



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Volume: 7

Issue : 1

Year : 2023

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt | Volume: 7

Sayı | Issue: 1

Nisan | April 2023

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Perspektif Derneği

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University,
Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic
University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University
of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University,
Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

Prof. Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic
University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem,
Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite
Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof Dr Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan
Fenler Akademisi Alishir Nevâi Dil ve Edebiyat Enstitüsü,
Özbekistan

Prof. Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah
Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta, Dean Faculty of Social
Science, Arts & Humanities, Lincoln University College
47301 Petaling Jaya/Malaysia

Prof. Dr. Alean Al-Krenawi, Department of Social Work,
Ben-Gurion University of the Negev, Israel

Dizgi ve Tasarım / Typesetting and Design

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 1-19 Bilal DELİSER
Sağlığın Korunması ve Hastalıkların Tedavisi Konusunda Geleneksel İslam Tıbbına Dair:
Süyûtî'nin "Er-Rahme Fi't-Tıbb Ve'l-Hikme" Adlı Eseri
*About Traditional Islamic Medicine on The Protection of Health and The Treatment of Diseases:
Suyuti's Work "al-Rahmah fi al-tıbb wa-al-hikmah"*
- 20-36 Yusuf ŞEN
İslam İktisadında Piyasalara Yönelik Hükümlerin Temellendirilmesi
Basis of Provisions on Markets in Islamic Economics
- 37-51 Bilgehan ŞAHİN
Osmanlı Devleti'nde Mühtedilere Yapılan Yardımlar (1800-1850)
Financial Assistance Given to Convert in The Ottoman State (1800-1850)
- 52-71 Mehmet Sabih AYDIN
Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrir ve Tahlili
Extraction and Analysis of Rumor Regarding to Present of Hadiths to The Qur'an
- 72-102 İbrahim ÖZPOLAT
İslam Hukuku Açısından Emtia Opsiyon Sözleşmeleri
The Commodity Option Contracts According to Islamic Law
- 103-123 Hicret HATUN
Kemalpaşa ve Çevresindeki Dini Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması
A Study of Sacred Visiting Places in and Around Kemalpaşa

Kitap Tanıtımları – Book Reviews

- 124-129 Fulya BAYRAKTAR (Değerlendiren: Selma MUŞTUOĞLU)
Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması
- 130-146 Houari TOUATI (Değerlendiren: Hediye GÜLTEKİN)
Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi
- 147-153 Recep ÇELİK (Değerlendiren: Seyyide Şifa GÖKTAŞ)
Rusya Cedid Hareketi ve Rızaeddin b. Fahreddin'in Fıkıh Anlayışı

154-162 Thomas BAUER (Değerlendiren: Mevlüt ALTINTOP)
Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 1-19/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 1-19

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA
GELENEKSEL İSLAM TIBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN “ER-RAHME Fİ’T-TİB VE’L-
HİKME” ADLI ESERİ*

Bilal DELİSER

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Sivas
Assoc. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology, Department of Interpretation, Sivas/Turkey

bilaldeliser@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-5465-3371

ror.org/04f81fm77

Öz

İslâm bilim tarihinde birçok bilim dalına ait eserler yazıldığı gibi klasik İslâm tıp alanında da pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de Suyûtî'nin "er-Rahme fi't-Tıb ve'l-Hikme" adlı eseridir. Çalışmamıza konu olan, Suyûtî'nin "er-Rahme fi't-Tıb ve'l-Hikme" adlı eseri doğrudan İslâm Tıbbı ile ilgilenenlerin olduğu kadar, tıp tarihi, bilim ve medeniyet tarihi konusunda araştırma yapanların ilgisini çekecek zenginlikte bir klasiktir. Türkiye'de yakın zamanlarda bu eser üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Eserin bazı kısımları Türkçeye çevrilse de tamamı tercüme edilmemiştir. Suyûtî'nin "er-Rahme fi't-Tıb ve'l-Hikme" adlı eseri, ağız ve diş sağlığından, beden ve ruh sağlığına kadar uzanan yüzyılların geniş tıp tedavi birikimini içermektedir. Eserde geçen hastalıklar, önerilen onlarca ilaç ve tedavi yöntemleri çalışmamızın kendi sistematigi içinde sınırlandırılarak belli ana başlıklar altında işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Suyûtî, tıp, hastalık, sağlık, tedavi, ilaç.

* Bu makale, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 13 Mayıs 2022 tarihinde düzenlenen “Din Pandemi Hayat” adlı sempozyumda “Sağlığın Korunması ve Hastalıkların Tedavisi Konusunda 16. Yüzyılda Geleneksel İslam Tıbbına Dair Bir Başyapıt: Suyûtî'nin “Er-Rahme Fi't-Tıb ve'l-Hikme” Adlı Eseri” başlığı ile sunulmuş olan tebliğin yeniden gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş halidir.

ABOUT TRADITIONAL ISLAMIC MEDICINE ON THE PROTECTION OF HEALTH AND THE TREATMENT OF DISEASES: SUYUTI'S WORK "AL-RAHMAH Fİ AL-TİBB WA-AL-HİKMAH"

Abstract

Just as works belonging to many branches of science have been written in the history of Islamic science, many works have been written in the field of classical Islamic medicine. One of them is Suyuti's work called "er-Rahme fi't-Tib wa'l-Hikme". Suyuti's work "Er-Rahme fi't-Tib ve'l-Hikme", which is the subject of our study, is a rich classic that will attract the attention of those who are directly interested in Islamic Medicine, as well as those who are engaged in research on the history of medicine, science and the history of civilization. There have not been any studies on this work recently in Turkey. Although some parts of the work have been translated into Turkish, not all of them have been translated. Suyuti's work titled "er-Rahme fi't-Tib ve'l-Hikme" contains the vast medical treatment accumulation of centuries ranging from oral and dental health to physical and mental health. The diseases mentioned in the work, dozens of suggested medicines and treatment methods have been limited within the systematics of our study and have been covered under certain main headings.

Key Words: Suyuti, medicine, disease, health, treatment, cure.

Atf / Cite as: Deliser, Bilal. "Sağlığın Korunması ve Hastalıkların Tedavisi Konusunda Geleneksel İslam Tıbbına Dair: Süyüti'nin "Er-Rahme Fi't-Tib Ve'l-Hikme" Adlı Eseri". *Apjir* 7/1 (Nisan 2023), 1-19.

Giriş

Bilim, insanlık tarihi kadar eski olan din, dil, sanat, ahlak ve hukuktan çok daha sonra ortaya çıkmıştır. Bilimin disiplin ve sürekli çaba isteyen deney metodu, insanoğlunun uzun yıllar alan gözlem, görgü ve tecrübelerinden çok farklıdır. Bilimden önce bildiklerimiz ölçülmemiş, kontrol edilmemiş, tenkitten geçirilmemiş olduğundan bunlardan bilim meydana getirilememiştir. Bilimsel düşüncenin, belirli kurallar çerçevesinde yapılmış gözlem ve deney sonuçlarını sistemleştirmesi demek, bu sonuçların mantık kurallarına göre değişmeyen ilişkilerini disiplin içinde ortaya koyması demektir.

Hakîm (filozof) ile hekim (tabib/doktor) arasında kaynağı çok eskilere dayanan köklü bir ilişki vardır. Geçmişte felsefe ve tıpla meşgul olanlar mal (servet) değil, olgunluk (kemal) peşinde koşmuş ve evrenin sınırlarına ulaşmaya çabalamıştır. Filozoflar bunu tefekkür yoluyla hekimler ise insan vücudunun muhteşem düzenine bakarak yapmıştır. Antik Yunan'da bilime fikir, yön ve metodu felsefe verdiğinden, Alkmaion, Empedokles, Hippokrates, Calenus gibi hekimler aynı zamanda dönemlerinin büyük filozofları olmuştur.¹ Hippokrates, "felsefeyi tababete, tababeti felsefeye sokmalıdır", "bir hekim aynı zamanda filozof olursa ilahlar seviyesine yükselir" sözleriyle felsefenin tıptaki rolünü vurgulamıştır.²

Tarihe bakıldığında pek çok şeyin değiştiği görülür. Düşünceler bütün çağlar için geçerli değildir. Bu sebeple her çağ kendi içinde değerlendirilmelidir. Bir dönem kabul görmüş

¹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 20.

² Bayat, *Tıp Tarihi*, 21.

SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM TIBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN "ER-RAHME Fİ'T-TIB VE'L-HİKME" ADLI ESERİ

bir düşüncenin zamanla eskimesi değerini azaltmaz. Düşünceler merdiven basamakları gibidir; her basamak bir sonraki için zorunludur. Bir başka deyişle, düşünceler, teoriler, keşifler, insanlığın binlerce yılda oluşturduğu birikimin sonucudur ve bir kişinin veya toplumun malı olmayıp dünya üzerinde taşınıp durmuştur. Günümüz bilimi geçmişten bu yana gelen bilgi ve tecrübelerin sentezidir. Yarının bilimine ise bugünkü bilgi ve tecrübelerimiz temel olacaktır.³

Sağlık personelinin toplumu iyi tanınamaması, tıp hizmetlerinin halk tarafından beklenen ölçüde kabul görmemesine yol açmakta; toplumların bilimsel olmayan tedavi şekilleri modern tıbbın önünde engel teşkil etmektedir. Halkın bilimsel tıba yönelmesini sağlamak için öncelikle halk hekimliğini araştırmak gerekir. Geçmişten günümüze aktarılan maddi-manevi tıp bilgilerini tespit edebilmek ve halkın bilimsel tıba yaklaşmasını sağlayacak verileri medikal antropolojiye verebilmek için halk hekimliğini incelemek gerekir. Hastalıklar insanın biyolojisi ile ilgili olduğu kadar, değerleri, dünya görüşü, çevresi, ilişkileri ve teknolojiyle de ilgilidir. Sağlık ve hastalık kavramları kültürle yakından ilgili olduğundan, toplumun değerlerini, davranış ve inanç sistemlerini, sağlık ve hastalık hakkındaki birikimlerini bilmeden hastayı değerlendirmek mümkün değildir.⁴ Netice itibariyle ve yalın ifadelerle söyleyecek olursak; Tıp, bedenini sağlığını koruyan ve kaybedildiğinde geri kazandıran bir ilim, Tabip sadece tabii materyallerle tedavi eden ve hastalıklara uygun ilaçları yapan uzman kişi, Hekim ise, tabii materyallerden yararlanarak, cisme ilave olarak ruh ve psikolojiyi de tedavi eden kişidir.⁵

Süyûtî'nin, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme* adlı eserin çalışmamızda esas aldığımız nüshası, Daru'r-Raidi'l-Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 1983 yılında basımı gerçekleştirilmiştir. Bu eser on dokuzuncu yüz yılda "*La Medicine de Prophete*" adıyla Fransızca'ya A. Perron tarafından 1860 yılında tercüme edilmiş ve Paris'te yayınlanmıştır. Süyûtî'nin söz konusu eseri ve Mahmud b. Ömer eş-Şağmînî'nin "*Tıbbu'n-nebevî*" adlı eseri ile birlikte 1962 yılında C.Elgood tarafından "*Medicine of The Prophet*" adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir.⁶ Süyûtî'nin bu eserinin "*Peygamber Tıbbi*" diye çevrilmesini doğru bulmadığımızı ifade etmek isteriz. Zira Süyûtî'nin "*el-Menhecu's-sevî ve'l-menhelü'r-râvî fi't-tıbbi'n-nebevî*" adlı bir eserinden de bahsedilmektedir. Bu eser 1986 yılında Beyrut'ta Arapça olarak yayımlanmıştır. Aynı eserin İngilizcesi ise, "as- Süyûtî : *Medicine of The Prophet*" adıyla Ahmad Thomson tarafından 1994 yılında Londra'da yayımlanmıştır.⁷ Bu eserin adı ise "Peygamber Tıbbi" olarak çevrilmeye uygundur. "*er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*" adlı eserin "Peygamber Tıbbi" olarak çevrilmesi kitabın içeriğini tam yansıtmadığı söylenmelidir. Bilindiği üzere Süyûtî hem müfessir hem de muhaddistir. Bu eserinde Hz.

³ Bayat, *Tıp Tarihi*, 22.

⁴ Bayat, *Tıp Tarihi*, 24.

⁵ Hüseyin Hayrendiş, *Geleneksel İslami Tıp ve Hastalıkların Tedavisi*, Der. Mehdi Berzunejat (İstanbul: Geleneksel Tıp Kitaplığı, 2021), 35.

⁶ Veli Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi" (Bibliyoğrafya Denemesi), *Hikmet Yurdu* 6/11 (Haziran 2013), 65.

⁷ Zehra Gençel Efe, *İslam Tıp Tarihi* (Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019), 120.

Peygamber'in tıpla ve insan sağlığı ile ilgili daha fazla Hadis-i Şerif'ine yer verebilirdi. Oysa "*er-Rahme fi't-tıb ve'l-hikme*" adlı eserinde görebildiğimiz kadarıyla zikrettiği hadisler bir elin parmaklarını geçmez. Eser hadis edebiyatında yer alan "Kitabu't-tıbb" baplarındaki mantıkla da telif edilmemiştir.

Konya yazma eserler Yusuf Ağa Kütüphanesinde, *Kitabu er-Rahme fi't-Tıb ve'l-Hikme* adıyla ve 1/10439 demirbaş numarada kayıtlı olan ve kaynaklarda Suyûtî'nin adı geçen eserinin İbrahim Aczî Konevî tarafından Türkçe çevirisi olarak takdim edilen çeviri, eserin bütününe değil, çok sınırlı bölümlerinin Osmanlı Türkçesine çevirisini içermektedir. Çeviri müsvedde kâğıtlara yazılmış, pek çok yeri silinmiş ve düzensizdir. Bu anlamda eserin tamamı henüz Türkçeye çevrilmiş değildir.

Bize göre eserin adına konu olan kavramlara yoğunlaşmak daha dikkat çekici olabilir. Eserin ismi rahmet, tıp ve hikmet kavramlarından oluşmaktadır. İslam geleneğinde eser adlarına titizlik gösterildiğini biliyoruz. Bu durumda eserin içeriğindeki konulara girmeden önce bu kelimeler üzerinde biraz durabiliriz.

Eserin ismi rahmet, tıp ve hikmet kavramlarından oluşmaktadır. İslam geleneğinde eser adlarına titizlik gösterildiğini biliyoruz. Bu durumda eserin içeriğindeki konulara girmeden önce bu kelimeler üzerinde biraz durabiliriz.

Rahmet sözcüğü, şefkat göstererek lütufta bulunma anlamında bir Kur'an terimidir. Rahmet, "acınacak durumda bulunan kimseye yönelik yufka yüreklilik ve şefkat"le davranmaktır.⁸ Seçilen kelime bizce oldukça çarpıcıdır. Tıp açısından düşünülecek olursa hasta ilgi bekleyen, acınacak durumda olan kimsedir. Tabibe düşen ona kelimenin tam anlamıyla, şefkat ve merhamet göstermesidir. Görüldüğü gibi tıp alanında bir eser de olsa, dinî terminolojide yer alan kelimeler seçilerek bilginin İslamlaştırılmaya çalışıldığı söylenebilir.

Eser adının ikinci kelimesi tıptır. Arapça'da tıp, mevcudu muhafazaya ve eksik olanı (sıhhati) onarmaya işaret eder. Tıp kelimesine nezaket ve yumuşaklık anlamı yanında, işin ehli olma, bir işte usta olma/hazık gibi anlamlar da yüklenmiştir. Sonuç olarak tıp, nefsi ve bedeni tedavi eden disiplin; tababet, bir işin çok iyi ve titiz incelenmesi; tabip/doktor, işini iyi bilen, usta, hastasına iyi ve yumuşak davranan, nazik tabiatlı kişi anlamına gelir.⁹ İslâm öncesi dönemlerde bunun ism-i mef'ûlü olan maṭbûb kelimesi, "büyülenmiş" (meṣḥûr) anlamına geldiği için kelimenin kökü ayrıca sihrî mânalar taşımaktadır.¹⁰ İşin büyüülü ve gizemli tarafı ise hastalığın yanında, hekime giden hastanın, hastalığıyla birlikte karmaşık hayat hikâyesini de beraberinde götürdüğü

⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-ı elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Adnan Davûdi Safvan (Suriye: Daru'l-Kâlem, 1992), "r-h-m", 347; Rahmet kelimesi için bkz. Abdulhamit Birişik, "Rahmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 34/419.

⁹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 18.

¹⁰ Peter E. Pormann, "Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/95.

SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM TİBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN "ER-RAHME FÎ'T-TIB VE'L-HİKME" ADLI ESERİ

söylenbilir. Matematik, fizik, kimya, biyoloji gibi saf bilimlerin deskriptif, yani alanını açıklığa kavuşturmayı gaye edindiği söylenmiştir. Buna karşılık, Hekim, bilimsel metot ve prensipleri de içeren sonunda sanat olarak kalacak bir eğitim görür. Meslek hayatına atılan hekimin tabiat kanunlarını açıklamak gibi bir çabası olmaz. Onun amacı hastasına faydalı olmaktır. Bir başka deyişle, tıp bir bilim, hekimlik ise sanattır denilebilir. Hekimliğin pratik tarafı, Hippokrates'ten XIX. yüzyıl ortalarına kadar birinci derecede sanat, ikinci derecede bilim olma özelliğini sürdürmüş, modern üniversitelerde gelişen bilimlerden faydalanarak bilimsellik kazanmıştır.¹¹

Eserin isminde geçen üçüncü kelime hikmet sözcüğüdür. Hikmet kelimesi, hem dinî hem de felsefi bir kavramdır. Kur'an'da geçen hikmet sözcüğünün felsefe kelimesinden daha geniş anlamı vardır. Burada 16. Yy. da yazılmış bir eserden bahsediyorsak dinî olduğu kadar felsefi anlamda da kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aynı zamanda beşerî hikmetin insanoğlunun tecrübî birikimiyle ilgisine dikkat çekmekte fayda var. Çünkü insan tarih boyu gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmek istemiştir.

1. Ana Hatlarıyla Geleneksel Tıbbın Dayandığı Dört Unsur

Geleneksel tıpta, Pisagor'un 4 sayısına büyük önem verilmiştir. Doğaya 4 ana yön (kuzey, güney, doğu, batı), 4 temel eleman (ateş, hava, su, toprak) ve bunların 4 fiziksel özelliği (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlılık), doğanın 4 ürünü (insan, hayvan, bitki, maden), 4 mevsim (ilkbahar, yaz, sonbahar, kış) hâkimdir. Empedokles 'Dört unsur (hılt, mizaç) teorisi'ni iddia etmiş ve Hipokrat bu teoriyi tıba uyarlamış, Galen ve İbn Sina geliştirmiştir. Sonuç olarak her şey 4 sayısından çıkmıştır. Doğada, 4 hılt (toprak, su, ateş ve hava), insanda 4 hılt (kan, balgam, sarı safra ve kara safra (İslam tıbbında sevda)), 4 nitelik (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlılık), 4 mizaç (demevi, balgami, safravi, sevdavi) olduğu kabul edilmiş, hastalıkların da nitelikleri (yine 4 tane, sıcak, soğuk, nemli, kuru) olduğu kabul edilmiştir. Hastalıklar hılt dengesinin bozulmasına bağlanmış, tedavi bozulan hılt dengesine geri getirmek üzerine kurulmuştur.¹²

Geleneksel tıp açısından, insan bedeni ateş, toprak, su ve hava elementlerinden alınan safra, sevda, kan ve balgamdan oluşan dört maddenin etkisi altındadır, bu dört madde bedende nispi bir dengede olursa beden sağlıklıdır. Bu dört unsurdan bir veya bir kaçının, bir uzuvda yahut birden fazla uzuvlarda dengesini kaybederek azalması yahut artması durumunda hastalık ortaya çıkar. Bedende bu dört unsurun dengesinin korunması sağlık, bu dengenin bozulması durumunda bu unsurların sağlıklı ve dengeli bir hale gelmesine tedavi adı verilmektedir.¹³

Süyûtî'nin eserinde bu konuda verilen bilgiler ise şu şekilde özetlenebilir: Allah'ın önce sıcak mizacı/fiziki özelliği yarattığı ve sıcaklığın aslının da hareket olduğu; sonra soğuk

¹¹ Bayat, *Tıp Tarihi*, 16.

¹² Tekin Akpolat, "Orta çağ Tıbbı, Tedavi ve Uygun Bitki Seçimi" (Erişim 27 Aralık 2022).

¹³ Hayrendiş, *Geleneksel İslami Tıp ve Hastalıkların Tedavisi*, 36.

mizacı yarattığı, soğğun aslının da sükûn olduğu vurgulanmıştır. Sonra da kuruyu ve yaşı yarattığı vurgulanmıştır. Her bir cisimde bu dört özellik vardır. Burada Hz. Peygamber'in şu hadisi zikredilmiştir: "Allah insanı dört şeyden yaratmıştır: Su, çamur, ateş ve rüzgâr." İnsanda su çok olursa insan âlim olur; insanda çamur fazla olursa insan habis olur; insanın mizacında ateş çok olursa zalim olur; insanın mizacında rüzgâr çok olursa yine zalim olur. Eserde Ahlat-ı Erbaa/dört hılttan bahsedilmektedir. Bunlar: 1.Safra, 2.Balgam, 3.Kan, 4.Sevda hıltlarıdır. Eserde mizaçlar teker teker sıralanarak özellikleri üzerinde durulmuştur. Kan mizacına sahip olanlar ve özellikleri, Safra mizacına sahip kişilerin özellikleri, Sevda mizacına sahip kişilerin özellikleri, Balgam mizacına sahip kişilerin özellikleri, Mutedil mizacına sahip kişilerin özellikleri. Bütün bu mizaçlar sıcak-soğuk ilkesiyle temellendirilmiştir. Dört hıltın fazlalığı halinde insan mizacının aldığı şekiller anlatılmıştır.¹⁴

2. "Er-Rahme Fi't-Tıb ve'l-Hikme" Adlı Eserde Geçen Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri

Geleneksel tıbbın resmi onaylamalarla daha popüler hale geldiği ve Pandemi döneminin de geleneksel tıba yönelişi artırdığı söylenebilir. XX. Yüzyılda bilimsel bulunmayan hatta batıl inanç tedavileri olarak kabul edilen pek çok şey XXI. Yüzyılda gecikmeli de olsa yeniden incelenecek gibi gözükmesi, John C. Burnham gibi alanın uzmanları tarafından ifade edilmektedir. Bu nedenle üzerinde çalıştığımız bu eserin muhtevasını anlamak ve analiz etmek konuya ilgi duyanlar açısından ilgi çekici olabilir.

Er-Rahme Fi't-Tıb ve'l-Hikme adlı eser toplam 196 babdan oluşmaktadır. Bab (konu) başlığı altında, konular "fasıl" başlığıyla ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Bir bab başlığının altında onlarca fasıl bulunabilmektedir. Mesela, "el-babüs-sânî fi't-tabâi" (besinler/yiyeceklerin özellikleri babında) konu üç fasılla ele alınmıştır. 1.Fasıl: Gıdaların özellikleri hakkındadır. Mesela pirinç nasıl bir gıdadır, özellikleri nelerdir? Mercimek, ceviz vb. yiyeceklerin tabiatına/özelliklerine dair bilgiler verilir. 2.Fasıl: Gıdaların ilaç değeri, tedavi edici özellikleri tanıtılır. Mesela, bal ve sarımsağın ne gibi hastalıklara iyi geldiği bu bölümde anlatılmıştır. 3.Fasıl: Müshil/İshal edici gıdalar hakkındadır. İshal ediciler ve özellikleri bu bölümde anlatılmıştır. Mesela, sarı helîle ağacının meyvesinin ishal edici özelliğine dikkat çekilmiştir. Bu makalede 196 bab ve altında sıralanan onlarca fasıl/alt başlığa ayrılarak incelenen konular, belirlediğimiz ana başlıklar altında toplanarak ve önerilen onlarca ilaç ve tedavi yöntemlerinden de sayılı örneklerle yetinilerek çalışmanın kendi sistematığı içinde işlenmiştir. Bu konuda çalışmamızın bir çeviri faaliyeti olmadığı dikkate alınmalıdır.

¹⁴ Celaleddin es-Süyûti, *er-Rahme fi't-tıb ve'l-hikme* (Beyrut: Daru'r-Raidi'l-Arabiyye, 1983),13-15.

**SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM
TIBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN "ER-RAHME FÎ'T-TIB VE'L-HİKME" ADLI ESERİ**

2.1. Hıfzûs-Sıhha/Sağlıklı İken Yapılması ve Dikkat Edilmesi Gereken Önlemler

Süyûtî'nin bu eserinin tamamının sağlığın korunması ve hastalıkların tedavisine yönelik olduğu söylenebilir. Süyûtî'ye göre bu konu tıp ilminde en önemli konular arasındadır. Çünkü insanın sağlıklı iken kendine özen ve ihtimam göstermesi, hasta olduğunda ilaç içmesinden daha hayırlıdır. Akıllı insan önceden tedbir alan insandır.¹⁵ Süyûtî'nin nakline göre, tıp iki kısma ayrılır: İlki hıfzûs-sıhha, ikincisi, kaybedilmiş sağlığın yeniden kazanılmasıdır. Süyûtî, hıfzûs-sıhha bölümünde sağlığın korunmasına yönelik olarak verdiği bilgileri aşağıdaki başlıklar altında değerlendirmiştir:

Yemek yemenin düzenlenmesi ve planlanması: İnsanın tıka basa yememesi önerilir. Hükemânın ve ulemânın önderi Hz. Muhammed (a.s) buyuruyor ki diyerek, Hz. Peygamber'in aşırı yemeyi kınayan hadisi nakledilir. Bu konuda Hz. Peygamber: Midenin üçte birinin yemek için, üçte birinin içmek için, üçte birinin de nefes almak için ayrılması gerektiğini ifade etmiştir. Yazar, Iraklı, Rum, Hint ve Sudanlı hekimlerden sağlıklı beslenme ve yemek yeme ile ilgili bilgiler aktarır. Hekimlerin ve tabiplerin tüm hastalıkların şu altı şeyden meydana geldiği konusunda ittifak ettikleri nakledilmiştir: Çok cima yapmak, gece yarısı su içmek, gece az uyumak, gündüz çok uyumak, tok karnına yemek yemek, idrarı tutmak.

İçeceklerin düzenlenmesi: Susamadan su içmemek, tatlı su içmek, bardağın içine solumamak, bardağı üç yudumda içmek, besmele ile içmek ve sonrasında hamt etmek önerilir.

Hareketlerin planlanması: İnsan yemek yediği zaman midesinde atıklar kalır. İnsan özel bir vakit ayırarak hareket etmezse mideye büyük zarar verir. Hafif hareketler yaparak vücudun ısınmasına ve hazmın yapılmasına yardımcı olur. Spor yapmak olarak özetlenebilir.

İstirahat ve sükûnet zamanının planlanması: İnsan mutlaka dinlenmeli ve dinlenemeye zaman ayırmalıdır.

Uyku düzeni: İnsanın en güzel dinlendiği anlar uyku anlarıdır. Gece 6-8 saat, gündüz ise 1 saat veya 1 lahza da olsa uyuması gerekir. Dinî terminoloji ile kaylûle yapılması önerilir.

Gündüz vakitlerinin düzenlenmesi: İnsanın zamanını boşa geçirmemesi önerilmektedir. Hz. Ömer'in dinî veya dünyevî herhangi bir iş yapmadan boş bir şekilde durmayı kerih gören sözüne yer verilmiştir.

Cimanın düzenlenmesi: Cimanın ihtiyaç olduğu ve uygun olanın insanın şehevî arzusunun olduğu bir zamanda bu ihtiyacın giderilmesi gerekmektedir. Tıpkı vücuttaki atılması gereken zararlı maddelerin müşhil ile atılmasının gerekli olduğu gibi.

¹⁵ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 36.

Nefes alma egzersizlerinin düzenlenmesi: İnsan bedeni hava almadan yaşayamaz. Özellikle insanın ruhu, işitmesi ve görmesi havaya bağlıdır. Özellikle burundan temiz hava almak ruha ve bedene faydalıdır.

Aslı olmayan psikolojik kuruntuların düzenlenmesi: Kalbin afeti gam, keder ve tasadır. Huzuru ise sevinç ve neşedir. Yazar gam keder tasa ve hüzünden kurtulmak için Hz. Peygamber'in dilinden Allah'a sığınmayı önermektedir. İnsanı psikolojik kedere ve hüzne boğan şeylerin başında, mal ve dünyevi şeylerin kaybedilmesi gelmektedir. Bu tür durumlarda dünyanın tamamının geçici olduğunu hatırlamak önerilir.

Bedenin tüm uzuvlarının bakımının yapılması: Bedenin tümünün bakımıyla birlikte ağız, diş, sakal, tırnak, mide, büyük küçük abdestin düzenlenmesi-öğrenilmesi, sakalın kınalanması, başın ve vücudun örtülmesi vb. Ayrıca mide sağlığı için haftada ya da ayda bir kez kusmak önerilmektedir.¹⁶

2.2. Diyaliz, Böbrek, Mesâne ve İdrar Yolları Hastalıkları ve Tedavisi¹⁷

Böbrek sancısı: Siyah kimyon, özerlik(bir bitki) ve turp alınır. Hepsi suda bekletilir, bunlardan oluşan karışım yedi gün boyunca sabah veya akşam yenilir.¹⁸

İdrar zorluğu: İlaç olarak inek sütü ile tereyağlı buğday çorbası yapılır, sıcak olarak içilir. Hastanın karnı yumuşayınca kadar hasta örtülür. Ter boşanıp soğuyuncaya kadar beklenir. Her sabah ve akşam uygulanır. Hasta kendi yoluna gidecek duruma gelir. Bu sıkıntıdan Allah'ın izni ile hızlıca kurtulur.¹⁹

İdrar tutamama: Bir miktar nohut yeterli miktarda sirkede demlenir, demlendikten sonra nohut yenilir ve sirke içilir. Bu tedavinin idrar tutulmasına iyi geldiği tecrübe ile sabittir.²⁰

İdrar tutulması: İdrar yapamama/sidikleyememe için, turp süt ile kaynatılır ve yenilir. Sarımsak ezilir ve zeytinyağı ile karıştırılır. Üzerine mayalanmış ekme ilave edilir. Aç karnına üç gün yenilir.²¹ Kan ve cerahât bevletme/insanın sidiğinden kan gelmesi, husye testislerinin ağrısı ve basur hastalığı için de pek çok tedavi ve ilaç önerilmektedir.²²

¹⁶ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 36-46. Hıfzu's-sihha için verilen bilgiler eserin ilgili sayfalarından özetlenmiştir.

¹⁷ Hekim olmadığımız için buradaki tüm hastalıklar için zikredilen ilaç tarifleri bizim tarafımızdan asla tavsiye niteliği taşımaz. Burada tarih içinde oluşmuş geleneksel ilaç ve tedavi önerileri hakkında ilgili eserden yola çıkılarak bilgiler aktarılmaktadır.

¹⁸ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 169.

¹⁹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 160.

²⁰ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 251.

²¹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 254.

²² Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 260-264.

SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM TİBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN “ER-RAHME FÎ'T-TİB VE'L-HİKME” ADLI ESERİ

Böbrek taşı hastalığı: Böbrek taşı insanın zekesinde bevlın rahatça yapılmasını engelleyen bir set oluşturur ve insanın ölümüne sebep olabilir. Tedavisi için; tereyağı, bal, sarımsak alınır; buğday unu ile karıştırılır ve yenilir. Göbek ile kasık arası bölge rüzgârdan korunur.²³

2.3. Karaciğer Yağlanması ve Tedavisi

Karaciğer yağlanması ve tedavisi: İlaç tedavisi olarak; deve sidiği içilir ve tüm karaciğer ağrıları için faydalıdır. Okuma ve yazma tedavisi olarak bu konuda en-Nûr Sûresi 35. ayetinin yazılıp hastaya asılması önerilir.²⁴

2.4. Beyin, Sinir ve Psikolojik Hastalıklar

Siyatik/sinir sıkışması: İlaç tedavisi olarak; 1,5 Miskal (468 gr) ezilmemiş/öğütülmemiş üzerlik alınır. Kuru olan bu üzerlik 12 gece hasta tarafından alınır/yenilir, Allah'ın izni ile iyileşir. Bu tedavi doğrudur ve tecrübe edilmiştir.²⁵

Felç/inme: İlaç tedavilerinin yanında, Yûnus Sûresi 107. ayetinin yazılması ve okunması önerilir.²⁶

Vesvese: Bergamalı Galen'e / Calinus'a göre vesvese sahibinin Mısır Akbabası beyni yemesi gerekir. Vesvese sahibi için okuma ve yazma önerilen tedavi yöntemleri el-A'raf Sûresi 201. âyetinin yazılması tavsiye edilir.²⁷

Sara/epilepsi hastalığı ve tedavisi: Bu hastalık için hastanın başı ve bütün bedeni zeytinyağı ile iyice yıkanması ve taze sıcak besinler yemesi önerilir. Soğuk hıltın fazlalığından dolayı beyin kuruduğu için sıcak besinler önerilir.²⁸ Sara ve epilepsi hastalığı için ilaç tedavisi olarak eserde sadece yukarıda verdiğimiz tek ilaç tedavisi yer almaktadır. Diğer hastalıkların pek çoğunda onlarca ilaç tedavisi verilirken, bu hastalıkta tek ilaç önerisi dışındaki tüm öneriler âyet okuma ve yazmaya yönelik tedavi şekillerinden oluşmaktadır. Bu âyetlerin yazılması ve okunması özel yöntem ve tertiplerle sunulmaktadır.²⁹ İnsan beyniyle ilgili bilimsel bulgular bugünkü düzeyde olmadığı için ilaç tedavisi yerine okuma ve yazma yöntemiyle ilgili tedavilerin öne çıktığı görülmektedir.

²³ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 257.

²⁴ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 168.

²⁵ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 276.

²⁶ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 268.

²⁷ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 272.

²⁸ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 320.

²⁹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 320-333.

2.5. Kalp Hastalıkları ve Tedavisi

Kalp krizi: İnsanın hareket edememesi ve konuşamamasıdır. İnsanın bir ölü gibi olmasıdır. Bunun sebebi, soğuk-kuru hıltın/mizacın fazla olmasıdır. Kalp krizine ilaç tedavisi olarak, hastanın tüm bedeni içinde sarımsak ve sakız ağacının reçinesi (mustaka) olan yağ ile yağlanır ve kuvvetlice ovulur. Hastanın karnı, ayakları ve kalbi sıcak su ile masaj yapılır.³⁰

Kalp ağrısı: Bunun için toz şeker ve biraz karanfil ezilerek karıştırılır ve koyun sütü ilave edilir. Elde edilen karışım sabah ve akşam içilir. Fazlasından kaçınılır.³¹

Kalp çarpıntısı: Biber, siyah kimyon ve cürüfünden ayrılmış bal ile macun yapılır, aç karnına yenilir. Kur'an ayetlerinden bazılarını yazma ve okuma, kalp çarpıntısı tedavisi için tavsiyeler arasında yer almaktadır. Haşr Sûresinin son âyetleri bu rahatsızlık için önerilir.³²

2.6. Sindirim Sistemi Hastalıkları

Açlık, susuzluk ve hararet ile ilgili tedavi önerileri; Hararet için arpa taneleri ezilip ufalanır, sonra suya katılır ve şeker ile birlikte içilir. İnsanın içindeki harareti söndürür.³³

Karın ağrısı: Hastaya İnşirah Sûresi ve Târik Sûresi'nin yazılması önerilir. Aynı zamanda İhlas Sûresi'nin de yetmiş kere okunması tavsiye edilir. İlaç olarak, bir miktar üzerlik(botanik bitki) alınır ve iyice ezildikten sonra üzerine taze zeytinyağı ilave edilir, ateşte pişirilir. Üç gün boyunca sabah veya akşam yenilir.³⁴

Karın ve bağırsak gurultusu/hareketliliği; nar kabuğu ve şap alınır, aç karnına her sabah yenilir. Karın ve bağırsak hareketliliğine çok faydalıdır. Bağırsak rahatsızlığı için ilaç tedavisi olarak; karaağaç(dişbudak), sakız ağacı, yabani fıstık ağacı ve söğüt ağaçlarının dalları/sapları öğütülür ve pişirilir. Çıkan su üç gün içilir. Allah'ın izni ile iyi olur.³⁵

Karın şişkinliği; ilaç olarak rezene kökü alınır ve kurutulur. Yumuşak bir kıvama gelene kadar ezilir, saf bal ile karıştırılır. Aç karnına yenilir. Faydalı olduğu tecrübe edilmiştir.³⁶

Kusma: Kusma için de yine geleneksel tıpta yeri olan okuma ve yazma tavsiye edilmektedir. Neml Sûresi 31 ve En'âm Sûresi 67. âyetleri dua edilerek yenilen besinlerin dışarı atılması için okunması önerilmektedir.³⁷

³⁰ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 14.

³¹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 166.

³² Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 173.

³³ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 195.

³⁴ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 161.

³⁵ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 163.

³⁶ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 163.

³⁷ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 166.

SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM TİBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN “ER-RAHME FÎ'T-TİB VE'L-HİKME” ADLI ESERİ

Böcek, yılan gibi şeylerin insan karnına kaçması: İlaç olarak öküzün ödü soğanın suyu ile karıştırılır ve hastaya içirilir. Allah'ın izni ile dışarı atılır.³⁸

2.7. Bulaşıcı Hastalıklar

Nezle, grip ve soğuk algınlığı; tedavisi için daima ağzı ve burnu maske veya peçe ile kapalı tutmak, kulakları da pamukla tıkmak önerilmektedir. Sarımsağın buharını/dumanını buruna çekmek de tedavi için öneriler arasında yer almaktadır.³⁹

Tâun/veba: İlaç olarak devenin sidiği ile beraber sütünün içilmesi önerilir. Tâun ve veba hastalığında okuma ve yazma önemli bir yer tutar. Hastaya besmelenin yazılması ve asılması, yine Yâsin Sûresi 58. âyetinin (“Selamun gavlen min-rabirrahîm”) tâunlu hastaya okunması veya tâun hastanın hastalıktan kurtulması için vebalı günler boyunca bu âyeti 280 kere her gün okuması önerilir.⁴⁰

Sıtma/humma: Bu hastalığın pek çok çeşidinden bahsedilir. Dört hıltın/mizacın farklılığına göre çeşitlilik kazanır. Kan hıltının/mizacının sebep olduğu sıtma hastalığı için, aç karnına her gün sirke içmek önerilir. Fayda görülmediği takdirde hacamat yaptırılması gerekir.⁴¹ Bu hastalık için çok özel okuma ve yazma formülleri önerilmektedir. Bu yazım şeklinde Kur'an âyetlerinin belli formlarda ve geometrik şekillerde yazımı dikkat çekicidir.⁴²

2.8. Eklem ve Adale Ağrıları

Sırt/kalça ve mafsal(eklem yeri) ağrıları: Sırt ve eklem ağrıları için ilaç tedavisi olarak; kramplarda kullanılan bir çeşit zambak ve çörek otundan birer miktar alınır, bu ikisi ezilir ve köpüğünden-cürufünden ayrılmış bal ile macun yapılır. Uykudan önce hasta bunu aç karnına kullanır.⁴³ Aynı şekilde incinme, el ve ayaklardaki yarıklar için de öneriler sunulmuştur.⁴⁴

³⁸ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 166; Karındaki sülük, kurtçuk, parazit tedavisi için bk.178-179.

³⁹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 105,106.

⁴⁰ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 157,158.

⁴¹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 188.

⁴² Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 195-206.

⁴³ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 127.

⁴⁴ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 131.

2.9. Yaralar ve Önerilen Merhemler

Aşağı yukarı tüm yaralar için bal ve sirke önerilmekte ve bunların yaranın çeşidine göre karışımlarından ve uygulanişından bahsedilmektedir. Bedendeki (vücutun içindeki) yaraların bazıları için ise cerrahi operasyon önerilmektedir.⁴⁵ (Keskin bir demir veya taş parçası ile yara alınır.) Başta çıkan çıban ve yaralar için, “hulbe” (çemen otu veya baklagillerden iki çanaklı ve yabancı bitki türü) nin suyu ile yıkaması önerilir. Bu durumda baştaki yara iyileşir. Yine kafadaki-baştaki yaralar için, inek (sığıır) ödü (safra kesesi)'nün başa uygulanması da tedavi önerileri arasındadır.⁴⁶

Dudak yarığı: İlaç olarak gül yağı, gül merhemi, menekşe yağı veya badem yağı ile iki dudağın yağlanması önerilmektedir.⁴⁷

Ağız yaraları: Ağız yarasının sebebi sıcak yemek yedikten sonra ağızın soğuk havayla temas etmesidir. İlaç olarak asit değeri yüksek sirke ile mazmaza/gargara yapmak ve bu işlemi gün içinde tekrar etmek gerekir. Buna benzer onlarca ilaç önerilmektedir.⁴⁸

2.10. Deri ve Cilt Hastalıkları

Sarılık hastalığı: Safrâvî ve sevdâvî olmak üzere iki türü vardır. Safrâvî sarılık hastalığının belirtisi; rengin sararması, gözün beyaz kısmının sararması ve kuvvetinin zayıflayıp güçsüzleşmesidir. Bu sarılığın ilacı, şeker ile birlikte demlenmiş hint hurmasının suyunun, şekerle birlikte saflaştırılmış olan keçi sütü ile içmektir.⁴⁹ Sevdâvî olan sarılığın belirtisi; vücudun kararması ve benzin solması, kuvvetten düşme, gözlerdeki beyazlığın kararmasıdır.⁵⁰

Ciltteki leke ve çil: Ciltteki lekeler cildin altındaki sevdâvî hılt sebebi ile oluşmaktadır. Bu hastalık türü için tedavi olarak lekeler kuru ise kına, pişmiş sarımsak ve bal karışımından oluşan macun çilli olan bölgenin tamamına uygulanır, bir gün geçtikten sonra sıcak su ile temizlenir.⁵¹ Çiller-lekeler apseli ise kına, pişmiş soğan ve kül içyağı ile bir karışım yapılarak lekeli yerlere uygulanır/pansuman yapılır. Üç gün beklendikten sonra sıcak su ile temizlenir. Yine bu hastalık için onlarca başka ilaç tarifleri yer almaktadır.⁵² Deri ve cilt hastalıkları bölümünde mantar ve cüzzam hastalıklarına da yer verilmiştir. Koltuk altı kokusu ve önerileri, vücuttaki kızarıklık, parmak ile tırnak arasındaki iltihap (dolama) ve tedavileri için ilaç önerileri verilmiştir.⁵³

⁴⁵ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 47,48.

⁴⁶ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 67.

⁴⁷ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 106.

⁴⁸ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 107,108.

⁴⁹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 101.

⁵⁰ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 101.

⁵¹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 102.

⁵² Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 102,103.

⁵³ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 119-121.

SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM TIBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN “ER-RAHME FÎ'T-TIB VE'L-HİKME” ADLI ESERİ

Burun kanaması: Demevî/kan hıltının fazlalığı nedeniyle oluşmaktadır. Bunun için nar meyveleriyle birlikte balla pişirilir, merhem kıvamına gelene kadar karıştırılır. Merhem gibi olunca bu sıvı tampon görevi yapacak şekilde buruna konulur. Burun kanaması için başka ilaç önerileri de vardır.⁵⁴

Apse/ur/çıban/yara: Bunların sebebi cilt altında bulunan kıpkırmızı bozuk kandır. Bu hastalıklar için önerilen ilaçlardan biri şudur: Kepek sirke ile karıştırılarak pişirilir ve ilgili uzva kompres yapılır.⁵⁵

Alaca/cüzzam hastalığı: Cüzzamlı için okuma ve yazmanın yanında ilaç olarak, üzerlik bitkisinin kendisi, dalı ve yaprakları alınır. Temiz bir suda kaynatılır, bu su ile hastanın başı yıkanır.⁵⁶

Güneş yanığı: İlaç/tedavi olarak, yumurtanın akı gül yağı ile karıştırılarak bir karışım elde edilir ve bu karışım yanık olan yüze sürülür.⁵⁷ Ateş yanığı: Bu durumda derhal sirke ve akabinde tereyağı veya iç yağı sürülür.⁵⁸

Çiçek hastalığı(suçiçeği): Yedi arpa tanesi alınır ve her bir taneye Bakara Sûresi'nin 243. âyeti okunur. İlaç olarak, saktârî öd ağacı (Arabistan'da bir adada bulunan) gül suyu içinde eritilir ve yaraya sürülür.⁵⁹

Uyuz/uyuz hastalığı: Sevdâvî hıltının fazlalığı ile oluşur. İlaç olarak, büyük bir kâse içi su ile doldurulur, içine iki ratl-ritil (2564 gr) kireç konulur ve elle iyice karıştırılır. Oluşan köpük alınır; zeytinyağı ve kükürtle karıştırılır. Elde edilen karışımla uyuzlu hasta yağlanır.⁶⁰

2.11. Saç Hastalıkları

Kellik/saç dökülmesi; ilaç olarak mersin bitkisi, çam yaprağı, defneyaprağı alınır ve inek sidiği ile macun yapılır. Kel olan başa 10 gün uygulanır. Daha sonra baş, inek sidiği ile yıkanır. Allah'ın izni ile iyi olur.⁶¹ Yine saç dökülmesi tedavisi için, farenin alınıp yakılması ve bulanık bir zeytinyağı ile macun yapıp dökülen saçın yerine yağ olarak sürülmesi önerilir. Bu uygulamanın sonunda saçın biteceği belirtilir. Yine aynı şekilde yarasanın yakılıp zeytinyağı ile macun yapıp dökülen saçın yerine yağ olarak sürülmesi ile saçın yeniden geleceği belirtilir.⁶²

⁵⁴ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 104.

⁵⁵ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 271.

⁵⁶ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 271.

⁵⁷ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 144.

⁵⁸ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 144.

⁵⁹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 146.

⁶⁰ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 146.

⁶¹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 66.

⁶² Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 69.

2.12. Göz Hastalıkları

Göz kızarıklığı-göz iltihabı-gözlerde aklık/beyazlık-korneada leke-gece körlüğü; görme zayıflığı için beş çeşit göz hastalığından bahsedilmektedir. Bu beş hastalık için özel ilaçlar ve tedaviler önerilmektedir.⁶³ Bu meyanda göze sürme çekme ve faydalarından uzun uzun bahsedilmiştir. Pek çok göz hastalığı için özel sürmeler önerilmektedir. Ayrıca ağrıyan gözlere merhemli sargı ile tedavi tavsiye edilmektedir. Hindibağ bitkisi arpa ile birlikte öğütülür ve üzerine birkaç damla gül yağı damlatılır. Bu karışım ağrıyan göze sargı şeklinde uygulanır. Allah'ın izni ile iyileşir.⁶⁴

Kur'an âyetlerini yazma ve ilgili âyeti hastanın asması ile tedavi geleneksel tıpta önemli bir yer tutmaktadır. Göz hastalıklarında da bu usûl geçerlidir. Mesela "Allahu nurussemâvâti vel ard" (Nûr Sûresi'nin 35. âyeti) sonuna kadar yazılır ve göz ağrısı çeken insana asılır. Göz hastalıkları ve gözdeki aklık için de İhlas Sûresi'nin yazılıp hastanın boynuna asılması önerilmektedir.⁶⁵ Gözdeki aklık/korneadaki leke için; birkaç damla sirke, birkaç damla kadın sütü ve birkaç damla bal, sirkeye dönüşünceye kadar pişirilir. Daha sonra sürme olarak göze sürülür.⁶⁶ Yine hüdhdüd kanı ve kartal beyni de sürme olarak önerilen ilaçlar arasında yer alır.⁶⁷ Gözlerin net görmesi için; kurt ödü, akbaba (Mısır bölgesi) ödü, erkek keçi ödü, tavşan ödü, öküz ödü ve öğütülmüş rezenenin suyu alınır. Bu malzemeler bal ile karıştırılır ve sürme olarak kullanılır. Derhal göz daha parlak ve net görmeye başlar.⁶⁸

2.13. Ağız ve Diş Sağlığı

Ağız kokusu: Karanfil ve sarımsak öğütülür, macun yapılır. Uykudan önce aç karnına alınır, bu işleme birkaç gün devam edilir.

Ses kısıklığı: Balgam hıltının/mizacının fazlalığının, akciğer borusunda sebep olduğu bir durumdur. İlaç tedavisi olarak; bal ile marmelat yapılmış zencefil yenilir. Ekşili yiyeceklerden, süt ve yoğurt gibi gıdaları tüketmekten sakınılır. Bu tedavi şekli doğrudur ve tecrübe edilmiştir.⁶⁹

Diş sağlığı: Dişleri şab ve sirke ile misvaklamannın dişleri güçlendirdiği ifade edilmektedir. Yine meşe ağacı, gülün meyvesi, ılgının meyveleri öğütülür ve sirke ile macun yapılır. Ağızda gargara yapılması ve diş köklerine uygulanması önerilir.⁷⁰

⁶³ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 75-77.

⁶⁴ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 78-81.

⁶⁵ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 83-86.

⁶⁶ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 86.

⁶⁷ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 87.

⁶⁸ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 90.

⁶⁹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 115.

⁷⁰ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 109.

SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM TIBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN “ER-RAHME FÎ'T-TIB VE'L-HİKME” ADLI ESERİ

Diş ağrısı: Dişlere dışarıdan ârız olan aşırı soğuk ve dişlerin içinde hareket eden kurtçuk, diş ağrısına sebep olmakta ve dişleri çürütmektedir.⁷¹ İlaç olarak; Ebu Cehil Karpuzu ve salatalık alınır, bu ikisi ezilir ve sirke ile karıştırılır. Elde edilen karışım ağrıyan dişe uygulanır. Yine kına ile bal karıştırılarak macun haline getirilir, ağrıyan dişe uygulanır. Acı biber ve soğan da diş ağrısı için öneriler içerisinde yer alır.⁷² Diş ağrısında okuma ve yazma, muska tedavisi de öneriler arasındadır. Bakara Sûresi'nin 243. âyeti, bir ekmek parçasına yazılır ve ağrıyan diş ile bu lokma çiğnenir. Sonra yutulmadan köpeğe vermek üzere tükürülür. Allah'ın izni ile şifa bulur.⁷³ Dişlerin beyazlatılması için de bazı öneri ve tavsiyelere yer verilmiştir. Mesela, akik taşı yumuşak bir kıvama gelinceye kadar ezilir ve misvakla dişlere sürülür. Dişlerdeki çürük yerler parlar ve dişler beyazlanır.⁷⁴

2.14. Soğuk Algınlığı İle İlgili Hastalıklar

Geçmeyen soğuk algınlığı için; Bir miktar bal, köpüğü gidene kadar kaynatılır. Bir miktar kimyon ilave edilir ve üç gün düzenli olarak akşamları yenilir. Nefes darlığı için; İki keten sapı ve meyan kökü alınır. Bunlar ezilir, erimiş yağda karıştırılır ve elde edilen macun üç gün boyunca akşamları yenilir. Öksürük: Balgam hıltının sebep olduğu bir rahatsızlıktır.⁷⁵ Tedavisi için; İlk önce bu hastalık için müshil yapılır ve daha sonra nefes darlığı için hazırlanan macun yedirilir. Balgamın atılmasını kolaylaştırır ve öksürüğü yok eder.⁷⁶ Diğer ilaç tedavisi olarak; Bir miktar sarımsak gül suyunda pişirilir. Sabah veya akşam aç karnına yenilir.⁷⁷

2.15. Isırıklar: Yılan, Akrep, Bit-Pire Isırıkları ve Zehirlenmeler

Akrep ve yılan sokmaları için, yabanî zeytin yaprağının suyu ve turunç içilmesi tavsiye edilmektedir.⁷⁸ Isırıklara bağlı zehirlenmeler için, Kur'an âyetlerinden bazılarının yazılıp muska olarak hastaya asılması tedavi yöntemleri arasındadır. Yûsuf, 12/64; el-Enbiyâ, 21/69; en-Nahl, 16/45 âyetlerinin yazılıp hastaya asılması tavsiye edilir.⁷⁹ Tahtakurusu, pire, sivrisinek, örümcek, karga, yılan ve yırtıcı hayvanların eve girmemesi için; kurdun sağ gözü alınır ve evin bir yerine asılır. Zikredilen hayvanlardan hiçbiri eve yaklaşamaz.⁸⁰

2.16. Hamilelik ve Doğum

Doğum kontrolü: Kadın kâfur bitkisinden bir dirhem yerse bir daha asla hamile kalmaz. Kısırlaştırılmış/hadım edilmiş koç sidiğini içen kadın asla hamile kalmaz. Kadının hamile

⁷¹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 110.

⁷² Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 111.

⁷³ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 112.

⁷⁴ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 113.

⁷⁵ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 181.

⁷⁶ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 138.

⁷⁷ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 184.

⁷⁸ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 301.

⁷⁹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 309.

⁸⁰ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 302.

olup olmadığının anlaşılması ve doğan çocuğun kız mı erkek mi olacağı ile ilgili tespitlere de yer verilmiştir. Mesela; Kadının sağ yanı ağır basıyorsa doğacak çocuk erkek, sol yanı ağır basıyorsa doğacak çocuk kız olur.⁸¹ Hamile kalamayan kadının gebe kalması için öneriler: Hüdhdüd kuşu susam suyunda pişirilir. Kadın bunun suyunu içtiğinde Allah'ın izni ile hamile kalır. At karnısı (botanik) yumuşak bir kıvama gelene kadar ezilir/öğütülür. Güveli/çürük arpa ile bulamaç (yağ ve un ile) yapılır. Kadın bunu aç karnına zeytinyağı ile üç gün yerse Allah'ın izni ile hamile kalır.⁸² Anne karnındaki çocuğa iyi gelen pek çok yiyecek sıralanmıştır.⁸³ Düşük yapma ve düşük yapmayı önlemek için birçok ilaç önerilmektedir.⁸⁴ Doğum zorluğu çeken kadın için ilaçlar ve okunup yazılması gereken âyetler yine bu bölümde zikredilmektedir.⁸⁵ Hayız olamayan kadın ve kadındaki kanamanın durdurulması için ilaçlar ve tedavi yöntemleri önerilmektedir.⁸⁶

2.17. Şişmanlık ve Zayıflık İle İlgili Hastalıklar

Zayıf, ince, narin bedenli insanların/hastaların tedavisi hakkında: Zayıflar için tavuk eti önerilmektedir. Susam buğdayla karıştırılıp, yumuşak bir kıvama gelecek şekilde pişirilip tavuğa yem olarak hazırlanır. Tavuk hazırlanan bu yemi etlenene kadar yer. Zayıf olan kadın da o tavuğu hamamdan çıktıktan sonra yerse şişmanlar, sağlığı ve güzelliği artar. Şişmanlığın bazı faydalarının olduğuna dikkat çekilmiştir.⁸⁷ Oburluk ve aşırı iştah, üzüntü ve keder için; Kimyon kına, simran ve soğanın suyu ile macun yapılır. Yedi gün boyunca her gün bir kere sabah veya akşam yenilir.⁸⁸

2.18. Cinsellik ve Cinsel Gücü Artırma Yöntemleri

Cima Bahsi/Konusu: Kitapta 130. bölümün tamamı bu konulara ayrılmıştır ve 60 bab olarak işlenmiştir. Cima isteksizliğine karşı ilaçlar, seksi/cimayı güçlendirme tavsiyeleri ve ilaçlar yer almaktadır. Bu bölümde sadece cinsel gücü artırıcı şeyler değil aynı zamanda fantezi içeren ve pornografik çağrışımlar ima eden ifadeler ve tavsiyelerden bahsedilmiştir.⁸⁹

2.19. Baş Ağrısı

Başın serinliği ve hafifliği için, eşit oranda köpüğünden arındırılmış bal, yağ ve gül suyu alınır. Bu ürünler birbirine karıştırılıp bal ve undan yapılmış helva kıvamında çorba

⁸¹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 274-277.

⁸² Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 279.

⁸³ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 283.

⁸⁴ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 285-287.

⁸⁵ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 287-290.

⁸⁶ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 291-296.

⁸⁷ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 35-37.

⁸⁸ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 187.

⁸⁹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 229-250.

SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM TIBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN “ER-RAHME FÎ'T-TIB VE'L-HİKME” ADLI ESERİ

oluncaya kadar kısık ateşte kaynatılır. Ardından dinlenmeye alınır. Her gece uyumadan önce içilir.⁹⁰

Baş ağrısı: Eğer başın sağ yarısı ağrıyorsa bu safra mizacından, başın sol yarısı ağrıyorsa bu sevda mizacından, eğer başın tamamı ağrıyorsa bu da kan mizacından kaynaklanmaktadır. Baş ağrısı ve çeşitlerine limon ve afyon ve safran iyi gelmektedir. Bunlar öğütülüp sirke ile karıştırılarak elde edilen karışım iki şakağa sıvamak iyi gelir. Baş ağrısı için kitapta kırka yakın ilaç önerilmektedir. Bu ilaçlar arasında Resûl-i Ekrem'in hadislerinde zikrettiği çörek otu tavsiyesi de yer almaktadır. Ayrıca baş ağrısını dindirmek için Kur'an âyetlerinden bazılarının okunması ve yazılması tavsiye edilmektedir. Şiddetli baş ağrısı çeken birisi sağ işaret parmağıyla sol şakağını ve sağ başparmağı ile sağ şakağını tutar; Haşr Sûresi'nin son âyetlerini okur. (Levenzelâ sonuna kadar okunur.) Sonra “La havle ve la kuvvete illa billah...” diyerek ağrının gitmesi için dua eder.⁹¹ Yazma konusunda başka âyetlerin baş ağrısına iyi geldiği bilgileri vardır. Mesela Furkan Sûresi'nin 45. âyeti ceylan derisine yazılır ve hastanın boynuna asılır. Yine migren için Ra'd Sûresi'nin, 16. âyetinin okunması tavsiye edilmektedir.

Baş dönmesi/vertigo için, pek çok ilacın yanında limon suyu, toz şekerli limon suyu ve kusmak önerilir. Aşırı sıcak içilmemeli ve inek sütü içilmelidir.⁹²

2.20. Dua

Okuma, yazma ve dua geleneksel İslamî tıbbın önemli bir parçasıdır. Mesela musibet ve felakete uğrandığında, Kur'an'dan belli âyetlerin okunması ve yazılması tedavinin önemli bir parçası olarak değerlendirilmektedir.⁹³ Sihir, büyü ve bağlanma ile ilgili sorunlar için okuma ve yazmadan faydalanılmaktadır. Bu tür sorunların çözümünde içinde sihir kelimesi geçen Kur'an âyetleri yanında, diğer Kur'an âyetlerinden ve sûrelerinden bazıları şunlardır: ez-Zâriyât, 51/47-49; Tâhâ, 20/27,105; el-İsra, 17/82; Kamer, 54/11; İnşirah Sûresi; Nasr Sûresi; Şems Sûresi; Tâhâ Sûresinin ilk âyetleri.⁹⁴

⁹⁰ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 53.

⁹¹ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 60-61.

⁹² Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 64-65.

⁹³ Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 190-193.

⁹⁴ Diğer örnekler için bk. Süyûtî, *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*, 207-229.

Sonuç

Geleneksel İslam tıbbına dair üzerinde çalıştığımız bu eserde bilgiler, çoğu insanın okuyup anlayabileceği şekilde yazılmıştır. Kitaptaki pek çok bilgi, hekimi olmayan yerlerde herkesin müracaat edip kullanabileceği bilgiler türündendir. Böylece geleneksel tıptaki pek çok bilgi herkese ulaşmış ve günümüze kadar gelmiştir. Süyûtî, tıp bilgini olmamasına rağmen, geleneksel orta çağ İslam tıp birikimini özetlemesi ve sonraki nesillere aktarılması açısından çok önemli görev üstlenmiştir. Geleneksel tıbbın içeriğine baktığımızda, ne kadar geniş ve önemli bilgilere sahip olduğunu görürüz. Bu tıbbın, hacamat, sülük veya birkaç bitkisel ilaçla sınırlandırılmayacağı, kitabın içeriğine ve ilaç tedavisi için önerilenlere bakıldığında rahatlıkla görülebilmektedir. Geleneksel İslam tıbbında Kur'an âyetlerinden oluşan okuma ve yazma, tedavinin önemli bir parçasıdır. Özellikle maddi ilaçların yetersiz kaldığı veya hastalığın fiziki ve maddi sebeplerinin bilinemediği durumlarda okuma ve yazma öne çıkmaktadır. Mesela epilepsi, sara gibi beyin hastalıkları bölümünde, tek ilaç tedavisi önerisi dışında, bölüm tamamen belli Kur'an âyetlerini okuma ve yazmaya yönelik tedaviye ayrılmıştır. Geleneksel tıbbın tedavi yöntemleri sıralanırken kullanılan bitkiler, karışımlar ve hayvanlar hakkında da bilgi sahibi olunmaktadır. Hayvanlardan fare, bitkilerden, soğan sarımsak, karışımlardan bal ve sirke bunlardan sadece birkaçıdır. Aynı zamanda eser üzerinden çağın hastalıkları yanında, yaşam tarzları, ekonomik ve iktisadi hayat hakkında da fikir sahibi olunmaktadır. Bu anlamda geleneksel tıp kültürel antropoloji dâhil çok yönlü okumayı gerektirecek zenginliktedir.

Akdeniz çevresi ve Yakınoğu'da 5000 yıl önce ortaya çıkan tıp sanatı, bir sonraki medeniyete devredilip geliştirilerek, günümüzde dünyaya egemen olan bilimsel tıbbı meydana getirmiştir. Bu zincirin halkaları tıp tarihi kitaplarında şu şekilde sıralanmıştır: Mezopotamya, Mısır tıbbı - Yunan, Roma tıbbı -İslam tıbbı - Rönesans ve sonrasında Avrupa'nın geliştirdiği tıp. Bu temel kültür ve medeniyetlere Çin ve Hint tıbbının da küçük de olsa bazı katkıları olduğu söylenmektedir.⁹⁵ Tıbbın gelişim çizgisi içinde yeni tıp dediğimiz bugünkü tıbbımız; evrensel bir tıp olup 1850'li yıllardan itibaren şekillenen bir tıptır. Gözlem ve deneye dayalı bir tıp bilimini esas alır, istatistik ve kimya dilini kullanır. Ölçülebilir tek maddelik ilacı tercih eder ve bu ilaçlar genellikle kimyasal olup maksimum dozda zehirli minimum dozda etkisizdir. Bu yüzden doz çok önemlidir. Bugünkü tıp, cerrahi ve acil konusunda çok gelişmiş olup kronik hastalıklar konusunda ise istenilen düzeyde olmadığı yetkili şahıslar tarafından beyan edilmektedir.⁹⁶

Author contributions: Mehmet Sabih AYDIN **Conflict of Interest:** No conflict of interest was declared by the authors. **Financial Disclosure:** The authors declared that this study has received no financial support.

⁹⁵ Bayat, *Tıp Tarihi*, 12.

⁹⁶ İvek Akademi, "Geleneksel Tıp Nedir" (Erişim: 27 Aralık 2022).

**SAĞLIĞIN KORUNMASI VE HASTALIKLARIN TEDAVİSİ KONUSUNDA GE-LENEKSEL İSLAM
TIBBINA DAİR: SÜYÛTÎ'NİN “ER-RAHME Fİ'T-TIB VE'L-HİKME” ADLI ESERİ**

Kaynakça

- Atmaca, Veli. “Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi” (Bibliyografya Denemesi). *Hikmet Yurdu* 6/11 (Haziran 2013), 39-74.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları, 2010.
- Birişik, Abdulhamit. “Rahmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Burnham, John C. *Tıp Tarihi Nedir?*. Çev. A. Özgür Yıldırım. İstanbul: Işık Yayınları, 2017.
- Gençel Efe, Zehra. *İslam Tıp Tarihi*. Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019.
- Hayrendiş, Hüseyin. *Geleneksel İslami Tıp ve Hastalıkların Tedavisi*. Der. Mehdi Berzunejat. İstanbul: Geleneksel Tıp Kitaplığı, 2021.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredât-ı elfâzı'l-Kur'ân*. thk. Adnan Davûdi Safvan. Suriye: Daru'l-Kâlem, 1992.
- İvek Akademi. “Geleneksel Tıp Nedir, Ne Değildir?”. Erişim: 27 Aralık 2022. <https://ivekakademi.org/blog/geleneksel-tip-nedir-ne-degildir/>
- Konevî, İbrahim Aczî. *Kitâb-u er-rahme fi't-tib ve'l-hikme*. Konya: Yazma Eserler Yusuf Ağa Kütüphanesi, 1-10439.
- Pormann, Peter E. “Tıp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Süyûtî, Celaleddin. *er-Rahme fi't-tib ve'l-hikme*. Beyrut: Daru'r-Raidi'l-Arabiyye, 1983.
- Tekin Akpolat. “Orta çağ Tıbbı, Tedavi ve Uygun Bitki Seçimi”. Erişim 27 Aralık 2022. <http://tekinakpolat.com/ortacag-tibbi-tedavi-ve-uygun-bitki-secimi/>



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 20-36/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 20-36

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

İSLAM İKTİSADINDA PİYASALARA YÖNELİK HÜKÜMLERİN TEMELLENDİRİLMESİ

Yusuf ŞEN

Doç. Dr. Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku, Bayburt
Assoc. Dr. Bayburt University, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law, Bayburt/Turkey

ysen@bayburt.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6795-0161

ror.org/050ed7z50

Öz

İktisadî sistemlerin oluşumunun temel gayesi toplumun ekonomik hayatının ahenk içerisinde yürütülmesini sağlamaktır. Ekonomik alanda istikrarlı olan sistem aynı zamanda siyasi, sosyo-kültürel anlamda da varlığını devam ettirebilmektedir. İslâm, iktisadî ilişkilere önem vermiştir. Hayat pahalılığına sebebiyet verebilecek piyasalardaki ani yükselişler, gereksiz iniş ve çıkışlara gerektiğinde müdahale etmiştir. İslâm hukuku ekonomik faaliyetlerin istikrarlı bir şekilde devam etmesini sağlamak için birçok tedbir almıştır. İslâm ekonomi sistemi, insanlar arasında vuku bulan ticarî ilişkilerde karşılıklı hakların korunmasını ve zararın önlenmesini hedeflemiştir. İslâm, zorunlu olmadıkça narh uygulamasına cevaz vermeyerek piyasa fiyatlarının tabii seyrinde ilerleyeceği kurallar koymuştur. Hayat pahalılığına ve piyasa fiyatlarında fahiş miktarlara çıkılmasını engellemek adına ekonomiyi karaborsacıların, stokçuların tekeline bırakmamıştır. İslâm, ticarî sözleşmelerin taraflar arasında rıza ve irade beyanı ile gerçekleşeceğini belirterek, satım akitlerinde gabn, hile, vb. durumları yasaklamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm İktisadı, Piyasa, Karaborsacılık, İhtikâr.

BASIS OF PROVISIONS ON MARKETS IN ISLAMIC ECONOMICS

Abstract

The main purpose of the formation of economic systems is to ensure that the economic life of the society is carried out in harmony. The economic system, which is stable in the economic field, can also continue its existence in the political, socio-cultural sense. Islam gave importance to economic relations. Sudden rises in the markets, which may cause cost of living, interfered with unnecessary ups and downs. Islamic law has taken many measures to ensure the stable continuation of economic activities. The Islamic economic system aimed to protect mutual interests in commercial relations between people and to prevent the parties from suffering harm or injustice. Islam did not allow the fixed price application and set rules that the market prices would follow in their natural course. It did not leave the economy to black marketers and stockists in order to prevent the cost of living and exorbitant

market prices. By declaring that the contracts will be realized with the consent and declaration of will between the parties, Islam does not allow the use of fraud, cheating, confession, etc. in the contracts. situations prohibited.

Key Words: Islamic Economics, Market, Black Marketeer. Stoking.

Atf / Cite as: Şen, Yusuf. "İslam İktisadında Piyasalara Yönelik Hükümlerin Temellendirilmesi". *Apjir* 7/1 (Nisan 2023), 20-36.

Giriş

İslam iktisadı insan merkezli, kamu haklarını önceleyen bir özelliğe sahiptir. Tarihi süreçte birçok ekonomik sistemler ortaya çıkmıştır. Bunların bazıları insana fayda sağlamaktan ziyade belirli kesimlerin sömürü aracı haline gelmiştir. Örneğin, 1944'te imzalanan Bretton Woods Antlaşması ile daha da bilinir hale gelen kapitalist sistem bir taraftan, kapitalist sistemi benimseyen ülkelere ekonomi, siyasi, sosyal vb. her anlamda özgürlükler sunarken diğer taraftan ise toplumun temelini oluşturan insanî ve ahlâkî temel kaideler göz ardı edilerek sadece finansal kâr elde etme üzerine yoğunlaştırmıştır. Kapitalist sistem içerisinde bulunan büyük şirketler sürekli bir zenginlik arayışı içerisinde olarak yaşanan ekonomik krizler, önlenemez aşırı piyasa hareketliliği, kıtlık vb. konularda yıkımlara sebebiyet vermiştir.¹

Günümüz piyasa ekonomisi faiz temelli finansal sistem şeklinde kurulmuştur. Faiz hakkında "Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, 'Alım satım da ancak faiz gibidir' demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helal, faizi haram kılmıştır."² şeklinde nâzil olan ayet açıkça faizi ve faizciliği yasaklamıştır. En başından haram olan bir yöntemle iktisadî bir sistemin oluşturulması, sonucunun da faydalı olamayacağına göstergesidir. Nitekim günümüz faiz temelli ekonomik sistemleri içerisinde gelişen tüm imkânlarla rağmen insanlar arasındaki ekonomik uçurumlar artmaya devam etmektedir. Faiz sistemini belirleyen bankacılık anlayışı ardı arkası kesilmeyen bir borçlandırmanın içerisine ihtiyaç sahiplerini çekerek insanlardan bir kısmını daha zengin diğer kısmını ise daha da fakirleştirmektedir.

İslâm ekonomi sistemi içerisinde yasaklanan bir diğer uygulama ise *garar*dır. Garar, sözleşmenin konusuyla veya fiyatıyla ilgili kapalılık neticesinde ortaya çıkan belirsizlik ve risk durumudur.³ Açıkça bilinmelidir ki ticarî işlemlerde belirsizlik maalesef tamamen ortadan kaldırılamaz. Nitekim ticarete risk almak, kâr elde etmek için gerekli bir şarttır. Burada esas olan akidlere konu olan mallar ve bedellerinin aşırı belirsizlikten uzak olmasıdır. İslâm ekonomi anlayışının belirlediği *şeffaflık ilkesi* gereği satıma konu olan mal

¹ Muhammad Ayub, *İslamî Finansı Anlamak*, çev. Suna Akten Çürük - Raif Parlakkaya (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 4-5.

² *Kur'ân Yolu* (Erişim 01 Ocak 2023), el-Bakara 2/275.

³ Nezh Hammâd, *İktisadî Fıkıh Terimleri*, çev. Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 106.

açıkça belirlenmeli, tanımlanabilmeli, taraflar arasında malum olmalıdır. Malın nitelik ve nicelikleri belirtilmelidir.⁴

Global ekonomi sistemi içerisinde faizin dışı yansıyan yüzüne bakıldığında -ki bunda reklamcılık, sosyal medya gibi faktörlerin etkisi yadsınmaz- insanlar bir oyunun içerisine çekilmesine ardi olmayan vaatlerle kandırılmaktadır. Birilerinin yüksek kazançlar elde ettiği geri kalanların borç batağına sürüklendiği bir ekonomik sistemin toplumun yükselmesine katkıda bulunamayacağı aşikârdır. İslâm'ın ekonomik anlayışı genelde toplumun özeld bireylerin maslahatı göz önüne alınarak toplumu oluşturan bireyler, aileler ve devlet arasında güçlü dengeli ilişki kurmayı hedeflemiştir.

İslâm ekonomisi, disiplinler arası bir konu olarak fakihler, tarihçiler ve müfessirlerin eserlerinde İslâmî bir çerçeve ile geliştirilmiştir. Ebû Yûsûf (ö. 182/798), el-Mâverdî (ö. 450/1058), es-Serahsî (ö. 483/1090), İbn Hazm (ö. 456/1064), el-Gazâlî (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi çok sayıda âlim yüzyıllar içerisinde çok değerli katkıda bulunmuşlardır. Zikredilen âlimler ekonomi alanında uzman kimseler olmasalar da İslâmî perspektiften duruma bakabilmişlerdir.⁵ İslâm âlimleri ekonomi alanıyla ilgili konularda öncelikle konuyla ilgili ayetlere başvurarak hükümler çıkarmışlardır. İlk dönemden itibaren kitap ve sünnet kaynaklı uygulamalar hakkındaki yorumları fakihler iktisadî konularda etkin bir şekilde kullanmışlardır.⁶

İslâm fihhının muâmelat alanına giren iktisadî ilişkiler düzenlenirken insanlar arasındaki ticarî ilişkilerde karşılıklı menfaatlerin korunması ve her iki tarafın da zarara uğramaması temel gayedir. İslâm, bu gayeyi nizama sokmak için hem üreticinin hem de tüketicinin haklarının korunacağı birçok tedbir almış ve asr-ı saadet döneminden itibaren⁷ serbest piyasa ekonomisine yönelik pek çok uygulamayı yürürlüğe koymuştur.⁸ Bu uygulamalara örnek olarak kumar, şans oyunları vb. haksız kazanç elde etme yollarını zikredilen ayetler yasaklamıştır: “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.”⁹, “Şeytan içki, kumar yoluyla ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?”¹⁰ İslâm bu bağlamda ticarete faizi yasaklamış, haksız kazanç yollarından olan kumar, şans oyunları, tefecilik ve ihtikârı yasaklamış; bireyler arasındaki gelir eşitsizliklerini dengelemek için zekâtı zengin olan her Müslümana emretmiş ve zekâtı kurumsallaştırarak üst düzey bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir. İslâm

⁴ Ayub, *İslamî Finansı Anlamak*, 62-67.

⁵ M Umar Chapra - Tevhit Ayengin, “İslam Ekonomi Bilimine İhtiyaç Var mı?”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 183-185.

⁶ Tevhit Ayengin, “İslâm'da İktisadî Hayatın Ahlâki Boyutu”, *İslâmî Araştırmalar* 16/4 (2003), 651-652.

⁷ Fatih Kazancı, “Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2/3 (01 Kasım 2016), 161-167.

⁸ Cengiz Kallek, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz, 1997), 146.

⁹ el-Mâide 5/90.

¹⁰ el-Mâide 5/91.

Hukukunun bu şekilde belirlediği yasaklarının var olmasının sebebi mutlu ve mutmain bir toplum inşa etme hedefinin bir gereğidir.

İslâmî ekonomik prensipler, başta insanlar arasında eşitlik, adalet, şeffaflık, başkalarının haklarının da gözetilmesi gibi ahlâkî ilkeler çerçevesinde şekillenmiştir. İslâmî ekonomik anlayışına göre bireyler Allah Teâlâ'nın helallerine, haramlarına ve ahlâkî ilkelere riayet etmekle, devlet ise denetleyici olmakla mükelleftir. İslâmî ekonomik sistem sağlıklı ilişkilerin kurulduğu, büyüme yönelimli ve dinamik bir yapı arz etmektedir.

İslâmî ekonomik sistem içerisinde ticaret yaparak helal yoldan kazanç elde edilmesi övülen bir durumdur. Haksız yol ve yöntemler ile mal elde edilmesi ise “*Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızanıza dayanan ticaret böyle değildir.*”¹¹ ayetiyle yasaklanmış, ticaretin karşılıklı rıza ilkesi çerçevesinde şekillenmesi emredilmiştir. İslâm, haksızlıklara sebebiyet verebilme endişesi sebebiyle *Neces yapmayı*¹², *Telakki'r-rukbatı*¹³, *simsarlığı*¹⁴ ve *gabnı*¹⁵ (aldatma) yasaklamıştır. İslâm hukuku genel olarak aldatmayı, hilekârlığı ve yalancılığı yasaklayarak dürüstlüğü temel aldığı ticarî ilişkiler kurulmasını ön plana çıkarmıştır.

Son yıllarda İslâmî ekonomi anlayışına uygun olarak İslâmî Finans sistemleri kurulmuştur. Uluslararası finans sistemleri içerisinde İslâmî Finans sistemleri adından bahsedilir hale gelmiştir. Özellikle 21. yüzyılın başından beri yeni doğan bir endüstri olmasına rağmen dünyanın her bir yanından ulusların ve politikacıların dikkatini çekerek canlı bir büyüme kaydetmiştir. Bu sistem Müslüman olan veya olmayan herkesin kaliteli hizmet ve ürün üretmek amacıyla birlikte çalıştığı küresel bir pazar haline gelmiştir.¹⁶

Günümüz küresel ekonomi sistemi içerisinde 1970 öncesine nazaran daha hızlı ve başarılı bir ilerleme kaydeden İslâmî bankacılık sistemi, İslâmî finansal ürünlerin standardizasyonu noktasında önemli bir rol üstlendiği için tüm çok uluslu konvansiyonel finans grupları vasıtasıyla İslâmî finansal ürünler sunmaktadır. Bu bankalara hem İslâm ülkelerinde hem de Müslüman sayısının azınlık olduğu ülkelerde talep artmaktadır.¹⁷ İslâmî ekonomik sistem hem bireyin hem de toplumun maslahatını gözeten, eşitlik ve adalet gibi temel ahlâkî ilkelere dayanan iktisadî bir prensip belirleyerek günümüz çıkarıcı, kapitalist gayr-ı ahlâkî küresel sistemlerin aksine insan merkezli bir yaklaşım benimsemiştir. Makalemizde piyasalarda fiyat dalgalanmalarına sebebiyet veren etkenler

¹¹ en-Nûr 4/29.

¹² Ebû Abdillâh b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-sâhîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), “Buyu”, 58.

¹³ Buhârî, “Büyü”, 71.

¹⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sâhîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), “Büyü”, 17.

¹⁵ Buhârî, “Büyü”, 48.

¹⁶ Servet Bayındır, *Fikhî ve İktisadî Açından İslami Finans (Para ve Sermaye Piyasaları)* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 43; Ahmet İncekara, *Bankacılık ve Finansal Kurumlar* (İstanbul, 2011), 26.

¹⁷ Ayub, *İslâmî Finansı Anlamak*, 16-17.

ve İslâm'ın piyasa döngüsüne hangi prensiplerle yön verdiğinin fikhî referansları tespitte çalışılmıştır.

Fiyat Dalgalanmalarının Düzene Sokulması İçin Piyasa Fiyatlarına Yönelik İslâmî İktisadî Tedbirler

Pahalılık, “nüfusun bir kesimine ait ortalama bir aile tarafından belirli bir dönem boyunca fiili olarak tüketilen tüketim mallarının parasal değeri”¹⁸ olarak tanımlanabilir. Hayat pahalılığı geçmişten günümüze kadar var olagelmış bir durumdur. Buna sebebiyet veren doğal afetler, kötü mahsul neticesinde kıtlık, iç ve dış savaşlar vb. gibi hallerdir.

Ekonomik istikrarsızlığa sebep olan koşullar oluşmadan piyasadaki mal ve hizmet fiyatlarının dış müdahale baskısı olmadan kendi tabîi seyrinde devam edebilmesi için devletler birtakım tedbirler almak durumundadır. Satım akdi ile hem üretici hem de tüketicinin haklarının korunabilmesi için mal fiyatının piyasa fiyatlarına uygunluk arz etmesi gerekmektedir. Piyasa fiyatına uygun olarak yapılan her satım akdinde alıcı ve satıcının hakları da korunmuş olmaktadır. Dış müdahalenin baskısı altında olmadan piyasa fiyatlarının kendi normal seyrinde devam edebilmesi için yöneticilerin birtakım tedbirler alması gerekebilmektedir. Satıma konu olan malların karaborsacıların tekeline girmesine izin verilmemesi ve akitlerin karşılıklı irade beyanı ile gerçekleştirilmesi bu tedbirlerdendir.¹⁹

İslâmî iktisat modelinde uygun bir harcama olan infak teşvik edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de “Allah'ın peygamberine diğer memleketlerden tahvil buyurduğu fey'i de Allah'a, peygamberine, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmış kimselere verilir; yalnızca içinizden zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın diye. Bir de peygamber size her ne emir verirse onu tutun, yasakladığından da sakının ve Allah'tan korkun; çünkü Allah, cezalandırması çetin olandır.”²⁰ şeklindeki bir ifade ile topluma zarar veren, servet biriktirme kınanmıştır. İslâm fey gelirlerinin dağıtılması, zekât, sadaka vb. harcamalara teşvik ile zengin kimselerin elinde biriken malın yine toplumun yararına geri dönmesini sağlayacak sistem kurmuştur.

Hiz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra hukuka uygun alış-verişin yapılabileceği bir pazar ihtiyaca binaen kurulmuştur. Medine'de kurulan bu pazara *Medine Pazarı* ismi verilmiştir. Burada pazarın İslâmî ilkelere uygunluğunu denetleyen *hisbe* adı verilen denetleme sistemi oluşturulmuştur. Devlet tarafından görevlendirilen denetçilere

¹⁸ Şevket Tüylüoğlu - Ali Sait Albayrak, “Hayat Pahalılığı ve Türkiye’de İllerin Hayat Pahalılığı Sıralamasını Belirleyen En Önemli Faktörlerin Ridge Regresyon Analiziyle İncelenmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/2 (01 Haziran 2010), 64.

¹⁹ Ahmet Özdemir, “Mal ve Hizmet Bedellerinin Piyasanın Tabîi Şartlarına göre Belirlenmesi İçin Alınan Fikhî Tedbir ve Kurallar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (23 Aralık 2021), 219-220.

²⁰ el-Haşr 59/7.

muhtesib denmiştir.²¹ Hisbenin ilk uygulayıcısı da bizzat Hz. Peygamber'in kendisi olmuştur.²²

1. Karaborsacı ve Stokçu Kimselerin Tekelleşmesine Fırsat Verilmemesi

Hayat pahalılığına ve aynı zamanda piyasa fiyatlarında aşırılığa sebebiyet vermesi sebebiyle ihtikâr yani karaborsacılık devletler tarafından önlenmesi gereken bir durumdur. İhtikâr, sözlükte “hakkını yemek, kötü davranmak, kıtlaştırmak, tedavülden çekmek, istiflemek, tekeline almak” gibi anlamlara gelmektedir.²³ İstilhâ olarak ise şehirlerde, yiyecek maddelerini satın alıp satmayıp stok etmek sureti ile yapılan ve halka zarar veren bir uygulamadır.²⁴ Bu uygulama ile kişi veya kişiler malı halka ulaşabilecek pazar, market vb. gibi yerlere ulaşmadan satın alarak stokçuluk yapmaktadırlar. Malın piyasada azaldığı durumlarda ürünleri piyasaya sürerek fahiş fiyatlardan haksız kazanç elde etmektedirler. Haksız kazanç elde etmek Kur'an-ı Kerim'de “Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Bile bile, günaha saparak, insanların mallarından bir kısmını yemeniz için onun bir parçasını yetkililere aktarmayın.”²⁵ şeklindeki ayetlerle haksız kazancın haram bir fiil olduğu açıkça beyan edilmektedir. Hz. Peygamber ihtikârı zulüm olarak değerlendirmiştir. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ihtikâra müsaade etmemişler ve bizzat kendileri veyahut hisbe teşkilatı vasıtasıyla etkin tedbirler almışlardır.²⁶ İhtikâr bir çeşit başkasının hakkını meşru olmayan bir yöntemle almak demektir. Çünkü toplumun temel ihtiyacı olan maddelerin haksız kazanç elde etmek için stoklanması yapılmaktadır ki bu uygulama yasaklanmıştır. Mecelle'de “Bilâ sebep-i meşru' birinin malını bir kimsenin ahzeyelemesi câiz olmaz.”²⁷ maddesi ile de temellendirilmiştir.

İslam hukukçuları ihtikârı aslı itibariyle kötü ve çirkin bir iş olarak nitelemektedir. Fakat hükmü konusunda mekruh ya da haram mı olduğu konusunda âlimler ihtilaf halindedir.²⁸ Mâlikîler, Hanbelîler, Zâhirîler, Zeydîler, İbâzîler ve Şâfiîlerin çoğunluğuna göre ihtikâr haramdır. Hanefîler, delilin zannîliği ve kamu zararından hareketle ihtikârı tahrîmen mekruh olarak kabul etmişlerdir.²⁹ İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre mal yakın bir yerden getirilip stok edilirse ve bu durum halka zarar vermiyorsa ihtikâr caizdir. Malın, ithal bir ürün olsası veya ihtikârı yapan kişi tarafından üretiliyor olması durumunda da

²¹ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh* (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1989), 4/29.

²² Hakan Kalkavan, “Medine Pazarı Perspektifinde Muhtesib ve Agoranomos Karşılaştırması”, *Ekonomi İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 1/1 (31 Aralık 2018), 56-58.

²³ Cengiz Kallek, “İhtikâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/560; Hammad, Hammâd, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, 148.

²⁴ Nuri Kahveci, *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 173-175.

²⁵ el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/161.

²⁶ Kallek, “İhtikâr”, 21/563-564.

²⁷ “Mecelle” (Erişim 22 Aralık 2022), md. 97.

²⁸ Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbuddîn Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3/456.

²⁹ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 3/456; Kallek, “İhtikâr”, 21/560-565.

caizdir. Yiyecekleri toplayıp satmamanın süresi bir ay olmakla beraber bu süre içerisinde halka satışı sunulmuyorsa mekruh olmaktadır.³⁰ İhtikârın gerçekleştiği mallar konusunda âlimler farklı görüşlere sahiptir. İmam Mâlik'e göre ihtikâr her çeşit malı ihtiva eder. Ona göre piyasadaki çekilmesiyle halka zarar verebilecek şekilde stokçuluk yapmak ihtikâr kapsamındadır. Mâlikîlere göre bollukta mal depolamak ihtikâr değildir fakat kıtlık zamanlarında yapılan stokçuluk ihtikârdır.³¹

İslâm'ın ihtikârı yasaklamasındaki asıl neden batıl yollarla haksız kazanç elde etmektir. Karaborsacılık yapan kimseler piyasayı ele geçiren zengin ve güç sahibi kimseler olurken fakir veya zayıf kimselerin hakkına girerek zor durumda bırakılmaktadırlar. Karaborsacılar sadece kendi menfaat ve maslahatlarını ön planda tutarak piyasayı kendi lehlerine çevirmektedirler. İnsanlara zalimlik yaparak maddi kazanç elde eden kimseler ayet ve hadislerle kesin bir şekilde kınanmışlardır.

Kapitalist sistem dayatması olarak günümüzde yapılan uygulamalara bakıldığında büyük şirket veya zengin olan kimselerin kâr odaklı ve sürekli büyüme eksenine hareket etmelerinden ötürü karaborsacılık işlemleri fakir kesimi daha da yoksullaştırmaktadır. Günümüzde dünya çapında büyük olan şirketler kendi oluşumları olan kartel ve tröstlerle piyasalara müdahale etmektedirler. Kartel ve tröstler piyasalardaki bazı malları toplayarak stokçuluk yapmaktadırlar.³² Stokladıkları ürünleri belli bir zaman sonra fahiş fiyatlar ile piyasaya sürmektedirler. Bu şekilde bir takım kurum ve kuruluşların tekelinde bulunan piyasa fiyatları fahiş rakamlara ulaşarak ekonomik kriz haline gelip insanları zarara uğratmaktadır.³³

Haksız kazanç elde edilmesi sebebiyle yasaklanan bir diğer uygulama ise *telakki'r-rukban*dır. *Telakki'r-rukban*, pazara mal getirenlerin yolda karşılanıp piyasa fiyatını öğrenmeden mallarının ellerinden ucuza alınması olarak tanımlanmaktadır.³⁴ Hz. Peygamber “Eşyayı karşılamaya çıkmayın. Kim karşılamaya çıkıp da ondan bir şey satın alırsa, eşya sahibi çarşıya geldiği zaman isterse cayabilir.”³⁵ buyurarak şehre gelen satıcı/tüccarların pazar dışında satış yapmalarını engellemek istemiştir. Abdullah ibn Ömer'den rivayet olunan “Biz mal getiren binicileri şehir içinde pazarın üst tarafında karşılar ve onlardan yiyecek alırdık. Hz. Peygamber de satın aldığımız malları pazara ininceye kadar satmamızı yasakladı.”³⁶

³⁰ Meğînânî, *el-Hidâye* (İstanbul, 1290), 4/74; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1/107; Kallek, “İhtikâr”, 21/561.

³¹ Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, ts., 5/17; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 3/585.

³² Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 290.

³³ Yüksel Çayiroğlu, “İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 316-319.

³⁴ Muhammed b. Muhammed el-Hatib Şirbînî, *Muğni'-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc* (Dimeşk: Dâru'l-feyhâ', 2009), 2/574; Cengiz Kallek, “Ticaret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/140.

³⁵ Buhârî, “Büyü'”, 71.

³⁶ Buhârî, “Büyü'”, 72.

şeklindeki hadis bu uygulamanın yasaklandığını açıkça ortaya koymaktadır. Burada söz konusu olan sorun bazı uyanık kimselerin mallar pazara ulaşmadan malları uygun fiyattan alarak, daha sonra malı satmak için yüksek fiyatlar belirleyerek satmasıdır. Bu durum piyasa fiyatlarında yükselmeye sebebiyet verip tüketiciyi mağdur edeceği için o dönemde bu durumun önüne geçilmek istenmiştir. *Telakki'r-rukban* da malı alan ya pazar fiyatını bilmeyen satıcıdan malı ucuza mal etmek istiyordur ya da özellikle yiyecek maddelerini stoklayarak ihtiyaç veya kıtlık anında piyasa fiyatından yükseğe satmayı amaçlamaktadır. Bu durum da ihtikâr kapsamındadır.³⁷

Mâlikiler ve Hanefilere göre akdin sıhhatinde herhangi bir sorun olmamakla beraber *telakki'r-rukban* akdi mekruhtur. İmam Şafî ise satış sonrası, satıcı râyici (bir malın satım değeri) öğrendiği durumda akitten cayabilme imkânı tanımakla beraber yukarıda zikredilen hadisi esas alarak tüccarların yolda karşılanmasını haram kabul etmiş fakat akdi sahih bulmuştur.³⁸ *Telakki'r-rukban* telakkileri günümüzde de devam etmektedir. Satıcı ile alıcı arasına aracılardan girmesi bu kabildendir. Örneğin günümüzde mahsulünü hasat eden bir çiftçi malı pazara getirmeden araya giren aracı satıcılara satarak pazar oranına göre daha az kâr etmektedir.

Hâzırın (şehirlinin), bâdi (şehir dışından gelen) için satış yapması ekonomik dengeyi sağlamak, tekelleşme ve karaborsacılığın önüne geçebilmek için yasaklanmıştır. Araya giren aracılardan malın ilk sahibine madden ve manen zarar verebileceği bir durum teşkil etmesi sebebiyle bu şekildeki bir satımın önüne geçilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber bu konu ile ilgili olarak “*Şehirli köylü adına satış yapamaz. İnsanları kendi haline bırakınız. Allah (c.c) onlardan bir bölümünü diğerleri sebebiyle rızıklandırır.*”³⁹ buyurarak aracısız satımı amaçlamıştır. Bu hadis-i şerifi delil olarak kabul eden fukaha bu meseleyi iki türlü tasvir etmiştir. Bunlardan ilki, kendisinde mal bulunan bir kimse bu malları şehirlilere satmayıp köylüye yüksek fiyattan satarak hem köylülerin hem de şehirlilerin zarara uğramasına sebep olmaktadır. İkincisi ise, köy ve çiftlik gibi üretim yerlerinden pazara satış için gelen üreticinin önüne geçilerek, malını halka sunması engellenmektedir.⁴⁰ İkinci durum daha umumdur. Samsar adı verilen komisyoncuların üretici ve tüketici arasına girmeleri, üreticinin malını pazara arz etmesine engel olunması ve piyasa fiyatlarını yükseltmesi sebebiyle bu şekildeki akit ihtikâr kapsamındadır.

Şehirlinin köylü adına samsarlığı fikhî mezhepler arasında ihtilafli konulardan biridir. Hanefî ve Şafî mezheplerine göre böyle bir satış sahihtir. Fakat Hanefiler yukarıda zikredilen nedenlerden ötürü bu akdin mekruh olduğunu söylemişlerdir. Evzâi, caiz olarak değerlendirmiştir. Mâlikiler ise bu konuda iki görüş bildirip ilki akdi geçerli görüp

³⁷ Şirbîni, *Muğni'-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, 2/574.

³⁸ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Beyrut: Resalah Yayınevi, ts.), 630.

³⁹ Buhârî, “Büyü'”, 58.

⁴⁰ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/107.

fesh olunamayacağı, ikincisi ise akdin feshinin gerçekleşebileceğidir.⁴¹ Şafî ve Hanbelîlere göre aracının satması haramdır.⁴² Bu şekilde gerçekleşen bir satım akdi içerisinde hile barındırması sebebiyle yasaklanmıştır. Üretici ve tüketici aleyhine haksız kazanç sağlayarak, fiyatların serbest piyasa fiyatları şartlarında arz ve talebe göre oluşmasının önündeki engeller bu uygulamanın yasaklanması ile kaldırılmıştır.

2. Akitlerle Karşılıklı İrade Beyanına ve Rızaya Aykırı Bir Fiil Yapmanın Meşru Olmaması

Akitlerde esas olan taraflar arasında karşılıklı rızanın olmasıdır. Akidlerde rıza etkeni hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadislerde önemle vurgulanan konulardan biridir. İslâm Borçlar Hukukunda da temel ilke olarak benimsenmiştir. Akidlerde rızayı zedeleyecek veyahut yok edecek her türlü duruma ve unsura karşı önlem alınmıştır. Bu sebeple İslâm hukuku bir akdin sıhhatine zarar verebilecek neceş, hile, ikrah, gabn-i fahiş vb. uygulamaları akdin sıhhatine zarar verme endişesi taşıdığı için yasaklamıştır.

Neceş, satılmak istenen bir malı alma niyeti olmadığı halde malın fiyatını arttıran bir teklifte bulunma anlamındaki fıkıh terimidir.⁴³ Neceş, İslam'ın üretici ve tüketiciyi koruması kapsamında yasakladığı eylemlerden biridir. Nitekim Hz. Peygamber “*Neceş yapmayınız.*”⁴⁴ buyurarak fiilin hürmetini açıkça beyan etmiştir. Neceş, bey' akidinde sözlü hileler kapsamına girmektedir. Eylem, satıcının malı piyasa değerinin üstünde ve çok fazla talep edilen mal gibi göstererek satmak istemesi sonucu başvurduğu hileli bir yöntemdir. Hz. Peygamber'in bu eylemi yasaklamasındaki gaye İslâmî ekonomik sistemin dürüst alıcı ve satıcılığı özendirerek ekonomide yüksek dalgalanmaların önüne geçmektir.

Muvâzaalı arttırmanın (neceş) farklı hükümler ihtiva eden iki şekli vardır. İlki gerçek alıcıların aldatılarak malı yüksek fiyatla almalarını sağlamak amacıyla yapılandır. Bu caiz bir durum değildir. İkincisi malın gerçek değerini buldurmak gayesi ile mal sahibinin zarara uğramasına engel olmak için yapılır. Bu tür işlem ise caizdir.⁴⁵ Neceşin caiz olmayan şeklinin uygulandığı durumda fıkıhçılar böyle bir akdi yapmak günah olmakla beraber, akdin geçerli olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Zâhirîlere göre böyle bir akid fasid ve bâtıldır. Mâlikîlere göre bu akid, ayıp ve kusurun gizlenerek satılması uygulaması ile aynı hükme tabi tutulmakta ve satın alanın muhayyer olduğu kabul edilmektedir. Dilerse malı sahibine iade eder, dilerse etmeme hakkına sahiptir. Hanefî ve Şafîlilere göre ise akid sahihtir. Fakat satıcı ve neceşe sebebiyet verenler günahkârdırlar.⁴⁶ Bazı müzayedede akitlerinde mal satın alacak olan kimse işe hile karıştırarak, müzayedede ki

⁴¹ el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 615.

⁴² Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/108.

⁴³ “Neceş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Ocak 2023).

⁴⁴ Buhârî, “Büyü' ”, 58.

⁴⁵ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/101.

⁴⁶ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Beyrut: Resalah Yayınevi, 1416), 615.

diğer alıcıların hepsi veya çoğunluğunu müzayededen çekilmeye ikna ederse veya belli bir fiyatın üzerinde arttırma yapmamalarını sağlarsa satıcı satma veya satmama da muhayyer olur. Ayrıca böyle bir işlem de caiz değildir. Akid feshedildiği zaman satıcı malını geri alır. Şayet malı zarar uğramışsa malının kıymetini piyasadaki en üst değerden alır. Eğer akdi icra ederse de satın alan ve çekilen grup akitte ortak sayılırlar. Satın alan kimse müzayedeki diğer alıcıların bir veya birkaçı ile anlaşırca satıcının muhayyerliği olmaz.⁴⁷

Gabn, sözlükte “bir şeyi unutmak, gizlemek, yanlış yapmak, alışverişte eksik ödeme ile karşı tarafı aldatmak” gibi anlamlara gelmektedir. İslâm hukukuna göre satım akidinde satılan şeyle fiyat arasındaki değer yönünden farklılık ve dengesizliği ifade eden kavramdır.⁴⁸ Bu konuyla ilgili Hz. Peygamber’e gelen Habbân b. Münkız isimli sahâbi yapmış olduğu alışverişlerde sürekli aldandığından şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona “Alışveriş yaptığında ‘aldatma yok’ de” diye buyurmuştur.⁴⁹ Fıkıh literatüründe gabn, gabn-ı fahiş ve gabn-ı yesîr olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Öncelikle gabn-ı yesîr “basit ve önemsiz” anlamında olup, maruz kalan kimsenin rızasını sakatlamadığı gerekçesi ile caiz kabul edilmektedir. Gabn-ı fahiş, “aşırı ve belirgin gabn” anlamına gelmektedir. Akitlerde gabn-ı fahişten kastedilen “kaçınılması mümkün hatta gerekli olan, olağandışı sayılan, bu sebeple maruz kalan tarafın rızası olmadan gerçekleşen” gabndır. İslâm hukukçuları akitte gerçekleşen gabnın fahiş olup olmadığı araştırılıp hüküm verilmesini gerekli görmüşlerdir.⁵⁰

İkrah, sözlükte “tehdit, zor kullanma” demektir. İnsanı tab’an ve şer’an hoşlanmadığı bir şeyi yapmaya icbar etmektir.⁵¹ Fakihler ikrah altında yapılan akitlerin bağlayıcı olmadığı hususunda aynı görüştedir. Nitekim kişilerin baskı veya tehditle bir fiili yapmaya zorlanmaları akdin sıhhatine etki eden unsurlardandır. İkrah ile yapılan bir akitte iki ihtimal vardır. İlki ikrah altındaki satıcı malı değerinden düşük bir fiyata satmaya zorlanmış olabilir. İkincisi ise ikrah altındaki bir alıcı malı piyasa değerinden fazlasına almaya zorlanmış olma ihtimali taşınmasıdır. Her iki şekilde de mal ve hizmet fiyatlarına haksız bir müdahale yapılmaktadır. İslâm hukukunun bu şekilde gayr-ı meşru olan hukukî bir işlem yapmaya cevaz vermesi mümkün değildir. Nitekim piyasada mal ve hizmet fiyatlarının doğal süreç içerisinde dışarıdan gelen baskı veya yaptırım olmadan belirlenmesi gerekir.⁵²

⁴⁷ Muhammed b. Muhammed el-Hatib Şirbînî, *Muğni’-muhtâc ilâ ma’rifeti meânî elfâzî’l-Minhâc* (Dimeşk: Dâru’l-feyhâ’, 2009), 2/578; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/102.

⁴⁸ Ali Bardakoğlu, “Gabn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/268.

⁴⁹ Buhârî, “Büyü’”, 48.

⁵⁰ Bardakoğlu, “Gabn”, 13/269-271.

⁵¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 241.

⁵² Ahmet Özdemir, “Mal ve Hizmet Bedellerinin Piyasanın Tabîî Şartlarına göre Belirlenmesi İçin Alınan Fıkıhî Tedbir ve Kurallar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (23 Aralık 2021), 226-227.

Hile, “kasten ve haksız olarak aldatmak”⁵³ demektir. Fıkıh kitaplarında tağrîr ve tedlîs kavramları ile ifade edilir. Hile, içerisinde kastî olarak aldatmayı içermesi neticesinde kul hakkı ihlaline yol açacağı için İslâm dininin yasakladığı durumlardan biridir. Akitlerde yapılan hilelerde taraflardan birinin muhakkak zarara uğrayacağı aşikârdır. Örneğin besili olmayan az süt veren bir koyununun sütünün sağılmayarak çok süt veren bir koyun gibi gösterilmesi açıkça bir hiledir. Hile, İslâm ahlak ilkelerine aykırı olup, sözleşmelerde rıza dışı bir durumdur.⁵⁴ Doğruluk ve dürüstlük, hak ve hukuka riayet etmek İslâm’ın temel prensiplerindedir. Hz. Peygamber “*Güvenilir, dürüst tüccar, ahirette şehitlerle birlikte olacaktır.*”⁵⁵ buyurarak ticarî muamelelerde hile ve sahtekârlıktan uzak durarak doğruluk ve dürüstlüğün uhrevî bir önemi de olduğunu açıkça beyan etmektedir.

Alışverişlerde hem satıcının hem de alıcı olan kişilerin akdi bozabilecek, sıhhatine zarar verebilecek hile, aldatma, ikrah gibi durumlardan kaçınmaları gerekmektedir. Akitte malum olan karşılıklı rıza ile akdin sonuçlanmasıdır.

3. Narh Uygulamasına Sınırlı Olarak İzin Verilmesi

Narh, sözlükte “fiyatları resmen belirleme, üst sınır koyma”⁵⁶ demektir. Arapça’da piyasa rayicine *sîr*, bunun takdiri ve tahdidine *tesîr* denir.⁵⁷ Fikhî literatüre göre narh, “açık kamu yararı gereği, temel ihtiyaçları karşılayan mal ve hizmetlerin piyasa fiyatlarına - onları oluşturan etkenlere dokunulmadan- doğrudan müdahale edilerek belirli sınırları aşmasının önlenmesi maksadıyla resmî tavan fiyat belirlenmesidir.”⁵⁸

Narh uygulamasına fukahanın cevaz vermemesinin sebebi Hz. Peygamber zamanında Medine’de artan fiyatlardan ötürü narh talebinde bulunan kimselere, Resûlullah’ın “*Fiyatlar Allah’ın takdiri ile azalır ve yükselir. Hiç kimsenin hakkını almadan, zulüm yapmadan Allah’ın huzuruna çıkmayı murad ederim.*”⁵⁹ şeklinde buyurmasıdır.

Akit yapılırken esas olan karşılıklı rıza ile akdin yapılmasıdır. Mal sahiplerinin sahip oldukları mallarda mülkiyet hakkı esas olup malik fiyat belirleme hakkına sahiptir ancak bunun mutedil sınırlarda bulunması önemlidir. Piyasa fiyatları dönem dönem artıp azalabilmektedir. Örneğin çiftçilerin hasat ettiği ürün miktarı her sene farklılık gösterebilmektedir. Narh uygulaması ile her sene diğerinin aynısıymış gibi belli bir fiyat

⁵³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 198.

⁵⁴ Özdemir, “Mal ve Hizmet Bedellerinin Piyasanın Tabii Şartlarına göre Belirlenmesi İçin Alınan Fikhî Tedbir ve Kurallar”, 227-228.

⁵⁵ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *el-Câmiu’s-sâhîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), “Büyü’ ”, 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), “Ticârât”, 1.

⁵⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 447.

⁵⁷ Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, 283.

⁵⁸ Cengiz Kallek, “Narh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/387.

⁵⁹ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), “İcâre”, 15 (No:3450).

tain edilmesi kıtlık döneminde hayat pahalılığına sebebiyet verecektir. Narhın gerekli olduğu durumlar ise suni fiyat artışlarının yaşandığı dönemlerdir. Karaborsacıların, açgözlü, stokçu, vurguncu kimselerin halkın temel ihtiyaçlarını temin etmesine fırsat vermeden halkı zarara uğratması halinde devlet piyasa fiyatlarına müdahale ederek hayat pahalılığının önüne geçebilir. Kamu menfaati her zaman devlet için ön plandadır.⁶⁰

Piyasa fiyatları kendi tabii seyrinde devam ettiği müddetçe devletin fiyatlara müdahale de bulunmaması gerekmektedir. Bu şekilde kendi seyrinde devam eden piyasada fiyatlar arz ve talep ilişkisine göre denge oluşturmaktadır. Buna göre narh uygulamasına ancak satıcı ve alıcıların piyasa fiyatlarının fahiş olmasından ötürü mağduriyet yaşadıkları durumda söz konusu olmaktadır.

4. Üretici ve Tüketicilere İsrâf Yasağı Getirilmesi

İsrâf, “savurganlık, harcamada sınırı aşma, bir şeyi layık (helal) olan mahalde münasip olan miktardan fazla harcama”⁶¹ demektir. İsrâf, Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça yasaklanmıştır. Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: “*Yiyin, için fakat israf etmeyin.*”⁶² İsrâf edenler Allah (c.c) katında sevilme⁶³, elindeki saçıp savuran kimseler Kur’ân-ı Kerîm’de “*Çünkü saçıp savuranlar, şeytanın dostlarıdır. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür.*”⁶⁴ ayet-i kerimesi ile şeytanın dostu olarak nitelendirilmesi israfın kötü bir fiil olduğunun açıkça göstergesidir. Kur’ân-ı Kerîm, israf ile cimrilik arasında orta yol tutmanın gerekli olduğunu bildirmektedir: “*Yine o iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur.*”⁶⁵

İsrâf hayatın her alanında karşılaşılabilecek muhtemel bir durumdur. İsrâfın piyasa fiyatlarına etkisi hem üretim hem de tüketim aşamasında olabilir. Piyasa ihtiyacının üzerinde olan bir üretim veya ihtiyaç olmadığı halde piyasaya sürülen mal israftır. Üretimde israfın önüne geçmek için tüketim miktarları ile ilgili istatistikî bilgilerden üretici firmaların yararlanması gerekmektedir. İhtiyaçlar ve üretilen mallar arasında denge kurulması israfı mahal vermemesi açısından önemlidir. Piyasayı olumsuz yönde etkileyen etkenlerden biri de tüketicilerin yapmış oldukları israftır. Tüketicinin ihtiyacı olmadığı halde almasına bağlı olarak bir eşya üzerine gereksiz aşırı talep oluşması, fiyatı artıran etkenlerdendir. Günümüzde israf yaygın bir durumdur. Sosyal medya kanalları ile paylaşma, özentî, alış-veriş amaçsızca yapmak, maddî güç göstergesi gibi durumlar insanları aşırı israfı sürükleyerek beraberinde pahalılığın getirmekte⁶⁶. Allah’ın (c.c)

⁶⁰ Özdemir, “Mal ve Hizmet Bedellerinin Piyasanın Tabii Şartlarına göre Belirlenmesi İçin Alınan Fikhî Tedbir ve Kurallar”, 223-224.

⁶¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 260.

⁶² el-A'râf 7/31.

⁶³ el-En'âm 6/141.

⁶⁴ el-İsrâ 17/27.

⁶⁵ el-Furkân 25/67.

⁶⁶ Özdemir, “Mal ve Hizmet Bedellerinin Piyasanın Tabii Şartlarına göre Belirlenmesi İçin Alınan Fikhî Tedbir ve Kurallar”, 228-229.

yasaklığı bir fiilden uzak durmak insanlar için hem dinî hem de dünyevî anlamda faydalı olacaktır. İsrâf gibi açıkça yasaklanmış bir fiilin neticeleri günümüzde de zahiren kendini göstermektedir.

5. Üretim ve Çalışmaya Teşvik

İslâm'ın temel kaynaklarında insanların çalışıp çabalayarak emek sarf etmelerinin daha hayırlı olduğu açıkça vurgulanmaktadır: “İnsan ancak çabasının sonucu elde eder.”⁶⁷ İdeal bir Müslüman kimse hayatını dürüst bir çalışma planı içerisinde idame ettirerek hakkı ve hukuku gözetmelidir. İktisadî faaliyetlerde emeğin karşılığını tastamam verme ve hesaplarda hassas olma noktasında insanlara “Ölçüyü ve tartıyı tam yapınız; insanların mallarını eksiltmeyiniz.”⁶⁸ Ayeti ile emredilmiştir.

Üretim destekli toplumlar yapı itibari ile piyasada yüksek fiyatlardan muzdarip olma konusunda sadece kâr amacı güden topluluklara nazaran daha az fahiş fiyatlarla karşılaşacaktır.

İslâm ekonomisinden üretim faktörleri üç tanedir. Bunlar: Sermaye, toprak ve emektir. İslâmî teori içerisinde kâr, üreticinin belli bir sermaye ile bir işe girerek ortaya çıkardığı ürün veya sorumluluğunun bir sonucu olarak almış olduğu bir ödüdür.⁶⁹

İslâm üretim ve çalışmada prensip olarak faiz, garar ve kumarı yasaklamış ve finansal muamelelerin ahlâkî ilkeler eşliğinde gerçekleştirilmesine büyük önem vermiştir. İslâmî iş ahlâkına sahip olmak demek adalet, yardımlaşma, dürüstlük, hile ve hile yollarından uzak durmak, zulüm ve sömürüden uzak durma ilkelerine bağlı kalmayı gerektirmektedir. Ticarî ahlak olarak benimsemesi gereken ilk değer adalettir. Kur’ân-ı Kerîm’de “Adaleti titizlikte ayakta tutan, kendiniz, anne ve babanız, akrabanız aleyhine de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun.”⁷⁰ ayeti adaletin önemini açıkça göstermektedir. Nitekim adalet yeri ve gökyüzünü ayakta tutan, farklı kesimler arasındaki ilişkiyi güçlendiren bir olgudur.⁷¹

Ticarî muamelelerde dürüstlük ilkesi prensip olarak bir Müslümanın benimsemesi gereken bir ilkedir. İslâm, aldatma veyahut yalan söylemeyi büyük günahlar kategorisinde değerlendirir. İslâm iş ahlâkının yasakladığı olgulardan biri de yanıltma anlamına gelen *halâbedir*. Müşterilerin malın kalitesi ile alakalı yanıltılması İslâm iş ahlâkına uygun olmayan bir durumdur.⁷² İslâmî çalışma prensipleri diğer ekonomi sistemlerine göre fark oluşturabilecek özelliktedir. İslâmî ekonomi sisteminin meseleye sadece kâr odaklı bakmayıp ahlâkî ilkelere de değer vermektedir.

⁶⁷ en-Necm 53/33.

⁶⁸ el-Â'raf 7/85.

⁶⁹ Ayub, *İslâmî Finansı Anlamak*, 37.

⁷⁰ en-Nisâ 4/135.

⁷¹ Ayub, *İslâmî Finansı Anlamak*, 70-71.

⁷² Ayub, *İslâmî Finansı Anlamak*, 73.

Sonuç

İslâm ekonomi sisteminin temeli naslara bağlı olarak inşa edilmiştir. Hz. Peygamber döneminde temelleri atılan ekonomik sistem Hulefa-i Râşidin dönemi ve sonrası İslamî toplumlarda kendini muhafaza etmiş bir sistemdir.

İslâm ekonomi sisteminde akidler kurulurken taraflar arası irade hürriyetini ve maslahat-mefsedet dengesi gözetilerek hem birey hem de birey-toplumu esas alan adaletli bir iktisadî sistem kurulmuştur. İslâm iktisadî hayatı şekillendirirken kamu yararını gözetmiş hem bireylerin hem de toplumun menfaatini ön planda tutarak sun'î fiyat artışları neticesinde ortaya çıkabilecek bir sorun olan fiyat istikrarsızlığının önüne geçmeyi hedeflemiştir. İslâm ekonomi sistemi piyasa fiyatlarını dengede tutmak, piyasa güvenilirliği ve ekonomik istikrarın devamını sağlamak için etkin tedbirler almıştır.

İslâm iktisadı gayr-ı ahlâkî muamelelere, üretim ve tüketimde israfa ve kâr ve menfaatlerin ahlâkın üstüne çıkmasına müsaade etmeyen bir yapı arz etmektedir. İslâm iktisadında sadece piyasa kanunları ile işlem yapılmamakta aynı zamanda denge ve adaletin sağlanmasında ahlâkî öğelere de dikkat edilmektedir.

İslâm, kazancın helal ve meşru şekilde elde edilmesine teşvik eder. İslâm ekonomi sistemi ticarî muamelelere ihtikâr yasağı koyarak bir malın değerinden fazlasına satılmasını engellemeye çalışmaktadır. İslâm ekonomi sistemi içerisinde kamuya zarar vermesi sebebiyle yasaklanan uygulamalardan biri *telakki'r-rukbân*dir. Bu uygulamanın yasaklanmasındaki etken üreticilerin mallarını şehir dışında daha ucuza alarak pazarlarda daha pahalıya satılmasıdır. Çünkü böyle bir işlem neticesinde pazara gelen tüccarların mallarının daha ucuza alınması, pazarda ise bu malların daha pahalıya satılması piyasa fiyatlarında yükselişlere sebep olup halkı ve üreticiyi mağdur etmektedir. Akitlerde esas olan karşılıklı maslahat ve menfaatin sağlanması ilkesine aykırı bir durum ortaya çıkmasından ötürü bu uygulamaya cevaz verilmemiştir. *Telakki'r-rukbân*, aslı itibarı ile tüketiciye, üreticiye ve topluma yönelik zarar unsurları taşımaktadır. Meseleye üretici tarafından bakıldığı zaman, üretici malının pazardaki değerini bilmeden ürünlerini piyasa değerinden ucuza satarak zarara uğrayabilmektedir. Tüketiciler, üreticiden malı ucuza alıp satan kimselerin pazarda fiyatları yükseltmesi sebebiyle ürünleri pahalı olarak zarara uğramaktadırlar. Arada aracılık yapan kimseler ise ucuza alıp pahalıya satma konusunda tekelleşmeye giderek hayat pahalılığını ve piyasa fiyatlarını artırmakta bu da topluma zarar vermektedir. Böyle bir uygulamaya İslâm'ın müsaade etmeyeceği ise aşîkârdır.

İslâm ekonomi sisteminin piyasada dengeyi sağlamak için koyduğu tedbirlerden biri de şehirlinin köylü adına mal satmasının yasaklanmasıdır. Akid teorisi açısından bakıldığında şehirlinin köylü adına satış yapması akdin in'ikad ve sıhhat şartları tamamladığında sahihtir. Şehirlinin köylü adına satış yapmasının yasaklanmasındaki gaye simsarlık yapan şehirli tüccarların aradan çekilerek köylülerin bizzat pazarda kendi ürünlerini satmaya imkân tanınması ile beraber aracısız ticarete piyasa fiyatlarının daha

stabil dengede olmasıdır. Üretici ve tüketici arasına simsarların girmemesinden dolayı da piyasaya yoğun müdahaleler ve piyasa fiyatlarında sun'i artışlar olmayacaktır. Böylece tüketiciler ihtiyaç duyduğu ürünleri daha ucuz şekilde temin edeceklerdir. Böyle bir uygulamaya karşı tedbir alınmış olması İslâm'ın ticaretle hem üreticiye hem tüketiciye değer verip haklarının korunduğunun göstergesidir.

İslâm ekonomi sistemi içerisinde üretici ve tüketicilerin haklarının korunmasına karşı alınan tedbirlerden olan neceş yasağı, haksız bir muamele olduğundan yasaklanan durumlardan biridir. Neceş yapan kimse satılmak istenen mala rağbeti artırmak gayesi ile alıcılarının gözünde yanlış imaj çizilmesine neden olmaktadır. Aslı itibarı ile neceş bir aldatmadır. Bu aldatma ucuz bir malı pahalılaştırabildiği gibi pahalı olan bir malı da ucuzlaştırıp değerini düşürebilmektedir.

İslâm iktisadî muamelelerde gabn, hile ve ikrah içeren fiillerden uzak durulmasını açıkça emretmektedir. İslâm ekonomi sistemi içerisinde *narh* uygulamasına her zaman izin verilmemiştir. Fakat *narh* bazı durumlarda meşru kabul edilerek, piyasa fiyatlarına sun'i müdahaleler, ihtikâr, spekülâtif işlemler vb. durumlardan ötürü olağan dışı fiyat artışları devlet müdahalesi ile normal fiyat aralığına indirilebilmektedir.

İslâm dini özü itibarıyla israftan kaçınılmasını açıkça insanlara emretmiştir. İktisadî faaliyetlerde hem üretici hem de tüketici için israfa kaçmadan ticarî ilişkilerin sürdürüldüğü bir sistem oluşturmuştur. Üreticinin israftan kaçınabilmesi için muhtemel tüketim istatistiklerini inceleyerek bir üretim planı yapması gerekmektedir. Tüketicilerin ise israftan kaçınmasının yolu ise zarurî şekilde ihtiyaç olan ürünlerin alımı şeklinde olmalıdır. İsrâfın yasak olması ayet ve hadislerle sabittir. Hem üretim hem de tüketim de israf yasağına dikkat edilmesi piyasanın da normal seyrinde ilerlemesine katkı sunacaktır.

İslâm, ekonomik hayata ilişkin hükümleri vaz' ederken serbest piyasa şartlarının oluşmasını hedeflemiştir. Meşru yöntemler ile ticaret yapmaya cevaz vermiştir. Ticaret serbestisi şartı olarak akidlerde irade hürriyetine değer vermiştir. İslâm hukuku üretici ve tüketici arasındaki ilişkiyi her iki tarafın menfaatlerine uygun bir ticarî zeminde bir araya getirmeyi prensip haline getirmiştir.

İslâm ekonomi sistemi üretmeye ve çalışmaya teşvik eden bir sistemdir. İslâm çalışma prensibi üretim faaliyetleri yapılırken iş ahlâkına sahip olmayı da gerektirir. Karşılıklı adalet anlayışına sahip olmak, ticarî faaliyetlerde dürüst olmak, *halâbeden* yani yanıltmadan sakınmak, açıklık, şeffaf olmak vb. ilkelere bağlı olmak İslâmî iktisadî eylemlerde vazgeçilmez kaidelerdir. Günümüz iktisadî muamelelerinde sıklıkla rastlanılan hile ve aldatma gibi durumlar İslâm'ın asla müsaade etmediği davranışlardır.

Author contributions: Mehmet Sabih AYDIN **Conflict of Interest:** No conflict of interest was declared by the authors. **Financial Disclosure:** The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Ayengin, Tevhit. "İslâm'da İktisadî Hayatın Ahlâki Boyutu". *İslâmî Araştırmalar* 16/4 (2003), 648-659.
- Ayub, Muhammad. *İslâmî Finansı Anlamak*. çev. Suna Akten Çürük - Raif Parlakkaya. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Gabn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/268-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gabn>
- Bayındır, Servet. *Fıkhî ve İktisadî Açından İslami Finans (Para ve Sermaye Piyasaları)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sâhîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1413.
- Chapra, M Umar - Ayengin, Tevhit. "İslam Ekonomi Bilimine İhtiyaç Var mı?" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003).
- Çayıroğlu, Yüksel. "İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015).
- Döndüren, Hamdî. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1413.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkhî ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 8. Baskı., 2022.
- Hammâd, Nezih. *İktisadî Fıkhî Terimleri*. çev. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1413.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut: Resalah Yayınevi, 1416.
- İncekara, Ahmet. *Bankacılık ve Finansal Kurumlar*. İstanbul, 2011.
- Kahveci, Nuri. *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3., 2019.
- Kalkavan, Hakan. "Medine Pazarı Perspektifinde Muhtesib ve Agoranomos Karşılaştırması". *Ekonomi İşletme ve Maliye Araştırmaları Dergisi* 1/1 (31 Aralık 2018), 56-63. <https://doi.org/10.38009/ekimad.498585>
- Kallek, Cengiz. *Asr-I Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz, 1997.
- Kallek, Cengiz. "İhtikâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihtikar>
- Kallek, Cengiz. "Narh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/387-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/narh>
- Kallek, Cengiz. "Ticaret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/134-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ticaret>
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, Bayrak Matbaacılık., 1991.
- Kazancı, Fatih. "Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2/3 (01 Kasım 2016), 161-178.
- Kurtubî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut: Resalah Yayınevi, ts.
- Meğînânî. *el-Hidâye*. İstanbul, 1290.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sâhîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1413.
- Özdemir, Ahmet. "Mal ve Hizmet Bedellerinin Piyasanın Tabî Şartlarına göre Belirlenmesi İçin Alınan Fıkhî Tedbir ve Kurallar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.34085/buifd.981693>
- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbuddîn. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şirbînî, Muhammed b. Muhammed el-Hatib. *Muğni'-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc*. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-feyhâ', 1. Basım, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiu's-sâhîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı., 1413.

İSLAM İKTİSADINDA PİYASALARA YÖNELİK HÜKÜMLERİN TEMELLENDİRİLMESİ

Tüylüoğlu, Şevket - Albayrak, Ali Sait. "Hayat Pahalılığı ve Türkiye'de İllerin Hayat Pahalılığı Sıralamasını Belirleyen En Önemli Faktörlerin Ridge Regresyon Analiziyle İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/2 (01 Haziran 2010), 63-91.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmi ve Edilletuh*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1989.

Kur'ân Yolu. Erişim 01 Ocak 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>

"Mecelle". Erişim 22 Aralık 2022. https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=mecelle_kulli.kaideler.pdf

TDV İslâm Ansiklopedisi. "Neceş". Erişim 06 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/neces>



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 37-51/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 37-51

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

OSMANLI DEVLETİ'NDE MÜHTEDELERE YAPILAN YARDIMLAR (1800-1850)

Bilgehan ŞAHİN

Dr., Samsun Büyükşehir Belediyesi, Samsun

PhD. Samsun Metropolitan Municipality, Samsun/Türkiye

Bilgehansahin123@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3075-8974

Öz

Bir kişinin İslam dinini kabul etme meselesi başlangıçtan beri Osmanlı toplumunda görülen bir hadisedir. Osmanlı ihtida vakalarının maddi ve manevi birçok nedeni vardır. Maddi sebeplerin başında mühtedilere yapılan yardımlar gelmektedir. Bu makalede ihtidanın ana nedenleri aralarında görünen kiske baha, maaş bağlama ve bir işe yerleştirme durumları incelenecektir. Bu yardımların ihtidanın gerçek sebebi olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Araştırma zamanı ise XIX. yüzyılın ilk yarısı olarak belirlenmiştir. XIX. yüzyılın ilk yarısının kısmen siyasi yönden analizi yapılacak ve bu durumun ihtida vakalarına ne ölçüde yansıdığı ortaya konulacaktır. Bu zaman dilimindeki mühtedilere yapılan yardımlar ile daha önceki yüzyıllardaki durum karşılaştırılacaktır. Tarihi süreç içerisinde hangi uygulamaların devam ettiği hangilerinin ise artık son bulduğu tespit edilerek sonuca ulaşmaya gayret edilecektir. Bu çalışmanın asıl hedefi üzerinde birçok soru işareti bulunan mühtedi yardımlarının asıl mahiyetlerini ortaya koymaktır. Bu inceleme yapılırken birincil arşiv kaynaklarından istifade edilerek elde edilen sonuç bu alandaki diğer çalışmalarla karşılaştırılacaktır. Makalenin sonuç bölümünde ise incelediğimiz zaman periyodundaki ihtida teşebbüslerindeki ekonomik nedenlerin ne ölçüde belirleyici olduğu vardığımız bulgularla birlikte karara bağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Osmanlı Devleti, Mühtedi, Kiske Baha, İşe Alınma.

FINANCIAL ASSISTANCE GIVEN TO CONVERT IN THE OTTOMAN STATE (1800-1850)

Abstract

The issue of a person converting to Islam has been a phenomenon in Ottoman society since the beginning. There were many material and spiritual reasons for the Ottoman cases of conversion. One of the most important material reasons was the assistance provided to the converts. This article will examine the main reasons for conversion, such as the kiske bahası (cash value of clothing), the granting of a salary, and the placement in a job. It will focus on whether these aids are the real reasons for conversion. The time of the research is determined as the first half of the XIXth century. The first half of the nineteenth century will be analyzed partly from a political point of view and the extent to which this situation was reflected in the cases of conversion will be revealed. The aids provided to the converts in this period will be compared with the situation in the previous centuries. An effort will be made to reach a conclusion by determining which practices have continued in the historical process and which ones have

Geliş Tarihi: 08.02.2023

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1249056

Kabul Tarihi: 01.04.2023

come to an end. The main objective of this study is to reveal the true nature of the aid to the converts, which has many question marks. While conducting this examination, the results obtained by utilizing primary archival sources will be compared with other studies in this field. In the concluding part of the article, the extent to which economic reasons were decisive in the conversion attempts in the time period we have examined will be concluded together with our findings.

Key Words: History, Ottoman State, Convert, kiske bahası (cash value of clothing), Job Placement.

Atf / Cite as: Şahin, Bilgehan. "Osmanlı Devleti'nde Mühtedilere Yapılan Yardımlar (1800-1850)". *Apjir* 7/1 (Nisan 2023), 37-51.

Giriş

İslam dininde bir kimsenin başka bir dinden ya da ateizmden Müslümanlığa geçmesine ihtida, bu işi yapan kişiye ise mühtedi adı verilir. Kadınlara ise bunun dışıl şekli olan mühtediye tabiri kullanılır. Hidayetle aynı kökten gelen bu kelimenin doğru yolu bulma, yanlıştan kurtulma anlamları vardır.¹

Ekonomik faktörlerin kişilerin İslam dinini kabul etmesinde amil olduğu birçok çalışmada dile getirilmiştir. Bu konuda yapılan çalışmalara bakıldığında yabancı araştırmacıların çoğunluğu kişinin mühtedi olması durumunu maddi nedenlere dayandırdıkları görülmektedir.² Konuyu arşiv kaynakları ve şer'iyeye sicilleri bağlamında ele alan yazarlar ise bu durumu daha çok dini sebeplerle açıklamaktadırlar.³ Klasik dönemde Müslüman olmayanlardan alınan cizye ve haraç ihtidada etkili olmuştur. Ancak Osmanlı Devleti sadece zimmilerden vergi almamış Müslümanlardan da zekât ve öşür gibi vergiler tahsil etmiştir.⁴ Bundan dolayı ihtidanın sadece maddi sebeplerden ileri geldiğini müdafaa etmek doğru değildir. Nitekim Çolak konuyla ilgili çalışmasında her iki gruptan alınan vergileri incelemiş ve bu sonuca varmıştır.⁵

Osmanlı Devleti'nde İslam dinine giren kişilere birtakım yardımların yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunların başında mühtediye kiske baha ve maaş verilmesi ile kişinin bir

¹ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Nihal Metin, (İstanbul: Yeditepe Yayınları 2015), 1436; Abdurrahman Fevzan-Muhtar Hüseyin-Muhammed Fazl, *el-Mu'cemu'l-Arabî Beyne Yedeyk*, (Konya: Tekin Kitabevi, 1425), 368.

² Johannes Schiltberger, *Türkler ve Tatarlar Arasında 1394-1427*, çev. Turgut Akpınar, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 165-166; Antoine Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (1672-1673)*, çev. Nahid Sırrı Örik, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949), 1/41; Stephan Gerlach, "Türkiye Günlüğü 1573-1576", ed. Kemal Beydilli, çev. Türkis Noyan, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007) 1573-1576", 26 ve 275; Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15-17. Yüzyıllar*, çev. Ahmet Tunç Şen, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 41; Nikolay Antov, "Kiske Bahası Arzuhalleri: Osmanlı Döneminde Balkanlarda İslamlaşma Sürecine Dair Bir Kaynak", *Kebikeç Dergisi*, 10 (2000), 92.

³ Halide Aslan, *Tanzimat Döneminde İhtida (1839-1876)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 38; Mehmet Şeker, *Osmanlı Belgelerinde İhtida Kavramı ve Mühtediler*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007), 86; Ali Güler, *Türkler ve İslamiyet*, (İstanbul: Halk Kitabevi, 2017), 155-156.

⁴ Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*, (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001), 252.

⁵ Kamil Çolak, XVI. Yüzyılda İstanbul'da İhtida Hareketleri, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 86-88.

vazifede istihdam edilmesi bulunmaktadır. Bazı özel durumlarda mühtedinin yakınlarına da yardım yapıldığı hatta yeni bir ev alınması durumunun dahi gündeme geldiği görülmektedir.⁶ Yapılan yardımların ise mühtedinin mağduriyeti gözetilerek ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu durum mühtedinin yeni hayatında zor bir duruma düşmemesi için yapılmaktadır. Mühtedinin devlet dairesinde görevlendirilmesi ise direkt ihtidası ile alakalı olmamaktadır. Bu konuda daha çok mühtedinin vazifeye elverişli olup olmadığı ve devlette ihtiyaç bulunup bulunmadığı göz önüne getirilmiştir.

Biz bu makalemizde başta tahlil ettiğimiz devirle ilgili arşiv vesikalarına bakıp buradan çıkan sonuçları zikrettiğimiz eserlerle kıyaslayacağız. Osmanlı klasik dönemi ile ele aldığımız zaman içerisindeki farklılıkların nedenleri üzerinde duracağız. Sonuç olarak ekonominin XIX. yüzyılın ilk yarısındaki etki gücünü belirleyip ekonomik çıkarların sebep mi yoksa sonuç mu olduğu üzerinde duracağız.

1. Kısve Baha (Elbise Bedeli)

Müslümanlıkta mutlak bir giyim tarzı tespit edilmemiştir. Bu konuda insanlar genel olarak tesettür kurallarını aşmamak şartıyla serbest bırakılmıştır. Ancak Hz. Muhammed'in Müslüman olmayanlardan giyim kuşam yönünden ayrılmak hakkındaki hadisleri zamanla İslamların farklı bir giyim şeklini esas almalarını sağlamıştır. Osmanlı'nın klasik devrinde İslam ve gayrimüslim halkların kendi milletlerini belirtir şekilde giyinmeleri hususunda devlet birtakım kararlar almıştır.⁷ Bu şekilde cemiyet içerisinde, bir kişinin hangi din ve mezhepten olduğunun şeklen de olsa belirtilmesi istenmiştir. İslam dinini yeni kabul eden kişiye kısve baha verilmesinin ardında yatan etken de budur. Bu sayede mühtedi eski toplumundan kıyafet olarak da kopacak, yeni girdiği cemiyete ise uyum sağlayacaktı. Nitekim XVII. yüzyıla tarihlenen Nimeti Efendi Kanunnamesinde kısve baha verilmesi hakkında şu bilgi bulunmaktadır: "Bir avuç akça ihsan olunarak elbisesi için defterdâra emir olunur."⁸ Klasik dönem kaynaklarında mühtedi erkeklere sarık, mühtedi kadınlara ise örtü verildiği anlaşılmaktadır. Bunlara "destar baha" ve "yaşmak baha" denilmiştir.⁹ Osmanlı cemiyetinde bu serpuşlar Müslümanlık alameti olarak kabul edilmektedir.¹⁰ Ayrıca bazı durumlarda mühtedilere şalvar, ayakkabı ve kuşak verildiğine rastlanmaktadır. Eğer mühtedi komutan ya da

⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hat*, No. 758 Gömlek No. 35810; BOA, *Sadaret Amedi Kalemî Belgeleri (A.}AMD)*, No. 6 Gömlek No. 30.

⁷ Yavuz Ercan, "Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku", Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 1 (1990), 119-122.

⁸ Şeker, *Osmanlı Belgelerinde İhtida Kavramı ve Mühtediler*, 97.

⁹ İrvin Cemil Schick, "Tebdil-i Kıyafet, İrtidad ve İhtida", çev. Pelin Tünaydın, *Çevirimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 4/2-1 (Temmuz 2012), 42.

¹⁰ Serpuş: Başa giyecek şey, baş kisvesi. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 715.

yönetici gibi yüksek mevkiden ise kendisine altın ve gümüş işlemeli kürk verilerek ödüllendirilmiştir.¹¹

XIX. yüzyılın ilk yarısındaki kisve baha verilmesi ile ilgili klasik dönemde devam eden uygulamaların yine sürdüğü ancak zaman içerisinde bazı yönlerden farklılaştığı görülmektedir. Bunların başında ise kisve bahaların elbise alımı şeklinde değil de para yardımı olarak yapılması gelmektedir.¹² Fakat mühtediye doğrudan elbise alınması durumu da tamamen bitmemiştir. Nitekim 1849 tarihinde 57 adet mühtediye doğrudan elbise verildiği anlaşılmaktadır.¹³ Bunun sebebi Osmanlı giyim tarzının toplumdaki etkisinin eskiye göre azalması olmalıdır denebilir. Bunu destekler anlamda klasik devirde mühtedilere verilen sarık ve örtü bahasını artık kayıtlarda yer almaması durumu mevcuttur.

Araştırdığımız zaman dilimi ile klasik dönem kisve bahaları arasındaki en mühim farklılıklardan bir tanesi bu bedelin verilmesinin resmi mercilerce gündeme getirilmesidir. Kayıtlarda devletin bu konuyu ciddiye aldığı mühtedilere belirli zamanlarda ödenek ayırdığı görülmektedir. Mesela 16 Ocak 1844 tarihli bir belgede geçen senenin 13 Ekim ve 13 Kasım tarihleri arasında 150 kuruştan 4 kişiye kisve baha verildiği ve toplamda 600 kuruşluk bir bedelin karşılandığı tespit edilmektedir.¹⁴ Yine 8 Haziran 1845 tarihli bir kayıta aynı yılın 13 Mart-13 Nisan tarihleri arasında 6 mühtediye 900 kuruşluk bir ödeme yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵ 9 Eylül 1845 tarihli bir vesikada ise 13 Temmuz-13 Ağustos tarihleri için 7 şahsa 1050 kuruşluk bir meblağ verildiği görülmektedir.¹⁶ Belgelerden iki seneye yaklaşan bir zaman periyodunda kisve bahaların sabit kaldığı 150 kuruş olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ayrıca bu kisve bahaların devlete ait arsa, dükkân ve ev kirası gibi gelirlerden karşılandığı anlaşılmaktadır. Devlet bu sayede mühtediyi yalnız bırakmama eğilimindedir.

Kisve bahalar Osmanlı Devleti'nde bir defaya mahsus olmak üzere verilirdi. Kisve bahaların para karşılığı olarak verilmesi ile mühtedinin zaruri ihtiyaçlarını karşılaması hedeflendiği anlaşılmaktadır. Kisve bahaların şahsın konumu ve ailevi durumuna göre değiştiği de gözlemlenmektedir. Söz gelimi durumu nispeten daha iyi olan bir mühtediye az bir meblağ verilmişken eski çevresiyle arası kötü olup henüz yeni çevreden de maddi bir destek görmeyen kişilere fazla meblağın verildiği tespit edilmektedir. Nitekim 2 Temmuz 1821 tarihli bir belgede Yahudi asıllı olup ihtida eden Mehmed Sadık adlı bir

¹¹ Marc David Baer, *IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Hil Yayın, 2010), 307.

¹² Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Nezareti Masarifat Defterleri (ML. MSF d)* No. 5100, No. 6514, No. 6855; BOA, *Cevdet Dâhiliye (C. DH)* No. 136 Gömlek No. 6757; BOA, *Cevdet Maliye (C. ML)* No. 224 Gömlek No. 9319; BOA, *Sadaret Amedi Kalemî Belgeleri (A. AMD)* No. 15 Gömlek No. 61.

¹³ Aslan, *Tanzimat Döneminde İhtida*, 145.

¹⁴ BOA, *ML MSF d*, No. 5100.

¹⁵ BOA, *ML MSF d*, No. 6514.

¹⁶ BOA, *ML MSF d*, No. 6855.

kişinin ailesinin kalabalık olması ve eski cemaatinden alacağını tahsil edememesi üzerine kisve baha olarak 250 kuruş verildiği görülmektedir. Oysaki aynı belgede kisve baha olarak mühtedilere 6 kuruşluk bir para yardımı yapılmasının adet olduğu belirtilmektedir.¹⁷ 11 Ekim 1841 tarihli bir belgede ise aslen Kuş adalı olup Rum milletinden iken Müslümanlığı seçen Ahmed adlı bir kişiye elbise parası olarak 150 kuruş verildiği anlaşılmaktadır.¹⁸ 15 Kasım 1849 tarihli bir kayıta ise İstanbul Balıklı kilisesi rahiplerinden olup Müslümanlığı seçen Derviş Mustafa adlı kişinin çaresizliği göz önüne alınarak kendisine 500 kuruşluk kisve baha yardımı yapılmıştır.¹⁹

2. Para Yardımı

Mühtedilerin gerek eski çevrelerinden kopmaları gerekse de yeni girdikleri İslami camiaya adapte olamamaları neticesinde maddi açıdan sıkıntıya düştükleri bilinmektedir. Mühtedinin maddi yönden zorda kalması hem devletin şanına aykırı görülmuş hem de eski dinine dönme durumunu da beraberinde getirmiştir. İslam devletlerinde mühtedilere parasal destek sağlamak amaçlı vakıfların kurulduğu bilinmektedir. Bazen bu yardımlara zengin kişilerin de öncülük ettiği anlaşılmaktadır.²⁰

Osmanlı Devleti'nde mühtedinin maddi durumu ve manevi mevkii göz önüne alınarak kendisine maaş bağlandığı görülmektedir. Zira bir kişiye ömür boyu yetecek olan bir maaşın bağlanması devletin onu garantiye alması anlamına gelmektedir. Osmanlı Devleti'nin mühtediyi madden ve manen rahatlatmak adına bu meseleyi gündeme taşıdığı görülmektedir. Belgelerde maaş yardımının daha çok mühtedi tarafından dile getirildiği anlaşılmaktadır. Ancak bazı özel durumlarda devlet yetkililerinin de bu konuyu yetkili mercilere iletildiği görülmektedir. Nitekim 25 Ocak 1811 tarihli bir belgede aslen İngiliz olup İslam dinine geçtikten sonra Mustafa ismini alan bir kişi ele alınmaktadır. Burada mühtedinin aslen İngiliz önde gelenlerinden olup Malta adasında nazır ve mareşal mevkiinde bulunduğu belirtilerek kendisine maddi açıdan sahip çıkılması istenmektedir. Ayrıca yazıda daha önce buna benzer bir kişinin İslam dinini seçerek İstanbul'a geldiği ve kendisine aylık 250 kuruş bağlandığı bildirilmektedir. Belgenin devamında mühtedi Mustafa'nın İslam'a olan rağbet ve hevesini arttırmak adına en az bu kadar bir maaş verilmesi (250 kuruş) gerektiği söylenmektedir.²¹ Burada mühtedinin yüksek bir mevkide olması hasebiyle konu gündeme taşınmıştır. Zira İslam dininden önce maddi açıdan itibarlı bir kişinin Müslüman olduktan sonra fakir ve itibarsız bir duruma düşmesi onur kırıcı bir pozisyonudur. Bu durum gerek Osmanlı Devleti'ni gerekse de şahsı rencide edeceğinden ve bir de kişinin mülteci olması göz önünde bulundurulduğundan bu şekilde bir karar istenmektedir.

¹⁷ BOA, C. DH, No. 136 Gömlek No. 6757.

¹⁸ BOA, C ML, No. 224 Gömlek No. 9319.

¹⁹ BOA, A.}AMD, No. 15 Gömlek No. 61.

²⁰ Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1999), 97.

²¹ BOA, Hat No. 282 Gömlek No. 16758.

Bazı kayıtlarda mühtedilere “atiyye” adı altında bir yardım yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu atiyyelerin genel olarak bir sefere mahsus olduğu ve mühtedinin kısa zamanda ihtiyaçlarını gidermesi için yapıldığı tespit edilmektedir. Nitekim 9 Nisan 1812 tarihli bir vesikada memleketinden İstanbul'a gelerek İslam dinine giren Mehmed Hidayet adlı bir kişiden söz edilmektedir. Mühtediye geldiğinden beri bir yardım yapılmadığı ve bu kişinin Şumnu şehrine gideceği belirtilerek bu gibi kimselere yardım yapılması Osmanlı Devleti'nin şanındandır denilerek Mehmed Hidayet Bey'e 250 kuruş atiyye verilmesi kararlaştırılmıştır.²² Atiyye yardımının yapıldığı bir başka belge ise 9 Şubat 1817 tarihli bir belgedir. Belgede Fransız ihtilalinden sonra öldürülen XVI. Louis'in kardeşi olan Fransa kralının başhekimi mevkiinde bulunan Garem adlı bir kişinin ihtidasi anlatılmaktadır. Fransızcadan tercüme edildiği bildirilen metinde Garem'in ciddi bir araştırma sonucu Müslüman olmak istediği anlaşıldığından kendisine 1.000 kuruş atiyye verilmesi gerektiği bildirilmektedir. Ayrıca mühtediye gümrükten üç yıllığına 300 kuruş aylık tahsis edilmesi ve Fransa'dan istediği tıbbi kitapların da mümkünse Paris'te olan Osmanlı elçisi vasıtasıyla getirilmesi söylenmektedir.²³ Yine konumuzla alakalı 14 Ekim 1849 tarihli bir belgede ise general konumunda olan mühtedilerden bahsedilmektedir. Bu generallerin Osmanlı'ya iltica ettikleri ve Vidin şehrinde ikamet ettikleri beyan edilmektedir. Bu kişilerin gerek yüksek mevkide bir meslek icra etmeleri gerekse de Osmanlı'ya sığınarak Müslüman olmaları hesaba katılarak her birisine 5.000 kuruş atiyye ihsan edilmesi kararı alınmıştır.²⁴ Mühtedilere verilen atiyyelerle ilgili belgelere bakıldığında bunların başka bir şehirden ya da ülkeden geldikleri ve gerçekten muhtaç durumda oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca atiyye ile ilgili meblağların kişiye ve yıllara göre farklılık gösterdiği görülmektedir. Bu da hem yıllara göre artan enflasyon oranı hem de kişilerin mevkilerinden kaynaklanmaktadır. Bu atiyyeler her ne kadar şahısların İslam olmalarından sonra gerçekleşse de aslında mağduriyetlerinin giderilmesi amaçlı alınan kararlardır. Zira Osmanlı devletinin sadece mühtedilere değil yardıma muhtaç konumda olan herkese şartları uymak koşuluyla destek sağladığı tarihi bir hakikattir.²⁵

Mühtedilerin maaş bağlanması konusunda bizzat takdim ettiği dilekçeler mevcuttur. Bu dilekçeleri Türkçe bilenler kendileri kaleme almakta bilmeyenler arzuhalciye yazdırmaktadırlar. Bu dilekçelerin gündeme alınıp değerlendirildikleri görülmektedir. Mühtediler burada muhtaç ve kimsesiz olup bir iş yapmaya muktedir olamadıklarından yardım istemektedirler. Bu zümrenin önemli kısmından bir tanesini din adamları oluşturmaktadır. Zira ruhban sınıfından olan bu şahısların Müslüman olduktan sonra eski mesleklerini icra etmeleri imkânsız bir hale gelmektedir. Zaten kayıtlarda bu husus gözetilmiş ve kendilerine devlet hazinesinden bir miktar maaş ayrılmıştır. Nitekim 7 Ekim

²² BOA, C.ML, No.14 Gömlek No. 638.

²³ BOA, *Cevdet Hariciye (C. HR)*, No. 90 Gömlek No. 4452.

²⁴ BOA, *Sadaret Mektubi Evrakı (A.)MKT*, No. 229 Gömlek No. 94.

²⁵ 9 Temmuz 1850 tarihli bir belgede Ebezade Halil Efendi'nin evinin eşyasıyla birlikte yandığı bunun üzerine kendisine merhameten 5000 kuruş atiyye verildiği belirtilmektedir. BOA, *Sadaret Mektubi Kalemi Nezaret ve Devair (A.)MKT. NZD* No. 11 Gömlek No. 89.

1820 tarihli bir belgede aslen Avrupalı rahiplerden olduğu belirtilen İshak adlı bir mühtedinin kendi geçimini temin edecek bir maaşı olmadığını bildirir bir dilekçesini Babıali'ye sunduğu bildirilmektedir. Belgede 1814 tarihinde aslen İngiliz olup İslam olduktan sonra Mustafa adını alan bir şahıs misal gösterilmekte ve bu kişiye aylık 300 kuruş bir maaş verildiği söylenmektedir. Ayrıca İshak adlı kişinin İslam dinine kendi isteğiyle girmek istediği vurgulanmış ve konu bir üst mevkie iletilmiştir. Cevabi yazıda ise mühtediye ömür boyu 150 kuruşluk bir maaş bağlanması kararı alınmıştır.²⁶ Her ne kadar mühtedi İshak'a mühtedi Mustafa'nın yarısı kadar bir maaş bağlanmasının nedeni belirtilmese de bu muhtemelen her ikisinin mağduriyet derecelerinden kaynaklanmaktadır. Konumuzla alakalı olarak 20 Ağustos 1836 tarihli bir vesika daha bulunmaktadır. Burada aslen Şarköy'ün Hora köyünden ve ruhban sınıfından olup İslam dinini kabul eden Yusuf adlı bir kişiden bahsedilmektedir. İhtidasından sonra kişinin hem sünnet ettirilmesi hem de maaş bağlanması için İstanbul'a gönderildiği bildirilmektedir. Belgede devamla eski gayrimüslim cemaati nezdinde küçük düşürülmemesi ve bu gibi ihtidaya hevesli diğer kişilere de güzel bir örnek olunması için mühtediye maddi destek sağlanmasının zaruri olduğu dile getirilmiştir. Ayrıca kişinin ruhban sınıfından olması da özellikle belirtilmiş bu kimselerin İslam'a girmeleri nadir hadiselerden olduğu izah edilmiştir. Kâtime göre İslam dininin yüceliği de bu sayede Hristiyanlar yanında bir kere daha ortaya çıkacak ve mühtedi de Müslümanların şefkat ve merhametini yanında hissedecektir.²⁷ Konuyla ilgili başka bir belgede ise mühtedinin kendisini daha rahat hissetmesi için başka bir yere iskân edileceği ve Hazine-i amireden aylık 100 kuruş maaş bağlanacağı belirtilmektedir.²⁸

Konumuzu teyit eder anlamda 16 Mayıs 1840 tarihli bir vesikada ise Gümölcine Hristiyan rahiplerinin önde gelenlerinden olup İslam dinini kabul eden Mustafa isimli bir kişiden bahsedilmektedir. Mühtedinin istediği memlekete yerleşmesi kendisine bırakılmışsa da asıl memleketi olan Gölikesriye'ye gittiği ve kendisine 500 kuruş aylık bağlandığı belirtilmektedir. Belgede mühtedi Mustafa'nın üç yıl önce ihtida ettiği (1837) ve bu üç yıl zarfında devlet teşkilatında değişikliğe gidilerek Tanzimat Fermanı ilan edildiği (1839) bildirilmektedir. Fermandan sonra da maaşı konusunda bir değişiklik söz konusu olmadığı ancak mevcut maaşını bundan sonra Gölikesri kazası emval sandığından alması gerektiği söylenmektedir.²⁹ Hristiyan rahiplerine bağlanan maaşlar konusunda ele alacağımız son belge ise 16 Ekim 1849 tarihlidir. Burada İstanbul Balıklı kilisesi rahibinin ihtidasından sonra zor durumda kalan mühtedi Derviş Mustafa'nın durumu değerlendirilmiştir. Bu zatın mağduriyetine binaen kendisine 100 kuruş aylık bağlanması münasip görülmüştür.³⁰ Mühtedi rahiplere bağlanan maaşlara bakıldığında hepsinin aynı olmadığı görülmektedir. Bunlardan iki kişiye 100, bir kişiye 150 diğerine ise 500 kuruş maaş bağlanmıştır. Bu

²⁶ BOA, *Hat*, No. 1339 Gömlek No. 52313.

²⁷ BOA, *Hat*, No. 758 Gömlek No. 35793.

²⁸ BOA, *Cevdet Darbhane (C DRB)* No.1 Gömlek No. 41.

²⁹ BOA, *Cevdet Adliye (C. ADL)*, No. 29 Gömlek No. 1753.

³⁰ BOA, *A,}AMD*, No. 15 Gömlek No. 61.

durumun nedeni belgelerde tam olarak açık değildir. Ancak Osmanlı Devleti bu kararları alırken mühtedinin mağduriyet derecesi ve bulunduğu bölgenin gelir durumuna bakmış ve ona göre bir karar almıştır. Genellikle bu maaşların bölgenin yerel hazinesinden ya da gümrük gelirlerinden karşılandığı bazı zamanlarda da kaynak bulunmakta zorlanıldığı anlaşılmaktadır.

Mühtedilere bağlanan maaşlar çoğu zaman aylık olup maddi durumlarının kötü olmasına bağlı olarak ömür boyu devam ederdi. Bu kişilerin maaşları öldükten sonra devlet hazinesine aktarılırdı. Bunun istisnai bir durumu mühtedinin eşi ve çocuklarının da muhtaç olmaları halinde gündeme gelirdi. O zaman devlet mühtedinin ailesinin mağduriyetini esas alarak vermiş olduğu maaşı ödemeye devam ederdi. Ancak bunda bir kesintiye gidildiği de olurdu. Konuyla ilgili 2 Temmuz 1821 tarihli bir belgede eskiden Yahudi hahamı olan Abdullah adlı bir mühtediye İstanbul gümrüğünden 40 kuruş bir maaş bağlandığı söylenmektedir. Bu zatın vefatından sonra ise kızı Fatıma Hatun'a bu maaşın yarısı aktarıldığı belirtilmektedir.³¹ Konumuzu aydınlatır anlamda 16 Eylül 1825 tarihli bir vesikada ise aslen Erzurumlu bir papaz olup Çanlı kilisede görev yapan bir kişinin ihtida ettiği adının Mehmed olarak değiştirildiği zikredilmektedir. Bu kişiye Erzurum gümrüğünden aylık 50 kuruş bir maaş bağlandığı fakat bunun da mühtedinin ölümünden sonra kesildiği belirtilmektedir. Ancak mühtedi geride Hasan ve Hüseyin adlarında iki çocuk ve İbrahim adında bir torun bırakmıştır. Bu çocukların hiçbir gelirleri olmadığından yardıma muhtaç oldukları bildirilmektedir. Belgede mühtedinin vefatını haber veren kişiye isterse iki aylık nakdi bir ödül ya da maaşın dörtte birisi verilir. Eğer vefatı haber veren mühtedinin çocuğu ya da yakını ise bu sefer maaşın üçte ikisi kendisine bağlanır. Geri kalanı hazineye aktarılır. Eğer ölen mühtedinin yakınları fakir ve muhtaç iseler o zaman da maaşın yarısı kendilerine bağlanır hükmü konulmuştur. Bundan daha fazlası ise kimseye verilemez denmektedir. Belgenin devamında bu kurala göre merhum mühtedi Mehmed'in maaşının yarısının çocuklarına devredildiği belirtilmektedir.³²

Bazı kayıtlarda mühtedilere yapılan maddi yardım bağlamında kendilerine bir ev verildiği de görülmektedir. Bu durum da mühtedinin ev kirası ödeyememesinden ya da bir şekilde mağduriyetinin giderilmek istenmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bir kişiye ev hibe edilmesi özel bir durum olup belgelerde çok fazla bir kayıt yoktur. Bazı zamanlarda bu istek mühtedi tarafından dile getirilmiş bazen de devlet bu konuyu gündemine almıştır. Nitekim 25 Ocak 1837 tarihli bir belgede aslen Kartal kazasından Avcı Ovadik adlı bir zimminin kızı olan Hafize Hatun adlı bir mühtediyeden bahsedilmektedir. Hafize Hatun'un ihtidasından sonra İstanbul'a geldiği ve Tophane-i Amire cerrahlarından Latif adlı bir kişiyle evlenerek bu semtteki Karabaş Mahallesi'ne taşındığı bildirilmektedir. Ancak mühtediye geçinemeyip birçok kişiye borçlandıklarını ve bu kimselerin kendilerini sürekli rahatsız ettiklerini belirterek kendilerine bir ev ihsan edilmesini istemektedir.

³¹ BOA, C. DH, No. 136 Gömlek No. 6757.

³² BOA, C. ML, No. 2 Gömlek No. 93.

Cevabi yazıda ise konunun gündeme alındığı ve gereğinin yapılacağı bildirilerek mühtediye sevindirilmiştir.³³ Mühtediyenin para yardımından ziyade direkt ev isteğinde bulunması muhtemelen kocasının işinin ve dolayısıyla maaşının olmamasından ileri gelmektedir. Konumuzla ilgili 16 Ekim 1849 tarihli diğer bir vesikada ise aslen Macar olup daha sonra İstanbul'a gelerek ihtida eden erkek ve kadın iki kişiden bahsedilmektedir. Bu kimselerin ilk başta karı koca oldukları zannedilse de mühtediye kadının kocası daha sonra gelerek kadına sahip çıkmaya çalışmış ancak kocası gayrimüslim olduğundan nikahları düştüğü için bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Devlet bu husustaki dedikoduları menetmek için mühtedi erkek ve kadını Kütahya'ya göndermiş ve kendilerine geçimlik 250 kuruş maaş bağlamıştır. Ayrıca bu kişilerin sokakta kalmaması için bir haneye iskân edilmeleri istenmiştir. Cevabi yazıda talebin olumlu karşılandığı ve gereğinin yapılacağı bildirilmiştir. Burada bu iki mühtediye hem para hem ev yardımı yapıp başka bir yere gönderildikleri görülmektedir. Bu kararların alınmasının arka planında mühtedilerin yabancı uyruklu ve çaresiz durumda olmaları ve haklarında oluşacak kötü bir düşüncenin engellenmesi yatmaktadır.³⁴

Osmanlı Devleti'nin mühtediye bağlanan maaş konusunda hassas olduğu ve bu meblağın sağlam kaynaklardan finanse edilmesi gerektiği kanısında bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü mühtediye ayrılan maaşın kesilmesi durumunda şahsın mağduriyeti söz konusu olacaktı. Bu durum mühtedinin yabancı bir devletten gelmesi ve itibarlı bir kimse olması durumunda daha bir önem kazanırdı. Nitekim 17 Eylül 1850 tarihli bir vesikada Habeş devlet başkanı Reis Ali'nin yeğeni olan Abdurrahman adında bir kişiden söz edilmektedir. Abdurrahman yanında iki kişi ile birlikte Mekke'ye gelerek Müslüman olmuş ve kendisine bir miktar yardım yapılmıştır. Ayrıca kendisine bir maaş bağlansa da bunun da ciddi bir kaynaktan yoksun olduğu dile getirilmiştir. Belgede mühtedinin Habeşistan hükümdarının akrabası olması ve Müslümanlığa geçmesi göz önünde bulundurularak kendisinin fakir ve perişan bırakılmasının Osmanlı Devleti'ne hanel getireceği sonucuna varılmıştır. Kendisine bağlanan 150 kuruş maaşın devlet hazinesinden karşılanması ve bunun için ödenek ayrılması kararına varılmıştır.³⁵ Osmanlı Devleti bu şekilde hem kendisine sığınan hem de Müslüman olan kişilere sahip çıkarak mühtedinin yanında olduğunu göstermektedir.³⁶

3. Devlet Dairesinde İstihdam Etme

Mühtedilere devlet tarafından yapılan yardımlar arasında kişinin devlet dairesinde görevlendirilmesi önemli bir meseledir. Çünkü bu sayede hem mühtedinin maddi kaygıları ortadan kalkmakta hem de yeni girdiği toplumda itibarlı bir konuma

³³ BOA, *Hat*, No. 758 Gömlek No. 35810.

³⁴ BOA, *A.}AMD*, No. 6 Gömlek No. 30.

³⁵ BOA, *Meclisi Vala Evrakı (MVL)*, No. 234 Gömlek No. 4.

³⁶ Konuyla ilgili diğer belgeler: BOA, *C. ADL*, No. 29 Gömlek No. 1753; BOA, *C. HR*, No. 90 Gömlek No. 4452; BOA, *C. ML*, No. 2 Gömlek No. 93.

yükselmektedir. Osmanlı'da İslam dinine yeni giren kişilerin bir işte istihdam edilmeleri klasik dönemden beri mevcuttur. Nitekim XVI. yüzyılın önemli Osmanlı tarihçilerinden Mustafa Selaniki'de bu husus şöyle belirtilmektedir: "Hidâyeti rahîm u rahmâna mazhar olub şeref-i İslâm ile müşerref olanlar selâsil u ağıılden halâs olub hil'at u destâr virilüb istihkâk u istîdâdına göre dirlik gedik gösterildi."³⁷ Klasik devirde İslam dinine geçen itibarlı şahıslara tımar, gedik ve yöneticilik gibi vazifeler verilirken daha alt sınıftan olanlara ise topçuluk, muhafızlık ve kapıcılık verilmiştir.³⁸

Osmanlı Devleti'nde İslahat Fermanına kadar (1856) Müslüman olmayan ve Türkçe bilmeyen kimselere devlet dairesinde görev verilmesi yasaktı. Bu durumun aksinde istisnai örnekler varsa da genellikle kural böyle idi.³⁹ O yüzden devlet dairesinde görev almak ya da Müslüman olduktan sonra da üstün bir mevkide bulunmak isteyenler ihtidayı tercih ederlerdi. Ancak sadece bundan dolayı ihtida etmenin ise çok da mümkün olmadığı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Zira ihtida ciddi bir iş ve arkasından çekilen zorluklar ise çetin olduğu düşünüldüğünde vaziyetin böyle olmadığı sonucuna varılmaktadır. Buna rağmen maddi sebeplerin de en azından teşvik mahiyetinde mühtediye yönlendirdiği bir gerçektir. Ele aldığımız belgelerde bu meselenin daha çok mühtedinin fakirlik ve çaresizliği sonucunda gündeme geldiği ve buna göre bir değerlendirme yapıldığı anlaşılmaktadır. Erkek mühtedilerin bir işte görevlendirilmesi mümkünken genel olarak kadın mühtediler bu kapsamın dışındaydı. Çünkü Osmanlı toplumunda iş gücü büyük ölçüde erkeklerin elindeydi.

Osmanlı Devleti'nin mühtedileri bir işte istihdam etmeleri belirli şartlara bağlıydı. Bunların başında tayin edileceği işe yeterlilikleri olup olmadığının araştırılması başta gelmekteydi. Kişinin mağduriyeti ve geçimini tedarik edememesi de bunda etkendi. Mühtedinin eski çevresinden kopup yeni çevreye uyumu için de bir işte görevlendirilmesi istenirdi. Ancak her şeye rağmen herkes istediği işe getirilmezdi. Osmanlı Devleti'nin ihtidayı teşvik etmesi birçok belgede karşımıza çıkmaktadır. Burada kişilerin genellikle Müslüman olmalarından sonra yapılan yardımlar gündeme gelmiştir. Ancak bazı hallerde şahsa İslam dinine girmesi halinde yapılacak mükafatlar zikredilmiştir.⁴⁰ Devlet bu sayede hem siyasi mevkiini güçlendirmek hem de kişiyi İslam dinine çekmek yönünde bir politika izlerdi. Nitekim 23 Temmuz 1800 tarihli bir belgede Azerbaycan üzerine gönderilen bir ordudan söz edilerek buraya gönderilen orduyu dönüştürerek Tiflis hanının kardeşinin karşılaması istenmektedir. Adının Aleksandra olduğu belirtilen bu kişinin İslam dinini kabul etmesi ve Gürcistan'a hâkim olması durumunda hanlığın Osmanlı

³⁷ Selaniki Mustafa Efendi, *Târîh-i Selânikî*, nşr. Mehmet İpşirli, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 562-563.

³⁸ Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*, 199-200; BOA, *Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümâyûn Sicillatı Mühimme Defterleri (A.ĐVNSMHHM.d)*, No. 25 Gömlek No. 879, No. 25 Gömlek No. 1976.

³⁹ Suraya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 53-54.

⁴⁰ Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, nşr. Fahri Ç. Derin, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 179-180; Baer, *IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, 204-205.

tarafından kendisine bırakılacağı belirtilmiştir.⁴¹ Burada devlet hem ihtidayı teşvik etmiş hem de bölgedeki siyasi gücünü arttırmak istemiştir.

Osmanlı Devleti askeri vazife yapacak mühtedilerin yine asker kökenli olmalarına dikkat etmiş ve bu şekilde kişinin hem yapacağı işe katkı sağlamasını hem de meslekte acemilik çekmemesini istemiştir. Örneğin 26 Aralık 1810 tarihli bir belgede yabancı kökenli olup komutan durumunda bulunan bir kişinin İstanbul'a gelerek Müslümanlığı kabul ettiği ve bunun üzerine kendisine hassa silahşörlüğü rütbesi verilerek orduda istihdam edildiği bildirilmektedir.⁴² Konuyla ilgili 12 Nisan 1850 tarihli bir vesikada ise aslen Fransalı olup ihtida eden Hasan Ağa adlı bir kişiden bahsedilmektedir. Mühtedinin süvari mülazımı evveli olduğu ve kendisinin Osmanlı ordusunda istihdam edileceği bildirilmiştir.⁴³ Bunun için kendisine "nişanı zişan" yani rütbe takılacağı ve ayrıca kılıç imal edilerek kendisinin ödüllendirileceği bildirilmektedir.⁴⁴ Osmanlı Devleti hem yeni bir asker hem de yeni bir dindaş kazandığı için mühtediyi onurlandırmak istemiştir.

Devlette istihdam edilen mühtedilerin kendi memleketlerinde mağdur olmaları sonucu Osmanlı ülkesine geldikleri ve burada yetkili mercilerden yardım talebinde buldukları görülmektedir. Zor bir süreç olan din değiştirmenin mühtediye sosyal, siyasal ve ekonomik yönden birçok yaptırımı olabilmekteydi. Mühtedi bu hususlarda bir İslam devletini tercih etme eğiliminde olmuş ve bu sayede maddi ve manevi hayatını garanti altına almak istemiştir. Bu hususta bazı zamanlar mühtedinin ailesinden bile vazgeçmek zorunda kaldığı bile olmuştur. Nitekim 19 Şubat 1848 tarihli bir belgede Sohunkale muhafızının oğlu olduğunu bildiren Şahin Ali adlı bir mühtedi Ruslardan gördüğü eziyetler sonucu ailesini terke mecbur kalarak Osmanlı'ya iltica ettiğini belirtmektedir. Ancak İstanbul'a geldiğinde de sefaletle düştüğünü ve kimsesizlikten ne yapacağını bilemediğini söylemektedir. Bu konuda devletten yardım isteyip geçimini sağlayacak kadar bir işe yerleştirilmesini talep etmektedir. Konuyu gündemlerine alan Osmanlı yetkilileri Şahin Ali adlı mühtedinin çektiği sıkıntılar sonucunda vatanını terk etmek zorunda kaldığını belirterek kendisinin karantina dairesinde istihdam edilmesi kararını almışlardır.⁴⁵

Yurt dışından gelerek Osmanlı'ya iltica eden mühtediler arasında meslek erbabı olup bu konuda devletin kendilerinden istifade etmek istediği kişilerde de bulunmaktadır. Bu sayede hem mühtediler işsiz ve çaresiz kalmaktan kurtulmuş hem de devlet bu alandaki açığı kapatmıştır. Osmanlı devlet adamları her ne kadar mühtediye yardım etmek isteseler de bir işe yerleştirme konusunda titiz davranmışlardır. Bu konuda bir tavize yer vermemek için mühtedinin ehliyet ve liyakatini sorgulayıp eğer istihdam edileceği işe

⁴¹ BOA, *Hat*, No. 161 Gömlek No. 6721.

⁴² BOA, *Hat*, No. 282 Gömlek No. 16758.

⁴³ Mülazım-ı evvel: "Askerlik teşkilatında yüzbaşından aşağı derecedeki zabıtın unvanı idi." Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004), 2/612.

⁴⁴ BOA, *Cevdet Askeriye (C. AS)*, No. 1206 Gömlek No. 54001.

⁴⁵ BOA, *Meclis-i Vükela Mazbataları (MV)*, No. 58 Gömlek No. 8.

müsaitse olumlu cevap vermişlerdir. Ayrıca bu konuda istihdam edilecek yerde münhal kadronun bulunması da önemli bir etkidir. Nitekim 8 Haziran 1850 tarihli bir belgede aslen Macaristanlı oldukları belirtilen Ahmed Efendi ile Veli Ağa adlı mühtedilerin Osmanlı'ya iltica etmelerinden bahsedilmektedir. Bu kişilerin hem mimarlık ve mühendislik alanlarında uzmanlıkları olması hem de geçim sıkıntısı çekmemeleri için bir işte görevlendirilmeleri gündeme gelmiştir. Belgede bilgi ve tecrübelerine binaen 750 kuruş maaşla Ahmed Efendi'nin Darülfünun Ebniye-i Aliyesine, Veli Ağa'nın ise Selimiye Kışla-i Hümayununa tayin edildikleri belirtilerek istihdamın onaylandığı belirtilmiştir.⁴⁶ Mühtedilerin yerleştirildikleri mahallerin meslekleriyle uyum içerisinde olduğu anlaşılmakta ve kendilerinin alanlarında mütehasıs olmalarına bakılarak maaşlarının da yüksek olması göze çarpmaktadır.

Sonuç

1800-1850 yılları arasında Osmanlı Devleti'nde mühtedilere yapılan ekonomik yardımları konu edindiğimiz bu makalemizde birçok arşiv vesikasını ele aldık. Tahlil ettiğimiz bu belgelerde devletin ihtidayı teşvik amaçlı bir siyaset uyguladığını ancak din değiştirme konusunda kimseyi zorlamadığını gördük. Osmanlı Devleti'nin klasik dönemden beri uyguladığı mühtediyi maddi yönden mağdur etmeme politikasının incelediğimiz devirde de devam ettiğini anladık. Ancak zaman içerisinde bazı uygulamaların kalkarak bunun yerine yeni düzenlemelerin geldiğini öğrendik. Osmanlı Devleti'nin klasik dönemden beri mühtedilere kisve baha adı altında elbise yardımı yaptığı bilinen bir gerçektir. Ancak bunun kendi devrimizde önceki devirlerden farklı olarak giysi alımı şeklinde değil de elbise parası olarak ödendiğini anladık. Kisve bahalar konusunda önceki dönemlerden farklı olarak daha çok bu bedelin devlet tarafından verilmesinin gündeme geldiğini anladık. Bunun sebebini de artık bu uygulamanın yerleşmesi ve mühtedinin müracaat etmesine gerek kalmaması şeklinde yorumladık. Kisve baha bedeli olarak her ne kadar 150 kuruşluk bir meblağın ayrıldığını belirlese de bunun da mühtedinin konumu ve mali durumuna göre değiştiğini anladık.

Mühtedilere yapılan para yardımı konusunda ise devletin hassas davrandığını ve bu konuda mühtedinin yanında olarak onu Müslümanlıkta tutmak istediğini tespit ettik. Osmanlı'da mühtedilerin İslam dinine girerek Osmanlı halifesine tabi olduğu eski cemaatinden koparak yeni bir çevreye girdiği bir hakikattir. Devlet bunun idrakinde olduğundan mühtediyi yeni hayatında ümitsiz ve yalnız bırakmak istememiştir. Bunun için mühtedilere genellikle ömür boyu devam eden maaşların ayrıldığı görülmektedir. Bu sayede mühtedi maddi yönden sıkıntıya düşmekten ve eski toplumu karşısında itibarsızlaşmaktan kurtulmaktadır. Aksi halde mühtedinin dinden çıkma durumu bile ihtimale gelmekte ve devlet bu halden çekinmektedir. Zira Osmanlı'da irtidada çok ağır cezaların verildiği bilinmektedir. Ayrıca bu tarz hadiseler İslam ve gayrimüslim tebaa arasında ayrılığa neden olmaktadır. Devlet o yüzden bu konuda ihmale yer vermemiştir.

⁴⁶ A}MKT. NZD 11-89.

Mühtedilere bağlanan maaşlar hususunda devletin kişinin mağduriyetini esas almakla birlikte önceki konumu da göz önüne getirdiği anlaşılmaktadır. Osmanlı bu konuda mühtedinin rencide olmasını istememektedir. Mühtedilere bağlanan maaşlar genellikle aylık ve hayat boyu olmuştur. Ancak bazı istisnai durumlarda geçici maaşların da bağlandığı olmuştur. Mühtedinin ölümüyle birlikte maaşı da kesilmiştir. Fakat mühtedinin geride kalan yakınlarının mağduriyeti gündeme gelince akrabalık derecesine göre maaşının bir kısmının ödenmesi devam etmiştir.

Mühtedilerin bir işe yerleştirilmeleri konusunda ise Türkçe bilmek ve işte ehliyet sahibi olmak şartları aranmıştır. Ayrıca devlet kadrolarında boşluk olup olmadığına da bakılmıştır. Mühtedilerin istihdam edilmeleri doğrudan ihtidalarıyla ilgili değildir. Bu konuda mühtedinin mesleğinin zayi olmaması ve devletin kendisinden istifade etmesi de etkindir. Devlet hiçbir iş yapamaz ve bir meslekten anlamaz durumda olanlara para yardımı yaparken elinden iş gelen ve itibarlı mevkide olanları devlette görevlendirerek onurlandırmıştır. Kendilerinin bir meslekte istihdamları söz konusu olan mühtedilerin hepsinin erkek olduğu görülmektedir. Bu konuda kadınlarla ilgili kayıtların olmaması çalışma alanında kadınların aktif olmamasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak Osmanlı'da mühtedilere yapılan yardımların devlet tarafından finanse edildiği ve bunlara ciddi anlamda bir ödenek ayrıldığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden ihtida eylemlerinde ekonomik etkenlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ekonomik getiriler ihtida etmekte her ne kadar etkili olsa da ana sebep kişilerin mağduriyetlerinin giderilmesi ve bu sayede himaye edilmeleridir. Zira kişinin İslam dinine girerek büyük bir değişim içine girmesi ve birçok zorluklara katlanması bizi bu yargıya götürmektedir.

Author contributions: Bilgehan ŞAHİN

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the authors.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümâyûn Sicillatı Mühimme Defterleri (A.}DVNSMHH.d)*, No. 25, Gömlek No. 879, No. 25, Gömlek No. 1976.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Amedi Kalemî Belgeleri (A.}AMD)*. No. 15, Gömlek No. 61; No. 28, Gömlek No. 1320; No. 6, Gömlek No. 30.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Evrakı (A.}MKT)*. No. 229, Gömlek No. 94.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemî Nezaret ve Devair (A.}MKT. NZD)*. No. 11, Gömlek No. 89.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Adliye (C. ADL)*. No. 29, Gömlek No. 1753.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Askeriye (C. AS)*. No. 1206, Gömlek No. 54001.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Dahiliye (C. DH)*. No. 136 Gömlek No. 6757.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Darbhane (C. DRB)*. No.1, Gömlek No. 41.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Hariciye (C. HR)*. No. 90, Gömlek No. 4452.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maliye (C. ML)*. No. 224, Gömlek No. 9319; No.14, Gömlek No. 638; No. 2, Gömlek No. 93.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hat*. No. 282, Gömlek No. 16758; No. 1339, Gömlek No. 52313; No. 758, Gömlek No. 35793; No. 758 Gömlek No. 35810; No. 161 Gömlek No. 6721.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezareti Masarifat Defterleri (ML. MSF d)*. No. 5100, No. 6514, No. 6855.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclisi Vala Evrakı (MVL)*. No. 234, Gömlek No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Mazbataları (MV)*. No. 58, Gömlek No. 8.

Kitaplar-Tezler ve Makaleler

- Abdurrahman Abdi Paşa. *Vekâyi'nâme*. nşr. Fahri Ç. Derin. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Antov, Nikolay. "Kisve Bahası Arzuhalleri: Osmanlı Döneminde Balkanlarda İslamlaşma Sürecine Dair Bir Kaynak". *Kebikeç Dergisi*, 10 (2000).
- Aslan, Halide. *Tanzimat Döneminde İhtida (1839-1876)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Baer, Marc David. *IV. Mehmed Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2010.
- Çetin, Osman. *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1999.
- Ercan, Yavuz. "Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku". Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 1 (1990).
- Ercan, Yavuz. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Kültürü ve Günlük Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Elif Kılıç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Fevzan, Abdurrahman-Hüseyn, Muhtar-Fazl, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-Arabî Beyne Yedeyk*. Konya: Tekin Kitabevi, 1425.
- Galland, Antoine. *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (1672-1673)*, çev. Nahid Sırrı Örik. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949.
- Gerlach, Stephan. "Türkiye Günlüğü 1573-1576", ed. Kemal Beydilli. çev. Türki Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.
- Güler, Ali. *Türkler ve İslamiyet*. İstanbul: Halk Kitabevi, 2017.
- Krstic, Tijana. *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15-17. Yüzyıllar*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Schick, İrvin Cemil. "Tebdil-i Kıyafet, İrtidad ve İhtida". çev. Pelin Tünaydın. *Çevirimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 4/2-1 (Temmuz 2012).
- Schiltberger, Johannes. *Türkler ve Tatarlar Arasında 1394-1427*, çev. Turgut Akpınar, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Selaniki Mustafa Efendi. *Târîh-i Selânikî*. nşr. Mehmet İpşirli. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Şeker, Mehmet. *Osmanlı Belgelerinde İhtida Kavramı ve Mühtediler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. nşr. Nihal Metin. İstanbul: Yeditepe Yayınları 2015.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 52-71/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 52-71

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZI İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHRİC VE TAHLİLİ

Mehmet Sabih AYDIN

Doktora Öğrencisi, Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı, Siirt.

PhD Student, SiirtUniversity, Social Sciences Institute Hadith Department, Siirt/Turkey

s.aydin.5627@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9660-6944

ror.org/05ptwtz25

Öz

Hadis ilminde hadisin sened ve metinden oluştuğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen rivayetlerin sıhhat tespitini yaparken rivayetler hem sened hem metin tenkidine tabi tutulmakta, rivayetlerin sıhhat derecesi bu minval üzere ortaya konulmaktadır. Sened tenkidinde râviler tenkide tabi tutulurken, metin tenkidinde rivayetlerin metni bazı kriterler ışığında tahlil edilmekte ve bu tahlil sonucunda metinde herhangi bir illet olup olmadığı tespit edilmektedir. Metin tenkidinde başvuru kriterlerinden biri de Hadislerin Kur'an'a arz edilmesi uygulamasıdır.

Hadis kaynaklarına bakıldığında hadislerin Kur'an'a edilmesini bildiren ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen bazı rivayetlere rastlanılmaktadır. Söz konusu rivayetler İslâm âlimleri arasında ihtilaf oluşturmuş, bazı âlimler rivayetleri bağlayıcı bularak hadislerin Kur'an'a arz edilmesi lüzumunu savunurken, bir kısım âlim ise rivayetlerin zayıf ve uydurma olduğunu, hadislerin Kur'an'a arz edilmesine gerek olmadığını beyan etmiştir. Bu çalışmada söz konusu rivayetler araştırılmış, rivayetlerin tahrir ve tahlili yapılmıştır. Rivayetler sened ve metin tenkidine tabi tutulmuş, konuyla ilgili önemli İslam âlimlerinin görüşüne yer verilmiştir. Tespit edilen sonuçlar çalışmanın sonunda ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Kur'an, Arz, Tahrîc, Tahlil.

EXTRACTION AND ANALYSIS OF RUMOR REGARDING TO PRESENT OF HADITHS TO THE QUR'AN

Abstract

In the science of hadith, it is known that the hadith consists of the sened and the text. While determining the authenticity of the narrations attributed to the Prophet (pbuh), the narrations are subject to both sent and text criticism, the determination of the narration and its authenticity are revealed in this way. While the narrators are subject to criticism in the text criticism, the text of the narration is analyzed in the light of some criteria and as a result of this analysis, it is determined whether there is any malady in the text. One of the criteria used in text criticism is the application of presenting hadiths to the Qur'an.

Geliş Tarihi: 24.02.2023

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1255827

Kabul Tarihi: 06.04.2023

When we look at the hadith sources, it is stated that the hadiths are to present the Qur'an and that Hz. There are some narrations attributed to the Prophet (pbuh). The narrations in question created a conflict among Islamic scholars, and some scholars found the narrations binding and argued that the hadiths should be submitted to the Qur'an. Some scholars have declared that the narrations are weak and fabricated and that there is no need to present the hadiths to the Qur'an. In this study, the rumors in question were researched, their interpretation and analysis were made. The narrations were to subject to criticism on the sened and the text, and the opinions of Islamic scholars who were related to the subject were included. The determined results were put in the middle at the end of the study.

Key Words: Hadith, Rumor, Qur'an, Present, Extraction, Analysis

Atıf / Cite as: Aydın, Mehmet Sabih. "Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili". *Apjir* 7/1 (Nisan 2023), 52-71.

Giriş

"Arz" kelimesi arapça *a-r-d* (عرض) fiilinden türemiş olup sözlükte "sunmak, takdim etmek, teşhir etmek, sergilemek, göstermek" gibi anlamlara gelir.¹ Hadis ıstılahında *arz*, hadis tahammül yollarından *kıraat* ile eş anlamda kullanılıp talebenin şeyhinin rivayet ettiği hadisleri şeyhin huzurunda okumasıdır.² Müttekaddimûn dönemi hadis usûlü kitaplarında metin tenkidi uygulamasına pek fazla yer verilmediğinden *arz* sözcüğü Kur'an'a arz bağlamında kullanılmamıştır.³

Hadislerin Kur'an'a arzı demek, Kur'an-ı Kerim'e uygun olması ve Kur'an ayetlerine ters düşmemesidir.⁴ Kur'an'a arz meselesinde "arz", adını Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnad edilen: "Benden nakledilenleri Allah'ın kitabına arz ediniz. Ona uygun ise ben söylemişimdir, uygun değilse benim sözüm değildir."⁵ şeklindeki rivayetlerden almaktadır.

Hadis kaynaklarına bakıldığında hadislerin Kur'an'a arz edilmesini bildiren ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen bazı rivayetlere rastlanılmaktadır. Hadislerin Kur'an'a arzı meselesi ilim erbabı arasında ihtilaflar doğurmuş, bazı âlimler rivayetleri bağlayıcı bularak hadislerin Kur'an'a arz edilmesi lüzumunu savunurken bir kısım âlim ise rivayetlerin zayıf veya uydurma olduğunu, hadislerin Kur'an'a arz edilmesine gerek olmadığını beyan etmiştir. Arz hadisini sahîh kabul edip onu hüccet sayanlar arz uygulamasını Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar dayandırmaktadırlar. Arz hadisini

¹ Fatih Güzel, *Arapça Sözlük* (İstanbul: Akvaryum, 2014), 236.

² Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-ĥadîs, thk. Nûreddin İtr (Beirut-Dımaşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1436/2015), 137; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en Nevevî, et-Taĥrîb ve't-teysîr (Ankara: Mütercim, 2017), 67.

³ Furkan Çakır, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali", *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 152.

⁴ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan, 2020), 17.

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî İbnü'l-Mukrî, *Mu'cem*, thk. Ebî Abdırrahmân Âdil b. Sa'd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 356 (H. No: 1168); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beirut: Dâru İhyâ'ü Turâsî'l-Arabî, 1413/1993), 4/208.

mevzu' sayanlar ise onunla amel etmemekle beraber Râfîzîlerin ve dine zarar vermek isteyenlerin uygulaması olduğunu beyan etmişlerdir.⁶

Hadislerin Kur'an arzı meselesi akademik çevrede de ele alındığı ve tartışıldığı bilinmektedir. Hadislerin Kur'an'a arz edilmesiyle ilgili olarak yapılan akademik çalışmaların ağırlıklı olarak usûle yönelik, yani metodik çalışmalarla sınırlı kaldığı konuyla ilgili rivayetlerin tahrîci ve tahliline girilmediği tespit edilmiştir.⁷

Dolayısıyla ehemmiyetine binaen bu çalışmada arz hadisi olarak bilinen ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen "Benden nakledilenleri Allah'ın kitabına arz ediniz" şeklindeki rivayetler hicri ilk üç asırdaki hadis kaynakları taratılarak tespit edilmiştir. Rivayetler sened tenkidinden geçirilip çalışmamızın boyutunu aşmamak için senedde cerh edilen râvi veya râviler varsa bunların durumları belirtilmiştir. Rivayetlerin ayrıca muhteva tenkidi de yapılmış ve rivayetlerle ilgili önemli İslâm âlimlerinin görüşüne değinilerek nihaî bir değerlendirme ile çalışma tamamlanmıştır.

1. Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîci ve Sened Tenkidi

Hadislerin Kur'an'a arzı ile ilgili rivayetlere bakıldığında rivayetlerin Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Sevbân b. Bücdüd (ö. 54/674), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) (r. anhum) isimli sahâbeden merfu' ve Hasan b. el-Basrî'den mürsel olarak aktarıldığı görülmektedir. Ayrıca söz konusu rivayet Hâricî mezhebinin bir kolu olan İbâdiyye'de Abdullâh b. Abbâs'tan (ö. 68/687) merfu' şeklinde nakledilmiştir.

1.1. Alî b. Ebî Tâlib'ten Gelen Rivayetler

Alî b. Ebî Tâlib'ten nakledilen rivayet hadis kaynaklarından İbnü'l-Mukrî'nin (ö. 381/991) *Mu'cem*'inde, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'inde tahrîc edilmiştir. İbnü'l-Mukrî'nin *Mu'cem*'inde nakledilen rivayet şöyledir:

حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ الْعَبَّاسِ بْنِ الْوَلِيدِ الْبَجَلِيُّ الْمَقَانِعِيُّ ثنا مُحَمَّدُ بْنُ مَرْوَانَ، ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَكَمِ بْنِ ظَهْرٍ، ثنا أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَمَامَةَ عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي رِوَاةٌ يَزُؤُونَ عَنِّي أَحَادِيثَ فَأَعْرِضُوا عَلَيَّ الْقُرْآنَ فَمَا وَافَقَ الْقُرْآنَ فَخُذُوا بِهِ، وَمَا لَمْ يُوَافِقِ الْقُرْآنَ فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ»

⁶ Detaylı bilgi için bk. Keleş, Hadislerin Kur'an'a Arzı, 18-148; Çakır, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali".

⁷ Tespit ettiğim kadarıyla konuyla ilgili yapılan çalışmalar şunlardır: Keleş, Hadislerin Kur'an'a Arzı; Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34 (1993), 237-262; Çakır, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali"; Hüseyin Güleç, "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı", Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/2 (2017), 1-17; İbrahim Özdemir, "İmam Şâfiî'de Hadislerin Kur'an'a Arzı", Diyanet İlmî 54 (2018), 13-38; Salâhaddin Polat, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", (1995); Sahip Beroje, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı", Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu, thk. Mehmet Bilen (İstanbul, 2010), 860-877.

İbnü'l-Mukrî' (ö. 381) < Ebu'l Hasan Alî b. el-Abbâs b. el-Velîd el-Becelî el-Mukâniî' (ö. 310) < Muhammed b. Mervân (ö. ?) < İbrâhîm b. el-Hakem b. Zuhayr (ö. ?) < Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193) < Âsım b. Ebî'n-necûd (ö. 127) < Zeyd b. Alî (ö. 122) < Umâme (ö. ?) < Alî (r.a.) tarîkiyle gelen rivayette Alî (r.a.) dedi ki: Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle dedi: "Benden sonra râviler olacak benden hadis rivayet edeceklerdir. Onları Kur'an'a arz ediniz. Kur'an'a muvafık ise onu alın, Kur'an'a muvafık değilse onu almayın"⁸

Rivayetin isnad zincirinde yer alan râvilerden Muhammed b. Mervân hakkında kaynaklarda Şîî olduğu kaydedilmiş, Dârekutnî geceleyin odun taşıyan birine benzeterek *metrûk* bir râvi olduğunu ve sika râvilerden çok az hadis rivayet ettiğini ifade etmiştir.⁹ İbrâhîm b. el-Hakem b. Zuhayr'ı, Ebû Hâtım ehl-i re'yden saymış ve hakkında *kezzâb* diyerek hadislerini terk etmiştir.¹⁰ İbrâhîm b. el-Hakem kaynaklarda Râfîzîlikle itham edilmiş, Dârekutnî hadiste *zayîf* kabul etmiştir.¹¹ İsnadın müşterek râvisi olan Ebû Bekr b. Ayyâş için ömrünün sonlarına doğru hafızasının zayıfladığı ve bazen hatalar yaptığı söylenmiştir.¹²

Zeyd b. Alî'nin, rivayeti Umâme'den aldığı kaydedilmiş, ancak hangi Umâme'nin olduğu belirtilmemiştir. Zeyd b. Alî'nin hadis rivayet ettiği hocaları incelendiğinde de Umâme isminde bir hocasının olduğu kaynaklarda tespit edemedik.

Netice olarak, Hz. Alî'den (r.a.) nakledilen söz konusu rivayette senedde yer alan Muhammed b. Mervân ve İbrâhîm b. el-Hakem münekkidlerce cerh edildiğinden, Zeyd b. Alî'nin rivayeti kimden aldığı müphem kaldığından bu vecihle nakledilen rivayetin senedinin zayıf kaldığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili Dârekutnî'nin *Sünen*'inde nakledilen rivayet şöyledir:

حَدَّثَنَا عُمَانُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ السَّمَّالِ، نَا حَنْبَلُ بْنُ إِسْحَاقَ، نَا جُبَارَةُ بْنُ الْمُغَلِّسِ، نَا ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ زُرَّ بْنِ حَبِيشٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهَا تَكُونُ بَعْدِي رُوَاةٌ يَرُؤُونَ عَنِّي الْحَدِيثَ، فَأَعْرَضُوا حَدِيثَهُمْ عَلَى الْقُرْآنِ فَمَا وَافَقَ الْقُرْآنَ فَخُذُوا بِهِ، وَمَا لَمْ يُوَافِقِ الْقُرْآنَ فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ»

Dârekutnî (ö. 385) < Osmân b. Ahmed b. es-Semmâk (ö. 344) < Hanbel b. İshâk (ö. 273) < Cübâre b. Muğallis (ö. 241) < Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193) < Âsım b. Ebî'n-necûd (ö. 127) < Zirr b. Hubeyş (ö. 81) < Alî b. Ebî Tâlib senediyle nakledilen rivayette Alî b. Ebî Tâlib şöyle dedi:

⁸ İbnü'l-Mukrî', *Mu'cem*, 356 (H. No: 1168).

⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehabî, *el-Muğnî fi'l-ğ-ğ-afâ*, thk. Hâzm el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/372; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâm, 1423/2002), 7/498.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952), 2/94.

¹¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl*, thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017), 62.

¹² Ebû Hâtım Muhammed b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitabü's-sikât* (Dekken (Hindistan): Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/669.

Rasûlullâh (s.a.v.) dedi ki: “Benden sonra râviler olacak benden hadis rivayet edeceklerdir. Onların hadislerini Kur'an'a arz ediniz. Kur'an'a muvafık ise onu alın Kur'an'a muvafık değilse onu almayın”¹³

Rivayetin zincirinde yer alan Cübâre b. Muğallis hakkında Yahya b. Maîn, kezzâb demiş; Buhârî, rivayetlerinde ızdırab olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Ahmed b. Hanbel, rivayetlerinin mevzu' olduğunu söylemiştir.¹⁵ Ebû Hâtim, onun için “adaleti elimde” demiştir.¹⁶ İbn Adî, Nesâî ve Ukaylî *Du'afâ'*larında zikretmişlerdir.¹⁷ Dârekutnî, *metrûktur* demiştir. İbn Hibbân, Cübâre'nin senedleri değiştirdiğini, mürseli merfu' yaptığını hadisleriyle ihticac edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁸ Dolayısıyla Cübâre'nin münekkidlerce zayıf sayılıp hakkında tevsik nakledilmediğinden rivayetlerinin alınamayacağı anlaşılmaktadır. Dârekutnî rivayet ile ilgili değerlendirmesinde senedinde bir vehm olduğu konuyla ilgili asıl senedin Âsım < Zeyd < Alî b. Hüseyin tarikiyle mürsel olarak geldiğini kaydetmiştir.¹⁹

Ca'fer el-Müstağfirî (ö. 432/1041); Ebû Alî Zâhir b. Ahmed (ö. 389) < Ebû Lebîd Muhammed b. İdris (ö. 313) < Ebû Kurayb (ö. 248) < Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193) < Âsım b. Ebî'n-necûd (ö. 127) < Zirr b. Hubeyş (ö. 81) yoluyla Alî b. Ebî Tâlib'ten aynı manada bir rivayet tahrîc etmiştir.²⁰ Rivayetin senedini incelediğimizde zincirde herhangi bir inkıtâ' görülmediği gibi râvilerin cerh-ta'dil durumlarında da cerhe uğramış herhangi bir râvi tespit edilmemiştir. Ancak, müellif el-Müstağfirî'nin eserlerinde mevzû' rivayetler naklettiği kaydedilmiştir.²¹ Dolayısıyla hem söz konusu sebepten hem de rivayetlerin müşterek râvisi Ebû Bekr b. Ayyâş'ın ömrünün sonlarına doğru hafızasının zayıfladığı kaydedildiğinden bu vecihle gelen rivayetin zayıf olduğu ağır basmaktadır. Müstağfirî'nin

¹³ Dârekutnî, *Sünen*, 4/208.

¹⁴ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 4/491-492.

¹⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî *ez-Zehebî*, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 11/151.

¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/550.

¹⁷ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî, Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sakafî, 1405/1985), 72; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/206; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Alî Muhammed Muavvad (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/443.

¹⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâmiyye, 1414/1994), 2/58.

¹⁹ Dârekutnî, *Sünen*, 4/209.

²⁰ Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-Müstağfirî, *Fezâ'ilü'l-Çur'ân*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 315 (H. No: 353).

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî *ez-Zehebî*, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/200; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed es-Sâlihî ed-Dımaşkı İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâ'i'l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî, İbrâhim ez-Zeybek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 3/296.

rivayetini Ebû İsmâîl Abdullâh el-Herevî de (ö. 481/1089) aynı vecihle *Zemmü'l-kelâm ve ehlih* isimli eserinde kaydetmiştir.²²

Sonuç olarak, Alî b. Ebî Tâlib'ten gelen rivayetlere bakıldığında İbnü'l-Mukrî' ve Dârekutnî'nin tarîklerinde cerh edilen râviler yer almaktadır. Bunun yanında Dârekutnî, rivayeti tahrîc ederken merfu' olarak nakledilen rivayette bir vehm olduğu söz konusu rivayetin aslının mürsel şeklinde geldiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali'den (r.a.) nakledilen rivayetlerin sened açısından zayıf kaldığı ortaya çıkmaktadır.

1.2. Sevbân b. Bücdüd'den Gelen Rivayet

Sevbân b. Bücdüd'den (r.a.) nakledilen rivayeti Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cem*'inde tahrîc etmiştir. Söz konusu rivayet şöyledir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى بْنِ حَمْرَةَ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَبُو النَّضْرِ، ثنا يَزِيدُ بْنُ رَيْبَةَ، ثنا أَبُو الْأَشْعَثِ، عَنْ ثَوْبَانَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَلَا إِنَّ رَحَى الْإِسْلَامِ دَائِرَةٌ»، قَالَ: فَكَيْفَ تَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «اعْرِضُوا حَدِيثِي عَلَى الْكِتَابِ، فَمَا وَافَقَهُ فَهُوَ مِنِّي، وَأَنَا فُلْتُهُ»

Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ b. Hamza (ö. 289) < İshâk b. İbrâhîm Ebu'n-Nadr (ö. 227) < Yezîd b. Rabîa^c (ö. ?) < Ebu'l-Eş'as (ö. ?) < Sevbân tarîkiyle gelen rivayette Rasûlullâh (s.a.v.) dedi ki: "İslâm'ın değirmeni dönmektedir. Bunun üzerine Sevbân nasıl hareket edelim? diye sordu. Rasûlullâh (s.a.v.): "Hadisimi Kitab'a arz ediniz. O'na muvafık ise bendendir ve ben söylemişimdir."²³

Rivayetin râvilerinden Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ b. Hamza hakkında Zehebî zayıf demiş²⁴ ve *münker* hadisler naklettiğini beyan etmiştir.²⁵ İbn Hacer de birinci mertebe müdellislerden saymış²⁶ ve *münker* rivayetlerinin olduğunu ifade etmiştir.²⁷ İsnaddaki diğer râvi İshâk b. İbrâhîm Ebu'n-Nadr'ı ile ilgili İbn Adî *Du'afâ*'sında zikretmiş,²⁸ Zehebî, *sika* olduğunu ancak *münker* rivayetlerinin bulunduğunu kaydetmiştir.²⁹ Yezîd b. Rabîa^c hakkında Buhârî hadislerinin *münker* olduğunu söylemiş, Nesâî *metrûk* diyerek râviyi cerh

²² Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*, thk. Abdurrahmân Abdülazîz eş-Şiblî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1998), 1/164.

²³ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beirut: Dâru İhyâ'ü Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 2/97 (H. No: 1429).

²⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmîyye, 1424/2003), 6/690.

²⁵ Zehebî, *el-Muğni fi'd-du'afâ*, 1/58.

²⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Ṭabaqâtü'l-müdellisîn*, thk. Âsım b. Abdullah el-Kureyvitî (Umman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 19.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 1/650.

²⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/551.

²⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehebî, *Dîvânü'd-du'afâ* ve'l-metrûkîn, thk. Hammâd b. Muhammed (Mekke: Mektebetü'n-Nahdâ, 1387/1967), 26.

etmiştir.³⁰ Ebû Hâtım, *daifu'l-hadis, münkeru'l hadis* diyerek Ebu'l-Eş'as < Sevbân yoluyla naklettiği rivayetlerde çok hata yaptığını belirtmiştir.³¹

Görüldüğü üzere Sevbân b. Bücdüd'den nakledilen rivayette cerhe uğramış râviler yer alıp özellikle rivayetimizde olduğu gibi Ebu'l-Eş'as < Sevbân tarîkinde hatalar olduğu açıklandığından söz konusu senedin zayıf kaldığı anlaşılmaktadır.

1.3. Ebû Hüreyre'den (r.a.) Gelen Rivayetler

Ebû Hüreyre'den (r.a.) nakledilen rivayetler Dârekutnî'nin *Sünen*'inde, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Medhal*'inde ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye'sinde* tahrîc edilmiştir. Dârekutnî'nin rivayeti iki vecihle gelmiş ve rivayet şöyledir:

حَدَّثَنِي أَبِي، نَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَنْبَلِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ ، نَا دَاوُدُ بْنُ عَمْرٍو ، نَا صَالِحُ بْنُ مُوسَى ح وَثَنَا
عُثْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّقَّاقُ نَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ حَفْصِ الْخَنَمِيّ ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمُحَارَبِيِّ ، نَا
صَالِحُ بْنُ مُوسَى ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُقَيْعٍ ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ: «سَيَأْتِيكُمْ عَنِّي أَحَادِيثٌ مُخْتَلِفَةٌ ، فَمَا جَاءَكُمْ مُوَافِقًا لِكِتَابِ اللَّهِ وَلِسُنَّتِي فَهُوَ مِنِّي
، وَمَا جَاءَكُمْ مُخَالِفًا لِكِتَابِ اللَّهِ وَلِسُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»

Dârekutnî < Babam (yani, Ömer b. Ahmed) (ö. ?) < Ahmed b. el-Huneyn b. Abdil Cebbâr (ö. 306) < Dâvûd b. Amr (ö. 228) < Sâlih b. Mûsâ (ö. 201) < Abdülazîz b. Rufay' (ö. 130) < Ebû Sâlih (ö. 101) < Ebû Hüreyre,

Dârekutnî < Osmân b. Ahmed ed-Dekkâk (ö. 344) < Muhammed b. el-Hüseyn b. Hafs el-Has'amî (ö. 315) < Muhammed b. Ubayd el-Muharibî (ö. 245) < Sâlih b. Mûsâ (ö. 201) < Abdülazîz b. Rufay' (ö. 130) < Ebû Sâlih (ö. 101) < Ebû Hüreyre,

iki vecihle gelen rivayette Ebû Hüreyre şöyle dedi: Peygamber (s.a.v.) dedi ki: "Benden size değişik hadisler nakledilecektir. Allah'ın kitabına ve sünnetime muvafık gelen bendendir. Allah'ın kitabına ve sünnetime muhalif gelen benden değildir." İsnad zincirinde yer alan Sâlih b. Mûsâ için Dârekutnî zayıf olduğunu ve hadisleriyle ihticac edilemeyeceğini belirtmiştir.³²

Görüldüğü üzere, Dârekutnî rivayeti babasından ve Osmân b. Ahmed ed-Dekkâk'tan almış, farklı iki senedle rivayeti tahrîc etmiştir. Rivayetin medârı, yani müşterek râvisi Sâlih b. Mûsâ; rivayetin mahreci ise Abdülazîz b. Rufay' < Ebû Sâlih < Ebû Hüreyre şeklindedir. Rivayetin metnini diğer rivayetlerle karşılaştırdığımızda arzın sünnete de yapılması ilavesi yer almakta, kitap ve sünnete uygun olan rivayetin alınması, uygun olmayanın ise alınmaması ifade edilmektedir.

Râvilerin cerh-ta'dil durumlarını incelediğimizde her iki senedin müşterek râvisi olan Sâlih b. Mûsâ hakkında Yahyâ b. Maîn *leyse bi şey'* diyerek sika olmadığını ve hadislerinin

³⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1689; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 8/492.

³¹ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/261.

³² Dârekutnî, *Sünen*, 4/208.

alınmayacağını ifade etmiştir. Buhârî, hakkında *münkeru'l hadis* ifadesini kullanmıştır.³³ Cûzcânî onun için *daîfu'l-hadis*,³⁴ Nesâî *metrûku'l-hadis*,³⁵ İbn Şahîn hadisleri yazılmaz³⁶ demişlerdir. Ebû Hâtim de *daîfu'l-hadis*, *münkeru'l hadis* diyerek râviyi cerh etmiş ve sika râvilerden çok sayıda münker hadislerinin bulunduğunu belirtmiştir.³⁷ Sonuç itibariyle, müşterek râvi Sâlih b. Mûsâ'nın zayıf kaldığı konusunda görüş birliği olup rivayetlerinin alınmayacağı görülmektedir.

Ebû Hüreyre'den nakledilen rivayet yine medârı senedi Sâlih b. Mûsâ olmak üzere Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Medhal*'inde, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*'sinde, Herevî'nin *Zemmü'l-kelâm*'ında kaydedilmiştir.³⁸ Netice itibariyle, Ebû Hüreyre'den (r.a.) konuyla ilgili bu vecihle nakledilen rivayet sened açısından zayıf kaldığı görülmektedir.

Konuyla ilgili Yahyâ b. Maîn'den (ö. 233/848) şöyle bir rivayet nakledilmiştir:

سَمِعْتُ يَحْيَى يَقُولُ كَانَ يَحْيَى بْنُ أَدَمَ يُحَدِّثُ بِحَدِيثِ بْنِ أَبِي ذَنْبٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « مَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ »

Yahyâ'dan işittim diyordu ki: Yahyâ b. Âdem (ö. 203/818), İbn Ebî Zi'b'in (ö. 159/776) hadisiyle < Saîd el-Makbûrî (ö. 123) < Ebû Hüreyre şeklinde rivayet ediyordu ve şöyle diyordu: Peygamber (s.a.v.) dedi ki: "Benden bir haber geldiği zaman Allah'ın kitabına arz ediniz." Rivayetle ilgili İbn Maîn, Yahyâ b. Âdem dışında başkasının rivayette irsal yaptığını belirtmiştir.³⁹ Rivayetin sened zincirini incelediğimizde hem inkıtâc hem de cerh edilmiş râvi görülmemektedir. Ancak Şuayb el-Arnaût bir tahkikinde rivayette ızdırab olduğunu rivayetin bazen merfu^c bazen mürsel şeklinde nakledildiğini belirtmiştir.⁴⁰ İbn Huzeyme, ehl-i hadisten birinin arz konusuyula ilgili herhangi bir haberi Ebû Hüreyre'ye nispet ettiğini bilmediğini ifade etmektedir.⁴¹

³³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/96-97.

³⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Ahvalü'r-ricâl*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Pakistan: Akademi, ts.), 113.

³⁵ Nesâî, *ed-Du'afâ*, 57.

³⁶ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şahîn, *Târîhu esmâ'îd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, thk. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî (Medine: y.y., 1409/1989), 110.

³⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/415.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen* (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Yesr-Dâru'l-Minhâc, 1437/2017), 1/131; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullâh es-Sûrakî (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1357), 430; Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, 4/56.

³⁹ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ İbn Maîn, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûrseyf (Mekke: İhyâ Turâsi'l İslâm, 1399/1979), 3/446; Beyhakî, *el-Medhal*, 1/139.

⁴⁰ Zehebî, *Siyerü'n-nübelâ*, 9/525.

⁴¹ Beyhakî, *el-Medhal*, 1/138.

1.4. Abdullah b. Ömer'den (r.a.) Gelen Rivayetler

Abdullah b. Ömer'den nakledilen rivayet Taberânî *el-Mu'cem*'inde ve Dârekutnî'nin *Ta'likât*'ında tahrîc edilmiştir. Taberânî'nin rivayeti şöyledir:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سَعِيدٍ الرَّازِيُّ، ثنا الزُّبَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الزُّبَيْرِ الرَّهَوِيُّ، ثنا قَتَادَةُ بْنُ الْفُضَيْلِ، عَنْ أَبِي حَاضِرٍ، عَنْ الْوَضِيِّ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «سُئِلْتُ الْيَهُودُ عَنْ مُوسَى فَأَكْثَرُوا وَرَأَوْا، وَنَقَصُوا حَتَّى كَفَرُوا، وَسُئِلْتُ النَّصَارَى، عَنْ عِيسَى فَأَكْثَرُوا فِيهِ وَرَأَوْا، وَنَقَصُوا حَتَّى كَفَرُوا، وَإِنَّهُ سَيَفْشُوا، عَنِّي أَحَادِيثٌ فَمَا أَتَاكُمْ مِنْ حَدِيثِي فَأَقْرَعُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَاعْتَبِرُواهُ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا لَمْ يُوَافِقْ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ»

Taberânî < Alî b. Sâîd er-Râzî (ö. 299) < Zübeyr b. Muhammed b. Zübeyr er-Rehâvî (ö. ?) < Katâde b. el-Fudayl (ö. 200) < Ebî Hâdir (ö. ?) < el-Vadîn (ö. 149) < Sâlim b. Abdillâh (ö. 106) < Abdullah b. Ömer tarîkiyle gelen rivayette Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: “Yahudilere Mûsâ'dan sorulduğunda hakkında çok şey söylediler, ilave edip eksilttiler. Sonunda küfre düştüler. Hristiyanlara İsâ'dan sorulduğunda hakkında çok laf edip eksiltip eklediler. Ta ki, küfre düştüler. Şüphesiz benden hadisler yayılacaktır. Size bir hadisim ulaşınca Allah'ın kitabını okuyup onda araştırınız. Allah'ın kitabına muvafık olanı ben demişimdir. Allah'ın kitabına muhalif olanı ise ben söylememişimdir.”⁴²

Rivayetin isnad zincirinde ismi geçen Zübeyr b. Muhammed b. Zübeyr er-Rehâvî'yi, İbn Hibbân *Şikât*'ında zikrederek Katâde b. el-Fudayl'den rivayet ettiğini belirtmiş ancak cerh-ta'dil durumu ile ilgili bir bilgide bulunmamıştır.⁴³ Söz konusu râvinin cerh-ta'dil durumu ile ilgili terâcim ve tabakat kitaplarında başka bir ma'lumata rastlayamadık. Dolayısıyla râvinin durumu *mechûl* kaldığı söylenebilir. Senedde künyesi Ebû Hâdir olan râvi için İbn Ebî Hâtim, Zehebî ve İbn Hacer, Vadîn b. Atâ'dan rivayette bulunduğunu, cerh-tâdil durumunun *mechûl* olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁴ Senedde adı geçen el-Vadîn isimli râvinin tam adı Ebû Kinâne Vadîn b. Atâ el-Huzâî olup cerh-ta'dil durumu hakkında Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel gibi münekkidler *lâ be'se bih* derken, İbn Sa'd, Cûzcânî, İbn Kanîc gibi âlimler ise hadis rivayetinde zayıf görmüşlerdir. Ayrıca söz konusu râvi kadercilikle itham edilmiştir.⁴⁵

Nûrüddîn el-Heysemî (ö. 807/1405), Taberânî'nin söz konusu rivayetini *Mecmeu'z-zevâid* isimli eserinde zikredip senedde ismi geçen Ebû Hâdir'in asıl ismi Abdülmelik b. Abdürabbih olduğu ve hadisinin münker sayıldığını kaydetmiştir.⁴⁶ Ancak, araştırmamızda bunun bir hata olup râvilerin karıştırıldığı Taberânî'nin rivayetinde geçen Ebû Hâdir'in Abdülmelik b. Abdürabbih olmadığı tespit edilmiştir. Zira, Abdülmelik

⁴² Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, 12/244 (H. No: 13224).

⁴³ İbn Hibbân, *Şikât*, 8/257.

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/362; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1746; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 9/44.

⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/451.

⁴⁶ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/170 (H. No: 787).

b. Abdürabbih'in künyesi de Ebû Hâdir olup tabakat kitaplarında bu râvinin İbn Abbâs'tan rivayette bulunduğu ve kendisinden de İsâ b. Yûnus'un (ö. 187/803) rivayet ettiği kaydedilmiştir.⁴⁷ Yani, İbn Hacer'in kastettiği râvi Abdülmelik b. Abdürabbih olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁸

Abdullah b. Ömer'den konuyla ilgili nakledilen bir başka rivayet Dârekutnî'nin İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn* adlı eserine yaptığı *Ta'likât*'ta geçmektedir. Söz konusu rivayette şöyle denilmektedir: "Koltuğuna yaslanmış birinin beni yalanladığını görmeyeyim. Benden size bir şey ulaştığında Kur'an'a arz ediniz. Ona muvafık ise ben söylemişim, muvafık değilse ben söylememişimdir."⁴⁹ Rivayetin senedine baktığımızda târikte Osman b. Abdîrrahmân el-Vakkâsî yer almaktadır. Bu râvinin cerh-ta'dil durumu için münekkîd âlimlerin geneli *kezzâb*, *zayıf* ve *metrûk* demişlerdir.⁵⁰ Aynı rivayeti İbn Batta *el-İbâne* adlı eserinde tahrîc etmiştir.⁵¹

Hadislerin Kur'an'a arzı ile ilgili bir başka rivayet Şâfî (ö. 204) < Ebû Yûsuf (ö. 182) < Hâlid b. Ebî Kerîme (ö. 125) < Ebû Ca'fer (ö. 114) târikiyle Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilerek aktarılmıştır.⁵² Senedde künyesi Ebû Ca'fer olan râvinin sahâbî olmadığı bu yüzden rivayette inkita' olduğu ifade edilmiştir.⁵³

Abdullah b. Ömer'den nakledilen rivayetlerde senedde *mechûl* ve *zayıf* râviler yer aldığından, bazı rivayetlerde inkita' tespit edildiğinden rivayetlerin zayıf kaldığı anlaşılmaktadır. Hadislerin Kur'an'a arzı ile ilgili bir rivayet de mürsel olarak Hasan el-

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/359; İbn Hibbân, *Şikât*, 7/99.

⁴⁸ Ebû'l-Hasen Nûreddîn Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid Tercümesi*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Ocak, 2015), 1/465.

⁴⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ta'likâtü't-Dârekutnî*, thk. Halil b. Muhammed el-Arabî (Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâmiyye, 1414), 181.

⁵⁰ Ukaylî, *Du'afâ*, 3/206; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/157; Zehebî, *Siyerü'n-nübelâ*, 9/128.

⁵¹ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıdâ Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Ra'ye, ts.), 1/265.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), 7/358; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. Abdul Mu'tî Emin Kal'acî (Dımaşk-Kahire: Dâru Kuteybe-Dâru'l-Vefâ, 1412/1991), 1/117; Beyhakî, *el-Medhal*, 1/131.

⁵³ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l ihticâc bi's-sünne* (Medine: Câmîatü'l-İslâm, 1409/1989), 22; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010), 248. Abdülfettâh Ebû Gudde, Ebû Ca'fer için bir yanlışlığa işaret etmekte rivayette ismi geçen râvinin Muhammed el-Bakır ile karıştırıldığını söz konusu râvinin Ebû Ca'fer el-Medâinî olduğu bu râvinin sika olmadığını, mevzu' rivayetlerinin bulunduğunu, Nesâî, Dârekutnî gibi âlimlerin hakkında "metrûku'l-hadis" dediklerini ifade etmiştir. (bk. Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed el-Mahzûmî Abdülfettâh Ebû Gudde, *Leme'hât min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-ğadîs* (Beyrut: Matbûâtü'l-İslâm, 1404/1984), 15.)

Basrî'den (ö. 110/728) aktarılmıştır.⁵⁴ Söz konusu rivayetin senedinde de Sâlih el-Mervî adında cerhe uğramış râvi bulunmaktadır.⁵⁵

1.5. Abdullah b. Abbâs'tan (r.a.) Gelen Rivayetler

İbn Abbâs'tan nakledilen rivayet İbâdiyye fırkasında Kur'an'dan sonra en sahih hadis kitabı olarak kabul edilen ve Rebî' b. Habîb'e (ö. 180/796) nispet edilen *el-Câmi'u's-şâhih*⁵⁶ isimli eserde yer almıştır. Rivayet şöyledir:

إِنَّكُمْ سَتَحْتَلِفُونَ مِنْ بَعْدِي فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَأَعْرَضُوا عَنِّي عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَهُ فَعَنِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ عَنِّي

“Benden sonra ihtilafa uğrayacaksınız. Benden aktarılanları Allah'ın kitabına arz ediniz. Ona uygun olursa bendendir, ona muhalif ise benden değildir.” Söz konusu rivayet Ebû Ubeyde (ö. 145/762) < Câbir b. Zeyd (ö. 93/711) < İbn Abbâs tarîkiyle merfû olarak nakledilmiştir.⁵⁷ Rivayeti Câbir b. Zeyd'ten alan Ebû Ubeyde'nin asıl adı Müslim b. Ebî Kerîme et-Temîmî olup İbâzî âlimlerinden sayıldığı, Câbir b. Zeyd'ten ders aldığı, âmâ olduğu ve hicri 145 yılında vefat ettiği zikredilmiştir.⁵⁸ Rivayeti İbn Abbâs'tan alan Câbir b. Zeyd'in künyesi Ebü's-Şa'sâ olup İbn Abbâs'tan rivayette bulunduğu, hicri 93 yılında vefat ettiği ifade edilmiştir. Başta İbn Abbâs olmak üzere âlimler tarafından övülmüş, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a gibi münekkidler tarafından sika kabul edilmiştir.⁵⁹ Yine İbâdiyye âlimi Ebû Ya'kub el-Vercelânî (ö. 570/1175) aynı rivayeti *Tertîb*⁶⁰ isimli eserinde kaydetmiştir.⁶¹ Dolayısıyla İbâdiyye'de rivayetin sahih görüldüğü anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle, rivayetlerin sened bakımından beş sahabîden farklı tarîklerle geldiği görülmektedir. İbn Abbâs rivayeti dışında isnadda yer alan râvilerin *metrûk*, *münker* gibi sigalarla cerh edilmesi rivayetlerin şiddetli zayıf mertebesinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak şiddetli zayıflık derecesindeki rivayetin tarîklerin çokluğu ile hafif zayıf derecesine

⁵⁴ Müstağfirî, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 315 (H. No: 354); Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fi uşûlî'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1403/1983), 2/77; Herevî, *Zemmü'l-kelem*, 4/164.

⁵⁵ Zehebî, *Dîvânü'd-du'afâ*, 191.

⁵⁶ Eser ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Özdemir, *Er-Rebî' B. Habîb ve El-Câmiu's-Sahîh adlı eseri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017).

⁵⁷ Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Basrî el-Ferâhîdî, *el-Câmi'u's-şâhih (el-Müsned)* (Umman: Vizâratü'l-Evkâf, 1432/2011), 15 (H. No: 41).

⁵⁸ Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1423/2002), 7/222; Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *eş-Şu'ûr bi'l-ûr*, thk. Abdürezzâk Hüseyin (Umman: Dâru Ammâr, 1409/1988), 262.

⁵⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/434-436; Zehebî, *Siyerü'n-nübelâ*, 4/481-482.

⁶⁰ Söz konusu eser İbâdîler'in hadis konusunda temel kaynağı sayılan Rebî' b. Habîb el-Ferâhîdî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'inin yeniden düzenlenmiş şeklidir. (bk. Mustafa Sâlih Bâcû, “Vercelânî, Ebû Ya'kub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁶¹ Ebû Ya'kub Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâfî el-Vercelânî, *Kitabü't-Tertîb fi's-Sahîh min hadîs-i-Rasûl*, thk. Nûruddîn Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî (Umman: Maskat, 1424/2003), 43.

yükseleceği ve fedâil gibi konularda amel edilebileceği ifade edilmiştir.⁶² İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehâvî (ö. 902/1497), Suyûtî gibi âlimler herhangi bir konuda birden fazla tarîkten rivayet gelmesi durumunda mecmu' olarak o rivayetlerinin bir aslının olduğunu gösterir demişlerdir.⁶³ Ayrıca, İbn Abbâs'ın rivayetinin diğer tarîklerden gelen rivayetleri desteklediği de söylenebilir.

2. Rivayetlerin Muhteva Tahlili

Hadislerin Kur'an'a arz edilmesini bildiren rivayetlerin metinlerini incelediğimizde bazı lafız farklılıkları ile beraber ihtiva ettikleri mana genel olarak aynıdır. Söz konusu rivayetlerin Kur'an-ı Kerim ve Rasûlullâh'ın (s.a.v.) diğer sahîh hadisleri çerçevesinde incelendiğinde metinlerinin illetli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de Peygamber'ini en güzel örnek olarak takdim etmiş,⁶⁴ birçok ayette kendisine itaate Peygamber'e (s.a.v.) itaati de mukârin kılmış,⁶⁵ kendisine itaat etmenin yolu Rasûlüne (s.a.v.) itaat etmekten geçtiğini vurgulamıştır.⁶⁶

Kur'an-ı Kerim'de "Peygamber size ne vermişse onu alın, neyi yasaklamışsa ondan kaçının"⁶⁷ buyurulmuş, Allah Rasûlü bir işte hüküm verdikleri zaman mü'minlerin bunu kabul etmekten başka seçeneklerinin olmadığı dile getirilmiştir.⁶⁸ Başka bir ayette de Peygamber'in (s.a.v.) arzusuna göre konuşmadığına, sözlerinin vahiyden ibaret olduğuna işaret edilmiştir.⁶⁹

Kur'an-ı Kerim'de bir ayette Allah'a, Peygamber'e ve ulu'l emre itaat zikredildikten sonra herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşüldüğünde konunun Allah'a ve Rasûlüne

⁶² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İmtâ' bi'l-erba'ine'l-mütebâyineti*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 70; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/87; Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-Tehânevî, *Şavâ'id fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Pakistan: Mektebetü'l-Kur'an, 1437), 81; Abdurrahman Yılmaz, *Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 46-51.

⁶³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbiddîn el-Hatîb, Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâsî, 1407/1987), 13/535; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merdiyye fî mâ üs'ile 'anhü mine'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrâhim (Riyad: Dâru'r-Râye, 1418/1997), 2/658; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1440/2019), 107.

⁶⁴ *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Mustafa Çağrı vd. (Ankara: DİB, 2017), el-Ahzâb 33/21.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/32, 132; en-Nisâ 4/13, 59, 69; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; Nûr 24/52, 54; el-Ahzâb 33/71; Muhammed 47/33; el-Feth 48/17; el-Mücâdele 58/13; et-Tegâbün 64/12, 16.

⁶⁶ en-Nisâ 4/80.

⁶⁷ el-Haşr 59/7.

⁶⁸ el-Ahzâb 33/36.

⁶⁹ en-Necm 53/3-4.

götürülmesi istenmiştir.⁷⁰ Dolayısıyla anlaşmazlık durumunda sadece Allah'ın kitabına değil Rasûle, yani sünnete de başvurulması ona da arz edilmesi talep edilmektedir.

Peygamber (s.a.v.), hadislerinde sözlerinin başkasına aktarılmasını istemiş,⁷¹ yüz çevirip kendisine itaat etmeyenin cennete girmeyeceğini ifade etmiştir.⁷² Peygamber (s.a.v.) başka bir hadiste de “Koltuğuna yaslanmış birine benim bir emrim ve yasağım gelince biz ancak, Allah'ın kitabında ne bulursak onu alırız dediğini görmeyeyim.”⁷³ diyerek sözlerinin hüccet olduğu mesajını vermiştir. Hadislerin Kur'an'a arz edilmesini telkin eden rivayetleri söz konusu ayetler ve hadisler çerçevesinde değerlendirildiğinde metinlerinin illetli olduğu ağır basmaktadır.⁷⁴

2.1. Hadislerin Kur'an'a Arz Edilmesiyle İlgili İslâm Âlimlerinin Görüşleri

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an'a muhalif bir söz söyleyemeyeceği hususunda İslâm âlimleri ittifak etmiş, Kur'an'a arz meselesi âlimler arasında genel olarak iki şekilde anlaşmıştır. Birincisi, hadislerin tamamen Kur'an'a arz edilmesi ve Kur'an'da aslı olmayan hadislerin reddedilmesidir. Bu metod İslâm âlimleri tarafından kabul görmemiştir. İkinci anlayış, hadislerin açık âyetlere arzı ve teâruz durumunda hadislerin sıhhatinin reddedilmesi şeklinde cereyân etmiştir.⁷⁵

Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), hadislerin Kur'an'a arz edilmesini bildiren rivayetlerin hâricîler ve zındıklar tarafından uydurulduğunu söylemiştir.⁷⁶ Çağdaş âlimlerden Mustafa es-Sibâî (ö. 1964) ise rivayetin hâricilere nispetini kabul etmemekte ve bunda bir yanılğı olduğunu kaydetmektedir.⁷⁷ Araştırmamızda da rivayetlerin senedini incelerken Hâricilikle itham edilen herhangi bir râviye rastlayamadık. Ancak, daha önce değinildiği gibi rivayetin İbâdiyye'de en sahih hadis kitabı olarak kabul edilen Rebî b. Habîb'in *Sahîh*'inde yer alması Hâriciler tarafından uydurulduğu düşünülebilir. Zehebî de,

⁷⁰ en-Nisâ 4/59.

⁷¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürsid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 4/162; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Abdülganî Mestû (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), “Mukaddime”, 24; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvî İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), “Mukaddime”, 18; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), “İlim”, 10; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), “İlim”, 7.

⁷² İbn Hanbel, *Müsned*, 8/401; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şahîh*, thk. Muhammed Tâmir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1432/2011), “İtisam”, 2.

⁷³ *İbn Mâce*, “Mukaddime”, 2; *Ebû Dâvûd*, “Sünen”, 6; *Tirmizî*, “İlim”, 10. Tirmizi bu hadis için hasen demiştir.

⁷⁴ Muhammed Ebu Şehbe, *Difâ'u 'ani's-sünne ve şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-kuttâbi'l-mu'âsirîn* (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1409/1989), 17.

⁷⁵ Çakır, “Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali”, 157-159.

⁷⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudî: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1189; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, 135.

⁷⁷ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, 136.

Hâricilerin “Kur’an bize yeter” dediklerini zikretmiş;⁷⁸ Muhammed Ebu Şehbe, Hâricî ve Râfizîlerin Kur’an’ın zâhirini esas alıp sünneti ihmal ettiklerini ifade etmiştir.⁷⁹ Hâricilerin, Kur’an’ın zahiriyle amel ettiği, Sıffîn (37/657) savaşından sonra sahâbenin çoğunluğunu sika kabul etmeyip hadisleri Kur’an’a arz ederek birçok hadisi red ettiği kaydedilmiştir.⁸⁰ Bu bilgilerden hareketle Hâricîlerin hadisleri tümünden red etmedikleri, Kur’an’a arz edip ayetlerle çelişmeyen hadisleri esas aldıkları kanısına varmak mümkündür. Hâricîlerin hadis uydurup uydurmadığı meselesi ayrıca bir araştırmaya gerek duyduğundan çalışmamızın boyutunu aşmamak için bu bilgilerle iktifa ediyoruz.⁸¹

İmam Şâfiî (ö. 204/820), arz rivayetinin Peygamber’den (s.a.v.) sabit olmadığını, *mechûl* bir kimseden munkatîc olarak nakledildiğini ifade etmektedir. Arz konusuyla ilgili Peygamber’den (s.a.v.) herhangi bir haberin sâdir olup olmadığı sualine karşılık Şâfiî: “Koltuğuna oturmuş birine benim bir emrim ve yasağım gelince biz ancak, Allah’ın kitabında ne bulursak onu alırız dediğini görmeyeyim” hadisini nakletmektedir.⁸² Bununla birlikte Şâfiî, ihtilâflı görülen hadisler arasında tercih metodunu kullanırken iki hadisten biri Kur’an’a daha çok muvafık ise onu tercih sebebi saymıştır.⁸³

Beyhakî (ö. 458/1066) hadislerin Kur’an’a arz edilmesini bildiren rivayetin sahih olmadığını, hadislerin Kur’an’a arz edilmesi ile ilgili Kur’an-ı Kerim’de herhangi bir nas olmadığını belirtmiştir.⁸⁴ İbn Abdülber (ö. 463/1071), Kur’an’da Peygamber’e (s.a.v.) mutlak itaatin talep edildiği, Peygamber’den sâdir olan sözlerin herhangi bir kayıtlamaya bağlı kalmaksızın kabul edilmesinin istendiğini söyleyerek hadislerin Kur’an’a arzı ile ilgili rivayetlerin sahih olmadığını beyan etmiştir.⁸⁵ Kurtubî de (ö. 671/1273) arz hadisini aslı olmayan, batıl bir söz olarak kabul etmekte ve hadislerin Kur’an’a arz edilmesine gerek olmadığını dile getirmektedir.⁸⁶

İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/861), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebü'l-Ferec el-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Kayyîm (ö. 751/1350), Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Arrâk (ö. 963/1556), Fettenî (ö. 986/1578), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi

⁷⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/9.

⁷⁹ Ebu Şehbe, *Difâ'u 'ani's-sünne*, 14; Ahmet Özdemir, “Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (30 Haziran 2020), 204.

⁸⁰ Özdemir, “Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri”, 207.

⁸¹ Konu ile ilgili detaylı bilgi için şu kaynaklara bakılabilir. [Ramazan Özmen, “İbâdiye Mezhebinin Hadis Anlayışı Sâlih b. Ahmed b. Seyf el-Bûsâidî, Rivâyetü'l-Hadîs inde'l-İbâdiyye (Dirâse Mukârana)”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 291-298; Özdemir, *Er-Rebî' B. Habîb ve El-Câmiu's-Sahîh adlı eseri*; Özdemir, “Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri”.]

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyîd Keylânî (Kahire: Mustafâ el-Bâbî, 1388/1969), 105.

⁸³ Şâfiî, *er-Risâle*, 127-130.

⁸⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Abdü'lmu'tî Kal'acî (Kahire-Beyrut: Dâru'r-Reyyân li't-Turâsî-Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/27.

⁸⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1189.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hifnâvî, Mahmûd Hâmid Osmân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002), 1/49.

âlimler arz hadisinin mevzû kabul edip arz uygulamasına karşı çıkmışlardır.⁸⁷ Hadislerin Kur'an'a arzını bildiren rivayetler birçok mevzûat kitaplarında yer almış ve rivayetlerin bir aslı olmadığı belirtilmiştir.⁸⁸ Ehl-i hadis arasında arz ile ilgili rivayetleri sahîh kabul eden tek kişi Hatîb el-Bağdadî olmuştur. Ona göre Peygamber (s.a.v.) bu rivayetlerle münker ve illetli rivayetlerin kabul edilmemesini tavsiye etmektedir.⁸⁹

Hadislerin Kur'an'a arzı, bazı âlimlerce rivayetlerin sıhhat tespitinde kullanılan metotlardan biri olduğu bilinmektedir. Söz konusu metod bağlamında Kur'an-ı Kerim'in zâhirine aykırı olan hadisler red edilmiş, sünnetin sadece tebyîn görevinin olduğu düşünülmüştür.⁹⁰ Arz rivayetlerini bağlayıcı bulup Kur'an'a arz uygulamasını prensip olarak savunan genellikle bazı Hanefî fakihler, Şâtîbî (ö. 790/1388) gibi Mâlikî âlimleri ile Mu'tezile gibi mezhepler olduğu ifade edilmiştir.⁹¹ Şâtîbî, söz konusu rivayetleri savunarak her sahîh hadisin Kur'an'a uygun olması gerektiğini söylemiştir.⁹² Bazı ilim erbabı da Hz. Aîşe, Abdullah b. Abbâs gibi sahâbenin bazı arz örneklerini öne sürerek Kur'an'a arz uygulamasını savunmuşlardır.⁹³

Bir kısım İslâm âlimi bazı hadis metinlerinin sonunda yer alan "bunun tasdiki şu ayettir" veya "dilerseniz şu ayeti okuyun" şeklindeki ifadeleri kanıt göstererek Kur'an'a arz uygulamasının menşeiini Peygamber dönemine kadar dayandırmaktadır. Hadisin hemen peşinden bir ayetin okunmuş olması farklı amaç ve hikmetleri bulunmakla beraber söz konusu ayetlerin râviler tarafından hadis metninin sonuna idrac edildiği de ifade edilmiştir.⁹⁴

Kur'an'a arz edilmeden önce hadislerin beyân, tahsis, takyid ve teşrî gibi özelliklerinin olduğu bilinmektedir.⁹⁵ Sahih hadisin Kur'an ile çelişmeyeceği gerçeği dikkate alındığında ayetle tezat olarak görünen bir hadisin sahih çıkması durumunda ayetteki hususu tebyîn,

⁸⁷ Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 110-117.

⁸⁸ Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn Hasen b. Muhammed es-Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, ts.), 76; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâşidü'l-Hasene fi beyâni keşîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1405/1985), 83; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/86.

⁸⁹ Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 429; Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", 248.

⁹⁰ Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Qavâ'idü't-tahdîs min fûnûni muştalahî'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 378-383.

⁹¹ Detaylı bilgi için bk. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2018), 243; Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 49-58; Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", 248.

⁹² Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebü Ubeyd Âl Selmân (b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/329.

⁹³ Konu için bk. Musfir Garîmullâh ed-Damîni, *Meqâyis naqd Mutûnu's-Sünne* (Riyad: Câmiatu el-İmâm Muhammed b. Suûd, 1404/1984), 61-70; Rif'at Abdülmuttalib İbnü'l-Fevzî, *Tevsîku's-Sünne fil-karni's-şânî'l-hicrî* (Mısır: Mektebetü'l-Hanânecî, ts.), 38.

⁹⁴ Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", 240-241; Çakır, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali", 161.

⁹⁵ Konu için bk. Şâfîî, *er-Risâle*, 45-54; Sibâî, *es-Sünne ve mekânethâ*, 564; Abdurrahman Ece, "Hadislerin Hadislerle Anlaşılması", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 163-190.

tahsis ya da takyid edebileceği ya da nesh vakasının göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz. Söz konusu yöntemler uygulanmadığı durumlarda hadisi reddetmek yerine üzerinde tevakkuf edilmesinin daha doğru olacağı inancındayız.⁹⁶

Sonuç

Hadislerin Kur'an'a arz edilmesini bildiren rivayetlerin genel olarak Alî b. Ebî Tâlib, Sevbân b. Bücdüd, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs (r. anhum) isimli sahâbeden geldiği tespit edilmiştir. Rivayetler genel olarak İbnü'l-Mukrî'nin *Mu'cem*'inde, Dârekutnî'nin *Sünen*'inde, Taberânî'nin *Mu'cem*'inde, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*'sinde, Beyhakî'nin *el-Medhal*'inde tahrîc edilmiştir. İbn Abbâs'tan gelen rivayet sadece İbâzî âlimi Rebî' b. Habîb'in *el-Câmi'u's-şahîh* isimli eserinde kaydedilmiştir. Ayrıca rivayetler çoğu kaynakta senedsiz olarak zikredilmiştir.

Rivayetler sened açısından tetkik edildiğinde İbn Abbâs'ın rivayeti dışında genel olarak bütün tarîklerde cerhe uğramış ve hakkında herhangi bir tevsik gelmeyen en az bir veya iki râvi bulunmaktadır. Cerhe uğramış râviler genel olarak *daifu'l-hadis*, *münkeru'l hadis*, *metrûk* gibi sigâlarla şiddetli zayıf kabul edilmiş ve *Đu'afâ* isimli kaynaklarda zikredilmişlerdir. Bazı râviler hakkında da *mechûl* ifadesi kullanılmış bu yönüyle sened zayıf kabul edilmiştir. Dolayısıyla rivayetlerin tüm tarîklerinin sened bakımından şiddetli zayıf kaldığı anlaşılmıştır. İbn Abbâs'ın tarîkinde ise râvilerin sika olduğu dolayısıyla İbâziyye'de sahîh görüldüğü saptanmıştır.

Rivayetler ayetler çerçevesinde incelendiğinde Peygamber'e itaat ve ittibâ buyuran ayetlerle örtüşmediği, Kur'an-ı Kerim'in Peygamber'e yüklediği misyon dikkate alındığında rivayetlerin bu misyona aykırılık teşkil ettiği kanısına varılmıştır. Dolayısıyla gerek ayetler gerekse Peygamber'in (s.a.v.) konuyla ilgili diğer sahîh hadisleri bağlamında değerlendirildiğinde rivayetlerin metinlerinin illetli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kur'an ile sahîh hadisin çelişmeyeceği konusunda ehl-i sünnet âlimleri genel olarak ittifak etmişlerdir. Arz ile ilgili İslâm âlimlerinin görüşlerine bakıldığında uygulama bakımından âlimler arasında ihtilaf olduğu görülmektedir. Bir kısım İslâm âlimi rivayetlerin mevzû olduğu, Râfizîler tarafından uydurulduğu dolayısıyla arz ilkesine gerek olmadığını savunmuş, bazı âlimler de arz ilkesinin lüzumuna işaret etmişlerdir.

Arz hadisinin uygulamasında sıkıntılar yaşandığı, metin tenkidi aşamasında rivayetler illa Kur'an'a arz edilecekse hangi rivayetlerin Kur'an'a arz edileceği hangilerinin arz edilmeyeceği hususunun iyi tespit edilmesi, bu minvalde sünnetin tebyîn, tahsis, takyid ve teşrî görevlerinin de göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca sened tetkiki yapmadan arz ilkesini hadisin sıhhat tespiti için tek ölçü kabul edilmesi durumunda Kur'an ile çelişmeyip âlimler tarafından mevzû kabul edilen nice rivayetler sahîh durumunda sayılacağı unutulmamalıdır. Kur'an'ın ve hadislerin dilsel, tarihsel, sosyolojik

⁹⁶ Geniş bilgi için bk. Kâsımî, *Qavâ'idü't-tahdîs*, 382; Damînî, *Meğâyis*, 70.

ve psikolojik bağlamını dikkate almadan, bütünsel bir yaklaşım sergilenmeden, hangi hadisin hangi ayete arz edilmesi gerektiği bilinmeden yapılacak arz işleminin isabetli olmayacağı inancındayız.

Çağdaş insan zihniyetinin en ayırıcı özelliği rasyonel ve realist davranmasıdır. Günümüz insanı genel olarak aklın kavrayamadığı hususları gerçek dışı kabul etmeye eğilimli, gerçekler dünyasını sadece duyuların hissedip algıladığı âlem ile sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla bizim zihnimizin algılamadığı her rivayeti Kur'an'a arz edip Kur'an ile çeliştiğinde zayıf ya da mevzû hükmünü vermek doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

Author contributions: Mehmet Sabih AYDIN

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the authors.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdülfettâh Ebû Gudde, Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed el-Mahzûmî. *Leme'hât min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Matbûâtü'l-İslâm, 1404/1984.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1408/1988.
- Bâcû, Mustafa Sâlih. "Vercelânî, Ebû Ya'kûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Beroje, Sahip. "Şafii'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı". *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*. thk. Mehmet Bilen. 860-877. İstanbul, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'r-Reyyân li't-Turâsî-Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen*. 2 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Yesr-Dâru'l-Minhâc, 1437/2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdul Mu'tî Emin Kal'acî. 15 Cilt. Dimaşk-Kahire: Dâru Kuteybe-Dâru'l-Vefâ, 1412/1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Tâmir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1432/2011.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî. *Ahvâlü'r-ricâl*. thk. Abdülâlîm Abdülâzîm el-Bestevî. Pakistan: Akademi, ts.
- Çakın, Kamil. "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 237-262.
- Çakır, Furkan. "Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 145-175.
- Damîni, Musfir Garîmullâh. *Me'âyis naqd Mutûnu's-Sünne*. Riyad: Câmîatu el-İmâm Muhammed b. Suûd, 1404/1984.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'ü Turâsî'l-Arabî, 1413/1993.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Ta'likâtü't-Dârekutnî*. thk. Halil b. Muhammed el-Arabî. Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâmiyye, 1414.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünen*. thk. Abdülganî Mestû. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- Ebu Şehbe, Muhammed. *Difâ'u 'ani's-sünne ve şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-kuttâbi'l-mu'âsirîn*. Kahire: Mektebetü's-sünne, 1409/1989.
- Ece, Abdurrahman. "Hadislerin Hadislerle Anlaşılması". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 163-190. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.446688>
- Ferâhîdî, Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Basrî. *el-Câmi'u's-şâhîh (el-Müsned)*. Umman: Vizâratü'l-Evkâf, 1432/2011.
- Güleç, Hüseyin. "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 1-17.
- Güzel, Fatih. *Arapça Sözlük*. İstanbul: Akvaryum, 2014.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2018.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullâh es-Sûrakî. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- Herevî, Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Zemmü'l-ke'lâm ve ehlih*. thk. Abdurrahmân Abdülâzîm eş-Şiblî. 6 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1998.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn. *Mecmeu'z-zevâid Tercümesi*. çev. Adem Yerinde. 20 Cilt. İstanbul: Ocak, 2. Basım, 2015.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî. *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fazlîhî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlîhî*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suudî: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed es-Sâlihî ed-Dimaşkı. *Tabakâtü 'ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî, İbrâhîm ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1417/1996.

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZI İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHRİC VE TAHLİLİ

- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Ridâ Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Ra'ye, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İmtâ' bi'l-erba'îne'l-mütebâyineti*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfîf. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbiddîn el-Hatîb, Muhammed Fuâd Abdülbâki. 13 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâsî, 1407/1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânu'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâm, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müdellesîn*. thk. Âsım b. Abdullah el-Kureyvitî. Umman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. 13 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbü'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1403/1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Kitabü's-şikât*. 9 Cilt. Dekken (Hindistan): Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *et-Târîh*. thk. Ahmed Muhammed Nürseyf. 4 Cilt. Mekke: İhyâ Turâsî'l İslâm, 1399/1979.
- İbn Şâhin, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Târîhu esmâ'id-đu'afâ' ve'l-kezzâbîn*. thk. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî. Medine: y.y., 1409/1989.
- İbnü'l-Fevzî, Rif'at Abdülmuttalib. *Tevşîku's-Sünne fi'l-karni's-şânî'l-hicrî*. Mısır: Mektebetü'l-Hanâneci, ts.
- İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî. *Mu'cem*. thk. Ebî Abdurrahmân Âdil b. Sa'd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Ulümü'l-hadîs*. thk. Nûreddin Itr. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsir-Dâru'l-Fikr, 11. Basım, 1436/2015.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn. *Qavâ'idü't-tahdîs min funûni muşalaḥi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzi*. İstanbul: İnsan, 6. Basım, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Hifnâvî, Mahmûd Hâmid Osmân. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Mustafa Çağrı vd. 5 Cilt. Ankara: DİB, 6. Basım, 2017.
- Müstağfirî, Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-. *Fezâ'ilü'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Bûrân ed-Dannâvî, Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l Kutubü's-Sakafî, 1405/1985.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en. *et-Takrîb ve't-teysîr*. Ankara: Mütercim, 2017.
- Özdemir, Ahmet. *Er-Rebî B. Habîb ve El-Câmiu's-Sahîh adlı eseri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Özdemir, Ahmet. "Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (30 Haziran 2020), 197-227. <https://doi.org/10.18498/amaialad.673183>
- Özdemir, İbrahim. "İmam Şâfî'de Hadislerin Kur'an'a Arzi". *Diyanet İlmî* 54 (2018), 13-38.
- Özmen, Ramazan. "İbâdiye Mezhebinin Hadis Anlayışı Sâlih b. Ahmed b. Seyf el-Bûsâidî, Rivâyetü'l-Hadîs inde'l-İbâdiyye (Dirâse Mukârana)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 291-298.

- Polat, Salâhaddin. "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri". program adı: Tartışmalı İlmî Toplantılar, 1995.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh. *eş-Şu'ûr bi'l-ûr*. thk. Abdürezzâk Hüseyin. Umman: Dâru Ammâr, 1409/1988.
- Sâgânî, Ebü'l-Fezâil Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed. *el-Mevzû'ât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, ts.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-merdiyye fî mâ üs'ile 'anhü mine'l-eĥâdîsi'n-nebeviyye*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrâhim. 3 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1418/1997.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Maĥâşidü'l-ĥasene fî beyâni keşîrin mine'l-eĥâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Hušt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1405/1985.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muĥiş bi-şerĥi Elfıyyeti'l-ĥadîş li'l-İrâkî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *Miftâhu'l-cenne fi'l ihticâc bi's-sünne*. Medine: Câmîatü'l-İslâm, 3. Basım, 1409/1989.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fi şerĥi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1440/2019.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Muhammed Seyyîd Keylânî. Kahire: Mustafâ el-Bâbî, 1388/1969.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebü Ubeyd Âl Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'ü Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1422/2002.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî. *Ķavâ'id fi 'ulûmi'l-ĥadîş*. thk. Abdülfettâh Ebü Gudde. Pakistan: Mektebetü'l-Kur'an, 1437.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Đu'afâ'ü'l-kebir*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Vercelânî, Ebü Ya'küb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî. *Kitabü't-Tertîb fi's-Sahîh min ĥadîs'i-Rasûl*. thk. Nûruddîn Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî. Umman: Maskat, 1424/2003.
- Yılmaz, Abdurrahman. *Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Dîvânü'd-đ-đu'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muhammed. Mekke: Mektebetü'n-Nahdâ, 2. Basım, 1387/1967.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *el-Muĥnî fi'd-đ-đu'afâ'*. thk. Hâzm el-Kâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ķarbî'l-İslâmîyye, 1424/2003.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Tezkiretü'l-ĥuffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zirikî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm, 15. Basım, 1423/2002.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 72-102/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 72-102

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN EMTİA OPSİYON SÖZLEŞMELERİ*

İbrahim ÖZPOLAT

Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku, İstanbul
PhD., Istanbul University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Studies, Department of Islamic Law, Istanbul/Turkey.

ibrahimozpolat.io63@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6665-8970

ror.org/03a5qrr21

Öz

Bu araştırmada emtiaya dayalı opsiyon sözleşmelerinin İslam hukuku açısından değerlendirmesi yapılmıştır. Araştırmada öncelikle bu sözleşmelerin tanımı ve sınıflandırması hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Opsiyon sözleşmelerinin yeni ortaya çıkmış sözleşmeler olması sebebiyle klasik fıkhıta doğrudan karşılığı yoktur. Bu sebeple çağdaş İslam hukukçularının bu sözleşmelerle ilgili olumlu ve olumsuz yaklaşımları gerekçeleri ile birlikte özet olarak aktarılmıştır. İslam hukuku açısından yapılan değerlendirmede opsiyon sözleşmelerinin öncelikle hukuki mahiyeti üzerinde durulmuştur. Daha sonra hukuki mahiyetine bağlı olarak ortaya çıkan vaad (önakit), şart muhayerliği, ticari sigorta, kaparo, hakların satımı ile yükümlülüklerin (iltizâm) satımı ve sözleşmenin sonlandırılma şekli açısından değerlendirmeler yapılmıştır. Bu sözleşmelerin gerçekleştirilme amaçlarının başında spekülasyon gelmektedir. Bu sebeple spekülasyon ile ilgili değerlendirmeler bu sözleşmeler için önemlidir. Çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğu, opsiyon sözleşmelerinin spekülasyon amacıyla gerçekleştirilmesi durumuna bağlı olarak ya bizzat kumar olması veya en azından kumar manası taşınması sebebiyle caiz olmayacağı, buna karşılık çağdaş İslam hukukçularından bazıları ise spekülasyonun İslam hukuku açısından meşru olduğunu ve buna bağlı olarak opsiyon sözleşmelerinin de caiz olacağını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, opsiyon, emtia, hak, riskten korunma, spekülasyon, kumar.

THE COMMODITY OPTION CONTRACTS ACCORDING TO ISLAMIC LAW

Abstract

In this research, commodity-based option contracts are evaluated in terms of Islamic law. Firstly, brief information about the definition and classification of these contracts is given. Since option contracts are newly emerged contracts, they do not have a direct basis in classical fiqh. For this reason, the positive and negative approaches of contemporary Islamic jurists regarding these contracts are summarized together with their justifications. In the evaluation of these contracts in terms of Islamic law, primarily the legal nature of option contracts is emphasized.

* Bu çalışma, "İslam Hukuku Açısından Emtia Türev Sözleşmeleri" başlıklı doktora çalışmamızdan yararlanılarak hazırlanmıştır.

Afterward, the option contracts are analyzed in terms of promise (preliminary), conditional option, commercial insurance, down payment, sale of rights, sale of obligations (iltizam), and termination of the contract, which emerged depending on its legal nature. Speculation is at the forefront of the realization of these contracts. For this reason, evaluations related to speculation are important for these contracts. The majority of contemporary Islamic jurists argue that depending on the situation where option contracts are made for speculation, it will not be permissible either because they are gambling or at least because they mean gambling, while some contemporary Islamic jurists argue that speculation is legitimate in terms of Islamic law and accordingly option contracts will be permissible.

Key Words: Islamic law, option, commodity, right, hedging, speculation, gambling.

Atıf / Cite as: Özpolat, İbrahim. "İslam Hukuku Açısından Emtia Opsiyon Sözleşmeleri". *Apjir* 7/1 (Nisan 2023), 72-102.

Giriş

Bu çalışmada emtiaya dayalı opsiyon sözleşmelerinin İslam hukukundaki yerinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Döviz ve paraya dayalı opsiyon sözleşmeleri ile İslam hukukuna göre yaratılıştan para kabul edilen altın ve gümüşe dayalı opsiyon sözleşmeleri çalışmanın dışındadır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle opsiyon sözleşmelerinin kısaca tanımı ve sınıflandırması ile ilgili bilgi verilecektir. Daha sonra çağdaş İslam hukukçularının opsiyon sözleşmelerine yaklaşımlarının özet olarak sunulacaktır. Son olarak emtia opsiyon sözleşmeleri İslam hukuku açısından ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1. Opsiyon Sözleşmelerinin Tanımı ve Sınıflandırılması

Opsiyon sözleşmelerinin tanımı ve uygulaması önemlidir. Zira söz konusu tanım ve uygulama İslam hukuku açısından yapılacak değerlendirme için temel oluşturmaktadır. Bu bağlamda bu başlıkta opsiyon sözleşmelerinin tanımı ve sınıflandırması üzerinde kısaca durulması hedeflenmektedir.

1.1. Opsiyon Sözleşmelerinin Tanımı

Fransızca ve İngilizce'de "option" şeklinde kullanımı bulunan opsiyon sözcüğünün asıl kökü Latince "optio" sözcüğünden alınmış olup tercih, seçim gibi anlamlara gelmektedir.¹ Opsiyon sözleşmeleri, belli bir pirim karşılığında, taraflardan birinin diğerine, belirli bir varlığı, belirli bir tarihte veya belirli bir tarihe kadar, sözleşme tarihinde sabitlenen belirli fiyat üzerinden satın alma veya satma konusunda seçme hakkı tanıdığı sözleşmelerdir.²

¹ Arthur L. Corbin, "Option Contracts", *Yale Law Journal* 23 (New Haven, y.y., 1913-1914), 641; Servet Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Vadeli İşlem Sözleşmeleri* (İstanbul, Süleymaniye Vakfı Yayınevi, 2008), 30.

² James T. Colburn, *Trading in Options on Futures*, (New York, New York Institute of Finance, 1990), 5; Abdüsettar Ebû Gudde, "el-İhtiyârât fi'l-esvâki'l-mâliyye", *Mecelletu mecmail'l-fikhi'l-islâmî* sayı: 7 (Cidde, y.y., 1993/1412), 1/331; İsmail Kırca, *Hukuki Yönüyle Borsa Opsiyon İşlemleri* (Ankara, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 2000), 186; John C. Hull, *Options, Futures and Other Derivatives* (Prentice Hall, New Jersey, 2002), 151; Abdülaziz Halife el-Kassâr, "el-İhtiyârât fi esvâki'l-evrâki'l-mâliyye", *Mecelletü's-şer'îati ve'd-dirâsâti'l-islâmiyyeti* sayı: 53 (ts. y.y., 2003), 253; Ayben Koy, *Türev Piyasalar* (İstanbul, Seçkin Yayıncılık, 2018), 51.

Tanımdan da anlaşılacağı üzere opsiyon sözleşmelerinde alıcı tarafın sözleşme anında ödediği opsiyon primi dışında hiçbir yükümlülüğü yoktur. Alıcı taraf bu sözleşmeyle bir hak satın alır ve dilerse bu hakkını kullanmayabilir. Buna karşılık opsiyon satıcısı olan taraf ise bu sözleşmeyle bir yükümlülük altına girer ve opsiyon alıcısının bu yükümlülüğü talep etmesi durumunda yükümlülüğü yerine getirmek zorunda kalır.³ Opsiyon sözleşmesi neticesi, opsiyon alıcısının opsiyonun dayanak varlığı ile ilgili elde ettiği satın alma veya satma hakkına “opsiyonu kullanma hakkı”, opsiyon satıcısının, eline geçen prim karşılığında opsiyon alıcısının talep etmesi durumunda opsiyonun dayanak varlığını satın alma veya satma yükümlülüğüne “opsiyonun gerekliliklerini yerine getirme yükümlülüğü” adı verilir.⁴

Bir opsiyon sözleşmesinin unsur olarak da ifade edilebilecek beş bileşeni vardır. Bunlar; opsiyon satıcısı, opsiyon alıcısı, opsiyon primi, opsiyon vadesi ve kullanım fiyatıdır. Sözleşmede opsiyon satıcısının karı, yalnızca eline geçen opsiyon priminin tutarı ile sınırlı olup zararının ise teorik olarak bir sınırı yoktur. Buna karşılık opsiyon alıcısının zararı yalnızca ödenen opsiyon primi ile sınırlıyken karının ise teorik olarak bir sınırı mevcut değildir. “Opsiyon fiyatı” olarak da ifade edilen opsiyon primi, opsiyon alıcısının satın alma veya satma hakkına karşılık opsiyon satıcısına ödediği bedeldir. Bu bedel ile opsiyon alıcısı hak elde etmiş, opsiyon satıcısı yükümlülük altına girmiş olur. Alıcı opsiyonu kullansa da kullanmasa da bu prim satıcıda kalır. Bu primin tutarı dayanak varlıktaki beklentiler ile arz-talep ve vade uzunluğu gibi durumlara bağlı olarak değişkenlik gösterir. Opsiyon vadesi, opsiyon alıcısı göz önünde bulundurulursa satın alma veya satma hakkının, opsiyon satıcısı göz önünde bulundurulursa satın alma veya satma yükümlülüğünün gerçekleştirilebileceği zaman aralığıdır. Vade bitimine kadar opsiyon hakkının kullanılmaması durumunda, opsiyon alıcısının herhangi bir hakkı kalmayacak, opsiyon satıcısının da yerine getirmesi gereken yükümlülükler kalkacaktır. Opsiyon alıcısının opsiyon hakkını kullanabileceği son tarih opsiyon vadesidir ve bu tarihin geçmesiyle opsiyon sözleşmesi sonlanmış olur. Literatürde “uygulama fiyatı” ve “işleme koyma fiyatı” olarak da ifade edilen kullanım fiyatı ise başlangıçta, sözleşme yapıldığı esnada, dayanak varlığın taraflarca belirlenen ve opsiyon alıcısının opsiyon hakkını kullanması durumunda uygulanacak satın alım veya satım fiyatıdır. Bu fiyat organize borsalarda sistemsel olarak tayin edilir.⁵

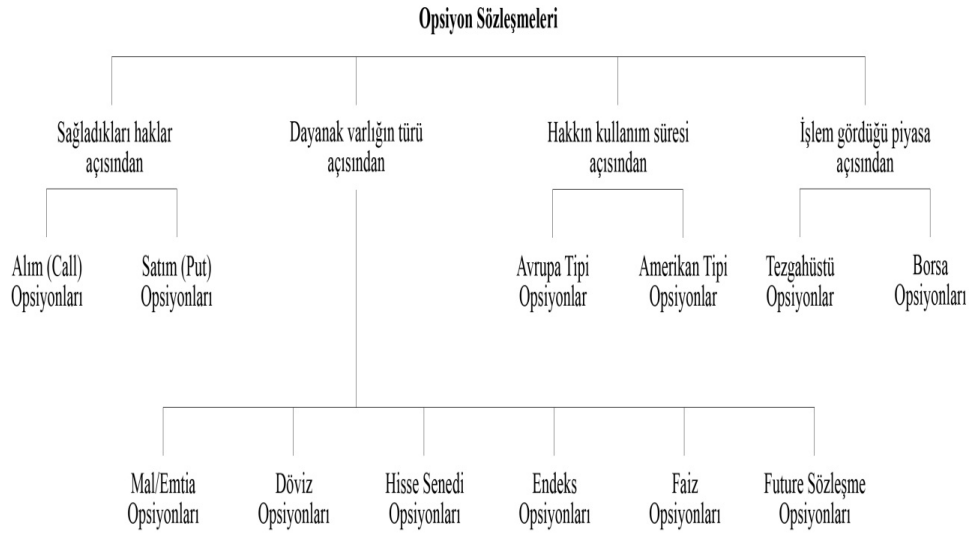
³ Hull, *Options, Futures and Other Derivatives*, 151; Nurgül Chambers, *Türev Piyasalar*, (İstanbul, Beta Yayınları, 2007), 59-60.

⁴ Koy, *Türev Piyasalar*, 51.

⁵ Niyazi Erdoğan, *Uluslararası İşletmelerde Mali Risk ve Yönetimi & Çağdaş Finansman Teknikleri* (Ankara, Mü-Ka Matbaacılık, Ankara, 1993), 78; Kırca, *Hukuki Yönüyle Borsa Opsiyon İşlemleri*, 40, 59-61; Muharrem Afşar, *Finansal Sistem ve İşleyişi* (Gülen Ofset, Eskişehir, 2006), 267; Ömer Faruk Şenol, *Hukuki Açısından Bankaların Tezgahüstü Piyasada Taraf Olduğu Türev İşlemler* (İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2017), 58.

1.2. Opsiyon Sözleşmelerinin Sınıflandırılması

Opsiyon sözleşmeleri, farklı açılardan değişik kısımlara ayrılmaktadır. Opsiyon sözleşmeleri, sağladıkları haklar açısından alım opsiyonu ve satım opsiyonu, sağladıkları hakkın kullanılma tarihi açısından Avrupa tipi opsiyonlar ve Amerikan tipi opsiyonlar, işlem gördükleri piyasa bakımından borsa opsiyonları ile tezgahüstü opsiyonlar, sözleşme konusu olan dayanak varlık bakımından emtia/mal opsiyonları, döviz opsiyonları, hisse senedi opsiyonları, endeks opsiyonları, faiz opsiyonları ve futures sözleşme opsiyonları olmak üzere kısımlandırılmaktadır. Her bir kısımlandırmanın özel olarak ele alınması araştırmanın sınırlarını aşmaktadır.⁶ İlgili sınıflandırmanın şeması şöyledir:⁷



2. Emtia Opsiyon Sözleşmelerine Çağdaş İslam Hukukçularının Yaklaşımları

Opsiyon sözleşmelerini İslam hukuku açısından değerlendiren çağdaş İslam hukukçuları ile fetva kurullarının iki görüşü üzerinde bir araya geldiği görülmektedir. Çoğunluk, opsiyon sözleşmelerinin geçersiz olduğu görüşünü paylaşırken; bazı çağdaş İslam hukukçuları ise, belirli şart ve sınırlamalar çerçevesinde opsiyon sözleşmelerine olumlu yaklaşmaktadır.

⁶ İlgili sınıflandırmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kırca, *Hukuki Yönüyle Borsa Opsiyon İşlemleri*, 37-41; Ali Ceylan - Turhan Korkmaz, *Sermaye Piyasası ve Menkur Değer Analizi* (Bursa, Ekin Yayınevi, 2. Baskı, 2004), 336-340, 345-350; Milli Eğitim Bakanlığı, *Türev Piyasa Araçları* (Ankara, 2011), 13-14; Kudbeddin Şeker vd., "Opsiyon Sözleşmeleri ve Opsiyon Sözleşmelerinden Doğan Kar/Zararın Hesaplanması", *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 1/2 (Kasım, 2018), 127.

⁷ Milli Eğitim Bakanlığı, *Türev Piyasa Araçları*, 13.

2.1. Olumlu Yaklaşımlar

Çağdaş İslam hukukçularından bazısının opsiyon sözleşmelerine olumlu yaklaştığı görülmektedir. Bu gruptaki hukukçulardan Sââtî gibi hukukçular riskten korunma amacı ile sınırlı olarak;⁸ Muhammed Alî el-Karî,⁹ Şehhât el-Cündî,¹⁰ Kemâl Hattâb,¹¹ Yûsuf Süleymân,¹² Ali Abdülkâdir,¹³ Kamalî¹⁴ ve Bashir¹⁵ gibi hukukçular ise genel olarak olumlu yaklaşmaktadır.¹⁶ Opsiyon sözleşmelerine cevaz veren bu hukukçular görüşlerini temellendirirken ağırlıklı olarak şart muhayyerliğini esas almaktadır. Bunun yanında konuyu kaparo işlemi ve mücerred hakların satımı çerçevesinde temellendiren hukukçular da vardır.

2.2. Olumsuz Yaklaşımlar

Çağdaş fetva kurulları ile çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğu, opsiyon sözleşmelerine olumsuz yaklaşmaktadır. Çağdaş fetva kurullarından AAOIFI Fıkıh Heyeti, İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslam Fıkıh Akademisi (Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî), Albaraka Grubu Fetva Heyeti ve Kuveyt Finans Fetva Heyeti opsiyon sözleşmeleri ile ilgili olumsuz görüş bildirip bu konuda kararlar yayınlayan kurullar arasındadır.¹⁷ Çağdaş İslam hukukçularından Karadâğî, Muhammed el-Muhtâr es-Sellâmî, Zuhaylî, Darîr, Ebû Süleymân, Abdüssettâr Ebû Gudde, Âli Süleymân, Alî es-Sâlûs, Abdülaziz Halîfe el-Kassâr, Ahmed Muhyiddîn Hasan, Takî el-Osmânî, Şâfiye Ketâf, Abdullah Durmuş, Servet Bayındır, Akram Khan ve Aytaç Aydın opsiyon sözleşmelerine olumsuz yaklaşan

⁸ Abdürrahîm es-Sââtî, "Nahve müştekkât mâliyye islâmîyye", *Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdülazîz: el-İktisâdî'l-islâmî*, 11 (Cidde, 1999), 83.

⁹ Mahmûd Fehd Muheydât, *Ukûdu'l-hıyârât* (Amman, Emvâc li'n-neşri ve't-tevzî', 2012), 141-142. Muhammed Alî el-Karî, opsiyon sözleşmelerinin fikhî problemler bulundurduğunu ancak bu problemlerin giderilmesinin mümkün olduğunu ve böylece bu sözleşmelerin caiz hale getirilebileceği görüşündedir.

¹⁰ Şehhât el-Cündî, *Muâmelâtu'l-bûrsa* (Kahire, Dârü'n-nahdâti'l-arabiyye, 1988), 151.

¹¹ Kemâl Hattâb, "Nahve sûk mâliyye islâmîyye", *el-Mü'temeru'l-âlemiyyu es-sâlis li'l-İktisâdî'l-islâmî, Câmiatu Ümmü'l-kur'a*, (Mekke, 2005), 13-18.

¹² Yûsuf Süleymân, "Re'yu't-teşri'l-islâmî fi mesâili'l-bûrsa", *el-Mevsûatü'l-ilmîyye ve'l-ameliyye li'l-bünûk el-islâmîyye*, *Matbûâtü'l-ittihâdi'l-devlî li'l-bünûki'l-islâmîyye*, c. 5 (Kahire, 1982), 425.

¹³ Ali Abdülkâdir, "Ta'kîb alâ re'yi't-teşri'l-islâmî fi mesâili'l-bûrsa", *el-Mevsûatü'l-ilmîyye ve'l-ameliyye li'l-bünûk el-islâmîyye*, *Matbûâtü'l-ittihâdi'l-devlî li'l-bünûki'l-islâmîyye*, c. 5, (Kahire, 1982), 441.

¹⁴ Mohammad Hashim Kamali, *İslam Ticaret Hukuku: Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi* çev. Nazan Lila (İstanbul, Albaraka Yayınları, 2020), 266, 272-273.

¹⁵ Muhammad al-Bashir, *İslami Finansta Risk Yönetimi* çev. Ali Kürşat Sak ve Gencay Karakaya (İstanbul, Albaraka Yayınları, 2020), 62, 255-256, 264-265, 341-342.

¹⁶ Opsiyon sözleşmeleriyle ilgili söz konusu olumlu yaklaşım ilgili araştırmacılar tarafından bu sözleşmelerin İslam hukuku açısından akitlerde gerekli olan diğer şartları kendilerinde bulundurması ve akit hukuku açısından bir mahzur taşımaması kaydına bağlanmaktadır.

¹⁷ İlgili kararlar için bkz. AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları* Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (İstanbul, TKBB Yayınları, 2018), 540; Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî, *Karârât ve tavsîyât* Karar no: 63 1/7 (y.y., ts.), 121; Hey'etü mecmûati delleti'l-berake, *Fetâvâ nedevâti'l-berake (1403-1422/1981-2001)* ed. Abdüssettâr Ebû Gudde ve İzzüddîn Hüce (Menşûrâtü mecmûati delleti'l-berake, 5. Baskı, ts.), 110; Hey'etü beyti't-temvîli'l-kuveytî, *el-Fetâva-ş-şer'iyye fi'l-mesâili'l-İktisâdiyye* (Kuveyt, y.y., 1985), 3/76-77.

hukukçulardandır.¹⁸ Opsiyon sözleşmelerine olumsuz yaklaşan mezkûr fetva kurulları ile İslam hukukçularının bu hükmü farklı gerekçelerle temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu gerekçeler genel olarak; (1) opsiyon hakkının akit konusu olmaya uygun olmaması sebebiyle akdin batıl olduğu,¹⁹ (2) opsiyon hakkı karşılığında alınan bedelin meşru olmaması sebebiyle haksız kazanç ve insanların mallarını batıl yolla yeme durumunun ortaya çıkması,²⁰ (3) opsiyon sözleşmesinin fahiş garar ve kumar gibi İslam hukukunda sakıncalı olan durumları içermesi,²¹ (4) muhayyerlik hakkına karşılık bedel

- ¹⁸ Muhyiddîn Alî el-Karadâğî, “el-Esvâku’l-mâliyye”, *Mecelletu mecmal’l-fikhi’l-islâmî* sayı: 7 (Cidde, y.y., 1993/1412), 1/157-158, 180; Muhammed el-Muhtâr es-Sellâmî, “el-İhtiyârât”, *Mecelletu mecmal’l-fikhi’l-islâmî* sayı: 7 (Cidde, y.y., 1993/1412), 1/239-240; Vehbe ez-Zuhaylî, “Ukûdu’l-ihitiyârât”, *Mecelletu mecmal’l-fikhi’l-islâmî* sayı: 7 (Cidde, y.y., 1993/1412), 1/258; Siddîk ed-Darîr, “el-İhtiyârât”, *Mecelletu mecmal’l-fikhi’l-islâmî* sayı: 7 (Cidde, y.y., 1993/1412), 1/263-267; Ebû Süleymân, “el-İhtiyârât”, *Mecelletü mecma’i’l-fikhi’l-islâmî* sayı: 7 (Cidde, y.y., 1993/1412), 1/308, 319-320; Ebû Gudde, “el-İhtiyârât”, 1/337-339; Âli Süleymân, *Ahkâmü’t-teâmül fi’l-esvâki’l-mâliyye* (Riyad, Dâru küñüzü İşbilyâ li’n-neşri ve’t-tevzî, 2005), 2/1049-1052; Alî es-Sâlûs, *el-İktisâdu’l-islâmî* (Doha-Beyrut, Dâru’s-sekâfe-Müessesetü’r-reyyân, 1998), 589, 599; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 254-255, 271-273; Ahmed Muhyiddîn Hasan, *Amelü şerikâti’l-istismâri’l-islâmîyye* (Mekke, Ümmü’l-kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1983-1984), 181; Takî el-Osmânî, “Münâkaşa”, *Mecelletu mecmal’l-fikhi’l-islâmî* sayı: 7 (Cidde, y.y., 1993/1412), 1/572-573; Şâfiye Ketâf, *Devru’l-edavâti’l-mâliyyeti’l-islâmîyye* (Cezayir, Setif Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013-2014), 448; Abdullah Durmuş, *Fikhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri* (İstanbul, İsam Yayınları, 2014), 123-124, 139; Abdullah Durmuş, “Döviz Opsiyon İşlemi ve Fikhî Değerlendirmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sayı: 13 (Konya, y.y., 2009), 334; Abdullah Durmuş, “İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul, y.y., 2011), 97; Abdullah Durmuş, “Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri”, *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi* ed. Mehmet Bayyığıt (Konya, KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 980-981; Servet Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, 69; Akram Khan, “Commodity Exchange and Stock Exchange in Islamic Economy”, *American Journal of Islamic Social Sciences* c. 5 no. 1 (y.y., 1988), 108-109; Aytaç Aydın, *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları* (Konya, Burç Yayınevi, 2015), 518. Zuhaylî’nin mezkûr kaynakta geçen görüşü opsiyon sözleşmelerinin caiz olmadığı olsa da Zuhaylî “el-Fikhu’l-islâmî” isimli çalışmasının 2008 tarihli genişletilmiş ve düzeltilmiş yeni altıncı baskısında bunun tam aksi şekilde opsiyon sözleşmelerini şart muhayyerliği çerçevesinde ele alıp caiz olduklarını bildirmektedir. Bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu’l-islâmî* (Dimaşk, Dârü’l-fikr, Genişletilmiş ve Düzeltilmiş Altıncı Baskı, 2008), 4/82-83.
- ¹⁹ Karadâğî, “el-Esvâku’l-mâliyye”, 1/180; Sellâmî, “el-İhtiyârât”, 1/235; Zuhaylî, “Ukûdu’l-ihitiyârât”, 1/257; Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/265; Âli Süleymân, *Ahkâmü’t-teâmül*, 2/1049; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 271; Hilmi Tunahan Akkuş - Şakir Sakarya, “Türev Ürünlerin İslami Finans Modelleri Açısından Değerlendirilmesi”, *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/2, (Ankara, y.y., 2018), 286.
- ²⁰ Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/264; Ebû Gudde, “el-İhtiyârât”, 337; Âli Süleymân, *Ahkâmü’t-teâmül*, 2/1051; Karadâğî, “el-Esvâku’l-mâliyye”, 1/184-185; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 272-273.
- ²¹ Darîr, “el-İhtiyârât”, 270; Âli Süleymân, *Ahkâmü’t-teâmül*, 2/1055; Ebû Gudde, “el-İhtiyârât”, 1/336; Sellâmî, “el-İhtiyârât”, 1/235; Karadâğî, “el-Esvâku’l-mâliyye”, 1/180; Kemâl Hattâb, “Nahve sük mâliyye islâmîyye”, 12; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 272; Ahmed Muhyiddîn Hasan, *Amelü şerikâti’l-istismâri’l-islâmîyye*, 186; Osmânî, “Münâkaşa”, 1/572. Kemâl Hattâb, opsiyon işlemine cevaz vermeyenlerin gerekçelerinden biri olarak gararı zikrettikten sonra bu işlemden garar ve kumar olduğuna karşı çıkmaktadır. Bkz. Kemâl Hattâb, “Nahve sük mâliyye islâmîyye”, 17-18. Opsiyon işleminin kumar olduğuna karşı çıkanlara verilen cevaplar için ayrıca bkz. Âli Süleymân, *Ahkâmü’t-teâmül*, 2/1063-1066.

almanın caiz olmamasına bağlı olarak opsiyon hakkına karşılık bedel almanın da caiz olmaması²² şeklinde ifade edilebilir.

3. Emtia Opsiyon Sözleşmelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Bu başlıkta öncelikle opsiyon sözleşmelerinin hukuki mahiyetinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Daha sonra opsiyon sözleşmelerinin hukuki mahiyetine bağlı olarak ortaya çıkan vaad (önakit), şart muhayerliği, ticari sigorta, kaparo, hakların satımı ile yükümlülüklerin (iltizâm) satımı ve sözleşmenin sonlandırılma şekli açısından inceleme yapılması hedeflenmektedir.

3.1. Hukuki Mahiyet Açısından

Opsiyon sözleşmelerinin İslam hukukundaki yerinin tespit edilebilmesi için öncelikle hukuki mahiyetinin tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak konuyla ilgili literatür incelendiğinde birçok farklı yaklaşım ve değerlendirmenin söz konusu olduğu görülmekte ve buna bağlı olarak konu karmaşık bir yapıya bürünmektedir. İlgili yaklaşım ve değerlendirmelerden önce opsiyon sözleşmesinin yapısının ortaya konması gerekmektedir. Şöyle ki; opsiyon sözleşmesi, iki aşamalı bir yapıya sahip olup birinci aşamada opsiyon alıcısı opsiyon satıcısına opsiyon bedelini verip karşılığında satıcıdan belirli bir tarihte kullanacağı opsiyon hakkı (satma veya satın alma hakkı) elde ederken ikinci aşama ise opsiyon hakkının kullanılması durumunda devreye giren aşamadır ki bu aşamada ilk aşamada belirlenen şartlar çerçevesinde emtia, döviz veya bir başka akit konusunun alım satımı yapılmaktadır. Çağdaş İslam hukukçuları, söz konusu iki aşamanın tek bir işlem olarak mı yoksa birbirinden bağımsız iki ayrı işlem olarak mı değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili görüş ayrılığı içindedir. Bazı araştırmacılar bu iki aşamayı tek bir işlem olarak değerlendirirken diğer bazı araştırmacılar ise her iki aşamanın birbirinden bağımsız iki işlem olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde²³. Söz konusu iki aşamayı tek bir işlem olarak değerlendirenlere göre sonuç olarak hukuki niteliği tartışılrsa da ortada emtia, döviz veya bir başka varlığa dayalı bir akit mevcut olup yalnızca birinci aşamanın hukuki niteliği tartışmalıdır. Söz konusu iki aşamayı iki ayrı ve bağımsız işlem olarak değerlendirenlere göre hukuki niteliği bir kenara bırakılırsa ikinci aşamada bir akdin varlık göstermesi mümkün olmakla birlikte birinci aşamanın vaad (önakit) mi yoksa akit mi olduğu tartışmalıdır. Dolayısıyla çağdaş literatürde konunun hukuki olarak konumlandırılışının opsiyon işleminde zikri geçen iki aşamanın yorumuna bağlı olarak şekillendiği unutulmamalıdır. Kanaatimiz, her iki aşamanın birbirinden bağımsız iki ayrı işlem olduğu ve birinci aşamanın “akit” olarak

²² Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/263; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1044-1045; Karadâğî, “el-Esvâku'l-mâliyye”, 1/181.

²³ Durmuş, *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 108-109; Durmuş, “Döviz Opsiyon İşlemi ve Fıkhî Değerlendirmesi”, 316-318.

değerlendirilmesi gerektiği yönündedir. Zira birinci aşamada taraflar arasında icap ve kabul gerçekleşmekte ve akit konusunu da opsiyon hakkı (satma veya satın alma hakkı) oluşturmaktadır. Opsiyon alıcısı opsiyon bedelini bu hakkı elde etmek için vermektedir. İkinci aşamanın ortaya çıkması ise opsiyon hakkının kullanımına bağlıdır. Zira birinci aşamada opsiyon satıcısı tarafından icap ortaya çıkmakta ve opsiyon alıcısından kabulün çıkması durumunda ikinci ve bağımsız bir sözleşme devreye girmektedir. Ancak opsiyon alıcısının bu hakkını kullanmaması durumunda icabın boşa gitmesi sebebiyle ikinci ve bağımsız bir sözleşme ortaya çıkmamaktadır.²⁴

Opsiyon sözleşmesinin İslam hukukunda “isimli sözleşme” mi yoksa “isimsiz sözleşme” mi olduğu konusunda iki görüş vardır. Bir grup çağdaş İslam hukukçusuna göre opsiyon işlemi isimli bir sözleşmedir. Bu grupta olan hukukçuların bir kısmı opsiyon işlemi “hibe şartı bulunan satım akdi”,²⁵ bir kısmı “şart muhayerliği bulunan satım akdi” diğer bir kısmı ise “kaparolu satım akdi” olarak ele almaktadır.²⁶ Çağdaş İslam hukukçularından diğer bir grup ise opsiyon işleminin klasik isimli sözleşmelere dahil olmayıp yeni ortaya çıkmış “isimsiz sözleşme” olduğu görüşündedir.²⁷ İslam Fıkıh Akademisi de (Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî) opsiyon işleminin klasik sözleşmelere dahil olmayıp yeni ortaya çıkmış “isimsiz sözleşme” olduğu yönünde görüş bildirmektedir.²⁸ Aşağıda ayrıntılı olarak inceleneceği üzere bu grupta olan çağdaş İslam hukukçularının bir kısmının opsiyon işlemi “vaad (önakit)”, bir kısmının “hakların satımı”, bir kısmının “yükümlülüklerin (iltizâm) satımı”, diğer bir kısmının ise “ticari sigorta” çerçevesinde ele aldıkları görülmektedir. Kanaatimizce opsiyon sözleşmesinin hibe şartı bulunan satım akdi, şart muhayerliği, kaparo, ticari sigorta ve vaad (önakit) çerçevesinde ele alınması işlemin mahiyeti ile çelişmektedir. Aşağıda kritik edileceği üzere bu sözleşmelerin akit konusunun “hak” veya “yükümlülük (iltizâm)” olduğu satım sözleşmesi olarak değerlendirilmesi işlemin mahiyeti ile uyumludur.

3.2. Vaad (önakit) Açısından

Zuhaylî ve Abdüssettâr Ebû Gudde gibi çağdaş İslam hukukçularından bazılarının opsiyon işleminin satım akdi gibi temliki gerektiren akitler kapsamında değerlendirilmesini reddedip bu işlemi gelecekte gerçekleşecek satım sözleşmesine dair bir “vaad (önakit)” olarak değerlendirdikleri görülmektedir.²⁹ Kanaatimizce bu görüş, opsiyon işleminin mahiyeti ve uygulaması ile örtüşmemektedir. Zira uygulamada taraflardan biri “opsiyon

²⁴ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1037-1038; Ebû Gudde, “el-İhtiyârât”, 1/332-333.

²⁵ Ebû Gudde, “el-İhtiyârât”, 1/335.

²⁶ Durmuş, *Fikhî Açıldan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 109, 112-113.

²⁷ Karadâgî, “el-Esvâku'l-mâliyye”, 1/183; Sellâmî, “el-İhtiyârât”, 1/229; Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/263; Zuhaylî, “Ukûdu'l-İhtiyârât”, 1/252. Zuhaylî, opsiyon işlemi klasik “isimli akitlere” dahil etmese de “isimsiz akit” olarak da değerlendirmekte olup ayrıca açıklanacağı üzere bu işlemin “vaad (önakit)” olduğu görüşündedir.

²⁸ Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî, *Karârât ve tavsîyât*, Karar no: 63 (1/7), 121.

²⁹ Zuhaylî, “Ukûdu'l-İhtiyârât”, 1/252-256; Ebû Gudde, “el-İhtiyârât”, 1/331, 334.

hakki” elde etmesine mukabil diğer tarafa “opsiyon bedeli” ifa etmektedir. Bu da bir akdin var olduğunu göstermektedir. Söz konusu bedelin teberru veya hibe olduğuyla ilgili söyleme ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira opsiyon alıcısı, teberru veya hibede bulunmamakta olup verdiği bedeli opsiyon hakkına karşılık vermektedir.³⁰

3.3. Şart Muhayyerliği Açısından

Opsiyon işleminin meşruiyet zemini aranırken öne sürülen yaklaşımlardan biri de bu işlemin İslam hukukunda meşru olan “şart muhayyerliği” çerçevesinde ele alınmasıdır.³¹ Opsiyon işlemi ile şart muhayyerliği mahiyet ve amaç bakımından birbiri ile ilişkilendirilemeyecek şekilde farklıdır. Bu sebeple bu yaklaşımın ihtiyat ile ele alınması gerekmektedir. Şart muhayyerliği ile opsiyon işlemi arasındaki farklar özetle şöylece sıralanabilir:

- Şart muhayyerliği, bir akdin içerisinde var olur ve içerisinde var olduğu akitten bağımsız değildir.³² Ancak opsiyon işlemi, ileride gerçekleşecek sözleşmeden ayrı bağımsız bir akittir.³³

- Şart muhayyerliğinin bulunduğu akitte, akit konusu mal veya hizmet/menfaat gibi İslam hukuku açısından meşru olması gereken bir konu iken³⁴ opsiyon işleminde akit konusu meşruiyeti tartışmalı olan “opsiyon hakkı”³⁵ veya “yükümlülük (iltizâm)”³⁶ olarak ortaya çıkmaktadır.

- Şart muhayyerliği, taraflar için içerisinde buldukları akitte ancak şart koşulması durumunda sabit olan geçici ve aslı olmayan bir haktır. Zira akitlerde esas olan bağlayıcı (lüzûm) olmasıdır. Ancak taraflar, şart muhayyerliğini kullanarak belirli bir süre akdin

³⁰ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1043; Durmuş, *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 111.

³¹ Sââtî, “Nahve müştekkât mâliyye”, 83; Cündî, *Muâmelâtu'l-bûrsa*, 151; Kamali, *İslam Ticaret Hukuku: Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*, 272-273; Bashir, *İslami Finansta Risk Yönetimi*, 256, 264-266; Durmuş, *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 109-110, 124-125.

³² Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu fethi'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 6/276; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn* thk. Âdil Ahmed abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvad (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), 3/110-111; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât* thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 1/386-377; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina' an metni'l-ikna'* thk. Abû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 3/233-234.

³³ Karadâğî, “el-Esvâku'l-mâliyye”, 1/181; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1044.

³⁴ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6/276-277; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/110-111; İbn Rüşd, , *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/386; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/229, 233.

³⁵ Karadâğî, “el-Esvâku'l-mâliyye”, 1/181; Ebû Süleymân, “el-İhtiyârât”, 1/319; Muhammed Alî el-Karî, “el-Eshümü el-İhtiyârât el-müstakbeliyât”, 1/211; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1006; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 262-263.

³⁶ Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/263, 265; Sellâmî, “el-İhtiyârât”, 1/235.

bağlayıcılığı ertelemiş veya engellemiş olurlar.³⁷ Zira İslam hukukunda sözleşmenin rükünlerinden birisi de akit konusudur.³⁸ Opsiyon işlemindeki opsiyon hakkı sözleşmenin konusu olması açısından sözleşmenin rükünlerinden birisini oluşturması sebebiyle bu hakkın mevcut olmaması sözleşmenin de kurulmaması anlamına gelir.³⁹

- Şart muhayerliğinde süre sonuna kadar muhayerlik hakkının kullanılmaması durumunda şart muhayerliğinin içerisinde bulunduğu akit bağlayıcı hale gelir. Zira muhayerlik hakkı bir onama veya fesih hakkıdır ve şart muhayerliğinde sürenin sona ermesi durumunda delalet yoluyla onama sabit olur ve fesih hakkı düşer.⁴⁰ Ancak opsiyon işleminde süre sonuna kadar opsiyon hakkının kullanılmaması durumunda, bağlayıcı hale gelen veya gerçekleşen bir akitten söz edilemez. Zira opsiyon işlemi, bir onama veya fesih hakkı değil opsiyon sözleşmesinde belirlenen şartlar çerçevesinde ileride bir sözleşme kurma hakkıdır.⁴¹

- Şart muhayerliğinde İslam hukukçularının çoğunluğu olarak ifade edilebilecek cumhura göre bir süre sınırı mevcuttur.⁴² Ancak opsiyon işleminde prensip olarak bir süre sınırı yoktur ve bu husus akit taraflarının iradelerine bağlı olarak uzun veya kısa bir süre olarak düzenlenebilmektedir.⁴³

- Şart muhayerliği bir akdin içerisinde tarafların şart koşması ile sabit olduğundan ötürü akit kurulmadan önce öne sürülemez.⁴⁴ Buna karşılık opsiyon işlemi, ileride gerçekleşmesi muhtemel olan satım sözleşmesinden önce kurulan bağımsız bir sözleşmedir.⁴⁵

³⁷ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut, Dâru'l- Erkam b. Ebi'l- Erkam, ts.), 2/262; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/276; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/110-111; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/386; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/233-234.

³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6/368; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/16; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid /Kahire*, Dâru'l-hadîs, 2004), 3/189; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/167.

³⁹ Durmuş, *Fikhî Açılan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 125-126.

⁴⁰ Şart muhayerliği "açıkça sona erdirmeye" ve "delalet yoluyla sona erdirmeye" olmak üzere iki şekilde sonlandırılabilir. İmam Malik'ten konuyla ilgili muhalif bir görüş aktarıyorsa da İslam hukukçularının çoğunluğuna göre şart muhayerliğinde sürenin sona ermesi "delalet yoluyla sona erdirmeye" kabul edilmiş ve şart muhayerliğinin kalkmasıyla akit bağlayıcı hale gelmiş olur. Bkz. Alâüddîn Ebubekir b. Mesut el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 7/24-26; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb* (Dimeşk, Dâru'l-fikr, ts.), 9/222-225; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/110, 117-118; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/387-388; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/233-234, 237-238.

⁴¹ Durmuş, *Fikhî Açılan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 126-128.

⁴² Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/24-26; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/222-225; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/110, 117-118; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/387-388; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/233-234, 237-238.

⁴³ Karadâğî, "el-Esvâku'l-mâliyye", 1/181; Durmuş, *Fikhî Açılan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 127-129.

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6/276; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 3/110-111; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/225-228; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/233-234.

⁴⁵ Ebû Süleymân, "el-İhtiyârât", 1/314; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1044; Karadâğî, "el-Esvâku'l-mâliyye", 1/181.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN EMTİA OPSİYON SÖZLEŞMELERİ

- Şart muhayerliğinin satılması caiz değildir ve karşılığında bedel alınamaz.⁴⁶ Ancak opsiyon işleminde opsiyon hakkı karşılığında opsiyon primi ödenmektedir.⁴⁷

- Şart muhayerliği, akitlerle ilgili yasak niteliği taşıyan genel kurala (kıyâs) aykırı olarak nas ile bir illete bağlı olarak sabit olmuştur. Zira genel kural (kıyâs), garar bulunduran işlemlerin geçerli olmamasını gerektirir. Şart muhayerliği de garar bulundurmasından ötürü geçerli olmaması gerekirdi. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisiyle⁴⁸ genel kurala (kıyâsa) aykırı olarak akit konusu olan malı inceleme, deneme veya yapılan işlemle ilgili başkalarına danışma gibi gerekçelerle⁴⁹ insanların genel ihtiyacına binaen mubah kılınmıştır.⁵⁰ Opsiyon işleminde garar bulunması ve ilgili illetin var olmaması dolayısıyla bu işlemin genel kural (kıyâs) kapsamında yasak sayılması gerekir.⁵¹

- Şart muhayerliği, taraflar arasında aldanmayı önleme ve bedeller arasında dengeyi sağlamaya yönelik meşru bir amaca aracılık etmektedir.⁵² Buna karşılık opsiyon sözleşmesinde böyle bir amaç mevcut değildir.⁵³

Çağdaş İslam Hukukçularından Sââtî gibi bazı hukukçuların opsiyon sözleşmesi ile ilgili olumlu yaklaşımı riskten korunma amacıyla sınırlandırdığı ve bu olumlu yaklaşım için klasik İslam hukukundan referans bulma çabası içine girdiği görülmektedir. Bu bağlamda söz konusu olumlu yaklaşımın gerekçesi olarak da riskten korunma amacıyla gerçekleştirilen sözleşmede muhayerlik hakkına mukabil bedel almanın, sözleşmenin gereği (mükteza) açısından geçerli olacağını iddia etmekte ve bu hükmü *el-Fetâvâ el-*

⁴⁶ Hanbelî fakihî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066), şart muhayerliğine karşılık sulh yoluyla bedel alınamayacağını açıkça ifade etmektedir. Bkz. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *et-Ta'likâtü'l-kebîra fî mesâilî'l-hilâf alâ mezhebi Ahmed* (Dâru'n-nevâdir, 2010), 3/148. Hanefî fakihlerinin akit bedelinden herhangi bir şeyin şart muhayerliğine karşılık olamayacağını beyan etmeleri de bu görüşü desteklemektedir. Bkz. Ebûbekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* thk. Sâid Bektâş (Beyrut-Medine, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye-Dâru's-sirâc, 2010), 3/15-16; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/461-462.

⁴⁷ Darîr, "el-İhtiyârât", 1/263; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1044-1045; Karadâğî, "el-Esvâku'l-mâliyye", 1/181.

⁴⁸ İlgili rivayet için bkz. Buhâri, "Büyü", 48; İbn Mâce, "Ticaret", 42, "Ahkâm", 24.

⁴⁹ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/262; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/386-387; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasari Halîl* (Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 5/198.

⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/276; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/386-387; Ebûbekr İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdullah, *el-Mesâlik fî şerhi Muvattai Mâlik*, (b.y., Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 2007), 6/154; Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Halev (Beyrut, Dâru âlemi'l-kütüb, 2007), 6/39.

⁵¹ Ahmed Muhyiddîn Hasan, *Amelü şerikâti'l-istimâri'l-islâmiyye*, 181-183, 186-187; Durmuş, *Fikhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 134-135.

⁵² Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/262; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/386-387; İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 6/154.

⁵³ Durmuş, *Fikhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 132-133; Kassâr, "el-İhtiyârât", 267-268.

Hindiyye adlı kaynakta geçen bir meseleye dayandırmaktadır.⁵⁴ Söz konusu kaynakta şu ifadeler yer verilmektedir:

“Bir adam (satıcı) evini üç günlük muhayyerlik şartıyla satarsa, ardından müşteri muhayyerlik şartını düşürüp satım akdini geçerli kılması karşılığında söz konusu adam ile sulh yapıp belirli bir dirhem veya mal üzerinde anlaşırca bu işlem caiz olur ve bu durum (müşteri tarafından) semende ziyade olur. Aynı şekilde muayyerlik şartı müşteride olursa ve ardından satıcı muhayyerlik şartını düşürmesine karşılık müşteri ile sulh yapıp semeni düşürme veya belirli bir malı satım akdine ekleme üzerine anlaşırca bu işlem de caizdir. ‘Fetâvâ Kâdîhân’da da böyle geçmektedir.”⁵⁵

Bu ifadeler esas alınarak “muhayyerlik şartının düşürülmesine karşılık bedel alınabiliyorsa muhayyerlik şartının koşulmasına karşılık da bedel alınabilir” sonucuna ulaşıldığı ve opsiyon sözleşmelerine de bu bağlamda olumlu yaklaşıldığı görülmektedir. Bu temellendirmenin bazı problemleri içerdiği söylenebilir. Zira söz konusu alıntıda mevcut olan işlem ile opsiyon sözleşmesi birbirinden farklıdır. Öncelikle mezkûr alıntıda işlem mevcut bir satım sözleşmesi üzerine gerçekleştirilen muhayyerlik şartıyla ilgilidir. Opsiyon sözleşmesinde ise opsiyonun (muhayyerliğin) zeminini oluşturan mevcut bir sözleşmenin varlığından söz edilemez ve opsiyon işleminin varlığı gelecekte varlığı ihtimal dahilinde olan satım sözleşmesinden önce gelmektedir. İkinci olarak ise, mezkûr alıntıda işlemde verilen bedel mevcut satım akdinin geçerli kılınmasına bağlı olarak⁵⁶ ifa edilmekteyken, opsiyon sözleşmesinde ise verilen bedel gelecekte bir satım sözleşmesinin geçerli kılınması veya kılınmaması hakkına karşılık verilmekte olup burada mevcut bir akdin geçerli kılınması söz konusu değildir. Üçüncüsü ise, mezkûr alıntı da muhayyerliğin düşürülmesine karşılık verilen bedel, muhayyerlik hakkının bedeli olarak değil bedeli veren kişinin müşteri olması halinde semende ziyade, bedeli verenin satıcı olması durumunda ise semende indirim gitme veya malda arttırma olarak değerlendirilmektedir. Nitekim mezkûr alıntıda bu değerlendirme açıkça ifade edilmektedir.⁵⁷

3.4. Ticari Sigorta Açısından

Çağdaş İslam hukukçularının opsiyon sözleşmeleri için meşruiyet ararken bu sözleşmeleri ilişkilendirdikleri konulardan bir diğeri güncel hukuki problemlerden biri olan “ticari sigorta” meselesidir. Bu hukukçular opsiyon sözleşmesinin ticari sigorta ile benzer mahiyette olduğunu ileri sürüp çağdaş literatürde ticari sigorta ile ilgili değerlendirmeleri opsiyon sözleşmesi için de geçerli kılmaktadır. Zira ticari sigortada

⁵⁴ Sââtî, “Nahve müştekkât mâliyye”, 83; Heyet, *el-Fetâvâ el-Hindiyye* thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân (Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 3/48.

⁵⁵ Heyet, *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, 3/48.

⁵⁶ Geçerli kılınmaması halinde herhangi bir bedelin verilmesi gerekmez.

⁵⁷ Durmuş, *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 129-130; Durmuş, “Döviz Opsiyon İşlemi ve Fıkhî Değerlendirmesi”, 330.

sigorta sahibi, bazı kayıp ve risklerden korunmak için bedel ifasında bulunmaktadır.⁵⁸ Opsiyon işleminde de durum aynıdır. Zira opsiyon alıcısı, fiyat değişimlerinden kaynaklanan kayıp ve risklerden korunmak için bir bedel ödemektedir. Aralarındaki mahiyet benzerliğinden ötürü opsiyon sözleşmesinin hükmünü tespit için ticari sigorta bir zemin kabul edilebilir.⁵⁹

Opsiyon sözleşmesi için “ticari sigorta” konusunu zemin kabul eden hukukçuların bu bağlamda iki farklı sonuca ulaştıkları görülmektedir. Bazı İslam hukukçuları, ticari sigortanın İslam hukuku açısından meşru olmaması sebebiyle ticari sigorta ile benzer mahiyette olan opsiyon sözleşmelerinin de caiz olmayacağı görüşünü ileri sürmektedir.⁶⁰ Buna karşılık diğer bazı İslam hukukçuları, hükmü konusunda görüş ayrılığı bulunsa da ticari sigortaya cevaz veren İslam hukukçularının da mevcut olduğunu ve onların görüşleri ve gerekçeleri esas alınarak ticari sigorta ile benzer mahiyet arz eden opsiyon sözleşmelerine de cevaz verilebileceği görüşünü benimsemektedir.⁶¹

Kanaatimizce opsiyon sözleşmesinin meşruiyeti aranırken İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığının bulunduğu bir diğer işleme benzetilmesi sakıncalı bir metottur. Bunun yerine İslam hukukunda yerleşik hukuk normlarının esas alınması, daha tutarlı bir yöntem olduğu gibi daha güçlü bir temellendirme sağlaması açısından önemlidir.

3.5. Kaparo Açısından

Opsiyon işleminin meşruiyet zemini aranırken öne sürülen yaklaşımlardan biri de opsiyon işleminin özü açısından bir satım akdi olduğu opsiyon priminin de Hanbelî mezhebinde caiz görülen⁶² “kaparo”⁶³ olarak değerlendirilip meşru kabul edilebileceği görüşüdür.⁶⁴ Kanaatimize göre kaparo ile opsiyon işlemi birbirinden farklıdır.⁶⁵ Zira

⁵⁸ M. Ahmed ez-Zerkâ, *Nizâmu't-te'mîn* (Beirut, y.y., 1984), 50-51.

⁵⁹ Osmânî, “Münâkaşa”, 1/572.

⁶⁰ Osmânî, “Münâkaşa”, 1/572; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1066-1067.

⁶¹ Kemâl Hattâb, “Nahve sük mâliyye islâmiyye”, 17.

⁶² Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/225; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/331-332. İslam hukukçularının çoğunluğu kaparoya cevaz vermemekle birlikte Hanbelî mezhebinin görüşü aksi yönde olup mezhepte sahih olan görüş, kaparonun caiz olacağı şeklindedir. Çağdaş İslam hukukçularının kurumsal ve bireysel değerlendirmeleri ağırlıklı olarak Hanbelî mezhebiyle aynı doğrultudadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Kaparo”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul, TDV Yayınları, 2001), 24/339-340.

⁶³ Kaparo, İslam hukuk terminolojisinde bir sözleşmede müşterinin sözleşmeyi tamamlaması durumunda toplam fiyattan hesap edilen, müşterinin sözleşmeyi feshetmesi halinde ise sözleşmeden cayma karşılığında yaptırım niteliği de taşıyan hibe olarak satıcıya kalan bedeli ifade etmektedir. Arapça karşılığı genellikle “urbûn” şeklinde gelmektedir. Bkz. Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/225; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/331-332; Ebu'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'refeti'r-râcihi mine'l-hilâf* thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdülfeâtâh Muhammed el-Hulvî, (Kahire, Hecer li't-tibâati ve'n-neşri, 1995), 11/253. Ayrıntılı değerlendirme için ayrıca bkz. Kallek, “Kaparo”, 24/339.

⁶⁴ Ebû Süleymân, “Münâkaşa”, *Mecelletu mecmail'l-fikhi'l-islâmî* sayı: 7 (Cidde, y.y., 1993/1412), 1/601.

⁶⁵ Opsiyon işleminin kaparo olarak değerlendirilmesine karşı çıkan bazı çağdaş İslam hukukçularının değerlendirmeleri için bkz. Zuhaylî, “Ukûdu'l-ihitiyârât”, 1/256; Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/264, 267; Ebû Gudde, “el-İhtiyârât”, 1/335; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 270-271.

opsiyon işlemi ile kaparo arasında mahiyet ve amaç bakımından farklar bulunmaktadır. Kaparo ile opsiyon işlemi arasındaki farklar özetle şöyledir:

- Akdin tamamlanması durumunda kaparo, toplam bedelinin bir parçası sayılmaktadır.⁶⁶ Opsiyon sözleşmesinde ise ödenen bedel opsiyon hakkı karşılığında ödenmektedir. Burada opsiyon hakkının kullanımına bağlı olarak ileride yeni bir sözleşmenin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinin söz konusu ödemeye bir ilişkisi yoktur.⁶⁷

- Kaparo işleminde akit konusu, teslimi mümkün belirli bir mal olup gerçekleştirilen işlem sahih bir akitir.⁶⁸ Ancak opsiyon işleminde akit konusunun hukuki olarak belirliliği bir yana mahiyeti üzerinde tartışmalar mevcuttur. Ağırlıklı görüş akit konusunun “hak” olduğu şeklinde kabul edilse bile hakların hangi türlerinin satılabilir hangi türlerinin satılamaz olduğu konusunda da tartışmalar mevcuttur. Akit olup olmadığı şüpheli olan bir işlem, sahih bir akde kıyas edilemez.⁶⁹

- Kaparo işleminde seçme hakkına sahip olan taraf daima müşteridir.⁷⁰ Opsiyon işleminde ise opsiyon hakkına sahip olan taraf müşteri olabileceği gibi satıcı da olabilmektedir.⁷¹

- Kaparo işleminde tarafların amacı gerçek bir akit olup bedellerin karşılıklı mübadele edilmesi suretiyle fiziksel teslimin gerçekleşmesidir.⁷² Opsiyon işleminde ise genellikle teslim ve tesellüm gerçekleştirilmeden fiyat farklılıklarından kazanç sağlama amaçlanır.⁷³

3.6. Hakların Satımı ile Yükümlülüklerin (İltizâm) Satımı Açısından

Çağdaş İslam hukukçulardan Ebû Süleymân, Âli Süleymân, Muhammed Alî el-Karî ve Kassâr gibi hukukçular, opsiyon işlemini akit konusunun “hak” olduğu bir “hak satışı” sözleşmesi olarak değerlendirirken⁷⁴ Darîr gibi bazı İslam hukukçuları ise, bu işlemi akit konusunun satıcının yükümlülüğü (iltizâm) olduğu bir “yükümlülük (iltizâm) satışı” sözleşmesi olarak ele almaktadır.⁷⁵ Ancak opsiyon işleminin mahiyet olarak “hak satışı”

⁶⁶ Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/225; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/331.

⁶⁷ Karadâğî, “el-Esvâku'l-mâliyye”, 1/183; Sellâmî, “el-İhtiyârât”, 1/233; Zuhaylî, “Ukûdu'l-İhtiyârât”, 1/258; Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/264; Ebû Gudde, “el-İhtiyârât”, 1/335; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 270-271; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1041.

⁶⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, 11/251; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/225.

⁶⁹ Karadâğî, “el-Esvâku'l-mâliyye”, 1/183; Sellâmî, “el-İhtiyârât”, 1/233; Zuhaylî, “Ukûdu'l-İhtiyârât”, 1/258; Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/264; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 270; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1042.

⁷⁰ Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 3/225; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/331.

⁷¹ Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/264; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 271; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1041-1042.

⁷² Merdâvî, *el-İnsâf*, 11/251-254.

⁷³ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1042; Sellâmî, “el-İhtiyârât”, 1/233; Sâmî b. İbrâhîm es-Süveylim, *Usûlü't-temvîl'l-İslâmî* (Cidde, Merkezü ebhâsi'l-İktisâdi'l-İslâmî, Câmîatü'l-Melik Abdülazîz, 2011), 92.

⁷⁴ Ebû Süleymân, “el-İhtiyârât”, 1/319; Muhammed Alî el-Karî, “el-Eshümü el-İhtiyârât el-müstakbeliyyât”, 1/211; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1006; Kassâr, “el-İhtiyârât”, 262-263; Kemâl Hattâb, “Nahve sük mâliyye islâmiyye”, 13-18.

⁷⁵ Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/265; Kemâl Hattâb, “Nahve sük mâliyye islâmiyye”, 13-18. İslam Fıkıh Akademisi'nin (Mecmau'l-fikhi'l-İslâmî ed-Duelî) konuyla ilgili yayınladığı karar da bu görüşü destekler nitelikte olup akit

veya “yükümlülük (iltizâm) satışı” olması geçerli olduğu anlamı taşımaz. Opsiyon işleminin bu açıdan meşru kabul edilip edilmeyeceğinin ayrıca incelenmesi gerekir.

Çağdaş İslam hukukçularından opsiyon işlemini “yükümlülük (iltizâm) satışı” olarak değerlendiren hukukçuların bir kısmı, İslam hukukuna göre yükümlülüğün (iltizâm) akit konusu olmaya elverişli olmaması ve karşılığında bedel alınmamasını gerekçe göstererek⁷⁶ opsiyon sözleşmesine olumsuz yaklaşırken⁷⁷ diğer bir kısmı ise, kadının ikinci eş ile evlenmemesi (iltizâm) karşılığında kocasına bedel vermesi,⁷⁸ alacaklının borçluya borcuna kefil olmak üzere kefil getirmesi (iltizâm) karşılığında belirli bir ücret ödemesi⁷⁹ gibi fıkhîta yükümlülüğün (iltizâm) akit konusu olduğunu gösteren benzer birçok meseleler olduğunu⁸⁰ ve buna binaen yükümlülüğün akit konusu olmaya elverişli olduğunu iddia edip opsiyon sözleşmesine olumlu yaklaşmaktadır.⁸¹

Hakların akit konusu olmaya elverişli olup olmadığı konusunun esasen hakların “mal” kapsamına girip girmediği konusuyla ilişkili olarak ele alınması gerekmektedir. Zira İslam hukukunda akit konusunda bulunması gereken şartlardan birisi de akit konusunun mal olmasıdır.⁸² Malın fiziksel bir varlığa sahip olmasının zorunlu olup olmadığı erken dönem fakihlerinden itibaren tartışma konusu olmuştur. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî hukukçulardan

konusunun taraflardan birinin üstlediği yükümlülük/sorumluluk olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî, *Karârât ve tavsiyât*, Karar no: 63 (1/7), 121.

⁷⁶ Ebubekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebu Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut, Dârü'l-ma'rife, t.s.), 20/32; Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî, *Fethu'l-azîz bişerhi'l-Vecîz* (b.y., Dârü'l-fikr, t.s.), 10/360; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî alâ Muhtasari Halîl* (Bulak-Beyrut, el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye-Dârü'l-fikr, 1900), 6/30; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/441. Mecmau'l-fikhi'l-islâmî fetva kurulu, klasik fakihlerin kefalet akdi karşılığında bedel alınmasına cevaz vermemesini gerekçe göstererek olumsuz yaklaşım ortaya koyup bu konuda karar yayımlamıştır. Bkz. Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî, *Karârât ve tavsiyât*, Karar no: 12 (2/12), Mecelletü'l-Mecma', Sayı: 2, II, 1035.

⁷⁷ Darîr, “el-ihdiyârât”, 1/265.

⁷⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî el-Mağribî el-Hattâb, *Tahrîru'l-keîlâm fi mesâilil-iltizâm* thk. Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf, (Beyrut, Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1984), 111.

⁷⁹ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî alâ Muhtasari Halîl*, 6/30.

⁸⁰ Bu meseleleri bir araya getiren bazı çalışmalar için bkz. Nezîh Hammâd, “Medâ cevâzi ahzi'l-ecri ale'l-kefâle”, *Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdilazîz el-İktisâdî'l-islâmî* (Cidde, Câmîati'l-Melik Abdilazîz, 1997), 103-109.

⁸¹ Kemâl Hattâb, “Nahve sük mâliyye islâmiyye”, 16-17.

⁸² Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb* (Dımaşk, el-Mektebetü'l-umeriyyetü, ts.), 223; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* thk. Abdülmecîd Ta'me Halebî (Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 2011), 7/234; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasît fi'l-mezheb* thk. Alî Muhyiddîn el-Karadâğî (Beyrut, Dârü'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2015), 3/400, 5/69-92; Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc* thk. Abdurrezzâk Şehîd en-Necm (Dimeşk, Dârü'l-feyhâ, Dârü'l-menhel, 2009), 2/483; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Şerhu münteha'l-irâdât: Dekâikü uli'n-nühâ lişerhi'l-Müntehâ* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2021), 3/105. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlknur Yaşar Bilicioğlu, *İslam Hukukunda Nitelikleri İtibariyle Satım Akdine Konu Olmayan Mallar* (İstanbul, Marmara Üniveristesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 25. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin mal tanımı için ayrıca bkz. Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid* (Kuveyt, Vizaratü'l-evkaf bi'l-Kuveyt, 1982), 3/222; Ebû Muhammed Kâdî Abdülvehhâb b. Alî, *el-İşrâf alâ mesâilil-hilaf* (Tunus, Matbaatü'l-irâde, ts.), 2/271; Ebû'l-ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir ale'l-Muknî'* (Mısır, Matbaatü'l-menâr, 1928), 4/7.

oluşan çoğunluk İslam hukukçusuna göre mal için fiziksel varlık zorunlu değilken Hanefi hukukçularına göre mal için fiziksel varlık zorunlu görülmektedir. Cumhura göre menfaatların mal kapsamına girip Hanefilere göre girmemesi söz konusu görüş ayrılığının en önemli sonuçlarından birisidir.⁸³ Sonraki dönemlerde menfaatlerin mal sayılıp sayılmayacağı tartışmasına hakların mal sayılıp sayılmayacağı konusu da dahil edilmeye başlanmış ve Hanefi fakihlerinin bu konuyla ilgili yaklaşımlarının menfaatlerle ilgili yaklaşımları ile benzer şekilde malda fiziksel niteliğin bulunmasının şart olması sebebiyle genel olarak olumsuz olduğu görülmektedir.⁸⁴ Ancak menfaat ve haklarla ilgili söz konusu olumsuz yaklaşımın karşı karşıya kalınan vakalara çözüm getirme konusunda yetersiz olması sebebiyle ilk dönemden itibaren çeşitli istisnai hükümlerle esnetildiği bilinmektedir. Örnek olarak “menfaate karşılık bedelin temliki” şeklinde tanımlanan icâre akdinde akit konusu menfaat olmasına rağmen istihsan deliline bağlı olarak caiz görülmüştür.⁸⁵ Aynı şekilde alacak hakkı olarak borç, bazı durumlarda hükmen mal kabul edilmiştir.⁸⁶ Vakıf malları ile yetim mallarında gasp durumunda menfaatlerin tazmin yükümlülüğünün getirilmesi,⁸⁷ kişinin vakıflarda namaz kıldırma, hutbe okuma, müezzinlik yapma, temizlik ve danışmanlık/kapıcılık gibi sahip olduğu görevi bırakıp başkasına devretmesine mukabil bedel alabilmesi,⁸⁸ genellikle vakıflarda varlık gösteren; kiralanan dükkanlar için hava parası alımı⁸⁹ ile irtifak hakkı, ayıp muhayyerliği ve tayin muhayyerliği gibi hakların mali yönüne itibar edilip miras olarak geçebilmesi⁹⁰ Hanefi hukukçuları tarafından verilmiş esnetilmiş hükümlerin bir kısmıdır. Zikri geçen esnek fetvaların gerekçeleri incelendiğinde, bunların örf ve zaruret durumları olduğu görülmektedir. Günümüze gelindiğinde örfün büyük değişikliğe uğradığı ve zaruret durumunun da genişlediği görülmektedir. Bundan ötürü mal için fiziksel nitelik şartının kaldırılması günümüz örfünün gözetilmesi ve insanların ihtiyaçlarına cevap verilmesi açısından önemlidir. Nitekim Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanmış olan *Mecelle*'de mal tanımına ilk olarak “*tab-ı insanî mail olup da vakt-ı hacet için iddihar olunabilen şeydir ki menkule ve gayrı menkule şamil olur*” şeklinde yer verilmiş ancak sonraları bu tanım ciddi

⁸³ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/234; Gazzâlî, *el-Vasît*, 3/400, 5/69-92; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/483; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, 3/105. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Nihat Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Samsun, Mart 1999), 104; Nezhîh Hammâd, *Kadâyâ fikhiyye muâsıra fi'l-mâli ve'l-iktisâd* (Dımaşk, Dâru'l-kalem, 2001), 33; Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 175-176.

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/234. Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal lidirâseti's-şerîati'l-islâmiyye* (Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2003), 184; Dalgın, “İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, 104.

⁸⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/512.

⁸⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/391-392.

⁸⁷ Şemseddîn Ahmed Kâdızâde, *Netâicü'l-efkâr: Tekmiletü Fethi'l-kadîr* thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009) 9/363.

⁸⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/32.

⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/35.

⁹⁰ Muhammed b. Alî el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebâr* thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 403.

eleştirilere maruz kalması sebebiyle mal tanımı yeniden gözden geçirilmiş ve Mecelle Tadil Komisyonu tarafından malda ayn/eşya olma şartı kaldırılarak zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir hale getirilip menfaat ve hakları da içine alacak şekilde yeniden düzenlenmiştir.⁹¹ *Mecelle*'yi tadil eden Osmanlı Hukuk-ı Muhakemat-ı Usulü Kanununun 64. maddesi şu şekildedir: "Elden ele değiştirilmesi adet haline gelmiş a'yan, menfaatlar ve haklar mutlak anlamda mütekavvim mal hükmündedir."⁹² Ayrıca günümüzde Mecmau'l-fikhi'l-islâmî adlı fetva kurulu, telif hakkı, marka hakkı ve patent hakkının da içerisine dahil olduğu manevi hakların,⁹³ hukuk tarafından koruma altına alınmış mali haklar olduğunu ve bu haklar üzerinde her türlü tasarrufun meşru olduğunu karara bağlamıştır.⁹⁴

İslam hukuk literatüründe hak türleri ile ilgili değerlendirmelere bakıldığında birçok hak türü için farklı birçok görüşün var olduğu görülmektedir. Bu da konuyla ilgili zihin karışıklığının oluşmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple literatürde haklarla ilgili değerlendirmelerin bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir. Çağdaş İslam hukukçularından Âli Süleymân ve Osmânî'nin bu konudaki kısımlandırmasının oldukça başarılı ve anlaşılır olduğu görülmektedir. Bu sebeple Âli Süleymân'ın kısımlandırması temel alınıp dipnotta Osmânî'nin kısımlandırmasına atıfta bulunulması suretiyle konunun arz edilmesi hedeflenmektedir.

İslam hukuk literatüründe genel olarak hakların, satılabilme ve bir bedele mukabil düşürülebilme açısından üç kısım olarak ele alınması mümkündür.

1) Mutlak haklar:⁹⁵ Sahibi için sabit olup bir malla ilişkili olan haklardır. Bu haklar için "mutlak" kaydının getirilmesi, sahibine bağlı olup başkalarına devredilemeyen ikinci ve üçüncü kısımdaki hakları dışarıda bırakmak içindir. Bu hakların örnekleri arasında; İslam hukukunda irtifak hakları olarak bilinen geçiş (mürûr) hakkı ve kat atma (teallî) hakkı gibi hakların yanında marka hakkı, patent hakkı ve telif hakkı gibi fikrî haklar da sayılabilir. Bir kısmı erken dönemden itibaren var olan diğer bir kısmı ise tarih içinde sonradan ortaya çıkmış bu haklarla ilgili İslam hukukçularının çoğunluğunun görüşü bu hakların satılmasının caiz olacağı şeklindedir.⁹⁶

⁹¹ Ayşe Çoban, *Mecelle'nin Ta'dil Edilen Maddelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 25.

⁹² Dalgın, "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", 108.

⁹³ Manevi hak, "maddi olmayan; soyut bütün haklar" şeklinde açıklanabilecek geniş anlamli olarak kullanılmıştır. Bkz. Muhyiddîn Alî el-Karadâğî, *Buhûs fî fikhi'l-muâmelâti'l-mâliyeti'l-muâsira* (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-islâmî, 2006), 398.

⁹⁴ Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî, *Karârât ve tavsiyât*, Karar no: 43 (5/5), Mecelletü'l-Mecma', Sayı: 5, 3/2267.

⁹⁵ Osmânî, bu haklar için "örfî haklar" isimlendirmesini tercih etmekte ve birçok alt türünü detaylı olarak incelemektedir. Bkz. Takî el-Osmânî, *Fıkhü'l-buyu' ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Karaçi, Mektebetü meârifî'l-Kur'an, 2015), 1/268.

⁹⁶ Abdülhamîd eş-Şirvânî - Ahmed Şihâbüddîn ibn Kâsım el-Abbâdî, *Havâşî eş-Şirvânî ve İbni'l-Kâsım alâ Tuhfeti'l-minhâc* (Beyrut, Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2014), 4/215; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/483; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kina'*, 3/166; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, 3/105; Abû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ed-Düsûkî, *Hâşiyetü'd-*

2) Sahibine bağlı aslî haklar:⁹⁷ Yalnızca sahiplerinde bulunup başkalarında bulunmayan bazı niteliklere binaen sahiplerine bağlı bir şekilde, aslî olarak, sabit olan haklardır. Sahiplerine bağlı olmaları, sahiplerine özgü olup başkalarına devredilememesi anlamına gelmektedir. Aslî olmaları ise, bizatihi kendilerinin maksat olup amaçlanmaları anlamındadır. Aslî niteliği ile üçüncü kısımda olup sabit olma amaçları bizatihi kendileri değil zararı def etme düşüncesi gibi başka bir amaç/asıl olan gayrı aslî hakların dışarıda bırakılması sağlanmaktadır. Bu kısmın örnekleri arasında kisas hakkı, nikah hakkı ve miras hakkı gibi haklar sayılabilir. İslam hukukçularına göre bu hakların satılması caiz değil, fakat bir bedele mukabil düşürülmesi caizdir. Kisas hakkına sahip olan veli bu hakkını başkasına devredip satamaz. Ancak bu haktan vaz geçmeye mukabil sulh yoluyla bedel alabilir. Aynı şekilde nikahı devam ettirme hakkına sahip bulunan kocanın bu hakkını başkasına devredip satamaz. Ancak bu hakkını düşürmeye mukabil hul' yoluyla kadından bedel alabilir. Miras hakkına sahip olan mirasçı da miras alma hakkını devredip satamaz. Fakat bu hakkına mukabil sulh yoluyla bedel alabilir.⁹⁸

3) Sahibine bağlı gayrı aslî haklar:⁹⁹ Yalnızca sahiplerinde bulunup başkalarında bulunmayan bazı niteliklere binaen sahiplerine bağlı bir şekilde fakat gayrı aslî olarak, sabit olan haklardır. Önceki kısımda olduğu gibi sahiplerine bağlı olmaları, sahiplerine özgü olup başkalarına devredilememeleri anlamındadır. Gayrı aslî olmaları ise, bizatihi kendilerinin amaç/asıl olmayıp zararı def etme düşüncesi gibi başka bir amaca/asla aracı olmaları manasına gelmektedir. Bu hakların örnekleri arasında, birden çok kadınlı evlilikte eşlerin her birinin sahip olduğu kasm hakkı ve şufa hakkı sayılabilir. İslam hukukçularına göre bu kısımda bulunan hakların satılması ittifakla caiz değildir. Fakat bir bedele mukabil düşürülmesi ile ilgili İslam hukukçuları görüş ayrılığındadır. Bu hakların bir bedele mukabil düşürülmesine bazı İslam hukukçuları cevaz verse de¹⁰⁰ çoğunluğun görüşü, bu hakların bir bedele mukabil düşürülmesinin caiz olmayacağı¹⁰¹ şeklindedir. Zira bu haklar, sahibine bağlı olarak bizatihi kendisi amaç olarak değil sahibinden bir

Düsûkî ale's-Şerhi'l-kebîr thk. Ebu'l-fadl ed-Dimyâtî Ahmed b. Alî (Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2021), 8/50-52. Hanefî hukukçular ilk dönemler bu kısımda bulunan hakların akit konusu olmasına olumsuz yaklaşmışlar, fakat sonraki dönemlerde bu olumsuz bakış açısının esnetildiği ve bu tip birçok hakkın satım akdinin konusu olmasına cevaz verildiği görülmektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/277-280; İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/393-394.

⁹⁷ Osmânî, bu hakları "şer'î aslî haklar" olarak adlandırmakta olup bu haklar ile üçüncü kısımdaki haklara dair ayrımın Hanefî fıkıh literatüründe var olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Osmânî, *Fıkhu'l-buyu'*, 1/265.

⁹⁸ Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/86-90; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/411; Düsûkî, *Hâşiyetu'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, 6/513, 9/472; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, 5/283, 6/44-45. İbn Âbidîn, kişinin ücrete karşılık sahip olduğu görevi terk etmesini (et-tenâzül ani'l-vazîfe bi-mâl) bu kısma dahil etmektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/34-35.

⁹⁹ Osmânî, bu hakları "şer'î zarûrî haklar" olarak isimlendirmektedir. Bkz. Osmânî, *Fıkhu'l-buyu'*, 1/265.

¹⁰⁰ Düsûkî, *Hâşiyetu'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, 10/527.

¹⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/34-35, 9/400-401; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ud b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *et-Tehzîb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvad (Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 4/353; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf* thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire, Hecer li't-tibâati ve'n-neşr, 1995), 15/404.

zararı def etme düşüncesine binaen sabit olmuştur. Sahibinin bu hakları bir bedele mukabil düşürmeye teşebbüs etmesi, bu hakların kendisine bağlı olarak sabit olduğu zararı def amacının bulunmadığını göstermektedir. Zararı def amacının bulunmadığı yerde bu haklar da sabit olmazlar.¹⁰²

Çağdaş İslam Hukukçularından Âli Süleymân, Osmânî, Karadâğî, Zuhaylî ve Kassâr gibi hukukçuların opsiyon işlemindeki opsiyon hakkının, haklarla ilgili yukarıdaki kısımlandırma esas alınarak değerlendirilmesi durumunda opsiyon hakkının mezkûr kısımlardan satılması veya düşürülmesi karşılığında bedel alınmasına olumlu bakılan herhangi bir kısma dahil olmaması sebebiyle opsiyon sözleşmesinin geçersiz olduğu görüşünü paylaştıkları görülmektedir.¹⁰³ Zira opsiyon hakkı, opsiyon satıcısı için opsiyon işleminden önce sabit olan bir hak değildir.¹⁰⁴ Opsiyon hakkı, opsiyon sözleşmesi ile sabit olmaktadır. Opsiyon sözleşmesi gerçekleştirildikten sonra sabit olan opsiyon hakkının herhangi bir malla ilişkisi de yoktur. Mal ile ilişkisi bulunmaması sebebiyle sahibi için sabit olan hakların satılması geçerli değilse opsiyon hakkı gibi sahibi için sabit olmayan hakların satımının geçersiz olması evleviyetle sabit olur.¹⁰⁵ Dolayısıyla opsiyon sözleşmesinin, satılması caiz olan hakları konu edinen sahih hak satışı sözleşmesine kıyas edilmesi kıyas maa'l-fârıktır (farklı olan iki şeyin birbirine kıyas edilmesidir).¹⁰⁶ Çağdaş İslam hukukçularından Kemâl Hattâb gibi diğer bazı hukukçular ise, opsiyon işlemindeki opsiyon hakkının mal kapsamına dahil edilmesinin mümkün olduğunu buna bağlı olarak akit konusu olmasının da İslam hukuku açısından bir sakınca bulundurmadığını ifade edip opsiyon sözleşmelerinin caiz olacağı görüşünü paylaşmaktadır.¹⁰⁷

3.7. Sözleşmenin Sonlandırılma Şekli Açısından

Bu başlıkta opsiyon işleminin sonlandırılmasında kullanılan yöntemlerin neler olduğuna yer verildikten sonra bu yöntemlerin İslam hukuku açısından değerlendirmesi yapılacaktır. Bu sebeple konu iki kısım halinde incelenecek olup birinci kısımda opsiyon sözleşmesinin kullanılmasında kullanılan yöntemler ikinci kısımda ise bu yöntemlerin İslam hukukundaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

¹⁰² Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1047-1048; Osmânî, *Fıkhü'l-buyu'*, 1/264-269; Zuhaylî, "Ukûdu'l-ihdiyârât", 1/254, 257; Karadâğî, "el-Esvâku'l-mâliyye", 1/183; Kassâr, "el-Hiyârât", 264; Durmuş, *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 122-123.

¹⁰³ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1049; Osmânî, "Münâkaşa", 1/587; Karadâğî, "el-Esvâku'l-mâliyye", 1/185; Zuhaylî, "Ukûdu'l-ihdiyârât", 1/254, 257; Kassâr, "el-İhtiyârât", 263-264; Ebû Süleymân, "el-İhtiyârât", 1/308, 319; Darîr, "el-İhtiyârât", 1/265-266; Sellâmî, "el-İhtiyârât", 2/235; Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, 67-69; Durmuş, *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, 123-124; Durmuş, "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri", 981, 988.

¹⁰⁴ Osmânî, "Münâkaşa", 1/587.

¹⁰⁵ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1049.

¹⁰⁶ Osmânî, "Münâkaşa", 1/587.

¹⁰⁷ Kemâl Hattâb, "Nahve sük mâliyye islâmiyye", 10, 13-18; Cündî, *Muâmelâtu'l-bürsa*, 151; Süleymân, "Re'yü't-teşri'i'l-islâmî fi mesâilil-bürsa", 425; Abdülkâdir, "Ta'kîb alâ re'yi't-teşri'i'l-islâmî fi mesâilil-bürsa", 441; Kamali, *İslam Ticaret Hukuku: Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*, 266, 272-273; Bashir, *İslami Finansta Risk Yönetimi*, 62, 255-256, 264-265, 341-342.

3.7.1. Opsiyon Sözleşmelerinin Sonlandırılmasında Kullanılan Yöntemler

Opsiyon işleminin sonlandırılması ile ilgili yapılacak değerlendirme bu işlemde söz konusu olan iki aşamanın nasıl yorumlandığına bağlıdır. Çağdaş İslam hukukçularından bazılarının bu iki aşamayı tek bir işlem olarak değerlendirdiği diğer bazısının ise her iki aşamayı birbirinden bağımsız iki işlem olarak ele aldığı ve opsiyon sözleşmesini birinci işlem olarak değerlendirdikleri yukarıda açıklanmıştır. Bu bağlamda opsiyon sözleşmesinin sonlandırılmasında kullanılan yöntemlerin bu iki görüş çerçevesinde iki açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir.

- Opsiyon sözleşmesini iki aşamalı yapının birinci aşaması görenlere göre:

Opsiyon sözleşmesini iki aşamanın yalnızca birinci aşaması olarak değerlendiren İslam hukukçularına göre bu sözleşmenin sonlandırılması üç şekilde olabilmektedir.¹⁰⁸ Birincisi, opsiyon alıcısının opsiyon vadesi içinde veya sonunda opsiyon hakkını kullanmaması durumudur. Bu durumda opsiyon sözleşmesi kendiliğinden sona ermiş olur. İkincisi, opsiyon hakkı kullanılmadan opsiyon vadesi içinde ters işlem yapılarak sonlandırmadır. Ters işlemde opsiyon alıcısı, mevcut opsiyon sözleşmesi ile aynı özelliklere sahip fakat tersi yönde bağımsız ikinci bir opsiyon sözleşmesi yapmakta ve her iki sözleşme neticesi takas işleminin devreye girmesiyle karşılıklı olarak mahsuplaşmaktadır.¹⁰⁹ Ters işlem organize borsalarda icra edilen bir yöntem olup tezgahüstü piyasaların standart olmaması sebebiyle bu piyasalarda ters işlem kullanılmaz.¹¹⁰ Üçüncüsü ise, opsiyon hakkının kullanılarak sözleşmenin sonlandırılmasıdır. Zira opsiyon hakkının kullanılması ile ikinci aşamaya geçilip yeni bir sözleşme gerçekleştirilmekte ve opsiyon sözleşmesi işlevini tamamlamış olmaktadır. Kanaatimizce bu yaklaşım, opsiyon sözleşmesinin mahiyeti ve uygulaması ile örtüşmesi sebebiyle tercihe şayandır.

- Opsiyon sözleşmesini iki aşamalı yapının bütünü olarak görenlere göre:

Opsiyon sözleşmesini mezkûr iki aşamanın bütünü olarak değerlendiren İslam hukukçularına göre ise opsiyon sözleşmesinin sonlandırılması dört şekilde gerçekleştirilebilmektedir.¹¹¹ Bu dört sonlandırma şeklinden ilk ikisi opsiyon hakkının kullanılmamasına, son ikisi ise opsiyon hakkının kullanılmasına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Birincisi, opsiyon alıcısının opsiyon vadesi içinde veya sonunda opsiyon hakkını kullanmaması durumudur ki, bu durumda opsiyon sözleşmesi kendiliğinden sona ermiş olur. İkincisi, opsiyon hakkı kullanılmadan opsiyon vadesi içinde ters işlem yapılarak sonlandırmadır. Üçüncüsü, opsiyon hakkının kullanılması ile

¹⁰⁸ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1073-1078.

¹⁰⁹ Şenol, *Hukuki Açıdan Bankaların Tezgahüstü Piyasada Taraf Olduğu Türev İşlemler*, 131-135; Zeynep Hacıoğlu Reva, "Borsa Opsiyon Sözleşmesi", *Prof. Dr. Özer Seliçi'ye Armağan* (Ankara, Seçkin Yayıncılık, Ocak-2006), 551; Başak Bak, "Borsa Opsiyon Sözleşmesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* (Ankara, 2009) Cilt 64, Sayı 4, 70-72.

¹¹⁰ Kırca, *Hukuki Yönüyle Borsa Opsiyon İşlemleri*, 237.

¹¹¹ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1073-1078.

birlikte fiziksel teslim yöntemiyle sonlandırmadır. Dördüncüsü ise, opsiyon hakkının kullanılması ile birlikte nakdi mutabakat yöntemiyle sonlandırmadır.¹¹²

Diğer taraftan opsiyon işlemini iki aşamalı yapının bütünü olarak görenlere göre opsiyon işlemi devreye giren bu yeni sözleşmenin içinde varlık gösterdiği için opsiyon işleminin sonlandırılması buradaki yeni sözleşmenin sonlandırılmasına bağlıdır. Devreye giren bu yeni sözleşme genellikle peşin nitelikli olup sözleşme ya fiziksel teslim ya da nakdi mutabakat yöntemiyle sonlandırılmaktadır. Ancak bu görüşte olanlara göre opsiyon işleminin konusunun forward veya futures sözleşme olması durumunda vadeli olan bu sözleşmeler devreye girmekte ve opsiyon sözleşmesinin sonlandırılması bu sözleşmelerin sonlandırılmasına bağlı olmaktadır. Araştırmanın konusu opsiyon sözleşmeleri ile sınırlı olduğu için forward ve futures sözleşmenin sonlandırılma şekli çalışmanın dışındadır.

3.7.2. Opsiyon Sözleşmelerinin Sonlandırılmasında Kullanılan Yöntemlerin Tahlili

Bu başlıkta opsiyon işleminin sonlandırılmasında kullanılan yöntemlerin İslam hukukundaki yeri öncelikle işlemin kendisi açısından genel olarak daha sonra da gerçekleştirilme amacı açısından ele alınacaktır. Bu bağlamda ilk olarak opsiyon sözleşmesinde kullanılan yöntemlerin İslam hukuku açısından genel değerlendirmesi yapılacak olup ardından opsiyon sözleşmesi gerçekleştirilme amacı açısından incelenecektir.

3.7.2.1. Genel Olarak

Opsiyon sözleşmesinin sonlandırma açısından İslam hukuku çerçevesinde değerlendirmesi yapılırken bu değerlendirmenin iki açıdan yapılması gereklidir. Birincisi opsiyon sözleşmesini iki aşamalı yapının birinci aşaması görenlere göre değerlendirme, ikincisi ise opsiyon sözleşmesini iki aşamalı yapının bütünü olarak görenlere göre değerlendirmedir.

Opsiyon sözleşmesini iki aşamalı yapının birinci aşaması görenlere göre bu işlemin sonlandırılması zikri geçen üç şekilde olabilmektedir. Opsiyon sözleşmesini sonlandırma yöntemlerinden mezkûr birinci ve üçüncü yöntemin sonlandırma şekli bakımından bir sakınca bulundurmadığı görülmektedir. Ancak bu olumlu bakış açısı, başta gerçekleştirilen opsiyon sözleşmesinin hukuki durumuna bağlı olarak bir anlam ifade edebilir. Baştaki opsiyon sözleşmesine olumsuz yaklaşan çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğuna göre birinci ve üçüncü sonlandırma şekillerinin de geçersiz sayılması gerekir. Zira opsiyon sözleşmesi baştan batıl olması sebebiyle sözleşme kurulmamakta ve buna bağlı olarak ilgili sözleşmenin sonlandırılması durumuna da itibar edilmemektedir. Baştaki opsiyon işlemine olumlu yaklaşan bazı İslam hukukçularına göre ise birinci ve üçüncü sonlandırma şeklinin İslam hukuku açısından bir sakınca bulundurmadığı

¹¹² Bak, "Borsa Opsiyon Sözleşmesi", 70; Şenol, *Hukuki Açidan Bankaların Tezgahestü Piyasada Taraf Olduğu Türev İşlemler*, 135.

söylenbilir. Zira bu hukukçulara göre birinci durumda kişi sahibi olduğu bir hakkı kullanmamayı tercih etmek suretiyle ikinci durumda ise sahibi olduğu hakkı kullanmayı tercih etmek suretiyle opsiyon sözleşmesini sonlandırmaktadır. Mezkûr yöntemlerin ikincisi olan ters işlemde ise opsiyon alıcısı, mevcut opsiyon sözleşmesi ile aynı özelliklere sahip fakat tersi yönde ikinci bir opsiyon sözleşmesi gerçekleştirmekte ve her iki sözleşme neticesi takas işleminin devreye girmesiyle karşılıklı olarak mahsuplaşmaktadır. Dolayısıyla ters işlemde yeni bir opsiyon sözleşmesi gerçekleştirildiğinden birinci opsiyon sözleşmesinin İslam hukukundaki yeri ile ilgili görüşler bu sözleşme için de geçerlidir.

Opsiyon sözleşmesini iki aşamalı yapının bütünü olarak görenlere göre bu sözleşmenin sonlandırılması zikri geçen dört şekilde olabilmektedir. Birinci ve üçüncü yöntemin sonlandırma şekli bakımından bir sakınca bulundurmadığı söylenebilirse de bu söylem başta gerçekleştirilen opsiyon işlemine olumlu yaklaşan İslam hukukçularına göre anlam kazanır. Bu hukukçulara göre birinci durumda kişi sahibi olduğu bir hakkı kullanmamayı tercih etmek suretiyle ikinci durumda ise sahibi olduğu hakkı kullanmayı tercih edip akit konusu olan malı fiziki olarak tahsil ederek opsiyon sözleşmesini sonlandırmaktadır. Opsiyon sözleşmesini sonlandırma yöntemlerinden ikinci ve dördüncü yöntem ters işlem ve nakdi mutabakat yöntemleridir. Yukarıda geçtiği üzere ters işlemin yeni bir opsiyon sözleşmesi olması sebebiyle birinci opsiyon sözleşmesinin İslam hukukundaki yeri ile ilgili görüşler bu sözleşme için de geçerlidir. Nakdi mutabakatta ise opsiyon hakkının kullanımından sonra vade sonunda borsanın ilan ettiği uzlaşma fiyatı ile opsiyon sözleşmesi ile belirlenen sözleşmenin alım veya satım değeri arasındaki farkın eksi veya artı çıkmasına göre alıcı tarafından satıcı tarafa veya satıcı tarafından alıcı tarafa ödeme yapılmaktadır. Bu işlemde de yeni ve bağımsız bir sözleşme yapılmakta olup ister şahıslar isterse de takas merkezi olsun daima satıcı olan taraf, ilk sözleşmeyle aynı özelliklere sahip olup sözleşme bedelinin borsa tarafından tayin edilen “uzlaşma fiyatı” olarak belirlendiği yeni ve peşin bir sözleşmeyi alıcı taraf olarak gerçekleştirmektedir. Bu durumda iki taraf da bir taraftan birbirinin alacaklısı diğer taraftan birbirinin borçlusu olmakta ve takas işlemi devreye girmektedir. İlk sözleşmedeki fiyat ile uzlaşma fiyatının eşit olması durumunda taraflar arasında nakit akışı gerçekleşmez, borç ve alacaklar sıfırlanır. Ancak ilk sözleşmedeki fiyat ile uzlaşma fiyatının farklı olması durumunda aradaki fark, satıcı veya alıcı tarafından diğer tarafa ödenmektedir.¹¹³

3.7.2.2. Kullanım Amacı Açısından

Opsiyon sözleşmelerinin kullanım amaçları; riskten korunma (hedging), spekülasyon ve arbitraj¹¹⁴ olarak ifade edilmektedir.¹¹⁵ Opsiyon sözleşmesinin riskten korunma (hedging)

¹¹³ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/976, 1080-1081.

¹¹⁴ Arbitraj, bir varlığın, ucuz olan piyasadan alınıp, aynı anda, pahalı olan piyasada satılmasıyla, riske girmeden, fiyat farklarından kar elde etme anlamına gelmektedir. Bkz. Y. Gökhan Penezoğlu, *Hukuki Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri* (İstanbul, Kazancı Hukuk Yayınları, 2004), 35-36.

amacıyla gerçekleştirilmesi durumunda bu sözleşmenin bir sonucu olarak fiziksel teslimin gerçekleşme ihtimali vardır. Ancak riskten korunmanın amaçlandığı her sözleşmenin fiziksel teslim ile sonlandırılması zorunlu olmayıp opsiyon hakkının kullanılmasında, ters işlem yapılması veya nakdi mutabakat ile sonlandırma gibi diğer bazı seçeneklerin de tercih edilmesi mümkündür. Tarafların arbitraj veya spekülasyonu amaç edinmesi durumunda opsiyon sözleşmelerinde fiziksel teslim söz konusu olmayıp genellikle ters işlem veya nakdi mutabakat ile sonlandırma yapılmaktadır. Opsiyon sözleşmelerinin gerçekleştirildiği piyasalara bakıldığında mezkûr üç amaçtan riskten korunma ve arbitrajın sınırlı olarak gerçekleştiği bunun yanında bu sözleşmelerin büyük çoğunluğu fiyat değişimlerinden kazanç sağlamaya dönük olarak spekülasyon amacıyla gerçekleştirilmektedir.¹¹⁶ Opsiyon sözleşmelerinde fiziksel teslimin oldukça sınırlı gerçekleşmesine¹¹⁷ karşılık bu sözleşmelerin sonlandırılmasında çoğunlukla ters işlem ve nakdi mutabakatın tercih edilmesi¹¹⁸ mezkûr spekülasyon amacının bu sözleşmelerde çoğunlukla var olduğu tezini güçlendirmektedir. Bu bağlamda nakdi mutabakat ve ters işlemin söz konusu amaçlardan spekülasyon ile yakın bir ilişkisi vardır. Zira en kaba ifadesiyle spekülasyon, herhangi bir varlığı düşük fiyattan alıp yüksek fiyata satarak, fiyat farklarından kazanç sağlama anlamına gelmektedir.¹¹⁹ Türev piyasa, organize borsalarda standart sözleşmeler üzerine gerçekleşmesi ve kaldıraç sistemi sebebiyle bir varlığın kolayca satın alınıp aynı kolaylıkta geri satılması imkanını verdiği için spekülasyona son derece elverişli hale gelmektedir.¹²⁰ İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunması ile birlikte son tahlilde opsiyon sözleşmesine olumlu yaklaşan bazı İslam hukukçularına göre baştaki opsiyon sözleşmesi ile nakdi mutabakat ve ters işlemle birlikte devreye giren ikinci sözleşmenin bir araya gelmesi neticesi mürekkebe bir sözleşmenin varlığından bahsedilebilir.

Çağdaş İslam hukukçuları ile araştırmacıların çoğunluğu, opsiyon sözleşmelerinin spekülasyon amacıyla gerçekleştirilmesi durumuna bağlı olarak kumar amacını bulunduruyor olması sebebiyle geçersiz olduğu,¹²¹ buna karşılık az sayıda araştırmacı ise spekülasyonun İslam hukuku açısından meşru olduğu ve buna bağlı olarak opsiyon

¹¹⁵ Donalt T. Mesler, *Stock Index Options* (USA, Probus Publishing Company, 1995), 59; Greg Beiser, "Understanding the Difference Between Hedging and Speculating", *Derivatives Risk and Resbonsibility*, ed. Robert A. Klein - Jess Lederman (USA, Irwin Publishing, 1996), 31-32; Marc Levinson, *Finansal Piyasalar Kılavuzu* çev. Cengiz Yavilioğlu - İlhan Ege - Gülüzar Kurt (Ankara, Liberte Yayınları, Şubat-2007), 300-301; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1057.

¹¹⁶ Şenol, *Hukuki Açıda Bankaların Tezgahestü Piyasada Taraf Olduğu Türev İşlemler*, 18-19.

¹¹⁷ Sellâmî, "el-İhtiyârât", 1/227; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1057; Kırca, *Hukuki Yöniyle Borsa Opsiyon İşlemleri*, 192.

¹¹⁸ Sellâmî, "el-İhtiyârât", 1/227; Kırca, *Hukuki Yöniyle Borsa Opsiyon İşlemleri*, 192.

¹¹⁹ Ethem Sancak, *Türev Finansal Araçlar Sözlüğü* (Ankara, Gazi Kitabevi, 2012), 341.

¹²⁰ Chambers, *Türev Piyasalar*, 182-187.

¹²¹ Karadâği, "el-Esvâku'l-mâliyye", 1/180; Darîr, "el-İhtiyârât", 1/270; Sellâmî, "el-İhtiyârât", 1/235, 237; Ebû Gudde, "el-İhtiyârât", 1/336; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1055; Kassâr, "el-İhtiyârât", 272; Durmuş, "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri", 981, 988; Durmuş, "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 97.

sözleşmelerine olumlu bakılabileceği¹²² görüşünü ileri sürmektedir. Diğer bazı İslam hukukçuları ise, opsiyon sözleşmelerindeki riskten korunma amacının meşru olduğunu iddia edip riskten korunma amacıyla sınırlı olarak opsiyon sözleşmelerine olumlu yaklaşılabileceği görüşünü paylaşmaktadır.¹²³

Çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğunun benimsediği olumsuz yaklaşımın arka planında seddi zera'i delili vardır. Zira spekülasyon faaliyeti kumar ile benzer nitelik arz etmektedir. İslam hukukunda tasarrufların yasaklanma gerekçelerinden biri olan gararın da arka planında gerçekleştirilen işlemin ticari bir faaliyet olmaktan çıkıp kumara benzer bir hal alması ve böylece kumara götürme düşüncesi vardır ki bunun da kaynağı seddi zera'i delilidir.¹²⁴ Bu sebeple bir işlemde kumar manası olması seddi zera'i delili esas alınarak yasaklanması için bir sebep teşkil edebilir.¹²⁵

Spekülasyonun üzerine kurulu olduğu faaliyetin satım sözleşmesi olması, kumar niteliğinin bulunmadığı anlamı taşımaz. Zira ilgili işlemde tarafların amacı, gerçek anlamda bir satım sözleşmesi olmayıp söz konusu sözleşmelere bağlı olarak fiyat farklılıklarından kazanç elde etmektir. Bu kazanç, kumarda olduğu gibi bir tarafın kazancı karşısında diğer tarafın mutlak kaybını gerektiren talih ve riske dayanmaktadır. Bu anlamıyla spekülasyonun sözleşmede şart koşulması veya bu konuda uygulanan bir örfün olması durumunda bunun kumar olacağı açıktır. Bu husus, sözleşmede şart koşulmayıp bu konuda uygulanan bir örfün de bulunmaması durumunda burada kumar manası olduğu ve seddi zera'i delili esas alınarak bunun önüne geçilmesi gerektiği söylenebilir.¹²⁶ Opsiyon sözleşmesinde fiziksel teslimin sınırlı olarak gerçekleşip ters işlem ve nakdi mutabakatın çoğunlukla tercih edilmesine bağlı olarak spekülasyon amacının baskın bir şekilde var

¹²² Kemâl Hattâb, "Nahve sûk mâliyye islâmiyye", 17-18.

¹²³ İslam Hukukçularından Sââtî'nin opsiyon sözleşmesinin cevazını riskten korunma amacıyla sınırlandırdığı ve söz konusu cevaz hükmü için klasik İslam hukuku literatüründen referans bulma çabası içine girdiği görülmektedir. Bu bağlamda söz konusu cevaz hükmünün gerekçesi olarak da riskten korunma amacıyla gerçekleştirilen sözleşmede muhayyerlik hakkına mukabil bedel almanın sözleşmenin gereği (mükteza) açısından caiz olması gerektiği zikredilmekte ve bu hüküm "el-Fetâvâ el-Hindiyye" adlı kaynakta geçen bir meseleye dayandırılmaktadır. Bkz. Sââtî, "Nahve müştekkât mâliyye islâmiyye", 83; Heyet, *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, 3/48. İlgili gerekçe ve ayrıntılı değerlendirme için opsiyon sözleşmesinin şart muhayyerliği açısından değerlendirildiği başlığına müracaat edilebilir.

¹²⁴ Mahmut Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi* (İstanbul, Hikmetevi Yayınları, 2019), 157-158; Kemal Temiz, *İslam'da Kumar Yasağı* (Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2010), 39.

¹²⁵ Bir satım akdi yasak olmadığı halde yasak olan bir şeye ulaşma amaçlanarak gerçekleştiriliyorsa, bu amaç yaygınsa ve örf oluşmuşsa bu satım akdini gerçekleştirmek haram olur. Bu husus, özellikle Mâlikî mezhebinde sabit olup İmam Mâlik'in de benzer yönde bizzat ifadeleri mevcuttur. Bkz. İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/361. Fıkıhta diğer mezheplerin de kumar manası taşıması gerekçesini öne sürüp yasak kabul ettiği birçok mesele vardır. Örnek olarak bkz. Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik* (Kahire, el-Matbaatü'l-kübrâ, 1314/1897), 4/158; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr* thk. Alî Muhammed Muavvad- Âdil Ahmed Abdülmevcüd, (Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 15/182.

¹²⁶ Usâme b. Hamûd b. Muhammed el-Lâhim, *Bey'u'd-deyn ve tatbikâtuhu'l-muâsıra fi'l-fikhi'l-islâmî* (Riyad, Dâru'l-meymân li'n-neşri ve't-tevzi', 2012), 2/649-650; Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/815-816.

olduğu görülmektedir. Bu da hükme tesir edebilecek oranda bir örf gerçeğinin var olduğuna işaret etmektedir.

Opsiyon sözleşmelerinin yasaklanması gerektiğini savunan çağdaş İslam hukukçularından Kassâr, opsiyon işlemi ve kumar arasındaki ilişkiyle ilgili şu ifadelere yer vermektedir:

“Opsiyon işleminde opsiyon primi alan tarafın bu işlemi yapma amacı, piyasadaki fiyatların karşı tarafın yararına olmayacak şekilde değişmesi üzerine kumar ve bahis oynamaktır. Opsiyon primi ödeyip opsiyon hakkı alan tarafın da bu bedeli ödeme amacı, pozisyonuna göre fiyatların yükselmesi veya düşmesi üzerine kumar ve bahis faaliyeti gerçekleştirmekten ibarettir. Opsiyon primi ödeyen taraf, bu işlemi satıcı veya alıcı olarak gerçekleştirmemektedir. Opsiyon primi ödeyen taraf, fiyatların beklentisi ve yararı doğrultusunda gitmemesi durumunda opsiyon primini zarar ve kayıp olarak kabullenmektedir... Dolayısıyla opsiyon alıcısı tarafından ödenen opsiyon primi bedelsiz ve haksız bir kazançtır. Zira bu primin ödenme amacı, piyasadaki fiyatların yükselmesi veya düşmesi üzerine gerçekleşen kumar ve bahis faaliyetidir. Burada söz konusu olan icap ve kabul fiyatların değişmesi üzerine yapılan bahisten başka bir şey değildir.”¹²⁷

Opsiyon sözleşmelerine riskten korunma amacı çerçevesinde olumlu yaklaşılabilceğini savunan yaklaşıma ihtiyat ile yaklaşılması gerekir. Zira riskten korunma amacı yalnızca opsiyon alıcısı için söz konusu olmaktadır. Opsiyon satıcısının, kendisine veya opsiyon alıcısına yönelik riskten korunma sağlama gibi bir amacı yoktur. Taraflar, fiyatların karşı tarafın yararına olmayacak şekilde değişimini umarak sözleşmeye dahil olmaktadır. İslam hukukundaki adalet prensibi¹²⁸ ile başkalarına zarar vermeme prensibi¹²⁹ akdin her iki tarafının da korunmasını gerektirir. Bir tarafın mutlak kaybı diğer tarafın mutlak yararı üzerine kurulu olan bir akit, garar bulundurması ve insanların mallarını batıl yolla yeme anlamı taşımamasından ötürü İslam hukuku açısından meşru değildir. Diğer yandan opsiyon sözleşmeleri ile kendisine karşı korunma sağlamanın amaçlandığı kayıp ve zarar durumları ihtimallidir. Gelecekte fiyatların yükselmesi veya düşmesi mümkündür. Dolayısıyla opsiyon sözleşmelerinde var olduğu ileri sürülen fayda ve maslahat güçlü olmayan bir ihtimal üzerine kuruludur. Böyle bir fayda ve maslahat üzerine hüküm bina edilmesi mümkün değildir. Buna bağlı olarak opsiyon sözleşmelerinin bu fayda ve maslahat çerçevesinde meşru kabul edilmesi uzak bir yaklaşımdır.¹³⁰

Sonuç

Çağdaş İslam hukukçularının bazısı opsiyon sözleşmelerinin hükmü ile ilgili olumlu görüş bildirirken çoğunluk bu sözleşmelere olumsuz yaklaşmaktadır. Olumlu görüş bildiren hukukçuların opsiyon sözleşmelerini fıkıhtaki şart muhayyerliğini esas alarak

¹²⁷ Kassâr, “el-İhtiyârât”, 272. Darîr’in de benzer değerlendirmesi için ayrıca bkz. Darîr, “el-İhtiyârât”, 1/270.

¹²⁸ Bakara 2/282; Hud 11/85; Mutaffifin 83/1-6.

¹²⁹ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010), 1/31.

¹³⁰ Âli Süleymân, *Ahkâmü't-teâmül*, 2/1070-1071.

temellendirme çabasında oldukları, bunun yanında kaparo işlemi ve mücerred hakların satımı konuları ile temellendirmelerin de var olduğu görülmektedir. Olumsuz görüş bildiren hukukçular ise, bu hükmü farklı birçok gerekçeyle temellendirmeye çalışmaktadır. Bu gerekçeler genel olarak; opsiyon hakkının akit konusu olmaya uygun olmaması sebebiyle akdin batıl olduğu, opsiyon hakkı karşılığında alınan bedelin meşru olmaması sebebiyle haksız kazanç ve insanların mallarını batıl yolla yeme durumunun ortaya çıkması, opsiyon sözleşmesinin fahiş garar ve kumar gibi İslam hukukunda sakıncalı olan durumları içermesi, muhayyerlik hakkına karşılık bedel almanın caiz olmamasına bağlı olarak opsiyon hakkına karşılık bedel almanın da caiz olmaması şeklinde ifade edilebilir.

Opsiyon sözleşmesinin hukuki mahiyeti tartışmalıdır. Bu sözleşmelerin akit konusunun “hak” veya “yükümlülük (iltizâm)” olduğu satım sözleşmesi olarak değerlendirilmesi işlemin mahiyeti ve uygulama ile örtüşmektedir. Opsiyon işlemi akit konusunun “hak” veya “yükümlülük (iltizâm)” olduğu satım sözleşmesi kabul eden hukukçuların bir kısmı bu işleme olumlu yaklaşırken, çoğunluk bu işlem için olumsuz görüş bildirmektedir. Konunun esası “hak” ve “yükümlülük (iltizâm)” satımının veya düşürülmesi karşılığında bedel alınmasının geçerli olup olmadığı konusu üzerine kuruludur. Çoğunluk İslam hukukçusu opsiyon işlemindeki opsiyon hakkını, satılması veya düşürülmesi karşılığında bedel alınması caiz olan hak türlerine dahil etmemektedir. Kanaatimizce bu yaklaşım işlemin mahiyetine daha uygun olması sebebiyle tercihe şayandır. Bazı İslam hukukçuları ise opsiyon hakkının mal kapsamına dahil edilmesinin mümkün olduğunu buna bağlı olarak akit konusu olmasının da İslam hukuku açısından bir sakınca bulundurmadığını ifade edip opsiyon sözleşmelerinin geçerli olacağı görüşüne gitmektedir.

Opsiyon işlemi sonlandırma yöntemlerinden ters işlem birinci opsiyon sözleşmesinden ayrı ve bağımsız yeni bir opsiyon sözleşmesidir. Bu sözleşmede mevcut opsiyon sözleşmesi ile aynı özelliklere sahip fakat tersi yönde bağımsız ikinci bir sözleşme yapılmakta ve her iki sözleşme neticesi takas işleminin devreye girmesiyle karşılıklı olarak mahsuplaşmaktadır. Bu sebeple birinci opsiyon sözleşmesinin İslam hukukundaki yeri ile ilgili görüşler bu sözleşme için de geçerlidir. Opsiyon işlemi sonlandırma yöntemlerinden nakdi mutabakat da birinci opsiyon sözleşmesinden ayrı ve bağımsız yeni bir sözleşmedir. Bu sözleşmede daima satıcı olan taraf, ilk sözleşmeyle aynı özelliklere sahip olup sözleşme bedelinin borsa tarafından tayin edilen “uzlaşma fiyatı” olarak belirlendiği yeni ve peşin bir sözleşmeyi bu sözleşmede alıcı taraf olarak gerçekleştirmektedir. Bu durumda iki taraf da bir taraftan birbirinin alacaklısı diğer taraftan birbirinin borçlusuna olmakta ve takas işlemi devreye girmektedir.

Opsiyon sözleşmeleri, riskten korunma, arbitraj ve spekülasyon amacıyla gerçekleştirilebilmektedir. Opsiyon sözleşmelerinin riskten korunma ve arbitraj amacıyla gerçekleştirilmesi sınırlı olup bu sözleşmelerin büyük çoğunluğunda spekülasyon amaçlanmaktadır. Çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğu, opsiyon sözleşmelerinin spekülasyon amacıyla gerçekleştirilmesi durumuna bağlı olarak ya bizzat kumar olması

veya kumar manası taşıması sebebiyle geçersiz olduğu, buna karşılık bazı İslam hukukçuları ise spekülasyonun İslam hukuku açısından meşru olduğu ve buna bağlı olarak opsiyon sözleşmelerine olumlu yaklaşılabilceği görüşünü ileri sürmektedir. Kanaatimizce bizzat kumar olarak değerlendirilmesi tartışmalı olsa da spekülasyonda kumar şüphesi bulunduğu kesindir. Bu sebeple seddi zera'i delili esas alınarak yasaklanması ihtiyat açısından elzemdir.

Author contributions: İbrahim ÖZPOLAT

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the authors.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- AAOIFI. *Faizsiz Finans Standartları*. Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu. İstanbul: TKBB Yayınları, 2018.
- Abdülkâdir, Ali. "Ta'kîb alâ re'yi't-teşrî'i'l-islâmî fi mesâilî'l-bûrsa". *el-Mevsûatü'l-ilmîyye ve'l-ameliyye li'l-bünûk el-islâmîyye*, Matbûâtü'l-ittihâdî'l-devlî li'l-bünûki'l-islâmîyye, Cilt 5, Kahire, (1982).
- Afşar, Muharrem. *Finansal Sistem ve İşleyişi*. Eskişehir: Gülen Ofset, 2006.
- Ahmed Muhyiddîn Hasan. *Amelü şerikâti'l-istismârî'l-islâmîyye*. Mekke: Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1983-1984.
- Akkuş, Hilmi Tunahan - Sakarya, Şakir. "Türev Ürünlerin İslami Finans Modelleri Açısından Değerlendirilmesi". *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2, Ankara, (2018).
- Akram Khan. "Commodity Exchange and Stock Exchange in Islamic Economy". *American Journal of Islamic Social Sciences*, Cilt 5, Sayı 1, (1988).
- Alî es-Sâlûs. *el-İktisâdu'l-islâmî*. Doha-Beyrut: Dâru's-sekâfe-Müessesetü'r-reyyân, 1998.
- Ali Haydar. *Düerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- Âli Süleymân. *Ahkâmü't-teâmül fi'l-esvâki'l-mâliyye*. Riyad: Dâru künûzü İsbilyâ li'n-neşri ve't-tevzî', 2005.
- Aydın, Aytaç. *İslam Hukuku Açısından Mali Piyasa ve Mali Piyasa Araçları*. Konya: Burç Yayınevi, 2015.
- Bak, Başak. "Borsa Opsiyon Sözleşmesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* Cilt 64, Sayı 4, Ankara, (2009).
- Bashir, Muhammad al-. *İslami Finansa Risk Yönetimi*. çev. Ali Kürşat Sak ve Gencay Karakaya. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Bayındır, Servet. *İslam Hukuku Penceresinden Vadeli İşlem Sözleşmeleri*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınevi, 2008.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ud b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Beiser, Greg. "Understanding the Difference Between Hedging and Speculating". *Derivatives Risk and Resbonsibility* ed. Robert A. Klein - Jess Lederman, USA, Irwin Publishing, (1996).
- Bilicioğlu, İlnur Yaşar. *İslam Hukukunda Nitelikleri İtibariyle Satım Akdine Konu Olmayan Mallar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Buhûfî, Mansûr b. Yûnus el-. *Keşşâfu'l-kina' an metni'l-ikna'*. thk. Abû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Buhûfî, Mansûr b. Yûnus el-. *Şerhu münteha'l-irâdât: Dekâikü uli'n-nühâ lişerhi'l-Müntehâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2021.
- Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Sâid Bektâş. Beyrut-Medine: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye-Dâru's-sirâc, 2010.
- Ceylan, Ali - Korkmaz, Turhan. *Sermaye Piyasası ve Menkur Değer Analizi*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2. Baskı, 2004.
- Chambers, Nurgül. *Türev Piyasalar*. İstanbul: Beta Yayınları, 2007.
- Colburn, James T.. *Trading in Options on Futures*. New York: New York Institute of Finance, 1990.
- Corbin, Arthur L.. "Option Contracts". *Yale Law Journal* New Haven, (1913-1914), 641-663.
- Cündî, Şehhât el-. *Muâmelâtu'l-bûrsa*. Kahire: Dârü'n-nahdati'l-arabiyye, 1988.
- Çoban, Ayşe. *Mecelle'nin Ta'dil Edilen Maddelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11, Samsun, (Mart 1999).
- Darîr, Sıddîk ed-. "el-İhtiyârât". *Mecelletu mecmal'l-fikhî'l-islâmî* Sayı 7, Cidde, (1993/1412).
- Durmuş, Abdullah. "Döviz Opsiyon İşlemi ve Fikhî Değerlendirmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* Sayı 13, Konya, (2009).
- Durmuş, Abdullah. "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri". *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi*, ed. Mehmet Bayyığit Konya, KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, (2016).
- Durmuş, Abdullah. "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri". *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* İstanbul, (2011).
- Durmuş, Abdullah. *Fikhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: isam Yayınları, 2014.
- Düsûkî, Abû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ed-. *Hâşiyetü'd-Düsûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. thk. Ebu'l-fadl ed-Dimyâtî Ahmed b. Alî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2021.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN EMTİA OPSİYON SÖZLEŞMELERİ

- Ebû Gudde, Abdüsettar. “el-İhtiyârât fi'l-esvâki'l-mâliyye”. *Mecelletu mecmail'fikhil-islâmî* Sayı 7, Cidde, (1993/1412).
- Ebû Süleymân. “el-İhtiyârât”. *Mecelletü mecma'i'l-fikhil-islâmî* Sayı 7, Cidde, (1993/1412).
- Ebû Süleymân. “Münâkaşa”. *Mecelletu mecmail'fikhil-islâmî* Sayı 7, Cidde, (1993/1412).
- Erdoğan, Niyazi. *Uluslararası İşletmelerde Mali Risk ve Yönetimi & Çağdaş Finansman Teknikleri*. Ankara: Mü-Ka Matbaacılık, 1993.
- Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-. *et-Ta'likâtü'l-kebîra fî mesâilil-hilâf alâ mezhebi Ahmed*. b.y.: Dâru'n-nevâdir, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-. *el-Vasît fî'l-mezheb*. thk. Alî Muhyiddîn el-Karadâğî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2015.
- Hacac, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hammâd, Nezih. “Medâ cevâzi ahzi'l-ecri ale'l-kefâle”, *Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdilazîz el-İktisâdül-islâmî*. Cidde: Câmiati'l-Melik Abdilazîz, 1997.
- Hammâd, Nezih. *Kadâyâ fikhîyye muâsıra fî'l-mâli ve'l-iktisâd*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2001.
- Haraşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-. *Şerhu'l-Haraşî alâ Muhtasari Halîl*. Bulak-Beyrut: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye-Dâru'l-fikr, 1900.
- Haskefî, Muhammed b. Alî el-. *ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Hattâb, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî el-Mağribî el-. *Tahrîru'l-kelem fî mesâilil-iltizâm*. thk. Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1984.
- Hey'etü beyti't-temvîli'l-kuveytî. *el-Fetâvâ's-şer'iyye fî'l-mesâilil-iktisâdiyye*. Kuveyt: y.y., 1985.
- Hey'etü mecmûati delleti'l-berake. *Fetâvâ nedevâti'l-berake (1403-1422/1981-2001)*. ed. Abdüsettar Ebû Gudde ve İzzüddîn Hüce. Menşûrâtü mecmûati delleti'l-berake, 5. Baskı, ts..
- Heyet. *el-Fetâvâ el-Hindîyye*. thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.
- Hull, John C.. *Options, Futures and Other Derivatives*. New Jersey: Prentice Hall, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Abdülmecîd Ta'me Halebî. Beyrut: Dârü'l- ma'rife, 2011.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et'türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Halev. Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 2007.
- İbn Kudâme, Ebü'l-ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr ale'l-Muknî'*. Mısır: Matbaatü'l-menâr, 1928.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Zekerîyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdullah. *el-Mesâlik fî şerhi Muvattai Mâlik*. b.y.: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2007.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu fethil-kadîr ale'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.
- Kâdîzâde, Şemseddîn Ahmed. *Netâicü'l-efkâr: Tekmiletü Fethil-kadîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî. *el-İşrâf alâ mesâilil-hilaf*. Tunus: Matbaatü'l-irâde, ts..
- Kallek, Cengiz. “Kaparó”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kamali, Mohammad Hashim. *İslam Ticaret Hukuku: Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*. çev. Nazan Lila. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Karadâğî, Muhyiddîn Alî el-. “el-Esvâku'l-mâliyye”. *Mecelletu mecmail'fikhil-islâmî* Sayı 7, Cidde, (1993/1412).
- Karadâğî, Muhyiddîn Alî el-. *Buhûs fî fikhil-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsıra*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-islâmî, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebubekir b. Mesut el-. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Alî Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.
- Kassâr, Abdülaziz Halîfe el-. “el-İhtiyârât fî esvâki'l-evrâki'l-mâliyye”. *Mecelletü's-şer'iati ve'd-dirâsâti'l-islâmiyyeti* Sayı 53 (2003).
- Kemâl Hattâb. “Nahve sûk mâliyye islâmiyye”. *el-Mü'temeri'l-âlemiyyu es-sâlis li'l-iktisâdül-islâmî*, Câmiatu Ümmü'l-kur'a, (Mekke 2005).

- Kırca, İsmail. *Hukuki Yönüyle Borsa Opsiyon İşlemleri*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 2000.
- Koy, Ayben. *Türev Piyasalar*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Kurtubî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-. *Bidâyetü'l-Müctehid*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2004.
- Lâhim, Usâme b. Hamûd b. Muhammed el-. *Bey'u'd-deyn ve tatbikâtuhu'l-muâsra fi'l-fikhi'l-islâmî*. Riyad: Dâru'l-meymân li'n-neşri ve't-tevzi', 2012.
- Levinson, Marc. *Finansal Piyasalar Kılavuzu*. çev. Cengiz Yavilioğlu - İlhan Ege - Gülûzar Kurt. Ankara: Liberte Yayınları, Şubat-2007.
- Mahmûd Fehd Muheydât. *Ukûdu'l-hiyârât*. Amman: Emvâc li'n-neşri ve't-tevzi', 2012.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Muavvad- Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî. *Karârât ve tavsiyât*. Karar no: 63 (1/7), (y.y., ts.).
- Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî. *Karârât ve tavsiyât*. Karar no: 43 (5/5), Mecelletü'l-Mecma', Sayı: 5, Cilt: 3.
- Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî. *Karârât ve tavsiyât*. Karar no: 12 (2/12), Mecelletü'l-Mecma', Sayı: 2, Cilt: 2.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân el-. *el-İnsâf fi ma'refeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: Hecer li't-tibâati ve'n-neşri, 1995.
- Mesler, Donald T.. *Stock Index Options*. USA: Probus Publishing Company, 1995.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l- Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts..
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. Dimaşk: el-Mektebetü'l-umeriyyetü, ts..
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Türev Piyasa Araçları*. Ankara: 2011.
- Muhammed Alî el-Karfî. "el-Eshümü el-ihiyârât el-müstakbeliyyât". *Mecelletu mecmal'l-fikhi'l-islâmî* Sayı 7 Cidde, (1993/1412).
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. Dimeşk: Dârü'l-fikr, ts..
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *Ravdatu't-tâlibîn*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013,
- Osmânî, Takî el-. *Fikhu'l-buyu' ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. Karaçi: Mektebetü meârifî'l-Kur'an, 2015.
- Osmânî, Takî el-. "Münâkaşa". *Mecelletu mecmal'l-fikhi'l-islâmî* Sayı 7 Cidde, (1993/1412).
- Penezoglu, Y. Gökhan. *Hukuki Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*. İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınları, 2004.
- Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-. *Fethu'l-azîz bişerhi'l-Veciz*. b.y.: Dâru'l-fikr, t.s..
- Reva, Zeynep Hacıoğlu. "Borsa Opsiyon Sözleşmesi". *Prof. Dr. Özer Seliçi'ye Armağan* Ankara, Seçkin Yayıncılık, (Ocak 2006).
- Sââtî, Abdürrahîm es-. "Nahve müştekkât mâliyye islâmîyye". *Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdülazîz: el-İktisâdû'l-islâmî* 11 Cidde, (1999).
- Samar, Mahmut. *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Sancak, Ethem. *Türev Finansal Araçlar Sözlüğü*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2012.
- Sellâmî, Muhammed el-Muhtâr es-. "el-İhtiyârât". *Mecelletu mecmal'l-fikhi'l-islâmî* Sayı 7, Cidde, (1993/1412).
- Serahsî, Ebubekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebu Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.s..
- Süleymân, Yûsuf. "Re'yü't-teşri'l-islâmî fi mesâili'l-bûrsa". *el-Mevsûatü'l-ilmîyye ve'l-ameliyye li'l-bünûk el-islâmîyye*, Matbûatü'l-ittihâdî'l-devlî li'l-bünûki'l-islâmîyye, Cilt 5, (Kahire 1982).
- Süveylîm, Sâmi b. İbrâhîm es-. *Usûlü't-temvîli'l-islâmî*. Cidde: Merkezü ebhâsi'l-İktisâdî'l-islâmî, Câmîati'l-Melik Abdülazîz, 2011.
- Şâfiye, Ketâf. *Devru'l-edavâti'l-mâliyyeti'l-islâmîyye*. Cezayir: Setif Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013-2014.
- Şeker, Kudbeddin vd. "Opsiyon Sözleşmeleri ve Opsiyon Sözleşmelerinden Doğan Kar/Zararın Hesaplanması". *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 1/2 (Kasım 2018).
- Şenol, Ömer Faruk. *Hukuki Açından Bankaların Tezgahüstü Piyasada Taraf Olduğu Türev İşlemler*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017.
- Şîrbînî, Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc*. thk. Abdurrezzâk Şehûd en-Necm. Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, Dâru'l-menhel, 2009.
- Şîrvânî, Abdülhamîd eş- - İbn Kâsım, Ahmed Şihâbüddîn el-Abbâdî. *Havâşî eş-Şîrvânî ve İbni'l-Kâsım alâ Tuhfeti'l-minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2014.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN EMTİA OPSİYON SÖZLEŞMELERİ

- Temiz, Kemal. *İslam'da Kumar Yasağı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Zerkâ, M. Ahmed ez-. *Nizâmu't-te'mîn*. Beyrut: y.y., 1984.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-. *el-Mensûr fi'l-kavâid*. Kuveyt: Vizaratü'l-evkaf bi'l-Kuveyt, 1982.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal lidirâseti's-şerîati'l-islâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003.
- Zeylaî, Osmân b. Alî ez-. *Tebyinü'l-hakâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ, 1314/1897.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. "Ukûdu'l-ihdiyârât". *Mecelletu mecmail'fikhil-islâmî* Sayı 7, Cidde, (1993/1412).
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fikhu'l-islâmî*. Dımaşk: Dârü'l-fikr, Genişletilmiş ve Düzeltilmiş Altıncı Baskı, 2008.
- Zürkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 103-123/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 103-123

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KEMALPAŞA VE ÇEVRESİNDEKİ DİNİ ZİYARET YERLERİ ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMASI

Hicret HATUN

Uşak Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Uşak
Usak University, Department of Philosophy and Religious Studies, Usak/Turkey
hicrethatun25@gmail.com
orcid.org/0000-0003-2793-3428
ror.org/05es91y67

Ramazan BULUT

Dr. Öğr. Üyesi., Uşak Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Uşak,
Assist. Prof., Usak University, Department of Philosophy and Religious Studies, Usak/Turkey
r.bulut64@gmail.com
orcid.org/0000-0003-2457-2444
ror.org/05es91y67

Öz

Kutsal, insanlık tarihinde, insanlık kadar eski ve insanın bilincinde var olan bir unsurdur. Kutsalın tezahürleri, Anadolu inanç tarihinde genel olarak, mezar, yatır, türbe, makam ve çeşme gibi mekânlarda farklı uygulama ve ritüellerle toplum tarafından kabul edilmiştir. Toplum içerisinde bulunan zengin uygulama ve ritüeller, toplumdaki farklı dini gruplar içerisinde çeşitlenmektedir ve bu durum dini ziyaret mekânlarının sosyo-kültürel bir çözümlemesini gerekli kılmaktadır. Çok kültürlü bir yapıya sahip olan İzmir İli Kemalpaşa ilçesi bu çalışmanın araştırma alanı olarak belirlenmiştir. Araştırma ile Kemalpaşa ve çevresindeki 19 ziyaret mekânındaki ziyaretçiler ve yerli halkla yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılarak mekanlar incelenmiştir. Çalışmanın bulguları ise Kemalpaşa ilçesinde bulunan ziyaret yerlerinin büyük bir çoğunluğunun Alevi/Türkmen gruplar tarafından benimsenmiş olduğu söylenebilir. Bu ziyaret yerlerinin yoğunluğunun ve uygulanan ritüellerin farklılığı ziyaret eden dini gruba göre değişmektedir. Sünni bireyler ziyaret edilen mekânlarda genel olarak dualar okuyarak ziyaretini tamamlarken, Alevi/Türkmen bireyler, dualar etme, çaput bağlama, mum yakma, etrafta bulunan taş, tahta veya yapraklarla dileklerini illüstre etme gibi uygulamaları bulunmaktadır. Yine Alevi/Türkmen bireyler dileklerinin kabul olması sonrasında mekânı tekrar ziyaret ederek adaklarını adayıp çevredeki insanlarla paylaşarak kutlama ve şenlikler yapılmaktadır. Sonuç olarak, Kemalpaşa'da ziyaret fenomeni yoğun olarak Aleviler tarafından, gizli olmayan ritüellerle gerçekleştirilen bir halk inancı olmasına rağmen sünni bireyler arasında da popülerliği az da olsa bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziyaret Dindarlığı, Ziyaret Yerleri, Alevi Türkmenler, Kemalpaşa.

Geliş Tarihi: 09.03.2023

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1262926

Kabul Tarihi: 01.04.2023

A STUDY OF SACRED VISITING PLACES IN AND AROUND KEMALPAŞA

Abstract

Sacred is an element in human history as old as humanity and existing in human consciousness. The manifestations of the sacred have generally been accepted by the society in the history of Anatolian faith with different practices and rituals in places such as tombs, maqams and fountains. The rich practices and rituals in the society are diversified within different religious groups in the society, and this situation requires a socio-cultural analysis of religious visiting places. The district of Kemalpaşa in İzmir, which has a multicultural structure, has been determined as the research area of this study. In this study, semi-structured interviews were conducted with visitors and local people in 19 visiting places in and around Kemalpaşa, and the places were examined. The findings of the study show that many visiting places in Kemalpaşa district have been accepted and visited by Alevi/Turkmen groups. The number of visitors and rituals applied in these places vary by the religious group that visits. While Sunni individuals generally complete their visits by reciting prayers in the places visited, Alevi/Turkmen individuals have practices such as praying, tying scarfs and rags, burning candles and illustrating their wishes with stones, wood or leaves. After wishes granted, Alevi/Turkmen individuals hold celebrations and festivals by the visiting place, dedicating their vows and sharing them with the people around. As a result, in Kemalpaşa, visiting piety along with some non-secret rituals is mostly adopted by Alevi people though it also has some popularity among Sunni individuals.

Key Words: Visiting Piety, Visiting Places, Alevi Turkmens, Kemalpaşa.

Atf / Cite as: Hatun, Hicret-Bulut, Ramazan. "Kemalpaşa ve Çevresindeki Dini Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması". *Apjir* 7/1 (Nisan 2023), 103-123.

Giriş

Modernleşmeyle birlikte pozitivist gerçeğin hâkim olduğu seküler dünyada dini ve hissi yönelimler tartışılan ya da yok sayılan inanışlar olmuşlardır. Geleneksel sekülerleşme argümanı, toplum modernleştikçe, dinin rolünün, kişinin özel ve sosyal hayatı üzerinde hiçbir etkisi kalmayana kadar azaldığını iddia eder.^{1 2} Bu süreç kültürel yozlaşmayı, anlamsal belirsizliği, bireysel ve kültürel parçalanmayı ve değişimleri meydana getirdi. Bundan dolayı, modernleşme, kültürel değerlere karşı sekülerleşmeyi ve buna bağlı tek tipleşmeyi kaçınılmaz olarak niteler. Beklenen değişimlerin aksine kültürel kimlikler ve davranışlar azalmasına rağmen tamamen yok olmamış ve günümüzde de etkileri görülmektedir.

İnsanoğlunun doğüstü güçlere inanmasının yanı sıra inandıkları dindeki veya halk inanışları içerisindeki önemli kişilerin veya nesnelerin bazı güçlerinin varlığı düşüncesi farklı dinlerde de karşımıza çıkmaktadır. İslam içerisindeki farklı görüşlere rağmen gerek Türk-İslam toplumunda gerekse İslam öncesi Türk topluluklarında ise geçmişten günümüze kadar mabetler, taşlar, çeşmeler, ağaçlar gibi yerler kutsal sayılmıştır. Anadolu'da halk inanışları türbe ziyaretleri başta olmak üzere kutsal ağaç, kutsal, su

¹ Steve Bruce, "A Sociology Classic Revisited: Religion in Banbury", *Sociological Review* 59/2 (Mayıs 2011), 201–222.

² Bryan Wilson, "Secularisation." *Key Ideas in Sociology* (Cheltenham:Nelson Thornes Ltd, 2003), 183.

KEMALPAŞA VE ÇEVRESİNDEKİ DİNİ ZİYARET YERLERİ ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMASI

çeşme, kutsal kaya veya kutsal kabul edilmiş dağ, tepe olmak üzere kutsalın tezahürünü dini, sosyal ve kültürel bir bütünlük arz edecek şekilde görmek mümkündür.³

Çalışma alanı olan Kemalpaşa ilçesinde birçok ziyaret yeri mevcuttur. Ayrıca bu bölgedeki Alevi dedelerinin türbelerinin bulunması çalışmamızı daha da çeşitlendirmiştir. Bu sebeple, toplumdaki yaşam tarzı, inanış ve toplumun sosyo-kültürel yapısı içerisinde kabul edilen türbe ziyaretleri, liberal bir şehir olarak tanımlanan İzmir'in Kemalpaşa ilçesinde belirgin şekilde yaşanması din sosyolojisi açısından incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Araştırmanın amacı Kemalpaşa ilçe merkezi ve yakın çevresinde kutsallık atfedilip ziyaret yerleri haline gelmiş olan mekânların din sosyolojisi açısından nitel araştırma yöntemi kullanarak incelemektir. Bu bağlamda söz konusu dini ziyaretler mekânlarının sosyal, kültürel ve dini olarak ziyaret etme amaçlarını, ziyaret esnasında var olan ritüelleri, ziyaret sonrası davranış ve değerlendirmelerini ziyaret olgusu ile birlikte din sosyolojisi penceresinden çözümlemesini sunmaktır.

1. Dini Ziyaret Olgusuna İlişkin Kavramsal Çerçeve

Tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Anadolu toprakları birçok kültürü de içinde barındırmıştır. Gerek eski Türk inancı olarak gerekse Türk İslam kültürü açısından bakıldığında kutsal ziyaret dindarlığı, halk inanışı, popüler dindarlık gibi kavramlar kendisini göstermiştir. Kutsaldan medet umup, ritüellerle tazimde bulunmak, kutsal mekânların ziyaret edilmesi noktasında ayak izleri olmuştur. Kutsal mekânların din sosyolojisi açısından bir değerlendirmesi bu ayak izlerini takip etmek, tanımlamak ve araştırma çerçevesinde ortaya koymayı gerekli kılmaktadır.

Manas destanında Yakup Han çocuğu olmayan eşine ettiği sitemi şöyle dile getirmektedir: "Seninle evleneli tam 14 yıl oldu... Bir çocuk doğurmadın. Mezarlı yerleri, yatırları ziyaret edip, kutlu yerlerde yuvarlanmadın, kutlu pınarlarda kalıp çocuk istemedin...".⁴ Bu ifadeler Türk halk inanış şekline tuttuğu ışıkla türbe ziyaretleri gibi kutsalın tezahürü sayılan şifalı sular, kutsal kayalar, taşlar önemli sayılmışken ritüellerle de ziyaret olgusunun içi doldurulmuştur. Eski milletlerin dini inancı, güçlü ruhlardan yardım dilemek, her sıkıntılı ya da karanlık zamanlarda bir ışık aramak duygusuyla evliya kültürünün oluşmasında alt yapıyı oluşturmuştur.⁵

Halk inanışları kaynakları bilinmeyen gelenekler, destanlar, efsaneler ya da mitolojik unsurlarla günümüze kadar ulaşmıştır. Bu noktada halk inanışı kendisini, bir toplumun

³ Ünver Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/15 (2003), 5-36.

⁴ Abdulkadir İnan, *Manas Destanı* (Ankara: MEB Yay, 1992), 6.

⁵ Muammer Ak, "Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnancı: Sosyolojik bir Yaklaşım", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 12/86 (Haziran 2018), 95-110.

eski dinlerden miras olarak kendisine kattığı, içinde bulunduğu çağ ve şartlarda uyguladığı yeni biçim, form ve içeriklerle oluşturduğu inanışlar olarak tanımlanmaktadır. Halk inanışı kavramı inananların dine sonradan eklediği ve kaynakları belli olmayan yorumlamalardır.⁶ Bu inanışlar, bir dogma olarak değil, halkın bizzat kendisinin gördükleriyle, hissettikleriyle ve geçmişten gelen bağlarıyla harmanlanıp var ettiği yorumlamasıdır.

Tek bir dinin farklı coğrafyalarda yaşayan milletlerdeki yansıması farklı yaşam ve farklı düşünce tarzlarıdır. Dolayısıyla inançlar da toplumdan topluma, kültürden kültüre değişkenlik göstermektedir. Toplumun dini yaşantısındaki kültürel ve siyasi etkileşimlerle değer kazanmış yapılar veya yerler, kimilerinde dini-kültürel değer kabul edilmişken kimilerinde ise hurafe ve batıl kabul edilerek kat'i surette reddedilmiştir. Sadece tevhit inancını esas alan Muhammed bin Adülvehhab kabir ziyareti gibi türbelerin, makamların ziyaret edilmesini reddetmiştir. Vehhabilik mezhebini kabul etmiş başta Suudi Arabistan, Afrika ve Orta Asya gibi bölgelerde Müslümanlar Vehhabilikten etkilenmiş, kabir ziyaretleri, türbe ziyareti, yüksekçe mezar yapımı veya süslenmiş yükseltilmiş mezar yapılarıyla mücadele etmiştir.⁷ Bu durumda o toplum ziyaret kavramını ne kadar kapatmışsa, içinde bulunduğumuz bu toplumda da değer görmüş her manevi şahsiyet, hikmetli bulunmuş her şey, güç vermiş, saygı duyulmuş ve ziyaret edilmiştir. Örneğin Tarsus'taki Makam-ı Danyal Türbesi. Büyük şahsiyetler için mezarı olmadığı halde orada defnedilmiş gibi makam yapıları vardır ve inananlar tarafından ziyaret edilen popüler yerlerdendir.⁸ Halk arasında kendiliğinden ortaya çıkan bir dindarlık var ki oda popüler dindarlıktır. Popüler dindarlık, herhangi bir dinin (örn., Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi) söylemleri dışında halk arasında systemsiz inanç ve uygulamalardan oluşmuş, eski kültür ve inanç sistemleri ve semavi dinlerden taşan kavramların karışımıdır.⁹ Ziyaret fenomeni bireylerde ve toplumda vazgeçilmez bir etkinlik haline dönüşmesiyle popüler dindarlık durumuna varmaktadır. Popüler dindarlık, varlığını halkın gündelik yaşamı içerisinde geliştirirken, dinin olmasını istediği ilke ve uygulamalardan da uzaktır. Bununla birlikte daha çok şekilcilik hâkimdir.¹⁰ Dinin asıl anlam dünyası gibi derin teolojik konulardan uzak, daha yüzeysel olup, daha kuralcı ve görünürdür.¹¹ Evrensel bir din olan İslam'a aykırı olmamakla birlikte toplumun geçmişte olan kültürel özellikleri ve değerleriyle harmanlanarak dinin yeniden şekillenmesi ya da farklı bir tarz ile ifade edilmesi, halk dini ya da halk inanışı denilen

⁶ Kemal Polat, "Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar", *Dini Araştırmalar* 8/22 (Mayıs 2005), 351-356.

⁷ Rifat Türkel, "Etkileri Açısından Vehhâbilik (Suûdi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (Ekim 2013), 699-718.

⁸ Tarsus Kaymakamlığı, "Makam-ı Danyal Camii (Danyal Peygamber Türbesi)" (Erişim 17 Ocak 2023).

⁹ Mustafa Arslan, Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 97-116.

¹⁰ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı, (1999), 103.

¹¹ Günay, *Erzurum ve Çevre*, 104

KEMALPAŞA VE ÇEVRESİNDEKİ DİNİ ZİYARET YERLERİ ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMASI

popüler dindarlığı ortaya çıkarmıştır.¹² Popüler dindarlığın merkezleri olarak kutsallığına inanılmış ağaçlar, su kaynakları, kayalar, taşlar tepeler, mağaralar, yadır, tekke gibi morfolojik unsurlar popüler dindarlık merkezlerini oluşturmaktadır.

Kutsal sayılmış yerler kişilerin şahsi istek ve ihtiyaçları için olduğu gibi özellikle de kutsal sayılan günlerde de ziyaret edilen, içinde metfun olan veya metfun olduğuna inanılan zatın yüzü suyu hürmetine dualar etmek amacıyla gidilen yöresel ziyaret yerleridir.¹³ Bu dualar, üst sınıf ekonomik gücüne sahip olma isteği ya da iş bulma, iş kurma, borçtan kurtulma, bolluk bereket, hastalıklardan kurtulma veya evlat sahibi olmak için yapılan, ziyaret dindarlığının bir ritüelidir.¹⁴ Ziyaret dindarlığı modern hayatta karşılaşılan sorunlara alternatif bir çözüm niteliği taşıması dolayısıyla popüler dindarlığın yansıması olarak varlığını koruyan sürekliliğini sosyal değişim ve etkileşimlerle devam ettiren bir olgudur.¹⁵

2. Dini Ziyaret Olgusuna Teorik Yaklaşımlar

İnsanoğlunun hayatının önemli mekânlarla dolu olduğu ve buna bağlı olarak da ziyaret dindarlığının aslında insanoğlunun tarihi kadar eski olduğu söylenebilir.¹⁶ Bu sebeple, bu önemli yerlerin araştırılması, sosyolojinin de içerisinde olduğu birçok alanda (antropoloji, coğrafya ve çevresel psikoloji) gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışmalar göstermiştir ki, insanlar bu önemli yerlere birçok duygusal anlamlar yüklemişler: Bu yerler insanlara istikrar ve güvenlik sağlamış, dayanak noktası olmuş insanlara sembolik bir hayat çizgisi sunmuştur.¹⁷ Bu sebeple, yapılan birçok araştırmada kutsal yerler ve ortamlar çalışılmış ve dinin ziyaret yerlerine karşı oluşan bağlılığına ve etkisine odaklanılmıştır.¹⁸ Modern hayatta din ve kutsalın önemini yitirmekten uzak olduğu ve din, birçok sosyal gerçekliği [özellikle kutsal mekânlara yapılan ziyaretleri] farklı şekillerde etkilemektedir.¹⁹

¹² Muammer Ak, "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (Temmuz 2015), 279-296.

¹³ Andrew Mcgregor, "The Circassian Qubba-s of Abbas Avenue, Khartoum: Governors and Soldiers in 19th Century Sudan", *Nordic Journal of African Studies* 10/1(2001), 13.

¹⁴ Hakkı Karasahin, "Din Sosyolojisinde Ziyaret Dindarlığı: Şanlıurfa Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 16/53 (Güz 2012), 279-294.

¹⁵ Ramazan Bulut, "Türk Halk İnanışları Bağlamında Dini Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Uşak Örneği" *Halk İnanışları ve Uygulamaları*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 483-497.

¹⁶ Edward Relph, *Place and Placeness*, (London, UK: Pion Limited, 1965), 141.

¹⁷ Relph, *Place and Placeness*, 142; Barbara B. Brown - Douglas D. Perkins, "Distruptions in Place Attachment", *Place Attachment. Human Behavior and Environment*, ed. Altman, I., Low, S.M. (Boston: Springer, 1992), 279-280.

¹⁸ Shampa Mazumdar - Sanjoy Mazumdar, "Sacred Space and Place Attachment", *Journal of Environmental Psychology* 13 (1993), 231-242.

¹⁹ Stephen Warner - Judith G. Wittner, ed. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and The New Immigration* (Temple University Press, 1998), 333.

Ziyaret ve ziyaret dindarlığı, uzun zamandan beri, sosyologlar tarafından dindarlığın farklı bir formu olarak çalışılmaktadır.²⁰ Ziyaret dindarlığı kutsalın farklı bir tecellisi ve yaşam şekli olarak tanımlanmaktadır.²¹ Eliade kutsalın çok boyutluluğunu tarihin ilk gününden günümüze kadar farklı şekillerde yaşanmasını, yani kutsalın çeşitliliğini ve zenginliğini “kutsalın kipleri” olarak ifade etmiştir. Buradan dünyadaki, zaman ve mekân da dâhil, her şey kutsallaştırılmıştır. Ziyaret dindarlığının temeli kutsal sayılan “şeylerin” (mezarlar, türbeler, eşyalar, ağaçlar, sular, taşlar ve kişiler) irrasyonel, gizemli, esrareniz ve aşkın öğelerle ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır.²² Bu çalışmada ziyaret dindarlığını tek bir kuramsal yaklaşımla incelemek yerine, bütün yönlerini kapsayacak bir şekilde açıklayabilmek için dört temel teorik yaklaşım kullanılacaktır. Bu kuramlar; Weber’in karizmatik otorite tipi ve mahrumiyet, sosyalleşme, anlam arayışı ve rasyonel seçimidir.

2.1. Weber’in Karizmatik Otorite Tipi ve Mahrumiyet Kuramı

Weber’in bu kuramında temel faktör isminde de belirtildiği gibi kişilerin sahip oldukları karizmadır. Karizma kavramı, kişilerin sahip oldukları tanrıyla ilişkili, insan üzeri veya en azından özel ve istisnai denebilecek güçler ve özelliklere sahip olmaları ile tanımlanmaktadır. Kahramanlar, azizler, evliyalar, peygamberlerin karizmatik lider olarak tanımlanması ve gerçekleşen ziyaret dindarlığı kutsalla olan bağlarından kaynaklanmaktadır.²³ Esrareniz güçlerin toplumsal hayatta etkilerinin olduğunun hissedilmesi veya düşünülmesi, bu karizmatik kişilerin aynı zamanda korkutucu ve cezalandırıcı bir karaktere bürünmesine sebep olarak toplumda kültürel örüntüler ve rutinler oluşturmaktadır. Bu kişiler ve yaşadıkları bölgelerde gerçekleşen ziyaret dindarlığı birtakım kurallar ve usullere bağlı olarak gerçekleştirilmektedir.

Karizmatik liderlerin sahip oldukları güçler, yoksunlukla savaşılan halkın mahrumiyeti ve ihtiyaçlarını giderecek kadar çoktur. Ziyaret yerlerindeki çeşitlilik ve yoksunlukları giderdiği düşüncesi Marx’ın dini alt sınıfların mahrumiyetlerini gideren bir teselli kaynağı ve sığınak olarak tanımlanmasının sebebidir.²⁴ Marx’ın alt sınıflar ve din arasındaki ilişkiyi açıkladığı yaklaşımı birçok din sosyoloğu ve Weber sosyolojisinde neredeyse aynı şekilde kullanılmıştır.^{25, 26, 27} Bu bağlamda, toplumsal hayatta, sosyal,

²⁰ Hikmet Tanyu, *Türkiye’de Adak ve Adak Yerleri* (Ankara: Elips Kitap, 2007), 34; İskender Oymak, Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni”, *Dini Araştırmalar* 5/14 (2002), 131-148; Kardeşahin, Ziyaret Dindarlığı Şanlıurfa, 279-294

²¹ Mircea Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism* (Princeton University Press, 1991), 39.

²² Ünver Günay, ed. *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri* (Önder Matbaacılık, 1996), 104-105.

²³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları* (Çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim, 1993), 324-326.

²⁴ Karl Marx – Friedrich, Engels, “Din ve İdeoloji”, Çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, Der: Yasin Aktay- M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi* (Konya: Vadi yay, 1998), 120-122.

²⁵ Rodney Stark - Charles Glock, “The New Denominationalism”, *Review of Religious Research* 7/1 (1965), 8-16.

²⁶ Rodney Stark - William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Univ of California Press, 1985), 150.

²⁷ Joanna Mack – Stewart Lansley, *Poor Britain* (Londres: Allen and Urwin, 2009).

KEMALPAŞA VE ÇEVRESİNDEKİ DİNİ ZİYARET YERLERİ ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMASI

ekonomik ve kültürel yoksunluk, bireyleri ziyaret dindarlığına yönelttiği söylenebilir.²⁸ Weber'e göre göreceli yoksunluklar sonucunda insanların sahip oldukları hayatlarda örgütlenmeler ve rutinler karizmatik liderler çevresinde gerçekleşmektedir.²⁹

Göreceli yoksunluk beş boyutta açıklanmaktadır:³⁰ İlk olarak, ekonomik yoksunluk, alt gelir grupları içerisinde bulunan fakir ve yoksullarda genellikle ortaya çıkar. İkinci olarak, sosyal yoksunluk, insanların toplum tarafından kabul gören makam, rol, mevki ve statülere ulaşmada yaşanan sıkıntıların olduğu durumlarda görülür. Üçüncü olarak, organizma yoksunluğu, insanların hasta ve engellilik gibi sorunlar sebebiyle diğer insanlardan daha eksik hissetmeleri durumlarıdır. Dördüncü olarak, ahlaki yoksunluk birey ile toplum arasında değer sistemi uyumsuzluğundan kaynaklı çatışma olması durumunda ortaya çıkar. Son olarak, psikolojik yoksunluk ise bireyin kendisini toplumla bütünleştirici değerlendirme ve yorumlama kabiliyetine sahip olmaması durumudur. Dolayısıyla, bireyler sosyal, ekonomik veya bedensel mahrumiyetlerini gidermek için karizmatik güç sahibi olarak algılanan kişiler ve "şeylere" ziyaret dindarlığını yapmaktadır.

Tüm bu yoksunluk gruplarının karşısında dinin temelini oluşturduğu mekanizma vardır ki bu mekanizma ümitsiz, yoksul, hayattan beklentileri olmayıp keder dolu kimselere teselli olan, karanlık dünyalara umut ışığı olmuştur. Umudu, teselliyi simgeleyen din, bireylerin dünyevi yaşantılarında sabredip yaşamdan sonraki ahiret hayatında mükâfatlandırılacaklarından dolayı ümitvar olmalarını sağlar. Böylelikle yoksunluk kuramı bireylerin dünya hayatında karşılaştıkları engeller, sıkıntılar ya da hayal kırıklıkları karşısında yalnız olmadıklarını bilip, sebat göstermeleri sonucunda her şeyin sona erip mükâfata mazhar olacaklarını ileri sürmektedir.

2.2.Sosyalleşme Kuramı

Sosyalleşme, toplum tarafından kabul edilen norm ve değerlerin bir nesilden diğerine aktarılması ve içselleştirilmesi olarak açıklanır. Sosyalleşme kavramının kökenleri, Durkheim'ın sosyal dayanışma ve bütünlük tartışmalarına dayanmaktadır. Durkheim din aracılığıyla sosyal dayanışmanın güçlendiğinden bahsetmiştir.³¹ Dini davranış doğduğumuz andan itibaren içinde bulunduğumuz çevrenin aktarımlarıyla ve bireyler tarafından içselleştirilmesiyle düşünceler davranışa dönüşür ve bu sosyalleşme kuramı ile açıklanmaktadır.³² İnanç ve tecrübeler, kültürün parçası olduğuna göre kültürün diğer unsurları gibi dini davranışta nesilden nesile aktarılmaktadır.

²⁸ Peter Berger, "Sekülerleşme Yanlışlandı", çev. M. A. Kirman, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* (2008), 271-281.

²⁹ Berger, *Sekülerleşme Yanlışlandı*, 271-281

³⁰ Charles Glock – Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, (Chicago: Rand McNally, 1965) .

³¹ Alexander Gofman, "Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory", *Istanbul University Journal of Sociology* 39/1 (Ekim 2019), 25-39.

³² Paul Vermeer. "Religious Education and Socialization", *Religious Education* 105/1 (Feb 2010), 103-116.

Bireyler içinde bulunduğu toplumda, sosyal olayları etkileşimleriyle tekrarlar. Weber de sosyolojiyi insanlar arasındaki ilişkilerden ortaya çıkan beşerî hareketler bilimi olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Bireyin ilk sosyalleştiği çevre ailedir. Ailede dini kültürel sosyalleşme bireyin önünde rol model olan aile büyükleriyle olmaktadır. Aile içi iletişim ve etkileşim ile başlayan sosyalleşme okulda, sokakta, işyerinde gelişerek devam eder. Birey sosyalleşme sürecinde, toplumun bireyden beklentilerini toplumdaki rolüne en uygun tavrı takınması gerektiğini bilen ve ona uygun hareket etmesi gerektiği şekilde yetişir. Dolayısıyla sosyalleşme kuramı, bireyin toplum tarafından kontrol edilmesi ile görünmez ancak etkili bir elin yönlendirmesi ve sosyal rollerini benimsemesini ister. Bu süreci başarı ile tamamlayan birey toplumsal sorumluluk bilincini kazanarak toplumda alması gereken kimliğini kazanır. Bu süreç hızlı bir şekilde ya da aniden olmayıp peyderpey olmaktadır.

Kişilik tipi oluşumunda çevre etkileşimlerinde dini davranış ya da dini öğelerin yer alması dini sosyalleşmeyi ortaya çıkarmıştır. Dini sosyalleşme, bireyin içinde bulunduğu topluma ait dini-kültürel unsur, sembol ve değerleri öğrenerek kendi kişiliğine katması dini kişilik ve dini kimlik sürecini oluşturmaktadır.³³

Sosyalleşme süreci bireyin kişiliğinin oluştuğu bir süreçtir. Bu esnada birey norm ve değerleri, dini inanç ve pratikleri, gücünü dinden alan davranışları, toplumsal manevi değerleri sosyal çevresinden alarak içselleştirir. Bu süreç, bireyin içine doğduğu çevre ile başlayarak eğitim öğretim yoluyla, dolaylı ya da dolaysız bir şekilde, örtük ya da açık bir öğrenme ile ölüncüye kadar devam etmektedir. Öyleyse insanların algılama düşünme ve davranışlarındaki beraberlik sosyal olayları oluşturmaktadır.³⁴ Toplumsal olaylar genelleşerek birçok insan tarafından da tekrarlanan davranışlara dönüşmüştür.

Dinin etkili olduğu alanlarda kolektif hafıza belirleyici olmuştur. Bu anlamda kolektif hafıza unsurları olan kültür gibi gelenek, yazı, dil, inanç ve ritüeller, zaman ve mekân, ahlak, değerler, siyaset, hukuk gibi unsurlar toplum için son derece önemlidir. Kolektif hafıza ile birlikte din varlığını canlılığını ortaya koyar. Cemaatle kılınan bir vakit namazın evde yalnız kılınan namazdan 27 kat daha faziletli oluşu kolektif hafızanın canlılığı, bireyin sosyalleşmesi, sosyal bir ruh kazanması ve dini kültürel yönünün gelişmesi için önemli kılmaktadır. Kutsal günlerin İslam'da Cuma, Hristiyanlıkta Pazar, Yahudilikte cumartesi gibi, kutsal sayılmış cami, sinagog, kilise, türbeler veya azizlerin mabetleri gibi yerler insanların sosyalleşmeleri açısından önemli sayılmıştır. Bu alanlar dinin en önemli etki alanına girmektedir.³⁵

Rudolf Otto'nun tanımıyla "Din kutsalın tecrübesidir." Şeklinde bakıldığında bu tanımlama sosyalleşme kuramının özetidir denilebilir. Nitekim eğer dinin tecrübeyle

³³ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012), 75-89.

³⁴ Günay, *Türk Halk Dindarlığı*, 5-36.

³⁵ Ejder Okumuş, "Hacı Bayram-ı Veli, Şehir ve Toplumsal Değişim", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2* (2017), 231.

tezahür etmesi sadece onu tecrübe edenle kısıtlı kalsaydı, diğer insanlara yansımaları söz konusu olamazdı. Bundan dolayı nitelikli bir dini tecrübe insanda sınırlı kalmaz, başkalarına da etkilerini yansıtır. Böylece bireyleri sosyal açıdan çevreler ve bireylere ait bir olgu (Örn. Öksürük Dede) diğer insanlarla etkileşim sonucu toplumda yaygınlaşır.³⁶ Buna bağlı olarak, ziyaret dindarlığı da bireylerden bağımsız olarak gelişmiş, bireyi aşan bir olgu haline gelmiştir. Bireyi aşan bu olgu etkileşimler ve soyalleşmeyle kuşaktan kuşağa aktarılmış ve insan eylemlerine yön vermiştir. Bu konuda Kurt, Tanrı ve insan arasındaki o özel ilişki gizli kalmayıp dışarıya vurmuş bir renk, bir duygu ve bir davranış olarak yansıtılması kültür, inanç ve ahlaki sistemlerin içerisinde yer alan bir davranış halini almasına sebep olacağını belirtmiştir.³⁷ Bu bağlamda dışarıya vuran dini tecrübelerin ziyaret dindarlığının temellerini oluşturduğu söylenebilir.

2.3. Anlam Arayışı Kuramı

Sosyolojide değerler, toplumsal yaşam içerisindeki normların temelini oluşturan inanç ve tutumların işlevlerini işaret eder. Antropolojide değerler, ilk önce ekonomik açıdan değiş tokuş bağlamında karşılık bulurken, sonrasında karşılıklı hediyeleşme eylemi üzerinden anlam olarak değerlendirilir.³⁸ Anlam ve önem kavramları birbirleriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda, “şeylerin” önem ve anlam ilişkisi işlevselliğinin belirleyicisidir. Toplumsal değer olarak çocuk sahibi olmak, aile kurmak, sağlıklı olmak ve bir şey istemek de dâhil hepsi toplum içerisinde önemli olduğu için anlamlıdır. Bu değerler kurumsal anlamlarından dolayı işlevseldirler. Bu açıdan ele aldığımızda bazı değerler toplumsal yaşam içerisinde anlamlarını işlevsel olduğu için korurken, bazıları anlama karşılık bulamadıkları için işlevselliğini yitirdiler ve yok oldular.

Anlam arayışı kuramı toplumsal açıdan dinin paylaşılmış anlamlandırılmasıdır. Durkheim’a göre, din ve toplumu iç içe geçmiş, birbirinden ayrılamayan gerçeklikler olarak görmüş ve insanın kendini ve dünyayı tanıyıp anlamlandırması ilk olarak din aracılığıyla olmuştur. Durkheim’ın sacred (kutsal) ve profane (mukaddes olmayan) kavramları çerçevesinde, toplum tarafından bazı nesnelere veya davranışlara toplumsal düzene sağladığı katkı ile anlamlandırılarak kutsallaştırılmış veya kötü ilan edilmiştir. Bu bağlamda anlamlandırma, toplumsal olarak paylaşılan ve toplumsal yaşama ve düzene sağladığı katkı çerçevesinde din aracılığıyla gerçekleşmiştir.

William James’e göre ise “inançlar doğru oldukları için işe yaramazlar, işe yaradıkları için doğrudurlar”.³⁹ Bu açıdan James, inanç ve fikirlerin ne derece önemli olduğuyla değil, psiko-sosyal açıdan ne denli etkili olduğuyla ilgilenmiştir. Anlam arayışı kuramı toplumsal paylaşımı bireylerin hissettikleriyle ve yöneldiklerini destekleyecek bir

³⁶ Ali Köse – Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 44.

³⁷ Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.

³⁸ David Graeber, *Değer Teorisi* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 17-22.

³⁹ William James, *Pragmatism and Other Writings* (New York: Penguin Books, 2000), 24.

dayanak bulmasıyla dünyevi davranışlarını belirler. Ziyaret fenomeni, bu anlam arayışı ve işlevselliği çerçevesinde toplum içerisinde yer bulmuştur.

2.4.Rasyonel Seçim Kuramı

Güncel yaşam davranışlarından esinlenen rasyonel seçim kuramı, bireylerin risk ve maliyet dengesi ile içinde buldukları toplumda aşk, arkadaşlık, din gibi hayatın bütün alanlarındaki ilişkilerini rasyonel bir hesaplama ile en iyi tarafı seçmeyi hedefler.⁴⁰ Bu anlamda din sosyolojisinde yeni bir pencere olan rasyonel seçim kuramı dinin bireyler için ne kadar fayda sağladığı ile ilgilenmektedir. Buna göre daha çok ödül veren, daha çok fayda sağlayan dini gruplar daha çok tercih edilen olacaktır. İnsanlığın ezeli ve ebedi hayatı için en çok ikna eden dini hareketler destekçileri için talep gören dini organizasyonlar olmaktadır. Bu anlamda insanların rasyonel kabul ettikleri seçimleri, ziyaret dindarlığının toplumda popülaritesini etkileyen sebeplerden olabilmektedir. Örneğin, çocuk sahibi olmak için ziyaret edilen türbe, kişinin çocuk sahibi olmasıyla daha çok ziyaret edilip tavsiye edilmektedir. Böylelikle ziyaret yerlerinin popülaritesinin artması ve devamlılığının ziyaret yerlerinden elde edilen kazanç, kar, fayda ya da ödüllerin kulaktan kulağa yaygınlaşması ile sağlanmıştır.⁴¹

Modern dönemle gücünü yitiren dini otoriteler tartışmasıyla birlikte bireysel dindarlığın arttığı söylemleri⁴² üzerine popüler dindarlığın bir parçası olan ziyaret dindarlığı önemli bir dini davranış haline geldiği söylenebilir.

Rasyonel seçim kuramına göre dinin bireyler için sağladığı maddi manevi konfor, ödül, fayda gibi pozitif imkânlar sağlamamasıyla tercih edilebilir, dolayısıyla yeni bir paradigmadır. Bireylerin bir dine, gruba veya bir cemaate aidiyetlerini belirleyen maddi ya da manevi fayda görebilmeleridir. Daha fazla ödül ve getiriler vaat eden dini gruplara göre, daha az ödül sunan dini gruplar daha az destek görmektedir.⁴³

Rasyonel seçim kuramı faydacı bir anlayışla yayılmış ve iktisadi düşüncenin temelini oluşturmuştur. Kâr zarar mantığıyla bireylerin kendi tercihlerini ve dışarıdan gelebilecek her türlü faktörü hesaplayarak avantajlarını en üst düzeye çıkarmayı amaçlamaktadır. Buna göre bireyin pragmatik ve şahsi menfaatleri ile yaptığı eylemleri pratik rasyonellik olarak değerlendirilmiştir. Pratik rasyonellik bireylerin günlük yaşamın zorluklarıyla baş etmede uygun olan yolu belirler.⁴⁴

⁴⁰ Inger Furseth – Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 1/213.

⁴¹ Günay, *Türk Halk Dindarlığı*, 5-36.

⁴² Berger, *Sekülerleşme Yanılışları*, 271-281

⁴³ Furseth – Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, 214

⁴⁴ Kerim Özcan, “Kurumsal Söylemin Rasyonel Temelleri: Yeni Kurumsal Kuram Bağlamında Rasyonelite Tartışması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/13 (2011), 297-326.

3. Kemalpaşa ve Çevresindeki Dini Ziyaret Mekânları

3.1. Hakkı Baba Türbesi Nazarköy

Horasan erenlerinden olan Hakkı baba türbesi için her türlü dilek ve istekler için dua edilmektedir. Daha çok evlilik, öğrencilerin sınavlarında başarılı olmaları ve bunun dışında genel dua veya muratlar için de ziyaret edilmektedir. Ziyaretçilerin birçoğu türbeyle ilgili herhangi bir deneyimlerinin olmadıklarını ancak dua etmenin iyi hissettirdiği ve ağaca bağlanan çaput ya da kurdeleleri umut verdiği için taktıklarını belirtmişlerdir. Dileklerin kabul olması durumunda gelip kurban kesenlerin varlıklarından da söz edilmektedir. Evlilik için, iş yerinde yükselmek veya üniversite sınavlarında başarılı olabilmek gibi konularda dilek dilemeye gelenler vardır. Ziyaretçiler Alevi Sünni ayrımı olmaksızın her kesimden gelmektedir.

3.2. Şehit Şah Ahmet Türbesi

12./13. Yüzyıllarda Türklerin Anadolu'ya göçleri esnasındaki Türkmenlerden olan manevi- asker önderlerden olduğu düşünülmektedir. Kemalpaşa'ya 14 km uzaklıkta olan türbe üstü kapalı kübik yapıda bir hazire içerisinde yer alır. Kapalı türbenin bahçe kısmında yer alan eski taşları ise 40 askerine ait mezar taşlarıdır. Bir savaşta kumandan olup 40 askeriyle birlikte şehit düşen Şah Ahmet'in Horasan erenlerinden olduğu söylenir. Gökyaka köyüne metfun Şehit Şah Ahmet hakkında detaylı bilgilerin bulunmaması ile birlikte türbenin varlığı köy halkında büyük bir sevgi ve saygı uyandırmıştır.

Özellikle çocuk için gelen ziyaretçiler dileklerini dileyip giderler. Dileklerinin kabul olması durumunda geri dönüp kurbanlarını keserler. Türbenin canlılığını koruması özellikle cuma günleri köy halkından ziyaretlerin yapılması göstermektedir.

3.3. Mahmut Dede Türbesi

Mahmut dağının zirvesinde yer alan türbeyle ilgili efsanevi hikâyelerden bahsedilmiştir. En az 700 yıl önce gelip yurt edinen Mahmut Dedenin en büyük özelliği civar çevrede çok büyük saygı ve hürmetle anılması ve kerametlerinin olmasıdır. Mahmut Dedenin zirvede yer alması tehlikeler karşısında manen koruyucu, kerametleri ile varlığını hissettirici olmuştur. Türbenin bulunduğu zirve özellikle yaz mevsiminde orman işletme müdürlüğünün yerleştirdiği görevlilerle yangına dair gözetleme bölgesi olarak kullanılmaktadır.

3.4. Dağtekte Şifalı Suyu

Kemalpaşa ile Torbalı sınırlarında kalan Dağtekte Köyü Torbalıya 20 km uzaklıktadır. Gökyaka köyünden dağ yoluna çıkıldığında 4 km uzaklıkta olan şifalı su ziyaretçi akımına uğramaktadır. Suyun şifalı olduğuna inanılan Dağtekte Şifalı Suyu özellikle böbrek hastalıklarına, böbrek taşlarına, sindirim yolu hastalıklarına, şeker hastalığı, kum dökme

kireçlenme gibi hastalıklarda birçok kişiye şifa olduğuna inanılmaktadır. Uzun zamandır Kemalpaşa ve yakın çevresinde meşhur olan mekân, günümüzde hafta sonları Türkiye'nin diğer ucundan şifa arayanlar tarafından yoğun olarak ziyaretçi ağırlamaktadır. Özellikle böbrek taşı ve kum dökme gibi sıkıntılarda ilk çare olarak görülen mekânda çeşme başında su içilirken insanlar dua ederek Allah'tan şifa olmasını diliyorlar.

3.5.Eşref Rumi Türbesi

Eşref Rumi diye bilinen türbe Kemalpaşa'nın Çınar köyünde Çınar köy cami avlusunda yer almaktadır. Annesi bir Rum olan Eşref Rumi babası Müslüman Türklerdendir. Cami avlusunda bir çınarın altında defnedilmiştir. Gösterdiği kerametler dolayısıyla özellikle çocuk için yazdığı muskalarla ün salmıştır. Çocuk için duaya gelen kişilerin duası kabul olmuşsa çocuğu olduktan sonra 7 yıl türbede kurban kesmektedir. Sınav dönemlerinde de öğrenciler için dua eden veliler horoz kestiklerinden bahsetmektedir. Bir konuşmacıya göre ekonomik şartlardan dolayı genellikle horoz kesilmektedir. Küçükbaş hayvanın kurban edilmesinin ziyaretçileri zorladığından dolayı horoz kestiklerine değinmiştir. Genellikle çocuk için ziyaret edilse de evlilik için türbeyi ziyaret edenlerde vardır.

3.6.Adı Yok Dede Türbesi Çay Camii Mevkii

Kemalpaşa merkezde yer alan türbe üstü açık mezar şeklindedir. Merkezde yer alan Soğukpınar Mahallesi Çay Camiisine 500 metre mesafede olan türbede yatan kişinin kim olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Rivayetlere göre bir dede, bazı rivayetlere de göre bir mezar bile değil. Özellikle çarşamba günleri Türkmenlerin gelip mum yaktıklarını ancak herhangi bir kurban kesme gibi bir ayinin söz konusu olmadığını belirtmiştir. Alevi/Türkmen topluluğun yoğunlukta olmasına rağmen her kesimden bireylerin, özellikle gençlerin, gelip istek ve dileklerde bulunduğu belirtilmiştir.

3.7.Badem Dede Türbesi Soğukpınar Mahallesi Mevkii

Kemalpaşa merkezde yer alan türbe Kemalpaşa ovasını yüksekte görülecek şekilde tepe bir bölgede yer almaktadır. Soğukpınar mahallesinde bulunan Dedeyaka Mezarlığı niteliğiyle kayıtlı taşınmazda bulunan Türkmen Mezarlığı yakınında yer alan türbe Türkmen mahallesinin yakınındadır. Alevi/Türkmen cemaatin ziyaretlerde bulunduğu türbede her türlü hacet istek ve dualar için ziyaret edilmektedir. Dileklerinin bir sembolü olarak mum yakılıp ve dileklerinin kabul olması sonrasında adak olarak kurban kesilmektedir. Geniş bahçeye sahip türbe yanında kurban kesim alanı, dilek için çaput bağlanan ağaç ve mum yakma için genişçe yapılmış bir ocak bulunmaktadır.

3.8.Kız Mezarı

Badem dede türbesine 100 metre mesafede yer alan kız mezarı hemen yol üstünde sağ tarafta yer almaktadır. Kız mezarı Kemalpaşalılarca bilinen türbe mi yoksa normal bir mezar mı olduğu konusunda net bilgiler verilirse de üstü açık demir parmaklıklarla

KEMALPAŞA VE ÇEVRESİNDEKİ DİNİ ZİYARET YERLERİ ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMASI

çevrilmiş mezar yanında mumların yakıldığı bir ziyaret yerinin olduğunu göstermektedir. Ziyaret edenlerin, mum yakanların, yanına uğrayanların olması sahipsiz olmadığını gösterse de kız mezarı diye geçen mezar için dede olduğu da söylenmiştir.

3.9.Lütfullah Dede Cumalı Köyü

Gökyaka köyü gibi Cumalı Köyü de Mahmut dağının eteklerinde yer almaktadır. Geçmişte civar köylerden Cuma namazını kılmak için insanların geldiği yer olan köy, ismini Cuma namazlarının burada kılınmasından almıştır.

Camii avlusunda yer alan türbe ziyaretçi açısından canlılığını sürdürse de herhangi bir ritüelden bahsetmek mümkün değildir. Sünni bir köy olan Cumalı Köyünde, özel gün ve gecelerde bir Fatıha okumak ya da cuma günleri türbeye yapılan sade bir ziyaretin üstünde eklenecek özel bir durum söz konusu değildir. Köyde ayrıca yer alan eski mezarlıkta istiklal savaşında sancağı saklayıp düşmana teslim etmeyen kahraman Türk askerlerinin mezarları yer almaktadır.

3.10. Tufan Dede Türbesi ve Dilek Ağacı

Kemalpaşa'nın Yukarı Kızılca mevkiinde yer alan Tufan dede mezarı Kemalpaşa ve civar ilçelerden ziyaretçilerini ağırlamaktadır. Geniş bir alana sahip olan türbe alanının hemen dışında mezarlık mevcuttur. Yapım yılı ile ilgili herhangi bilgi bulunamayan türbe de Hz. Ali ve 12 imamın resmi ile Atatürk resmi bulunmaktadır. Türbenin etrafında Bektaşî dedelerden ileri gelenleri olduğuna dair mezarlar bulunmaktadır.

Her türlü dileklerin dilendiği türbede askere gitmeden önce gençlerin sağ salım gidip geri dönmeleri için mum yakılmaktadır. Kurban genellikle her kabul olunmuş dilekten sonra kesilmektedir. Özellikle her yıl muharrem ayında aşure pişirilip dağıtılan türbenin bu özel günde ziyaretçi sayısı oldukça fazla olmaktadır. İnsanların toplaşıp kaynaştığı ibadet ve dileklerde bulunduğu Muharrem Ayı ve hıdrellez zamanında Alevi/Türkmen cemaatin bir arada oldukları özel gündür.

Tufan Dedenin yedi kardeş olduğundan bahsedilmektedir. Tufan Dede hemen yukarısında 4 km uzak mesafede yer alan üstü açık mezar şeklinde olan Yaren Dede, karşı tepe de Ali Dede, Gül Dede, Sinan Dede, Kurt Baba, Hamza Baba olmak üzere yedi kardeşin 1000 yıldan fazla bir zaman önce Nif bölgesine gelip yerleştiğinden bahsedilir. Yedi kardeşin dağılarak insanlara ve bölgeye manevi güç ve umut veren liderler oldukları anlatılmaktadır.

3.11. Yaren Dede Türbesi

Tufan dede ile kardeş olduğu söylenen türbe üstü açık mezar şeklindedir. Köyün içinden ara sokakla çıkılan bir tepede iki çamlık arasında yer alan türbe Tufan Dedenin kardeşi olsa da mesafe olarak ya da popülerlik olarak ya da ziyaretçi açısından Tufan Dede kadar

ziyaretçiye sahip değildir. Ziyaret edenler genel olarak her türlü dileklerde bulunsalar da gençlerin uğrak yerlerindedir.

3.12. Ali Dede Mezarı

Tufan Dedenin kardeşlerinden biri olduğu söylenen mezar Tufan Dede Yaren Dede ve Ali dede ile aynı ailedendir Yukarı Kızılca Mevkiinde bulunup üçü de birbirlerine yakın bölgededir. Tufan Dede kadar popülerliğe sahip olmayan Ali Dede türbesi ziyaret sayısı az olmakla birlikte civarın bilinen türbelerindedir.

3.13. Gül Dede Türbesi

Aşağı Kızılca köyünde mahalle içerisinde yer alan türbe demir parmaklıklarla çevrelenmiş az sayıda da olsa dilek için çaputlar bağlanmıştır. Mum yakma ritüelinin yapıldığı türbe her tür dilek için ziyaret edilmektedir.

3.14. Sinan Dede Türbesi

Sinancılar köyü Kemalpaşa'ya 22 km uzaklıkta olan, Bağyurdu beldesine bağlı bir Yörük köyüdür. Gayesi iyiliği, doğruluğu yaymak olan ve İslamlaşma sürecinde Anadolu'ya etkide bulunmak olan Sinan Dede burada varlığını sürdürmüştür. Hakkında Alevi ya da Sünni olduğuna dair bir bilgi olmayan Sinan Dede, Sinancılar köylülerine göre Alevi dedesi değil ve mum yakma dilek dileme gibi ritüellerin köylülerce olmadığını belirtmektedir. Türbe içerisinde halılar Yasin okuma kitabı süpürge ve bir adet Hz. Ali resmi bulunmaktadır.

3.15. Hamza Baba Türbesi

Köyün ismini aldığı Hamza Baba türbesi Hamza Baba köyünde yer almaktadır. Kemalpaşa ya 30 km uzaklıkta yer alan Hamza Baba köyü bir orman köyüdür. Horasan bölgesinden batı Anadolu'nun İslamlaştırılması amacıyla gelmiş olan Hamza Babanın gazi erenlerden olduğu söylenmektedir. Anadolu'nun Fetihler dönemi temsilcilerinden olduğu söylenen Hamza Baba "Kolonizatör Türk dervişleri" şahsiyetlerinden birisi olarak geçmektedir.

Hamza baba sadece bir türbe olmanın dışına çıkmış, türbe bir köy konumundadır. Hamza baba çocuk için gelenlerin durağıdır adeta. Konu ne olursa olsun muhakkak kurban adakları yerine getirilmektedir. Hamza Baba köyü Kemalpaşa ve çevresinin dışında farklı şehirlerden otobüslerle ziyaret için gelenler özellikle Alevi/Türkmen topluluğun yoğun bir şekilde ziyaret ettikleri türbedir. Kemalpaşa ve çevresinde ise dilek ve hacet gibi durumlar olmaksızın insanların sıradan günlerde bile ziyaret ettikleri kutsal sayılan ziyaret yerlerindedir.

3.16. Kurt Baba Türbesi

Manisa Turgutlu yolu üzerinde Sarıçalı Köyü iç yolu üzerinde bulunan rivayetlere göre bebekken kurtlar tarafından büyütülmüş Horasan Erenlerinden olan bir zatın türbesidir. Kurt baba ilerleyen yıllarda halk içine karışarak ilim irfan edep ve güzel ahlakı öğütleyen halkı çevresinde toplamış bir veli kuldur. Hamza Babanın yedi kardeşlerinden biri olan kurt babanın yaşarken birçok kerametine şahitlik edenlerin olduğu, öldükten sonra ise dileklerine karşılık bulan çokça seveni vardır.

3.17. Kandiren Dede Türbesi

Manisa Turgutlu ilçesine bağlı Irlamaz köyü mezarlığı içerisinde bakımlı bir yapıya sahip Kandiren Dede Türbesi Kemalpaşa'daki Kurt Baba Türbesine 3 kilometre uzaklıktadır. Köyün isminden dolayı Irlamaz Dede Türbesi olarak da adlandırılmaktadır. Yine bu türbede de Alevi Bektaşî geleneğinin etkileri görülmektedir. İçerisinde metfun Irlamaz Dede hakkında ise bilgi elde edilememiştir. Herhangi bir bilginin bilinmemesine rağmen gerek Irlamaz köyü sakinleri gerek karşı tepedeki Kurt Baba Türbesi ziyaretçileri türbenin varlığı ve kutsallığı konusunda hem fikirdirler. Zaman zaman manevi yönden iki türbenin birbirlerini kolladıkları ise anlatılan inanışlar arasındadır.

3.18. Sırlı Dede Türbesi

Sırlı dedenin isminden de anlaşılacağı gibi kim olduğu konusu sır gibi saklı olması ancak mezarının ziyaret edilerek medetler umulacak kadar da manen çevresine güç ve umut katan bir konumdadır. Herhangi özel bir ritüelin olmamasıyla birlikte bireysel açıdan ziyaretçilerinin kendi içlerinden geldiği gibi istek, dilek ve dualarda bulunarak ziyaretlerini tamamlamış olmaktadır.

3.19. Çal Dede Ovacık

Kemalpaşa –Bayındır –Tire olmak üzere üç ilçenin de ortak ancak en uç noktasında yer almaktadır. Türbe Ovacık Yaylasında bulunmaktadır. Zirve de yer alan türbe her yıl ağustos ayının son günlerinde hazırlığı yapılan şenliklerle canlılık kazanmaktadır. Yerinin uzak ve zirvede olması dolayısıyla ulaşımı zor ve meşakkatli kılmaktadır. Her yıl güz şenliklerinin sevinçle kutlanmasını sağlayan, kadın erkek çoluk çocuk herkesin bir arada kazanları kaynatıp konuklara ikramda bulunan, dileklerin dilenilip eğlencelerin yapıldığı, neşeyle dolu bir gün geçirmesini sağlayan huzur dolu güz mevsimini karşılamalarına sebep olan bir şahsiyet olmuştur.

4. Kemalpaşa'daki Dini Ziyaret Mekânlarının Din Sosyoloji Açısından Analizi

Kemalpaşa merkez ve çevresinde türbe, yatır, şifalı su gibi kutsal mekânlar bulunmaktadır. Bu mekânları özel kılan bir hikâye ve ziyaret amaçlarına yönelik

uygulamalar mevcuttur. Bu halk inanışları ve uygulamaları Kemalpaşa'da kutsal mekân olgusuyla tezahür etmektedir. Modernleşmeyle birlikte gelişen tıp, teknoloji ve bilimsel çalışmalar her ne kadar toplum yaşamını kolaylaştırıcı olmuşsa da insanın güven duygusu, sığınma hissi ve yalnızlık gibi manevi açıdan ihtiyaç duyduğu alanlarda yeterli olmamıştır. Buna karşılık insanın varoluşsal anlama ve anlam arayışına yönelik ziyaret ettiği ve sosyokültürel yaşamda popüler dindarlığın merkezleri olan kutsal ziyaret mekânları ise çözüm olmuştur.

Psikososyal varlık olan insan hastalıklara çare bulmak, geçimsizliklerini, gidermek, çocuk istemek veya bireysel problemlerine çözmek isterken kutsal mekânların çekimine kapılmışlardır.⁴⁵ Bu cezbedici ziyaret mekânları gücünü, kendinde barındırdığına inanılan kutsiyetten almaktadırlar.⁴⁶ Feyz, bereket ve manevi gücün barındığı bu mekanların insanları çekmesindeki en önemli nokta bazı ritüel ve uygulamalarla kutsalın insanlara fayda sağlayacağına inanılmasıdır.⁴⁷ Başka bir deyişle, mahrumiyet kuramında bahsedildiği gibi bir ihtiyacı giderme çabasıyla, maddi ya da manevi faydalar elde etmek için, yapılan ziyaretler psikolojik ve sosyal nedenlerin dışında dini bir ziyaret olarak da yapıp, kutsalla ilişki kurmayı amaçlamaktadır.⁴⁸

Kemalpaşa'da halk inanışları çerçevesinde kutsalın yeri, tezahürü ve kutsalın uygulamalarda olan izleri görülmektedir. Ziyaret dindarlığı olgusu bölgenin halk inanışlarını, kültür ve değerler bağlamındaki yapısını gelecek kuşaklara ritüel ve uygulamalarla aktarmaktadır. Ziyaret mekânlarında (Hamza Baba, Tufan Dede Türbeleri) yapılan ziyaret ve uygulamalarda beraberinde getirilen çocukların görülmesi sosyalleşme teorisi çerçevesinde örnek gösterilebilir. Buna ek olarak, bazı ziyaret mekânlarında konserler, şenlikler ve kutlamalar yapılarak ziyaret dindarlığının geleneksel yapısına ek olarak popüler kültürle bağlantısı da gözlenmiştir.

Toplumu birleştiren en önemli unsur kültür iken, kültürün bütünleştirici olmasındaki en önemli araçsa dindir. Bu noktada özellikle türbe ziyaretleri toplumu bütünleştiren, sosyal işlevi olan, birlik ve dayanışmayı sağlayan kurumlardır.⁴⁹ Kemalpaşa'da yaşanmakta olan ziyaret dindarlığı, dini ve kültürel yapının anlamlı bir şekilde sürmesini sağlayan yapıdır. Bu yapının sırf dini bir yapı olmasından daha çok bir Alevi/Türkmen kültür ve geleneğinin muhafaza edilerek devamlılığı sağlanmaktadır. Alevi/Türkmenlerin yoğun olduğu bölgelerde türbeler özel günlerde mesire alanları niteliğinde olup, fiziki yapı olarak düzenli bir yapıya sahiptir.

⁴⁵ Köse -Ayten, Türbeler, 42

⁴⁶ Ünver Günay vd., *Kutsallık ve ziyaret fenomeni: Disiplinler arası bir yaklaşım* (Antalya: Otorite yayınları, 2015), 171.

⁴⁷ Muammer Ak, "Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnanıcı: Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (Mayıs 2018), 95-110.

⁴⁸ Bulut, *Türk Halk İnanışları*, 495.

⁴⁹ Köse -Ayten, Türbeler, 35.

KEMALPAŞA VE ÇEVRESİNDEKİ DİNİ ZİYARET YERLERİ ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ

ARAŞTIRMASI

Din sosyolojisi penceresinden bakıldığında Kemalpaşa ve çevresi sadece sosyal süreçlerle değil dini-siyasi meselelerden etkilendiği görülmektedir. Öncesinde toplumdan kendini izole etmiş bir topluluk olarak Alevi/Türkmenler,⁵⁰ günümüzde toplumla kucaklaşan, kutsalını popüler hale getirebilen dinamik bir yapıdadır. Alevi Türkmenlerin yaşadığı mahalle veya beldelerdeki ziyaret mekanlarında yapılan ritüel ve uygulamalar geçmişte kapalı ve kendi içlerinde yaşanırken, günümüzde kendi cemaatlerinden olmayanlarla da paylaşılmaktadır. Popüler kültürün araçları olarak sosyal medya, televizyon kanalları, kısaca internet dünyasında yapılan tanıtımlarla ve düzenlenen şenliklerle herkese açık hale gelmiştir. Toplumun bütünleştiği özel günlerde inanç ve uygulamalar kısmında ise şeffaflık oluşmuştur. Bu noktalarda, sosyal açıdan değişimlerle kendini güncellemiş ve dini ziyaret olgusu sürekliliğini devam ettirmiştir.

Kırsalda ya da merkezde diye ayrıca değerlendirme yapıldığında kırsalda da merkezde de kutsalın canlılığı aynıdır. Bu çalışmada Kemalpaşa'yı özel kılan şey kırsal/merkez değerlendirmesi değil, ziyaret dindarlığı olgusunda Alevi/Türkmen ve Sünni değerlendirmesidir. Toplumun alışverişlerinde, günlük işlerinde ilişki içerisinde olması ile inanç, halk inancı ve ibadet boyutlarındaki farklılıklar ziyaret dindarlığı olgusunun seyrini farklı kılmaktadır. Buna ek olarak, Bulut çalışmasında kırsal ve kent ayrımı yaparak ziyaret mekânlarına olan ilginin değiştiğinden bahsetmiştir.⁵¹ Fakat bu çalışma göstermektedir ki kırsal kentsel ayrımından ziyade mekânın bilinirliği/ popülerliğinin daha etkili olduğu görülmektedir. Hamza Baba Türbesi örneğinde Hamza Baba Köyü Kemalpaşa'dan 35 km (40 dakika) uzaklıkta kırsal bir bölgededir. Buna rağmen bölgede en fazla ilgiye sahip olan ziyaret mekânıdır.

Kemalpaşa merkez ve köylerinde yer alan ziyaret mekânlarındaki yoğunluk ziyaretçi profiline (Alevi/Türkmen ve Sünni) göre farklılık göstermektedir. Sünni bir yapıya sahip ziyaret mekânlarında, yoğunluk daha az ve ritüeller bireysel olarak yapılan dualarla (Fatihaların ve Yasinlerin okunması) gerçekleşmektedir. Alevi gelenek yapısındaki ziyaret mekânında ise ritüeller ve uygulamalar daha yoğun ve ziyaretçi sayısı daha fazladır. Alevi/Türkmen ziyaretçi profilindeki bu yapının hâkim olduğu kesimde ziyaret dindarlığı olgusu, kendi içinde özel ve bir kültürün varlığını idame ettirme sebebidir.

Sünni cemaatte dilek dileme veya ritüellerde bulunmak inanç açısından değerlendirilmiş, uygun görülmemiştir. Araştırma sahasında Sünni dedeler ya da Şıhların var olduğu bölgelerde ziyaretçilerin sadece Cuma veya Kandil günlerinde ruhlarına Fatihaların gönderilmesi ile ziyaret ettikleri tespit edilmiştir. Her konuşmacı "biz dua istek veya muradımızı yalnızca Cenabı Hakk'a niyaz ederiz, bu yanlıştır, batıldır." diyerek karşı çıktıklarını dile getirmişlerdir. Verilen bu tepkilerin yanında nadirde olsa hem eğitim seviyesi yüksek ve Sünni ekole mensup, hem de başörtülü profilde olan ziyaretçilerle, il

⁵⁰ Mehmet Can Bilge, *İnançlar ve gelenekler çerçevesinde Anadolu'da yaşayan Alevilik: Batı Ege tahtacıları* (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 145-146.

⁵¹ Bulut, *Türk Halk İnanışları*, 494-495.

bazında yerli turistlerin de popüler kültürün bir tezahürü niteliğinde dilek diledikleri çaput bağladıkları taşlarla dileklerini sembolize ettikleri gözlemlenmiştir. Ancak Kemalpaşa da ikamet eden Sünni kesimde bu inanış ve yaklaşımlar genellikle gençlerle sınırlıdır.

Alevi dedelerin olduğu türbelerde dilek dileme, mum yakma, çaput bağlama, kabul olunmuş dilek sonrası, kurban kesme küçükbaş veya horoz gibi ritüeller vardır. Burada, dilenilen dileğin gerçekleşmesi sonucu bireyler elde ettiği kazancın karşılığı olarak kurbanlar kesmekte. Bu bulgu bizi rasyonel seçim kuramının argümanını desteklediğini göstermektedir. Türbe yapısı daha geniş ziyaretçi yoğunluğuna göre daha teçhizatlı yapılar vardır. Popüler büyük türbeler daha donanımlı ve bakımlıyken, popüler olmayan Alevi Dede Türbeleri daha çok gençlerin uğrak yeri olmuştur. Türbenin canlılığına göre özel günlerde hayırlar yapılıp dağıtılır ve bir araya gelinerek sosyalleşildiği gözlenmiştir.

Dilek ağacı veya Dağtekkke şifalı suyu gibi daha ortak noktada olan ziyaret mekânları her kesimin bulunduğu noktadır. Sağlık sorunları olanların özellikle ziyaret ettiği şifalı su, tıp ilminin yanı sıra değerlendirildiği şifa beklendiği yerdir. Herhangi bir ritüelin olmadığı su kaynağının ilahi yaratıcının kullarına bir ikramı olarak görülüp şifa beklenmektedir.

Kemalpaşa örneği gelişen teknoloji, modernleşme ve şehirleşmenin etkisi iki grupta farklı olarak görülmüştür. Alevi/Türkmenlerin kutsalını daha açık yaşaması açısından pozitif iken Sünnilerde negatif etkisi söz konusudur. Tıp, eğitim, yaygın ve yetişkin din eğitimi gibi alanlarda yapılan yenilikler ve gelişimlere rağmen Alevi/Türkmenler için modern dünyanın eskimeyen ziyaret mekânları olarak yerlerini korumaktadır. Modernleşme ve medyanın etkisiyle Alevi/Türkmenler özel günlerini, kutlamalarını ülke genelinde duyurarak yaşamaktadırlar. Ziyaret dindarlığını yoğun olarak yaşayan Alevi/Türkmenler geleneklerini korumaya da büyük önem vermektedirler. Ancak Sünni kesim için resmi din eğitimi faaliyetleri ve medyanın etkisiyle hurafe, bidat, şirk gibi kavramlar sık duyulup ve ziyaret dindarlığına bakış açısını inanç ve ritüeller boyutunda etkilemiştir.

Sonuç

İzmir'in Kemalpaşa ilçe merkezi ve merkeze bağlı köy, belde ve mahallelerinde halk dindarlığı çerçevesinde ele aldığımız dini ziyaret olgusu sosyolojik olarak analiz edilmiştir. Çalışma sahası olan Kemalpaşa ilçesinin demografik yapısında Sünni çoğunluğun yanında belirgin bir Alevi/Türkmen nüfusunun olması inanç ve kültürdeki çeşitliliği göstermektedir. Özellikle ilçe merkezinde gerek Doğu Anadolu'dan gerekse Doğu Karadeniz bölgesinden alınan göç ile çok kültürlü bir yapıya sahiptir. Bu bölgedeki ziyaret dindarlığı yoğunlukla Alevi/Türkmen bireyler tarafından kutsal kabul edilip, mübarek sayılarak, tazim ve hürmette bulunarak, belirli amaçlar için ziyaret edilen, akabinde belirli ritüellerle de desteklenmektedir.

**KEMALPAŞA VE ÇEVRESİNDEKİ DİNİ ZİYARET YERLERİ ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ
ARAŞTIRMASI**

Merkezinde kutsallığın olduğu ziyaret yerleri, toplumsal ilişkilerin ve toplumdaki sembolik varlığının ötesinde toplumsal etkileşim, ilişkiler ve değişimler içerisinde kendini ortaya koymuştur. Dolayısıyla toplumumuzdaki değişim ve gelişmelere paralel olarak ziyaret fenomenindeki değişimleri de gözlemlemek gerekmektedir. Bu vesile ile toplumun dini ve kültürel tarihi, ziyaret fenomeni ışığında, kutsal sayılmış mekânlarda tezahürünü, çeşitliliğini ve canlılığını sayısız kere göstermiş ve göstermeye devam etmektedir.

Ziyaret mekânlarının özellikle Alevi/Türkmen topluluğun hâkim olduğu bölgelerde olması ve daha çok Alevi dedeleri olarak söylemlerde bulunulması ziyaret mekânlarında ziyaretçi portföyünün genel çizgisini çizmiştir. Sünni ve Alevi/Türkmen gruplarda en belirgin özellik ve ortak nokta saygı ve hürmet duyulmasıdır.

Araştırma sahasında Sünni dedeler ya da Şihların var olduğu bölgelerde ziyaretçilerin sadece Cuma veya Kandil günlerinde ruhlarına Fatihaların gönderilmesi ile ziyaretlerini gerçekleştirdikleri tespit edilmiştir. Her konuşmacının “biz dua istek veya muradımızı yalnızca Cenabı hakka niyaz ederiz, bu yanlıştır, batıldır.” diyerek karşı çıktıklarını dile getirmişlerdir. Verilen bu tepkilerin yanında nadirde olsa hem eğitim seviyesi yüksek hem Sünni ekole mensup hem de başörtülü profilde olan ziyaretçilerle, il bazında yerli turistlerin de dilek diledikleri çaput bağladıkları taşlarla dileklerini sembolize ettikleri gözlemlenmiştir. Kemalpaşa merkezde ikamet eden Sünni kesimde bu inanış ve yaklaşımlar genellikle gençlerden ibaret olmaktadır.

Author contributions: Hicret HATUN – Ramazan BULUT

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the authors.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Ak, Muammer. "Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnancı: Sosyolojik bir Yaklaşım". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* . 12/86 (Haziran 2018), 95-110.
- Ak, Muammer. "Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnancı: Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* . 86 (Mayıs 2018), 95-110.
- Ak, Muammer. "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 9/18 (Temmuz 2015), 279-296.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 3/4 (2003), 97-116.
- Berger, Peter. "Sekülerleşme Yanlışlandı". çev. M. A. Kirman, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2008), 271-281.
- Bilge, Mehmet Can. *İnançlar ve Gelenekler Çerçevesinde Anadolu'da Yaşayan Alevilik: Batı Ege Tahtacıları* (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 145-146.
- Brown, Barbara B. –Perkins, Douglas D. "Distruptions in Place Attachment". *Place Attachment. Human Behavior and Environment*. ed. Altman, I., Low, S.M. (Boston: Springer, 1992).
- Bruce, Steve. "A Sociology Classic Revisited: Religion in Banbury". *Sociological Review* . 59/2 (Mayıs 2011), 201–222. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2011.02003.x>
- Bulut, Ramazan. "Türk Halk İnanışları Bağlamında Dini Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Uşak Örneği". *Halk İnanışları ve Uygulamaları*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Eliade, Mircea. *Essential Sacred Writings from Around the World*. San Francisco, Harper, 1992.
- Eliade, Mircea. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Princeton University Press, 1991.
- Furseth, Inger – Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Glock, Charles – Stark, Rodney. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally, 1965.
- Gofman, Alexander. "Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory". *Istanbul University Journal of Sociology* 39/1 (Ekim 2019), 25-39.
- Graeber, David. *Değer Teorisi*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- Günay, Ünver vd., *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni: Disiplinler arası bir Yaklaşım*. (Antalya: Otorite yayınları, 2015), 171.
- Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1/15 (2003), 5-36.
- Günay, Ünver. ed. *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. Önder Matbaacılık, 1996.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. Erzurum Kitaplığı, 1999.
- İnan, Abdulkadir. *Manas Destanı*. Ankara: MEB Yay, 1992.
- James, William. *Pragmatism and Other Writings*. New York: Penguin Books, 2000.
- Karavaşin, Hakkı. "Din Sosyolojisinde Ziyaret Dindarlığı: Şanlıurfa Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 16/53 (Güz 2012), 279-294.
- Köse, Ali –Ayten, Ali. *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/2 (2009), 1-26.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Mack, Joanna –Lansley, Stewart. *Poor Britain*. Londres: Allen and Urwin, 2009.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich. "Din ve İdeoloji". Çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, Der: Yasin Aktay- M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Konya: Vadi yay, 1998.
- Mazumdar, Shampa – Mazumdar, Sanjoy. "Sacred Space and Place Attachment". *Journal of Environmental Psychology*. 13 (1993), 231-242.
- Mcgregor, Andrew. "The Circassian Qubba-s of Abbas Avenue, Khartoum: Governors and Soldiers in 19th Century Sudan". *Nordic Journal of African Studies*. 10/1 (2001), 13.
- Okumuş, Ejder. "Hacı Bayram-ı Velî, Şehir ve Toplumsal Değişim". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*. (2017), 231.
- Oymak, İskender. Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni". *Dini Araştırmalar*. 5/14 (2002), 131-148.

**KEMALPAŞA VE ÇEVRESİNDEKİ DİNİ ZİYARET YERLERİ ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ
ARAŞTIRMASI**

- Özcan, Kerim. "Kurumsal Söylemin Rasyonel Temelleri: Yeni Kurumsal Kuram Bağlamında Rasyonelite Tartışması". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* . 1/13 (2011), 297-326.
- Polat, Kemal. "Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar". *Dini Araştırmalar* 8/22. (Mayıs 2005), 351-356.
- Relph, Edward. *Place and Placeness*. London, UK: Pion Limited, 1965.
- Stark, Rodney - Bainbridge, William Sims. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Univ of California Press, 1985.
- Stark, Rodney - Glock, Charles. "The New Denominationalism". *Review of Religious Research*. 7/1 (1965).
- Tanyu, Hikmet. *Türkiye'de Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Elips Kitap, 2007.
- Tarsus Kaymakamlığı. "Makam-ı Danyal Camii (Danyal Peygamber Türbesi)". Erişim 17 Ocak 2023. <http://www.tarsus.gov.tr/makam-i-danyal-camii-danyal-peygamber-turbesi>
- Türkel, Rifat. "Etkileri Açısından Vehhâbilik (Suûdi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 6/8 (Ekim 2013), 699-718.
- Vermeer, Paul. "Religious Education and Socialization". *Religious Education*. 105/1 (Feb 2010), 103-116.
- Warner, Stephen - Wittner, Judith G. ed. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and The New İmmigration*. (Temple University Press, 1998).
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim, 1993.
- Wilson, Bryan. "Secularisation." *Key Ideas in Sociology*. Cheltenham: Nelson Thornes Ltd, 2003.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 124-129/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 124-129

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

BAĞLANMA HÜRRİYETİ BİR GABRIEL MARCEL OKUMASI

“Bayraktar, Fulya. *Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması*. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2. Basım, 2019, 172s.”

Selma MUŞTUOĞLU

Lisansüstü Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD, Samsun Graduate Student, Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity, Department of Sufism, Samsun/Turkey

mustuselma@gmail.com

orcid.org/0000-0002-8777-6367

ror.org/028k5qw24

Öz

Bu çalışmada, Varoluş filozoflarından kabul edilen Gabriel Marcel'in 'bağlanma hürriyeti' düşüncesi üzerine yazılmış olan eserin değerlendirilmesi yapılmıştır. Eser, üç başlık şeklinde incelenmiştir. İlk başlıkta Marcel'in değinmiş olduğu temel kavramlarla konunun çerçevesi belirlenmiş, devamında 'bağlanmanın etik anlamı ve bağlanmanın açılımları' şeklinde sonlandırılmıştır. Marcel, varoluş felsefesine farklı bir bakış getirmiştir. Nitekim bu farklılık Bağlanma ile hürriyetin birbiriyle olan ilişkisi üzerine kurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bağlanma, Hürriyet, Sır, Gabriel Marcel, Tanrı.

FREEDOM OF ENGAGEMENT A GABRIEL MARCEL READING

Abstract

In this study, an evaluation of Gabriel Marcel's work on the idea of 'freedom of engagement', which is accepted as one of the philosophers of Existence, has been made. The work is analyzed under three headings. In the first title, the framework of the subject was determined with the basic concepts mentioned by Marcel, and then it was concluded as 'the ethical meaning of engagement and the expansions of engagement'. Marcel brought a different perspective to the philosophy of existence. As a matter of fact, this difference is based on the relationship between engagement and freedom.

Keywords: Engagement, Freedom, Secret, Gabriel Marcel, God.

Varoluş Felsefesinin tarihi seyri Sokrates'e kadar ulaşmaktadır. Bu felsefenin ortaya çıkışı ise özellikle Dünya savaşlarının sonucunda insanın psikolojik olarak boşluğa düşmesiyle oluşan bir arayışla bağlantılıdır. Varoluşçuluğun tarihi geçmişi çok eskilere dayandırılmasına rağmen bu felsefenin net bir tanımını yapmak mümkün olamamıştır. Bunun sebebi, bu alanda önem teşkil eden temel konular hakkında her bir filozofun (özgürlük, Tanrı, anlam, sorumluluk, hürriyet...gibi) o konulara yüklemiş olduğu anlam farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Ancak her halükârda varoluşçu felsefe çatısı altında bir arada bulunmalarını sağlayan temel konu, insanın bu hayatta var olmasının anlamını bulmaya çalışmaları yatmaktadır. Varoluşçu filozofların bu denli geniş bir yelpazeye yayılmış olmaları metafizik konularda da birbirine zıt düşüncelerin ortaya atılması sonucunu doğurmuştur. Bu bakımdan bazı varoluşçuların Tanrı merkezli, bazılarının ise Tanrı'ya karşı insan merkezli bir anlam arayışı sistematiği oluşturdukları görülmektedir. Bu iki aykırı çizginin Teist kanadında Soren Kierkegard, ateist kanadında ise J.P.Sartre yer almaktadır. Bunların arasında, yazımızın konusunu teşkil eden Gabriel Marcel, yakın dönemde yaşayan teist bir varoluşçu olarak kabul edilir.

1889 yılında Paris'te dünyaya gelen, dindar varoluş felsefesinin önemli isimlerinden olan Fransız filozof Gabriel Marcel; besteci, oyun yazarı ve eleştirmendir. Marcel kendi çocukluğunu 'çöl bir evren' olarak tanımlamak ve düşünce dünyasında kendisinin Varoluşçu olarak adlandırılmasını reddetmektedir. Çünkü Marcel, eserlerinde bireyin somut yaşam tecrübeleriyle ilgilenmektedir. Ayrıca kendisi ilk Fransız fenomenolog olarak da bilinmektedir.¹

Tanıtımını yaptığımız bu eser, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Murtaza KORLAELÇİ danışmanlığında "*Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması*" adıyla 2004 yılında Fulya Bayraktar tarafından savunulan doktora tezinin basılmış halidir. Bu çalışmada Gabriel Marcel'in insanın hürriyeti için gerekli olan şeyin "bağlanmak" olduğu iddiasından hareketle varoluş felsefesine bakışı incelenmiştir. Fulya Bayraktar eserinde 'Gabriel Marcel hakkında' bilgilendirme yaptıktan sonra çalışmasını üç ana başlığa ayırmış ve içeriğini 'Marcel'in Felsefesinin Temel Kavramları', 'Bağlanmanın Etik Anlamı' ve 'Bağlanmanın Açılımları' ana başlıkları şeklinde belirlemiştir. Yazar, Gabriel Marcel'in eserlerinden yararlanarak görüşlerine dair değerlendirmelerde bulunmuştur.

Yazar birinci başlıkta, Marcel'in felsefi düşüncesinde önemli olan kavramlara değinmiştir. Marcel, kendi düşüncelerini ifade ederken insanın somut durumlarıyla ilgilendiğinden dolayı bu durumu "Somut Felsefe" olarak isimlendirmektedir. O, somut insan durumlarının, aşkın Varlığa ulaştıracağını düşünmektedir. Marcel bu düşüncesi ile diğer varoluşçulardan ayrılmakta ve insana yönelik yeni bir yaklaşım sergilemektedir. Çünkü

¹ Bayraktar Fulya, *Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması*. (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2. Basım, 2019) 11-19.

ona göre kişi sadece kendi tecrübesini bilebilir ve bu durum da 'başkası' ile yaşanan iletişimden mesul tutulabilir.²

Bu bölümde Marcel'in 'sahip olmak, varlık olmak, problem, sır, birincil ve ikincil refleksiyon' hakkındaki düşüncelerini ayrıntısıyla ortaya konulurken bazı kavramlar (varlık-varoluş, varoluş-bağlanma, ben-nesne ilişkisi...vb) arasında ilişkiler kurularak Marcel'in bu konuda ele aldığı temel kavramlardan hareketle düşünceleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Marcel, seçmiş olduğu bu kavramlarla Mutlak Sen ile kişi arasındaki ilişkileri anlamlandırmak istemiştir. Çünkü ona göre bu ilişki bir 'sır'dır. Marcel'e göre sır, insana kendini açan bir Tanrı ile karşılaşması durumunda yardımcı olur. Tanrı ile karşılaşan insan ona katılır ve bu durumda ikilik ortadan kalkar. Dolayısıyla bağlanma gerçekleşmiş olur. Marcel burada sır kavramının açıklamasını yaparken kendisine yöneltilen tenkitlere cevap olarak bilimin yetersizliğini ve felsefenin amacından saptığını öne sürmüştür. Ona göre bilim 'açıkça tarif edilebilen soruları ve dolayısıyla cevapları incelerken, felsefe, kendisini bilimin yerine koyan tecrübenin verilerini parçalayarak birincil refleksiyonu kullanmış, sırlardan çok problemlere odaklanmıştır.³

Eserde Temel kavramlar aktarıldıktan sonra "Bağlanma"nın etiği üzerinde durulmuştur. Marcel'e göre bağlanmanın asıl göstergesi ahlaki bir tavır olan 'sadakat' ileidir. (s.65) Sadakatte bağlanma asla kişinin kendisine karşı olmaz. Çünkü Marcel'in anlatmak istediği Ben-Sen arasındaki iletişimdir. Burada bağlanılması gereken sen'in Mutlak Sen'e yani Tanrı'ya olması gerektiği söylenmiştir. Marcel'e göre bizler nereden geldiğimizi ve nereye gideceğimizi bilmediğimiz bu anlamsızlık ve belirsizlikten kurtuluşumuz bağlanma ile mümkün olacağını söylemektedir. Nitekim bu kurtuluşu aramak bile bizim bu Varlıkla olan ünsiyetimizi işaret etmekte ve bu ünsiyette kişiyi endişe ve umutsuzluğa düşmekten kurtarmaktadır. Umut, ben'in sen'e katılma ihtimalinin olmasıdır. Böylelikle umut her daim hayatın içerisinde olan Homo Viator'un⁴ umududur.

Bağlanma'nın etiği bölümünde ele alınan kavramlar incelenirken, bu kavramlara yakın anlam taşıyan ama aralarında ince farklılıkların bulunduğu kelimelere de değinilmiştir. Örneklendirmek gerekirse itaat ve sadakat kavramı⁵ Marcel'e göre bağlanmak 'ben varım' demektir. Yani sırda dahil olmaktır. Bu bağlanma sonucunda oluşan iman Marcel için bilmek aktinden ayrılması gereken bir durumdur. Ona göre iman bir var olma durumudur. Marcel inanmak ile imanı birbirinden ayırmakta ve şu şekilde ifadelemektedir: "inanmak bir 'sen'e güvenmektir. İman ise 'Mutlak Sen'e bağlanmaktır."⁶

² Bayraktar Fulya, *age*, 21-62.

³ Bayraktar Fulya, *age*, 30-33.

⁴ Bayraktar Fulya, *age*, 69.

⁵ Bayraktar Fulya, *age*, 71-77.

⁶ Bayraktar Fulya, *age*, 79.

Her ne kadar genelde bağlanma gerçekleştiğinde hürriyetin ortadan kalkacağına dair bir algı oluşmuş olsa da Marcel'in bağlanmaya yüklediği anlam bu durumu ortadan kaldırmaktadır. Yazar bu mevzuyu eserde kafa karışıklığına sebep olmaksızın izah etmiştir. Hürriyet kavramına farklı yaklaşımları da ele alan yazar, bu yöntemle Marcel'in anlatmak istediği hürriyetin diğer filozoflar arasındaki farkını da ortaya koymuştur. Marcel'e göre hürriyet, beni kendi anlamından mahrum etmekten ve bir anlamsızlığa mahrum olmaktan kurtaran bir durumdur. Nitekim hürriyet beni zorunlu fiillerden kurtarmaktadır. Böylece Marcel Bir yandan kavramı tanımlarken geniş bir perspektif çizmekte bir taraftan da sınırlarını belirlemektedir. Bu durumu izah ederken de sanatçı yönünü kullanan Marcel, dramayı tercih etmektedir. Çünkü drama da kelimeler ilk bakışta verdikleri anlamdan daha fazla anlam taşımasını hürriyet ile ilişkilendirmektedir.⁷

Eserin son başlığında "**bağlanma'nın açılımları**"na değinilmiştir. Yazar bu durumu izah ederken '**insan felsefesi, din felsefesi ve toplum felsefesi**' şeklinde üç farklı felsefi bakışa yer verilmiştir. Kendisini varoluşçu olarak değil de Somut felsefeci olarak kabul eden Marcel, bu konu da kendi düşüncesini ifade etmek için Homo Viator metaforunu 'Umut, Metafiziğe Giriş' isimli eserinde açıklamıştır. Marcel var oluşu **bir yolculuk** olarak görmekte ve bu yolculukta insan ile Tanrı birlikte hareket etmekte ve Ona göre bu birliktelikle oluşan tecrübeyi anlatabilmenin en iyi yolunun da metafor kullanmak olduğunu düşünmektedir.⁸ Çünkü metafor, metafizik alanda anlatılamayan bir durumu dolaylı yöntemler kullanarak anlaşılabilir hale getirme çabasıdır. Marcel, bu yolculuğu destekleyen duygunun **umut** olduğunu söylemiştir. Umut, kişiyi eyleme geçirmekte, dolayısıyla bu durum 'Mutlak Sen'e bağlanmak için beraberinde **aşk ve sadakati** getirmektedir. Nitekim bu bağlanma, insan ile Tanrı arasında 'sır'lı bir ilişkiye dönüşmektedir. Ontolojik sırra doğru olan bu yolculuk, yolcunun anlamını ifade etmektedir. Yani yolcunun var oluşu o yol iledir.

Marcel, bu yolculuğun modern dünyada anlam kaybettiğini düşünerek bunların sebepleri üzerinde durmuştur. Ona göre bu sebeplerden birisi, bilim ve teknolojinin anlamlandırılmasında problemdir. Teknolojinin insanın yaşamını kolaylaştırma düşüncesinden sıyrılıp yaşamın hedefi haline gelmiş olması⁹ bu değişimin bir göstergesidir. Teknoloji ile anlam arasındaki ilişkiyi '**sahip olmak**' kavramıyla açıklamayan Marcel'e göre sahip olmak, bize sahip olmamalıdır. Aracın amaç olarak dönüşmesine 'boomerang faaliyeti' denilmekte ve bu durum kişinin varlıktan uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Nitekim Marcel'e göre teknoloji ve bilim suçlu değildir. Sadece bunlar amaçlarından uzaklaştıkları için insanlarında olumsuz dönüşümlerine etki etmektedir. En önemli olumsuzlukta, insan fonksiyonel bir parça olarak görülmekte ve 'sır' fikri anlam kaybetmektedir.

⁷ Bayraktar Fulya, *age*, 90

⁸ Bayraktar Fulya, *age*, 97.

⁹ Bayraktar Fulya, *age*, 108.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra Teist bir filozof olduğu tartışması bir şekilde kabul edilen Marcel, gerçek var oluşu Tanrı'ya olan yolculuk olarak kabul etmektedir. Nitekim O'na göre bu yolculukla oluşan **iman, 'kendi kendisi için, öteki için ve Tanrı için olmak'**¹⁰ anlamına gelmekte ve bu durum da kişi üzerinde güven hissini canlı tutmaktadır. Teist varoluşçuların ateist varoluşçulardan ayrıldıkları nokta tam olarak burasıdır. Sözelimi Sartre, bu güveni kendisinin sağlayabileceğine inanarak hürriyetini kazanacağını iddia ederek "bağlanma"nın bu hürriyetin önünde bir engel olduğunu düşünmektedir.

Yazar eserinde Marcel'in yeni yaklaşımlar geliştirdiği kavramlara da değinmektedir. Bunlar arasında özellikle **Dua, Sahip Olma, Süreklilik Duygusu...vb.** zikredilebilir. Marcel bu gibi kavramlara değinirken yapmaya çalıştığı şey, insanın Tanrı ile ilişkisinin nasıl olması gerektiğini ifade etmektir. Başka bir ifadeyle Marcel'e göre bağlanmanın unsurlarını yukarıda bahsedilen kavramlar oluşturur.

Marcel, **'Toplum Felsefesi'** başlığında duyguların yoksunluğunun insanlara neler yaptırabileceğini ortaya koymuş ve insanları bu duruma yönlendiren ana etkeni de tespit etmiştir.¹¹ Dahası felsefenin de insanlarda hangi duyguları uyandırması gerektiği konusunda da izahatlarda bulunmuştur.

Yazar, 'bağlanma hürriyeti'yle Marcel'in günümüz insanının teknoloji ve nesnelere esiri olmuş halinden duyduğu rahatsızlığa çözüm olarak aşkın bir varlığa bağlanmanın hayata katacağı anlam ile insanın içinde sıkıştığı dünyadan özgürleşebileceği düşüncesini temel bakış açısı olarak sunmaktadır. Bu yaklaşımın Varoluş felsefesine yeni bir bakış açısı getireceği açıktır.

Gabriel Marcel merkezinde yapılan varoluşçuluk tartışmalarına bir katkı sağladığını düşündüğümüz bu çalışma, insanın anlam arayışında "bağlanma" ve "hürriyet"i sentezleyebilen bir yaklaşımın mümkün olduğunu ortaya koyan bir varoluşçu çizgiyi okuyucunun dikkatlerine sunması bakımından önemli ve kayda değer olduğunu düşünüyoruz. Bu bakımdan konunun bütün karmaşıklığına rağmen sade ve anlaşılır bir dil ile ele almış olması hasebiyle Fulya Bayraktar'ı tebrik ediyoruz.

Author Contributions: Selma MUŞTUOĞLU

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the author.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

¹⁰ Bayraktar Fulya, *age*, 116.

¹¹ Bayraktar Fulya, *age*, 132.

Kaynakça

- Bayraktar Fulya. Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması. (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2. Basım, 2019)
- Gürsoy Kenan. Varoluş ve Felsefe. (Ankara:Aktif Düşünce Yayıncılık, 2014.)
- Marcel Gabriel. Being and Having. Trans. K., (Farrer, The University Press, Glasgow, 1949.)
- Marcel G., Homo Viator. Introduction to a Metaphysic of Hope. Trans. E. Craufurd, (Gateway Editions Ltd., Chicago, 1978.)
- Marcel G. The Existential Background of Human Dignity. (Harvard University Press, Massachusetts, 1971.)
- Marcel G. The Philosophy of Existentialism. Trans. Many Harari, (Citadel Press Books, New York, 1984.)



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 130-146/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 130-146

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

ORTAÇAĞ'DA İSLAM VE SEYAHAT BİR ÂLİM UĞRAŞININ TARİHİ VE ANTROPOLOJİSİ

“Touatı, Houarı. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2021, 255 s.”

Hediye GÜLTEKİN

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta
PhD Student, Süleyman Demirel University Faculty of Theology, Isparta/Turkey

hediye2001@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9816-6460

ror.org/04fjte88

Öz

Bu tanıtım yazısı Houarı Touatı adlı yazarın kaleme aldığı *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat - Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi* adlı kitabını tanıtmak üzere kaleme alınmıştır. Kitap, Müslümanların Ortaçağ döneminde yaptığı seyahatlerin nedenini ve nasılımı tarihi ve antropolojik açıdan incelemek, tahlil etmek, Batıdaki veya antik çağlardaki seyahatlerle kıyaslamak amacı ile yazılmış bir tarih araştırmasıdır. Kitabın adından da anlaşılacağı üzere yazar, seyahatin sadece tarihini incelememiş, bu seyahate Müslümanları sevk eden sebepleri de sonuçları ve etkileri ile birlikte tahlil etmiştir. Bilindiği gibi Müslümanlar Hz. Peygamber zamanından itibaren seyahat etmişlerdir. Hicaz'da bir peygamber çıktığını duyan bazı kimseler o peygamberi tanımak, Kur'an'ı, İslâm esaslarını ve yeni dinin tatbikatını öğrenmek amacıyla onun yanına gelmişler, ihtiyaç duydukları bilgileri öğrendikten sonra kabilelerine dönüp öğrendiklerini anlatmışlardır. Yine hac ve umre ziyareti dolayısıyla Hicaz'a gelenler de bu yolculukları sırasında hem bilgi edinmişler hem de bu bilgiyi İslam memaliki içinde taşımışlardır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren İslâm dinini yaymaya vesile olan fetihleri kolaylaştırmak, fetihler neticesinde genişleyen İslâm topraklarını oluşturan beldeleri ve halklarını tanımak gibi sebeplerle de seyahatler gerçekleştirilmiştir. Adı geçen kitap bu seyahat olgusunu kıyaslamalı olarak incelemiş ve seyahatlerle Müslümanların neyi hedeflediklerini ve bu hedefe ulaşım ulaşımadıklarını incelemiştir.

Anahtar Kelimeler: Seyahat, Tarih, Antropoloji, İslam.

ORTAÇAĞ'DA İSLAM VE SEYAHAT BİR ÂLİM UĞRAŞININ TARİHİ VE ANTROPOLOJİSİ

Abstract

This introductory article has been written to introduce the book called *Islam and Travel in the Middle Ages - History and Anthropology of a Scholar's Work* written by the author Houari Touati. The book is a historical research written to examine and analyze the why and how of the travels of Muslims in the Middle Ages from a historical and anthropological point of view and compare them with the travels in the West or in ancient times. As the title of the book implies, the author did not only examine the history of the travels but also analyzed the reasons that led Muslims to these travels, together with their consequences and impacts. As it is known, Muslims have travelled since the time of the Prophet Mohammad. Some people who heard that a prophet had appeared in the Hejaz came to him in order to get to know that prophet, to learn the Qur'an, the principles of Islam and the practice of the new religion, and after they obtained the information needed, they returned to their tribes and told what they had learned. Again, those who came to the Hejaz for pilgrimage and umrah visits both gained knowledge and carried this knowledge within Islamic countries. From the time of The Rashidun Caliphs, travels were also carried out for reasons such as facilitating the conquests that were instrumental in spreading the religion of Islam and getting to know the towns and peoples that formed the Islamic lands that expanded as a result of the conquests. The aforementioned book examines this travel phenomenon comparatively and examines what Muslims aim with their travels and whether they reach this goal.

Keywords: Travel, History, Anthropology, Islam.

Giriş

Müslümanlar Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren seyahatler yapmışlardır. Aslında ilk Müslümanları oluşturan Araplar İslam'dan önce de seyahat eden bir millettir. Bunun en önemli örneği Kur'an'da Kureyş suresinde işaret edilen (Kureyş 106/1-2) yaz ve kış dönemlerinde yapılan ticaret amaçlı yolculuklardır. Özellikle hac ve umre ziyareti dolayısıyla da Hicaz'a gelinip gidilirdi. Hz. Peygamber'in ilk gönderildiği dönemlerde de insanlar Onu tanımak, Kur'an'ı, İslâm esaslarını ve yeni dinin tatbikatını ondan öğrenmek maksadıyla onun yanına gelmişler, ihtiyaç duydukları bilgileri öğrendikten sonra kabilelerine dönüp oradakilere bu bilgileri anlatmışlardır. Yolculuk yapmaya genelde alışkın olan ilk Müslümanlar, son peygamberin getirdiği son din olan İslam'ı yeryüzünün her tarafına yaymayı hedefleyen fetihler yapma, bu fetihlerle genişleyen İslam topraklarını oluşturan beldeleri ve halklarını tanıma, başta hadis olmak üzere çeşitli ilimleri tahsil etme vb. amaçlarla seyahatler etmiştir.

Ortaçağ'da Müslümanların İslam memalikindeki seyahatleri, bu seyahatlerin niteliği ve niceliği açısından dikkat çekicidir. Elimizdeki eser bu seyahatlerin niye yapıldığını anlamaya çalışmıştır. Tam olarak bu kadar çok seyyahın motivasyonunun ne olduğunu merak etmiştir. Bu sorusunun cevabını ise yolculukların sonuçlarını değerlendirerek bulmaya çalışmıştır.

Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi adlı eser,¹ giriş ve sonuç ile beraber, dokuz bölümden oluşmaktadır. Kitabın sonuna bazı kelimelerin ve terimlerin manalarının kısmen açıklandığı bir “kavram sözlüğü” eklenmiştir. Kaynakça kısmı ise üç kısımdan oluşmaktadır: Birinci kısımda Arapça el yazması olup daha çok Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan eserler sayılmıştır. İkinci kısımda yine Arapça klasik kaynaklar sayılmış olup, oldukça zengin bir listedir. Üçüncü kısım ise modern zamanlarda yazılan kitap ve makalelere ayrılmıştır.

Ortaçağda Seyahat

Kitapta seyahat olgusunun işleneceği dönem miladi 8. ve 12. yüzyıllar arasındadır. Batılıların *Ortaçağ* dedikleri bu dönem Müslümanların en parlak ilmî dönemleri olan hicrî 2. ve 6. yüzyılları içermektedir. Bu dönemde Müslüman âlimlerin yaptığı seyahatlerin yoğunluğu yazarın dikkatini çekmiş ve seyahatin Müslümanlar için ne ifade ettiğini anla(t)maya çalışmıştır. Müslümanların seyahate yüklediği anlamı açıklamıştır: Onca zorluğuna rağmen seyahat, Müslüman kişiyi âlimlik mertebesine ulaştıran bir dönüşüm yoludur. Bu, bilgi edinmek için bir yöntemdir, üst düzey entelektüelliğin bir simgesidir ve bilgi edinmek kadar bazı deneyimler de kazanmaktır. Yazara göre seyahat olgusunun içeriği tahlil edilirse o dönemde bilginin elde edilme yöntemleri de sorgulanmış olur ve Müslüman âlimlerin binlerce kilometre yolu kat etmelerine sebep olan ilim anlayışları ve dünya görüşleri anlaşılabilir. İslam bilim tarihi içerisinde seyahatlerin yapıldığı tarih 8. yüzyıl iken seyahatnamelerin yazıldığı tarih 12. yüzyıldır. Sadece seyahatin değil, seyahat etmek ile seyahati yazmak arasındaki bu tarih açıklığının nedenleri de irdelenmelidir.

Bir antropoloji araştırması olan kitapta Batılıların seyahat amaçları ile Müslümanların seyahat amaçları karşılaştırılmıştır. Müslüman âlimlerin kendilerine has, farklı bir seyahat anlayışına sahip oldukları belirtilmiştir. Batılı seyyahlar “başkasını -ötekini- görmek, anlamak ve onun aynasında kendi tekilliğini fark etmek” için seyahat etmiştir. Oysa Müslüman âlimler, İslam coğrafyasında ortak bir dil ve metin geliştirip öteki ile “aynılaşmak” için yolculuklar yapmışlardır. Bu amaç farkı, iki dünya görüşü arasındaki temel farktır. Bu farklı amaçların en önemli göstergesi, dört yüzyıl süren bu seyahatlerle tüm İslam coğrafyasının Müslümanca bir bakış açısı ile donatılmış olmasıdır. Müslüman âlimler, hemen tamamen İslam memâliki içinde seyahat etmişler, böylece din birliğiyle beraber, coğrafi bir birlik de oluşturmuşlardır.

Kitapta yazar, sırasıyla, muhaddisleri, dilcileri, coğrafyacıları, sûfîleri, murabıt-mücahitleri yolculukları açısından incelemiş ve bu kesimlerin yolculuklarının nedenini ve nasılını ortaya koymuştur. Onun muhaddisleri seçmesinin nedeni, hadis ilminin etkinliğini sorgulayarak bu ilmin önce gerçek bir seyahat bilgibilimini nasıl ürettiğini sonra da bu bilgibilimin zamanla nasıl gelişerek İslâmî bilginin bütününe hem dinî hem

¹ Houarı Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2021).

de din dışı alanlara yayıldığını anlamaktır. Böylece muhaddislerin hayat felsefelerini Kur'an ve Sünnet'te sunulan hayat felsefesiyle uyumlu kılan inanç sistemini ümmete nasıl kazandırdıklarını da anlaşılacağını düşünmektedir.

Yazar, hadis ilmi ile gelişen İslam bilgi usulünün ve kavramsal araçlarının yaygınlaşmasının ilk sonuçları dil ilminde kendini gösterdiği için, dilcilerin seyahatleri üzerinde durduğunu söylemiştir. Daha geç bir dönemde ise fıkın kavramsal çerçevesine dayanan coğrafyacıların bilgi edinme yollarına bizzat görüp şahit olmayı da eklediklerini ve böylece "görmenin" İslam devletini hem siyasi olarak hem de inanç yönüyle birlik-bütünlük haline getirmenin bir ilkesi haline getirdiklerini düşündüğü için coğrafyacıları inceleyeceğini belirtmiştir. İslam tanımında küçümsenemeyecek bir rol oynadıkları için sûfileri de incelemek zorunda hissettiğini belirtmiştir. Zira sûfilerin bazı üyeleri büyük seyyahlardır. İlimin dışında başka amaçlar taşıyan seyahatleri de vardır. Bunlardan biri de İslam topraklarını savundukları için Müslümanlar arasında pek makbul olan murabitların seyahatleridir. Kitabın bir bölümü de neden yapıldığı anlaşılan seyahatlerin nasıl yapıldığını incelemeye ayrılmıştır.

Yazar, İslam bilim geleneğinin ilk dört yüzyılda kitabı mı yoksa hocayı mı ya da başka bir deyişle dinlemeyi mi yoksa okumayı mı önemseydiğini sorgulamış ve bu konunun İslam âlimleri arasında da uzun süre tartışıldığını, sonuçta bu âlimlerin ilk dönemde bilgiye bir silsile ile birlikte yetkin bir müderrisin onayıyla ulaşılabileceğini bir kural olarak benimsediklerini belirtmiştir. Bu kuralın sonucu olarak âlim olmak isteyenlerin seyahate çıkmak zorunda olduklarını, ancak müderrisi, hocayı yani dinlemeyi esas kabul eden anlayışın zamanla yerini kitaba yani okumaya ve yazmaya bırakmak zorunda kaldığını tespit etmiştir. Devletlerin ve eşrafın kütüphaneler kurdurması ile kitaplara ulaşmak için de yolculuklar yapılmaya başlandığını belirtmiştir.

Seyahate Davet

Muhaddislerin seyahatlerinin sebeplerinin sorgulandığı bu bölümde yazar, nasıl bir bilgi anlayışının kişileri böylece yollara düşürdüğünü irdelemektedir. İlim için seyahat etmeyi muhaddislerin çıkarttığı tezine itiraz etmiştir.² İlim yolculuklarının başladığı 2/8. yüzyılın sonlarından önce kendilerine muhaddis denilen bir hadis âlimleri sınıfının henüz oluşmadığını, hadis ilminin ancak 3/9. yüzyılda olgunlaştığının söylenebileceğini iddia etmiştir. Oysa sonraki sayfalarda Hz. Peygamber'e yakın olanlardan bir şeyler öğrenmek için yolculuk yapıldığına dair örnekler vermiştir. Muhaddislerin peygamber sözlerini toplamak, tashih etmek ve hadislerin içindeki çelişkileri gidermek için hadis toplamaya çıktıklarını ifade etmiştir. Onların geliştirdiği "silsileye dayalı bilgi" kurumunun bu toplanan bilginin güvenilir olmasını sağladığını, bu kurumun daha önce hiçbir sistemle karşılaştırılmayacak ölçüde geliştiğini tespit etmiştir. Hadisleri muhtelif bölgelerden ve kişilerden toplayarak sadece tashih yapılmamaktadır, farklı kişilerde bulunan küçük bilgi

² Bu ona göre Ignaz Goldziher'in (1850-1921) iddiasıdır.

kırıntılarını birleştirerek bütüncül gerçekler de ortaya çıkarılmaktadır. Fetihler sonrasında giderek karmaşık hale gelen toplumsal hayatın düzenlenmesi için ulema özellikle de fıkıhçılar hadislere ihtiyaç duymaktadır, üstelik fetihler sırasında hadisleri bizzat ilk ağızdan alan sahabe ve tabiinin vefat etmiş bu sebeple hadislerin yok olma tehlikesinin belirmiştir. Dolayısı ile bir ilden bir ile hadis almak için seyahat etmek bir mecburiyet halini almıştır. Hadis senetlerinin güvenilirliğini araştırmak için de seyahatler yapılmış ve bu araştırmalar sonucunda da yeni bir bilim dalı ortaya çıkmıştır: Rical ilmi.

Bölümün sonunda yazar, muhaddislerin ve hadis ilminin nasıl bilgilim ürettiğini de ortaya koymuştur. Hadis ilminin gelişimi içerisinde dinî-dinî olmayan ilimlerde kullanılmak üzere bilgilimin ve bilgi felsefesinin geliştirildiğini ve hadise dair çalışmaların bu sürece katkı hatta öncülük yaptığını tespit etmiştir.³ Yazar seyahatin bilgilim için ne ifade ettiğini şu sözlerle açıklamaktadır: “İslamî bilginin kurucuları bilimsel girişimlerine silsileye dayanan hukukî bir çerçeve çizdikleri için, seyahat bu bilginin başlıca özelliklerinden biri haline gelmiştir. Çünkü seyahat, güç ve saygınlık sağlamasının dışında bilgi parçacıklarını ellerinde bulunduranları bir dayanışma zinciri içinde yakınlaştırma, böylece de bütünün gerçekliğini doğrulama yetisine sahiptir.”⁴

Çöl Okulunda

Dil bilimlerine ayrılan ikinci bölümde dilci seyyahların çöllere niçin gittiği sorusuna cevap aranmaktadır. Böylece seyahati mecbur eden nedenlerden sonra kimlerin seyahat ettiği konusuna geçilmiştir. Yazara göre kısmen dini dünyadan çıkan ve daha çok eski şair ve nassaplardan oluşan dindışı âlimler⁵ -bu arada şairler ve yazarlar- da muhaddisler gibi İslam'ın kültür başkentlerine yolculuklar yapmışlardır. Onların amacı, Bedevîlerle karşılaşmak ve onların ağızlarını, şiirlerini ve rivayetlerini öğrenmektir. Basralılar ve Kûfeliler bu dili, yani arı, duru Arap dilini, bizzat çöle giderek ve orada bir süre konaklayarak veya ticaret için şehirlere (yıllık panayırlara) geldiklerinde Bedevîlerden derlemişlerdir. Sonuçta Basra ve Kûfe iki büyük dil okulu olarak şöhrete kavuşmuş ve bu iki dil okuluna Endülüs'ten Sind'e kadar pek çok öğrenci gelip gitmiştir.

Çölde konaklamak, toplumsal, tarihsel ve filolojik malzeme toplama işini oluşturan bir adımdır. Yazar muhaddislerin bilgi edinme yol ve yöntemlerini dildilerin de benimsediklerine vurgu yapmaktadır. O dönemin âlimlerinin dile dair kaynakları şöyle sıraladığını belirtmiştir: “Büyük âlimlerin kitaplarında yazdıkları çölde araştırma yapmanın yerine geçemez. Hocaların yanında dil biliminin sözlü aktarımla (rivayet) derlenmesi ikinci

³ Yazar bölümün başında Goldziher'in seyahati muhaddislerin başlattığı tezine itiraz etmiştir. Ancak bölüm boyunca muhaddislerin faaliyetlerinden bahsederek bu faaliyetlerin hangi sebeplerle seyahat etmeyi gerekli kıldığını açıklamıştır.

⁴ Touati s. 43.

⁵ Dindışı âlim” ifadesi eğer bir çeviri hatası değilse Müslüman âlimler için kullanılması uygun bir ifade değildir.

sıradadır. Sonra da konu ile ilgili yazılanların okunması gelir.” Onuncu yüzyıl dilcileri dili öğrenmek için ilk olarak çöle gitmeyi ve hatta orada bir süre yerleşmeyi şart koşmuşlardır. Sonraki yöntemler, sözlü rivayetleri dinlemek ve sekizinci ve dokuzuncu yüzyılda yazılan kitapları okumaktır.

Rivayetle ilgili olarak muhaddislerin uğraştığı ve ilgilendiği, ravilerin güvenilirlik sorunu, dilciler için de geçerlidir. Dinleme (sema) olmaksızın sadece kitaplarda görme yani bulma (vicade) dilciler için de sorunlu bir yöntem sayılmıştır. Asıl önemsedikleri kaynak kişiyle derleyicinin karşılaşmasıdır. (sema’, dinleme) Bunun da en mükemmel yolu seyahattir. Yazar sonraki yüzyıllarda izin verilen “icazet” yönteminin ilk dönemlerde seyahatin alternatifi olduğu için reddedildiğini, daha sonraları kabul edildiğini belirtir ancak her ne kadar kabul edilse de hiçbir şekilde “hocadan dinleme-sema’nın” yerini tutamamıştır. Zaman değiştikçe ilim edinme yollarının değişmesi ve ilmin kitaplardan edinilmesi kaçınılmaz olmuştur. Onuncu yüzyılın sonunda Bedevîlerin eski ahlak ve saflıklarının bozulması, diğer şehirli halklar ile karışıp arı-duru dillerini kaybetmeleri sebebiyle, dilin inceliklerine ulaşmak için çöle yolculuk geleneği gücünü yitirmiştir.

2/8. yüzyılda yaşayan bu çöl-gezgini dilbilimci âlimlerin yerini 3/9. yüzyılda onların öğrencileri almıştır. Ama bu öğrenciler hocaları kadar çok gezmemiş, onların derlediği malzemeyi tasnif etmekle uğraşmışlardır. Büyük nakilciler (ravi) yerlerini zamanla yazarlara (müellif) sonra da derleyici-yazarlara (musanniflere) bırakmışlardır. Musannifler, bu yüzyılda büyük atılım yaparak gelişen kütüphanelerde çalışmışlardır. Bu derlemeleri toplamış, yayımlamış ve yorumlayarak açıklamışlardır.⁶ Musannifler bu görevleriyle, çağının entelektüel kültürünü yönlendiren ilim insanları olarak öne çıkmışlar ve onların mesailerinin sonunda yepyeni yazılı edebiyat türleri ortaya çıkmıştır: Sözlükler, fihristler, çok çeşitli konuları bir araya toplayan derlemeler gibi. Bu süreçte hem kütüphaneler hem de kâğıt sanayii de gelişmiştir.

Seyahatin Bedeli

Yazar bu bölümde, seyahatin maddi ve manevi bedellerini, nasıl finanse edildiğini, nelere mal olduğunu ve nelerden vazgeçildiğini sorgulamıştır. Seyahatin pahalı bir iş olduğu düşüncesiyle bu işin maddi destekçileri araştırılmıştır.⁷ Görülen o ki ilim taliplerini çoğunlukla aileleri finanse etmiştir. Kendilerine miras kalan seyyah-âlimler olduğu gibi, ticaret yapan babalarının yanında gezen ve bu arada ilim yapanlar da vardır. Seyyah-âlimlerin bazen bu ticareti bizzat kendilerinin yaptığı da görülmüştür; zira ticaret yolları

⁶ Yazar, musannif tiplemesini hafiften küçümser gibidir. Ona göre seyahat etmeyi değil de zengin kütüphanelerde oturarak çalışmayı tercih eden musannif, “kitap toplamak, eser yayınlamak ve çıkartılması gerekli dersleri saptamak için kitap metinlerini yorumlamakla” meşgul yeni bir âlim tipidir.

⁷ Bu bölüm daha önceki kaynaklarda var olan ancak çok da tartışılmayan bir konuyu gündeme getirdiği için oldukça ilginç bilgi ve yorumlar içermektedir.

ile ilim yolları hem kervanlarda hem de varılan şehirlerde sık sık kesişmiştir. Ancak çok zor şartlar altında, aç biilaç, üç kuruşuz yolculuklar yapanların sayısı da az değildir.

Yazar tabakat kitaplarında, yapılan seyahatlere harcanan paraların zikredildiğini, Müslüman âlimlerin bu işe ne kadar önem verdiklerini göstermek istedikleri için bundan bahsettiklerini, böylece hem ilmî bir faaliyet hem de bir hayır işi yaptıklarına inandıklarını, başkalarına kendilerini beğendirmek için büyük harcamalar yaptıklarını, hatta aynı zamanda etraflarına bağışlarda bile bulduklarını iddia etmektedir. Seyyah-âlimlerin, bu zorluklara rağmen gece gündüz çalışarak bulunabilecek azami bilgiyi derlemeyi bir saplantı haline getirdikleri, çoğunlukla etraflarından kopuk bir hayat yaşadıkları ve bu süreçte ailevi ve sosyal sorumluluklarının yükünü ailelerine attıkları ifade edilmektedir.

Yazara göre seyyah-âlimler bu seyahatleri sırasında dayanıklılık, züht, perhiz vb. sınavlar vererek fedakârlık ruhu kazanmış ve ideal adam olma fırsatı yakalamışlardır. Çünkü seyahate sadece ilim öğrenmek için değil, erdemler edinmek için de çıkılır. Bu uğurda seyyah-âlimler önce hocaların huzurunda onurlarını, sonra da sağlıklarını bile kaybetmişlerdir. Bunun farkında olan hocalar (müderresler) öğrencilerini uyarılmış, ilim talebi, gurbet ve seyahatle kazanılan erdemlerin çok kıymetli olduğunu ve ilim yolunda bazı sıkıntılar çekmenin normal olduğunu, çok yemenin ve şişman olmanın ilim talebine olumsuz etki edeceğini, sıkıntılara katlananların hedeflerine ulaşabileceğini onlara hatırlatmışlardır. Bütün ilim hayatını gece-gündüz diğer öğrencilerin ve hocaların yanında geçiren seyyah ilim talipleri, cerh edilmemek için azami gayret göstermeleri gerektiğinin farkındadırlar. Bu sebeple yazar, bu seyahatlerin seyahat yapanlar üzerinde bir baskı oluşturduğunu da iddia etmektedir.

Kendi Gözleri ile Tanık Olmak (Autopsia)

Bu bölümde olaylara, şeylere ve bilgiye bizzat görerek tanık olmak konusu işlenmiştir. Görmeye dayalı bilgi daha deneysel bir bilgidir. Bu bölümde Müslüman âlimlerin gündemine deney yapmak ve sonuçlarını görmek konusunun nasıl girdiği araştırılmıştır. Yazar “görmenin/bakmanın” Arap-İslam kültüründe hep önemli olduğunu ancak bilgi edinme yolu olarak değerini tercüme hareketlerinden sonra Yunan düşüncesi ile karşılaşılınca kazandığını ileri sürmüştür.

İslam bilgi teorisinde dinleme (sema) gerçeğe ulaşmanın tek biçimi değildir. İkinci bir biçim de görmedir(ıyan). İslam bilgi felsefesinde bilgi kaynakları üzerinde durulmuş kalbin mutmain olması için görmenin iştmeden, şahit olunanın nakledilenden daha inandırıcı olduğuna işaret edilmiştir. Bununla beraber, iştmeye (haber) dayalı tanıklık da çok önemsenmiş, iştmenin de görme kadar kesinlik sağladığı kabul edilmiştir. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren kitapların ve kütüphanelerin yaygınlaşmasıyla iştme geri planda kalmış, vicade yöntemiyle bulunan pek çok kitapta bizzat görülen değişik bilgiler dikkat

çekmiştir. Daha sonraki zamanlarda tıp ve astronomi gibi disiplinlerin gelişmesi, tercüme ile edinilen kitapları ‘bizzat görmekle’ mümkün olmuştur.

Bu bölümde, gözleme dayalı bilgi verilerinin bilgiyi yönetmesine en iyi örneğin Coğrafya bilgisi olduğu kanaati ile iddia ve tespitler bu bilim üzerinden yapılmaktadır. Yani bu bölüm, coğrafyacı seyyahların incelenmesine ayrılmıştır. Görmeye dayalı bilginin daha deneye dayalı bir bilgi olduğu savunulmakta ve Müslüman âlimlerin deneme ve gözlemlemeye nasıl başladıkları ve bunu nasıl bir bilgi yöntemi haline getirdikleri araştırılmaktadır.

Yazar bölüme, Câhiz’in (v.255/868) İslam bilgi felsefesinde görmenin (nazar, iyan, şahadet vs.) pozitif bilgi aracı saygınlığına ulaşmasındaki rolünü uzun uzun anlatarak başlamaktadır. Câhiz, bilimsel bir bilginin “kuşku” ile araştırılması gerektiğini, (eleştirel düşünme) kuşku uyandıran bilgileri ispat etmenin yolunun doğrudan gözlem (iyan) olduğunu savunmuştur. Olağanüstü doğa olaylarını uydurma haberler yerine deneylere ve uzun soluklu gözlemlere dayalı akılcı ve bilimsel açıklamalarla yorumlamak gerektiğini vurgulamıştır. Ancak duyulara dayalı bilginin yanılabilirliği ihtimalini de kabul etmiş, bu sebeple bu bilgileri duyuları araştırma (tebeyyün) gücüne sahip bir hakeme, yani aklın yetisine sokmak gerektiğini belirtmiştir. İnanılması akla yatmayan bilgilerin sadece vahiy kaynaklı olursa doğru kabul edilebileceğini ama mitsel anlatıların uydurma olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre görmenin bilgindeki yerini önemsemek, işitmeyi devre dışı bırakmak demek değildir. *Autopsia* kavramı, içeriği doğrulayan senedler bulunduğunda sözlü şahadet de reddetmez. Kökeni doğru olan ve gerekli biçimde aktarılmış bir haber, gerçeği, gözlem (iyan) kadar iyi belirtir ve muhatabını tatmin eder. Bunu yanında sıradan insanların (avamın) şahadetleri ‘gördüm’ deseler bile kabul edilebilir değildir, çünkü onlar mantık etkinliğine alışkın olmadıkları için duru bir görüşe sahip değildiler.⁸

Tanıttığımız kitabın konu bağlamında yazarının böyle uzun uzun Câhiz’in bilgi edinme ve *autopsia* hakkındaki görüşlerini anlatmasının sebebi, onu bir yerinden Coğrafya’ya bağlayacak olmasıdır. Câhiz bir coğrafyacı değildir ancak Büyük Kentler Kitabı’nda (*Kitabü’l-Emsar*) bu bilimi matematik ve astronomik yapısına ek olarak beşerî coğrafya ile tanıştırmıştır. O birbirinin devamı olan eserlerinde coğrafyayı ‘hesaplanabilir’ üsluptan çıkararak ‘görme deneyimine yani seyahate dayalı’ bir üsluba çevirmiştir. İnsan, toplum ve çevreyi ilişkilendirmiş, bu yeni bakış açısına özel bir edebiyat da önermiştir. Gözlemi önerdiği halde neredeyse hiç gözleme dayanmadan, masa başında yazılan bu eser, sonraki

⁸ Bu bölümde yazar Câhiz’i, bir konu hakkında derlenen ve/veya nakledilen bilginin mutlaka eleştiriye tabi tutulması gerektiğini savunuyormuş gibi göstermiştir. Sonradan böyle de olmadığını ifade etmeye gerek görmüş olmalıdır ki, onun “kulağa doğrudan ulaşan sözlü veriyi” de yadsımadığını belirtmek zorunda kalmıştır. Câhiz haber kaynaklarının (râviler) güvenilir olmasına vurgu yaparak haberin kimden alındığını da önemser, haber verenin ilimle ilgisi olmayan sıradan insanlar olması durumunda “mantık etkinliğine alışkın olmadıkları için” duru görüşten mahrum oldukları iddiası ile onlardan alınan bilgilere kuşku ile yaklaşır. Bu durum onun görmeye dayalı bilgiye de kuşku ile baktığını gösterir. Bu durumda Câhiz’in tam olarak önerdiği, “duyma” kadar “görme” ile edinilen bilgiyle ilgili olarak da eleştirel olabilmektir.

coğrafyacıların eleştirilerine rağmen onların ana kaynağı olmuştur. Câhiz'a göre sözlü rivayet edilen haberler, varlıkları ile değil, vakıya sağladıkları katkıyla anlamlı ve gereklidir. İnsanın sözlü rivayetleri mantık süzgecinden geçirebilmesi için o mantık ufkununun, tecrübe, sına, (ihtibar) tercih (ihtiyar) gibi imkânlarla genişletilmesi gereklidir. Bu da seyahatle mümkündür, zira ülkeler hakkında bilgi edinmek ve her türlü toplumsal konumdan insanla ilişki kurmak, mantığı eğiten bir eylemdir. Câhiz bu kitapta coğrafyacılar doğrudan gözlem aracılığı ile edinilmiş tasviri bilginin nasıl anlatılacağını öğretmiştir: "Gördüm... Gözlemlerim... Kıyasladım... İnceledim... Saptadım... vs..." Görme duyusu ile inandırma arasındaki gerekli bağları kurmaya ve anlatılanların gerçekliğini kanıtlamaya yarayan bu ifadeler, sonraki coğrafyacıların anlatımına yol açmış, örnek olmuştur.

Câhiz'in haleflerinden Mes'ûdî (v.345/956) de coğrafyacının ne kadar çok seyahat ederse o kadar güvenilir haber vereceğini savunmuştur. Ona göre de -halefi Câhiz gibi- her "gördüm" diyene inanmamalı, bazı görmeleri geçerli, bazılarını geçersiz saymalı, bazılarını da ihtiyatla davranmalı ve bilgileri kişisel yorum ve çabalarla (içtihat) ve seyyahlık deneyimleriyle değerlendirmelidir. Bu değerlendirmelerde esas alınan, "gördüm" diyen kişinin nitelikleridir. Akli başında, yaşını başına almış, seyahate dair deneyimi olan (hatta gazaya da katılmış) kişiler en güvenilir şahitlerdir.⁹ Mes'ûdî'yi önemli kılan Câhiz'in bilgi edinmek için görmeyi önemseyen tezlerini doğrulamış olması değil, bu gördüklerini yazarak seyahat edebiyatı oluşturmaya öncülük etmesidir. Böylece edebî bir tür olarak seyahatnamelerin yazımına başlanmıştır.

Bu bölümün bizim açımızdan en dikkat çekici tarafı yazarın Mes'ûdî'nin bilgi anlayışını antik Yunan bilginleri ile karşılaştırması ve ulaştıkları bilgi aynı bile olsa aralarındaki bilgi edinme metodlarındaki farkı ortaya koymaya çalışmasıdır. Bu sırada Yunan bilginler ile Müslüman âlimlerin "işitmeye dayalı", "görmeye dayalı" ve "kitaplarda bulunan" bilgileri nereye koyduklarını ve ne kadar değerli bulduklarını karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırma sayesinde Müslüman âlimlerin ürettiği bilgi, antik Yunan bilginlerinin aradığı bilgilerle uç uca eklenmiş olmaktadır.

Yazar, bu uzun girizgâh ile Câhiz ve Mes'ûdî'yi ele aldıktan sonra onların açtığı yolda devam eden üç seyyah coğrafyacısını kıyaslayarak incelemesine devam etmektedir: Yâkûbî, İbn Havkal, Mukaddesî/Makdîsî. Yâkûbî'nin eseri Müslümanlar tarafından yazılan ilk coğrafya kitaplarından. Pek çok İslam diyarını gezen bu bürokrat-coğrafyacı, İslam'da ilk kez coğrafyacılık yapmak üzere seyahat eden ve kitabını kendi seyahat deneyimleriyle oluşturan kişidir. Ancak bu seyahatleri bizzat görmek için yaptığını hiç söylemediği halde, kendisine bilgi verecek başka adamları bulmak için yaptığını söylemektedir. Yani

⁹ Hem Câhiz'de hem de Mes'ûdî'de net olarak görülen "görmenin" ve "duymanın" iç içe geçmiş olduğudur. Zaman içerisinde "işitmeden" "görmeye" doğru bir eğilimin olduğu anlaşılmaktadır. Zira "görme" aklın ve mantığın işletilmesine de fırsat vermektedir. Ancak görülen odur ki yazar, ısrarla bu iki yöntemi birbirinin alternatifi olarak sunmaktadır.

ne kadar görmeyi önemse de hala dinlemeye ve rivayet almaya meyillidir. Bu rivayetleri, ravilerin bilgilerini kıyaslayarak, sağlamasını yap(tır)mak yöntemiyle almıştır. Coğrafya onunla üç alana ayrılmış, siyasal, toplumsal ve fiziksel coğrafya haline gelmiştir. Yazar, Yâkûbî'nin eserini bir edebi düz yazı olarak değil, bir döküm sıralaması şeklinde yani adeta bir rapor olarak düzenlediği kanaati taşımaktadır. Ona göre Yâkûbî'nin başlattığı yöntem her ne kadar kendisinde tam olarak gelişmediyse de kendisinden sonra gelen coğrafyacılar bu bilgibilim değişimini eserlerine yansıtmıştır. Bu sebeple örnek olacak diğer coğrafyacılarından birisinin de İbn Havkal olduğunu söylemekte ve onun kitabı üzerinden tespitlerine devam etmektedir.

İbn Havkal coğrafyayı somut bir bilim olarak ele almıştır. Kendi araştırmaları ve kişisel soruşturmaları sayesinde her ülkede, geçtiği her yerde, “şeylerin gerçek halini” betimleyerek eserini oluşturmuştur. Anlatısını da sürekli olarak “kaydettim”, “gösterdim”, “verdim”, “belirledim”, “derledim” diyen, sözlerine sahip bir üslupla düzenlemiştir. Haber kaynaklarının dedikodularına, cahil seyyahların yalanlarına prim vermemiştir. Yazar, İbn Havkal'ın sadece tasvir şeklinde anlatılarla yetinmediğini, haritalar da çizdiğini tespit ettikten sonra âlimin tüm bu anlatı ve çizimlerinin gerçekliğine dair sorunları seyahatle giderdiğini savunmaktadır. Onun seyahati deneysel bir araştırma haline getirdiğini, böylece bilginin toplanmasını, doğrulanmasını ve düzenlenmesini denetim altına aldığını, bu denetlemenin de tutarlı bilgiyi ürettiğini düşünmektedir. Yazara göre İbn Havkal'la başlayan yeni coğrafya, matematik ve astronomiden ayrılmış, deneysel olmaya başladığı için coğrafya yazarları uzun seyahatler yapmak durumunda kalmıştır.

Yazarın bu bölümde ele aldığı bir diğer seyyah-coğrafyacı beşerî coğrafyanın en olgun temsilcisi olan Mukaddesî'dir. O tartışmasız, çağının coğrafyacıları içerisinde seyyah kimliğini gerçek anlamda hak eden kişidir. Mukaddesî eserini “birinci elden gördüğü, anladığı, tanıdığı ve kaydettiği” bilgilerden oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple doğru coğrafi bilgi için iki kaynağın vazgeçilmez olduğunu savunur: İşitme ve yazı... Kitabını ise üç bölümden oluşturmuştur: Bizzat gördükleri, güvenilir kişilerden duydukları, konuya ilişkin kitaplarda buldukları... Bu sıralama onun bilgi kaynağı anlamında haberi önemseme sırasını da gösterir. Yazar, Mukaddesî'nin, bilginin doğrulanması için nakledilmesi, diğerleriyle karşılaştırılması ve çatıştırılması gerektiğini düşündüğünü, bunun için de seyahat yaparak haber kaynaklarının yanına gittiğini savunmaktadır. Böylece o, gittiği yerlerde hem kendisi gözlemler yapmış hem de o bölgenin meşhur kitaplarını ve kütüphanelerini taramıştır. Yazar, Câhiz'den ve Mukaddesî'den yaptığı alıntılar yorumlayarak son noktayı şu şekilde koymuştur: “Arap-İslam kültürünü kitap uygarlığına dönüştüren kültürel devrim, yazılı kitapları ve hatta siyasi arşiv belgelerini de bilgi kaynağı haline getirmekle mümkün olmuştur. Bu yeni kültürün yükselişine pek çok etken katkıda bulunmuştur. Tektarıncı bir vahiy, kitaplı bir gelenek, varlığı her yerde hissedilen merkezi bir idare, vahyin sırlarını çözmeye çalışmak için yapılan ve giderek gelişen bir entelektüel etkinlik, büyük ölçüde demokratikleşmiş bir eğitim, geniş kamusal ya da yarı kamusal

kitaplıklar ve bu kitaplıklar arasında oluşturulan kitap ağı... Ayrıca imparatorluk kâğıt üretimi tekniklerine de hâkimdir.”

Allah Katına Ermek

Bu bölümde sûfîlerin seyahat anlayışları ve seyahati nasıl algıladıkları incelenmiştir. Yazar, onların seyahate yüklediği deneysel işlevin incelenmesiyle seyahatin bir ilim uygulaması olarak kavranmasının derinleşeceğini düşünmektedir. 8. yüzyıl, İslam sûfîlerinin çölleri, arayışlarının amacı haline getirdikleri dönemdir. Onlara göre uçsuz bucaksız çöllerde kalmak veya dağlarda gezmek Allah'a yakınlaşmanın bir biçimidir. Onlar diğer ilim taliplerinin aksine, bilinen ve kabul edilen yerlerde bilinen kişilere ulaşmak için değil de hem her yere hem de hiçbir yere doğru yolculuk yaptıklarını, hadis veya dil için yapılan yolculukların kendilerini sınırlandırdığını, bilinenin (zahir) değil bilinmeyenin (batın) peşine düştüklerini söylüyorlardı. Yazar, bu seyahat tecrübesinin keşifliğe ve manastır hayatına öykünme olduğunu iddia etmektedir ve o dönemde çöllere düşenlerin veya dağlara kaçanların sadece Müslümanlar olmadığı teziyle bu iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. İslam kelamcı-sûfîleri için seyahat, zühdü derinleştirmenin aracı haline gelmiştir. Kuşeyrî'ye göre seyyahlığın anlamı itibar ve istibardır. İtibar, kendini eğiterek etrafında gördüklerini kavramak ve onlardan ibret almaktır. İstibars ise, varlıkların ve şeylerin derinliğine nüfuz ederek onların batınını tanımak için sezgileri kuvvetlendirmek demektir. Yazar, her iki terimin de görmeyle ilişkisini kurmakta ve sûfîlerin bilgi kaynağı olarak en çok görmeye itibar ettiğini söylemektedir. Sûfîlerin bu “görme” deneyimleri onları, doğa içerisinde olup biteni (ayat) seyretmeye ve hayran olmaya, bunlar üzerinde tefekküre dalmaya götürmüştür. Bu incelemeler ve ibret almalar, sonunda, “Acaib” adındaki edebi türü ortaya çıkarmıştır.

Bazı sûfîler seyahati kişisel yolculukları için şart koşarken bazıları da olduğu yerde oturmayı daha evla görmüştür. Ancak sûfîlerin çoğunluğu gezginliği önemsemiş ve uygulamıştır. Dahası Ortaçağ'da İslam tasavvufundaki ortak kamu seyahatin velayete erişmenin koşulu olduğudur. Aynı zamanda çöl seyahati sûfîye Allah'a teslimiyeti, itaati ve tevekkülü öğreten en etkili yöntemdir.

Yazar, sûfîlerin çoğu için seyahatin vazgeçilmez olduğunun bir göstergesinin de kullanılan terimler olduğuna dikkat çekmektedir. “Tarık” yol, yöntem demektir. İlahi arayış bir “güzergâh”, bir “yol,” yani “tarik”tir. Mürit ise “salik”tir; Allah'a “vasıl” olmaktadır. İslam tasavvufunun söylemi bir seyahat söylemi olarak karşımıza çıkmaktadır. “Yollar”, “izler”, “makamlar”, “doğrultular”, “menziller” bu ilmi disiplin içinde kullanılan kelimelerdir. İslam zahitleri deneyimlerini “yol alma” terimi ile ifade etmişlerdir. Yazar, sûfîliğin sistemleştirilmesi dönemi olan bu çağdaki bütün girişimlerin sözel ifadelerini seyahatten aldığını tespit etmektedir. Sufiler için seyahatin amacı, bilgiye ulaşmak değildir. Allah'a ulaşmaktır. Onların nihaî menzili “göğe yükselmek” veya “çölleri aşmaktır.”

Yazar sûfîlerin, seyahat için daha çok Suriye topraklarını seçtiklerini, çünkü bu toprakların diğer üç ilahi dinde de kutsal sayıldığını iddia etmektedir. Peygamberin buradan miraca çıkması sebebi ile bu toprakların faziletli sayıldığını, sûfî kaynakların da bu toprakların faziletine dair pek çok haber içerdiğini savunmaktadır. Bu haberlerden bazılarında bu bölgede seyr-i sülükünü tamamlayan pek çok “abdal” bulunduğu da haber verildiğini söylemektedir. (ricalü'l-gayb) Yazar, aynı zamanda Bizans'ın sınırlarında kalan bu bölgede oluşturulan ribatlarda cihat yapmak üzere buraya gelen ama bu arada tefekkür ve inceleme de yapan ve çoğu zahitlerden oluşan âlimler topluluğunun, İslam sûfîliğinin kalıcı örgütlenme biçimini oluşturduğunu, sûfî medrese ve tekkelerin de ilk defa buralarda kurulduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir.¹⁰

Sınır Boylarında İkamet (Murabata)

Müslümanların seyahat biçimlerinden birisi de cihat için yollara düşmektir. Yazar, Ortaçağ'da, Müslümanlar arasında murabıt olmanın kıymetini ortaya koymakta ve bu bölümde âlim-mücahit karakterini taşıyan seyyahları incelemektedir. “Sınırdaki ikamet etmek” demek olan murabata kültürünün bilgiyi (ilmi) uygulanabilir hale getirdiğini ve davranış biçimleri ürettiğini iddia etmektedir. Muhaddislerin ortaya koyduğu, cihadı yücelten hadisleri uygulayabilmek isteyen bazıları, erdemli bir davranış yapmak adına cihada çıkmış ve bu davranışları da toplumda çok rağbetle karşılanmıştır. Ona göre cihat fikri ilk yüzyıl âlimlerinde yoktur, çünkü onlar ilmi ve içtihadı cihattan daha değerli bulmuşlardır. Ancak sonraki yüzyıllarda, ünlü âlimler, seyahatleri esnasında ribatlara da uğramış ve murabıt olmuşlardır. Bu ribatlarda öğrenim aşkına kalmışlar, gerektiğinde savaşa da katılmışlardır. Onların bu meşgalesi, halk tarafından da kabul gördüğü için daha sonraları kendi edebiyatını ve kahramanlarını oluşturmuştur.

Bölümün başında cihat fikrini geliştiren hadislerin ne zaman ortaya çıktığı sorgulanmakta ve o dönem gezgin âlimlerin murabata ve mücavere (hacc kafilesi) konusundaki ihtilafları gündeme getirilmektedir. Sûfî çevrelerde ortaya çıkan cihada dair haberlerin ve olağanüstü kahramanlık destanlarının dinlenmesi için yolculuklara çıkıldığı iddia edilmektedir. Bölümün sonunda ise aslında cihad için sınırlara gidenlerin içinde âlimlerin sanıldığı kadar çok olmadığı ifade edilmiştir. Çünkü savaşma becerisi taşımayan kişilerin sınırlara gitmesi çok da olası değildir. Aksine âlimler sınır boylarına daha çok din aşkına ve tedris faaliyetleri için gitmişlerdir.

¹⁰ Yazarın bu bölümdeki yorumlarını, herhangi bir terimin farklı disiplinlerde nasıl farklı okunabileceğinin bir örneği olarak okumak mümkündür. Sufilerin bilgi arayışı içindeki geniş bakış açılarıyla “seyahat” kavramı da genişletilmiş olmaktadır.

Seyahat ve Yazımı

Yedinci bölüm, seyahatle edebiyat arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Yazarın merak ettiği soru çok açıktır: “Her yere çok sayıda yolculuk yapmış âlimler nasıl olmuştur da bu seyahat deneyimlerini yazıya geçirmeyi düşünmemişlerdir?” Bu soruyu tartıştığı bu bölümde yazarın vardığı ilk sonuç, seyyahların yazmak için değil, bilgiyi taşımak için gezmiş olduklarıdır. Ona göre “görmek” veya “kitapta bulmak” yerine “duymak, dinlemek” daha önceliklidir. 9. yüzyıla kadar, Müslüman seyyahlar, bilgi edinmenin geçerli yolunun dinleme (sema) olduğunu düşündükleri için, elde ettikleri bilgiyi yazıya geçirme gereği duymamışlardır. Müslüman âlimler, bilgi edinmek ya da kendilerine ulaşan bir bilginin doğruluğunu sınamak için yollara düşmüşlerdir. Böyle olunca anlatılması gereken yol boyunca görüp yaşananlar değil, edinilen bilgiler ve bu bilgilerin alındığı hocalardır.

Yazar, İslam kültüründe kitleler halinde yollara düşüp seyahatler yapıldığı halde, ilk iki yüzyılda bu yolculukların yazıya geçirilmesinin kişilerle sınırlı kaldığını tespit etmiştir. Aslında seyyahların seyahat anlatıları olduğunu ancak bu anlatıların yazı yoluyla değil, anlatı yoluyla aktarıldığını, coğrafyacıların bile muhaddislerin yöntemlerini uyguladıklarını, deneysel ilimler (tıp, astronomi, vb.) dışında diğer ilimlerin henüz görmenin (ıyan, müşahede) de bir bilgi edinme yolu olduğunu kabul edemediklerini söylemektedir. Onun iddiasına göre ilk seyahat yazıları, haber yoluyla alınmış, ikinci şahısların derlediği bilgilerden oluşmuştur. Yazar, seyahatin yazılmasının önündeki engellerden birinin de bu anlatıların kişinin kendi hayatını yazması anlamına gelmesi olduğunu düşünmektedir.

Yazara göre 9. yüzyıldan itibaren hem yazıya rağbet edilmeye başlanması hem de kitap yazım işinin atılım göstermesi sebebi ile seyahatnameler de yazılmaya başlanmıştır. Onun tespit ve iddialarına göre, ilk önce tabakat kitapları ve tercüme-i hal eserleri yazılmış, bu türler daha sonra seyahatnamelerin kapısını aralamıştır. İslam âlimleri seyahat deneyimlerini ilk önceleri mu'cem türü eserlerde dile getirmiştir. Bu edebi tür, fihristle seyahatname arasında bir türdür. Bu seyahatnamelerin yazarları, eserlerinin duygusal etkilerini artırmak için olağanüstü hadiseleri, harika olayları, dikkat çekici ortamları de anlatmışlar dolayısı ile ortaya başka bir edebi tür daha çıkmıştır: Acaib... Yazar, soyut kavramların anlaşılması için Acaib'lere başvurulabileceğini, çünkü Acaib'ler her ne kadar masalsi ifadeler içerse de coğrafya ve tarihe dair anıtları, olguları ve varlıkları içerebildiğini düşünmektedir. Yazar, seyahat anlatılarının önce “risale” formatında yazıldığını, Abbasi İmparatorluğunun yükselmesi ile birlikte ortaya çıkan edebî salonlarda yaşanan edebiyat sohbetlerinin ve ilmi tartışmaların bir ürünü olarak ortaya çıkan bu tür sayesinde görüş alışverişleri ve fikri tartışmalar yapıldığını tespit etmiştir. Bu risaleler, öncesinde yazılmayan ancak 10. yüzyılda yazılmaya başlanan seyahatnamelerin ilk örnekleridir.

10. yüzyıl, seyahatnamelerle birlikte seyahat adabının ve kurallarının da yazıldığı dönemdir. Bu bölümde yazar, Ebu Amr es-Sicistânî'nin (v. 382/992) yazdığı bir seyahat adabı kitabı üzerinden bununla ilgili oluşturulan kuralların, amacın ve sonuçların kritiğini yapmaktadır. Yazar 12. yüzyılda ise seyahatnamelerin günlükler şeklinde yazılmaya başlandığını tespit etmekte ve bu türe Ebu Bekir bin el-Arabî'nin (v. 534/1148) seyahatnamesini örnek göstererek bu eseri irdelemektedir. Yazar, ele aldığı tüm kitaplarda her ne kadar seyahate dair anlatılar yazılsa da İslam Ortaçağ'ında yazılan tüm gezi eserlerinin, görmeden (betimlemeden) ziyade duymaya (anlatı) dayandığını gördüğünü ifade etmektedir.

Aynılığın Sonuna Yolculuk

Seyahat olgusunun sonunu irdeleyen bu bölüm aynı zamanda kitabın sonuç bölümüdür. Araştırmacı bu bölümde, artık “seyahatin öldüğünü” söylemektedir. Artık hiçbir yerin “uzak” olmadığını, seyyahların kalmadığını, sadece turistlerin olduğunu ama bu turistik gezilerin insanı eskisi gibi “öteki” ile karşılaştırmadığını ifade etmektedir.

Araştırmacının sonuçta vardığı noktalar şunlardır: Batılılar seyahati ötekini tanımak için yapmışlar, bunu belli bir tür olarak yazmışlar, tüm dünyayı Batılılaştırmışlar ve nihayet seyahati öldürmüşlerdir. Çünkü onlar “başka” ülkelere seyahat etmişlerdir. Oysa Müslümanlar -genelde- inanç coğrafyaları içinde seyahat etmişlerdir. Bu seyahatleri yazmak için de pek hevesli olmamışlardır. Çünkü Batılılar, ötekinin aynasında kendi kimliğini keşfetmeye çalışırken, Müslüman seyyahlar kendini olması gerekenle karşılaştırıp düzeltmeyi hedeflemişlerdir. Bu sebeple “öteki yere” gitmek yerine “aynılık” mekânında dolaşmışlar ve aynılığı üretmişlerdir. Bu sebeple tüm İslam coğrafyasında aynı dili konuşmuşlar, aynı inancı yaymışlar, aynı kültürü yaşatmışlardır.

Bu aynılaştırma girişimindeki en öncü rolü hadisçiler oynamış ve derledikleri hadisleri topladıkları cami' türü eserlerle tektipleştirme başarmıştır. Bu başarı, pahalı ve tehlikeli seyahatler yapmayı göze alarak kazanılmıştır. Böylece bu hadis malzemesi, her zaman ve her yerde geçerli davranış kurallarını belirlemiştir. Seyahatler olmasa hadislerin tüm darü'l-İslam'a yayılması gerçekleştirilemeyecekti. Seyahatler olmasa Arap dili diye bir bilim gerçekleşmeyecek ve Kur'an'ın dili üzerinde çalışılmayacak ve Arapça sadece Araplara ait bir dil olmaktan çıkıp meşru bir İslam dili konumuna yükselemeyecekti. Diğer bilimlerle uğraşanlar ve özellikle Müslüman coğrafyacılar da bu ilimle aslında dini bir gayretle uğraşmışlardı: Kâfirler dünyasına karşı İslam imparatorluğunun ve tabii ki Araplığın tutarlı bir fotoğrafını çekmek. Bu seyahatlerle ve seyahat eseriyle memleketin sınırları çizilmiştir. Bu memleketin merkezi dini veya kültürel olan şehirler değil, siyasi ve idari olan Bağdat şehridir. Böylece seyahatler ve seyahatnameler ile Abbasilerin gücünü tekrar kazanmalarına ve İslam birliğini korumalarına hizmet edilmiştir.

Müslümanlar tarihlerinin hiçbir döneminde 8. ve 12. yüzyıllar arasındaki kadar entelektüel -ilmî- değerlendirmelerle güdülenerek seyahat etmemiştir. 15. yüzyılda ise

İslam binası kuruluşunu tamamlayıp da kuracak ve geliştirecek bir şey kalmayınca, Müslümanlarda da merak duygusu ve çıkar arzusu olmayınca, parçalanmış ve kendi kabuğuna çekilmiş İslam dünyasında seyahat, anlamını ve etkisini yitirmiştir.

Değerlendirme

Tanıtıma çalıştığımız kitap, Batılı bir “İslam âlemi uzmanı” tarafından kaleme alınmıştır. Yazar zaman zaman kıyaslamalı bir üslupla Müslüman dünyanın eski bir dönemini, tahlil etmiştir. Bir antropoloji tartışması olması bakımından kıyaslama üslubu anlaşılabilir. Ancak Doğu-Batı veya Müslümanlar-Müslüman olmayanlar hakkında yapılan bu kıyaslamaların ne kadar geçerli olduğunu tartışmak gerekir. Çünkü kitapta işlendiği kadarı ile Müslüman âlimlerin seyahat ettiği dönemde Batılıların da seyahat ettiğine dair bilgiler belirsizdir. Batılılar modernleşme sürecinin başlamasından sonra yani Müslüman âlimlerin seyahatlerinden sonra yolculuklara çıkmışlardır. Bu sebeple bu iki dönemin tarihi açıdan birbirinden farklı olduğu ve mukayesesinin sağlıklı sonuçlar vermeyebileceği unutulmamalıdır.

Bu kitapta önceden de seyahat etmeye alışkın bir toplumun İslam'dan sonra ilk yüzyıllarda çeşitli vesilelerle yoğun bir şekilde seyahat ettiği ortaya konmuştur. Eski Arap kültüründe nesep bilgileri ve şiir râvîleri bilgiyi edinmek ve aktarmak için zaten seyahat ederlerdi. Yazar kısaca bu konuya değinirken ilim seyahatlerinin muhaddislere özgü olmadığına da işaret etmiş ve seyahatle edinilen tecrübelerin bilgiyi edinme yollarından biri olarak zaten var olduğunu hatırlatmıştır. Uzun yolculuklar yapma adeti, adına “muhaddisler” denilen kişiler tarafından icat edilmese de yolculuk yapmanın bilhassa Hz. Peygamber'in uygulamalarını ve sözlerini öğrenmek ve tespit etmek üzere ona yakın olanlardan bir şeyler duymak amacıyla yaygınlaştığı ilk bölümde verilen örneklerden anlaşılabilir. Bedevîlerin kelimeleri nasıl telaffuz edip anlamlandırdıklarını bizzat onlardan duymak için yolculuklar yapılması sadece hadisleri değil Kur'an'ı anlamak için de gerekli olmuştur. Sonuçta seyahat geleneği ile dinamik ve bilimsel bir ilim geleneği de ortaya çıkmıştır.

Yazarın yaptığı bazı tespitler ve tahliller yeniden kritik edilmelidir. Çünkü zaman zaman bir tarih araştırmasının ve belirlenen konunun dışına çıkmıştır. Her biri İslam âlimlerini bile uzun süre meşgul eden ve nihayetinde uzun araştırma ve tartışmalardan sonra usul kaideleri çerçevesinde bir sonuca vardırılan pek çok konuya kısaca değinilmiş ve okuyucunun kafasında cevaplanmamış sorular oluşturulmuştur. Mesela ilim yolculuklarının başladığı 2/8. yüzyılın sonlarından önce kendilerine muhaddis denilen bir hadis âlimleri sınıfının henüz oluşmadığını, hadis ilminin ancak 3/9. yüzyılda olgunlaştığını iddia etmiştir. Kanaatimizce yazar bu noktada kendi uzmanlık alanının dışına çıkarak kavram kargaşasına yol açmıştır. Oysa hadis alanında çalışan uzmanlar Hz. Peygamber'in arkadaşlarının daha onun sağlığında bile birbirlerine onun sözlerini aktardıklarına dair örnekler verebilmektedirler. Kurumsal olarak disiplinlerin ayrışması daha sonraki yüzyıllarda olsa da hadis dinleme, yazma ve aktarma faaliyeti ilk yüzyıldan

itibaren vardır. Yazarın Abdullah b. Mesud'la ilgili verdiği örnekler ise hadis uzmanlarınca da ele alınmış, bunun Hz. Peygamber'e yalan isnat etmek korkusundan kaynaklanan bir hassasiyetten kaynaklandığı ifade edilmiştir. Ondan ve arkadaşlarından aktarılan öğretilere terimsel olarak "hadis" denmesi daha sonra olsa da ilk yüzyıllardan itibaren sahabenin Hz. Peygamber sözlerini aktarmaya gayret ettikleri ilk kaynaklardan itibaren ortaya konan ilmî bir bilgidir. Nitekim yazar da birinci bölümün sonunda muhaddislerin seyahatleri sonucu hadis ilminin nasıl bilgibilim ürettiğini, hadis ilminin gelişimi ile sadece dini değil din-dışı ilimlerde kullanılan bilgi felsefesinin geliştirildiğini ve hadise dair çalışmaların bu sürece katkı hatta öncülük yaptığını tespit etmiştir.

Aynı şekilde yazarın dil bilimleri ile uğraşan âlimleri "dindışı âlimler" olarak nitelendirmesi doğru bir ifade değildir. Dil âlimlerinin daha çok eski şair ve nespaplardan oluştuğu kabul edilebilir. Ancak hele de ilk dört yüzyılda Müslüman âlimler ilmin her dalı ile ilgilenmişlerdir. Meselâ bir coğrafyacı aynı zamanda bir fakih, bir müfessir aynı zamanda bir astronomdur. Eski Arap şiiri ve/veya nesep ilgi ile ilgilenen dil bilginleri ise zaten ilk ilmi faaliyetlerini Kur'an tefsiri için yapmışlardır. Dolayısı ile dil bilimleri Müslüman bir âlim için "din dışı" bir uğraşı değildir. Yine yazar özellikle 3. yüzyıldan itibaren seyahatleri azaltıp kütüphanelerde çalışan musanniflerin kendilerinden önce büyük zahmetlerle derlenmiş yazılı külliyata pervasızca müdahale ettiklerini iddia etmektedir. (s. 58) Bu iddianın kabulü demek, erken dönemde derlenen bilgilerin tahrif edildiğini varsaymak demek olur. Oysa ilimlerin gelişim sürecinde eldeki bilgilerin farklı bakış açıları ile yorumlanması kaçınılmazdır.

Kitabın eleştirilmeye muhtaç bir diğer tarafı da din dili tercümesine dair kısımdır. Mütercimim ilahiyat alanına dair kavramları çok iyi bilmediği anlaşılmaktadır. Ciddi bir emek fark edildiği halde bazı çeviri hatalarının kitabın kıymetini zedelediği görülmektedir. "Sened" kelimesi yerine "silsile" kelimesinin kullanılması, "hameletü'l-Kur'an" teriminin "taşıyıcılar" olarak tercüme edilmesi, "mezhep" kelimesi yerine "hizip" kelimesinin tercih edilmesi, "fitne" kelimesinin "siyasi kargaşa" olarak çevrilmesi, "rical" terimine "insan bilgisi" anlamının verilmesi bu çeviri hatalarından bir kaçıdır. Kitap, sosyal bilimlerin muhtelif alanları açısından önemli noktalara mukayeseli bir anlatımla değinen özgün bir çalışmadır. Seyahat olgusunun Müslüman âlimlerin zihin dünyasında bilgi ve bilginin değeri bağlamında incelenmiş olması kıymetlidir. İlginç ve verimli tartışmaları başlatmıştır ancak kendi alanları ile ilgili meselelerde her disiplinden ilahiyat araştırmacısının (hadis ve tasavvuf başta olmak üzere) tenkidine muhtaçtır. Meselâ yazarın beşinci bölümde sūflerin sıklıkla Hristiyan keşişlerle görüşmek ve onları bulup onlarla aynı ruhî yolculuğa çıkmak için seyahat ettikleri iddiası, İslam tasavvufçuları tarafından da ele alınmalı ve ispat edilmeli veya çürütülmelidir.

Author Contributions: Hediye GÜLTEKİN, **Conflict of Interest:** No conflict of interest was declared by the author. **Financial Disclosure:** The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Rihle ve'r-Rahhâletü'l-Müslimûn*, Cidde, ts. (Dârü'l-Beyânî'l-Arabî), s. 117-127.
- C. van Arendonck, "İbn Havkal", *İA*, V/2, s. 747.
- Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, s. 366.
- Casim Avcı, "Mes'ûdî Ali b. Hüseyin", *DİA*, XXIX, s. 353-355.
- Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara 2007, s. 37, 75-77.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, s. 223-248.
- Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs* (nşr. Nûreddin İtr), Beyrut 1395/1975, neşredenin girişi, s. 12-59.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm* (nşr. Yûsuf el-İş), Dımaşk 1974, s. 28, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-27.
- I. Goldziher, *Muslim Studies* (trc. C. R. Barber – S. M. Stern), London 1971, II, 165-167.
- İbrahim Hatiboğlu, "Rihle", XXXV, 106-108.
- M. Mustafa A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 21.
- M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 99-100.
- Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri* (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1401/1981, s. 3-19, 127-129, 133-139.
- Ramazân Şeşen, "İbn Havkal", *DİA*, XX, 34-35.
- Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, s. 45, 142, 160.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 147-153/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 147-153

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

RUSYA MÜFTÜSÜ: RIZAEDDİN B. FAHREDDİN

“Çelik, Recep. *Rusya Cedit Hareketi ve Rızaeddin b. Fahreddin’in Fıkıh Anlayışı*. Ankara: Kitabe Yayınları, 1. Baskı, 2022, 186 s.”

Seyyide Şifa GÖKTAŞ

Araştırma Görevlisi, Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yaşam Bilimleri Fakültesi, İstanbul
Research Assistant, University of Health Sciences, Faculty of Life Sciences, İstanbul/Turkey

seyyidesifa@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4531-1964

ror.org/03k7bde87

Öz

Rusya Müslümanları/Türkleri günümüze dek yaşadıkları coğrafyada kimliklerini muhafaza edebilmek adına dini ve milli olmak üzere pek çok güçle mücadele etmişlerdir. En basit yoldan haklarını arayışları Panislamist-Pantürkist bir ayaklanma olarak değerlendirilmiştir ve çeşitli politikalarla asimile edilerek kontrol altında tutulmak istenmişlerdir. Dönemin uleması, sosyal ve toplumsal hayatta karşılaşılan tıkanıklar için bir çıkış yolu arayışına girmişlerdir. Maarif tabanlı Ceditçilik hareketine de aktif destek verdiği bilinen Rızaeddin b. Fahreddin de bu minvalde bahsi geçen önderlerden biridir. Kendisi muasırlarından farklı olarak her türlü toplumsal meseleyi gündemine taşımış, fıkhi görüşlerini akademik bir sistem içerisine oturtarak halka ulaştırmaya çalışmıştır. Kadılık ve müftülük gibi idari pozisyonlarda da görev alan Rızaeddin b. Fahreddin’in ilmi yönü ve şahsi kişiliği Çarlık Rusya’sının ve aracı mekanizma komünizmin nişangâhı halini almış Rusya Müslümanları/Türkleri için ışık olmuştur. Rızaeddin b. Fahreddin, bu yönüyle İdil-Ural bölgesindeki Türk tebaanın etnik ve bilişsel gelişim sürecini anlamak açısından da önem taşımaktadır. Bu çalışmada, *Rusya Cedit Hareketi ve Rızaeddin b. Fahreddin’in Fıkıh Anlayışı* isimli eserin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rızaeddin b. Fahreddin, Rusya Müslümanları, Rusya Türkleri, Çarlık Rusyası, Fıkıh Anlayışı

RUSSIA CEDID MOVEMENT AND RIZAEDDIN B. FAHREDDIN’S UNDERSTANDING OF FIQH

Abstract

The Muslims/Turks of Russia have struggled with many religious and national difficulties in order to preserve their identity in the geography they live in. In the simplest way, their search for their rights was evaluated as a PanIslamist-PanTurkist uprising and they wanted to be kept under control by assimilation with various policies. The scholars and ulama of the period sought a way out for the blockages encountered in communal and social life.

Geliş Tarihi: 25.12.2022

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1220902

Kabul Tarihi: 25.03.2023

He is known to actively support the Education-based Jadidism movement. Rızaeddin b. Fahreddin is one of the leaders mentioned in this regard. Unlike his contemporaries, he brought all kinds of social issues to his agenda and tried to convey his fiqh opinions to the public by placing them in an academic system. Rızaeddin b. Fahreddin who also took charge in administrative positions such as kadi and mufti, his scientific aspect and respective personality run into the sight of Tsarist Russia and the intermediary mechanism communism became a light for the Muslims/Turks of Russia. In this respect. Rızaeddin b. Fahreddin is also important in terms of understanding the ethnic and cognitive development process of Turkish subjects in the Idil-Ural region. In this study, it is aimed to evaluate the work named Russian Cedit Movement and Rızaeddin b. Fahreddin's Understanding of Fiqh.

Keywords: Rızaeddin b. Fahreddin, Muslims of Russia, Turks of Russia, Tsarist Russia, Concept of Fiqh

Giriş

Değişen ve dönüşen çağa gebe dünyada “İslami Yenileşme” hareketi de hadiselerden nasibini almıştır. Tartışmalar daha çok Mısır ve Hint/Pakistan çerçevesinde yoğunlaşmış, İdil-Ural Bölgesindeki arayış ve çalışma ve tartışmaların pek de üzerinde durulmamıştır. Halbuki bahsi geçen bölgede çok farklı pratikliklere şahit olunmuş¹, ciddi aşamalar kat edilmiştir. Bu yönüyle yazar, alan yazındaki boşluğu fark etmiş ve İdil-Ural bölgesi halkının demir perde gölgesindeki sancısını yazıya dökme ihtiyacı hissetmiştir.

Eser üç bölümde kaleme alınmıştır. İlk bölümde Rusya Müslümanlarının genel durumlarına ve dini hayatlarına temas edilmiş, ikinci bölümde Rızaeddin b. Fahreddin’in şahsi ve ilmi hayatına değinilmiş, üçüncü bölümde ise Rızaeddin b. Fahreddin’in fıkhi görüş ve saha çalışmalarına yer verilmiştir. Rızaeddin b. Fahreddin, Ceditçilik Hareketinde vizyon ve misyon sahibi biri olarak kadılık², müftülük gibi idari pozisyonlarda görev almış, adeta açık hapisanede izole³ olmuş Rusya Müslümanları için nefes olmuştur⁴. Çarlık Rusyası ve komünizm döneminde hedef tahtası haline gelen Müslüman tebaaya bolca araştırarak, öğrenerek ve sindirerek kendine has islahatlarıyla kol kanat germiştir.

Ne kadar Türk?

Ruslar, Müslümanların kilit evi Kazan’ı her ne kadar topraklarına katmış olsalar da bu Han’ın Türklükle bağını hep hatırlarında tutmuşlardır.⁵ Müslümanların en ufak kıpırdanışı Panislamist ve Pantürkist bir akım olarak algılanmış ve tedirginliğe neden olmuştur. Ruski, Kreşin Tatarları olarak bilinen Hıristiyanlaşmış devşirme Tatarları⁶, aynı eve ulaşana dek cebinde taşıdığı evcil hayvanı defalarca kontrol eden sahip mantığıyla canlanıp canlanmadığını anlamak adına asırlarca yoklamıştır. Korkuları diri, kaygıları baki kalmıştır.

¹ Recep Çelik, *Rusya Cedit Hareketi ve Rızaeddin b. Fahreddin’in Fıkıh Anlayışı*, Ankara: Kitab Yayınları, 2022, s.9.

² Goulnar Baltanova, Rızaeddin b. Fahreddin, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008, 70-71.

³ Çelik, *a.g.e.*, s.11.

⁴ Çelik, *a.g.e.*, s.10.

⁵ Çelik, *a.g.e.*, s.31.

⁶ Çelik, *a.g.e.*, s.32.

Batı ve Rus menşeli fikirlerin gölgesinde yaşam süren Tatarlar için alim ve ulemalar Müslüman halkın dahili birlik ve beraberliklerini sürdürme yolunda tek kılavuzdur. İşte Rızaeddin b. Fahreddin'in rolü tam olarak burada başlamaktadır. Allah'ın (cc) "Sizden hayra davet eden, maruf ile emr ve münker ile nehy eyleyen bir ümmet olsun!" Âl-i İmrân suresi 104. ayetini Kuzey Türklerine emir telakki etmiştir.⁷ Dünyevi ve uhrevi zeminde icraatler hedefleyen Fahreddin Bey, fıkhi esaslarda çağa uygunluğu da katık yaparak bir yol haritası çıkarmıştır. Böylece, tüm aksaklıkların ortasında kalan, siyasi ve idari konjonktür gereğince çevresiyle tüm bağları Ruslarca lime lime edilmiş bir millet, din paydasında birleşerek varlık gösterebilecektir.

Rus Akli Rus Farkı

II. Katerina (1729-1796), emsallerinden ayrı olarak Müslümanlara Orenburg'ta bir müftülük ve müftülüğe bağlı kadılık makamı açabilecekleri noktasında destek vermiş, hatta bizzat kendi bunun talebinde bulunmuştur.⁸ II. Katerina hızını alamamış, 1783 senesinde Orenburg'ta bir de camii inşa ettirmiş üzerine sembolik de olsa ilk kez devlet hazinesinden bir imamın maaşı ödenmiştir. Kraliçe bir kez daha şaşırtmış ve 1787 yılında ilk defa Kuran-ı Kerim bastırarak ücretsiz şekilde halka ulaştırmıştır.

Babasının hayrına müftülük kurmayacağı bilinen II. Katerina'nın kurşun sıkmadan Kuzey Kafkasya'yı itaati altına almak istediği aşıkardır. Öte yandan resmi kurumlarca medresenin ve çarşı pazarın büyüklerini de kontrol altında tutmak bir diğer gayesidir. Böylelikle son zamanlarda yönetimi zorlayan isyanların hepten olmasa da çoğunlukla önüne geçilmiş olunacaktır. Bir nevi Truva atı gibi içe sızmış, Müftülüğü basamak ederek Müslüman ahaliyi kazanma yoluna gitmiştir. Attığı adımlar neticesinde Rus tüccarlar bölgeye rahatça girip çıkabilmiş⁹, İstanbul'un siyaseten aktif sahası din adamlarını devlet tekeline alarak bu alandaki iş birliğine ket vurmuş ve bu yolla siyasi kazanımlar elde etmiştir.

Çok mu Kökten?

Rızaeddin b. Fahreddin, "maarifte reform" tabiriyle bilinen "Usul-i Cedid"¹⁰ hareketi ilkelerine yaşamı boyunca sahip çıkmıştır. Bu ilkeler; medrese ve ilkokul eğitiminin birbirinden ayrışması, öğretmen maaşlarında iyileşmeye gidilmesi, anadilde eğitim, mektep ve medreselerde usul-i cedid metodunun benimsenmesi, Rusya Müslümanlarının Rusça ve Avrupa lisanlarını öğrenmeleri, matbuatın yaygınlaştırılması, vakıf ve hayır

⁷ Çelik, a.g.e., s.35.

⁸ Çelik, a.g.e., s.36.

⁹ Çelik, a.g.e., s.38.

¹⁰ Türkyılmaz, S. (2018). *İsmail Gaspiralı ve Rusya Türklerinde Milli Uyanış Usul-i Cedid Eğitim*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

cemiyetlerinin kurulması ve kadınların sosyal hayatta yer alması şeklinde sıralanabilmektedir.¹¹

Fahredden Bey; Alimcan Barudi (1857-1921)¹², Musa Carullah Bigiyef (1875-1949), Şehabettin Mercani (1818-1889), Kayyum Nasırı (1825-1902) ve İsmail Gaspıralı (1851-1914) gibi Ceditçi aydınlarla irtibatla kalıp fikir alışverişini sürdürmüştür. Bu simalar, kameri aybaşlarının ve dini bayramların ay hareketlerine göre belirlenmesi¹³, medrese ve mekteplerdeki tüm kaynakların çağın gerisinde kalması sebebiyle toplatılıp yeniden yazılması¹⁴, kız çocuklarına ayrıca ilkokul açılması ve erkek çocuklarına verilen ilmin birebir aynısının verilmesi¹⁵ gibi ihtiyaçların altını çizmiştir. “İlim tahsil edilecek yer Buhara değildir, yönünüzü İstanbul’a ya da Mısır’a dönün” şeklinde radikal söylemlerde bulunmuşlardır.

Elbette Fahreddin Bey’in dönemin kanaat önderlerinden zıt düştüğü kişiler de vardır. Şeyh Zeynullah Resuli el-Kazani bunlardan biridir. Resuli, sigorta hususunda verdiği bir fetvada Rusya’yı küfür diyarı ilan etmiş ve sigorta şirketlerinden para almada herhangi bir beis görmeyerek caiz kabul etmiştir. Verilen fetva, Tatar alimleri başta olmak üzere pek çok kişinin tepkisini çekmiştir. Fahreddin Bey de, böylesi bir çıkışın Rusya’nın barış ve huzur içerisindeki zamanda fesatlığa sebebiyet vereceği gerekçesiyle eleştirmiş ve karşısında durmuştur.¹⁶

Rızaeddin B. Fahreddin’in İlmi Yönü ve Fıkhi Görüşleri

Maddi imkansızlıklar ve ailevi meseleler nedeniyle Buhara ve İstanbul yolu kapanan Fahreddin Bey, Buhara’nın en şöhretli hocalarından ders alan muasırı diğer ulemanın aksine gece gündüz demeden çalışmış, kitaplar en güzide dünyası halini almıştır. İdil-Ural bölgesinde yararlanabileceği tek bir kütüphane olmamasına karşın kitap istinsahı ile eser edinmiş,¹⁷ Türkçe ve Arapçayı iyi bildiğinden yalnızca Mısırlı alimleri değil, Lübnanlı ve Suriyeli müellifleri de okumuştur.¹⁸ Buhara, İstanbul, Kahire, Avrupa ve Amerika’daki çıkan mecmua ve gazetelere abone olmuş, kendini çok yönlü yetiştirmiştir.

Müslümanları bölme noktasına getiren hizipçiliği reddetmiş ve Kuran ve sünnet usulüne göre yaşamayı esas almıştır.¹⁹ Rusya Müslümanlarının cenaze ve defin işleri sırasında İslam’ın ruhuyla bağdaşmayan ve akla mantığa uymayan adetleri takip ettiklerine ve bilhassa zengin cenazelerinin geçim kapısı görülerek cenaze namazı ve duasının

¹¹ Çelik, a.g.e., s.45.

¹² Taymas, A. B. (1958). Kazanlı Türk Meşhurlarından III: Âlimcan Barudî. İstanbul: Sıralar Matbaası.

¹³ Çelik, a.g.e., s.49.

¹⁴ Çelik, a.g.e., s.53.

¹⁵ Çelik, a.g.e., s.51.

¹⁶ Çelik, a.g.e., s.64.

¹⁷ Çelik, a.g.e., s.69.

¹⁸ Çelik, a.g.e., s.71.

¹⁹ Çelik, a.g.e., s.86.

amacından saptığına dair görüş beyan etmiştir. Rızaeddin b. Fahreddin'e göre, cenaze evinden bir beklenti içerisinde bulunulmamalı aksine hane halkına yardımcı olunmalıdır.²⁰

İlim öğrenmeyi, ilimle meşgul olmayı kalkınmanın en temel noktası gören Fahreddin Bey, dönemin imam ve müftülerine zekatın medrese ve mekteplerde "fisebilillah" kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin fetvalarını soran bir mektup yazmış ve sonrasında kendisine sağlanan geribildirimleri bir kitap haline getirerek yayımlanmıştır.²¹ Kadının dışarı ne şartlarda çıkabileceği bahsinden yola çıkarak, aile hayatıyla da ilgili fıkhi hükümleri şu şekilde sıralamıştır: Kadınlar haftada veya onbeş günde bir defa olmak üzere belli aralıklarla anne ve babalarının durumlarını öğrenmek adına ziyarete gidebilirler. Kadın hastalandıklarında veya üzüntü hallerinde anne babasına eşlik edebilir. Yılda bir kez olması kaydıyla kardeşleriyle görüşebilir. Eşinden destek almıyorsa farz olan ilmi dışarıdan tahsil edebilir. Hac vazifesi için sefere çıkabilir.²²

İslam Konferansı Teşkilatı bünyesinde bulunan Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi, Ekim 1986 tarihli toplantıda muadili olan başka ilaç temin edilmediği ve güvenilir uzman hekimin gerekli görüşü doğrultusunda alkol içeren ilacın kullanımının caizliğini karara bağlamıştır. Teşkilat haramla tedaviye olumlu yaklaşmaktadır.²³ Rızaeddin b. Fahreddin ise konuya paralel olarak "Bir Müslüman'ın doktorlar tarafından verilmiş reçeteleri kontrol etmesi ve ilaçların hangi maddelerden oluştuğunu öğrenmeye çalışması, şeriat noktasında gerekli bir şey değildir." sözüyle fikrini açık belirtmiştir.²⁴

Kimin Yel Değirmeni?

Pek çok eser sahibi Rızaeddin b. Fahreddin'i diğer ulemeden ayıran kısım, fıkhi içerikleri bankacılık, şiir, müzik, resim ve altın gibi güncel konuları da kapsar şekilde tartışmasıdır. Gelenek ve göreneğe körü körüne bağlı olmaması tutumu ile de diğerlerinden ayrılmaktadır. Belki klasik unsurlarıyla ben akademisyenim profili çizmese de akademinin tüm sinyallerini kendinde barındırmış, sınırlı materyal ve imkanlarla döneminde hayranlık uyandıracak işlere imza atmıştır. Tatar Edebiyatı ansiklopedilerinden *Esmâ yaki Amel ve Ceza* buna örnek olarak verilebilir.²⁵

İnancına ve diline sahip çıkan her Müslüman Türk evladının toparlanması elbette mümkündür, yeter ki neyi nasıl yapacağını bilsin görüşünde olan Fahreddin Bey, tüm yaşamını bu döngü içerisine kurmuştur. Kendi gölgesinde direnen Rusya

²⁰ Çelik, a.g.e., s.127.

²¹ Çelik, a.g.e., s.128.

²² Çelik, a.g.e., s.137.

²³ Çelik, a.g.e., s.168.

²⁴ Çelik, a.g.e., s.169.

²⁵ Fahreddin, R. (1903). *Esmâ Yaki Amel ve Ceza*. Orenburg: Muhammed Fâtiḥ Gılmanoğlu Matbaası.

Müslümanlarının saldırması gereken kimin yel değirmenidir? İşte bu mevzu tüm yapıtlarına ve ifade ettiği fıkhi hükümlere yansımıştır.

Sonuç

Kitap, kurgusu ve yalın dile sahip olması itibariyle anlaşılırdır. Eserdeki dipnotlar hem çok öğretici ve ilgi uyandırıcıdır hem de kendi içerisinde bütünlük arz etmektedir. Rızaeddin b. Fahreddin'in yaşamı, ilmi kişiliği ve fikri mücadelesini okuyan okuyucu tek bir birey ne yapabilir ki, yalnızca bir insan mı dünyayı değiştirecek, bir başıma etkim olmaz yanılığının sersemliğiyle düz duvara çarparcasına kuvvetle sarsılmaktadır. Yapıt, "Hakikat durduğu yerde değil, kişi peşinden sürüklendikçe demlenir." bilincini aşılacaktır. Ariflik, mollalık bir elinde ahireti tutarken diğer elden dünyayı da düşürmemek sanattır, şuurunu bizlere kazandırmaktadır.

Author Contributions: Seyyide Şifa GÖKTAŞ

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the author.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Baltanova, Goulnar. (2008). Rızaeddin b. Fahreddin. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 70-71.
- Çelik, R. (2022). *Rusya Cedid Hareketi ve Rızaeddin B. Fahreddin'in Fıkıh Anlayışı*. Ankara: Kitabe Yayınları.
- Rızaeddin, F. (1903). *Esmâ Yâki Amel ve Ceza*. Orenburg: Muhammed Fâtih Gılmanoğlu Matbaası.
- Taymas, A. B. (1958). *Kazanlı Türk Meşhurlarından III: Âlimcan Barudî*. İstanbul: Sıralar Matbaası.
- Türkyılmaz, S. (2018). *İsmail Gaspıralı ve Rusya Türklerinde Milli Uyanış Usul-i Cedid Eğitim*. İstanbul: Ketebe Yayınları.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 1, 2023, ss. 154-162/ Volume: 7, Issue: 1, 2023, pp. 154-162

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

NEDEN İSLAM'IN ORTA ÇAĞI YOKTU

“Bauer, Thomas. *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu*. Çev. Hülya Yavuz Akçay, İstanbul: Runik Kitap, 2021, 162 s.”

Mevlüt ALTINTOP

Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri
PhD Student, Erciyes University Institute of Social Sciences, Kayseri/Türkiye

mevlutaltintop@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-1731-9064

ror.org/047g8vk19

Öz

Modernite ile yoğrulmuş zihinlerimiz neyi nasıl düşüneceğimizin yöntemini seçip çerçevesini çizmektedir. Felsefi derinliğe ihtiyaç duymadığımız günlük yaşam pratikleri içinde o çerçevenin dışına çıkmak aklımıza bile gelmemekte, maruz kaldığımız şey ne ise artık bizim için gerçek o olmaktadır. Örneğin Orta Çağ denildiğinde zihnimizde beliriveren istisnasız karanlık bir dönemdir. Düşünce ve yaşama biçimini dini kuralların belirlediği bu zaman diliminde insanın akıl ve bilimden uzak olduğuna kaniyizdir. Orta Çağ insanı medeniyetin gerisinde ilkel, barbar ve vahşidir. İradesi de hakları da yoktur. Oysa modernite tarafından Aydınlanma'nın konumlandırıldığı Yeni Çağ'ı hazırlayan süreç Orta Çağ'dır. Aksini iddia eden modernite ise uygun görmediği ne varsa Orta Çağ ile ilişkilendirmekte, kurguladığı karanlık dehlizlerine hapsedmektedir. Buna en başta İslam ve Müslümanların büyük bir çoğunluğunu oluşturduğu Batı dışı toplumlar dâhil edilmektedir. Thomas Bauer, *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu* adlı eserinde Batı'nın takındığı bu tutumun sorunlu yanlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, İslam, Doğu, Batı, Medeniyet, Oryantalizm, Ötekileştirme.

NEDEN İSLAM'IN ORTA ÇAĞI YOKTU

Abstract

Our minds, which are kneaded with modernity, choose the method of what and how we think and draw the framework. We do not even think of going out of that frame in daily life practices where we do not need philosophical depth, whatever we are exposed to is now real for us. For example, when the Middle Ages are mentioned, it is a dark period that appears in our minds without exception. We are convinced that in this time period, where religious rules determine the way of thinking and living, people are far from reason and science.

Geliş Tarihi: 04.02.2023

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1247584

Kabul Tarihi: 02.03.2023

Medieval people are primitive, barbaric and savage behind civilization. They have neither will nor rights. However, the process that prepared the New Age, in which the Enlightenment was positioned by modernity, is the Middle Ages. Modernity, which claims to the contrary, associates whatever it does not deem appropriate with the Middle Ages and imprisons it in its dark corridors. This includes primarily Islam and non-Western societies where Muslims form the majority. Thomas Bauer, in his book *Why Islam Didn't Have the Middle Ages*, tries to reveal the problematic aspects of this attitude of the West.

Keywords: Middle Ages, Islam, East, West, Civilization, Orientalism.

Orta Çağ'dan Çıkmanın Yolları

Bugün muhayyilemizde medeniyete dair olumsuz ne varsa tam tersinin vücut bulduğu Orta Çağ'ın din ile ilişkilendirilmesi tesadüf değildir. Zira Orta Çağ'ı ayakta tutan temel dinamik dindir. (Hazard, 1999, 67-71; Asimov, 2006, 94) Bu sorunlu yapıya modernitenin çözümü ise nettir, Modern paradigmanın akıl ve bilim önderliğinde ürettiği Rönesans, Reform Hareketleri ve Aydınlanma sayesinde tarihsel akış rayına oturmuştur. Rasyonalizm bize bunu salık verir ve rasyonalizme göre aldığı inisiyatif veya yapısal özellikleri nedeniyle söz konusu tarihsel akışın dışına çıkan ya da dışında bırakılan ne varsa kuşku duyulması gerekir. (Yılmaz, 2009, 19) Çünkü bu eğilimler modernitenin inşa ettiği (ya da vaat ettiği) insanlığın refah ve mutluluğuna kastetmektedir. Farkında olalım ya da olmayalım, buradaki katı söylem modern paradigmanın doğal/zorunlu bir sonucu olarak hayatın merkezinde yer almaya ve onu şekillendirmeye devam etmektedir. Hâlâ Orta Çağ'ın ilkel çağlardan daha karanlık ve gerici bir dönem olduğuna yönelik düşünsel bir atmosferin içinde yaşamaktayız.

Moderniteyi tümüyle kabulleniş veya tamamen reddetme eğilimi dışında, yukarıda anlatılan dumanlı havayı dağıtmanın mümkünlüğü -her ne kadar modernitenin ürettiği varyasyonlar içinde kalarak mümkün olmadığı kesin olsa da- tartışılabilir fakat farkındalığını oluşturmak imkân dâhilindedir. Buradaki farkındalığı oluşturmak için herhangi bir dinin müntesibi ya da etnisiteden olmak veya herhangi bir felsefeyi kabulleniş belirleyici değildir. İdeolojikleştirilmemiş düşünce, araçsallaştırılmamış akıl yürütme ve bilimsel çalışmalar da aynı tutarlı sonuca ulaşmaktadır. Az da olsa zaman zaman Doğu'dan ve Batı'dan bu durumun örneklerini görmekteyiz. Örneğin on sekizinci yüzyılda Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) *Legislation Orientale* (Şark Hukuku) adlı eserinde Montesquieu ve diğer birçok Batılı düşünürün oluşturduğu oryantalist literatürün Avrupa'nın Doğu'ya müdahalesini rasyonelleştirmek için kullandığını yazabilmiştir. (Sunar, 2017, 155) İslami kültür tarihi ve Arap dili üzerine uzmanlığıyla bilinen Alman akademisyen **Thomas Bauer**'in kaleme aldığı **Neden İslam'ın Orta Çağ'ı Yoktu** adlı eseri, genel çerçevesi itibarıyla onlardan biri olarak değerlendirebiliriz. *Runik Kitap* etiketli kitabın çevirisi Hülya Yavuz Akçay tarafından yapılmış. **Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu** alt başlığını taşıyan eser yüz altmış iki sayfadan oluşmaktadır. Kitabın konusunun spekülatif olduğu kadar öğretici ve ufuk açıcı olduğu görülmektedir. Ara ara karşılaşılan ve muhtemelen çeviri tekniğinden kaynaklanan cümle düşüklükleri okuma insicamını

sekteye uğratma ihtimaline binaen okur açısından ayrı bir dikkat gerektirdiği kanaatindeyiz.

Beş bölüm olarak şekillenen kitabın birinci bölümünde Orta Çağ kavramı yapıbozucu yöntemle ele alınarak fayda-zarar analizi yapılmıştır. İkinci bölümde alfabenin her bir harfine karşılık gelecek şekilde bir kavram seçilerek Orta Çağ olarak adlandırılan dönem açısından Doğu-Batı değerlendirmesine yer verilmiştir. Yazar, yaptığı karşılaştırmalı analiz ile Avrupa-merkezci tarih yazınının tutarlı olup olmadığını göstermeyi deniyor diyebiliriz. Üçüncü bölümde Orta Çağ şeklinde yapılan dönemlendirme yerine daha doğru ya da anlamlı bir kategorizasyonun nasıl yapılacağı üzerinde durulmaktadır. Dördüncü bölümde ise özellikle Müslüman ilim insanları tarafından “İslam’ın altın çağı” olarak adlandırılan dönemin (ilk binli yılların) anlamsal karşılığı analiz edilmiştir. Sonuç kısmı olarak ele alınan ve oldukça kısa tutulan beşinci bölümü iki bağlamda değerlendirmek makul görünmektedir. Bauer’ın ilk önce Orta Çağ kavramının kitapta ele aldığı şekliyle kısa bir değerlendirmesini yaptığı, akabinde ise genel kabul ile çatışan ve geliştirilmeye açık bazı önerilere yer verdiği görülmektedir.

Metnin en başında kitabın yazılış hikâyesine değinen yazar, düşüncenin ortaya çıkışını Orta Çağ kavramsallaştırmasıyla yapılan olumsuz tanımlamalardan duyduğu rahatsızlık olarak belirtmektedir. Bauer’e göre “Orta Çağ” başlı başına yanlış bir kavramsallaştırmadır. Dahası, bu kavram üzerinden İslam tarihi ve Müslümanlara dair yapılan klasik ve modern değerlendirmeler kasıtlıdır. Bu tepsitin benzerini Ali Şeriati (1933-1977) “Yeniçağdaki insafli (!) Avrupalı bilginlerin İslâm ile ilgili açıklamaları, tıpkı Ortaçağ’ın ruhanilerinin düşmanca ve tepkici tanıtımları gibidir” (Şeriati, 2004, 15) şeklinde yapmaktadır. Burasını biraz daha netleştirirsek, Batı dünyası için Orta Çağ kavramı felsefi açıdan hatalı yorumlamalara neden olurken, Batı dışındaki toplumlar ama özellikle Müslümanlar için kullanıldığında hatalı olmasının ötesinde (emperyalist) kasıt taşımaktadır. Edward W. Said (1935-2003), Batı entelektüel dünyasında büyük bir tartışma başlatan kült eseri Oryantalizm’de bu gerçeği deşifre etmektedir. (Said, 1998, 428-429) Bauer bu durumu, Batı’nın kendi dışındaki toplumları farklı bir çağ içinde konumlandırmasını alışıldık bir şey olarak yorumlamakta ve katıldığı bir seminerde İslam’ın “Orta Çağı Var mı” sorusunu gündeme getirerek sorunlaştırdığına değinmektedir. Yazarın, eğer Orta Çağ kavramından fayda umuluyorsa felsefi bir temele oturtulması gerektiği şeklindeki ifadesi kitabın teması ve sorunun çözümü açısından dikkate değerdir.

Bauer, metnin birçok yerinde hatalı olduğunu vurguladığı Orta Çağ kavramı için neden böyle düşündüğünü altı başlıkta özetlemektedir. Yazar açısından birinci neden, Orta Çağ denilince ne kastedildiğini bildiğimizi fakat tam olarak ne olduğunu bilmediğimize dikkat çektiği “muğlaklık” meselesidir. Batı-merkezli tarih yazınının evrenselleştirdiği Orta Çağ’ın nerede ve ne zaman başladığı ya da bittiği net değildir. Bu muğlaklığın içinde üretilen Batı merkezli tarih anlatısının evrensele yansıtılması mantıksal açıdan yanlıştır. Bauer, zaman olarak aynı dönemde yer alan uygarlıkların farklı coğrafyalarda bulunması

nedeniyle onları farklı zaman dilimlerinde konumlandıran Batı'nın, kendi tarih yazımını referans alarak akılcı ve bilimsel değil keyfi davrandığını belirtmektedir. Hemen arkasından, "işin ilginç" diyerek "bu bakış açısının Müslüman tarihçiler tarafından da kabullenildiğine" dikkat çekmektedir. Bu durum literatüre "tersinden oryantalizm" (Bulut, 2012, 19-20) veya "self-oryantalizm" (Çifci, 2013, 6-7) olarak geçmiştir. Öyle ki Bauer'e göre Batı'nın Orta Çağ kavramına yüklediği olumsuz anlamsal uzamı İslam dünyasına izafe eden stratejik eylem gerek Batı'da gerekse Doğu'da nadir olarak sorgulanmaktadır.

ikinci nedeni, "yanlış çıkarım" olarak belirten Bauer'e göre, Orta Çağ başlığı altında yapılan indirgemecilik yanlış çıkarımlarda bulunmaya neden olmaktadır. Bir indirgemecilik örneği olarak Batı düşüncesinde Orta Çağ tümüyle din eksenli bir forma sahiptir. (Kalın, 2018, 42-43) Bu çıkarıma göre Orta Çağ'a dair söylenen tüm olumsuzlukların kaynağı din olmaktadır. Bu olumsuz kavramın Müslümanlara izafe edilerek İslam toplumlarının din eksenli bir yapıya sahip olduğu imajı verilmek istenmesi ise meselenin konuyla ilgili diğer boyutudur. Buradaki bir başka sorun, "İslami Orta Çağ" şeklinde oluşturan terkipteki 'İslami' sözcüğü dış müdahale ile İslam'ın İslamlaştırılması anlamına gelmektedir. Herhangi bir şeyin önüne İslami kelimesi getirilmesi o şeyin İslami olduğu anlamına gelmekte midir?

Yazar Orta Çağ kavramının "gizli değersizleştirme" yapmaya yol açmasını üçüncü neden olarak belirtiyor. Bu kurguda Orta Çağ kavramı en baştan masum değildir ve aşığılayıcı, küçümseyici bir alt metinle kullanılmaktadır. Gizli değersizleştirme stratejisinde İslam ilkel, ilerlemenin karşısında olan ve gelişmeye kapalı bir yapı şeklinde tanımlanarak 'Müslümanlar Orta Çağ'a aittir ve dolayısıyla o döneme ait yöntemleri hak ediyor' mesajı verilmektedir. Diğer yandan Orta Çağ'a yönelik olumlu yanlar bulunursa, bunlar Batı'yla, olumsuz olanların ise Batı dışı toplumlarla ilişkilendirilmesi değişmez bir kuraldır. (Sunar, 2012, 59-82) Bu oryantalist tavır Batı'nın Doğu'ya yönelik net tutumudur.

Dördüncüsü, Orta Çağ kavramıyla "egzotikleştirme" yapılmaktadır. Batı için Orta Çağ bitmiştir fakat diğer toplumlar için Orta Çağ'ın devam ettiğine yönelik tavır egzotikleştirmeye neden olmaktadır. Egzotikleştirme ise aslı itibarıyla ötekileştirme değildir. Yazara göre modern Batı'nın ürettiği Orta Çağ kavramının epistemolojik içeriği sayesinde diğer toplumların tarihleri tanımlanarak egzotikleştirilmekte, ayrıştırılmakta, ötekileştirilmekte ve gasp edilmektedir. (Hentch, 1996, 162, 172) Bu tavır Oryantalist epistemolojinin temelini oluşturmaktadır.

"Emperyalist çağrışım" başlığını beşinci neden olarak belirten Bauer, modern Avrupa'nın bir icadı olarak Orta Çağ kavramının diğer toplumları tanımlamaya ve konumlarını belirlemeye imkân doğurduğu için emperyalist içerikli olduğunu belirtmektedir. Bu düşüncenin merkezinde Avrupa bulunmaktadır. Bu bağlamda Orta Çağ'a girmek kolay ama çıkmak zordur. Çünkü giriş ve çıkış kontrolü Batı'nın elindedir. Modernite en temelde Avrupa'ya özgündür, Avrupa'nın özelliğidir. Mısırlı Marksist entelektüel Samir

Amin (1931-2018) bütün bu süreçleri eserine verdiği Avrupa-merkezcilik kavramıyla tanımlamaktadır. (Amin, 2018, 12) İslam dünyası ise Batı'nın büyük mücadeleye geçirdiği modernleşme ve Aydınlanma süreçlerini deneyimlemediği için geri(c)i'dir ve modernite karşısı olan Orta Çağ'a aittir. Nihayetinde Batı dışındaki toplumlar ve özellikle Müslümanlar Orta Çağ'dan çıkamayacak, modern olamayacaklardır. Batı düşüncesine göre Müslümanların yapısal özellikleri onların modern olmalarını, modernitenin gereklerini yerine getirmelerini engellemektedir. Modernleşme sürecinde Müslümanların misyonu Antik dönem bilgisini Batı'ya taşımaktan ibarettir. Moderniteyi doğuran bilgi Batı'nın köklerinden gelen Antik dönem bilgisi olduğundan Batı dışındaki toplumlar zaten geridedir, gericedir. Bu eğilim, Batı'nın, Batı dışı toplumlara karşı genel tutumudur. (Kalın, 2018, 112)

Bauer bu bölümde Türkiye'nin neden Avrupa Birliği'ne giremeyeceğini ya da alınmayacağını tarihsel perspektifle uyumlu olarak Batılı politikacı ve aydınların söylemleriyle açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre Türkiye bir tarihsel tözcülük örneği olan Avrupa Birliği projesine dâhil değildir ve Yahudi-Yunan-Roma Antik dönemlerinden (Orta Çağ atlanarak ve/veya hiç yaşanmamış varsayılarak) Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemine bağlanan entelektüel sürece dâhil olmamıştır. Dolayısıyla Türkiye modernitenin bir parçası olmadığı için yeri Avrupa değildir. Murat Belge'ye göre bu eğilimin temsilcileri toplum üzerinde büyük bir etkiye sahip olan Avrupalı milliyetçiler ve Hıristiyan muhafazakârlardır. (Belge, 2003, 46, 64)

Bauer'in saydığı altıncı neden Orta Çağ kavramının nesnel temeli olmayan bir kavram olmasıdır. Batı düşüncesi istediği zaman dilimini keyfi olarak yok sayabilmektedir. Bununla birlikte "İslami Orta Çağ" tabiri oryantalist söylemin ürünüdür ve Batı-merkezcilik içermektedir. Dolayısıyla Orta Çağ ve ondan türetilen kavramlar taşıdığı yanlış ve olumsuz özellikler nedeniyle güvenilirlikten uzaktır. Batı'nın burada Orta Çağ özelinde değinilen sorunlu ilişkisi bilginin tüm tür ve katmanları için geçerlidir. Batı merkezli oluşturulan bilgi evrenselleştirilerek bilim belirli kalıplara sokulmakta ve diğer toplumlara dayatılmaktadır. (Altıntop, 2020, 30)

Yazar, eserin ikinci bölümünde söz konusu tarihsel süreçleri anlamak için derinlikli bir Doğu-Batı karşılaştırması yapmak gerektiğini fakat bu karşılaştırmanın zorluğu nedeniyle basit bir yöntem seçme zorunluluğu içinde olduğunu söylemektedir. Bu amaçla alfabeden yola çıkmakta ve kullandığı yirmi dört harfin her biriyle başlayan bir kavram seçerek Doğu-Batı karşılaştırması yapmaktadır. Okuryazarlık, kitap, şehir kültürü, çoğulculuk, cam işçiliği, ulaşım, matematik, astronomi ve tıp gibi kavramların yer aldığı değerlendirmelerde Doğu'nun medeniyet seviyesinin Batı'dan kat kat üstün olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte, daha sonraları modernite ile Batı'nın gündemine giren ben bilinci, bireycilik, birlikte yaşama kültürü, bitki bilimi, doğayı ve günlük yaşamı konu edinen edebiyat gibi konuların Orta Çağ döneminde Doğu medeniyetinde yer aldığını belirtmektedir. Bu tez yalnızca Bauer'a ait değildir, dönemle ilgili inceleme yapan birçok araştırmacı aynı kanaattedir. (Hazard, 1999, 24; Sezgin & Turan, 2010, 36-37) Bauer'e göre

Orta Çağ'da çoğulcu düşüncenin hâkim olduğu Doğu'da farklılıkları kabul ve tahammül fazladır. Buna karşın Batı'da Orta Çağ'dan beri var olan yabancı/öteki karşıtlığı, modernite sonrasında Batı'nın etkisinde kalan Müslüman toplumlarda ancak ortaya çıkmıştır.

Kennet Bock'a göre Batı dünyasının ilerleme anlayışı, Orta Çağ'ı paranteze alarak reddetme ve Yeni Çağ ile Antik Çağ arasında ünsiyet bağı kurma üzerine oluşturulmuştur. (Bock, 1990, 53) Bauer da kitabın üçüncü bölümünde Antik Çağ'ı modern düşünce üzerinden yok eden Batı'nın, Antik Çağ'ın yok oluşunda Doğu'yu sorumlu tuttuğuna dikkat çekmektedir. Burada Antik Çağ'ı yıkan dinamik karanlık Orta Çağ zihniyetidir. Batı dünyası oluşturduğu bu kurguyla Müslümanları Orta Çağ'a hapsederek Antik Çağ'ı kendine özgülemektedir. Aslında Antik Çağ bilgisinin korunması ve geliştirilmesini Doğu sağlamış, Antikite'nin ruhu ve bilgisini Müslümanlar devam ettirmiştir. Bilim tarihçisi Faut Sezgin (1924-2018), Antik Çağ bilgisinin kayda değer bir kısmının Müslümanlar aracılığıyla Avrupa'ya aktarıldığını belirtmektedir. (Sezgin & Turan, 2010, 94) Bauer'a göre Batı, bunu, yani Antik Çağ bilgisini koruduğunu bile bile Doğu'yu Antik Çağ kültürünü yok etmekle suçlamıştır. İslam dünyasına ara kablo muamelesi yapan ve Antik Çağ'dan aldığı bilgiyi sahiplerine iade eden emanetçi konumuna indirgeyen moderniteye göre Müslümanların görevi ödünç aldığı bilgiyi Yeni Çağ'ı inşa edenlere aktarmaktır. Batı'nın tavrı kendine özgü uygarlaşma misyonu ve motivasyonu içermektedir. Bu bağlamda kasıtlı olarak oluşturulan Orta Çağ tabiri masum bir kavram olmadığı gibi siyasi ve toplumsal anlamda tahrip gücü yüksektir. Bir yanılla da Batı'nın dünya üzerindeki etkinliğini pekiştirmek anlamına gelmektedir.

Kitabın dördüncü bölümü yazarın "İslam tarihi açısından güvenilir entelektüel" olarak tanımladığı iki Müslüman âlim referans gösterilerek oluşturulmuştur. Bu isimlerden biri ünlü eseri Keşfü'z-Zunûn ile tanıdığımız Kâtip Çelebi (1609-1657), diğeri ise Yemenli âlim Ali b. Muhammed eş-Şevkani'dir (1760-1839). Kâtip Çelebi konusunda Fuat Sezgin'in de bazı şerhlerle birlikte benzer değerlendirmeleri olduğu görülmektedir. (Sezgin & Turan, 2010, 38-39) Yemen'in köklü bir ailesinden olan eş-Şevkani iyi bir eğitim aldıktan sonra bölgede Zeydî imametinin oluşumunda ve Osmanlı İmparatorluğu'na karşı mücadelede önemli roller üstlenmiş çok yönlü bir İslam alimidir. (TDV, 2010, 22-28) Bauer, her iki ismin yaptığı çalışmalar ve düşünce yapıları nedeniyle İslam tarihi açısından önemli birer figür olduklarını belirtmektedir. Bu çalışmaların, özellikle İslami ilimlerin konusu ve tasnifi bağlamında kaynak sunmasının yanında, bilginin neden ve nasıl öğrenilmesi gerektiğine yönelik açıklamalarıyla da Müslümanların tarihsel durumunu ve kültürel seyrini çözümlenmek açısından dikkate değerdir. Bauer, Kâtip Çelebi ve Şevkani'den hareketle Müslümanların ortaya koyduğu ilmi disiplinlere dair özet bir değerlendirme yaparak İslami ilimlerin tarihsel olarak kökenine inmeye çalışmakta ve bazı önemli tartışmalara örnekler vermektedir. Yazarın yaptığı değerlendirmenin iki konuda net görüntü sunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, süreç içinde var olan ilim dallarının yanında yeni dalların oluşturulmasıdır. İslami ilimler alanında yapılan çalışmalar da bu

tespiti destekler niteliktedir. (Bakar, 2012, 19). İkincisi ise, İslam tarihinde “Pasifik’ten Hindikuş Dağları’na” kadar geniş bir coğrafyada ortaya çıkan İslami ilim havzalarının açıkça görünür olmasıdır.

Bauer dördüncü bölümün sonlarına doğru İslam tarihini üç döneme ayırdığı bir yorum getirmektedir. Bu yorumda yedinci yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar olan birinci dönemi biçimlendirici dönem, on ikinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar olan dönemi biçimlendirici dönemde oluşturulan bilimlerin kesintisiz gelişim dönemi ve yirminci yüzyıldan günümüze kadar olan dönemi de küreselleşmiş modern çağ ile çatışma dönemi olarak tanımlamaktadır. Modern dönemdeki birçok araştırmacı gibi Fuat Sezgin’in de herhangi bir tanımlama yapmadan bu sürece dair benzer bir çerçeveleme yaptığı görülmektedir. (Sezgin & Turan, 2010, 95-96) Yaptığı dönemlendirme sonrasında temel tezini ileri süren Bauer’a göre modern Batı düşüncesi tarafından keyfi olarak kurgulanan ve Orta Çağ olarak tanımlanan zaman dilimine yerleştirilen İslam tarihi aslında Geç Antik Dönem olarak adlandırılmalıdır. Bu tanımlama sadece Müslümanların öznel olarak ortaya koyduğu çalışmalar açısından değil, modern Batı’nın gelişim seyri içinde İslam dünyasının etkisinin görünürlüğü açısından da önemlidir. İslam dünyasının bu dönemdeki konumu ve ürettiği bilim, Antik Çağ geleneklerinden farklı ve yeni bir bilgi sisteminin ortaya çıkması olarak değerlendirilmelidir. Çünkü farklı bilgiyi Müslümanlar daha çabuk kabul etmiştir. Örneğin doğa bilimleri Orta Çağ’da Batı’da bir gericilik olarak algılanırken Doğu bu konuda çok daha özgüvenli ve özgürlükçüdür. Bir başka örnek ise, Yunanca metinlerin Latinceye çevrilmesinin düşünülmediği bir ortama sahip Batı karşısında yoğun çevirilerin yapıldığı bir Doğu’nun olmasıdır. Bauer buradan hareketle Müslümanların Antik dönem bilgisini geliştirerek Batı’ya aktardığını ve Batı’da asılların yerine Arapça çevirilerin referans alındığı belirtmektedir. Dolayısıyla Antik Çağ ile etkileşime giren İslam âlemi bilgi ve birikim açısından sürekliliğin merkezi olmuş ve İslam dünyası tüm krizlerine rağmen Antik dönemden aldığı bilgiyi işleyerek kendine özgü bir tarih yazmayı başarmıştır.

Bauer beşinci ve son bölümde önceki dört bölümün kısa bir özetini yaparak Orta Çağ kavramının neden yanlış bulunduğunu belirtmektedir. Batı’nın tarihsel düşüncesinin omurgasını oluşturan ve mevcut hâliyle kurgu bir kavram olan Orta Çağ, Batı’nın sonradan paranteze alarak istemediği şeyleri, olumsuzluk içeren yönlerini istiflediği bir depo olmaktan çıkarılmalıdır. Bunun için de öncelikle bu kavramın felsefi olarak tutarlı bir temele oturtulması ve Hegelci (Batı merkezli ilerlemeci tarih) anlayışından uzaklaşılması gerekmektedir. Modern paradigmanın felsefi arka planında önemli bir yeri olan Hegelci düşünceye göre evrensel-çizgisel tarihe anlamını verecek yegâne uygarlık olan Batı, dünya sisteminin en tepesindeki akılcı yapıdır. (Hentch, 1996, 187) Bu anlayışa karşı çıkan Bauer’a göre Yeni Çağ’ın (Erken Modern Çağ) başlangıcı dünyanın muazzam bir dönüşüm ivmesi yakaladığı on sekizinci yüzyılın ikinci yarısı olarak alınmalıdır. Siyasal, sosyal ve ekonomi başta olmak üzere düşünce ve yaşam evrenine dair her alanda modern dönüşümün öncüsü olan Amerikan Bağımsızlığı, Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi

bu dönemin ürünüdür. Bu bağlamda gerçekler de göz önüne alındığında en sağlıklı çözüm Antik Çağ döneminin genişletilerek erken, orta ve geç şeklinde yeniden oluşturulmasıyla sağlanabilir. Müslümanların da içine dâhil edildiği Orta Çağ ise Geç Antik Çağ adlandırılmasıyla tasnifin içinde yer almalıdır.

Kitap genel itibarıyla bir modernite eleştirisi olmasının yanında Batı'nın ikircikli tutumunun bir göstergesi olarak okunabilir. Bu anlamda Batı menşeli modernitenin ürettiği oryantalist ve emperyalist ruhun kasıtlı olarak gizlendiğini kanıtlayan bir metin olduğunu söyleyebiliriz. Yazarın görüşleri arasında özel olarak derinleştirilmeye müsait konular bulunduğu bir gerçektir. Örneğin salt tarihsel verilere bakarak Müslümanların yaşam anlayışı ve biçimine yönelik net ifadeleri, İslami hükümler konusundaki kesinlik içeren söylemi ya da Hıristiyanların Yahudilere müsamaha gösterdiği şeklindeki tespitleri tartışmaya açık görünmektedir. Bütün bunların ötesinde Doğu'nun maruz bırakıldığı epistemolojik şiddetin ve modernitenin Batı dışı toplumlara karşı kullandığı emperyalist uygulamaların Batılı bir entelektüel tarafından dillendirildiğinin altının çizilmesi gerekir. Daha önemlisi ise, neden etkili ve tutarlı eleştirinin yanında dikkate değer bir çözüm önerisinin de yine Batı'dan geldiği sorusunu sormak Müslüman sosyal bilimciler için bir zorunluluktur.

Thomas Bauer'ın kitapta dikkat çektiği en önemli husus, "Batı dünyasının felsefi ve teknik gelişiminde Müslümanların ilmi çalışmaları öncülük yapmış ve ivme kazandırmıştır"dan çok ötedir. Nitekim bu düşüncenin örneklerini birçok Müslüman ve Batılı düşünürün görüş ve çalışmalarında görmek mümkündür. Burada altı çizilmesi gereken nokta, İslam dünyasında, literatürde Orta Çağ olarak tanımlanmış karanlık bir sürecin yaşanmadığına yönelik vurgudur. Bauer çalışmasında bu savının gerekçelerini açıkça ortaya koymaktadır.

Author Contributions: Mevlüt ALTINTOP

Conflict of Interest: No conflict of interest was declared by the author.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Altıntop, Mevlüt. Küreselleşme ve Postmodernizmin Paradoksal Döngüsü. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.
- Amin, Samir. Avrupa-Merkezcilik. çev. Mehmet Sert, İstanbul: Yordam Kitap, 2018.
- Asimov, Isaac. Bilim ve Buluşlar Tarihi. Çev. Elif Topçugil, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- Bakar, Osman. İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi. çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Belge, Murat. Yaklaştıkça Uzaklaşıyor mu. İstanbul: Birikim Yayınları, 2003.
- Bauer, Thomas. Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu. çev. Hülya Yavuz Akçay, İstanbul: Runik Kitap, 2021.
- Bock, Kenneth. İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları. Tom Bottomore - Robert Nisbet içinde, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi. çev. Uğur Aydın. Ankara: Verso Yayıncılık, 1990.
- Bulut, Yücel. Orientalizm'in Ardından. Sosyoloji Dergisi (24), 1-57, 2012.
- Çıfci, Yusuf. Self-Oryantalizm ve Türkiye'de Kürtler. Ankara: Orient Yayınları, 2013.
- Hazard, Paul. Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme. çev. Erol Güngör, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1999.
- Hentch, Thierry. Hayali Doğu. çev. Anıl Bora, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Kalın, İbrahim. Barbar Modern Medeni. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Said, Edward W. Oryantalizm. çev. Nezih Uzel, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1998.
- Sezgin, Fuat - Turan, Sefer. Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Sunar, Lütfi. Aydınlanma Döneminde Doğuya Bakış, Değişen İlgiler ve Söylemler. Sosyoloji Dergisi, 2012.
- Sunar, Lütfi. İskoç Ahlak Teorisi ve Öteki, Aydınlanma ve Avrupamerkezci Modernitenin Oluşumu. Selami Varlık - Lütfi Sunar içinde, Ahlak ve Başkası. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Swingwood, Alan. Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi. çev. Orhan Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Şeriati, A. Dinler Tarihi. Çev. Erdoğan Vatansever, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2004.
- Türkiye Diyanet Vakfı. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: İSAM, 2010.
- Yılmaz, Feridun. Rasyonalite. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.