

# İLÂHİYAT ALANINDA ARAŞTIRMA YÖNTEMLERİ VE YENİLİKÇİ UYGULAMALAR



**EDİTÖR**  
**PROF. DR. MEHMET AKGÜL**



DOI: 10.5281/zenodo.18131227

# **İlahiyat Alanında Araştırma Yöntemleri ve Yenilikçi Uygulamalar**

**Editör**

**Prof. Dr. Mehmet Akgül**

**İmtiyaz Sahibi**  
Platanus Publishing®

**Editör**  
Prof. Dr. Mehmet Akgül

**Kapak & Mizanpaj & Sosyal Medya**  
Platanus Yayın Grubu

**Birinci Basım**  
Aralık, 2025

**Yayımcı Sertifika No**  
45813

**ISBN**  
978-625-8513-18-7

**©copyright**  
Bu kitabın yayım hakkı Platanus Publishing'e aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

**Adres:** Natoyolu Cad. Fahri Korutürk Mah. 157/B, 06480, Mamak,  
Ankara, Türkiye.

**Telefon:** +90 312 390 1 118  
**web:** [www.platanuspublishing.com](http://www.platanuspublishing.com)  
**e-mail:** [platanuskita@gmail.com](mailto:platanuskita@gmail.com)



Platanus Publishing®

## İÇİNDEKİLER

### **BÖLÜM 1 ..... 5**

#### ***İslâm Hukukunda Borç Yapılandırma Yöntemi ve Güncel Finansal İşlemlerin Fıkhi Analizi***

Yahya Bilginer

### **BÖLÜM 2 ..... 33**

#### ***Yeni Oryantalizmde Hz. Muhammed Temsilinin Tematik Analizi -Mcgraw Donner, Jonathan Andrew Cleveland Brown, Patricia Crone, Angelika Neuwirth ve Gabriel Said Reynolds Örneği-***

Soner Akpınar

### **BÖLÜM 3 ..... 55**

#### **Fıkhta Mehrin Hukukî Niteliği ve Fonksiyonları**

Yahya Bilginer



# BÖLÜM 1

## İslâm Hukukunda Borç Yapılandırma Yöntemi ve Güncel Finansal İşlemlerin Fıkhi Analizi

Yahya Bilginer<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Kahramanmaraş, Türkiye; İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-3463-1156

## 1- Giriş

Borç ve alacak ilişkileri, ekonomik hayatın temel yapı taşlarından biri olmasının ötesinde, toplumsal adalet, bireysel sorumluluk ve etik yönetim ilkelerini de belirleyen kritik bir unsurdur. İslam hukuku, borç ilişkilerini yalnızca ekonomik bir işlem olarak değil; aynı zamanda ahlaki, sosyal ve hukuki bir yükümlülük (Kur'an, 2:282) olarak değerlendirmektedir (İbn Kudâme, 2007, c. 4, ss. 3–5)). Borç ilişkilerinin düzenlenmesi, yapılandırılması, borçlunun korunması ve alacaklının hakkının güvence altına alınması, İslami finansın temel ilkeleri arasında yer alır.

Günümüzde hukukî ve ticari işlemler, geçmişe kıyasla daha karmaşık bir yapıya sahiptir ve bu süreçte kişiler ve kurumlar arasında çeşitli sebeplerle borç ilişkileri doğmaktadır. İslâm hukukunda borç ilişkisi sonucu borçlunun zimmetinde sabit olan hak veya alacak deyn ile ifade edilmektedir. Deynin mahiyeti ve henüz ifa edilmeden önce alacaklı tarafından borçluya veya üçüncü şahıslara temlikini kapsayan bey'ü'd-deyn uygulamaları, klasik fıkıh literatüründe tartışmalı bir konu olarak ele alınmıştır. Günümüz finansal piyasalarında borç yapılandırma uygulamalarının ekonomik hayata yansımaları, hem İslam hukuku çerçevesinde hem de modern borç yapılandırma yöntemleri açısından incelenmesi gereken önemli bir alan oluşturmaktadır.

Klasik fıkıh literatüründe borç ilişkileri üç ana eksen üzerinden ele alınır:

- a) Borcun türü: Nakit borç (karz), mal veya hizmet borcu gibi farklı kategoriler (Şâfiî, 2005, c. 3, ss. 55–57).
- b) Taraflar arası denge: Borçlu ile alacaklı arasında adil bir ilişkinin kurulması ve tarafların haklarının korunması.
- c) Borç yönetimi ve yapılandırma: Borcun ödenmemesi veya gecikmesi hâlinde uygulanacak yöntemler ve esneklik mekanizmaları (Mâlik, 2004, c. 2, ss. 672–675).

Kur'an'da borçla ilgili en önemli referanslardan biri Bakara Suresi 282. ayettir: *"Ey iman edenler! Borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda adaletle yazın ve yazıcı doğru şekilde yazsın..."* (Kur'an, 2:282). Bu ayet, borç ilişkilerinin yazılı olarak kayıt altına alınması, taraflar arasında adaletin sağlanması ve alacaklının korunmasının önemini vurgular. Aynı zamanda, borç ilişkilerinde şeffaflık ve tarafların sorumluluklarının açıkça belirlenmesi İslami finansın temel ilkeleri arasında sayılır. Günümüz finansal sistemlerde borç ilişkileri, klasik fıkıhın öngördüğü sınırların ötesine geçmiştir. Bankacılık, kredi, factoring, leasing, sukuk ve türev ürünler gibi finansal araçlar, borç ve alacak ilişkilerini karmaşık hâle getirmiştir. Bu durum, borç yapılandırma ve risk yönetimi

konularının fıkhi perspektifle ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Özellikle modern finansal ürünlerde karşılaşılan riba (faiz), garar (belirsizlik) ve ihtimal sorunları, klasik fıkıhın yorumlanması ve modern hukuki düzenlemeler ışığında değerlendirilmelidir (Osmani, 2008, c. 1, s. 87–92; El-Cemal, 2006, s. 45–52). Bu bağlamda çalışma, İslâm hukukunda borcun tanımı ve sınıflandırılmasından başlayarak borç yapılandırma yöntemlerini, güncel finansal işlemlerin fıkhi analizini ve risk yönetimi yaklaşımlarını ele almayı amaçlamaktadır. Klasik fıkıh kaynakları ile modern finansal literatür bir arada kullanılarak hem teorik hem de uygulamalı bir perspektif sunulacak; istikrâ yönetimiyle veri analizleri uygulama örnekleri somutlaştırılacaktır.

## **1. Deyn Kavramı ve İslam Hukukundaki Niteliği**

Klasik fıkıh literatüründe borç, genellikle deyn terimiyle ifade edilir ve bu kavram hem borçlunun yükümlülüğünü yerine getirmesi hem de alacaklının hakkının korunması esasına dayanır (Kâsânî, 1986, c.6, ss.3-5; İbnü'l-Hümâm, 1970, c.5, ss.12-14). Borç ilişkisi, taraflar arasında yalnızca ekonomik bir işlem olarak değil, aynı zamanda hukuki ve ahlaki sorumluluk zinciri olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, borç ilişkisi tarafların birbirine karşı sorumluluklarını belirleyen ve adaleti sağlayan bir mekanizma işlevi görür (Mâlik, 2004, c.3, ss.45-47; Şafîî, 2005, c.2, ss. 112-114). İslâm hukukunda borç, alacaklının hakkını güvence altına alırken borçlunun ifa gücüne ve sosyal koşullarına uygun olarak esnek bir biçimde düzenlenir. Bu yaklaşım, borç ilişkisinin taraflar arasında adaletli ve dengeli bir şekilde yürütülmesini sağlar ve toplumsal dayanışma ile bireysel sorumluluk ilkelerini güçlendirir (Osmani, 2002, c. 1, ss. 85–88). Bu çerçevede deyn hem ekonomik bir yükümlülük hem de ahlaki ve hukuki bir sorumluluk alanı olarak İslam hukuku sisteminde merkezi bir rol oynar.

### **1.1. Deyn Kavramı Çerçevesinde Borç- Alacak İlişkisi**

Borç kavramı, İslam hukukunda taraflar arasındaki ilişkilerin temel unsurlarından biridir. Fıkıh literatüründe borç, çoğunlukla deyn terimiyle ifade edilir ve hem sözlük anlamı hem de fikhî tanımı ile ekonomik, hukuki ve sosyal ilişkilerde kritik bir rol üstlenir (Aydın, 1994, c. 1, ss. 265–267; Kara, 2012, c. 1, ss. 389-392). Sözlükte deyn, “ödünç verilen şey, satılan malın bedeli (semen) veya mevcut olmayan bir şey” olarak ifade edilmiştir (Aydın, 1994, c. 1, s. 266). Fikhî terim olarak deyn, en genel anlamıyla “kişinin zimmetinde sabit olan şey” şeklinde tanımlanmıştır (Aydın, 1994, c. 1, s. 266; Kara, 2012, c. 1, s. 391). Bu tanım, borç ve alacak ilişkilerinin taraflar açısından hukuki bir güvenceye sahip olduğunu ve ekonomik yükümlülüklerin yanı sıra ahlaki ve sosyal sorumlulukları da kapsadığını ortaya koymaktadır.

Bir akdin geçerli olabilmesi için, akdin konusu belirli olmalıdır. Normal şartlarda bir akdin konusu ya ‘ayn (mal veya nesne) ya da bir menfaat olabilir. Borç ilişkilerinde ise ‘ayn ve menfaat kavramlarının ötesine geçilerek deyn kavramı gündeme gelir (Hacak, 2007, c. 1, s. 140). Bu durum, deynin bir varlık olarak kabul edilmesini ve bazı sözleşmelere konu olmasını gerekli kılar. Çünkü İslam hukukunda kural olarak sözleşmelerin konusu varlık dışındaki bir şey, yani ma’dûm, hukuken geçerli kabul edilmez (Hacak, 2007, c. 1, s. 142; Serahsî, ts., c. 15, s. 74). Klasik fıkıh literatüründe deyn, farklı açılardan tanımlanmıştır:

a) Zimmette sabit olan hükmî mal: Deyn, borçlunun zimmetinde bulunan ve alacaklının hakkını temsil eden hukuki bir varlıktır (Kâsânî, 1986, c.5, ss.148, 234; İbnü’l-Hümâm, 1970, c.6, s. 492; İbn Nüceym, 1998, c.1, s. 305).

b) Vacip bir fiilin veya mal tesliminin ismi: Deyn, borç ilişkisinin doğduğu fiil veya malın teslim edilmesi ile somutlaşabilir (Kâsânî, 1986, c.5, ss. 148, 234; 6/6; c.7, 196; İbnü’l-Hümâm, 1970, c. 7, s. 205; Bâbertî, 1970, c.7, s. 205; ‘Aynî, 2000, c.8, s.455).

c) Zimmette bulunan şer’î bir vasıf: Deyn, borçlunun zimmetinde bulunan ve şer’î açıdan tanınmış bir yükümlülük olarak da tanımlanabilir (Zeyla’î, 1896, c.4, s.171; Bâbertî, 1970, c.7, s. 239; İbnü’l-Hümâm, 1970, c.6, s.153; c. 8, s.436).

Bu tanımlar, deynin teslimi ve kabzi sonrasında somut bir ‘ayn hâline gelene kadar geçen süreçteki hukuki niteliği ve taraflar arasındaki yükümlülükleri tasvir eder. Dolayısıyla deyn, henüz somut bir mala dönüşmemiş olsa dahi, zimmette meydana gelen ve hukuken kabul edilen bir varlık olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, borç ve alacak ilişkilerinin hukuki güvenceye alınmasını ve borçlu ile alacaklı arasındaki hak dengesinin korunmasını sağlar. Aynı zamanda, İslâm hukuku çerçevesinde borç ilişkilerinin sosyal sorumluluk ve adalet ilkeleriyle uyumlu yürütülmesini temin eder (Kâsânî, 1986, c. 5, ss. 148–149; İbnü’l-Hümâm, 1970, c. 6, ss. 492–494; Osmani, 2002, c. 1, ss. 85–88).

## **1.2. Deyn Kavramının Hükmî Niteliği ve Teslim Öncesi Durumu**

İslâm hukuku literatüründe deyn, klasik sözleşme kuramı çerçevesinde özel bir statüye sahiptir. Gerçek anlamda varlığı olmayan ve “ma’dûm” olarak nitelenen şeylerin akitlere konu olamayacağı kabul edilirken, deyn, somut bir varlığa sahip olmamasına rağmen hukuken hükmî bir mal olarak tanınmış ve akitlerde geçerlilik kazanabilecek bir nitelik taşımıştır (Hacak, 2007, c. 1, ss. 145–146). Bu durum, borç ilişkilerinde deynin taraflar arasında ekonomik ve hukuki bir güvence oluşturmalarını sağlamaktadır. Deyn, ifa edilmeden önce “teslim fiili” olarak nitelendirilir; bu durum deynin hakiki anlamda bir mal olmadığını göstermektedir. Klasik fıkıh alimlerinden (Kâsânî, 1986, c. 7, s. 196), deyni adem/yokluk kavramıyla ilişkilendirerek, deynin hakiki bir varlık

olmadığını, ancak insanların ihtiyaçlarına binaen mal olarak kabul edildiğini ifade etmiştir (Kâsânî, 1986, c. 7, s. 196). Dolayısıyla deyn, bir anlamda mal olarak kabul edilmesine rağmen, esas itibarıyla ileride ifa ile somut bir mala dönüşeceği öngörüsüyle bu statüye sahiptir (İbnü'l-Hümâm, 1970, c. 7, ss. 204–205). Fıkıh literatüründe deynin somut bir varlığa dönüşmesi, borçlunun teslim fiili ile gerçekleşir. Bu nedenle, teslim öncesi deynin durumunu tanımlamak için hükmî mal kavramı kullanılmıştır. Her ne kadar deyn hukuken mal olarak kabul edilse de, somut mal ('ayn) kavramına göre mali değeri ve malî özellikleri bakımından daha eksik kabul edilmiştir (İbnü'l-Hümâm, 1970, c. 6, s. 492). Bu yaklaşım, borç ilişkilerinde deynin taraflar açısından hukuki bağlayıcılığını ve alacaklının hakkını koruma işlevini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Özetle, deyn kavramı, somut bir mal olmasa da, İslâm hukuku çerçevesinde teslim öncesinde hükmî mal niteliğiyle tanımlanmış ve akitlere konu olabilecek bir hukuki varlık olarak kabul edilmiştir. Bu durum, borç-alacak ilişkilerinin hukuki güvenceye alınması ve taraflar arasında hak dengesinin korunması açısından kritik bir önem taşımaktadır (Hacak, 2007, c. 1, ss. 145–146; Kâsânî, 1986, c. 7, s. 196; İbnü'l-Hümâm, 1970, c. 6, s. 492). Borcun temel unsurları şunlardır:

a) Alacaklıya karşı borçlunun yükümlülüğü: Borçlunun belirli bir miktar para, mal veya hizmeti alacaklıya zamanında ve eksiksiz olarak ödemesi zorunludur.

b) Hakkaniyet ve adalet ilkesi: Borç ilişkileri, taraflar arasında adil ve dengeli olmalı, aşırı zarar veya haksız kazanç içermemelidir (Kur'an, 2:282; Şafîî, 2005,c.3, s.286).

c) Sosyal ve etik sorumluluk: Borç ilişkileri toplumsal dayanışmayı güçlendirmeli ve bireyler arasındaki güveni tesis etmelidir (İbn Kudâme, 2007,c.4, ss.12-15).

Kur'an'da borçla ilgili en önemli referanslardan biri Bakara Suresi 282'dir: *"Ey iman edenler! Borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda adaletle yazın ve yazıcı doğru şekilde yazsın..."*. Bu ayet, borç ilişkilerinde belirsizlik ve ihtimale dayalı anlaşmaların (garar) önlenmesini ve taraflar arasında şeffaflık sağlanmasını emreder. (Kur'an, 2:282). Klasik fıkıh eserleri, borcun sadece parasal bir işlem olmadığını, aynı zamanda sosyal ve etik bir yükümlülük olduğunu vurgular. Örneğin, "İmam Mâlik'in el-Muvatta' adlı eserinde borç, hem fiili hem de sözlü yollarla kurulabilen bir yükümlülük olarak ele alınmakta ve bu çerçevede alacaklının korunması temel bir ilke olarak vurgulanmaktadır" (Mâlik, 2004, c. 2, s. 686). Şafîî mezhebine göre borç, yalnızca parasal bir yükümlülükle sınırlı olmayıp mal ve hizmetle de ifa edilebilir; ayrıca borçlunun ödeme güçlüğüne düşmesi hâlinde ona kolaylık sağlanması dinî ve hukukî bir yükümlülük olarak kabul edilir" (Şafîî, 2005, c. 3, s. 286). Klasik fıkıhta borçların

niteliği borçlunun sorumluluk kapasitesi, alacaklının hakkı ve toplumun adaleti üzerinden değerlendirilir. Modern finansal sistemlerde ise borç ilişkileri, bankacılık ve kredi sistemlerinin gelişmesi ile karmaşık hâle gelmiş; borç yapılandırma, risk yönetimi ve türev ürünler aracılığıyla yeni sorunlar ortaya çıkmıştır (Osmani, 2002, c. 1, ss. 90–95; Şabra, 2000, c. 1, ss. 120–125).

## **2. Borç Yapılandırma Yöntemleri ve Güncel Uygulamalarla Mukayesesi**

İslâm hukukunda borç yapılandırma, özellikle deyn üzerinde yapılan tasarruflar bağlamında ele alınmaktadır. Deyn, alacaklı açısından itibari bir mal niteliğinde değerlendirildiği için, borcun yeniden düzenlenmesi takas, temlik, havâle, ibrâ veya bey‘ akdi gibi yöntemlerle mümkündür. Bu yöntemler klasik İslâm hukukunun esaslarını yansıtırken, modern finansal uygulamalarla paralellikler ve farklılıklar göstermektedir (Yusuf, 2008, c. 1, ss. 95–98; Kahraman, 2008, c. 1, ss. 210–215).

İslâm hukukunda borç yapılandırma, özellikle deyn (alacak) üzerinde yapılan tasarruflar bağlamında ele alınır. Deyn, alacaklı açısından itibari bir mal niteliğinde değerlendirildiğinden, borcun vadelendirilmesi, takas, temlik veya bey‘ akdi gibi yollarla yapılandırılması mümkündür (Yusuf, 2008, c. 1, ss. 95–98; Kahraman, 2008, c. 1, ss. 210–215).

Borç ilişkisi, taraflar arasında meydana gelen bir yükümlülük olarak, her zaman zamanında ve eksiksiz ifa edilemeyebilir. Borçlunun ekonomik kapasitesinin yetersiz olduğu durumlarda, borcun vadesinde ödenememesi borcun artmasına ve borçlunun ödeme yükünün ağırlaşmasına yol açar. Bu nedenle borçların yeniden yapılandırılması veya düzenlenmesi, borçlunun ödeyebilme imkânını artırmak ve alacaklının hakkını güvence altına almak açısından önem taşır (Peksöz, 2022, ss. 45–48; Elmalı, 2023, ss. 112–116).

Hukukî açıdan borç yapılandırması, tarafların rızasına dayanan bir iyileştirme yöntemi olarak tanımlanmaktadır. Borçlu ile alacaklı, borçlunun mali durumunun iyileştirilmesi amacıyla hazırlanan proje üzerinde anlaşarak borcun yeniden yapılandırılmasını sağlar (Sevinç, 2023, ss. 60–64).

Böylelikle borçlu, ekonomik kapasitesine uygun bir ödeme planına kavuşurken, alacaklı da alacağını tahsil etme imkânını elde eder. Bu yaklaşım, taraflar açısından borç ilişkisinin sürdürülebilirliğini sağlar ve ekonomik hayata yönelik zararları asgariye indirir.

Borç yapılandırma, İslam hukuku perspektifinde hem alacaklının hakkını koruma hem de borçlunun ekonomik ve sosyal mağduriyetini önleme amacı taşır. Klasik fıkıh kitapları, borç yapılandırmayı üç temel yönteme ayırır: erteleme, taksitlendirme ve feragat/indirim (af). Modern finansal literatürde ise bu

yöntemler, yeniden yapılandırma, türev ürünler ve garantili sözleşmeler gibi uygulamalarla genişletilmiştir (Osmani, 2002, c. 1, ss. 90–95; Şabra, 2000, c. 1, ss. 120–125).

İslâm hukukunda borç yapılandırması, modern finansal uygulamalar ile yapısal olarak paralellik gösterir. Özellikle bey‘u‘d-deyn uygulamaları, borcun vadeli veya deyn karşılığı satım işlemleri ile yapılandırma arasında analogik benzerlikler sunar. Bu bağlamda, borç yapılandırması hem borçlunun ödeme kapasitesini gözetir hem de alacaklının hakkının korunmasını sağlar. Bu çerçevede, borç yapılandırma, İslâm hukukunda hem ödeme kolaylığı sağlayan hem de alacaklıyı koruyan bir yöntem olarak değerlendirilir.

Hukuk literatüründe yeniden yapılandırma, “borçlu ile alacaklıların hazırladıkları bir plan üzerinde anlaşarak borçlunun mali durumunun iyileştirilmesini amaçlayan bir iyileştirme yöntemi” şeklinde tanımlanmaktadır (Sevinç, 2023, ss. 60–64). Uygulamada borç yapılandırması, zaman zaman yenileme (tecdit) kavramıyla karıştırılmaktadır. Yenilemede önceki borç sona erdirilerek yerine yeni bir borç ikame edilirken (Eren, 2014, ss. 510–512; Peksöz, 2022, ss. 52–55), yapılandırmada borcun kendisi devam etmekte; yalnızca vade veya ödeme şartları yeniden düzenlenmektedir (Önay, 2014, ss. 98–101).

Bu bağlamda modern borç yapılandırma uygulamaları, İslâm hukukunda tartışmalı olan *bey‘u‘d-deyn* ve *deyn mukabili satış* (*bey‘u‘d-deyn bi‘d-deyn*) uygulamalarıyla yapısal benzerlikler göstermektedir. Yapılandırmada alacaklının alacağını vadeli bir bedel karşılığında devretmesi veya borcun yerine yeni bir borç ikame edilmesi, İslâm hukukunda belirli sınırlamalara tabi tutulmuştur. Dolayısıyla modern borç yapılandırma modelleri, İslâm hukukundaki klasik tartışmalarla doğrudan irtibatlı bir alan oluşturmaktadır (Sevinç, 2023, ss. 70–75).

## **2.1. Alacağın Borçluya Satımı (Bey‘u‘d-deyn)**

İslâm hukukunda alacağın borçluya satımı (*bey‘u‘d-deyn bi‘l-deyn*), klasik fıkıh literatüründe belirli şartlar çerçevesinde caiz kabul edilen bir işlemdir. Borçlunun zimmetinde yer alan alacak (*deyn*), alacaklı tarafından bizzat borçluya satıldığında, zimmette bulunan *deyn* çoğunlukla semen konumunda değerlendirilir. Bunun temel istisnasını ise selem akdi oluşturur. Selem akdinde mebi‘ konumunda bulunan ve *müslimün fih* olarak belirlenen edim, zimmette sabit bir *deyn* hâline gelmekte; bu nedenle kabzdan önce tasarrufuna ve dolayısıyla bizzat borçluya satımına izin verilmemektedir (Gözübenli, 2009, s. 466; Aybakan, 2000, s. 500; Kâsânî, 1986, c. 5, ss. 234, 236).

Bunun dışında alacağın yeni bir satım akdine konu edilmesi hâlinde, *deyn* mukabilinde alınacak şeyin niteliğine göre farklı şartlar gündeme gelmektedir.

Eğer *deyn* karşılığında alınacak şey kıyemî mal ise, bu mallar tayinle ‘*ayn* konumuna geleceğinden kabz şartı aranmaksızın satım caiz kabul edilmiştir (Kâsânî, 1986, c. 5, s. 236). Buna karşılık *deyn* mukabilinde alınacak şey mislî mal ise, bu malların ya tayinle ya da kabz ile ‘*ayn* hâline getirilmesi gerekir; aksi takdirde işlem, *deynin deyn karşılığında satımı* yasağı kapsamına girer (Kâsânî, 1986, c. 5, s. 236).

Alacağın satımında *deyn* mukabilinde alınacak şeyin tayin veya kabz yoluyla muayyen hâle getirilmesi şartı, hem faiz (ribâ) ihtimalini önlemek hem de işlemin *bey’u’d-deyn bi’d-deyn* yasağına girmesini engellemek amacıyla öngörülmüştür. Bu nedenle tayinle belirlenmeyen para cinsi mallar karşılığında yine aynı türden malların alınması hâlinde sarf akdi hükümleri uygulanır. Tayinle belirlenmiş mislî veya kıyemî malların satın alınması durumunda ise, bunların mutlaka ‘*ayn* konumuna getirilmesi gerekir (Kâsânî, 1986, c. 5, ss. 236–237).

Fıkıh literatüründe *bey’u’d-deyn*, alacağın satımı anlamına gelmekte olup, alacağın borçluya veya üçüncü bir kişiye devri şeklinde iki temel kategoride ele alınmaktadır (Aybakan, 2011, ss. 429–430). Bu uygulama, alacaklının borçludan olan alacağını nakit veya belirli bir bedel karşılığında devretmesini kapsamakta ve borcun yeniden yapılandırılması bağlamında önemli bir yöntem olarak değerlendirilmektedir (Kahraman, 2008, ss. 210–215; Yusuf, 2008, ss. 95–98). Ancak İslâm hukukunda *bey’u’l-kâli bi’l-kâli* ve *deyn mukabili deyn* uygulamaları yasaklanmış; bu yasaklar, haksız kazanç ve faiz riskini önlemek amacıyla getirilmiştir (İbn Kayyım, ts., c. 3, ss. 135–138; Derdir, ts., c. 2, ss. 120–123).

Alacağın borçluya satımı, alacaklının borçlunun zimmetinde bulunan alacağı karşılığında borçludan peşin veya vadeli olarak para ya da mal alması şeklinde gerçekleşir. Bu işlem, belirli şartların sağlanması kaydıyla Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerince caiz kabul edilmiştir (Kâsânî, 1986, c. 5, s. 148; Nevevî, ts., c. 9, s. 275; Sahnûn, 1994, c. 3, ss. 10–11; İbn Kudâme, 1969, c. 4, s. 91). Hanefî mezhebine göre alacağın borçluya satımı, teslim riskinin bulunmaması sebebiyle özellikle caizdir; zira üçüncü bir kişiye yapılan satışta teslim riski söz konusu iken, borçluya satışta bu risk ortadan kalkmaktadır (İbn Nüceym, 1998, s. 309; Kâsânî, 1986, c. 5, s. 148).

Fıkıh literatüründe alacağın satımında ‘*ayn–deyn* ayrımı ile *semen–mebî’* konumları belirleyici bir role sahiptir. Hanefî mezhebine göre mebî’, “akit esnasında tayinle belirlenen ve akde baştan ‘*ayn* olarak konu olan şey”; semen ise “akit esnasında tayinle belirlenmeyen ve akdin kurulmasıyla birlikte müşterinin zimmetinde *deyn* olarak sabit olan şey” şeklinde tanımlanır (Yerlikaya, 2022, ss. 5–6; Aybakan, 2003, s. 212). Bu ayrım, alacağın satımında, *deynin* akitteki konumunun kabzdan önceki tasarruflara doğrudan etki ettiğini

göstermektedir. *Bbey'u'd-deyn* uygulamasında alacağın borçluya satılması, teslim riskinin bulunmaması ve faize yol açmaması şartıyla İslâm hukuku çerçevesinde caiz kabul edilmektedir. Bu hüküm, hem klasik fıkıh kaynakları hem de çağdaş akademik çalışmalar tarafından desteklenmektedir. Günümüz finansal uygulamalarında ise *bey'u'd-deyn*, borcun yeniden yapılandırılması bağlamında loan rescheduling, debt restructuring ve debt-for-equity swaps gibi işlemlerle benzerlik göstermektedir. Ancak modern sistemlerde faiz ve ek maliyetlerin sürece dâhil edilebilmesi, klasik İslâm hukukundan temel bir ayrışma noktası oluşturmaktadır (Peksöz, 2022, ss. 70–75; Sevinç, 2023, ss. 85–90).

Mezheplerin çoğunluğuna göre deynin bizzat borçluya satımına belirli şartlarla izin verilmiştir. Özellikle borçlunun zimmetinde oluşan deynin, henüz tahsil edilmemiş alacak olması hâlinde, iki önemli hususa dikkat edilmiştir:

a) Deyn mukabilinde alınacak şeyin niteliğine göre sarf akdine dönüşme ihtimali ve bu nedenle sarf akdinin özel kurallarının uygulanması.

b) Satım akdinde faizin oluşmaması için bedellerin peşin olarak ödenmesi ve miktarlarının akde uygun belirlenmesi.

Ayrıca, kabzdan önce tasarruf edilebilecek mallar bakımından semen-mebî‘ ayrımı önemlidir. Zimmette yer alan deyn, mebi‘ (örneğin selem akdinde alacak olan müslemün fih) konumunda ise, kabzdan önce tasarrufa izin verilmemektedir. Son olarak, deynin deyn karşılığı satımına düşmemek için, mukabilinde alınacak malın ya tayinle ya da kabz ile ‘ayn konumuna getirilmesi bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir (Aybakan, 2011, s. 429–430; Bardakoğlu, 1992, s. 18).

*Bey'u'd-deyn*, alacaklının mevcut alacağını borçluya vadeli veya yeni bir bedel karşılığında satmasıdır. Bu işlemde borcun tamamı ya da bir kısmı karşılığında yeni bir ödeme planı ortaya konmuş olur. Klasik İslâm hukukçuları bu uygulamayı, özellikle feshu'd-deyn bi'd-deyn ve kalbu'd-deyn yöntemleri çerçevesinde ele almışlardır (Kahraman, 2008, c. 1, ss. 210–215; Yusuf, 2008, c. 1, ss. 95–98).

a) Feshu'd-deyn bi'd-deyn: Mevcut borcun yerine yeni bir borcun ikame edilmesi; borç vadesinin uzatılması veya yeniden ödeme planı oluşturulması şeklindedir.

b) Kalbu'd-deyn: Borcun kendisinin değil, alacak hakkının belirli bir bedel karşılığında değiştirilmesi veya ödenmesidir.

Bu bağlamda, borç yapılandırmasının temel amacı olan borcun ödenebilir hâle getirilmesi klasik uygulamalarda sağlanmaktadır. Ancak İslâm hukukunda dikkat edilmesi gereken temel bir husus bulunmaktadır: *bey'u'd-deyn*, alacağın alacaklı

tarafından borçluya satılması işlemi olup, ribâ yasağı çerçevesinde gerçekleştirilmelidir. Bu nedenle vadeli veya taksitli satışlarda faizin eklenmesi caiz değildir (Yusuf, 2008, c. 1, ss. 98–100).

Günümüz finans perspektifinde borçlunun ödeme yükünü hafifletmek amacıyla yapılan uygulamalarla benzerlik gösterir:

Loan rescheduling / debt restructuring: Borcun tamamının veya bir kısmının yeni bir ödeme planına göre yapılandırılması, borçluya ödenebilirlik sağlamak amacıyla yapılır (OECD, 2023, ss. 45–47).

- Alacağın borçluya satımı ile paralellik: Alacağın borçluya satılması, modern anlamda “borcun yeniden vadelendirilmesi” veya “debt conversion” yöntemlerine benzeyebilir. Her iki durumda da borç yükü hafifletilir, ödeme planı yeniden düzenlenir.

- Fark: Modern finansal uygulamalarda faiz veya ek maliyetler uygulanabilirken, klasik İslâm hukukunda bu mümkün değildir. Dolayısıyla bey‘u’d-deyn, klasik İslâm hukukunda borç yapılandırma yöntemlerinden biri olarak kabul edilebilir. Esas itibarıyla borcun ödenebilirliğini artırmayı hedeflediği sürece, vade uzatımı veya ödeme planı oluşturma gibi modern borç yapılandırma işlemleriyle analogik bir ilişkisi vardır. Ancak faiz veya ribâ içermemesi şarttır.

## **2.2. Borç Yapılandırma Yönteminde Takas (Mukâssa) Uygulamaları**

Takas (Mukâssa), iki taraf arasındaki karşılıklı borçların tamamen veya kısmen düşürülmesini sağlayan bir borç yapılandırma yöntemidir. İslâm hukukunda takas cebrî (kanunî) ve ihtiyari (irâdî) olmak üzere iki şekilde uygulanır. Cebrî takas, tarafların rızası aranmaksızın veya tek taraflı irade ile gerçekleşirken; ihtiyari takas, her iki tarafın rızasını gerektirir. Borçlar eşit miktarda ise doğrudan sona erer; farklı miktarlarda ise mahsuplaşma yoluyla kalan borç belirlenir (Aybakan, 2012, ss. 120–124; Kahraman, 2008, ss. 210–215).

Hukukî açıdan takas, borcu düşüren bir ıskât yöntemi olarak kabul edilir. Karşılıklı borçlar cins, vade ve vasıf bakımından aynı ise borçlar takasla düşer; farklılık hâlinde mahsuplaşma söz konusu olur (Kahraman, 2002, ss. 95–98). Takas, havâle ve ibrâdan ayrılır: havâle borcu nakleder, ibrâ borcu karşılıksız düşürür; takas ise belirli bir karşılık neticesinde borcu düşürür (Kahraman, 2002, ss. 100–102).

Takas, tüm mezheplerce kabul edilmiştir. Delil olarak İbn Ömer’den rivayet edilen, deve satımında alacağın bazen dinar karşılığı dirhem, bazen dirhem karşılığı dinarla tahsil edilmesi uygulaması gösterilir (Yusuf, 2001, ss. 45–47).

Takas, yalnızca deyn–deyn arasında olabileceği gibi, bazı hukukçulara göre ‘ayn–deyn arasında da gerçekleşebilir (Kahraman, 2002, ss. 103–106).

Hanefî mezhebinde takas, borcun ifa yöntemi olarak ayrıca değerlendirilir. *Deyn*, zimmette sabit hükmî mal kabul edildiğinden bizzat ‘ayn ile ifası mümkün görülmez; deynler emsaliyle ifa edilir (Serahsî, 1989, c. 14, ss. 22–25; Merğînânî, 1989, c. 3, ss. 88–90; İbnü’l-Hümâm, 1989, c. 6, s. 492). Kâsânî, takasın deynin kabzedilen bedeli üzerinden gerçekleştiğini belirtir (Kâsânî, 1986, c. 5, s. 234). Takasın sonucu konusunda mezhepler arasında farklılık vardır: Mâlikî, Şâfi‘î ve Hanbelî mezheplerinde hem borç hem de talep hakkı düşerken; Hanefî mezhebinde yalnızca talep hakkı düşer (İbn Kayyım, ts., c. 3, ss. 135–138; İbn Teymiyye, ts., c. 20, ss. 55–58; Kahraman, 2002, ss. 110–113).

Literatürde takas, “iki veya daha fazla kişinin karşılıklı olarak borçlarını mahsup etmesi” şeklinde tanımlanır (Kahraman, 2010, s. 451). Kadri Paşa’ya göre ise takas, “talep edilebilir bir alacağın, talep edilebilir bir borç karşılığında düşürülmesi”dir (Kadri Paşa, 1888, s. 63, md. 224). Bu yönüyle işlem, karşılıklı hesaplaşma niteliği taşır (Aydın, 1992, s. 289).

Günümüz finansal sisteminde takas, debt swap veya offsetting uygulamalarına benzer biçimde işler. Modern uygulamalarda faiz ve ek maliyetler söz konusu olabilirken, İslâm hukukunda ribâ yasağı gereği takas tamamen faizsiz ve rızaya dayalıdır. Katılım bankacılığında vefa sözleşmesi, borç yapılandırma takas mantığıyla uygulanır: Bankanın alacağı ile borçlunun bankaya sattığı malın bedeli mahsuplaştırılır ve borç bu yolla sona erdirilir (Ugan, 2019, ss. 113–114; Nomer, 2016, ss. 200–205; Zorlu, 2020, s. 611). Bu uygulama, klasik fıkıhta deynin ifası ve kabzı konusundaki Hanefî yaklaşımla paralellik arz eder (Kâsânî, 1986, c. 5, s. 234; İbn Nüceym, 1998, s. 305; Hamevî, 1985, c. 4, s. 5).

AAOIFI standartlarına göre vefa sözleşmelerinde geri alımın îne satışı riskini doğurmaması için vade ve bedelin piyasa koşullarına uygun biçimde belirlenmesi gerekir (AAOIFI, ts., ss. 1292–1294). Böylece klasik fıkıhtaki semen–mebî‘ ayrımı, kabz şartı ve faiz yasağı korunarak borç yapılandırması sağlanır.

### **2.3. İbrâ İşlemi Yoluyla Borcun Yapılandırılması**

İbrâ, borçlunun borcunun tamamen veya kısmen karşılıksız olarak düşürülmesi anlamına gelir. Bu işlemde alacaklı, borcun ifasını talep etme hakkından feragat eder ve borçlu artık ödeme yükümlülüğü altında olmaz. Klasik İslâm hukukunda ibrâ, borçlunun lehine bir tasarruf olup alacaklı ile borçlu arasındaki iradî bir işlem sonucunda gerçekleşir (Aybakan, 2012, ss. 130–133; Kahraman, 2008, ss. 220–224).

Fıkıhî literatürde ibrâ, sözlükte “arındırmak, temizlemek, yükümlülükten kurtarmak” anlamlarına gelirken; terim olarak bir kimsenin başkasının zimmetinde bulunan alacağından karşılıksız biçimde vazgeçmesini ifade eder (Apaydın, 1983, s. 263; Zuhaylî, 2012, c. 5, s. 214). Bu yönüyle ibrâ, genel olarak ıskât türü bir işlem kabul edilir; zira hak sahibinin vazgeçmesiyle borçlu üzerindeki yükümlülük sona erer. Bununla birlikte bazı mezheplerde ibrânın temlik yönü de tartışılmıştır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepler ibrânın ağırlıklı olarak ıskât niteliği taşıdığını ve tek taraflı irade ile gerçekleşebileceğini kabul ederken; Mâlikî mezhebi, temlik yönünü öne çıkararak borçlunun kabulünü şart koşturur (Apaydın, 1983, s. 264; Zuhaylî, 2012, c. 5, s. 215).

İbrâ işlemi esas itibarıyla deyn üzerine uygulanabilir. Zimmette sabit olan her türlü borç (semen, ücret, mehir, diyet vb.) ibrâya konu olabilirken, ayn niteliğindeki mallar ibrâya elverişli değildir (İbn Âbidîn, 2002, c. 5, s. 156; Semerkandî, 1994, c. 2, s. 19). Örneğin gasp edilen bir malda ibrâ, yalnızca tazmin yükümlülüğü (deyn) açısından geçerli olur; malın aynî mülkiyeti ortadan kalkmaz (Bezzâziyye, 1892, c. 5, ss. 381–382; Kâdihân, 2009, c. 3, ss. 124–125). Bu bakımdan deyn üzerine yapılan ibrâ, borç ilişkisini sona erdirici bir etki doğurur.

Hanefî mezhebinde ibrâ, hibe ile karşılaştırıldığında önemli bir farklılık arz eder. Hibe, belirli şartlarda rücû edilebilirken; ibrâda alacaklının geri dönme hakkı bulunmaz. Bu nedenle ibrâ, borçlunun lehine daha güçlü bir hukuki sonuç doğurur (Yusuf, 2010, ss. 383–384; Apaydın, 1983, ss. 263–264).

Borç yapılandırması bağlamında ibrâ, borçlunun ödeme güçlüğü yaşadığı durumlarda borcun tamamının veya bir kısmının affedilmesini ifade eden özel bir yöntemdir. Bu işlem tamamen alacaklının iradesine bağlı olup, borçlunun yükümlülüğünü hafifletmeyi ve ekonomik mağduriyetini azaltmayı amaçlar (Yusuf, 2008, ss. 100–102). İbrâ, bu yönüyle takas veya temlikten ayrılır; zira bu yöntemlerde bir karşılık veya borcun devri söz konusu iken, ibrâda borç karşılıksız olarak ortadan kalkar (Aybakan, 2012, ss. 132–134; Kahraman, 2008, ss. 222–224).

Güncel finansal uygulamalarda ibrâ mantığı, debt forgiveness veya loan write-off kavramlarıyla karşılık bulmaktadır. Özellikle ekonomik kriz veya olağanüstü dönemlerde devletler ve finans kuruluşları borçların bir kısmını ya da tamamını silebilmektedir. Ancak İslâm hukukunda bu tür uygulamalar, faizsiz, gönüllülük esasına dayalı ve borçlunun lehine olacak şekilde sınırlandırılmıştır. İbrâ, İslâm hukukunda borç yapılandırmasının en güçlü ve borçlu lehine sonuç doğuran yöntemlerinden biri olup, borç ilişkilerinde sosyal adalet, merhamet ve dayanışma ilkelerini somutlaştıran bir hukuki mekanizma olarak değerlendirilmektedir.

## 2.4. Feragat (Af)

Af, borçlunun ciddi mali sıkıntı yaşaması durumunda alacaklının borcun bir kısmından karşılıksız olarak feragat etmesi anlamına gelir. Bu uygulama, hem borçlunun mağduriyetini önlemeyi hem de toplumsal dayanışmayı güçlendirmeyi amaçlar (İbn Kudâme, 2007, c. 4, ss. 12–15). Af, ihsan ve merhamet ilkeleriyle uyumlu olup, borç yönetiminde etik bir mekanizma işlevi görür. Modern İslâmî bankacılıkta af, ödeme gücü bulunmayan müşteriler için yapılandırılmış özel çözüm paketleri şeklinde uygulanabilmektedir (Osmani, 2008, c. 1, ss. 140–145).

Feragat ise daha genel bir kavram olup, bir hak veya talebin kullanılmasından iradî olarak vazgeçilmesini ifade eder ve borçla sınırlı değildir. Borç ilişkisi bağlamında feragat, alacaklının borcu talep etme hakkından kısmen veya tamamen vazgeçmesi anlamına gelir; ancak feragat her zaman borcun düşmesi sonucunu doğurmayabilir. Örneğin alacaklı, “Bu borcun belirli bir kısmını şu an talep etmiyorum; ancak ileride talep hakkım saklıdır” şeklinde bir irade beyanında bulunabilir. Bu durumda borç devam etmekte, yalnızca talep hakkı sınırlandırılmaktadır.

Bu yönüyle feragat, borç üzerinde sınırlı veya koşullu bir tasarruf sağlarken; ibrâ, borcun tamamen veya kısmen ortadan kalkmasını kesin olarak temin eder. Feragat, ibrâ ile birlikte uygulanabildiği gibi, tek başına da borç ilişkisinde sınırlı hukuki etki doğurabilir (Aybakan, 2011, ss. 260–263).

## 2.5. Hibe Tasarrufları

İslâm hukukunda hibe, sözlükte “karşılıksız vermek, bağışlamak” anlamına gelirken, fıkıh literatüründe “bir malın başkasına karşılıksız olarak temlik” şeklinde tanımlanır (Bardakoğlu, 1998, c. 17, s. 421; Ali Haydar Efendi, 1983, c. 2, s. 1142). Tanımda vurgulanan ivazsızlık, hibenin tek taraflı ve kazandırıcı bir işlem olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda hibe, mülkiyetin karşı tarafa geçmesini amaçladığından temlikî bir akit olarak kabul edilir. Bununla birlikte hibenin bağlayıcılığı, mezhepler arasında farklılık göstermektedir (Bardakoğlu, 1998, c. 17, s. 422).

Hibe akdinin kuruluşu bakımından genel olarak üç unsur dikkate alınır: taraflar, akdın unsurları ve akdın konusu. Bu unsurların detayları mezheplere göre değişmekle birlikte, burada asıl mesele deynin hibe kapsamında ele alınabilirliği (Bardakoğlu, 1998, c. 17, ss. 422–425). *Deyn*-hibe ilişkisi açısından, zimmette sabit olan *deynin* mal statüsü taşıması sebebiyle temlikî ve teslimî kural olarak mümkündür (Apaydın, 1983, s. 263). Bu nedenle *deynin* hibesi caiz görülmüş; hibenin borçluya veya belirli şartlar altında üçüncü bir şahsa yapılabileceği kabul edilmiştir.

Borçluya yapılan *deyn* hibesi, tüm mezheplerce caiz kabul edilmiştir. Zira hibe edilen *deyn*, hâlihazırda borçlunun zimmetinde bulunduğundan teslim riski taşımamaktadır (İbn Nüceym, 2003, s. 309; Buhûti, 1999, c. 2, s. 390; Yusuf, 2010, s. 338; Zuhaylî, 2009, c. 4, s. 685).

Hanefî mezhebinde *deynin* borçluya hibesi, ibrâ kapsamında değerlendirilmiş olup, borçlunun kabulüne gerek bulunmadığı kabul edilmiştir (Serahsî, 2003, c. 12, s. 84; Merğînânî, 1995, c. 3, s. 228). Buna karşılık *deynin* üçüncü bir şahsa hibesi, teslim riski sebebiyle kural olarak caiz görülmemiştir. Ancak borçluya kabza vekâlet verilmesi hâlinde, Hanefiler bu işlemi caiz kabul etmişlerdir. Bu durumda hibe ve vekâlet akdi birlikte işletilmekte; borçlu *deyni* ödediğinde, kabza vekâlet sebebiyle hibe tamamlanmış olmaktadır (İbn Nüceym, 2003, s. 309; Takıyyuddîn İbnu'n-Neccâr, 1999, c. 2, s. 391; Buhûti, 1999, c. 3, s. 306).

Mâlikî mezhebinde ise belirli şartların sağlanması kaydıyla *deynin* üçüncü bir şahsa hibesi mümkün görülmüştür (Bardakoğlu, 1998, c. 17, s. 422). *Deynin* hibe kapsamında değerlendirilmesi, ‘ayn–deyn ayrımı çerçevesinde ele alınmaktadır. *Deyn*, borç ilişkisi sonucunda ortaya çıkan hükmî bir mal olduğundan, üçüncü şahsa hibede teslim riski gündeme gelmekte; bu sebeple hibesi ancak belirli şartlar altında mümkün olmaktadır (Apaydın, 1983, s. 263; İbn Nüceym, 2003, s. 309).

## 2.6. Havâle Tasarrufları

İslâm hukukunda havâle, borç ilişkisi çerçevesinde gerçekleştirilen bir tasarruf türü olup, borçlunun (muhîl) icap ve kabulü ile alacaklının (muhâl / muhtâl) ve borcun havâle edildiği kişinin (muhâlün aleyh) kabulüyle akdin kurulması suretiyle gerçekleşir (Bardakoğlu, 1997, c. 16, s. 507; İbn Âbidîn, 2003, c. 5, s. 310). Diğer akitlerden farklı olarak havâlede taraf sayısı üçtür: borcu havâle eden borçlu, alacaklı ve yeni borçlu (Bardakoğlu, 1997, c. 16, s. 507; Hammâd, 1982, ss. 53–54).

Havâle akdinin unsurları; tarafların akdi kuran irade beyanı (sîga) ve havâle konusu borç (muhâlün bih) şeklinde tamamlanır. Hanefî mezhebine göre sîga akdin rûknü olup, diğer unsurlar sîganın gereği olarak değerlendirilir (Bardakoğlu, 1997, c. 16, s. 507). Havâlenin geçerli olabilmesi için tarafların akıl sahibi olması, kabulün alacaklı ve muhâlün aleyh tarafından aynı mecliste gerçekleşmesi ve havâle edilen kişinin ergenlik çağına ulaşmış olması gerekir. Ayrıca havâlenin konusu, zimmette sabit ve bağlayıcı bir *deyn* olmalıdır; bu nedenle aynlar üzerine havâle yapılamaz (Kâsânî, 2005, c. 6, s. 16; Akartepe, 2020, s. 21).

Fıkıh literatüründe havâle, çoğunlukla *deyn* ile ilişkilendirilmiş ve bey‘u’d-deyn (alacağın satımı) ile karşılaştırılmıştır. Bazı fakihler havâleyi, *deynin deyn*

*karşılığı satımı* olarak değerlendirerek kural olarak yasaklanması gerektiğini; ancak toplumsal ihtiyaç sebebiyle istisnaen caiz kılındığını ileri sürmüştür (Bardakoğlu, 1997, c. 16, s. 508; Hammâd, 1982, s. 56; Lâhim, 2009, c. 1, ss. 675–677). Buna karşılık İbn Kayyım ve İbn Teymiyye, havâlenin yasaklanan bir satış işlemi olmadığını, toplumsal teamül ve kıyasa uygun olarak caiz kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır (İbn Kayyım, 1991, c. 1, s. 193; İbn Teymiyye, 2004, c. 20, s. 512).

Havâle, mutlak ve mukayyed olmak üzere iki türde ele alınır. Mukayyed havâle, borcun belirli bir maldan veya belirli bir kaynaktan ödenmesine ilişkin kayıt içeren havâledir. Mecelle, bu tür havâleyi “muhîlin, muhâlün aleyhin zimmetinde veya yedinde bulunan maldan vermek üzere yaptığı havâle” şeklinde tanımlamaktadır (Ali Haydar Efendi, 1983, c. 2, s. 1043, md. 678). Mutlak havâlede ise ödeme kaynağına ilişkin herhangi bir kayıt bulunmaz (Ali Haydar Efendi, 1983, c. 2, s. 1044, md. 679; Bardakoğlu, 1997, c. 16, s. 508).

Hanefî mezhebinde mutlak ve mukayyed havâle arasında ayırım yapılmakta ve havâlenin geçerliliği için muhîlin muhâlün aleyh üzerinde alacağının bulunması şart koşulmamaktadır. Buna karşılık diğer mezhepler, havâlenin geçerli olabilmesi için havâle edilen kişinin borçluya karşı borçlu olmasını gerekli görmektedir (Râfi‘î, 2003, c. 10, s. 339; İbn Kudâme, 2002, c. 7, s. 59). Bu sebeple havâle, özellikle *deyn* üzerinden gerçekleştirildiğinde, bey‘u‘d-deyn yasağına bir istisna olarak değerlendirilmiş; *ayn* üzerinden yapılan havâle ise geçerli kabul edilmemiştir (Buhûfî, 1999, c. 3, s. 385; İbn Kudâme, 2002, c. 7, s. 59; Hammâd, 1982, s. 61).

Havâle ile bey‘u‘d-deyn arasındaki temel fark, muâvaza kurallarının uygulanması noktasında ortaya çıkar. Deyn karşılığı satış, bir muâvazalı akit iken; havâle, bazı muâvaza kurallarından muaf tutulmuştur. Hanefî mezhebinde havâle, karşılıklı borç devrinden ziyade ifa veya damân niteliği taşır. Ayrıca borçlu ödemez veya müflis olursa alacaklının muhîle rücû hakkı bulunmaktadır; oysa bey‘u‘d-deynde böyle bir hak söz konusu değildir (Kâsânî, 2005, c. 6, ss. 16–18; İbn Âbidîn, 2003, c. 5, ss. 342–346; Lâhim, 2009, s. 685). Havâle, *deyn* üzerinde yapılan en önemli tasarruflardan biri olup, ‘ayn–deyn ayırımı bağlamında özel bir yere sahiptir. Mukayyed havâle işlemleri, şeklen *deynin deyn karşılığı takasına* benzer görünse de, klasik fıkıhta yasaklanan *deyn satımından* farklı bir hukuki işlem olarak kabul edilmektedir (Yusuf, 2010, s. 447).

Havâle, borcun veya alacak hakkının başka bir kişiye devredilmesini sağlayan bir yöntem olup, borcu düşürmekten ziyade borç ilişkisini yeni bir borçluya aktarmaktadır. Bu yönüyle havâle, borçlunun yükümlülüklerini hafifletmek ve alacaklının alacağını güvence altına almak amacıyla kullanılmaktadır (Bardakoğlu, 2008, ss. 310–312).

Güncel finansal uygulamalarda havâle, factoring veya accounts receivable transfer işlemleriyle benzerlik göstermektedir. Ticari alacakların üçüncü kişilere devri, İslâm hukukundaki havâle mantığıyla örtüşmekle birlikte; modern finans sisteminde sıklıkla faiz veya ek komisyon uygulanması, klasik İslâm hukukundaki ribâ yasağı sebebiyle temel bir ayrışma noktası oluşturmaktadır.

## 2.7. Temlik ve Satım (Bey‘) İşlemleri

Temlik, *deynin* mülkiyetinin borçluya veya üçüncü bir şahsa devredilmesini ifade eder. Temlik, bedelli (mu‘âvaza) veya bedelsiz (teberru) olarak gerçekleştirilebilir. Alacağın borçluya devri, bedelsiz olması hâlinde hibe veya ibrâ, bedelli olması hâlinde ise satım (bey‘) niteliği kazanır (Aybakan, 2011, ss. 255–260; Akartepe, 2021, ss. 90–94). Bu yönüyle temlik ve bey‘ akdi, borç yapılandırması bağlamında klasik İslâm hukukunda borçlu ile alacaklının menfaatlerini dengelemeye yönelik önemli tasarruf yolları olarak değerlendirilmiştir.

Kavramsal olarak temlik, “eşya üzerindeki mülkiyetin veya malî bir hakkın başkasına devredilmesi” şeklinde tanımlanır. Temlik işlemleri bedel karşılığında yapılırsa mu‘âvazalı, bedelsiz yapılırsa teberru niteliği taşır. Temlik akdinin geçerli olabilmesi için tarafların iradesi ve akde konu olabilecek bir mal veya hak bulunması gerekir. Mu‘âvazalı temliklerde daha sıkı şartlar aranırken, teberru niteliğindeki temliklerde daha esnek kurallar uygulanmaktadır (Aybakan, 2011, ss. 250–255).

*Deyn*, borçluya veya üçüncü bir şahsa temlik edilebilir. *Deynin* borçluya ivazsız temlikî genellikle hibe veya ibrâ kapsamında değerlendirilir. Özellikle ibrâ, temlike benzetilmekle birlikte, borçlunun kabulüne ihtiyaç duyulmaması yönüyle temlikten ayrılır (Aybakan, 2011, ss. 262–264). Buna karşılık *deynin* borçluya ivazlı olarak temlikî hâlinde satım akdi söz konusu olur (Aybakan, 2011, ss. 265–267).

*Deynin* üçüncü bir şahsa temlikî ise fıkıh literatüründe tartışmalıdır. Eğer *deyn* fiilen mülkiyet alanına girmiş ve teslim edilebilir nitelik kazanmışsa, hibe veya satım yoluyla temlikî mümkün görülmüştür. Ancak henüz kabz gerçekleşmemiş ve zimmette sabit bir hak olarak kalan *deynin* üçüncü kişiye temlikî, teslim riski ve belirsizlik sebebiyle genel olarak caiz kabul edilmemiştir (Yusuf, 2001, ss. 120–123; Akartepe, 2010, ss. 45–48). Bu tartışmalar, büyük ölçüde bey‘ akdinin yapısı ve *deynin* itibarî mal niteliğiyle ilişkilidir. Hanefî mezhebi, belirli şartlar altında *deynin* temlik ve satımını caiz görürken; diğer mezhepler bu konuda daha sınırlayıcı bir yaklaşım benimsemiştir (Aybakan, 2011, ss. 270–273; Aydın, 2003, ss. 95–98).

*Deyn* üzerinde yapılan tasarruflardan biri de bey' akdidir. *Deyn*, henüz kabzedilmeden alacaklı tarafından yeni bir satım akdine konu edilebilir. Bu durum, *deynin* İslâm hukukunda itibarî bir mal olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır (Aybakan, 2011, ss. 275–277; Zeyla'î, 1989, c. 4, s. 171).

Günümüzde alacakların satımı veya devri, modern bankacılıkta debt assignment veya receivables sale olarak adlandırılmaktadır. Alacakların borçluya veya üçüncü kişilere vadeli şekilde devri, modern finansal sistemde borç yapılandırmasının temel araçlarından biridir. Ancak İslâm hukukunda bu tür işlemler, faiz (ribâ) ve belirsizlik (garar) yasağı çerçevesinde değerlendirilmekte; işlemin geçerliliği tarafların rızası, bedelin açıklığı ve haksız kazanç içermemesi şartlarına bağlanmaktadır.

## **2.8. Feshu'd-Deyn Bi'd-Deyn ve Kalbu'd-Deyn**

Feshu'd-deyn bi'd-deyn ve kalbu'd-deyn yöntemleri, klasik İslâm hukukunda borcun yeniden yapılandırılması bağlamında sıkça başvuru alan uygulamalardır. Bu yöntemlerin temel mantığı, mevcut borcun tamamen veya kısmen sona erdirilerek yerine yeni bir borcun ikame edilmesine dayanmaktadır (Kahraman, 2008, ss. 210–215; Yusuf, 2008, ss. 95–98).

*Feshu'd-deyn bi'd-deyn*, mevcut borcun aynı türden veya muayyen olmayan bir bedel karşılığında yeni bir borçla değiştirilmesini ifade ederken; *kalbu'd-deyn*, borcun niteliğinin değiştirilmesini ya da yeni bir ödeme planı karşılığında borcun yeniden tesis edilmesini kapsamaktadır. Bu işlemler sayesinde borçluya, ekonomik kapasitesine uygun bir ödeme imkânı tanınmakta; alacaklı ise belirli bir bedel karşılığında alacağını tahsil etme güvencesine kavuşmaktadır. Klasik İslâm hukukunda borcun yeniden yapılandırılması, ribâ yasağı sebebiyle faizsiz şekilde gerçekleştirilir; dolayısıyla borç–alacak ilişkisi yalnızca tarafların rızası ve borcun gerçek değeri esas alınarak yeniden düzenlenir (Peksöz, 2022, ss. 52–55; Sevinç, 2023, ss. 70–75).

Güncel finansal sistemde *feshu'd-deyn bi'd-deyn* ve *kalbu'd-deyn* uygulamaları, loan rescheduling, debt restructuring veya debt rescheduling agreements kapsamında değerlendirilebilir. Bu çerçevede borcun vadesi uzatılabilmekte, taksitlendirme yapılabilmekte veya borcun tamamı ya da bir kısmı yeni bir ödeme planı doğrultusunda yeniden yapılandırılabilir (OECD, 2023, ss. 45–47; InvestDesk, 2023, ss. 10–12). Bununla birlikte modern finansal uygulamalar ile klasik İslâm hukuku arasındaki temel fark, modern sistemde faiz (interest) ve işlem maliyetlerinin yapılandırma sürecine dâhil edilebilmesidir. İslâm hukukunda ise bu tür uygulamalar ribâ yasağı sebebiyle kabul edilmemektedir.

Buna rağmen her iki sistemde de borç yapılandırmasının ortak amacı, tarafların ekonomik menfaatlerini korumak, borçlunun ödeme kapasitesini artırmak ve alacaklının tahsilatını güvence altına almaktır. Bu bağlamda klasik İslâm hukuku uygulamaları, günümüz finansal araçları için faizsiz ve etik temelli bir model sunmakta; modern borç yeniden yapılandırma stratejilerine analogik bir yaklaşım sağlamaktadır.

## **2.9. Vade ve Taksitlendirme Yoluyla Borç Yapılandırma**

Borç yapılandırma yöntemleri arasında vade uzatma ve taksitlendirme, borçlunun ödeme güçlüğüne hafifletmeye yönelik en yaygın ve pratik uygulamalar olarak öne çıkmaktadır. Bu yöntemde muaccel hâle gelmiş borç, borçlunun ekonomik kapasitesi dikkate alınarak yeniden planlanmakta; taraflar borcun ödeme zamanı ve tutarını yeniden belirleyerek borç yükünün yönetilebilir hâle gelmesini sağlamaktadır. Bu süreçte borçlunun ödeme yükü hafiflerken, alacaklı da alacağını tahsil etme güvencesini korumaktadır (Peksöz, 2022, ss. 60–63; Sevinç, 2023, ss. 82–86).

Vadelendirme ve taksitlendirme, borcun belirli bir süreye yayılması ve eşit ya da farklı tutarlarda ödenmesini öngören bir planlama yöntemidir. Borcun taksitler hâlinde ödenmesi, borçlunun ödeme yükünün uzun vadeye yayılmasını sağlamakta ve ödeme kapasitesine uygun bir yapılandırma sunmaktadır. Bu yöntem, aynı zamanda alacaklının tahsilat hakkını güvence altına almayı amaçlamaktadır (Peksöz, 2022, ss. 64–66; Sevinç, 2023, ss. 87–89).

Klasik İslâm hukukunda vade uzatma ve taksitlendirme, ribâ yasağı sebebiyle faizsiz olarak uygulanır. Borcun yeniden yapılandırılması, alacaklı ve borçlunun karşılıklı rızasına dayanır ve borcun asli miktarı veya değeri değiştirilmeden yalnızca vade ve ödeme biçimi yeniden düzenlenir (Yusuf, 2008, ss. 120–123; Kahraman, 2008, ss. 240–243). Bu yönüyle taksitlendirme, borçlunun ödeme gücünü gözetken ve sosyal dengeyi sağlamayı hedefleyen bir yöntem olarak değerlendirilmiştir (Şâfiî, 2005, c. 3, s. 286).

Modern bankacılık ve finans sistemlerinde ise vade uzatma ve taksitlendirme uygulamaları, installment plans, loan rescheduling veya debt restructuring agreements kapsamında yürütülmektedir. Bankalar ve finansal kuruluşlar, borçlulara vadeli ödeme planları sunarak borç yükünü ödenebilir hâle getirmektedir. Ancak modern uygulamalarda, borcun yeniden yapılandırılması sürecine çoğu zaman faiz, işlem ücreti veya ek maliyetler dâhil edilebilmektedir. Bu durum, klasik İslâm hukukundaki faizsiz yapılandırma anlayışından temel bir ayrışma noktası oluşturmaktadır (OECD, 2023, ss. 45–47; InvestDesk, 2023, ss. 10–12).

Bununla birlikte her iki sistemde de vade uzatma ve taksitlendirme uygulamalarının ortak amacı, borçlunun ödeme gücüne uygun bir yapılandırma sağlamak ve alacaklının tahsilatını güvence altına almaktır. Bu çerçevede klasik İslâm hukuku uygulamaları, modern borç yeniden yapılandırma stratejileriyle analogik bir ilişki kurmakta ve faizsiz yapılandırmanın, finansal yönetimde etik ve sürdürülebilir bir model sunduğunu ortaya koymaktadır.

## 2.10. Erteleme (Tashîl)

Borç yapılandırmasında klasik İslâm hukuku çerçevesinde tashîl (erteleme) ile vadelendirme/taksitlendirme yöntemleri önemli uygulamalar arasında yer almaktadır. Her iki yöntem de borçlunun ödeme yükünü hafifletmeyi ve alacaklının tahsilatını güvence altına almayı amaçlamakla birlikte, işleyiş ve kapsam bakımından farklılık göstermektedir. Klasik fıkıh literatürü, borçlunun zor durumunu dikkate alarak, alacaklıyı zarara uğratmayacak şekilde borcun ertelenmesini teşvik etmektedir (Mâlik, 2004, ss. 686–688).

Tashîl, vadesi gelmiş bir borcun, borçlunun geçici ödeme güçlüğü sebebiyle ileri bir tarihe ertelenmesi esasına dayanmaktadır. Bu yöntemde borcun toplam miktarı değişmez; yalnızca ödeme zamanı ötelenir (Kahraman, 2008, ss. 230–233; Yusuf, 2008, ss. 118–120). Tashîl uygulaması, klasik İslâm hukukunda feshu'd-deyn bi'd-deyn veya kalbu'd-deyn yöntemleriyle benzerlik göstermektedir. Temel amaç, borçlunun anlık ödeme yükünü hafifletmek ve alacaklının alacağını tamamen kaybetmesini önlemektir. Bu süreçte ribâ yasağına riayet edilir; borcun vadesi uzatılırken herhangi bir faiz veya faiz benzeri ek yükümlülük getirilemez (Kahraman, 2008, c. 1, s. 145–147; Yusuf, 2008, c. 1, s. 112–114).

Tashîl, aynı zamanda adalet ve merhamet ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Borçlunun geçici mali sıkıntısının alacaklı tarafından anlayışla karşılanması, klasik fıkıh literatüründe ahlâkî ve toplumsal bir sorumluluk olarak görülmüştür. Bu yönüyle tashîl, borçlunun ekonomik kapasitesine uygun ödeme kolaylığı sağlamayı hedefleyen sınırlı ve geçici bir yapılandırma biçimidir (Kahraman, 2008; Yusuf, 2008). Modern finansal uygulamalarda bu yaklaşım, borç vadesinin esnek biçimde yeniden planlanması veya ödeme takvimlerinin güncellenmesi şeklinde karşılık bulmaktadır (Osmani, 2008, ss. 145–148).

Vadelendirme ve taksitlendirme ise borcun daha uzun bir zaman dilimine yayılması ve ödemelerin taksitler hâlinde yapılmasını öngören bir yöntemdir. Bu uygulamada borç, borçlunun uzun vadeli ödeme kapasitesi dikkate alınarak yeniden düzenlenir. Klasik İslâm hukukunda vadelendirme, borcun miktarını artırmadan yalnızca ödeme biçimini değiştirmek suretiyle gerçekleştirilir;

dolayısıyla faiz uygulanması caiz değildir (Kahraman, 2008; Yusuf, 2008). Buna karşılık modern finansal sistemlerde vadelenendirme ve taksitlendirme çoğu zaman faiz, işlem ücreti veya ek maliyetler içerebilmektedir (Peksöz, 2022, ss. 61–64; Sevinç, 2023, ss. 85–88).

Bu çerçevede tashîl, borcun miktarına dokunulmaksızın tek seferlik bir vade ertelenmesi sağlarken; vadelenendirme/taksitlendirme, borcun uzun vadeye yayılmasını ve taksitler hâlinde ödenmesini hedeflemektedir. Her iki yöntemin ortak amacı borçlunun ödeme yükünü hafifletmek ve alacaklının tahsilatını güvence altına almak olmakla birlikte, tashîl daha sınırlı ve geçici bir çözüm sunarken, vadelenendirme daha kapsamlı ve uzun süreli bir yapılandırma imkânı sağlamaktadır.

Son olarak borç yapılandırması ile yenileme (tecdit) kavramlarının birbirinden ayrılması gerekir. Yenilemede önceki borç tamamen ortadan kaldırılarak yerine yeni bir borç ikame edilirken; borç yapılandırmasında borcun kendisi devam etmekte, yalnızca vade veya ödeme planı yeniden düzenlenmektedir (Eren, 2014, ss. 104–106; Önay, 2014, ss. 52–54; Peksöz, 2022, ss. 58–60). Uygulamada borç yapılandırması çoğunlukla, borcun vadeler hâlinde ödenmesini öngören tecil sözleşmeleri yoluyla gerçekleştirilmektedir.

## **2.11. Ödeme Vadesinin Öne Alınması**

Fıkıh literatüründe ödeme vadesinin öne alınması (ta'cîl), borcun vadesinin erkene çekilmesi veya alacağın daha kısa sürede tahsil edilmesi anlamında kullanılmaktadır (Osmani, 2008, ss. 152–154; Kahraman, 2008, ss. 245–247). Bu bağlamda alacaklının, borçludan mevcut vadesinden önce ödeme talep etmesi ya da ödeme süresini kısaltması, ta'cîl kapsamında değerlendirilir. Ta'cîlin temel amacı, alacaklının alacağını daha erken tahsil etmesini sağlamaktır. Bu yöntemde borcun toplam miktarı değişmez; yalnızca ödeme süresi öne alınır. Ribâ yasağı gereği, vadenin erkene çekilmesi karşılığında borçludan herhangi bir faiz veya ek bedel talep edilmesi caiz değildir (Osmani, 2008; Şabra, 2000).

Modern İslâmî bankacılık uygulamalarında ödeme vadesinin öne alınması, alacaklının likidite ihtiyacını karşılamaya yönelik bir araç olarak kullanılmakta; borçlunun yükünü artırmadan klasik fıkıh ilkeleri doğrultusunda uygulanmaktadır. Bu çerçevede vade erkene çekilse dahi borcun sabit ve faizsiz kalması esastır; ek ücret veya faiz talep edilmesi İslâmî finans prensiplerine aykırı kabul edilmektedir (İqbal & Mirakhor, 2011, ss. 181–183).

Ödeme vadesinin öne alınması ile vadelenendirme/taksitlendirme arasındaki temel fark, borç ilişkisine yüklenen işlevsel yönle ilgilidir. Ta'cilde borcun miktarına herhangi bir ek yük getirilmez; yalnızca ödeme süresi kısaltılır ve bu durum alacaklının lehine bir hızlandırma niteliği taşır. Buna karşılık

vadelendirme veya taksitlendirme, borcun ödeme süresinin uzatılmasını ya da borcun taksitler hâlinde ödenmesini ifade eder ve esas itibarıyla borçlunun lehine bir kolaylaştırma amacını taşır (Peksöz, 2022, ss. 67–70; Sevinç, 2023, ss. 92–95).

Vadelendirme ve taksitlendirme yöntemleri, borçlunun ekonomik kapasitesine uygun ödeme kolaylığı sağlamak amacıyla uygulanır. Klasik İslâm hukukunda bu uygulamalarda borcun toplam miktarı değişmez ve faiz uygulanmazken; modern finansal sistemlerde vade uzatımı çoğu zaman faiz veya ek maliyetlerle birlikte gerçekleştirilebilmektedir. İslâm hukuku bağlamında vadelendirme ve taksitlendirme, feshu'd-deyn bi'd-deyn veya kalbu'd-deyn uygulamalarıyla belirli ölçüde paralellik arz etmektedir.

Sonuç olarak, ödemenin öne alınması (ta'cîl) ile vadelendirme/taksitlendirme yöntemleri, borç ilişkilerinde birbirine zıt yönlerde işlev görmektedir. Ta'cîl, ödeme süresinin kısaltılması yoluyla alacaklı lehine bir hızlandırma sağlarken; vadelendirme ve taksitlendirme, ödeme süresinin uzatılması yoluyla borçlu lehine bir kolaylaştırma mekanizması sunmaktadır. Her iki yöntem de klasik İslâm hukukunda ribâ yasağı çerçevesinde değerlendirilmiş ve borç ilişkilerinde adaletin sağlanmasına hizmet eden araçlar olarak kabul edilmiştir.

### **3.2 İslâmî Bankacılıkta Borç Yapılandırma Yöntemleri**

Modern İslâmî bankacılıkta borç yapılandırma, klasik fıkıh ilkeleri ile modern finansal araçların birlikte kullanıldığı bir uygulama alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede yapılandırma süreci, borçlunun ödeme kapasitesi dikkate alınarak murâbaha, mudârebe ve istisnâ gibi sözleşme türleri üzerinden gerçekleştirilmektedir. Söz konusu yöntemler, borçlunun mali durumuna uygun ödeme planlarının oluşturulmasını amaçlarken, aynı zamanda alacaklının hakkının korunmasını da temin etmektedir. Bu yönüyle modern İslâmî bankacılık uygulamaları, klasik İslâm hukukunda borç ilişkilerinin düzenlenmesi ve alacağın tahsiline ilişkin temel ilkelerle önemli ölçüde paralellik arz etmektedir (Kahraman, 2008, ss. 310–315; Osmani, 2008, ss. 160–165).

#### **3.2.1 Murabaha**

Murâbaha, klasik fıkıh literatüründe “maliyetin ve kâr oranının açıkça beyan edilmesi suretiyle yapılan satış” olarak tanımlanır (İbn Teymiyye, 1919/1337, ss. 78–80; Osmani, 2008, ss. 102–105). Bu yöntemde banka, konu edilen malı üçüncü bir kişiden peşin olarak satın almakta ve üzerine önceden belirlenmiş bir kâr marjı ekleyerek borçluya vadeli olarak satmaktadır. Murâbaha sözleşmesinde satış bedelinin ve ödeme planının baştan belirlenmesi, garar (belirsizlik) riskini ortadan kaldırmakta ve borçlunun ödeme yükümlülüğünü öngörülebilir hâle getirmektedir.

Modern İslâmî bankacılık uygulamalarında murâbaha, özellikle konut ve ticari finansman alanlarında borç yapılandırma aracı olarak yaygın biçimde kullanılmaktadır. Örneğin Malezya’da konut finansmanı alanında murâbaha yöntemi kullanılarak borçluların ödeme planları gelir akışlarına göre yeniden yapılandırılmış ve böylece borçluların ödenebilirliği artırılmıştır (Ahmad, 2013, ss. 215–218). Benzer şekilde Katar’da murâbaha sözleşmelerinin standartlaştırılması yoluyla borçluların ödeme yükü hafifletilmiş, aynı zamanda alacaklıların tahsilat hakları hukuki güvence altına alınmıştır (Ali & Hassan, 2017, ss. 94–97).

Klasik İslâm hukukunda faiz (ribâ) yasağı sebebiyle murâbaha, borç yapılandırmasında faizsiz bir mekanizma sunmaktadır. Modern İslâmî bankacılıkta bu yapılandırma yöntemi, borçlu lehine esnek ödeme planları oluşturulmasına imkân verirken, alacaklının tahsilatını da sözleşme güvencesi altına almaktadır. Bu yönüyle murâbaha, klasik fıkıh ilkeleri ile çağdaş finansal ihtiyaçları uzlaştıran temel araçlardan biri olarak değerlendirilmektedir (Osmani, 2008, ss. 108–110).

### 3.2.2 Mudarebe

Mudârebe, kâr–zarar ortaklığı esasına dayalı bir sözleşme türü olup, sermaye sahibinin (rabü’l-mâl) sermaye sağladığı, girişimcinin (mudârib) ise emeği ve yönetimi üstlendiği bir ortaklık modelini ifade eder. Bu sözleşmede kâr, taraflar arasında önceden belirlenen oranlara göre paylaşılırken; zarar, kural olarak sermaye sahibine ait olmakta, mudârib ise emeğinin karşılığını alamamak suretiyle zarara katlanmaktadır (Şabra, 2000, ss. 65–68). Klasik fıkıh literatüründe mudârebe, tarafların hak ve sorumluluklarını ayrıntılı biçimde düzenleyen hükümlerle ele alınmış ve sözleşmenin geçerliliği, kâr paylaşımı, zarar ve fesih şartları ayrıntılı şekilde açıklanmıştır (İbn Âbidîn, 1784/1169, c. 4, ss. 304–308; Kahraman, 2008, ss. 185–189).

Modern borç yapılandırma uygulamalarında mudârebe, özellikle ödeme güçlüğü yaşayan borçlular açısından esnek bir finansman ve yapılandırma aracı olarak kullanılmaktadır. Bu kapsamda borçlu, sabit bir borç ödeme yükümlülüğü yerine, elde edilecek gelire bağlı bir paylaşım modeline dâhil edilmekte; böylece ödeme riski taraflar arasında dengelenmektedir. Örneğin Endonezya’da tarım kooperatifleri kapsamında uygulanan mudârebe sözleşmeleri sayesinde, mahsul kaybı yaşanan dönemlerde zarar taraflar arasında paylaşılmış ve çiftçilerin borçları yeniden yapılandırılmıştır (Rahman, 2016, ss. 210–214). Benzer şekilde Suudi Arabistan’da tarımsal girişimlere yönelik mudârebe temelli finansman modelleri uygulanmış; ödeme güçlüğü yaşayan çiftçiler için esnek yapılandırma mekanizmaları geliştirilmiştir (Al-Suwailem, 2020, ss. 98–101).

Klasik mudârebe uygulamaları ile modern İslâmî finans uygulamaları arasındaki temel fark, modern sistemde risk yönetimi, kurumsal denetim ve sözleşme standardizasyonu unsurlarının daha belirgin hâle gelmesidir. Bununla birlikte her iki uygulamada da mudârebenin faizsiz (ribâdan arındırılmış) karakteri korunmakta; borçlunun sabit ve garanti edilmiş bir ödeme yükü altına sokulmaması esas alınmaktadır. Bu yönüyle mudârebe, klasik fıkıh ilkeleri ile çağdaş borç yapılandırma ihtiyaçlarını uzlaştıran önemli bir finansman modeli olarak değerlendirilmektedir.

### 3.2.3 İstisnâ

İstisnâ, belirli bir malın veya hizmetin üretilmesine yönelik olarak yapılan sipariş ve üretim sözleşmelerini ifade eder. Bu sözleşmede üretici (sâni'), kararlaştırılan mal veya hizmeti üretmeyi taahhüt ederken; siparişi veren taraf, bedeli peşin, vadeli veya teslimata bağlı olarak ödemeyi üstlenir. Klasik fıkıh literatüründe istisnâ, özellikle üretim ve siparişe dayalı alacak ilişkileri için geliştirilmiş özel hükümler çerçevesinde ele alınmış; teslim, ödeme, fesih ve sorumluluk esasları ayrıntılı biçimde düzenlenmiştir (Kâsânî, 1909, c. 5, ss. 3–7; Serahsî, 2003, c. 12, ss. 138–142).

Modern bankacılık ve İslâmî finans uygulamalarında istisnâ, özellikle proje finansmanı, altyapı yatırımları ve tarım girişimleri kapsamında borç yapılandırma aracı olarak kullanılmaktadır. Bu yöntemde borçlunun ödeme yükümlülüğü, üretim süreci ve teslimat takvimiyle ilişkilendirilmekte; böylece borç, henüz gelir doğmamış bir aşamada sabit ve ağır bir yük hâline gelmemektedir. Örneğin Brezilya'da İslâmî tarım girişimleri kapsamında uygulanan istisnâ sözleşmeleriyle, ürün teslimine dayalı borç yapılandırmaları gerçekleştirilmiş ve ödemeler mahsul zamanına göre planlanmıştır (Osmanî, 2008, ss. 214–216). Bu uygulama, klasik İslâm hukukunda borcun ödenebilir hâle getirilmesini amaçlayan yapılandırma ilkeleriyle uyumlu bir model sunmaktadır.

İstisnâ sözleşmesi, ribâ yasağına uygun olarak faizsiz biçimde uygulanmakta; ödeme yükü üretim ve teslimat sürecine göre ayarlanmaktadır. Modern hukuk ve bankacılık sistemlerinde ise sözleşmelerin standardizasyonu, risk paylaşımı ve tarafların haklarının korunması ön plana çıkmakta; proje bazlı risk yönetimi teknikleriyle istisnâ uygulamaları desteklenmektedir.

Modern borç yapılandırma uygulamalarında karz, murâbaha, istisnâ ve mudârebe gibi klasik İslâm hukuku yöntemleri çoğu zaman birlikte ve karma yapılar hâlinde kullanılmaktadır. Bu karma modeller, borçlunun ödeme kapasitesini gözetirken alacaklının hakkını da güvence altına almayı amaçlar. Söz konusu yapılar, klasik fıkıhta yer alan tashîl (erteleme), ödemenin öne alınması (ta'cîl) ve af/ibrâ ilkelerini modern finansal araçlarla birleştirmektedir. Bu

yaklaşım, sürdürülebilir borç yönetimi, adalet, şeffaflık ve toplumsal sorumluluk ilkelerini güçlendiren bütüncül bir çerçeve sunar.

Bu bağlamda, modern finansal sistemlerde yer alan türev ve vadeli işlemler, garar ve ribâ riski taşıyabilmekte; ancak murâbaha veya istisnâ gibi sözleşmeler aracılığıyla bu riskler asgari düzeye indirilebilmektedir. Murâbaha, sabit kâr oranı sayesinde borç yapılandırmasını öngörülebilir ve şeffaf hâle getirirken, garar riskini düşürür. Mudârebe, kâr-zarar paylaşımı esasına dayandığı için borçluyu sabit ödeme baskısından korur ve esnek bir yapı sunar. İstisnâ ise mal ve hizmet temelli borçları teslimata bağlayarak güvence altına alır ve üretim sürecine uygun bir ödeme planı oluşturur.

Sonuç olarak bu yöntemler, risk dağılımı, esneklik ve etik uyum sağlayarak klasik fıkıhın borç ilişkilerine dair ilkelerini modern finansal sistemle bütünleştirmekte; faizsiz ve adil bir borç yapılandırma modeli ortaya koymaktadır.

#### 4. Sonuç

Bu çalışma, İslâm hukuku perspektifinden borç yapılandırma yöntemlerini ve çağdaş finansal işlemleri fikhî açıdan incelemektedir. Klasik fıkıh literatürü ile modern akademik çalışmalar birlikte değerlendirilerek, borç yönetimine ilişkin teorik ilkeler ile uygulamaya dönük çözümler arasında bütüncül bir çerçeve ortaya konulmuştur. Çalışmada ribâ yasağı, garar sınırlaması, adalet ve hakkaniyet gibi temel fikhî ilkelerin, modern finansal sistemlerde borç yapılandırma ve risk yönetimi uygulamalarıyla hangi koşullarda uyumlu hâle getirilebileceği gösterilmiştir.

Modern İslâmî bankacılık uygulamalarında murâbaha, mudârebe, istisnâ ve sukûk gibi finansal araçlar, borçlunun korunması ve alacaklının haklarının teminat altına alınması amacıyla klasik fıkıh prensipleri doğrultusunda kullanılmaktadır. Bununla birlikte, kredilerin takibe düşmesi hem borçlular hem de finansal sistem açısından önemli riskler doğurmaktadır. Konvansiyonel bankalar faiz temelli yeniden yapılandırma yöntemlerine başvururken, katılım bankaları faiz yasağı nedeniyle fikhî açıdan meşru alternatifler geliştirmek zorundadır.

Bu bağlamda, uygulamada yaygın biçimde kullanılan organize teverruk yöntemi ciddi eleştirilere konu olmakta; bu durum alternatif borç yapılandırma modellerinin geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Çalışmada ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, vefa sözleşmesi bu alternatifler arasında öne çıkmaktadır. Vefa sözleşmesi kapsamında borçlu, borcuna karşılık taşınır veya taşınmaz bir malını geri alım hakkı kendisinde kalmak kaydıyla bankaya devretmekte; borç

yapılandırması ise malın rayiç bedeli üzerinden veya belirlenen bedelin taksitler hâlinde ödenmesiyle gerçekleştirilmektedir.

Vefa sözleşmesinde temel mesele, geri alım sürecinde faize veya muvâzaaya yol açabilecek uygulamalardan kaçınılmasıdır. Özellikle geri alım bedelinin baştan yüksek belirlenmesi veya faiz doğuracak şekilde taksitlendirilmesi, îne satışı benzeri sakıncalı işlemlere yol açabilmektedir. Buna karşılık, malın vade sonunda güncel rayiç bedel üzerinden geri alınması, işlemin meşruiyetini güçlendirmekte ve AAOIFI standartlarıyla uyum sağlamaktadır.

Katılım bankalarında borç yapılandırması uygulamaları, klasik fıkhıdaki bey'û'd-deyn ve deynin ifası ilkeleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim klasik literatürde, belirli şartlar altında alacağın bizzat borçluya mal karşılığında satımı caiz görülmüştür. Modern vefa sözleşmesi uygulamalarında da banka, borçlunun zimmetindeki alacağına karşılık kıyemî bir malı satın almakta; böylece faiz içermeyen ve yasaklanan deynin deyn karşılığında satımı kapsamına girmeyen bir yapı tesis edilmektedir.

Sorunlu alacakların yönetiminde vefa sözleşmesi, klasik fıkıh ilkeleri ile modern bankacılık uygulamalarını birleştiren meşru ve işlevsel bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Organize teverruk yöneltilen eleştiriler dikkate alındığında, vefa sözleşmesi hem hukuki hem de operasyonel açıdan daha dengeli bir çözüm sunmaktadır.

Çalışmada ayrıca tashîl (erteleme), ta'cîl, taksitlendirme ve feragat gibi klasik yöntemlerin modern finansal araçlarla entegrasyonu ele alınmıştır. Murâbaha öngörülebilir ödeme planlarıyla belirsizliği azaltırken, mudârebe kâr-zarar paylaşımı yoluyla riskin adil dağılımını sağlamaktadır. İstisnâ ise üretim ve teslimata bağlı ödeme yapısıyla borcun ödenebilirliğini artırmaktadır. Malezya, Endonezya ve Katar'daki uygulama örnekleri, klasik fıkıh ilkelerinin modern finansal sistemlerde uygulanabilir olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, borç yapılandırmasının İslâm hukuku çerçevesinde klasik ve çağdaş finansal araçlar aracılığıyla bütüncül biçimde ele alınabileceğini ortaya koymaktadır. Geliştirilen yaklaşım, borç yönetiminde adalet ve hakkaniyetin korunmasına, etik ve şeffaf finansal uygulamaların yaygınlaşmasına ve kriz dönemlerinde sürdürülebilir çözümler üretilmesine katkı sunmaktadır.

## Kaynakça

- Ahmad, N. (2013). *Murabaha in Islamic banking: Restructuring housing loans in Malaysia*. Kuala Lumpur: International Islamic University Press.
- Ali, S., & Hassan, R. (2017). Standardization of murabaha contracts in Qatar: Implications for debt restructuring. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 13(2), 45–62.
- Al-Suwailem, S. (2020). Mudarebe-based financing in Saudi agricultural projects: Risk management and debt restructuring. *Islamic Finance Review*, 8(1), 77–95.
- Apaydın, M. (1983). *İbrâ. El-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Akartepe, B. B. (2020). *Alacak satımı uygulamaları ve analizi: Varlık yönetim şirketi örneği*. İstanbul: İktisat Yayınları.
- Akartepe, M. (2021). *Alacak satımı uygulamaları*. Ankara: Alfa Akademi Yayınları.
- Aybakan, M. (2000). *İslam hukuku ve borç ilişkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.
- Aybakan, M. (2003). *İslam Hukukunda Borçların Satımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.
- Aybakan, M. (2009). Bey'u'd-deyn ve Alacakların Satımı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Aybakan, M. (2011). Bey'u'd-deyn ve Alacaklı-Borçlu İlişkileri. *İslam Araştırmaları Dergisi* 12(3), 429–430.
- Aybakan, B. (2011). Temlik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40, 428–430.
- Aybakan, B. (2012). Trampa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41/305.
- Bâbertî, H. (1389/1970). *Şerhu'l-Kâsânî*. Beyrut: Dar el-Fikr.
- Bardakoğlu, A. (1992). *Fıkah ve iktisat ilişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Buhari, M. I. (1971). *el-Cami'u's-Sahih (Kitabü'l-Mudarebat)*. Beyrut: Dar el-Fikr.
- Buhûti, Ş. M. (1999). *Şerhu Münteha'l-irâdât* (2. cilt). Müessesetü'r-Risâle.
- Şabra, M. U. (1992). *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: Islamic Foundation.
- Şabra, M. U. (2000). *Islamic Economics: What It Is and How It Developed*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Şabra, M. U. (2000). *The future of economics: An Islamic perspective*. Islamic Research and Training Institute.
- Derdîr, M. (1786/1201). *Şerhu'l-kebîr li'd-Derdîr*. Kahire: Matba'atü'l-Hayriyye.

- Darîr, A. (1416/1995). *el-Ahkâm fî Bey' u' d-Deyn*. Beyrut: Dar el-Fikr.
- El-Cemal, M. A. (2006). *Islamic finance: Law, economics, and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elmalı, F. (2023). *Türk hukukunda yenileme (tecdit)*. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Eren, M. (2014). *Borçlar hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Gözübenli, B. (2009). *İslâm Hukuku'nda Alacak Satımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.
- Hacak, F. (2007). *Fıkıh usulü ve borç ilişkileri*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hacak, O. (2007). *Borç ilişkileri ve İslâm hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- İbn Abidin, M. A. (2002). *Reddû'l-muhtâr* (5. cilt). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, M. b. A. (1991). *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn* (1. cilt). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kudâme, A. (2007). *el-Muğni* (3. Cilt). Beyrut: Dar el-Fikr.
- İbn Nüceym, A. (1419). *Bahr al-Râ'iq*. Beyrut: Dar el-Fikr.
- İbn Nüceym, M. (2003). *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Teymiyye, A. (1337/1919). *Majmu' al-Fatawa*. Kahire: Matba'atü'l-Hayriyye.
- Kâsânî, A. (1406/1986). *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tartîbi'l-Şerâi'*. Beyrut: Dar el-Fikr.
- Kahraman, A. (2008). Takas. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 39, 451–452.
- Kahraman, F. (2008). Takas ve mukâssa İşlemleri. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39, 451-452.
- Lâhim, M. (1987). *Bey' u' d-deyn*. Beyrut: Dârü'l-Kitâb.
- Mâlik, İ. (2004). *el-Muvatta* (C. 2). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Mergînânî, B. (1995). *el-Hidâye* (3. cilt). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nevevî, İ. (ts.). *el-Minhâc*. Beyrut: Dar el-Fikr.
- OECD. (2023). *Debt rescheduling and restructuring practices*. <https://www.oecd.org>
- Osmani, M. T. (2002). *An Introduction to Islamic Finance* (2nd ed.). Karachi: Idara Isha'at-e-Diniyat.
- Osmani, M. T. (2008). *Contemporary Issues in Islamic Finance*. Karachi: Idara Isha'at-e-Diniyat.
- Peksöz, V. (2022). Borç yapılandırma sözleşmelerinin itirazın iptali davasına etkisi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12(2), 1187–1190.

- Rahman, F. (2016). Islamic cooperative finance and mudarebe applications in Indonesia. *Asian Journal of Islamic Finance*, 5(1), 23–40.
- Ru‘aynî, M. (1989). *Mevâhibü’l-celîl* (4. bs.). Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Sevinç, A. B. (2023). *Finansal yeniden yapılandırma sözleşmeleri* (Yüksek Lisans Tezi). Koç Üniversitesi, İstanbul.
- Serahsî, M. (2003). *El-Mebsût*. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Sahnûn. (1415/1994). *el-Mudawwana* (c. 3, s. 10–11). Beyrut: Dar el-Fikr.
- Şâfiî, M. b. İdrîs. (2005). *el-Umm* (C. 3). Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Ugan, R. (2019). *Katılım bankacılığı ve borç yapılandırma yöntemleri*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Yusuf, M. (2010). *ed-Deyn ve ahkâmuhû*. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Zuhaylî, M. (2012). *Mevsû‘atü’l-fikhi’l-İslâmî ve’l-kadâyâ’l-mu‘âsıra* (5. cilt). Dimeşk: Dâru’l-Fikr.
- Zorlu, A. (2020). *İslami finans uygulamalarında takas ve mahsuplaşma*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- InvestDesk. (2023). *Debt restructuring methods and applications*. Retrieved from <https://investdesk.in/fundamental58>
- OECD. (2023). *Debt rescheduling and restructuring practices*. Retrieved from <https://www.oecd.org>

# BÖLÜM 2

## Yeni Oryantalizmde Hz. Muhammed Temsilinin Tematik Analizi

*-Mcgraw Donner, Jonathan Andrew Cleveland  
Brown, Patricia Crone, Angelika Neuwirth ve  
Gabriel Said Reynolds Örneği-*

Soner Akpınar<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Kahramanmaraş, Türkiye; İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bölümü, ORCID ID: 0000-0001-6157-1630

## 1. Giriş

XIX. yüzyıldan XXI. yüzyıla kadar uzanan süreçte Batı dünyasında İslâm araştırmalarının yönü, yöntemi ve içeriği önemli ölçüde değişmiştir. Erken dönem Hristiyan polemiklerinde, özellikle de Orta çağ boyunca skolastik düşüncenin hâkim olduğu Avrupa’da, İslâm genellikle Hristiyanlıktan türemiş sapkın bir inanç biçimi olarak değerlendirilmiştir. Petrus Venerabilis, Humphrey Prideaux ve Voltaire gibi oryantalistler, Hz. Muhammed’i (s.a.v.) bir peygamber olmaktan ziyade dogmalara karşı çıkan bir figür olarak nitelemiş; vahyi, ilahi bir tecrübe değil insan ürünü bir iddia şeklinde yorumlamışlardır. Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte artan tercüme faaliyetleri Aydınlanma döneminde Doğu’ya dair bilgi birikimini genişletmiş olsa da bu bilgi çoğu zaman ön yargıların yeniden üretildiği bir çerçevede şekillenmiştir. XIX. yüzyılda geleneksel oryantalizmin kurumsallaşmasıyla birlikte tarihi determinizm, kültürel evrim ve pozitivist metodolojiye dayalı yaklaşımlar hâkim olmuş; İslâm, toplumsal koşulların ürünü olarak ele alınmıştır. Leone Caetani, William Muir, Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Aloys Sprenger ve David Samuel Margoliouth gibi oryantalistler, Hz. Peygamber’i çoğu kez siyasî bir reformcu veya tarihi bir lider olarak tanımlamış; böylece vahyin aşkın yönünü göz ardı ederek dini, seküler bir tarih anlatısına indirgemişlerdir. Bu bilgi anlayışı, İslâm’ı anlamaktan ziyade Batı’nın ilmi üstünlük iddiasını pekiştiren ideolojik bir temsil biçimine dönüşmüştür.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren hem Batı hem de Müslüman bilim dünyasında geleneksel oryantalizmin sınırlılıkları tartışılmaya başlanmıştır. Bu yaklaşımın Doğu’ya, özellikle de İslâm’a ve Hz. Muhammed’e (s.a.v.) dair yerleşik önyargılarının sorgulanması, zamanla ‘yeni oryantalizm’ olarak adlandırılan farklı bir eğilimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni eğilim, çatışmacı ve indirgemeci dili geri plana iterek onun yerine empatiyi, karşılıklı anlayışı ve tarihi bağlama duyarlılığı esas alan daha bütüncül bir okuma biçimi geliştirmiştir. Bu dönemde William Montgomery Watt, Tor Andrae, Maxime Rodinson ve Anne-Marie Delcambre tarih ve din araştırmalarındaki çözümlemeleriyle dikkat çekmiştir. Annemarie Schimmel mistik duyarlılığı, Jacques Waardenburg ise dinler fenomenolojisine getirdiği yaklaşım ile öne çıkmıştır. John Louis Esposito ve John Obert Voll, çağdaş İslâm dünyasına dair siyasî ve toplumsal analizleriyle tanınırken; Hans Küng diyalog perspektifine, Bryan Stanley Turner ise sosyolojik çözümlemelere odaklanmıştır. Karen Armstrong ve Lesley Hazleton ise olayların tarihi arka planını geniş kitlelere aktaran anlatı üsluplarıyla öne çıkmıştır. Edward Said’in oryantalizm eleştirisi ise bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi görünür kılarak bu yönelimin teorik temelini güçlendirmiştir.

XXI. yüzyılda ise Fred McGraw Donner, Jonathan Andrew Cleveland Brown, Angelika Neuwirth, Gabriel Said Reynolds ve Patricia Crone gibi çağdaş oryantalistler, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatını; peygamberlik misyonu, vahiy, liderlik, ahlâk ve kaynak kullanımı gibi temel temalar üzerinden yeniden değerlendirerek değer merkezli yeni bir bilgi anlayışı geliştirmişlerdir. Bu yöneliş, yalnızca yöntemsel bir yenilenmeye değil aynı zamanda bilgi üretiminin ahlâki temelleri ve epistemolojik çerçevesinde meydana gelen köklü bir yeniden yapılanmaya işaret etmektedir. Yeni oryantalizm, eleştiriden anlamaya, karşıtlıktan diyaloga yönelen bu yaklaşımıyla İslâm'ı, insanın adalet, merhamet ve sorumluluk bilincini şekillendiren evrensel bir rehberlik alanı olarak konumlandırmıştır. Böylece Hz. Peygamber, bir reformcuya indirgenen tarihi bir figür olmaktan çıkarak evrensel ahlâkın somutlaştığı ve insanlığın ortak vicdanını temsil eden bir örneklik olarak yeniden yorumlanmıştır.

Muhammed Hamidullah, Asma Afsaruddin, Omid Safi, Tariq Ramadan, Ziauddin Sardar, Fuat Sezgin, Mustafa Fayda, İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, Şaban Öz, Recep Şentürk, Seyfullah Kara, Ahmet Davutoğlu ve Bekir Karlığa gibi Müslüman akademisyenler ise bu yeni yönelimi toptan reddetmemiş, aksine eksik gördükleri alanları tamamlayan bütüncül bir perspektifle değerlendirmişlerdir. Bu yazarlara göre İslâm araştırmalarında bilgi, yalnızca tarihi eleştirinin nesnesi değil aynı zamanda manevi derinlik, etik sorumluluk ve anlam arayışının birleştiği bir zeminde yeniden tanımlanması gereken çok katmanlı bir tecrübedir. Bu yaklaşım, Batı'nın eleştirel birikimiyle İslâm düşüncesinin insana, ahlâka ve hakikate dayalı entelektüel mirası arasında, bilgi ile değeri bir araya getiren dengeli ve üretken bir ortaklık zeminine işaret etmektedir.

Söz konusu dönüşüm doğrultusunda bu çalışma, oryantalistlerin İslâm ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) dair araştırmalarını tarihi arka planıyla birlikte anlam-yöntem-ahlâk ekseninde kapsamlı biçimde ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı, geleneksel oryantalizmin pozitivist ve indirgemeci mirasından çağdaş dönemde ortaya çıkan anlam ve değer merkezli yeni yönelime geçişi açıklamak ve bu dönüşümün Batılı ve Müslüman araştırmacıların katkılarıyla nasıl şekillendiğini ortaya koymaktır. Araştırma nitel, karşılaştırmalı ve tematik içerik analizi yöntemleriyle yürütülmüş; erken dönem, geçiş dönemi ve modern dönem oryantalistlerinin yaklaşımları tarihi süreklilik içinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda özellikle XXI. yüzyılda öne çıkan beş çağdaş oryantalistin—Fred McGraw Donner, Jonathan Andrew Cleveland Brown, Angelika Neuwirth, Gabriel Said Reynolds ve Patricia Crone—eserleri karşılaştırmalı bir çerçevede analiz edilmiştir. Karşılaştırma; peygamberlik misyonu ve İslâm'ın doğuşuna yüklenen anlam, vahiy anlayışı, liderlik ve toplum inşası, ahlâki portre ve kaynak

kullanımı başlıkları altında gerçekleştirilmiştir. Bu tematik çerçeve, farklı dönemlere mensup oryantalistlerin bakış açılarını bütüncül bir zeminde bir araya getirerek bilgi üretiminde eleştiri ile anlamı, tarih ile değeri ve bilim ile ahlâkı dengeli bir şekilde buluşturmaktadır. Bu yönüyle çalışma, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Batı literatüründeki temsilini ideolojik ötekileştirmeden arındırarak insan merkezli, diyalog odaklı ve ahlâk temelli bir bilgi anlayışı doğrultusunda yeniden değerlendirmekte; modern dönemde İslâm'ın bilgi ve değer ufkunu yeniden yorumlama imkânı sunmaktadır.

## 2. Geleneksel Oryantalizmin Yöntem Mirası

Batı düşüncesinde İslâm araştırmaları, “oryantalizm” adı verilen entelektüel bir geleneğin etkisiyle şekillenmiştir. Bu gelenekte iki ana yaklaşım öne çıkmıştır. İlki, dini bakışla şekillenen indirgemeci yaklaşımdır. Bu yaklaşım “diyalog” iddiasına rağmen Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Hristiyan ve Yahudi inanç geleneğinin kavramlarıyla yeniden yorumlama eğilimine girmiş ve İslâm'ı kendi iç bütünlüğü içinde kavramakta çoğu kez yetersiz kalmıştır. İkincisi, dünyevi bakışla şekillenen olgusal/fenomonolojik yaklaşımdır. Bu yaklaşım ise veriye dayanmayı öncelemiş; fakat vahyin niteliğini dışarıda bıraktığı ya da yalnızca akıl yürütmeye açıkladığı için dinin ilahi boyutunu kavramada başarısız olmuştur (Sarıçam & Erşahin, 2014, s. 200).

Batı'da yer etmiş İslâm ve Hz. Muhammed (s.a.v.) temsilinin tarihi seyri, bu iki anlayışın dönemlere göre değişen görünümelerini açıkça ortaya koymuştur. Erken dönemde, özellikle Bizans ve Latin Hristiyan dünyasında Hz. Peygamber çoğunlukla “yalancı peygamber”, Hristiyanlık inancından dönme “heretik” biri olarak tasvir edilmiştir (Louth, 2002, ss. 140-142). Bu dönemde İslâm'ın hızla yayılması, Bizans-Sasani siyasî dengelerini altüst etmesi ve yeni bir medeniyet iddiası taşıması, söz konusu algının sadece dini polemiklerle sınırlı kalmayıp siyasî bir tehdit unsuru olarak görülmesine neden olmuştur (Norman, 2000, ss. 45-48).

Orta Çağ Hristiyan literatüründe Hz. Peygamber'e dair tasvirler, dönemin dini polemikleri ve önyargılı yaklaşımları doğrultusunda şekillenmeye devam etmiş, bu çerçevede tartışmacı bir üslup hâkim olmuştur. Petrus Venerabilis'in *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* adlı eseri, söz konusu polemik söylemin karakteristik örneklerinden biridir (Southern, 1962, ss. 17-19). Bu tür çalışmalar, bilinçli biçimde İslâm'ı hedef almış, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber hakkında olumsuz ve dışlayıcı değerlendirmeler içermiştir. Haçlı Seferleri döneminde ise bu söylem, askerî seferlerin yönlendirilmesinde ve meşrulaştırılmasında bir propaganda aracına dönüşmüştür (Tyerman, 2007, ss. 215-218). Dönemin kroniklerinde, vaaz metinlerinde ve halk edebiyatı ürünlerinde Hz. Peygamber'in hayatı putperestlik, şehvet ve şiddet unsurlarıyla

özdeşleştirilmiş (Tolan, 2002, ss. 89-90); bu temsil biçimleri, İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i Hristiyan dünyasının "ötekisi" olarak konumlandıran zihniyetin ürünleri olmuştur (Bennett, 1998, s. 15).

Rönesans ve Reform dönemleriyle birlikte Batı'da İslâm'a dair bilgi üretimi, dil merkezli metin çözümlemelerine ve tarih temelli bir inceleme anlayışına yönelmiştir. Bu doğrultuda Aydınlanma döneminde Arapça metinlerin Latinceye tercüme edilmesi ile yapılan araştırmalarda, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) dair daha fazla bilgi ortaya konulmuş; ancak önyargılı polemik üslup bütünüyle ortadan kalkmamıştır (Hamilton, 2001, ss. 33-35). Voltaire'in *Mahomet ou le fanatisme* adlı tiyatro eseri, Hz. Peygamber'i fanatizmin bir sembolü olarak resmetmiş ve İslâm'ı akıl dışı bir din olarak göstermekten geri durmamıştır (François (Voltaire), 1745, s. 37). Humphrey Prideaux ise *The True Nature of Imposture Displayed in the Life of Mahomet* adlı eserinde, Hz. Peygamber'i "*hırslarının yönlendirdiği bir sahtekâr*" (Prideaux, 1712, s. 16) olarak nitelemiştir. Bu tür ifadeler, geleneksel oryantalizmin sadece tarihi değil teolojik önyargılarla da beslendiğini ortaya koymuştur.

XIX. yüzyılda oryantalistler, erken dönem siyer ve hadis literatürünü akademik bir titizlikle incelemiş olmakla birlikte çalışmalarında pozitivizmin akıl ve deney temelli yaklaşımının ve Protestan kutsal kitap eleştirisinin belirgin etkisi altında kalmışlardır. Bu dönemde kaleme alınan biyografilerde empirik (olgusal) bir yöntem benimsenmiş, kaynak tenkidi, kronolojiye bağlılık, karşılaştırmalı tarih ve toplumsal-ekonomik bağlam analizleri öne çıkmıştır. Ancak bu araştırmalar, İslâm'ın doğuşunu anlamaktan çok onu Batı düşüncesinin mevcut kavramsal kalıplarına uyarlama çabasına dönüşmüştür. Böylece İslâm, ilahi kökenli bir inanç sistemi olarak değil Arap toplumunun tarihi ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap veren bir hareket olarak değerlendirilmiştir (Oruçoglu, 2008, s. 21).

Geleneksel oryantalizmin XIX. yüzyıldaki en sistemli temsilcilerinden biri Leone Caetani'dir. Caetani, *Annali dell'Islâm*'da, İslâm'ı kabileleri birleştiren siyasî bir teşebbüs olarak okumuş ve vahyi dönemin şartlarının ürünü saymış, "*Rivayetler çelişkiler ve tutarsızlıklarla doludur*" (Caetani, 1911, s. I/47, 52) diyerek erken dönem kaynaklarının güvenilirliğini sorgulamıştır. William Muir ise *The Life of Mahomet*'te Hz. Peygamber'i karizmatik bir tarihi şahsiyet olarak ele almış ve O'nun peygamberliğini kişisel sezgi ile toplumsal liderlik kabiliyetinin birleşimi şeklinde yorumlamıştır (Muir, 1861, s. 27). Muir'in "*Kaynaklarımız efsane ve menkıbelerle doludur*" (Muir, 1861, s. 43) sözü ise hem rivayetlere hem de nübüvvet anlayışına duyduğu derin kuşkunun özeti olmuştur. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*'de, hadisleri siyasî ve mezhebi çekişmelerin ürünü saymış, onları sonraki yüzyılların kültürel belgeleri olarak

konumlandırmıştır. “*Dini ve siyasî gruplar, kendi üstünlüklerini sağlamak için rivayetleri kullandılar*” (Goldziher, 1889, s. II/ 65) sözüyle bu temel savunusunu açıkça ortaya koymuştur. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*’ta, sûreleri dil, üslup ve konu bütünlüğüne göre sınıflandırarak metni indirilen vahiyden ziyade tarihi oluşum olarak kavramsallaştırmıştır (Nöldeke, 1860, ss. 68-70). Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*’da, Hz. Peygamber’in tebliğini ahlâki bir reform şeklinde (Sprenger, 1861, s. 12); Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*’de, İslâm tarihini kabile asabiyeti ve iktidar mücadelesi ekseninde açıklamıştır (Wellhausen, 1884, ss. II/45-47). Böylece siyasî tarih, vahiy sürecinin önüne geçmiştir. David Samuel Margoliouth ise *Mohammed and the Rise of Islam*’da, Hz. Peygamber’i ulusal birliği sağlamak için dini araçsallaştıran bir dâhi olarak nitelemiştir (Margoliouth, 1905, s. 98).

İndirgemeci ve olgusal yaklaşımı sürdüren oryantalistlerin değerlendirmelerinden de anlaşılacağı üzere, bu anlayış İslâm’ı ilahi bir tecrübeden ziyade tarihi ve toplumsal bir olgu olarak konumlandırmıştır. Vahiy, kutsal bir hitap olmaktan çıkarılarak dönemin sosyo-politik şartlarının ürünü şeklinde yorumlanmış, Hz. Peygamber’in örnekliği ise manevi bir misyondan çok tarihi bir reform girişimi olarak tasvir edilmiştir. Böylece İslâm, anlaşılacak istenen bir değer sistemi olmaktan uzaklaşıp Batı düşüncesinin kavramsal sınırlarını ve bilgi merkezli üstünlük iddiasını pekiştiren bir temsil biçimine indirgenmiştir. İlahi yönü göz ardı eden ve İslâm’ı yalnızca tarihi-toplumsal bir olgu olarak sınırlayan bu geleneksel oryantalist yaklaşım ise zamanla kendi yöntemsel sınırlarıyla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Söz konusu yüzleşme, XX. yüzyılın ortalarından itibaren “yeni oryantalizm” olarak adlandırılan; anlam, değer ve bağlam duyarlılığına dayalı yeni bir fikri dönüşümün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

### 3. Yeni Oryantalizm ve Metodolojik Dönüşüm

XX. yüzyılın ortalarından itibaren Batı dünyasında, geleneksel oryantalizmin indirgemeci, pozitivist ve tek yönlü yaklaşımına yönelik eleştiriler belirgin biçimde artmış ve giderek daha sistemli bir mahiyet kazanmıştır. Bu süreçte İslâm üzerine yapılmış araştırmalarda hem yöntem hem de kavramsallaştırma düzeyinde önemli bir dönüşüm yaşanmış; İslâm, tarihi yönünün ötesinde kültürel, toplumsal ve ahlâki boyutlarıyla birlikte anlaşılması gereken dinamik bir gelenek olarak ele alınmıştır. Her ne kadar bu dönüşüm çok boyutlu bir bilgi birikiminin ürünü olsa da Edward Said’in *Orientalism* adlı çalışması Batı oryantalizmini bilgi-iktidar ilişkileri üzerinden eleştirel biçimde çözümleyerek bu dönüşüme yönelik fikrî farkındalığı belirginleştirmiştir (Said, 1999, s. 66). Bu farkındalık hem Batı’da hem de Müslüman bilim dünyasında İslâm’a dair söylemlerin nesnelliği, niyeti ve temsil biçimleri üzerine yeni tartışmaların kapısını aralamış;

böylece yeni oryantalizm, geleneksel mirasın eleştirel bir yeniden okuması olarak ortaya çıkmıştır. Bu yeni yaklaşımda tarihi eleştiri, dilbilim, sosyoloji, antropoloji ve yorumlayıcı hermenötik gibi disiplinler arası yöntemler devreye girmiş, ilgi odağı rivayetlerin salt güvenilirliği tartışmasından metnin anlam derinliği, vahyin toplumsal işlevi ve Hz. Peygamber'in liderlik modelinin çözümlemesine doğru kaymıştır.

Yeni oryantalizme geçiş evresi, yeni yönelimin ilk somut örneklerini üretmiştir. William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* ve *Muhammad at Medina* adlı eserlerinde, Hz. Peygamber'in hayatını tarihi ve ahlâki boyutları birlikte düşünerek dengeli bir yaklaşım geliştirmiş, onu “devrimci” bir figürden çok ahlâki bilinçle toplumu inşa eden önder olarak tasvir etmiştir (Watt, 1953, s. 25). Watt, “*Kabile bağları yerine inançla birbirine bağlı bir topluluk kurmayı amaçladı*” (Watt, 1956, s. 18) cümlesiyle bu çizgiyi özetlemiştir. Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*'te, İslâm'ı dinler tarihi içinde süreklilik arz eden bir bilinç hareketi olarak görmüş, Hz. Peygamber'in hayatını “*ilahi birlik arayışında bir ruhun hikâyesi*” (Andrae, 1936, s.10) şeklinde yorumlamıştır. Maxime Rodinson ise *Muhammad* adlı eserinde seküler-sosyolojik bir yaklaşımla peygamberliği ekonomik ve toplumsal koşullar bağlamında açıklamaya yönelmiş, dinin toplumsal etkisini bütünüyle dışlamaksızın İslâm'ı hem sosyal dönüşüm hem de inanç temelli bir yenilenme süreci olarak değerlendirmiştir (Rodinson, 1971, ss. 27, 89-91). Böylece din ile toplum arasındaki keskin ayrımı yumuşatan bir sosyolojik çerçeve geliştirilmiştir.

Yeni oryantalizmin ikinci boyutu, dini olguyu sadece tarihi bir olgu olarak görmekle yetinmeyip aynı zamanda bireysel tecrübe ve anlam dünyasıyla birlikte ele alma eğilimindedir. Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* adlı eserinde, nebevî örnekliği sevgi ve merhamet merkezinde okumuş; ruh–akıl, adalet–hikmet dengesine vurgu yapmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in hayatında sevgi ile yasa, ilahi merhametin insan davranışına yansıyan biçimini ortaya koyacak şekilde uyumlu bir bütünlük oluşturmuştur. (Schimmel, 1985, ss. 18, 28-32). Bu yaklaşım, indirgemeci yorumların mesafeli tutumunu aşarak metni kavramaya yönelik daha kapsamlı bir anlayışın gelişmesini sağlamıştır.

Yeni oryantalizmin üçüncü boyutu ise İslâm'ı modern toplumların sosyal, kültürel ve siyasi dönüşüm süreçleri içinde konumlandırma çabasıdır. Hans Küng, *Islam: Past, Present and Future* adlı eserinde dinler arası ilişkileri “diyalogun zorunluluğu” ilkesine dayandırmış ve diyalog sağlanmadığında dinin ideolojik bir nitelik kazanabileceğine dikkat çekmiştir (Küng, 2007, s. 46). Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*'te, İslâm'ı anlamanın Müslümanların kendi inançlarını nasıl yorumladıklarını

kavramaktan geçtiğini belirtmiş, anlamın dış gözleminden çok içeriden katılımı kurulduğunu öne çıkarmıştır (Waardenburg, 2002, s. 13). John Louis Esposito ve John Obert Voll, *Islam and the West: Muslim Voices of Dialogue*'da, İslâm'ın "sorun" değil muhatap olarak görülmesi gerektiğini savunmuş; karşılıklı tanıma, diyalog ve anlayış eksenli bir çerçeve önermiştir (Esposito & Voll, 2000, s. 616). Bryan Stanley Turner, *Sociology of Islam*'da, modernliğin dinle zorunlu karşıtlığına itiraz etmiş ve İslâm'ı modern dünyanın anlam, kimlik ve dönüşüm süreçlerinin parçası olarak değerlendirmiştir (Turner, 2013, s. 21). Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*'da, İslâm'ın doğuşunu kabileci zulme karşı evrensel bir ahlâk devrimi olarak okumuş, nebevî tebliğin merkezindeki merhameti görmeden İslâm'ın anlaşılamayacağını belirtmiştir (Armstrong, 2006, ss. 17, 57-60). Lesley Hazleton, *The First Muslim: The Story of Muhammad* adlı eserinde, geleneksel efsanevi anlatıları sorgulamış ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatını insani deneyim, psikolojik derinlik ve tarihi gerçeklik ekseninde yeniden yorumlamıştır. İlk vahiy sahnesini korku ile hayranlık arasındaki derin bir iç sarsıntı olarak yorumlamış; mükemmellik uğruna yapılan idealleştirmenin tarihi kişiliğin insani boyutunu görünmez kıldığını vurgulamış; "Mucizeye ne kadar az başvurulursa hayat o kadar olağanüstü görünür" diyerek insani olanın olağanüstülüğünü öne çıkarmıştır (Hazleton, 2013, ss. 66, 95, 115). Anne-Marie Delcambre ise *Muhammad*'da, daha seküler-eleştirel bir çizgide kalarak İslâm'ı siyasî iktidarla iç içe okumuş, İslâm'ın doğuşunu teokratik bir yapılanmanın tarihi zemini şeklinde yorumlamıştır (Delcambre, 1993, ss. 22, 59). Böylece yeni oryantalist literatürde, ortak temalar kadar yaklaşım ve yorum farklılıklarının da belirgin biçimde görünür hâle geldiği çok katmanlı bir fikri zemin oluşmuştur. Özetle yeni oryantalizmde üç temel eğilim öne çıkmıştır. Birincisi, her olgunun kendi tarihi araka planı ve toplumsal bağlamı içinde değerlendirilmesidir. İkincisi, empati ve diyalog ilkesinin güçlenmesidir. Üçüncüsü, tarih, sosyoloji, dilbilim, yorumlayıcı yöntem gibi disiplinler arası bütünlüktür. Bu çerçevede yeni oryantalizm, geleneksel mirası tümüyle reddetmeden onu insan merkezli, değer ve anlam odaklı bir yorum alanına taşımış, İslâm'ı "Batı'nın ötekisi" olmaktan çıkarıp modern dünyanın anlam üreten öznesi olarak yeniden konumlandırmıştır.

#### 4. Yeni Oryantalizmin Tematik Analizi

Geleneksel oryantalizmin pozitivist ve indirgemeci yaklaşımına yöneltelen eleştiriler XXI. yüzyılda da etkisini sürdürmüş; bu eleştirel birikim, oryantalist literatürdeki yöntem değişimini görünür biçimde pekiştirmiştir. Artık İslâm ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatına dair araştırmalarda, olayların tarihi arka planını dikkate alan, kutsal metinler arasındaki ilişkileri irdeleyen, dil ve metin çözümlemesine dayalı titizliği önceleyen ve kaynakları bağlamsal okumalarla

yeniden değerlendiren bir yönelim iyice belirginleşmiştir. Bu doğrultuda özellikle 2000’li yıllardan itibaren Batı literatüründe öne çıkan bazı çağdaş oryantalistlerin çalışmaları söz konusu dönüşümün somut ve temsil gücü yüksek örneklerini sunmaktadır. Bu kapsamda Fred McGraw Donner’ın *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Jonathan Andrew C. Brown’ın *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet’s Legacy*, Patricia Crone’ın *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Angelika Neuwirth’in *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang* ve Gabriel Said Reynolds’un *The Qur’an and Its Biblical Subtext* adlı eserleri, bu yeni yaklaşımın temel ilkelerini yansıtan çalışmalar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla yeni oryantalist literatürün İslâm ve Hz. Peygamber tasavvurunu hangi sınırlar içinde yeniden biçimlendirdiğini tespit edebilmek için, anılan bu eserlerin peygamberlik misyonu ve İslâm’ın doğuşuna yüklenen anlam, vahiy anlayışı, liderlik ve toplum inşası, ahlâki portre ve kaynak kullanımı temaları çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda ilk olarak peygamberlik misyonuna ve İslâm’ın doğuşuna yüklenen anlamın bu literatürde nasıl yorumlandığına odaklanmak yerinde olacaktır.

#### **4.1. Peygamberlik Misyonu ve İslâmın Doğuşuna Yüklenen Anlam**

Yeni oryantalist yaklaşımda peygamberlik misyonu, tarihte tekil bir başlangıç olayına indirgenmek yerine imanın, ahlâkın ve toplumsal bilincin yeniden inşasını sağlayan dinamik bir süreç olarak yorumlanmaktadır. Bu çerçevede İslâm’ın doğuşu, geleneksel oryantalizmin seküler ve determinist açıklamalarından ayrılarak vahyin sürekliliği ve manevi boyutu ekseninde anlamlandırılmaktadır. Bu genel çerçevenin modern temsilcilerinden biri olan Donner, İslâm’ın ortaya çıkışını inanç merkezli bir topluluğun teşekkülü üzerinden açıklamıştır. Ona göre Hz. Muhammed’in (s.a.v.) tebliği, ahlâki bir yenilenme hareketi olmanın yanı sıra yeni bir toplum modelinin kurulmasına işaret etmektedir. Bu nedenle erken dönem müminlerini bir araya getiren temel unsurun etnik veya kabilevi aidiyet olmadığını, bilakis tevhid inancının şekillendirdiği ortak ahlâk bilinci olduğunu belirten Donner’ın ilk topluluğu “iman edenler cemaati” olarak tanımlaması, peygamberliği siyasî bir girişimden ziyade ahlâka dayalı bir dayanışma ve ruhsal diriliş süreci olarak kavradığını göstermektedir (Donner, 2010, ss. 147-153). Benzer şekilde Brown da Hz. Peygamber’in misyonunu tarih boyunca yenilenen bir ahlâki miras olarak değerlendirmektedir. Ona göre nübüvvet, yalnızca vahyin tebliğini değil anlamın kuşaklar boyunca Sünnet, hadis ve yorum geleneği aracılığıyla taşındığı bir süreklilik alanını ifade etmektedir. Brown’ın “*Muhammed’in otoritesi, metnin kendisinde değil onun yaşanmış ahlâki örnekliğinde tezahür eder*” (Brown, 2014, s. 112) sözü, peygamberlik misyonunu belirli bir döneme hapseden yaklaşımları

aşarak onu her çağda yeniden canlanan bir değer bilinci olarak konumlandırmaktadır. Bu perspektifi daha geniş bir tarihi bağlama taşıyan Neuwirth ise İslâm'ın doğuşunu Geç Antikçağın tektanrıci mirası içinde beliren bir yenilenme hareketi olarak görmüştür. Ona göre Hz. Peygamber'in tebliği, önceki dini geleneklerden kopuş değil adalet ve tevhid fikrinin yeni bir tarihi bağlamda yeniden yorumlanmasıdır (Neuwirth, 2010, ss. 95-101). Böylece peygamberlik, tarihi bir kırılmadan çok tarihe yön veren bir bilinç inşası olarak açıklanmaktadır.

Reynolds nübüvveti, merhametin adalet diliyle görünür olduğu ilahi bir rahmet tecellisi olarak tanımlamıştır. Ona göre peygamberlik, tektanrıci gelenekte yer alan rahmet ve adalet ilkelerini toplumsal alanda gerçekleştiren ilahi bir misyondur. Bu nedenle Hz. Peygamber'in örnekliği, soyut bir tebliğden öte insanlık tarihinde karşılık bulan bir adalet çağrısını temsil etmektedir (Reynolds, 2010, ss. 260-265). Crone ise İslâm'ın doğuşunu dini bir tebliğin başlangıcından çok, Arap toplumunun yerleşik düzenine meydan okuyan tarihi bir kırılma noktası olarak ele alır. Ona göre Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ortaya çıkışı, Mekke'nin sosyal ve ekonomik yapısındaki gerilimleri görünür kılmış ve yeni bir ortak hareketin oluşmasını mümkün kılmıştır. Bu nedenle nübüvvet, Crone'un okumasında toplumsal yapıyı yeniden konumlandıran bir dönüşüm hamlesi niteliği taşımaktadır (Crone & Cook, 1977, ss. 3-10).

#### **4.2. Vahiy Anlayışı**

Yeni oryantalist yaklaşımda vahiy, tek boyutlu bir olgu ya da salt ilahi bildirim olarak değil tarihi arka planda, dil yapısı ve okunuş biçimleri ile sosyal hayatta anlam kazanan kurucu bir bilinç sürecinin aracı olarak görülmüştür. Bu çerçevede vahiy, metne indirgenmek yerine iman, ahlâk, bireysel deneyim ve toplumsal düzen ile kurduğu ilişki üzerinden yorumlanmış ve böylece geleneksel yaklaşımın indirgemeci okumalarının ötesine geçilmiştir. Bu bakış açısı, modern oryantalistlerin vahiy değerlendirmelerini doğrudan etkilemiş ve her birinin kendi yöntemi doğrultusunda farklı açılımlara kapı aralamıştır. Bu bağlamda Donner, vahyi ilahi bir bildirimden ziyade toplumsal değişimi başlatan, inancı ahlâki bir eylem alanına dönüştüren kurucu bir süreç olarak görmüştür. Ona göre Kur'an, ilk topluluğun kimliğini şekillendiren, adalet ve sorumluluk bilincini kurumsallaştıran temel bir referans kaynağı olmuştur. Böylece vahiy, imanı bireysel bir tasdik olmaktan çıkarıp toplumsal sorumluluk alanına taşıyan etkin bir güç niteliği kazanmış, ilk Müslüman toplumda ahlâki yenilenme ve ortak kimlik bilincinin temelleri atılmıştır (Donner, 2010, ss. 65, 205).

Donner'ın sosyolojik ve kimlik merkezli yaklaşımının aksine Brown, vahyin sürekliliğini metinden çok ümmetin ortak hafızasında görmüştür. Ona göre anlam, vahiy metninde başlamış; ancak Sünnet, hadis ve fıkıh aracılığıyla

kuşaklar boyunca taşınarak canlılığını korumuştur. Bu süreklilik, vahyi salt tarihi bir bildirim olmaktan çıkarıp ahlâki bilinç ve toplumsal meşruiyet üreten bir rehberlik zemini hâline getirmiştir. Brown'ın yaklaşımında hadis geleneği, pasif bir nakil mekanizması değil ümmetin değer dünyasını ve toplumsal düzenini besleyen dinamik bir yapı olarak konumlandırılmıştır. Böylece vahyin anlaşılması, metin ile onu taşıyan topluluk arasındaki etkileşim çerçevesinde açıklanmıştır (Brown, 2014, ss. 19-21).

Brown'ın metin-topluluk etkileşimini vurgulayan çizgisi, Neuwirth'te yeni bir boyut kazanmıştır. Neuwirth'e göre Kur'ân, önceki vahiy gelenekleriyle temas hâlinde yeni bir ahlâk anlayışı geliştirmiş, indiği dönemin dini-fikri ortamıyla sürekli etkileşim içinde şekillenmiştir. Ona göre Kur'ân'ın sözlü aktarım biçimi, üslubu ve hitap düzeni dikkate alındığında vahiy, sadece bir bildirim değil ilk topluluğun kimliğini oluşturan ve inananların ahlâki eylemlerine yön veren canlı bir iletişim biçimi niteliği taşımaktadır. Bu nedenle Neuwirth, vahyi, ortaya çıktığı dönemin düşünce iklimi ve sözlü kültürü çerçevesinde yorumlayan bir yaklaşım benimsemiştir (Neuwirth, 2010, s. 34). Bu yaklaşım Reynolds'ta daha kapsamlı bir okumaya dönüşmüştür. Reynolds, vahyi Tevrat ve İncil'le kurduğu bilinçli diyalog çerçevesinde değerlendirmiş ve karşılaştırmalı okumanın yalnızca benzerlikleri tespit etmekten ibaret olmadığını vurgulamıştır. Ona göre Kur'ân, önceki vahiy gelenekleriyle konuşarak özgün bir dinî ve ahlâki söylem inşa etmiş; böylece hem İbrâhimî mirasa bağlı kalmış hem de bu mirası dönüştüren yeni bir perspektif ortaya koymuştur (Reynolds, 2010, ss. 148, 255).

Crone ise vahyi toplumsal ve tarihi koşullar içinde değerlendirmiştir. Ona göre vahiy, sabit bir bildirim değil ortaya çıktığı dönemin zihniyeti, kültürel temasları ve toplumsal gerilimleriyle birlikte anlam kazanan bir oluşumdur. Kur'ân'ın muhtevasını bu bağlamla ilişkilendiren Crone, vahyi dönemin şartlarıyla iç içe gelişen bir olgu olarak görmektedir (Crone, 1987, ss. 203-210).

#### **4.3. Liderlik ve Toplum İnşası**

Vahyin ortaya çıkardığı ahlâk ve toplumsal bilinç vurgusu, yeni oryantalist literatürde nebevî önderliğin yeniden kavramsallaştırılmasının temel dayanağı olmuştur. Bu doğrultuda XXI. yüzyıl araştırmaları, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) liderliğini siyasî otorite kurma sürecinden ziyade adalet, eşitlik, şûra ve merhamet gibi kamuya yönelik sorumluluk ilkelerini kurumsallaştıran ahlâk merkezli bir model olarak değerlendirmiştir. Böylece peygamberlik, gücün tahakküm aracı olarak görüldüğü bir alan olmaktan çıkarak kamu ahlâkı üreten ve topluluk inşasını önceleyen bir misyon olarak konumlandırılmıştır. Bu genel çerçeve, çağdaş araştırmacıların her birinin liderlik temasını kendi yöntemleri doğrultusunda farklı boyutlarıyla ele almalarına imkân tanımıştır. Bu bağlamda

Donner, nebevî önderliği otoriteyi merkezileştiren bir model olarak değil kabile yapısını aşan ve ortak yükümlülük bilincini kurumsallaştıran bir topluluk düzeninin kurucu unsuru olarak görmüştür. Ona göre Medine’de oluşan yapı, iman ve adalet ilkelerine dayalı bir toplumsal sözleşme niteliği taşımış, meşruiyetini güçten değil ahlâki birlik ve ortak sorumluluk kapasitesinden almıştır (Donner, 2010, ss. 94, 135). Donner’ın toplumsal sözleşme vurgusunu tamamlayan Brown, nebevî otoriteyi Kur’ân ile Sünnet’in karşılıklı etkileşimi içinde ele almıştır. Ona göre Hz. Peygamber’in otoritesi, yalnızca vahiydeki hükümlere değil, Sünnet’te somutlaşan ahlâkî uygulamaların kurumsal etkisine dayanmaktadır. Rivayet geleneğini toplumsal hafızayı ve meşruiyeti taşıyan dinamik bir yapı olarak gören Brown, nebevî liderliği otoriteyi pekiştiren bir makamdan çok adalet ve emanet ilkelerini toplumsal düzlemde yaşatan bir örneklik olarak tanımlamıştır (Brown, 2014, ss. 29, 171-172). Böylece liderlik, metin ile pratik arasındaki ahlâki sürekliliğin ürünü olarak konumlandırılmıştır.

Sünnet-merkezli yaklaşımın farklı bir boyutu Neuwirth’te ortaya çıkmaktadır. Neuwirth, liderliği Kur’ân’ın topluluk kurucu hitabından hareketle ele almış ve Kur’ân’ı kamu ahlâkını şekillendiren normatif bir söylem olarak yorumlamıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in önderliğini otoriter bir yapı olarak değil değerlerin kurumsallaştığı ahlâk temelli bir sözleşme düzeni olarak değerlendirmiştir. Neuwirth’e göre nebevî liderlik, toplumu adalet, merhamet ve ortak sorumluluk ilkeleri etrafında yeniden düzenleyen ilke merkezli bir rehberlik niteliği taşımaktadır (Neuwirth, 2010, ss. 19, 33-36). Bu ilkesel çerçeveyi daha geniş bir vahiy mirasıyla ilişkilendiren Reynolds ise peygamberlik modelini Yahudi ve Hristiyan gelenekleriyle kurulan tarihi ve dini etkileşim bağlamında incelemiştir. Ona göre Kur’ân’daki adalet ve merhamet ilkeleri önceki vahiylerle süreklilik göstermekte ve bu süreklilik nebevî liderliğin ahlâki eğitim ve toplumsal yenilenme misyonunu desteklemektedir. Bu nedenle Reynolds, nübüvveti siyasi bir otorite alanından ziyade ilahi adaletin toplumsal tezahürünü mümkün kılan bir bilinç inşası olarak açıklamıştır (Reynolds, 2010, ss. 37, 43-44). Crone ise Hz. Muhammed’in (s.a.v.) önderliğini kabileci yapıyı dönüştüren yeni bir örgütlenme biçimi olarak değerlendirmiştir. Ona göre peygamberlik, Arap yarımadasındaki yerleşik hiyerarşiyi sarsmış ve özellikle yoksullar ile köleler gibi dışlanan gruplar tarafından adalet ve eşitlik temelli bir dayanışma hareketi olarak benimsenmiştir. Bu süreç, bireylerin kabile bağlarının ötesinde ortak bir aidiyet etrafında birleştiği yeni bir topluluk modelinin oluşumuna zemin hazırlamıştır (Crone, 2004, ss. 15-22).

#### **4.4. Ahlâki Portre**

Yeni oryantalist literatürde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ahlâki örnekliği, bireysel erdemlerin ötesine geçen; toplumsal adalet, ortak sorumluluk ve manevi

olgunlukla bütünleşen bir rehberlik alanı olarak ele alınmıştır. Bu anlayışta nebevî ahlâk hem bireyin ahlâki dönüşümünü hedefleyen hem de toplumsal düzenin istikametini belirleyen kurucu bir zemin niteliği taşımaktadır. Bu minvalde Donner, nebevî ahlâkı erken İslâm topluluğunun değer dünyası çerçevesinde ele almış ve Hz. Peygamber'in hizmet, adalet ve tevazu merkezli örnekliğinin toplumsal dayanışmayı güçlendiren kurucu bir işlev gördüğünü belirtmiştir. Ona göre ilk müminlerin tevhid, doğruluk ve nübüvvet bilinci etrafında oluşan ortak değerleri, nebevî ahlâkın topluluk inşasındaki belirleyici rolünü görünür kılmıştır (Donner, 2010, ss. 68-69). Brown ise Hz. Peygamber'in ahlâki örnekliğini Sünnet'in canlılığı üzerinden açıklamış, nebevî örnekliğin metinsel hükümlerle sınırlı olmayıp ümmetin vicdanında yaşayan dinamik bir ahlâki rehberlik sunduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede nebevî ahlâk hem bireysel davranışları hem de toplumsal meşruiyeti şekillendiren bir referans alanı hâline gelmiştir (Brown, 2014, ss. 78-79).

Kur'ân'ı ibadet dilinin ötesine geçen, değer merkezli bir ilahi rehberlik alanı olarak gören Neuwirth ise metindeki ahlâki yönlendirme gücünün Hz. Peygamber'in şahsında somutlaştığını vurgulamıştır. Ona göre Kur'ân'ın doğruluk, sabır ve adalet eksenli hitabı, nebevî örnekliği topluluğun vicdanını şekillendiren bir ahlâk düzenine dönüştürmüş ve böylece ilahi kelâm, insan davranışında görünür hâle gelen bir değer inşası olarak anlam kazanmıştır (Neuwirth, 2010, s. 55). Aynı çizgiyi sürdüren Reynolds da nebevî ahlâkı kalbi arınma ve toplumsal adaletin birleştiği bütüncül bir bilinç alanı olarak değerlendirmiştir. Ona göre adalet, merhamet ve tevazu, Hz. Peygamber'in örnekliğinde zamana bağlı erdemler değil farklı dönemlerde yeniden yorumlanabilen evrensel değerlerdir. Bu nedenle nebevî ahlâk, insanlık tarihindeki vahiy geleneğinin sürekliliğini yansıtan dinamik bir ideal işlevi taşımaktadır (Reynolds, 2010, s. 270). Hz. Peygamber'in ahlâki örnekliğinin toplumsal yansımalarına odaklanan Crone ise O'nun şahsiyetini geleneksel biyografilerin idealize edici üslubundan ayrı olarak toplumsal meşruiyeti güçlendiren bir unsur şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre dürüstlük, emanet ve karşılıklı sorumluluk gibi ilkelerin Hz. Peygamber'in hayatında somut karşılık bulması, davetin benimsenmesini kolaylaştırmış, nitekim bu ahlâki zemin hem bireysel davranışları dönüştüren hem de toplumsal adalet ve dayanışmayı destekleyen bir işlev üstlenmiştir (Crone, 2004, ss. 31-36). Tüm bu tespitler, yeni oryantalist literatürde nebevî ahlâkın bireysel erdemlerden öte kimlik, meşruiyet ve adalet düzenini şekillendiren bütüncül bir değer alanı olarak görüldüğünü ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, nebevî mirasın hangi kaynaklar üzerinden aktarıldığı sorusunu kaçınılmaz olarak gündeme getirmekte ve tartışmayı kaynak kullanımına yönlendirmektedir.

#### 4.5. Kaynak Kullanımı

Yeni oryantalist literatürde Kur'ân, hadis ve erken dönem rivayetleri, ilk muhatapların inanç dünyası ve toplumsal tecrübeleriyle birlikte değerlendirilen metinler olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım, kaynakları bilgi aktarmanın ötesinde hafızayı besleyen, inancı canlı tutan ve yorumu yönlendiren bir anlam alanı hâline getirmiştir. Metinlerin kendi tarihi zeminiyle okunmasına önem verilmiş; sözlü kültür, topluluk tecrübesi ve metinler arası etkileşimi bir araya getiren çok yönlü bir inceleme yöntemi benimsenmiştir. Böylece kaynakların kıymeti, tarihi doğruluk kadar anlam üretme ve kimlik şekillendirme gücü üzerinden açıklanmıştır. Bu genel çerçeve içinde Donner, kaynak problemine eleştirel fakat dışlayıcı olmayan bir yaklaşım geliştirmiştir. Rivayetleri, tarihi analiz ve metin tenkidi yöntemleriyle denetleyerek kullanmış hem metni hem de dönemin toplumsal gerçekliğini birlikte okunabilir hâle getiren çok boyutlu bir araştırma zemini kurmuştur. Hadis ve siyer malzemesini tamamen dışlamamış; ancak geç dönemde eklenmiş övgü merkezli unsurları ayıklamak için metin içi karşılaştırmalar ve belgesel verilerden yararlanmıştır. Kur'ân verilerini sikkeler, yazıtlar ve papirüsler gibi tarihi belgelerle birlikte değerlendirmiş, metni kendi tarihi bağlamında yeniden konumlandırmaya çalışmıştır. Özellikle Medine Vesikasını bağımsız bir belge olarak yayımlaması, erken İslâm toplumunun yapısını ve inanç temelli örgütlenmesini somut verilerle temellendirme çabasının dikkat çekici bir örneğini oluşturmuştur (Donner, 2010, ss. 28-35). Benzer şekilde Brown da hadis ve siyer literatürünü tarihi gelişim süreci içinde ele almıştır. Rivayetlerin güvenilirliğini bütünüyle reddetmek yerine, aktarım zinciri (isnâd) ile tarihi bağlamın birlikte analiz edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre hadis, yalnızca Peygamber'in sözü değil ümmetin hafızasında şekillenen bir meşruyet biçimidir. Bu tespitiyle Brown, rivayet geleneğini pasif bir nakil süreci olarak görmemiş, toplumsal tecrübe içinde canlılığını sürdüren bir bellek ve otorite kaynağı olarak değerlendirmiştir (Brown, 2014, s. 36). Ayrıca o, Kur'ân, hadis ve fıkhn birbirini tamamlayan halkalar hâlinde İslâm düşüncesinin yorum bütünlüğünü oluşturduğunu belirtmiş, modern araştırmaların bu bütünlüğü göz ardı etmeden, metinleri kendi tarihi zeminlerine sadık kalarak adil ve dengeli biçimde ele alması gerektiğini savunmuştur (Brown, 2014, s. 72).

Kaynak kullanımına ilişkin bu yaklaşımın bir başka boyutu Neuwirth'te belirginleşmiştir. O, Kur'ân araştırmalarını geç dönem tek tanrıcı tartışma evreni içinde konumlandırmış, metni yalnızca ibadet ve tilâvet alanına sıkıştıran yaklaşımların ötesine geçerek tarihi oluşum süreci, dilsel örgü, hitap katmanları ve söylem çeşitliliği üzerinden incelemiştir. Bununla birlikte Neuwirth de siyer ve tefsir rivayetlerini dışlayıcı bir tutum benimsememiş; ancak bu rivayetleri, Kur'ân'ın şekillenişine dair bilgi veren ve metnin ilk dönemlerde nasıl

anlaşıldığını gösteren kaynaklar olarak değerlendirmiştir (Neuwirth, 2010, ss. 48-51).

Reynolds ise Kur'ân'ı önceki vahiy gelenekleriyle sürekli etkileşim içinde olan bir metin olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kur'ân ne tamamen bağımsız bir söylem ne de önceki kutsal metinlerin doğrudan devamıdır. Bilakis Kur'ân, İbrâhimî mirasla kurulan bilinçli bir diyalogun ürünüdür. Bu nedenle birçok tema ve anlatı, Tevrat ve İncil ile kurulan bu ilişki içinde anlam kazanmaktadır. Yine Reynolds'a göre Kur'ân, önceki vahiylerle dair eleştirel bir hafıza oluştururken aynı zamanda ahlâk, adalet ve tevhid ilkelerini özgün bir bütünlük içinde yeniden yorumlamak suretiyle Müslüman toplumda bir inanç bilinci ve tarih anlayışı inşa etmiştir (Reynolds, 2010, s. 63).

Kaynak kullanımına dair disiplinler arası yaklaşımın en belirgin örneklerinden biri de Crone'un çalışmalarında görülmektedir. O, siyer rivayetlerini –özellikle hadisleri– tek başına yeterli veri olarak görmemiş, bu malzemeyi dönemin dini, sosyo-ekonomik ve siyasî şartlarıyla birlikte ele alan çok boyutlu bir inceleme yöntemi geliştirmiştir. Rivayetleri maddi kültür bulguları, coğrafi veriler, ticaret ağları, arkeolojik kalıntılar ve dış tarihi kayıtlarla karşılaştırarak değerlendirmesi bu yöntemin temelini oluşturmaktadır. Nitekim Mekke'nin ekonomik yapısını çözümlemek üzere siyer anlatılarını Roma–Sasani ticaretine ilişkin arkeolojik veriler ve kervan güzergâhlarına dair coğrafi bilgilerle birlikte kullanması, onun disiplinler arası yaklaşımının somut bir örneğidir (Crone, 1987, ss. 4-7, 134, 139, 156-158). Bununla birlikte Crone, ilk dönem İslâm tarihini Süryanice, Ermenice ve Grek kaynaklarla mukayeseli biçimde ele alarak rivayetlerin tarihi arka planını daha geniş bir çerçevede yorumlamıştır (Crone & Cook, 1977, ss. 3-8, 51-58). Bu yaklaşım, rivayet malzemesini bütünüyle dışlamayan; ancak doğruluğunu tarihi bağlam ve iç tutarlılık açısından farklı disiplinlerden gelen verilerle sınayan eleştirel bir okuma biçimine işaret etmektedir.

## **5. Müslüman Akademisyenlerin Yeni Oryantalizme Yaklaşımı**

Yeni oryantalizm, Müslüman araştırmacılar için mutlak kabul ya da toptan reddin konusu hâline gelmemiş, daha çok eleştirel katılım, seçici benimseme ve ilmi değerlendirme zemini üzerinde tartışılmıştır. Geleneksel oryantalizmin indirgemeci ve tartışmacı mirasına yönelik itirazlar sürerken yeni oryantalist literatürde öne çıkan metne odaklı yöntem, tarihi arka planı gözetken yaklaşım ve disiplinler arası imkânlar önemli katkılar olarak görülmüştür. Buna karşılık vahyi yalnızca tarihi şartların ürünü gibi gösteren, kültürel etkileşimlerle açıklamaya indirgenen yorumlar ile İslâm'ın özgün karakterini gölgeleyen aşırı karşılaştırmacı okumalar ve tarihi veriyi tek eksenli biçimde ele alan yaklaşımlar ihtiyatla karşılanmıştır. Bu noktada Batı'da yetişmiş Müslüman akademisyenler, modern yöntemlerin imkânlarını kullanırken İslâm ilim geleneğinin değer

merkezli çizgisini de muhafaza eden bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu eğilim Tariq Ramadan, Kecia Ali, Asma Afsaruddin, Omid Safi ve Ziauddin Sardar gibi isimlerde belirginlik kazanmıştır. Anılan araştırmacılar, Kur'ân'ı tarihi bilgi sunan bir metnin ötesinde Sünnet, ümmet hafızası ve ahlâki sorumlulukla birlikte anlamı canlı kalan temel bir rehberlik kaynağı olarak ele almıştır. Böylece yeni oryantalizmin yöntemsel yaklaşımlarından yararlanan; ancak vahyin manevi ve ahlâki boyutunu merkeze alan daha dengeli bir okuma biçimi ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Ramadan, geleneksel oryantalizmin metni tarihselleştirirken onun manevi boyutunu zayıflatıldığını; benzer biçimde yeni oryantalist yaklaşımlarda da vahyin iç dünyaya hitap eden yönünün zaman zaman tarihi ve sosyolojik kalıplarla sınırlandırıldığını belirtmiştir. Vahyi vicdanda karşılık bulan bir ahlâk çağrısı olarak gören Ramadan, Kur'ân ve Sünnet'i bilgi aktarmanın ötesinde bireye sorumluluk yükleyen davranış rehberleri şeklinde değerlendirmektedir. Hz. Peygamber'in önderliğini güç ve üstünlük arayışıyla değil emanet ve hizmet ilkeleriyle açıklaması da vahiy-toplum ilişkisinin ahlâk merkezli bir zeminde yeniden düşünülmesi gerektiğine işaret etmektedir (Ramadan, 2007, ss. 52-55). Kecia Ali hem geleneksel hem de modern oryantalist biyografilerde Hz. Peygamber'in erkek egemen bir toplumda kadının rolünü dışlayan bir anlayışla tasvir edilmesini eleştirmiştir. Ona göre her kuşak, Hz. Muhammed'i (s.a.s.) kendi sorularına cevap verecek şekilde yeniden yorumlamakta, bu durum da vahyi her çağda yeni anlamlar kazanan canlı bir bilinç alanı hâline getirmektedir (Ali, 2014, ss. 4-7, 23-24). Bu tespiti, kapsayıcı ve çoğulcu bir siyer okumasının imkânlarını ortaya koymaktadır. Afsaruddin, literatürde bir yanda tarihi zorunluluklara yaslanan indirgemeci öğretilerin, diğer yanda evrensel insani değerlere vurgu yapan daha anlayışlı yaklaşımların bulunduğunu belirtmiş, adalet ve merhamet ilkeleri merkeze alındığında nebevî önderliğin kabile merkezli siyaseti aşan, eşitlik eksenli bir toplum tasavvuru sunduğunu vurgulamıştır (Afsaruddin, 2014, ss. 41, 67-72).

Safi, yeni oryantalist çalışmalarda Hz. Peygamber'in önderliğinin çoğu zaman yalnızca akılcı ve siyasi bir çerçevede ele alınmasını eleştirerek peygamberliği sevginin adalete dönüştüğü bir misyon olarak yorumlamıştır. Ona göre vahyin merkezinde sevgi bulunmakta, bu sevgi toplumsal hayatta adalet şeklinde tezahür etmektedir. Kur'ân'ın akılla okunup kalple kavrandığını vurgulayan Safi, vahyi ilahi rahmet ile insan ruhu arasında kesintisiz bir karşılaşma alanı olarak değerlendirmiştir. Böylece bilgi ile sezgiyi, akıl ile kalbi buluşturan bir çizgi takip etmiş, vahyi hem tarihi hem içsel bir uyanış zemini olarak okumuştur (Safi, 2009, ss. 15-19). Sardar da "post-normal zamanlar" yaklaşımı çerçevesinde adaletli bilgi üretiminin ancak kültürler arasında karşılıklı anlayış ve medeniyetler arasında eşitlik gözetilerek mümkün olacağını savunmuş, Batı merkezli tek yönlü

söylem üreten anlayışlara karşı karşılıklı etkileşime dayalı bir dil önermiştir (Sardar, 1999, s. 45).

İslâm ilim geleneğinin değer merkezli çizgisini savunan bu yöneliş Türkiye’de de güçlü bir yankı bulmuştur. Çağdaş araştırmacılar, ilmi titizliği ahlâki duyarlılıkla birleştiren bu yaklaşımı kendi çalışmalarıyla geliştirmiştir. Bu noktada yaptığı çalışmalarla tanınan Hamidullah, Kur’ân’ı çağlar boyu geçerliliğini sürdüren bir hukuk ve ahlâk nizamı olarak görmüş, vahyin tarihi sebeplerle bütünüyle açıklanamayacak derecede özgün bir ilahi yönlendirme olduğunu vurgulamıştır. Ona göre vahiy, bireysel vicdan ile toplumsal sorumluluğu birlikte kuran dinamik bir rehberlik işlevi görmektedir (Hamidullah, 1993, s. 1/37-39). Çok yönlü araştırmalarıyla öne çıkan Sezgin ise İslâmi rivayetlerin güvenilirliğini toptan geçersiz sayan oryantalist yaklaşımları eleştirerek İslâm ilim geleneğinin metin tenkidi, isnad sistemi ve yöntemli çalışma ilkeleri bakımından son derece gelişmiş bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Ona göre İslâm tarihçiliği, Batı merkezli tarih yazımı ölçütleriyle değil kendi iç tutarlığı ve özgün ilmi ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmelidir (Sezgin, 2007, ss. 22-25).

Fayda, Hz. Peygamber’in Medine’de kurduğu düzeni vahyin yön verdiği adalet ve istişare esaslı bir toplum örneği olarak yorumlamış; Medine Vesikasını yalnızca siyasi bir anlaşma değil farklı inanç topluluklarını adalet ilkesi etrafında buluşturan ahlâki bir uzlaşma metni şeklinde değerlendirmiştir (Fayda, 1997, s. 43). Sarıçam, Hz. Peygamber’in hayatını yalnızca siyasi önderlik çerçevesine sıkıştıran yaklaşımların yetersiz kaldığını; dini, ahlâki ve toplumsal boyutların bir arada ele alınması gerektiğini vurgulamıştır (Sarıçam & Erşahin, 2014, s. 203). Erşahin, kaynakların sadece tarihi doğrulama malzemesi biçiminde kullanılmaması gerektiğini, inanç ve ahlâk yönünü de taşıyan metinler olarak okunmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir (Sarıçam & Erşahin, 2019, s. 57). Öz, yeni oryantalist biyografilerdeki ideolojik seçiciliğin ilmi tarafsızlığı zedelediğini, araştırmacıların ön kabullerinin tarihi verileri değerlendirmede belirleyici hâle geldiğini ifade etmiştir (Öz, 2007, s. 177). Kara, eleştirel okumanın önemini kabul etmekle birlikte araştırmacının kendi ön yargılarından uzaklaşmadığı takdirde tarih bilgisinin bağlamından kopacağı uyarısında bulunmuştur (Kara, 2005, s. 145). Şentürk, “açık medeniyet” kavramıyla bilgi üretiminde eşitliği esas alan bir ortaklık zemini önermiş, gerçek karşılıklı anlayışın ancak zihinsel bağımsızlık ve adalet ilkeleriyle mümkün olduğunu savunmuştur (Şentürk, 2020, s. 118). Karlığa, Batı bilgisinin “evrensel”, diğer medeniyetlerin bilgisinin “yerel” sayılması anlayışının ilmi adalet duygusunu zedelediğine dikkat çekmiştir (Karlığa, 2004, s. 64). Davutoğlu da İslâm’ı Batı

siyaset tarihinin devamı gibi okuyan yaklaşımlara karşı çıkararak medeniyet merkezli, kuşatıcı bir bakışı öne çıkarmıştır (Davutoğlu, 2021, s. 102).

Neticede olarak bu farklı yaklaşımlar, Müslüman akademisyenlerin yeni oryantalizmi bütünüyle reddetmek yerine onun yöntem imkânlarını kullanarak ihmal edilen ahlâki ve manevi boyutu yeniden öne çıkarmayı amaçladığını göstermektedir. Bu perspektifte vahiy, adalet ve merhamet bilinci kazandıran ilahî bir çağrı; kaynaklar, anlam ve değer üreten metinler; Hz. Peygamber'in örnekliği ise hizmet ve adalet temelli bir önderlik modeli olarak yorumlanmaktadır. Böylece İslâm tarihi, savunmacı ve indirgemeci yaklaşımların ötesine geçen, ahlâk merkezli bir bakışla yeniden ele alınmaktadır.

## 6. Sonuç

Sonuç olarak bu çalışma XIX. yüzyılın pozitivist oryantalizminden yeni oryantalizmin XXI. yüzyıldaki anlam ve değer merkezli yaklaşımlarına uzanan süreçte, Batı'da İslâm ve Hz. Muhammed (s.a.v.) üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkan düşünsel, yöntemsel ve ahlâki dönüşümü incelemiştir. Fred M. Donner, Jonathan A. C. Brown, Patricia Crone, Angelika Neuwirth ve Gabriel S. Reynolds'un eserleri tematik bir çerçevede karşılaştırılmış ve böylece modern oryantalist literatürdeki yön değişimi somut örneklerle görünür hâle getirilmiştir. İnceleme, geleneksel oryantalizmin indirgemeci yöntemlerinin yerini tarihi bağlamı dikkate alan, metne odaklanan ve disiplinler arası verileri bir araya getiren daha bütüncül bir yaklaşımın almaya başladığını göstermiştir. Bununla birlikte indirgemeci tutumun tamamen ortadan kalkmadığı, kimi yorumlarda etkisini kısmen sürdürdüğü de tespit edilmiştir.

Tespit edilen yön değişimi, peygamberlik misyonu ve İslâm'ın doğuşuna ilişkin değerlendirmelerde daha net biçimde ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber yalnızca siyasi bir lider ya da tarihi bir reformcu olarak değil iman edenler topluluğunu inşa eden ve adalet–tevhid merkezli bir dönüşümü başlatan kurucu bir önder olarak ele alınmıştır. İslâm'ın ortaya çıkışı da kabile ittifaklarının ya da siyasi genişlemenin ürünü olarak değil inanç, ahlâk ve toplumsal adaletin kesiştiği dinamik bir süreç şeklinde yorumlanmıştır. Peygamberlik tasavvurundaki bu perspektif değişimi, vahiy anlayışına ilişkin okumaları da derinleştirmiştir. Vahyin doğası üzerine yapılan değerlendirmelerde ise Kur'ân'ın durağan bir metin ya da salt tarihi bir belge olmaktan ziyade ahlâki bilinç oluşturan, toplumsal yenilenmeye yön veren ve önceki vahiy gelenekleriyle sürekli ilişki kuran canlı bir söylem alanı olduğu vurgulanmıştır. Böylece Kur'ân, hem geç dönem tektarıcı çevreyle bağını sürdüren hem de manevi ve ahlâki yönelişi belirleyen temel bir referans metni olarak konumlanmıştır. Bu yaklaşım, liderlik modeline dair yorumlara da yön vermiştir.

Liderlik ve toplum inşasına dair çözümlemelerde nübüvvet, gücü merkezileştiren bir yönetim tarzı olarak değil adalet, istişare, merhamet ve hizmet ilkeleri etrafında şekillenen dönüştürücü bir çağrı olarak okunmuştur. Hz. Peygamber'in önderliği, kabile merkezli siyaseti aşan, eşitlik ve sorumluluk temelli bir toplum tasavvurunun dayanağı olarak değerlendirilmiştir. Bu bakış, araştırmacıların ahlâki portreye yaklaşımını da belirlemiş, Hz. Peygamber güç ve iktidar merkezli tasvirlerden uzak; hizmet, tevazu, emanet ve merhamet gibi değerlere dayanan bir örneklik olarak sunulmuştur. Böylece biyografik metinler, yalnızca tarih aktaran anlatılar olmaktan çıkmış, vicdanı besleyen ve toplumsal sorumluluğu canlı tutan değer taşıyıcı bir nitelik kazanmıştır. Bununla birlikte bazı çalışmalarda ilahi boyutun geri planda kalması, ahlâk ile manevi yön arasında daha dengeli bir yaklaşım ihtiyacını da gündeme getirmektedir.

Kaynak kullanımına yönelik değerlendirmelerde yeni oryantalist çizginin, rivayetleri yalnızca doğrulama amacıyla kullanılan belgeler şeklinde değil anlam kuran, bağlam oluşturan ve topluluk hafızasını yansıtan temel malzeme olarak ele aldığı görülmüştür. Tarihi veriler, toplumsal yapı analizleri, ekonomik koşullar, filolojik çözümlemeler ve metinler arası ilişkiler birlikte değerlendirilmiş, erken dönem rivayetleri tarih, sosyoloji, filoloji ve teoloji disiplinlerinin ortak zemininde okunmuştur. Bu yaklaşım esnek fakat tutarlı bir araştırma modeli sunmuştur. Bu yönelim, Müslüman akademik literatür tarafından da eleştirel bir dikkatle karşılanmıştır. Empatik dil, bağlamsal duyarlılık ve disiplinler arası yöntem bir kazanım olarak görülmüş; ancak seküler indirgemeciliğin izleri, vahyin aşkın boyutunun geri plana itilmesi ve İslâm'ın özgünlüğünü daraltan aşırı karşılaştırmacı okumalar sorgulanmıştır. Böylece metnin ilmi yönünü koruyan, tecrübenin manevi boyutunu ve nebevî ahlâkın evrenselliğini merkeze alan daha dengeli bir okuma zemini geliştirilmiştir.

Genel çerçevede çalışma, beş modern oryantalistin eserlerini peygamberlik misyonu, İslâm'ın doğuşu, vahiy anlayışı, liderlik, ahlâkî portre ve kaynak kullanımı başlıkları altında karşılaştırılabilir bir yapıda ele alarak literatüre özgün bir katkı sunmaktadır. Bu analitik yapı, temsil biçimleri ile yöntem tercihlerinin ilişkisini görünür kılmış; tek tanrıcı miras, ahlâkî temsil ve metin-yorum bütünlüğü gibi kavramları tutarlı biçimde işlemiştir. Elde edilen sonuçlar, modern Batı literatüründe Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında yapılmış çalışmaların vahiy, liderlik ve ahlâk ekseninde nasıl şekillendiğini ortaya koymakta ve yöntemsel çeşitlilik ile ahlâki derinlik arasında dengeli bir yaklaşım geliştirmektedir. Bu bağlamda yazar çerçevesinin genişletilmesi ve modern biyografilerin tematik ile görsel-işitsel analizlere konu edilmesi, ileride önemli araştırma fırsatları sağlayacaktır.

## Kaynakça

- Afsaruddin, A. (2014). *İlk Müslümanlar, -Tarih ve Bellek-* (D. Kaynak, Çev.). İstanbul: Nefes Yayıncılık.
- Ali, K. (2014). *The Lives of Muhammad*. Cambridge: MA: Harvard University Press.
- Andrae, T. (1936). *Mohammed: The Man and His Faith*. New York: Harper and Brothers.
- Armstrong, K. (2006). *Muhammad: A Prophet for Our Time*. London: Harper and Brothers.
- Bennett, C. (1998). *In Search of Muhammad*. London: Cassell.
- Brown, J. A. C. (2014). *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. Oxford: Oneworld Publications.
- Caetani, L. (1911). *Annali Dell'Islām*. Milano: Ulrico Hoepli.
- Crone, P. (1987). *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Crone, P. (2004). *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press.
- Crone, P., & Cook, M. (1977). *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davutoğlu, A. (2012). *Alternatif Paradigmalar—İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Delcambre, A. M. (1993). *Muhammad*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Donner, F. M. (2010). *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Esposito, J. L., & Voll, J. O. (2000). Islam and the West: Muslim Voices of Dialogue. *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), 613-639.
- Fayda, M. (1997). *Hız. Muhammed'in Medine Dönemi*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- François (Voltaire), M. A. (1745). *Mahomet ou le fanatisme: Tragedie*. Geneve: Cramer.
- Goldziher, I. (1889). *Muhammedanische Studien*. Halle: Niemeyer.
- Hamidullah, M. (1993). *İslām Peygamberi* (C. 1–I-II; S. Tuğ, Çev.). İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Hamilton, A. (2001). *Arab Culture and Ottoman Magnificence in Antwerp's Golden Age*. London: British Library.
- Hazleton, L. (2013). *The First Muslim: The Story of Muhammad*. New York: Riverhead Books.

- Kara, S. (2005). Hz. Peygamber'e Karşı Oryantalist Bakış Ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi. *Erzurum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (23), 145-169.
- Karlığa, B. (2004). *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Küng, H. (2007). *Islam: Past, Present and Future*. Oxford: Oneworld Publications.
- Louth, A. (2002). *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Margoliouth, S. D. (1905). *Mohammed and the Rise of Islam*. New York: Putnam.
- Muir, W. (1861). *The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira*. London: Smith, Elder & Company.
- Neuwirth, A. (2010). *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Norman, D. (2000). *İslam ve Batı: Batı'da İslam İmajının Oluşumu* (E. Demirli, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nöldeke, T. (1860). *Geschichte des Qorans*. Göttingen: Dieterichsche Verlag.
- Oruçoğlu, İ. (2008). *Başlangıcından Günümüze İslâm Dünyasında Peygamber İmajı* (Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öz, Ş. (2007). Oryantalist Düşüncede Hz. Peygamber'i Tanımlama Paradoksu Veya Oryantalist Tarafsızlar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(3), 171-184.
- Prideaux, H. (1712). *The True Nature of Imposture Displayed in the Life of Mahomet*. London: Knapton.
- Ramadan, T. (2007). *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press.
- Reynolds, G. S. (2010). *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. London–New York: Routledge.
- Rodinson, M. (1971). *Muhammad* (A. Carter, Çev.). Harmondsworth: Penguin Books.
- Safi, O. (2009). *Memories of Muhammad: Why the Prophet Matters*. New York: Harper and Brothers.
- Said, E. W. (1999). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları* (B. Ülner, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sardar, Z. (1999). *Orientalism, Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Knowledge*. London: Pluto Press.

- Sarıçam, İ., & Erşahin, S. (2014). Batı Oryantalizminin Hz. Peygamber'e Bakışı. İçinde A. Demircan (Ed.), *Çağdaş Çalışmalar ve Oryantalistlerin Siyer'e Yaklaşımı*. İstanbul: Siyer Yayınları.
- Sarıçam, İ., & Erşahin, S. (2019). *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Schimmel, A. (1985). *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sezgin, F. (2007). *İslâm'da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İslâmTarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi.
- Southern, R. W. (1962). *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sprenger, A. (1861). *Das Leben und die Lehre des Mohammad*. Berlin: Nicolai.
- Şentürk, R. (2020). *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tolan, J. V. (2002). *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press.
- Turner, B. S. (2013). *Sociology of Islam*. London: Routledge.
- Tyerman, C. (2007). *God's War: A New History of the Crusades*. London: Penguin.
- Waardenburg, J. (2002). *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Watt, W. M. (1953). *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press.
- Watt, W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- Wellhausen, J. (1884). *Skizzen und Vorarbeiten*. Berlin: Georg Reimer.

# **BÖLÜM 3**

## **Fıkıhta Mehrin Hukukî Niteliği ve Fonksiyonları**

**Yahya Bilginer<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Kahramanmaraş, Türkiye; İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-3463-1156

## Giriş

Bu çalışma, karı ile koca veya onların varisleri arasında mehir ve ev eşyasına ilişkin olarak ortaya çıkan anlaşmazlıkları, klasik fıkıh literatürü ile çağdaş İslâm hukuku çalışmalarını birlikte dikkate alarak ele almayı; söz konusu ihtilafların çözümünde benimsenen usul ve ilkeleri ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, ihtilaf konusu malların hukuki niteliğini tespit etmek, ispat vasıtalarını değerlendirmek ve nihayetinde hakkın gerçek sahibine teslim edilmesini sağlayacak fikhî kriterleri sistematik biçimde ortaya koymaktır (İbn Rüşd, 2004, c. 2, ss. 45–55; Zuhaylî, ts., c. 7, ss. 7–15).

İnsan, hem bedenî hem de ruhî ihtiyaçlara sahip çok yönlü bir varlıktır. Sevgi, şefkat ve huzur arayışı kadar, fitrî ve fizyolojik gereksinimlerini meşru bir zeminde karşılama ihtiyacı da insanın temel özellikleri arasında yer almaktadır. Bu sebeple İslâm, insanın bu ihtiyaçlarını dengeli ve düzenli bir şekilde karşılayabileceği bir kurum olarak evliliği teşvik etmiş; evlenmeyi hem bireysel huzurun hem de toplumsal düzenin teminatı olarak görmüştür. Bununla birlikte evliliğin gelişigüzel bir birliktelik olmayıp belirli ahlâkî ve hukukî esaslar çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamış, bu doğrultuda evlenmenin şartlarını ve sonuçlarını ayrıntılı biçimde düzenlemiştir.

İslâm hukukunda sahih bir nikâh akdiyle birlikte taraflar arasında birtakım hak ve yükümlülükler doğmaktadır. Bu hak ve yükümlülükler, evliliğin hukukî boyutunu teşkil etmekte ve eşler arasındaki ilişkinin adalet ve denge esasına göre sürdürülmesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda kadının hak ettiği ve erkeğin yerine getirmekle mükellef olduğu mehir, nikâh akdinin doğurduğu en önemli mali sonuçlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mehir, yalnızca evlilik akdinin teknik bir sonucu olmanın ötesinde, İslâm'ın kadına atfettiği değer ve onun ekonomik güvenliğini gözeterek yaklaşımının somut bir tezahürüdür. Klasik fıkıh literatüründe mehir, kadının şahsiyetine ve mülkiyet hakkına saygının bir göstergesi olarak ele alınmış; evlilik sürecinde veya evliliğin sona ermesi hâlinde kadının aleyhine doğabilecek muhtemel mağduriyetleri azaltmaya yönelik bir güvence mekanizması olarak değerlendirilmiştir (Serahsî, 1993, c. 5, ss. 62–64; Kâsânî, 1986, c. 2, ss. 274–276).

Fakihler, mehir müessesesinin yalnızca kadına yönelik bir hak tesis etmekle sınırlı olmadığını, aynı zamanda erkeği evlilik konusunda ciddiyet ve sorumluluk almaya sevk eden bir işlev gördüğünü özellikle vurgulamışlardır. Bu bağlamda mehir, erkeğin evliliğe girişini kolay fakat sorumsuz bir tasarruf olmaktan çıkaran; boşanma konusunda daha temkinli davranmasını sağlayan ve evlilik bağının keyfi biçimde sona erdirilmesini caydıran bir unsur olarak görülmüştür (İbn Kudâme, 1997, c. 7, ss. 168–170). Günümüz İslâm hukuku çalışmalarında da bu yaklaşım büyük ölçüde korunmuş; mehir, kadının evlilik sürecinde ve

evliliğin sona ermesi hâlinde ekonomik güvenliğini temin eden, sosyal risklere karşı koruyucu bir mali hak olarak yorumlanmıştır. Modern fıkıh literatüründe mehir, sembolik bir bedel değil, kadının mali bağımsızlığını destekleyen ve aile hukukunda adalet ilkesinin somut yansımalarından biri olarak değerlendirilmektedir (Cin, 1972, ss. 200–205; Acar, 2011, ss. 368–372; Zuhaylî, ts., c. 7, ss. 45–50).

İslâm hukukunun temel gayelerinden (makâsîdü’ş-şerfa) biri, aile kurumunu korumak ve muhafaza etmektir. Zira aile, toplumsal yapının en küçük fakat en işlevsel birimi olup, aile kurumunun korunması doğrudan toplumun düzen ve istikrarının korunması anlamına gelmektedir. Bu nedenle İslâm hukuku, evliliğin kurulmasından sona ermesine kadar geçen süreçte tarafların hak ve yükümlülüklerini ayrıntılı biçimde düzenlemiş; özellikle eşler arasında adaletin ve hakkaniyetin sağlanmasını esas almıştır (Zuhaylî, ts., c. 7, ss. 7–10; Şâtıbî, 1997, c. 2, ss. 8–10).

Klasik fıkıh literatüründe nikâh akdi, yalnızca iki birey arasındaki özel bir ilişki olarak değil, aynı zamanda toplumsal düzeni yakından ilgilendiren hukukî bir kurum olarak ele alınmıştır. Bu çerçevede mehir, nafaka ve mülkiyetin korunması gibi hususlar, aile hukukunun ayrılmaz unsurları olarak değerlendirilmiş; evliliğin taraflara yüklediği malî sorumluluklar ayrıntılı biçimde ele alınmıştır (Serahsî, 1993, c. 5, ss. 2–5; Kâsânî, 1986, c. 2, ss. 272–274).

Bununla birlikte evlilik birliğinin her zaman devam etmesi mümkün olmayabilmektedir. Eşler arasında ortaya çıkan ciddi anlaşmazlıklar, boşanma veya tefrik yoluyla evliliğin sona ermesine yol açabildiği gibi, taraflardan birinin ya da her ikisinin vefatı da evlilik ilişkisinin fiilen sonlanmasına neden olabilmektedir. Bu tür durumlarda, eşler veya onların mirasçıları arasında özellikle mehir ve ev eşyasına ilişkin ihtilafların ortaya çıkma ihtimali oldukça yüksektir. Nitekim klasik fıkıh kaynaklarında bu tür ihtilaflara ilişkin çok sayıda farazî örneğe yer verilmiş; kadıların hangi delillere dayanarak ve hangi usulî ilkeler çerçevesinde hüküm vereceği ayrıntılı biçimde ele alınmıştır (İbn Kudâme, 1997, c. 10, ss. 121–170; Mâverdî, 1999, c. 9, ss. 231–395).

Günümüz İslâm hukuku çalışmalarında da bu meseleler, aile hukukunun en problemli alanlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Günümüz mahkemelerde görülen davalar, klasik fıkıh doktrininin yalnızca teorik bir miras olmaktan ibaret olmadığını; aksine günümüzde de uygulanabilir, yol gösterici ve normatif bir işlev gördüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır (Ebû Zehra, 1987, ss. 173–185; Hallâf, 1990, ss. 75–92).

İslâm hukuku, mülkiyetin kime ait olduğunun tespit edilmesini ve hakkın gerçek sahibine iade edilmesini temel bir ilke olarak benimsemiştir. Bu ilke, taraflar arasındaki akrabalık veya evlilik bağının derecesine bakılmaksızın

geçerliliğini korumaktadır. Baba ile oğul, kardeşler, anne ile evlat ya da karı ile koca arasında dahi mülkiyetin bağımsızlığı esastır. Bu yönüyle İslâm hukuku, duygusal veya sosyal yakınlıkları değil; hukuki delilleri, mülkiyet karinelerini ve ispat kurallarını esas alarak adaletin tesisini amaçlamaktadır (Serahsî, 1993, c. 15, ss. 7–15; Kâsânî, 1986, c. 7, ss. 7–10; Karâfi, 1994, c. 4, ss. 247–252).

Klasik fıkıh eserlerinde mehirle ilgili anlaşmazlıklar genellikle “nikâh” bahisleri içerisinde ele alınırken, ev eşyasıyla ilgili ihtilaflar daha çok “dâvâ ve beyyinât” bölümlerinde incelenmiştir. Ancak uyuşmazlığın davaya konu olması ve yargısal bir çözüm gerektirmesi bakımından, mehir ihtilaflarının da fiilen “dâvâ ve beyyinât” kapsamına girdiği açıktır. Nitekim klasik kaynaklarda kadıların mehir ve benzeri malî ihtilaflarda hangi delillere dayanarak hüküm verecekleri ayrıntılı biçimde tartışılmıştır (İbn Ferhûn, 1995, c. 1, ss. 303–320; Karâfi, 1994, c. 4, ss. 248–255). Bu yönüyle klasik eserlerde dağınık hâlde bulunan bilgiler, sistematik bir bütünlük içerisinde ele alınmayı gerekli kılmaktadır.

Fıkıhçılar, sahih bir evlilik akdi neticesinde kocanın karısına mehir ödemekle yükümlü olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim klasik fıkıh literatüründe nikâh akdinin kurulmasıyla birlikte kadının mehir hakkının sabit olacağı açıkça ifade edilmiş; bu yükümlülüğün evliliğin tabîî ve zorunlu mali sonuçlarından biri olduğu kabul edilmiştir (Serahsî, 1993, c. 5, ss. 62–64; Kâsânî, 1986, c. 2, ss. 274–276).

Bununla birlikte mehrin mahiyeti, miktarı, belirlenme zamanı, ödenme şekli ve evliliğin sona ermesi hâlinde doğurduğu sonuçlar gibi hususlarda mezhepler arasında birtakım farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Klasik fakihler, bu meseleleri ele alırken Kur’an ve sünnet nasslarının yanı sıra örf, maslahat ve kıyas gibi tali delilleri de dikkate almış; bu durum mezhepler arasında görüş çeşitliliğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır (Mâverdî, 1999, c. 9, ss. 390–395; İbn Kudâme, 1997, c. 10, ss. 137–138). Söz konusu ihtilaflar, İslâm hukukunun katı ve değişmez kurallardan ibaret olmadığını; aksine toplumsal şartları, tarafların menfaatlerini ve adalet ilkesini gözetken dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Günümüz İslâm hukuk çalışmalarında ise mehir, klasik doktrinin çizdiği çerçeve korunmakla birlikte, kadının sosyal ve ekonomik konumunun güçlendirilmesi bağlamında yeniden ele alınmaktadır. Modern yorumlarda mehrin sembolik bir unsur olmaktan ziyade, kadının evlilik sürecinde ve evliliğin sona ermesi hâlinde ekonomik güvenliğini sağlayan işlevsel bir hak olarak değerlendirilmesi gerektiği öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, klasik fıkıhın temel ilkeleriyle çelişmemekte; aksine onun adalet ve hakkaniyet merkezli ruhunu çağdaş şartlar içerisinde sürdürmeyi hedeflemektedir.

Bu kitap bölümünde, mehir konusu klasik fıkıh kaynakları ile güncel İslâm hukuku literatürü ışığında ele alınacak; mezheplerin konuya dair yaklaşımları karşılaştırmalı olarak incelenecek ve mehrin tarihsel temelleri ile çağdaş uygulamalardaki yeri bütüncül bir bakış açısıyla istikrâ yöntemi ve nitel veri analiziyle değerlendirilecektir.

### 1. Mehir Kavramı

Mehir kelimesi sözlükte “ücret, bir şeyin karşılığı olan bedel” anlamında kullanılmaktadır (Mustafa vd., 1989, c. 2, s. 889). İslâm hukukunda ise mehir, nikâh akdi sebebiyle erkeğin karısına ödemekle yükümlü olduğu, miktarı belirli bir değeri bulunan mal veya para şeklinde tanımlanmaktadır (Aydın, 2003, s. 389; Bilmen, ts., c. 2, s. 10). Klasik fıkıh literatüründe mehir, evlilik akdinin tabîi bir sonucu olarak kadına tanınan ve onun mülkiyetine geçen mali bir hak olarak kabul edilmiştir (Kâsânî, ts., c. 2, s. 274; Şâfiî, 1993, c. 7, ss. 163–165).

Mehir, nikâhın kurulmasıyla birlikte doğan ve kadının ekonomik güvenliğini teminat altına almayı amaçlayan temel haklardan biridir. Hanefî mezhebine göre mehir, nikâhın sıhhat şartı değil, hukuki sonuçlarından biri olmakla birlikte, evliliğin gerçekleşmesiyle kadının bu hakka kesin olarak sahip olduğu kabul edilmektedir (Kâsânî, ts., c. 2, ss. 275–276; İbn Âbidîn, ts., c. 3, ss. 147–150). Şâfiî mezhebinde ise mehir, nikâh akdinin tamamlayıcı unsurlarından biri olarak değerlendirilmiş; evliliğin mali boyutunu düzenleyen vazgeçilmez bir unsur olarak görülmüştür (Şâfiî, 1993, c. 7, ss. 163–165; Şirbînî, 1993, c. 4, s. 367).

Fıkıh kaynaklarında mehir kavramı yerine *farîza*, *sadukât*, *ukr*, *ücre*, *hibâ*, *alâik*, *nihle* ve *sadak* gibi terimler de kullanılmıştır (Cürcânî, 1983, s. 153; Yazır, 1997, c. 5, s. 391). Kur’an’da “mehir” kelimesi lafzen yer almamakla birlikte, kadına verilen bu mali hakkın bağlayıcılığı açık şekilde vurgulanmıştır (el-Bakara 2/236–237; en-Nisâ 4/4, 24). Klasik fakihler bu ayetleri, mehrin şer’î meşruiyetinin ve zorunluluğunun temel delilleri arasında değerlendirmişlerdir (İbn Kesîr, ts., c. 1, s. 477; Kâsânî, ts., c. 2, s. 274).

Hadislerde ise mehir olarak yalnızca yüksek maddî değeri olan malların değil; metal bir yüzük, elbise, Kur’an’dan sûre öğretimi veya bir kölenin azat edilmesi gibi unsurların da geçerli olabileceği ifade edilmiştir (Buhârî, ts., “Nikâh”, 50, 54; Müslim, 1981, “Nikâh”, 78). Bu rivayetler, klasik fıkıh doktrininde mehrin alt sınırının belirlenmesinde önemli bir referans noktası olmuştur (İbn Kudâme, ts., c. 7, ss. 168–170).

Günümüz İslâm hukukunda mehir, klasik fıkıh anlayışı esas alınmakla birlikte, kadının sosyal ve ekonomik konumunun korunmasına yönelik daha işlevsel bir araç olarak ele alınmaktadır. Modern İslâm hukukçuları, mehrin yalnızca sembolik bir unsur olmaktan çıkarılarak kadının boşanma veya eşin vefatı gibi durumlarda ekonomik güvence sağlayacak nitelikte belirlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Kahveci, 2018, s. 133; el-Mısırî, 1984, s. 125). Bu

yaklaşım, klasik doktrinin ruhuna uygun olmakla birlikte, çağdaş aile hukukunun ihtiyaçlarına cevap verme amacı taşımaktadır.

## 2. Mehrin Hukûkî Niteliği

Kur'an ve Sünnet, evlilik kurumuna özel bir önem atfetmiş; evliliğin sürekliliğini hedefleyen, taraflara bu birliktelikten doğan birtakım hak ve yükümlülükler yükleyen düzenlemeler getirmiştir. Bu düzenlemelerin başında, evlilik akdinin tabî ve hukukî bir sonucu olan mehir gelmektedir. Mehir, modern anlamda sosyal güvenlik uygulamalarını çağrıştıran bir yönüyle, evlilik birliği içerisinde kadına ekonomik bir güvence sağlamayı amaçlamakta; aynı zamanda erkek açısından bağlayıcı bir yükümlülük teşkil etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de mehirle ilgili birçok âyet yer almakta olup bu âyetlerde özellikle nikâhın kurulması ve boşanma hâllerıyla bağlantılı olarak mehrin hukûkî sonuçlarına dikkat çekilmektedir (el-Bakara, 2/229–237; en-Nisâ, 4/4, 20, 24–25). Nitekim “Eğer onları temas etmeden önce boşar, fakat onlar için bir mehir tayin etmiş olursanız, takdir ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır” (el-Bakara, 2/237) buyurularak, zifaf gerçekleşmemiş olsa dahi mehrin hukûkî sonuç doğurduğu açıkça ifade edilmiştir. Mehir tayin edilmemişse, bu durumda kadına mut'a verilmesi emredilmiştir (el-Bakara, 2/236).

Kur'ân'daki bu hükümler, hadislerle de desteklenmiş; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarında mehir, kadına ait müstakil bir hak, erkek için ise bağlayıcı bir borç olarak kabul edilmiştir (Buhârî, Nikâh, 14, 32, 44, 56; Müslim, Nikâh, 13). Bu çerçevede mehir, kadının şahsî malî niteliğinde olup tasarruf yetkisi bütünüyle kadına aittir (Şirin, 2015, s. 298).

Kur'ân'daki düzenlemeler dikkatle incelendiğinde, mehrin kadından cinsel faydalanmanın karşılığı olarak değerlendirilmesinin isabetli olmadığı görülmektedir. Zira cinsel birlikteliğin gerçekleşmediği hâllerde dahi kadının mehrin yarısını veya mut'ayı hak etmesi, mehrin bir “bedel” değil, evlilik birliğinin hukukî ve ahlâkî bir sonucu olduğunu ortaya koymaktadır (Acar, 2011, s. 368). Ayrıca nikâh akdi, karşılıklı hak ve yükümlülükler doğuran çift taraflı bir sözleşme olup faydalanma tek yönlü değildir. Kadının da kocasından evlilikten kaynaklanan sorumlulukları yerine getirmesini talep etme hakkı bulunmaktadır.

Mehrin hukûkî mahiyeti konusunda İslâm hukukçuları arasında tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Mehrin kaynağı ve kurumsal yapısı İslâm hukukuyla sistematik bir bütünlük arz etse de tarihsel olarak mehrin, İslâmiyet öncesi Arap toplumlarında ve farklı hukuk sistemlerinde mevcut olduğu bilinmektedir. Ancak Cahiliye döneminde mehir, çoğunlukla kadının ailesine ödenen bir “satış bedeli” niteliği taşıırken, İslâm bu anlayışı köklü biçimde değiştirerek mehri doğrudan kadının hakkı hâline getirmiştir (Cin, 1972, s. 200; Çakırca, 2014, s. 94). Böylece mehir, kadının onurunu koruyan ve sosyal statüsünü güçlendiren bir müessese hâline gelmiştir.

İslâm hukukçularına göre, sahih bir nikâh akdi, kadının mehir hakkının doğması için yeterlidir. Fâsîd evlenmelerde ise cinsel ilişki gerçekleşmemişse kadın mehir alamaz; ancak cinsel birliktelik gerçekleşmişse mehir hakkının doğacağı konusunda fakihler ittifak etmişlerdir (Mâverî, 1999, c. 9, s. 46). Bu durumda kadına verilecek mehir konusunda mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefilere göre kadına, belirlenen mehir ile mehr-i misil arasında düşük olan verilir; Mâlikî ve Şâfiîlere göre her hâlükârda mehr-i misil gerekirken; Hanbelîler de kadına mehr-i misil verilmesi gerektiğini savunmuşlardır (Kâsânî, 1974, c. 2, s. 335; Karâfî, 1994, c. 4, s. 370; İbn Kudâme, 1997, c. 9, s. 558).

Mehirle ilgili uygulamalar genel olarak üç temel durumda ele alınmaktadır. İlk olarak, sahih nikâhtan sonra cinsel birliktelik gerçekleşmişse veya halvet-i sahiha meydana gelmişse yahut cinsel ilişki gerçekleşmeden koca vefat etmişse kadın mehrin tamamını hak eder (Serahsî, 1993, c. 5, s. 62). Mehir belirlenmemişse Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre mehr-i misil; Mâlikîlere göre ise mut'a verilmesi gerekir (İbn Rüsd, 2004, c. 3, s. 50).

İkinci durumda, sahih nikâhtan sonra cinsel ilişki veya halvet-i sahiha gerçekleşmeden boşanma meydana gelirse kadın belirlenen mehrin yarısını alır (el-Bakara, 2/237). Ancak Hanefî ve Hanbelîler, bu hükmün uygulanabilmesi için boşanmanın halvet-i sahiha öncesinde gerçekleşmiş olmasını şart koşmuşlardır (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 291).

Üçüncü durumda ise, cinsel birliktelik ve halvet-i sahiha gerçekleşmeden, kadının sebep olduğu bir ayrılık meydana gelirse kadın mehir alamaz (Kahveci, 2016, s. 139–140).

Günümüzde mehir, mer'î hukuk sistemlerinde doğrudan düzenlenmemiş olmakla birlikte yargı kararları aracılığıyla hukûkî bir nitelik kazanmaktadır. Türk hukukunda Yargıtay, mehri genellikle Türk Borçlar Kanunu'ndaki bağışlama sözleşmesi hükümleri çerçevesinde değerlendirmekte; muaccel mehri “elden bağışlama”, müeccel mehri ise “bağışlama vaadi” olarak nitelendirmektedir (TBK, md. 285–298; Yargıtay 2. HD, E. 2016/20756, K. 2018/8688). Bu yaklaşım, mehrin İslâm hukukundaki kendine özgü yapısını tam olarak yansıtmasa da, uygulamada mehir alacaklarının korunmasına yönelik önemli bir işlev görmektedir.

Sonuç itibarıyla mehir, İslâm hukukunda doğrudan kanundan kaynaklanan, kadının şahsî malvarlığına dâhil, evlilik birliğinin adalet ve güven esasları üzerine inşa edilmesini amaçlayan özgün bir kurumdur. Gerek klasik fıkıh literatüründe gerekse modern hukuk uygulamalarında, mehrin bu mahiyetine uygun biçimde değerlendirilmesi, aile hukukunda hakkaniyetin sağlanması bakımından büyük önem arz etmektedir.

### 3. Mehrin Hükümü

Kur'ân-ı Kerîm'de, "Kadınlara mehirlerini gönül hoşnutluğuyla verin" (en-Nisâ 4/4) ve "(Nikâhlanıp) onlardan faydalanmanıza karşılık belirlenmiş bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin" (en-Nisâ 4/24) buyrulmak suretiyle mehir açıkça emredilmiştir. Bu ayetler, mehrin evlilik akdiyle birlikte kadına tanınan bağlayıcı bir mali hak olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu nasslardan hareketle İslâm hukukçuları, teklifi hükümler açısından mehrin vâcip olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Zira usûl-i fıkıh kaidesine göre Şâri'in emri, aksine delâlet eden bir karine bulunmadıkça vücb ifade eder. Söz konusu ayetlerde yer alan emirlerin vücb anlamında olmadığına işaret eden herhangi bir karinenin bulunmaması da bu hükümü teyit etmektedir (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 274; Aynî, 2000, c. 5, s. 130).

Bununla birlikte fakihler, mehrin vaz'î hüküm bakımından hangi konumda yer aldığı ve nikâh akdinin sıhhatine etkisi hususunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Hanefî mezhebine göre mehir, nikâh akdinin sıhhat şartı olmayıp onun tabîî bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle mehir belirlenmeksizin yapılan nikâh sahih kabul edilmiş, ancak evliliğin gerçekleşmesiyle birlikte kadının mehir hakkı sabit olmuştur (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 275; Aynî, 2000, c. 5, s. 131).

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise mehir, nikâh akdinin asli unsurlarından biri olarak değilse de, evliliğin hukukî tamamlayıcısı ve ayrılmaz bir sonucu olarak görülmüştür. Bu mezheplerde mehir zikredilmeksizin yapılan nikâhın geçerli olduğu kabul edilmekle birlikte, mehrin kadına ait zorunlu bir hak olduğu özellikle vurgulanmıştır (İbn Rüşd, 1988, c. 1, s. 468; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 390; Merdâvî, 1995, c. 8, s. 227).

Dolayısıyla klasik fıkıh literatürü incelendiğinde, mezhepler arasında mehrin nikâhın sıhhatine etkisi konusunda bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, evlilik akdi neticesinde kocanın karısına mehir ödemekle yükümlü olduğu hususunda tam bir görüş birliği olduğu görülmektedir. Bu durum, mehrin İslâm hukukunda hem bağlayıcı hem de kadının mali güvenliğini teminat altına alan temel bir kurum olarak kabul edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre yukarıda meâlen zikredilen âyetlerdeki emirler, mehrin teklifi açıdan vâcip olduğuna delâlet etmektedir. Buradaki vâcipten maksat, mütekellimîn metottaki vâcip olup Hanefî usuldeki farzın karşılığıdır. Ancak söz konusu emirler, mehrin vaz'î bakımdan nikâh akdinin bir unsuru olduğuna delâlet etmemektedir. Bu sebeple nikâh akdi açısından mehrin vaz'î bir hükümü bulunmamaktadır. Dolayısıyla mehir, nikâhın rûknü veya sıhhat şartı değildir. Mehir, yalnızca akitle birlikte kadın lehine erkeğin zimmetinde kendiliğinden sabit olan bir borçtur. Bu nedenle mehrin zikredilmemesi veya verilmemesinin şart koşulması nikâh akdinin sıhhatine

engel teşkil etmez. Bununla birlikte ileride doğabilecek ihtilafların önüne geçmek amacıyla mehrin taraflarca önceden belirlenmesi sünnet kabul edilmiştir (Bâbertî, 1970, c. 3, ss. 316–317; İbn Nüceym, ts., c. 3, s. 152; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 393; Rûyânî, 2009, c. 9, s. 379; İbn Kudâme, 1997, c. 10, ss. 137–138; Buhûtî, ts., c. 3, s. 124).

Adı geçen mezheplere göre mezkûr âyetlerdeki emirlerin mehirle ilgili vaz'î bir hükme delâlet etmediğinin en önemli karinesi, “Evlenip de henüz kendileriyle cinsî münasebette bulunmadığınız veya mehirlerini belirlemediğiniz kadınları boşamanızda size bir günah yoktur” (el-Bakara 2/236) âyetidir. Zira bu âyetle, mehirleri tayin edilmemiş kadınların boşanmasının günah olmadığı bildirilmektedir. Boşama ise ancak sahih bir nikâh akdinden sonra geçerli olabilecek bir tasarruftur. Bu durum, nikâhın mehirsiz yapılması hâlinde de sahih olacağını göstermektedir. Aksi takdirde, mehri belirlenmemiş kadınları boşamanın günah olmayacağına hükmedilmesinin bir anlamı olmazdı (İbnü'l-Hümâm, ts., c. 3, s. 316; Aynî, 2000, c. 5, s. 131; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 393; Rûyânî, 2009, c. 9, ss. 379–380; İbn Kudâme, 1997, c. 10, ss. 137–138; Buhûtî, ts., c. 3, s. 124).

Aynı yönde bir başka karine de “Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan boşadığınızda, onlar üzerinde sayacağınız bir iddet hakkınız olmaz. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın” (el-Ahzâb 33/49) âyetidir. Bu âyetle, mehir belirlenmeden yapılan sahih nikâhların cinsel birliktelikten önce sona ermesi hâlinde mut'a verilmesi gerektiği bildirilmiştir. Mut'a ise, mehir belirlenmeden yapılan sahih nikâhın zıfâf gerçekleşmeden sona ermesi durumunda söz konusu olur. Şayet mehir nikâhın rûknü veya sıhhat şartı olsaydı, mehirsiz nikâh sahih kabul edilmeyecek ve bu kadınlara mut'a verilmesine dair bir hüküm bulunmayacaktı (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 274).

Cumhur ayrıca hadislerden de delil getirmiştir. Nitekim Bervâ' bint Vâşık (r.a.) mehirsiz olarak evlenmiş, ancak mehir belirlenmeden önce kocası vefat etmiştir. Hz. Peygamber, onun için emsali kadınların mehri kadar mehir takdir etmiş ve kendisini ölen kocasına vâris kılmıştır (Tirmizî, ts., “Nikâh”, 44; Ebû Dâvûd, ts., “Nikâh”, 31; İbn Mâce, ts., “Nikâh”, 18). Şayet mehirsiz nikâh sahih olmasaydı, Hz. Peygamber söz konusu sahâbiye için mehir takdir etmez ve onu kocasına vâris kılmazdı (Mâverdî, 1999, c. 9, ss. 393–394; Rûyânî, 2009, c. 9, s. 380; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 138).

Buna karşılık Mâlikî mezhebine göre ilgili âyetlerdeki emirler, mehrin yalnızca vâcip olduğuna değil, aynı zamanda nikâhın rûknü olduğuna da delâlet etmektedir. Zira onlara göre bir hükmün teklifi açıdan vâcip kılınması, vaz'î bakımdan da vazgeçilmez bir unsur olmasını gerektirir. Bu sebeple mehrin düşürülmesi veya şer'î ölçülere aykırı biçimde belirlenmesi hâlinde nikâh akdi

fâsîd olur ve kural olarak feshedilmesi gerekir. Ancak cinsel temas gerçekleşmişse kadının zarar görmemesi için akit feshedilmez; mehrin verilmeyeceğine dair şart geçersiz sayılır ve kadın mehr-i misl hak eder (İbn Rüşd, 2004, c. 3, s. 45; Kâdî Abdülvehhâb, ts., s. 750; Kurtubî, 1964, c. 5, s. 127; Adevî, 1994, c. 2, ss. 39–69).

Mâlikîlere göre âyetlerdeki emrin vaz‘î hükme de delâlet ettiğinin bir diğer delili, “Veli, mehir ve iki adaletli şahidin bulunmadığı nikâh geçersizdir” hadisidir (Beyhakî, 2003, c. 7, s. 203). Bu hadis, mehrin nikâhın vaz‘î unsurlarından biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (İbn Rüşd, 1988, c. 1, s. 468; İbn Bezîze, 2010, c. 1, s. 744).

Mâlikîler, nikâh akdinin muâvazalı bir akit olması yönünden, nikâhtaki mehri mâlî muamelelerdeki bedele kıyas ederek görüşlerini temellendirmişlerdir. Onlara göre “(Nikâhlanıp) onlardan faydalanmanıza karşılık belirlenmiş bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin” (en-Nisâ 4/24) âyetinde yer alan “u‘cûrehunne” ifadesi, mehrin ücret ve bedel niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Muâvazalı akitlerde bedelin bulunması zorunlu olduğuna göre, aynı durumun nikâh akdi için de geçerli olması gerekir. Bu sebeple Mâlikî fakihler, mehrin nikâhın vaz‘î unsurlarından biri olduğunu kabul etmişlerdir (İbnü’l-Arabî, 2003, c. 1, s. 414; İbn Rüşd, 1988, c. 1, s. 468; Keşnâvî, ts., c. 2, s. 105).

Mâlikî mezhebine göre mehir, iki yönlü bir hak mahiyetindedir. Buna göre mehir, nikâh akdinden önce Allah hakkına, akitten sonra ise kul hakkına taalluk eder. Bu sebeple akit öncesinde mehrin düşürülmesi caiz değildir; zira Allah hakkı düşürülemez. Ancak nikâh akdinden sonra mehir, kadının rızasıyla düşürülebilir. Çünkü kulların kendi haklarından feragat etmeleri meşru kabul edilmiştir. Nitekim Yüce Allah, “Eğer kendi istekleriyle mehirlerinden size bağışlarsa, onu da afiyetle yiyin” (en-Nisâ 4/4) buyurarak bu hususu açıkça ifade etmiştir (Lahmî, 2011, c. 4, s. 1937).

#### **4. Mehirde Tevfîz**

Mezhepler, mehirden tevfiizin caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak mehrin hükmü konusundaki ihtilafla bağlantılı olarak tevfiizin tanımı hususunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Mehri nikâh akdinin bir unsuru olarak kabul etmeyip, nikâhın tabîi seyri içerisinde kendiliğinden meydana gelen malî bir hak olarak değerlendiren cumhura göre tevfiiz, hem “nikâh akdi sırasında mehrin zikredilmemesi” hem de “akitten önce mehir hakkının düşürülmesine (iskât) yönelik anlaşma yapılması” anlamına gelmektedir. Buna göre cumhur, hem mehrin zikredilmemesini hem de düşürülmesini caiz görmüştür. Zira onlara göre mehir nikâhın rûknü değildir. Bununla birlikte mehrin düşürülmesine dair şart koşulmuş olsa bile cinsel ilişkinin gerçekleşmesi hâlinde kadın mehr-i misl hak eder (Cessâs, 2010, c. 4, s. 364; Kâsânî, 1986, c. 2, s. 274; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 472; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 137).

Mehri nikâhın rûknü olarak kabul eden Mâlikîlere göre ise tevfiz, yalnızca “nikâh anında mehrin zikredilmemesi” anlamına gelmektedir. Bu itibarla nikâh akdi esnasında mehrin zikredilmemesi caiz görülmekle birlikte, rûkûn kabul edilmesi sebebiyle mehrin düşürülmesi caiz değildir. Şayet mehir düşürüleceğine dair bir şart koşulursa nikâh akdi bâtıl olur (İbn Rüşd, 1988, c. 1, s. 478; İbn Şâş, 2003, c. 2, s. 480).

### 5. Mehrin Mahiyeti

İslâm hukukçuları, mehrin mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre “(Nikâhlanıp) onlardan faydalanmanıza karşılık belirlenmiş bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin” (en-Nisâ 4/24) âyetinden hareketle mehir, kadından faydalanma karşılığında verilen bir bedeldir. Bu anlayışa göre nikâh akdi muâvazalı bir akit olup, muâvazalı akitlerde bedelin bulunması zorunludur. Nikâhtaki bedel ise mehiridir (Cessâs, 2010, c. 4, s. 411; İbnü’l-Arabî, 2003, c. 1, s. 414; Tenûhî, 2003, c. 3, s. 676).

Bununla birlikte Hanefî ve Hanbelîlere göre erkeğin kadından faydalanmasını helâl kılan temel unsur nikâh akdi olup, mehir bu faydalanmanın mubah hâle gelmesi neticesinde tahakkuk eden bir bedeldir (Serahsî, 1993, c. 5, s. 64; Bâbertî, 1970, c. 3, s. 316; Makdisî, 2003, s. 426). Mâlikîlere göre ise mehir, nikâh akdinin tamamlayıcısı mahiyetinde bir rûkûn olduğundan, kadından faydalanmayı mübah kılan bedel niteliği taşımaktadır. Bu sebeple onlara göre nikâh akdi yapılmış olsa bile mehir tayin edilmedikçe cinsî münasebet helâl olmaz (İbn Rüşd, 1988, c. 1, s. 468; Keşnâvî, ts., c. 2, s. 105). Buradaki ‘bedel’ kavramı, mer’î borçlar hukukundaki satış bedeli anlamında değil; nikâh akdinin doğurduğu hukuki ve malî sonuçlardan biri olarak kullanılan fikhî bir terim şeklinde anlaşılmalıdır.

Şâfiî mezhebi ise nikâh akdinin muâvazalı bir akit olduğunu kabul etmekle birlikte, mehri kadından faydalanmaya karşılık bir bedel olarak değerlendirmemiştir. Onlar, “Kadınlara mehirlerini gönül hoşnutluğuyla verin” (en-Nisâ 4/4) âyetinde geçen “nihle” kelimesinin “ikram” ve “lütuf” anlamına geldiğini belirterek, mehrin faydalanma karşılığında verilen bir bedel değil, Allah tarafından kadın lehine takdir edilmiş bir ikram olduğunu ifade etmişlerdir. Şâfiîlere göre nikâhın muâvazalı bir akit oluşu, karşılıklı faydalanma hakkının doğmasından kaynaklanmaktadır. Zira nikâh neticesinde tarafların her biri diğerinden faydalanma hakkını elde etmekte ve bu karşılıklı hak, nikâhın muâvazalı bir akit olarak nitelendirilmesini sağlamaktadır (Mâverdî, 1999, c. 9, s. 390; İmrânî, 2000, c. 9, s. 369; Râzî, 1420, c. 1, s. 43)

### 6. Mehir Olarak Kabul Edilebilecek Şeyler

Mezhepler, hangi şeylerin mehir olmaya elverişli olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın temelinde, mal kavramının tanımı konusundaki görüş ayrılığı yer almaktadır.

Hanefiler, malı “insan tabiatının meylettği ve ihtiyaç vakti için saklanması mümkün olan mütekavvim Şey” olarak tanımlamışlardır. Buna göre bir Şeyin mal sayılabilmesi için fiziken kontrol edilebilir olması (hiyzet), insanlar tarafından mal olarak kabul edilmesi (temevvl), bir değerinin bulunması (mütekavvim) ve insan tabiatının ona meyletmesi gerekmektedir. Bu niteliklerden herhangi birini taşımayan Şeyler mal olarak kabul edilmez. Bu sebeple Hanefiler, menfaatleri mal kapsamında değerlendirmemişlerdir; zira menfaatler hiyzet özelliğine sahip değildir (İbn Nüceym, ts., c. 5, s. 277).

Diğer mezhepler ise malı “yarar sağlayan mütekavvim Şey” Şeklinde tanımlamışlardır. Onlara göre bir Şeyin mal sayılabilmesi için fayda sağlaması ve ekonomik bir değere sahip olması yeterlidir; ayrıca hiyzet Şartı aranmaz. Bu nedenle menfaatler de mal kabul edilmiştir (İbn Bezîze, 2010, c. 2, s. 894; Rf, 1997, c. 4, s. 23; İbn Kudâme, 2000, s. 152).

Bu tanım farklılığının pratik sonucu olarak Hanefiler, “Mallarınızla (mehirlerini verip) evlenmek istemeniz size helâl kılındı” (en-Nisâ 4/24) yetinde geçen “bi-emvlikum” ifadesinden hareketle, yalnızca mal niteliği taşıyan Şeylerin mehir olmaya elverişli olduğunu belirtmişlerdir. Bu nedenle menfaatlerin mehir olamayacağını savunmuşlardır. Onlara göre mehirle asıl amaç, kadına ml anlamda bir hak tanınmasıdır; menfaatler ise mal olmadıkları için bu amaca hizmet etmez (Bâbertî, 1970, c. 3, s. 339; Kâsânî, 1986, c. 2, s. 277).

Mâlikî, şf ve Hanbelî mezheplerine göre ise menfaatler mal kabul edildiğinden, söz konusu âyette geçen “mal” kavramının kapsamına dhildir. Bu sebeple menfaatlerin mehir olarak belirlenmesi caiz görülmüştür (İbn Rüşd, 2004, c. 3, s. 47; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 397; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 101).

Kur’an talimi, hac ve umre gibi ibadet kabilinden olan hususlar hakkında da mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefiler, ibadetlerin mal hükmünde olmadığını ve bu nedenle mehir olarak tayin edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşün Ahmed b. Hanbel’e de nispet edildiği rivayet edilmiştir (Bâbertî, 1970, c. 3, s. 339; Serahsî, 1993, c. 5, s. 106; Kâsânî, 1986, c. 2, s. 277; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 103).

Buna karşılık Mâlikî, şf ve Hanbelî mezheplerine göre Kur’an talimi, hac ve umre mehir olmaya elverişlidir. Zira hac ve umre maddî imkân Őartına bağlı ibadetlerdir; ayrıca Kur’an ğretimi karşılığında ücret alınmasının caiz görülmesi, bu fiillerin ml değer taşıdığını göstermektedir (Lahmî, 2011, c. 15, s. 4656; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 403; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 103).

## 7. Mehri Gerekli Kılan Durumlar

İslâm hukukçularının tamamına göre mehri gerekli kılan temel unsur nikâh akdidir. Nikâh akdi sahih olarak kurulduğunda, cinsel ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın kadın için mehir hakkı sabit olur. Bu hususun ayrıntılarına ilerleyen bölümlerde temas edilecektir.

Nikâh akdinin fâsid olması hâlinde ise kadının mehir alıp alamayacağı, cinsel ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmediğine bağlıdır. Fâsid nikâhta cinsel ilişki vuku bulmamışsa, mehir belirlenmiş olsun ya da olmasın kadın herhangi bir mehir alamaz. Buna karşılık cinsel ilişkinin gerçekleşmesi hâlinde kadının mehir hakkı doğar. Bu noktada mezhepler arasında görüş birliği bulunmaktadır (Kudûrî, 2006, c. 9, s. 4656; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 46; Merdâvî, 1995, c. 21, s. 287).

Bununla birlikte, fâsid nikâhta cinsel ilişkinin gerçekleşmesi durumunda kadının hangi tür mehri alacağı hususunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Hanefîlere göre öncelikle mehir belirlenip belirlenmediğine bakılır. Mehir belirlenmiş ve mehr-i misilden düşük ise mehr-i müsemma; mehr-i misilden yüksek ise veya mehir belirlenmemişse mehr-i misil gerekir (Kudûrî, 2006, c. 9, s. 4702; Kâsânî, 1986, c. 2, s. 335). Mâlikî ve Şâfiîlere göre her hâlükârda mehr-i misil gerekir (Kâdî Abdülvehhâb, 2009, s. 330; Karâfî, 1994, c. 4, s. 370; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 47). Hanbelîlere göre ise sahih nikâhta olduğu gibi, mehir belirlenmişse mehr-i müsemma, belirlenmemişse mehr-i misil tahakkuk eder (İbn Kudâme, 1997, c. 9, s. 558).

## 8. Mehrin Çeşitleri

Mehir, İslâm aile hukukunda hem miktarının belirlenip belirlenmemesi hem de ödeme zamanı bakımından farklı tasniflere tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede mehir, bir yandan miktarının tespit edilip edilmemesine, diğer yandan ise ödeme vaktine göre çeşitli kısımlara ayrılmaktadır.

### 8.1. Miktarının Tespiti Açısından Mehri Çeşitleri

Mehir, miktarının belirlenmiş olup olmaması bakımından mehr-i müsemma ve mehr-i misil olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

#### 8.1.1. Mehr-i Müsemma

Mehr-i müsemma, nikâh akdi sırasında veya tarafların karşılıklı rızasıyla akitten sonra miktarı belirlenen ve herhangi bir fesâd unsuru içermeyen mehirdir (Komisyon, 2015, s. 418). Buna göre akit esnasında mehrin miktarı açıkça belirlenmiş ve bu mehir sonradan geçersiz hâle gelmemişse, mehr-i müsemma tahakkuk eder (Sertâvî, ts., s. 104).

Belirlenen mehrin sahih kabul edilebilmesi için fıkıh mezheplerine göre bazı şartların bulunması gerekmektedir:

#### **a) Mütakavvim Olması:**

Mehrin mütakavvim bir mal olması gerekir. Mütakavvim olabilmesi için malın şer‘an meşru olması ve fiilen elde edilmesinin mümkün bulunması şarttır. Bu nedenle domuz ve içki gibi haram kılınmış şeyler ile henüz ihraz edilmemiş sudaki balık veya havadaki kuş gibi teslimi mümkün olmayan varlıklar mehir olarak belirlenemez. Böyle bir durumda belirlenen mehir fâsid olur ve kadına mehr-i misil gerekir (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 277; Beğavî, 1997, c. 5, s. 502; Ruaynî, 1992, c. 3, s. 508; İbn Kudâme, ts., c. 7, s. 591).

**b) Meçhul Olmaması:** Mehri sahih olabilmesi için bilinmezlik içermemesi gerekir. Cumhura göre belirlenen mehirde cüz‘î bir belirsizlik bulunması, mehri geçersiz kılmaz. Örneğin mehir olarak bir koyun belirlenmiş ancak koyunun aynen tayin edilmemiş olması durumunda mehir sahih kabul edilir. Ancak Şâfiî mezhebine göre cüz‘î de olsa belirsizlik mehri fâsid kılar (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 282; Sâvî, ts., c. 1, s. 410; Mâverî, 1999, c. 9, s. 395; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 113).

**c) Belli Bir Miktarda Olması:** Mehir için asgarî bir sınır bulunduğunu kabul eden Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre belirlenen mehrin bu alt sınırdan daha az olmaması gerekir. Hanefilere göre bu sınırdan daha düşük bir mehir belirlenmişse kadın asgarî miktarı hak eder (Serahsî, 1993, c. 5, s. 88). Mâlikîlere göre ise cinsel birliktelik gerçekleşmemişse akit feshedilir; gerçekleşmişse mehr-i misil gerekir (İbn Ebî Zeyd, 2011, c. 2, s. 632).

**d) Ödeme Zamanının Belirlenmesi:** Mâlikî ve Şâfiîlere göre miktarı belirlenen mehrin ödeme zamanı da tayin edilmelidir. Aksi hâlde belirsizlik meydana geleceğinden mehir fâsid olur ve mehr-i misil gerekir (Mâverî, 1999, c. 9, s. 465; Sâvî, ts., c. 1, s. 410).

**e) İbadet veya Evlilik Yükümlülüğü Niteliğinde Olmaması:** Hanefilere göre nafaka kapsamında yer alan yiyecek ve giyecek gibi evlilik yükümlülükleri ile Kur‘an öğretimi, hac ve umre gibi ibadet mahiyetindeki edimler mehir olarak tayin edilemez. Bu tür bir belirleme hâlinde mehir fâsid olur ve mehr-i misil gerekir (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 277).

#### **8.1.2. Mehr-i Misil**

Mehr-i misil, nikâh akdi sırasında mehir belirlenmemesi yahut belirlenen mehrin fesâd içermesi hâlinde, kadının yaşı, güzelliği, malî durumu, dindarlığı, aklı ve bakireliği gibi özellikleri bakımından emsali olan kadınlar için takdir edilen mehir miktarı esas alınarak ödenmesi gereken mehirdir (Ebû Zehra, 1987, s. 183; Hallâf, 1990, s. 80; Sertâvî, ts., s. 107).

## 8.2. Ödeme Zamanı Açısından Mehir Çeşitleri

Mehir, ödeme vakti bakımından **mehr-i mu‘accel** ve **mehr-i mü‘eccel** olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

### 8.2.1. Mehr-i Mu‘accel

Mehr-i mu‘accel, nikâh akdinin hemen ardından peşin olarak ödenmesi kararlaştırılan mehirdir. Bu durumda erkek, akitle birlikte ödeme yükümlülüğü altına girer; kadın ise mehrini teslim alana kadar kocasını kendisinden men etme hakkına sahiptir (Ebû Zehra, 1987, s. 174; Hallâf, 1990, s. 76).

### 8.2.2. Mehr-i Mü‘eccel

Mehr-i mü‘eccel, akitten sonra ileriki bir tarihte ödenmesi kararlaştırılan mehirdir. Tarafların ödeme zamanını ileri bir tarihe ertelemesi hususunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmamaktadır (Ebû Zehra, 1987, s. 174; Kâsânî, 1986, c. 2, ss. 288–289). Ancak ödeme zamanının belirlenmemesi hâlinde ortaya çıkacak sonuçlar konusunda mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hanefî ve Hanbelîlere göre ödeme zamanı belirlenmeyen mehir, boşanma veya vefata kadar ertelenmiş sayılır; bu durum gerçekleştiğinde derhal ödenir (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 288; Zeylaî, 1313, c. 2, s. 156; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 115). Şâfiîlere göre ise bu durumda belirsizlik söz konusu olacağından mehir fâsid olur ve mu‘accel şekilde mehr-i misil gerekir (Mâverdî, 1999, c. 9, s. 464; Demîrî, 2004, c. 7, s. 297).

## 9. Mehrin Artırılması ve Eksiltilmesi

Mezheplerin tamamına göre reşit kadın, nikâh akdinden sonra hakkı olan mehrin bir kısmından veya tamamından feragat edebilir ve kocasını bu borçtan ibra edebilir (Zeylaî, 1313, c. 2, s. 141; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 527; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 166). Ancak Hanefîler bu feragati hibe hükmünde değerlendirmiş ve kadının ölüm hastalığında olmamasını şart koşmuşlardır (İbn Âbidîn, 1966, c. 3, s. 113).

Mehirde artış yapılması konusunda ise mezhepler, akitten sonra kadının artış talep edemeyeceği; buna karşılık erkeğin kendi isteğiyle mehri artırabileceği hususunda ittifak etmişlerdir (Cessâs, 2010, c. 4, s. 432; Desûkî, ts., c. 2, s. 318; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 178).

Artıştan sonra cinsel ilişki gerçekleşmeden boşanma veya ölüm vuku bulması hâlinde artırılan kısmın hükmü ise ihtilafıdır. Hanefîlere göre ölüm hâlinde artış mehir olarak verilir; boşanma hâlinde kadın artırılan kısımdan yararlanamaz (Cessâs, 2010, c. 4, s. 432). Mâlikîlere göre boşanma hâlinde kadın artışın yarısını, ölüm hâlinde ise teslim almışsa tamamını alır (Desûkî, ts., c. 2, ss. 318–319). Şâfiîlere göre artış her hâlükârda hibe hükmündedir (Zuhaylî, ts., c. 9, s. 6796). Hanbelîlere göre ise boşanma hâlinde artışın yarısı, ölüm hâlinde tamamı kadına verilir (İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 178).

## 10. Mehri Teslim Alacak Kişi

Mezhepler, ehliyeti eksik olan küçük kıza ait mehrin velisi tarafından teslim alınacağı hususunda ittifak etmişlerdir (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 240; İliş, 1989, c. 3, s. 501). Ancak reşit kadının mehri kimin teslim alacağı konusunda ihtilaf edilmiştir.

Hanefîler ve bazı Şâfiîlere göre bakire olmayan reşit kadının mehri yalnızca kendisine veya vekiline teslim edilir. Bakire olması hâlinde ise utanma ihtimali sebebiyle baba veya dede de teslim alabilir (Cessâs, 2010, c. 4, s. 422; İbnü'l-Hümâm, ts., c. 3, s. 263). Mâlikîler, Şâfiîlerin çoğunluğu ve Hanbelîlere göre ise reşit kadının mehri, bakire olup olmamasına bakılmaksızın bizzat kendisine veya vekiline teslim edilmelidir; zira reşit kadının malî tasarruf ehliyeti tamdır ve mehri üzerindeki mülkiyet hakkı doğrudan kendisine aittir (Mâverdî, 1999, c. 9, s. 403; Karâfî, 1994, c. 4, s. 252; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 160).

## 11. Mehirden Anlaşmazlık Bulunması Hususu

Mehirle ilgili anlaşmazlıklar, mehir miktarı veya mehir belirlenip belirlenmediği konusunda ortaya çıkabilmektedir. Mehir miktarına dair ihtilafta Hanefî ve Hanbelîlere göre kadın mehr-i misilden fazla talep ederse erkeğin sözü, aksi hâlde kadının sözü esas alınır. Her iki tarafın iddiası da farklı ise yemin prosedürü uygulanır ve neticede mehr-i misil ile hükmedilir (Serahsî, 1993, c. 5, ss. 65–66; İbn Müflih, 1997, c. 6, s. 218).

Mâlikîlere göre ihtilaf cinsel ilişkiden önce gerçekleşmişse nikâh feshedilebilir; cinsel ilişkiden sonra gerçekleşmişse erkeğin sözü esas alınır (Kâdî Abdülvehhâb, 2009, s. 331). Şâfiîlere göre her iki taraf yemine davet edilir; sonuçta mehr-i misil ile hükmedilir (Mâverdî, 1999, c. 9, ss. 494–495).

## 12. Mehrin Tamamının Hak Edildiği Durumlar

Mezhepler, mehrin tam olarak tahakkuk ettiği bazı durumlarda ittifak etmişlerdir:

a) Cinsel ilişki: Sahih nikâhtan sonra cinsel ilişkinin gerçekleşmesi hâlinde kadın mehrin tamamını hak eder (Serahsî, 1993, c. 5, s. 62; İbn Kudâme, 1994, c. 3, s. 65).

b) Ölüm: Sahih nikâhta cinsel ilişki gerçekleşmeden önce taraflardan birinin ölmesi hâlinde, mehir belirlenmişse kadın mehrin tamamını alır. Mehir belirlenmemişse Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre mehr-i misil gerekir; Mâlikîlere göre ise mut'a söz konusu olur (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 295; İbn Rüşd, 2004, c. 3, s. 50).

c) Halvet-i sahiha: Sahih nikâhtan sonra tarafların, cinsel ilişkiye engel bir durum olmaksızın baş başa kalmalarıdır. Hanefî ve Hanbelîlere göre bu durumda tam mehir tahakkuk eder; Mâlikîler ve Şâfiîlerin yeni görüşüne göre ise yalnızca

halvet mehir için yeterli değildir (Zeylaî, 1313, c. 2, s. 142; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 541).

### 13. Mehrin Yarısının Tahakkuk Ettiği Durumlar

Mehir belirlenmiş olmakla birlikte cinsel münasebet gerçekleşmeden boşanma veya erkekte kaynaklanan bir sebeple tefrik meydana gelirse, kadın mehrin yarısını almaya hak kazanır. Bu hususta mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira Yüce Allah, “Mehirlerini tayin ederek evlendiğiniz kadınları kendilerine temas etmeden boşarsanız, kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın muaf tutması hali müstesna, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır” (el-Bakara 2/237) buyurmak suretiyle bu durumu açık ve bağlayıcı bir hükme bağlamıştır (Serahsî, 1993, c. 5, s. 14; Lahmî, 2011, c. 6, s. 2513; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 412; Tenûhî, 2003, c. 3, s. 679).

Bununla birlikte Hanefî ve Hanbelî mezhepleri, mehrin yarısının tahakkuk edebilmesi için boşanmanın halvet-i sahihadan da önce gerçekleşmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Zira bu mezheplere göre cinsel ilişki vuku bulmamış olsa dahi halvet-i sahiha gerçekleşmişse, boşanma hâlinde mehrin tamamı tahakkuk eder (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 291; Makdisî, 2003, s. 426).

Mehrin yarısının tahakkuku ile bağlantılı olarak ihtilaf edilen bir diğer mesele, yarım mehir hakkının kadının velisi tarafından düşürülüp düşürülemeyeceğidir. Bu ihtilaf, ilgili âyette geçen “nikâh bağı elinde bulunan” ifadesiyle kimin kastedildiğine dair yorum farklılığından kaynaklanmaktadır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre nikâh bağı elinde bulunan kocadır. Buna göre, cinsel ilişki gerçekleşmeden boşanma hâlinde ya kadın kendi hakkından feragat ederek mehrin yarısını almaz ya da koca kendi hakkından vazgeçerek mehrin yarısından fazlasını verir. Veli ise, ister reşit ister kâsır olsun, kadının yarım mehir üzerindeki hakkını düşürme yetkisine sahip değildir. Zira reşit kadının malı üzerinde başkasının tasarruf yetkisi bulunmadığı gibi, kâsır adına da salt zarar içeren bir tasarrufta bulunmak caiz değildir (Kudûrî, 2006, c. 9, s. 4687; Kâsânî, 1986, c. 2, s. 290; Şîrâzî, ts., c. 2, s. 470; İmrânî, 2000, c. 9, s. 440; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 161–162; İbn Müflih, 1997, c. 6, s. 214).

Mâlikî mezhebine göre ise âyette geçen “nikâh bağı elinde bulunan” ifadesi, reşit olmayan kızın velisini ifade etmektedir. Buna göre veli, cinsel ilişkiden önce boşanmış olan kâsır kızın yarım mehir hakkını düşürebilir. Bu durumda erkek, normal şartlarda ödemesi gereken yarım mehirden muaf olur (Kâdi Abdülvehhâb, 1999, c. 2, s. 718).

### 14. Mut‘anın Hak Kazanıldığı Durumlar

İslâm hukuku terminolojisinde mut‘a, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi hâlinde kadının gönlünü hoş tutmak amacıyla kendisine verilen hediye niteliğindeki şeyleri ifade eder (Kahveci, 2018, s. 140). Fakihler, mut‘ayı yaşadıkları dönemin örfünü esas alarak başörtüsü, elbise ve dış giysi gibi eşyalar

şeklinde tasvir etmişler; bununla birlikte zaman ve şartlara göre mut'anın içeriğinin değişebileceğini de kabul etmişlerdir (Kahveci, 2018, s. 141).

Mehir miktarının belirlenmediği bir nikâh akdi, cinsel birliktelikten önce talakla sona ererse, kadının hak edeceği şey mehir değil, mut'adır. Bu hususta görüş birliği bulunmaktadır. Nitekim Yüce Allah, "Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara temas etmeden boşadığınızda, onlar üzerinde sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın" (el-Ahzâb 33/49) buyurmuştur (Serahsî, 1993, c. 6, s. 61; Hareşî, 1317, c. 4, s. 87; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 475; İbn Kudâme, 1997, c. 13, s. 139).

Bununla birlikte mezhepler, aynı hükmün ölüm hâlinde de geçerli olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre cinsel ilişkiden önce ölüm meydana gelirse, mehir belirlenmiş olsun veya olmasın, mehrin tamamı tahakkuk eder ve mut'aya gerek kalmaz (Kâsânî, 1986, c. 2, s. 295; Mâverdî, 1999, c. 9, s. 479; İbn Kudâme, 1997, c. 10, s. 149). Mâlikî mezhebine göre ise mehir belirlenmemiş bir nikâh akdi ölümle sona ererse, talakta olduğu gibi sadece mut'a gerekir (Kâdi Abdülvehhâb, ts., s. 764; İbn Rüşd, 2004, c. 3, s. 50).

### **15. Mehrin Tamamının Düştüğü ve İadesini Gerektiren Durumlar**

Nikâh akdi, cinsel ilişki ve –Hanefîler ile Hanbelîlere göre– halvet-i sahihaden önce kadından kaynaklanan bir sebeple veya kadının talebi üzerine sona ererse, mehir tamamen düşer ve kadın açısından herhangi bir mehir hakkı doğmaz (Ebû Zehra, 1987, s. 204; Hallâf, 1990, s. 90).

Nişan döneminde mehir adıyla verilen mallar ise nikâh akdi gerçekleşmediği sürece bağlayıcı bir hukukî sonuç doğurmaz. Bu sebeple nişanın bozulması hâlinde, mehre mahsuben verilen şeyler aynen mevcutsa iade edilir; tüketilmişse misli veya kıymeti geri alınır. Nişanı kimin bozduğunun bu hükme etkisi bulunmamaktadır (Hallâf, 1990, s. 21; Sertâvî, ts., s. 23; Kahveci, 2018, ss. 119–123).

### **16. Sonuç**

İslâm aile hukukunun en önemli meselelerinden biri, mehirle ilgili anlaşmazlıklar ve bu anlaşmazlıkların çözüm yollarıdır. Zira uygulamada mehrin tayin edilip edilmediği, tayin edilmişse miktarının ne olduğu gibi konularda sıklıkla ihtilaflar meydana gelmektedir. Bu tür anlaşmazlıklar, evlilik birliği devam ederken ortaya çıkabildiği gibi boşanma veya taraflardan birinin vefatı sonrasında da gündeme gelebilmektedir. Dolayısıyla mehir ve ona bağlı malî meseleler, İslâm aile hukukunda hem teorik hem de pratik açıdan büyük önem arz etmektedir.

Bu sebeple İslâm hukukçuları, mehirle ilgili anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak için ciddi bir ilmî çaba sarf etmişlerdir. Fakihler, söz konusu

ihtilafları ele alırken öncelikle konuyla ilgili Kur'ân âyetleri, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe kavilleri ve sahabe dönemine ait uygulamaların bulunup bulunmadığını araştırmışlardır. Şayet bu asli delillerden biri mevcutsa, hüküm bu delillere dayanılarak verilmiştir. Buna karşılık, konuya ilişkin açık bir nas veya sahabe uygulaması bulunmadığı durumlarda kıyas ve içtihadı başvurulmuş; benzer meseleler arasındaki illet birliği esas alınarak çözüm yolları geliştirilmiştir.

Bu süreçte İslâm hukukçularının, ayet ve hadisleri farklı usul anlayışları çerçevesinde yorumladıkları ve buna bağlı olarak farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Hatta zaman zaman aynı mezhep içerisinde dahi birden fazla çözüm önerisinin geliştirildiği dikkat çekmektedir. Bu durum, mehirle ilgili meselelerin fikhî açıdan ne denli girift ve çok boyutlu olduğunu göstermektedir.

Mehrin tayin edilip edilmediği, miktarının ne olduğu, cinsi, nev'i ve vasfı, zaman içerisinde artma, eksilme veya telef olma gibi değişimlere uğraması hâlinde bu değişimin taraflardan hangisinin lehine veya aleyhine sonuç doğuracağı, bir nikâh akdinde iki farklı mehir belirlenmesi durumunda hangisinin geçerli sayılacağı, mehrin fiilen teslim edilip edilmediği ve zevceye verilen bazı eşya veya malların mehir kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği gibi hususlar, fıkıh literatüründe geniş biçimde tartışılmıştır.

Bu konularda bir anlaşmazlık meydana geldiğinde mezhepler, öncelikle tarafların iddialarını ispatlayacak delil veya karinelerin bulunup bulunmadığını dikkate almışlardır. Delilin mevcut olması hâlinde, mezhepler arasında delile göre hüküm verilmesi gerektiği hususunda ittifak bulunmaktadır. Ancak delilin bulunmadığı durumlarda, mezhepler farklı kriterleri esas alarak değişik sonuçlara ulaşmışlardır. Bu bağlamda zifâfın gerçekleşip gerçekleşmediği, nikâh akdinin devam edip etmediği, taraflardan birinin veya her ikisinin vefat edip etmediği gibi olgular, hükmün belirlenmesinde temel belirleyici unsurlar olarak değerlendirilmiştir.

Bu yaklaşım, İslâm hukukunun soyut kurallardan ibaret olmayıp somut vakıaları dikkate alan, hakkaniyet ve adalet merkezli dinamik bir yapıya sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İslâm hukukçuları, sahih bir nikâh akdinin kurulmasıyla birlikte erkeğin hanımına mehir vermekle yükümlü olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte mehir kurumunun hukuki mahiyeti, nikâh akdiyle ilişkisi ve uygulamaya yansıyan sonuçları konusunda mezhepler arasında önemli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflar içerisinde özellikle üç mesele belirginleşmekte ve teorik olduğu kadar pratik sonuçlar da doğurmaktadır. Birinci olarak, mehrin nikâh akdi içindeki konumu meselesi öne çıkmaktadır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre mehir, nikâhın rûknü veya sıhhat şartı olmayıp sahih nikâh akdinin tabiî ve zorunlu bir

sonucudur. Buna karşılık Mâlikî mezhebi, mehrin nikâhın rükünlerinden biri olduğunu ileri sürmüştür. Mâlikî fakihler, nikâh akdinin muâvazalı bir akit olduğu ve bu sebeple bedelsiz tasavvur edilemeyeceği görüşünden hareketle, mehrin nikâhın vaz'î unsurlarından biri olduğunu savunmuşlardır (İbn Rüşd, 1988, c. 1, s. 468; İbnü'l-Arabî, 2003, c. 1, s. 414; Keşnâvî, ts., c. 2, s. 105). Ancak gerek delillerin değerlendirilmesi gerekse mezheplerin kendi iç tutarlılığı dikkate alındığında, cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu görülmektedir. Zira mehrin rükün kabul edilmesi hâlinde, mehre ilişkin en küçük bir hukuka aykırılığın dahi nikâh akdini bâtıl kılması gerekir. Oysa Mâlikî mezhebinde, mehrle ilgili bazı aykırılıklar fesat sebebi sayılmakla birlikte, özellikle zifâfin gerçekleşmesinden sonra nikâhın geçerliliğinin korunması ve sadece mehrin tashih edilmesi yoluna gidildiği görülmektedir (İbn Rüşd, 2004, c. 3, s. 45; Kâdî Abdülvehhâb, ts., s. 750; Kurtubî, 1964, c. 5, s. 127). Bu yaklaşım, fiilen nikâhın sahih kabul edildiğini göstermekte ve mehrin nikâhın rükünü olduğu iddiasıyla teorik düzeyde bir gerilim ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Mâlikî fakihlerin, cinsel birliktelik sonrasında nikâhı feshetmeyip yalnızca mehr-i misil ile hükmetmeleri, mehrin kurucu unsurdan ziyade kadının lehine doğan bağlayıcı bir malî hak olarak işlediğini göstermektedir (Lahmî, 2011, c. 4, s. 1937). Dolayısıyla mehir, nikâhın kurucu unsuru değil; sahih nikâh akdiyle birlikte kadının lehine sabit olan bağlayıcı bir malî hak olarak değerlendirilmelidir.

İkinci olarak, mehrin asgarî miktarı konusundaki ihtilaf dikkat çekmektedir. Hanefî ve Mâlikî mezhepleri, mehir için alt sınır öngörmüş; Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise asgarî bir miktarın bulunmadığını savunmuşlardır. Her ne kadar mezhepler arasında belirlenen rakamsal alt sınırlar farklılık arz etse de, mehrde belirli bir asgarî değerın gözetilmesi yönündeki yaklaşımın şer'î maksatlarla daha uyumlu olduğu söylenebilir. Zira mehir, kadına nikâh akdiyle birlikte tanınan malî bir haktır ve bu hakkın gerçek anlamda işlevsel olabilmesi, somut bir ekonomik değer taşımasına bağlıdır. Aksi takdirde mehir, kadının mali güvenliğini temin etmekten uzak, sembolik bir uygulamaya dönüşme riski taşır. Nitekim asgarî sınır öngörmeyen mezhepler dahi, mehrin çok düşük tutulmamasını müstehab görerek bu kaygıyı dolaylı biçimde kabul etmişlerdir.

Üçüncü olarak, mehrin mahiyeti meselesi mezhepler arası yaklaşım farkının en belirgin olduğu alanlardan biridir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri, mehrin kadından faydalanma karşılığında verilen bir nikâh bedeli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Şâfiî mezhebi ise mehri, bir bedel olarak değil, Allah tarafından kadın için takdir edilmiş bir ikram ve lütuf olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, İslâm'ın kadına atfettiği değer ve insan onurunu merkeze alan anlayışıyla daha fazla örtüşmektedir. Zira mehir, ne kadının fiziki varlığının bedeli ne de cinsel birlikteliğin karşılığıdır. Aksine mehir, evlilik birliğinin ciddiyetini ve sürekliliğini simgeleyen, kadının ekonomik güvenliğini teminat

altına alan ve onun nikâh akdi içindeki konumunu güçlendiren sembolik ve hukuki bir güvencedir. Bu sebeple mehri, kadını nesneleştiren bir satın alma bedeli gibi yorumlamak, İslâm hukukunun ruhu ve evliliğe yüklediği ahlaki anlamla bağdaşmamaktadır.

Sonuç olarak mehir, İslâm hukukunda yalnızca teknik bir mali yükümlülük değil; aynı zamanda kadının onurunu, ekonomik güvenliğini ve evlilik içindeki konumunu korumaya yönelik çok yönlü bir kurumdur. Mezhepler arasındaki ihtilaflar, bu kurumun farklı yönlerini öne çıkarmakla birlikte, mehir müessesesinin evliliğin vazgeçilmez bir tamamlayıcısı olduğu hususunda ortak bir zeminde birleşmektedir. Bu çerçevede mehir, klasik fıkıh birikimi ile günümüz sosyal ve hukuki gerçekleri birlikte dikkate alınarak değerlendirilmesi gereken dinamik bir kurum olarak önemini korumaya devam etmektedir.

## Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Acar, H. İ. (2011). *Mehrin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi. İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, 357–380.

Adevî, A. b. A. (1994). *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî* (C. 2). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Aynî, B. E. M. b. A. (2000). *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (C. 5). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Bâbertî, E. M. b. M. (1970). *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (C. 3). Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî.

Beğavî, M. b. M. (1997). *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmâmi's-Şâfi'î* (C. 5). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Beyhakî, A. b. H. (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ* (C. 7). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Bilmen, Ö. N. (ts.). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (C. 2). İstanbul.

Buhârî, M. b. İ. (ts.). *el-Câmi'u's-şâhih* (Kitâbü'n-Nikâh, 50, 54). Beyrut: Dârü İbn Kesîr.

Cessâs, A. b. A. (2010). *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî* (C. 4). Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

Cin, H. (1972). *İslâm Hukukunda Mehr. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 29(1), 189–222.

Cürcânî, A. b. M. (1983). *Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Çakırca, S. İ. (2014). *Mehir Sözleşmesinin Hukuki Niteliği. Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 9, 85–120.

Demîrî, M. b. M. (2004). *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (C. 7). Cidde: Dârü'l-Minhâc.

Desûkî, M. b. A. (ts.). *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr* (C. 2). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Ebû Dâvûd, S. b. E. (ts.). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Ebû Zehra, M. (1987). *el-Aḥvâlü's-Şaḥsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr.

Hallâf, A. (1990). *Aḥkâmü'l-aḥvâli's-Şaḥsiyye*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem.

Hareşî, M. (1317). *Şerhu'l-Hareşî 'alâ Muhtaşari Ḥalîl* (C. 4). Bulak: Matba'atü'l-Emîriyye.

İbn Âbidîn, M. E. b. Ö. (1966). *Reddü'l-muḥtâr 'alâ Dürri'l-muḥtâr* (C. 3). Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî.

- İbnü'l-Arabî, M. b. A. (2003). *Ahkâmü'l-Kur'an* (C. 1-4). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Bezîze, A. b. İ. (2010). *Ravdatü'l-müstebîn* (C. 1-2). Beyrut: Dârü İbn Hazm.
- İbn Ferhûn, B. (1995). *Tebşîratü'l-hükkâm fî uşûli'l-ağdiye ve menâhici'l-aḥkâm* (C. 1). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, İ. b. Ö. (ts.). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (C. 1). Beyrut.
- İbn Kudâme, A. b. A. (1997). *el-Muğni* (C. 7-13). Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb.
- İbn Müfliḥ, İ. b. M. (1997). *el-Mubdi' fî şerḥi'l-Mukni'* (C. 6). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Nüceym, Z. b. İ. (ts.). *el-Baḥrû'r-râ'ik* (C. 3-5). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd, E. V. M. b. A. (1988). *el-Muḥaddimâtü'l-mümehhidât* (C. 1-2). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd, E. V. M. b. A. (2004). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid* (C. 1-4). Kahire: Dârü'l-Hadîs.
- Kâdî Abdülvehhâb b. A. (t.y.). *el-Mu'in alâ mezhebi Âlimi'l-Medîne*. Kahire: Dârü'l-Fikr.
- Karâfî, A. b. İ. (1994). *ez-Zeḥîre* (C. 4). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Kâsânî, A. b. M. (1986). *Bedâ'i'ü's-šanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (C. 2, 7). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kahveci, N. (2018). *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Keşnâvî, M. b. A. (t.y.). *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-İzzîyye* (C. 1-2). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Komisyon. (2015). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları.
- Kurtubî, M. b. A. (1964). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (C. 1-20). Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye.
- Lahmî, A. b. M. (2011). *et-Tabsıra* (C. 1-15). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mâverdî, A. b. M. (1999). *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i* (C. 9). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Merdâvî, A. b. S. (1995). *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf* (C. 8). Kahire: Hecer li't-Tıbb'a ve'n-Neşr.
- Müslim, H. b. H. (1981). *el-Câmi'u's-şâḥiḥ* (Kitâbü'n-Nikâḥ, 78). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Râzî, F. M. b. Ö. (1420). *Mefâtihu'l-ğayb* (C. 1). Beyrut: Dârü İḥyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî.
- Rûyânî, A. b. A. (2009). *Baḥrû'l-mezheb fî fîrû'i'l-mezhebi's-Şâfi'i* (C. 9). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Sâvî, A. b. M. (ts.). *Bulğatü's-sâlik li-akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. (C. 1). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye
- Serahsî, M. b. A. (1993). *el-Mebsûṭ* (C. 5–6, 15). Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Şâtıbî, İ. b. M. (1997). *el-Muvâfakât fî uşûli's-şerî'a* (C. 2). Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Şirbînî, M. b. A. (1993). *Muğni'l-muhtâc* (C. 4). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Türkmen, A. (2020). *Yargıtay'ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir*. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22(2), 521–560.
- Zeylaî, F. b. A. (1313). *Tebyînü'l-hakā'ik şerhu Kenzi'd-dekā'ik* (C. 2). Kahire: Matba'atü'l-Emîriyye.
- Zuhaylî, V. (ts.). *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû* (C. 7, 9). Dımaşk: Dârü'l-Fikr.