İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI
GÜNCEL ÇALIŞMALAR

EMİN YAYINLARI

Kitap Adı

İlahiyat Araştırmaları Güncel Çalışmaları

(e- Kitap)

Editör

Doç. Dr. Fatma BALCI ARVAS

Doç. Dr. Mehmet Fatih ÖZEROL

Doç. Dr. Murat AKKUŞ

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem SAKAR

Dr. Öğr. Üyesi Fahri ÇAKAN

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed. ABDELGHANY

Dizgi, Mizanpaj ve Kapak Tasarımı

Asem. ABDELGHANY

Emin Yayınları

Fethiye Mah. Kırlangıç Sok. No: 2 Nilüfer/BURSA

Tel: (0224) 2422898, Fax: (0224) 2412569

www.eminyayinlari.com.tr

E- ISBN:

978-625-5901-77-4

Yayın Tarihi

Aralık 2025

Web

http://ilahiyatarastirmalari.balikesir.edu.tr

www.eminyayinlari.com.tr

Bu eserde yer alan metinlerin tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.

Bu eser, yazılı izin olmaksızın hangi dil ve ortamda olursa olsun materyalin tamamının veya bir bölümünün çoğaltılması ve elektronik ortamlarda yayımlanması yasaktır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İÇİNDEKİLER

KATILIM VE KONVANSİYONEL BANKACILIK SİSTEMLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

Emre KORKMAZ & Yılmaz FİDAN.....7

DUANIN TASAVVUFÎ VE PSİKOLOJİK SAĞLIĞA ETKİLERİ

Zeliha GÜNDOĞDU & Esma SAYIN.....23

İSLÂM HUKUKUNDA GAYRİ MÜMEYYİZ ÇOCUĞUN HAKLARI

Ruziye Nur DOĞAN & Mustafa BORAN.....35

İSLÂM HUKUKUNDA KORUYUCU SAĞLIĞIN TEMELLERİ VE KORUYUCU SAĞLIKTA FAYDALANILAN BAZI ÜRÜNLERİN İÇERİĞİNİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Elif ERDAŞ & Mustafa BORAN.....67

KUR'ÂN'DA BİTKİLER TEMSİLİ ÜZERİNDEN ZİHİN İNŞASI

Ramazan ŞAHAN & Emir Berra MACİT & Firdevs Canan AMİL.....83

ZÜHRÎ'DEN KİTÂBÜ'L-EMVÂL'E SİYER RİVAYETLERİNİN SERÜVENİ VE GÜVENİLİRLİK PROBLEMİ

Saffet KURT.....113

MODERN FİNANSAL SÖZLEŞMELER KLASİK AKİTLERLE SINIRLI MIDIR: TASARRUF FİNANSMAN SİSTEMİNE FIKHİ BİR YAKLAŞIM

Abdullah Eren YILDIRIM & Yılmaz FİDAN.....129

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ İLE TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALLARINDA YAPILAN LİSANSÜSTÜ TEZLER ÜZERİNE BİR ANALİZ: BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ,

Esra SOYLU & Özlem ÇALIK & Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKCI.....143

KATILIM VE KONVANSİYONEL BANKACILIK SİSTEMLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

Emre KORKMAZ* & Yılmaz FİDAN**

Giriş

İnsanoğlunun birtakım temel ihtiyaçları vardır. Bunlar giyim ve barınma gıdadır. İnsanlar bu ihtiyaçlarını karşılamak için bazen birbirlerinden borç almış, bazen takas usulünü kullanmıştır. Tarihin eski dönemlerinde de krediyle işlem yapıldığı görülmüştür. Bunlar önceleri kişisel ihtiyaçlar için alınırdı. Günümüzde ise üretim ve sermaye için kredi kullanılır hale gelmiştir. Böylece amaç üretimi arttırmak, sürekliliği sağlamak ve finansmandır. Kredi denilince ilk akla gelen faiz, faiz oranları olmaktadır. Bir kişi ya da kurum tarafından alınan kredi desteği sayesinde acil nakit ihtiyacı giderilmiş olmaktadır. Bunun karşılığında kredi veren taraf ise bu borcu, size verdiği paranın üzerindeki bir miktarla borçlu tutarak vadesi süresince ödemenizi ister. Buna faiz denilmektedir. Faiz İslam'da meşru olmayan bir kazanç yoludur. Eskiden bu yöntem sayesinde cahiliye dönemindeki Araplarda ve diğer toplumlarda insanlar aşırı borçlu hale geliyor, alınan borcun faizi bazı yörelerde katlanıyor, bu borcu ödemek imkânsız hale geliyor ve kişiler bir köle gibi, bu finansmanı sağlayan kişinin emri altına giriyordu. Günümüzde ise kredi verme, finansman sağlama işlevi bankalara geçmiş durumdadır.[1]

Banka; para, kredi ve sermaye işlerini düzenler, sürekli olarak kredi alıp verir ve bundan kazanç sağlamaya çalışır. Bankalar ticari faaliyeti canlandırır, şirketlerin büyümesini sağlar.[2]

Faiz işleminin uygulanıp uygulanmamasına göre bankalar ikiye ayrılır: Katılım bankaları ve konvansiyonel bankalar. Katılım bankalarında sermaye toplama, finansman sağlama işlemleri faizli muamelelerden kaçınan ve kârı ya da zararı paylaşan bir görünüm arz eder. Konvansiyonel (geleneksel) bankalarda ise banka kârı ya da zararı ortağıyla paylaşmaz. Bir kredi desteği sağladığı zaman bunun karşılığında faiz oranını belirler. Müşterisine sadece kredi-finansman desteği sağlar ve zarara uğramayı asla kabul etmez.

* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, emrekorkmaz299@gmail.com, https://orcid.org/0009-0003-8291-9490

** Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi yilmaz.fidan@balikesir.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5065-1475

1 Nihat Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, ed. Mehmet Hacı Günay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 177.

2 "Banka, bankanın tanımı, banka nedir, bankanın görevleri" (Erişim 18 Şubat 2025).

Konvansiyonel bankalar para ticareti yaparlar, faiz esastır. Paradan para kazanma söz konusudur. Yasal olan her faaliyet işleme tabidir. İslam'a uygun olup olmaması temel alınmaz. Mesela bir ev alımı ya da araç alımında ortak olmazlar. Sadece finansman sağlarlar.[3]

Katılım bankacılığı ise faizin meşru olmadığı temelini esas alır. Sermaye sahibi (katılım bankası) ve yatırımcı kâr-zarar ortaklığı esasıyla işlemlerini yaparlar. Faizsiz bankacılığın Mısır'da 1963'te başladığı kabul edilir.[4]

Peki, bu kadar önemli bir ayırıma sahip olan faiz nedir? Faiz; Kuran'da ve sünnette "riba" kavramıyla ifade edilir. Anlamı, "fazlalık" demektir. Alınan bir borç karşılığı bu borcu, anaparadan (alınan borçtan) daha fazlasını belirli bir vadeye göre ödemektir. Böylece banka, müşteriyi kendi bankasına bağlamakta, ödemesi gereken kredi borcunu ödedikten sonra bile uzun süre daha taksit ödemesini sağlamakta, bu da müşteri için maddi zorluğa sebep olmaktadır. Hâlbuki müşterinin ilk krediyi çekme niyeti maddi darlıktan kurtulma, bir çıkış yolu aramaydı. Zaten faizin yasaklanma hikmetini buradan da anlayabiliriz: bir taraf bu anlaşmadan hiç kaybı olmadan, hatta fazladan para kazanarak ayrılırken diğer taraf uzun süreler borç ödemeye sevk edilmektedir. İslam borç vermeyi, bir kardeşinin elinden tutmayı teşvik etmiştir hatta sevaptır:

"*Eğer borçlu zor durumdaysa genişliğe çıkıncaya kadar ona mühlet verin. Darda olan borçluya alacağınızı bütünüyle bağışlamanız ise, bir bilseniz, sizin için daha hayırlıdır."*[5]

İnsanlar eskiden birbirlerine borç verirler ve bu verilen borcun geri ifa edilmesinden de yine kendisi sorumlu olurdu. Günümüzde ise bu işlevi bankalar devralmıştır çünkü hem ihtiyaçlar çeşitlenmiş hem borç verecek olan kişi açısından hem finansman ihtiyacı duyan kişi açısından güven sorunları oluşmuştur. Bankalar BDDK[6] sayesinde hem kurum niteliği gösterir hem güvence verirler.

İçki yasağında olduğu gibi faiz yasağında da Kur'an tedrici bir yol izlemiştir. İlk ayet:

> İnsanların malı çoğalsın diye, faize ait verdiğiniz şeyler, Allah katında bir artış sağlamaz. Oysa Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için karşılıksız verdikleriniz, O'nun tarafından bereketlendirilir. İşte bu şekilde Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak isteyenler, ödüllerini kat kat artıranlardır.[7]

İkinci ayet grubu ise:

> Faiz yiyenler, ancak Şeytan tarafından çarpılmış gibi bir hale geliverirler. Bu da onların, alışveriş de faiz almaya benzer, onun çeşidi demelerindendir. Allah, alışverişi helal etti, faizi haram. Rabbinden kendisine öğüt verilen, faizden vazgeçerse eskiden

---

3 Ali Rauf Karataş, *Finansal istikrar açısından konvansiyonel bankacılık ve katılım bankacılığı: Mukayeseli bir analiz* (Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 98.

4 Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 177.

5 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2024), Bakara 2 / 280.

6 Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu. Bankaların faaliyetlerini inceler.

7 Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali*, Er-Rum 30 / 39.

aldıkları ona aittir, işi de Allah'a ait. Fakat bundan sonra gene tutup faiz alanlar, ateş ehlidir, orada da ebedi kalırlar.[8]

"Allah faizli kazançları bereketten mahrum eder, ama karşılıksız yardımlar olan, sadakaları kat kat artırarak bereketlendirir. Allah kendisinden gelen gerçekleri örtbas edenleri ve günahkârların hiçbirini sevmez."[9]

Kur'an faizi açıkça haram kılmıştır. Dinimize göre faiz ikiye ayrılır: biri borç verirken alınan faiz, diğeri de alışveriş sırasında ortaya çıkan faizdir. Borç faizi, birine borç verip fazlasıyla geri istemektir. Buna "deyn faizi" denilir. Alışveriş faizi ise iki türlüdür: Biri mal değişiminde tarafların birinin daha fazla alması, diğeri de veresiye satışta zaman geçtikçe alınan fazlalıktır.[10]

Borç faizi; alınacak fazlalık karşılığında kredi verme yoluyla oluşur. Bir taraf kesinlikle kâr edip diğer tarafın yapacağı ticari işten kazançlı çıkıp çıkmayacağı belli değildir.

Alışveriş faizi, fazlalık faizi şeklinde gerçekleşebilir. "Fazlalık faizi, paranın para karşılığında veya misli malların birbiriyle takasında karşılıklardan birindeki ölçülebilir fazlalıktır."[11]

Mesela on gramlık 24 ayar altın ile on sekiz ayar 15 gram altın takas edilemez. Kalite farkı olsa bile burada fazlalık faizi vardır. Bu ticari işlem yapılacaksa, para karşılığı esaslı olmak üzere yapılmalıdır. Takas işlemlerinde malların fiyatlarını satıcılar belirler. Bu durum değersiz satışlara, aldanmaya sebep olabilir.

Diğer alışveriş faizi şekli "veresiye faizi"dir. Bu faiz türünde temel kıstas iki malın mübadelesinde bedellerden ikisinin ya da birinin vadeli olmasıdır. Hâlbuki bu tür bir işlemin caiz olabilmesi için bir tarafta para bir tarafta mal olması gerekir.[12]

Kur'an'da riba kelimesi toplamda sekiz yerde geçmektedir ve bu ayetlerde kelime, dönemin toplumunda bilinen yaygın anlamıyla kullanılmıştır. Hadislerde ise riba konusu daha ayrıntılı ele alınmış, bu da faiz çeşitleriyle ilgili yeni ayrımlar yapılmasına zemin hazırlamıştır. Vadeye bağlı alınan faiz "ribe'n-nesie", malın daha da fazlası üzerinden alınan faiz ise "ribe'l-fadl" denmiştir. Borç ilişkisine dayalı faiz "ribe'd-deyn", alışveriş kaynaklı faiz ise "ribe'l-bey" olarak adlandırılır.[13]

Faizin diğer toplumlarda da yasaklandığı Kuran'da belirtilmiştir.[14] Şâri Teâlâ, vaz ettiği bütün hükümlerde toplumun yararını gözetmiştir. Kişinin çalışarak, zor şartlar altında kazandığı kazancını korumak istemiş, kumarı, şans işlerini yasaklamış, fakirlere zekât verilmesini emrederek muhtaçları gözetmemizi istemiştir. İslam, ticareti ve mülkiyet hakkını savunur. Bütün ilahi kanunlar bir maslahatı gerçekleştirmeye yöneliktir. Para, ekonomi konuları ise insan gerçeğinin bir sonucudur ve bu konular Kur'an'da düzenlenmiştir. Paranın bizzat kendisi

---

8 Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali*, Bakara 2 / 275.

9 Karaman vd., *Kur'an Yolu Meali*, Bakara 2 / 276.

10 İsmail Özsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", 2012, 80.

11 Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 178.

12 Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 179.

13 "Faiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Şubat 2025).

14 Nisa, 160, 161." O Yahudilerden gelen bir zulüm sebebiyle kendilerine helal olan nice temiz şeyleri onlara haram kıldık. Çoğu zaman Allah yolundan sapmaları, yasaklandığı halde faiz almaları ve haksız yere insanların mallarını yemeleri sebebiyle (böyle yaptık.) Ve onlardan kâfir olanlar için elem verici bir azap hazırladık".

kullanılamaz. O, satın alma gücünü ifade eder. Dolayısıyla paraya karşılık paranın fazlalıkla satılması haksız kazanç telakki edilmiştir. Faiz sayesinde yeni yatırımlar olmayacak, herkes parasını tehlikesiz kazanç yolu olan faize yatırarak riskten korunacak, yatırım işleri gerçekleşmediğinden işsizlik artacak, dolaylı olarak enflasyon artacak, kredilerden dolayı maliyet yükselecektir. Zaten faizin tarihçesine bakıldığında sermaye sahiplerini daha da büyüten, dar gelirli vatandaşları sömüren bir yapıya haiz olduğu görülecektir.[15]

Araştırma Yöntemi

Literatür taraması yoluyla katılım bankacılığı alanında yapılan tezlerden, makalelerden mevcut bilgiler elde edilmiştir. Literatür taraması yoluyla katılım bankacılığına dair teorik bir çerçeve oluşturulmuştur ve güncel gelişmelere değinilmiştir.

Bulgular

Yapılan literatür taraması sonucunda katılım bankacılığı ve diğer bankalar arasındaki çalışma usulleri belirlenmiştir. İncelenen tüm kaynaklarda katılım bankacılığının faizsizlik esası gereğince çalıştığı ve İslami prensipler çerçevesinde hareket ettiği, bu yönüyle geleneksel bankacılıktan ayrıldığı anlaşılmaktadır. Literatürde katılım bankalarının ekonomiye katkısının konvansiyonel bankalara göre daha fazla olduğu görülmüştür.

Türkiye'de katılım bankacılığı daha gelişme hatta tanınma aşamasındadır. Ürün çeşitliliği ve farklı finansal enstrümanlar nedeniyle konvansiyonel bankalar da ekonomide önemli rol oynar. Konvansiyonel banka kredi vererek faiz esası gereği para kazanmaya çalışırken katılım bankaları müşterinin ev ya da araba alımına bizzat ortak olarak bir ticaret gerçekleştirmektedir. Katılım banklarının dini hassasiyetleri olan kişiler için önemli bir alternatif olduğu anlaşılmıştır.

Tartışma

Geleneksel bankacılık sistemi de katılım bankacılığı da kâr etmeyi amaçlar. Ancak katılım bankalarının çalışma, kredi verme sistemi İslami usullere uygun olmaktadır. Kısaca katılım bankacılığına İslami değerlere uygun işleyen bankacılık sistemi diyebiliriz. Faizli işlemlerin yasaklandığı katılım bankacılığı sisteminde müşteri de banka da kar ve zararda ortaktır ve beraber fonlar vasıtasıyla ticaret yapmaktadırlar. Dolayısıyla katılım bankacılığında müşterinin teorik olarak zarar etme ihtimali de bulunmaktadır. Müşteri elindeki parayı bu katılım fonlarına, kâr payı hesabına yatırarak her ayın sonunda belli bir miktar bundan kazanç elde edebilir. Katılım bankası bu parayı alır, İslami prensipler çerçevesinde işletir, ev alır, araba alır, insanlara yardımcı olmaya çalışır. Katılım bankası bizzat ev ya da araba alımına

[15] Cahiliye devrinde borç alan kişi, borcunu ödeyemeyince alacaklıdan zaman istiyor, vermesi durumunda faiz katlanarak devam ediyordu. Böylece sermaye sahibinden borç alan kişi daha da borçlanıyor, ödemesi imkânsız hale geliyordu. Hatta borç alan kişi borcu uzun zaman ödeyemezse ya da borcu ödemesi imkânsız hale gelirse o kişinin kölesi oluyordu. Borcu veren, hiçbir risk olmaksızın saf yarar sağlarken, borç para almak durumunda kalan kişi çok güç durumda kalıyordu.

ortak olmaktadır. Konvansiyonel banka ise böyle bir işe girişmeyip sadece finansman sağlar.[16]

Müşteri ay sonunda bankanın bu fonlardan sağladığı kazancın –parası oranında- kârını alır. Burada banka bu parayı kullanmakta, ekonomiyi canlandırmış, yatırım yapmış olmaktadır.

Bir banka kurulunca, onun doğal olarak öz sermayesi vardır ve müşteriler de bankaya para yatırırlar. İşte bu şekilde müşterilerin biriktirmek, saklamak için bankaya yatırdıkları paraya mevduat denir. Bankalar sermayelerini mevduat yoluyla toplar. Kişi bankada hesap açar ve birikimini faiz geliri ya da kâr payı geliri istemeksizin oraya yatırırsa buna "cari hesap" denir. Kişi burada parasını bankaya emanet etmekte, istediği zaman parasını geri çekebilmektedir. Banka da bu mevduatı çeşitli faaliyetlerde kullanabilir ancak müşteri parasını çekmek istediği zaman onu derhal vermek zorundadır. Hesap sahibi parasını emniyetli bir şekilde saklamak için bankaya para yatırmıştır, bankanın görevi de bu parayı korumaktır.[17] 5411 Sayılı Bankalar Kanunu'nun 3. maddesine göre; cari ve diğer şekillerde fon toplamak suretiyle çalışan bankalar "katılım bankası" olarak ifade edilmektedir. Katılım hesabında müşteri ve banka kâr ve zarara ortaktır. Kişinin katıldığı bu fon sayesinde ne kadar kazanç sağlayacağı önceden kestirilmez. Hatta müşteri ve banka teorik olarak zarar da edebilir. Katılım bankası aldığı bu fon parasını kendi parası olarak görmez, ortaklık ilişkisi esası üzerine işlem yapılır.[18] Buna bazıları "mudarebe" demiştir. Mudarebede sermaye bir taraftan sağlanır, bu iş için gereken emek, yetkinlik, iş gücü gibi unsurlar diğer taraftan sağlanır. Böylece hem piyasa işler duruma gelir hem istihdam sağlanır. Buna "emek ve sermaye ortaklığı" denir. Yani bir taraf bu işlem için gereken sermayeye, alana sahip diğer taraf bu iş için gereken tecrübe ve bilgiye sahip. Bu anlaşmada çalışan kişinin ne kadar (yüzdesel olarak) pay alacağı baştan belirlenmelidir.

Bir diğer işlem türü olan murabaha ise; bir araba ya da konut almak isteyip –ticari amaçlı eşyalar, aletler de olabilir- durumu olmayan kimse bankaya gider ve bankayla şartları görüşür, gerekli bilgilendirmeler yapılır. Alınacak malın fiyatı, tarafların uyması gereken kurallar belirlenir. Sonra banka bu malı satın alır ve müşterisine vadeli olarak satar. Bankanın aldığı aletin fiyatı ve vadeli satım arasındaki fiyat farkı bankanın kazancı olmaktadır. Bu haliyle murabaha işlemine birtakım eleştiriler olmakla beraber Dubai ve Kuveyt gibi ülkelerde düzenlenen konferanslarda çağdaş murabaha meşru görülmüştür.[19] İslam ticarete önem vermiştir. Kişinin rızkını helal yolla kazanmasının önemine işaret edilmiştir. Bu tür ortaklık çeşitleri hem İslam'a hem vicdana uymaktadır. İki kişi ya da daha fazla kişiler bir sermaye ortaya koyarak kâr ve zarara ortak olmak üzere bir ticari faaliyete girişirlerse buna da müşareke ortaklığı denir. Banka kendi öz sermayesini kullanarak bir şirket kurabilir, –inşaat, tarım- ya da bu faaliyetleri yaparken bankasındaki mevduat paralarını kullanmışsa

---

16 Resul Aydemir vd., "Türkiye'deki Konvansiyonel ve Katılım Bankacılığının Karşılaştırmalı Analizi: Ücret ve Komisyon Gelirleri, Mevduat Faizleri ve Kârlılık", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, (12 Mart 2022), 79.

17 Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 184.

18 Ali Rauf Karataş, *Finansal istikrar açısından konvansiyonel bankacılık ve katılım bankacılığı: Mukayeseli bir analiz* (Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 53,54.

19 Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 185.

kârını müşterileriyle paylaşır. Bu sayede yatırım yapılmış, ekonomi canlanmış olur. Ayrıca katılım bankalarında kasa kiralama özelliği de bulunmaktadır. Bankanın bir kasası müşteri adına özel olarak kiralanır. Kişiler bu uygulamaya parayı ya da kıymetli evrak ya da mücevheratını evde tutmak istememesinden, bankanın güvenlik özelliğini kullanmak istediği için başvurmaktadır. Bankanın buradaki konumu kiraya veren kişidir. Finansal kiralama/ leasing ise bankanın, müşterisinin kullanmak istediği bir ticari aleti satın alması ve bunu müşterisine taksit biçimde ödettirmesi, ödemesi bitince de malın mülkiyetinin müşteriye geçmesidir. Yani banka satın alır ve müşterisine kiraya verir. Bu kiranın bedeli, alınan aletin fiyatı olmaktadır. Müşteri kira süresince bu aletin fiyatını öderse hibe yoluyla malın mülkiyeti kiracıya geçmiş olur.[20] Ödenecek taksit fiyatı kira ücreti değildir, malın değerine göre taksitlendirme yapılır.

Günümüzde bankalardan bahsedildiğinde ilk akla gelen kredi kartları olmaktadır. Debit kart (banka kartı); kişinin banka hesabındaki parayı harcayabilmesini ifade eder. Yani kişi bir harcama yapmak isterse ve banka kartını kullanırsa, mevcut birikimindeki para anında düşecek, satın alma işlemi peşin gerçekleşecektir. Bu kartın kullanımında faiz gerçekleşememektedir çünkü kişi ancak banka hesabında para varsa bu kart sayesinde harcama yapabilir. Bu da gereksiz harcama yapılmasının, sefihçe davranışların önüne geçebilir. Çünkü harcanan para olmayan para değil, kişinin bankadaki parasıdır ve harcama gerçekleşirse para anında düşecektir. Dolayısıyla bu kullanım caiz olmaktadır.

Kredi kartı ise müşterisinin hesabında birikim olsun olmasın belli bir miktarda harcama imkânı verir.[21] Bu kartın kullanımının caiz olması için faiz cezası ödenmemesi için ödeme gününü takip etmek ve imkân olunca yapılan alışveriş tutarını hemen ödemek gerekir. Eğer bu borç 30 günlük zaman süresi boyunca ödenmezse banka belirli borç faizi uygulayacağını bildirir. Böyle bir şartın anlaşma maddelerine koyulması anlaşmaya ciddiyet katmak için ve tedbir mahiyetinde olabilir. Bu şart ve kural fasittir ancak borcu zamanında ödemek şartıyla ve faize düşmeyeceğine dair kişide kuvvetli karine varsa bu hizmetleri kullanabilir. Günümüzde elektrik kurumları, telekomünikasyon şirketleri de bu esasa göre çalışırlar. Zamanında ödenmeyen borca gecikme faizi uygulanır. Bu kuralı benimseyen belediyenin su hizmeti, elektrik aboneliği, telefon aboneliği işlemleri fasit sayılırsa dindar insanlar bile büyük problemlerle karşı karşıya kalacaklardır. Herkes böyle bir şart olduğu halde bu hizmetlere abonedirler ve borçlarını zamanında ödemeye dikkat etmektedirler. Kredi kartı kullanımını buna da kıyas edebiliriz.[22]

Katılım bankaları da kredi kartı hizmeti sunar. Eğer vadesinde kredi kartı borcu ödenmezse gecikme cezası uygulanır. Bu, bankanın kendi güvenliği ve müşterinin suiistimalinin önlenmesi içindir.[23] Bankadan alınan kredi kartı sayesinde banka alışveriş tutarını bizim için öder, bir nevi kefalet akdi gerçekleşir. Bunu vekâlet

---

20 Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 189.

21 Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 189.

22 Ahmet Yılmaz, "İslam Hukukuna Göre Kredi Kartı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (01 Aralık 2001), 101.

23 "Finans kurumlarının (katılım bankaları) kredi kartı ile bankaların kredi kartları arasındaki fark nedir? Sorularla İslamiyet", *Sorularla İslamiyet* (21 Eylül 2011).

sözleşmesi olarak algılayanlar da olmuştur. Bu işlem karşılığında bankanın belirli miktarlarda komisyon alması caiz görülmüştür.

Türkiye'de kredi kartı kullanımı ilk defa 1963-1964 yılları arasında Le Diners Club ve Carte Blanche aracılığıyla gündeme gelmiştir. Bu girişim İstanbul Turizm adlı şirketin, Beyrut merkezli Ortadoğu temsilciliği üzerinden başlattığı bir uygulama olarak ortaya çıkmıştır. Kredi kartı sistemine dair çalışmaların daha kurumsal bir zemine oturması 1968 yılında gerçekleşmiştir. Koç grubu bünyesindeki Servis Turistik A.Ş. , İstanbul Turizm'den temsilciliği devralarak faaliyetleri daha kapsamlı şekilde yürütmeye başlamıştır.[24]

İşyerleri bankalara müracaat ederek pos cihazı sayesinde alacaklarını bankaya havale eder. Yani işyeri bankanın müşteriye kefaletini kabul eder. Banka kart sahibinin borcunu ödemeyi taahhüt etmiştir. Banka da yerine getirdiği bu iş sayesinde işyerinden komisyon alır. Borcunu ödemesi gereken kişi kart sayesinde bu sorumluluğu bankaya yükler. Bu açıdan havale akdi gibi de düşünebiliriz.[25]

Kredi katlarının son dönemde bilinçsiz kullanımı üzerine uzmanların çeşitli uyarı ve öneriler gündeme gelmiş, bu gelişmeler doğrultusunda Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK) 23 Şubat 2006 tarihinde bazı düzenlemeler açıklamıştır. Bu düzenlemeler 1 Mart 2006 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Ayrıca kart güvenliğini daha da arttırmak amacıyla 31 Mart 2006 tarihi itibariyle şifreli alışveriş uygulamasına geçilmiştir.[26]

Kredi kartı bugün maslahata binaen caiz görülmektedir. Nakit paraların yanımızda taşınmaması bir nebze güvenlik sağlar. Ayrıca kredi kartının kullanımı kolaydır ve kaybolması durumunda kartı iptal etmek, dondurmak mümkündür. Ayrıca yukarıda değinildiği gibi elektrik, su faturalarını ödemekte ve internet alışverişlerinde bize oldukça kolaylık sağlar. Taksitlendirme sayesinde tutarı yüksek bir araç satın alırken ödemeyi kolaylaştırır. Faydaları olduğu gibi aynı şekilde bu sistem kişiye daha fazla para harcattırabilir, finans yönetimini kötü etkileyebilir, harcama alışkanlıklarını değiştirebilir. Borcun zamanında ödenmemesi durumunda yüksek faiz oranları, ek ücretler uygulanabilir. Faiz şartı bulunan akit zaten geçersizdir ancak yukarıda değinildiği gibi maslahata binaen, ödeme gününü takip etmek ve geçirmemek şartıyla bu işleme haram denmemiştir.

Katılım bankalarında faizsiz kredi kartı hizmeti uygulanır. Borcun zamanında ödenmemesi durumunda gecikme cezası uygulanır. Banka bu ceza payını direkt ana havuza atmaz. Tekdüzen hesaplara geçer ve faizsiz bankacılık esaslarına göre kullanılır. Kredi kartı kullanımı ya da diğer işlemlerde İslam'ın yasakladığı faiz gibi belirgin yasaklar olmadığı müddetçe, "muamelelerde asıl olan ibaha'dır" (helal olmalarıdır) fıkhi kuralının uygulanması İslam'ın evrensellik ilkesine daha uygun görülmektedir.[27]

Kredi kartı kullanımı dinen caiz kabul edilmektedir. Bu kartla bir malı peşin fiyatından daha yüksek bir bedelle taksitle satın almak da İslam hukukuna göre mümkündür. Ancak zorunlu bir durum söz konusu değilse, kredi kartından nakit para çekip bunun karşılığında faiz ödemek dinen uygun görülmemektedir. Aynı

---

24 Mesut Bayar, "İslam Hukukunda Banka Kartları ve Kredi Kartları", (ts.), 30.

25 Dalgın vd., *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 190,191.

26 Bayar, "İslam Hukukunda Banka Kartları ve Kredi Kartları", 53.

27 Yılmaz, "İslam Hukukuna Göre Kredi Kartı", 85.

şekilde, kart borcunun ödeme süresi içinde kapatılmaması ve kalan borca ceza uygulanması da zaruret hali dışında caiz sayılmaz. Elektrik ve su gibi fatura ödemelerinde de benzer bir durum geçerlidir; ödeme gecikmeleri sonucu ceza ödemek, zaruret bulunmadığı sürece dinen doğru değildir. Fakat kişi gerçekten maddi imkân bulamamışsa ya da ödemeyi unutmuşsa, bu durumdan dolayı sorumlu tutulmaz, günahkâr sayılmaz [28]

Kredi kartı kullanımı sonucu verilen hediye puan, bonus puanlarının kullanımının, kampanyalardan yararlanmanın caiz olduğu yönünde genel görüş vardır. Ev ve araba alımı için kredi çekmenin de –her ne kadar temel ihtiyaçlar olsalar da- caiz olmadığı belirtilmiştir.[29]

Katılım ve Konvansiyonel Bankalarının Genel Açıdan Karşılaştırılması

İslami bankacılık aslında yeni bir oluşumdur. Katılım bankacılığında en önemli kıstas faiz konusudur. Katılım bankası, temel çalışma prensibini faizsizlik üzerine kurmuştur. Bu bankalar ticaret yaparlar. Kiraya verme işlemleri, fon kullandırma yaparak kâr zarar esaslı ortaklık oluştururlar. Katılım bankası böylece hem kendisini geliştirecek hem de ülke ekonomisinin yenilenmesine katkı sağlayacaktır. Faiz konusuna kesin karşı çıkarak risk olmaksızın paradan para kazanma yoluna ve müşterilerin sömürülmesine karşıdır. Katılım bankacılığı oluşumundan önce faiz hassasiyeti olan kişilerin birikimleri yastık altı olarak tabir edilen durumda -atıl- kalıyordu. Bu bankalar bu fonları piyasada değerlendirir, kârını ya da zararını müşterisiyle paylaşır.[30] Zaten "katılım" ifadesi de müşterinin ve bankanın kâr ve zarara ortak katılımını ifade etmek için ortaya çıkmıştır.

Katılım bankacılığı, İslami finans ilkelerine uygun olarak yapılandırılmış bir sistemdir ve temelinde bazı prensipler yer alır. Katılım bankacılığı, faizli işlemleri kesin olarak reddeder. Finansman sağlama sürecinde taraflar arasında kar ve zararın paylaşılmasına dayalı katılımcı bir yapı benimsenir. Yapılan tüm işlemlerde dini açıdan haram sayılan unsurlardan uzak durulur. Sunulan finansal ürün ve hizmetlerin, İslam hukukuna uygunluğu gözetilir. Sosyal adalet, üretkenlik ve ekonomik kalkınmaya katkı sağlayan faaliyetler desteklenir. Bankacılık işlemlerinde dürüstlük, güven ve etik ilkelerine riayet edilir.[31]

Katılım bankaları kaynak toplarken hesap sahipleriyle kâr-zarar ortaklığı; kaynak kullandırırken ise vadeli satış, finansal kiralama, kâr-zarar ortaklığına dayalı işler yaparlar. Mevduat bankaları faiz karşılığında nakit kredi kullandırırken, katılım bankaları nakit kredi kullandırmazlar. Fon kullandırımları ticari faaliyetin finansmanına dayanmaktadır.

---

28 Dinimiz İslam, "Kredi çekmek ve kredi kartı kullanmak- Dinimiz İslam", *dinimizislam.com* (Erişim 04 Mart 2025).

29 "Sosyal Konut Projesi: Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu" (Erişim 04 Mart 2025).

30 Müşterinin zarar etmesi durumu pek görülen bir durum değildir. Ayrıca katılım bankaları diğer bankaların cazip kâr tekliflerine ithafen zarar olsa bile müşterisine bunu yansıtmayabilir. Yani zarar söz konusu olsa bile banka kendi aleyhine müşterisine bu zararı yansıtmaz, biraz kâr verir. Amaç hem müşteriyi üzmemek hem yeni yatırımcı çekmektir.

31 Furkan Emiroğlu, "Katılım Bankacılığı ile Konvansiyonel Bankacılık Arasındaki Farklar ve Faizsiz Finans Ürünleri | İslam İktisadı", 15 Ekim 2021.

Katılım bankaları finansal kiralama işlemleri yaparak, müşterilerinin ticari faaliyetleri için kaynak sağlamış olurlar.[32] Konvansiyonel bankalar elinde bulundurduğu fonları faiz konusu esaslı değerlendirdiğinden olası ekonomik sorun ya da politik tehdit durumlarında ya da faiz miktarının değişimi durumunda müşterilerine kullandırdığı kredi üzerinde değişiklik yapabilir.

Katılım bankaları 1983'te yasal zemine kavuşmuştur. Özel Finans Kuruluşu (ÖFK) 1999 ve 2001 yıllarında yapılan yasal değişiklikler ile konvansiyonel bankacılık yanında mali sisteme dâhil edilmiştir.

2005 yılında Bankacılık Kanunu'yla "Katılım Bankacılığı" ismini almıştır. Katılım bankalarının asıl para kazanma yöntemi 'murabaha'dır. Burada alıcı, banka ve müşteri yer alır. Müşteri adına banka, müşterisinin istediği ürünü satın alır ve belirli bir vadeyle müşterisine taksitlendirir. Müşteri, bankaya ne kadar kazandırdığını bilir. Konvansiyonel bankalarda bu işlem sadece müşteri ve banka arasında gerçekleşir.

Bir tarafın emek, bir tarafın sermaye sağladığı ortaklıklara ise mudarebe denir. Kazancın hangi oranlarda paylaşılacağı en başta belirlenmelidir. Bu sayede atıl birikimler harekete geçer, yeterli finansmana sahip olan ancak bilgi ve tecrübesi olmayan kişi ya da banka da kar eder[33].

Kiralama (leasing) yoluyla da katılım bankaları piyasaya oldukça önemli yönde katkıda bulunur. Bu, kasa kiralama ya da finansal kiralama şeklinde olur. Kasa kiralama usulünde müşteri bankaya ait olan özel bir kasa kiralar ve o kasaya değerli eşyalarını, mücevheratını, tapularını, kıymetli evraklarını koyabilir. Bunun uygulanma sebebi bankaların vermiş olduğu güvenlik teminatı ve emniyet hissidir.

Finansal kiralama yönteminde ise banka, müşterisinin almak istediği ticari bir ürünü (mesela traktör, tarım aracı, süt sağım makinesi, biçerdöver) satın alır, bunu kendi mülkiyetine geçirir ve müşterisinin kullanımına kiraya verir. Müşteri de kirasını ödeyerek satın alınan toplam bedeli bankaya ödedikten sonra eşyanın mülkiyeti bankadan müşteriye geçer. Bu verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere faizli yöntemle yatırım yapma zorunluluğu ortadan kalkacaktır. Dini hassasiyetleri olan kişiler birikimlerini Allah'ın yasakladığı yollarla değerlendirmeyecek, her birikimin ekonomiye katılımı sağlanacaktır. Kişi bankaya köle olmayacak, sadece belirli vade için taksit ödeyecektir. Katılım bankasında hesap açıp işlem yapanlar sadece dini hassasiyetli kişiler de değildir. Bazı firma ve kuruluşlar, yabancı sermaye sahipleri katılım bankalarının bu özelliğinin daha fazla rant sağlayacağı görüşündedirler. Katılım bankalarının konvansiyonel bankalara kıyasla hizmet açısından yetersiz görünüm arz etmesi ve ürün çeşitliliği, şube sayılarının azlığı bakımından eleştiri konusu olabilir.[34]

Katılım bankaları, geleneksel bankalar tarafından ekonomiye kazandırılamayan tasarrufları doğrudan para ve sermaye piyasalarına yönlendirerek önemli bir rol üstlenir. Bu yaklaşım sayesinde hem ülke genelindeki tasarruf oranlarında artış sağlanmakta hem de elde edilen

---

32 Furkan Emiroğlu, "Katılım Bankacılığı ile Konvansiyonel Bankacılık Arasındaki Farklar ve Faizsiz Finans Ürünleri | İslam İktisadı".

33 Bu uygulama Hz. Peygamber döneminde de uygulanmıştır.

34 Furkan Emiroğlu, "Katılım Bankacılığı ile Konvansiyonel Bankacılık Arasındaki Farklar ve Faizsiz Finans Ürünleri | İslam İktisadı".

fonların bankacılık faaliyetleri aracılığıyla daha etkin ve üretken alanlara aktarılması mümkün hale gelmektedir.[35]

Hisse senedi alıp satma işlemlerinde ise; hisse senedi, bir işletmenin öz kaynaklarını oluşturan paylardan biridir. Bu paylardan birini satın alan kişi, ilgili şirkete ortak olur. Hisse senedi, yatırımcı ile şirket arasındaki ortaklık bağını temsil eder ve sahibine çeşitli haklar tanır. Bu haklar arasında şirkete ortak olma, yönetim sürecine katılma (oy kullanma), şirket faaliyetleri hakkında bilgi edinme, elde edilen kârdan pay alma (temettü) ve temettü avansı alma gibi haklar yer alır. Bir şirketin hisse senedine sahip olmak ister borsada işlem görsün ister görmesin, o şirketin faaliyetlerine ortak olma anlamına gelir ve bu yönüyle ticari bir girişim niteliği taşır.[36]

Hisse senedi işlemleri temelde caizdir. Buradaki temel kıstas, hissesi alınan şirketin İslami değerlere aykırı, İslam'ın yasakladığı işlemleri yapmıyor olmasıdır.[37] Katılım bankaları tüm şirketlerin değil, kendi belirlediği faizsiz esaslı ve İslam şiarlarına uygun çalışan şirketlerin hisselerinin alınıp satılmasına olanak tanır.

2018 yılı sonu verilerine göre, Borsa İstanbul'da (BİST) işlem gören toplam 420 hisse senedi bulunmasına rağmen, bunlardan yalnızca yaklaşık 100 ila 120 tanesi yatırımcılar tarafından aktif şekilde alınıp satılabilecek likiditeye sahiptir. Öte yandan, borsada işlem gören şirketlerin piyasa değerinin yaklaşık üçte biri finans sektöründe faaliyet gösteren kuruluşlardan oluşmaktadır. Bu durum, faizsiz finans prensiplerine uygun çalışan firmaların borsadaki toplam değer içindeki payının oldukça düşük kalmasına yol açmaktadır. Bu ihtiyaca cevap vermek üzere, Türkiye'de faizsiz finans ilkelerine göre işlem gören şirket hisselerini içeren Katılım Endeksi oluşturulmuştur.[38]

Bir şirket, hem şirketini maddi açıdan güçlendirmek hem de yeni yatırımlar yapmak için borsada işlem görmek üzere SPK'[39] ya başvurur. SPK da bu şirket borsada işlem görmeye müsaitse bunu onar. Böylece şirkete finansman desteği gelmiş olur ve yatırımcı da parasını bu kâr- zarar tehlikesi olan ortamda değerlendirmiş olur. Zaten borsanın caiz olmasının temelinde bu prensip yatmaktadır.[40]

Borsa tüzel bir kişiliğe sahiptir ve bu borsa piyasasından hisse alabilmek için bu kuruma direkt müracaat edilemez, aracı bankalarla bu işlem yapılır. Şirket kendini yüzde on ya da ne kadar oran belirlenmişse o oranda kendini halka açar. Yani hisse senetleri satın alınmak suretiyle bu şirket, yüzde on halkın olur.[41] Şirket, hissesini alan vatandaşlara yılda bir ya da iki kez teşekkür payı olarak hisse başı belli bir miktar ücret verir. Buna temettü denir. Şirket, hissesini aldığınız için bir nevi size teşekkür etmekte, kârını paylaşmaktadır. Temettü almanın caiz olduğu yönünde genel bir kanaat vardır.

---

35 Abitter Özulucan - Ali Deran, "Katılım Bankacılığı ile Geleneksel Bankaların Bankacılık Hizmetleri ve Muhasebe Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması/The Comparison of Participation Banking and Traditional Banking on the Perspective of Banking Services and Accounting Applications", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (24 Ocak 2014), 89.

36 *Yaşayan ve gelişen katılım bankacılığı* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2019), 279.

37 İçki üretimi ve satışı, faizli çalışan müesseseler, kazancını tam belirtmeyen şirketler.

38 *Yaşayan ve gelişen katılım bankacılığı*, 280.

39 Sermaye Piyasası Kurulu. Yatırımcıların ve piyasanın güvenliği için çalışır, borsa işlemlerini denetler.

40 Borsa, oldukça tehlikeli yatırım araçlarından biri olarak değerlendirilir. Yatırımların değer kazanması için aylarca belki yıllarca beklemek gerekebilir.

41 Borsadaki şirketlerin halka açıklık oranları, şirketlerin kurumsal niteliği ve finansman gücüne göre değişiklik gösterir.

Katılım bankalarında hissesi alınabilecek şirketler, banka tarafından önce kredili, faizli işlemler yapıp yapmadığına göre incelenir ve İslami esaslara aykırı değilse bankanın hisse senedi alımı listesine alınır. Böylece faiz hassasiyeti olan kişiler de birikimini bu yolla değerlendirebilir. Geleneksel bankacılıkta ise bu işlemler dikkate alınmaz. Önemli olan resmi kurallara uygun olarak SPK'dan onay almasıdır. Bazı sermayesi kötü durumda olan şirketler halka açılma isteğini SPK' ya arz ederler ve SPK'da kurallara uygun olduğu sürece bunu onaylar. Böylece şirketler batma tehlikesinden kurtulmuş olmaktadır lakin hisse sahipleri hissenin uzun müddet yükselememesinden dolayı zarara uğrarlar.

Katılım bankalarında kâr zarar ortaklığı söz konusudur. Faiz söz konusu değildir ve para, ticari bir ürün gibi alınıp satılamaz. Kredi kullandırmanın dışında her türlü bankacılık hizmetini verirler. Konvansiyonel bankalarda fon kullanımında ve kullandırmada faiz esası vardır. Yaptıkları hizmet yönünden katılım bankalarıyla farkları yoktur, para ticareti söz konusudur.

Katılım bankasında para, ticari bir ürün gibi alım satıma tabi değildir. Katılım bankaları mal ticareti yaparlar. Katılım bankaları ticari amaçla mal alım satımı yapabilmektedirler. Finansal kiralama yoluyla müşterilerine doğrudan kaynak aktarabilirler. Müşterilerin vade sonunda ödeyeceği tutar bellidir ve belirsiz şartlara, durumlara göre değişmez. Uzun süreli yatırımlar söz konusudur ve güven esaslıdır. Konvansiyonel bankalarda ise bankalar bankacılık hizmetlerinin yanı sıra para ticareti de yapmaktadırlar. Para, ticari bir ürün gibi kullanılmaktadır. Borçlu-alacaklı ilişkisi söz konusudur. Faiz karşılığı nakit kredi kullandırmaktadırlar. Ticari amaçlı, kısa süreli kredi kullandırmaktadırlar.[42]

Bankacılık sistemi modern dünyada hayati bir öneme sahiptir. Faizsiz bankacılık hizmetleri, faizsizlik doğrultusunda bireylerin ve kurumların ihtiyaçlarını karşılamayı esas alır. İslami finans ilkeleri doğrultusunda toplumsal refahı da esas alır. Faizli muamelelerden kaçınanlar için finansal erişim sağlar ve ekonomiyi yeniler. Katılım bankacılığı hizmetleri uzun vadeli yatırımlara odaklanır. Bu da ekonomik büyümeye ve sürdürülebilirliğe katkı sağlar. Katılım bankaları geleneksel bankalarla karşılaştırıldığında hayla sınırlı bir müşteri kitlesine sahiptir. Ürün çeşitliliği bakımından da geleneksel bankalar otomatik olarak daha etkin rol oynamaktadırlar. Katılım bankacılığının oluşturulmasında ve bankanın ticari operasyonlarını yönetmesinde İslam şeriatını bilen uzmanlara da ihtiyaç vardır. Bu da ciddi bir eğitim gerektirmektedir. Katılım bankacılığında uzmanlaşan personel sayısı diğer bankalara nazaran daha azdır. Faizsiz işlem yapmak, faizden uzak durmak isteyen kişiler ve kurumlar için katılım bankaları kurtarıcı bir rol üstlenmektedir. Bu bankalar toplumsal adaletin sağlanması[43], risk paylaşımı ve uzun vadeli yatırımlar sayesinde ekonomiye önemli katkılar sağlar. Katılım bankacılığı kurumları hayla daha gelişim aşamasındadır. Ekonomi okuryazarlığının artmasıyla ve halkın da bu konuda ileride daha fazla bilgi sahibi olmasıyla katılım

---

42 Özulucan - Deran, "Katılım Bankacılığı ile Geleneksel Bankaların Bankacılık Hizmetleri ve Muhasebe Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması/The Comparison of Participation Banking and Traditional Banking on the Perspective of Banking Services and Accounting Applications", 95.

43 Faizsizlik esası gereği borç alan kişi, ağır faiz borçları ödemeyecektir. Kişi, finansal yükünü daha akıllıca yönetebilir ve bu sistem onu sömürmez. Zaten faizsiz işlemler etik değerleri ön planda tutar. Şüpheli yatırımlardan kaçınıldığı için ekonomik istikrar sağlanır.

bankalarının oldukça önemli kurumlar haline geleceğini düşünmekteyiz. Katılım bankalarında şu an işlem yapan kişilerin hepsinin Müslüman olmadığını, bu sistemin daha iyi reel bir getiri ve güvence sağladığı için tercih edenlerin de olduğunu belirtelim.

Konvansiyonel bankalar modern ekonominin temel taşıdır ve faiz geliri esaslı çalışırlar. Faiz sayesinde bu bankalar sürdürülebilir büyüme sağlar. Sağladıkları kredi sayesinde ticaret hacminin gelişmesinde etkin rol oynarlar. Kısa vadeli ve hatta uzun vadeli yatırımlar için de teminat durumundadırlar. Kredi verip yeni yatırımların başlamasında ve istihdamın artmasında rol oynarlar. Faizli sistem sayesinde bu bankalar daha sürdürülebilir kâr elde ederler. Bu bankalar insanlar tarafından güvenilir olarak kabul görmüştür. Her bankanın tabii olduğu kurallar, esaslar vardır. Bu da müşterilerine güvenilirlik hissi verir. Ayrıca hisse senetleri, yatırım fonları gibi farklı enstrümanlar sayesinde müşteri, parasını çok çeşitli olarak değerlendirebilir. Faiz oranının yükselmesi neticesinde konvansiyonel banka müşterisi daha ağır borç yükünün altına girebilir. Düşük faiz oranı da bankanın kârlılığını olumsuz yönde etkileyebilir. Faiz oranlarındaki hareketlilik hem bankanın hem ülkenin ekonomik istikrarını zora sokabilir. Sağlanan faizli krediler düşük gelirli vatandaşlar için içinden çıkılmaz bir duruma dönüşebilir. Oluşan yüksek seviyeli ve uzun süreli borçlanma zengin ile fakir arasındaki uçurumu daha da arttırabilir. Konvansiyonel bankacılık günümüz ekonomisinin temel yapıtaşıdır ancak faizli işlemler ve genellikle kısa süreli kâr amacı toplumsal adalet konusunda soru işaretlerine neden olmaktadır.

Sonuç

Günümüzde bankacılık sektörü, kişilerin hayatını oldukça fazla etkileyen bir hal almıştır. Dijitalleşen dünyada bankacılık hizmetleri (para transferleri, kart hizmetleri) ihtiyacı artmış, bu da mobil bankacılık hizmetini ortaya çıkarmıştır. Bu hizmetler sayesinde eskiden çok zor şartlar altında yapılan bu ticari işlemler banka aracılığıyla kolaylaşmış, uzaklar yakın olmuştur. Bankalar müşterilerinin para transfer hizmetlerini, kredi verme hizmetlerini gerçekleştirirler. Bunun karşılığında bir ücret alırlar ve varlıklarını sürdürürler. Paranın insan gerçeği sonucu olduğunu söylemiştik. İlk medeniyetlerden beri paranın yerine bazı değerli madenler kullanılmış ya da takas usulü kullanılmıştır. Sonra kâğıt paranın kolay taşınabilirliği sayesinde kâğıt para benimsenmiştir. Böylece ticaret daha kolay bir şekilde gerçekleştirilebilir olmuştur. Kâğıt paranın kullanımı günümüz bankacılık hizmetlerinin temeli oldu. İnsanlar birikimlerini bankalara yatırarak hem bankaların güvenilirliğini kullandılar hem de ticari işlemlerini (kart, borç, taksit ödeme) gerçekleştirdiler. Bankalar, kişi ya da kurumların finansman ihtiyacını karşılayarak ekonomiyi canlandırdı ve yeni istihdamlara olanak tanıdı. Tanınan krediler sayesinde insanlar ev sahibi oldu. Kadın girişimciler kendilerine işletme kurabildi.

Aynı zamanda modern bankacılık hizmetlerinin sunduğu kredilerin faiz oranları, kişiler için içinden çıkılması güç bir durum haline gelebilir. Düşük gelire sahip kişilerin bankacılık hizmetlerinden faydalanma oranı düşebilir. Bir banka kötü yönetim yüzünden kapanabilir, müşteriler bankadan paralarını alsalar bile bu durumun yaratacağı endişe ve panik ortamı oldukça büyük olabilir. Ayrıca günümüzde oldukça gelişen dijital bankacılık hizmetleri, siber güvenlik

hizmetlerinin önemine ışık tutmaktadır. Kişi hem bankanın güvenilirliğine dayanarak parasını yatırır, hem de teorik olarak da olsa bankanın kapatılma ya da siber saldırı riskini bilir.

Günümüzde dijital bankacılığın gelişmesi ve daha da gelişecek gibi görünmesinden dolayı şube bankacılığı önemli ölçüde azalabilir. Hatta bankalara artık müşteri olmak için ya da para yatırabilmek için şubelere gitmeye gere kalmadan bu işlemler cep telefonuyla görüntülü konuşarak ve kimlik kartımızı kameraya göstererek yapılabilir hale gelmiştir. İleride artan teknoloji seviyesiyle bankalar için siber saldırı tehdidi belki tarih olabilir. Bankalar hiç olmadığı kadar güvenli bir yatırım kurumu haline gelebilir.

Bankacılık hizmetleri insanların hayatını kolaylaştırmıştır ve bu oluşumlar geleneksel bankacılık (konvansiyonel) ve katılım bankacılığı olarak ikiye ayrılır. Geleneksel bankacılık hizmeti faizin ve paranın o anki gerçek değeri üzerinden işlem yapar. Herhangi bir riske ortak olmaz. Sadece kârını gözetir. Katlım bankacılığı ise faizsiz bankacılık temelli olarak müşterisiyle kâr zarar ortaklığı kurarak yatırım yapar. Kazançlı durumlarda müşterinin sermayedeki parası oranında ona kâr payı verir. Zarar durumunda ise kâr vermez. Buradaki en önemli olay bankanın kâr garantisi vermemesidir. Katılım bankacılığı sayesinde banka ve müşteri kâr ve zarara katılır. İslam dininin yasakladığı faiz ve faizli kredi gibi işlemler yapılmaz. Dini hassasiyetleri ön planda olan kişiler katılım bankacılığı sayesinde birikimlerini değerlendirebilir, parasını bankaya tasarruf niyetiyle yatırabilir. Katılım bankaları müşterilerinin finansman ihtiyaçlarını İslami prensiplere uygun olarak karşılar.

Katılım bankaları İslam'ın faiz yasağına uygun olarak faaliyetlerini yürütür. Konvansiyonel bankalar da faiz oranları ve kredilerle modern ekonomide önemli bir rol oynar. Her iki bankacılık türünün kendine özgü avantaj ve dezavantajları vardır.

Kaynakça

Aydemir, Resul vd. "Türkiye'deki Konvansiyonel ve Katılım Bankacılığının Karşılaştırmalı Analizi: Ücret ve Komisyon Gelirleri, Mevduat Faizleri ve Kârlılık". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*. https://doi.org/10.54427/ijisef.1032979

"Banka, bankanın tanımı, banka nedir, bankanın görevleri". Erişim 18 Şubat 2025. https://www.muhasebedersleri.com/banka-islemleri/banka.html

Bayar, Mesut. "İslam Hukukunda Banka Kartları ve Kredi Kartları".

Dalgın, Nihat vd. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. Ed. Mehmet Hacı Günay. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 6. baskı. 2015.

Emiroğlu, Furkan. "Katılım Bankacılığı ile Konvansiyonel Bankacılık Arasındaki Farklar ve Faizsiz Finans Ürünleri | İslam İktisadı", 15 Ekim 2021. https://islamiktisadi.net/2021/10/15/katilim-bankaciligi-i%cc%87le-konvansi%cc%87yonel-bankacilik-arasindaki-farklar-ve-fai%cc%87zsi%cc%87z-fi%cc%87nans-urunleri%cc%87/

İslam, Dinimiz. "Kredi çekmek ve kredi kartı kullanmak - Dinimiz İslam". dinimizislam.com. Erişim 04 Mart 2025. https://dinimizislam.com/detay.asp?Aid=2997

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meali*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 18. Basım, 2024.

Karataş, Ali Rauf. *Finansal istikrar açısından konvansiyonel bankacılık ve katılım bankacılığı: Mukayeseli bir analiz*. Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022. https://acikerisim.aksaray.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12451/10028

Özsoy, İsmail. "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", *Fıkhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı, 27-28 Nisan 2012, Meram / Konya*, 2012, s. 75-132

Özulucan, Abitter - Deran, Ali. "Katılım Bankacılığı ile Geleneksel Bankaların Bankacılık Hizmetleri ve Muhasebe Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması/The Comparison of Participation Banking and Traditional Banking on the Perspective of Banking Services and Accounting Applications". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (24 Ocak 2014), 85-108.

"Sosyal Konut Projesi : Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu". Erişim 04 Mart 2025. https://kurul.diyanet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/637/basin-aciklamasi

Sorularla İslamiyet. “Finans kurumlarının (katılım bankaları) kredi kartı ile bankaların kredi kartları arasındaki fark nedir? *Sorularla İslamiyet*”. 21 Eylül 2011. Erişim 04 Mart 2025. https://sorularlaislamiyet.com/finans-kurumlarinin-katilim-bankalari-kredi-karti-ile-bankalarin-kredi-kartlari-arasindaki-fark

TDV İslâm Ansiklopedisi. “Faiz”. Erişim 24 Şubat 2025.

Yaşayan ve gelişen katılım bankacılığı. İstanbul: TKBB Yayınları, 2019.

Yılmaz, Ahmet. “İslam Hukukuna Göre Kredi Kartı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (01 Aralık 2001), 59-106.

DUANIN TASAVVUFÎ VE PSİKOLOJİK SAĞLIĞA ETKİLERİ

Zeliha GÜNDOĞDU[*] & Esma SAYIN[**]

Giriş

"Dua, Arapça bir kelime olup; isteme, yalvarma, niyaz gibi anlamlara gelmektedir."[1] Bazı sûfiler, Allah'ın takdir ettiğine rıza gösterip söz söylemeyip tam bir teslimiyetle sûkut etmenin daha üstün olduğu düşüncesindedirler. "Avamın duası dil ile ariflerin duası kalp iledir."[2] derler.

Dua, insanın Rabbi ile iletişim kurma yoludur. Kul, kendi aczini fark edip Allah'a yönelir istek ve arzularını, korku ve ümitlerini Rabbine arz eder. İnsanın maddi ve manevi dertlerine şifa vesilesi olur.

Dua, kalbin huzura kavuşmasını ve ruhsal arınma sürecini temsil eder. Kişiye güven duygusu verir, yalnızlık hissini giderir, kalbi yumuşatır, affetmeyi kolaylaştırır, öfke ve kırgınlık gibi ruha yük olan duyguları siler, hüznün galip geldiği anlarda dudaklarımızdan dökülen birkaç kelimeyle ya da kalbimizden geçen bir niyazla, aslında neye tutunduğumuzu, neyi umut ettiğimizi, kim olduğumuzu ve her şeyin kontrolünün Allah'ın elinde olduğunu hatırlarız. "Beni anın ki ben de sizi anayım."[3] ayetinden hareketle kişi dua ettiğinde rahatlar ve insan ruhunun şifalanma sürecine katkıda bulunur.

Dua, yalnızca isteme eylemi değil, insanın iç dünyasını Rabbine açma hâlidir, bir hâl dilidir. Kul acziyetini fark edip sevgi ile Allah'a yönelmesi saygı ve tevazu içinde iletişim kurmasıdır. Dua yalnızca inancın bir yansıması değil, aynı zamanda ruhun fıtri bir ihtiyacıdır. Hayatın zorluklarında yorulan ruh; dinlenilmek, anlaşılmak ve rahatlamak ister. İşte tam da o anlarda, "Duanız olmasaydı Rabbim size değer verir miydi de."[4] ayeti kerimesiyle kul, Rabbine içini açar ve dua bir ilaç gibi kalbe şifa olur.

---

[*] Temel İslam Bilimleri/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi, zelsh.g@gmail.com, Orcid no: 0009-0006-0743-1382

[**] Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009).

2 Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.

3 Fatiha, 1/152

4 Furkan, 25/77

Kalbin yükü hafifler, yaralar içten içe iyileşmeye başlar. İnananlar dua etmeye, Rabbiyle muhabbet etmeye, gönlünü açmaya, duadaki o huzuru almaya öylesine ihtiyaç duymaktadır ki her şeyi vesile bilip ellerini semaya, gönlünü Rabbine açıp niyaz ederler "Dua ediniz kabul edeyim."[5] ayeti kerimesine dayanarak Şanı Yüce, hazinesi geniş olan Rabbinden isteyebildiği kadar ister. Kişi kendini ifade edebildiği, anlaşıldığını bildiği yerde rahatlamış ve dinlenmiş hisseder. Bu anlamda dua, sadece bir yakarış değil; ruhun yüklerinden arınma biçimi olur. Dua, Allah ile kul arasındaki muhabbet ve iletişim kanalıdır. Tirmizi'den naklolunan hadiste "Ölüye sadaka ve duadan başka bir şey ulaşmaz."[6] buyrulur. Duanın hikmeti, sadece hayatta olan ruhlara değil bu âlemden göçmüş ruhlara dahi faydasını bu hadisten anlamaktayız.

İnsan, fıtraten kendinden üstün bir güce inanma eğilimi ile yaratılmıştır. Kimisi yaratıcıya ruhunu açar kimisi metafizik bazı güçlere tutunup onlara anlam yükler ama her biri sığınma ihtiyacını bir şekilde karşılama arayışına girer. Dua, başlı başına bir ibadet sayılabildiği gibi yalnızca dine bağlı olarak yapılan bir eylem de değildir. İnanç kimliği ne olursa olsun hemen herkesin bir şekilde dua ettiğini varsayabiliriz. Kimi dua ile yaratıcısına sığınırken kimi meditasyon, yoga, olumlama gibi bazı davranışları ritüel haline getirip kendi iç dünyasında kurduğu çeşitli iletişim yollarıyla rahatlamaya çalışır.

Düşündüğümüzde kendimiz ve başkaları için, hatta dünyanın iyiliği için güzel dileklerde bulunmak, iyi şeylerin olmasını istemek de içimizden dahi geçirmek dua olarak değerlendirilebilir. Kişinin iç dünyasını ifade etme, anlam arayışını sürdürme ve ruhsal ve psikolojik dengeyi sağlama aracı olarak görülmektedir. Dua edenler iyi düşüncelere, iyi dileklere odaklanmanın rahatlatıcı ve iyileştirici bir etkisi olduğunu bilmektedirler. Son yıllarda yapılan birçok bilimsel çalışma da, dua ederken beynimizde ve vücudumuzda meydana gelen olumlu değişimleri gözlemleyerek bu iyileştirici etkileri de doğrulamaktadır.

Dua, fiili dua ve kavli dua olarak iki kanada sahiptir. Dua sözlü olarak yapıldığının akabinde sebeplere başvurmak da gereklidir. Hasta bir insanın hekim araması hastalığının teşhisinde bazı tetkiklere müracaat etmesi hatta hastalığının şifası için çeşitli ilaçlar bitkiler ve perhizler yapması fiili duanın gerekliliklerindir. Fiili dua kavli dua ile birlikte yapılmaz ise eksik olmuş olur.

Fiili duanın ardından, kavli duaya başvurmalı Allah'ın o ilaçlara şifa vermesini niyaz etmeli tevekkül edip şifayı Allah'tan beklemeli. Ama sebeplerin peşine koşmadan tevekkülden söz edilemez. Bu konuya Mevlana Hz. şöyle der; "Gel tevekkül et, çalışmak üzre hep, Önce tohum ek, sonra kıl Hak'tan talep!"[7] Kuş misali, uçmak için iki kanadı aynı anda çırpması gerekirken dua da kabul olunabilmesi için fiili ve külli duanın aynı anda yapılması icap etmektedir.

---

5 Mü'min, 40/60

6 et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed bin İsa bin Sevre, es-Sünen (Kahire, 1382).669

7 Celaleddin Rumi Mevlana, Mesnevi (İstanbul, 1990).

Dua, bilim insanlarına araştırma konusu olmaya devam etmektedir. Duanın faydaları sadece insanı rahatlatmakla kalmıyor insan beynini yeniden yapılandırdığını gözler önüne sermektedir. Dua, yalnızca ruhsal ve psikolojik sağlığı desteklemekle de kalmıyor bedensel gelişmeyi de destekleyen güçlü bir araç olduğunu gözler önüne seriyor. Bu yazımızda bu çalışmanın ayrıntısına yer vereceğiz.

Araştırma Amacı ve Yöntemi

Araştırmanın temel amacı, duanın mahiyeti, peygamber duaları, hangi hastalığa hangi dua edilmelidir gibi soruların cevaplarını ele almak ve duanın bireylerin ruhsal ve psikolojik sağlıklarına olan etkilerini inceleyip bilimsel araştırma sonuçlarını da ele alarak duanın ruhsal ve psikolojik sağlığa etkileri başlığı altında toplamaktır.

Araştırma kapsamında, dua esnasında ve dua sonrasında kişide ortaya çıkan duygusal değişimler, duanın insan sağlığına olan katkıları ve bu hayatın zorluklarına karşı ruhsal ve psikolojik yönden başa çıkma becerisine etkileri, ibadetlerin ruhsal ve psikolojik sağlığa katkıları, Kur'an-ı Kerim'deki duaların ve peygamber dualarının ruhsal ve psikolojik sağlık üzerindeki etkileri analiz edilmiştir.

Çalışma, nitel araştırma yöntemiyle yürütülmüş ve yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. İstanbul'da yaşayan 7 yetişkin katılımcıyla birebir görüşmeler gerçekleştirilmiş; görüşmeler ortalama 5- 7 dakika sürmüştür. Katılımcıların görüşleri anonim tutulmuş ve etik ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ayrıca bu çalışma; bilimsel makaleler, araştırmalar, deney ve gözlem sonuçları temel alınarak hazırlanmıştır.

Dua'nın Tasavvufî Etkileri

Yapılan görüşmelerde, duanın kişinin psikolojik ve ruhsal sağlığına olumlu etkileri olduğu ortaya çıkmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu dua sırasında tarifsiz bir rahatlama ve ruhunda huzur hissettiklerini belirtmiştir. Dua, olumsuz düşünceleri hafifleterek zihinsel berraklık sağlamaktadır.

Dua esnasında kişinin yaratıcıya güvendiği stresli olaylar karşısında sakinleştirici bir etkisi olduğu, kaygı düzeyini azalttığı vurgulanmıştır. Dua, sıkıntılı anlarda kişiye duygusal destek sunmaktadır. Katılımcılar, dua sayesinde kendilerini güvende hissettikleri, umut, sabır ve huzur hislerinin arttıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca dua, sabır ve ümidi artırarak zorluklarla başa çıkma gücünü pekiştirmektedir.

Dua, katılımcılarda hayatta varoluşsal anlamı ve kişisel değerler üzerine düşünmeyi teşvik edici etkisi olduğu görülmektedir. Bazı katılımcılar da dua aracılığıyla hayata karşı daha pozitif bir duruş sergilediği ve yaşanan sıkıntıların bir anlamı olduğunu ve yaşanan olumsuzluk anlarında insanların bu hayatta imtihana tabi tutulduğu

bakış açısı geliştirdiklerini ve gayenin o imtihanı kazanmak olduğunu öne sürmüş bu düşünceyle yaşanan her şeyin bir anlamı olduğunu paylaşmışlardır.

Kur'an-ı Kerim'de Allah (cc) bizlerden nasıl dua etmemizi istiyor ve Peygamber (sav) hangi durumlarda hangi duayı ederdi bunlardan örnekler paylaşalım. Ayet-i Kerimede Allah (cc) şöyle buyurmaktadır; "Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur."[8] Allah verdiği dert, hastalık ve rahatsızlıkların şifasını da vermiştir. Fiili dua ile sebeplerin peşinde koşup dermanı aramak lazımdır. İslam dininin beş esasından birisi sağlığı korumaktır. Sağlığı korumak için çeşitli tedavi yollarını aramak kişinin dini vazifesidir. Hz. Peygamber (sav) kendisi ve ashabını günün imkânları dâhilinde şifasını aramış ve tedavi olmuştur. Maddi tedaviyi manevi tedavi ile desteklemiş ve Kur'an-ı Kerim'den ayetler ile kendisini görünür ve görünmez her türlü sıkıntıdan koruma yoluna gitmiştir.

"Rabbinize yalvararak ve gizlice dua edin."[9] ayet-i kerimesiyle Allah (cc) bizzat kendisine dua etmemizi emreder. Hz. Peygamber (sav.), bir tedavi yöntemi olarak dua ve Kur'an-ı Kerim'e özel önem vermiş ve Kur'an-ı Kerim'i şifa olarak belirtmiştir "İlaçların hayırlısı Kur'an'dır."[10] buyurur. Allah'ın Resulü kendi rahatsızlığında da Kur'an okumuş[11], tedavi amaçlı olarak da Kur'an okunmasını tavsiye etmiş[12], manevi yönden tedaviyi desteklemek sadedinde karın ağrısı çeken bir sahabeye namaz kılmayı tavsiye etmiştir[13].

Dua bireyde huzur ve dinginlik oluşturur, sinirlerini yatıştırır. Dua ve ibadetle kişi depresyonun oluşturduğu huzursuzluk, anlaşılmama, dünyanın boş ve anlamsız gelmesi, hayattaki varoluş nedenini kavrayamama, karamsarlık, dalgınlık, kaygı, stres ve güven problemi büyük oranda korunur.

Dua kişinin yalnız olmadığını hissetmesini sağlar. Anksiyete, kişinin bilinçli ya da bilinçdışı tehdit algısına verdiği tepkidir. Freud'a göre anksiyete, bastırılmış çatışmaların dışavurumudur; modern psikolojide ise tehlike, belirsizlik ve kontrol kaybı algısıyla ilişkilidir. Özellikle genelleşmiş anksiyete bozukluğu ve panik bozukluk, bireyin yaşamla başa çıkma kapasitesini zorlayan kaygı durumlarıdır.

Depresyon ve anksiyete gibi ruhsal problemlerde Taha sûresindeki şu ayet ruha ilaç gibi gelecektir;

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿ وَيَسِّرْ لِي اَمْرِي ﴿ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ﴿ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾

"Rabbi'ş-rahlî sadrî ve yessir lî emrî vahlül ukdeten min lisânî yefkahû kavlî."[14]

---

8 eş-Şuarâ, 26/80
9 A'râf, 7/55
10 İbn Mace, Sünen-i İbn Mace, 2014. Tıb,41
11 Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, "el-Camiü's-Sahih", Sahih-i Buhari (Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2011), 1. c. (759 s.); 25 cm. Tıb, 32
12 et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed bin İsa bin Sevre, es-Sünen. Tıb,20
13 İbn Mace, Sünen-i İbn Mace. Tıb,10
14 Taha, 20/25-28

“Rabbim, göğsümü genişlet. Sıkıntılarımı huzur, mutluluk ve heyecana dönüştür. İşlerimi kolaylaştır. Dilimdeki bağları çöz ki, işitenler sözlerimi anlasınlar.”

Peygamberimiz (sav) "Hasbiyallahu la ilahe illa hu" duasının okunmasını da tavsiye etmiştir. “Allah bana yeter, O'ndan başka ilah yoktur.” manasına gelmektedir.

حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهوا لوردبول أرسيل عظيم عربي

Uzun yıllar hastalık ve türlü sıkıntılarla imtihan edilen Hz. Eyyûb (as) hastalığının iyileşmesi ve sıkıntılarının giderilmesi için Allah (cc)’a şöyle niyaz eder:

أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمينَ

“ Enni messeniyed durru ve ente erhamur rahimîn.”[15] “Şüphesiz ki ben derde uğradım, sen merhametlilerin en merhametlisisin.”

Hz. Aîşe (r.anhâ) Rasûlüllah (s.a.v.)'ın hastalığından bahsederken şunları söylemektedir: “Rasûlüllah (s.a.s) yatağa düştüğü zaman, İhlas süresi ve Muavvizeteyn surelerinin tamamını okuyarak avucuna üfledi ve sonra elleriyle yüzünü ve vücudunun elinin yetiştiği her tarafını mesh etti.”[16]”

Rasûlüllah (sav)'in hastalanan bazı kimselere, Muavvizeteyn okuyup, onları sağ eliyle mesh ettiği ve peşinden de şöyle söylediği rivayet edilmektedir: “Ey insanların Rabbi olan Allah'ım hastalığı gider; buna şifa ver. Şifa veren yalnız sensin. Senin şifandan başka şifa yoktur. Hastalık bırakmayan şifa ver.”[17]

Muavvizeteyn duaları;

قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاس ﴾ مَلِكِ النَّاس ﴾ إِلٰهِ النَّاس ﴾ مِنْ شَرّ الْوَسْوَاس الْخَنَّاس ﴾ اَلَّذِي

يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴾ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ﴾

“Kul e’ûzü bi Rabbi’n nâs, meliki’n nâs, ilâhi’n nâs. min şerri’l vesvâsi’l hannâs. Ellezî yüvesvisü fî sudûri’n nâs. Mine’l cinneti ve’n nâs.”[18]

“De ki: Cinlerden veya insanlardan olabilen, insanların kalplerine takıntı veren (vesvese veren), sinsi takıntı veren durumun (vesvesecinin) kötülüğünden, insanların Rabbine, insanların Sahibine, insanların Yaratıcısına sığınırım.”

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴾ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾

“Kul e’ûzü bi rabbi’l felak, min şerri mâ halak, ve min şerri ğâsiğin iza vekab, ve min şerri’n neffâsâti fil ugad ve min şerri hâsidin izâ hased.”[19]”

---

15 el-Enbiyâ, 21/83
16 el-Buhârî, “el-Camiü’s-Sahih”. Buhari, Tıb, 39
17 el-Buhârî, “el-Camiü’s-Sahih”. Tıb, 37
18 Nas, 114/1-6
19 Felak, 113/1-5

“Yarattığı şeylerin kötülüğünden, ortalığı kaplayan karanlığın kötülüğünden, düğümlere üfleyen nefeslerin kötülüğünden, haset ettiği zaman hasetçinin kötülüğünden tan yerini ağartan Rabbe sığınırım.”

Gönlü huzursuz eden vesveselerden, kaygılardan, takıntılardan, korkulardan, fiziksel ağrılarda, sıkıntılarda Hz. Peygamber’in şu duaları okuması tavsiye niteliğindedir;

بِسْمِ اللهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.

“Bismillâhillezi lâ yadurru ma'ismühü şey'un fil ardi ve la fis-sama'i va hûves-semi'ul alim.”

“O Allah’ın adıyla, yeryüzünde ve göklerde ismiyle hiçbir şey zarar vermez, O her şeyi işiten ve bilendir.”

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ مِنْ غَضَبِهِ) وَعِقَابِهِ) وَشَرِّ عِبَادِهِ) وَمِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ) وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ)

Eûzü bikelimâtillâhi’t tâmmeti min ğadabihî ve ıkâbihî ve şerri ıbâdihî ve min hemezâti’ş şeyâdîni ve eûzü bike Rabbi en yahdurûn.”

“Öfkenden, azabından, kullarının şerrinden, şeytanların dürtmelerinden ve bana sokulmalarından Allah’ın tam ve eksiksiz kelimelerine sığınırım. O zaman şeytanlar, sana zarar vermez ve yaklaşamaz.”

Peygamber efendimiz (sav) her türlü sıkıntı ve zorlukla karşılaşıldığında ashabına bu duayı okumasını tavsiye etmiştir. Kişinin moralini yükseltir ve zorlukların üstesinden gelmesini kolaylaştırır.

لا حولة ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

“La havle ve la kuvvete illa billahil aliyyil azim.” Güç ve kuvvet sadece aziz ve büyük olan Allah Teâla’nın yardımıyladır.”

Nuh peygamber, ailesinin de kurtarılması için Rabbine dua ettiğinde bunun yanlış olduğu ayeti gelir ve Nuh (as) duasını şu ayetteki gibi yeniler;

قَالَ رَبِّ إِنِّيَ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾

“Kale rabbi inni e’ûzu bike en eseleke mâ leyse li bihi ‘ilm(un) ve illâ tağfir li veterhamni ekün mine-lhasirin.”[20]

“Ey Rabbim! Ben, senden hakkında bilgi sahibi olmadığım bir şeyi istemekten yine sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, kaybedenlerden olurum!”

Bizler de Allah Teâla’dan her şeyi istiyoruz lakin istediğimiz bizim yararımıza mı zararımıza mı bilmiyoruz. Allah (cc) bizim bilmediklerimizi de bilen görmediklerimizi

[20] Hûd, 11/47

de görendir. Dolayısıyla duamız bizim için hayra vesile olacaksa kabul olması noktasında Nuh (as)'ın bu duası bize yol gösterici olabilir.

Allah (cc), bizi iki cihanda memnun ve huzurlu kılacak, zihin açıklığı ve başarının sırrını Hud sûresinde bize bildirir;

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

"Ve mâ tevfîkî illâ billâhi aleyhi tevekkeltü ve ileyhi ünîb."[21]

Manası ise, "Başarım ancak Allah'ın yardımı iledir. Ben sadece O'na tevekkül ettim, dayandım, güvendim ve yalnız O'na yönelirim."

Çağımız modern dünya insanının bitmeyen istek ve arzularını, maddî ihtiyaçları her geçen gün çeşitlenip artarken, biz istikameti; Allah (cc)'ın rızası doğrultusunda yaşayarak, iman, ibadet, güzel ahlak ve dualarımızın samimiyetiyle sırat-ı müstakime erişebiliriz.

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾

"İhdina's sırâda'l müstekîm. Sırâda'llezîne en'amte aleyhim gâyri'l mağdûbi aleyhim vele'd dâllîn."[22]

"Bizi doğru yola ilet. Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet. Öfkene uğramışların ve sapmışların yoluna iletme."

Kur'an-ı Kerim ve Peygamber dualarından elde edilen veriler, duanın bireylerin her türlü sıkıntı ve stres durumunda sığındığı ve psikolojik sağlığını güçlendirdiğini ve stresle başa çıkma işlevi gördüğünü göstermektedir.

Çalışmamızda veri toplama ve analiz yöntemi ile buna bağlı olarak anlama ve açıklamaya dayalı araştırma yöntemini uyguladık.

Dua'nın Psikolojik Sağlığa Etkileri

Duanın ruhsal ve psikolojik etkileri, kişilerin içsel barışını ve zihin sağlığını artırmak açısından büyük bir önem arz etmektedir. Dua ederken kişi kendini daha güvende ve daha huzurlu hissetmesine yardımcı olabilir.

Duanın psikolojik etkileri yalnızca bireyin içsel motivasyonunu artırmakla sınırlı kalmaz; aynı zamanda kişinin benlik gelişimine de katkı sağlar. Dua, bireyin arzu ettiği kimliğe ulaşma sürecinde, yapıcı ve destekleyici bir rol üstlenir. Bunun yanı sıra, olumlu duyguların artmasına ve olumsuz duyguların azalmasına yardımcı olarak, bireyin duygusal dengeyi sağlamasında önemli bir etkiye sahiptir. Ayrıca

[21] Hûd, 11/88
[22] el-Fatiha, 1/5-7

dua, bireyin iç dünyasında kendisiyle ilgili derinlemesine bir farkındalık geliştirmesine olanak tanır ve bu süreç, kişinin kişisel gelişimini destekler. Bu anlamda dua, bireyin yalnızlık duygusunu hafifletirken, aynı zamanda yaşam zorluklarıyla mücadele etme azmini güçlendirir ve bireysel güçlenme sürecine katkı sağlar.

Yapılan birçok bilimsel araştırmalar, dua ederken beynimizde ve genel olarak vücudumuzda meydana gelen olumlu değişimleri ölçerek iyileştirici etkilerini göstermektedir. Dua, meditasyon (derin düşünme hali), yoga gibi manevi ritüellerin stres, kaygı ve depresyonu azalttığını göstermektedir.

Kişi Allah'ın kendisine yardım edeceğine olan inancı, yalnız Allah'a güvenme, yalnız Allah'a inanma, yalnız Allah'tan yardım isteme içgüdüsü, Allah'a teslimiyeti ve güven duygusu ruhsal iyileşme beklentisini artırır. İyileşme beklentisinin artması, beyindeki serotonin (ruh halini, uyku düzenini, iştahı, ağrı algısını ve birçok biyolojik işlevi etkileyen hormondur), noradrenolin (sinir sistemine etki eden, uyanıklık, dikkat, stres ve ruh haliyle ilişkili hormon), noropeptid (beynin farklı bölgelerinde bulunan, sinir hücreleri arasında ilişkileri düzenleyen kimyasal bileşik) gibi ruh hâlini düzenleyen salgıları artırır. Bu salgılar da çeşitli yollarla savunma sistemini kuvvetlendirir. Böylece organizma kendi kendine tamir işlevini başlatır diyor Nevzat Tarhan bir söyleyişinde.

> Mutlu Beyin: Mutluluk Hormonlarınızı Yönetin kitabının yazarı Dr. Loretta Breuning, özellikle sinir sistemimizi etkileyen mutluluk hormonlarının dua ve meditasyon sırasında da salgılandığına dikkat çekiyor. Dr. Breuning, oksitosin hormonunun dua ve meditasyon ile ilişkisinin olduğunu şöyle açıklıyor: Oksitosin hormonu, sıkıntılı, stresli, tehditlerle dolu bir dünyada yaşadığımızı değil, sosyal ve manevi olarak güvende olduğumuz hissini verir, birilerine güvenebileceğimizi, korunduğumuzu hissettirir. Bu yüzden işler yolunda gitmediğinde ve kendimizi tıpkı bebekliğimizdeki gibi çaresiz ve güvensiz hissettiğimizde, dua etmek bize ümitle birlikte olumlu duygular sağlayabilir[23].

Harvard Üniversitesi[24]'nin 2008 yılında dua ve meditasyon üzerine yaptığı çalışmalarda duanın insan DNA'sını etkilediği bulundu ve bilim insanları, ister meditasyon, ister yoga, ister ibadet ya da dua yoluyla olsun, gevşeme tepkisinin kronik psikolojik strese bağlı hücresel hasarı telafi edebileceğini öne sürdüler.

> Andrew Newberg[25], İnsanların spiritüel deneyimlerinin ne kadar zengin ve çeşitli olduğunu ve bu deneyimlerin beynin birçok farklı bölümünü nasıl harekete geçirdiğini gözlemlemek benim için her zaman çok çarpıcı olmuştur, şeklinde ifade etmektedir.

---

23 Loretta Graziano Breuning - Ebrar Güldemler, Mutlu Beyin (Aganta Kitap, 2017).

24 Dr David R Hamilton, "Harvard Çalışması Meditasyonun DNA'yı Etkilediğini Buldu", 2011.

25 Barbara Bradley Hagerty, "Dua Beyninizi ve Gerçekliğinizi Yeniden Şekillendirebilir", 2009.

Newberg, dini aktiviteler sırasında beynin, matematiksel bir problemi çözme ya da sokakta araba sürme gibi sıradan durumlarla karşılaştırıldığında, birçok başka bölümünün aktif hale geldiğini belirtmektedir. Dua etmek, beynin belirli bölgelerini uyarırken, aynı zamanda diğer bölgelerin aktivitesini baskılar. Dua sırasında, özellikle huşu hali içinde, parietal lobların (normalde duyusal bilgileri işleyen, bireyin çevresiyle ilişkisini düzenleyen ve özdeşlik duygusunu sağlayan beynin bölgesi) faaliyeti azalmaktadır. Diğer bir deyişle, bir kişi dua ederken kendini kaybettiğini ya da Yaratıcıyla bir olduğuna dair hisler taşıdığında, nörolojik düzeyde gerçekleşen durum tam olarak budur.

> Dr. Hokemeyer,[26] sakin bir şekilde oturup dua etmeye ya da meditasyon yapmaya niyetlendiğimizde, korkulu ve stresli hayatta kalma modu kapanır yerine daha bilinçli, daha farkındalığı yüksek bir motivasyona geçebileceğimizi söylüyor: Prefrontal korteksi dengelendiğinde, karar alma mekanizmamızı da dengeleyerek sağlıklı kararlar almamızı sağlar.

Dr. Benson[27], meditasyonu "Rahatlama Tepkisi" olarak adlandırır. Düzenli bir şekilde meditasyon yapan kişilerin stres seviyeleri daha düşük çıktığını gözlemlemiştir. Hatta kan basıncı seviyeleri ve kalp atış hızlarını da düşürebilmişlerdir. Dr. Benson, son 30 yılını duanın insan fizyolojisi üzerindeki etkilerini araştırmaya adamış bir araştırmacıdır.

Dua halindeki insanların beyin MR görüntülemelerinde kompleks aktivitelerin gerçekleştiğini de rapor etmektedir.

Stanford Tıp Fakültesi Psikiyatri ve Davranış Bilimleri Anabilim Dalı'nda görev yapan Dr. David Spiegel[28], dua esnasında beynin hangi bölgelerinin aktif hale geldiğini araştıran bilim insanlarından biridir. Dr. Spiegel'ın manyetik rezonans görüntüleme (MRI) teknolojisiyle gerçekleştirdiği çalışmada, dua sırasında beynin belirli bölgelerindeki aktivasyonları izleyebilmiştir. Yapılan detaylı anatomik incelemeler sonucunda, dua ederken beynin derin yapılarının, özellikle medial prefrontal korteks (orta ön) ve posterior singulat korteks (arka) bölgelerinin aktive olduğu gözlemlenmiştir. Dr. Spiegel, bu aktivasyonların, içsel gözlem yeteneği ve bireyin kendisini sakinleştirme kapasitesi ile doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamaktadır.

Dua, sadece dini bir ibadet olarak değil, aynı zamanda psikolojik tedavi işlevi taşıyan önemli bir araç olarak gözlemlenmektedir. Bu bağlamda dua, ruh sağlığı açısından tedavi edici bir rol oynayarak, psikolojik iyileşme sürecinde önemli bir araç haline gelmektedir. Dua ile ruh sağlığı arasındaki bu sıkı ilişki, dua eyleminin, bireyin ruhsal durumunu iyileştiren ve ona manevi bir denge sağlayan bir fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir. Günümüz modern toplumunda, dua, ruh sağlığının iyileştirilmesi için temel bir ön şart olarak değerlendirilebilir ve bireyin ruhsal durumunu ferahlatma, huzur ve mutluluk sağlama noktasında önemli bir etkiye

---

26 Dr David R Hamilton, “Harvard Çalışması Meditasyonun DNA’yı Etkilediğini Buldu”.

27 Marilyn Mitchell, “Dr. Herbert Benson’ın Rahatlama Tepkisi”, 2013.

28 Nicole Spector, “Dua ve meditasyon sırasında beyninizin durumudur”, 2017.

sahiptir. Çünkü dua, dini bir duygu ve manevi bir eylem olarak insanın içsel dünyasında derin izler bırakmakta ve onun ruhsal faaliyetlerine canlılık kazandırmaktadır.

Sonuç

Bu bildiri, duanın insanın ruhsal ve psikolojik sağlığı üzerindeki olumlu etkilerini vurgulamaktadır. Dua, yalnızca bireyin iç huzurunu artırmakla kalmaz, aynı zamanda umut, sabır ve anlam duygusunun güçlenmesine de katkı sağlar.

Duanın özünde, bireyin sığındığı yüce varlığa tam bir teslimiyetle bağlanması, güvenmesi ve ondan manevi güç alması bulunmaktadır. Bu yönüyle dua, bireye moral, güç ve güven gibi psikolojik faydalar sağlamaktadır. Zorlu yaşam koşulları ve bireysel kriz anlarında, dua insanın iç enerjisini yükselterek, onu daha dayanıklı hale getirir. Ayrıca, dua ederken kişinin inancına dayalı olarak sahip olduğu Rabbinin kapısından "eli boş dönmeyeceği" inancı, duanın psikolojik etkilerini daha da pekiştirmektedir. Dua, bireyi psikolojik olarak güçlendirir, güven duygusunu pekiştirir ve sosyal hayatta sağlıklı bir şekilde etkileşimde bulunmasını sağlar.

Modern zaman insanı teknolojiyle çevrili, bilgiyle donatılmış, kalabalık ve duygusal olarak bir o kadar yalnız ve kaygılı. İşte bu noktada dua, sadece Allah'a değil, kişinin özüne, ruhuna yöneldiği bir eylem haline geliyor. Dikkat çeken bir gerçek var ki, dua sadece dini bir konu değil, aynı zamanda insan ruhunun ihtiyaçlarına karşılık veren insanın kalbindeki en saf halidir.

Dua, sadece kelimelerle yapılan bir eylem olmayıp, aynı zamanda bireyin kalbinden geçen düşünce ve duygularla derin bir bağ kurduğu manevi bir süreçtir. Dua esnasında, kişinin yalnızca dile getirdiği arzularla değil, aynı zamanda güçlü bir güven ve umut duygusuyla istemesi gerekmektedir. Dua ederken kesin bir inançla ve kalpten yapılan dualar kabul olunur. Kalpten hissederek ve duanın kabul olacağından şüphe duymadan yapılan dua, karşılık bulur ve gerçekleşmesi için tüm sebepler yardımcı olur. Buna karşın, duanın kabul olacağına dair en küçük bir şüphe dahi, duanın etkisini zayıflatır. Dua, insanın yalnızlıktan aidiyete, çaresizlikten umuda geçiş yapmasını sağlar.

Bu çalışmada elde edilen veriler, duanın sadece dille söylenen bir eylem olmadığını, aynı zamanda bir iyileşme ve manevi bir tedavi biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Dua eden birey, iç dünyasına kapı aralar ve benliğini dar koridorlardan çıkarak daha geniş bir anlam ufkuna yönelir. Dua, sadece bir Yaratıcıya yöneliş değil, insanın iç dünyasıyla kurduğu derin ve güçlü bir iletişimi ifade eder. Bu yönüyle dua, psikolojik olarak rahatlatıcı bir etki sağlar ve ruhsal bir ilham kaynağı olur.

Necip Fazıl Kısakürek'in dediği gibi: "Verirler "ben acizim, kudret senin" dedikçe

Verenin şanı büyük, sen iste istedikçe!..

Dua, ruhsal ve psikolojik sağlığı destekleyen önemli bir araç olarak kabul edilmektedir. Günlük yaşamda düzenli olarak gerçekleştirilen dua, bireylerin iç huzurunu artırabilir ve genel sağlık durumları üzerinde olumlu etkiler yaratabilir. Bu bağlamda dua, hem psikolojik iyilik hali hem de manevi denge açısından anlamlı bir araç olarak değerlendirilebilir.

Gelecek çalışmalarda, dua gibi manevi eylemlerin ruhsal iyileşme süreçlerinde tamamlayıcı bir araç olarak nasıl kullanılabileceği ve farklı demografik gruplardaki etkilerinin nasıl değişebileceği gibi konuların araştırılması önemlidir. Bu tür çalışmalar, dua ve benzeri manevi uygulamaların psikolojik sağlık üzerindeki katkılarını daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyabilir ve bu etkileşimlerin farklı birey grupları arasında nasıl farklılaştığını daha iyi anlamamıza olanak sağlayabilir.

Kaynakça

Barbara Bradley Hagerty. “Dua Beyninizi ve Gerçekliğinizi Yeniden Şekillendirebilir”, 2009. https://www.npr.org/2009/05/20/104310443/prayer-may-reshape-your-brain-and-your-reality

Breuning, Loretta Graziano - Ebrar Güldemler. Mutlu Beyin. Aganta Kitap, 1. Basım, 2017.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm el-Cu’fî el-. “el-Camiü’s-Sahih”. Sahih-i Buhari. k.1/1. c. (759 s.); 25 cm. Darü’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2011. https://katalog.isam.org.tr/yordam?p=1&q=*&alan=tum_txt&demirbas=204721

Dr David R Hamilton. “Harvard Çalışması Meditasyonun DNA’yı Etkilediğini Buldu”, 2011. https://drdavidhamilton.com/harvard-study-finds-that-meditation-impacts-dna/

et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed bin İsa bin Sevre. es-Sünen. Kahire, 1382.

İbn Mace. Sünen-i İbn Mace, 2014. http://archive.org/details/SunenIIbnMace

Marilyn Mitchell. “Dr. Herbert Benson’ın Rahatlama Tepkisi”, 2013. https://www.psychologytoday.com/us/blog/heart-and-soul-healing/201303/dr-herbert-benson-s-relaxation-response

Mevlana, Celaleddin Rumi. Mesnevi. 2 Cilt. istanbul, 1990.

Nicole Spector. “Dua ve meditasyon sırasında beyninizin durumudur”, 2017. https://www.nbcnews.com/better/health/your-brain-prayer-meditation-ncna812376

Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 7. Basım, 2009.

Kur’an-ı Kerim. DİB Yayınları, 2022.

İSLÂM HUKUKUNDA GAYRİ MÜMEYYİZ ÇOCUĞUN HAKLARI

Ruziye Nur DOĞAN[*] & Mustafa BORAN[**]

GİRİŞ

İslam hukuku, insan hayatını doğum öncesinden itibaren kuşatan kapsamlı ve bütüncül bir sistem sunar. Bu sistemde, toplumun en savunmasız kesimlerinden biri olan çocuklar, sadece biyolojik varlık olarak değil, aynı zamanda hukuki özne olarak kabul edilir. Özellikle temyiz gücüne sahip olmayan yani henüz ayırt etme yetisine erişmemiş çocukların –diğer bir ifadeyle gayri mümeyyiz çocukların– haklarının korunması, İslam hukukunun adalet ve merhamet ilkeleri doğrultusunda ele alınmıştır. Günümüzde çocuk hakları kavramı, uluslararası hukukta giderek önem kazanmakta; bireyin gelişimsel, psikolojik ve hukuki gereksinimleri farklı açılardan değerlendirilmektedir. Bu bağlamda İslam hukuku, gayri mümeyyiz çocuğa tanıdığı haklar ve getirdiği düzenlemelerle çağdaş hukuk anlayışlarıyla mukayese edilebilecek güçlü bir perspektif ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, İslam hukukunda 0–7 yaş aralığında yer alan ve henüz temyiz gücüne sahip olmayan çocukların sahip oldukları bireysel, hukuki, sosyal ve çevresel hakları tespit etmek, bu hakların klasik fıkıh literatüründeki dayanaklarını ortaya koymak ve mezheplerin konuya dair görüşlerini mukayeseli biçimde analiz etmektir. Çocuğun yaşama, nesep, süt emme, miras, velayet ve hidâne gibi temel bireysel haklarının yanı sıra oyun oynama, eğitim görme, eşit muameleye tabi tutulma gibi sosyal haklarının da İslam hukuku çerçevesinde nasıl temellendirildiği irdelenmiştir.

Bu konuda yapılan önceki çalışmalarda genellikle çocuğun genel hakları ele alınmakta, ancak temyiz öncesi döneme dair ayrıntılı bir hak analizine daha az yer verilmektedir. Bu çalışma, gayri mümeyyiz dönemi merkeze alarak çocuk haklarını hem kuramsal hem de uygulamalı bir düzlemde incelemesi bakımından literatüre özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Ayrıca dört mezhebin temyiz yaşı ve

[*] *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,* ruziyenur@gmail.com ORCİD: 0009-0006-2973-5408

[**] *Doçent Doktor, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,* mustafa.boran@comu.edu.tr ORCİD: 0009-0000-9168-0731

çocuk ehliyeti konularındaki görüş ayrılıklarını karşılaştırmalı olarak ele alması yönüyle mevcut literatürden ayrılmaktadır.

Çalışmada izlenen yöntem; klasik fıkıh kaynaklarına dayalı nitel bir tarama ve mezhepler arası mukayeseli analizdir. Kur'ân-ı Kerîm ayetleri, sahih hadîsler ve Serahsî, Kâsânî, İbn Kudâme ve İbn Âbidîn gibi klasik dönem fakihlerinin eserleri başta olmak üzere günümüz akademik kaynakları da değerlendirmeye alınmıştır. Ayrıca Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye hükümleri, konunun hukuki bağlamını güçlendirmek amacıyla çalışmaya dahil edilmiştir.

Bu çalışma neticesinde, İslam hukukunda çocuğa verilen değerin yalnızca onun yaşatılmasıyla sınırlı olmadığı; onun fiziksel, ruhsal ve hukuki gelişiminin teminat altına alınmasının da esas alındığı ortaya konulmaktadır. Temyiz yaşına dair mezheplerin farklı görüşlerine rağmen, tüm yaklaşımların çocuğun maslahatını esas aldığı ve koruyucu hükümler geliştirdiği gözlemlenmiştir. Bu yönüyle İslam hukuku, çocuk hakları alanında zamana ve şartlara göre yorumlanabilir, fakat sabit ilkelerle şekillenmiş dinamik bir hukuk sistemi olarak değerlendirilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMDA İNSANIN GELİŞİM DÖNEMLERİ

İslam Hukuku'nda doğumdan itibaren başlayan ve ergenlik dönemine kadar geçen süreye çocukluk dönemi, bu dönemdeki bulunan kişiye ise çocuk denilmektedir.[1] Çocuğun akli ve bedeni gelişimi 5 taksimde incelenmektedir. Bu taksim çocukta bulunacak olan vücûb ve Edâ ehliyeti açısından belirlenmektedir. Vücûb ehliyeti doğum öncesi ve sonrası dönem olarak ayrılmaktadır. Çocuğun doğumuyla birlikte Edâ ehliyeti de başlamaktadır. Edâ ehliyetine göre taksimatı ise temyiz öncesi, temyiz, bülûğ ve rüşt olmak üzere 4 başlıkta görülmektedir. Ehliyet durumlarına göre dönemler ele alınacaktır.

1.1. Cenin Dönemi

Annenin rahminde çocuğun oluşumuyla başlayan doğumuna kadar ki sürece "cenin dönemi" denilmektedir. Cenin dönemi anne karnındaki çocuğun eksik vücûb ehliyetli olduğu dönemdir. Bu süreçte sadece lehine sonuçlar verecek haklara sahiptir. Mirastan faydalanmak, soy hakkı, varis olmak ve vakıftan gelen gelirlerden yararlanmak gibi haklara sahiptir.[2] Bu dönemdeki bir çocuk borçlandırılamamaktadır. Çocuğun aleyhine sonuçlanacak hiçbir işlem hakkı bulunmamaktadır. Bunu ise anne karnındaki ceninin anneden ayrı olmamasıyla

---

1 M. Akif Aydın, "Çocuk", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/361-363.

2 Ebû Muhammed Muvaffikuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 458.

bağdaştırılmaktadır. Ceninin ilerleyen dönemde doğumuyla birlikte anneden bağımsız olacağı için zaruri haklara sahiptir. Sabit bulunan zaruri nesep, miras, kendisine vasiyet bırakılması ve adına yapılan hibe, vakıf gelirlerini alma hakkı olmak üzere Ceninin 4 hakkı bulunmaktadır.

1.2. Temyiz Öncesi Çocukluk Dönemi

Anne karnındaki ceninin doğumu itibariyle başlayan bu süreç akıl baliğ olacağı zamana kadar devam etmektedir. Bu dönem temyiz gücünü kazanana kadar ki sürece temyiz öncesi çocukluk dönemi denilmektedir. Bu dönemdeki çocuğa "gayri mümeyyiz çocuk" denilmektedir. Temyiz "insanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücünü"[3] ifade etmektedir. Anneden doğum itibariyle bağımsızlığını kazanmış olan çocuğun vücûb ehliyeti devam ederken henüz idrak edecek güce sahip değildir. Bu sebeple de akla dayanmakta olan Edâ ehliyetine sahip değildir. Tam vücûb ehliyetine sahip olan çocuk borçlanabilmekte ve borçlandırabilmektedir. Velinin çocuk üzerine yapacağı her türlü akit ise çocuğun lehine ve ona ait olmaktadır. Edâ ehliyeti bulunmayan çocuğun sözleri ve fiilleri geçerli değildir.

Gayri mümeyyiz sabinin sözlerine itibar edilerek hüküm verilmez. Akitler geçersiz, batıldır.[4] Çocuğun menfaatine bir çıkarı olan bir akit dahi olsa bu geçerli değildir. Velisi veya vasisinin bulunacağı tasarruflar kabul ve geçerli olmaktadır.

1.3. Temyiz Dönemi

Temyiz dönemi insanın akli gelişimiyle artık iyiyi kötüden ayırt etmesiyle birlikte başlayan bu süreç ergenlik safhasına kadar sürmektedir. Çocuk bu safhada artık "mümeyyiz" olarak isimlendirilmektedir. Mümeyyiz birey artık doğruyu yanlıştan, faydalı şeyi zararlı şeyden ayırt edebilecek akli melekelere sahiptir. Mecelle madde 943'te gayri mümeyyiz ve mümeyyiz ayrımı şöyle yapılmaktadır: "Sağir-i gayri mümeyyiz, beyi' ve şirayı fehmetmeyen yani mülkiyeti; bey'in salip ve şiranın calip olduğunu bilmeyen ve onda beş aldanmak gibi, ğabn-i fahiş olduğu zahir olan bir ğabni, ğabn-i yesirden temyiz ve tefrik eylemeyen çocuk olup; bunlan tefrik eden çocuğa 'sağir-i mümeyyiz' denilir."[5] Mümeyyizden kastın akıl baliğ olması kıstasını bu maddeden çıkarım yapılmaktadır. Belirli bir yaş kriterine bağlı olmamakla birlikte aklını kullanabilmesiyle birlikte temyiz dönemi başlamaktadır.

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in çocuklar için namaza başlaması hakkında hadîs-i şerîf bulunmaktadır. "Çocuklarınız yedi yaşına ulaştıklarında onlara namaz kılmalarını

---

3 İbrahim Kâfi Dönmez, "TEMYİZ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, 40/437-439.

4 A. Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir* (Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., 1948), 122.

5 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/1768.Mecelle, md. 943.

emrediniz. On yaşına ulaştıklarında da namaz kılmazlarsa namaz kılmaları için dövünüz. "[6] Bu hadîsten hareketle çocukların akıl baliğ olmasıyla birlikte namazdan mükellef olmaları durumu söz konusu olmaktadır. Hadîse göre ise 7 yaş, çocuğun temyiz yaşı olarak kabul edilmekte ve Edâ Ehliyeti de temyiz yaşına erişmesiyle başlamaktadır. Tam Edâ ehliyetine sahip olamamakla birlikte bir kısmı kendisinin tasarrufları bir kısmı ise veli veya vasisinin tasarruflarına bağlıdır. Fakihler açısından ise, Mâlikî mezhep imamları süt dişlerinin dökülmesiyle temyiz yaşına eriştiğini söylemektedir. Ancak alimlerin çoğunluğu 8 yaş kabul etmiştir.

1.4. Bülûğ Dönemi

Bülûğ kelimesi "Kişinin çocukluk devresinden çıkıp fiilen veya hükmen cinsî ergenlik kazanması."[7] olarak tanımlanmaktadır. Ergenliğe girmek, akıl baliğ olmak kavramları kullanılmaktadır. Bülûğ çağı kadınlarda regl döneminin başlaması veya hamile kalabilme gibi olgunluğa erişmesiyle erkeklerde ise ihtilam olmasıyla belirlenmektedir. Mecelle'nin 985. Maddesi "hadd-i bülûğ ihtilam ve ihbâl yani gebe eylemek ve hayız ve habel yani gebe olmak ile sabit olur"[8] bunu açıklamaktadır. Ebu Hanîfe ergenlik yaşını erkeklerde 18 kadınlarda 17 olarak söylerken Şâfiî, Hanbelî, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre erkekler ve kadınlar için 15 yaş, Mâlikî ise 18 yaşı esas almaktadır.[9] Mecellede 986. Ve 987. maddelerine göre "sinn-i bülûğun mebdei erkekte tam on iki ve kızda tam dokuz ve müntehası ikisinde dahi on beş yaştır." "münteha-yı sinn-i bülûğa varmış iken kendisinde âsâr-ı bülûğ zahir olmayan kimse hükmen baliğ addolunur."[10] Bülûğ çağı hakkında hükmü mecelle belirlemiştir. Bülûğa ermiş kişinin çocukluk dönemi sona ermiş bulunmaktadır.

1.5. Rüşt Dönemi

Fıkıhta bireyin sahip olduğu malı bilinçli şekilde yönetebilmesini ve israf etmeksizin tasarrufta bulunabilmesini ifade eden fikri yeterlilik seviyesine "Rüşd" denilmektedir.[11] Rüşd çağına gelmiş kişiye "Reşid" adı verilmektedir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî'ye göre rüşd irade beyanını esas almaktadırlar. Bedeni ya da dini olgunluktan ziyade mali alandaki bilinçli olarak irade beyanı esastır. Ergenlik çağına ulaşmış olsa bile rüşd sıfatını kazanmamış kişiye mal teslimi yapılmaz. Nisa suresi 4/6. Ayetinde "Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli

---

6 Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, ed. Muhammed Muhyi'd-dîn Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye), 1/133.

7 ALİ BARDAKOĞLU, "BULÛĞ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1992, 6/413-414.

8 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/1825.

9 Alauddin Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed Kâsânî, "Bedâi'u's-senâi' fî tertîbi'ş-şerâi'" (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/172. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib Mâverdî, "el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi İmâm eş-Şâfiî", ed. Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/314.

10 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/1826.

11 "Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2008), 35/298-300.

fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin…"[12] Ayette geçen "rüşd" kavramına verilen çeşitli anlamlar yer almaktadır. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre hem ergenliğe ulaşmış hem de rüşd sıfatını kazanmış kişinin malının, yirmi beş yaşına kadar ki velisi tarafından korunması gerektiği savunulmuştur. Ebu Hanîfe'ye göre ise bülûğ çağına erişmiş ancak vasfını henüz kazanmamış bir bireyin malının yirmi beş yaşına kadar velisinin gözetiminde kalması gerekmektedir. Bu yaş sınırı aşıldığında ise reşid kabul edilmese dahi mal varlığı üzerinde tasarruf yetkisi bulunmaktadır. Mecellede de bu maddeler bulunmaktadır: madde 981. "bir çocuk bâliğ oldukda malının kendisine i'tâsı hususunda isti'câl olunmayıp teenni ile tecrübe olunmalıdır." Madde 982. "Bir çocuk gayr-i reşîd olarak bâliğ olur ise, rüşdü tahakkuk etmedikçe malı kendisine verilmeyip kemâ fi's-sâbık tasarruftan men' olunur."[13]

Değerlendirme: İslam hukuku, bireyin gelişim sürecini ceninlikten rüşd çağına kadar ayrıntılı biçimde tasnif ederek her döneme özgü ehliyet ve hak sınırlarını belirlemiştir. Bu sistem, çocuğun bedeni ve zihinsel olgunluğuna paralel olarak hak ve yükümlülüklerinin kademeli biçimde genişlediğini gösterir. Böylece bireyin sosyal ve hukukî sorumluluğu, yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda aklî ve malî yeterliliğe dayalı olarak şekillendirilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA EHLİYET

2.1. Ehliyet Tanımı

Ehliyet sözcüğü Arapça "ehl" kökünden türemiş bir mastardır. Sözlükte "yetki, yeterlilik, liyakat" gibi anlamlara gelmektedir. "**Ehliyet:** Kişinin lehine veya aleyhine meşru hakların doğabilmesi için gerekli olan yeterlilik."[14] "Ehliyet lehe ve aleyhe olan şer'i tekliflerin teveccühüne, vücûbüne selâhiyetli bulunmaktadır."[15] "İnsanın hükme muhatap ve mahal olabilecek bir durumda olmasıdır." Istılahta ise bir işi yapmaya yetkin birey olarak kullanılmaktadır. İnsanın hükme muhatap ve mahal olabilecek bir durumda olmasıdır.[16] Ehliyet kişilerin aklı ve bedeni bakımından derece derece gelişimine bağlı bir niteliktir. Gelişmelerin etkisiyle ilk lehine olanlar sonrasında ise aleyhine olan haklarına muamele ve tasarrufuna daha sonrasında ise

---

12 Hayrettin Karaman Karaman Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin, *Kur'an Yolu Meâli* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), en-Nisâ 4/6.

13 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/1820-1822.

14 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Et-Ta'rîfât* (Beyrut: dar'ul kitabu'l-İlmiyye, 1431), 40.

15 Ömer Nasuhi Bilmen, "Hukuk-ı İslâmiye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmusu" (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/31.

16 M. Nizamuddin el-Ensari, *Fetavatihu'r-Rahamut* (Mısır, 1332), 1/156.

borçlanmaya karşı tedricen ehli hale gelmektedir. Bir kimseye ehil denilebilmesi için o fiili gerçekleştirmeye yetkin bir kişi olması olarak anlaşılmaktadır

İslam Hukuku açısından genel anlamıyla ibadet konusu ele alınmaktadır. Allah'a karşı yapılması gereken ibadetlerin tam ve kusursuz olması aranan şartların en başında ehliyet şartı aranmaktadır. Yapılan iş doğru olsa bile eğer ehliyet olmazsa diğer şartların önemi bulunmamaktadır. Bireyin gerek lehine gerekse aleyhine bulunan durumlara muhatap olması için varlığı yani cenin halinde olması yeterli gelmektedir.

2.2. Ehliyet Çeşitleri

Ehliyet bireyde cenin halinde akli ve fiziksel değişimle birlikte değişim göstermektedir. Ehliyet vücûb ve Edâ olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.

2.2.1. Vücûb Ehliyeti

Vücûb ehliyeti insanlık vasfına dayanmaktadır. Her insanda vücûb ehliyeti bulunmaktadır. Bu ehliyet ya tamdır ya da eksiktir. Kişinin lehine ve aleyhine haklara sahip olmasına tam ehliyet denilmektedir. Anne karnındaki ceninin lehine bulunan haklara sahip olup aleyhine olmayana ise eksik ehliyet denilmektedir. Vücûb ehliyetini anlayabilmek için ilzam, iltizam ve zimmet kavramlarının neler olduğunu bilmek gerekmektedir.

İlzam: Hakların o şahsın lehine sabitliği ve bu sabitlikten kaynaklı oluşan borçlandırılmasıdır.[17] Örneğin birinin malına zarar verildiyse o mal üzere hakkı olması, üzerine geçirmesi veya o malı satın alması gibi durumlar örnek verilebilmektedir.

İltizam: Şahsın aleyhine borçların devamlılığı üzere kullanılmaktadır. Borçlanma olarak da ifade edilmektedir.[18] Şahsın satın aldığı üründen veya zihnen özürlü bireyin borçlanma durumu örnek olmaktadır.

Zimmet: Dikkat edilmesi gerekirken edilmemesi kınamayı gerektiren sebeplerdir. Hürriyet, mülkiyet gibi haklara da sahip olmaktadır. Borç ise zimmet kabul edilmektedir. Ehliyet ve zimmettin benzerlik ve farklılığı bulunmaktadır. Örneğin bir şahsın başkasından bir miktar alacağı olsun, borçlunun zimmetiyle meşgul olurken o kişinin ehliyetiyle meşgul değildir.

---

17 Mustafa Uzunpostalcı, "İslam Hukuku açısından Ehliyet", *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 8 (2006), 157.

18 Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 1/179.

Vücûb ehliyeti şahsın hem borçlandırılmasına (ilzam) hem de borçlanmasına (iltizam) salahiyetli olmasıdır.[19] Her şahıs ehliyet sahibidir. Ancak tam ve eksik olmak üzere iki ayrı kısımda görülmektedir:

A. Eksik (Nakıs) Vücûb Ehliyeti

Eksik ehliyet hakların bazısının sadece sabit olanına yani sübutuna hak sahibi olurken bazı haklara sahip olamaması durumuna denilmektedir. Bu durum ise sadece hamile annenin karnında bulunan cenin üzerine olan bir haktır. Anne karnındaki Ceninin dünyaya gelmesi üzerine nesepte, mirasta, vasiyetten hak kazanmakta ve vakıf giderlerinden yararlanmakta re'sen hak sahibi olmaktadır.

İslam hukuku kapsamında ise eksik ehliyet ceninin sadece lehine olan haklara sahip olma hakkı tanırken aleyhine olan haklara ise ehil kabul etmemektedir. Cenin anneye bağımlı bir hayata sahip olduğundan ötürü doğuma kadar ki sürede aleyhine bir hak söz konusu olmamakta ve lehine olanlar saklı tutulmaktadır. Ancak Ceninin sağ olarak dünyaya gelmesi sonucunda saklı tutulan bu haklara sahip olmaktadır.[20] Ceninin kendisine ait bir zimmeti bulunmadığı için borçlanmaya da yetkisi bulunmamaktadır.

Cenine ait mallar güvenilir birinde yani Yed-i Eminde bulunur.[21] Yed-i Emin mala zarar gelmesini engeller, eksiltme veya çoğaltma gayesi olmaksızın sadece muhafazasından sorumlu tutulmaktadır. Bu görüş Hanefî fakihler tarafından ileri sürülmektedir. Ceninin lehine olan hakkı varsa koruması için vasi ataması da bazı alimlerce kabul edilmiştir.

B. Tam Vücûb Ehliyeti

Tam vücûb ehliyeti şahısların lehine veya aleyhine sonuç doğuracak borçlara sahip olabilmesidir. Annenin doğum yapmasıyla başlayıp ölüm ile son bulan yaşamı zarfında bulunan ehliyettir. Bu sebeple her birey tam vücûb ehliyetine sahip olmasıyla birlikte ehliyete bağlı hak ve borçlara da sahip olmaktadır. Ancak anneden doğan çocuğun doğmasıyla tam vücûb ehliyetine sahip olan çocuk bütün sorumluluklardan mesul değildir. Çocuk akli melekeleri henüz yerinde olmadığı için sorumlulukların tümü yüklenmemektedir.

Çocuk için kul hakları hususunda bazı mali yükümlülükler söz konusu olmaktadır. Bu borçları sırasıyla açıklayalım.

---

19 Mustafa Ahmed Zerka, "el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedid" (Dârü'l-Fikr, 1967), 2/742.

20 Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 223; Ali Bardakoğlu, "EHLİYET", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (1994), 535.

21 H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022), 178.

a. Gurm veya garame: çocuğun bir başkasının malına vermiş olduğu zararının karşılığını tazmin etmesi gerekmektedir. Üçüncü şahısların mallarını korumak amacı bulunduğu için iradenin bulunması aranmamaktadır.[22]

b. Ivaz: karşılık anlamına gelmektedir. Çocuk şahsına ait hizmet almak isterse bunu ödemekle mükelleftir. Veli de çocuk için bir şey almak isterse veya kiralamak isterse vasi olarak çocuğun malı üzerinden ödemesi tazmin edilir.

c. Sıla: hısım akrabası ve sıhriyet bağıyla bağlı olduğu kişiler içerisinde yardımlaşma ve dayanışma içerisinde olma halidir. Çocuk meûnet ve ıvaz türündeki sıladan sorumudur. Akrabalık ve evlilik yoluyla nafaka örnek olarak verilebilmektedir. Bir çocukta bu nafakalardan sorumlu olabilmesi için zenginlik ölçütlerine göre zengin olması gerekmektedir. Meûnette zenginlik olarak kaydedilmektedir. Ceza manasındaki sıladan çocuk sorumlu değildir. Diyet ödemekten çocuk sorumlu tutulmamaktadır.

Allah haklarına karşı çocuk mükellef kabul edilmemektedir. Had cezaları ve ibadetler çocuğa vacip olmaz. "Hanefîlere göre sırf ibadet olduğu için çocukların mallarından zekât alınmazken zekâtın mali yönünü baskın gören diğer ekollere göre çocukların mallarından zekâtı da alınır."[23] çocuğun malından öşür alınması mali yükümlülük olarak görülmektedir.

2.2.2. Edâ Ehliyeti

İslam Hukukunda "kişinin şer'i açıdan geçerli sayılabilecek şekilde fiilleri gerçekleştirme yetkisine sahip olması" şeklinde Edâ ehliyeti tanımlanmıştır. [24] Edâ ehliyeti akli ve temyize dayanan bir türdür. Akli gelişimi ve sağlık durumuna göre şahıs kendi hukuki işlerini yapabilme yeterliliğine sahip olabilmektedir. Bu sebeple de işlemleri tek başına yürütebilmektedir. "Hukuki açıdan muteber olması ve akli olarak yeterlilik göstermesine bağlı olarak kişinin kendisinin yapma salahiyeti ve ehliyetine "Edâ ehliyeti" denilmektedir."[25] Edâ ehliyeti kişinin lehine veyahut aleyhine olan vücûb ehliyeti sebebiyle kazanılan hakların tamamı üzerindeki tasarrufu olarak da tanımlanmaktadır.[26]

Temyiz çağı bir dönüm noktası olmaktadır. Temyiz dönemine kadar ki çocuk üzerinde Edâ ehliyeti mevcut olmamakta sadece vücûb ehliyeti bulunmaktadır. Edâ Ehliyeti temyiz dönemiyle eksik olarak başlayan bu ehliyet, rüşt ve bülûğ çağıyla tamamlanmaktadır. Rüşt dönemiyle birlikte ise artık borçlanma ve hak sahibi olma gibi durumlardan da mükellef olmaktadır. Bu açıklamadan hareketle vücûb

---

22 Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 179.
23 Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 180.
24 Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *İslam'da Şahsiyet Hakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1996), 59.
25 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/180.
26 Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk* (Konya: Tekin Kitabevi, 2015), 49.

ehliyetinde bulunduğu gibi Edâ ehliyetinde de gelişime göre eksik ve tam Edâ ehliyet olmak üzere ikiye kısma ayrılmaktadır.

a. **Eksik (Nakıs) Edâ Ehliyeti**

Temyiz gücüne sahip olmakla birlikte zihinsel ve fiziksel gelişimi henüz tamamlanmamış kişiler eksik edâ ehliyeti kategorisinde değerlendirilir. Bu kapsamda, akıl ve deneyim açısından yeterince olgunlaşmamış mümeyyiz çocuklar, malını akılcı bir şekilde yönetemeyen (sefih) bireyler ve zaman zaman zihinsel karışıklık yaşayan kişiler (ma'tûh) eksik edâ ehliyetine sahip kabul edilir.

Eksik edâ ehliyeti bulunan bireylerin yapacakları işlemler, sonuçlarına göre farklı değerlendirilir. Örneğin, mümeyyiz çocuklar sadece kendilerine tamamen fayda sağlayan tasarrufları geçerli olarak yapabilirler. Bağış ya da miras yoluyla mal edinmeleri buna örnek verilebilir. Ancak maddi olarak zararlarına olan işlemler geçersiz sayılır. Örneğin, malını bağışlamak, vasiyette bulunmak veya vakfetmek bu kapsamdadır. Bunun yanı sıra, hem yararlarına hem zararlarına olabilecek hukuki işlemleri ise kanuni temsilcilerinin iznine bağlıdır. Temsilcinin onayı verilirse işlem geçerli olur, aksi takdirde geçersiz kabul edilir. Örnek olarak alım-satım ve kira sözleşmeleri verilebilir.

Sefih ve ma'tûh bireyler ise sadece malî işlemlerle sınırlı olarak kanuni temsilcinin denetimine tabidir; bunun dışındaki işlemleri tam ehliyetli kişiler gibi yapabilirler. Eksik edâ ehliyetine sahip olan bireyler, ibadetlerle yükümlü olmamakla birlikte, bu ibadetleri yerine getirirlerse geçerli kabul edilir. Bu nedenle, ergenlik çağına gelmemiş bir çocuk, namaz, oruç ya da hac gibi ibadetleri yapmak zorunda değildir; ancak yaparsa bu ibadetler geçerli olur.

b. **Tam Edâ Ehliyeti**

Kişinin, dinî ve hukuki sorumluluk taşıyabilecek durumda olması, dinen ve hukuken geçerli sayılabilecek sözler söyleme ve eylemlerde bulunma yetkinliğine sahip olmasıdır. Bu yetkinlik sayesinde birey, ibadetleri yerine getirme yükümlülüğü taşır, borç altına girebilir, nikâh ve boşanma gibi işlemleri geçerli sayılır ve tam cezaî ehliyete sahip olur.[27]

Tam edâ ehliyeti üç temel unsura dayanır: akıl, bülûğ ve rüşt. Bu ehliyeti kazanabilmek için öncelikle bülûğ şarttır. Ergenlik çağına ulaşmış ve akıl sağlığı yerinde olan birey, tam edâ ehliyetine sahip kabul edilir. Ancak, malî sonuçlar doğuran işlemlerde bülûğa ek olarak rüşt şartı da aranmaktadır.[28] Tam edâ ehliyeti

---

27 Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 227.

28 Ali Bardakoğlu, "EHLİYET" (1994), 538.

bulunan bireyler, her türlü hukuki işlemi gerçekleştirebilir ve yaptığı tüm sözleşme ve eylemlerden bizzat kendileri sorumlu tutulmaktadır.

Değerlendirme: İslam hukukunda ehliyet kavramını hem tanımsal hem de işlevsel boyutlarıyla detaylı biçimde açıklamakta; vücûb ve edâ ehliyeti ayrımı üzerinden bireyin hak ve sorumluluklarına dair sistematik bir çerçeve sunmaktadır. Kavramsal açıklamalar, mezhebi görüşlerle desteklenmiş ve ehliyetin gelişim süreci kronolojik olarak aktarılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA ÇOCUK HAKLARI

3.1. Bireysel ve Hukuki Haklar

1) Yaşama Hakkı

Kur'ân-ı Kerîm, insanın hayatına büyük bir değer atfetmektedir. Cinsiyet farkı gözetmeden her bireyin yaşama hakkını mukaddes görmektedir. Bir insanın hayatına kastetmenin, bütün insanlığın hayatına kastetmekle eş değer olduğu vurgulanmaktadır.[29] Bu yaklaşım İslâm'ın insan yaşamına verdiği önemin açık bir göstergesi olmaktadır. Bireyin şahsiyetinin başlangıcı olarak ana rahmine düşmesi kabul edilmektedir.[30] Bireyin henüz rahim içerisindeyken dahi hukuki bir statüye sahip olduğunu ve belirli haklar ile donatıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Doğmamış ceninin bile yaşama hakkı başta olmak üzere çeşitli haklara sahip olduğu bilinmektedir. Hamilelik süreci, annenin sorumluluğu altındadır. Anne taşıdığı canın hukuki ve ahlaki haklarını gözetmekle yükümlüdür. Gayri mümeyyiz çocuğun yaşam hakkı cenin olduğu evrede başlamaktadır. Hamileliğin sonlandırılması huşundaki mezhep görüşleri şöyledir:

Hanefî alimler gebeliğin keyfi bir biçimde sonlandırılması cinayet olarak görülmüştür.[31] Ceninin biraz daha gelişip bir şekle bürünmesiyle miras, nesep vasiyet gibi hukuki haklara da sahip olması hasebiyledir ki ceninin öldürülmesi cinayet olarak görülmektedir. Hanefî alimlerden bazısı ise ceninin ilk kırk gün henüz insan şeklini almadığı kan pıhtısı halinde bulunduğu için et parçası olarak ifade edilmiş ve düşük yapılan et parçalarının ise haram sayılmadığı görüşünü savunmuşlardır.[32] Mevsîlî ise döllenmenin ilk kırık günün içerisinde yapılacak kürtajın caiz olduğu görüşünü benimsemiş ve kadının ilaç yoluyla düşük yapmasının da kadına günah yüklemeyeceğini bildirmiştir. [33]

---

29 el-Mâide 5/32.

30 Hayreddin Karaman, "İslam'da İnsan Hakları ve Özgürlükler" (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 49.

31 Bekir Topaloğlu, "Cenin", *Diyanet İlmi Dergi* 25/4 (1989), 285.

32 Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefi Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'.* (Beyrut: Kahire : Matbaatü'l-Cemaliyyeti'l-Amire, 1910), 7/234.

33 Hasan b. Mansûr Mevsılî, "el-İhtiyâr li-Ta'lîl'i'l-Muhtâr" (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/28.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî alimler ise cenini aldırma konusunda katı bir tutum sergilemişlerdir. Onlara göre ise cenin hayatına müdahalenin her türlüsü bir cana kastetmek anlamına gelmektedir ve bu da cinayet olarak kabul edilmektedir. [34] Annenin hayati bir tehlikesi mevcutta var ise İslam hukuku önceliği annenin canı olarak kabul etmişler. Bu durumda ise bebeğin alınması durumu caiz görülmüştür. Mecellenin 26. Maddesine göre "zarar- a'zam def'i için zarar ahaf ihtiyâr olunur."[35] İlkesine dayanmaktadır.

Değerlendirme: İslam hukukunda yaşam hakkının cenin safhasından itibaren başladığını ortaya koymakta ve farklı mezheplerin kürtaj konusundaki yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak analiz etmektedir. Ceninle ilgili hükümlerin, bireyin hukuki statüsünün ana rahminde başladığına dair Kur'anî ve fıkhî temellere dayandırılması, İslam'ın insan hayatına atfettiği değerin altını çizmektedir. Özellikle Hanefî mezhebiyle diğer mezhepler arasındaki farklılıklar, ceninin statüsüne ilişkin yorum çeşitliliğini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir.

2) İsim Verilme Hakkı

Çocuğun doğumu itibariyle sahip olduğu ilk haklardan birisi güzel, anlamlı ve çocuğu değerli kılan bir isim verilmesidir. Verilmiş olan isim bir ömrü boyunca kullanacağı, o isimle seslenileceği için isim kimliği haline gelmektedir. Anne ve babalar çocuğun ismini verme konusunda olabildiğince hassas davranması, çocuğun karakteri için büyük önem taşımaktadır.

İslam dininde çocuğa isim koyma hakkı babaya teslim edilmiş bir haktır. Baba sağ değilse isimlendirme hakkı anneye geçmektedir. Peygamber efendimizde olduğu gibi Peygamber efendimiz doğmadan önce babası Abdullah vefat ettiği için annesi Âmine ismini belirlemiş, dedesi Abdulmuttalip ise peygamberimize ismini koymuştur.[36] İsmin önemini peygamber efendimiz şu hadîsiyle ifade etmektedir: "siz kıyamet gününde kendi isimleriniz ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız, öyleyse güzel isimler seçin."[37] Hadîsten de anlaşıldığı üzere hem dünyada hem de ahirette önemi vurgulanmış ve Ümmet-i Muhammed'e yol gösterici niteliğe sahip olmuştur. Mezhep imamları ise isim verilmesi hususunda şu düşünceleri aktarmışlardır:

Hanefî Alimler çocuğa güzel isim koyma hususunda dinen müstehap olarak görmüştür. İsmin çocuk üzerinde kişiliğini, toplumsal itibarına ve psikolojik gelişimine etki edeceğini savunmuştur. Serahsî ise çocuğun doğumu itibariyle geçen 7 gün içerisinde isim verilmesinin mendup olduğu düşüncesindedir. Güzel isimlerin

---

34 Karaman, "İslam'da İnsan Hakları ve Özgürlükler", 52.
35 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/86.
36 Buhârî, "Menâkıb", 19.
37 Ahmed b. Hüseyn b. Ahmed Zebidi, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd- Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 11/260.

tercihi kötü, çirkin veya dine aykırı manalara gelen isimleri çocuklara koymaktan kaçınılmasını tavsiye etmektedir.[38]

Şâfiî Alimler de çocuğa güzel isim vermeyi teşvik etmiş ve İmam Nevevî, isim vermenin doğum sonrası yapılmasını ideal olanın ise yedinci gün olduğunu ifade etmiştir. Peygamberimizin de bazı sahabelerin isimlerini değiştirdiğini ifade etmekte ve Şâfiî Fakihler anlamı kötü olan adların değiştirilmesinin ise vacip olmasa da kuvvetli sünnet olarak değerlendirilmiştir.[39]

Mâlikî Alimler çocuğa verilecek ismin yalnızca bireysel bir tercih olmadığını, aynı zamanda toplumsal sorumluluk taşıyan bir karar olduğunu kabul etmişlerdir. İmam Mâlik'in görüşlerine dayalı olarak mezhep âlimleri, çocuğa verilen ismin onun psikolojik gelişimi ve toplum içindeki algısı üzerinde etkili olabileceğini belirtmişlerdir. Bu sebeple "Abdullah", "Muhammed" gibi anlam itibarıyla olumlu ve İslâmî kimliği yansıtan isimlerin tercih edilmesi gerektiği, olumsuz çağrışımlar içeren isimlerin ise uygun bir isimle değiştirilmesinin yerinde olacağı ifade edilmiştir.[40]

Hanbelî Alimler, çocuğa isim verilmesini dinî ve sosyal bir görev olarak değerlendirmiştir. Bu mezhebe göre isim koymak, sadece bir gelenek değil, aynı zamanda **sünnet-i müekkede** olarak kabul edilen bir ibadettir. İbn Kudâme, çocuğa verilecek ismin onun şahsiyet gelişiminde belirleyici bir rol üstleneceğini ifade ederken, ebeveynlerin bu konuda bilinçli davranmalarını özellikle vurgulanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber(s.a.v.)'in anlamı kötü ya da olumsuz çağrışımlar içeren bazı isimleri bizzat değiştirmesi, Hanbelî fakihlerince isim seçiminin önemine dair bağlayıcı bir örnek olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda Hanbelîler, çocuğa verilecek ismin hem anlam hem de toplumsal algı bakımından özenle seçilmesi gerektiğini savunulmaktadır.[41]

Değerlendirme: İslam hukukunda çocuğa isim verme hakkının dinî, psikolojik ve toplumsal boyutlarını mezhepler arası farklılıklarla birlikte ele almakta ve isim koymanın yalnızca geleneksel değil aynı zamanda dinî bir yükümlülük olduğunu ortaya koymaktadır. Mezheplerin konuya yaklaşımı, hem bireyin kimlik inşasında ismin rolünü hem de bu tercihin toplumsal yansımalarını göz önünde bulundurarak isim verme eylemini ciddi bir sorumluluk olarak değerlendirmektedir. Özellikle anlamı kötü olan isimlerin değiştirilmesi yönündeki ortak vurgu, İslam hukukunun bireyin manevi ve sosyal gelişimine gösterdiği hassasiyeti yansıtmaktadır.

3) Nesep Hakkı

Nesep, İslam hukukunda çocuğun anne ve babasına, dolayısıyla ait olduğu aileye olan kan bağıyla tanımlanan hukuki bir bağdır. Bu bağ, sadece biyolojik akrabalığı

---

38 Muhammed b. Ahmed Serahsî, "el-Mebsût" (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1980), 12/107.
39 Yahyâ b. Şeref Nevevî, "el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb" (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997), 8/443.
40 Derdîr, Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, Kahire: Dârü'l-Fikr, ts., II, 504.
41 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 232.

değil, aynı zamanda sosyal ve ahlaki sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. Nitekim nesep, bireyin aile içindeki yerini tayin etmekle kalmaz, aynı zamanda miras, mahremiyet ve nafaka gibi birçok fıkhî hükmün temelini oluşturmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de nesep ilişkisi, insanların birbirine olan merhamet ve yardımlaşma duygularının gelişmesine vesile kılınan ilahi bir düzen olarak sunulmuştur. "Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranıza sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır."[42] Bu yönüyle nesep, yalnızca biyolojik bir bağ değil, aynı zamanda toplumsal bir aidiyetin ve hukuki yükümlülüğün dayanağı olmaktadır. Baba ile çocuk arasındaki ilişki de bu çerçevede değerlendirilmiş; çocuk, babanın bir uzantısı, onun soyunun ve sorumluluğunun devamı olarak görülmüştür.

Kur'ân-ı Kerîm'de nesebin ilahî bir düzenin parçası olduğu şu şekilde beyan edilmiştir: "O, sudan bir beşer yaratıp onu soy sop (nesep) sahibi yapandır. Rabbin her şeye kadirdir."[43] Bu ayet, insanın biyolojik kökeninin sudan yaratılmasına işaret ederken, aynı zamanda onun soyla ve evlilik yoluyla oluşan toplumsal ilişkiler ağına yerleştirildiğini bildirmektedir. Burada nesep, sadece fiziksel bir bağ olarak değil, aynı zamanda aile yapısını tesis eden hukuki ve sosyal bir kurum olarak takdim edilmektedir.

İslâm hukuku, nesebin korunmasını aile düzeninin devamı açısından vazgeçilmez bir ilke olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda hem erkeklerin kendi çocuklarının nesebini inkâr etmeleri hem de kadınların çocuklarını biyolojik babaları dışında birine nispet etmeleri açık biçimde yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), bu konuda şu şekilde uyarmıştır: "Bir kadın, kendilerinden olmayan bir kimseyi bir aileye dahil ederse, Allah katında onunla hiçbir bağı olmaz; Allah onu cennetine koymaz. Bir erkek de, himayesi altındaki bir çocuğun nesebini inkâr ederse, Allah onunla arasına perde koyar ve onu kıyamet gününde herkesin önünde rezil eder."[44] Bu hadîs, sadece bireysel günah boyutunu değil, aynı zamanda toplumsal düzenin korunması yönünden de nesebin tahrifine karşı güçlü bir uyarı olmuştur. İslâm hukukunda yalnızca ebeveynlere değil, çocuklara da nesebin korunması konusunda ciddi sorumluluklar yüklenmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bilerek babasından başkasına nesep iddiasında bulunan kimsenin büyük bir günah işlediğini ve bu kimseye cennetin haram kılınacağını ifade etmiştir.[45] Bu hüküm, bireyin aidiyetini değiştirmesinin sadece ailevi değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal güveni zedeleyici bir yönü olduğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan İslâm, nesep açısından evlat edinme uygulamasını da geçerli saymamıştır. Nitekim cahiliye döneminde yaygın olan evlatlık uygulaması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Zeyd b. Hârise'yi evlat edinmesi örneğinde olduğu gibi toplumsal bir gelenek hâline gelmiştir. Ancak "Onları babalarına nispet ederek

---

42 er-Rûm 30/21.

43 el-Furkân 25/54-55.

44 Ebû Dâvûd, Edeb, 95; Nesâî, Talâk, 31

45 Buhârî, Feraid, 34

çağırın. Bu, Allah katında daha doğrudur…"[46] ayetiyle bu anlayış ilga edilmiştir. Kurtubî, bu ayetin doğrudan Zeyd b. Hârise hakkında nazil olduğunu ve evlat edinmenin hukuki sonuç doğurmayacağının açıkça ilan edildiğini belirtmektedir.[47]

Değerlendirme: Bu metin, İslam hukukunda nesep kavramını hem bireysel kimliğin hem de toplumsal düzenin temel taşı olarak ele almakta ve bu ilişkinin yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda sosyal ve ahlaki sorumluluklar içerdiğini ortaya koymaktadır. Kur'ân ve Sünnet'ten delillerle desteklenen açıklamalar, nesebin korunmasına yönelik ilahî iradeyi ve mezheplerin bu konuda ortaya koyduğu hassasiyeti vurgulamaktadır. Evlat edinme kurumuna yönelik sınırlamalar ise İslam hukukunun nesep konusundaki net duruşunu ve aidiyetin korunmasına verdiği önemi yansıtmaktadır.

4) Rad'a (süt emme) Hakkı

İslam hukuku, çocuğun korunması ve temel ihtiyaçlarının temini meselesini hem ahlaki hem de hukuki bir sorumluluk olarak ele alınmaktadır. Bu kapsamda yer alan önemli haklardan biri de süt emme hakkıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de açık bir biçimde yer alan bu hak, fıkıh eserlerinde "er-Radaʿ" başlığı altında detaylı biçimde işlenmiştir. Modern tıp da, özellikle yaşamın ilk altı ayında anne sütüyle beslenmenin çocuğun gelişimindeki kritik rolünü vurgulamaktadır.[48]

Fakihlerin çoğunluğu, annenin çocuğunu emzirmesinin dinen gerekli bir görev olduğunu ifade etmiştir. Bu yükümlülük, annenin hâlihazırda çocuğun babasıyla evli olup olmadığına bakılmaksızın görevi olarak kabul edilmektedir. Ancak bu yükümlülüğün hukukî yaptırıma bağlanıp bağlanamayacağı konusunda mezhepler arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur.[49] Malikî mezhebine göre, annenin emzirmeye yasal olarak zorlanması mümkün görülmüştür. Buna karşılık Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine mensup fakihler, emzirmenin faziletli bir davranış olduğunu, fakat mecburi tutulamayacağını ileri sürmüşlerdir.[50]

Kur'ân'da annelere çocuklarını iki yıl boyunca emzirmeleri tavsiye edilmiştir: "Anneler, çocuklarını tam iki yıl emzirirler; bu, emzirmeyi tamamlamak isteyen içindir".[51] Bu ayet doğrultusunda belirlenen süre, başka bir ayette hamilelik ve emzirmenin toplam otuz ay sürdüğünün bildirilmesiyle birlikte değerlendirilmiştir: "Onun taşınması ve sütten kesilmesi otuz ay sürer".[52] İmam Ebû Hanîfe, bu iki ayeti

---

46 el-Ahzâb 33/4-5.

47 Muhammed b. Ahmed Kurtubî, "el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân" (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 13/124.

48 Muhammed Ebû Zehra, "Usûlü'l-Fıkh" (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1997), 285.

49 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, "Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid" (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985), 1/276.

50 Muhammed b Hatib Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc İlê Marifeti Meanî Elfazil-Minhâc* (Beyrut-Lübnan: Dare'l-Marefe, 1997), 3/453.

51 el-Bakara 2/233.

52 el-Ahkâf 46/15-16.

birlikte yorumlayarak, altı aylık en az hamilelik süresine ek olarak iki yıl emzirmenin tamamlanması gerektiğini belirtmiştir.[53]

İslam hukukunda süt emmek yalnızca fiziksel beslenme süreci olarak değil, ailevi ve mahrem ilişkiler açısından da sonuçlar doğuran bir durum olarak değerlendirilmiştir. Kur'an'da bu durum açıkça ifade edilmiştir: "Sizi emziren sütanneleriniz ve sütkardeşleriniz size haram kılındı".[54] Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de bu hükmü şöyle açıklamıştır: "Neseben haram olanlar, süt yoluyla da haramdır".[55] Bu bağlamda, bir çocuğu emziren kadın, o çocuğun süt annesi olur ve aralarındaki ilişki, neseben anne-evlat ilişkisinin hukuki sonuçlarını doğurmaktadır. Aynı şekilde kadının eşi de çocuğun süt babası sayılır ve bu doğrultuda süt mahremiyeti onun soyuna da sirayet etmektedir.[56] Hatta emziren kadının ve eşinin anne babaları, çocuğun dede ve ninesi hükmüne geçerek evlenme yasağı bu nesiller için de geçerli olmaktadır.[57]

Süt mahremiyeti yalnızca çocuğun sütten kesilmeden önce aldığı sütle oluşmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "Sütten kesildikten sonra içilen sütün hükmü yoktur" hadîs-ibu konuda temel ölçüt kabul edilmiştir.[58] Bazı mezheplerde, sütten kesildikten sonra emzirilen sütün mahremiyet oluşturup oluşturmayacağı tartışılmışsa da genel kanaat, mahremiyetin yalnızca belirlenen sürede emzirme ile oluşabileceği yönünde olmuştur.[59]

İslam hukukunun süt emme ve süt mahremiyeti konularında detaylı düzenlemeler içermesi, çağdaş hukuk sistemleriyle karşılaştırıldığında özgün bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Modern hukukta genellikle sütkardeşlik kavramı tanınmamakta ve bu türden bağlar evlenme engeli olarak görülmemektedir. Bu durum, süt yoluyla oluşan mahremiyet bağlarını göz ardı ettiği için sosyal ve ahlaki problemlere sebebiyet verebilmektedir.[60]

Fakihlerin çoğunluğu annenin, çocuğunu emzirmesinin dinî bir görev olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu görevin hukuken zorunlu tutulup tutulamayacağı konusunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları mevcuttur: Hanefîler, annenin emzirmeye zorlanamayacağını, bu görevin ahlâkî bir sorumluluk olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre emzirme, annenin gönüllülüğüne bağlı olarak gerçekleşir ve zaruret olmadıkça anne mahkeme eliyle bu işe zorlanamaz. Şâfiîler ve Hanbelîler de benzer şekilde annenin emzirmeye zorlanamayacağı görüşündedirler.[61]

---

53 Serahsî, "el-Mebsût", 5/134.
54 en-Nisâ 4/23.
55 Zebidi, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd- Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 11/269-270.
56 Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*., 6/101.
57 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/95.
58 Tirmizî, "Radâ'", 5.
59 Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, "Reddü'l-Muhtâr 'alâ ed-Dürri'l-Muhtâr" (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 3/354.
60 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuku Açısından Aile* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002), 178.
61 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc İlê Marifeti Meanî Elfazil-Minhâc*, 453.

Malikîler ise annenin, özellikle başka emziren bulunmadığında, hâkim kararıyla bu göreve zorlanabileceğini ifade etmişlerdir.[62]

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler"[63] ayeti, mezheplerin emzirme süresi konusundaki görüşlerine temel oluşturmuştur. Ancak bu sürenin bağlayıcılığı konusunda farklılıklar görülmektedir: Hanefîler, Bakara 233. ayeti ile Ahkâf 15. ayeti birlikte değerlendirerek, hamilelik süresini en az altı ay kabul etmiş ve emzirme süresini iki yıl olarak sınırlandırmıştır.[64] Şâfiîler ve Hanbelîler, emzirme süresinin azami iki yıl olduğunu, bu süreden sonra verilen sütün süt mahremiyeti oluşturmayacağını savunmuşlardır.[65] Malikîler, üç buçuk yaşa kadar emzirilen çocuğun süt mahremiyeti kazanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu, Malikî mezhebinin diğer mezheplerden ayrıldığı önemli bir nokta olmaktadır.[66]

Süt mahremiyetinin oluşabilmesi için belirli şartlar bulunmaktadır. Bu şartların yorumu mezhepler arasında kısmen farklıdır: Hanefîler, çocuğun iki yaşından küçük olması ve beş kez veya daha fazla emmiş olması şartıyla süt mahremiyetinin oluşacağını kabul etmişlerdir.[67] Şâfiîler, emme sayısının beşten az olmaması gerektiğini açıkça belirtirler ve bunun kesintili değil, ayrı ayrı beş defa olması gerektiğini vurgulamışlardır.[68] Malikîler için emme sayısı önemli olmayıp, çocuk emzirildiği sürece mahremiyetin doğacağı görüşünü benimsemişlerdir.[69] Hanbelîler de Şâfiîler gibi, beş ayrı emme olayının gerçekleşmesini şart koşmuşlardır.[70]

Değerlendirme: İslam hukukunda çocuğun süt emme hakkını hem biyolojik hem de hukuki boyutlarıyla ele almakta ve mezhepler arasındaki farklı yaklaşımları detaylı biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle süt mahremiyetine ilişkin hükümler, İslam hukukunun aile yapısını korumaya yönelik özgün ve kapsamlı düzenlemelerini yansıtmaktadır. Metin, klasik fıkıh hükümleriyle modern tıbbın bulgularını bir araya getirerek konunun günümüz açısından da önemini vurgulamaktadır.

5) Hidâne Hakkı

Hidâne kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup "kucağa alma, besleme ve koruyarak büyütme" anlamlarına gelmektedir. Fıkıhta ise "Çocuğun bakım, gözetim ve terbiyesinin uygun koşullara sahip olan kişi tarafından sağlanması" anlamına gelmektedir.[71] Fıkıh âlimleri hidâneyi, temyiz çağına gelmemiş çocuğun beslenmesi, korunması ve eğitimiyle ilgilenme süreci olarak tarif ederler. Şâfiî fakihi er-Remlî'ye

---

62 İbn Rüşd, "Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid", 276.
63 el-Bakara 2/233.
64 Serahsî, "el-Mebsût", 5/134.
65 Nevevî, "el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb", 8/408; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/95.
66 Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, II, 538.
67 Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*., 6/101.
68 Nevevî, "el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb", 8/409.
69 Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, II, 540.
70 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/97.
71 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ed. el-Yâzicî ve diğer dil âlimleri (Beyrut: Dâr Sâdır, 1994), 13/122.

göre hidâne; kendi işlerini yapamayan bir çocuğun korunması, uygun şekilde yetiştirilmesi ve zararlı şeylerden uzak tutulmasıdır. Ömer Nasuhi Bilmen ise hidâneyi, "çocuğun ehliyetli bir kimse tarafından belirli bir süre boyunca bakımı ve terbiyesi" olarak tanımlar[72]

Hidâneye dair en temel uygulama örneklerinden biri Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uygulamasıdır. Boşandığı eşinden olan çocuğu, babası tarafından alınmak istenen bir kadın, durumu Resûlullah(s.a.v.)'a bildirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), annenin yeniden evlenmediği sürece çocuğun bakımına daha layık olduğunu bildirerek çocuğu anneye teslim etmiştir. Bu örnekten, çocuğun menfaatinin ön planda tutulduğu ve annenin evlenmemiş olması şartıyla öncelikli bakıcı olduğu anlaşılmaktadır.

Hidâne hakkının süresi ve önceliği mezheplere göre farklılık gösterse de genel kabul temyiz çağına kadar çocuğun annede kalması olarak kabul edilmektedir. Ancak anne evlenirse ya da çocuğun menfaatine uygun davranmazsa bu hak sona ermekte ve çocuğun bakımı, diğer ehil akrabalara geçmektedir. Hanefî mezhebine göre erkek çocuk yedi yaşına, kız çocuk ise dokuz yaşına kadar bakımı anneye aittir. Bu yaştan sonra ise çocuğun tercihi ve menfaati göz önüne alınarak karar verilmektedir.

İslam hukukunda çocukların bakım ve terbiyesi sadece ailevi bir görev değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk olarak kabul edilmektir. Ebeveynlerin ayrılığı durumunda çocukların sahipsiz bırakılmaması, onları sevgi ve ilgiyle yetiştirecek bir bakıcının belirlenmesi toplumsal düzen açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle hidâne hakkının amacı, çocuğun duygusal, fiziksel ve ahlaki gelişimini güvence altına almaktır.

Değerlendirme: Hidâne hakkı, çocuğun bakım, koruma ve terbiyesinin temelini oluşturmakta olup, çocuğun menfaatinin korunması ilkesi doğrultusunda düzenlenmiştir. Mezhepler arasındaki farklılıklara rağmen, genel kabul temyiz çağına kadar annenin öncelikli bakıcılık hakkına sahip olmasıdır; bu durum, çocuğun duygusal ve sosyal gelişiminin güvence altına alınması açısından önemli bir hukuki ve toplumsal sorumluluğu yansıtmaktadır.

6) Velayet Hakkı

"Velayet" kelimesi, sözlükte; idare etmek, korumak, sevmek, desteklemek ve tasarruf hakkına sahip olmak gibi anlamlara gelmektedir.[73] Dini terminolojide ise velayet; Allah'a yakınlık, dostluk ve sadakat gibi manalarla birlikte bir şahıs üzerinde tasarruf yetkisi anlamına da gelmektedir. Fıkıh literatüründe velayet, bir kimsenin

---

72 Bilmen, "Hukuk-ı İslâmiye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmusu", 2/393.

73 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 2005), 873.

rızası olmaksızın onun adına hukuki işlemlerde bulunma yetkisini ifade eder ve bu yetkiye sahip kişiye "veli" denilmektedir.[74]

Velayet, akıl ve temyiz gücünden yoksun olan çocuk, akıl hastası, bunak gibi ehliyet açısından eksik kabul edilen bireylerin şahsî ve malî işlerinde onlar adına karar verme yetkisini içermektedir. Kur'ân'da, "Üzerinde hak olan kişi, sefih ya da zayıf akıllı olur ya da yazmaya muktedir olamazsa, velisi adalet üzere yazsın"[75] ayetiyle veli kavramı bu anlamda kullanıldığı anlaşılmıştır. Hanefîler velayeti; "Kişinin istemese de başkası hakkında söz hakkının geçerli olması" şeklinde tanımlamıştır.[76] Velayet; **şahsa velayet** ve **mala velayet** olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.

A. Şahsa Velayet

Şahsa velayet; çocuğun bakım, korunma, eğitim, öğretim ve evlendirilmesi gibi kişisel işlerinin yürütülmesini kapsamaktadır. Hanefî mezhebine göre, şahsa veli sırasıyla baba, oğul, erkek kardeş ve amcadır. Ana-baba bir kardeş, yalnız baba bir kardeşten önce gelmektedir. Bu yakınlık derecelerinden kimse yoksa, velayet anneye ve sonra diğer akrabalara geçmektedir. Malikî mezhebinde ise velayet sırası; oğul, baba, vasi, kardeş, dede ve amcadır. Öz kardeşler, baba bir kardeşlerden önce gelir.[77]

Velinin görevleri arasında; terbiyeyi sağlama, sağlığını koruma, eğitim ve öğretim süreçlerine destek verme ve evliliğe rehberlik yer almaktadır. Hanefilere göre, velinin, kız çocuğunu erkeklerle iç içe olacak bir sanat veya meslek öğretimine yönlendirmesi uygun değildir.

1. Şahsa Veli Olanlarda Aranan Şartlar

Bülûğ ve akıl şartı, Çocuğun terbiyesine ehil olma, Ahlak açısından güvenilir olma, Veli ile çocuk arasında din birliğinin bulunması şartları aranmaktadır. Fasık, sefih, aşırı ihmalkâr kimselerin veya çocuğun eğitim ve sağlığını ihmal eden kişilerin velayet hakkı bulunmaz.

2. Şahsa Velayetin Sona Ermesi

Hanefilere göre; erkek çocuk için velayet, on beş yaşına ulaşması veya büluğ alametlerinden birinin görülmesi ile sona ermektedir. Ancak eğer akli denge ve güvenilirlik yoksa velayet devam etmektedir. Kız çocuklarında ise evlenme ile velayet

---

74 Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*., 7/98.,

75 el-Bakara 2/282.

76 İbn Âbidîn, "Reddü'l-Muhtâr 'alâ ed-Dürri'l-Muhtâr", 3/559.

77 Ebû'l-Berekât Ahmed b Muhammed Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 2/515.

sona erer ve bu hak kocaya geçmektedir. Evlenmemişse, kadın yaşlılık dönemine girene ve kendisine güven duyulana kadar velayet altındadır. Bu yaş, erkeklerin artık onunla evlenme arzusu duymayacakları yaş olarak değerlendirilmiştir.[78] Malikîlere göre ise velayet, küçüklük, delilik ve bunaklık gibi sebepler ortadan kalkınca sona ermektedir. Kadının velayeti ise kocası onunla fiilen zifafa girene kadardır.[79]

B. Mala Velayet

Mala velayet, çocuk gibi kasır bireylerin malî işlemlerinin, yani yatırım, alışveriş, kiralama ve benzeri tasarruflarının yürütülmesini ifade eder. Bu velayet, malın korunması ve geliştirilmesi amacını taşımaktadır. Dört mezhebin ittifakıyla, çocuk hayattayken mala velayet ilk olarak babaya aittir.[80] Hanefîler: Baba, vasî, dede, dedenin vasîsi, kadı ve onun tayin ettiği kişidir. Malikî ve Hanbelîler: Baba, vasî, kadı ve onun tayin ettiği kişi, sonra cemaattir. Şâfiîler: Baba, dede, bu ikisinin vasîsi, kadı ve onun tayin ettiği kişidir.[81]

2. Mala Veli Olanlarda Aranan Şartlar

Tam ehliyet (bülûğ, akıl, hürriyet), hacr altında olmamak (sefih veya savurgan olmamak), veli ile çocuk arasında din birliği bulunmak (Müslüman bir çocuk için gayrimüslim veli tayin edilemez)[82]

3. Mala Velayetin Sona Ermesi

Mala velayet; küçüklük, akıl hastalığı gibi nedenlerin ortadan kalkması ve bireyin mali rüşd yaşına ulaşmasıyla sona ermektedir. Rüşd, bireyin malî konularda akıl ve mantıkla hareket edebildiği deneyimle belirlenir. Rüşdü ispat eden çocuğa malları teslim edilmektedir.[83]Velayet, ebeveynlerden birinin vefatı hâlinde hayatta kalan tarafa geçmektedir. Boşanma hâlinde ise çocuk kime bırakılmışsa velayet ona ait olmaktadır.[84]

Değerlendirme: Velayet hakkı, İslam hukukunda özellikle ehliyeti kısıtlı bireylerin şahsî ve malî işlerinin korunması ve yönetilmesi amacıyla düzenlenmiş kapsamlı bir hukuki müessesedir. Mezhepler arası farklılıklar bulunmakla birlikte, velayetin hem şahsa hem mala ilişkin boyutları, çocuğun menfaati ve sosyal düzenin korunması

78 Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*., 7/120.
79 İbn Âbidîn, "Reddü'l-Muhtâr 'alâ ed-Dürri'l-Muhtâr", 3/79.
80 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/518.
81 Nevevî, "el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb", 9/303.
82 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/119.
83 Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*., 7/130.
84 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/1826.

açısından titizlikle ele alınmaktadır. Bu sistem, bireyin gelişim sürecine uygun olarak sorumlulukların kademeli şekilde devredilmesini sağlayarak, hak ve yükümlülüklerin dengeli biçimde yürütülmesini amaçlamaktadır.

7) Miras Hakkı

İslam hukukuna göre şahsiyet, ceninin anne rahmine düşmesiyle başlamaktadır. Bu anlayış, İslam hukukunun bireyin hayatının en erken evresinden itibaren onun korunmasına yönelik düzenlemeler getirdiğini gösterilmektedir. Bu doğrultuda cenin, doğması muhtemel olan bir varlık olarak bazı haklara sahip kılınmış ve özellikle kendi lehine olan durumlarda hak sahibi (ilzam edilebilir) kabul edilmiştir. Bu çerçevede, cenine düşen miras payı, kendisi adına ayrılarak muhafaza edilmekte; ayrıca lehine yapılan vasiyet geçerli sayılmakta ve nesep bağı sabit olmaktadır.[85]

Kur'ân-ı Kerîm'de mirasla ilgili olarak ayrıntılı hükümler yer almakta ve miras paylaşımında çocuklara öncelik verilmektedir: "Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe iki kadının payı kadar vermenizi emredilmiştir. Eğer yalnızca kız çocukları var ve sayıları ikiden fazlaysa, mirasın üçte ikisi onlara verilir; bir kız ise yarısı verilir..." [86].

Bu ayetlerde ifade edilen miras düzenlemeleri, soy ilişkisine dayalı olarak fürû (alt soy) ve usûl (üst soy) şeklinde iki gruba ayrılan mirasçılar arasında doğrudan veya dolaylı bağlara göre taksim edilmektedir. Ayrıca miras paylaşımı, ölenin borcu ve varsa vasiyetinin yerine getirilmesinden sonra yapılmaktadır. Yine aynı surede, miras taksimine riayet edenler için cennet müjdesi, bu sınırları ihlal edenler için ise cehennem azabı tehdidi yer almaktadır.[87] Ayrıca kelale durumu (ölenin ne usul ne de fürûdan mirasçısının bulunmaması) da düzenlenmiş; bu durumda kardeşlerin payı belirlenmiştir.[88] Henüz doğmamış olan cenin dahi mirasçılık hakkına sahiptir. Miras bırakanın varislerinden biri cenin ise, onun lehine düşebilecek en büyük miras payı ayrılarak muhafaza edilmektedir.[89]

A. Çocukların Miras Payları

İslam miras hukukunda, belirli miras payına sahip olanlara ashâbü'l-ferâiz denilmektedir. Bunlar arasında çocuklar da bulunmaktadır. Çocukların mirastan alacağı paylar, erkek ve kız çocuk ayrımına göre farklılık göstermektedir. Çocukların ve çocuk konumundaki bazı yakın akrabaların miras durumları şu şekildedir:

---

85 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuku Açısından İnsan Hakları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 131.

86 en-Nisâ 4/11-12.

87 en-Nisâ 4/13-14.

88 en-Nisâ 4/176.

89 Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Aile Hukuku*, çev. Nihat Şahiner (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973), 218.

1. Ana Bir Kardeşler (Evladü'l-Umm)

Ana bir kardeşler –cinsiyet ayrımı olmaksızın– üç şekilde miras almaktadırlar: Tek kişi terekenin altıda birini almaktadır. Birden fazlaysalar üçte bir oranında pay alıp eşit şekilde paylaşılmaktadır. Mûrisin usûl veya fürûdan bir mirasçısı varsa, ana bir kardeşler mirastan pay alamamaktadırlar.[90]

2. Kız Çocuk (Bint)

Kız çocukların üç durumu vardır: Tek başına terekenin yarısını almaktadır. İki veya daha fazlaysa üçte iki oranında pay almaktadır. Oğlan ve kız çocuğu birlikteyse Asabe olmaktadır. Erkek çocuk iki, kız çocuk bir hisse almaktadır.[91]

3. Oğlun Kızı (Bintu'l-İbn)

Kız çocuğu yoksa oğlun kızı onun yerini almaktadır: Tekse terekenin yarısını almaktadır. Birden fazlaysa üçte iki oranında paylaşılmaktadır. Oğlun oğlu ile birlikteyse Asabe o; kalanı ikili-birli paylaşılmaktadır. Ölenin kızı da varsa oğlun kızı altıda bir alır, daha yakın erkek akraba varsa oğlun kızının hakkı hükümsüzleşmektedir.[92]

4. Ana-Baba Bir Kız Kardeşler

Tek kişiyseler Terekenin yarısını almaktadır. Birden fazlaysalar üçte ikiyi aralarında paylaşmaktadırlar. Ana-baba bir erkek kardeş ile birlikteyseler Asabe olup kalanı alırlar. Ölenin kızı veya oğlunun kızıyla birlikte iseler Asabe olurlar. Baba, dede, oğul, oğlun oğlu gibi mirasçılar varsa: Sakıt olurlar.[93]

5. Baba Bir Kız Kardeşler

Ana-baba bir kız kardeş bulunmazsa baba bir kız kardeş mirasçı olabilmektedir: Tek olanlar terekenin yarısını almaktadır. Birden fazla olanlar üçte ikiyi paylaşmaktadır. Ana-baba bir kız kardeşler altıda bir almaktadır. Ana-baba bir kız kardeş birden fazlaysa pay alamazlar. Baba bir erkek kardeş ile birlikteyseler asabe olmaktadırlar.

---

90 Kasani, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'.*, 5/275.

91 Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, ed. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/142.

92 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/195-198.

93 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, 3/1851-1868.

Ölenin kızı veya torunuyla birlikte iseler asabeden kabul edilmektedir. Daha yakın erkek akrabalar varsa hükümsüzdür.[94]

Değerlendirme: İslam miras hukukunda, şahsiyetin cenin döneminden itibaren korunması ve miras hakkının tanınması, bireyin hukuki varlığının en erken aşamalardan itibaren güvence altına alındığını göstermektedir. Miras paylarının belirlenmesinde cinsiyet ve akrabalık derecesi temel kriterler olarak öne çıkmakta, bu düzenlemeler adalet ve aile içi denge ilkeleri doğrultusunda titizlikle uygulanmaktadır. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm'in mirasla ilgili hükümleri, mirasçıların haklarının korunması ve toplumsal düzenin sağlanması açısından hem hukuki hem de ahlaki bir çerçeve sunmaktadır.

3.2. Çevresel ve Sosyal Haklar

1) Eşit Muamele Hakkı

İslam dini, çocuklar arasında ayrım yapılmaksızın adil ve eşit bir muamelede bulunulmasını esas almaktadır. Bu ilkenin temelinde, Kur'ân-ı Kerîm'de kız çocuklarının hor görülmesini eleştiren ve bu tavrı cahiliye döneminin karanlık uygulamalarıyla ilişkilendiren ayetler yer almaktadır. Kur'an, kız çocuk doğduğunda üzülen, yüzü asılan kişilerin tutumunu kınamakta ve çocukların cinsiyetini belirleyenin Allah olduğu açıkça ifade edilmektedir.[95]

Kur'âni yaklaşıma göre, erkek ya da kız çocuk sahibi olmak ilahi bir takdirdir ve hangi çocuğun daha hayırlı olacağı ancak Allah tarafından bilinmektedir.[96] Ayrıca kadın ile erkeğin birbirinin tamamlayıcısı olduğu "onlar sizin için bir elbise, siz de onlar için bir elbisesiniz"[97] ifadesiyle bildirilmiştir. Dolayısıyla çocuklar arasında cinsiyet temelli ayrım yapmak hem Kur'ân'a hem de Hz. Peygamber(s.a.v.)'in uygulamasına aykırıdır.

Hz. Peygamber (s.a.v.), doğan her çocuğu Allah'ın bir lütfu olarak görmeyi ve sevinçle karşılamayı sünnet kılmıştır. Doğumun yedinci gününde akîka kurbanı kesilmesini ve topluca yemek verilmesini teşvik etmiştir. Alimler, doğan çocuğun kız olması hâlinde, bu sevinci cahiliye âdetine karşılık daha fazla göstermek gerektiğini ifade etmişlerdir. Akîka kurbanına dair bir hadîs-i şerifte şöyle buyrulmuştur: "Erkek çocuk için iki koyun, kız çocuk için bir koyun kurban edilmesi, doğan çocuğun hakkıdır"[98]. Bu uygulama, çocuğun dini ve kültürel bakımdan kabulü ile toplumsal bağlarını güçlendirme açısından önem arz etmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), çocuklar arasında adaletli davranmayı, bir öpücük gibi küçük eylemlerde bile eşitlikten sapmamayı öğütlemiştir. Bu konuda en açık delil, Numan

---

94 İbn Âbidîn, "Reddü'l-Muhtâr 'alâ ed-Dürri'l-Muhtâr", 6/763-765.
95 en-Nahl 16/58-59.
96 el-Bakara 2/187.
97 İbn Kayyim Cevziyye, *Tuhfetu'l-Mevdûd bi-Ahkâmi'l-Mevlûd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 26.
98 Ebû Dâvûd, "Edâhî",21.

b. Beşir'in babası aracılığıyla gerçekleşen olayda görülmüştür: Babası Beşir, sahip olduğu bir köleyi sadece Numan'a bağışladığında, Hz. Peygamber bu bağışı reddetmiş ve diğer çocuklarına da aynı şekilde bağış yapılıp yapılmadığını sormuştur. Cevap olumsuz olunca, Hz. Peygamber (s.a.v.) "O halde hibenden dön" buyurmuştur.[99] Müslim'in rivayetinde de Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allah'tan korkunuz ve çocuklarınız arasında adil davranınız".[100] Bu hadîsler çerçevesinde İslam alimleri, çocuklar arasında ayrım yaparak bağışta bulunmanın hükmünü tartışmışlardır. Bir grup alim (Tavûs, Atâ b. Ebî Rebâh, Mücâhid, Şa'bî vb.), bu tür bağışların caiz olmadığını savunmuş; Peygamber(s.a.v.)'in "hibeni geri al" sözünü bağlayıcı bir emir olarak değerlendirmiştir. Öte yandan Ebu Hanîfe, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi âlimler, bağışın caiz olduğunu; ancak bunun fazilet ve ihsan yönüyle değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.[101]

Çoğunluk görüşe göre, çocuklara eşit davranmak farz değilse de müstehap yani güzel bir davranıştır. Erkek ve kız çocuklar arasında fark gözetilmesi ise uygun görülmemiştir. Ebeveynin, istisnai bir zaruret bulunmadıkça bütün çocuklarına adaletli ve eşit şekilde davranması beklenilmektedir. Zira aksi bir tutum aile içi ilişkileri zedeleyebilir, sevgi ve muhabbeti azaltabilir, kıskançlık ve tartışmalara neden olabilmektedir.[102] Hadîslere göre:

1. Baba, yaptığı bağıştan dönebilmektedir.

2. Kardeşler arasında huzursuzluk doğuracak tutumlardan kaçınılmalıdır.

3. Şahitliğin meşru olmayan bağışlarda kabul edilmesi mekruhtur.

4. Hibe işlemlerinde şahit tutmak vacip değil, caizdir.

Bu bağlamda Rasûlullah(s.a.v.)'ın şu sözünü genel bir prensip olarak değerlendirmek mümkündür:
"Evlatların senin üzerindeki haklarından biri, onlara adil davranmandır."

Değerlendirme: Çocuklar arasında eşit ve adil muamele esası, hem Kur'ân-ı Kerîm'in hem de Hz. Peygamber'in sünnetinin temel ilkeleri arasında yer almaktadır. Bu ilke, çocuklar arasında cinsiyet temelli ayrımcılığı reddetmekte ve aile içi adaletin sağlanmasıyla toplumsal barış ve sevgi bağlarının güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Ayrıca, farklı âlim görüşlerine rağmen, genel kabul çocuklar arasında adaletli davranmanın müstehap olduğu ve aile huzurunun korunması açısından büyük önem taşıdığıdır.

---

99 Buhârî, "Hibe",12.
100 Müslim, "Hibe",13-14.
101 Nevevî, "el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb", 15/545.
102 Kurtubî, "el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân", 17/88.

2) Öğrenim Görme Hakkı

İslam dininde eğitim ve öğretime verilen önem, ilk vahyin "Oku!" (İkra) emriyle başlamaktadır. Bu emir, sadece okuma eylemini değil, bilgi edinme ve ilim tahsilini de kapsamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ilim kökünden türeyen kelimeler yaklaşık yedi yüz elli defa geçmekte olup, her dört ayetten birinin ilimle doğrudan veya dolaylı ilgisi olduğu ifade edilmiştir.[103]

İslam geleneğinde çocukların eğitimi, yalnızca ailevi bir sorumluluk değil, aynı zamanda toplumsal ve ilahî bir yükümlülük olarak görülmüştür. Çocuğun zihinsel, ruhsal ve bedensel gelişiminin erken yaşlarda başladığı dikkate alındığında, eğitim hakkı onun en doğal ve temel haklarından biri sayılmaktadır. Çocukluk, eğitim ve öğretimin temelinin atıldığı bir dönemdir. Eğitimciler, bu dönemin bireyin karakter gelişiminde belirleyici bir rol oynadığını belirtmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Çocuklarınız yedi yaşına geldiğinde onlara namaz kılmalarını emredin, on yaşına geldiklerinde kılmazlarsa onları uyarın"[104] hadîsi, çocukların eğitimine ne zaman ve nasıl başlanması gerektiğine dair önemli bir işaret sunmaktadır. Anne ve babanın iyi bir eğitimle donanmış olması, çocuğun eğitimi açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü ebeveynin bilgi, bilinç ve sorumluluk düzeyi, çocuğun hem bireysel gelişimini hem de toplumsal katkısını doğrudan etkilemektedir.

İslam hukukçuları, ilmi "Farz-ı Ayn" ve "Farz-ı Kifaye" olmak üzere iki kategoriye ayırmışlardır. Farz-ı Ayn olan ilimler, her Müslüman bireyin öğrenmekle yükümlü olduğu, kişinin kendi dini ve dünyevi sorumluluklarını yerine getirebilmesi için gerekli bilgilerden oluşmaktadır.[105] Hz. Peygamber'in "İlim talep etmek her Müslüman erkek ve kadına farzdır"[106] hadîs-i şerifte bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, temel dinî bilgiler, ibadetlerin doğru şekilde yerine getirilebilmesi ve bireyin ahlakî sorumluluklarının bilincinde olması için gerekli görülmüştür. Kadı İyâz, farz olan ilimlerin öğrenilmesinin devlet tarafından desteklenmesi gerektiğini belirtmiş ve bu ilimlerin öğretilmesi işinin cihad kadar önemli olduğunu ifade etmiştir.[107]

Çocuğun, Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmesi ve namaza alıştırılması da onun temel haklarından biri olarak kabul edilmiştir. Bir hadîste, çocuğun babası üzerindeki haklarından birinin "kitap" öğretilmesi olduğu zikredilmektedir. Burada geçen "kitap" kelimesi hem yazı hem de Kur'ân-ı anlamında değerlendirilmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in çocuklara küçük yaşta namazı öğretmeyi teşvik etmesi, ibadet alışkanlığının erken yaşta kazandırılması gerektiğine işaret etmiştir.[108] Kur'ân-ı Kerîm'de ise şöyle buyrulmuştur: "Ehline namazı emret, kendin de ona sabırla

---

103 Hüseyin Atay, *Kur'ân'da Din Eğitimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 13.
104 Ebû Dâvûd, "Salat", 28.
105 İbn Âbidîn, "Reddü'l-Muhtâr 'alâ ed-Dürri'l-Muhtâr", 1/100.
106 İbn Mâce, "Mukaddime", 17.
107 Kadı İyâz, *eş-Şifâ bi-Taʿrîfi Ḥukūḳi'l-Muṣṭafâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 2/312.
108 Ebû Dâvûd, "Salat", 26.

devam et".[109] Bu ayet, ebeveynin çocuk üzerindeki eğitim sorumluluğunu pekiştirmektedir.

Değerlendirme: İslam hukukunda öğrenim görme hakkı, bireyin hem dini hem dünyevi sorumluluklarını yerine getirebilmesi için temel bir gereklilik olarak kabul edilmiştir. Kur'ân ve hadîsler ışığında, çocukların erken yaşta eğitime başlanması ve ebeveynlerin bu sürece aktif katılımı hem bireysel gelişim hem de toplumsal fayda açısından büyük önem taşımaktadır. Ayrıca, ilmin farz-ı âyn ve farz-ı kifaye şeklinde kategorize edilmesi, öğrenmenin hem bireysel hem toplumsal bir yükümlülük olduğunu göstermektedir.

3) Oyun Oynama Hakkı

Oyun, çocukların kendilerini ifade etmelerinin en doğal yollarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, çocuğun dili niteliğinde olan oyun, onun gelişiminde hayati bir yere sahiptir. Eğitimciler, oyunun çocuk için gıda kadar önemli olduğunu vurgulamakta; oyun oynamayan bir çocuğun zekâ ve kişilik gelişiminin eksik kalacağına dikkat çekmektedir. Oyun hem bedensel gelişimi destekleyen hem de çocuğun yeni beceriler kazanmasına imkân sağlayan bir araçtır. Bu süreçte kan dolaşımı artar, beyin beslenir ve sinir sistemi daha etkin çalışmaktadır.[110]

Kur'an -ı Kerim'de çocukların oyun oynamasına doğrudan yer verilmese de dolaylı örnekler mevcuttur. Hz. Yakub'un, oğullarının Hz. Yusuf'u oyun oynamak üzere götürmek istemelerine izin vermesi buna işaret olmaktadır.[111] Hz. Peygamber (s.a.v.), çocukların önemsenmediği, hatta geçim kaygısıyla öldürüldüğü bir dönemde çocuklara büyük bir değer atfetmiş; onlara sevgi, şefkat ve merhametle yaklaşmıştır. Çocuklara selam vermiş, hâl ve hatırlarını sormuş, onları okşayıp sırtına bindirmiş, oyunlarına eşlik etmiş, öpüp bağrına basmıştır. "Kimin çocuğu olursa onunla çocuklaşsın"[112] buyruğu, çocuğun seviyesine inerek iletişim kurmanın gerekliliğine işaret etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu tutumu yalnız kendi çocuklarıyla sınırlı kalmamış, toplumdaki tüm çocuklara aynı şekilde yansımıştır. Bir sahabenin, "Benim on çocuğum var, hiçbirini öpmedim"[113] demesi üzerine Hz. Peygamber, "Merhamet etmeyene merhamet edilmez" diyerek sevgi ve şefkatin gerekliliğini vurgulamıştır.[114] Ayrıca Peygamber Efendimiz (s.a.v.), çocuklar için her fırsatta dua etmiş; onların oyunlarını izlerken Allah'tan ilim, iman ve uzun ömür talebinde bulunmuştur. Torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e ettiği dualar, Hz. İbrahim'in oğulları için yaptığı dualarla benzerlik arz etmektedir.[115] Yine anne babanın ettiği duanın çocuğa tesir

---

109 Tâhâ 20/132.
110 Mehmet Emin Ay, *Çocuk ve Din Eğitimi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 52.
111 Tâhâ 12/12.
112 İbn Ebid-Dünyâ, *el-Iyâl*, ed. Necm Abdurrahman Halef (Daru İbn el-Kayyim, 1990), 1/399.
113 Buhârî, "Edeb", 18.
114 Zebidi, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd- Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/129.
115 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/336.

edeceğini büyüdüklerinde ise alışkanlıklarına devam edeceğine ve duanın kabul olmasına engel teşkil ettiği için anne ve babasının aldığı yiyeceklerle de ruhun etkilendiğine değinilmiştir.[116]

Çocuklarla oyun oynama hususunda Hz. Peygamber (s.a.v) 'in uygulamaları birçok sahabe tarafından nakledilmiştir. Hz. Enes (r.a.), Resulullah'ın çocuklarla şakalaşmada herkesin önünde olduğunu belirtmiştir.[117] Yine bir başka rivayette, Hz. Hüseyin'i görünce onu yakalamaya çalıştığı ve ardından öperek, "Hüseyin bendendir, ben de Hüseyin'denim" buyurduğu aktarılmıştır.[118] Yine Hz. Enes'in bildirdiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) "Dünyadaki iki reyhanım" dediği torunlarını koklayarak bağrına basmıştır.[119]

Değerlendirme: Oyun oynama hakkı, İslam perspektifinde çocuğun bedensel, zihinsel ve duygusal gelişimi için vazgeçilmez bir unsur olarak ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in çocuklara sevgi ve şefkatle yaklaşması, onların oyunlarına katılması ve bu hakkı desteklemesi, çocukların sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılanmasının önemini ortaya koymaktadır. Bu tutum, çocukların kişilik gelişimi ve toplumsal bağlarının güçlenmesi açısından İslami eğitim anlayışının temelini oluşturmaktadır.

SONUÇ

İslam hukuku, bireyin hak ve sorumluluklarını sadece akıl ve bülûğ gibi fiziksel ve zihinsel yeterliliklere dayandırmakla kalmayıp, çocukluk evresini de kapsamlı biçimde düzenleyen bir sistem sunmaktadır. Bu çalışmada, özellikle temyiz gücünden yoksun olan gayri mümeyyiz çocukların hakları, klasik fıkıh kaynakları ve dört mezhebin görüşleri doğrultusunda incelenmiş; çocuğun insan onuruna yakışır şekilde korunmasının İslam hukukunda esas alındığı ortaya konulmuştur.

Gayri mümeyyiz çocuk, tam vücûb ehliyetine sahip olmakla birlikte Edâ ehliyetinden yoksundur. Bu durum, onun doğrudan hak ve sorumluluklarının velayet, hidâne gibi yollarla başkaları eliyle yürütülmesini zorunlu kılar. İslam hukukçuları, bu dönemde çocuğun gerek bireysel gerek sosyal yönden her türlü hakkının muhafazasına yönelik hükümler geliştirerek çocuğun maslahatı ilkesini merkeze almışlardır. Çocuğun yaşama, nesep, isim, süt emme, miras gibi hakları bireysel ve hukuki haklar; oyun oynama, eğitim alma ve fiziksel şiddetten korunma gibi hakları ise sosyal çevre bağlamında ele alınmıştır. Bu yönüyle İslam hukuku, çocuğa yalnızca nesne değil, hukuki özne olarak yaklaşmaktadır.

---

116 Mustafa Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helâl Haram Ölçüleri* (Çanakkale: Ravza Yayınları, 2019), 71-72.

117 Tirmizî, "Birr", 33.

118 İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

119 Buhârî, "Fezâilü'l-Ashâb",18.

Mezheplerin temyiz yaşı konusundaki farklı yaklaşımları, İslam hukukunun evrensel sabiteleri yanında kültürel ve bireysel farklılıklara açıklığını göstermektedir. Her ne kadar bu yaş aralığına ilişkin görüşlerde farklılık bulunsa da ortak payda çocuğun gelişim süreçlerine uygun koruyucu hükümlerin benimsenmesidir. Bu durum, İslam hukukunun sabit ilkeler yanında zamana ve şartlara göre yorumlanabilir yapısını da gözler önüne sermektedir.

Sonuç olarak, İslam hukuku, gayri mümeyyiz çocukların haklarını hem teorik hem de pratik düzeyde koruma altına alarak onların bedensel, zihinsel ve duygusal gelişimini teminat altına almayı hedeflemektedir. Bu bağlamda İslam hukukunun çocuk haklarına dair geliştirdiği sistematik yaklaşım, modern çocuk hakları söylemiyle karşılaştırıldığında oldukça bütüncül ve çağının ötesinde bir yapı arz etmektedir. Bu yönüyle İslam hukukunun çocuğa dair sunduğu hükümler, günümüz hukuki ve ahlaki çerçeveler açısından da yeniden değerlendirilmeye değer niteliktedir.

Kaynakça

A. Himmet Berki. *Hukuk Mantığı ve Tefsir*. 259 Cilt. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., 1948.

Ahmet b.Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmet Yaman, Halit Çalış. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. baskı., 2015.

Alauddin Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed Kâsânî. "Bedâiʿu's-senâiʿ fî tertîbi'ş-şerâiʿ". Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986. 172.

ALİ BARDAKOĞLU. "BULÛĞ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/413-414, 1992.

Ali Bardakoğlu. "EHLİYET". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1994

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 11. Basım, 2022.

Atay, Hüseyin. *Kur'ân'da Din Eğitimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Ay, Mehmet Emin. *Çocuk ve Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

Aydın, M. Akif. "Çocuk". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/361-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Bilmen, Ömer Nasuhi. "Hukuk-ı İslâmiye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmusu". İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967. 31.

Boran, Mustafa. *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helâl Haram ölçüleri*. Çanakkale: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2019.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. "Edeb". *el-Câmiʿu's-Sahîh*. ed. Muhammed Züheyr Nâsır. Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. "Fezâilü'l-Ashâb". *el-Câmiʿu's-sahîh*. ed. Muhammed Züheyr Nâsır. Dâru Tavkı'n-Necât, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. "Hibe". *el-Câmiʿu's-sahîh*. ed. Muhammed Züheyr Nâsır. Dâru Tavkı'n-Necât, 870.

Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Çocuk*. Konya: Tekin Kitabevi, 2015.

Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b Muhammed. *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Temyiz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/437-439, 2011.

Ebû Dâvûd. "Salat". *es-Sünen*. ed. Muhammed Muhyi'd-dîn Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. "Edâhî". *es-Sünen*. ed. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Mukaddime*. ed. Muhammed Muhyi'd-dîn Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Zehra, Muhammed. "Usûlü'l-Fıkh". Kahire: Dârü'l-Fikr, 1997. 285.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. *İslam'da Şahsiyet Hakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 1996.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. "Reddü'l-Muhtâr 'alâ ed-Dürri'l-Muhtâr". Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000. 354.

İbn Ebid-Dünyâ. *el-Iyâl*. ed. Necm Abdurrahman Halef. Daru İbn el-Kayyim, 1. Basım, 1990.

İbn Kayyim Cevziyye. *Tuhfetu'l-Mevdûd bi-Ahkâmi'l-Mevlûd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffikuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Mâce. "Mukaddime". *es-Sünen*. ed. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiye, ts.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. ed. el-Yâzicî ve diğer dil âlimleri. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Basım, 1994.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. "Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid". Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985. 276.

İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 2005.

Kadı İyâz. *eş-Şifâ bi-Taʿrîfi Ḥukūḳi'l-Muṣṭafâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

Karaman, Hayreddin. "İslam'da İnsan Hakları ve Özgürlükler". İstanbul: İz Yayıncılık, 2008. 49.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuku Açısından Aile*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuku Açısından İnsan Hakları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986. Basım, 1986.

Karaman, Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin. *Kur'an Yolu Meâli*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 18. Basım, 2024.

Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefi. *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*. Beyrut: Kahire : Matbaatü'l-Cemaliyyeti'l-Amire, 1910.

Köse, Saffet, "Rüşd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/298-300. İstanbul, 2008.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. "el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân". Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979. 124.

M. Nizamuddin el-Ensari. *Fetavatihu'r-Rahamut*. Mısır, 1332.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib. "el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi İmâm eş-Şâfiî". ed. Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999. 314.

Mevsılî, Hasan b. Mansûr. "el-İhtiyâr li-Ta'lîl'i'l-Muhtâr". Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004. 28.

Mustafa Uzunpostalcı. "İslam Hukuku Açısından Ehliyet". *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 8 (2006).

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. "Hibe". *el-Câmiʿu's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dârü' İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. "el-Mecmûʿ Şerhu'l-Muhezzeb". Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997. 443.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. "el-Mebsût". Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1980. 107.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî. *Et-Ta'rîfât*. Beyrut: dar'ul kitabu'l-İlmiyye, 1431.

Şîrâzî, Ebû İshak eş-. *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. ed. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Şirbînî, Muhammed b Hatib. *Muğni'l-Muhtâc İlê Marifeti Meanî Elfazil-Minhâc*. Beyrut-Lübnan: Dare'l-Marefe, 1. Baskı., 1997.

Tîrmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. "Birr". *el-Câmiʿu's-Sahîh*. ed. Beşşâr Avvâd Maʿrûf. Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1998.

Topaloğlu, Bekir. “Cenin”. *Diyanet İlmi Dergi* 25/4 (1989), 285-290.

Zebidi, Ahmed b. Hüseyn b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd- Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. çev. Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1983.

Zehra, Muhammed Ebû. *İslam’da Aile Hukuku*. çev. Nihat Şahiner. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973.

Zerka, Mustafa Ahmed. “el-Fıkhü’l-İslâmî fî Sevbihi’l-Cedid”. Dârü’l-Fikr, 1967.

İSLÂM HUKUKUNDA KORUYUCU SAĞLIĞIN TEMELLERİ VE KORUYUCU SAĞLIKTA FAYDALANILAN BAZI ÜRÜNLERİN İÇERİĞİNİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Elif ERDAŞ[*] & Mustafa BORAN[**]

Giriş

İslâm hukukunda bilindiği üzere vazedilen hükümlerde mükellefler için maslahatlar vardır. Bu maslahatların en yüksek mertebede olanı ise zarûriyyât denilen beş esas yani dini, canı, aklı, nesli ve malı korumaktır.[1] Bu maslahatları korumak ve devamını sağlamak için Allah Teâlâ bazı hükümler koymuştur. Misal olarak dinin korunması için cihadı farz kılmıştır. Canın korunması için adam öldürmeyi ve intihar etmeyi haram kılmıştır. Aklın korunması için sarhoş eden maddeleri yasaklamıştır. Neslin korunup devam etmesi için evliliği meşru kılmış, zinayı haram saymış ve zina yapanlarla, zina iftirası atanlara cezalar düzenlemiştir. Malın korunması için de hırsızlığı haram kılmış, hırsıza ise cezalar koymuştur.[2] Zarûriyyâtı korumak bu kadar önem arz ederken günümüzde özellikle bunlardan bazısının muhafazası tehlikededir. Çünkü paketli gıdaların artışı, genetiği oynanmış meyve, sebze ve hayvanlar, neredeyse yediğimiz, içtiğimiz gıdaların hepsinin içinde bulunan gıda katkı maddeleri, gıdalarda kullanılan tarım zehirleri sağlıksız beslenmeye sebep olabilmektedir. Taşıtlardan ve fabrikalardan çıkan zehirli gazlarla hava koşulları ve doğanın yapısı da gitgide bozulmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada zarûriyyâttan bazısının muhafazasını amaçlayan sağlığın korunması dikkate alınıp incelenmeye gayret edilecektir.

Bildiride İslâm hukukunda aslî delillerden olan Kur'ân-ı Kerîm'den çıkartılan ve sağlığın korunması için doğrudan yapılması emredilen, nehyedilen fiiller ile Allah'ın yapmayı emrettiği, nehyettiği fiillerden sağlığın korunmasına dair faydaları olanlar incelenecektir. Daha sonra aslî delillerden bir başkası olan Sünnette yapılması istenilen fiiller ile yapılmaması istenilen fiillerin sağlığı korumasına dair faydaları çıkartılmaya çalışılacaktır. En son bölümde ise koruyucu sağlıkta kullanılan,

[*] *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,* erdaselif24@gmail.com ORCİD: 0009-0009-8397-2887

[**] *Doçent Doktor, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,* mustafa.boran@comu.edu.tr ORCİD: :0009 0000-9168-0731

[1] Abdülkerîm Zeydân, *Fıkıh (İslâm Hukûku) Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979), 499-500; Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 423-427.

[2] Zeydân, *Fıkıh (İslâm Hukûku) Usûlü*, 494-496.

tüketilen ürünlerden bazıları İslâm hukuku açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada İslâm hukukunun sağlığı korumaya verdiği değerin önemi konu hakkında yapılan araştırmalara dayanarak ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu sebeple bildiride nitel araştırma yöntemi kullanılacak, İslâm hukuk literatürü taranacaktır. Araştırmalarımıza göre sağlığın korunmasıyla alakalı tefsir ve hadis ilminde bazı çalışmalar mevcuttur. Ancak İslâm hukukunda kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple bildiride İslâm hukukunda koruyucu sağlığın temelleri maslahat ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. Konu hakkında araştırma yapacaklara katkı sağlanması ümit edilmektedir.

1. İslam Hukukunda Koruyucu Sağlığın Temelleri

Bu bölümde öncelikli farzlardan birisi olan sağlığın korunmasının temelleri ele alınacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'den ve Sünnetten sağlığın korunmasına dair örnekler verilerek bölüm iki başlık altında incelenecektir.

1.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Koruyucu Sağlığa Dair Örnekler

Bu bölümde zarûriyyâttan sayılan beden ve ruh sağlığını korumayı amaçladığından dolayı daha çok can ve aklın korunması üzerinde durulacaktır. Ayrıca konumuz bağlamında diğer zarûriyyâtlara yeri geldikçe temas edilecektir. Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın, akıl ile canın korunmasına dair hem yapmayı emrettiği hem de nehyettiği fiiller vardır. Bu fiillerden bazıları direkt olarak can ve aklın korunmasına hitap etmektedir. Bazıları ise sağlığın korunmasına dair faydaları yapılan araştırmalardan çıkarılmaktadır. Bu bölümde fiillerin sıralanışı itibarıyla ilk olarak İslâm hukukunda sağlığın korunması için doğrudan yapılması emredilen fiiller ile Allah Teâlâ'nın müminlere emrederek yapmalarını mükellef kıldığı fiillerden bazılarının sağlığın korunmasına dair faydaları incelenecektir. Daha sonra ise İslâm hukukunda sağlığın korunması için doğrudan nehyedilen fiiller ve Allah Teâlâ'nın nehyettiği fiillerden bazılarının sağlığın korunmasına dair faydalarına temas edilecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ sağlığın korunmasına dair doğrudan yapmayı emrettiği, *"Ey peygamberler! Tertemiz nimetlerden yiyip için..."*[3] buyurması ve başka âyetlerde de helâl ve temiz olan yiyecekleri, içecekleri tüketmemizi istemesidir.[4] Allah Teâlâ'nın Mü'minûn sûresi 51. âyette kullandığı tayyibât kelimesinin manası koruyucu sağlık için oldukça önemlidir. Çünkü tayyibât kelimesi şerʿan helâl yemeyi, içmeyi ve kullanmayı ifade eder. Ayrıca temiz, saf, sağlığa elverişli olanları yemeyi, içmeyi ve kullanmayı kasteder.[5]

Allah Teâlâ'nın müminlere emrederek yapmalarını mükellef kıldığı fiillerden bazılarında sağlığın korunmasına dair faydalar bulunmaktadır. Bu fiillerden bir kısmı incelenecek olursa şu şekilde sıralanabilir:

- Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ: *"Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin,*

---

3 *Kur'ân Yolu* (Erişim 05 Nisan 2025), el-Mü'minûn 23/51.

4 el-Bakara 2/168; el-A'râf 7/157.

5 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4/28.

ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)…"[6] buyurarak abdesti namaz için şart olarak koşmuştur. Başka bir âyette de kıyafetlerin temiz tutulmasını emretmiştir.[7] Fıkıh kitaplarında da ilk bölüm temizlik ile başlamıştır.[8] Bilindiği üzere sağlığımızı salgın hastalıklardan ve diğer hastalıklardan korumakta da en önemli etkenlerden bir tanesi temizliktir. Bu sebeple uzmanlar kişinin kendisini korumak için ellerini, saçlarını, dişlerini, giysilerini vb. temizlemesini önermektedir.[9]

- Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan birçok âyette[10] mükelleflere namazı kılmayı emretmiştir. Namaz ibadetinde koruyucu sağlığa dair hem canın hem de aklın korunmasına yönelik birçok fayda bulunduğu söylenebilir. Namaz kılmanın bir faydası hareketsizlik ve beraberinde getirdiği obeziteye karşı da her gün namaz için camiye giderken günlük olarak yapılması istenilen yarım saatlik yürüyüşü yapmayı ve namaz kılarken fiziksel olarak hareket etmeyi sağlamasıdır.[11] Ruh sağlığını korumaya yönelik faydalarından bazıları ise mümini günlük meşguliyetlerinden, zihni tasalarından bir müddet uzaklaştırması, iradeyi sağlamlaştırması ve sosyalleşmeye katkı sağlamasıdır.[12]
- Kur'ân-ı Kerîm'de farz kılınan ibadetlerden sağlığın korunmasına dair faydaları olan bir başka ibadet ise oruçtur.[13] Yapılan araştırmalara göre oruç ibadetinde beden sağlığının korunmasına yönelik faydalar oldukça fazladır. Bunlardan bazıları vücutta bulunan zararlı toksinleri hem temizlemesi hem de zararlı toksinlerin ortaya çıkmasına mâni olmasıdır. Kişinin sindirim sistemini, kalbini, karaciğerini, böbreğini rahatlatması ve kanser, guatr, Alzheimer, Parkinson hastalıklarına karşı tedavi edici, koruyucu etkilere sahip olmasıdır.[14] Orucun beden sağlığını korumaya yönelik etkileri yanında ruh sağlığını korumaya yönelik de faydaları oldukça fazladır. Bunlardan bazıları sinir sistemini yatıştırması, kişiyi zorluklara alıştırıp sağlam benlik kazandırması ve depresyona karşı iyileştirici tesiri ve koruyucu tesiri bulunmasıdır.[15]

İslâm hukukunda sağlığı korumak için doğrudan nehyedilen bazı fiiller mevcuttur. Bunun bir örneği olarak Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın: *"Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın…"*[16] buyurarak canın dokunulmaz olduğunu haber vermesidir. Başka âyette de yine cana kıymanın haram olduğu açıkça ifade etmesidir.[17] Bununla birlikte Allah Teâlâ haksız yere cana kıyma durumunda kişilerin yaptıklarına binaen cezalarının kısas olduğunu açıkça ifade

---

6 el-Mâide 5/6.
7 el-Müddessir 74/4.
8 Abdullah b. Mahmûd Mevsılî, *el-İhtiyâr Metni el-Muhtar li'l-Fetvâ*, ed. Ömer Faruk Kasadar, çev. Tevhit Ayengin (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022), 24-25.
9 Mehmet Emin Kurt, "COVİD-19 (Corona-Virus-Diseas) ile Kişisel Koruyucu Önlemleri Yeniden Düşünmek", *Journal of Biotechnology and Strategic Health Research* 4/2 (Ağustos 2020), 74.
10 el-Bakara 2/238; en-Nisâ 4/103; el-Hac 22/78.
11 Aydoğan Soygüden, "İslamda Namaz ve Beslenme Uygulamalarının Obeziteye Etkileri", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (Aralık 2020), 120-121.
12 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), 119-123.
13 el-Bakara 2/183.
14 Nurten Kımter, *Oruç ve Mutluluk* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 51-72.
15 Kımter, *Oruç ve Mutluluk*, 72-89.
16 el-İsrâ 17/33.
17 el-En'âm 6/151.

etmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ detaya girerek kişinin bağışlanması durumunda diyet ödeyeceğinden bahsetmiştir.[18]

Allah Teâlâ'nın nehyettiği fiillerin bazılarında sağlığı korumaya dair faydalar bulunmaktadır. Nehyedilen fiillerden bazılarını ve koruyucu sağlığa dair faydalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Allah Teâlâ helâl olan yiyeceklerin sayısı haram olan yiyeceklerin sayısına göre oldukça fazla olduğundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de: *"Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur..."*[19] buyrulmaktadır. Haram olan yiyeceklere baktığımızda ise bunların sağlık yönünden de zararları olduğunu görmekteyiz. Haram kılınan yiyeceklerden leş sağlık açısından oldukça sıkıntılıdır. Çünkü hem hayvanın hastalık, zehir veya buna benzer herhangi bir sebep ile öldüğü bilinmez. Hem de mikroplar ölen hayvanın vücudundaki bazı yerlerden dokuları kaplayarak çürümesine sebep olurlar. Böyle bir hayvanın yenilmesi durumunda hastalık hatta ölüm gerçekleşebilir. Haram kılınanlardan kan canlının yaşıyor olmasına bakılmaksızın mikroplar barındırmaktadır. Ayrıca kanda sağlığa zararlı alerjen maddeler ve ürik asit mevcuttur. Âyette bulunan domuz etinin yenilmesinde bulunan sıkıntı etinin içerisinde kolesterin, yağ asidi ve histamin gibi benzer maddeler bulunmasıdır.[20] Ayrıca trişin hastalığı, domuz şeridi, domuz vebası, şarbon vb. hastalıkları bulaştırabilmesidir.[21] Âyetin devamında ise bunların zaruri durumlarda yenilebilmesine ölçü aşılmadıkça izin verdiğini görüyoruz. Fıkıhta buna dair zaruri durumlarda yasak kılınan şeylerin mübah olacağını ve zararı giderecek derecede mübah olacağını ifade eden kaideler vardır.[22]
- Hem canın hem de neslin korumasına dair faydaları da olan bir başka nehyedilen fiil ise zinadır. Allah Teâlâ buna dair Kur'ân-ı Kerîm'de: *"Zinaya yaklaşmayın..."*[23] buyurmuştur. Başka âyetlerde de zina şahitliğinden ve zina eden kişilerin hür, köle olmalarına göre cezalarından bahsetmiştir.[24] Zinanın bu şekilde açıkça yasaklanan hadlerden biri olması üzerinde birçok faydalar bulabiliriz. Sağlık açısından kişinin cinsel yoldan bulaşan bel soğukluğu, frengi, AIDS gibi hastalıklara yakalanması daha yüksek ihtimaldir.[25] Toplumsal açıdan ise hem zina toplumun ahlaki değerlerini bozmaktadır. Hem de aile yapısını bozarak kişinin ebeveynlerini bilmemesine ve beraberinde kardeş evliliklerine sebep olabilmektedir.
- Yine Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'deki nehyettiği fiillerden olan içki içmekte insanların ruh sağlığını korumaya dair faydalar bulabiliriz. Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de: *"Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür..."*[26] buyurarak en

---

18 el-Bakara 2/178.

19 el-Bakara 2/173.

20 Yunus Akça - Haci Mehmet Soysaldı, "Kur'an ve Sünnet Işığında Koruyucu Hekimlik", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 2000), 381-383.

21 Asaf Ataseven, *Din ve Tıp Açısından Domuz Eti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 50-61.

22 Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2013), 108-109.

23 el-İsrâ 17/32.

24 en-Nûr 24/2,4; en-Nisâ 4/25.

25 Ömer Yavuz Şimşek, *Kadının Sağlıklı Yaşam Rehberi*, ed. Rahime Demir (İstanbul: Mozaik Yayınları, 2007), 97-106.

26 el-Bakara 2/219.

başta mükellefleri fıkıh kaidelerinde de bulunan kötülüğü menetmenin faydayı edinmekten daha iyi olacağı için Allah'ın uzak durulmasını istediğini görüyoruz.[27] Ki daha sonra gelen âyetlerde de Allah kumar, dikili taş, fal oku ve beraberinde içkinin necis şeyler olduğunu buyurarak haram kılmıştır.[28] İçkiyi haram kılmasında aklı ve canı koruduğunu görmekteyiz. Çünkü alkol hem müktesep bir ârıza olarak insanın temyiz gücünü gidererek seçimlerini kontrol edememesini sağlamaktadır.[29] Ayrıca az kullanımda bazı rahatsızlıklara, kronik olarak kullanımında ise inmeye, depresyona, karaciğer rahatsızlıklarına vb. sebep olabilmektedir.[30] İçki gibi zararlı özelliklere sahip olduğundan dolayı burada uyuşturucu maddelerden de bahsedeceğiz. Uyuşturucu maddelerin afyon, kokain, eroin gibi bitkisel veya sentetik birçok çeşidi bulunmaktadır. Çeşitleri fark etmeksizin uyuşturucu maddeler hakkında Kitap ve Sünnette herhangi bir doğrudan hüküm bulunmamaktadır. Ancak zararları içkiye benzeyip hatta daha fazla zarara sebep olduğundan fukaha kıyas delilini kullanarak ittifakla haram olduğunu ifade etmişlerdir.[31]

Son olarak Kur'ân-ı Kerîm'de emredici veya nehyedici nitelikte olmayan ama insanların koruyucu sağlıkta özellikle dikkate alması ve kendisine çekidüzen vermesi gereken bir başka âyet ise Allah Teâlâ'nın: *"İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu..."*[32] buyurmasıdır. İnsanların kullandıkları çeşit çeşit kimyasalların barındırdığı bileşenler hem direkt olarak onların derilerine, kalplerine, böbreklerine, akciğerlerine ve diğer birçok organlarına zarar vermekte, hem de kanser, kısırlık, astım gibi hastalıklarının oluşmasına sebep olmaktadır. Bunun yanında bu kimyasallar doğanın yapısını da bozmakta ve birçok fesadı beraberinde getirmektedir. Bunlardan birkaçı insanların yaşam kaynaklarından olan havanın, suyun, toprağın ve bütün bitkilerin yapı itibarıyla bozulup hem çeşit çeşit hastalıklara hem de beraberinde toplu ölümlere sebep olabilmektedir.[33]

1.2. Sünnette Koruyucu Sağlığa Dair Örnekler

İslâm hukukunda aslî delillerden olan Sünnette bulunan ve yapılması istenilen ya da yapılmaması istenilen fiillerde zarûriyyâttan özellikle can ve akla dair faydalar bulunmaktadır. Bunların konuları ise misvak kullanmak, bal şerbeti, hacamat, bulaşıcı hastalıklarda yapılması gerekenler, sağ elimizle temizlik, yiyeceklerin üstünü kapatmak, pislik yiyen hayvanların durumu gibi birçok bahistir. Bölümümüzde konuları temizlikle alakalı olanlar, yiyecekler-içeceklerle alakalı olanlar ve Peygamber Efendimizin (s.a.v) koruyucu sağlığı da kapsayan bazı tavsiyeleri şeklinde üç kısımda inceleyeceğiz. Kısımlara ayırmadan önce Peygamber Efendimizin, insanlara sıhhat ve boş vaktin kıymetini bilmediklerini söylemesi

---

27 Şimşirgil - Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, 113-114.

28 el-Mâide 5/90.

29 Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022), 205-206.

30 Merve Erdoğdu vd., "Bireysel Olarak Riskli Gruplarda Riskli Alkol Tüketimi; Alkol Kullanımının Sağlığa Etkisi", *Adli Bilimler ve Suç Araştırmaları* 2/2 (2021), 174.

31 Mustafa Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 242-249.

32 er-Rûm 30/41.

33 Kemal Özer, *Yediklerinizin İçinde N(E) Var? A'dan Z'ye Tüm Katkı Maddeleri* (İstanbul: Hayykitap, 2022), 185-189.

oldukça dikkat çeken bir söz olduğunu söylemek gerekir.[34] Çünkü genellikle insan elindekinin kıymetini kaybedinceye kadar fark etmez. Bunlardan bir tanesi de sağlıktır. Bu sebeple İslâm hukukunda zarûriyyât kapsamında da olan sağlığımızı daha hastalık gelmeden hem kendimize dikkat ederek hem de gelirse diye direncimizi güçlendirerek korumamız gerekir.

Temizlik zarûriyyâttan beden ve akıl sağlığını korumak için dikkat edilmesi gereken birinci vazifedir. Çünkü hastalıkların büyük bir kısmı hijyene dikkat etmemekten kaynaklanmaktadır. Bu sebeple bu kısımda Peygamber Efendimizin (s.a.v) hijyene dair yaptıklarını, önerdiklerini incelemeye çalışacağız. Bunlar:

- Peygamber Efendimiz (s.a.v) ümmetine zor gelebileceğini düşündüğünden dolayı her namazda misvak kullanmayı emretmediğini ifade etmiştir.[35] Araştırmalara göre koruyucu sağlık için diş temizliği ve diş sağlığı oldukça önemli bir konudur. Çünkü dişlerin fırçalanmaması beraberinde ağızda tortu, bakteri oluşmasına sebep olur ve hem diş etleri iltihaplanır hem de dişler çürür. Bunlar ise insanların böbreklerine, kalbine, gözlerine zarar verebilir ve baş ağrısına, mide rahatsızlığına, psikolojik sorunlara, deri hastalıklarına zemin hazırlar.[36] Yani misvak kullanmak zarûriyyâttan akıl ve canı korumamızı sağlamaktadır. Günümüzde dişlerimizi daha çok misvak yerine diş macunu ve fırçasıyla temizlemekteyiz. Bunların helâllik durumu açısından sıkıntı oluşturup, oluşturmayacağı konusunu ikinci bölümümüzde inceleyeceğiz.
- Aktarılan bir hadise göre Peygamber Efendimiz (s.a.v) kendisine getirilen süt dolu kâseye yönelik üstünün örtülmesinin doğru olacağını buyurmuştur.[37] Günümüzde yapılan araştırmalara göre kapalı alanlardaki havayı hem dışarıdan içeriye giren bazı etmenlerle oluşmuş kirli hava veya doğrudan dışarıda bulunan kirlilik, hem de kapalı ortamda farklı etkileyicilerle oluşmuş etmenler çift yönlü olarak kirletmektedir. Yani kapalı alanda bulunan havada parçacıklar, mikroplar, bakteriler, tozlar, virüsler vb. bulunmaktadır.[38] Bu sebeple beden sağlığımız için yiyecek ve içeceklerin üstü açık bırakılmamalıdır.
- Aktarılan rivayetlere göre Peygamber Efendimiz (s.a.v) üç defa nefes alarak su içermiş.[39] Peygamber Efendimizin bu uygulamasında sağlık açısından bazı faydalar vardır. Bunlardan bazıları su mideye kısım kısım indiğinden dolayı onun hem sıcaklığını alır hem de bir anda inip şok etkisi oluşturmaktan korur, karaciğer ve kalpte su içiminde buhar çıkar eğer suyun hepsi aniden içilirse o buhar ile su karışır ve hem boğulma ortaya çıkabilir hem de suyun lezzetini alamayıp suyu mideye geçiremez.[40] Ayrıca kişi bunun tam tersini yaparak kabın içinde nefes alırsa

---

34 Ahmed b. Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 12/177.

35 Ahmed b. Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 3/35.

36 Yaşar Bozyiğit, *Misvak Âdabı: Peygamber Efendimiz'in Sünnet-i Seniyyesi'ne Göre Ağız ve Diş Temizliği* (Kütahya, ts.), 70-71.

37 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/49-50.

38 Çağatay Güler, "Kapalı Ortam Hava Kirliliği", *TTB Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi* 3/12 (2002), 27.

39 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/55.

40 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tıbbu'n Nebevi*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2022), 226-227.

üflemesinden dolayı kabın içerisine tükürüğünün sıçramasına sebep olarak hijyen açısından sıkıntı oluşturur.[41]

- Peygamber Efendimizin (s.a.v) temizlik, yemek için sağ elini kullandığına, istinca gibi işleri yapmakta sol elini kullandığına dair hadis mevcuttur.[42] İslâm'da sağ taraf ve sol tarafın temsil ettikleri farklıdır. Sağ taraf iyi ile güzeli ifade ederken, sol taraf bir pisliği gidermek, hacet yerine girmek, kıyafetlerimizi çıkarmak ve ibadet yerlerinden çıkmak için kullanıldığından dolayı olumsuzluğu ifade etmektedir.[43] Ayrıca sol tarafımızı böyle işlerimizde kullanırken yemek yediğimiz, bir şeyler içtiğimiz zaman sağ elimizi kullanmamız hijyen açısından da problem oluşturabilmektedir.

Peygamber Efendimizin (s.a.v) yiyecekler ve içeceklerle alakalı zarûriyyâttan beden ve akıl sağlığını korumaya dair bazı yaptıkları ve tavsiyeleri bulunmaktadır. Bunlar:

- Peygamber Efendimizin (s.a.v) şifa olduğunu söylediği üç şeyden biri bal şerbetidir.[44] Kur'ân-ı Kerîm'de de şifa olarak zikredilen[45] balın beden sağlığı üzerinde etkileri oldukça fazladır. Balın içerisinde birçok vitamin, organik asit, mineral, enzim bulunmaktadır. Bu içeriği sayesinde hem insanı hastalıklara karşı korumakta hem de hastalıklara şifa vermektedir.[46] Balın yapılan araştırmalarda bazı kalp rahatsızlıklarına, mide, kemik rahatsızlıklarına, öksürük, bronşit vb. rahatsızlıklara olumlu yönde etkileri olduğu ve kanı temizlediği, kalp sağlığına olumlu yönde etki ettiği vb. özellikleri görülmüştür. Ayrıca yapılan araştırmalarda balın antimikrobiyal bir özelliğinin de bulunduğu tespit edilmiştir. Bu özellik sayesinde hastalıklara sebep olan mikroorganizmaların büyümeleri engellenmektedir.[47] Balı üreten arının yenmesi haram olup kendisinin kıyasa aykırı şekilde helâl[48] olmasında beden sağlığının da korunduğu görülmektedir.
- Peygamber Efendimiz (s.a.v) çörek otunda her derdin şifası bulunduğunu haber vermiştir.[49] Yapılan araştırmalara göre çörek otunun sağlık için faydaları olduğundan dolayı günümüze kadar bazı tabiplerce de kullanmıştır. Misal İbn-i Sinâ mantar rahatsızlığı, diş ağrısı, yaralara, cilt rahatsızlığına vb. hastalıklara tedavi edici olduğunu ifade etmiştir.[50] Çörek otu tohumu ve yağı geçmiş zaman âdetlerinde de hem bazı hastalıkları tedavi edici olarak hem de hastalıklardan koruyucu olarak kullanılmıştır. Çörek otu günümüzde ise hem geçmiş zaman âdetlerinde bulunan uygulama alanlarındaki gibi kullanılmaktadır. Hem de diyabet gibi hastalıklarda tedavi edici olarak kullanılmaktadır.[51] Yapılan araştırmalarda çörek otunun içeriğinde bulunan bazı maddelerden dolayı mantarları, bakterileri, kanseri vb.

---

41 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/56.

42 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Riyâzü's Sâlihîn*, çev. Mustafa Kasadar - Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 2/106-107.

43 İlyas Kaplan, *Hadislerle Günlük Hayatımız* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2011), 401-402.

44 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/75.

45 en-Nahl 16/69.

46 Neşe Özmen - Emine Alkın, "Balın Antimikrobiyel Özellikleri ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", *Uludag Bee Journal* 06/4 (Kasım 2006), 155.

47 Özmen - Alkın, "Balın Antimikrobiyel Özellikleri ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", 158-160.

48 Mustafa Boran, "Arı Ürünlerinde Helallik Kriterleri", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2024), 4.

49 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/78-79.

50 Şeyma İş - Ahmet Beyatli, "Çörek Otu'nun (Nigella sativa) Biyolojik ve Farmakolojik Özellikleri", *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 13/3 (Eylül 2023), 545.

51 İş - Beyatli, "Çörek Otu'nun (Nigella sativa) Biyolojik ve Farmakolojik Özellikleri", 545.

engelleyici ve yok edici kalbi, karaciğeri, böbrekleri vb. koruyucu etkisi bulunduğu tespit edilmiştir.[52]

- Peygamber Efendimiz (s.a.v) sütle balığı ya da ekşi gıdaları, iki farklı sıcak, soğuk, kabız yapanı, ishal yapanı ve bazı yiyecekleri daha birlikte tüketmemiştir. Yine Peygamber Efendimiz (s.a.v) birbirinin zıttı olan yiyecekleri de birleştirmeden tüketmiştir.[53] Yapılan bazı araştırmalar gösteriyor ki nasıl yiyecekler birbirinden farklıysa onları öğüten enzimler de birbirlerinden farklıdır. Bu sebeple farklı enzimler salgılanmasına sebep olan yiyecekler bir arada tüketildiği zaman enzim salgılanmasında karışıklıklar olabilmekte veya aynı anda farklı enzim salgılanmasıyla enzimler birbirini yok edebilmektedir.[54] Ayrıca tüketilen bu yiyeceklerin midede daha uzun süre kalarak çürümeleri ve asitlenmeleriyle insanda kabızlık vb. rahatsızlıklara sebep olabilmektedir.[55]
- Peygamber Efendimiz (s.a.v) necis şeyleri tüketen deveye binmekten insanları nehyetmiştir.[56] Burada hem fıkhî açıdan hem de sağlık açısından bazı durumlar mevcuttur. Fıkhî yönden bu konuyla bağlantısından dolayı cellâleden bahsetmekte fayda vardır. Cellâle, koyun, keçi, deve, sığır gibi hayvanlar ile tavuk, horoz gibi kuş türlerinden olup, necis (pis) kabul edilen yiyecekleri tüketebilen hayvanlara verilen isimdir. Bu hayvanlar, dinen temiz sayılmayan gıdalarla beslendiklerinde, Hanefî mezhebince etleri mekruh olarak değerlendirilir. Aynı şekilde, eğer bu hayvanların sütü varsa, bu sütlerin tüketilmesi de yasaklanmıştır.[57] Sağlık açısından ise hayvanların yemlerinin içerikleri bazı problemlere sebep olabilmektedir. Hayvanların yemlerinin içerisinde çeşitlerine göre otlar, kök bitkiler, buğday, küspe, balık unu, kemik unu ve hayvansal proteinler, vitamin, enzim, antibiyotik vb. bulunmaktadır. Bazıları necis de sayılan maddelerin olduğu bu yemler hem hayvanlar açısından hem de hayvanların etlerini yiyen insanlar açısından sıkıntılar oluşturabilmektedir. Örneğin, 1998 yılında ortaya çıkan ve yaklaşık yüz kişinin hayatını kaybetmesine neden olan deli dana hastalığı, bu tür beslenme uygulamalarının tehlikeli sonuçlarından biridir.[58]

Peygamber Efendimizin (s.a.v) zarûriyyâttan beden ve akıl sağlığını da kapsayan başka tavsiyeleri şunlardır:

- Peygamberimiz (s.a.v) müminlerin işlerinde ve ibadetlerinde itidalli olmalarını buyurmuştur.[59] Bu hadîs-i şeriften beden ve ruh sağlığı açısından da bazı tavsiyeler çıkarılabilir. Çünkü itidal olmadığı zaman insan işlerinde, ibadetlerinde aşırılığa veya gereğinden daha azlığa gitmektedir. İşlerinde bu şekilde davranması ise onu hasta edebilmektedir. Misal olarak kişinin fazla yemek yemesi en bilinen hastalıklardan birisi olan obeziteye, gereğinden az yemesi vitaminsizliğe ve kansızlığa, fazla titizlik

---

52 İş - Beyatli, "Çörek Otu'nun (Nigella sativa) Biyolojik ve Farmakolojik Özellikleri", 548.
53 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tıbbu'n Nebevi*, 219.
54 Mehmet Ali Bulut, *Can Boğazdan Çıkar* (Ankara: Hayat Yayınları, 2017), 108.
55 Bulut, *Can Boğazdan Çıkar*, 109-112.
56 Nevevî, *Riyâzü's Sâlihîn*, 3/202-203.
57 Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*, 365.
58 Yüksel Çayıroğlu, "Hayvansal Kökenli Hammaddeler İçeren Yemlerin Eti Helal Olan Hayvanların Beslenmesinde Kullanılması ve Bunun Fıkhî Sonuçları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 38-43.
59 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/72-73.

ya da temizliğe gereğinden az dikkat etmek bedensel, psikolojik rahatsızlıklara sebep olabilmektedir.

- Peygamberimiz (s.a.v) şifa olan üç şeyden birinin hacamat olduğunu söylemiştir.[60] Araştırmalara göre Peygamber Efendimiz (s.a.v) zamanında hacamat yaş kupa şeklinde hem ayın şişkin olduğu zamanlarda hem de haftanın belli başlı bazı günlerinde yapılmaktaydı.[61] Yapılan araştırmalarda hacamatın vücudumuzdaki bazı zararlı maddeleri uzaklaştırma gibi yararı olduğu düşünülmektedir. Bunun yanı sıra deri ile kaslarda bulunan kanın akışını arttırma vb. özellikleri de bildirilmektedir.[62] Ayrıca hacamatın migren, astım, hipertansiyon gibi durumlarda olumlu etkilileri olduğu bildirilmiştir.[63]
- Aktarılan rivayetlere göre Peygamber Efendimiz (s.a.v) bayramlarda kılıç kalkan oyunları gibi sporları yapmaya izin vermiştir.[64] Ayrıca Peygamber Efendimiz (s.a.v) koşu, güreş, atıcılık gibi vb. sporlardan bazılarını yapmış, bazılarını ise yapmasa da diğer müminler tarafından yapılmalarına müsaade etmiştir. İslâm'da helâl kılınan sporlardan bazıları yarışmak, güreşmek, ok atmak ve kılıçla oynamaktır.[65] Sporda beden ve akıl sağlığı açısından birçok fayda bulunmaktadır. Bunlardan bazıları vücudun direncini arttırması, yaşlanmayı geciktirmesi, fazla kilo ve beraberinde getirdiği hastalıklardan koruması, zararlı maddelerin tüketilmesini engellemesi veya daha az kullanımını sağlaması, psikolojik yönden olumlu etkiler sağlaması gibi durumlardır.[66]
- Peygamber Efendimiz (s.a.v), insanlara veba bulunan bir yere hem gitmemelerini hem de eğer o yerin içindeyken veba çıktıysa oradan çıkmamalarını buyurmuştur.[67] Bu hadîs-i şerifte çift yönlü bir koruyucu sağlık uygulaması mevcuttur. İlki kişi veba gibi salgın hastalık bulunan bir yere gitmediğinde hastalığın kendisine temas veya aynı oramda bulunmadan kaynaklı bulaşmasını önlemiş olur. İkincisi ise kişi hasta olduğunda o yerden ayrılmayarak diğer kişilere temasıyla veya aynı ortamda bulunmasıyla yaydığı hastalığının önüne geçmiş olur.
- Peygamber Efendimizin (s.a.v) dövme yapma veya yaptırmaya lanet ettiğine dair hadîs-i şerifi vardır.[68] Dövme yaptırmak haramlardan bir tanesidir.[69] Dövme yaptırmada sağlık açısından bazı problemler bulunmaktadır. Yapılan araştırmalarda da dövme yaptırmanın sağlık açısından bazı olumsuzluklara sebep olabileceği bildirilmiştir. Bunlardan bazıları kullanılan boyalardan, steril olmayan ortamda yapılmasından vb. sebeplerden oluşan alerjik reaksiyonlar, enfeksiyon kapmak, deri hastalıkları, kanserdir.[70]

---

60 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12/75-76.
61 Büşra Yıldırım, *Hz. Peygamber (sas) Döneminde Hacamat* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 123-124.
62 Müyesser Okumuş, "Cupping Therapy and Hijamah", *Ankara Medical Journal* 16/4 (Aralık 2016), 378.
63 Okumuş, "Cupping Therapy and Hijamah", 375-377.
64 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 3/203-206.
65 Yusuf el-Kardâvî, *İslâm'da Helâl ve Haram*, çev. Mustafa Varlı (İstanbul: Hilâl Yayınları, ts.), 316-318.
66 Osman İmamoğlu, "Spor - Sağlık İlişkisi", *Ondokuz Mayis University Journal of Education Faculty* 7/1 (2014), 67-70.
67 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 9/206-207.
68 Nevevî, *Riyâzü's Sâlihîn*, 3/185.
69 Kardâvî, *İslâm'da Helâl ve Haram*, 102.
70 Ülker Gül, "Dövme Uygulamaları Ne Kadar Güvenli", *Klinik Tıp Aile Hekimliği* 10/3 (Mayıs 2018), 36-37.

2. Koruyucu Sağlıkta Faydalanılan Bazı Ürünlerin İçeriğinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Bu bölümümüzde özellikle koruyucu sağlıkta faydalanılan bazı ürünlerin içerikleri incelenecektir. Çünkü faydalanılan ürünlerin içerikleri helâllik, haramlık ve sağlık açısından sıkıntılar oluşturabilmektedir. Bölümümüzde en bilinen örneklerinden bazılarını incelemeye çalışacağız. Ancak bu konunun daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi önem arz etmektedir. İnceleyeceğimiz ürünler dezenfektanlar, diş macunları, takviye ediciler ve yağlardır.

Günlük hayatımızda ortak kullanılan lavabolarda, asansörlerde, alışveriş merkezlerinde parklarda birçok yere temas etmekteyiz. Ortak temas yerlerinde ise birçok bakteri, virüs, mantar vb. bulunmakta ve insanı hasta edebilme potansiyeli bulunmaktadır. Bu sebeple hijyene dikkat etmek sağlık açısından oldukça önemlidir. Sağlığımızı korumada kullandığımız dezenfektanlar bu işlemi yapmaktadır. Peki kullandığımız dezenfektanlar ne kadar sağlık ve helâllik açısından uygundur? Bu soruların cevabı için en başta dezenfektan ajanlarını incelemekte fayda vardır.

Dezenfektan ajanlarından bazıları alkoller, kuaterner amonyum bileşiği, aldehitler, glikolik asit, oksitleyici ajanlar gibi maddelerdir. Araştırmalara göre bu ajanların fazla ya da yanlış kullanımı sonucunda bazı problemler ortaya çıkabilmektedir. Misal alkoller mide bulantısına, düşük tansiyona baş ağrılarına ve bazı bölgelerde irritasyon gibi rahatsızlıklara sebep olabilmektedir. Kuaterner amonyum bileşiği ciltte irritasyona, dermatite vb. sorunlara, aldehitler ciltte irritasyona, dermatite, kanser, astım vb. rahatsızlıklara, glikolik asitler karaciğer ve solunum yollarına zarar verebilmesi gibi problemlere, oksitleyici ajanlar ise bazı bölgelerde irritasyon ve karaciğere zarar verme vb. hastalıklara sebep olabilmektedirler. Bu sebeple insanlar bu ürünleri kullanırken hem ürünler hakkında bilinçli hem de birbirlerine karıştırmadan kullanmalıdırlar. Ayrıca kullandıklarında ürünü soluyarak maruz kalmamak için de havalandırmaya dikkat etmeleri gerekmektedir.[71] Fıkhî açıdan durumlarına bakacak olursak ise helâl ve haram olma hususunda dikkat edilen kaidelerden bazılarında da görüldüğü üzere zarar, zarara karşı zarar vermek bulunmamaktadır. Ayrıca kesinlikle zararın ortadan kaldırılması gerekmekte olup ancak kendi misliyle olmamalıdır. Bu sebeple insanların zarar veren şeylerden uzak durmaya çalışması, varsa sağlıklı ve helâlini araması gerekmektedir.[72] Alkollü ürünlerin dezenfektan olarak kullanılmasıyla alakalı ise caizliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe (rh.a) ve Ebû Yûsuf (rh.a) şaraptan başka azı ya da çoğu sarhoş edenlerin necis sayıldıklarına dair delil bulunmadığından dolayı şarap dışındakilerin necis olmayıp içilmesinin haram olduğunu söylemişlerdir. İmam Şâfiî (rh.a) necis olduklarını kullanılmasının da caiz olmadığını söylemiştir. Bunlardan yola çıkarak Hamdi Döndüren ise şarap dışında başka maddelerden üretilenlerin temizlik vb. sebeplerle kullanımının caiz olduğunu söylemiştir.[73] Rıfat Oral kozmetiklerde bulunan alkolleri iki çeşide ayırarak etil alkolün yasak kısmına

---

71 Anıl Yirün vd., "COVİD-19'a Karşı Kullanılan Dezenfektanlar ve Toksik Etkileri", *Hacettepe University Journal of the Faculty of Pharmacy* 41/4 (2021), 246-251.

72 Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*, 121-124.

73 Hamdi Döndüren, *Kur'ân ve Sünnete Göre Güncel Fıkhî Meseleler (200 soru 200 cevap)* (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 93-94.

girdiğini ve kolonyalarda bunun bulunduğunu söylemiştir. Bazı Hanefî mezhebine mensupların alkolün döküldüğü zaman buharlaştığından dolayı kolonyaya caiz dediklerini de belirtmiştir.[74]

Sünnette temellendirmemizde bahsettiğimiz üzere diş sağlığı vücut sağlığı için önemli etkenlerden biridir. Bu sebepten de insanlar ağız ve diş sağlıklarını korumak için diş macunları kullanmaktadırlar. Peki diş macunlarının içeriklerinin sağlık ve helâllik açısından durumları nedir? Sorusu akla gelmektedir.

Yapılan araştırmaya göre bitkisel de dahil olmak üzere diş macunlarının içeriklerine bazı maddeler daha eklenmesi haricinde çok bir fark olmadığı ifade edilmiştir. Buna bir örnek olarak da bitkisel şeklinde satılan bir diş macununun incelenen içeriğinin içinde gliserin, sodyum florid, SLS, titanyum dioksit gibi birçok madde kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu maddelerin bazıları hücre ölümleri, beyin hasarları, kanser vb. hastalıklara sebep olabilmektedir.[75] Diş macunlarının helâlliğine bakacak olursak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere zarardan ve şüpheden uzak durmak gerekir. Bu sebeple insanların diş macunu alırken içeriğine dikkat edip alternatiflerini kullanmaya çalışmaları gerekmektedir. Alternatif olarak misvak örnek verilebilir.

Diş fırçalarının kıllarının malzemeleri konusuna bakacak olursak bunlar plastik ya da hayvan kılından olabilmektedir. Domuz haricinde murdar olan hayvanların kıllarından yararlanmak Hanefî mezhebine göre câizdir. İmam Şâfiî (rh.a) ise murdar hayvan kıllarının kullanılmasının câiz olmadığını söylemiştir.[76] Domuz kılından yararlanmak konusunda Ebû Hanîfe (rh.a) ayakkabı dikiminde zorunluluk hâlinde kullanımının câiz olduğunu söylemiştir. Ayrıca ondan domuz kılının necisliğinde iki farklı görüş de aktarılmıştır. Bunlar hem domuz kılının temiz olduğu hem de ayakkabı dikiminde zorunluluk sebebiyle böyle bir hüküm verildiğinden pis olduğu şeklindedir.[77] Domuz kılının kullanımında Müslümanların şüpheyle yaklaşmaları ve alternatiflerine yönelmeleri onlar için daha uygun olabilir.

İnsanların günlük ihtiyaçlarından biri de vitamin, mineral, yağ, lif vb. maddelerdir. Bu sebeple özellikle bazı besinleri tüketerek bunları vücudumuza almamız gerekmektedir. Ancak günümüzde besinlerle bunları almak haricinde takviye ediciler de tercih edilebilmektedir. Böyle yapmamızın sebeplerinden birkaçı vitamin eksikleri, kansızlık, artı bunları kullanmanın bazı katkıları olduğunu düşünmemizdir. Peki bunlar tükettiğimiz besinler haricinde takviye edicilerle alınırsa ne kadar sağlıklı ve helâldir?

İnsanların günlük olarak belli miktarlarda vücutlarına almaları gereken vitaminler, yağlar, lifler gibi maddelerden bazıları demir, A, D, C, K vitaminleri, biotin,[78] balık yağı, magnezyum ve proteinlerdir.[79] Bunlardan bazılarının eksikliğinde kemiklerde

---

74 Rıfat Oral, "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi* (Konya: Aybil Yayınları, 2013), 500-501.

75 Özer, *Yediklerinizin İçinde N(E) Var? A'dan Z'ye Tüm Katkı Maddeleri*, 199-200.

76 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebsût: 1000 Yılın İslam Fıkhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 1/361-362; Burhâneddin Mergînânî, *Delilleriyle Hanefî Fıkhı (el-Hidâye)*, çev. Ahmed Meylânî (İstanbul: Kahraman Neşriyat, ts.), 1/44-45.

77 Serahsî, *Mebsût: 1000 Yılın İslam Fıkhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler*, 1/362.

78 Hüsamettin Vatansev, "Vitamin ve Mineral Takviyeleri", *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi* (Konya: Aybil Yayınları, 2013), 297.

79 Nazlı Yeyinli vd., "Türkiye'de ve Dünyada Takviye Edici Gıdalara Genel Bir Bakış", *Gıda* 47/4 (2022), 584.

yumuşama, korneada kuruma, kas ağrıları, anemi vb. rahatsızlıklar ortaya çıkar. Fazlalığında ise misal florda dişlerde lekelenmeler meydana gelir.[80] Bu sebeple bunlar takviyeler şeklinde bilinçli tüketilince de hem vücudumuza faydaları olmakta hem de zararları olabilmektedir. Yani bunları ancak ihtiyacımız olduğu zaman dozunu uygun şekilde ayarlayarak,[81] bir problemi iyileştirici olarak pazarlananlardan kaçınarak, doktor tavsiyesiyle ve birçok bitkiseli içerisinde bulunduran takviyeyi birlikte olmadan kullanmalıyız.[82] Günümüzde takviye edici gıdaların helâlliği konusunda hüküm verilebilmesi için bu gıdaların olumlu ve olumsuz etkileri daha çok araştırılması gerekmektedir. Çünkü helâllik, haramlık ölçülerinden bir tanesi zararlı olmasıdır.[83] Ayrıca bunların kullanımının zorunlu olup olmaması da hükümleri etkilemektedir.

İnsanlar sağlık, kozmetik, yiyecek, içecek gibi alanlarda koruyucu, tedavi edici, tatlandırıcı vb. sebeplerle yağlar kullanmaktadırlar. Kullandıkları bu yağlar ise hayvansal ya da bitkisel kaynaklı olmaktadır. Peki bu yağların kendileri veya içerikleri ne kadar sağlıklı ve helâldir?

İnsanların kullandıkları tıbbi, sabit, uçucu yağlardan[84] sarı kantaron yağı yara, yanık, mide ülseri gibi rahatsızlıklarda,[85] susam yağı egzama, romatizma gibi hastalıklarda,[86] uçucu çay ağacı yağı yanık, uçuk gibi rahatsızlıklarda iyileştirici olarak kullanılabilinir.[87] Ayrıca günümüzde tüketilmesi önerilen zeytin yağının da kanser, Alzheimer, enfeksiyon önleyici ve kolesterol düşürme vb. etkileri bulunmaktadır.[88] Gıdalarda da kullanılan yağlardan bazıları ise ayçiçeği, fındık, Hindistan cevizi, palm, mısır yağıdır.[89] Bunun yanında gıdalarda bulunan emülgatörlerin çoğunluğu hem hayvansal hem de bitkisel yağlardan oluşmaktadır.[90] Kullanılan uçucu yağlardan bazılarını diyabet hastaları, tansiyonu yüksek olanlar, cildi hassas olanlar vb. kullanmamalıdır. Ayrıca bazı yağların fazlaları karaciğer ve böbreklere zarar vermektedir.[91] Aynı şekilde yapılan araştırmaya göre gıdalarda kullanılan yağların bilinçli tüketilmemesinden dolayı sağlığa birçok olumsuz etkisi olduğu tespit edilmiştir.[92] Gördüğümüz üzere kullanılan yağların sağlık üzerinde olumlu-olumsuz etkileri bulunmaktadır. Bu sebeple kullanımlarda dikkat etmek gerekmektedir. Fıkhî açıdan ise özellikle içerisine necis madde karışan yağların durumunu açıklamak gerekmektedir. İçerisine necis madde karışanlarla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. İmam Muhammed (rh.a) hariç Hanefîler suyla aynı hükmü olduğunu söylemişlerdir. Yani sıvıda necasetin miktarı az, çok olmasına, sıvıda etkisi

---

80 Vatansev, "Vitamin ve Mineral Takviyeleri", 299-309.

81 Yeyinli vd., "Türkiye'de ve Dünyada Takviye Edici Gıdalara Genel Bir Bakış", 583.

82 Vatansev, "Vitamin ve Mineral Takviyeleri", 311.

83 Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*, 121-124.

84 Nazım Tanrıkulu, *Tıbbi Bitkileri Doğru Kullanma Rehberi* (İstanbul: Hayykitap, 2023), 204.

85 Tanrıkulu, *Tıbbi Bitkileri Doğru Kullanma Rehberi*, 209-210.

86 Tanrıkulu, *Tıbbi Bitkileri Doğru Kullanma Rehberi*, 213-214.

87 Tanrıkulu, *Tıbbi Bitkileri Doğru Kullanma Rehberi*, 233.

88 Cansu Akgül, "Türk Mutfağında Zeytin Ve Zeytinyağının Kullanımı Ve Sağlık Faydası", *Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Dergisi* 18/67 (2023), 132-133.

89 Şule Arslan - Gül Kızıltan, "Gıda Sanayinde Kullanılan Yağlar ve Genel Sağlık Üzerine Etkileri", *Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 7/2 (2022), 94.

90 Fatih Gültekin, *Kaşığında Ne Var? Beslenme ve Gıda Seçme Kılavuzu* (İstanbul: Server Yayınları, 2021), 16.

91 Tanrıkulu, *Tıbbi Bitkileri Doğru Kullanma Rehberi*, 233.

92 Arslan - Kızıltan, "Gıda Sanayinde Kullanılan Yağlar ve Genel Sağlık Üzerine Etkileri", 105.

görülüp, görülmemesine bakılarak hüküm verileceğini söylemişlerdir.[93] İmam Serahsî ise karışmada necis yağın diğerine oranla daha az olsa bile yağın zorunluluk hâli dışında yenilemeyeceğini söylemiştir. Ancak yenilmesi haricinde kullanılabileceğini ifade etmiştir.[94] Şâfiîler de yağın necis olacağını söylemişlerdir.[95]

Sonuç

Günümüzde sağlığımızı bozabilen bazı durumlar mevcuttur. Bunlar yukarıda da belirttiğimiz üzere paketli gıdalar, genetiği oynanmış meyve, sebze ve hayvanlar, neredeyse yediğimiz, içtiğimiz gıdaların hepsinin içinde bulunan gıda katkı maddeleri, gıdalarda kullanılan tarım zehirleri gibi vb. unsurlardır. Bu sebeple insanların bilinçli olması ve daha hasta olmadan sağlık tedbirleri alması önem arz etmektedir. Günümüzde de özellikle dikkate alınması gerektiğinden dolayı bildiride İslâm hukukunda sağlığın korunmasının var olup olmadığını, varsa nasıl temellendirilebileceğinin üzerinde durulmuştur. Daha sonra ise sağlığımızı korumak için faydalandığımız bazı ürünlerin içerikleri, yarar ve zararları ile fıkhî hükümleri incelenmiştir. İlk bölümde incelemeler göre İslâm hukukunda hükümlerde dikkate alınan zarûriyyât konusu bunu da kapsamaktadır. Misal Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan tayyibât kelimesi doğrudan sağlığın korunmasını da kapsarken, domuz, leş gibi vb. yiyeceklerin yasaklanmalarında sağlığın korunmasına dair faydalar bulabilmekteyiz. Yine hadîs-i şeriflerde misvak gibi yapmamızı istediklerinde, necis şeyler yiyen deveye binmememizi istemesinde sağlığın korunmasına dair faydalar bulunduğu söylenebilir. Temellendirmede taabbüdi hükümlerde de sağlığın korunmasına dair faydalar bulunduğu anlaşılmıştır. Ancak burada unutulmaması gereken bir durum vardır. O da taabbüdi hükümlerin akıl ile neden konulduğunun anlaşılamayacağıdır. Bu sebeple bu hükümlerde bahsettiğimiz zararlar ortadan kaldırılmış olsa bile hüküm değişmez. İkinci bölümde incelemelere göre ise sağlığımızı korumak için kullandığımız bazı ürünlerin içerikleri sağlık için doğrudan zararlı veya tüketim aşırılığında zararlı olabildiği sonucuna varılmıştır. Zararları da olabilen bu maddelerin bazılarında haramlık şüpheleri de bulunduğu tespit edilmiştir. İncelenen bazı maddelerin ise içerikleri ve zararlarının daha çok araştırılması ve buna göre fıkhî hüküm verilmesi gerektiği anlaşılmıştır.

---

93 Murat Şimşek, "İslam Hukuku Açısından Karışımlarda İstihlâk (Yoğaltım)", *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi* (Konya: Aybil Yayınları, 2013), 408.

94 Serahsî, *Mebsût: 1000 Yılın İslam Fıkhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler*, 10/352-353.

95 Şimşek, "İslam Hukuku Açısından Karışımlarda İstihlâk (Yoğaltım)", 408; Serahsî, *Mebsût: 1000 Yılın İslam Fıkhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler*, 1/174.

Kaynakça

Akça, Yunus - Soysaldı, Haci Mehmet. "Kur'an ve Sünnet Işığında Koruyucu Hekimlik". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 2000), 371-394.

Akgül, Cansu. "Türk Mutfağında Zeytin Ve Zeytinyağının Kullanımı Ve Sağlık Faydası". *Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Dergisi* 18/67 (2023), 127-138.

Arslan, Şule - Kızıltan, Gül. "Gıda Sanayinde Kullanılan Yağlar ve Genel Sağlık Üzerine Etkileri". *Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 7/2 (2022), 93-110.

Ataseven, Asaf. *Din ve Tıp Açısından Domuz Eti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2007.

Boran, Mustafa. "Arı Ürünlerinde Helallik Kriterleri". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2024), 1-13. https://doi.org/10.51973/head.1490563

Boran, Mustafa. *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2019.

Bozyiğit, Yaşar. *Misvak Âdabı: Peygamber Efendimiz'in Sünnet-i Seniyyesi'ne Göre Ağız ve Diş Temizliği*. Kütahya, ts.

Bulut, Mehmet Ali. *Can Boğazdan Çıkar*. Ankara: Hayat Yayınları, 2017.

Çayıroğlu, Yüksel. "Hayvansal Kökenli Hammaddeler İçeren Yemlerin Eti Helal Olan Hayvanların Beslenmesinde Kullanılması ve Bunun Fıkhî Sonuçları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2019), 35-72. https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.505250

Döndüren, Hamdi. *Kur'ân ve Sünnete Göre Güncel Fıkhî Meseleler (200 soru 200 cevap)*. İstanbul: Işık Yayınları, 2011.

Erdoğdu, Merve vd. "Bireysel Olarak Riskli Gruplarda Riskli Alkol Tüketimi; Alkol Kullanımının Sağlığa Etkisi". *Adli Bilimler ve Suç Araştırmaları* 2/2 (2021), 171-181.

Gül, Ülker. "Dövme Uygulamaları Ne Kadar Güvenli". *Klinik Tıp Aile Hekimliği* 10/3 (Mayıs 2018), 36-38.

Güler, Çağatay. "Kapalı Ortam Hava Kirliliği". *TTB Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi* 3/12 (2002), 25-32.

Gültekin, Fatih. *Kaşığında Ne Var? Beslenme ve Gıda Seçme Kılavuzu*. İstanbul: Server Yayınları, 1. Basım, 2021.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī el-Hanbelî. *Tıbbu'n Nebevi*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2022.

İmamoğlu, Osman. "Spor - Sağlık İlişkisi". *Ondokuz Mayis University Journal of Education Faculty* 7/1 (2014), 67-70.

İş, Şeyma - Beyatli, Ahmet. "Çörek Otu'nun (Nigella sativa) Biyolojik ve Farmakolojik Özellikleri". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 13/3 (Eylül 2023), 543-552. https://doi.org/10.31020/mutftd.1310960

Kaplan, İlyas. *Hadislerle Günlük Hayatımız*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2011.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Kardâvî, Yusuf el-. *İslâm'da Helâl ve Haram*. çev. Mustafa Varlı. İstanbul: Hilâl Yayınları, 3. Basım, ts.

Kımter, Nurten. *Oruç ve Mutluluk*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2017.

Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2013.

Kurt, Mehmet Emin. "COVİD-19 (Corona-Virus-Diseas) ile Kişisel Koruyucu Önlemleri Yeniden Düşünmek". *Journal of Biotechnology and Strategic Health Research* 4/2 (Ağustos 2020), 72-77. https://doi.org/10.34084/bshr.728856

Mergînânî, Burhâneddin. *Delilleriyle Hanefî Fıkhı (el-Hidâye)*. çev. Ahmed Meylâni. İstanbul: Kahraman Neşriyat, ts.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr Metni el-Muhtar li'l-Fetvâ*. ed. Ömer Faruk Kasadar. çev. Tevhit Ayengin. İstanbul: Ravza Yayınları, 4. Basım, 2022.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Riyâzü's Sâlihîn*. çev. Mustafa Kasadar - Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.

Okumuş, Müyesser. "Cupping Therapy and Hijamah". *Ankara Medical Journal* 16/4 (Aralık 2016), 370-382. https://doi.org/10.17098/amj.68279

Oral, Rıfat. "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)". *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*. 492-502. Konya: Aybil Yayınları, 2013.

Özer, Kemal. *Yediklerinizin İçinde N(E) Var? A'dan Z'ye Tüm Katkı Maddeleri*. İstanbul: Hayykitap, 7. Basım, 2022.

Özmen, Neşe - Alkın, Emine. "Balın Antimikrobiyel Özellikleri ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri". *Uludag Bee Journal* 06/4 (Kasım 2006), 155-160.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 19. Basım, 2021.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Mebsût: 1000 Yılın İslam Fıkhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 1. Basım, 2008.

Soygüden, Aydoğan. "İslamda Namaz ve Beslenme Uygulamalarının Obeziteye Etkileri". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (Aralık 2020), 99-125. https://doi.org/10.46231/akademiar.706912

Şimşek, Murat. "İslam Hukuku Açısından Karışımlarda İstihlâk (Yoğaltım)". *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*. 401-414. Konya: Aybil Yayınları, 2013.

Şimşek, Ömer Yavuz. *Kadının Sağlıklı Yaşam Rehberi*. ed. Rahime Demir. İstanbul: Mozaik Yayınları, 4. Basım, 2007.

Şimşirgil, Ahmet - Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 5. Basım, 2013.

Tanrıkulu, Nazım. *Tıbbi Bitkileri Doğru Kullanma Rehberi*. İstanbul: Hayykitap, 9. Basım, 2023.

Vatansev, Hüsamettin. "Vitamin ve Mineral Takviyeleri". *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*. 296-311. Konya: Aybil Yayınları, 2013.

Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 8. Basım, 2022.

Yeyinli, Nazlı vd. "Türkiye'de ve Dünyada Takviye Edici Gıdalara Genel Bir Bakış". *Gıda* 47/4 (2022), 576-590. https://doi.org/10.15237/gida.GD22021

Yıldırım, Büşra. *Hz. Peygamber (sas) Döneminde Hacamat*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2019.

Yirün, Anıl vd. “COVİD-19’a Karşı Kullanılan Dezenfektanlar ve Toksik Etkileri”. *Hacettepe University Journal of the Faculty of Pharmacy* 41/4 (2021), 243-253. https://doi.org/10.52794/hujpharm.939541

Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. çev. Ahmed Naim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 1983.

Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. çev. Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1983.

Zeydân, Abdülkerîm. *Fıkıh (İslâm Hukûku) Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1979.

Kur’ân Yolu. Erişim 05 Nisan 2025. https://kuran.diyanet.gov.tr

KUR'ÂN'DA BİTKİLER TEMSİLİ ÜZERİNDEN ZİHİN İNŞASI

Ramazan ŞAHAN[*] & Emir Berra MACİT[**] & Firdevs Canan AMİL[***]

Giriş

İnsanın varoluş kodlarındaki yüce bir varlığa inanma ihtiyacı, tarihin her döneminde çeşitli inanç sistemlerinin ve ideolojik yaklaşımların ortaya çıkmasında rol oynamaktadır. Ancak modern dönem materyalist ve pragmatist düşünce sistemlerinin zuhur ettiği bir dönem olup bireylerin eğitim, iman, ahlak, infak ve dünya hayatı gibi değerlerin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Bu temel değerlerin yeterince anlaşılamaması ise bireysel ve toplumsal düzeyde varoluşsal bir huzursuzluğa yol açmaktadır.

Kur'ân'ı Kerim ise eşsiz üslubuyla bu soyut kavramlardan oluşan temel değerlerin anlaşılması noktasında kavramları somutlaştırmakta ve özellikle bitkiler üzerinden yapılan temsili anlatımlarla zihinleri berraklaştırmaktadır. Bu üslûbu, muhatabı olan Arap toplumunun bildiği temsiller üzerinden zihin inşası yapmaktadır. Örneğin Ay'ın menzillerinin anlatılmasında Arap toplumunun çok iyi bildiği hurma meyvesinin dalının; kıyamet gününün tasvirinde gül bitkisinin kullanılması, buna örnektir. Bu çalışmada Kur'ân'daki bitki temsilleri örnekleriyle soyut kavramların nasıl somutlaştırıldığı tahlil edilecek; tefsir ve belagat kaynaklarından yararlanılarak bu anlatım biçiminin zihin inşasındaki rolü ortaya konacaktır.

1. Ayetlerdeki Sembolik Anlatımların (Teşbih ve Temsillerin) Gayesi

Bir toplumun kültürel kimliği ile dili arasında çok kuvvetli bir bağ bulunması durumu inkâr edilemez bir gerçektir. Dil, "duygu ve düşünceleri, seçimleri açıkça göstermeyi mümkün kılan bir işaret sistemi olarak bilinç içeriklerini, duyguları, arzuları ve düşünceleri tutarlı bir anlam çerçevesi ya da modeli içinde ifade etme yolu" olarak tanımlanır (Cevizci, 1999, s. 252). Dilin sahip olduğu bu özellikler, "insan toplumunun biyolojik olarak değil de sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktardığı maddî olan ve olmayan ürünler bütünü, sembolik ve öğrenilmiş ürünler ya da

[*] Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

[**] Öğrenci, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, berramaciit@gmail.com

[***] Öğrenci, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

özellikler toplamı" (Cevizci, 1999, s. 252) anlamındaki kültür kavramı ile bağlantısı olduğunu söylemek kaçınılmazdır. Çünkü toplumlar, bu birikim ve aktarımları dilin aracılık ettiği iletişim ile gerçekleştirmektedir. Bu sebepledir ki dil, bir yandan kültüre rengini verirken diğer yandan kültürde dili bir anlamda şekillendirir (Akarsu, 1998, s.85-88). Dil ve kültür arasındaki bağ; "dil, kültür alanının her yanını aydınlatan bir güneştir; dil, kültür kilimini dokuyan ipliktir; dil, tüm kültür anıtlarının yansıdığı akarsudur" (Uygur, 1996, s. 21) şeklinde somutlaştırılarak ifade edilmektedir.

Bilindiği üzere Kur'ân'ın vahyedildiği dönemdeki Araplar, bedevî bir hayat yaşayan ve çöl kültürüne sahip bir topluluktu. Çölün, onların dünyayı algılayış tarzında önemli bir yeri bulunmaktadır. Kelime hazinelerinde çölde gördükleri hayvanlar, bitkiler ve tepeler bulunur. Çölü anlamadan Arapçanın anlaşılması pek mümkün görülmemektedir. Arapçanın âdeta bir çöl dili olduğu fikrini Basralı dil bilgini er-Reyâşî'nin (ö. 254/871) fikirlerinden anlayabiliriz. O, Kufeli dil bilimcilerini, çöl Araplarının dışındaki şehirlilerden dil malzemesi almaları nedeniyle eleştirirken "Biz dili kertenkele yakalayan, tarla faresi yiyen (çöl adamlarından) alırken onlar turşuyla, kaymakla beslenen şehirlilerden aldılar" demiştir (Gündüzöz, 2005, s. 216). Dil ve kültür arasındaki bağın önemine burada değinilmesinin başlıca sebebi, ilk muhatabı Arap dili ve kültürü olan Kur'ân'ı daha iyi anlayabilme gayretidir. Nitekim Kuran'ın insanlığa indirildiği dönemde, söz söyleme sanatı, anlatım sanatı ve edebi sanatlar en parlak devrini yaşıyordu. O günün insanı, şiire ve fasih söze son derece önem veriyor, içtimai hayatta en yüksek mevkiyi şairler alıyordu (Şengül, 1997, s. 241).

Kur'ân'ın muhataplarının kendilerine inzal edilen ayetlerden hiçbir şey anlamadıklarına dair herhangi bir veri olmaması durumu; hitabın muhatapların bildikleri, anladıkları unsurlar üzerinden gerçekleştirdiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Cündioğlu, 2023, s. 45). Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de onların kendi bilgi ve tecrübeleriyle ilişki kurabileceği bitkiler zikredilmiştir. Şayet Kur'ân'da, ilk muhatapların daha önce bilmediği farklı bitki veya eşyadan bahsedilseydi yahut farklı bir dilde indirilseydi muhatabın hayatında bir karşılığı olmadığından anlaması katbekat zor olacaktı (Yusuf, 12/ 2; Meryem, 19/97). İşte insanı kendisinden daha iyi tanıyan Allah, onun kafasını karıştırmayacak şekilde hitap ederek anlamayı kolaylaştırmıştır (Kamer, 54/ 17).

Sembol kelimesinin kökeni eski Yunancadaki "sumbolon (sum-ballein)" kelimesine dayanmaktadır (Tokat, 2002, 11). Türkçe 'deki simge kelimesinin alternatifi olarak kullanılan sembol kelimesi, "bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, duyularla hissedilebilen ve anlamı bilinen işaret" olarak tanımlanmaktadır (Yavuz, 2006, 19- 21). Sembolün bu tanımından hareketle, onun analoji mantığına dayalı bir anlatım olduğu söylenebilir. Semboller meramı anlatmada sözlü iletişime göre çok daha etkilidir. Günümüzde kullanılan trafik işaretleri, trafik gibi hızlıca aksiyon alınması gereken yerlerde etkin rol oynamakta ve kişide net bir çağrışım uyandırmaktadır (Tokat, 2002, 11). Hayatın birçok sahasında yararlanılan çeşitli sembollerin pratik etkileri göz ardı edilemez bir boyuttadır. Kulun gizlediği veya açıkça gösterdiği tüm eylemlerinden haberdar olan Allah, kulunun anlayış biçimini

de bilmektedir (Bakara, 2/255; Mülk, 67/ 14). Sembol ve simge kelimeleri, Arapça'da temsil ve teşbih kavramlarıyla ifade edilmektedir. Allah, temsil ve teşbih yöntemlerini kullanarak insanın anlayış biçimine uygun olan bu sembolik anlatım üslubuna Kur'ân-ı Kerîm'de yer vermiştir. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bitki sembolizmini ve bunun insan zihnindeki etkilerini anlatmadan önce teşbih ve temsil kavramları üzerinde durulacaktır.

1.1. Teşbih

Sözlükte "benzer" anlamındaki şebeh (شَبَهٌ) kökünden türeyen teşbih "benzetmek" demektir. Teşbihte esas olan, zayıfın kuvvetliye benzetilmesidir (İbn Manzûr, 2010, 23/ 506). Istılahî manada (terim anlamıyla) teşbih, "Aralarında maddi veya manevi bir münasebet bulunan iki şeyi birbirine benzetmeye" denir (el- Kazvînî, 2010, s. 82). Zerkeşî (ö. 794/1391) teşbihin, "Bir şeyi, kendi vasfını taşıyan başka bir şeye ilhak etmek" olduğunu söylerken, teşbihin tanımları arasında şunu da zikretmiştir: "Bir şeye ait vasıfların birinde, iki şeyin müşterek olduğunu göstermektir. Güzel kokunun miskte, ışığın ayda, parlatıcı bir aydınlığın güneşte bulunduğunu göstermek gibi. Bu ise izâfî bir hüküm olup sadece iki şey arasında olur" (Zerkeşî, 1957, 3/414).
Teşbih, içerisinde güzellik ve letafet unsurlarını taşıyan bir sanattır. Çünkü teşbih, gizli olanı açığa çıkarır, uzağı yakınlaştırır. Manalara açıklık kattığı gibi değerlerini de yükseltir (Bulut, 2021, s. 140).

1.1.1. Teşbihin Unsurları

Teşbihin dört ana unsuru vardır. Teşbihi oluşturan unsurlar; benzeyen (müşebbeh), benzetilen (müşebbehün bih), benzetme ciheti (vech-i şebeh/ ortak vasıf) ve benzetme edatıdır (Aḥmed el-Hâşimî, 2016, s. 219). Bunlar şu şekilde izah edilebilir:

1.1.1.1. Benzeyen (Müşebbeh): Bir asla benzetilen ve üzerine hüküm bina edilen unsurdur. Fer'" (فَرْعٌ) olarak da bilinir.

1.1.1.2. Kendisine Benzetilen (Müşebbehun bih): Teşbihte ikincil unsurların kendisine benzetildiği ve kendisinden hüküm ortaya konulan asıl unsurdur. "Asl" olarak da bilinmektedir (Bulut, 2021, s. 140). Müşebbehin güç, kuvvet, güzellik, çirkinlik vb. vasıflarını açıklamak ve karşılaştırmak üzere getirilen örnektir. Ortak vasıf, müşebbehün bihte daha kuvvetli olmalı ya da daha meşhur olmalıdır. Müşebbeh ve müşebbehün bihin her ikisine birden teşbihin tarafları denir. Bu iki unsur teşbihte mutlaka zikredilir (Ebû Hilâl el-'Askerî, 1952, s. 239).

1.1.1.3. Vech-i Şebeh (Benzeme Yönü): Teşbihin tarafları yani müşebbehle müşebbehün bih arasındaki ortak vasıftır.

1.1.1.4. Teşbih Edatı: İki taraf arasındaki ortak bağdır (Bulut, 2021, s.140). "Ke" (كَ) ve "mislü" (مِثْلُ) edatı bunlardandır. Genellikle müşebbehten sonra gelir. Bu durumu bir şema üzerinde şu şekilde somutlaştırabiliriz:

أَنْتَ كَاللَّيْثِ فِي الشَّجَاعَةِ			
Sen cesaret konusunda aslan gibisin.			
أَنْتَ	كَـ	اللَّيْثِ	فِي الشَّجَاعَةِ
Sen	gibisin.	Aslan	cesaret konusunda
Müşebbeh	Teşbih Edatı	Müşebbehün Bih	Vech-i Şebeh

صَدِيقِي مِثْلُ أَبِي حَنِيفَةَ فِي الفِقْهِ			
Arkadaşım fıkıh konusunda Ebu Hanife gibidir.			
صَدِيقِي	مِثْلُ	أَبِي حَنِيفَةَ	فِي الفِقْهِ
Arkadaşım	gibidir.	Ebu Hanife	Fıkıh konusunda
Müşebbeh	Teşbih Edatı	Müşebbeh Bih	Vech-i Şebeh

1.1.2. Teşbihin Çeşitleri

Teşbih çeşitli açılardan kısımlara ayrılabilir. En genel anlamıyla şu şekilde bir taksimat yapılabilir:

1.1.2.1. Teşbih-i Mürsel: Teşbih-i mürsel, teşbih edatı zikredilen teşbihtir (el-Ḳazvînî, 1992, s. 247). Nitekim bir ayette şöyle buyrulmuştur:

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ.

"Onlara dünya hayatına dair şu örneği de ver: O gökten indirdiğimiz su gibidir; o su sayesinde yerdeki bitkiler gelişip birbirine karışır..." (Kehf, 18/45). Görüldüğü üzere ayette altı çizilen kısımda teşbih edatı olan "ke" (ك) zikredilerek teşbih-i mürsel yapılmıştır.

1.1.2.2. Teşbih-i Müekked: Teşbih edatı zikredilmeyen teşbihe, teşbih-i müekked ismi verilmiştir. Çünkü edatın olmaması, muhatapta sanki müşebbeh, müşebbehün bihin aynısıymış gibi intiba bırakır. Bu da teşbihi pekiştirir. Nitekim bir ayette şöyle buyrulmuştur:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَاَنْبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا...

"*Bunun üzerine rabbi ona hüsnü kabul gösterdi ve onu güzel bir şekilde (temiz bir bitki gibi) yetiştirdi. Zekeriyyâ'yı da onun bakımı ile görevlendirdi...*" (Âl-i İmrân, 3/37). Bu ayette Allah Teala'nın Hz. Meryem'i güzel bir şekilde yetiştirmesi teşbih edatı

kullanılmadan bir bitkiye benzetilmektedir. Bu ayet de bir teşbih-i müekked örneğidir.

1.1.2.3. Teşbih-i Mufassal: Vech-i şebehi (benzetme yönü) açıkça zikredilen teşbihtir. (Kazvînî, 1992, s. 236). Şu ayette bunun örneği mevcuttur:

إِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَآءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا...

"*... Biz, zalimler için alevleri kendilerini çepeçevre kuşatan bir ateş hazırladık. (Susuzluktan) imdat dileyecek olsalar buna, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. Ne fena bir içecek ve ne kötü bir barınak!*" (Kehf, 18/29). Ayette de görüldüğü gibi su yüzleri haşlama yönünden madene benzetilmiştir. Bu şekilde vech-i şebeh zikredilerek yapılan teşbihe teşbihi mufassal denilir (Bulut, 2021, s. 126).

1.1.2.4.Teşbih-i Mücmel: Vech-i şebehi açıkça zikredilmeyen teşbihtir (Ḳazvînî, 1992, s. 235). Nitekim şu ayet teşbih-i mücmel'in örneğidir:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ اِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ.

"Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır" (Neml, 27/88). Yukarıdaki ayette dağlar hareket etme bakımından vech-i şebeh zikredilmeden bulutlara benzetilmiştir. Bu tür teşbihlere teşbih-i mücmel denilir.

1.1.2.5. Teşbih-i Beliğ: Sadece müşebbeh ve müşebbehün bihin zikredildiği, vech-i şebeh ve edatın zikredilmediği teşbihtir. Buna teşbih-i beliğ adı verilmiştir, çünkü edat ve vech-i şebeh hazfedilince sanki müşebbeh ve müşebbehün bih tek bir şey gibi olur (Bulut, 2022, s.129). Nitekim bir ayette de şöyle buyrulmuştur:

فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوٰيهُمْ حَتّٰى جَعَلْنَا هُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ.

"*Biz kendilerini biçilmiş ekine, sönmüş ateşe çevirinceye kadar bu yakınmaları sürüp gider*" (Enbiya, 21/15). Yukarıdaki ayette insanlar biçilmiş ekine benzetilmiştir. Ancak benzetme yönü ve teşbih edatı zikredilmemiştir. O yüzden burada teşbih-i beliğ sanatı vardır.

1.1.2.6.Teşbih-i Temsili: Bir teşbihte vech-i şebeh, birbirinden ayırt edilmeyecek şekilde ise ve birden fazla unsurdan meydana gelmişse buna teşbih-i temsili denir. Burada bir durumun başka bir duruma benzetilmesi söz konusudur. Ayet-i kerîme ve hadis-i şeriflerde "meselü.... ke- meseli....." kalıbında gelen teşbihler temsilidir.

Teşbih-i temsilide müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebeh ve edat zikredilir. Nitekim bir ayette de şöyle buyrulmuştur:

مَثَلُ الَّذينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ في سَبيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ في كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَّاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَليمٌ.

"Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir" (Bakara, 2/261). İlgili ayet bu teşbih türünün en yaygın örneklerindendir. Allah yolunda mal harcayanların durumu, her başağında yüz tane bulunan yedi başak veren bir tohuma benzetilerek anlatılmaktadır. Burada müşebbeh mallarını Allah yolunda harcayanlar, müşebbehün bih başak tanesi, vech-i şebeh verilen nafakanın başak tanesi gibi artması, teşbih edatı ise –ke meseli (كَمَثَلِ) edatıdır. Bu şekilde yapılan teşbihlere teşbihi temsili denir (Bulut, 2021, s. 130). Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ifadesiyle bu ayet, kat kat vermenin anlatıldığı bir tasvirdir ve tasvirde mesele adeta gözle görülebilir bir şekilde sunulmuştur (Zemahşerî, 2016, 1/812-814).

1.1.2.7.Teşbih-i Zımni: Müşebbeh ve müşebbehün bihin açık olmadığı, benzetmenin ancak sözün manası ve bağlamından anlaşıldığı teşbihtir. Bu türe ait benzetmeler diğer teşbih tarzlarına benzemez çünkü teşbih edatı zikredilmez. Genelde de müşebbehün bih, müşebbehin sebep ve delili olarak gelir.

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

"Ve onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız" (A'raf, 7/40). Burada müşebbeh ve müşebbehün bih açıkça zikredilmemiştir ancak suçluların cezalandırılması devenin iğne deliğinden geçmesine benzetilmiştir. Devenin iğne deliğinden geçmesi suçluların cezalandırılmasının sebebidir. Bu şekilde müşebbehin, müşebbehün bihin sebebi olduğu teşbihlere teşbihi zımni denir (Bulut, 2022, s. 133).

1.1.3.Teşbihin Gayeleri

Teşbih, ifadelerin taşıdığı uzak manaları yakınlaştırır ve anlaşılır bir şekilde ortaya koyar. Bunu yaparken de anlam seviyesini geniş bir saha içinde tutarak muhafaza eder. Söze, kısa ifadelerle kuvvetlilik ve üstünlük kazandırdığı gibi güzellik de katar. Böylece teşbih, sihirli bir üslûp içinde, okuyan veya dinleyende arzu edilen tesiri uyandırır (Zerkeşî, 1957, 3/415). Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için ilgili gayeleri şöyle sıralayabiliriz:

1.1.3.1.Müşebbehin Şeklini İzah Etmek: "*Zürafa uzunluk ve yükseklik bakımından hörgüçsüz deve gibidir.* (الزُّرَافَةُ مِثْلُ الجَمَلِ دُونَ سَنَامٍ في الطُّولِ و الإرْتِفاعِ)" Bu cümlede müşebbeh (benzetilen öge) olan zürafanın şeklinin daha iyi anlaşılması için muhatapların bildiği bir hayvan olan deve ile benzetilmesi örnek verilmiştir.

1.1.3.2.Müşebbehin Durumunu Açıklamak: "*Öfke ateş gibidir. Ya kendisini yer ya başkasını.* (الغَضَبُ كالنَّارِ تَأْكُلُ غَيْرَها أَوْ نَفْسها)" Bu cümlede müşebbeh olan öfkenin durumunu açıklamak için ateşle bir benzerlik kurulmuş ve ateşin kendi ve başkasını yeme durumu ile öfkenin durumu benzetilmiştir.

1.1.3.3.Müşebbehi Süslemek: "*Sen güneşsin diğer krallar ise birer yıldız. Sen doğduğun zaman görünmez hiçbir yıldız.* (فإنَّك شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ | إذا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوْكَبُ)" Bu cümlede müşebbeh olan "kralı" övmek için onun ve diğer krallar arasındaki durumu yıldız ve güneş arasındaki duruma benzetilmiştir.

1.1.3.4.Müşebbehi Çirkinleştirmek: "*Senin gülüşün maymunun gülüşü gibidir.* (تَضْحَكُ ضِحْكَةَ القِرْدِ)" Burada müşebbeh olan muhatabın gülüşünü çirkinleştirmek için maymuna benzetilmiştir.

1.1.3.5.Müşebbehin Durumunu Zihinde İyice Yerleştirmek: "*İlimsiz ibadet eden kişi suya yazı yazan gibidir* (اَلْعَابِدُ بِلَا عِلْمٍ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ)" örneğinde müşebbeh olan "İlimsiz ibadet eden kişi"nin nasıl olması gerektiğini muhataba anlatmak için ilimsiz olduğu takdirde suya yazı yazmak gibi olacağını ifade etmektedir.

1.1.3.6.Müşebbehe İsnat Edilen Şeyin Mümkün Olduğunu Açıklamak: *"Sende onlardan biri olduğun halde, insanlardan üstünsen (bunda şaşılacak bir şey yok.). Çünkü misk de ceylan kanından bir parçadır.* (فإن تَفُقِ الأَنامَ –وأَنْتَ مِنْهُمُ– فإنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الغَزالِ)" Övülen kişinin diğer insanlara üstünlüğü miskin diğer kanlara olan üstünlüğüne benzetiliyor. Burada açık bir teşbih olmadığı için bu tür teşbihlere teşbihi zımni denir (Bulut, 2021, s. 153-154).

1.2. Temsil

Sembolik anlatımın Kur'ân'daki kullanımı öncelikli olarak "temsili anlatım" dır. Temsil kelimesi "benzemek, benzetmek" anlamına gelen "musûl" (مُثُول) kökünden gelmektedir. Sözlükte "benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek" manasındadır (Durmuş, 2011, 40/433-435). "Çok cihetle yapılan teşbih" tanımı da mevcuttur (Abdâlî, 1985, s.30). Daha önce tanımına yer verilen teşbih, umumi iken; temsil, daha hususidir. Her temsil teşbihtir ancak her teşbih temsil değildir (Cürcânî, 1978, s. 75; Eren, 2006, s. 43). Temsil ile aynı kökten türeyen mesel, "benzeyen" manasındadır. Çoğulu emsaldir. Terim anlamıyla mesel, "Halk arasında kabul görüp yayılmış, teşbihe dayalı içerisinde düstur ve hikmet taşıyan kinaye veciz sözlerdir (Bulut, 1984, s. 92). Temsil ancak halk arasında kabul görüp yayıldığı zaman mesel haline gelebilir. Bu yönüyle mesel, Türkçe'de atasözlerine karşılık gelmektedir.

Zemahşerî; meselleri, bozulmamış saf Arapların edebiyatta ulaştıkları son nokta, az kelimelerle çok şey anlatma sanatı, örneğine az rastlanır edebi bilgelik, mantıklarının ürettiği, konuşmalarının özü ve onların bozulmamış sağlam kabiliyetlerini gösteren etkili anlatım sanatı diye tanımlamaktadır (Abdâlî, 1985, s. 17-18). İbrahim en-Nazzam (ö. 231/845) "Lafzın veciz oluşu, mananın kullanıldığı yere uygunluğu,

teşbihin güzelliği ve kinayenin hoş olması" (Meydanî, 2023,1/7-8) söylemiyle meselin özelliklerine değinerek başka bir sözde bunların bir araya gelmediğini ifade eder. "Meseller sözün damgası, lafzın cevheridir. Şiirden daha kalıcıdır. Hitabetten daha yüksektir. Hiçbir şey onunla at başı yürüyemez ve onun gibi yayılamaz. Onun için 'Meselden daha yaygın (hızlı)' sözü darb-ı mesel olmuştur." (Ulutürk, 1993, 89) diyen İbn Abdürabbih (ö. 328/940), meselin halk arasında yaygınlık kazanmasının önemine dikkat çekmektedir. Bu itibarla meselin belli başlı özellikleri; benzetme ve yer yer kinaye içermesi, kısa ve veciz olması, halk arasında yaygın olması şeklinde özetlenebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, duyulara hitap eden temsil ve mesellerle anlaşılması zor olan soyut konular insanların anlayış seviyelerine indirgenmektedir. Bu konuda bir ayet-i kerîmede şöyle buyrulmuştur:

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَاَبٰٓى اَكْثَرُ النَّاسِ اِلَّا كُفُورًا.

"Yemin olsun ki biz bu Kur'ân'da her konuyu çeşitli üslup ve misallerle tekrar tekrar açıkladık. Ne var ki, insanların çoğu yine de inkârda ayak dirediler" (İsra, 17/89). Bir başka ayette şöyle buyrulmuştur:

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

"Andolsun ki Biz, öğüt alsınlar diye, bu Kur'ân'da insanlara her türlü misali verdik" (Zümer, 39/27).

Bu ayetlerden de anlaşıldığı gibi insanların bazı şeyleri daha güzel anlayıp hakikati daha çabuk kavramaları için Kur'ân-ı Kerîm'de yer yer farklı meseller ve temsiller verilmektedir.

1.2.1. Temsilin Çeşitleri

Kur'ân'da yer alan temsiller incelendiğinde basit ve mürekkep temsil olmak üzere iki çeşit temsilin bulunduğu anlaşılmaktadır (Meydânî, 1992, s. 19).

1.2.1.1. Basit Temsil: Müfred (tek olan) bir şeyi başka bir şeye benzetmektir. İlmin nura, cehaletin ise karanlığa benzetilmesi buna örnektir (Meydânî, 1992, s. 20).

1.2.1.2. Mürekkep Temsil: Birden fazla unsurdan oluşan birleşik bir yapıyı yine birden fazla unsurdan oluşan birleşik başka bir yapıya benzetmektir. *"Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir ki, insanların ve hayvanların yediği yer bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde ve sahipleri bu güzellikleri kendi güçlerine bağladıklarında oraya, bir gece vakti yahut güpegündüz emrimiz ulaşır da onu -sanki dün de yokmuş gibi- kökünden biçilmiş hale getiririz. Düşünenler için ayetlerimizi işte böyle açıklıyoruz."* mealindeki Yunus 10/24. ayet bu konuya örnek teşkil etmektedir. Yeryüzü –temsilen- 'ziynet ve yaldızını alıyormuş' gibi değerlendirilmekte; 'rengarenk, kıymetli elbiselerini alıp giyinen ve daha başka ziynetlerle süslenen bir geline benzetilmektedir (Zemahşerî, 2016,3/260-262).

1.2.2.Temsilin Gayeleri

Kur'ân'da yer alan her bir ifadenin mutlaka bir hikmeti olduğu gibi teşbih ve temsilinde şüphesiz bazı hikmet ve gayeleri vardır. Nitekim Zümer sûresinin 27. ayetinde şöyle buyrulmuştur: "*Muhakkak ki biz, düşünüp ders alsınlar diye insanlar için bu Kur'ân'da her türlü örneği/ temsili ortaya koyduk"* Bu ayete göre temsilin, insanların anlayıp öğüt alması için sunulmuş bir araç olduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı mesellerin tek, bazılarının ise birden fazla amacı olabilir (Çetiner, 2004, 29/299-301).

1.2.2.1. Bilgi Verme/ Öğretme: Topraktan yaratılan insan, adeta yerden çıkıp gelişen, büyüyen ve olgunlaşan bitkiye benzetilmiş ve şöyle buyrulmuştur: *"Allah sizi (bir bitki misali) yerden bitirip yetiştirmiştir. Sonra sizi yine oraya döndürecek ve yeniden çıkaracaktır.*" (Nuh, 71/ 17-18). Bu ayette "Allah'ın insanları yerden bitirip yetiştirmesi" iki şekilde yorumlanmıştır:

a) Bu ifade insanlığın atası olan Hz. Âdem'in topraktan yaratılmasına işarettir.

b) Her bir insanın gelişmesi ve yaşaması için gerekli olan besinler doğrudan veya dolaylı olarak topraktan alındığı için insanların yaratılıp geliştirilmesi bitkinin yerden bitirilmesine benzetilmiştir. Ayette insanın, ait olduğu toprağa geri gönderileceği, ancak bir defa daha topraktan diriltileceği bildirilmiştir (Hey'et, Kur'ân Yolu, 2020, 5/466- 467).

1.2.2.2. İkna Etme: Ayetlerde yer alan meseller bazen kesin birer delil olma özelliği taşımakta bazen muhataba mukayese yapma imkânı tanımakta bazen düşünmeye teşvik etmektedir. Özellikle tevhit inancının izah edildiği meseller böyledir (Çetiner, 2004, 29/299-301). Örneğin "*Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur; işte ondan yakıp durmaktasınız.*" (Yasin, 36/ 80) mealindeki ayet, çürümüş ve un ufak olmuş kemiklerin diriltilemeyeceğini savunan müşriklere yönelik bir cevaptır (Nurbaki, 2023, s. 131). Müşriklere ağaç ile cevap verilmesinin nedeni hem ağacın hem de kemiğin canlılığın temel sırlarını taşımasıdır. Kemik iliği kan üreterek canlılığı sağlarken yeşil ağaç da hayatın temel maddelerinden biri olan ateşin tutuşmasını sağlayan oksijeni imal etmektedir (Nurbaki, 2023, s. 133).

1.2.2.3. Özendirme ve Caydırma: Bazı meseller iyiye özendirici ve kötülükten caydırıcı özellikler taşımaktadır. *"Görmüyor musun, Allah nasıl bir misâl veriyor: O, güzel sözü, köklerini sağlam bir şekilde yerin derinliklerine salmış ve dalları göklere uzanmış güzel bir ağaca benzetiyor. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir durur. İşte Allah, düşünüp ders almaları için insanlara böyle misaller getirmektedir. Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan (kötü) bir ağaca benzer. Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapasağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar"* (İbrahim, 14/ 24- 26). Bu ayetlerde iyilik ve güzele özendirmek, kötülük ve çirkine karşı da bir caydırma durumu söz konusudur. Bu ayetlerde güzel söz, yere sağlam kökler salmış daima meyveleri olan verimli güzel bir ağaca benzetilirken; kötü söz ise gövdesi yerden koparılmış ayakta duramayan kötü bir ağaca benzetilmiştir. Ali b. Ebi Talha'nın, İbn Abbas'tan naklettiği rivayete göre buradaki güzel sözden maksat kelime-i şehadet; güzel ağaçtan maksat ise müminin

kendisidir (İbn Kayyım, 2019, s. 72). Bir başka ayette de güzel sözle alakalı şöyle buyrulmuştur: "إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ/ *Güzel söz sadece O'na (Allah'ın huzuruna) yükselir, salih amel/düzgün tavır ve davranış da bu güzel sözü yükseltir*" (Fatır, 35/10). Bütün bu ayetlerde insanın düşünce dünyası güzele yöneltilirken tavır ve davranışlarının da sözlerine uygun, insanlara faydalı, Allah ve elçisinin rızasına elverişli olması için teşvik vardır.

1.2.2.4. Eğitim: Mesellerde insanın ümit, arzu, korku, endişe gibi duyguları dikkate alınarak eğitilmesi ve ruhen olgunlaştırılması amacı güdülmektedir. Nitekim insanın kat kat sevap kazanma arzusu teşvik edilip Allah rızası için infakta bulunması özendirilir. Bu durumun örneği şu ayettir: "*Allah yolunda mallarını harcayanların örneği, yedi başak bitiren bir dane gibidir ki, her başakta yüz dane vardır. Allah dilediğine kat kat fazlasını verir. Allah'ın lütfu geniştir, O her şeyi bilir.*" (Bakara, 2/ 261). Bu ayette Allah infak etmeyi tohuma benzetmiştir. Malını sadece Allah'ın rızası için infak eden kişi, tohumunu temiz ve verimli toprağa eken kişi gibidir (İbn Kayyım, 2019, s. 94).

1.2.2.5. Medh veya Zem, Tâzim veya Tahkir: Kur'ân'da Hz. Peygamberin ashabı tavsif edilirken medh amacıyla onların Tevrat ve İncil'deki meselleri şöyle zikredilmektedir: "*O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah'ın lütuf ve rızasına talip olarak hep rükûda ve secdede görürsün. Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur; Tevrat'ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil'deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye (böyle olmuştur). Onlar arasından iman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanlara Allah bir bağışlama ve büyük bir ödül vadetmektedir"* (Fetih, 48/ 29). Bu ayette medih örneği vardır. Ayette bahsi geçen İncil'deki örneğe, bugün elde bulunan İnciller'in içinde en uygun düşen parça ise şudur: "Ve İsa onlara mesellerle çok şeyler söyleyerek dedi. İşte, ekinci tohum ekmeğe çıktı ve ekerken bazıları yol kenarına düştü…ve başkaları iyi toprak üzerine düştü, bazısı yüz, bazısı altmış, bazısı otuz kat semere verdiler. Kulakları olan işitsin" (Matta, 13/ 3). Bu örnekte Hz. Peygamber çiftçidir; o, İslâm tohumunu Hatice, Ebû Bekir, Ali, Zeyd gibi kişilere yani temiz gönüllere yetenekli zihinlere ekmiştir. Bu birkaç kişinin imanı ile başlayan İslamlaşma ise zamanla çığ gibi büyümüş, önceleri başkalarının destek ve himayesine muhtaç olan Müslümanlar giderek güçlenmiş ve kendi ayakları üzerinde durmaya, eğriyi doğrudan, hakkı bâtıldan ayırma kabiliyetini kaybetmemiş insanları kendilerine imrendirmeye başlamışlardır; bu gelişme, inkârla şartlanmış olanların da kin ve nefretlerini arttırmıştır (Hey'et, Kur'ân Yolu, 2020, 5/ 83).

Dünya hayatının imkanları ise bir ayette temsil yoluyla şöyle anlatılmıştır: *"Onlara dünya hayatına dair şu örneği de ver: O gökten indirdiğimiz su gibidir; o su sayesinde yerdeki bitkiler gelişip birbirine karışır, sonra da bu bitkiler rüzgârın savurduğu çer çöp haline gelir. Allah her şeye muktedirdir. Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi davranışlar ise rabbinin nezdin de hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır"* (Kehf, 18/ 45- 46; Hadid, 57/20). Bu ayette

dünya hayatının geçici olduğu tahkir ile beyan edilmiştir. Mekkeli bazı zenginler, mallarının ve oğullarının çokluğu sebebiyle övündükleri için tevhit dinine girmeye tenezzül etmemekte (Kalem, 68/14-15), hayatın sadece dünyadan ibaret olduğunu iddia etmekteydiler (Casiye, 45/24). Yüce Allah, onların şımarmasına sebep olan dünya hayatının durumunu; insanın içini açan bitki örtüsüne hayat vermekte olan suya benzeterek bir süre sonra suyun çekilmesiyle, bitkilerin kuruyup toza toprağa karışmasına benzetmiştir. Bu ibretli benzetmeye göre, insanları aldatan dünya hayatı fânidir, mal ve çocuklar da bu dünyanın süsüdür; kısa bir süre sonra fâni olan gidecek, baki olan salih ameller kalacaktır (Hey'et, Kur'ân Yolu, 2020, 3/ 557). Bu da insanın zihninde, tavır ve davranışlarında değişim ve dönüşüme sebep olmaktadır.

1.2.2.6. Tefekkür: Temsilin gayelerinden biri de tefekkürdür. Muhatapların bahsi geçen konu üzerinde düşünmeleri ve verilen örneklerden gerekli dersleri almaları istenmiş, birçok yerde mesellerin amacı zikredilirken bu husus açıkça zikredilmiştir. "*İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır*" (Ankebut, 29/43). Bir başka ayette de şöyle buyrulmuştur: "*Muhakkak ki biz, düşünüp ders alsınlar diye insanlar için bu Kur'ân'da her türlü örneği ortaya koyduk*" (Zümer, 39/27). Bu ayetlerde çeşitli temsillerle konuları anlatmanın amacının tefekkür olduğu izah edilmiştir.

1.2.2.7. Misal Verme*:* Mesel bazen bir konunun veya fikrin açıklamasında misal olarak zikredilir ve yapılması mümkün şerhlerin yerini tutar. Örneğin şu ayette: "*İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görüverir. Allah'ın hesabı pek çabuktur. Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla (kara bulut gibi bir dalga ile) kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek. Allah bir kimseye ışık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur"* (Nur, 24/39-40). Bu ayetlerde kafirin nasıl bir kişi olduğu ve nasıl bir psikolojik girdaba girdiği ortaya konulurken âmâ örneğine yer verilmiş, kafirin yaptıkları da gerçekte yeri ve değeri olmayan seraba benzetilmiştir.

1.2.2.8. Edep ve Hayayı Koruma: Kur'ân-ı Kerîm'de hayâ duygusunu korumak maksadıyla meseller tercih edilmiştir. Mesela "*Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz...*" (Bakara, 2/187) ayetinde "yaklaşma" kavramıyla cinsel ilişki kastedilmiş, karı kocadan her birinin diğeri için birer "elbise" olduğu ifade edilmiştir (Çetiner, 2004, 29/299-301). Bu ayette en mahrem konular üstü kapalı bir tarzda kinayeli lafızlarla anlatılmış, insanların edep ve haya sınırlarını korumaları amaçlanmıştır.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Zikredilen Bitkiler

Makalenin başında da ifade edildiği gibi bir toplumun kültürel kimliği ile dili arasında çok kuvvetli bir bağ bulunmaktadır. Dolayısıyla Arap coğrafyası ve Arap kültürünün bir sentezi olan Arapça da bu bağdan payını almıştır. Kur'ân'ın dili, ilk muhataplarına göre Arapçanın en mükemmel haliydi. Öyle ki Hz. Muhammed Kur'ân'ı tebliğ ettiğinde şair olarak itham edilmişti. Muhtevasında muhatapların daha önceden duyduklarına dair bilgiler bulunduran Kur'ân, onların kültür ve coğrafyası ekseninde hitap ederek anlam karmaşasının önüne geçmiş, muhatabın zihnindeki potansiyel problemleri bertaraf etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ilk muhatabı olan Arapların kendi bilgi ve tecrübeleriyle ilişki kurabilecekleri bitkiler zikredilmiştir. Bu bilgiler ışığında teşbih ve temsil içermesi gözetilmeksizin muhtelif bitkilerin geçtiği ayetler şu şekilde sıralanabilir:

2.1. Kabak, Sarımsak, Mercimek, Soğan: Bakara2/61. ayetinde İsrailoğullarının Hz. Musa'dan istekleri sıralanırken kabak, sarımsak, mercimek, soğan gibi bitkilerin isimleri şu şekilde zikredilmiştir:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ...

"Hani, 'Ey Musa! Biz bir çeşit yemeğe asla katlanamayız. O halde, bizim için Rabbine yalvar da o bize yerden biten sebze, kabak, sarımsak, mercimek, soğan versin" demiştiniz. O da size, "İyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz? Öyle ise inin şehre! İstedikleriniz orada var" demişti..."

2.2. Başak Bitkisi: Bakara 2/261. ayetinde Allah yolunda harcama yapanların durumu bitkiler üzerinden başak temsili ile şu şekilde anlatılmıştır:

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ فِيسَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَ اللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ اللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.

"Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir."

Ayet-i kerîme bize, mü'minin Allah yolunda yaptığı infakların durumunu anlatmak üzere şöyle bir tablo çizmektedir: Elinde ekime hazır bir buğday danesi olan adam, tarlasının başındadır. Buğdayı toprağa eker. Allah'ın izniyle buğday topraktan biter ve çatallanarak yedi başak çıkar. Her başağın içinde gizlenmiş halde yüz dane bulunmaktadır. Hatta bir danenin Allah'ın izniyle bundan çok daha fazlasını vermesi mümkündür. Çünkü Allah'ın ihsanı asla daralmaz, bitmez ve tükenmez (Çelik, 2010, s. 395; Çelik, 2024, s. 200).

Görüldüğü gibi bu ayette İslam'ın ekonomik ve sosyal yaşam tarzına yönelik algı biçimi ve paylaşma kültürü yere atılan ve kaybolup gitti zannedilen bir tohum danesi üzerinden başak bitkisi temsil verilerek anlatılmaktadır. Böylece Allah yolunda yapılan hiçbir harcamanın kaybolup zayi olmayacağı, çürüyüp yok olup boşa gitmeyeceği zihinlere nakşedilmektedir. Ancak bu konu kuru bir iddia ile değil de her gün gözümüzün önünde canlanan, hayat boyu yaşadığımız ve aklı başında olan

hiç kimsenin inkâr edemeyeceği bir bitki temsili ile anlatılmaktadır. Bu da başkalarının etkisi altında kalarak bozulmamış saf zihinlerin imani ve İslami bir karakterde inşa edilip, gelişip olgunlaşmasını sağlamaktadır.

2.3.Hurma, Ekin, Zeytin ve Nar: En'am sûresi 141. ayette Allah'ın kullarına verdiği nimetler sıralanırken hurma, ekin, zeytin ve nar şu şekilde geçmektedir:

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

"Asmalı ve asmasız (üzüm) bahçeleri, hurmaları, ürünleri çeşit çeşit ekinleri, zeytinleri ve narları, birbirine benzer ve benzemez biçimde yaratan O'dur. Her biri meyve verince meyvesinden yiyin, hasat günüde hakkını (zekât ve sadakasını) verin; ama israf etmeyin, çünkü O, israf edenleri sevmez."

Yine bu ayette de paylaşma kültürü ifade edilirken bu tür bitkilere yer verilmiştir. Bunun sebebi ise bu tarz ifadelerle insan zihninde infak bilincinin oluşturulmasının istenmesidir.

2.4.Hardal Tanesi: Lokman 31/16 ayetinde Allah'ın her şeyden haberdar olup, gizli ve aşikâr her şeyi bildiği insan zihnine işlenmeye çalışılırken hardal bitkisi şu şekilde temsil verilmiştir:

يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ.

"Lokman: "Ey oğulcuğum! İşlediğin şey, bir hardal tanesi ağırlığınca olsa da, bir kayanın içinde veya göklerde yahut yerin derinliklerinde bulunsa, Allah onu açığa çıkarır. Doğrusu Allah Latif'tir, haberdardır."

2.5. Yemiş ve Sidr Ağacı: İsmini muhtevasında barındırdığı Sebe kavminden alan Sebe sûresinin 16. ayetinde, yemiş ve sidr ağacı şu şekilde geçmektedir:

فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ.

"Buna rağmen onlar yüz çevirdiler. Bizde onların üzerlerine barajları yıkan o seli gönderdik. Onların bahçelerini acı yemişli, meyvesiz ve içinde birkaç sedir ağacıbulunan iki verimsiz bahçeye dönüştürdük."

2.6. Kabak: Hz. Yunus'un kıssası anlatılırken balığın karnından çıktıktan sonraki durumunun izahı sadedinde bir ayette "kabak" ağacı şu şekilde yer almıştır:

وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ.

"Üstüne (gölge yapması için) kabak türünden bir bitki bitirdik." (Saffat, 37/ 146)

2.7. Reyhan: Çeşitli nimetlerin sıralandığı Rahman sûresinde bir ayette, reyhan bitkisinede yer verilmiştir:

وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ.

"Yapraklı taneler, hoş kokulu bitkiler vardır." (Rahman, 55/ 12)

2.8. Muz: İçerisinde çokça cennet ve cehennem tasvirleri yapılan Vakıa sûresinin 28 ve 33. ayetlerinde muz ağacı ifadesi geçmektedir:

فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ. وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ. وَظِلٍّ مَمْدُودٍ. وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ. وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ. لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ.

"Dikensiz meyve ağaçları; salkımları sarkmış muz ağaçları, yayılmış gölgelerde, çağlayarak akan sularda, koparılmamış ve yasak edilmemiş birçok meyve ile nimetlendirilirler."

2.9. Zencefil: Zencefil bitkisi de yine cennet nimetlerinin yer aldığı İnsan sûresinde 17. ayette şu şekilde geçmektedir:

وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا.

"Onlara orada karışımı zencefil olan bir kadehten içirilir."

2.10. Üzüm, Yonca ve Zeytin: Abese sûresinde önce insanın neden yaratıldığına, asli unsuruna dikkat çekilmekte, sonra da yediği gıdalara dikkat çekilmektedir. Bu meyanda da üzüm, yonca ve zeytin bitkileri ilgili ayetler de şu şekilde geçmektedir:

فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا. وَعِنَبًا وَقَضْبًا. وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا. وَحَدَائِقَ غُلْبًا. وَفَاكِهَةً وَأَبًّا. مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ.

"*Oradan ekinler, üzüm bağları, sebzeler, zeytin ve hurma ağaçları, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırlar bitirdik.*" (Abese, 80/ 27-32).

Ayetlerde genelde insanın yaratılışı ve bitkiler birlikte zikredilmekte, insanında bitkiler gibi topraktan yaratıldığına dikkat çekilmektedir. Aslında temel olarak insanın topraktan yaratılıp yine toprağa karışacağı vurgulanmaktadır.

2.11. İncir ve Zeytin: İnsanın yaratılışına dikkat çekilecek olan Tin sûresinin 1.ayetinde söze başlarken kasem edilerek "İncir ve Zeytin" bitkilerinden şöyle söz edilmiştir:

وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ.

"Andolsun incire ve zeytine." (Tin, 95/1)

2.12. Gül: Rahman sûresi 37. ayette kıyamet günü göğün bürüneceği hal hakkında şu ifadeler geçmektedir:

فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ.

"Gök yarılıp da erimiş yağ gibi kıpkırmızı bir gül haline geldiği zaman, sual sorulmaya gerek kalmaz."

3. Kur'ân-ı Kerîm'de Bitkilerle Verilen Sembolik Anlatımlar

Kur'ân-ı Kerîm'de, muhatabın anlayışına uygun olarak bilinenden hareketle bilinmeyen kavramlar izah edilirken bitki sembolizmi kullanılmıştır. Bu durum, muhatabın öğrenmesini kolaylaştırarak soyut kavramları somutlaştırmış; potansiyel sorunları da bertaraf etmiştir. Teşbih, temsil ve bu iki kavramla bağlantılı diğer kavramlar açıklanırken mümkün mertebe bitki temsilinin ve teşbihinin bulunduğu ayetler örnek olarak zikredilmiştir. Bu başlıkta ise bitki sembolizmi içeren ayetler, sembolize ettiği konulara göre ele alınacaktır.

3.1. Bitkilerle İman Esaslarının Anlatımı

Kur'ân'da iman esaslarıyla ilgili en çok tekrarlanan husus, tevhit ve ahiret inancıdır. Tevhit, Allah'ın zatında, sıfatlarında, mabud oluşunda bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul anlamına gelen bir terimdir (Özler, 2012, 41/22-24). Tevhit inancı hak dinin temelidir. Müslüman olmak isteyen kimsenin ilk yapması gereken, tevhidin dil ile ikrarı olan kelime-i tevhidi kalben benimsemektir. Hayatın birçok noktasında kelime-i tevhit insana telkin edilmektedir. Müslümanlar, bebeğe isim koyarken kulağına kelime-i tevhidi fısıldar; ölüm döşeğindeki hastaya kelime-i tevhit söylemesini telkin eder. Çünkü kelime-i tevhit muhtevasında İslam dininin özünü

oluşturan iki unsuru barındırmaktadır. Bunlardan ilki Allah'tan başka ilah olmaması/O'nun biricik olması, ikincisi ise Allah'ın insanlarla münasebetini sağlayan nübüvvettir (Arpaguş, 25/215-216). Ahiret ise dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ikinci hayattır (Topaloğlu, 1988 1/543-548). Kur'ân'ın indirildiği toplumda putperestlik ve Mecûsîlik (Hac, 22/17) gibi çok tanrılı inançların yanı sıra öldükten sonra yeniden dirilmenin imkansızlığı inancı hakimdi (En'âm, 6/150; Nahl, 16/22; Necm, 53/28). Bu algıları bertaraf etmek üzere, İbrahim sûresinde hem tevhit inancını sembolize eden kelime-i tevhit hem de bunun zıddı olan küfür kelimesi bitki sembolizmi üzerinden anlatılmış, devamında ise ahiret inancına vurgu yapılmıştır. İlgili ayetlerin metni ve meali şu şekildedir:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ . تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

"Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir" (İbrahim, 14/ 24-25).

Ayet, güzel sözü anlatmak için şu şekilde canlı ve gür bir ağaç manzarası tasvir etmektedir: Karşımızda görünüşü, biçimi ve kokusu güzel bir ağaç bulunmaktadır. Meyveleri de son derece lezzetli ve faydalı. Kökleri ise yerin derinliklerinde ve oldukça sağlamdır. Köklerinin kuvvetliliği ile ağacın dalları göğe yükselmiş olup dolayısıyla meyveleri yeryüzündeki her türlü pislik ve çöpten uzak, temiz ve güzeldir. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir, meyveleri kesintisiz ve her zaman mevcuttur. Akıllı olan insanın, böyle bir ağacı elde etme imkânı varken, bundan gafil olması asla düşünülemez. Güzel sözden maksat ilk olarak kelime-i tevhit veya kelime-i şehadettir. Bu söz her anlamda tıpkı tasvir edilen ağaç gibi sağlam ve meyvelidir. Onun ifadeleri müminlerin kalplerinin derinliklerine inerek nüfuz etmiştir dolayısıyla herhangi bir fırtına ile sarsılıp koparılamaz. Tevhid (التوحيد) Allah'ı tanıyıp onu birlemek olduğundan tevhid sözünün dalları pek yüce noktalara ulaşır ve Rabbinin izniyle daima meyvesini verir, meyve vermediği an mevcut değildir. Sahibine dünya ve ahirette sonsuz faydaları bulunur (Çelik, 2010, s. 413-414).

Diğer bir bakışla bu güzel söz ile kastedilen imandır. Allah imanı ağaca benzetmiştir çünkü ağaç eğer şu üç unsur kendinde bulunursa ağaçtır: Derin kök, ayakta duran gövde ve yüksek dallar. İman da ancak Mârifetullah, dildeki ikrar ve bedenle amel etme gibi üç şey ile tamamlanmaktadır (Çelik, 2010, s. 414).

Ahiret inancına yönelik bir diğer sembolik anlatım ise Saffat 37/62-65. ayetlerinde yine bir bitki üzerinden şu şekilde izah edilmektedir:

أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ. إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ. إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ. طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ.

"Bu mu daha iyi bir ikramdır yoksa zakkum ağacı mı? Biz o zakkumu zalimler için bir sınama aracı yaptık. O, cehennemin ta dibinde yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir."

Saffat 37/40-49 ayetlerinde Allah'ın ihlaslı kullarına Naim cennetlerinde vereceği çeşitli nimetler bahsedilmekte, devam eden ayetlerde ise inkarcıların cehennemde nasıl bir muamele görecekleri zakkum ağacı ile tasvir edilmektedir. Zakkum; acı ve fena kokusuyla bilinen, küçük yapraklı bir bitkidir (Elmalılı, 2011, 6/432-437). Tomurcukları, şeytanların başlarına benzetilmiştir. Müşebbehün bih konumundaki zakkum ağacı, acı ve fena olması sebebiyle insanlara azap vermesi vech-i şebehine sahip olup, şeytan ise müşebbeh konumundadır. Bu ayetlerde bitki temsili üzerinden insanın zihnine cehennem tasviri ve algısı yerleştirilmek istenmiştir.

3.2. Bitkilerle Amelin Anlatımı

Bir ayette evrende Allah'ı tesbih etmeyen hiçbir varlığın olmadığı belirtilmiştir (İsra, 17/44). Yine bir başka ayette de şöyle buyrulmuştur: "*Görmedin mi ki, gerçekten göklerde ve yerde olanlar, Güneş, Ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlardan birçoğu Allah'a secde etmektedirler. (İnsanların) Birçoğu üzerine ise (küfür ve kötülükleri sebebiyle) azap hak olmuştur. Allah kimi aşağılık kılarsa, artık onun için bir (yüceltici ve) ikram edici yoktur. Şüphesiz Allah, dilediğini yapandır. (Her işini hikmet ve adaletle görendir.)"* (Hac, 22/18). Bu ayette tabiattan pek çok misalin yanında bitkileri temsîlen ağaçların da Allah'a secde ettiği ve ilahî yasalara boyun eğdiği vurgulanmıştır. Genel bir hüküm içeren bu ayetin yanı sıra bir ayette de özel olarak "Çemenlerin ve ağaçların da secde ettiği" (Rahman, 55/6) vurgulanarak bitkiler teşbih-i beliğ (istiâre) sanatıyla secde eden canlılara benzetilmiştir. Canlı cansız her şeyin ibadet ve tesbihat halinde olduğu bir alemde mükerrem (İsra, 17/70) ve ahseni takvîm (Tin, 95/4) olarak her şeyiyle yerli yerinde yaratılan insanın (İnfitar, 82/6-8) bu varlıklardan örnek alarak ibadet ve itaat halinde olması kaçınılmazdır. Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça amel, ibadet ve itaat konuları zikredilmekle beraber böyle sembolik anlatımlarla da insan amel ve ibadete yöneltilmiştir. Bu da eğitime muhtaç olan insanın zihin yapısını inşa etmektedir.

Allah'ın emir ve yasaklarına uymayanların akıbeti ise yine bitki sembolizmi üzerinden şu şekilde izah edilmiştir:

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ. إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ.

"Azabım ve uyarılarım nasılmış bir bakın! Üzerlerine tek bir ses yolladık da hayvan ağılındaki (çiğnenip ufalanmış) kuru çalılar gibi oluverdiler" (Kamer 54/30-31).

Ayetlere konu olan Semûd, Salih peygamberin gönderildiği kavmin adıdır. Allah Teâlâ onları sınamak üzere mucizevî özellik taşıyan bir dişi deve göndermiş, mevcut sudan dönüşümlü yararlanmaları yönünde bir kural koymuş, böylece onlar bir sınava tâbi tutulmuş, peygamberin Allah'tan getirdiği buyruk ve yasaklara saygılı olduklarını davranışlarıyla ortaya koymaları için kendilerine bir fırsat verilmişti. Fakat onlar inançsızlıklarını açığa vuran bir davranış sergilediklerinden zarar vermemeleri emredilen dişi deveyi hunharca öldürmüşlerdi. (Hey'et, Kur'ân Yolu, 2020, 5/190-191). Bunun üzerine Allah onları gönderdiği azap ile hayvan ağılındaki

kuru çalılara çevirmiştir (A'râf, 7/73-79, Hûd, 11/61-68; Şuarâ, 26/141-159). Nitekim kulların başına gelen her musibet, kendi elleriyle yapıp ettikleri sebebiyledir (Şûra, 42/30). Bu kavmin azaba uğradıktan sonraki durumu, kuru çalının parçalanmış çer çöp haliyle sembolleştirerek anlatılmıştır. Böylece muhatap, kuru çalı gibi durumunu bildiği bir durum ile Semûd kavminin sonu gibi detaylarını bilmediği bir durumla ilişki kurabilmiştir.

3.3. Bitkilerle İlim ve Ahlakın Anlatımı

Kur'ân-ı Kerîm'de ilim kökünden türeyen kelimeler 750 yerde geçmektedir. (Muhammed Fuad Abdulbâki, s. 596-611). Bu sayı, İslam'ın bilgiye ve bilme eylemine verdiği önemi göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ilim kavramı çoğunlukla "ilâhî bilgi" yahut "vahiy" anlamında kullanılmakta, ayrıca gerek insanın vahyedilmiş ilâhî hakikate dair ilmi, gerekse bilme melekesiyle ilgili kazandığı dünyevî ilmi ifade etmek üzere çeşitli ayetlerde yer almaktadır (Kutluer, 2000, 22/109-114). Kur'ân'da bilenlerle bilmeyenlerin asla bir olmayacağı belirtilmekte (Zümer, 39/9), "Rabbim, ilmimi arttır!" diye Allah'a yakarmamız telkin edilmektedir (Tâhâ, 20/114). Ayrıca Kur'ân'da, İslamiyet öncesi Arap toplumunun ahlaki ve ilmi yozlaşmış durumu "Cahiliye" olarak ifade edilmektedir (Âl-i İmrân, 3/154). İlim ve Ahlak ile ilgili Âl-i İmrân 3/37 ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا...

"Rabbi Meryem'e hüsnü kabul gösterdi; onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi. Zekeriyâ'yı da onun bakımı ile görevlendirdi..."

Ayet, Hz. Meryem'in annesinin onu mabede adadığı kıssa ile ilgilidir. Hz. Meryem bu dönemde mabette kalmış, onun bakımını ise Hz. Zekeriyyâ üstlenmiştir. Ayette "bitki gibi yetiştirdi" ifadesi ile ilgili farklı görüşler vardır. Bu görüşlerden, Hz. Meryem'in eğitim açısından sağlıklı bir muhitte iyi bir biçimde yetiştirildiğini ve ahlâkî erdemlerle donatıldığını belirten mecazi bir ifade olduğu görüşüyle (Zemahşerî, 1/916-928) gerek eğitimi gerekse rızkının temini açısından iyi bir ortamda büyüdüğü, yani hem ruh hem beden sağlığı bakımından özenle yetiştirildiği görüşü (Reşîd Rızâ, 3/292) daha isabetli görülmektedir. Namus ve iffetiyle genç nesillere örnek, bilgi ve ahlaki donanıma sahip olan Hz. Meryem'in tüm gereksinimleriyle yetiştirilmesinin bir bitki yetiştirme özeniyle anlatılması, anlam derinliğini ve etkileyiciliğini sağlamıştır.

3.4. Bitkilerle İnfakın Anlatımı

Sözlükte infak kelimesi "tüketmek ve harcamak" manasındadır. Dinî- ahlâkî bir terim olarak "Allah'ın hoşnutluğunu elde etme amacıyla kişinin kendi servetinden harcama yapması, muhtaçlara aynî ve nakdî yardımda bulunması" demektir

(Çağrıcı, 2000, 22/289-290). Bakara 2/261' de Allah, bitkiler sembolizmi ile infakı teşvik etmiş ve şöyle buyurmuştur:

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.

"Allah yolunda mallarını harcayanların örneği, yedi başak bitiren bir dane gibidir ki, her başakta yüz dane vardır. Allah dilediğine kat kat fazlasını verir. Allah'ın lütfu geniştir, O her şeyi bilir" (Bakara, 2/261).

Bu ayette soyut olan infak kavramı bitki sembolizmi ile muhatabın zihnine nakşedilmektedir. Allah, bu ayette infak eden kişiyi tohum eken kişiye benzetmiştir. Öyle ki her tohum yedi başak verir, her başakta da yüz tohum vardır. Allah, infak eden kişinin yaptığı infakı onun imanına, ihlasına ve ihsanına göre kat kat arttırır (İbn Kayyım, 2019, s.93-96). Ayetlerde iyiliklerin sevabı genellikle bire on olarak gösterildiği (En'âm, 6/160) halde Allah yolunda infakın sevabının bire yedi yüz oluşu bunun diğer ibadetlerden daha güç olduğunu göstermektedir (Çağrıcı, 2000, 22/289-290).

İnfakın bitki temsili ile anlatıldığı bu ayetin devamındaki ayetlerde (Bakara 2/262-277) ise bu infakın nasıl yapılacağı, hangi maldan kimlere ne verileceği ve sevabı konularında önemli açıklamalarda bulunulmuştur.

3.5. Bitkilerle Sanatın /Estetik Zevkin Anlatımı

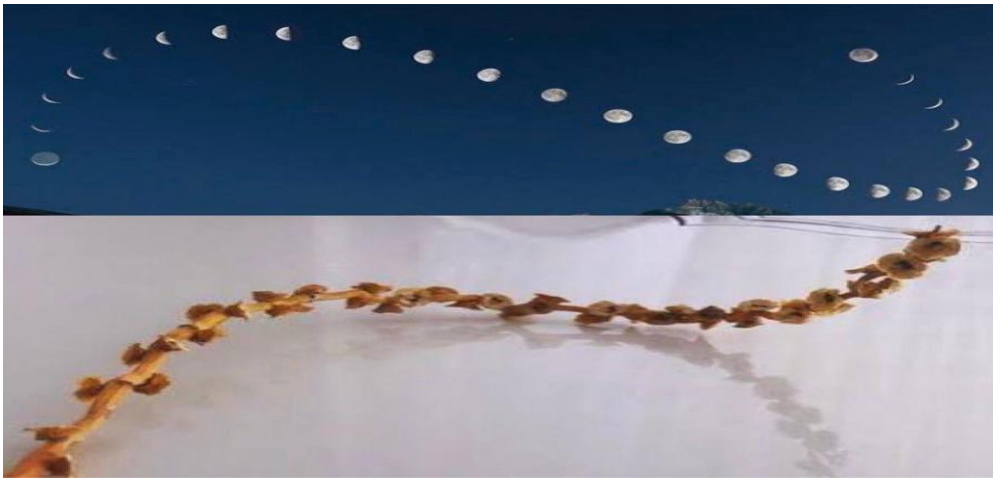
Kâinatta olup biten her şeyin ve varlıkların, estetik bir mesaj taşıdığını en hassas bir şekilde algılayabilen tek varlık insandır. (Akdoğan, 2001, s. 216). Bu nedenle Allah Teâlâ, insanı muhatap alarak sanatının izlerini yüce kitabında bizlere göstermiştir. İslam sanatı da bu estetik idrakin bir yansımasıdır; varlığı ve hayatı anlamlandırma biçiminin sanattaki tezahürüdür. O, sadece duyusal ve duygusal bir alanla sınırlı kalmaz; bilakis fikri derinliğiyle öne çıkar. (Koç, 2009, 36/ 90-93)

Sanatsal tasvir, Kur'ân üslubunda üstün bir ifade vasıtasıdır. Kur'ân, müşahede edilen olayı, görülen bir manzarayı, zihni bir manayı, ruhi bir durumu olduğu kadar, insan tipini, beşer tabiatını da hissî ve hayalî bir sûrette ifade eder. Çizdiği bu resme canlı bir hayat ya da taze bir hareket verir. (Kutup, 1991, s. 28)

Bir ayette ayın menzilleri anlatılırken Arapların çok iyi bildikleri hurma dalından örnek verilmiş, bu mucizevi olay şu şekilde insanların idrakine sunulmuştur:

وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.

"Ay için de menziller belirledik; sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yıllanmış sapı gibi olur." (Yasin, 36/39)



Ayetteki “menâzil” (مَنَازِل) ifadesinin tekili olan “menzil” (مَنْزِل) kelimesinin sözlük anlamı *“inilecek yer, durak*” tır. Dünya etrafında hareket ederken ayın ışık alan yüzünün dünyadan görünüşü bir günden diğerine gözle fark edilecek şekilde değişir. Yine bu ayette *“Sonunda hurma salkımının (ağaçta kalan) yıllanmış sapı gibi olur*” benzetmesi tefsirlerde genellikle şöyle açıklanmıştır: “Urcûn” (الْعُرْجُونِ) kelimesi hurma salkımı kesildikten sonra bu salkımın ağaçta kalan sapını ifade eder; hurma dalından oluşan bu sap yıllandığında incelir, eğrilir ve sararır. Ayette ayın durumu bu üç açıdan ona benzetilmiştir. “Eski” anlamına gelen “kadîm” (الْقَدِيمِ) sıfatı bu tür nesneler için üzerinden en az bir yıl geçme durumlarında kullanıldığı için (Zemahşerî, 2016, 3/286-287) meâlde “yıllanmış” şeklinde tercüme edilmiştir (Hey’et, Kur’ân Yolu, 2020, 4/490-496). Ayet-i kerîmede ayın evrelerinde meydana gelen sanatsal ve estetik görünüm Kur’ân’ın ilk muhataplarının en iyi bildiği yıllanmış hurma dalı bitkisi ile sembolize edilmiş, bu da onların zihinlerinde müthiş bir uyanışa vesile olmuştur.

Ayrıca Allah Teala soyut bir kavram olan cenneti insanların idrak seviyesine sunmak ve onların gitmek için çaba sarfettikleri nihai mekâna dair tasvirlerini kuvvetlendirmek için Muhammed sûresi 47/15 ayetinde cennet nimetlerinden şu şekilde bahsetmektedir:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ.

“Rabbine itaatsizlikten sakınanlara vaat edilen cennetin temsili şudur: İçinde doğal nitelikleri bozulmamış su ırmakları, tadı bozulmamış süt ırmakları, içenlere lezzet veren şarap ırmakları, süzülmüş bal ırmakları bulunan bir bahçedir. Onlar için ayrıca orada her meyveden (numuneler), üstelik rablerinden bir de bağışlama lütfu mevcuttur. Şimdi bunlar, ateşte devamlı kalan, bağırsaklarını parçalayan kaynar su içirilen kimseler gibi olur mu hiç?”

Cennetin doğrudan kendisini anlatmak, onu dünya hayatına ait kelimeler ve kavramlarla tanıtmak, insan zihninin yapısı bakımından mümkün değildir. Orası ayrı bir âlem, ayrı bir varlık boyutu, farklı bir mahiyetler bütünüdür. Ama yine de insanları imrendirmek ve özendirmek için bir şekilde anlatılması gerekir. Kur'ân'ın ahiret hallerini anlatmak için seçtiği anlatım yolu, insanların en azından kendi yaşadıkları, algıladıkları dünya hallerinden örnekler vererek onların ahiret hakkında kıyaslama yoluyla bir fikre varmalarını sağlamak, bunun için mecazlar kullanmak ve misaller vermektir. Ayette verilen misaller sonuçta cennet hayatının, çeşitli zevklerle dolu, insanın mutluluk içinde yüzeceği bir hayat olduğu noktasına varır (Kur'ân Yolu, 2020, 5/51-52).

Kur'ân-ı Kerîm'de bağ, bahçe, bitki ve ağaç betimlemeleriyle insan zihninde somut tablolar oluşturulurken (Kehf, 18/32-44), ahiretteki cennet alemi de bu dünyada idrak edemeyeceğimiz bir gerçeklik olduğu için su ve bitki sembolleriyle zihnimize yaklaştırılmıştır. Böylece hayranlık uyandıran ve merak duygusunu harekete geçiren bir tasvir sunulmuştur. Bununla birlikte, Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde ırmaklar (Ra'd 13/ 35), mücevherler (Vakıa 56/ 13-34), yüksek köşkler (Zümer 39/ 20), bahçeler (Yasin 36/ 34- 35) ve tahtlar (Yasin 36/ 55- 57) gibi unsurlar da anlatılarak insan zihninde sanatsal bir görünüm ve estetik bir manzara inşa edilmiştir.

3.6. Bitkilerle Dünya Gerçeğinin Anlatımı

Kur'ân-ı Kerîm'e göre dünya hayatı bir "oyun, eğlence, süs ve övünüş, mal, evlat ve nüfuz yarışı"dır. O yalnızca geçici bir faydalanış ve aldanış vesilesidir. Asıl hayat ahiret hayatıdır, huzur ve sükûnet ancak ölümsüz âlemdedir (Ankebût 29/64; Mü'min 40/39; Hadîd 57/20). Nitekim Yunus sûresi 24. ayette şöyle buyrulmaktadır:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

"Dünya hayatının durumu, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, insanların ve hayvanların yiyeceklerinden olan yeryüzü bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Nihayet yeryüzü zinetini takınıp, (rengârenk) süslendiği ve sahipleri de onun üzerinde kudret sahibi olduklarını sandıkları bir sırada, bir gece veya gündüz ona emrimiz (afetimiz) gelir de onu sanki dün yerinde yokmuş gibi kökünden koparılarak biçilmiş bir hale getiririz. İşte iyi düşünecek kavimler için ayetlerimizi böyle açıklıyoruz."

Metindeki "ihteleta" (اخْتَلَطَ) fiili "karışma" anlamındadır. Bitkinin su ile karışması, –bu bağlamda– bitkinin sudan faydalanmasıdır. Hızla yok olması ve nimetlerinin faydalanıldıktan sonra elden çıkması bakımından dünyanın hali, büyüyüp gelişip yeşillik ve parlaklığı ile yeryüzünü süsleyen bitkinin sudan faydalanması gibi insanlar da dünya nimetlerinden faydalanmaktadır. Ancak tıpkı bitkilerin zamanla

kuruyup yok olması gibi dünya hayatı da sonludur (Hey'et, Kuran Yolu, 2020, 3/95-97).
Bir başka ayette (Kehf 18/45-46) ise şöyle buyrulmaktadır:

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا. الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا.

"Onlara dünya hayatına dair şu örneği de ver: O gökten indirdiğimiz su gibidir; o su sayesinde yerdeki bitkiler gelişip birbirine karışır, sonra da bu bitkiler rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelir. Allah her şeye muktedirdir. Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi davranışlar ise rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır."

Mekkeli bazı zenginler, mallarının ve oğullarının çokluğu sebebiyle şımardıkları için tevhit dinine girmeye tenezzül etmiyor (Kalem, 68/14-15), hayatın sadece dünyadan ibaret olduğunu iddia ediyorlardı (Câsiye, 45/24). Yüce Allah, onların şımarmasına sebep olan dünya hayatının durumunu; insanın içini açan bitki örtüsüne hayat vermekte olan suya benzetmektedir; ancak bir süre sonra su çekilir, bitkiler kurur ve toza toprağa karışır. Bu ibretli benzetmeye göre, insanları aldatan dünya hayatı fânidir, mal ve çocuklar da bu dünyanın süsüdür; kısa bir süre sonra fâni olan son bulacak, sâlih amel kalacaktır (Hey'et, Kur'ân Yolu, 2020, 3/556-557).

3.7. Bitkilerle Kudretin (İlahi Gücün) / Nimetin (İlahi İkramın) Anlatımı

Bitki sembolizmi ile ilahi gücün ve nimetin anlatımına, diğer başlıklardaki örnekler de dahil edilmelidir. Zira her bir ayet, Allah'ın kudretini ifade etmektedir. Öncekilerden farklı bir ayet olarak Zümer 39/21. ayetinde şu şekilde buyrulmaktadır:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ.

"Görmedin mi Allah'ın gökten su indirip onu yerdeki kaynaklara akıttığını? Sonra onunla değişik renklerde ürünler bitirir, sonra bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından onun sarardığını görürsün, sonunda Allah onu kırılıp ufalanmış hale getirir. Kuşkusuz bunda akıl iz'an sahipleri için bir ders vardır."

Yağmur ve onun sayesinde yetişen bitki çeşitleriyle tabiatın canlanması, ardından bitkilerin kuruyup toza toprağa karışması örneğinden yola çıkılarak, ilâhî kudret ve iradenin evren üzerindeki mutlak hükümranlığına dikkat çekilmekte; daha sonra aynı güç ve iradenin, insanın manevi gelişimindeki tesirine dikkat çekilmektedir. Yağmurla tabiatı canlandıran irade, hidayetiyle de insanın gönlünü İslam'a açmakta; ona, ilahî buyruklara teslim olan bir ruh yapısı kazandırmakta, bu sûretle kendisinden gelen bir ışıkla aydınlanmasını sağlamaktadır (Hey'et, Kur'ân Yolu, 2020, 4/610-611).

4. Araştırma ve Bulgular

Yapılan araştırma sonucunda, Kur'an'-ı Kerîm'de yer alan bitki temsilleri hakkındaki bu çalışma için en uygun araştırma biçiminin mülakat olduğu görülmüştür. Bir nitel araştırma yöntemi olan mülakat sayesinde, katılımcıların konu ile ilgili fikirlerine derinlemesine ulaşılması hedeflenmiştir. Yapılan mülakat yapılandırılmış mülakat formatında olup sorular ayet numaralarıyla sınırlandırılmamış, bilakis mealleri katılımcılara okunmuştur.**4.1. "Teşbihî ve temsilî anlatım üsluplarının anlatıma etkisi" ile ilgili bulgular:**

Kodlar	**Katılımcılar**
Anlatımı somut hale getirir.	HAT, EgE, eUK, Rsç, MeK, mÜs, SuR, KoZ, MaR, EvA.
Etkilidir.	İcb, AçS, EuR, YeS, ZDl, kAu.
Estetik bir anlatım sunar.	ASe, MAy, MHo, Hna.
Anlatımı anlaşılır hale getirir.	bEy, şnK, ÖyÇ, Sao, naX.

Teşbih ve temsili üslupların anlatıma etkisi bağlamında katılımcıların çoğu "anlatımı somut hale getirir" kısmına vurgu yapmıştır. Bu da demek oluyor ki teşbih ve temsil soyut kavramların anlaşılmasında, kavranmasında büyük bir rol oynamaktadır.

Katılımcılar, teşbihî ve temsilî anlatım üsluplarının anlatımı hem somutlaştırdığını hem de anlaşılır ve etkileyici kıldığını belirtmiştir. Bir kısmı bu anlatım biçimlerinin estetik yönüne vurgu yaparken, genel olarak katılımcılar, soyut kavramların daha kolay kavranmasını sağladığı görüşünde birleşmiştir. Bu bulgular, söz konusu anlatım üsluplarının zihinsel etki ve anlam derinliği açısından güçlü bir araç olduğunu göstermektedir.

4.2. "İbrahim sûresi 14/ 24-25. ayetlerindeki iman esasları anlatımının anlamaya etkisi" ile ilgili bulgular:

Kodlar	**Katılımcılar**
Dikkat çekici ve anlaşılırdır.	EuR, rSÇ, İcb, bEy, ÖyÇ, naX.
Somutlaştırılmış anlatım, anlamaya etkilidir.	EgE, eUK, YeS, AçS, Hna, mÜs, şnK, SuR.
Adeta bir fotoğraf oluştu.	ZDl, EvA.

Estetik bir vurgu vardır.	ASe. MAy, MaR.
Allah'ın kudretini ifade eder.	MHo, MeK.
Allah'ın ikramını anlatır.	SAo, KoZ.
Yaşam hakkında ipucu verir.	kAu.

Katılımcılar, İbrahim Sûresi 14/24-25. ayetlerindeki iman esaslarını anlatan üslubun genellikle dikkat çekici ve anlaşılır olduğunu belirtmiştir. Bir kısmı, ayetteki somutlaştırılmış anlatımın anlamayı kolaylaştırdığını ifade ederken, bazı katılımcılar ayetin, zihinde fotoğrafik bir görüntü oluşturduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca, ayetin estetik vurgular taşıdığı ve Allah'ın kudretini iletmesinin yanı sıra, ikramını ve yaşam hakkında ipuçlarını da sunduğu vurgulanmıştır.

4.3. "Kamer sûresi 54/31-32. ayetlerinde amel kavramıyla ilgili teşbihin anlatımdaki etkisi" ile ilgili bulgular:

Kodlar	**Katılımcılar**
Anlatım güçlendirilmiştir.	EuR, rSÇ.
Anlama kolaylaşmıştır.	eUK, MHo, ASe, AçS, MeK, Hna, İcb, EvA.
Allah'ın kudretini ifade eder.	MAy, EgE, YeS, mÜs, bEy, ÖyÇ, SAo, KoZ, MaR, ZDl, kAu.
Anlatım somutlaştırılmıştır.	şnK, SuR.
Anlayamadım.	naX.

Kamer sûresi 54/31-32. ayetlerinde yer alan teşbih; katılımcılar tarafından anlamayı kolaylaştırdığı, anlatımı somutlaştırdığı ve güçlendirdiği, Allah'ın kudretinin bir ifadesi olduğu ifade edilmiştir. İlgili teşbih yalnızca bir katılımcı tarafından anlaşılamamıştır.

4.4. "Âl-i İmrân sûresi 3/37. ayetinde yer alan bitki teşbihinin Hz. Meryem ile ilgisi" hakkında bulgular:

Temalar	Katılımcılar
Hz. Meryem'in büyütülmesi bitkinin büyümesinde gözetilen özen gibidir.	EuR, ASe, MHo, eUK, rSÇ, İcb, AçS, YeS, Hna, mÜs, şnK, ÖyÇ, Sao, SuR, KoZ, MaR, ZDl, kAu.
Hz. Meryem'in gelişim serüveni bitkinin büyümesiyle benzerlik gösterir.	EgE, MAy, bEy.
Hz. Meryem'in kişilik özelliklerine bir gönderme olabilir.	MeK.
"Kadınlar çiçektir." cümlesini aklıma getirdi.	naX.
Hz. Meryem'in güzelliği ve değerine vurgu vardır.	EvA.

Katılımcılar, Âl-i İmrân Sûresi 3/37. ayetindeki bitki teşbihinin, Hz. Meryem'in büyütülmesi ve gelişimiyle paralellik taşıdığını ifade etmiştir. Birçok katılımcı, Hz. Meryem'in gelişim sürecinin bitkinin büyümesine benzer şekilde dikkatle gözetildiğini belirtirken, bazıları bu benzetmenin, Hz. Meryem'in kişilik özelliklerine ve güzelliğine de atıfta bulunduğunu dile getirmiştir. Ayrıca, bir katılımcı, bu benzetmenin kadınlar ve çiçekler arasındaki benzerliği akıllara getirdiğini belirtmiştir.

4.5. "İnfak kavramına konu olan Bakara sûresi 2/261. ayetteki anlatımın zihinlerdeki etkisi" ile ilgili bulgular:

Kodlar	Katılımcılar
İnfakı anlamak kolaylaşmıştır.	YeS, AçS, EuR, EgE, ASe, MHo, mÜs.
Allah'ın cömertliğine işaret eder.	eUK, İcb, MeK, Hna, bEy, ÖyÇ, naX, SuR, KoZ, ZDl, kAu, EvA.
İnfak toplumsal bir olgudur.	rSÇ.
İnfakın neliğinden bahseder.	şnK, Sao.
İnfakın azı çoğu yoktur.	MaR.

Katılımcıların büyük kısmı, Bakara Sûresi 2/261. ayetindeki teşbihî anlatımın infak kavramını daha anlaşılır hale getirdiğini ifade etmiştir. Birçok katılımcı ayetin, Allah'ın cömertliğini ve infak eden kişiye verilen karşılığın büyüklüğünü

vurguladığını belirtmiştir. Bazı katılımcılar infakın toplumsal yönüne ve neliğine dikkat çekerken, bir katılımcı infakta miktarın değil niyetin belirleyici olduğunu vurgulamıştır. Bu da ayetin infakla ilgili çok boyutlu bir anlayış sunduğunu göstermektedir.

4.6. "Allah'ın sanatına konu olan Yasin sûresi 36/39. ayetindeki anlatımın zihinlerdeki etkisine" ilişkin bulgular: (Bu soru mülakat sırasında, makalede yer alan görsel ile desteklenmiştir.)

Temalar	Katılımcılar
Somut anlatım, anlamayı kolaylaştırmıştır.	AçS, İcb, Hna, bEy, MaR.
Kainattaki düzeni kavramayı sağlamaktadır.	YeS, EuR, eUK, rSÇ, MAy, Sao, SuR, KoZ.
Kuru hurma dalı görmemiştim.	EgE, ASe, kAu.
Hurma dalının gelişimi ile Ay'ın menzili benzerlik gösterir.	MHo, MeK, mÜs, şnK, ÖyÇ, naX, ZDl.
Anlayamadım.	EvA.

Katılımcıların önemli bir kısmı, Yasin Sûresi 36/39. ayetindeki somut anlatımın ayeti daha anlaşılır kıldığını ve kâinattaki düzene dair farkındalık sağladığını belirtmiştir. Hurma dalı benzetmesini ilk kez duyan bazı katılımcılar, kültürel farklılıklar nedeniyle anlam kurmakta zorlandıklarını ifade etmiştir. Öte yandan birçok katılımcı, hurma dalının evreleriyle Ay'ın menzilleri arasında benzerlik kurarak ayetin sembolik yönünü güçlü bulmuştur. Sadece bir katılımcının ayeti anlayamadığını ifade etmesi ise bireysel farklılıklara işaret etmektedir.

4.7. "Dünya gerçeğini konu alan Kehf sûresi 45 - 46. ayetlerdeki teşbihi anlatım" ile ilgili bulgular

Temalar	Katılımcılar
Dünya hayatının geçiciliği etkili bir şekilde ifade edilmiştir.	EuR, ASe, MHo, Euk, rSÇ, İcb, YeS, AçS, MeK, Hna, mÜs, bEy, şnK, ÖyÇ, Sao, naX, KoZ, MaR, ZDl, kAu.
İlahi kudreti ifade eder.	EgE.
İnsan hayatını ifade eder.	MAy.
Suyun dünya hayatındaki öneminden bahseder.	SuR.
İnsanın Allah'a muhtaç olduğunu ifade eder.	EvA.

Katılımcıların büyük çoğunluğu, Kehf Sûresi 45–46. ayetlerindeki teşbihî anlatımın dünya hayatının geçiciliğini etkili biçimde ortaya koyduğunu belirtmiştir. Az sayıda

katılımcı ise ayette ilahi kudretin, insan hayatının, suyun önemi ve insanın Allah'a olan muhtaçlığının vurgulandığını ifade etmiştir. Bu bulgular, ayetin farklı boyutlarda yorumlanabildiğini ve sembolik anlatımın derin anlam katmanları sunduğunu göstermektedir.

4.8. "Zümer sûresi 39/21. ayetinde ilahi kudrete dair anlatımın zihinlerdeki etkisi" ile ilgili bulgular

Temalar	Katılımcılar
Dünyanın geçiciliği ifade edilmiştir.	EuR.
Yaşam ve ölüm Allah'ın muradıyladır.	EgE, MHo, eUK, MaR.
Allah'ın kurduğu nizamı ve kudretini ifade eder.	ASe, rSÇ, İcb, AçS, YeS, MeK, Hna, mÜs, bEy, şnK, ÖyÇ, SAo, SuR, KoZ, ZDl, EvA.
İnsanlara bahşedilen nimetleri ifade eder.	MAy.
Anlayamadım.	naX.
İnsan ölümlüdür.	kAu.

Katılımcıların çoğu, Zümer Sûresi 39/21. ayetindeki anlatımın Allah'ın kurduğu düzeni ve ilahi kudreti etkileyici şekilde yansıttığını belirtmiştir. Bazı katılımcılar yaşam ve ölümün Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini, dünyanın geçiciliğini ve insanın ölümlü olduğunu vurgulamıştır. Diğer yandan, nimetlerin hatırlatıldığına dikkat çekenler olduğu gibi, bir katılımcı ayeti anlamakta güçlük çektiğini ifade etmiştir. Bu da ayetin çok katmanlı yapısının bireysel yorumlarda farklılık yarattığını göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma bize gösterdi ki Kur'ân-ı Kerîm'de bitkiler sırf botanik bilgisi elde etmek için anlatılmamıştır. Onlar ya tarihi bir kıssanın anlatımında bir konunun izahı için ya da Allah'ın birliği, kudreti ve sanatını gösterip insanı imana, amele, güzel ahlaka, yardımlaşma ve dayanışmaya, sanat ve estetiğe yönlendirmek için anlatılmıştır. Bu da düz bir anlatım tarzında değil de yine Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça başvurulan teşbih ve temsil yoluyla yapılmıştır. Böylece zihinlerin inşasında, İslam'a göre bilinçlenip gelişmesinde bitkiler üzerinden teşbih ve temsil yoluyla bir faaliyet ve gayret sarf edilmiştir.

Bu çalışmayı dikkatle takip eden kişi yaratılan her varlıktan görüp ibret aldığı gibi bitkileri inceleyerek de alması gereken dersi alacak, İlahi kudretin büyüsü karşısında hayranlığını gizleyemeyip kendisine türlü türlü ikramların yapıldığı ve çeşitli nimetlerin sunulduğu bir kul olarak hayatın anlamını kavrayacak, yapması

gereken görevlerini daha bilinçli ve şuurlu olarak zevkle yerine getirecektir. Bitki temsilinin zihinlerin inşasındaki en önemli görev ve etkisi de bu olsa gerektir.

Yapılan mülakatlar, Kur'ân'daki teşbihî ve temsilî anlatımın katılımcıların ayetleri anlama sürecine anlamlı katkılar sağladığını göstermektedir. Özellikle soyut kavramların bitki benzetmeleriyle somutlaştırılması, ayetlerin zihinsel imgelerle desteklenmesini kolaylaştırmış, anlamayı pekiştirmiştir. Katılımcılar, bu anlatım tarzının estetik, dikkat çekici ve akılda kalıcı olduğunu vurgulamışlardır. Ayetlerde yer alan temsilî anlatımlar; Allah'ın kudretini, ikramını, insanın geçiciliğini ve kulluğunu ifade etmede etkili bulunmuş, ayrıca bireylerin varoluşsal sorularına da cevap arayışında yol gösterici olmuştur. Bununla birlikte bazı katılımcılar belirli ayetlerde anlam güçlüğü yaşadığını ifade etmiş, bu da anlatımın bireysel algı ve birikime bağlı olarak değişkenlik gösterebildiğini ortaya koymuştur.

Teşekkür

Bu çalışma, T.C. TÜBİTAK tarafından desteklenen Kur'an'da Bitki Temsili Üzerinden Zihin İnşası başlıklı, 2209-A numaralı proje kapsamında gerçekleştirilmiştir. Bu proje vesilesiyle araştırma ve geliştirme alanında önemli deneyimler kazanma fırsatı bulduğum için TÜBİTAK'a ve katkı sağlayan herkese şükranlarımı sunuyorum.

Kaynakça

Abdâlî, M. (1985). el-Emsal fi'l-Kur'ân. Alem'ul- Marife, Cidde.

Akarsu, B. (1998). Dil Kültür Bağlantısı. İnkılap Yayınevi, İstanbul.

Akdoğan, B. (2001). Sanat, Sanatçı, Sanat eseri ve Ahlak. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 42, sayı:1-4, 213-246.

Arpaguş, H.K. (2022). Kelime-i Tevhid. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* Ankara, 25, 215-216.

Askerî, E. H. (1952). Kitâbü'ş-Şınâ'ateyn. Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Kahire.

Bulut. A. (1998). Arap Dili ve Edebiyatında Emsal. İstanbul Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul.

_____. (2022). el- Belagatü'l- Müyessera el- Meani- el- Beyan- el- Bedi'. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Cevizci, A. (1999). Paradigma Felsefe Sözlüğü. Paradigma Yayınları, İstanbul.

el-Cürcânî, A. (1978). Esrârü'l-Belâġa. Dâr'ul-ma'rife, Beyrut.

Çağrıcı, M. (2000). İnfak. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 22, 289-290.

Çelik, Ö. (2010). Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'ân'da İnsan. Işık Akademi Yayınları, İstanbul.

_____ (2024). Nüzûl sebeplerine göre Kur'ân-ı Kerîm'den Hayatımıza Ölçütler. Erkam Yayınları, İstanbul.

Çetiner, B. (2004). Mesel. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* Ankara, 29, 299-301.

Cündioğlu, D. (2023). Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi. Kapı Yayınları, İstanbul.

Durmuş, İ. (2011). Temsil. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 40, 434-435.

_____ (2011). Teşbih. TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 40, 553-556.

Elmalılı, H.Y. (2011). Hak Dili Kur'ân Dili. Azim Yayınevi, İstanbul.

Eren, Ş. (2006). Kur'ân'da Teşbih ve Temsiller. Yeni Akademi Yayınları, İzmir.

Gündüzöz, S. (2005). Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:5, sayı:3, 215-229.

Hasan Habenneke el-Meydanî. (1992). Emsalü'l-Kur'ân. Daru'l-Kalem, Dımeşk.

el-Haşimi, A. (2016). Cevâhirü'l-Belâġa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'. el Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut.

el-Kazvînî, H. (1992). el-İżâḥ fî 'Ulûmi'l-Belâġati: el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'. Dâru İhyâi'l- 'Ulûm, Beyrut.

_____ (2010). Telhisu'l- Miftah. Mektebetü'l- Büşra. Pakistan

Koç, Turan. (2009). Sanat. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 39, 90-93.

Kahraman, H., Çağrıcı, M., Dönmez, İ.K., Gümüş, S. (2020). Kur'an Yolu. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Kutluer, İ. (2000). İlim. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 22, 109-114.

Kutup, S. (1991). Kur'ân'da Edebi Tasvir. Çev. Yolcu,M. Özgün Yayıncılık, İstanbul.

Meydânî, Ahmed b. Muhammed. (2023). Mecma'ul-Emsal. el-Mektebetü'l- Asrıyye, Beyrut.

Muhammed Fuad Abdulbâki. (1945). Mucemü'l- Müfehres li- elfazi'l- Kur'ân'i'l- Kerim. Darü'l-kütübi'l- Mısriyye, Kahire.

Nurbaki, H. (2023). Kur'ân-ı Kerîm'den Ayetler ve İlmi Gerçekler. TDV Yayınları, Ankara.

İbn Kayyim, C. (2019). el-Emsâl fi'l-Kur'ân. Çev: Urcan, E. Veciz Yayınları, İstanbul.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. (2010). Lisanu'l-arab. Daru Sadır, Beyrût.

Özler, Mevlüt. (2012). Tevhid. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 41, 22-24.

Şengül, İ. (1997). "Kur'ân Üzerine", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, Cilt: XXXVII

Ulutürk, V. (1993). "Kur'ân-ı Kerîm'de Meseller (Emsal'ül Kur'ân)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 11.

Zerkeşi, Bedruddin. (1957). Muhammed b. Abdullah. el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân. (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim). Dâru ihyai'l-kütübi'l-arabiyye, Kahire.

ZÜHRÎ'DEN KİTÂBÜ'L-EMVÂL'E SİYER RİVAYETLERİNİN SERÜVENİ VE GÜVENİLİRLİK PROBLEMİ

Saffet KURT*

Giriş

Müslüman ulemâ, uydurma rivayetleri ayıklamak ve sahih olanları tespit edebilmek için hicrî birinci asrın ortalarında isnad adı verilen râvi zincirini esas alan bir yöntem geliştirir.[1] Bu yöntemin kabul görmesiyle birlikte, râvilerin güvenilirlik derecelerini belirlemeye yönelik *cerh* ve *taʿdîl* literatürü ile onların hayatına ve ilmî ilişkilerine dair veriler sunan *tabakât* eserleri yazılır.[2] Sûfî çevrelerde, senedlerde yer alan râvîlerin cerh ve taʿdîl yoluyla değerlendirilmesi, gıybet olarak görülerek ahlâkî açıdan sorunlu bulunur. Muʿtezile mensupları ise muhaddislerin cerh ettikleri râvilerden rivayet almalarını yöntemsel bir tutarsızlık olarak eleştirir.[3]

Batı'da geliştirilen "müşterek râvi teorisi", isnadların metinlerden sonra inşa edildiğini, dolayısıyla isnadlı rivayetlerin Hz. Peygamber'e uydurma biçimde nispet edildiğini savunur.[4] Bu yaklaşım, isnad sistemini metnin doğruluğunu temin eden bir yapı olmaktan ziyade, metne otorite kazandırmak amacıyla kurgulanan bir araç olarak değerlendirir.[5] Daha radikal bir çizgide yer alan ve "revizyonist" olarak adlandırılan bazı araştırmacılar ise hadis ve siyer rivayetlerinin tarihsel bir değer taşımadığını iddia ederler, bu nedenle rivayet literatürünü bütünüyle dışlayarak yalnızca Kur'an, arkeolojik bulgular ve dış kaynaklar gibi malzemelerle alternatif bir İslam tarihi yazımı önerir.[6]

---

* Araş. Gör. Saffet Kurt, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı. ORCID: 0009-0001-4280-6550, kurts@29mayis.edu.tr

1 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü (Şekil ve Örneklerle)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 29-34.

2 Emin Âşıkkutlu, "Cerh ve Taʿdîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 394; Adnan Demircan, "Biyografik Eserler", *İslam Tarihi Kaynakları,* ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 69.

3 Muhammed Enes Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Taʿdîl Hükümleri Nasıl Oluştu?* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2019), 37, 39, 50-55.

4 Ayrıntılı bilgi için bk. Gualtherus Hendrik Albert Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020); Salih Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri: G.H.A. Juynboll, Joseph Schacht, Herald Motzki* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019).

5 Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 124–125; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 31.

6 Patricia Crone - Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University; Cambridge: Cambridge University (London: Cambridge University Press, 1977), 3–34; Robert

Tenkitlerini sistemin doğrudan merkezine yerleştiren oryantalistlerin, rivayetlerin sahih olarak korunmadığı yönündeki temel iddiaları aynı olmakla beraber ilgili savı ortaya koyarken kullandıkları yöntemler farklıdır. Bir grup, bu rivayetlerin güvenilmez olduğunu ileri sürerken, diğeri metinlerin ilk râvilerine ait olduğunu kabul etmekte ancak aktarım sürecinin güvenilirliğinden şüphe duymaktadır. Dolayısıyla tartışma, rivayetlerin ilk râviden itibaren kimler aracılığıyla, nerede ve nasıl nakledildiği meselesinde yoğunlaşmaktadır.

Çalışma, yazarın daha önce Urve b. Zübeyr'e (öl. 94/713) ait siyer rivayetlerinin *Kitâbü'l-Emvâl*'deki dolaşımını incelediği makalede uyguladığı yöntemi bu kez İbn Şihâb ez-Zührî özelinde sürdürmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, kamu maliyesi alanında bir fıkıh kitabı olarak kaleme alınan Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl* adlı eserinde yer alan ve Zührî'ye nispet edilen siyer rivayetlerinin hangi yolla aktarıldığı ve bu metinlerin Ebû Ubeyd'e kadar nasıl ulaştığı analiz edilecektir. İnceleme, senedin sonundan, yani Hz. Peygamber'e en yakın konumda bulunan sahâbe veya tâbiinden râviler ya da Zührî'den başlayarak bilgiyi hangi yollarla elde ettikleri, öğrencilerine nerede ve hangi edâ yöntemleriyle aktardıklarını tespit etmeye çalışacaktır. Bu aktarım sürecinin izini sürmek üzere *tabakât* ve *cerh-taʿdîl* literatürü temel alınacak, doğrudan ifadeler mevcutsa bunlardan, yoksa üçüncü şahısların anlatımlarından hareketle hoca-talebe ilişkilerinin mahiyeti ortaya konacaktır. Böylece Zührî'ye nispet edilen siyer rivayetlerinin, fıkıh literatürü içindeki dolaşımının ve aktarım sürecinin güvenilirliğinin daha sağlıklı biçimde değerlendirilebilmesi hedeflenmektedir. Bununla birlikte, çalışmanın ilk aşamasında Ebû Ubeyd'in neden siyer rivayetlerine önem verdiği sorusuna cevap aranacaktır. Bu çerçevede hem onun ilmî ve siyasî tutumu hem de fıkıh literatüründe siyer malzemesine neden ihtiyaç duyulduğu açıklanarak siyer rivayetlerinin hukukî bağlamda nasıl işlevselleştirildiği gösterilecektir.

1. Ebû Ubeyd ve Siyer Rivayetlerini Kullanma Sebebi

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî 151/768 tarihinde Afganistan'ın batısında bulunan Herât şehrinde doğar. Aslen Arap olmadığı, Rum veya Türk olduğu bilinir. Babası Sellâm'ın Ezd kabilesinin Huzâa boyuna bağlı bir kişinin kölesi olduğu ve Arapçayı kırık bir lisan ile konuşmasından dolayı Arap olmadığı düşünülür.[7] Nitekim Ebû Ubeyd'in sonraki yıllarda Tarsus'ta yaklaşık on sekiz yıl kadılık yapmış olması, bu iddiaları destekler.[8] Söz konusu uzun süreli

---

Hoyland, "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions", *History Compass* 5/2 (2007), 590–596.

7 Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 14/392-393; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir Alî b. el-Hasen, *Târîhu Dimaşk,* thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 49/61; Saffet Kurt, *Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Emvâl'indeki Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 1.

8 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maʻârif*, thk. Servet Ukkâşe (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1413/1992), 549.

görev, muhtemelen bölge halkının diline ve kültürüne daha kolay uyum sağlayabileceği düşüncesiyle kendisine verilmiş olabilir.

151-224/768-838 yılları arasında yani hicrî 2 ve 3. asırlarda İslâm dünyasında yaşayıp İslâmî ilimlerle iştigal eden birçok müellif gibi Ebû Ubeyd de Arap dili, hadis, fıkıh ve kelam alanlarında ilim tahsil eder.[9] O, elde ettiği müktesebata dayanarak çeşitli eserler telif eder.[10] Ayrıca dönemin ilim edinme anlayışını tatbik ederek muhtelif beldelere rihleler gerçekleştirir. Nitekim yapmış olduğu ilim yolcukları onun ilmî duruşunu ve siyasî tavrını açık ettiği söylenebilir. Şöyle ki müellifin yaşamış olduğu asır hem politik hem de kelâmî yani teopolitik bir probleme sahne olur. Bu dönemde Halife Me'mûn'un (öl. 218/833) başlattığı *Halku'l-Kur'an* tartışmaları Mütevekkil (öl. 247/861) zamanına kadar sürer. Kur'an'ın mahluk olmadığı tezini benimsemeyen ulemâ, siyasî erk tarafından baskı altına alınır. Muhaddis Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) öne çıktığı anlaşılan ve takibata uğrayan söz konusu zümre, zamanla ehl-i hadis olarak nitelenir. Ebû Ubeyd ise yaşanılan bu çekişmede İbn Hanbel'in tarafında yer alır.[11] Zira o, Kur'an'ın mahluk olduğunu savunanların küfre düştüğünü yani dinden çıktığını açık bir şekilde belirtir.[12]

Ebû Ubeyd, ilmî tutumundan ötürü mihne süreci öncesinde ve sonrasında Abbâsî Devleti'nin başkenti Bağdat'tan ayrılarak muhtelif beldelere yönelir. Söz gelimi, 192-210/807-825 yılları arasında Tarsus'ta, herhangi bir eser telif etmeksizin kesintisiz şekilde kadılık yapar. Tarsus valisi Sâbit b. Nasr'ın (öl. 210/825) vefat etmesi üzerine doğrudan Bağdat'a döner.[13] Muhtemelen *Halku'l-Kur'an* tartışmalarının başkentte oluşturduğu gerginlikten etkilenen Ebû Ubeyd, şehirde üç yıl kalır ve ardından 213/829 yılında Mısır'a geçer.[14] Buradan sonra Şam ve civarında çeşitli hocaların ders halkalarına katılır.[15] Onun bu seyahatlerinden sonra yeniden Bağdat'a döndüğü bilinmez; ancak 219/835 yılında Mekke'ye gitmek üzere yola çıktığı aktarılır.[16] Mihne olayının resmen başladığı 218/833 tarihinden önce bu seyahatleri gerçekleştirmesi ve Bağdat'ta kalmayıp vefat ettiği 224/837 yılına kadar Mekke'de kalması, Ebû Ubeyd'in

---

9 Ebu'l-Huseyn İbn Ebî Yaʿlâ Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrût: Dâru'l-Maʿrife), 1/260-261.

10 Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakât*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001), 9/358.

11 Kurt, *Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Emvâl'indeki Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, 4.

12 Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Halku Efʿâli'l-İbâd*, thk. Abdurrahman Amîre (Riyad: Dâru'l-Meʿârifi's-Suûdiyye), 1/33.

13 İbn Ebî Yaʿlâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/260; Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1982), 3/19.

14 İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 49/61.

15 Ebû Ubeyd'in yaptığı rihlelerin tarihlerini içeren tablo için bk. Kurt, *Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Emvâl'indeki Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, 4-5.

16 İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 49/82.

Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen âlimlerin maruz kaldığı baskılardan kaçınmak istediğini düşündürebilir.[17]

Ebû Ubeyd'in kamu maliyesi alanında bir fıkıh eseri olarak kaleme aldığı *Kitâbü'l-Emvâl*'in tam da mihne sürecine tekabül eden dönemde telif edildiği izlenimi edinilmektedir. Zira müellif, eserinin birçok yerinde -aşağıda ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere- Mısır, Şam ve Hicaz bölgelerine mensup râvilere ve ulemâya atıfta bulunmaktadır. Daha önce Tarsus'ta kadılık yaptığı dönem veya öncesinde bu beldelere seyahat ettiği bilinmeyen Ebû Ubeyd'in, söz konusu bölgelere 213-224/828-839 yılları arasında, yani mihne süreci esnasında uğradığı anlaşılmaktadır. Ayrıca *Kitâbü'l-Emvâl*'de yer alan bazı ifadeler, onun ehl-i hadis çizgisine yakın bir ilmî duruş sergilediğini göstermektedir. Nitekim "Eğer sünnet varsa insanların ona ittiba etmesi gerekir." ifadesi, Ebû Ubeyd'in fıkhî görüşlerini temellendirirken Hz. Peygamber'in hayatına dair rivayetleri esas alma eğilimini yansıtmaktadır.[18] Bu da onun hadis merkezli bir yaklaşımı benimseyerek, fıkhî meselelerde sünnete dayalı delillendirmeye özel bir önem verdiğini göstermektedir.

Öte yandan, Ebû Ubeyd'in yaşadığı dönem göz önünde bulundurulmasa bile, fakihlerin hüküm istinbat ederken sünnet olgusu çerçevesinde hareket etmeleri, onları siyer kaynaklarına başvurma gerekliliğiyle karşı karşıya bırakmaktadır.[19] Zira siyer, Hz. Peygamber'in tarihsel bağlamda ortaya koyduğu uygulamaları konu edinmesi bakımından, fakihlerin emsal teşkil edeceğini düşündükleri fiilî sünnet örneklerine ulaşmalarını sağlar. Bu yönüyle siyerin yalnızca tarihsel bir anlatı değil, aynı zamanda fıkhî istinbat süreçlerinde başvurulan bir bilgi alanı olarak değerlendirildiği görülmektedir.[20] Nitekim Ebû Ubeyd'in *ehlü'l-maʿrifeti bi'l-meğâzî*,[21] *ehlü'l-ilmi bi'l-meğâzî*,[22] *fi'l-meğâzî*[23] gibi ifadelerle siyer âlimlerine doğrudan atıfta bulunması, sünnete dayalı fıkhî hüküm çıkarırken siyer rivayetlerinin dikkate alındığının açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Fıkıh eserlerinde sünnet bağlamında yer verilen siyer rivayetlerinin sahihliği, istinbat edilen hükmün geçerliliğini koruyabilmesi açısından önem arz eder. Bu noktada ulemâ, isnad sistemini ortaya koyarak rivayetlerin sahih bir şekilde nakledilmesini sağlamayı ve uydurmaları sahihlerden ayırmayı hedefler.[24] Bu yöntem zamanla hem müslümanlar hem de Batılı araştırmacılar tarafından

---

17 Kurt, *Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Emvâl'indeki Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, 5.

18 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevi el-Ezdî, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed Halîl Hırâs (Mısır: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye; Darü'l-Fikr, 1981/1401), 427; ayrıca bk. 57.

19 Nuri Kahveci, *İslâmî İlimlerde Fıkıh-Siyer İlişkisi*, ed. Feyza Betül Köse (Kahramanmaraş: SAMER, 2019), 81.

20 Saffet Kurt - Levent Öztürk, "Fıkıh Literatüründeki Siyer Rivayetlerinin Güvenilirliği Problemi: Urve'den Ebû Ubeyd'e Siyerin İntikali", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1, 208-209.

21 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 129, 240, 279.

22 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 175, 181.

23 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 115.

24 Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü*, 29–34; Ahmet Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020), 42-47.

eleştiriye konu olur. Ancak iki eleştiri arasında paradigmatik bir farkın bulunduğu söylenebilir. Zira ulemâ, sistemin bizzat kendisini değil, işleyiş biçimini hedef alır; oryantalistler ise doğrudan sistemin kendisini sorgular. Şöyle ki, ulemâ isnadla nakledilen metinlerin sahih olmadığını ileri sürmez; daha çok, muhaddislerin cerh ettiği râvilerden rivayette bulunulmasını ya da ilmî maksatla da olsa başkası hakkında konuşmanın gıybet anlamına geldiğini dile getirir.[25] Buna karşılık Batılı araştırmacılar, isnadlı verilerin çoğu zaman uydurma olduğunu veya sistemde yer alan râvilerin metinleri sahih biçimde nakletme konusunda yetersiz kaldıklarını savunur.[26]

Batılı araştırmacıların yönelttiği iki ayrı tenkit, özünde aynı amacı taşır: İsnad yönteminin, rivayetlerin sahih biçimde nakledilmesi açısından güvenilir olmadığını ortaya koymak. Bu eleştirilerin ilki, isnadlı metinlerin geriye doğru yansıtıldığını, yani aslında daha sonraki dönemlerde oluşturulan metinlerin, uydurulmuş bir isnad zinciriyle Hz. Peygamber'e veya ilk nesillere atfedilerek sahihmiş gibi sunulduğunu varsayar. Hadis literatürünün temelinde bu tür bir yapay geriye yansıtma pratiğinin bulunduğunu ileri süren ilk isimlerden biri Ignaz Goldziher'dir (öl. 1921).[27] Onu takip eden Henri Lammens (öl. 1937), siyer rivayetlerinin büyük oranda hadis malzemesinden türetildiğini savunur.[28] Joseph Schacht (öl. 1969) ise Hz. Peygamber'e nispet edilen hukukî uygulamaların büyük ölçüde sonraki dönemlerde oluşturulduğunu savunur. Ona göre bu tür rivayetler, tarihsel olarak en erken 100/719 yılına kadar geri götürülebilir. Schacht, isnad sisteminin bu uydurma sürecini meşrulaştırmak amacıyla geriye dönük olarak inşa edildiğini ve erken dönem fıkıh literatürünün önemli bir kısmının Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerle sonradan şekillendiğini ileri sürer.[29] Patricia Crone (öl. 2015), siyer rivayetlerinin önemli bir kısmının tefsir literatürüne dayandığını savunur; tefsir dışındaki rivayetlerin ise, sonraki dönemlerin dinî ve hukukî yönelimlerini geçmişe taşıyan yapay kurgular olduğunu öne sürerek bu bağlamda Joseph Schacht'ın görüşlerine gönderme yapar. [30]

Batılıların, özellikle Andreas Görke ve Marco Schöller gibi çağdaş Alman araştırmacıların öne sürdüğü ikinci iddiaya gelince; bu yaklaşım, rivayetlerin bizzat uydurulmuş olmayabileceğini, metnin ilk râviye ait olması bakımından "otantik" kabul edilebileceğini savunur. Ancak bu görüşü dile getiren

---

25 Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Taʿdîl Hükümler Nasıl Oluştu?*, 37, 39, 50-55.

26 Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, 124-125; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 31.

27 Goldziher'in en temel iddiasına göre Hz. Peygamber'den sonra cereyan eden olaylarda tarafların propagandaları rivayet formatına getirilir ve metin güvenilir râviler silsilesine eklemlenerek Hz. Peygamber'e nispet edilir. Böylece siyasi erkler dinin nüfuzunu kullanarak politik kararlarının meşruluğunu temin eder. bk. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu - Cihad Tunç (Ankara: OTTO Yayınları, 2019), 2/56–69. Bir başka ifadeyle hadisler, İslâm'ın erken tarihine dair sahih bilgi sunmaktan ziyade sonraki dönemlerde toplum içerisinden çıkmış temayüllerin birer şahitleridir. bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/20.

28 Hoyland, "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions", 3.

29 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (İngiltere: Clarendon Press, 1950), 5.

30 Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1987), 214-215.

araştırmacılar, rivayetlerin sonraki nakil süreçlerinde içerik bakımından değişikliğe uğramış olabileceğini ileri sürerek, yukarıda olduğu gibi isnad sisteminin metnin aslını koruma açısından işlevsiz kaldığını iddia ederler. Nitekim onlar, "otantik" ifadesini, metnin tarihsel gerçekliğiyle örtüştüğünü göstermek amacıyla değil, söz konusu metnin kaynağına ya da ilk râviye ait olduğunu belirtmek için kullandıklarını belirtirler.[31] Bu kullanım, rivayetin doğruluğundan ziyade, rivayet zincirinin başındaki şahsa nispet edilebildiğine dikkat çeker. Söz konusu araştırmacılar, ilgili rivayetlerin yaklaşık 150-250 yıl süren bir aktarım sürecinden geçtiğini ve bu süreçte kullanılan nakil yöntemlerinin, eski Arap şiirinin aktarımıyla meşgul olan râvilerin uygulamalarına kıyasla daha az güvenilir olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, rivayetlerin her yönüyle eksiksiz biçimde muhafaza edilmesini amaçlayan bir nakil anlayışının erken dönemde söz konusu olmadığını dile getirir.[32] Böylece metnin kaynağını tanımanın mümkün olduğunu kabul ederken, bu kaynaktan sonraki aktarım sürecine güvenilemeyeceğini vurgularlar.

Sonuç olarak, Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'de siyer malzemesine başvurmasında, yaşadığı dönemdeki teopolitik gerilimler ile fıkıh ilminin Hz. Peygamber'in davranışlarından, yani sünnetten, emsal kararlar çıkarma gayreti içinde olması etkili olmuş görünmektedir. Siyer rivayetlerinin, fıkhî istinbat sürecinde işlevsel bir kaynak olarak değerlendirilmesi, Ebû Ubeyd'i bu tür rivayetleri eserine dâhil etmeye yöneltmiş olabilir. Ancak fıkıh kaynaklarında kullanılan siyer malzemesinin güvenilirliği ve işlevselliği, özellikle Batılı araştırmacılar tarafından ciddi biçimde tartışılmaktadır. Zira isnadlı olarak nakledilen bu tür rivayetlerin sonradan uydurulmuş olabileceği yönünde iddialar mevcuttur.

Yukarıda görüşlerine yer verilen Batılı araştırmacıların ileri sürdükleri iddiaların sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi için, Görke'nin de işaret ettiği üzere, farklı türdeki literatürlerde yer alan rivayetlerin dayandığı asıl kaynakların tespit edilmesi gerekmektedir.[33] Ancak bu tespit, tek başına yeterli değildir. Bir rivayetin ilk râviye nispet edilebilmesi kadar, bu rivayetin daha sonraki dönemlerde hangi yollarla ve hangi şartlar altında nakledildiğinin de ayrıntılı biçimde incelenmesi gerekir. Bu şekilde, isnad yoluyla aktarılan bir metnin mutlak anlamda sahih olduğu iddia edilemese bile, ilgili metnin güvenilir biçimde aktarılabilmesi için hangi ilmî ve metodolojik süreçlerden geçtiği ortaya konabilir.

---

31 James E. Montgomery (ed.), *The Biography of Muhammad*, Routledge studies in classical Islam, çev. Uwe Vagelpohl (New York: Routledge, 2011), 1.

32 James E. Montgomery (ed.), *The Biography of Muhammad*, Routledge studies in classical Islam, çev. Uwe Vagelpohl (New York: Routledge, 2011), 2-3.

33 Andreas Görke, "İlk İslâm Âlimlerine Göre Megâzî ile Hadis Arasındaki İlişki", çev. Kevser Özdoğan, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 689.

2. Ebû Ubeyd'in Siyer Rivayetleriyle İrtibatı

Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'inde yer alan siyer rivayetlerinin sened zinciri incelendiğinde, birçok tanınmış siyer âliminin yer aldığı görülmektedir. Ancak Urve b. Zübeyr kaynaklı Zührî rivayetleri, daha önceki bir çalışmamızda benzer bir yöntemle incelendiğinden,[34] bu çalışmada Ebû Ubeyd'in, kaynağı Urve olmayan Zührî rivayetleri ele alınacaktır. Onun elde ettiği malzemenin Ebû Ubeyd'in fıkıh metnine kadar hangi yollarla ulaştığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Rivayetlerin esas kaynağını tespit edebilmek amacıyla isnad zincirinin sonundan, yani Hz. Peygamber'e en yakın halka olan hocalarından veya Zührî'den başlanacak ve Ebû Ubeyd'e kadar uzanan aktarım süreci takip edilecektir. Bu bağlamda, Zührî'nin bu bilgileri kimlerden, hangi yöntemlerle elde ettiği ve öğrencilerine hangi şartlar altında aktardığı değerlendirilecektir. Bu sayede Zührî'ye ait siyer malzemesinin hem tedvin süreci hem de fıkıh literatürüne intikali daha net bir şekilde ortaya konmuş olacaktır.

2.1. *Kitâbü'l-Emvâl*'deki İbn Şihâb ez-Zührî Rivayetleri

Zührî'nin rivayetleri nasıl elde ettiği veya hangi hocalardan yararlanarak bilgi edindiği ve bu bilgilerle nasıl bir telif faaliyeti yürüttüğü, onun rivayetlerinin mahiyetini anlamamız açısından büyük önem taşır. Bu nedenle, eğer Zührî'ye ait müstakil bir eser günümüze ulaşmış olsaydı, bu eser onun ilmî yöntemi, kaynak tercihleri ve rivayet sistematiği hakkında kıymetli veriler sunabilirdi. Ancak, Zührî'ye ait böyle bir eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı kesin olarak bilinmemektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) bildirdiğine göre, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (öl. 258/872), Zührî'ye ait rivayetleri toplayarak *ez-Zühriyyât* adında bir derleme meydana getirir.[35] Fakat bu eserin İbn Hacer'den sonraki dönemdeki durumu hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.[36]

Muhammed ez-Zühlî'nin söz konusu verileri yazılı bir kaynaktan toplayıp-toplamadığı bilinmediğinden ve Ebû Ubeyd'e göre daha geç bir kaynak olmasından dolayı *el-Emvâl* ile *ez-Zühriyyât*'taki ortak Zührî rivayetlerinden hareketle Ebû Ubeyd'in yazılı kaynaktan beslendiğini söylemek zordur. Bununla birlikte Süheyl Zekkar'ın (öl. 2011) yaptığı açıklamaya göre Zührî, Hz. Peygamber'in hayatına dair eksiksiz ve bir plan dahilinde eser yazmak için siyer telif faaliyetine girişmez. Bu kitap muhtelif konulara ilişkin sorulan sorular çerçevesinde Zührî'nin verdiği cevaplar ve çeşitli açıklamalarının öğrencisi

---

34 Kurt - Öztürk, "Fıkıh Literatüründeki Siyer Rivayetlerinin Güvenilirliği Problemi: Urve'den Ebû Ubeyd'e Siyerin İntikali", 212-218.

35 Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres ev Tecrîdu Esânîdi'l-Kutubi'l-Meşhûra ve'l-Eczâi'l-Mensûra*, thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdînî (Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 1418/1998), 291.

36 Süleyman b. Saîd b. Müreyzin el-Useyrî, *el-İmâm Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî muhaddissen ma'a tahkîki'l-cüz'i'l-müntekâ min Zühriyyâtihî* (Ümmülkurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 226.

Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770) tarafından kayda geçirilmesiyle oluşur.[37] Tüm bunlarla beraber Ebû Ubeyd'in Zührî rivayetlerine ulaşabilmek için ders aldığı hocalarının bilgiyi aktarma yöntemlerinin bilinmesi lazımdır. Bir başka ifadeyle Zührî'nin bilgiyi öğrencilerine nasıl aktardığı ve Ebû Ubeyd'in de bu verilere nasıl ulaştığının bilinmesi için senedlerde yer alan her bir hoca ile talebe arasındaki bağın incelenmesi gerekir.

Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'de naklettiği Zührî rivayetlerinin genellikle onun önde gelen öğrencilerinden Ukayl b. Hâlid el-Eylî (öl. 144/761) ve Yûnus b. Yezîd el-Eylî (öl. 159/776) vasıtasıyla aktarıldığı görülür. Dolayısıyla, Zührî rivayetlerinin Ebû Ubeyd'e ulaşma sürecini anlamak için bu iki râvinin bilgi aktarım yöntemleri bilinmelidir.

2.1.1. Ebû Ubeyd'in Ukayl b. Hâlid Aracılığıyla Aktardığı Rivayetler

Burada öncelikle Ukayl b. Hâlid el-Eylî'ye nispet edilen altı adet rivayet, râvîlerin takibini ve aralarındaki ilişkinin daha açık bir şekilde görülebilmesini sağlamak amacıyla tablo hâlinde sunulacaktır. Ardından bu rivayetlerin Ebû Ubeyd'e intikal sürecinde gerçekleşen ilmî aktarımın hangi edâ yöntemiyle yapıldığı değerlendirilecektir.

Tablo 1: Ebû Ubeyd'in Ukayl b. Hâlid Senediyle Naklettiği Zührî Rivayetleri ve Konusu

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Hevâzin esirlerinin durumu	Urve>Zührî>Ukayl>Leys>Abdullah[38]
2.	Medine Anlaşması	Zührî >Ukayl>Leys>Abdullah[39]
3.	Benî Nadir Gazvesi	Zührî >Ukayl>Leys>Abdullah[40]
4.	Hendek Savaşı'nda Uyeyne b. Hısn ile Anlaşma	Zührî >Ukayl>Leys>Abdullah[41]
5.	Benî Kureyza Öncesinde Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Gelmesi	Zührî >Ukayl>Leys>Abdullah[42]
6.	Benî Kureyza Gazvesi ve Amr b. Sa'd'ın Cezalandırılmaması	Zührî >Ukayl>Leys>Abdullah[43]

[37] Muhammed b. Müslim ez-Zührî, *el-Meğâzi'n-nebeviyye*, nşr. Süheyl Zekkar (Dımaşk: Dâ'ru'l-Fikr, 1401/1981), 31-32.
[38] Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 117, 118.
[39] Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 126-194.
[40] Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 14.
[41] Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 158-159.
[42] Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 164.
[43] Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 111.

Zührî'nin rivayetlerini hocası Urve'den edindiği görülmektedir. Dolayısıyla ilk önce Urve'nin kendi metinlerini nasıl elde ettiği sorulmalıdır. Onun verilerini elde etme yöntemi hakkında birçok tartışma vardır.[44] Fakat Urve'nin, rivayetlerini elde ederken başta Hz. Âişe (öl. 58/678) olmak üzere birçok hocasından işittiği bilgileri kayıt altına aldığına dair rivayetler mevcuttur. Nitekim bu durumu haber alan teyzesi, Urve'yi yanına çağırır ve: "Evladım, duydum ki benden hadis yazdıktan sonra gidip [aynı hadisi] tekrar yazıyormuşsun?" diye sorar. Bunun üzerine Urve: "Senden hadisi duyuyorum, sonra aynı hadisi başka bir şekilde işitiyorum." der. Hatta bunun üzerine Hz. Âişe'nin: "Mana açısından farklı bir şey duydun mu?" sorusunu sorduğu, Urve'nin de: "Hayır." dediği nakledilir.[45] Bu diyalog, Urve'nin "semâ" yoluyla edindiği rivayetleri sahih bir şekilde korumak için yazdığını ortaya koyar.

Zührî'nin Urve'nin rivayetlerini yazdığına dair açık bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak "Urve'nin kapısında oturdum"[46] ve "Urve'nin yanına gittim, o kovalarla boşaltılamayacak bir denizdir."[47] gibi ifadeleri, onunla ilmî temas kurduğunu gösterir. Zührî'nin, Urve'nin Amre bint Abdurrahman'a (öl. 106/724) kıyasla daha bilgili olduğunu vurgulaması da bu ilişkiyi teyit eder.[48] Ayrıca sahâbî sözlerini dahi yazdığı, yanında sahîfe ve levhalar taşıdığı ve kitaplarının saray kütüphanesinde saklandığına dair nakiller, onun yazıya önem verdiğini açıklar.[49] Bu bağlamda, Zührî'nin Urve'den "semâ" ile aldığı rivayetleri yazıya geçirmiş olabileceği ifade edilebilir. Öte yandan Urve'nin, başta oğlu Hişâm b. Urve (öl. 146/763) olmak üzere diğer talebelerine, duyup yazdıkları rivayetleri hocalarına arz etmelerini tavsiye ettiği bilinmektedir.[50] Bu çerçevede, Zührî'nin söz konusu tavsiyeye uyarak -semâya ek olarak- Urve'den "arz/kıraat" yöntemiyle de edindiği söylenebilir.

Urve'nin semâ ile aldığı bilgileri Zührî'ye (semâ'nın yanı sıra) arz/kıraat olarak teslim ettiği ortaya çıktığına göre, şimdi Zührî'nin öğrencisi Ukayl b. Hâlid'in verileri hocasından nasıl aldığı araştırılmalıdır. Onun Mısır'da dört yıl boyunca Zührî'ye eşlik etmesi ve bundan dolayı "sâhibu kitâb" olarak nitelenmesi, Ukayl'in Zührî'nin Eyle'deki arazisindeyken yanına gidip hadis yazdığının nakledilmesi,[51] Ukayl'in Zührî kaynaklı yazılı materyale sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla

---

44 bk. Kurt - Öztürk, "Fıkıh Literatüründeki Siyer Rivayetlerinin Güvenilirliği Problemi: Urve'den Ebû Ubeyd'e Siyerin İntikali", 210-211.

45 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432), 1/442.

46 İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 55/315.

47 İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 40/252.

48 İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 40/252.

49 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/433.

50 Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'*, thk. Marx Weisweiler (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1401/1981), 79.

51 İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/41, 46; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef, *et-Taʿdîl ve't-tecrîh li-men harrace lehû'l-Buhâriyyu fî'l-Câmiʿi's-sahîh*, thk. Ebû Lubâbe Huseyn (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1406/1986), 3/1038.

Zührî ile Ukayl arasındaki ilim alışverişinin "semâ"ya ek olarak "arz/kıraat" şeklinde gerçekleştiği ifade edilebilir.

Ukayl'den rivayet nakleden Leys b. Sa'd'ın (öl. 175/791) Ukayl ile bir kâtiplik ilişkisinin olup-olmadığı bilinmemektedir. Ancak Leys b. Sa'd'ın "Yirmili yaşlarımdayken, 113 yılında İbn Şihâb'ı [Zührî'yi] Mekke'de işittim" veya "İbn Şihâb'ın [Zührî'nin] ilminden çok şey yazdım." şeklindeki ifadelerine[52] ve doğrudan İbn Şihâb'dan naklettiği rivayetlerin bulunmasına rağmen[53] *el-Emvâl*'de Zührî rivayetlerini Ukayl b. Hâlid aracılığıyla aktarması, isnad sisteminin işleyişine dair dikkat çekici bir örnek teşkil ettiği görülmektedir. Anlaşılan o ki, 94/713 yılında doğan Leys, yirmili yaşlardayken 113 yılında Mekke'de Zührî ile karşılaşır ve ondan rivayetler alır. Fakat daha sonra Mısır'a döndüğünde muhtemelen Mekke'deyken işitmediği bazı hadisleri Ukayl'in elinde görür ve bu sebeple akranı olmasına rağmen isnadda Ukayl'i hocası yerine koyar. Zira o, Zührî'nin rivayetlerini Mısır'da Ukayl sayesinde elde eder. Nitekim Nabia Abbott (öl. 1981) tarafından incelenen bir papirüsün Zührî'den, Ukayl aracılığıyla Leys b. Sa'd tarafından nakledildiği tespit edilir.[54] Dolayısıyla Leys'in Ukayl vesilesiyle Zührî'ye ait birçok yazılı materyale "semâ"ya ek olarak "arz/kıraat" metotlarıyla sahip olduğu dile getirilebilir.

Ebû Ubeyd'in bu verilere ulaşmak için kendisine başvurduğu hocası Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih'in (öl. 223/838) ise Mısır'da Leys'in kâtibi olduğu aktarılır.[55] Yukarıda Ebû Ubeyd'in 213/829 yılında Mısır'a gittiği ifade edilmişti; sonuç olarak müellifin Mısır'da kaldığı süreçte Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih'ten söz konusu tarikle gelen bilgileri "semâ" veya "arz/kıraat" yöntemleriyle edindiği söylenebilir.

2.1.2. Ebû Ubeyd'in Yûnus b. Yezîd Aracılığıyla Aktardığı Zührî Rivayetleri

Ebû Ubeyd 3 adet Zührî rivayetini Yûnus b. Yezîd vesilesiyle nakleder. Bu senedlerde Yûnus'un talebeleri ile Ukayl'inkiler aynıdır. Ancak Yûnus, Ukayl'den farklı olarak Zührî'nin hocalarının adlarını da zikreder. Dolayısıyla ilk önce söz konusu isnadlarda yer alan hocaların ilmî birikimlerini nasıl elde ettikleri incelenmelidir. Aşağıda yer alan üç rivayetten ikisinin sened yapısı büyük ölçüde örtüşmekte, üçüncüsünde ise Zührî'den sonraki ravîler benzerlik göstermektedir.

---

52 el-Bâcî, *et-Taʿdîl ve't-tecrîh*, 2/615; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-aʿlâm,* thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 4/710.

53 bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 47/490, 509, 50/342, 55/325; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), 1/356, 1/374, 1/376, 1/502, 2/7, 2/88.

54 bk. Hüseyin Akgün, "İbn Şihâb ez-Zührî'ye (öl. 124/742) Nispet Edilen Mısır Menşeli Bir Papirüsteki Rivâyetlerin Mütâbaat Bakımından İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 651–687.

55 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-taʿdîl* (Haydarâbâd: Tabʿatu Meclis-i Dâîreti'l-Maʿârifi'l-ʿOsmâniyye, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1371/1952), 5/86.

Bu üç rivayet, sened zincirindeki yapısal yakınlık nedeniyle birlikte değerlendirilebilir.

Tablo 2: Ebû Ubeyd'in Yûnus b. Yezîd Senediyle Naklettiği Siyer Rivayetleri ve Konusu

Adet	Konu	Sened Zinciri
1.	Hz. Peygamber'in Herakleios'a Gönderdiği Mektup	İbn Abbas>Ubeydullah b. Abdullah> Zührî >Yûnus>Leys>Abdullah[56]
2.	Kisrâ'nın Kendisine Gönderilen Mektubu Parçalaması	İbn Abbas>Ubeydullah b. Abdullah> Zührî >Yûnus>Leys>Abdullah[57]
3.	Hayber'in Savaşla Fethedilmesi ve Ganimet Taksimi	Zührî >Yûnus>Leys>Abdullah[58]

Tabloda yer alan rivayet zincirlerinde, Zührî'nin iki hocasının adı geçmektedir. Bunlardan ilki olan Abdullah b. Abbas'ın (öl. 68/687-88), hadislerin yazıya geçirilmesine yönelik mesafeli bir tutum sergilediği düşünülebilir. Nitekim talebesi Saîd b. Cübeyr'in (öl. 94/713 [?]) aktardığına göre, bir mecliste konuştuğu sırada kendisine dinleyicilerin söylediklerini yazıya geçirdiği haber verilen İbn Abbas, bu duruma tepki olarak ayağa kalkıp meclisi terk eder. Aynı rivayette, İbn Abbas'ın kitaptan bilgi alınmasını da uygun görmediği ve yazılı metinlere karşı temkinli bir yaklaşım benimsediği belirtilir.[59] Onun bu tutumunun incelenmesi, metinlerini nasıl edindiğini ve hangi yöntemler talebelerine verdiğini izah edeceğinden araştırılmalıdır. Bu çerçevede söz konusu rivayetlerden dolayı İbn Abbas'ın yazı karşıtı bir tutuma sahip olduğu kanısına varılması, tutarlı bir düşünce olmayabilir. Çünkü öğrencisi Saîd'in "İbn Abbas'dan duyduklarımı sahîfeme, ayakkabıma ve avucuma yazdım." anekdotunu vermesi,[60] gözleri görmeyen İbn Abbas'a daha önce -İbn Abbas'ın- yazdığı bir sahîfeyi okuduğunu anlatması,[61] bir başka talebesi el-A'rec el-Medenî'nin (ö. 117/735) hocasının "İlmi, kitaplara kaydedin!" tavsiyesini verdiğini nakletmesi[62] ve son olarak Mûsa b. Ukbe'nin (öl. 141/758) İbn Abbas'ın kitaplarının elinde olduğunu haber vermesi, İbn Abbas'ın işittiklerini yazdığını ve öğrencilerine de yazdırdığını gösterir.[63] Sonuç olarak İbn Abbas'ın "semâ" veya "arz/kıraat" yöntemlerini kullandığı ifade edilebilir.

---

56 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 26-27.
57 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 27.
58 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 58.
59 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/336.
60 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/375.
61 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/377.
62 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/336.
63 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/288.

el-Emvâl'de kendisi aracılığıyla İbn Abbas'ın rivayetlerine ulaşılan Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'nin (öl. 98/716) birçok sahâbeye yetişmesine rağmen İbn Abbas'ın yakın talebelerinden olduğu nakledilir.[64] Zührî'nin ise Ubeydullah aracılığıyla aktardığı İbn Abbas kaynaklı rivayetlere doğrudan onunla görüşerek ulaştığı söylenebilir. Zira Zührî, "Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe ile oturana kadar ilmi elde ettiğimi sanıyordum."[65] ve "İlim adına bulamadığım ne varsa Ubeydullah b. Abdullah'ın yanında buldum." gibi açıklamalarda bulunur.[66] Bu ifadelerden hareketle Zührî'nin "semâ" veya "arz/kıraat" metotlarının kullanarak Ubeydullah'ın rivayetlerine sahip olduğu dile getirilebilir.

Zührî ile hocalarının arasındaki ilim alış-verişinin semâ veya arz/kıraat şeklinde geliştiği görülür. Şimdi talebesi Yûnus b. Yezîd'in söz konusu verilere nasıl sahip olduğu incelenmelidir. Buradaki nakil yönteminin anlaşılmasında Abdullah b. Mübarek'in (öl. 181/797) ifadeleri önemlidir. Abdullah: "Ukayl'den sonra Zührî'den en çok Yûnus b. Yezîd'in rivayette bulunduğunu gördüm. Çünkü o, her şeyi yazardı." ifadesini kullanır.[67] Ayrıca Abdullah, bir başka yerde: "Yûnus b. Yezîd, İbn Şihâb'ın eserlerini onun huzurunda yazdı." bilgisini verir.[68] Bu ifadeler, Yûnus'un Zührî'nin haberlerini kaydettiğini ortaya koyar. Dolayısıyla Yûnus'un hocası Zührî'nin bilgilerini "semâ" veya "arz/kıraat" yöntemleriyle aldığı belirtilebilir.

Yûnus'un öğrencisi Leys b. Sa'd'a gelince yukarıda belirtildiği üzere o, Zührî'yi Mekke'de görmesine rağmen bazı rivayetleri Ukayl ve Yûnus aracılığıyla nakleder. Bu noktada İbn Ebû Zi'b'in (öl. 159/776) Leys hakkında yaptığı "Zührî'den pek çok hadisi [huzurunda] işitmesine rağmen duymadığı rivayetleri Yûnus b. Yezîd ve Ukayl'in aracılığıyla aktarması, dindarlığının güzelliğindendir."[69] şeklindeki açıklama önemlidir. Zira buradan hareketle Leys'in Mekke'deyken işitmediği Zührî rivayetlerini, Mısır'a dönünce çağdaşı Yûnus ve Ukayl'in dökümanlarında görmesi üzerine hem kitaplarından hem de rivayetin sahiplerinden istifade ederek aktardığı ifade edilebilir. Yani "semâ" veya "arz/kıraat" yöntemlerini kullandığı söylenebilir. Son olarak Ebû Ubeyd'in bu verileri, yukarıda ifade edildiği üzere, Mısır'da Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih'den yine benzer metotlarla aldığı ifade edilebilir.

Sonuç

---

64 Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr,* thk. Salâh b. Fettî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006), 4/166.

65 İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/160-250.

66 İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/161.

67 İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 41/41.

68 Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 6/391.

69 Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullâh b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâi'l-hadîs,* thk. Muhammed Saʿîd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1988), 1/201.

Bu makale, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emvâl* adlı fıkıh eserinde yer alan ve İbn Şihâb ez-Zührî'ye nispet edilen siyer rivayetlerinin aktarım sürecini incelemiş, böylece fıkıh-siyer ilişkisini, rivayetlerin güvenilirliği sorununu ve sünnetin fıkıh içindeki belirleyici rolünü birlikte ele alır. İnceleme, Ebû Ubeyd'in rivayet malzemesini isnadlı biçimde aktarmasının, onun ehl-i hadis çizgisine bağlı ilmî duruşunun bir yansıması olduğunu ortaya koyar. Nitekim müellifin, Hz. Peygamber'in tarihsel uygulamalarını esas alarak fıkhî hüküm çıkarmada siyer malzemesine özel önem atfetmesi, fıkhın sünnete ulaşmak için siyer rivayetlerine yöneldiğini gösterir. Bu yaklaşım, siyerin yalnızca tarihî bir anlatı değil, aynı zamanda normatif bir kaynak olarak işlevselliğini belirtir.

Zührî'nin rivayetlerinin özellikle öğrencileri Ukayl b. Hâlid ve Yûnus b. Yezîd aracılığıyla Ebû Ubeyd'e ulaştığı, bu rivayetlerin semâ ve arz/kıraat gibi edâ yöntemleriyle yazılı biçimde muhafaza edildiği tespit edilmiştir. Bu durum, isnad sisteminin teorik yapısının fiilî işleyişte dikkatle uygulandığını ve rivayetlerin sadece ilk râvîye değil, sonraki râviler aracılığıyla da kontrollü biçimde aktarıldığını gösterir. Ancak bu süreç hem gelenek içinden hem de oryantalist literatürden farklı eleştiriler alır. Ulemâ isnadın işleyiş biçimini tartışırken, Batılı araştırmacıların bir kısmı isnad zincirlerinin metinlerden sonra uydurulduğunu; bir kısmı ise ilk râvînin sözünün korunmuş olabileceğini ancak sonraki nakil sürecinin güvenilirliğini yitirdiğini savunur. Bu bağlamda çalışma, isnadın yalnızca metne otorite kazandıran biçimsel bir yapıdan ibaret olmadığını; sistemin bilginin güvenilir ve kontrollü biçimde aktarılmasını sağlayan temel bir ilmî mekanizma olduğunu ileri sürer.

Sonuç olarak, Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl* adlı eserinde siyer rivayetlerine yer vermesi, onun hem ehl-i hadis çizgisine yakın ilmî yaklaşımını hem de fıkhî meselelerde sünneti önemsediğini yansıtır. Bu makale, siyer rivayetlerinin fıkıh literatürüne aktarımının rastgele değil, belirli bir ilmî kontrol ve titizlik içerisinde gerçekleştiğini gösterir. Nitekim Ebû Ubeyd'in bu bilgilere Bağdat'tan başlayıp Mısır'a uzanan rihleleri sırasında ulaştığı ve süreçte Abdullah b. Sâlih gibi râviler aracılığıyla semâ ve/veya arz-kıraat yöntemiyle bu malzemeyi edindiği anlaşılır. Ayrıca çalışmada, isnadın sahihliği sadece râvilerin güvenilir olmasına indirgenmeden; onların birbirleriyle nerede, ne zaman ve hangi şartlarda görüştükleri de dikkate alınarak yeniden değerlendirilir. Böylece, rivayetlerin sahihliğine dair klasik yaklaşımın ötesinde, isnadın tarihsel ve coğrafî bağlamı dikkate alınarak siyer malzemesinin aktarım süreci tahlil edilir.

Kaynakça

Akgün, Hüseyin. "İbn Şihâb ez-Zührî'ye (Öl. 124/742) Nispet Edilen Mısır Menşeli Bir Papirüsteki Rivâyetlerin Mütâbaat Bakımından İncelenmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 651–687.

Âşıkkutlu, Emin, "Cerh ve Taʿdîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7/394-401. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef. *et-Taʿdîl ve't-tecrîh li-men harrace lehû'l-Buhâriyyu fi'l-Câmiʿi's-sahîh.* thk. Ebû Lubâbe Hüseyn. 3 cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1406/1986.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd.* thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf. 16 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm (ö.256/870). *Halku Ef'âli'l-İbâd.* thk. Abdurrahman Amîre. Riyad: Dâru'l-Me'ârifi's-Su'ûdiyye.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü (Şekil ve Örneklerle).* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 41. Basım, 2016.

Crone, Patricia – Cook, Michael. *Hagarism: The Making of the Islamic World.* London: Cambridge University Press, 1977.

Demircan, Adnan. "Biyografik Eserler" *İslam Tarihi Kaynakları.* ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî. *Kitâbü'l-Emvâl.* thk. Muhammed Halîl Herrâs. Mısır: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye; Darü'l-Fikr, 1401/1981.

Ebû Yaʿlâ el-Halîlî, Halîl b. Abdullâh b. Ahmed el-Kazvînî. *el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʿi'l-hadîs.* thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.

Ebû'l-Huseyn İbn Ebî Yaʿlâ Muhammed b. Muhammed, İbn Ebî Yaʿlâ,. *Tabakâtu'l-Hanâbile.* thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Maʿrife.

Görke, Andreas. "İlk İslâm Âlimlerine Göre Megâzî ile Hadis Arasındaki İlişki". çev. Kevser Özdoğan. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 685–706. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534401

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye.* thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.

Hoyland, Robert. "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions". *History Compass* 5/2 (Mart 2007), 581-602. https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2007.00395.x

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen (öl. 571/1176). *Târîhu Dimeşk.* thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-taʿdîl.* Haydarâbâd: Tabʿatu Meclis-i Dâîreti'l-Maʿârifi'l-ʿOsmâniyye, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme. *et-Târîhu'l-Kebîr.* thk. Salâh b. Fettî. 4 cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî (ö.852/1448). *el-Muʻcemu'l-Mufehres ev Tecrîdu Esânîdi'l-Kutubi'l-Meşhûra ve'l-Eczâi'l-Menşûra.* thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdînî. Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 1418/1998.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maʻârif.* thk. Servet Ukkâşe. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1413/1992.

İbn Saʿd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Saʿd b. Menîʿ. *et-Tabakâtü'l-kübrâ.* thk. Alî Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001.

İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Müslim ez-Zührî. *el-Meğâzi'n-nebeviyye.* nşr. Süheyl Zekkar. Dımaşk: Dâ'ru'l-Fikr, 1401/1981.

Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert. *Oryantalistik Hadis Araştırmaları.* çev. Mustafa Ertürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Kahveci, Nuri. "İslâmî İlimlerde Fıkıh-Siyer İlişkisi". *ed. Feyza Betül Köse (Kahramanmaraş: SAMER, 2019).* 77–92.

Kıftî, Ebû'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâi'n-nuhât.* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1982.

Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi.* Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Kurt, Saffet – Öztürk, Levent. "Fıkıh Literatüründeki Siyer Rivayetlerinin Güvenilirliği Problemi: Urve'den Ebû Ubeyd'e Siyerin İntikali". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1, 206–222.

Kurt, Saffet. *Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Emvâl'indeki Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Montgomery, James E. *The Biography of Muhammad.* çev. Uwe Vagelpohl. New York: Routledge, 2011.

Motzki, Harald. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları.* çev. Bekir Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Özer, Salih. *İsnad Analiz Yöntemleri: G.H.A. Juynboll, Joseph Schacht, Herald Motzki.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* İngiltere: Clarendon Press, 1950.

Semʿânî, Ebû Saʿd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *Edebü'l-imlâ ve'l-istimlâʿ*. thk. Marx Weisweiler. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.

Süleyman b. Saîd b. Müreyzin el-Useyrî. *el-İmâm Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî muhaddissen ma'a tahkîki'l-cüzʾi'l-müntekâ min Zühriyyâtihî.* Ümmülkurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen.* thk. Heyet. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1435/2015.

Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Taʿdîl Hükümleri Nasıl Oluştu?* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Yücel, Ahmet. *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakātü'l-)meşâhîr ve'l-aʿlâm.* thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf. 15 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ.* 18 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

MODERN FİNANSAL SÖZLEŞMELER KLASİK AKİTLERLE SINIRLI MIDIR: TASARRUF FİNANSMAN SİSTEMİNE FIKHİ BİR YAKLAŞIM

Abdullah Eren YILDIRIM[*] & Yılmaz FİDAN[**]

1. Giriş

Günümüzde bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamada birtakım zorluklar bulunmaktadır. Yüksek maliyetli olan temel ihtiyaçlardan ev, araç ve iş yeri gibi mallara erişmek çok güç hale gelmiştir. Kredi faizlerinin yüksek olması, enflasyonun artması gibi nedenler dar ve orta gelirli olan insanların bu mallara ulaşımını zorlaştırmıştır. İhtiyaçlarını karşılarken faizden kaçınmak isteyen bireyler alternatif finansal çözümlere yönelmektedir. Katılım Bankaları ve Tasarruf Finansman Şirketleri temellerini faizsiz finans üzerine kurdukları için İslâmi hassasiyeti bulunan ve faizden uzak durmak isteyen bireylerin sıklıkla başvurmuş oldukları finans kurumlarıdır.

Faiz hem toplumsal hem de bireysel olarak çeşitli ekonomik problemlere yol açmaktadır. İslâm dininde yasaklamış olduğu faiz yöntemi, Müslümanları konvansiyonel bankalardan uzak durmalarına neden olmuştur. Bu duruma çare arayan Müslümanlar alternatif olarak Katılım Bankaları ve Tasarruf Finansman uygulamalarına yönelmektedir. Faizsiz finans kurumlarının İslam hukuku bağlamındaki meşruiyeti fıkıh camiasında tartışmalara neden olmaktadır. Özellikle Tasarruf Finansman Sistemi'nde sistemin işleyişi, taraflar arasındaki sözleşme ve bu sözleşmenin fıkhî karşılığı tartışmaya açıktır.

Bu çalışmanın temel problemi Tasarruf Finansman Sistemi sözleşmeleri ve uygulamalarının klasik fıkıhta yer alan akitlerle ne ölçüde örtüştüğünü ortaya koymaktır. Geçmiş dönemde fakihlerin şartlara bağladıkları ve detaylı bir şekilde tasnif ettikleri akitler İslâm hukukunda önemli bir yer almaktadır. Fakat günümüz dünyasında ortaya çıkan ihtiyaç ve finansal yapılar klasik dönemden farklı olan yeni sözleşme ve uygulama modellerini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda gündeme şu sorular gelmektedir: Modern finansal sözleşmeler mutlaka klasik akit türleriyle birbirine tam karşılık gelmeli midir? Karşılık gelmediğinde sözleşmeler bâtıl veya

[*] Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, yldrmaeren@gmail.com, ORCID: 0009-0005-1555-4385

[**] Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi, yilmaz.fidan@balikesir.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5065-1475

fâsid mi sayılır? Maslahat, örf, kamu yararı gibi fıkhi ilkeler doğrultusunda meşru kabul edilebilir mi?

Bu çalışmanın amacı, tasarruf finansman sistemini fıkhi açıdan değerlendirerek, klasik akitlerle ne ölçüde benzeyip benzemediğini ortaya koymak, temel fıkhi ilkelerle olan uygunluğunu tespit etmeye çalışmaktır. Bu doğrultuda tasarruf finansman sistemi gibi günümüzde ortaya çıkan yeni finans modellerinin klasik akitlerle uyumlu olması gerekir mi? Sorusuna cevap aranacaktır. Uyumsuzluğun belirlendiği noktalarda, tasarruf finansman sistemi gibi son yüz yıllarda ortaya çıkan yeni finans modellerinin meşruiyetini belirlerken hangi fıkhi esasların ele alınacağı ortaya koyulacaktır. Böylelikle çalışmanın temel tartışma ekseninde yer alan "modern finansal sözleşmeler klasik akitlerle sınırlı mıdır?" sorusuna da cevap verilmiş olacaktır. Netice olarak tasarruf finansman sisteminin fıkhi meşruiyeti ortaya koyulacak ve günümüz finansal modellerin İslam hukukuna nasıl uyarlanabileceğine dair bir çerçeve sunulacaktır.

Çalışma yöntemi olarak, nitel araştırma yöntemi olan metin/ doküman analizi benimsenmiştir. Çağdaş dönem ve klasik dönem fıkıh kaynakları incelenmiştir. Tasarruf finansman sisteminin İslam hukuku literatüründe yer alan değerlendirmeleri göz ününe alınmıştır, fakat yazılan makale ve eserlerin birçoğu 2021 yılında Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu'nun yapmış olduğu düzenleme öncesine ait olduğu için sistemin fıkhi analizi üzerine yeniden değerlendirme yapmak gerekmektedir.

Çalışmamızın önemi ise, Türkiye'de hızla büyümekte olan ve gün geçtikçe büyümeye devam eden tasarruf finansman sistemi faizsiz olması sebebiyle İslami hassasiyete sahip bireyler için alternatif bir finansal model olmuştur. Sistemin fıkhi değerlendirilmesini yapmak Müslüman camianın akıllarındaki soru işaretlerinin giderilmesine neden olacaktır. Ayrıca bu çalışma sadece tasarruf finansman sistemi ile sınırlı kalmayıp modern finansal modellerin fıkhi meşruiyetini ispatlama konusunda bir tartışma zemini oluşturacaktır. Fıkıh ilminin dinamik bir yapıda olması ve günümüz dünyasında ortaya çıkan farklı ve yeni akit türlerinin fıkhi açıdan değerlendirilmesi hem teorik açıdan hem de pratik açıdan önem arz etmektedir.

2. Akit Kavramı ve Akitlerin Tasnifi

2.1. Akit Kavramı

Yaratılışı gereği sosyal bir varlık olan insanoğlu yaşamını idame ettirebilmek için birtakım ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçların giderilmesi adına zaman zaman diğer bireylerle etkileşim kurmak zorundadır. Yani bireyler sosyal hayatlarında, ekonomik gereksinimlerinde topluma ihtiyaç duyar. İhtiyaçlarını gidermek için birbiriyle karşılıklı olarak anlaşır, sözleşirler. Akit kelimesi de "herhangi bir hususta anlaşmak" (Çeker, 2006) manasına gelir. Sözleşme kelimesi de günümüzde akit yerine kullanılan, aynı manaya gelen bir kelimedir. "akid "ع ق د" kökünden masdar olup lügatte düğümlemek ve bağlamak manasına gelir. (Çeker, 2006) "Kur'an'ı

Kerim'de 'Ey iman edenler! Akidlerin gereğini yerine getiriniz.' Mealindeki ayette (Maide 5/1) geçen akid kelimesi hem terim olarak hem de en geniş manası ile zikredilmiştir. (Karaman, 1989) Akdin ıstılahi manasını ise mecelle şu şekilde açıklar "Akid, tarafeynin, bir hususu iltizam ve teahüd etmeleridir ki icap ve kabulün irtibatından ibarettir." (Mecelle, 1985, md. 103)

Diğer tüm hukuki müesseselerde de olduğu gibi İslam hukukunda da akit yalnızca ekonomik ilişkileri kapsamaz. Nikah, emanet gibi sosyal ilişkileri de içinde barındıran hukuki bir terimdir. Bir akdin oluşması için içerisinde bulunması gereken birtakım unsurlar vardır. Bu unsurlar akdin terim anlamında da açıkça geçmektedir ki; "tarafeyn", "husus", "icap ve kabul" akdin olmazsa olmaz parçalarıdır. "tarafeyn" akdin taraflarını, "husus" akdin mahalli, "icap ve kabul" ise akdin teklif edilmesini ve kabul edilmesini temsil eder.

İnsan hayatında karşılaştığı ekonomik ve sosyal problemleri çözmek adına birtakım akitlere başvurur. Değişen ve gelişen dünyada karşılaşan problemler eskiye nazaran daha farklı olmaktadır. Bunun sonucu olarak insanın akit yapmaktaki özgürlüğü İslam alimleri tarafından ihtilaflı bir konu olmuştur. Bir kısım alim şer'i delil ve asla dayanmayan akitleri yasaklamış ve "akitlerde aslolan hürmettir." İlkesini benimsemiş. Fukahanın diğer kısmı ise "akitlerde aslolan ibahadır." İlkesini benimsemiştir. (Çeker, 2006). Ebu Zehra konuyla ilgili olarak "İnsanlar maslahatlarına uygun gördükleri akitleri yapma ve içinde şer'in maksadına aykırı olmayan şartları koşma konusunda hürdürler…" (Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebu Zehra, 1977). Akitleri var eden unsurlardan biri de örftür. Örfe uygun maslahat ile çatışmayan ve kamu yararını gözeten her akid yapılabilir, "Akitlerde aslolan ibahadır." İlkesiyle de örtüşür. Dolayısıyla bir akdi değerlendirirken dikkate alınması gereken temel unsurlar arasında örf, maslahat ve kamu yararı da yer alır. Örfün ehemmiyetini ispat eden madde mecellede şu şekilde yer almaktadır. "Örf ile tayin nass ile tayin gibidir." (Mecelle, 1985, md. 45). Yani Örfün getirmiş olduğu kural, uygulama nassın belirlemiş olduğu gibidir. "Akitlerde aslolan ibahadır" ilkesini benimsek günümüz açısından ve Müslümanların zor duruma düşmemesi adına daha doğru bir tercih olacaktır. Nitekim İslam dini hükmünü henüz getirmeden evvel, toplumun hali hazırda kullanmış olduğu sosyal veya ekonomik ilişkilerini düzenleyen akitleri topluca kaldırmamış, şer'i düzene uyan, faiz, aldatmaca gibi İslam'ın yasaklamış olduğu unsurları barındırmayan akitleri yasaklamamış. Böyle bir unsur barındırıyor ise akitten haram unsurun kaldırılmasıyla kullanılabileceğini belirtmiştir. İslam dini sıfırdan yeni bir akit getirmemiş, mevcutta bulunan akitlerin uygulamalarını düzenlemiş ve fıkhi sisteme oturtmuştur. Örneğin: bey', icâre gibi akitler zaten hali hazırda var ve kullanılan akitlerdir. İslam bunlar gibi akitleri ribâ'dan, hileden ve garar gibi uygulamalardan arındırarak kullanılmasını şart koşmuştur. Görüldüğü üzere İslam dini akitleri hukuki ve ahlaki çerçeveye oturmuştur.

2.2. Akitlerin Tasnifi

Akit kelimesinin tanımını ve akit yapma hürriyetini açıkladıktan sonra sırada akitlerin tasnifi yer alacaktır. Konumuz gereği sosyal hayatı ilgilendiren nikah akdi gibi akitler bu sınıflandırmanın dışında yer alacaktır. Ayrıca konudan sapmamak adına bu bölümde tasarruf finansman siteminde uygulanan sözleşmelerin İslam hukukunda yer alan akitlerden benzeri olan ya da sistemin içerisinde klasik fıkıh akitlerine benzeyen kısımları taşıdığı varsayılan akitler ele alınacaktır. Öyle ki bu akitler şunlardır: İvaz şartlı hibe, icâre, istisna, karz, müşareketül mütenakısa, sarf, selem

2.2.1. Hibe: ilkel dönemden beri insanlar aralarında yürütmüş oldukları ticari faaliyetlerde hibe yöntemine sıklıkla başvurmuş, bu mübadele türü günümüze kadar gelmiştir. Hatta insanoğlu hibenin hem dünyevi hem de uhrevi kazancı olduğuna inanmıştır. İslam hukukunda yaygın bir terim olarak kullanılan hibe sözcüğü, Arapça V-H-B (وهب) kökünden gelmektedir. (Şener, 1984) Hibe kelimesi sözlük anlamı olarak karşılıksız vermek ya da bağışlamak manalarında kullanılır. (Bardakoğlu, 1998) İslam hukukuna göre hibe, karşılık şartı olmadan bir malın hayatta iken temliki olarak tanımlanır. Bu tanımda yer alan unsurlar da hibeyi satım, ariyet, karz ve vasiyetten ayırmayı hedefler. (Bardakoğlu, 1998) Konumuzla bağlantısı olduğu için sırada ivaz şartlı hibeyi ele alacağız.

2.2.1.1. İvaz Şartlı Hibe: Mecellenin 833. Maddesinde hibe bir malı karşılıksız başkasına verilmesidir. Şeklinde geçerken 855. Maddede ise ivaz şartı bulunan yani karşılık şartı olan hibelerin geçerli olduğu ifade edilmiştir.(Mecelle, 1985, md. 833, 855) Aslında hibede şart ve ivaz olmaması gerekir. Hatta Züfer dahil fakihlerin çoğunluğunun kanaatine göre ivaz şartlı hibe başlangıçta satım hükmündeyken, Hanefilerin çoğunluğunun değerlendirmesine göre başlangıç itibarıyla hibe, sonuç itibarıyla satım hükmünde olduğu kabul edilmektedir. (Bardakoğlu, 1998)

2.2.2. İcâre: Günümüzde enflasyon artması, yüksek faiz oranları gibi ekonomik problemler dolayısıyla kişilerin doğrudan mal sahibi olması zorlaşmıştır. Bu sebepten ötürü bireyler ihtiyaçlarını kiralama şeklinde gidermektedir. İcâre kelimesinin sözlük anlamı, belirli bir iş karşılığında verilen şey, amelin karşılığı manasındadır. Ayrıca daha yaygın olarak "kiralamak" manasında masdar olarak da kullanılır. (Bardakoğlu, 2000) Mecellede ise icâre şu şekilde tanımlanır: Belirli bir menfaatin, belirli bir karşılığa satmaktır. (Mecelle, 1985, md. 405) Günümüzde daha çok kira akdi adıyla kullanılan icâre akdi, kendisinden faydalanılan şeyin yahut emeğin ücret karşılığında kullanılması anlamına gelir. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere icâre akdine konu olan şeyler emek yani işçi, insan icâresi, kendisinden faydalanılan eşya da ayn icâresi olarak geçer. Araştırmamızla alakalı olduğundan ötürü şimdi insan icâresini ele alacağız.

2.2.2.1 İcâre-i Âdemî: İcâre akdinde emeğin kiralanmasına dayanan ve belirli bir iş yahut zaman karşılığında belirli bir ücretle yapılan akit icâre-i âdemî türünden bir akittir. (Urhanoğlu, 2021) Bu akit türü kaynaklarda insan icâresi olarak da geçmekte, ayrıca günümüzde geçerli olan iş sözleşmeleri de İslam hukukundaki insan icâresi (icâre-i âdemî) akdine benzemektedir.

2.2.3. İstisna: Geçmişte de günümüzde de devam eden ticari anlaşma şekillerinden biri de ısmarlama, sipariş üzerine iş yapma şeklidir. Arapça (صنع) kökünden gelen istisnâ kelimesi, bir işin yapılmasını talep etmek anlamına gelir. (Çeker, 2006, s.186) Fıkıh terimi olarak örfen kullanıldığı gibi olan istisnâ, sanatkârdan sanatını icra etmesini isteyerek bir iş ısmarlamak, sipariş etmek anlamında kullanılır. (Aktan, 2001) Mecelle'de istisnâ akdi bir şey yaptırmak maksadıyla bir sanatkârla anlaşmak şeklinde tanımlanır. (Mecelle, 1985, md. 124)

2.2.4.Karz: Hem maddi hem de manevi boyutu olan borçlanma, karz insanlık tarihinin başından itibaren devam eden bir işlem olmuştur. Bireyler kendi ihtiyaçlarını karşılayamadığında ya da çevresinde ihtiyacını karşılamakta zorluk çeken birilerini gördüklerinde hem ona faydası olsun hem de manevi olarak kendi sorumluluğunu yerine getirmek için birbirlerine borç vermişlerdir. Günümüzde borçlanma, karz yapmak artan enflasyon, toplumun duyarsızlaşması ve insanların birbirlerine olan güveninin azalması gibi nedenlerle pek mümkün gözükmemektedir. ekonomik problemler beraberinde topluma sosyal çürüme yaşatmaya devam etmektedir. Karz kelimesi, Arapça (ق ر ض) kökünden gelen kesmek anlamında bir mastardır. (Çeker, 2006) Karzın terim anlamı ise Hanefilerin yapmış olduğu tanıma göre şu şekildedir: Borç veren kişinin, piyasada benzeri olan bir malın yine aynı benzerine yani mislini emsaline, daha sonra iade etmesi için borç alana vermesidir. (Apaydın, 2001) Günümüzü ve genel olarak borçlanmayı düşündüğümüz zaman kişilerin borç verdiği ya da aldığı zaman ve bu borcun iadesi gerçekleştiği zaman da arada bir değer farkının olmadığını düşünmek güncel enflasyon oranları nazarında pek mümkün gözükmemektedir. bu durumda değer kaybının ne olacağı tartışmalı bir konudur. Ahlaki olarak ve borç vereni mağdur etmemek adına borçlanılan gündeki paranın değeri üzerinden ödeme yapmak daha doğru olacaktır. Bu anlayıştan da görüldüğü üzere karz akdi iyilik ve yardımlaşma üzerine dayalıdır, mübadele akdi değildir.

2.2.5. Müşâreke: İnsanlık tarihi boyunca ortaklık, beraber iş yapma ve karşılıklı yardımlaşma olgusu devam etmiştir. Bazen bu ortaklıklarda tarafların ortaya koymuş oldukları ürünler birbirinden farklı olabilirken kimi zamanda iki taraf aynı şey üzerine ortaklık kurmuştur. Örneğin fıkıh literatüründe sermaye sahibinin parasını, çalışanın da emeğini ortaya koymuş oldukları ortaklık emek-sermaye ortaklığı yani mudârebe olarak adlandırılır. Müşâreke'de olan ortaklık ise ortak

olacak kişilerin hem sermayeleri hem de emeklerini koymalarından kaynaklanan bir şirket akdidir. Müşâreke sözlükte, ortaklık, ortak olmak anlamına gelir. Istılahi manada müşâreke iki veya daha fazla kişinin bir işi yapmak için sermaye ve emek koydukları, kâr- zararlarını ise oransal olarak belirledikleri ortaklıktır.(Akyüz, 2018)

2.2.5.1. Müşâreketü'l – Mütenâkısa (Azalan Ortaklık): Müşâreke akdinin bir çeşidi olan müşâreketü'l mütenâkısa müşâreke akdinin tek türü değildir. Konumuzla ilgili olduğu için ele alınmıştır. Adından da anlaşıldığı üzere ortaklık süresince taraflardan birinin ortaklığının giderek azalması ve yürütülen iş, akdin konusu olan şeyin tamamen diğer ortağın üzerine kalmasını ifade eder. Müşâreketül mütenâkısa'nın tanımı şu şekildedir: iki tarafın anlaşmış oldukları iş üzerinden ortak olmaları ve taraflardan birinin diğer tarafın hissesini almayı vaat ettiği bir akittir. Genelde taraflardan bir sermaye sahibiyken diğeri ise mala ihtiyaç duyan taraftır. (Hammâd, Nezîh Kemâl, 2002)

2.2.6. Sarf: Değerli madenlerin keşfi ve bunların ticaret aracı olarak kullanılması gibi paranın icadıyla mübadele araçlarına bir yenisi daha eklenmiştir. Bilindiği üzere her değerli maden biri diğerine göre daha kıymetli olmaktadır. Örneğin: altın gümüşe kıyasla daha kıymetlidir. Bu madenlerin ve günümüzde bunların yerini tutan kağıt paraların birbiriyle değişimini sarf akdi kapsamaktadır. Arapça (ص ر ف) kökünden gelen sarf kelimesi sözlükte değiştirmek, çevirmek gibi anlamlara gelirken, fıkıh terminolojisinde para ile paranın değişimini konu eden bir akittir. (Aybakan, 2009; Çeker, 2006)

2.2.7. Selem: Arapça (س ل م) 'den türeyen selemin sözlük anlamı vermek, teslim etmek gibi anlamlara gelir. (Aybakan, 2009b; Çeker, 2006) Selem akdi ise mecellenin bir maddesinde, peşin verilen para ile veresiye olarak mal almayı ifade eder.(Mecelle, 1985, md.123)

3. Tasarruf Finansman Sistemi ve Akitlerle İlişkisi

3.1 Tasarruf Finansman Sistemi

Ahlaki ve ekonomik problemlere yol açtığı bilinen faiz, diğer dinlerde olduğu gibi İslam dinide yasaklamıştır. Hatta faizli işlem yapanların cezalandırılacağına dair ayetler bulunmaktadır. Günümüzde faizli sisteme bulaşmadan yaşamak neredeyse imkansız gibi gözükse de faizin neden olduğu ahlaki ve ekonomik sıkıntılardan dolayı insanlar faize alternatif yeni modeller bulmaya çalışmaktadır. Tasarruf finansman sistemi de bu modellerden birisidir. Yüksek enflasyon oranlarının, faizli kredilerin olduğu günümüzde insanların temel ihtiyacı olan barınma, taşıt sahibi olma ve

geçinimi sağlamak için iş sahibi olmaları, bu ihtiyaçların aşırı maliyetli olmalarından ötürü neredeyse imkansız hale gelmiştir. Tasarruf finansman sistemi de bu ihtiyaçların faizsiz bir şekilde giderilmesi için alternatif olmuştur. Katılım bankaları da faizsiz enstrüman içermektedir fakat bu sistem tasarruf finansman şirketlerinin yürüttüğü bir modeldir. Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu'nun (BDDK) faaliyet izni verdiği şirketler şunlardır; Birevim Tasarruf Finansman A.Ş, Emin Evim Tasarruf Finansman A.Ş, Fuzul Tasarruf Finansman A.Ş, İmece Tasarruf Finansman A.Ş, Katılımevim Tasarruf Finansman A.Ş, Sinpaş Tasarruf Finansman A.Ş. Türkiye'de faaliyet gösteren bu şirketler 6361 sayılı finansal kiralama, faktöring ve tasarruf finansman şirketleri kanunu kapsamında faaliyette bulunmaktadır. İlk olarak 2012 yılında yürürlüğe giren 6361 sayılı kanun o tarihte yalnızca faktöring, finansal kiralama ve finansman şirketlerini kapsamaktaydı. 2021 yılında 7292 sayılı kanun ile 6361 sayılı kanun kapsamına Tasarruf finansman şirketleri de dahil edilmiş ve Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu'nun denetimi altına alınmıştır. Yani 2021 yılından önce tasarruf finansman şirketlerinde güven sorunu, şeffaflık problemleri bulunurken güncellenen kanun maddesiyle yasal zemine oturtulup problemlerin giderilmesi sağlanmıştır.

Tasarruf finansman sistemi kişilere belirli bir ödeme süresi boyunca yaptıkları ödeme karşılığında anlaşmış oldukları şirketin ödemelerini tamamlayan kişilere finansman kullanmasını sağlayan bir modeldir. Kişiler bu sisteme dahil olduklarında tasarruf yaparak kendi ekonomilerini de iyileştirebileceklerini fark edecekleri için sistemin topluma dayatılan tüketim olgusunun yerine birikim yapmanın sağlamış olduğu imkanları kanıtlar nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. 2021 yılında 6361 sayılı kanuna eklenen ve kanunun 39/A maddesinde yer alan tanıma göre tasarruf finansman sözleşmesi şu şekilde açıklanabilir:

> "Belirli bir tasarruf tutarı ve dönemine bağlı olarak, önceden belirlenmiş koşulların gerçekleşmesi şartıyla konut, çatılı iş yeri veya taşıt edinimi için müşteriye finansman kullanma hakkı veren; şirkete ise müşteriye ait birikmiş tasarruf tutarını yönetme, geri ödeme ve finansman kullandırma yükümlülüğü ile organizasyon ücreti alma hakkı eren faizsiz finansman esaslarına göre düzenlenen sözleşme." (6361 Sayılı Kanun, m. 39/A)

Tasarruf finansman sisteminin ayırt edici unsurları ise şunlardır: finansman kullanımının tasarruf etmeye bağlı olması, müşterilerin bu finansmanı belirlenmiş bir malı satın almak için kullanması gayesi, sistemin faizsiz finans esaslarına göre düzenlenmiş olması ve son olarak müşterilerin organizasyon ücreti dışında yaptıkları birikimlerin tasarruf fon havuzunda toplanması; firmaların bu fon havuzunu yalnızca müşteriye finansman kullandırmak amacıyla kullanabilmesi. Bu unsurlar tasarruf finansman sistemini diğer finansman modellerinden ayırmaktadır. (Öztürk, 2022)

Tasarruf finansman sözleşmesinin hukuki mahiyetine dair yapılan değerlendirmelerde satış ve satış içeren bir yapısı olmadığı, dolayısıyla satış sözleşmesi olarak kabul edilmeyeceği, taahhüte dayalı olarak tarafların birbirini

finanse ettikleri bu yapının mevcutta bulunan borçlar hukuku sözleşmeleriyle birebir örtüşmediği ve kendine has (sui generis) bir sözleşme niteliği taşıdığı ileri sürülmektedir.(Hurma, 2022)

Finansman şirketlerinin uygulamış oldukları tasarruf finansman sistemi bireylere çekilişli veya çekilişsiz model olarak sunulmaktadır. Her iki modelde sözleşmeye taraf olan müşteriler açısından benzer olmaktadır; sözleşmenin hükümleri, bireylere finansman sağlama süreci ve tarafların yükümlülükleri aynıdır. Bu sebeple çekilişli model ya da çekilişsiz model ile uygulanan sözleşmenin hukuki mahiyeti değişmemektedir. (Öztürk, 2022)

3.2. Akitlerle İlişkisi

Faizsiz finans esaslarına göre düzenlenen sözleşme türü olan tasarruf finansman sistemi, faizsiz olması nedeniyle ev, araba ve iş yeri gibi ihtiyaçları olan Müslüman camiaya alternatif bir finans modeli olmuştur. Günümüzde yoğun rağbet gören bu model İslam hukukçuları ve birçok alim tarafından değerlendirilmeye alınmıştır. Tasarruf finansman sistemi üzerine yapılan bu değerlendirmeler klasik fıkıh akitleri bağlamında ele alınmıştır. Biz bu bölümde akitlerle tasarruf finansman sözleşmesinin örtüştüğü ya da ayrıldığı noktaları tespit etmeye çalışacağız.

3.2.1. İvaz Şartlı Hibe ve TFS

Murat Kumbasar Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği adlı makalesinde, Eminevim şirketinin uyguladığı tasarruf finansman sözleşmesini ivaz şartlı hibe olarak değerlendirmektedir. (Kumbasar, 2016)

İvaz şartlı hibe daha önce tanımlandığı üzere, bir malın karşılığında alınacak bir bedel şartıyla hibe edilmesi anlamına gelmektedir. Murat Kumbasar da makalesinde sözleşmeyi ivaz şartlı hibe kapsamına alır. Ancak sözleşmenin içeriği incelendiğinde hibe lafzına veya anlamına doğrudan ya da dolaylı olarak yer verilmediği görülmektedir. Dolayısıyla tasarruf finansman sistemini ivaz şartlı hibe kapsamında değerlendirmek kanaatimizce isabetli değildir. (Öztürk, 2022)

3.2.2. İcâre-i Âdemî ve TFS

Muammer Fatih Öztürk Türk Hukukunda ve İslam Hukukunda Tasarruf Finansman Sözleşmesi adlı yüksek lisans tezinde sistemi icâre-i âdemî akdiyle benzetmektedir. (Öztürk, 2022)

İcâre akdinin kısmı olan icâre-i âdemî akdini daha önce açıklamıştık. Kısaca emeğin kirası ya da iş görme olarak tanımlayabiliriz. Şirketlerin organizasyon ücreti

karşılığında bazı hizmetlerde bulunuyor olması, sözleşmenin içeriğinde kiralama ya da menfaat karşılığında hizmet sunulacağına dair lafız veya kasıt bulunmadığından kanaatimizce tasarruf finansman sözleşmesini doğrudan icâre-i âdemî çerçevesinde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

3.2.3 İstisna ve TFS

Ebubekir Sifil 8 Aralık 2012 tarihli yazısında elbirliği sistemini (Bu isimlendirme tasarruf finansman sisteminin farklı bir halidir.) değerlendirirken, sistemi hangi fıkhî zemine oturtulacağı sorusuna karşılık olarak en uygun cevabın sistemi istisna akdi olarak değerlendirmek olduğunu belirtmiştir. (Sifil, 2012)

İstisna akdi kısaca sipariş üzerine iş yapmanın karşılığıdır. Tasarruf finans şirketleri sipariş edilebilecek herhangi bir mal üretip satış yapmadıkları için sistemi istisna akdi kapsamında değerlendirmek kanaatinizce hatalıdır.

3.2.4 Karz ve TFS

Muammer Fatih Öztürk'ün ifade ettiğine göre Fatih Mehmet Aydın sistemin çekilişli modelini ivazlı hibe ve karz, çekilişsiz modelini direkt karz akdi kapsamında değerlendirmektedir. (Öztürk, 2022)

Karz akdini daha öncesinde açıklarken karz'ın borç olduğunu ifade etmiştik. Hatta bu akdin mübadele akdi olmadığını, iyilik ve yardımlaşma üzerine dayalı olduğunu belirtmiştik. Sistemde taraflar birbirlerine karşı borç edimlerini yerine getiriyor olsa da tasarruf finansman sözleşmesinin karz akdiyle birebir uyuşmakta olduğunu söylemek hatalı olacaktır. Sözleşmenin içeriğinde olan organizasyon ücreti karz akdine ters düşmektedir. Çünkü müşteri alacağı karzdan yani şirketin fon kullandırmasına karşılık ödediği fazlalık, ribe'l-fadl (fazlalık faizi) ödemiş olmaktadır. Dolayısıyla tasarruf finansman sistemi tam anlamıyla karz akdi olmasa da kanaatimizce karz akdinden unsurlar barındırmaktadır.

3.2.5 Müşâreketü'l- Mütenâkısa (Azalan Ortaklık) ve TFS

Müşâreke akdinin bir çeşiti olan müşâreketü'l- mütenâkısa, kısaca ve adından da anlaşılacağı üzere azalan ortaklık, ortaklığın bir tarafa peyder pey devri olarak açıklanabilir. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısında Hasan Hacak'ın sunmuş olduğu tebliğde sisteme yeni bir model önermiş ve sistemin bu model üzerinden yeniden kurgulanması gerektiğini belirtmiştir. (Hacak, 2019)

Sistemin içeriği ve kanun maddeleri incelendiğinde ortaklık barındırmadığı ve barındırmayacağı açıkça ifade edilmiştir. Azalan ortaklık modeli yeni bir yöntem

kurgusudur, dolayısıyla tasarruf finansman sistemi sözleşmeleri müşâreketü'l-mütenâkısa akdine dayandırmak kanaatimizce pek doğru gözükmemektedir.

3.2.6 Sarf ve TFS

Lâlegül TV'nin yayınında Fatih Kalender, finansman şirketinin ve müşterinin edimlerini yerine getirdikleri sırada, müşterinin borcunu ödemesi ve şirketinde müşteriye fon kullandırmasını sarf akdine benzetmektedir. (Lâlegül TV, 2018)

Sarf akdi daha önce açıkladığımız üzere paranın para ile değişimini içeren bir akit türüdür. Fakat bu değişime konu olan paralar cins olarak farklı paralardır. Örneğin altının gümüş veya para ile değişimi. Tasarruf finansman sözleşmesinde tarafların karşılıklı birbirlerine bir miktar para vermesini sarf akdi kapsamında değerlendirmek kanaatimizce hatalı olacaktır.

3.2.7 Selem ve TFS

Tasarruf finansman sistemine cevaz verenlerin kimisine göre sözleşme selem akdi çerçevesinde değerlendirilir. (Gezgïn & Çeker, 2022)

Daha önceki bölümde açıkladığımız gibi selem akdi peşin bir bedel ile veresiye mal almayı ifade eder. Tasarruf finansman şirketleri herhangi bir mal alıp satmadıkları için sözleşmeyi selem akdi kapsamında değerlendirmek hatalı olacaktır.

Günümüz hukuk sisteminin de değerlendirmelerine göre tasarruf finansman sistemi kendine has bir sözleşme niteliğinde olduğu sonucunu doğurmaktadır. İslâm hukukunda kendine has sözleşmeler isimsiz akit olarak adlandırılmaktadır. Değişen şartlara uyum sağlamak ve ihtiyaçlarını karşılamak adına insanlar yeni akitler geliştirmiştir; bu süreç tarih boyunca devam etmektedir. Ancak geliştirilen bu yeni akitlerin fıkhî geçerlilik kazanabilmesi için İslâm hukukunun temel ilkelerine uygun olması gerekir. Şartları taşıyan ve uygulamaya uygun görülen akitler, ticari ve medeni ilişkilerde kullanılmaya devam edilmiştir. İslâm hukuku tarihinde de buna benzer akitler ortaya çıkmış ve uygulanmıştır. Nitekim telif hakkı gibi bazı modern kurumlarda bu kapsamda değerlendirilmiştir. Tasarruf finansman sözleşmesi de bu bağlamda kendine has yapısı sebebiyle İslâm hukukundaki isimsiz akitler başlığı altında yer alabilir. (Karaman, 1989)

3.3. Modern Finansal Sözleşmeler ve Klasik Akitlerin Sınırlılığı

Değişen ve gelişen Dünya'da sadece sosyal ilişkiler değil ekonomik ve ticari ilişkilerde hızla değişime uğramaktan nasibini almaktadır. Geçimin zor olduğu bu dönemlerde temel ihtiyaçlara erişmekte bir hayli zor olmaktadır. Bu durumu etkileyen başlıca

faktörler arasında enflasyon oranının ve faiz oranlarının yüksekliği yer almaktadır. Müslüman bireylerin kesinlikle kaçınması gereken, haram unsur olan faiz sistemi insanoğlunu çepeçevre sarmış bulunmaktadır. Faizin uğrattığı ahlaki ve ekonomik sıkıntılar insanları alternatif yöntemlere yöneltmiştir. Alternatif yöntemlerinde fıkhî zeminini sağlamak oldukça zor gözükmektedir, bunun nedeni kanaatimizce modern sözleşmeler ve klasik fıkıh akitleri arasında bağ kurmaya çalışmak yatmaktadır. Daha önceki bölümlerde detaylarına değindiğimiz ve yapısını tarif etmeye çalıştığımız tasarruf finansman sistemi, klasik fıkıh akitleriyle birebir örtüşmemekte, karma bir akit yapısı sunmaktadır. Tasarruf finansman sistemini modern hukukun kabul ettiği sui generis sözleşme niteliğindedir, İslâm hukuku da isimsiz akitler başlığı altında değerlendirilmelidir.

İslâm hukukunda akitlerde aslolan ibahadır ilkesi gibi maslahat, örf temel ilkeleri çerçevesinde modern sözleşmeleri değerlendirmek günümüz ihtiyaç ve zaruretlerine en uygun değerlendirme kriteri olmaktadır. Aksi düşünülüp, klasik fıkıh akitleriyle örtüşmediği gerekçesiyle modern sözleşmelerin terki Müslümanları zor duruma sokup, İslâm'ın evrensel ve kolaylaştırıcı din olması iddialarıyla da ters düşecektir.

Tarih boyunca fıkıh alimleri ortaya çıkan yeni ihtiyaçları karşılayan güncel yöntemleri örfe dayalı olarak muteber kabul etmişlerdir. Daha öncesinde verdiğimiz örnek olan telif hakkı sözleşmesi gibi taahhüt sözleşmeleri ve birçok yeni sözleşme bu duruma örnek olarak sayılabilir (Karaman, 1989) "Örf ile tayin nass ile tayin gibidir." (Mecelle, 1985, md. 45) ilkesi gereğince nassa aykırı düşmeyen örfün uygun gördüğü uygulamalar klasik akitlerle örtüşmese bile geçerli olabilmektedir.

Konuyla ilgili olarak Soner Duman'ın bir makalesinde ifade ettiği üzere modern finansal ve iktisadi sorunların çözümünde klasik fıkıh mirasına tarihi eser muamelesi yapılmasının önüne geçilmesi, klasik akitlere dayalı meşruiyet probleminin aşılması ve sunulan çözümün geçerli, tatmin edici ve sağlam bir usule bağlanması gerekmektedir. (Duman, 2015) Ayrıca geçmiş dönem ulemasını sadece fıkhî görüşleriyle taklit etmek yerine günümüzde karşılaşılması muhtemel problemleri sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturmak için İslâm hukuku camiasının iktisat, sosyoloji ve benzeri alanlardaki bilgi birikimini arttırmaya yönelik çalışmalar yapılması elzemdir.

Sonuç

- Tasarruf finansman sisteminin sözleşmesi klasik fıkıh akitleriyle birebir örtüşmemektedir. Ancak sistemin işleyişindeki bazı yönler çeşitli klasik akitlerle benzeşmektedir.
- Sistem bu benzerliğe rağmen kendi yapısı ve işleyişiyle yeni bir akit modeli niteliğindedir. İslâm hukukunda bu durum isimsiz akitler başlığı altında değerlendirilir.

- İslâm dini ortaya çıktığı dönemin mevcut akitlerini reddetmemiş, temel ilkelere dayandırarak akitleri ahlaki ve hukuki zemine oturtmuştur. Bugün bizlerde bu doğrultuda ilerlemeliyiz.
- Günümüzde geliştirilen akitlerin geçerliliğini tespit etmek için klasik akitlere dayandırılmak yerine maslahat, örf ve kamu yararı gibi ilkelerle uyumlu olup olmadığı kontrol edilmelidir.
- Geçmişi hükümlerini olduğu gibi nakletmek yeterli değildir. Bunun yerine toplumun ihtiyacına cevap olacak çözümler, geçmiş hükümler ve usullerden faydalanılarak bulunmalıdır.
- Modern sözleşmelerin geçerliliği ribâ, garar ve rıza gibi temel ilke ve esaslarla ölçülebilmelidir. Tasarruf finansman sistemi gibi modern finansal sözleşmeler bu ilkeleri ihlal etmediği müddetçe fıkhi açıdan geçerli kabul edilebilmelidir.
- Fıkıh dinamiktir. Çağa ve çağın getirmiş olduğu finansal modellere çözümler geliştirmeye imkan tanır.

Öneri: tasarruf finansman sistemi gibi yeni modern sistemlere özgü fıkhi danışma kurulları kurulmalı, bu sistemlerin işleyişi ve fıkhi temelleri konusunda daha fazla bilgilendirme ve eğitim yapılmalıdır.

Kaynakça

Aktan, H. (2001). İstisnâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 23, ss. 393-396).

Akyüz, Y. (2018). *Azalan Müşâreke ve Fıkhi Tahlili*. Marmara Üniversitesi.

Apaydın, H. Y. (2001). Karz. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, ss. 520-525).

Aybakan, B. (2009a). Sarf. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 137-140).

Aybakan, B. (2009b). Selem. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 402-405).

Bardakoğlu, A. (1998). Hibe. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 17, ss. 421-426).

Bardakoğlu, A. (2000). İcâre. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 379-388).

Çeker, O. (2006). *İslam Hukukunda Akidler*. A.H.İ.

Duman, S. (2015). Günümüz Fıkhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız İle İlişki Biçimimiz. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, *1*(1).

Gezgin, Y. E., & Çeker, H. (2022). BDDK Düzenlemesi Sonrasında Tasarruf Finansman Sisteminin (TFS) Fıkhî Açıdan Değerlendirmesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, *22*(1), 397-425. https://doi.org/10.33415/daad.1052282

Hacak, H. (2019). *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII* (M. Çakır & F. M. Aydın, Ed.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Hammâd, Nezîh Kemâl. (2002). El-Müşâreketü'l-Mütenâkısa ve Ahkâmuhâ fî Dav'i Davâbiti'l-Ukûdi'l-Müstecidde. *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî: Râbıtatü'l- Âlemi'l- İslâmî*, *13*(15), 191-221.

Hurma, F. B. (2022). *6361 Sayılı Finansal Kiralama, Faktoring, Finansman ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu Kapsamında Tasarruf Finansman Sözleşmeleri*. Bahçeşehir Üniversitesi.

Karaman, H. (1989). Akid. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 251-256).

Kumbasar, M. (2016). Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *5*, 155-166.

Lâlegül TV (Direktör). (2018, Şubat 24). *30-Kadınların altın gününe benzer sistemlerle ev ve araç alımları sağlamasına dâhil olmak câiz mi?* [Video recording]. https://www.youtube.com/watch?v=8RQbNQo-AuA

Mecelle. (1985). *Açıklamalı Mecelle* (Ali Himmet Berkî, Ed.). Hikmet Yayınevi.

Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebu Zehra. (1977). *El-Mülkiyye ve Nazariyyetül-Akd fiş-Şeriatil-İslamiyye— الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية*(1-1). Darü'l-Fikri'l-Arabi.

Öztürk, M. F. (2022). *Türk Hukukunda ve İslam Hukukunda Tasarruf Finansman Sözleşmesi*. İstanbul Üniversitesi.

Sifil, E. (2012, Aralık 8). "Elbirliği" Sistemi Konusunda İtirazlar—2. *Milli Gazete*. https://ebubekirsifil.com/okuyucu-sorulari/elbirligi-sistemi-konusunda-itirazlar-eminevim-caiz-mi-2/

Şener, A. (1984). *İslam Hukukunda Hibe*. Ankara Üniversitesi.

Urhanoğlu, İ. (2021). Mecelle'ye Göre İcâre-İ Âdemî Ve Taraflari. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, *11*(2), 753-778. https://doi.org/10.32957/hacettepehdf.976777

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ İLE TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALLARINDA YAPILAN LİSANSÜSTÜ TEZLER ÜZERİNE BİR ANALİZ: BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ*

Esra SOYLU & Özlem ÇALIK*** & Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKCI****

1. PROBLEM

Balıkesir Üniversitesi (BAÜN) İlahiyat Fakültesi, 23 Haziran 2012 tarihli ve 28332 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan 14/05/2012 tarihli ve 2012/3209 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile kurulmuş olup, 2013-2014 eğitim-öğretim yılında öğrenci alımı ile ilahiyat programı başlamıştır. 2018 yılı itibariyle de Felsefe ve Din Bilimleri (FDB) ve Temel İslam Bilimleri (TİB) olmak üzere 2 anabilim dalında yüksek lisans programı başlamıştır (BAUN, 2025).

Bu bağlamda, BAÜN Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ile Temel İslam Bilimleri anabilim dallarında yapılan yüksek lisans tezlerinin farklı değişkenler açısından dağılımı nasıldır?" sorusu araştırmanın temel problemini teşkil etmektedir.

Bu temel problem çerçevesinde ele alınacak olan aşağıdaki alt araştırma sorularına cevap aranmıştır:

1. FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü tezlerin yıllara göre dağılımı nasıldır?

2. FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü tezlerin yazarın cinsiyetine göre dağılımı nasıldır?

---

* Bu çalışma, 12-13 Mayıs 2025 tarihlerinde Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen *Uluslararası İlahiyat Araştırmaları Öğrenci Sempozyumu*'nda sunulan "Felsefe ve Din Bilimleri ile Temel İslam Bilimleri Anabilim Dallarinda Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Bibliyometrik Analizi: Balıkesir Üniversitesi Örneği" adlı bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, esrasoylu.03@gmail.com.

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, ozlemcalik76@gmail.com.

**** Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi ilahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, aa_canakci@yahoo.com.

3. FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü tezlerin dillere göre dağılımı nasıldır?

4. FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü tezlerin konularına göre dağılımı nasıldır?

5. FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü tezlerin yöntemlere göre dağılımı nasıldır?

6. FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü tezlerin anabilim ve bilim dallarına göre dağılımı nasıldır?

7. FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü tezlerin danışman sayılarına göre dağılımı nasıldır?

2. AMAÇ

Bu çalışmanın amacı, eserlerin künye bilgilerine yer vermekten ziyade FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan yüksek lisans çalışmalarıyla ilgili son durumu ortaya koymak ve içerik incelemesi yoluyla bu çalışmaları farklı değişkenler açısından analiz etmektir. Bunun sonucunda; yapılan lisansüstü çalışmaların daha çok hangi program türlerinde ve üniversitelerde gerçekleştirildiğinin, hangi konularda/alanlarda yoğunlaştığının, yabancı dil durumlarının, bağlı bulundukları enstitü, anabilim dalı-bilim dalı oranları bağlamında ortaya çıkan disiplinler arası yaklaşımlardaki niceliksel gelişmelerin ortaya konulmasıyla ilgili bir değerlendirme yapmaktır.

3. ÖNEM

Araştırmada, BAÜN Sosyal Bilimler Enstitüsü FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan yüksek lisans tezlerinde yöntem ve konuların hangi türlerde ve alanlarda yoğunlaştığı, hangi tür ve alanlarda eksiklerin bulunduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın bu nedenle, var olan durumu betimlemesi ve eksikleri/sınırlılıkları göstermesi yönüyle gelecekteki araştırmacılara katkı sağlaması beklenmektedir.

4. YÖNTEM

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi benimsenmiş, literatür taraması ve doküman incelemesi teknikleri (Yıldırım ve Şimşek, 2011, 187) kullanılmıştır. Araştırma verilerinin analizinde, tezlerdeki temaları ortaya koyabilmek amacıyla içerik analizi tekniğinden faydalanılmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2011, 227).

Aynı zamanda 2010-2025 yılları arasındaki zaman dilimini ele aldığı için de kesitsel türde bir araştırmadır. Kesitsel araştırmada, betimlenen nesnenin belirli bir zaman dilimindeki özellikleri incelenir. Amaç, araştırılan konunun ele alındığı periyottaki durumunu ortaya koymaktır. Dolayısıyla çalışma, doküman incelemesi ve içerik

analizine dayalı kesitsel (Büyüköztürk vd., 2016, 30) özelliğine sahip bir araştırmadır. Bu çerçevede tezler; tür, yazım yılı, yazar cinsiyeti, üniversite, konu, araştırma yöntemi, danışman sayısı, yazım dili, enstitü, anabilim dalı ve bilim dalı gibi değişkenler dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Çalışmada yer alan tezler hakkındaki temel veriler, 06 Mayıs 2025 periyodunda YÖK'ün tez tarama veri tabanı resmî sitesinden yararlanılarak oluşturulmuştur (YÖK, 2025). Dolayısıyla çalışmada, 2021-2024 yılları arasında BAÜN Sosyal Bilimler Enstitüsü FDB ve TİB anabilim dallarında[1] yapılan 42 yüksek lisans tezi (bkz. Ek) incelenmiştir. Verilerin toplanması sürecinde YÖK'ün tez tarama veri tabanı taranmış ve ayrıntılı olarak incelenmiştir. FDB ile TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü çalışma bulguları; yıl, yazarın cinsiyeti, dil, konu, yöntem, anabilim ve bilim dalları ve danışman sayısı temaları altında tasnif edilerek içerik analizine tabi tutulmuştur.

5. VARSAYIMLAR

Bu araştırmada,

1. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan tüm lisansüstü tezlerin, Yüksek Öğretim Kurulu Yayın ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı'na eksiksiz olarak ulaştırıldığı;

2. Tez veri giriş formunda bulunan tez bilgilerinin [tez başlığı, anabilim dalı/bölüm vb.] yazarlar ya da ilgili enstitü görevlileri tarafından hatasız ve eksiksiz bir şekilde aktarıldığı;

3. Yüksek Öğretim Kurulu Yayın ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı ile üniversite kütüphaneleri tarafından, lisansüstü tezlerin, elektronik kayıt işlemlerinin hatasız olarak yapıldığı varsayılmıştır.

6. SINIRLIKLIKLAR

Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurulu Yayın ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi veri tabanı (YÖK, 2025) kullanılmıştır. Araştırma, 2025 yılına kadar tamamlanmış 42 yüksek lisans tezleriyle sınırlıdır. İlgili anabilim dallarında doktora programı olmadığı için araştırmada doktora tezleri yer almamıştır. Dolayısıyla çalışma Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan yüksek lisans tezleriyle sınırlıdır.

[1] Bu iki ana bilim dalındaki çalışmaların dışında Balıkesir ile ilgili yapılan diğer çalışmalar için bkz. Özkan, 2016; Abdelghany, 2021; Cengiz, 2021; Polat, 2021; Özkan, 2022; Özkan, 2023; Abdelghany ve Özkan 2023; Polat, 2023; Özkan, 2024; Polat, 2024a; Polat, 2024b, Abdelghany, 2024.

7. İLGİLİ LİTERATÜR

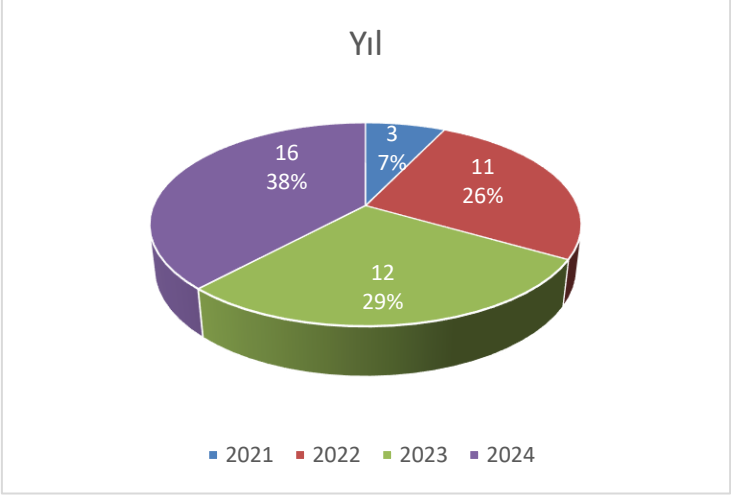
İlgili literatürde, Türkiye'de ilahiyat alanında farklı disiplinlerdeki lisansüstü tezler üzerine yapılmış bazı analiz çalışmalarının (Çapçıoğlu, 2004; Yenen ve Sezen, 2008; Çalışkan, 2011; Akın, 2014; Türkan, 2015; Sevinç, 2014; Yorulmaz, 2016; Acuner ve Türkan, 2016; Yorulmaz, 2016; Yıldız, 2017; Çevik, 2018; Çanakcı, 2019; Kaya, 2021; Ülker, 2025) yer aldığı görülmektedir. Ancak Türkiye'de (özelde Balıkesir'de) üniversitelerin sosyal bilimler enstitüleri bünyesinde yer alan FDB ve TİB anabilim dallarındaki lisansüstü tezleri birlikte ele alan herhangi bir bibliyometrik analize ulaşılamamıştır.

Bu bağlamda çalışmanın, genelde ilahiyat alanında, özelde ise FDB ve TİB anabilim dallarındaki yapılan tezlerin farklı yönleriyle bütüncül olarak ele alınmasına ve literatürdeki boşluğun doldurulmasına katkı sağlaması beklenmektedir.

8. BULGULAR VE YORUMLAR

Bu çalışmada, 2021-2024 yılları arasında Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü tezler; tür, yıl, yazarın cinsiyeti, tezin dili, konu, yöntem, anabilim dalı, bilim dalı, danışman sayısı gibi farklı değişkenler açısından incelenmiş ve analiz edilmiştir. Bu eksende 2021-2024 yılları arasında tamamlanan 42 yüksek lisans çalışmasına ulaşılmıştır.

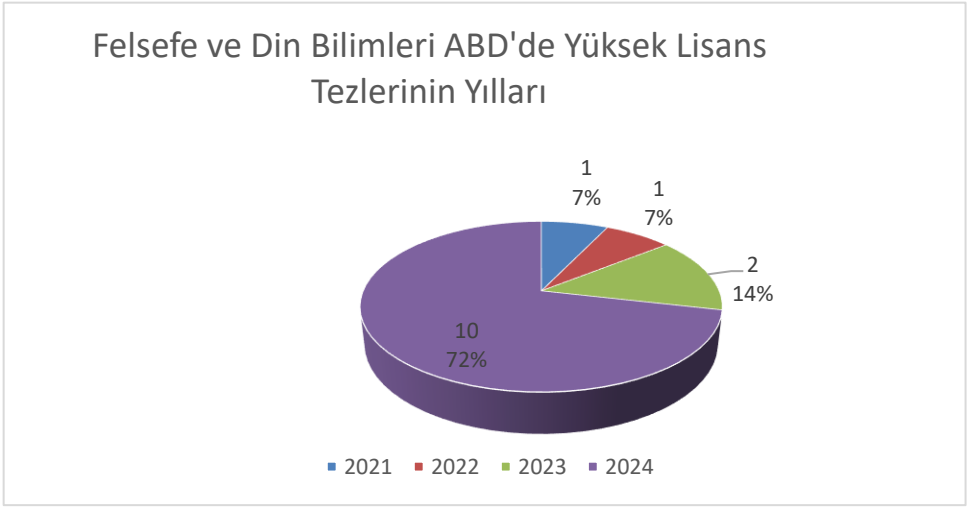
8.1 Tezlerin Yıla Göre Dağılım



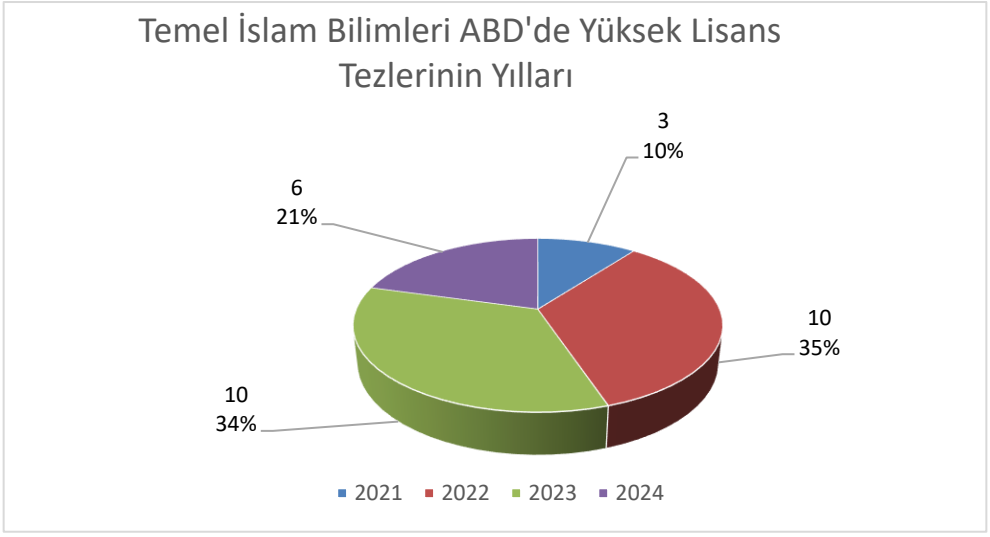
Şekil 1: **Tezlerin Yıla Göre Dağılımı**

Şekil 1'e göre lisansüstü çalışmalar yıl değişkeni açısından incelendiğinde, 2021 yılında 3 çalışma (%7), 2022 yılında 11 çalışma (%26), 2023 yılında 12 çalışma (%29), 2024 yılında ise 16 çalışma (%38) yapılmıştır.

8.2. Tezlerin Ana Bilim Dalları ve Yıllara Göre Dağılımı



Şekil 2: FDB Yıl Dağılımları



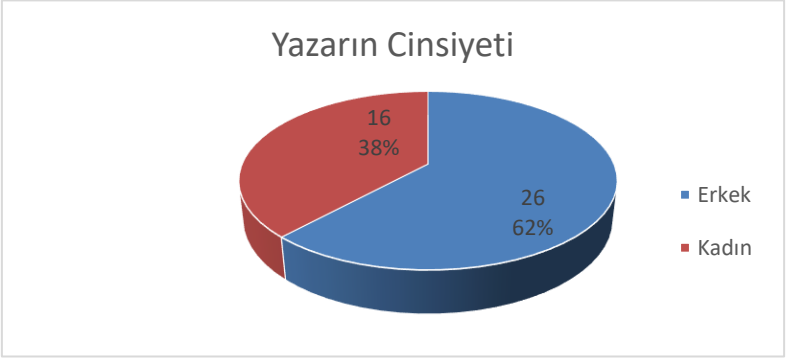
Şekil 3: TDB Yıl Dağılımları

Şekil 2 ve 3'te, anabilim dalı bazında tezlerin yılara göre dağılımları incelendiğinde FDB'de 2021 ve 2022 yıllarında 1'er çalışma (%7), 2023 yılında 2 çalışma (%14), 2024 yılında ise 10 çalışma (%72) yapılmıştır. TİB'de ise 2021 yılında 3 çalışma

(%10), 2022 ve 2023 yıllarında 10' ar çalışma (yaklaşık %35), 2024 yılında ise 6 çalışma (%21) tespit edilmiştir.

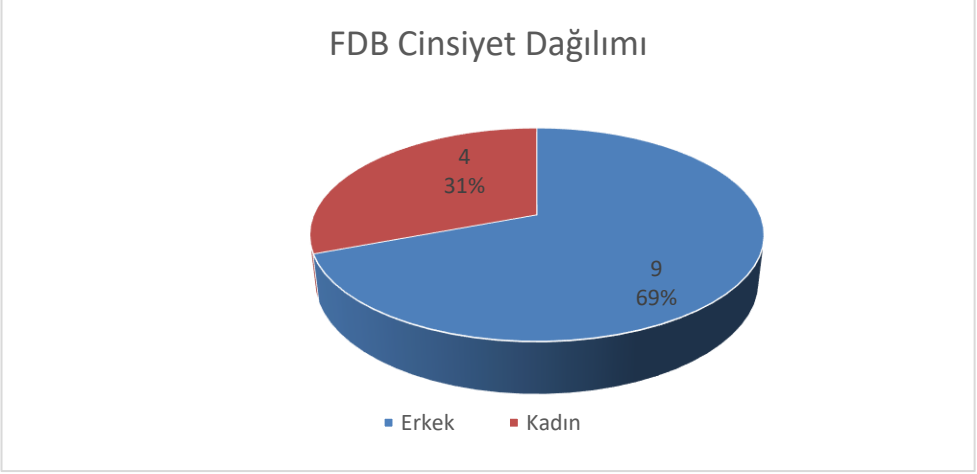
8.3. Tezlerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Şekil 4: Tezlerin Cinsiyete Göre Dağılımı

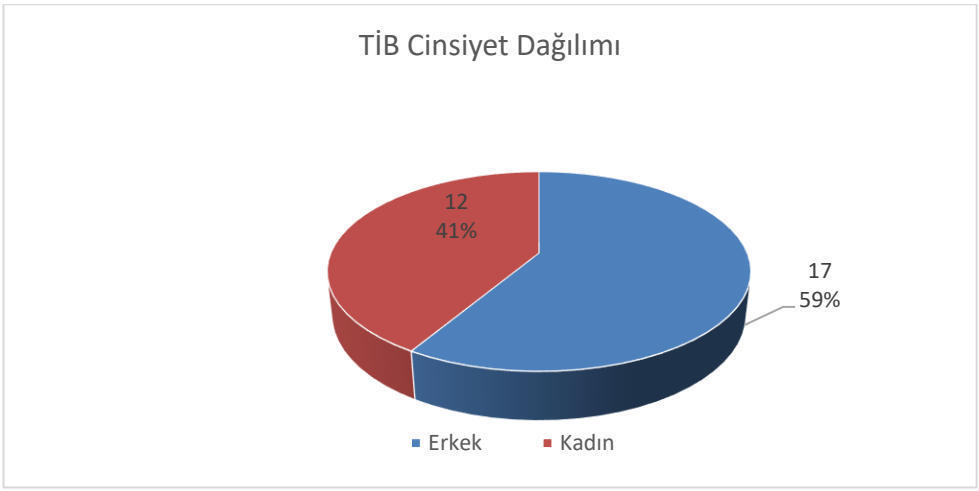


8.4. Tezlerin Ana Bilim Dalları ve Yıllara Göre Dağılımı

Şekil 1 incelendiğinde, çalışmada ele alınan tezlerin % 62'sinin erkek, % 16'sının kadın araştırmacılar tarafından yapıldığı görülmektedir.



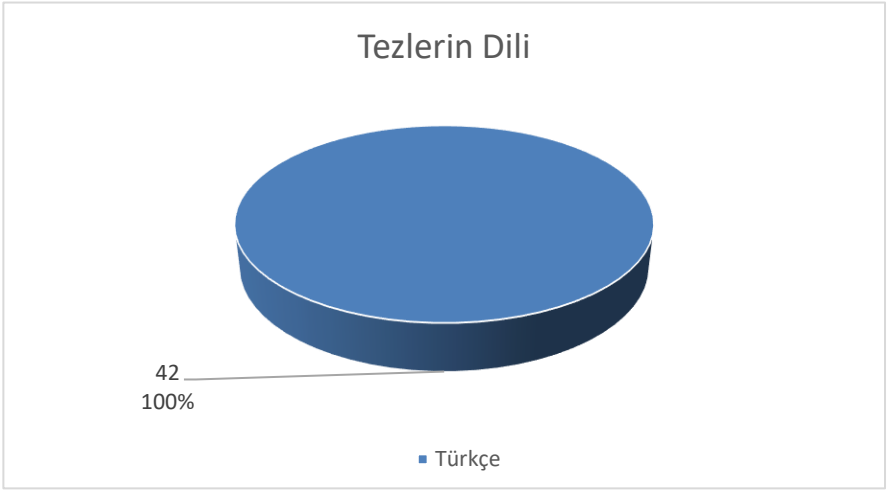
Şekil 5: FDB Cinsiyet Dağılımları



Şekil 6: TİB Cinsiyet Dağılımları

Şekil 5 ve 6 anabilim dalı bazında incelendiğinde FDB'de ele alınan tezlerin yaklaşık %69'u erkek, %31'i ise kadın araştırmacılar , Temel İslam Bilimlerinde ise %59'u erkek, %41'i ise kadın araştırmacılar tarafından tamamlandığı görülmektedir.

8.5. Tezlerin Dile Göre Dağılımı



Şekil 7: Tezlerin Dile Göre Dağılımı

Şekil 7 incelendiğinde, araştırmaya dâhil edilen Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü çalışmalarında yabancı dilde herhangi bir çalışma yapılmadığı anlaşılmaktadır. Lisansüstü çalışmalar için güçlü akademik dil yeterliği önemlidir. Bu yeterliğin geliştirilmesi ve bu alandaki

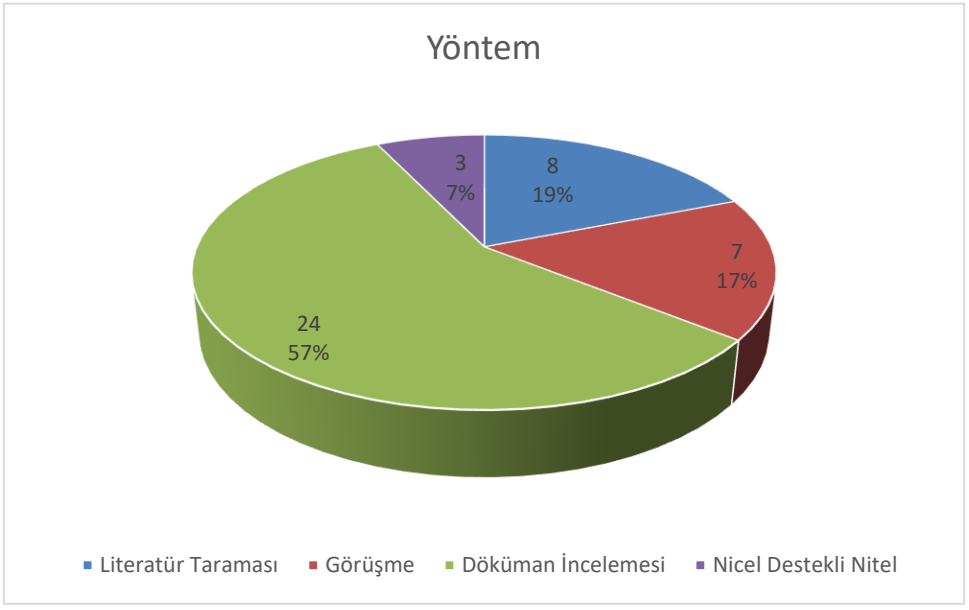
sorunların en aza indirgenebilmesi için bireysel ve kurumsal inovatif yaklaşımlarla süreç desteklenmelidir.

8.6. Tezlerin Konularına Göre Dağılımı

Şekil 8: Tezlerin Konularına Göre Dağılımı

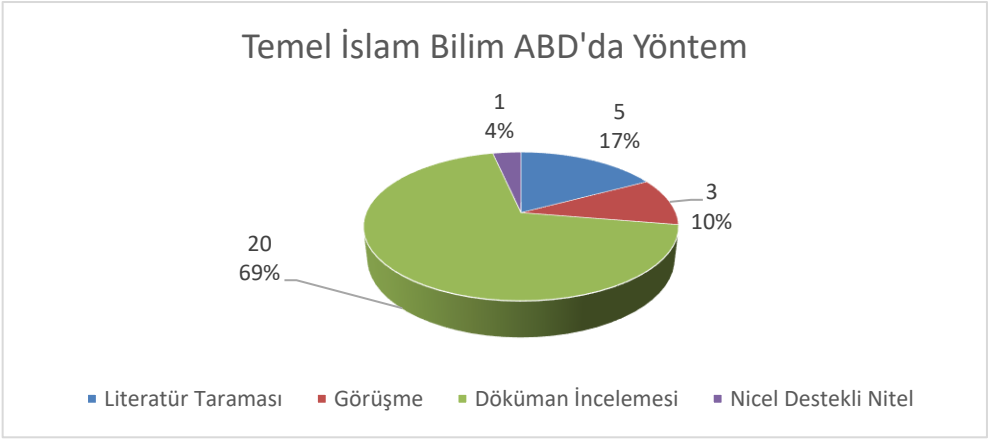
Şekil 8 incelendiğinde, araştırmaya konu olan tezlerin en yüksek oranla Kişi/Eser İncelemesi (%21) alanında yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu konuyu Yerel Kültür ve Dinî Uygulamalar (%12), Din ve Psikoloji (%7) ve Kur'an/Hadis Temelli (%7) çalışmalar izlemektedir. Karşılaştırmalı Din Eğitimi, Din–Toplum İlişkisi, Yaygın Din Eğitimi, Örgün Din Eğitimi, Tasavvuf ve Din Eğitimi, Dinler Tarihi ve Dinlerarası İlişki ile Aile Hukuku başlıklarında tezlerin %5 oranında temsil edildiği görülmektedir. Buna karşılık İnformal Din Eğitimi, Güncel Fıkhî Meseleler, Güncel Hadis Araştırmaları, Ahlak Felsefesi, Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar, Kelamda Varlık ve Kelami İslam Düşüncesi konularında yapılan tezlerin oranının daha düşük olduğu (%2) belirlenmiştir.

8.7. Tezlerin Yönteme Göre Dağılımı

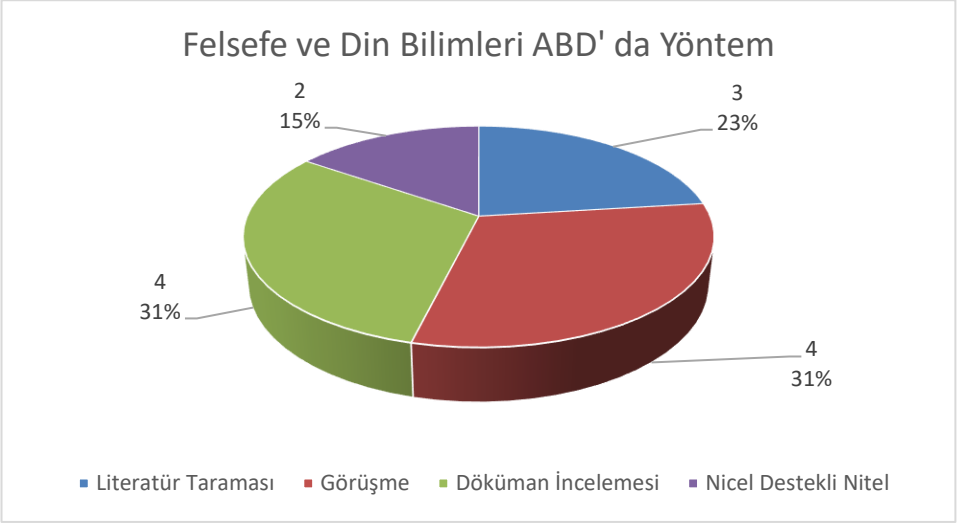


Şekil 9: Tezlerin Kullanılan Yönteme ve Program Türüne Göre Dağılımı

Şekil 9'da incelenen tezlerde yöntem açısından doküman incelemesinin belirgin biçimde öne çıktığı görülmektedir. Genel dağılımda doküman incelemesi (%57) en yüksek oranı oluştururken, bunu literatür taraması (%19) ve görüşme yöntemleri (%17) takip etmektedir. Nicel destekli nitel yöntemlerin (%7) ise sınırlı düzeyde kullanıldığı tespit edilmiştir.



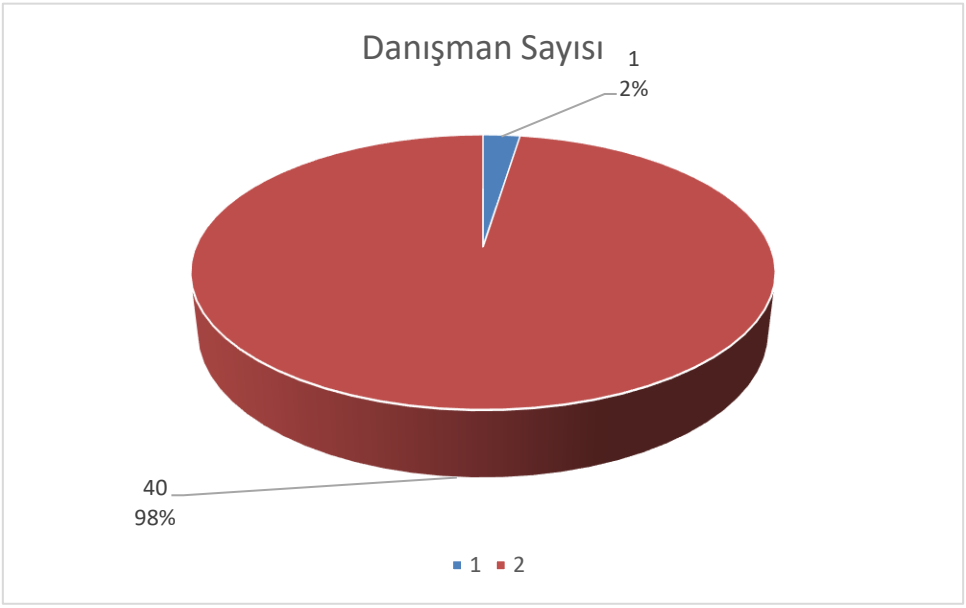
Şekil 10: FDB Yöntem Dağılımları



Şekil 11: TİB Yöntem Dağılımları

Şekil 10'a göre anabilim dallarında kullanılan yöntemlere bakıldığında FDB Anabilim Dalında görüşme (%31) ve doküman incelemesi (%31) ilk sırada yer almaktadır. Ardından literatür taraması (%23) ve nicel destekli nitel (%15) yöntemlerin kullanıldığı görülmektedir. TİB Anabilim Dalında ise yoğum olarak doküman incelemesinin (%69) kullanıldığı tespit edilmiştir. Ardından literatür taraması (%17), görüşme (%10) ve nicel destekli nitel (%4) yöntemlerinin kullanıldığı görülmektedir. Buna göre FDB anabilim dalında yöntem çeşitliliği TİB Anabilim dalına göre görece daha dengelidir.

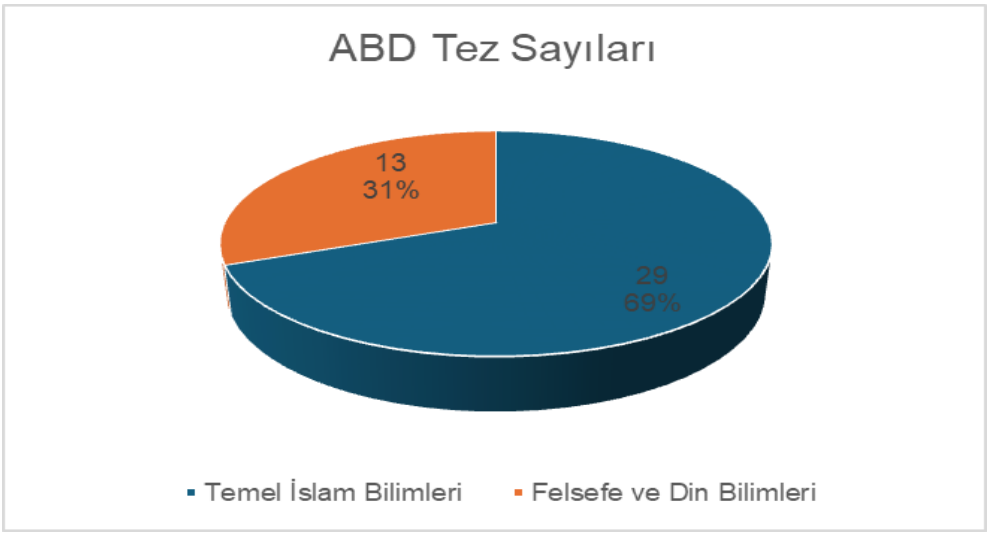
8.8. Tezlerin Danışman Sayısına Göre Dağılımı



Şekil 12: Tezlerin Danışman Sayısına Göre Dağılımı

Şekil 12'de FDB ile TİB anabilim dallarında ilgili lisansüstü çalışmalar, danışman sayısı bakımından analiz edildiğinde; toplam 40 çalışmanın bir danışman tarafından tamamlandığı görülmektedir. Buna göre çalışmaların sadece 2'sinin iki danışman ile tamamlandığı ortaya çıkmaktadır. Bu oran oldukça düşüktür. Bu sonuçlara göre Felsefe ve Din Bilimleri ile Temel İslam Bilimleri anabilim dallarındaki çalışmaların neredeyse tamamının bir danışmanlı yürütüldüğü, ikinci danışmanın tercih edilmediği anlaşılmaktadır.

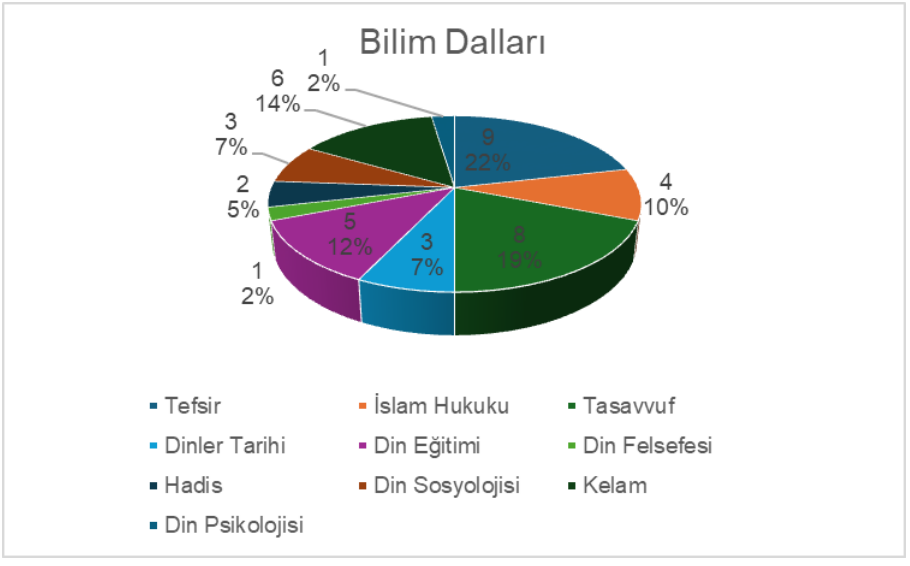
8.9. Tezlerin Anabilim Dallarına Göre Dağılımları



Şekil 13: Tezlerin Anabilim Dallarına Göre Dağılımı

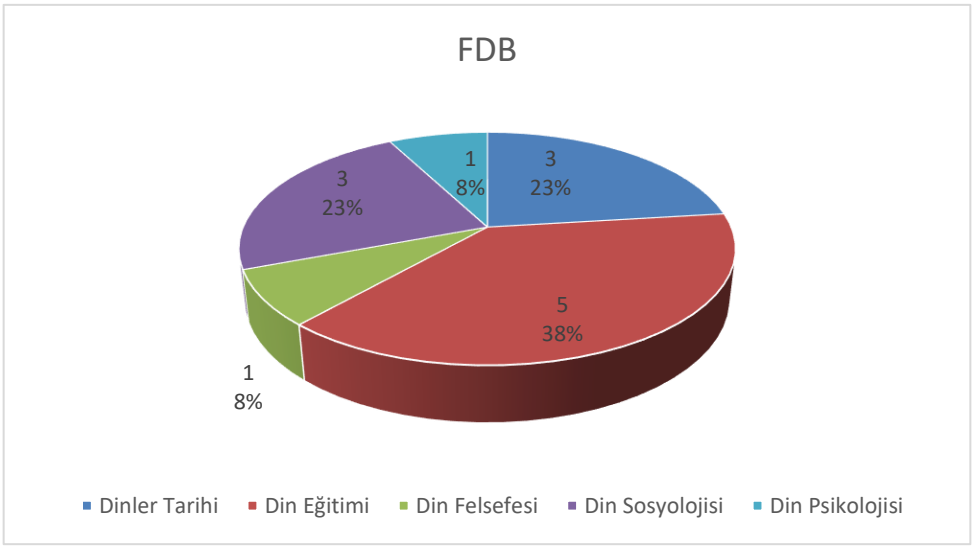
Tezlerin anabilim dallarına göre dağılımı ele alındığında, TİB' de %69 (n=29), FDB'de ise %31 (n=13) oranında lisansüstü çalışma yapıldığı görülmektedir. Buna göre tamamlanan tezlerde TİB anabilim dalının öne çıktığı anlaşılmaktadır.

8.10. Tezlerin Bilim Dallarına Göre Dağılımları

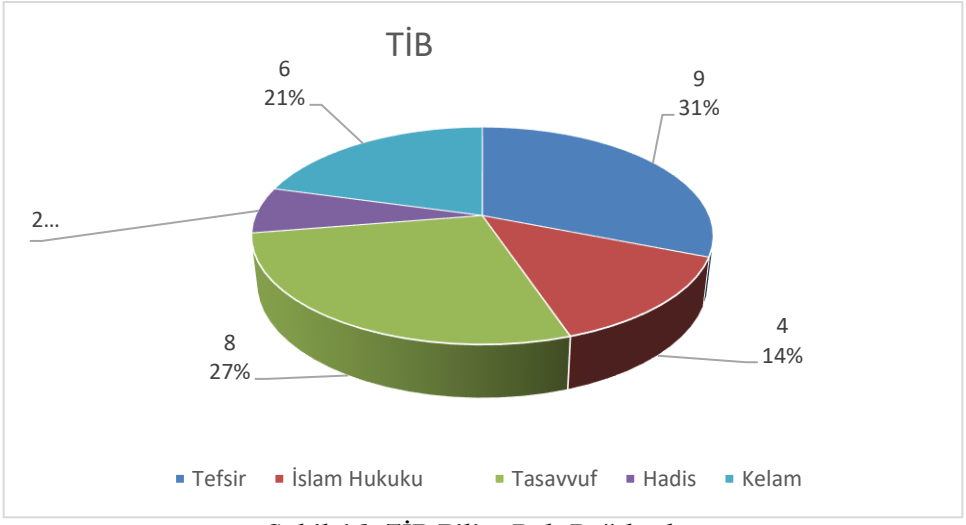


Şekil 14. Tezlerin Bilim Dallarına Göre Dağılımları

Şekil 14'e göre grafik incelendiğinde, tezlerin **Tefsir** (%22) ve **Tasavvuf** (%19) bilim dallarında yoğunlaştığı görülmektedir. Ardından **Kelam** (%14) ve **Din Eğitimi** (%12) alanlarındaki çalışmalar gelmektedir. **İslam Hukuku** (%10), **Dinler Tarihi** (%7) ve **Din Sosyolojisi** (%7) orta düzeyde temsil edilirken; **Hadis** (%5), **Din Felsefesi** (%2) ve **Din Psikolojisi** (%2) alanlarının tez sayısı bakımından daha sınırlı olduğu tespit edilmiştir.



Şekil 15: FDB Bilim Dalı Dağılımları



Şekil 16: TİB Bilim Dalı Dağılımları

Şekil 15 incelendiğinde FDB Anabilim Dalında en çok çalışma %38 oranla Din Eğitimi alanında (n=5) yapılmıştır. Dinler tarihi ve din sosyolojisi alanlarında %23 (n=3) oranında, din psikolojisi alanında ise %8 (n=1) oranında çalışma yapılmıştır. Şekil 16 incelendiğinde ise TİB Anabilim Dalında %31 (n=9) oranla tefsir alanı, %27 (n=8) oranla tasavvuf alanı, %21 (n=6) oranla kelam alanı, %14 (n=4) oranla İslam hukuku alanı, %7 (n=2) oranla hadis alanı gelmektedir. Buna göre FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü çalışmaların bilim dalı açısından çeşitlilik arz ettiği söylenebilir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde FDB ve TİB anabilim dallarında yapılan lisansüstü çalışmaların incelendiği bu araştırmada, 42 yüksek lisans tezi tespit edilmiş, bu tezler incelenmiş ve analiz edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre, 2021-2024 yılları arasını kapsayan çalışmada, FDB alanında toplam 13 tez, TİB alanında ise toplam 29 tez tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre, incelenen çalışmalarda dil değişkeni "Türkçe" olup yabancı dilde bir çalışmaya rastlanmamıştır. Cinsiyet değişkeni olarak incelendiğinde "erkekler", bilim dalı değişkeni olarak FDB anabilim dalında "Din Eğitimi" bilim dalında yapılan tezler, TİB anabilim dalında ise "Tefsir" bilim dalında gerçekleştirilen çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Konu değişkeni olarak "kişi/eser inceleme", yöntem değişkeni olarak "doküman incelemesi", danışman sayısı değişkeni olarak ise "tek danışman" ön plana çıkmaktadır. 2021- 2024 yılları arasını kapsayan çalışmada yıllara göre niceliksel olarak bir artışın söz konusu olduğu, yıllara göre en çok çalışmanın 2024 yılında yapıldığı tespit edilmiştir.

FDB ana bilim dalında kullanılan yöntemler incelendiğinde özellikle görüşme ve doküman incelemesinin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, FDB disiplininin hem kuramsal hem de alan araştırmalarına açık olduğunu ortaya koymaktadır. TİB'de ise genellikle metin çözümlemeye yer verildiği, ampirik yöntemlerin ise nadiren kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Tez konuları arasında; din-toplum ilişkisi, bireysel dini algılar gibi güncel toplumsal meselelerle bağlantılı başlıkların yer aldığı görülmektedir. Bu durum, dinî araştırmalarda sadece teorik değil, aynı zamanda sosyal gerçekliğe duyarlı, çağdaş meseleleri merkeze alan bir yönelimin de gelişmekte olduğunu göstermektedir. Çalışılan konular arasında güncel toplumsal meselelerle bağlantılı başlıklar ön plana çıkmaktadır. Bu durumun araştırmalarda çağdaş meselelerin de yer aldığını gösterdiği söylenebilir.

Bu bağlamda araştırma sonuçları çerçevesinde şu önerilerde bulunulabilir:

1. Akademik Tanıtım ve Farkındalık Çalışmaları

- Seminerler, konferanslar ve atölye çalışmaları düzenlenerek bu alanların önemini ve kariyer imkanlarını tanıtılabilir.

- Üniversite içi ve dışı tanıtım faaliyetleriyle gençlerin ve ilgili adayların ilgisini çekilebilir.

2. Araştırma ve Yayın Destekleri

- Tez ve makale destek programları oluşturularak öğrencilere araştırma ve yayın yapma imkânı sunulabilir.

- Uluslararası dergilerde yayın yapma teşvik edilebilir ve desteklenebilir.

3. Düzenli Etkinlikler

- FDB ile TİB alanında düzenli olarak konferans, panel ve sempozyumlar gerçekleştirilebilir.

- Alanında tanınmış akademisyenler davet edilerek öğrenci ve akademisyenlerin ilgisi artırılabilir.

4. İşbirliği ve Ağ Kurma

- Uluslararası üniversiteler ve araştırma kurumları ile işbirliği yapılabilir.

- Yurt dışı eğitim ve araştırma fırsatlarına erişim sağlayacak programlar geliştirilebilir.

5. Müfredatın Güncellenmesi

- Güncel ve ilgi uyandıran ders içerikleri hazırlanarak öğrencilerin ilgisi çekilebilir.

- Çok disiplinli ve uygulamalı dersler eklenerek, öğrencilerin farklı beceriler kazanması sağlanabilir.

6. Burs ve Finansal Destekler

- Yüksek lisans başvurularını teşvik edecek burs imkanları sağlanabilir.

- Araştırma projeleri ve kongre katılımı gibi etkinlikler için finansal destekler sunulabilir.

7. İş ve Kariyer Olanaklarının Tanıtımı

- Mezunların kariyer başarılarını ve alan fırsatlarını gösteren bilgilendirme etkinlikleri düzenlenebilir.

- Staj ve araştırma projeleriyle öğrencilerin pratik deneyim kazanmasını sağlanabilir.

8. Sosyal Medya

- Anabilim dallarının çalışmaları ve etkinlikleri sosyal medya ve web platformlarında aktif şekilde tanıtılabilir.

- Öğrencilerin ve akademisyenlerin başarı hikâyeleri paylaşılabilir.

Sonuç olarak bu önerilerle, yüksek lisans programlarının görünürlüğü artırılarak, öğrencilerin bu programlara ilgisi ve katılımı teşvik edilebilir. Ayrıca, sürekli geri bildirim ve ihtiyaç analizi yapılarak, programların güncel ve aktif hale gelmesi sağlanabilir.

Kaynakça

Abdelghany, A. H. A. (2021). Birgivi's commentaries regarding babirti's al-ınaya sherhu'l-hidaya. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî* (ed. M. Bayyiğit vd.) 3: 171-188. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Abdelghany, A. H. A. ve Özkan. M. (2023). Sarı Hoca'nın Arap dili ve edebiyatına dair eserleri. *Vefatının 42. Yılında Sarı Hoca Mehmet Ruhi Turan (1900-1981).* (ed. M. Özkan ve A. A. Çanakcı). 67-75. Balıkesir: Altıeylül Belediyesi Kültür Yayınları.

Abdelghany, A. H. A. (2024). Balıkesir'li Nureddin Hamza b. Yusuf (ö. 928/1522) ve ecvibe 'alâ es'ileti's-seyyidî adlı eseri. C*umhuriyetimizin 100. Yılında Balıkesir'in Kültürel Mirası II Uluslararası Sempozyum (03-05 Kasım 2023) Özet Kitab*ı. (ed. M. Bayyiğit vd.) 230. Bursa: Emin Yayınları.

Acuner, H. Y., & TÜRKAN, M. (2016). Türkiye'de Din Eğitimi Alanı'nda Yapılan Lisansüstü Yönelimleri* Çalışmaların Konu. Journal of International Social Research, 9(43).

Akın, B. (2014). Dinler tarihi alanında 2000-2010 yılları arasında yapılan akademik çalışmalar (Yüksek Lisans Tezi). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.

BAUN (2025). https://ilahiyat.balikesir.edu.tr/tarihce (Erişim Tarihi: 23.12.2025).

Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. & Demirel, F. (2016). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi.

Cengiz, L. (2021). "Birgivî'de ilimler sınıflandırması", Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî, (ed. M. Bayyiğit vd.). III/145-151. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Çalışkan, İ. (2011). Tefsir Alanında Yapılan Doktora Tezleri Üzerine Bir Değerlendirme. *TALID (Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi)*, *9*(18), 461–489.

Çanakcı, A. A. (2019) Türkiye'de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019), The Journal of Academic Social Science Studies, 79, 277-306.

Çapcıoğlu, İ. (2004). Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Din Sosyolojisi Alanında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 45(1), 203–224.

Çevik, T. (2018). Türkiye de 2000-2015 yılları arasında ilahiyat fakültelerinde hadis alanında yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri (Yüksek Lisans Tezi). *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çanakkale

Kaya, U. (2021). Din sosyolojisi alanında 2005-2015 yılları arasındaki lisansüstü tezlerin incelenmesi (Yüksek Lisans Tezi). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*, Samsun.

Özkan, M. (2016). XVI. Yüzyıl Osmanlı Alimi ve Fakihi Muhammed Birgivî'nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı. Bursa: Emin Yayınları.

Özkan, M. (2022). "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İki Âlim Profili: Hasan Basri Çantay ve Mehmet Ruhi Turan (Sarı Hoca)". Geçmişten Günümüze Balıkesir'in Kültürel Mirası-5 (ed. M. Bayyiğit vd.). 6-41. Konya: Palet Yayınları.

Özkan, M. (2023). "Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Balıkesir Müftüsü Osman Nûri Efendi'nin milli mücadele kahramanı Abdülgafûr Efendi için düzenlediği icâzetname". Cumhuriyet'in 100. Yılında Balıkesir'in Kültürel Birikimi Eğitim. (ed. M. Bayyiğit vd.) 8-43. Konya: Palet Yayınları.

Özkan, M. (2024). "Hacıhasanzâde Mehmed Şâh (ö. 939 / 1532) ve tenvîru'l-usûl adlı risale üzerine". Balıkesir'de Dinî Hayat İz Bırakan Âlimler ve Eserleri. (ed. M. Özkan vd.). 3-20. Bursa: Emin Yayınları.

Polat, M. (2021). Balıkesir kent merkezinde bulunan anıtsal camilerdeki kitabe ve hat eserlerinin incelenmesi (Zağnos Paşa Camii örneği). *Sadırlardan Satırlara Hat Sanatı ve Hattatlar* (ed. İ. Özcoşar vd.). 151-164. Divan Kitap.

Polat, M. (2023). Karesi Mutasarrıfı Ömer Âli Bey'in şehir mimarisine katkıları ve Hamidiye Kütüphanesi. *Cumhuriyet'in 100. yılında Balıkesir'in kültürel birikimi: Büyük şahsiyetler ve eserleri.* (M. Bayyiğit vd.) 95-143. Konya: Palet Yayınları.

Polat, M. (2024a). "Osmanlı taşrasında sağlık ve toplum: Balıkesir'in sağlık kültürüne bir bakış". *XIX. yüzyıl sonlarında Balıkesir (Karesi Gazetesi perspektifinden.* (ed. M. Polat & M. Bayyiğit) 77-106. Bursa: Emin Yayınları.

Polat, M. (2024b). 19. yüzyıl sonlarında Balıkesir'in iktisadi yapısı. *XIX. yüzyıl sonlarında Balıkesir (Karesi Gazetesi perspektifinden)* (ed. M. Polat & M. Bayyiğit). 107-140. Bursa: Emin Yayınları.

Sevinç, K. (2014). Türkiyede Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, *15*(28), 243–243.

Türkan, M. (2015). Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmaların İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi (Yüksek Lisans Tezi). *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Rize.

Ülker, O. (2025). Din Sosyolojisinde Güncel Yaklaşımlar Son On Yılda Avrupa ve Amerika da Din Sosyolojisi Alanında Yapılan Çalışmaların Analizi. *Rize Ilahiyat Dergisi*, (28), 279–294.

Yenen, İ., & Sezen, A. (2008). Türkiye de Din Psikolojisi Alanında Lisansüstü Tezler 1963 2008 Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2), 175–201.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldız, İ. (2017). Türkiye de Son 10 Yıl İçerisinde Din Felsefesi Alanında Yapılmış Olan Doktora Tezlerinin Ele Aldığı Konular Açısından Analizi. Presented at the 6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Muş.

Yorulmaz, B. (2016) Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme, Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi, Sayı 46, s.s.41-62

YÖK. (2025). Tez Merkezi. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonu (Erişim Tarihi: 06.05.2025)

Tez Öğrencisi	Tez Danışmanı	Cinsiyet	Dil	Yılı	Konu	Yöntem	Ana bilim dalı	Bilim Dalı	Danışman Sayısı
Mahmut Özbay	Yunus Emre Gördük	Erkek	Türkçe	2024	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1
Hadeer Mousa	Yunus Emre Gördük	Kadın	Türkçe	2022	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1
Serdar Poyraz	Yunus Emre Gördük	Erkek	Türkçe	2022	Kur'an/ Hadis Temelli	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1
Hüseyin Çiçek	Yunus Emre Gördük	Erkek	Türkçe	2022	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1
Çağlar Yılmaz	Yunus Emre Gördük	Erkek	Türkçe	2022	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1
Dilek Karaca	Yunus Emre Gördük	Kadın	Türkçe	2021	Kur'an/ Hadis Temelli	Literatür Taraması	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1
Ömer Esener	Mehmet Özkan	Erkek	Türkçe	2024	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	İslam Hukuku	1
Fatih Ceyhan	Mehmet Özkan	Erkek	Türkçe	2024	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	İslam Hukuku	1
Ersin Gökçe	Mehmet Özkan	Erkek	Türkçe	2023	Güncel fıkhî meseleler	Literatür Taraması	Temel İslam Bilimleri	İslam Hukuku	1
Gökhan Uysal	Mehmet Özkan	Erkek	Türkçe	2023	Aile Hukuku	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	İslam Hukuku	1
Tülin Kahraman	Esma Sayın	Kadın	Türkçe	2024	Din ve Psikoloji	Görüşme	Temel İslam Bilimleri	Tasavvuf	1
Suna Dağlı	Esma Sayın	Kadın	Türkçe	2023	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tasavvuf	1
Kadriye Olfaz	Esma Sayın	Kadın	Türkçe	2023	Tasavvuf ve Din Eğitimi	Görüşme	Temel İslam Bilimleri	Tasavvuf	1
Gülçin Öntan	Esma Sayın	Kadın	Türkçe	2023	Tasavvuf ve Din Eğitimi	Görüşme	Temel İslam Bilimleri	Tasavvuf	1
Şefaat Ertaş	Esma Sayın	Kadın	Türkçe	2023	Din ve Psikoloji	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tasavvuf	1

Seyyit Nur Ciran	Esma Sayın	Erkek	Türkçe	2022	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tasavvuf	1
Özcan Metin	Esma Sayın	Erkek	Türkçe	2022	Yerel Kültür ve Dini Uygulamalar	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tasavvuf	1
Fatih Kızılhan	Esma Sayın	Erkek	Türkçe	2021	Kişi/ Eser İnceleme	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tasavvuf	1
Alaaddin Fatih Gülşen	İsmail Başaran	Erkek	Türkçe	2024	Dinler Tarihi ve Dinler arası İlişki	Doküman İncelemesi	Felsefe ve Din Bilimleri	Dinler Tarihi	1
Enes Bingöl	Ahmet Ali Çanakcı	Erkek	Türkçe	2024	Yaygın Din Eğitimi	Nicel Destekli Nitel	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Eğitimi	1
Emrah Bakırcı	Ahmet Ali Çanakcı	Erkek	Türkçe	2024	İnformal Din Eğitimi	Görüşme	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Eğitimi	1
Beyza Nur Görmüş	Ahmet Ali Çanakcı	Kadın	Türkçe	2024	Örgün Din Eğitimi	Görüşme	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Eğitimi	1
Bediha Emin	Ahmet Ali Çanakcı	Kadın	Türkçe	2024	Yaygın Din Eğitimi	Görüşme	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Eğitimi	1
Muhammed Metin Tiyaki	Ahmet Ali Çanakcı	Erkek	Türkçe	2024	Din Toplum İlişkisi	Nicel Destekli Nitel	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Sosyolojisi	2
Muhammed Onur	Çanakcı	Erkek	Türkçe	2023	Karşılaştırmalı Din Eğitimi	Doküman İncelemesi	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Eğitimi	1
İsmail Şengör	Semra Tüfenkci	Erkek	Türkçe	2024	Ahlak Felsefesi	Doküman İncelemesi	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Felsefesi	1
Beyza Nur Güneş	Recep Emin Gül	Kadın	Türkçe	2024	Güncel Hadis Araştırmaları	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Hadis	1
Kadir Başkoşan	Recep Emin Gül	Erkek	Türkçe	2024	Yerel Kültür ve Dini Uygulamalar	Nicel Destekli Nitel	Temel İslam Bilimleri	Hadis	1
Ömer Faruk Mutlu	Abdullah Bayram	Erkek	Türkçe	2021	Kur'an/ Hadis Temelli	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1
Elif Alkan	Abdullah Bayram	Kadın	Türkçe	2022	Kur'an/ Hadis Temelli	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1
Süleyman Esen	Abdullah Bayram	Erkek	Türkçe	2022	Kur'an/ Hadis Temelli	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Tefsir	1

Esra Ceylan	Mehmet Bayyiğit	Kadın	Türkçe	2022	Din Toplum İlişkisi	Doküman İncelemesi	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Sosyolojisi	1
Derya Yaman	Ahmet Ali Çanakcı	Kadın	Türkçe	2023	Yerel Kültür ve Dini Uygulamalar	Görüşme	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Sosyolojisi	2
Selçuk İnal	Lütfü Cengiz	Erkek	Türkçe	2023	Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar	Literatür Taraması	Temel İslam Bilimleri	Kelam	1
Mehmet Kara	Lütfü Cengiz	Erkek	Türkçe	2022	Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar	Literatür Taraması	Temel İslam Bilimleri	Kelam	1
Mümin Çöpür	Lütfü Cengiz	Erkek	Türkçe	2022	Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Kelam	1
Sümeyra Şermet	Lütfü Cengiz	Kadın	Türkçe	2023	Kelamda Varlık	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Kelam	1
Rabia Ağralı	Lütfü Cengiz	Kadın	Türkçe	2023	Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar	Doküman İncelemesi	Temel İslam Bilimleri	Kelam	1
Şulegül Gündüz	Lütfü Cengiz	Kadın	Türkçe	2023	Kelami İslam Düşüncesi	Literatür Taraması	Temel İslam Bilimleri	Kelam	1
Nurullah Serhat Kulaklı	Hatice Arslan	Erkek	Türkçe	2024	Dinler Tarihi ve Dinlerarası İlişki	Literatür Taraması	Felsefe ve Din Bilimleri	Dinler Tarihi	1
Recep Çelik	Hatice Arslan	Erkek	Türkçe	2024	Karşılaştırmalı Din Eğitimi	Literatür Taraması	Felsefe ve Din Bilimleri	Dinler Tarihi	1
Mustafa Özdemir	Özer Çetin	Erkek	Türkçe	2024	Din ve Psikoloji	Literatür Taraması	Felsefe ve Din Bilimleri	Din Psikolojisi	1