DİJİTAL ÇAĞDA İSLAM HUKUKU

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

sonçağ akademi

DİJİTAL ÇAĞDA İSLAM HUKUKU

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

sonçağ akademi

Kitabın Adı : DİJİTAL ÇAĞDA İSLAM HUKUKU
Editör : Prof. Dr. Mehmet DİRİK
Yazarlar : Prof. Dr. Mehmet DİRİK, Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ŞAHİN, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİRCİ, Dr. Öğr. Üyesi Eyüp ÖZTÜRK, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GÜRBÜZ, Dr. Abdullah ARSLAN, Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh ORUÇ, Arş. Gör. Mustafa YILMAZ, Mücahit GÖKTAŞ, İbrahim KARATAŞ, Cihat ERTEMİZ

1. Baskı : Aralık 2025 ANKARA

Yayın Koordinatörü : Ceyda ŞEREFLİOĞLU
Yayın Yönetmeni : Selva ALİM
e-ISBN : 978-625-8728-93-4
Yayın No : 3103

© Prof. Dr. Mehmet DİRİK
Bu eserde yayınlanan bölümlerin içerikleriyle ilgili her türlü yasal sorumluluk, ilgili bölümün yazarına aittir. Yazarların izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64
www.soncagyayincilik.com.tr - soncagyayincilik@gmail.com
Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ

UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 063 64 04
www.uzundijital.com - uzun@uzundijital.com

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

Her hakkı mahfuzdur. Bu kitapta yer alan yazıların etik, bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

Bu eser, 2-3 Ekim 2025 tarihlerinde İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesinde gerçekleştirilen "Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlakın Evrimi" temalı DİL, DİN, DÜŞÜNCE VE YORUM SEMPOZYUMU II'de sunulan bildirilerin geliştirilerek kitaplaştırılmış halidir.

DİJİTAL ÇAĞDA İSLAM HUKUKU

EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

YAZARLAR

Prof. Dr. Mehmet DİRİK	Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ŞAHİN
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİRCİ	Dr. Öğr. Üyesi Eyüp ÖZTÜRK
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GÜRBÜZ	Dr. Abdullah ARSLAN
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh ORUÇ	Arş. Gör. Mustafa YILMAZ Mücahit GÖKTAŞ
İbrahim KARATAŞ	Cihat ERTEMİZ

ÖN SÖZ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla…

İnsanlık yaşadığı çağın ruhuna en hızlı uyum sağlayan varlık olmakla birlikte, dijital devrimin baş döndürücü dönüşümü karşısında yeni bir imtihan alanıyla karşı karşıyadır. Teknolojinin hemen her alana nüfuz ettiği, yapay zekâdan blokzincire, dijital kimliklerden algoritmik karar mekanizmalarına kadar pek çok gelişmenin sosyal yapıyı kökten dönüştürdüğü bir dönemdeyiz. Bu hızlı değişim, sadece ekonomik ve kültürel alanları değil; insanın manevî dünyasını, dinle kurduğu ilişkiyi, değerler sistemini ve fıkıh düşüncesini de yeniden düşünmeyi zaruri kılmaktadır.

Dijitalleşmenin sunduğu imkânlar kadar ortaya çıkardığı belirsizlikler, özellikle İslâm hukuku açısından yeni soru alanları doğurmaktadır. İbadet, muâmelât, aile hukuku, kamu hukuku ve etik gibi birçok alanda geçmişin birikimi ile bugünün gerçekliği arasındaki ilişkiyi yeniden kurmayı gerektiren durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle dijital çağın meselelerini ilmî bir yaklaşımla ele almak, hem fıkıh geleneğinin sürekliliği hem de günümüz insanının ihtiyaçlarına cevap verebilme kabiliyeti açısından önem arz etmektedir.

Elinizdeki eser, dijitalleşme olgusunun İslâm hukukuna ve dinî düşünceye yansımalarını çok boyutlu bir perspektifle incelemek amacıyla hazırlanmış bir çalışmadır. Kitapta yer alan makaleler tıp etiğinden miras hukukuna, çevrim içi bağış uygulamalarından dijital nikâh meselelerine, fetva metodolojisinden yapay zekânın güvenilirliğine, modern finans sistemlerinden algoritmik dinî karar üretimine kadar geniş bir yelpazede yeni sorun alanlarını ele almaktadır.

Bu bağlamda Mehmet Dirik ve İbrahim Karataş'ın "*Dijital Çağda İslam Tıp Etiği*", Süleyman Şahin'in "*Yapay Zekâ Çağında Feraiz İlmi*", Eyüp Öztürk'ün "*Dijital Ortamda Yapılan İkrarın Fıkhî Değerlendirmesi*", Mehmet Gürbüz'ün "*Online Bağış Uygulaması*", Abdullah Arslan'ın "*Dijital Evliliğin Hukukî Sonuçları*", Abdullah Demirci'nin "*Günümüz Fetvâlarında Umûmü'l-Belvâ İlkesi*", Mücahit Göktaş'ın "*Fetva 2.0: Dijital Mecralarda İslâm Boşanma Hukukuna Dair Dini Cevap Üretimi*", Mustafa Yılmaz'ın "*Para, Borç ve Faiz: Kısmi Rezerv Bankacılığının Fıkhî Değerlendirmesi*", Cihat Ertemiz ve Muhammed Ferruh Oruç'un "*Fetva Uygulaması Açısından Yapay Zekânın*

Güvenilirliği" başlıklı çalışmaları, İslâm hukukunun dijital çağ karşısındaki duruşunu hem teorik hem pratik düzlemde tartışmaya açmaktadır.

Bu eser, dijital çağ ile fıkıh geleneği arasında sağlıklı bir irtibat kurulabilmesi için mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Buradaki çalışmalar, dijitalleşmenin doğurduğu yeni meseleleri anlamaya, fıkıh düşüncesinin imkânlarını tartışmaya ve çağın ihtiyaçlarına uygun çözüm yolları geliştirmeye yönelik ilmî bir çabanın ürünüdür.

Dileğimiz, bu kitabın dijitalleşme sürecinde ortaya çıkan dinî ve hukukî sorunları daha iyi anlamaya vesile olması, yeni araştırmalara kapı aralaması ve fıkıh ilminin yenilenme kabiliyetine katkı sunmasıdır. Emeği geçen tüm yazarlara, editöryal süreçte destek verenlere ve eserin ortaya çıkmasında katkı sağlayan kurumlara teşekkür ederiz.

Çalışmak bizden, başarı ve tevfîk Allah'tandır.

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

İÇİNDEKİLER

Ön Söz ..... İ

Mehmet Dirik & İbrahim Karataş
Dijital Çağda İslam Tıp Etiği: Yeni Sorunlar, Fıkhî Yaklaşımlar 1

Süleyman Şahin
Yapay Zekâ Çağında Feraiz İlmi: Geleneksel İlmin Dijital Temsili Mümkün Mü? 14

Eyüp Öztürk
Dijital Ortamda Yapılan İkrarın İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi 38

Mehmet Gürbüz
Online Bağış Uygulaması: Fıkhî Bir Değerlendirme 48

Abdullah Arslan
İslâm Hukuku Açısından Dijital Ortamda Gerçekleşen Evliliğin Hukukî Sonuçları 70

Abdullah Demirci
Günümüz Fetvâlarında Umûmü'l-Belvâ İlkesinin Etkisi 92

Mücahit Göktaş
Fetva 2.0: Dijital Mecralarda İslâm Boşanma Hukukuna Dair Dini Cevap Üretimi 115

Mustafa Yılmaz
Para, Borç ve Faiz: Kısmi Rezerv Bankacılık Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirmesi 142

Cihat Ertemiz & Muhammed Ferruh Oruç
Fetva Uygulaması Açısından Yapay Zekânın Güvenilirliği: Hanefî Mezhebi ve ChatGPT Örnekliğinde 151

DİJİTAL ÇAĞDA İSLAM TIP ETİĞİ: YENİ SORUNLAR, FIKHÎ YAKLAŞIMLAR

Mehmet DİRİK* & İbrahim KARATAŞ**

Giriş

21. yüzyıl, insanlık tarihinin en hızlı teknolojik dönüşümlerine sahne olmuş; bu dönüşümün en derin etkilerinden biri de tıp ve sağlık alanında görülmüştür. Dijitalleşmenin sağlık hizmetlerine entegrasyonu, teşhis ve tedavi süreçlerini yalnızca teknik anlamda değil, aynı zamanda ahlâkî ve hukukî boyutlarda da yeniden tanımlamıştır. Yapay zekâ destekli teşhis sistemleri, tele-tıp uygulamaları, genetik verilerin işlenmesi, nano-tıp teknolojileri ve dijital hasta verilerinin saklanması gibi uygulamalar; tıbbın klasik anlayışını köklü biçimde dönüştürürken, bu dönüşüm beraberinde yeni sorular ve etik ikilemler de getirmiştir.

Modern tıp etiği literatürü bu gelişmeleri genellikle otonomi, yararlılık, zarar vermeme ve adalet ilkeleri üzerinden tartışmaktadır. Ancak bu ilkeler, seküler ahlâk anlayışının sınırları içinde kalmakta; insanı yalnızca biyolojik bir varlık olarak tanımlama eğilimindedir. Oysa İslâm düşüncesi insanı beden, ruh ve akıl bütünlüğü içinde ele alır ve onun üzerindeki müdahaleleri yalnızca "yarar" veya "zarar" çerçevesinde değil, emanet, sorumluluk ve kulluk bilinci temelinde değerlendirir. Bu yönüyle İslâm tıp etiği, çağdaş tıp etiğinden farklı bir ontolojik ve normatif zemin üzerine kuruludur.

İslâm hukuk geleneği, tarih boyunca tıbbî meseleleri yalnızca teknik alanlar olarak değil, şer'î hükümlerin konusu olarak görmüş; insanın bedeni, sağlığı

* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İlahiyat Fak., mhmtdrk@hotmail.com |Orcid No: 0000-0002-1581-7836.

** Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İlahiyat Fak., ibrahim_karatas34@outlook.com | Orcid No: 0000-0003-4401-209X.

ve yaşamı üzerindeki tasarrufları Allah'ın mülkünde bir tasarruf olarak değerlendirmiştir.[1] Bu nedenle, tıbbî uygulamalarda sınırın ne olduğu, hangi şartlarda müdahalenin caiz sayılacağı veya mahremiyetin nasıl korunacağı gibi konular, klasik fıkıh literatüründe uzun tartışmalara konu olmuştur.[2] Bugün dijital tıbbın ortaya çıkardığı yeni durumlar örneğin, yapay zekânın "hekim" gibi karar vermesi veya dijital hasta verilerinin küresel veri ağlarında paylaşılması bu klasik tartışmaların modern yansımaları niteliğindedir.

Bu bildirinin temel amacı, dijitalleşmenin beraberinde getirdiği yeni tıbbî ve etik sorunları İslâm fıkhının metodolojik ilkeleri çerçevesinde ele almak, klasik dönem kaynakları ile çağdaş içtihat ve fetvalar arasında bir bağ kurarak İslâm tıp etiğinin dijital çağ karşısındaki çözüm üretme kapasitesini ortaya koymaktır. Bu çerçevede araştırmanın ana sorusu şu şekilde formüle edilebilir: "Dijital çağın getirdiği tıbbî-etik sorunlara İslâm fıkhı hangi metodolojik ilkelerle yaklaşabilir ve bu yeni gerçeklik karşısında nasıl bir etik tutum geliştirebilir?"

Bu soru, hem İslâm hukukunun değişen toplumsal ve teknolojik şartlara uyum kabiliyetini, hem de şer'î hükümlerin dinamik niteliğini yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Çünkü fıkıh, yalnızca geçmişin hükümlerini tekrarlayan bir sistem değil, her çağda maslahatın tespiti ve zararın giderilmesi için işleyen canlı bir metodolojidir.

Bu bakımdan çalışma, zaruret (الضّرورة), maslahat (المصلحة), örf (العرف), kıyâs (القياس) ve istihsân (الاستحسان) gibi klasik usûl-i fıkıh ilkelerini merkeze alarak dijital tıp etiğinin temel meselelerini değerlendirecektir. Ayrıca, el-Karâfî, İbn Âbidîn, Yûsuf el-Karadâvî gibi klasik ve çağdaş fukahânın görüşlerinden; İslam Fıkıh Akademisi kararlarından ve modern tıp etiği literatüründen faydalanılacaktır.

Sonuçta bu çalışma, İslâm fıkhının sadece geleneksel sorunlara değil, dijital çağın karmaşık etik meselelerine de cevap verebilecek esneklik ve bütüncül anlayışa sahip olduğunu; ancak bu kapasitenin disiplinlerarası içtihadî gayretlerle güçlendirilmesi gerektiğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

---

[1] Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, el-Esna fi Şerhi Esma'illahi'l-Hüsna ve Sıfatihi'l Ulya Yüce Allah'ın İsim ve Sıfatları, çev. Hüseyin Nohut (Fecri Sadık, 2020). 580.

[2] İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, Maḳāṣıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2004), 3/224.

2. DİJİTAL ÇAĞDA TIBBIN YENİ PARADİGMALARI

Tıp bilimi, tarih boyunca teknolojik gelişmelerle sürekli dönüşüme uğramıştır; ancak dijital çağ, bu dönüşümün hızını ve kapsamını önceki dönemlerle kıyaslanamayacak ölçüde artırmıştır. Bilginin dijital ortamda işlenmesi, depolanması ve paylaşılması, sağlık hizmetlerini yalnızca mekân ve zaman sınırlarından kurtarmakla kalmamış; insan, hekim, hastalık ve tedavi kavramlarını da yeniden tanımlamıştır. Bu yeni paradigmanın merkezinde, veri temelli tıp anlayışı, yapay zekâ algoritmaları, genetik kodlama ve uzaktan erişim kavramları bulunmaktadır.

Dijital tıbbın yükselişiyle birlikte, klasik hekim-hasta ilişkisinin birebir yüz yüze teması yerine, veri tabanlı ve uzaktan iletişim modelleri öne çıkmıştır. Bu durum, otorite, güven, mesuliyet ve mahremiyet gibi kavramların yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmıştır. İslâm hukuku açısından bakıldığında ise, bu dönüşüm yalnızca teknik bir yenilik değil; insan fiillerinin hükme bağlanma biçimini etkileyen bir değişimdir. Çünkü fıkıh, insan davranışlarını ister ibadet, ister muamelât alanında olsun ilahî hükümle ilişkilendiren bir ilimdir.[3] Bu nedenle, dijital tıbbın ortaya çıkardığı her yeni uygulama, doğrudan şer'î hükmün kapsamını etkileyen bir meseledir.

2.1. Tele-Tıp ve Uzaktan Sağlık Hizmetleri

Tele-tıp, hastanın fiziksel olarak hekimin yanında bulunmadığı durumlarda, dijital araçlar aracılığıyla teşhis ve tedavi hizmeti sunulması anlamına gelir.[4] Bu uygulama, özellikle salgın dönemlerinde ve coğrafi olarak erişimi kısıtlı bölgelerde büyük kolaylık sağlamıştır. Ancak İslâm hukuku açısından mesele yalnızca fayda yönüyle değil, meşruiyet, vekâlet ve mesuliyet ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Klasik fıkıhta "tedavi" eylemi, hastaya fiilen müdahaleyi gerektiren bir amel olarak tanımlanmıştır.[5] Tele-tıpta ise bu fiil, dolaylı biçimde örneğin video muayenesi veya veri analizi yoluyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla burada "vekâletle tedavi" ya da "zaruret gereği dolaylı müdahale" hükümleri devreye girer. Fıkıh kaidelerine göre, "zaruretler, mahzurlu olan şeyleri mubah kılar (الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ المَحْظُورَاتِ)[6] prensibi çerçevesinde, yüz yüze muayene imkânı

[3] Baha Eddin ALJASEM, Modern Tıp Teknolojisinin Fetvânın Değişmesindeki Etkisi (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2020).36.

[4] Arık, Yılmaz. "Tele-Tıp Uygulamalarının Sağlık Hizmetleri Pazarlaması Kapsamında Değerlendirilmesi". Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi 26/2 (Haziran2023), 511-534.

[5] Karafi, Ebül Abbas Şehabeddin Ahmet b. İdris b. Abdurrahim el-Karafi, Envaru'l Buruk fi Envai'l-Furuk (Darus Selam, 2007).4/29.

[6] Ali Haydar, Dürerü'l Hükkam Şerhü Mecelletil Ahkam (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020).

bulunmayan hâllerde tele-tıp caiz kabul edilebilir. Ancak bu meşruiyet, zaruret sınırını aşmamak ve hasta mahremiyetini korumak şartına bağlıdır.

Ayrıca, teşhis hatası veya veri eksikliği sonucu doğacak zarar durumunda sorumluluğun (damân) kime ait olacağı da ayrı bir fıkhî problemdir. Problemin ana kaynağı hekimin tedbirsizliği veya uzmanlık alanı olmadığı halde (Hastalığın nedenini tesbit edebilmek, sağlıklı bedenin ölçü ve haline hakim olmak, ilacın dozajını ve hastada ortaya çıkabilecek komplikasyonları kestirebilmek uzman hekimlerin bazı özelliklerindendir)[7] müdahalesi ile problemin ortaya çıkmış olması veyahut da sistemi kuran kurumun eksikliği ise ilgili tedavi sonrası sorumlular tazmin ile sorumlu tutulabilirler.[8] Bu nedenle, tele-tıp uygulamalarının fıkhî meşruiyeti, yalnızca bireysel niyet değil, sistemsel güvenilirlik ve mesuliyet paylaşımı açısından da tartışılmalıdır.

2.2. Yapay Zekâ Destekli Teşhis ve Tedavi

Dijital çağın en dikkat çekici gelişmelerinden biri, yapay zekâ (AI) teknolojilerinin tıpta aktif şekilde kullanılmaya başlanmasıdır. Bugün bazı sistemler, röntgen, MR, EKG gibi verileri yorumlayarak hastalık tespiti yapabilmekte ve tedavi önerileri sunabilmektedir. Bu noktada "karar verme" sürecine insan dışı bir unsurun katılması, İslâm hukuku açısından "fail kimdir?" sorusunu gündeme getirir.

Fıkıh açısından sorumluluk, irade ve kast kavramlarına bağlıdır.[9] Yapay zekâ, kendi iradesi olmayan bir algoritma olduğundan, doğrudan "mükellef" kabul edilemez. Ancak, onu programlayan veya yöneten kişi ve kurumlar "sebebiyet" ilkesi gereği sorumlu olur.[10]

Yapay zekâ sistemlerinin hata yapması hâlinde "doktor hatası" mı, yoksa "teknik hata" mı söz konusu olduğu belirlenmelidir. Şayet sistemin kullanımı örf haline gelmiş, yani tıp camiasınca genel kabul görmüşse, "örf muhakkemdir (الْعُرْفُ مُحَكَّمٌ)"[11] kaidesi uyarınca bu tür sistemlerin kullanımı caizdir; ancak denetim ve mesuliyet yine insana, yani mükellef hekime aittir.

---

[7] Hüseyin Muhammed el-Mağribi, el-Bedrü't-Temâm Şerhu Bulûği'l Merâm (Mansure: Darü'l-Vefa, 2005),8/446.
[8] Karafi, Ebül Abbas Şehabeddin Ahmet b. İdris b. Abdurrahim el-Karafi, Envaru'l Buruk fi Envai'l-Furuk. 4/29.
[9] Kemal Yıldız, "Sorumluluk", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).
[10] Hamdi Döndüren, "İslâm'da Yaralama ve Ölüme Sebebiyet Vermelerde Diyet, Erş ve Ta'zir Cezaları", Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi 2 (2022), 1-10.
[11] Mecelle md. 36.

Bu çerçevede yapay zekâ, tıpta yardımcı araç konumundadır; karar verici "fakih, hekim" değil, onu kullanan sorumlu insandır.

2.3. Dijital Hasta Verileri ve Mahremiyet Meselesi

Dijital sağlık sistemlerinin temelinde veri paylaşımı ve depolama vardır. Bu veriler genellikle hastanın kimliği, hastalık geçmişi, genetik bilgileri gibi son derece mahrem nitelikte bilgilerdir. İslâm hukukunda mahremiyet (hurmetü'l-insân), insan onurunun korunmasının temel unsurlarından biridir. Kur'ân'da "Birbirinizin kusurlarını araştırmayın (Hucurât 49/12)" buyurularak kişisel mahremiyetin korunması emredilmiştir.

Bu çerçevede, dijital hasta verilerinin paylaşımı "tecessüs" (gizli araştırma) yasağına, yetkisiz erişim ise "emanete hıyanet" yasağına girebilir. Fıkıh açısından verilerin işlenmesi, rızâ, zaruret veya kamu yararı (maslahat) gerekçelerine dayanmadıkça caiz görülmez. İslam Fıkıh Akademisi'nin 2019 tarihli kararında da, sağlık verilerinin paylaşımının ancak hastanın açık izni veya kamu yararı bulunduğunda meşru olacağı belirtilmiştir.

Dolayısıyla dijital veri yönetimi, İslâm tıp etiğinde yalnızca teknik bir güvenlik konusu değil; ahlâkî ve dinî bir sorumluluk alanıdır. "Zarar giderilir (الضَّرَرُ يُزَالُ)[12] kaidesi gereğince, mahremiyeti ihlal eden sistemlerin varlığı toplumun güven duygusunu zedeleyeceğinden, bu tür sistemlerin tasarımı ve denetimi fıkhî açıdan önem arz eder. Güvenilir ve yerli sistemlerin kullanımı doğrultusunda zaruret halinde ulaşım haricinde keyfi şekilde verilerin kullanımının önüne geçilmesi gerekmektedir.

3. Bölüm: Dijital Çağda Ortaya Çıkan Yeni Tıbbî-Etik Sorunlar

Bu bölümde, dijitalleşmenin tıp alanında doğurduğu başlıca etik ve fıkhî meseleler sistematik biçimde ele alınmaya gayret edilecektir. Her alt başlık, hem modern tıp etiği literatürü hem de İslâm hukukunun temel ilkeleri (zaruret, maslahat, örf, istihsân, kıyâs vb.) çerçevesinde incelenecektir.

3.1. Tele-Tıp ve Uzaktan Sağlık Hizmetlerinin Fıkhî Meşruiyeti

Tele-tıp uygulamaları, sağlık hizmetlerinin mekânsal sınırlarını ortadan kaldırmış; hastaların internet üzerinden teşhis, tedavi ve danışmanlık almasına imkân tanımıştır.
İslâm hukuku açısından bu durum, şehâdet (tanıklık), emanet, mesuliyet ve zaruret ilkeleri üzerinden değerlendirilir.

[12] Mecelle md. 20.

Delil yönüyle "Zaruretler mahzurlu şeyleri mübah kılar" (الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتُ)[13] kaidesi uyarınca, fizikî erişimin mümkün olmadığı durumlarda uzaktan teşhis veya tedaviye başvurulması caizdir. Mesuliyet yönüyle ise hekimin dijital ortamda verdiği teşhisin isabet oranı ve hastaya zarar verme ihtimali, "zarar izale edilir" (الضَّرَرُ يُزَالُ) kaidesiyle ilişkilidir. Mahremiyet açısından ele alındığında görüntü, ses ve kişisel bilgilerin paylaşımı, emanet ve sır saklama ilkesiyle sınırlandırılmalıdır. Teknolojik aletler vasıtası ile dahi olsa tıpkı yüz yüze muayene esnasında nelere dikkat edilmesi gerekiyorsa hem hasta hem de hekim tarafından aynı hassasiyyet ve özen ile bu hal korunmalıdır.

3.2. Yapay Zekâ Destekli Teşhis ve Tedavi Sistemleri

Yapay zekâ, hastalıkların teşhisinde insan hatasını azaltma potansiyeline sahip olsa da, karar süreçlerinde sorumluluk ve niyet unsurlarını tartışmalı hâle getirmiştir.

Fıkıh açısından "fiil"in mükellefe nisbet edilmesi esastır.[14] Bu nedenle YZ'nin otomatik kararlarının sonucunda ortaya çıkan zarardan kim sorumludur sorusu gündeme gelir. Maslahat ilkesi uyarınca, yapay zekânın insan yararına kullanımı meşrudur; ancak zarar ihtimali ve insan iradesinin devre dışı kalması durumunda sınırlandırılmalıdır. Hata algoritmayı üreten kişi veya kurumlarda ise yada kullanan kişideyse kurumlar veya kişiler ilgili sonuçtan sorumlu tutulur.[15]

3.3. Dijital Hasta Verilerinin Mahremiyet Sınırları

Elektronik hasta kayıtları, hem faydalı bir takip aracı hem de mahremiyet riski taşır. Kur'an'ı Kerim'de "Birbirinizin gizliliklerini araştırmayın" (Hucurât, 12) emri, dijital mahremiyetin dinî temelini oluşturur. Fıkıhta "emanet", "sır saklama" ve "güvenin ihlali" kavramları tıbbî veri mahremiyetinde belirleyicidir. Bu bağlamda, hasta verilerinin üçüncü kişilerle paylaşımı ancak zaruret, kamu yararı veya rızâ durumlarında caiz görülür.[16] Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi veri güvenliği ihmali sonucu doğan zarar, tazmin yükümlülüğü doğurur.

---

[13] Mecelle md. 21.

[14] Salim Öğüt, "Ef'âl-i Mükellefîn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

[15] San'ânî Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, Musannef (Kahire: Darut Tasil, 2013).9/199.

[16] Baydar, Tuba Erkoç. Bu Can Kimin? İstanbul: İz Yayıncılık, 2021. 330-331.

3.4. Genetik Bilginin Paylaşımı ve Adalet Sorunu

Genetik testler, bireyin gelecekteki sağlık risklerini belirleme potansiyeline sahiptir. Ancak bu bilgi, ayrımcılık veya haksız avantaj oluşturabilir. Fıkhî olarak, adalet, emanet ve maslahat ilkeleri bu konuda denge sağlar. Genetik bilginin kötüye kullanımı, İslam hukuk ilkelerine aykırıdır. Ayrıca, soyun korunması (hıfzü'n-nesl) amacıyla yapılan genetik araştırmalar meşru kabul edilirken, soyun karışmasına veya yapay müdahalelere yol açan uygulamalar uygun görülmemektedir.

3.5. Yapay Organlar, Yaratılışı Değiştirme ve Organ Nakli Tartışmaları

Yapay organ üretimi ve nakli, "yaratılışı değiştirme" (tağyîr-i halkillah) tartışmasını gündeme getirmiştir. Kur'an'ı Kerim'de "Allah'ın yaratışını değiştirmeyin" (Nisâ, 119) uyarısı, fıtratın korunması ilkesine temel teşkil eder. Fıkhi açıdan bu değişiklik, zarurete veya tedavi amacına dayanıyorsa meşru kabul edilir.[17] itekim İslâm âlimleri, karnında canlı hâlde bulunan çocuğun kurtarılması için ölen anne üzerinde cerrahî müdahaleyi caiz görmüşlerdir.[18] Organ naklinde olduğu gibi, canın korunması (hıfzü'n-nefs) ilkesi önceliklidir. Yapay organ üretimi de maslahat ilkesine uygun olarak değerlendirildiğinde caizdir.[19]

3.6. Beyin Ölümü ve Dijital Çağda Ölüm Kriterleri

Modern tıpta beyin ölümü kavramı, ölümün tanımını yeniden gündeme taşımıştır. Fıkıhta ölüm, nefesin kesilmesi ve kalbin durması ile ölçülürken, çağdaş fetvalarda beyin ölümü de ölüm olarak kabul edilmektedir.[20] Dijital takip sistemleri ve yapay yaşam destekleri, bu konuda "zaruret", "maslahat" ve "kesin bilgi" (yakîn) ilkeleriyle değerlendirilmelidir. Ancak insan açısından esas ölümün ruhun bedeni terk etmesi olarak tanımladığımızda bunun tespitinin nasıl yapılacağı soru işaretidir. Kısaca beyin ölümü ile alakalı temel meselelerden biri ölümün tanımı noktasıdır. Ölüm beynin merkeze alındığı ve beynin işlevini tamamen yitirmesi sonucu ifade edilen bir kavram mı yoksa ruh merkezli ele alınan bir kavram mı? Bu ayrım tam yapılmadan ilgili meselede muğlaklıklar her zaman olacaktır. Örneğin Gazzali'ye göre ölüm aşama aşama tüm organların tamamen

[17] Suleymân b. el-Eşʿaş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, Sünenü Ebî Dâvûd (Delhi: el-Maṭbaʿatu'l-Enṣâriyye, 1323), blm. Hatem/7.
[18] Kâsani, Ebubekir B Mesud El Kasani El Hanefi, Bedaiu's-sanai Fi Tertibi'ş-şerai, ed. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010).5/130.
[19] Özaykal, Merve. "Ölüden Organ Naklinde Tartışmalı İki Fıkhî Mesele: Ölü Bedene Müdahale ve Beyin Ölümü." Diyanet İlmi Dergisi 59 (Mart 2023): 280–282.
[20] Karârâtu ve Tavsiyâtu Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî, BAE, 2011, Karar no: 17 (5/3), s. 114-115

öldükten sonra ruhun bedenden ayrılması ile gerçekleşmektedir.[21] Yine Hanefî alimler, bazı olaylardan sonra (örneğin kalp krizi) kişilerin öldü sanılarak gömüldüğünü bu sebeple bir süre beklenmesi ve tetkiklerin tam anlamıyla yapılması gerektiğini de savunmaktadırlar.[22] Nitekim günümüzdede öldü sanılıp cenaze namazı kılındığı esnada yaşam belirtisi gösteren kişiler mevcuttur.[23] Tüm yaşam fonksiyonlarının dahi tesbitinde bu tip hatalar yapılabilirken, kişi beyin ölümünden ziyade tüm organları itibare öldü raporuna rağmen yaşıyor ve hayati fonksiyonlarını tekrar kazanabiliyorken beyin ölümüne dair daha titiz ve detaylı araştırmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

Eğer insanın ölümünü ruh kavramı ile ilişkilendirecek olursak, ruhu doğrudan insanın beyniyle irtibatlandıran bir anlayışa İslâm geleneğinde rastlanmamaktadır. Günümüzde bu ayrımın kesin biçimde yapılamaması sebebiyle, yaşam destek ünitesi ve organ nakli gibi konularda beyin ölümü esas alınırken; miras, nikâh ve benzeri hukukî sonuçlar doğuran alanlarda ise fiilen klasik ölüm tanımı dikkate alınmaktadır. Bu durum, ölüm olgusuna dair farklı alanlarda farklı ölçütlerin işletildiğini göstermektedir. Bu bağlamda, İslâm hukukçuları ile tıp dünyasının, geniş çaplı ilmî çalışmalar ve disiplinler arası müzakereler sonucunda söz konusu meseleye dair ortak bir tanım ve ölçüt üzerinde uzlaşmaları gerekmektedir. Ancak mevcut durumda ne tıbbî alanda ne de fıkıh çevrelerinde bu hususta bir icmâ bulunduğu söylenebilir. Bu nedenle, ölümün gerçekleşip gerçekleşmediğine ilişkin değerlendirmelerde ihtiyat ilkesinin esas alınması gerektiği açıktır. Öte yandan, ölümün tespitinde dijital imkânlar ve modern teknolojilerin sağladığı veriler gün geçtikçe daha fazla önem kazanmaktadır. Bu tür verilerin, nihai hükmün belirlenmesinde yardımcı ve destekleyici unsurlar olarak kullanılması ise fıkhî açıdan bir sakınca teşkil etmemektedir.[24]

---

[21] Gazzâli, Ebu Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed El-Gazzâli, İhyaü Ulümid Din, çev. Mustafa Çağrıcı (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 2020), 4/493-494.

[22] Şürünbülâli,Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısrî, Merakı'l-Felah Şerhu Nûru'l-Îzâh (Beyrut: Maruf Yayınevi, 2014), 213.

[23] "Cenazede tabuttan ses geldi, kalp masajının ardından hastaneye götürüldü - Son Dakika Türkiye Haberleri | Cumhuriyet" (Erişim 1 Aralık 2025). "Fatih'te tabuttayken hayatta olduğu belirlenen yaşlı adam son yolculuğuna uğurlandı İhlas Haber Ajansı" (Erişim 1 Aralık 2025).

[24] Karaman, M. İhsan, Hakan Ertin ve Mürteza Bedir (ed.). Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci – 2. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021. 185-187.

4. Bölüm: Fıkhî İlkeler Çerçevesinde Değerlendirme ve Çözüm Önerileri

4.1. Zaruret İlkesi (الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتُ)

Zaruret, insanın temel haklarından birini korumak için yasak bir fiili geçici olarak mubah kılan durumdur. Tele-tıp, uzaktan tedavi, yapay organ gibi uygulamalarda doğrudan hayat kurtarma veya zararı önleme amacı varsa zaruret ilkesi geçerlidir. Ancak zaruret ölçülü olmalı, "zaruret miktarınca takdir edilir" (الضَّرُورَةُ تُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا)[25] kaidesiyle sınırlandırılmalıdır. Dijital sağlık uygulamaları, tıbbî gereklilik çerçevesinde, mahremiyet ve güven ilkelerine riayet edilerek kullanılabilir. Keyfilik ve işin ticari boyutundan uzak durularak yalnızca zaruret ilkesi temelinde ilgili çalışmalar ve tedaviler uygulanmalıdır.

4.2. Maslahat (Kamu Yararı) İlkesi

Maslahat, dinin beş temel maksadını (makâsıdü'ş-şerîa) korumayı hedefleyen her türlü yarardır.[26] Dijital sağlık kayıtlarının kullanımı, toplumun genel sağlığını iyileştirme ve erken teşhis sağlama yönüyle "maslahat" kapsamına girer. Ancak bu maslahat, bireysel mahremiyeti ihlal etmemelidir.

Kamu yararını gerçekleştiren teknolojik uygulamalar, fıkıh açısından meşrudur; fakat bireyin haklarını zedelediğinde sınırlandırılmalıdır.

4.3. Örf ve Değişen Şartlara Uyum İlkesi

Örf, toplumda yaygınlaşan ve şer'an reddedilmemiş uygulamalardır.[27] Günümüzde tıbbî iletişimde dijital yöntemlerin yaygınlaşması, "örfün değişmesiyle hükmün değişebileceği" kaidesini gündeme getirir. Örneğin dijital ortamda teşhis, artık olağan bir tıp pratiği hâline gelmiştir. Yeni örf, klasik hükümlerin ruhuna aykırı olmadıkça dikkate alınmalıdır. Bu, fıkhın dinamik yapısının bir göstergesidir.

4.4. Makâsıdü'ş-Şerîa Perspektifinden Değerlendirme

İslam hukukunun nihai amacı, beş temel değeri korumaktır: Din (Hıfzü'd-dîn), Can (Hıfzü'n-nefs), Akıl (Hıfzü'l-akl), Nesil (Hıfzü'n-nesl), Mal (Hıfzü'l-mâl). Bu bağlamda Tele-tıp, Hıfzü'n-nefs (canın korunması), Veri gizliliği, Hıfzü'l-'ırd (şerefin/mahremiyetin korunması), Genetik müdahaleler, Hıfzü'n-nesl (soyun korunması), Yapay zekâ tıbbı, Hıfzü'l-akl (aklın ve

[25] Mecell md. 22.

[26] Zekiyüddin Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017). 535.

[27] İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

sorumluluğun korunması) şeklinde ele alınabilir. Dijital tıp uygulamaları, bu beş gayeden birini koruyorsa meşru; zedelediğinde ise sınırlandırılmalıdır.[28]

4.5. Kurumsal Fetva ve İçtihat Mekanizmalarının Rolü

Dijital tıbbın hızla değişen yapısı, bireysel içtihatların ötesinde kurumsal ictihadî yapılar gerektirir. İslâm Fıkıh Akademisi (Mecmaʿu'l-Fıkhi'l-İslâmî), Avrupa Fetva Meclisi, Diyanet İşleri Yüksek Kurulu gibi kurumların dijital tıp konularında ortak kararlar üretmesi önemlidir. Ayrıca, tıp fakültelerinde İslam tıp etiği derslerinin sistematik olarak verilmesi, fıkıh-etik ilişkisinin sahada da yaşamasını sağlayacaktır.[29]

4.6. Çözüm Önerileri

İslam fıkhına dayalı "dijital tıp ahlak ilkeleri" oluşturulmalıdır. Fetva organlarında sağlık hukuku ve bilişim uzmanları birlikte yer almalıdır. Hasta mahremiyeti şer'î bir emanet olarak korunmalıdır. Ortak sempozyum, eğitim ve fetva platformları kurulmalıdır. Her teknolojik yenilik karşısında dinamik fetva mekanizması işletilmelidir.

5. Bölüm: Sonuç ve Genel Değerlendirme

21.yüzyılın başından itibaren hızla ilerleyen dijital teknolojiler, tıbbî uygulamaları köklü biçimde dönüştürmüş; bu durum yalnızca teknik değil, ahlakî ve fıkhî bir yeniden değerlendirme ihtiyacını da doğurmuştur. Tele-tıp, yapay zekâ, genetik analiz, dijital hasta verileri ve yapay organ üretimi gibi alanlar, İslâm tıp etiği açısından yeni içtihat sahaları oluşturmuştur.

Bu çalışma, İslâm hukukunun klasik metodolojisinin dijital çağın karmaşık sorunlarına da cevap verebilecek esnek ve dinamik bir yapıya sahip olduğuna değinmeye çalışmıştır. Zaruret, maslahat, örf, kıyas, istihsân ve makâsıdü'ş-şerîa gibi ilkeler, dijital sağlık uygulamalarının meşruiyet sınırlarını belirlemede güçlü bir referans çerçevesi sunmaktadır.

5.1. Genel Bulgular

İslâm fıkhı, dijital dönüşüme kapalı değil, bilakis onunla uyumlu bir çözüm üretme kapasitesine sahiptir. Tele-tıp ve uzaktan tedavi, zaruret ve maslahat ilkeleriyle sınırlandırıldığı sürece meşru kabul edilebilir. Yapay zekâ destekli tıp, insanın irade ve sorumluluğunu ortadan kaldırmadığı sürece tedavide yardımcı bir araç olarak caizdir. Hasta verilerinin dijital ortamda saklanması, emanet ve mahremiyet ilkeleri çerçevesinde güvenli biçimde yapılmalıdır. Genetik test ve müdahaleler, soyun korunması ve adalet ilkesi gözetilerek

[28] Karaman vd., Fıkıh ve Biyoetik, 2. 195-197.
[29] Karaman vd., Fıkıh ve Biyoetik, 2. 195-197.

sınırlandırılmalıdır. Yapay organ ve beyin ölümü tartışmaları, klasik "hıfzü'n-nefs" (canın korunması) ilkesiyle yeniden yorumlanabilir. Fetva ve içtihat mekanizmalarının kurumsallaşması, bireysel yorum farklılıklarını azaltarak dinî-etik birlik sağlayacaktır. Tıp mesleğini icra edenlerin dijital etik okuryazarlığı kadar temel fıkıh bilgisine sahip olması, çağın sorunlarına sahih çözümler üretmede hayati önemdedir.

5.2. İslam Tıp Etiğinin Dijital Çağa Katkı Potansiyeli

İslam tıp etiği, yalnızca yasak ve izin çerçevesi sunan bir disiplin değil, insanı merkeze alan bir ahlak sistemidir. Dolayısıyla, dijital çağda geliştirilen her yeni tıbbî uygulama, fıkhın bu insani merkezli yaklaşımıyla yeniden değerlendirilmeli; "insanın onuru" (kerâmetü'l-insân), temel referans noktası olmalıdır.

5.3. Sonuç Önerileri

Dijital sağlık etiği alanında İslam fıkhı merkezli, uluslararası nitelikte bir "etik rehber" hazırlanmasında fayda bulunmaktadır. Fetva kurulları ve tıp kurumları arasında sürekli istişare mekanizmalarının kurulması bu alanda daha nitelikli işbirlikleri ve tutarlı kararların alınmasını sağlayacaktır. İslam tıp etiği derslerinin tıp, diş, hukuk ve ilahiyat fakültelerinde seçmeli ders olarak programda bulunması bu alanlarda söz konusu ilkelerin geliştirilmesi ve uygulanmasında ciddi katkı verecektir. Yapay zekâ ve genetik tıp alanlarında fıkhî perspektiften pilot çalışmaların gerçekleştirilmesi, pratik rehberliğin geliştirilmesine imkân sağlayabilir. Bu süreçte ulusal Diyanet kurumları ile İslâm akademilerinin, disiplinlerarası sempozyum ve çalışma gruplarını desteklemeleri yerinde olacaktır. İslam hukuku, yalnızca tarihsel meseleleri değil, dijital çağın karmaşık etik ve hukukî sorunlarını da kuşatabilecek bir evrensel ilkeler sistemidir. Bu çalışmanın ortaya koyduğu üzere, fıkhî düşünce durağan değil; yeni çağın sorunlarına rehberlik edebilen, içtihadî bir dinamizme sahiptir. Ancak bu potansiyelin gerçekleşebilmesi, ilim ehlinin ortak çabası, disiplinlerarası iş birliği ve çağdaş içtihat cesareti ile mümkündür.

Kaynakça

Ali Haydar. *Dürerü'l Hükkam Şerhü Mecelletil Ahkam*. 4 Cilt. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

Baha Eddin ALJASEM. *Modern Tıp Teknolojisinin Fetvânın Değişmesindeki Etkisi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2020.

Baydar, Tuba Erkoç. *Bu Can Kimin?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 34, 87–93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşʿaṣ es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Delhi: el-Maṭbaʿatu'l-Enṣâriyye, 1323.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İḥyâ'ü ʿUlûmi'd-Dîn*. çev. Mustafa Çağrıcı. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Hamdi Döndüren. "İslâm'da Yaralama ve Ölüme Sebebiyet Vermelerde Diyet, Erş ve Taʿzîr Cezaları." *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2 (2022): 1–10.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Maḳāṣıdü'ş-Şerîʿati'l-İslâmiyye*. 3 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2004.

Karafi, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî. *Envârü'l-Burûḳ fî Envâ'i'l-Furûḳ*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2007.

Karaman, M. İhsan, Hakan Ertin ve Mürteza Bedir (ed.). Fıkıh ve Biyoetik: *İslâm Hukuku Bakımından Tıbbî Konularda Karar Verme Süreci – 2*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesʿûd el-Hanefî. *Bedâ'iʿu'ṣ-Ṣanâ'iʿ fî Tertîbi'ş-Şerâ'iʿ*. ed. Ali Muhammed Muʿavvaz. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2010.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî. *el-Esnâ fî Şerḥi Esmâ'illâhi'l-Ḥüsnâ ve Ṣıfâtihî'l-ʿUlyâ*. çev. Hüseyin Nohut. İstanbul: Fecrî Sâdık Yayınları, 2020.

Mağribî, Hüseyin Muhammed. *el-Bedrü't-Temâm Şerḥu Bulûği'l-Merâm*. 10 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 2005.

Öğüt, Salim. "Efʿâl-i Mükellefîn." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10, 452. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özaykal, Merve. "Ölüden Organ Naklinde Tartışmalı İki Fıkhî Mesele: Ölü Bedene Müdahale ve Beyin Ölümü." *Diyanet İlmi Dergisi* 59 (Mart 2023): 251–284.

Sanʿânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî. *el-Muṣannef*. 10 Cilt. Kahire: Dârü't-Taʾṣîl, 2013.

Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr el-Mısrî. *Merâḳı'l-Felâḥ Şerḥu Nûri'l-Îżâḥ*. Beyrut: Maʿrûf Yayınları, 2014.

Yıldız, Kemal. "Sorumluluk." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37, 380–382. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zekiyyüddin Şaʿbân. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

"Cenazede tabuttan ses geldi, kalp masajının ardından hastaneye götürüldü - Son Dakika Türkiye Haberleri | Cumhuriyet". Erişim 13 Aralık 2025. https://www.cumhuriyet.com.tr/turkiye/cenazede-tabuttan-ses-geldi-kalp-masajinin-ardindan-hastaneye-goturuldu-2256209?ysclid=mj49ny1yhy258019271

"Fatih'te tabuttayken hayatta olduğu belirlenen yaşlı adam son yolculuğuna uğurlandı İhlas Haber Ajansı". Erişim 13 Aralık 2025. https://www.iha.com.tr/istanbul-haberleri/fatihte-tabuttayken-hayatta-oldugu-belirlenen-yasli-adam-son-yolculuguna-ugurlandi-126342474

YAPAY ZEKÂ ÇAĞINDA FERAİZ İLMİ: GELENEKSEL İLMİN DİJİTAL TEMSİLİ MÜMKÜN MÜ?

Süleyman ŞAHİN*

Giriş

Günümüzde yapay zekanın hayatın bir parçası haline geldiği inkar edilemez bir gerçektir. Zira gündelik hayatta insanların başvurduğu ve işlerini kolaylaştırdığı araçların en başında yapay zeka uygulamalarının yer aldığı söylenebilir. Herkesin cebinde bu imkan bulunmakta ve bireyler diledikleri zaman istedikleri bilgiyi, programı yahut bir sorunun cevabını talep edebilmekte ve hızlı sonuçlar alabilmektedirler. Böyle bir imkanın bulunduğu günümüzde kişilerin karşı karşıya kaldığı miras problemlerinin çözümü ne ölçüde karşılanabileceği sorusu bu tebliğe konu edilmiştir.

Ferâiz ilmi Kur'ân ve Sünnet'le kriterleri belirlenmiş, kısmen de olsa İslam hukukçularının yorumlarıyla şekillenmiş bir ilim dalıdır. Hz. Peygamber'in tabiriyle ümmetin unutacağı ilimlerin başında geldiği, ilkeleri net ve bazı incelikleri taşıyan bir disiplindir. Bu bağlamda her bir bireyin karşı karşıya kalacağı miras problemlerine karşın yapay zekanın çözüm üretimini ve ürettiği çözümleri ne şekilde ve ölçüde isabetli olduğu çalışmada ele alınmıştır. Toplumumuzda en bilinen yapay zeka aracı Chat CPT üzerinde bu çalışma hazırlanmıştır. Burada üç aşamalı bir yöntem benimsenmiştir. Birinci aşamada yapay zekaya herhangi bir veri paylaşımı olmaksızın genel ve kolay miras problemleri sorulacak ve zorluk derecesi verdiği cevaplara göre şekillenecektir. İkinci aşamada ise veri paylaşımı doğrultusunda benzer sorular zorluk derecesine göre artırılarak cevaplar alınacaktır. Üçüncü aşamada ise miras problemlerinde bazı incelikleri söz konusu olduğu ve müçtehitler arasında ihtilaflar yer aldı problemlere dair çözümler

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, suleymansahin@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7048-3381.

incelenecektir. Söz konusu aşamalarda YZ'nın vermiş olduğu cevaplara göre bazı yönlendirmeler ve müdahaleler olabileceği göz önene alınmalıdır.

Tebliğ konusuna benzer bir çalışmayı daha önce Huzeyfe Çeker'in kaleme aldığı burada ifade edilmelidir. O, ferâiz programlarını konu edinen makale düzeyinde bir çalışma literatüre kazandırmıştır. Söz konusu çalışmada 3 bilgisayar programı, 2 web sitesi ve 2 akıl cihaz uygulaması tespit edilmiş bunlarda beş tanesi incelenerek sonuca ulaşılmıştır.[1] Bizim tebliğimiz ferâiz için özel yazılıma sahip olmayan YZ'nın miras problemlerine verdiği cevaplar inceleme konusu edilecektir. Netice itibariyle özel yazılım ile hazırlanmış programlar karşısında YZ'nın başarı oranı da böylelikle tespit edilebilecektir.

1. Birinci aşama sorular ve cevapları

Birinci aşamada Chat CPT'ye miras meseleleri arasında kolay denilebilecek sorular yöneltilecektir. Ve bu merhalede YZ'ya herhangi bir veri paylaşımı olmayacaktır. Ayrıca sorularda genel geçer promtlar kullanılacaktır. Sonrasında YZ'nın verdiği cevaplar olduğu gibi aktarılacak ve meseleye dair cevaplar analiz edilecektir.

1. Soru: Varisleri karısı, bir oğlu ve bir kızı olan kimsenin mirası İslam miras hukukuna göre nasıl dağıtılır?

ChatGPT:

Güzel bir soru. Şimdi klasik İslam miras hukukuna (ferâiz) göre meseleyi çözelim:

Murisin varisleri:

Eşi (karısı)

Bir oğlu

Bir kızı

1. Karısının hakkı:

Çocuk bulunduğu için karısına sekizde bir (1/8) verilir.

(Nisâ 4/12'ye göre)

2. Geriye kalan (7/8) kısmın paylaşılması:

Geriye kalan kısım çocuklara (asabe) kalır.

Erkek evlât kız evlâdın iki katı alır.

[1] Huzeyfe Çeker, "Türkçe Ferâiz Programları Üzerine Bir İnceleme", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 66-88.

(Nisâ 4/11'e göre: "Erkeğe, iki dişinin payı kadar vardır.")

3. Taksim Hesabı:

Ortak payda: 8 alınır.

Karı: 1/8 = 1 hisse alır.

Geriye: 7/8 = 7 hisse kalır.

Bu 7 hisse oğul ve kıza 2:1 oranında bölünür:

Oğul: 2 pay

Kız: 1 pay

Toplam: 3 pay eder.

7 hisseyi 3'e bölersek:

Oğul: 14/24 = 7/12

Kız: 7/24

Sonuç (24 pay üzerinden):

Karı: 3/24 (1/8)

Oğul: 14/24 (7/12)

Kız: 7/24

Yani:

Karısı: %12,5

Oğlu: %58,3

Kızı: %29,2

İstersen sana aynı soruyu 48 veya 96 paylı klasik ferâiz tablosu üzerinden küsuratsız şekilde de çözeyim. İstiyor musun?

Bu soruya ChatCPT'nin verdiği cevap doğrudur. Ayrıca meseleyi çözerken yapay zekanın ayetlerden istidlal ettiği görünmektedir. Oğul ile kızı birlikte asabe yapmış ve ikili birli taksimi uygulamıştır. Uygulama esnasında mahreci 8 olarak ifade etmiş fakat asabenin hissesinin dağıtımında mahreci yükseltme işleminden bahsetmeden doğrudan sonuç odaklı cevap verdiği görülmüştür.

2. Soru: İslam miras hukukuna göre varis olarak karısı, bir oğlu, bir kızı ve babası bulunan kimsenin mirası nasıl taksim edilir?

ChatGPT:

İslam miras hukukuna (ferâiz ilmi) göre, vefat eden kişinin mirası Kur'an'da belirtilen paylara göre taksim edilir. Şimdi adım adım bu durumu inceleyelim:

Vefat Edenin Varisleri:

Eşi (karısı)

Bir oğlu

Bir kızı

Babası

1. Öncelikle, eşin mirastaki payı

Vefat edenin çocuğu olduğu için eşi 1/8 (sekizde bir) pay alır.

Geriye kalan mirasın 7/8'i diğer varislere taksim edilir.

2. Baba'nın payı

Baba, altsoyu (çocukları) bulunan bir kişinin mirasında 1/6 (altıda bir) pay alır.

Kalan mirasın 5/6'sı çocuklara gider.

3. Çocukların Paylaşımı

Geriye kalan miras (5/6'lık kısım) çocuklar arasında erkeğe iki, kıza bir pay verilerek bölüştürülür.

Yani, oğlan çocuğunun hissesi, kız çocuğunun iki katı olacaktır.

Sonuç: Mirasın Taksimatı

Eğer toplam mirası 48 pay olarak düşünürsek:

Eş: 1/8 = 6 pay

Baba: 1/6 = 8 pay

Geriye kalan (34 pay) çocuklar arasında taksim edilir:

Oğul: 22,67 pay

Kız: 11,33 pay

Özetle:

Eş → 1/8 (6 pay)

Baba → 1/6 (8 pay)

Oğul → Kalanın 2/3'ü (22,67 pay)

Kız → Kalanın 1/3'ü (11,33 pay)

Bu paylar mirasın toplamına göre hesaplanır ve gerektiğinde en yakın tam sayıya yuvarlanarak paylaştırılır.

Eğer daha detaylı bir hesaplama isterseniz, mirasın toplam miktarını da verebilirsiniz.

Şunu dedin: Mirası küsuratsız dağıtalım.

ChatGPT:

Mirası küsuratsız şekilde paylaştırmak için uygun bir ortak payda üzerinden hesaplama yapalım. İslam miras hukukunda kolay hesaplama için genellikle mirası 24 veya 48 pay üzerinden düşünmek uygun olur.

Bu durumda, mirası 24 pay üzerinden dağıtalım:

1. Öncelikle eşin payı

Eş 1/8 alır → 24 ÷ 8 = 3 pay

2. Baba'nın payı

Baba 1/6 alır → 24 ÷ 6 = 4 pay

3. Geriye kalan paylar çocuklara

Toplam miras 24 paydı.

Eş (3 pay) ve baba (4 pay) aldıktan sonra geriye kalan:

24 - (3+4) = 17 pay kalır.

Oğlan çocuğu kıza göre 2 kat alacağından:

Oğul → 2 pay

Kız → 1 pay oranında bölüşüm yapılır.

Buna göre:

Oğulun payı: (2/3) × 17 = 11 pay

Kızın payı: (1/3) × 17 = 6 pay

Sonuç: Mirasın Paylaştırılması

Eş → 3 pay (1/8)

Baba → 4 pay (1/6)

Oğul → 11 pay

Kız → 6 pay

Böylece miras tam sayılarla ve küsuratsız şekilde paylaşılmış olur.

Şunu dedin: Çıkan sonuçta oğul iki, kız bir hisse almış olmadı, neden?

ChatGPT:

Haklısınız, küsuratsız dağılımda oğulun payı kızın tam iki katı olmalı. Doğru ve adil bir taksim için mirası 24 yerine 48 pay üzerinden hesaplayalım.

Adım Adım Miras Dağılımı (48 Pay Üzerinden)

Eşin Payı:

1/8 alır → 48 ÷ 8 = 6 pay

Babanın Payı:

1/6 alır → 48 ÷ 6 = 8 pay

Geriye Kalan Paylar Çocuklara:

Toplam miras: 48 pay

Eş ve baba aldıktan sonra geriye kalan:

48 - (6 + 8) = 34 pay

Oğul ve kız arasında 2'ye 1 oranında paylaşım yapılır:

Oğul → 2 hisse

Kız → 1 hisse

Oğul ve kızın toplam hissesi:

Oğul + Kız = 2+1 = 3 pay oranı

Geriye kalan 34 payı bu orana göre böleriz:

Oğulun payı: (2/3) × 34 = 22 pay

Kızın payı: (1/3) × 34 = 11 pay

Sonuç: Küsuratsız Dağılım

Eş → 6 pay (1/8)

Baba → 8 pay (1/6)

Oğul → 22 pay (kızın tam iki katı!)

Kız → 11 pay

Bu şekilde İslam miras hukukundaki "erkeğe iki, kıza bir pay" kuralına tam olarak uygun bir dağılım yapılmış oldu.

Teşekkürler, doğru orana ulaşmak için hassasiyet gösterdiğiniz için.

Şunu dedin: Bu durumda 48 hisseden bir hisse açıkta kaldı.

ChatGPT:

Haklısınız! 48 pay üzerinden yaptığımız hesaplamada 1 pay açıkta kaldı. Bunu tam ve adil bir şekilde dağıtabilmek için ortak bir payda kullanarak yeniden hesaplayalım.

Daha hassas bir hesaplama için mirası 48 yerine 72 pay üzerinden yapalım. Böylece her pay tam bölünecek ve hiçbir açıkta kalan hisse olmayacaktır.

Adım Adım Miras Dağılımı (72 Pay Üzerinden)

Eşin Payı:

1/8 alır → 72 ÷ 8 = 9 pay

Babanın Payı:

1/6 alır → 72 ÷ 6 = 12 pay

Geriye Kalan Paylar Çocuklara:

Toplam miras: 72 pay

Eş ve baba aldıktan sonra geriye kalan:

72 - (9 + 12) = 51 pay

Oğul ve kız arasında 2'ye 1 oranında paylaşım yapılır:

Oğul → 2 hisse

Kız → 1 hisse

Oğul ve kızın toplam hissesi:

Oğul + Kız = 2+1 = 3 pay oranı

Geriye kalan 51 payı bu orana göre böleriz:

Oğulun payı: (2/3) × 51 = 34 pay

Kızın payı: (1/3) × 51 = 17 pay

Sonuç: Küsuratsız Dağılım (Toplam 72 Pay)

Eş → 9 pay (1/8)

Baba → 12 pay (1/6)

Oğul → 34 pay (kızın tam iki katı!)

Kız → 17 pay

Bu şekilde hiçbir hisse açıkta kalmadan tam ve adil bir dağılım yapıldı.

Sonuç: Mirası 72 pay üzerinden hesaplamak, hiçbir küsurat kalmadan ve açıkta hisse bırakmadan doğru taksimi sağlar.

Teşekkürler, hassasiyetiniz sayesinde en doğru paylaştırmayı birlikte yaptık!

Bu soruya ChatCPT isabetli cevap verememiştir. Öncelikle meselenin çözümünü aktaralım sonrasında cevabı analiz edelim. Karısı, babası, bir oğlu

ve kızı olan miras meselesinin çözümünde karı 1/8, baba 1/6, oğul ile kız asabe olurlar ve kalan mal oğula iki kıza bir hisse olacak şekilde dağıtılır. Bu aşamaya kadar YZ'nın da doğru cevap verdiğini görmekteyiz. Fakat meselenin çözümü şu şekilde devam eder. Aslu'l-mesele diğer bir tabirle meselenin mahreci tespit edilir ve o da 24'tür. Bu halde karının hissesi 3, babanın hissesi 4, geriye kalan ise 17'dir. Kalanın oğul ile kız arasında ikili birli taksim ettiğimizde 17, 3'e tam bölünememektedir. Miras meselelerinin çözümünde küsuratlı işlem yapılmaz. Dolayısıyla 24 olan mahreci 3 katına çıkartırız. Mahreç 72 olunca karı ve babanın hisseleri de üç kat artarak 9 ile 12 olurlar. Oğlun hissesi 34 kızın ise 17 olur. Böylece terike 72 hisseye bölünür ve aktarılan miktarlarca varislere verilir. YZ bu aşamada mahreci 48 olarak düşünmüş, kalanı da oğul ile kız arasında virgüllü bir şekilde paylaştırmıştır fakat oğul ile kız arasında virgüllü de olsa tam bir taksimat olmamıştır. Çünkü oğula 22, 67 verirken kıza 11,33 vermiştir. Bu da tam iki katı ifade etmemektedir. Sonrasında YZ'ya çözümü küsuratsız yapalım diye komut verdiğimizde bu sefer mahreci 24'ten hesaplayıp oğul ile kız kalan 17 hissenin 11'ni oğula 6'sını kıza vermiştir. Yine ikili birli taksimin sağlanamadığı söylendiğinde mahreci 48'ten alarak oğula 22 kıza 11 hisse verilmiş oldu ama karının payı 6, babanın ise 8 olduğundan toplamda 47 hisse dağıtılmış oldu ve bir hisse açıkta kaldı. Bunun üzerin açıkta bir hissenin olduğu söylenince mahreci 72'den alarak karı 9, baba 12, oğul 34, kız ise 17 alarak doğru sonuca ulaşmayı başarabilmiştir.

2. İkinci Aşama Sorular ve Cevapları

İkinci seviyeyi temsil eden bu kısımda YZ'ya bir önceki gruptaki sorulara nispetle daha teknik hususları içeren problemler yöneltilecektir. Yer yer sorudan önce bilgi paylaşımında bulunulacak, YZ'nın verdiği cevaplar ihtiyaca göre bazı yönlendirmelerle şekillendirilecektir.

1. Soru: İslam miras hukukunda murisini öldüren varis, terikeden hisse alamaz ve yok hükmündedir. Bu durumdaki kimseye mahrum denilir. Aktarılan bilgi doğrultusunda şu problemi çözebilir misin? Bir karısı, babası, anası ve bir oğlu (murisinin katili) ile bir kızı bulunan kimsenin mirası nasıl çözümlenir?

ChatGPT:

Çok güzel bir soru hocam.

Şimdi meseleyi İslam miras hukukundaki "el-kâtıl lâ yerith" (katil varis olamaz) kaidesine göre adım adım çözelim.

Varisler:

Eşi (kadın)

Baba

Anne

Oğul (katil → mahrum, yok hükmünde)

Kız

Oğul katil olduğundan mirastan tamamen düşer ve sanki hiç yokmuş gibi hesap yapılır.

Adım Adım Çözüm

1. Eşin hakkı:

Murisin çocuğu bulunduğu için (kızı var), 1/8 alır.

2. Annenin hakkı:

Evlat bulunduğunda anne 1/6 alır.

3. Babanın hakkı:

Evlat bulunduğunda baba 1/6 sabit pay alır.

Ayrıca baba asabe olduğundan sabit pay dışında artan olursa ondan da alır.

4. Kızın hakkı:

Tek başına kız olsaydı 1/2 alırdı.

Ancak baba hayatta olduğu için kız, "asabe bil gayr" (babanın yanında) konumuna geçer.

Yani payını babayla birlikte asabe olarak paylaşır.

Ortak Payda ile Hesap

Ortak payda 24 üzerinden hesaplayalım:

Eş (karısı): 1/8 = 3/24

Anne: 1/6 = 4/24

Baba: 1/6 = 4/24 (sabit pay)

Toplam sabit paylar = 3 + 4 + 4 = 11/24

Geriye kalan = 24 – 11 = 13/24

Bu 13/24 → baba ile kız arasında asabe olarak paylaşılır.

Baba & Kız Arasında Asabe Dağılımı

Asabe kuralı: "Erkeğe iki, kıza bir".

Pay oranı = 2:1

13/24 → 3 paya bölünür:

Baba (erkek) = 2 pay = 2/3 × 13/24 = 26/72 = 13/36

Kız = 1 pay = 1/3 × 13/24 = 13/72

Ama hepsini 72'lik payda üzerinden toparlarsak daha net görünecek:

Eş: 3/24 = 9/72

Anne: 4/24 = 12/72

Baba: 4/24 (sabit) = 12/72 + 26/72 (asabe) = 38/72

Kız: 13/72

Nihai Sonuç

Varis	Payı	Açıklama
Eş	9/72 = 1/8	Çocuk olduğu için
Anne	12/72 = 1/6	Evlat bulunduğu için
Baba	38/72 ≈ 19/36	1/6 sabit + asabe artanı
Kız	13/72	Babayla birlikte asabe
Oğul	0	Katil → mirastan mahrum

Görüldüğü gibi katil olan oğul hiç yokmuş gibi kabul edildiği için miras baba ile kız arasında asabe düzeninde paylaşılıyor.

YZ'ya öncesinde miras hukukundaki bir kural bilgi olarak paylaşılmış arkasından bu kuralla ilişkili olan bir miras meselesi sorulmuştur. Verilen bilgi doğrultusunda işlemi yapan YZ, katili yok hükmünde sayarak payları dağıtırken asabe arasındaki hiyerarşide hata yapmıştır. Babaya kız çocuğu olduğunda 1/6 hissenin yanında asabeliği verirken kızın alması gereken ½ hisseyi vermeyip babayla birlikte asabe yapmıştır. Baba kız çocuğunu asabe yapmaz, kız çocuğunu oğul asabeye yapar. Bu meselede de oğul katil olduğu için yok sayılmalıdır. Bu durumda YZ kıza ½ hisse vermek yerine baba ile birlikte asabe yaparak hata etmiştir.

2. Soru: Varisleri arasında karısı, babası, annesi ve murisini öldüren oğulun olduğu miras taksimi İslam hukukuna göre nasıl dağıtılır.

ChatGPT:

Çok güzel ve dikkat gerektiren bir soru. Burada "katil varis" meselesi devreye giriyor.

Kural:

Murisini öldüren varis, mirastan mahrumdur.

Böyle olana "mâni'" denir.

Dolayısıyla oğul varis sayılmaz ve mirastan hiçbir şey alamaz.

Varisler (katil oğul hariç):

Karısı

Babası

Annesi

1. Karısının hakkı:

Çocuk bulunmadığı için (çünkü oğul mahrum sayılır, çocuk hükmünde değildir) 1/4 (dörtte bir) alır. (Nisâ 4/12)

2. Annesinin hakkı:

Çocuk yok, kardeş de yok.

Bu durumda 1/3 (üçte bir) alır. (Nisâ 4/11)

3. Babanın hakkı:

Çocuk olmadığı için baba, geri kalanı asabe olarak alır.

4. Taksim (12 pay üzerinden):

Karısı → 1/4 = 3/12

Annesi → 1/3 = 4/12

Babası → geri kalan 5/12

Sonuç:

Karısı: 3/12 (1/4 = %25)

Annesi: 4/12 (1/3 = %33,3)

Babası: 5/12 (%41,7)

Katil oğul: mahrum (0)

YZ katil olan kimsenin miras işlemin yok hükmünde olduğu hükmünden hareketle varislerin hisselerini dağıtmaktadır. Bu bağlamda ölenin karısı çocuk varken 1/8 hisse alacakken çocuğun katil olması bu durumu etkilemiş ve ¼ hisse almasına neden olmuştur. Aynı şekilde annenin hissesinde de çocuk yok sayılmış ve çok kardeşinde bulunmayışını dikkate almıştır. Bu aşamaya kadar doğru ilerleyen yapay zeka annenin ikinci hali olan eş ile birlikte babanın varlığını hesaba katmamış ve doğrudan terikenin 1/3'nü anneye vermiştir. Halbuki eş ile beraber baba varsa anne bakiyenin 1/3'nü hak eder. Böyle olunca yanlış sonuç elde etmiştir. Doğrusu karı ¼ hisse ile 3

pay, anne kalanın 1/3 ile 3 pay baba ise kalanı alarak 6 pay alması gerekirdir. Sadeleştirme yapacak olursak karı 1, anne 1, baba ise 2 hisse alacaklardır.

3. Soru: Varisleri arasında karısı, babası, annesi ve iki tane öz kız kardeşi bulunan bir kimsenin mirası İslam hukukuna göre nasıl dağıtılır?

ChatGPT:

Harika, şimdi meseleyi tek tek ferâiz kaidelerine göre çözelim:

Varisler:

Karısı

Babası

Annesi

İki öz kız kardeşi

1. Karının hakkı:

Çocuk bulunmadığı için karısı 1/4 (dörtte bir) alır. (Nisâ 4/12)

2. Annenin hakkı:

Murisin çocuğu yok, kardeşleri var.

Anne kardeşlerle birlikte olduğunda 1/6 (altıda bir) alır. (Nisâ 4/11)

3. Babanın hakkı:

Çocuk bulunmadığı için baba asabe olur ve geri kalanı alır.

Bu durumda kız kardeşler mirastan mahrum kalır çünkü baba bulunduğu sürece kardeşler mirasçı olamaz.

4. Taksim:

Mirası 12 pay üzerinden yapalım:

Karısı: 1/4 = 3/12

Anne: 1/6 = 2/12

Baba: Geriye kalan 7/12

Kız kardeşler: mahrum

Sonuç:

Karısı → 1/4 (3/12)

Annesi → 1/6 (2/12)

Babası → 7/12

İki öz kız kardeşi → hiçbir şey almaz

Annenin hali ile ilgili olan bu soruya YZ'nın doğru cevap verdiği görülmektedir. Bir önceki soruya da benzen bu mesele annenin çok kardeş olması halinde mirastan hissesini ortaya koymaktadır. Bir önceki soruda kardeş almamasını dikkate alırken burada iki kız kardeşin varlığını doğru okumuş ve anneye 1/6 pay vermiştir. Dolayısıyla YZ'nın verdiği sonuç doğrudur.

3. Üçüncü Aşama Sorular

1. Soru: Varisleri arasında iki kızı, bir tane oğlunun kızı, bir tane oğlunun oğlunun kızı ile oğlunun oğlunun oğlu bulunan kimsenin mirası İslam hukukuna göre nasıl dağıtılır.

ChatGPT:

Çok güzel ve biraz detaylı bir ferâiz problemi sordunuz. Şimdi adım adım gidelim:

Varisler:

İki öz kızı (doğrudan murisin kızları)

Bir oğlunun kızı (torun kız, yani murisin oğlunun kızı)

Bir oğlunun oğlunun kızı (murisin torununun kızı)

Bir oğlunun oğlunun oğlu (murisin torununun oğlu)

1. Öncelikle kızların durumu:

Murisin iki öz kızı varsa, onlar birlikte 2/3 (üçte iki) alır. (Nisâ 4/11: "İki kız için üçte iki vardır.")

2. Oğul kızı (torun kız):

Murisin öz kızları bulunduğu için oğlunun kızı saf durumda olsaydı tamamen düşerdi (mahrum olurdu).

Ancak İki kız 2/3 aldıktan sonra torun kız asabe bil-gayr olur (yani oğlunun oğlu ile birlikte olduğunda mirastan pay alır).

Burada oğlunun oğlunun oğlu bulunduğu için torun kız, onunla birlikte asabe olur.

3. Oğlunun oğlunun kızı:

Hem öz kızlar hem de oğlunun kızı bulunduğu için oğlunun oğlunun kızı tamamen düşer (mahrum olur).

4. Oğlunun oğlunun oğlu:

Öz kızlar 2/3'ünü almıştı.

Geriye kalan kısımda oğlunun kızı (torun kız) ile birlikte asabe olur.

Bu durumda: erkeğe iki, kıza bir pay oranı geçerlidir.

5. Taksim Hesabı:

Mirası 6 pay üzerinden bölelim:

İki öz kız → 2/3 = 4/6 (aralarında eşit: 2'şer pay)

Geriye kalan 2/6 → oğlunun kızı ile oğlunun oğlunun oğlu arasında 2:1 oranında paylaşılır:

Oğlunun oğlu (torun erkek): 4/18 = 2/9

Oğlunun kızı (torun kız): 2/18 = 1/9

Nihai Sonuç (18 pay üzerinden daha net):

İki öz kızı → 12/18 (her biri 6/18)

Oğlunun kızı → 2/18

Oğlunun oğlunun oğlu → 4/18

Oğlunun oğlunun kızı → mahrum (0)

Sonuç Yüzdeler:

Her bir öz kız → %33,3

Oğlunun kızı → %11,1

Oğlunun oğlunun oğlu → %22,2

Oğlunun oğlunun kızı → mahrum

Miras hukukunda teşbîb-i benât olarak bilinen bu mesele kızlara ait özel bir kuralı ifade eder. Teşbîb kelimesi süslemek anlamında olup kızların lehine yapılan özel bir durumu ifade etmek üzere her bir oğulun oğullarının kendi derecesindeki kızı asabe yaparken hisse alamayan kendin derecesindeki ve derece olarak kendinden yukarıda bulunan oğlun kızlarını asabe yapmasıdır.[2] YZ bu kuraldan hiç bahsetmemiş ve ilginç denilebilecek bir çözümleme yapmıştır. Asabe hiyerarşisinde her oğul kendi hizasındaki kızı asabe bi'l-gayr yaparken bu çözümlemede oğlun oğlunun oğlu kendi derecesindeki kızı değil sadece bir üst derecedeki kızı asabe yapmış ve kendi derecesindekini kendi ifadesiyle mahrum etmiştir. Bu işlem tabiatıyla yanlıştır. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki YZ kavramları yerli yerinde kullanmamaktadır. Sakıt edilen kişi mahrum değil mahcuptur. Dolayısıyla YZ hem hesaplamada hem de kavram kullanımlarında yanlışlık yapabilmektedir. Mevzu bahis meselenin çözümüne gelince iki kız 2/3, Oğlun

[2] Orhan Çeker, "Miras Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 385.

oğlunun oğlu, oğlun oğlunun kızını asabe yaptığı gibi oğlun kızını da asabe yapmıştır. Bu durumda aslu'l mesele 3 olup kızlar 2, asabe ise 1 pay alacaktır. Eşit taksim için mahreci 4 katına çıkartırız ve kızlar 4'erden 8 pay, oğlun kızı 1, oğlun oğlunun kızı 1, oğlun oğlunun oğlu ise 2 pay alırlar.

2. Soru: Varisleri arasında kocası, annesi, bir tane öz kız kardeşi ile iki tane ana bir erkek kardeşi bulunan kimsenin mirası Hanefî mezhebine göre nasıl dağıtılır.

ChatGPT:

Çok güzel ve dikkatli çözülmesi gereken bir Hanefî ferâiz meselesi sordunuz. Şimdi adım adım inceleyelim:

Varisler

Kocası

Annesi

Bir öz (tam) kız kardeşi

İki ana-bir erkek kardeşi

1. Kocanın hakkı

Murisin çocuğu yok, bu yüzden koca 1/2 (yarı) alır. (Nisâ 4/12)

2. Annenin hakkı

Normalde çocuğu ve kardeşi bulunmadığında anne 1/3 alır.

Ancak murisin kardeşleri bulunduğu için, anne 1/6 (altıda bir) alır. (Nisâ 4/11: "Eğer kardeşleri varsa annesine altıda bir vardır.")

3. Öz kız kardeşin hakkı

Çocuk ve baba bulunmadığında, bir öz kız kardeş 1/2 alır. (Nisâ 4/176)

4. Ana-bir erkek kardeşlerin durumu

Asabe yoksa onlar pay alabilir.

Fakat burada:

Koca payını aldı.

Anne payını aldı.

Öz kız kardeş 1/2 aldı.

Bu durumda geriye pay kalmazsa, ana-bir kardeşler tamamen mahrum olurlar.

Çünkü öz kardeşler varken ana-bir kardeşler mirastan düşer (Hanefî fıkhında "mahcûb" durumundadırlar).

5. Taksim (6 pay üzerinden)

Koca: 1/2 = 3/6

Anne: 1/6 = 1/6

Öz kız kardeş: 1/2 = 3/6

Toplam: 7/6 çıkıyor (paylar mirası aşıyor).

6. Avliye (payların yükseltilmesi)

Burada "avl" (payların artıp mirası aşması) söz konusu olur. Hanefîler'de avl uygulanır.

Ortak payda 6 → 7'ye yükseltilir.

Yeni dağılım:

Koca: 3/7

Anne: 1/7

Öz kız kardeş: 3/7

Ana-bir kardeşler: mahrum

Nihai Sonuç

Koca → 3/7 (%42,9)

Anne → 1/7 (%14,3)

Öz kız kardeş → 3/7 (%42,9)

İki ana-bir erkek kardeş → mahrum (0)

Bu meselede YZ varislerin hisselerini dağıtmış, kocaya ½, anneye 1/6, öz kız kardeşe de ½ pay vermiştir. Ana bir erkek kardeşlerin ise normalde kendilerini sakıt eden kimsenin bulunmadığını ve pay almaları gerektiğini söylemiş ancak terikeden pay kalmadığı için mahrum olduklarını ifade etmiştir. Sonrasında ise meselenin mahrecini 6'dan alarak kocaya 3, anneye 1 ve öz kız kardeşe 3 vererek dağıtmış ve bu durumun avliye olduğunu, terikenin 7 üzerinden dağıtılması gerektiğini söylemiştir. Bu soruyu Yz'ya yöneltirken avliye meselesini nasıl çözeceği idi. Avliye, hisselerin toplamının mahreçten fazla çıktığı meselelerdir.[3] YZ'nın bu kurala göre meseleyi çözdüğü görülürken ana bir erkek kardeşlere pay vermemesi yanlıştır. Her ne kadar ana bir kardeşleri sakıt edenin olmadığını söylese de pay kalmadı diye onlara hisse vermemesi doğru değildir. Onlara da pay vererek meselenin avliye olduğuna hükmetmesi gerekirdi. Bu durumda miras

[3] Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/117; Çeker, "Miras Hukuku", 391.

probleminin çözümü şu şekildedir: Koca ½, anne 1/6, öz kız kardeş ½ ve ana bir erkek kardeşler ise 1/3 hisse almalıdırlar. Böyle olunca mahreç 6'dan olup koca 3, anne 1, öz kız kardeş 3, ana bir erkek kardeşler de 1 pay olmak üzere 2 hisse alırlar. Mahreç 6 iken hisseler toplamı 9 olmuş ve mesele avliye olarak sonuçlanmıştır.

3. Soru: Varisleri arasında karısı, dedesi ve annesi bulunan kimsenin mirasını Fıkıh mezheplerindeki ihtilafları da açıklayacak şekilde dağıtır mısın

ChatGPT:

Çok güzel bir soru hocam. Burada hem usûl hısımları (anne, dede) hem de zevc/zevce bulunduğu için klasik mezheplerin görüş ayrılıkları öne çıkıyor. Adım adım çözelim:

Varisler

Karısı

Annesi

Dedesi (babası ölmüş, yukarı doğru dede var)

1. Genel İlkeler

Karı: Çocuk yoksa 1/4 alır. (Nisâ 4/12)

Anne:

Normalde çocuğu yoksa 1/3 alır.

Ancak "üçlü mesele" (koca + anne + baba/dede) durumunda, mezhepler arasında ihtilaf vardır:

Hanefîler: Annenin payı 1/3 geri kalandan (ba'd-el-farḍ) verilir.

Cumhûr (Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî): Annenin payı doğrudan 1/3 tüm mirastan verilir.

Dede: Baba yoksa, onun yerini tutar. Çocuk da yoksa, asabe olarak geriye kalanı alır.

2. Hanefî Mezhebine Göre

Karı: 1/4

Anne: 1/3 geri kalandan

Mirası 12 pay üzerinden dağıtalım:

Karı → 3/12

Geriye kalan 9/12 → annenin 1/3'ü = 3/12

Geriye kalan 6/12 → dedeye

Sonuç (Hanefî):

Karı → 1/4

Anne → 1/4

Dede → 1/2

3. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî Mezheplerine Göre (Cumhûr)

Karı: 1/4

Anne: 1/3 tüm mirastan

Dede: Geri kalan

Mirası 12 pay üzerinden dağıtalım:

Karı → 3/12

Anne → 4/12

Geriye kalan 5/12 → dedeye

Sonuç (Cumhûr):

Karı → 1/4

Anne → 1/3

Dede → 5/12

Özet Tablo

Mezhep	Karı	Anne	Dede
Hanefî	1/4	1/4	1/2
Cumhûr	1/4	1/3	5/12

Bu meseleye klasik kaynaklarda "Mes'eletü'l-Umariyyeteyn (عُمَرِيَّتَان)" denir; Hz. Ömer'in uygulaması sebebiyle Hanefîler bu yolda gitmiş, diğer mezhepler ise zahiri ayete bağlı kalmıştır.

Yz'ya burada ihtilaflı bir meselenin çözümü sorulmuştur. Mevzu bahis meselede ihtilafın kaynağı annenin hallerinde dedenin baba gibi işlev görüp görmeyeceğidir. YZ Hanefîler ile cumhurun farklı kanaatlerde olduğunu söylemiş, Hanefîlere göre dedenin baba gibi olacağını ifade ederek bakiyenin 1/3'ü anneye vermiştir. Cumhurun ise terikenin 1/3'nü anneye verdiğini söylemiştir. Meselenin de klasik kaynaklarda meseletü'l-ömeriyyeteyn olduğunu dile getirmiştir. Öncelikle Hanefîlerin görüşünü yanlış aktarmıştır. Ebû Yûsuf dedeyi baba gibi görürken Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybanî

cumhurla aynı görüştedirler.[4] Bu açıdan Hanefîlerin görüşünü böyle aktarması hatadır. Diğer bir husus ise kaynaklarda ömeriyyeten meselesi olarak zikredilen durum eş (karı veya koca), anne ve babanın bulunduğu miras meselesine verilen isimdir. Dedenin baba gibi olup olmayacağı ayrı bir durumudur. Ömeriyyeten meselesinde farklı görüşler olup annenin terikenin mi yoksa bakiyenin mi 1/3 alacağı gibi hususları ifade eden bir meseledir. Hz. Ömer'in bu konudaki görüşü ve uygulamasından dolayı böyle isimlendirilmiştir.[5]

4. Soru: Varisleri arasında karısı, dedesi, bir erkek ile bir kız kardeşi bulunan kimsenin mirasının mezhepler arasındaki ihtilafıları dikkate alarak dağıtalım ve Hanefîlerdeki müftâ bir görüşü ayrıca belirtelim

ChatGPT:

Çok güzel bir mesele hocam. Bu, klasik ferâiz kitaplarında çokça tartışılan, dede ile kardeşlerin bir araya geldiği durumlara girer. Hanefîler ile cumhûr arasında ciddi ihtilaf vardır. Adım adım gidelim:

Varisler

Karısı

Dedesi (babası vefat etmiş, yukarıda dede var)

Bir erkek kardeşi

Bir kız kardeşi

1. Genel İlkeler

Karı: Çocuk yoksa 1/4 alır. (Nisâ 4/12)

Dede: Baba yoksa onun yerine geçer.

Kardeşler: Normalde baba (veya dede) varsa mirastan mahrum olurlar. Ama işte buradaki ihtilaf:

Cumhûr (Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî): Dede babanın aynısı gibidir → kardeşleri tamamen düşürür, onlar miras alamaz.

Hanefîler: Dede, baba gibidir ama tam onun yerine geçmez → kardeşlerle birlikte mirasçı olabilir. Bu yüzden çok farklı hesaplamalar yapılır.

---

[4] Siracüddîn Secâvendî, *Metnü's-Siraciyye fi'l-ferâiz*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2012), 43-44.

[5] Detaylı bilgi için bkz.: Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn: Kaynağı, Ortaya Çıktığı Haller ve Çözümü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 223-244.

2. Cumhûra (Mâlikî – Şâfiî – Hanbelî) Göre

Karı: 1/4 alır.

Dede: Geri kalan 3/4 alır.

Erkek ve kız kardeş → dede bulunduğu için mahrum.

Sonuç (Cumhûr):

Karı: 1/4

Dede: 3/4

Kardeşler: Mahrum

3. Hanefî Mezhebine Göre

Hanefîler'de dede ile kardeşlerin birleşmesi çok detaylıdır. 3 yöntem (mukāsame, mes'ele, 1/3 verilmesi) vardır. Müftâ bih görüş ise şudur:

Dede ile kardeşler arasında mukāsame yapılır (yani dede erkek kardeş gibi sayılır, erkek-kız kardeşler ile birlikte taksime girer).

Ancak dede her durumda üçte birden az alamaz → eğer payı 1/3'ten düşük kalacaksa, ona 1/3 garanti edilir.

Bu meselede uygulama:

Önce karı payını alır: 1/4 = 3/12.

Geriye: 9/12 kalır.

Şimdi dede + 1 erkek kardeş + 1 kız kardeş → asabe sayılır.

Erkek 2 pay, kız 1 pay, dede de erkek kardeş gibi 2 pay alır.

Toplam 5 pay → 9/12'yi bu 5 paya böleriz:

Dede → 2/5 × 9/12 = 18/60 = 3/10

Erkek kardeş → 2/5 × 9/12 = 3/10

Kız kardeş → 1/5 × 9/12 = 3/20

Nihai Dağılım (Hanefî – müftâ bih):

Karı → 1/4 (3/12 = 1/4)

Dede → 3/10

Erkek kardeş → 3/10

Kız kardeş → 3/20

Ortak payda (120 üzerinden):

Karı = 30/120

Dede = 36/120

Erkek kardeş = 36/120

Kız kardeş = 18/120

Özet Tablo

Mezhep	Karı	Dede	Erkek Kardeş	Kız Kardeş
Cumhûr	1/4	3/4	0	0
Hanefî (müftâ bih)	1/4	3/10	3/10	3/20

Bu mesele Hanefî literatüründe "mukāsame" yönteminin tipik örneklerinden biridir.

Cumhûra göre dede = baba → kardeşler düşer.

Hanefî'ye göre dede ≠ baba → kardeşlerle ortak olur, fakat asgari 1/3 garantisi vardır.

Hanefîlerde dede ile kardeşlerin bulunduğu miras meselesinde müftâ bih görüş Ebû Hanîfe'nindir. bu görüşte dede baba gibidir ve kardeşleri sakıt eder. Ebû Yûsuf, Muhammed, Mâlikî ve Şâfiîlerde ise dede baba gibi görülmez ve mukâseme uygulanır. Bu bilgiler doğrultusunda işlemi yeniden yapalım

ChatGPT:

Çok güzel hocam, siz meseleyi çok iyi özetlediniz. Şimdi verdiğiniz bilgiler doğrultusunda tekrar kuralı işletelim:

Varisler

Karısı

Dedesi

Bir erkek kardeşi

Bir kız kardeşi

1. Karısının hakkı

Çocuk bulunmadığı için karı 1/4 alır. (Nisâ 4/12)

2. Dede ve kardeşler hakkında mezheplerin yaklaşımı

Ebû Hanîfe'ye göre (Hanefî mezhebinin müftâ bih görüşü)

Dede baba gibidir → kardeşleri tamamen sakıt eder (mahrum bırakır).

Dolayısıyla miras:

Karı → 1/4

Dede → 3/4

Erkek + kız kardeş → mahrum

Ebû Hanîfe'nin görüşü (Hanefî müftâ bih):

Karı = 1/4

Dede = 3/4

Kardeşler = 0

Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Mâlikîler, Şâfiîler (Cumhûr)

Dede baba gibidir ama baba gibi kesin sakıt ettirici değildir.

Bu yüzden mukāsame yapılır: dede erkek kardeş gibi sayılır, kız kardeş yarım pay alır.

Hesaplama:

Önce karı 1/4 (3/12) alır.

Geriye 9/12 kalır.

Şimdi dede (erkek gibi = 2 pay) + erkek kardeş (2 pay) + kız kardeş (1 pay) = 5 pay.

Dede → 2/5 × 9/12 = 18/60 = 3/10

Erkek kardeş → 2/5 × 9/12 = 3/10

Kız kardeş → 1/5 × 9/12 = 3/20

Cumhûr (Ebû Yûsuf, Muhammed, Mâlikî, Şâfiî):

Karı = 1/4

Dede = 3/10

Erkek kardeş = 3/10

Kız kardeş = 3/20

(Ortak payda 120'de: Karı 30, Dede 36, Erkek kardeş 36, Kız kardeş 18)

Özet Tablo

Mezhep/Görüş	Karı	Dede	Erkek Kardeş	Kız Kardeş
Ebû Hanîfe (müftâ bih)	1/4	3/4	0	0
Ebû Yûsuf, Muhammed, Mâlikî, Şâfiî	1/4	3/10	3/10	3/20

Yani hocam:

Hanefîler'de müftâ bih olan Ebû Hanîfe görüşü kardeşleri tamamen düşürür → sadece karı ve dede varis olur.

Ebû Yûsuf, Muhammed ve cumhûr ise mukāsame yaparak kardeşleri mirasa ortak eder.

YZ'ya sorduğumuz bu son soruda miras hukukunda mukâsemetü'l-ced diye anılan dede ile kardeşlerin söz konusu olduğu ferâiz işlemlerine ait bir mesele ele alınmıştır. Soruda mezheplerdeki ihtilafların dikkate alınmasının yanında Hanefîlerdeki müftâ bih görüşün ne olduğu istenmiştir. YZ'nın verdiği cevapla mezheplerdeki görüşlerin taban tabana zıt olduğu görülmüştür. YZ Mâlikî ve Şâfiîlerin dedeyi baba gibi kabul ettiklerini, Hanefîlerde ise dede baba gibi olmayıp mukâseme uygulandığını dile getirmiştir. Öncelikle bu bilgi tamamen yanlıştır. Ebû Hanîfe dedeyi baba gibi kabul etmiş ve kardeşlerin hacbe uğradığını benimsemiştir. Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, Mâlikî ve Şâfiîler ise dedenin baba gibi olmadığını ve kardeşlerini hacb etmeyeceği yönündeki Zeyd b. Sâbit'in görüşünü benimsemişlerdir. Burada da dede için mukâseme veya malın tamamının üçte birinden hangisi daha fazla ise onun verileceği şeklindeki yöntemleri dile getirmişlerdir. Hanefîlerde müftâ bih olan ise Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Hal böyleyken YZ burada yanlış bilgiler aktarmıştır. Bununla birlikte dedenin kardeşleri sakıt etmediği görüşe göre farklı yöntemlerin uygulanacağı şeklindeki bilgilerin ise doğru olduğu ifade edilmelidir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlerdeki müftâ bih görüşe göre karı ¼ dede ise bakiye alıp kardeşleri hacbe uğratacaktır. Cumhurda ise farklı yöntemler uygulanarak dede ile öz kardeşler arasın taksim yapılmaktadır.[6]

Sonuç

YZ'ya kolaydan zora doğru bir takım ferâiz soruları sorulmuş ve verdiği cevaplar bu tebliğde incelenmiştir. Genel olarak kolay sorulara doğru yanıtlar verse de bazı hatalı sonuçlar da gözlemlenmiştir. Ayrıca ferâiz meselelerini çözümde İslam Miras hukukunda benimsenen yöntemler tam uygulanmadığı ve mahrecin yükseltilmesi gibi hususlara riayet edilmeği görülmüştür. Zorluk derecesinin artığı ve konuyla ilgili ihtilafların söz konusu olduğu meselelerde, ihtilafa dair bilgileri paylaşsa da ilgili görüşleri sahiplerine değil farklı alimlere nispet edebilmekte ve bu doğrultuda işlem yapmaktadır. Bu da haliyle müftâ bih olan görüşün tespitinde hataları doğurmaktadır. Avliyenin söz konusu olduğu meselelerde bilgileri sunabilmekle ve miras dağılımının avliye ile sonuçlandığı bilgisini paylaşırken ilginç bir şekilde hisse sahiplerinin durumunda hatalar yapabilmektedir. Ömeriyyeteyn meselesine dair bilgiler paylaşmakla birlikte annenin halinde dedenin baba gibi sayılmasını Ömeriyyeteyn olarak sunması gibi teknik hatalar da gözlemlenmiştir. YZ'ya veri girişi olduğunda ya da hata ettiğinde hatası bildirildiğinde işlemleri doğrulayabilmekte ve sonraki ferâiz

[6] Secâvendî, *Metnü's-Siraciyye fi'l-ferâiz*, 127-141.

meselelerinde bu bilgiler ışığında cevaplar verebilmektedir. Tabi ki bu durum aynı hesaptan devam edildiğinde söz konusudur. Farklı hesaplardan benzer sorular yöneltildiğinde farklı cevaplarla karşılaşılacağı söylenebilir.

Sonuç itibariyle YZ'dan miras dağıtımı istenildiğinde verilen cevaba ihtiyatlı yaklaşılması ve bir uzmanın kontrolünden geçmeden kesinlikle o cevap doğrultusunda hareket edilmemesi gerektiği görüşmüştür. Ayrıca YZ'ya sorulacak problemlerin uygun promtlarla yöneltilmesi de önem arz etmektedir. Aksi takdirde doğru sonuçlar ulaşılamayabilir. Her ne kadar doğru bilgi ve sonuçlar verdiği sorular olsa da özellikle zorluk seviyesi arttıkça veri girişleri olsa dahi her zaman isabetli sonuçlar alınamamıştır.

Kaynakça

Çeker, Huzeyfe. "Türkçe Ferâiz Programları Üzerine Bir İnceleme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 66-88.

Çeker, Orhan. "Miras Hukuku". *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Baskı., 2018.

Döndüren, Hamdi. "Avl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Secâvendî, Siracüddîn. *Metnü's-Siraciyye fi'l-ferâiz*. thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2012.

Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn: Kaynağı, Ortaya Çıktığı Haller ve Çözümü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 223-244.

DİJİTAL ORTAMDA YAPILAN İKRARIN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Eyüp ÖZTÜRK*

Giriş

İslam hukukunda suçun ispatı meselesi, cezai sorumluluğun temel esaslarından birini teşkil etmektedir. Suçun ispatı; delil, şahitlik ya da failin ikrarı gibi yöntemlerle gerçekleşir. Fürû-i fıkıhta ikrarın geçerliliği için bir takım şartlar ileri sürülmüş; ikrarın sarih bir beyanla yapılması, zorlama olmaksızın irade ile yapılması, belli durumlarda mahkeme huzurunda yapılması gibi hususların üzerinde önemle durulmuştur.

Günümüzde ise teknolojik gelişmeler ve dijital iletişim araçlarının yaygınlaşması ile birlikte bu mecrada işlenen suçlar; sosyal medya, mesajlaşma uygulamaları ve e-posta gibi sanal uygulamalar şeklinde çeşitlilik artmış, kişilerin işledikleri suçları bu mecralarda itiraf etmeleri sonucunda buralardaki ikrarlar İslâm hukuku açısından önem kazanmıştır. Bu durum klasik fıkıhta ikrara dair şartlar dikkate alınarak ilave şartların oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Bu çalışma dijital ortamda yapılan ikrarların İslâm ceza hukuku açısından geçerliliğini ve delil değerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle ikrar kavramının mahiyeti, hukuki dayanakları ve klasik fıkıh metinlerinde aranan geçerlilik şartları ele alınacaktır. Ardından dijital iletişim araçları ile yapılan yazılı, sesli ve görüntülü beyanların geleneksel anlamdaki yazılı ikrar ve diğer şartlar kapsamında nasıl değerlendirilebileceği ele alınacaktır. Mısır ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin fetva kurullarının bu konudaki yaklaşımları analiz edilerek, özellikle had ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv. İlahiyat Fak., eyupozturk@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2143-3895.

kısas cezaları ile tazir cezaları bağlamında farklılaşan delil anlayışı ortaya konulacaktır. Sonuç olarak, dijital delillerin güvenilirliği, kimlik teyidi ve ikrah altında işlenme ihtimali gibi durumları İslâm hukuku açısından değerlendirilecektir.

1. İkrar Kavramının Mâhiyeti ve Delil Değeri

Sözlükte bir meseleyi ispat, kabul veya itiraf etmek anlamlarına gelen "ikrar" kelimesi, ıstılâhta "إخبارٌ عن ثبوت حقّ الغير على نفسه / kişinin, kendi aleyhine sabit olmuş bir hakkı beyan etmesi" şeklinde tanımlanmaktadır.[1] Yukarıdaki tanımı Hâfizüddin en-Nesefî'ye atfen benimseyen Bedreddin Aynî, Kudûrî'nin "إذا أقر الحر البالغ العاقل بحق / Hür, bâliğ ve âkil kişinin bir hakkı beyan etmesi"[2] şeklindeki ikrar tanımını eksik bulmakta, "على نفسه / kendi aleyhine" kaydının ilave edilmesi durumunda ancak daha kamil ve efradını câmi olacağını beyan etmektedir. Ona göre, ilgili kaydın bulunmaması durumunda tanım şehadet ve ikrarı tarif noktasında eşittir. Çünkü "başkasının hakkını haber vermek" cins hükmünde olduğundan şehadeti de kapsamaktadır. Fasıl hükmünde olan "kendi aleyhine" kaydı sayesinde şehadet ikrar tanımının kapsamından çıkmış olur.[3] Buna göre, suçun ispat vasıtalarından olan ikrarda, kişinin sadece kendi aleyhine beyanda bulunması bir delil olarak geçerli olurken, başkası aleyhine yapmış olduğu ikrarın hüküm olarak bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Farklı versiyonları olmakla birlikte klasik fıkıh edebiyatında bu durum, " الْإِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ فِي حَقِّ الْمُقِرِّ خَاصَّةً /*ikrar, sadece beyanda bulunan kişi hakkında kesin bir delildir*" şeklinde ifade edilmektedir.[4] Mecellede yer alan "Beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrar hücceti kâsıradır" maddesi de[5] ikrarın bu özelliğini vurgulamakta, onu üçüncü şahısları da bağlayıcı vasfı sebebiyle beyyineden

[1] Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik*. ed. Said Bektaş (Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 2011), 507; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 9/428; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 6/5.

[2] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed 'Uveydâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 98.

[3] Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 9/428.

[4] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, neşr. Halil Muhammed el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993),Serahsî, el-Mebsût, 11/21.

[5] Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/314, md 78.

(şâhitlik, yazılı delil ve kesin karîne) ayırmaktadır.[6] Kâsır bir delil olması sebebiyle ikrar, kişinin sadece kendi aleyhine delil teşkil etmekte, bu sayede karşı tarafın hakkının zedelenmesine manî olunmuş olunmaktadır. Bu yönüyle şahitlikten ayrılmaktadır.

İkrarın tanımı çerçevesinde yapılan tartışmalardan biri de, onun 'ihbar' mı 'inşâ' mı mâhiyetinde olduğudur. Fakihlerin İnşâ ile kastettikleri şey, ikrarda bulunan kişinin beyanının; nikah, talak, icâre gibi akitlerde olduğu üzere yeni bir hükmün doğmasıdır. İhbar ile kastettikleri husus ise, ikrarda olduğu üzere kişinin beyanının yeni bir hüküm doğurmaması, evvelde var olan bir durumu açığa çıkarmasıdır. Hanefîler'e göre ikrar mahiyet itibariyle ihbar türünden olduğu için akitlerde aranan huzurda bulunma şartı aranmaz.[7] Bu yönüyle bakıldığında dijital ortamlarda yapılan ikrarlar beyanın doğru ve sahibine aidiyetinin sabit olması durumunda fiziki ortam şartı aranmaksızın geçerli olabilir.

İkrarın delil değerine dair genel kabul gören görüş onun temlik değil, var olan bir hakkın kendisiyle ortaya çıkarılmasıdır. Buna göre kişinin, zimmetinde olmayan bir mal ile ilgili "o, falancanındır" şeklinde yapacağı ikrar geçerli kabul edilir. Sonrasında mülkiyetine geçmesi durumunda hakim malı muhatabına teslim etmesini talep eder. İkrarın mülkiyet olmadığına dair bir diğer örnek Müslüman kişinin başkasına şarap borcu olduğunu beyan etmesidir. Şarap Müslümanlar için mütekavvim mal kategorisinde görülmediği için ilgili kişi bunu temlik edemez. Ancak ikrarın mülkiyet değil de var olan bir hakkı açığa çıkarma vasfı nedeniyle bu kişinin beyanı kabul edilir. Yine borcu bulunmadığı halde ölüm döşeğindeki hastanın başkasına borcu olduğuna dair ikrarı vârislerin onayına bağlı olmaksızın geçerli kabul edilir. Halbuki ikrar temlik işlemi olsa idi varislerin izni olmaması durumunda terikenin yalnızca üçte biri için geçerli olurdu. Ayrıca hibe durumunda vârislerin zarar göreceği gerekçesi ile mûrisin tasarrufu sınırlandırılırken, ikrarda hakikatin izharı söz konusu olduğu için böyle bir nedenle daraltmaya gidilemez.[8]

İkrarın hukûkî meşruiyetine dair Kitab, sünnet ve aklî deliller sunulmaktadır. Kitap'tan delil, "*Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için*

[6] Aynî, *el-Binâye*, 9/429; Detaylı bilgi için bkz: Ferhat Koca, "İkrar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 22/38-39; Bekir Topaloğlu, "Beyyine", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 6/98.
[7] Aynî, *el-Binâye*, IX, 428; Ayrıca bkz; Ali Bardakoğlu, "İsbat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/494.
[8] Aynî, *el-Binâye*, IX, 428-429.

şahitlik eden kimseler olun"[9] âyetinde ifade edilen kişinin kendisi veya ailesi aleyhine şahitliğinin ve "*borçlu da yazdırsın*"[10] âyetinde borçlu kimseden alacaklısına borcunu yazmasını dikte etmesinin talep edilmesidir. Sünnetten deli, Allah resûlünün Mâiz'i kendi ikrarı sonucu recm etmiş olmasına dair rivayettir.[11] Aklî delil ise, haber olması yönüyle yalana da ihtimali bulunan ikrarın doğruluğu tercih edilmektedir. Çünkü akıllı kişi kendi aleyhine olacak şekilde malını veya hakkını başkası üzerine geçirecek beyanda bulunarak yalan söylemesi makul görülmez.[12] İkrarın doğruluğuna dair sunulan bu aklî çıkarım aynı zamanda onun kâsır hüccet oluşunun hikmeti ile bağlantısını da göstermektedir.

1.1. İkrarın Geçerlilik Şartları

Bir haber olması yönüyle ikrarın hukukî güvenilirliğini sağlamaya yönelik fıkıh edebiyatında birtakım şartlar aranmaktadır. Kendi aleyhine ikrarda bulunan kişinin beyanının güvenilir bulunmaması delil olarak kullanılamayacağını gösterir. Bu şartlar, görüş farklılıkları bulunmakla birlikte genel olarak; akıl, bülûğ, sefih ve sarhoş olmama kriterleridir. Görüş farklılıkları çerçevesinde her birini ayrı ayrı ele alacağımız bu kriterlere geçmeden önce ikrarın taraflarının bilinmesi önem arz etmektedir. İkrarda bulunan kişiye مقر / mukirr, lehine ikrarda bulunulan kişiye مقر له / mukarrun lehû, ikrarın konusuna ise مقر به / denmektedir.[13]

İkrarın geçerliliği için aranan ehliyet şartları daha ziyade mukirrin hür olması üzerinden ele alınmaktadır. Beyanının bağlayıcı olması için ikrarda bulunan kişinin, ehliyetinin tam olması gerekir. Bu bağlamda, efendisinden ticaret izni bulunmayan (mahcûr) kölenin mala ilişkin ikrarı sayılmaz. Buna karşılık, mâlî konularda hür kimse ile hukukî olarak aynı statüde değerlendirilen ticaret izni verilmiş kölenin (me'zûn) mala dair ikrarı geçerli kabul edilir. Bu durum, ticarî ilişkilerde her işlem için şahit tutulmasının fiilen mümkün olmaması ve insanların böyle bir kimseyle ticaretten kaçınacak olmalarıyla gerekçelendirilir. Nitekim efendisinin verdiği izin me'zûn kölenin borç ilişkisine girmesini zorunlu kılmaktadır. Hadd ve kısas gibi cezâî konularda ise, köle açısından hürriyetin asıl kabul edilmesi nedeniyle, mahcûr yahut me'zûn olmasına bakılmaksızın, bu alanlardaki ikrarı bağlayıcıdır.[14]

---

[9] en-Nisâ, 4/135.
[10] el-Bakara, 2/282.
[11] Müslim, "Ḥudûd", 23.
[12] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/184-185; Aynî, *el-Binâye*, 9/429.
[13] Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi'*, 7/222-223.
[14] Aynî, *el-Binâye*, IX, 430-431.

İkrarda aranan ehliyet şartlarından bir diğeri mukirrin akıl, bâliğ olmasıdır. Bununla birlikte çocuğun ticaretle yetkilendirilmesi durumu Hanefîler'e göre istisnâî bir durumdur. Bu durum sebebiyle çocuk hükmen bâliğ sayılır ve ikrarı geçerli kabul edilir. Hz. Peygamberin (s.a), "kalem (sorumluluk) üç kişiden kaldırılmıştır: çocuktan, sabîden ve deliden"[15] hadisini delil gösteren Şâfiîler mutlak olarak çocuğun ikrarını geçersiz saymaktadır.[16] Mâlikîler ise, çocuğun ikrarını velisinin ticarete izin vermesi şartıyla geçerli görürler.

Hanefîler'e göre, sarhoş kimsenin ikrarı had ve irtidat halleri dışında geçerlidir. Bunun yanında ikrar edilen şeyin meçhul olması meselesini kendi içinde kategorize ederler. Şöyle ki, meçhullük ikrar edilen şeyle (mukarrun bih) ilgiliyse ikrar geçerli sayılır ancak mahkeme tarafından miktarın beyan edilmesi istenir. Alacaklının beyan edilen miktarı az görerek fazlalık iddiasında bulunması durumunda ikrar edenin yeminle birlikte beyanı esas alınır. Ayrıca, "büyük mal, çok dirhem" gibi ifadelerden yola çıkarak ikrar edilen meçhul malın asgarisinin ne olduğunu somutlaştırılır. [17] Ancak meçhullük lehine ikrarda bulunulan kişiyle ilgiliyse (mukarrun leh) geçersiz kabul edilir. Mesela kişinin, "değerini bilmediği bir malı veya miktarı telef ettiğini" ikrar etmesi, her ne kadar meçhul olsa da zimmetine borç tahakkukuna engel teşkil etmediği için geçerlidir. Buna karşılık, lehine ikrarda bulunulan kişinin kim olduğu bilinmiyorsa, hak sahibi meçhul olamayacağı gerekçesi ile geçersizdir.[18]

1.2. İkrarın Rüknü

Kişinin beyanının hukukî açıdan bağlayıcılığı için ikrarda bulunurken kullandığı lafız ikrarın rüknü olması itibariyle önem arz etmektedir. İkrarın rüknü sarih ve delalet olmak üzere iki kısımdır. Kişinin tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde açık kelimelerle yaptığı ikrarı sahih olarak kabul edilir. Hanefî hukukunda sarih lafız kabul edilen ikrar lafızları örnekler üzerinden tartışılmaktadır. Buna göre, "علي / üzerimde, نعم / evet, في ذمتي / zimmetimde, عندي / yanımda, في ذمتي / zimmetimde" vb. lafızlar, ikrar esnasında kullanılması durumunda bağlayıcı kabul edilir. Mesela, "لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَم / falancanın üzerimde dirhemi vardır" sözü علي lafzının dil ve şeriat açısından

[15] Buhârî, "hudûd", 22.
[16] Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/470.
[17] Kudûrî, *el-Muhtasar*, I, 98; Ayrıca bkz: Mecelle md: 77.
[18] Serahsî, *el-Mebsût*, XVII, 188; Kudûrî, el-Muhtasar, 1/98; Aynî, *Binâye*, 9/431-432.

icap olarak addedilmesi gerekçesiyle ikrar olarak görülür ve doğrudan bağlayıcıdır.[19]

Delalet yoluyla ikrar ise, kişinin beyanının dolaylı lafızlarla gerçekleşmesidir. Mesela, "senin bana bin dirhem borcun var" diyen kişiye cevaben "onu ödemiştim" demesi delalet yoluyla ikrar olarak görülür. Kişinin bu şekildeki beyanı geçerli olmakla birlikte zimmetinde sabit olan hakkı öncesinde ödediğini beyan etmesi sebebiyle borcun ispatı için beyyine /ispat aranır. Yine ilk örnekteki soruya beyan sahibinin "onu tart" şeklinde cevap vermesi borç olarak zimmetinde vacip olduğunu delalet yoluyla göstereceği için bu ikrarı hukuken bağlayıcı kabul edilir.[20] Buna göre sarih lafızlarla yapılan ikrar bağlayıcı kabul edilirken kinayeli lafızlarla yapılan ikrarda ilave olarak beyyine aranır.

Genel ayrım bu şekilde olmakla birlikte "عندي , قبلي gibi lafızlarla yapılan ikrarın mahiyetine dair Hanefî fakihleri arasında dahi görüş farklılığı bulunmaktadır. Mesela قبلي lafzı ile yapılan " ِلِفُلَانٍ قِبَلِي أَلْفُ دِرْهَم / falancanın üzerimde (قِبَلِي) bin dirhemi vardır" ikrar örneğinde ilgili kelimenin hem borç hem de emanete ihtimali bulunmaktadır. Örfteki bu kullanım farklılığından kaynaklı olarak Kudurî'ye göre bu şekildeki ikrar vedî'a (emanet) içindir. Kudurî'nin kelimenin bu anlamda kullanımı için getirdiği delil , Kerhî'ye göre ise borç içindir. İsra sûresinde geçen "ًاَوْ تَأْتِيَ بِاللهِ وَالْمَلٰئِكَةِ قَبِيلا / veya Allah'ı ve melekleri karşımıza (kefil olarak) getirmelisin"[21] âyetinde ilgili kelimenin kefalet anlamında kullanıldığını dolayısıyla da bunun borç ile ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Yukarıdaki görüş farklılığını İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserine atıfta bulunarak çözüme kavuşturma yoluna giden Kâsânî tercihini açıkça ortaya koymaktadır. Şöyleki, " لَا حَقَّ لِي قِبَلَه / falanın bana karşı hakkı bulunmamaktadır" sözünde "قبل" lafzının karşılığı olarak beyan sahibinden hem borç hem de emanetten beri kabul edilir. İhtiyat prensibini dikkate alan Kâsânî'ye göre, yukarıdaki örnekten yola çıkacak olunursa bu lafızda her iki anlama da ihtimal bulunmaktadır. Ancak sırf ihtimalden yola çıkarak kefalet vacip kılınmaz. Dolayısıyla قِبَلِي kelimesi ile yapılan ikrar emanet olarak anlaşılır.[22] İlgili lafızlarla alakalı mezhep içi görüş farklılıklarının bulunması bunların farklı anlamlara ihtimalli olmaları kaynaklı olduğu görülmektedir. Bu durum, günümüz dijital

[19] Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâ'i*, 7/207-208.
[20] Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâ'i*, 7/207-208.
[21] el-İsrâ 17/92.
[22] Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâ'i*, 7/208.

ortamda yapılan yazılı ve sözlü taahhütlerin yorumlanması açısından bir çerçeve sunmaktadır.

Fıkıh literatüründe yukarıda zikredilenlerin dışında حق / صدق / يقين / بر / صلاح vb. lafızlarla yapılan beyanların ikrarda bağlayıcılığı da tartışılmaktadır. Haneffîler'in, bu tür lafızların ikrarda bağlayıcı kabul edilip edilmeyeceğini; kesinlik ifade edip etmemesine bağladıkları görülmektedir. Buna göre, kullanılan lafız kesinlik taşıyorsa ikrar bağlayıcı sayılır; ihtimalli olması durumunda ise kişinin kendi aleyhine kesin bir hüccet teşkil etmeyeceği gerekçesiyle hüküm ifade etmeyeceği kabul edilmektedir.[23]

İkrarda asıl olan sözlü olarak gerçekleştirilmesi olmakla birlikte, gerekli olduğunda kişinin yazılı beyanları da ikrar kategorisinde değerlendirilir. Yazılı beyanın geçerliliği için Mecelle'de yer alan ilgili maddelerde güvenilirlik ve aidiyet hususunda herhangi bir sıkıntının bulunmaması durumlarına dikkat çekilerek bağlayıcılığı ifade edilmektedir. Mesela, "kitabetle ikrar lisan ile ikrar gibidir" maddesi, sözlü ikrarın bulunmadığı durumlarda kişinin yazılı beyanın da geçerli ve bağlayıcı olduğunu göstermektedir. Nitekim, tarafların haklarının senet ve akitlerde ancak yazı aracılığıyla ispat edilmesine bağlı olarak bunların tahrif ve sahtecilikten uzak olmaları, kişiye aidiyetlerinin sağlanması durumunda bağlayıcı kabul edileceği belirtilmektedir.[24]

2. Dijital Ortamda Yapılan İkrarın Geçerliliği

Dijital çağda sosyal medya ve diğer elektronik iletişim araçlarının yaygın kullanımı kişilerin dijital / elektronik ortamda yaptığı ikrarların fıkhî geçerliliğini önemli hale getirmiştir. Günümüzde ikrar sadece sözlü veya geleneksel yazı ile değil; bunlara ilaveten sesli, yazılı veya görüntülü kayıtlar aracılığı ile de yapılabilmektedir. Kamera ve ses kaydı gibi yöntemlerle yapılan ikrarların İslâm hukuk geleneğinde doğrudan bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu nedenle, ilgili naslar ve bunlardan üretilen kâideler çerçevesinde, klasik eserlerde öngörülen şartlarla kıyaslayarak bu mecrada yapılan ikrarların hukukî geçerliliği ele alınmalıdır. Nitekim modern fetva kurulları da dijital ortamda yapılan ikrarların hukukî geçerliliğine dair sorulara buradan hareketle fetva vermektedir. Öncelikle, cezanın bizzat Şâri' tarafından belirlendiği had ve kısas türü cezaların uygulanmasında hakimin

[23] Detaylı bilgi için bkz: Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâ'i*, 7/208-209.
[24] Ali Haydar Efendi, Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm, 6/158-159; Detaylı bilgi için bkz: Ahmet Duran, *İslâm Hukukunda İkrar ve Hükmü*, (İstanbul: Ant Kreatif Yayınları, 2007), 62-63.

ilgili şartların dışına çıkarak takdir yetkisini kullanma hakkı bulunmamaktadır. Cezası Şâri‘ tarafından belirtilmeyen ta‘zir kapsamındaki suçlarda ise hüküm hakimin takdirine bırakılmaktadır. İlgili fetva kurulları da dijital ikrarın hukukî geçerliliğine dair sorularda bu ayrımı dikkate almaktadır.

Dijital ortamda yapılan ikrarların bağlayıcılığı konusunu somutlaştırmak için Mısır Dâru'l-iftâsına yöneltilen bir soru örnek olarak incelenebilir. Kurul cevabında, ilgili yöntemlerle tespit edilen ikrar kategorisindeki bu tür ispat vasıtaları ile had cezasının verilemeyeceği görüşündedir. Kurulun cevabı şu şekildedir:

"İslâm hukukuna göre zina suçunu ispat etmek için modern bilimsel yöntemleri kullanmak caiz değildir. Çünkü İslâm hukuku, zina suçunu ispat ederken ciddiyeti ve ağır sonuçları nedeniyle aşırı önlemler almış, cezasının uygulanması için kesin şartlar koymuştur. Dolayısı ile bu suç ancak iki yöntemden biri ile ispat edilebilir: Birincisi itiraf; yani failin bu suçu işlediğini kabul etmesi, ikincisi ise ispat; yani dört adil şahidin eylemi gördüklerine dair şahitlik etmesi. Alimlerin çoğunluğu, bu iki geçerli yöntem dışındaki delillerin zina suçunun ispatında kullanılamayacağını belirtmişlerdir. Ancak modern yöntemler, sadece güvenilebilecek dolaylı delillerdir ve İslam hukukunun sınırladığı bu ciddi konuda bağımsız delil seviyesine ulaşmazlar."[25]

Cezanın uygulanmayacağına gerekçe olarak had suçlarının ispatında meselenin ciddiyeti ve ağır şartlarını göz önüne alan kurulun, bu suçun ancak dört şahidin bizatihi çıplak gözle görmeleri ya da kişinin itirafı ile ispat edilebileceğini ifade ettiği görülmektedir. Buna göre, dijital ortamda fotoğraf, video ve diğerleri ile yapılan ikrarlar da suçun unsurlarını tam olarak içermediklerinden şüphe oluşturur ve ispatta yalnız olarak dikkate alınmazlar.

Hz. Peygamberin (s.a.s), "*Had suçlarını şüphe durumunda düşürün*" şeklindeki hadisi de dijital ortamda paylaşılan had suçları kapsamındaki itiraflarda, kişinin ilgili kanıtlara ilave olarak mahkeme huzurunda ikrarda bulunması veya dört şahidin bulunması gerekmektedir. Dijital kayıtların doğruluğu sağlansa bile, bu tür suçları inkar eden kişiye had ya da kısas cezasının uygulanması telafisi olmayan sonuçlar doğuracağı için ilgili kurulun da kararında olduğu üzere had ve kısas cezalarının uygulanmaması daha uygun gözükmektedir. Had ve kısas suçlarının dışındaki ta‘zir

[25] Dâruliftâ el-Mısriyye, (Ali Cuma Muhammed) Mısır 2009- Fetva no:3393.

suçlarında ise ilgili fetva kurullarının da belirttiği üzere bu tür delillerin bağlayıcı olması daha uygun gözükmektedir.[26]

Fürû fıkıhta sarih veya delalet yoluyla yahut yazılı şekilde yapılan ikrarların bağlayıcılığı için gerekli şartlar, aynı şekilde dijital / elektronik ortamda yazılı olarak yapılan akitlere dair ikrar niteliğindeki beyanlar için de söz konusudur.

Elektronik mesaj yolu ile kendisine "boşanma" ifadesini kullanan eşinin bu beyanının bağlayıcılığına dair soruya Mısır Dâru'l-iftâsı'nın vermiş olduğu aşağıdaki cevap bu şekilde gerçekleşen ikrarların geçerliliği için örnek teşkil etmektedir.

"Kişi eşine sarih talak lafızlarını içeren bir yazıyı modern iletişim araçlarıyla iletmese bu durum ilgili mesajları yazdığı sıradaki niyetine, mektubu karısına mı yoksa başka birine mi hitaben yazdığına bağlıdır."[27]

İlgili karara göre, Mısır Dâru'l-iftâsı'nın kişinin bu şekildeki mesajını kinayeli lafız olarak kabul ettiği görülmektedir. Kurula göre, bu mesajı atan kişinin kendisine kastının ne olduğu sorulduktan sonra boşamaya niyet ettiğini belirtirse onun bu ikrarı hukukî olarak bağlayıcı kabul edilir ve bir boşama gerçekleşir. İlgili kararda olduğu üzere, dijital ortamda yapılan ikrarların kişinin niyeti ve kendisine aidiyeti teyit edildikten sonra had ve kısas cezaları dışındaki meselelerde bağlayıcı kabul edilmelidir.

Sonuç

Dijital ortamda yapılan ikrarın hukukî geçerliliğine dair yapılan bu çalışma neticesinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür. İkrar mahiyeti itibariyle kişinin kendi aleyhine olan bir hakkı haber vermesidir. Bu beyanın geçerliliği klasik fıkıhta sözlü ve yazılı olmasına bağlıdır.

Günümüz iletişim araçlarıyla (mesaj, e-posta, sosyal medya) yapılan ve falancaya şu kadar borcum var" gibi sarih bir içeriğe sahip olan beyanlar güvenilir kayıt altına alınabilir olma şartıyla yazılı ikrar hükmünde değerlendirilmelidir. Çünkü dijital ortamda yapılan yazılı ikrar ile mektupla yapılan ikrar arasında hukukî sonuç doğurma açısından temel bir fark gözükmemektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, beyanda bulunan kişinin kimliğinin güvenilir şekilde teyid edilmesidir. Nitekim teknolojik gelişmeler, dijital delillerin tahrif edilmesi, kişilerin taklit edilmesi

[26] https://www.dar-alifta.org/ar/fatwa/details/12868 -حكم-استخدام-الوسائل-العلمية-الحديثة-في-إثبات-جريمة-الزنا

[27] https://www.dar-alifta.org/ar/fatwa/details/19475

gibi birtakım riskleri de beraberinde getirmiştir. Bu nedenle dijital delillerin geçerliliği de bu risklerden korunmuş olmaları ile sağlanabilir.

Öte yandan, ceza hukuku bağlamında yapılan bir ayrım, dijital ikrarların geçerlilik sınırlarını da belirlemektedir. Had ve kısas gibi cezalarda, "şüphe ile hadler düşer" prensibi gereği, dijital delillerdeki yanılma ihtimali bir "şüphe" olarak addedilmekte ve bu tür ikrarların tek başına had cezası için yeterli delil teşkil etmesi genellikle kabul edilmemektedir. Nitekim Mısır Dâru'l-İftâsı ve İslam Fıkıh Konseyi gibi günümüz fetva kurulları da, zina suçu gibi had cezalarında dijital delilleri yeterli görmemekte, ancak ta'zir cezalarında bu delillerin kullanılabileceğini ifade etmektedir.

Sonuç olarak, klasik fıkıh metinlerindeki ilgili şartların arka planındaki gayeye bağlı kalarak, dijital çağın getirdiği ikrara dair bu yeni durumların gerekli tedbirler alınması durumunda geçerli bir delil olarak kabul edilmelidir.

Kaynakça

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Bardakoğlu, Ali. "İsbat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/492/495. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Duran, Ahmet. İslâm Hukukunda İkrar ve Hükmü. İstanbul: Ant Kreatif Yayınları, 2007.

Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik*. ed. Sâid Bektaş. 1/507 (Daru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2011.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâi' fî tertîbi'şşerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Koca, Ferhat. "İkrar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. thk. Kamil Muhammed 'Uvayda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. el-Mebsût. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Topaloğlu, Bekir. "Beyyine". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 6/98.

ONLİNE BAĞIŞ UYGULAMASI: FIKHÎ BİR DEĞERLENDİRME

Mehmet GÜRBÜZ*

Giriş

Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Nebevî'de iyiliğe, yardımlaşmaya ve dayanışmaya büyük önem verilmiş ve bu davranışlara teşvik edilmiştir. Bu durumun neticesi olarak birr, ma'rûf, infak, sadaka, hibe, 'avf, zekât vb. kavramlara çokça atıfta bulunulmuştur. Bu kavramlar aynı zamanda İslam medeniyetinde toplumsal dayanışmanın temelini oluşturmaktadır. Kur'ânî bir terim olarak "birr", bu kavramlar arasında geniş bir anlam yelpazesine sahip olup; iman, ibadet ve ahlakla ilgili davranışları kapsamaktadır. Bu davranışların dışa vurumu *ma'rûf,* mali vecibelerle dair tezahürü ise *sadaka* ve *sıla* olarak adlandırılmaktadır. İbn-i 'Âşur (ö. 1973) , *"Sevdiğiniz şeylerden (Allah için) harcamadıkça asla birre eremezsiniz (cennete giremezsiniz)."* âyetinden[1] hareketle İslâm medeniyetinin "birr" kavramı ekseninde şekillendiğini belirtmektedir.[2]

Birr ve ma'rûf kastıyla yapılan hibe, sadaka, sıla ve infak gibi gönüllülük esasına dayalı bağışlar, fıkıhta "teberru'" kavramıyla ifade edilmektedir.[3] Türk dilinde bu kavramın karşılığında "bağış" sözcüğü yaygın olarak kullanılmaktadır. Bağışın fıkıhta genel anlamıyla hibe kavramına tekabül ettiği söylenebilir. Bağış, bağışa konu olan nesneler ve eylemler açısından farklılaştığı gibi tarihi süreç içerisinde ifâ açısından da farklılaşmıştır. Genellikle fiziki olarak mal ya da menfaatın bedelsiz temliki şeklinde

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv. İlahiyat Fak., mgurbuz@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0220-8767.

1 Âl-i İmrân, 3/92.

2 Muhammed Tahir b. Âşur, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984), 4/5; Mehmet Gürbüz, *Fıkhu't-Teberruât Bağlamında Hayır Kuruluşlarının Gelir Kaynakları ve Yönetimi,* ed. Abdullah Demirci (Ankara, İlâhiyat Yayınları, 2024), 44.

3 Tatavvu' kavramı da bedelsiz yapılan işlemleri ifade etmekle birlikte fıkıhta bu kavram ibadetlerde yaygın bir kullanıma sahiptir. Bilal Aybakan, "Teberru", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/215.

gerçekleşen bağış tasarrufları, dijital imkanların genişlemesiyle artık sanal ortama taşınmış ve online platformlar aracılığıyla yapılmaya başlanmıştır.

Online işlemler, 20. yüzyılda modernleşme ve teknolojik ilerlemelere paralel bir şekilde gerçekleşen ekonomik, sosyal, toplumsal vb. köklü değişimlerin bir neticesidir. Bu değişimler aynı zamanda fertlerin gündelik yaşamında ulaşım, iletişim, eğitim gibi alanlarda hayatı kolaylaştırıcı yenilikler sağlamıştır. Bu yeniliklerin sonucu olarak alışveriş, ödemeler, bağışlar vb. birçok husus fiziki ortamdan dijital ortama taşınmış ve dijital platformlar aracılığıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Dijital ortamın insanlığa sunduğu yenilikler ve değişimler ayrıca dini açıdan da ele alınmış ve tartışılmıştır. Fıkıhta akitlere dair öne sürülen şartların -taraflar, îcap-kabul, ödeme, kabz ve teslim gibi unsurlar- dijital ortamda mümkünlüğü ve nasıllığı gibi bazı fıkhi problemler gündeme gelmiştir. Bu bağlamda -bağışlar özelinde- dijital ortamlarda yapılan işlemlerin fıkhi açıdan hükmünün ne olduğu hususu bu tebliğde cevaplanması gereken bir problem olarak ele alınmaktadır.

Dijital ortamda gerçekleştirilen ilk online işlemler ticaretle ilgili olmuştur. Elektronik ticaret ilk olarak ABD ve Kanada'da şirketler ve ticari işletmeler tarafından kullanılmıştır. Elektronik veri sistemleriye hem satılan mal ve hizmet çeşitleri arttırılmış hem de şirketlerin ticari faaliyet alanı genişlemiştir. 1992 yılında World Wide Web (www) ağının kurulması, kişisel sitelerin kullanılmaya başlaması ve 1995 yılı ve sonrasında reklam sitelerinin oluşması gibi gelişmeler online ticari işlemlerin yaygınlaşmasını sağlamıştır.[4] İnternet üzerinden gerçekleştirilen bağış ve yardım işlemlerinin başlangıcının ise elektronik ticari işlemlere yakın bir zamanda başladığı söylenebilir. Nitekim online bağış faaliyetlerinin son yarım asırda yaygınlaştığı bazı araştırmalarda belirtilmektedir. Sosyal medya üzerinden bağış kabulü ise ilk olarak 2007 yılında gerçekleşmiştir.[5] Bu durum dijital

[4] Şerafettin Ekici, "B2C Elektronik Ticarette Sanal Pazar Yerinin Hukuki Durumu", *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/8 (Ocak 2020), 210; Enver Osman Kaan, *Günümüz Fıkıh Meseleleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 226; 1994 yılında kurulan Amazon ve ardından 1995 yılında kurulan eBay elektronik ticaretin yapıldığı ilk siteler olarak belirtilmektedir. Cemre Apaydın, *Online Pazaryerlerinin Hukuki Sorumluluğu* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2025), 17.

[5] 1960'lı yıllarda modern pazarlama teknikleri kar amacı gütmeyen sivil kuruluşlar lehine uygunlanmaya başlanmakla birlikte internet üzerinden bağış faaliyetinin tarihi 80'li yıllara dayanmaktadır. Muhammet Ali Tıltay- Behçet Yalın Özkara, "Bağış Amaçlı Online Ürün Satın Alma: Bağış Motivasyonları ve Online Satın Alma Unsurlarının Satın Alma Niyeti Üzerindeki Rolü", *Busıness & Management Studıes: An İnternatıonal Journal* 5/1 (2017), 96-98. Dünyada birçok sivil kuruluş "Facebokk Causes" uygulaması üzerinden 2007 yılında bağış toplamaya başlamıştır. Rıdvan Kocaman,

platformların ticari alanda etkin olduğu gibi hayır amaçlı faaliyetlerde de yoğun bir şekilde kullanıldığını ve kullanılmaya devam edeceğini göstermektedir.

1. Bağış ve Online Bağış Kavramlarının Analizi

Bağış; karşılıksız olarak ve yarar gözetilmeden verilen şey, hibe edilen, hibe etmek, lütuf, ihsan ve teberru anlamlarına gelmektedir. Terim olarak bağış; sahip olunan bir malın kişiye, hayır kurumuna ya da insanların yararlanacağı bir cihete karşılıksız olarak verilmesidir.[6] Bu çerçevede bağış kavramı, hibe ve teberru anlamlarını kapsayacak şekilde (mutlak/mukayyet) iki anlamda kullanılmaktadır. Türk dili açısından mutlak ve bedelsiz temlik anlamında teberru ile bağışın aynı şeyi ifade ettiği söylenebilir. Ancak bağışın derhal gerçekleşen ve temlik oluşturan (müneccez) tasarrufları kapsadığı belirtilebilir. Bu durum bağış sözcüğü ile hususi bir bedelsiz kazandırmanın kastedildiğini düşündürmektedir. Türk Borçlar Kanunu'nda (TBK) bağışın, sağlararası sonuç doğuran bir sözleşme türü olarak ele alınmasından[7] hareketle teberru ile bağış arasında hukuki bir farkın bulunduğu söylenebilir. Nitekim vasiyet, bağış kavramının tanımı dışında kalmaktadır.

Bu tebliğde bağış sözcüğüyle fıkhi olarak teberru anlamı kastedilmektedir. Bu durum teberruun; hibe, sadaka, vakıf, vasiyet vb. bağış türlerinin ortak ve mutlak bir kavramı olmasından kaynaklanmaktadır. Fıkhi açıdan teberru, *bir şeyi bedelsiz bir şekilde başkasına temlik etmek* olarak tanımlanmakta[8] ve iki açıdan ele alınmaktadır. Birincisi bağışlama kastıyla yapılan bütün kazandırma işlemlerinin mutlak ve ortak adı olmasıdır.[9] İkincisi ise dar anlamıyla hibe ve atiyyenin karşılığında kullanılmasıdır.[10] Dolayısıyla fıkıhta da atiyye ve teberru bazı açılardan aynı anlamı ifade etmektedir. Bu durumda teberru sözcüğünün kök anlamını bedelsiz temlik oluşturmaktadır.

"Bağış Toplamada Sosyal Medyanın Rolüne İlişkin Teorik Bir Tartışma", *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi (AÜİİBFD)* 25/4 (Aralık 2024), 489.

6 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), 1/257; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 1/496.

7 Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmi Gazete* 27836 (4 Şubat 2011), Kanun No 6098, md. 285.

8 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 553.

9 Aybakan, "Teberru", 40/215.

10 Halid Simâhî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li ukûdi't-teberru'ât* (Cezair: Tlemcen Üniversitesi, Hukuk ve Siyaset Fakültesi, Doktora Tezi, 2013), 20.

"Online" kavramı internet üzerinden gerçekleştirilen her türlü işlem, iletişim ve etkileşimi ifade etmektedir. Akit özelinde düşünüldüğünde online (çevrimiçi) sözleşmeler, internet ve dijital imkanların yaygınlaşması sonucu literatüre girmiş yeni bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gelişmeler aynı zamanda online sözleşmelerinin tanımı ve yasal düzenlemelerinin oluşturulmasına dair ihtiyacı da beraberinde getirmiştir. Ülkemizde 2015 yılında Elektronik Ticaretin Düzenlenmesi Hakkında Kanun (ETDHK) yürürlüğe girmiştir. Bu kanunla online işlemler, *fiziki olarak karşı karşıya gelmeksizin, elektronik ortamda gerçekleştirilen çevrimiçi iktisadi ve ticari her türlü faaliyet* olarak tanımlanmaktadır.[11]

Kanunun ilk halinde online işlemlere dair genel bir tanıma yer verilmekle birlikte ilgili işlemlerin gerçekleştirileceği platformlara (pazaryerlerine) dair bir düzenlemeye gidilmemiştir. Bu kanunun sonrasında çıkarılan "7416 sayılı Elektronik Ticaretin Düzenlenmesi Hakkında Kanun'da Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun" ile dijital platformlar da tanım kapsamına alınmıştır. Bu bağlamda Elektronik ticaret ortamı: *elektronik ticaret faaliyetinde bulunulan internet sitesi, mobil site veya mobil uygulama gibi platformlar* olarak tanımlanmıştır.[12]

Online bağış, klasik bağışın dijital platformlara yansıyan özel bir uygulama biçimidir. Bu tür bağışlar internet, mobil uygulama, bankacılık sistemi aracılığıyla kredi ya da banka kartları ile eft/havale şeklinde gerçekleştirilmektedir. Bankalar dışında mobil operatörler üzerinden sms yoluyla da bağış imkanı sunulmaktadır. Dolayısıyla online bağışların temel özelliği, bağış işleminin dijital platformlar üzerinden gerçekleştirilmesidir. Bu çerçevede Online bağışı, *"Dijital platformlar aracılığıyla gerçek ya da tüzel kişilere özel ya da genel amaçlı olarak, kar amacı gütmeden yapılan bedelsiz temlik"* şeklinde tanımlayabiliriz. Bu tanımlamada bağışın "ihtiyac" kaynaklı yapılmasına vurgu yapılmamaktadır. Zira hibe, sıla, hediye vb. bağışlarda dostluk, akrabalık ya da toplumsal ilişkiler gibi başka vasıflar öne çıkabilmektedir. Fıkhen zekât, fitre ve sadakada "ihtiyaç" vasfı aranan bir şart iken diğer teberrularda bu düzeyde bir ihtiyaç vasfı aranmamaktadır. Bir

11 Elektronik Ticaretin Düzenlenmesi Hakkında Kanun (ETDHK), *Resmi Gazete 29166* (23 Ekim 2014), Kanun no. 6563, md.2; Apaydın, *Online Pazaryerleri,* 18-19; 2000 yıllarında Avrupa Konseyi tarafından elktronik ticaretle ilgili kararlar alınmasına ve gerekli düzenlemelerin yapılmış olmasına rağmen ülkemizde kanun ve yönetmeliklerin yapılması 2014 ve 2015 yıllarında olmuştur. Ekici, "Sanal Pazar Yerinin Hukuki Durumu", 214-215.

12 ETDHK, md. 2 (Ek:1/7/2022-7416/2md.); Apaydın, *Online Pazaryerleri,* 24.

anlamda teberru akitlerinde "ihtiyaç", akdin türüne göre değişkenlik gösteren bir nitelik olduğu söylenebilir.

2. Online Bağış Türleri

Bu tebliğde online bağışlara dair uygulamaların neler olduğunu tespit etmek amacıyla Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) resmi sitesinde bulunan bağış uygulamaları esas alınmıştır. Bu çerçevede online bağışlar; zekât-fidye, sadaka, kurban, yemin keffareti ve genel bağışlar şeklinde sınıflandırılabilir. Bağışların sarf edildiği yerler ise; eğitim, sağlık, afet, kriz bölgeleri, sosyal destek, cami – kuran kursu, yetimlere infak, ağaç dikimi, kitap alımları vb. alanlardır.[13] Ayrıca deprem, sağlık ve sosyal destek şeklinde proje bazlı online bağışlar da toplanmaktadır. TDV'nin online bağış uygulamaları üç kısımda değerlendirilebilir. Bunlar: zekât, kurban ve sosyal/hayır amaçlı bağışlardır. Zekât ve kurbanın fıkhen özel şartlarının bulunması bu tür bağışların ayrı ve hassas bir şekilde kontrolünü gerektirmektedir. Sosyal amaçlı bağışlar ise özel projelere yapılan bağışlar ile her türlü hayri ve sosyal amaçlarda kullanılmak üzere yapılan ve toplanan bağışları kapsamaktadır.

2. 1. Sosyal – Hayır Amaçlı Bağışlar

Bu tür bağışlar genellikle Sivil Toplum Kuruluşları (STK) tarafından toplanmakta ve dağıtılmaktadır. STK'lar; eğitim, sağlık, doğal afet vb. birçok alanda etkin ve daha sağlıklı bir bağış organizasyonu açısından önemlidir. Bu tür krizlerin oluşturduğu olağanüstü şartlarda ilgili kuruluşların, ihtiyacı belirleme, çözüm üretme ve kamuya katkı sunmada hızlı, etkili ve sağlıklı çözümler sunduğu bazı raporlarda belirtilmektedir.[14] Bu raporlara göre bireylerin bağış yapması, bağış konusunda kurum ve kuruluşlara güveni yıllara ve bağış toplayan kurumlara göre farklılık arz etmektedir.[15] Bağışların amacını belirlemede ise bireyin dini, siyasi düşüncesi, dünya görüşü, değerler algısı, yaşam tarzı gibi hususlar etkili olabilmektedir. Dindar ve muhafazakar olan bireylerde din, inanç ve geleneklere bağlılık olgusu hayırseverlik algısını güçlü bir şekilde beslemektedir. Dine ya da geleneğe

---

13 Türkiye Diyanet vakfının kabul ettiği bağış türleri için bkz.: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Türkiye Diyanet Vakfı" (Erişim 5 Temmuz 2025).

14 Çarkoğu – Güneş, *Türkiye'de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik 2024,* 22.

15 2004-2024 yılları arasında güven endeksini karşılaştıran bu rapora göre bazı yıllarda STK'lara güven artış ya da azalış gösterkin son yıllarda güven endeksi düşüş eğilimindedir. Düşüşün olduğu dönemlerde bazı kurumlara duyulan güvenin pozitif olarak ayrıştığı da ayrıca tespit edilmiştir. Bireyin bağış yapma eğilimi "fitre" özelinde ele alındığında 2004-2024 yılları arasında fitrenin ödeyen kişi sayısı %79'dan %58 düzeyine indiği belirtilmektedir. Çarkoğu – Ertan, *Türkiye'de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik 2024,* 23-25; 35.

mesafeli duran bireylerde ise bağış algısını; insani değerlerin, toplumsal adalet ve sorumluluk duygusunun oluşturduğu söylenebilir.[16]

Online bağış uygulamaları gündelik yaşamın getirdiği ihtiyaca göre şekillenmektedir. Sosyal amaçlı bağışların amacı genel ya da özel olabilir. Genel bağışlar, hususi bir amaç olmaksızın gerçek ya da tüzel kişilere harcanmak üzere toplanan bağışları ifade etmektedir. Özel bağış ise hususi bir amaç için toplanan ve o amacın ifası için sarfedilen bağışları kapsamaktadır. Eğitim, sağlık, âfet, yetimlere harcama, su kuyusu, deprem bölgesine bağış gibi uygulamalar özel amaçlı bağış türlerine örnek gösterilebilir.[17]

Online bağış türlerinin büyük bir bölümünü sosyal ve özel amaçlı bağışlar oluşturmaktadır. TDV 2024 faaliyet rapolarında belirli bir amaç için toplanan ve ilgili amaca sarfedilen bağışların genel bağışlardan daha fazla olduğu belirtilmektedir. Sosyal bağışların harcama alanları yurtiçi ve yurt dışı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Cami - mescit inşası; gıda, giyim, su, sıcak yemek, kumanya, yakıt, nakit para dağıtımlarının yanı sıra sağlık hizmetlerine yönelik harcamalar sosyal amaçlı bağışların temel kullanım alanlardır.[18] Aynı rapora göre ayrıca online bağış işlem sayısı milyonları bulmaktadır. SMS üzerinden gerçekleştirilen bağışların EFT/havale yoluyla gerçekleştirilen bağışlardan daha fazla olduğu belirtilmektedir.[19]

2. 2. Zekât - Fidye Bağışı

2021 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri bünyesinde Zekât Hizmetleri Daire Başkanlığı kurulmuştur.[20] Sonraki yıllarda yetki ve sınırları fitre, fidye, kurban, helal gıda mali ibâdetler vb. birçok hususu kapsayacak şekilde bu birimin adı, *"Zekât ve Sosyal İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı"* olmuştur. Bu birim, zekât, fidye ve fitre gibi mâli vecibelerin fıkhın ilke ve esaslarına göre yerine getirilmesini sağlamak, vekâletle kurban organizasyonu çalışmaları yapmak ve koordine etmek gibi birçok görevi

16 Çarkoğu – Ertan, *Türkiye'de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik 2024,* 30.

17 Özel bağış uygulamaları için bkz.: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Türkiye Diyanet Vakfı" (Erişim 1 Temmuz 2025).

18 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Türkiye Diyanet Vakfı 2024 Faaliyet Raporu", 37-47.

19 2024 yılında 45.292 bağış Eft/havale, 754.173 bağış ise SMS yoluyla gerçekleşmiştir. Bütün bağış kanalları üzerinden vakfa 2.055.709 adet bağış gerçekleştiği raporda yer almaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Türkiye Diyanet Vakfı 2024 Faaliyet Raporu", 111-114.

20 Şaban Kondi, "Zekâtta Şeffaflık; Diyanet Zekât Hizmetleri", *Zekât Kongresi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 341.

bulunmaktadır.[21] Birimin görev ve çalışma yönergesi incelendiğinde faaliyet alanı sadece zekât, fitre, kurbân gibi gibi mali vecibelerle sınırlı kalmamamaktadır. Bağış ve infak noktasında vacip ve nafiler bağışların toplanıp ve ilgili yerlere sarfedilmesinde ciddi faaliyetleri ve gayretleri bulunduğu anlaşılmaktadır.[22]

TDV zekât faaliyetlerinde öncelikle kişisel verilerin korunmasına ve muhafaza edilmesine dikkat edilmektedir. Bireylerin zekâtları, katılım bankaları aracılığıyla tahsil edilerek dini kurallara uygun bir şekilde ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmaktadır.[23] Zekâtın harcama kalemleri ise genel olarak şöyledir: Savaş ve afet bölgelerinde acil insani yardımlar, yetimler, gıda – yiyecek ve giysi yardımları, eğitim – sağlık desteği ve ayni –nakdi yardımlar.[24]

2. 3. Kurban Bağışı

Ülkemizde ve genel olarak İslam ülkelerinde kurban faaliyetleri yoğun bir şekilde sürdürülmektedir. Şehirleşme kültürü, çevre şartları, mekan kısıtlılığı, çevre temizliği ve kurbanı yoksullarla paylaşma isteği gibi faktörlerden dolayı kentlerde kurban faaliyetleri organize bir şekilde yürütülmektedir. Bireylerde kurbanı paylaşma duygusu vekâlet yoluyla bu ibadetin ifâ edilme isteğini arttırmaktadır. TDV ve birçok kurum ve kuruluş uzun yıllardır ülkemizde kurban organizasyonu yürütülmesine aracılık etmektedir.[25]

Online kurban bağışı, vacip ya da nafile olabilir. Kurban bağışı yapmak isteyen kişiler, kurban ücretlerini nakit, kart ya da internet üzerinden ödemektedir. Kredi kartıyla ödemenin gerçekleştirilmesi durumunda –kart borçlarının gecikmesinden kaynaklı- faiz tahakkunun olmamasına özen gösterilmelidir. Karta gecikme faizinin uygulanması durumunda kurban ibadeti geçerli olmakla birlikte faizli işlem nedeniyle ayrı bir günah söz konusu olmaktadır.[26] TÜSEV'in ilgili raporuna göre 2004-2024 yılları arasında Türkiye'de kurban kesme oranı %58'lerden %44'e düşmüştür. Diğer bağış türlerinde düşüşün farklı nedenlerden kaynaklandığı

---

21 Kurumun görev ve yetkileri için bkz.: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü" (Erişim 5 Temmuz 2025).

22 Kurumun görev ve çalışma yönergesi için bkz.: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü" (Erişim 5 Temmuz 2025).

23 İhsan Açık, "Zekâtta Şeffaflık, Diyanet ve TDV Zekât Hizmetleri", *Zekât Kongresi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 345.

24 Açık, "Diyanet ve TDV Zekât Hizmetleri", 348-349.

25 Kurumun kurban faaliyetleri için bkz.: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Türkiye Diyanet Vakfı" (Erişim 25 Temmuz 2025).

26 Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2024), 417.

belirtilmekle birlikte kurban ibadetinde bu düşüşün maddi kaygılardan kaynaklanmadığı ifade edilmektedir.[27]

3. Fıkhu't-Teberru'ât Bağlamında Online Bağışlar ve Hükümleri

STK'lar faaliyetlerini öz kaynaklarının yanı sıra genellikle bağış ve tahsislerle yürütmektedir. Ancak kaynakların yetersiz olduğu durumlarda bu kuruluşlar dijital dünyaya entegre bir şekilde faaliyetlerini düzenleme durumunda kalmaktadır. Özellikle son yıllarda Covid-19 salgını ve 2023 depremi gibi büyük âfetlerin meydana gelmesi, online bağışların artmasına ve yoğunlaşmasına neden olmuştur.

3. 1. Online akdin kurulması

Online bağışların fıkhi hükmünü ele almak için öncelikle çevrimiçi akitlerin kurulabilirliğine değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda elektronik cihazlarla telekominikasyon teknolojisi kullanılarak gerçekleştirilen akitlerin, fıkıh ve mevzuat açısından hangi akit türü kapsamında değerlendirildiği önem arzetmektedir. İslam hukukunda akit; *tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icap ve kabul irtibatından ibaret* şeklinde tanımlanmaktadır.[28] Türk Borçlar Kanunun'da (TBK) sözleşme; *tarafların iradelerini karşılıklı ve birbirine uygun olarak açıklamalarıyla kurulmasıdır.*[29]

Klasik dönemde akit teorisi tarafların bir araya gelmesi ve ilgili işlemleri gerçekleştirmesinden hareketle "hazırlar arası" bir tasarruf olarak ele alınmıştır. Gaipler arası akit konusu, ilgili dönemin ihtiyaçları arasında daha dar çerçevede kalmıştır. Bu bağlamda mektup ya da elçilerle akdin gerçekleştirmesine dair bir takım kurallar geliştirilmiştir.[30] Modern döneme kadar fıkıh kitaplarında bir akdin gerçekleştirilme vasıtası olarak mektup ve elçiler konusu ele alınmıştır. Mektup ve elçi dışında başka araçlara yer verilmemesi bu alana dair örf ve ihtiyacın oluşmamasıyla açıklanabilir. Mecelle sonrasında mektup ve elçilere ilaveten telefon ve telgrafla îcap ve kabulün kurulabileceği ilkesi benimsenmiştir. [31] Rıza, teysir (kolaylaştırma), maslahat ve "Ezmânın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkar olunamaz."

---

27 Çarkoğu – Ertan, *Türkiye'de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik 2024,* 39.

28 Mecelle, md. 103; Mehmet Birsin, *İslâm Eşya ve Borçlar Hukuku* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2019), 161.

29 TBK, md.1.

30 İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akidler (Batı Hukuku ile Mukayeseli Olarak", *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri,* ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 347-352.

31 Dönmez, "Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler", 294.

(Mecelle, md.39) gibi kurallar modern iletişim araçlarıyla akitlerin kurulabilmesine dayanak teşkil etmektedir.[32]

Modern iletişim aracıyla yapılan akitler ve bağlanacağı hükümler, fıkhi açıdan telefon ya da mektuba kıyas edilmesi yönüyle iki yönden ele alınmaktadır. Mekan ve mesafe farklılığına rağmen anlık iletişimin mümkün olduğu ve dolayısıyla îcap – kabulün anlık gerçekleştiği araçlarla yapılan işlemler, fıkhi açıdan *hazırlar arası akit* gibi kabul edilmektedir. Bu bağlamda hazırlar arası yapılan akitlerde olduğu gibi doğrudan tarafların irade beyanına imkan veren araçlar da bu gurupta değerlendirilebilir. Tarafların doğrudan irade beyanında bulunmasına imkan tanımayan belge vb. yollarla açığa çıkan irade beyanları ise mektuba kıyas edilerek *gaibler arası akit* kapsamında değerlendirilmektedir.[33]

Online akitler mevzuatta genel olarak elektronik sözleşme[34] şeklinde ifade edilmektedir. Elektronik sözleşme, *tarafların internet ve diğer elektronik iletişim araçlarıyla kurduğu sözleşmeler*[35] şeklinde tanımlanmaktadır. Hukuki mevzuat açısından elektronik sözleşmeler, hazırlar ve gaibler arası akitlere kıyas edilmesine göre iki açıdan ele alınmaktadır. Bazı araştırmalar elektronik sözleşmeleri gaipler arası akit olarak değerlendirmektedir. Bu görüşe göre elektronik sözleşmelerde gaibler arası akit hükümlerinin uygulanması gerekmektedir.[36]

Yaygın olarak kabul edilen diğer görüşe göre ise tarafların görüntülü, yazılı ya da doğrudan eş zamanlı olarak iletişim kurabilmeleri durumunda karşılıklı olma şartı gerçekleşecektir. Bu durumda elektronik sözleşme tıpkı "hazırlar arası" kurulan akit gibi olmaktadır.[37] TBK'da telefon ve bilgisayar gibi anlık iletişimin sağlandığı araçlarla yapılan sözleşmeler *hazırlar arası sözleşme türü* kabul edilmektedir.[38] Dolayısıyla akdin kurulması esnasında tarafların fiziksel olarak aynı mekanda bulunmaksızın ve anlamlı bir zaman farkı da oluşmadan sözleşmeleri gerçekleştirmesine imkan tanıyan durum ya

---

32 Dönmez, "Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler", 293-295.

33 Dönmez, "Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler", 350-354; Atalay, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm,* 205-206.

34 "Elektronik" ifadesi esasında sözleşmenin türünü ya da biçimini ifade etmeyip sadece sözleşmenin vasıtasını yansıtmaktadır. Bundan dolayı bu tip akitler "elektronik vasıtalarla kurulun sözleşmeler" olarak da değerlendirilmektedir. Emrehan İnal, *İnternet Üzerinden Kurulan Sözleşmeler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 109.

35 Ekici, "Sanal Pazar Yerinin Hukuki Durumu", 215.

36 Ekici, "Sanal Pazar Yerinin Hukuki Durumu", 216.

37 Ayşe Darendeli, *İslam Hukukuna Göre İnternet Ortamında Alışveriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020, 90.

38 TBK, md.4.

da araçlar, "hazır" olarak kabul edilmektedir. İlgili işlemlerin derhal ve anında gerçekleşmesi bu görüşün temelini oluşturmaktadır. Bu durum temsilci aracılığıyla yapılan akitler için de geçerli kabul edilmektedir.[39]

İslam Fıkıh Akademisi, 1990 yılı 6/3 dönem toplantısında "yeni iletişim araçlarıyla akitlerin gerçekleştirilmesinin hükmü" konusunu ele almış ve karara bağlamıştır. Bu karara göre mekan birliği olmamasına rağmen iletişim araçlarıyla akdin hemen gerçekleşmesinden dolayı ilgili sözleşme *"hazırlar arası"* sözleşme olarak kabul edilmelidir. Ancak îcapta bulunulması ve irtibatın kesilmesi anında iletişimin tekrar kurulabileceği sınırlı süre boyunca îcap, bağlayıcı olarak devam edecektir. Akdin konusunun kusurlu ya da ayıplı olması durumunda fıkhın genel ilkeleri geçerlidir.[40] Bu bağlamda bu tür akitlerde akdin gereği oluşana kadar muhayyerlik hakkı taraflar için baki kalmaktadır.[41] Buraya kadar verilen bilgiler ve günümüz koşulları doğrultusunda anlık iletişim ve işlemin gerçekleştiği online sözleşmelerin hazırlar arası sözleşmeler gibi kabul edildiği söylemek mümkündür. Bu tür akitlerin meşruluğu noktasında İslam hukukçuları; örf, rıza, toplumdan zorluğu kaldırma gibi fıkhın genel ilkelerinden hareket etmektedir.[42]

3. 2. Online bağış yapılması

Kişi ya da kuruluşlar, ihtiyaç duyduğu fonları temin etmek için gönüllü bağışçılara ulaşması gerekmektedir. Yüzyüze ve elden bağışlar belirli bir külfeti beraberinde getirdiğinden daha az maliyetli, hızlı ve nispeten esnek bir şekilde kaynaklara ulaşma ihtiyacı oluşmaktadır. Bu bağlamda online bağışlar, kişi ya da kuruluşlara az maliyetli ve hızlı bir maddi kaynak imkanı sağlamaktadır.[43] TDV online bağış türleri incelendiğinde birçok online bağış imkanının olduğu görülmektedir.[44]

---

39 Erol Cansel – Çağlar Özel, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler – I* (Ankara: Seçkin Yayıncılık: 2017), 107.

40 Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, "Karar bi şe'ni hükmi icrâi'l-ukûd bi âlâti'l-ittisâl el-hadîse", Karar no: 52(6/3), (Erişim 30 Temmuz 2025).

41 Katar, Vakıflar ve İslam İşleri Bakanlığı, *İslamweb,* Fetva No. 20577.

42 Atalay, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm,* 207-208; 212-214.

43 Bu yönüyle sosyal medya aracılığıyla bağış toplama popüler bir hale gelmiştir. Zira sosyal medya üzerinden kitlelerle ya da bağışçılarla doğrudan ve daha az maliyetli iletişim mümkündür. Bu durum hızlı ve kolay bir fon imkanı sağlamaktadır. Kocaman, "Bağış Toplamada Sosyal Medyanın Rolü", 492-487.

44 Mobil uygulama, anlaşmalı bankalar, PTT şubeleri üzerinden eft/havale ya da operatörler üzerinden sms üzerinden bağışlar toplanmaktadır. İhsan Açık, "Zekâtta Şeffaflık; Diyanet ve TDV Zekât Hizmetleri", *Zekât Kongresi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 348. TDV bağış yöntemleri için bkz.: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Türkiye Diyanet Vakfı" (Erişim 5 Temmuz 2025).

Gerçek ya da tüzel kişilere internet, mobil, sms vb. platformlar aracılığıyla bağış yapılması, bağışlara belirli ölçüde resmiyet kazandırmaktadır. Bağışlara ilişkin makbuz vb. belgelerin düzenlenmesi, bağışların denetimini ve izlenebilirliğini kolaylaştırtığı gibi bağış faaliyetlerinin şeffaf bir şekilde yürütülmesini de sağlamaktadır. Bu açıdan bağışlar, *formel* ve *enformel* (resmi - gayriresmi) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.[45] Enformel kayıt dışı yapılan, formel ise kayıt altına alınabilen bağışları ifade etmektedir. Dernek, vakıf gibi sivil kuruluşlar aracılığıyla yapılan ve belgelendirilebilen bağışlar formel bağış türleri olarak ele alınabilir. Ülkemizde bağışlara aracılık etmesinde ve bağışların formel statüsü kazanmasında STK'ların önemli rolü vardır.

STK'ların online ya da sosyal medya platformları üzerinden bağış toplaması öncelikle üç temel teoriye dayanmaktadır. Bunlar; paydaş teorisi, sinyal teorisi ve meşruiyet teorisidir.[46] Paydaş teorisi bağış toplayan kuruluşların amacını, sinyal ve meşruiyet teorisi de bağışlara dair yükümlülüğü yansıtmaktadır. Bağışların yerine ulaştırılması, faaliyetlerin şeffaf bir şekilde yerine getirilmesi ve dolayısıyla hesap verilebilirlik durumu bireyler nezdinde STK'ların meşruiyetini arttıran nedenlerdir. İnternet ve sosyal medya araçları kişi yada kuruluşlara, bağışçılara ulaşmada ciddi olanak ve kolaylık sağlamaktadır. Böylelikle kuruluşlar faaliyetlerini yürütebildiği ve çeşitlendirebildiği gibi daha çok bağışçıya ulaşma imkanı da bulmaktadır.

Online bağışlarda taraflar; gerçek kişilerden ya da kuruluşlardan oluşmaktadır. Bağış transferi; bireyler arası, bireyden hayır kuruluşuna ya da kuruluşlar arası gerçekleşmektedir. Îcap ve kabul ile ilgili şartlarda, mekan ya da mesafe farklılığına rağmen mevcutlar/hazırlar arasında tatbik edilen akit hükümlerinin geçerli olduğu ifade edilmişti. Bu tür işlemlerde meclis birliği fıkıhta belirtilen akit meclisinden farklı bir yapıya sahiptir. Fıkıhta akit meclisi, tarafların îcap-kabul yapmak üzere bir araya geldiği yerdir. Mecelle'de meclis; *"pazarlık için olunan ictima"* şeklinde

---

45 Bağışların formel/enformel ayırımı Tüsev raporlarında kullanılmaktadır. Bu ayırım bağış faaliyetlerinin birey ya da kurum tarafından gerçekleştirilmesine göre belirlenmektedir. Bireylerin, bağış ve hayırlarını doğrudan kendileri tarafından ilgili kişi ya da cihete ulaşması *formel*, bir sivil kuruluş tarafından ulaştırılması ise *enformel* olarak tanımlanmaktadır. Yıllar içerisinde formel ve enformel bağış oranları ve değişkenliği için bkz.: Ali Çarkoğu – Güneş Ertan, *Türkiye'de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik 2019* (İstanbul: Tüsev Yayınları, 2019); Ali Çarkoğu – Güneş Ertan, *Türkiye'de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik 2021* (İstanbul: Tüsev Yayınları, 2021); Ali Çarkoğu – Güneş Ertan, *Türkiye'de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik 2024* (İstanbul: Tüsev Yayınları, 2025).

46 Kocaman, "Bağış Toplamada Sosyal Medyanın Rolü", 491-496.

tanımlanmaktadır.[47] Online işlemleri kapsayacak şekilde güncel olarak şöyle bir tanım yapılmaktadır: *Akit meclisi; pazarlık için toplanılan zaman, mekan, mebi' ve tarafları da içine alan bir süreçtir.*[48] Bu tanım hem klasik hem de online işlemlere dair akit meclisiyle ilgili süreçleri dikkate almaktadır.

Bağış, kişinin gönüllü olarak bir mülkünü başkasının mülkiyetine geçirmesidir. Bu işlem ancak bağış yapılan kişi ya da cihetin kabzetmesiyle/teslim almasıyla hüküm ifade etmekte ve mülkiyet hakkı doğmaktadır.[49] Zira bağışlar teslimle tamamlanan akitler gurubunda yer alır. Bu durum Mecelle'de *"Teberru' ancak kabz ile tamam olur*."[50] kuralıyla ifade edilmektedir. Zira kabzedilmeyen teberruda müteberra'un lehin bir tasarrufta bulunması mümkün değildir. Ancak vasiyet bu kuraldan istisna edilmektedir. Zira vasiyet ölüm sonrasına bağlanan bir akit olduğundan kabz da vefat sonrasına izafe edilmiş olmaktadır.[51] Sadaka ise durum farklıdır. Sadakada kabzın şart olup olmadığı hususu ihtilaflıdır.[52]

Teberruda kabz, alışveriş akdinde "kabul" gibi değerlendirilmektedir. *"Hibe'de kabz, bey' akdinde kabul gibidir."* kuralı[53], kabz sonrası teberruun taraflar arası bağlayıcı olduğunu göstermektedir. Kabz sonrası akit, tek taraflı olarak döndürülemez ve iptal edilemez bir şekilde bağlayıcı olmaktadır. Tarafların bu tür bağış işleminden vazgeçmeleri ancak rıza ya da mahkeme kararıyla mümkün olmaktadır. Kabz öncesi teberru akdini bağlayıcı kabul etmek bir anlamda teberruda bulunan kişiyi (müteberri')

47 Mecelle, md. 181.

48 Arif Atalay, "Dijital Ürünlerin Alım-Satımının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi* 15/60 (Aralık 2023), 70.

49 Teberrularda kabül ve kabz mülkiyet ispatı açısından önemlidir. Bununla birlikte teberru tasarrufunun tek irade ile de kurulması caiz kabul edilmektedir. Zira vakıf, sadaka ve hibe gibi akitler müteberra'un lehlerin rızasın bağlı olmadan müstakil tek bir irade ile kurulabilir. Bu durum sadece müteberri' açısından mükellefiyet (iltizam)doğurmuş kabul edilir. Ali el-Hafîf, *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri (Eşya ve Borçlar Hukuku),* çev. Rahmi Yaran (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 242-246; Simâhî, *Ukûdu't-teberru'ât,* 201.

50 Mecelle, md. 57.

51 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (Beyrut, Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003), 1/57.

52 Kabz (hıyaze) teberru akitlerinde sıhhat ya da nefaz şartı sayılmaktadır. Cumhura göre kabz, bu akitlerde sıhhat şartı iken Malikilere göre akdin tamam olması için nefaz şartıdır. Simâhî, *Ukûdu't-teberru'ât,* 148, 201.

53 Mecelle, md. 841. Ancak kuralın teşbih şeklinde oluşturulması meclis farklılığına işaret etmek içindir. Zira hibe, hediye ya da sadakanın yollaması ve karşı tarafın da kabul etmesi durumunda kabul, îcaptan sonra oluştuğu gibi meclis farklılığı da meydana gelmektedir. Bundan dolayı kabz ile akdin tamam olduğunu belirtmek için "kabul gibidir" denildi. Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm,* 2/406.

icbar anlamı da taşımaktadır.[54] Teberru akitlerinde kabz, bağışa konu olan nesnenin mahiyetine göre değişmektedir. Gayrimenkul ve paylı mülkiyette (müşa') tahliye, kabz açısından yeterli görülmektedir.[55]

Teberru akitlerinde irsâl ve kabzın, îcap ve kabul mesabesinde kabul edilmesi özellikle online bağışlar bağlamında önemli bir konudur. *"Hibe ve sadakalarda irsâl ve kabz, lafzan îcap – kabul makamındadır."*[56] kuralı çerçevesinde bağışlarda îcap ve kabul farklı meclislerde gerçekleşse dahi malın gönderilmesiyle birlikte teslim tamamlanmış sayılmakta ve akit bağlayıcı olmaktadır. Meclislerin farklı olması bu işlemi te'ati yoluyla kurulan hibe işleminden ayırmaktadır. Zira te'ati ile kurulan hibede meclis birliği bulunmaktadır. Ancak te'atî ile bağışın yapılması durumunda temlike delalet eden bir karinenin varlığı zorunludur.[57] *"Hibe, te'ati yoluyla da kurulur."* kuralını[58] bu bağlamda düşünmek gerekir. Dolayısıyla teberru akitleri îcap - kabul ile kurulduğu gibi irsal ve *te'atî* yoluyla da kurulabilir.

Teberru akitlerinde kabz ve teslimin bey' akdinde îcap ve kabul mesabesinde olması, aynı zamanda söz konusu akitlerde vekalet ve niyabetin geçerli olacağını göstermektedir. Teberrularda vekaletin geçerli olabilmesi için öncelikle vekile bu durumun açıkça (sarahaten) ifade edilmesi ve vekilin de ilgili konuya vâkıf olması gerekmektedir. Teberru mülkiyette bir noksanlığa yol açtığından genel vekaletnameler, hakların ıskatı ve teberru mahiyetindeki tasarruflarda geçerli değildir.[59] Teberru akitlerinde vekalet, teslim ya da kabza vekil olma gibi iki türlü değerlendirilmektedir. Hibede bulunan (mevhûb) kişi, akdin konusunu teslim etmeye dair vekil tayin edebildiği gibi mevhûbun leh olan kişi de hibeyi kabzetmek üzere bir kişiyi vekil tayin edebilir. Sadaka bu konuda hibe hükümlerine tabidir.[60]

Teberru akitlerinde vekalete dair önemli bir fark bulunmaktadır. Bu durum bağış yapılan kişi veya kurumun vekilinin, işlemi müvekkili adına gerçekleştirdiğini açıkça beyan etme yükümlülüdür.[61] Kişi ya da kurum adına kabza (tesellüme) vekil kılınan şahıs, kabülü doğrudan müvekkiline izafe

---

54 Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm,* 2/398; Arif Atalay, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 109-110.

55 Atalay, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm,* 111.

56 Mecelle, md. 840; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm,* 2/405.

57 Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm,* 2/405-406.

58 Mecelle, md. 839; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm,* 2/405.

59 el-Hafîf, *Eşya ve Borçlar Hukuku,* 339; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Sarmaşık Yayınları, ty.), 6/317.

60 Ebû Abdillâh Muhammed b. El-Hasen el-Ferkad eş-Şeybâni, *el-Asl*, nşr. Muhammet Boynukalın (Katar: Dâru İbn-i Hazm, 2012), 11/346-347; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, el-Mebsut (Lübnan: Dâru'l-Marife, 1989), 19/91.

61 el-Hafîf, *Eşya ve Borçlar Hukuku,* 348.

etmelidir. Hibe, sadaka, borç, rehin, şirket, sulh, ariyet ve emanet gibi akitlerde vekaletin müvekkile izafe edilmemesi durumunda vekalet geçerli sayılmamaktadır. Bu durum, mülkiyetin vekil üzerinde sabit olması gibi başka bir probleme de yol açacaktır. Ancak söz konusu şart, "mülkiyet hakkının doğacağı" kişi bakımındandır. Hibede bulunan kişinin vekil tayin etmesi (teslime vekil kılma) durumunda, vekilin hibeyi teslim anında müvekkili adına bu işlemi gerçekleştirdiğini ayrıca beyan etmesine gerek yoktur. [62]

Zekât ve kurban gibi bağışların aynı zamanda ibadet boyutu bulunduğundan, bu tür tasarruflarda vekalete dair özel bir şart vardır. Bu şart, vekalet konusunda (müvekkelün fîh) şer'an niyabetin geçerli sayılmasıdır. Nitekim namaz ve oruç gibi bedeni ibadetlerde vekalet ve niyabet şer'an caiz değildir. Buna karşılık zekat, kurban ve sadaka-i fıtır gibi mali ibadetlerin niyabeten ve vekaleten ifası caizdir. Zira bu tür ibadetler sırf mal ile eda edilmektedir. Hac ibadeti ise mal ve beden ile eda edilen (mürekkep) bir ibadet olduğundan acziyet halinde niyabet geçerlidir. Dolayısıyla mükelleflerin bizzat bedenen yerine getirmeleri zorunlu olan ibadetlerde vekalet ve niyabet asla caiz değildir. [63]

4. Online Bağışlarla İlgili Güncel Fetvalar

Günümüz fetva kuruluşları internet, telefon vb. gibi elektronik cihazlarla bağış yapılmasını mutlak anlamda caiz kabul etmektedir. Bağışta bulunmayı taahhüt eden ve bunu şahsına zorunlu kılan (ilzâm) bir kişi, iflas etmediği ya da vefat etmediği sürece bu sözünü yerine getirmelidir.[64] Bağış yapılan yerin kurum olması halinde ise bağışa dair sorumlulukta ayrıca şer'i ilkelere riayet zorunludur.[65] Bağışlara dair bu fetvalar incelendiğinde ilgili fetvaların; bağış türüne, bağış toplayan kuruluşun faaliyet alanına ve bağış talep amacına yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda fıhken mübah kabul edilen alanlarda faaliyet gösteren kuruluşların bağışlarla desteklenmesine cevaz verilmektedir. Bununla birlikte kuruluşların bağışları ne amaçla talep ettiği önem arzetmektedir. Bu amaçlar kurumsal giderleri karşılama, bağışları yerine ulaştırma gibi nedenler olabilir. Amaç faktörü ayrıca zekât ve hayır kuruluşu ilişkisini belirlemede önemli bir kritedirdir. Zira zekâtın harcama

62 Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm,* 3/548; el-Hafîf, *Eşya ve Borçlar Hukuku,* 348-349.
63 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye,* 6/319-321.
64 Muhammed Takî el-Osmânî, *Buhûs fi kadâyâ fıkhiyye mu'asıra* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2013), 2/193.
65 Fetvalar için bkz.: Katar Vakıflar ve İslam İşleri Bakanlığı, *İslamweb,* Fetva No. 54444; 120977; 185469; 423088.

kalemleri belirli olduğundan zekât ve kuruluşların ilişkisi farklı açılardan ele alınmalıdır.

Hayır faaliyetlerinde kullanmak veya yoksullara ulaştırmak amacıyla sivil kuruluşlara online ya da yüzyüze bağış yapmak, doğrudan yoksula teslim ve temlik etmek gibidir. Zira hayri ve insani amaçlar birr, ma'ruf ve takva kapsamında değerlendirilmektedir. Zekât ve sadaka-i fıtrın harcama kalemleri dinen belirli olduğundan kurumsal giderler aidat, hibe vb. bağışlarla karşılanmalıdır. Bu bağlamda yoksullara ulaştırmak, hastane, cami vb. mekanların yapımı maksadıyla toplanan bağışları yerine ulaştırmada hayır kuruluşları öncelikle *vekil* konumundadır. [66]

Hayır kuruluşlarının bir bütün olarak vekaleti hukuki ve maddi fiil vekaleti olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Teberru akitleri bağlamına ele alındığında bu vekalet, hukuki fiil vekaleti kapsamına girmektedir. Zira bir alacağın temliki ve devri gibi hususlar hukuki fiil vekaleti kapsamına dahildir. Bu bağlamda bağışların kuruluşlar aracılığıyla yapılması durumunda bağışçıların bu kuruluşları vekil tayin etmesi gerekmektedir.[67] Bu vekalet ayrıca kabz açısından önem arzetmektedir. Teberru akitlerinde kabza vekil olan kişinin ilgili işlemi müvekkili adına gerçekleştirtiğini beyan etmesi zorunlu[68] olduğu beyan edildi.

Online yapılan bağışları zekât, kurban ve genel bağışlar şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Fetvalar içerisinde en fazla değinilen online bağış türü zekâttır. Zekâtın elektronik araçlarla ödenmesi aynı zamanda zekâtın hayır kuruluşlarına yollanması ve kuruluşlar aracılığıyla dağıtılmasıyla yakından ilişkilidir. Günümüzde zekâtın verileceği yerleri konu edinen birçok akademik çalışma[69] olduğundan bu tebliğde kuruluşların zekât ile ilişkisi çevrimiçi online bağışı bağlamında ele alınacaktır. Bundan

---

66 Yusuf el-Karadâvî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar,* çev. Veysel Bulut (İstanbul: Ravza Yayınları, ty.), 1/384; Katar, Vakıflar ve İslam İşleri Bakanlığı, *İslamweb,* Fetva No. 95222; 124752; Kurul, *Fetvâlar,* 297-298.

67 Teberru akitlerinde vekalete dair detaylı bilgi için bkz.: Gürbüz, *Hayır Kuruluşlarının Gelir Kaynakları ve Yönetimi,* 155-169.

68 Gürbüz, *Hayır Kuruluşlarının Gelir Kaynakları ve Yönetimi,* 159-161.

69 Mürteza Köse, "Fî Sebîlillâh Kavramının Zekât Açısından Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2004), 107-134; Yunus Vehbi Yavuz, "Zekâtın Sarf Yerlerinin Yeniden Yorumlanması", Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'ân ve Sünnet'te Zekât, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: İSAV Yayınları, 2008), 299-330; Emrullah Dumlu, "Kamu Harcamaları Açısından Zekât", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Aralık 2011), 217-252; Bünyamin Çalık, "Zekât Ve 'Temlik Esası", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/5 (Nisan 2016), 60-81; Soner Duman, "Zekâtın Mahiyeti ve Sarf Yerleri", Zekât Kongresi (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 265-273.

dolayı sivil kuruluşların faaliyetlerinde harcanmak üzere zekât verilebilir mi? gibi sorular doğrudan bu çalışmanın konusu olmamaktadır.

Zekâtta öncelikli olan husus mükellefin ilgili miktarı zekât âyetinde belirilen yerlere ulaştırmasıdır. Bu işlem zekât veren kişi tarafından gerçekleştirildiği gibi vekâlet ya da havale ile de gerçekleştirilebilir. Zekâtın yerine ulaşması ve bu farzın yerine getirilmesi mükellefiyet sakıt olması açısından önemlidir. Ancak EFT ve havaleden kaynaklı masrafların ayrıca mükellef tarafından ödenmesi gerekmektedir.[70] Güncel fetvalarda kişi ya da kuruluşların zekâtın toplanmasına ve dağıtılmasına aracılık etmesinin sahih olduğu belirtilmektedir. Aksi yönde bir fetva bulunmamaktadır. Nitekim zekât mali bir ibadet olduğundan niyabet zekâtta mutlak anlamda geçerlidir. Zekât mükellefi bir kişiyi zekâtını dağıtmak üzere vekil tayin ettiğinde vekil, zekâtı Kur'an'da beyan edilen sekiz sınıfa ya da bu sınıftan birine dağıtmakla mükelleftir.[71]

Zekâtın kurumlar aracılığıyla dağıtılması durumunda bu aracılık "vekâlet" çerçevesinde olmaktadır. Ancak hayır kuruluşlarının zekât verenlerin mi yoksa zekât alanların mı vekili sayılacağı hususu önem arzetmektedir. Kurulların verdiği fetvalar – zekât bağlamında – incelendiğinde fetva, hayır kuruluşunun faaliyet alanına göre değişmektedir. Sağlık ve tedavi gören hastalar adına bağış kabul eden dernekler ya da vakıflar, yapılan bağışları hastalara vermekte ve onların ihtiyaçlarında kullanmaktadır. Böyle bir durumda hastalardan vekâlet alındığından hayır kuruluşu öncelikle hastaların vekili konumundadır. Bunun dışında zekât ve sadaka-i fıtır gibi vacip ibadette kuruluşlar öncelikli olarak mükelleflerin vekili konumunda kabul edilmektedir.[72]

Online bağış kabul eden kuruluşlara zekât, belirli şartlarda verilebilmektedir. Zekâtı yoksullara, ihtiyaç sahiplerine ve zekâtın verilebileceği yerlerle ulaştırmada hayır kuruluşları öncelikli olarak zekat mükelleflerinin vekili olmaktadır. Bu kuruluşlar ETF vb. zorunlu masrafları

---

70 Kurul, *Fetvalar,* 291; Karadâvî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar,* çev. Harun Ünal, 7/158-159.

71 Heyet, *Fetâva'l-lecne ed-dâime li'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ,* nşr. Ahmed b. Abdurrezzak ed-Düveyş (Riyad: Riasetü'l-Buhûs el-İlmiyye, ty.), 5/314.

72 Heyet, *Fetâva'l-lecne ed-dâime,* 5/265; Kurul, *Fetvalar,* 293, 297-298. Bu durumda dolaylı olarak sivil kuruluşlar zekât mükellefinin de vekili sayılmaktadır. Zira zekât mükellefinden ilgili miktarı almakta ve yerine ulaştırmaktadır. Ancak hastalar vb. ihtiyaç sahiplerinin vekili olmak belirli bir miktara kadar zekât alabileceğini göstermektedir. Bu durum fıkhi açıdan vekâletin nisap miktarıyla sınırlı olmasını gerektirmektedir.

mükelleften ayrıca talep eder.[73] Zekâtın verileceği yerlerler ilgili âyette belirtilen sekiz sınıfın gerçek kişiler olduğunu, zekât ve sadaka-i fıtrın tüzel kişilere ve hayır kuruluşlarına (kurumun giderlerinde harcanmak maksadıyla) verilmesiniz caiz olmadığını ayrıca fetvalarda sıklıkla vurgulanmaktadır.[74]

Online zekât ödemesi zekâtın başka bir beldeye ya da ülkeye gönderilmesinin fıkhi hükmüyle de yakından ilişkilidir. Şâfiî ve Hanbelilere göre bir zekâtın, zekâtın verilebileceği kişiler olduğu müddetçe başka beldeye yollanması caiz değildir. Hanefilere göre ise başka beldeki akrabalara ya da daha fazla ihtiyaç sahiplerine zekâtın yollanmasında bir beis yoktur. Hanefilere göre ihtiyacın boyutu, akrabalık ya da islam ülkesi olması gibi dini bağlar zekâtın yollanmasını meşrulaştıran nedenlerdendir.[75]

Online bağışlara dair taranan fetvaların ikinci kısmı online kurban bağışıyla ilgilidir. Kurban mali bir ibadet olduğundan bu ibadette vekalet geçerlidir. Mükellef kişi kurbanını kendisi kesebildiği gibi vekâlet yoluyla da kestirmesi caizdir. Kişi doğrudan vekalet verebildiği gibi telefon, internet, faks vb. iletişim araçlarıyla sözlü ya da yazılı olarak da vermesi caizdir.[76] Kurbanda vekalet iki türlü uygulanmaktadır. Birincisi, kurban alım ve kesimine dair umumi vekaletin verilmesidir. İkincisi, bütün ya da hisseli kurban satımının yapılıp kurban kesiminin öncesinde kesime dair ayrıca vekaletin alınmasıdır. Bu kısımda önce kurban satışı gerçekleşmekte sonrasında müşteriden vekalet alınarak onun adına kesilmesi söz konusu olmaktadır. Bu kısımdaki vekalet de sözlü, yazılı, telefon, internet vb. araçlarla online alınmaktadır.[77]

Vekâlet yoluyla kurban kestirme bakım, kesim, taşıma ve muhafaza gibi zorunlu masrafları gerektirmektedir. DİYK, bu masrafların müvekkilin parasından karşılanması, hayvanın herhangi bir kısmının satımıyla elde edilmemesi yönünde fetva vermektedir.[78] Bu bağlamda yurtiçi ve yurtdışında vekâletle kurban faaliyetleri ülkemizde yoğun bir şekilde

---

73 Kaşif Hamdi Okur, *Güncel Konularda İlm-i Hâl,* ed. Hilmi Demir vd. (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2018), 213; Kurul, *Fetvalar,* 291; Bilal Esen, "Zekâtın Kurumlar Eliyle Toplanıp Dağıtılması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulunun Verdiği Fetvalar", *Zekât Kongresi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 362.

74 Kurul, *Fetvalar,* 297-298. .

75 Yûsuf el-Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 2/814, 820.

76 Kurul, *Kurban Sıkça Sorulanlar* (İstanbul: DİB Yayınları, 2018), 32

77 Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları, "Vekâlet Yoluyla Kurban Alımı ve Kesimi Organizasyonları", Karar no: 31 (2018).

78 Din İşleri Yüksek Kurulu Mütalaları, "Vekalet Yoluyla Kurban Kesimi", Mütala no: 106 (2009).

sürdürülmektedir. Yurtdışı kurban fiyat farklılığı bu ibadetin ifası açısından problem teşkil etmemektedir.[79] Bununla birlikte ihtiyacın daha şiddetli olduğu ülke ve beldelere kurban göndermek ve kurban etini paylaşmak kurban ibadetinin özüne daha yakışır bir davranış kabul edilmesi de mümkündür. Vekâlet yoluyla kurban kesiminde dikkat edilmesi gereken diğer önemli konu, kurban mükellefiyetinin yerine getirildiğine dair güven ortamının oluşmasıdır. Bu bağlamda güvenilir kuruluşlara kurban vekâleti vermek vücubiyyetin yerine getirilmesi açısından önemlidir.[80]

Online bağışlara dair taranan fetvaların üçüncü kısmı genel online bağışlarla ilgilidir. Bir bağışın internet üzerinden gerçekleşmesi aynı zamanda gizli yapılması anlamına da gelmektedir. Bağış kabul edenlerin rencide edilmeme hassasiyeti düşünüldüğünde online bağışın, elden yapılan bağışa göre daha faziletli sayılması mümkündür.[81] Ancak hayır maksatlı bağış toplayan kişi ya da kurum açısından online bağış duyuru, ilan vb. iş yükünü gerektirmektedir. Böyle bir duyuruya çıkmanın meşru olduğuna fetvalarda şu iki hadis delil gösterilmektedir. Birincisi, *"İnsan vefat ettiği zaman üç sınıf amel hariç amelleri kesilir. Sadaka-i cariye, kendisinden istifade edilen ilim ve vefat edene dua eden salih evlat."*[82] hadisidir. İkincisi, *"Mü'mine vefat ettikten sonra (kabrinde) kendisine ecri ulaşacak şeyler; öğrettiği ve yaydığı ilim, bıraktığı hayırlı evlat, inşa ettiği mescit, yolda kalmışlar için yaptığı ev, akıttığı su, öz malından verdiği sadaka ki bunlar vefatın sonra kendisine ulaşır."*[83] rivayetidir. Bu vb. rivayetler hayır amaçlı faaliyetlere tasadduk etmenin mutlak anlamda meşru olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda dini ve insani amaçlar için internet ya da sosyal medya üzerinden online bağış ilanı vermek, bağış toplamak ve bağışları belirtilen amaçlarda kullanmak güncel fetvalarda mutlak anlamda caiz kabul edilmektedir.[84]

Hayır faaliyetlerine aracılık etmek ve online bağış sistemi kurmak; elektronik alt yapı, reklam, iletişim, havale, büro masrafları ve istihdam gibi belirli bir külfeti de gerektirmektedir. Bundan dolayı kurumsal giderleri ve ara masrafları karşılamak maksadıyla zekât dışı bağışlarda belirli bir yüzdesel kesinti yapılması durumu oluşmaktadır. Zorunlu giderlerin bağışlardan kesinti yapılarak karşılanması fıkhen iki türlü mümkündür. Birincisi, bağış yapanların bu giderlerin farkında olarak gerekli harcamaların

79 Kurul, *Kurban Sıkça Sorulanlar,* 33.
80 Okur, *Güncel Konularda İlm-i Hâl,* 232-233.
81 Katar, Vakıflar ve İslam İşleri Bakanlığı, *İslamweb,* Fetva No. 141299.
82 Müslim, "Vasiyet", 14.
83 İbn-i Mâce, "el-Mukaddime", 25.
84 Katar, Vakıflar ve İslam İşleri Bakanlığı, *İslamweb,* Fetva No. 140683; 198161.

bağıştan kesilmesine izin vermeleridir ki bu durumda harcamalar vekalet kapsamında kabul edilir. Hayır kuruluşları vekil sayıldığından bağışların amacına ulaşması için zorunlu harcamaları bu gelirden karşılayabilir. Bu durumda vekil, vekalet şartlarına muhalefet etmemiş olacaktır.

İkincisi, vekalet anında muhtemel kesintilerin belirtilmemesi durumunda kadr-i ma'rufu aşmamak koşuluyla ve maslahatın gerektirdiği kadarıyla gider harcaması yapılmasıdır. Zira müvekkil belirli bir miktar tayin etmediği durumda vekil, maslahata göre harcamada bulunur. Dolayısıyla bağış toplama faaliyeti istihdam ve idari masrafları gerektirmesi durumunda ihtiyaçla sınırlı kalmak ve maslahata riayet etme koşuluyla teberrulardan kesinti yapılabilir.[85] Ancak sırf gelir oluşturmak maksadıyla belirli bir yüzdelik karşılığında zekât vb. bağışları toplamak caiz değildir. Zekâta aracılık eden kuruluşların, aracı olmanın getirdiği masraflar hariç belirli bir oranı zekâttan düşürmeleri caiz değildir. Bu kesintinin yüzdelik bir oran tayin edilmesi, giderlerden daha fazla bir gelir oluşturmak gibi başka probleme yol açması da muhtemeldir. Zekât, sivil ya da resmi kuruluşları finanse etmek için meşru kılınmadığından zekât mallarına dair tasarruflarda emanet ilkelerine riayet edilmesi gerekmektedir.[86]

Bağışlar üzerinde kuruluşların sorumluluğu ve nasıl tasarrufta bulunması gerektiği gibi sorulara, vakıf mülklerinde tasarruf ilkelerine kıyasla fetva verilmektedir. Bu bağlamda vakıf mallarında sorumluluk ile bağışlara dair özen yükümlülüğü aynı esaslara dayanmaktadır. Vakıf kurucularının şartları bağlayıcı olduğu gibi bağışlarda da bağış yapanların şartlarına uyma yükümlülüğü bulunmaktadır. Bağışlar emanet kabul edildiğinden bağışlar üzerinde şer'i olmayan tasarruflar geçerli sayılmamaktadır.[87]

SONUÇ

Günümüzde dijitalleşmenin her alanda etkisi görüldüğü gibi bağış yapma biçimlerinde de etkisi açık bir şekilde hissedilmiştir. Geleneksel olarak yüz yüze gerçekleştirilen bağış işlemleri artık internet ve mobil bankacılık aracılığıyla kolayca yapılabilmektedir. Bu durum bağışın fıkhî açıdan geçerliliği, akitlerin sıhhati, icap–kabul ve kabz şartlarının nasıl

---

85 Katar Devleti Vakıflar ve İslam İşleri Bakanlığı, *İslamweb,* Fetva No. 50816; 284638; Gürbüz, *Hayır Kuruluşlarının Gelir Kaynakları ve Yönetimi,* 168-170.

86 Dâru'l-İftâ el-Ürdünî, "Hükmü cem'i'z-zekât mukâbile nisbetin ma'lumetin minha", Fetva no: 202 (12/2014). https://www.aliftaa.jo/decision/259/Zkah.aspx

87 Dâru'l-İftâ el-Âmme, "Hükmü iktida'i nisbetin mine't-teberru'ât li sâlihi'l-kâimîne ale'l-cem'iyyâti'l-hayriyye", Fetva no: 3076 (05/2015). https://www.aliftaa.jo/fatwa/3076.

sağlanacağı konularını gündeme getirmiştir. İslam hukuku ve pozitif hukuk açısından modern iletişim araçlarıyla yapılan akitler hazırlar arası yapılan akit gibi kabul edilmektedir. Bu bağlamda telefon, internet ve mobil uygulamalar üzerinden kurulan sözleşmelerde işlemin tamamlanmasıyla akit geçerli sayılmaktadır. Özellikle online bağışlarda EFT, havale veya dijital ödeme kabz yerine geçmekte ve mülkiyet hakkı doğmaktadır.

İslam hukukunda teberru, bir malın karşılıksız temlik ettirilmesi olup kabz ile tamamlanmaktadır. Online bağışlarda EFT, havale veya mobil uygulama üzerinden yapılan ödeme, fiilî kabz yerine geçmekle birlikte ilgili meblağ alıcı hesabına geçtiğinde akit tamamlanmış olmaktadır. Teberruların irsal ve kabz ile geçerli olması, klasik fıkhî kurallar çerçevesinde online bağışlar için temel bir dayanak oluşturmaktadır. Bağışların çeşitli kuruluşlar araçlığıyla gönderilmesi durumunda online bağışlarda vekâlet unsuru devreye girmektedir. Bu noktada bağış kabul eden kuruluşlar, bağışçılar adına teslim alma ve tasarrufta bulunma gibi konularda fıkhen emanet ilkelerine uyması gerekir.

Günümüz fetva kuruluşları zekât ve kurban gibi ibadet niteliği olan bağışların online platformlar aracılığıyla gerçekleştirilmesini, belirli şartlarda caiz ve meşru kabul etmektedir. Zekâtın Kur'an'da belirtilen sekiz sınıfa ulaştırılması ve kurbanın şer'î usullerle kesilmesi ve dağıtılması konularında hayır kuruluşları, bağışçıların vekili konumundadır. Bununla birlikte bağışın yerine ulaşması, kuruluşların şeffaflığı ve güvenilirliği açısından hayati önem taşımaktadır. Hayır kuruluşları bağışlarda raporlama, hesap verebilirlik ve şeffaflık ilkelerini titizlikle uygulamalıdır. Sonuç olarak online bağış uygulaması Müslüman toplumda infak, dayanışma ve yardımlaşma kültürünü güçlendiren bir yenilik olarak görülmelidir. Ancak bu sistemlerin fıkhi meşruiyetini sürdürebilmesi için teberrularda emanet, vekalet vb. ilkelerin hayır kuruluşları tarafından titizlikle uygulanması ve takip edilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Açık, İhsan. "Zekâtta Şeffaflık; Diyanet ve TDV Zekât Hizmetleri". *Zekât Kongresi.* 345-350. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Apaydın, Cemre. *Online Pazaryerlerinin Hukuki Sorumluluğu.* Ankara: Seçkin Yayınları, 2025.

Atalay, Arif. *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz).* Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Atalay, Arif. "Dijital Ürünlerin Alım-Satımının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi* 15/60 (Aralık 2023), 65-84.

Aybakan, Bilal. "Teberru". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 40/215-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük.* 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Basım 2006.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu.* İstanbul: Sarmaşık Yayınları, ty.

Birsin Mehmet. *İslâm Eşya ve Borçlar Hukuku.* İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2019.

Cansel, Erol – Özel, Çağlar. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler – I.* Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Çağbayır, Yaşar. Ötüken Türkçe Sözlük. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Çarkoğu, Ali– Ertan, Güneş. *Türkiye'de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik 2024.* İstanbul: Tüsev Yayınları, 2025.

Darendeli, Ayşe. *İslam Hukukuna Göre İnternet Ortamında Alışveriş.* İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Türkiye Diyanet Vakfı". Erişim 1 Temmuz 2025. https://bagis.tdv.org/.

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü" Erişim 5 Temmuz 2025. https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/sayfa/515

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Türkiye Diyanet Vakfı" Erişim 5 Temmuz 2025. https://bagis.tdv.org/

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Türkiye Diyanet Vakfı" Erişim 5 Temmuz 2025. https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/kurban/

Din İşleri Yüksek Kurulu Mütalaları, "Vekalet Yoluyla Kurban Kesimi", Mütala no: 106 (2009). Erişim 10 Ağustos 2025. https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4005/vekalet-yoluyla-kurban-kesimi

Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları, "Vekâlet Yoluyla Kurban Alımı ve Kesimi Organizasyonları", Karar no: 31 (2018). Erişim 10 Ağustos 2025. https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38272/vekalet-yoluyla-kurban-alimi-ve-kesimi-organizasyonlari

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler (Batı Hukuku ile Mukayeseli Olarak". *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri.* ed. Tuncay Başoğlu. 287-362. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Ekici, Şerafettin. "B2C Elektronik Ticarette Sanal Pazar Yerinin Hukuki Durumu". *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/8 (Ocak 2020), 207-227.

el-Hafîf, Ali. *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri (Eşya ve Borçlar Hukuku).* çev. Rahmi Yaran. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2018.

el-Osmânî, Muhammed Takî. *Buhûs fi kadâyâ fıkhiyye mu'asıra*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2013.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2013.

Esen Bilal. "Zekâtın Kurumlar Eliyle Toplanıp Dağıtılması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulunun Verdiği Fetvalar". *Zekât Kongresi.* 351-391. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

ETDHK, Elektronik Ticaretin Düzenlenmesi Hakkında Kanun (Kanun no. 6563). *Resmi Gazete 29166* (23 Ekim 2014). Erişim 10 Temmuz 2025. https://resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/11/20141105-1.htm

Heyet. *Fetâva e'l-lecne ed-dâime li'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ.* nşr. Ahmed b. Abdurrezzak ed-Düveyş. 11 Cilt. Riyad: Riasetü'l-Buhûs el-İlmiyye, ty.

İnal, Emrehan. *İnternet Üzerinden Kurulan Sözleşmeler.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Kaan, Enver Osman. *Günümüz Fıkıh Meseleleri.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2022.

Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'z-zekât.* Beyrut. Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1973.

Karadâvî, Yusuf. *Çağdaş Meselelere Fetvalar,* çev. Veysel Bulut vd. 7 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, ty.

Katar, Vakıflar ve İslam İşleri Bakanlığı. *İslamweb.* https://www.islamweb.net/ar/fatwa/

Kurul. *Fetvalar.* Ankara: DİB Yayınları, 10. Basım, 2024.

Kocaman, Rıdvan. "Bağış Toplamada Sosyal Medyanın Rolüne İlişkin Teorik Bir Tartışma". *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi (AÜİİBFD)* 25/4 (Aralık 2024), 486-515.

Kondi, Şaban. "Zekâtta Şeffaflık; Diyanet Zekât Hizmetleri". *Zekât Kongresi.* 339-343. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî. "Karar bi şe'ni hükmi icrâi'l-ukûd bi âlâti'l-ittisâl el-hadîse"., Karar no: 52(6/3), Erişim 3 Temmuz 2025. https://iifa-aifi.org/ar/1789.html.

Okur, Kaşif Hamdi. *Güncel Konularda İlm-i Hâl.* ed. Hilmi Demir vd. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2018.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Marife, 1989.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. El-Hasen el-Ferkad. *el-Asl.* nşr. Muhammet Boy-nukalın. 12 Cilt. Katar: Dâru İbn-i Hazm, 2012.

Şeybâni. *İslâm İktisadında Helal Kazancın İlkeleri.* çev. Abdulalim Demir. hzr. Andulfettah Ebu Gudde. Ankara: Takdim Yayınları, 1. Basım, 2022.

TBK, Türk Borçlar Kanunu (Kanun No 6098). *Resmi Gazete* 27836 (4 Şubat 2011). Erişim 1 Temmuz 2025. https://resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/02/20110204-1.htm

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DİJİTAL ORTAMDA GERÇEKLEŞEN EVLİLİĞİN HUKUKÎ SONUÇLARI

Abdullah ARSLAN*

Giriş

Karı koca ve çocuklardan meydana gelen ve toplumu oluşturan en küçük temel yapı taşı aile kurumudur.[1] Aile bir erkekle bir kadın arasında gerçekleşen ve meşru/hukukî bir dayanağı olan evlilikle meydana gelmektedir. Bu sebeple evlilik olmadan bir ailenin varlığından, aile olmadan da sağlam bir toplumun varlığından söz edilemez.

Aile birliğinin kurulmasında gerekli olan evlilik akdinin yani nikâhın dinî/fıkhî açıdan geçerli olması için birtakım şartlar öngörülmüştür. Bu akitle alakalı şartlar dört kısma ayrılmaktadır. Akdin vücuda gelmesini sağlayan şartlara "in'ikâd (kuruluş) şartları", sahih ve muteber olmasını sağlayan şartlara "sıhhat şartları", gerçekleştiği zamandan itibaren başka bir unsura hacet duymaksızın geçerli olmasını sağlayan şartlara "nefâz şartları" ve bu akdin devamını ve bağlayıcılığını sağlayarak fesih davasına imkân vermeyen şartlara da "lüzum şartları" denir.[2]

Evlenme akdinin en önemli unsurunu taraflar yani evlenecek şahıslar ve bu şahısların velileri veya vekilleri oluşturmaktadır. Evlenme ehliyetine haiz olan ve evlenmelerine engel bulunmayan her şahıs evlilik akdinde taraf olabilir. Evlenme ehliyetine sahip şahıslar kendi başlarına evlenebilirler. Bunun için akıl ve ruh sağlığı yanında bâliğ olma şartı da aranmaktadır. Bu şartları taşımayan küçüklerin ve bunakların evlenebilmeleri için veli izni şart koşulmuştur. Ayrıca Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre bulûğa ermiş bir kız da ancak velisi aracılığıyla evlenebilir.[3] Buluğa ermiş kızın evlendirilmesi

* Dr. MEB'de Öğretmen, ORCID: 0009-0002-6245-4940, abdulars@hotmail.com.

[1] Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 14.

[2] Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 1/332.

[3] Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd el-Kurtubî el-Endelüsî (İbn Rüşd), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Şâkir, (Kâhire:

konusundaki ihtilafın sebebi evlilik akdinin sıhhatinde veli izninin gerektiğini ifade eden sarih ve bunu sezdiren dolaylı bir ifadenin bulunmamasıdır.[4]

Nikâh, evlenecek şahısların başka bir şahsa vekâlet vermesiyle de gerçekleşebilmektedir. Diğer akitlerde olduğu gibi evlilik akdinde de vekâlet tüm fukahâ tarafından kabul görmüştür.[5] Evlilik akdinde vekâlet, evlenecek kız veya erkeğin yetkili kıldığı bir şahıs tarafından onlar adına evlilik akdi için icab ve kabulde bulunmasıdır. Nikâhta vekâlet yalnızca İslâm hukukuna münhasır bir hususdur. Bu vekâletin geçerli olması için kendi yerine vekil atayan kişinin hukuken bizzat nikâh akdini kendisinin yapma yetkisinin olması gerekir. Böyle bir yetkisi yoksa bunu onun adına velisi yerine getirir.[6]

İcabı yerine getiren ve bunu kabul eden olmak üzere nikâhta iki taraf bulunmaktadır. Buna göre her iki tarafın veya temsilcilerinin de ayrı ayrı bulunmalarının şart olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Çoğunluk bir şahsın her iki tarafın da velisi veya vekili olmasını yahut taraflardan biri asil şahıs olup da diğerini de veli veya vekil olarak temsil edebileceği kabul etmiştir.[7]

Bunların dışında Hanefîlere göre mektupla evlilik akdi yapmak da mümkündür.[8]

İnsanlık tarihinde daha önceki dönemlerde duman, mektup vb. klasik vasıtalarla kurulan haberleşme araçları son dönemde yerini telgraf, faks, telsiz, radyo, televizyon, telefon ve internet gibi modern araçlara bırakmıştır. Son yıllarda iletişim teknolojisi konusunda yaşanan gelişmelerle birlikte uzak mesafelerde bulunan şahıslar birbirleriyle eş zamanlı olarak yazılı, işitsel ve görsel olarak iletişim kurabilme imkânına kavuşmuşlardır. Dünya çapında internetin rahat bir şekilde kullanılabilmesi pek çok hukukî işlemin dijital ortamda yapılabilmesine olanak sağlamıştır. Dijital ortamda

---

Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1994), 2/7; Ahmet Yaman*, İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 40-41; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 52-55.

[4] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid,* 2/7.

[5] Şemsü'd-Dîn es-Serahsî, *el-Mebsûd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 5/15; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-talibîn*, thk, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1463/2003), 5/417; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (İbn Kudâme), *el-Muğnî*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 7/19; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/330; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 63.

[6] Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 63-64.

[7] Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007), 3/ 97-98; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 64-65; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/331.

[8] Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 58.

gerçekleşen bu işlemlerden ötürü devletlerin ulusal ve uluslararası hukuk düzeyinde bazı düzenlemeler yapmaları gerekli hale gelmiştir. İslâm devletleri ve Müslüman toplumların da etkilendiği bu gelişmelerden İslâm hukukunun uzak kalmasını düşünmek pek mümkün görünmemektedir.[9]

Dijital ortamda iletişim kurma imkânı sayesinde uzak mesafeler arasında bazı hukukî işlemlerin gerçekleşebilmesi; uzak mesafede bulunan kadın ve erkeğin evlilik akdini icra edebilmelerine imkân sunan İslâm hukuku açısından bu akdin dijital ortamda gerçekleşebileceğini gündeme getirmiştir. Yani bir şahsın veli ve vekil sıfatıyla her iki tarafı da temsil edip onlar adına evlilik akdini gerçekleştirebilmesi ve Hanefî mezhebine göre karşı tarafa ulaşması bir hayli uzun zaman alan mektupla bu akdin geçerli olması dijital ortamda da bu akdin gerçekleşme imkânına kapı aralamaktadır.

Dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdi fiziksel olarak bir araya bulunmayan şahıslar yani gaipler arasında olduğu için eşler bir araya gelemeyebilirler. Bu evlilik akdinden sonra kadın hamile kalabilir ve bir çocuk dünyaya getirebilir. Bu durumda dünyaya gelen çocuğun nesebinin baba cihetinden sabit olup olmayacağı gibi bir problem ortaya çıkar. Çünkü Hanefîlere göre nesebin sabit olmasında akit tek başına yeterlidir. Ancak diğerlerine göre akit tek başına yeterli olmayıp eşlerin bir araya gelmesi gerekir.[10] Tıpkı nesep gibi dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdinden sonra mehir, nafaka, iddet, miras, evlenme engeli gibi hukukî sonuçların ortaya çıkıp çıkmayacağı gibi problemler de söz konusudur.

Günümüzün modern şartlarında hızlı iletişim ve ulaşım imkânları artmış ve insanlar arası mesafeler kısalmıştır. Eski zamanların haberleşme yöntemi olan mektupla taraflar arasında iletişim kurmak günler, haftalar ve aylar sürerken günümüzde telefon ve internet sayesinde eş zamanlı bir iletişim kurmak mümkün hale gelmiştir. Aynı şekilde birbirlerinden uzak coğrafyalarda yaşayan insanların bir araya gelmeleri hayli uzun bir zaman alırken; günümüzde araba, hızlı tren, helikopter ve uçak gibi ulaşım araçları vasıtasıyla birkaç saat sürmektedir. Uzak mesafeler arasında gerçekleşen evlilik akdinin hukukî sonuç doğurmayacağını ifade eden fakihlerin yaşadıkları zaman dilimiyle şimdiki modern zamanın aynı olmadığını söylemek izahtan varestedir. Zira o dönemde farklı coğrafyalarda evlilik akitleri gerçekleşen şahısların birkaç saat içinde bir araya gelmeleri mümkün değilken modern dönemde hızlı ulaşım vasıtaları sayesinde mümkün hale

[9] İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014), 60.
[10] Abdullah Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep ve İlgili Güncel Problemler*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 27-29.

gelmiştir. Ayrıca günümüzde modern üreme tekniklerinin son derece gelişmesi bir kadın ve erkeğin bir araya gelmeden de birbirlerinden çocuk sahibi olabilmelerini mümkün kılmaktadır.

Sosyal hayatta baş döndürücü bir değişim hızının yaşandığı günümüzde İslâm dininin temel ilkeleri ve nasların amaçları doğrultusunda olayları ve durumları yeniden gözden geçirmek ve buna göre değerlendirmek bir mecburiyet haline gelmiştir. Değişen zaman dilimde maslahatın sağlanması buna bağlıdır. Mecelle'nin "ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr edilemez"[11] şeklinde geçen külli kaidesi bunu göstermektedir.[12] Dolayısıyla dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdini de bu kapsamda değerlendirip özellikle nesep konusunda hangi mezhebin görüşü günümüz şartlarında maslahat sağlıyorsa onun tercih edilmesi daha makul görünmektedir.

1. İSLÂM HUKUKUNA GÖRE DİJİTAL ORTAMDA EVLİLİK AKDİ

Evlilik akdinde kadın ve erkek arasında ortaya çıkan irade beyanı, hakiki olarak ya da hükmen hazırlar ve gaipler arasında aynı mecliste (ittihâd-ı meclis), aynı oturumda gerçekleşmelidir. Oturum devam ettiği sürece, icabdan vazgeçme gibi icabı geçersiz hale getiren bir durum olmadıkça ya da taraflardan biri icabda bulunduktan sonra diğeri kabul etmeden önce meclisi terk etmedikçe, meclis birliğinin devam ettiği kabul edilir.[13] İcabla kabul birbirlerine yakın olmalıdır. Bir şahıs icabda bulunarak evlilik teklif ettiğinde, diğer taraf bunu duyduğu halde bulunduğu yerden ayrılıp dışarı çıkıp tekrar içeri girdikten sonra veya başka bir işle meşgul olduktan sonra evliliği kabul ettiğini ifade etse meclis birliği sağlanmamış olur. Şafiî mezhebine göre icabdan sonra hemen kabul cevabı gelmeli ve araya uzun bir süre girmemelidir.[14]

Gaipler arasında da ittihad-ı meclis sağlandığı için taraflar aynı ortamda olmasa da akit meclisi kurulmuş olur. Çünkü taraflar bedenen aynı mekânda olmasalar bile telefon, internet vb. modern araçlarla iletişim kurabilirler.

---

[11] Mecelle, madde: 39.

[12] Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, (İzmir: İzmir ilâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 112-114.

[13] el-İmâm Alâaddin Ebî Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî el-Haneffî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i',* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/232, 5/137; İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 76-78; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 57.

[14] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i',* 2/232, 5/137; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid,* 2/7; Nevevî, *Ravzatu't-talibîn* , 5/384; İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 79-80; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 57; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 157.

Dolayısıyla ittihad-ı meclisten kasıt; tarafların aynı akit üzerinde aynı zaman diliminde bulunmaları demektir. Buna göre akit meclisi, tarafların hakiki ya da hükmi anlamda akit konusu üzerinde fikir alışverişinde oldukları zaman dilimidir.[15]

Dijital ortamda evlilik akdinin gerçekleşmesi elektronik posta (e-mail) ile ya da yazılı, sesli ve görüntülü bir şekilde eş zamanlı olarak iki yolla mümkündür. Bunlardan biri doktrindeki gaipler arasında mektupla evlenmeye, diğeri ise hazırlar arasındaki evlenmeye benzer.[16]

E-mail ile evlilik akdinin yerine getirilmesi mektupla yapılan evlilik akdine benzerlik gösterdiğinden[17] bu konuda fakihlerin ortaya koyduğu görüşler önem arz etmektedir. Bu kapsamda Mâlikîler, Şafiîler ve Hanbelîlerden oluşan çoğunluğa göre hazırlar veya gaipler arasında gerçekleşen evlilik akdinde asıl olan sözlü beyan olduğu için mektupla bu akit kurulamaz.[18] Hanefîlere göre ise birbirlerinden uzakta bulunan gaipler arasında evlilik akdi mektup aracılığıyla gerçekleşebilir. Onlara göre gaibin iradesini yazılı olarak beyan etmesi hazırın iradesini sözlü olarak beyan etmesi gibidir. Mektup diğer taraf ve şahitler huzurunda okunur ve bu tarafın kabul etmesiyle akit tamamlanır. Burada in'ikâd şartlarından biri olan nikâh meclisi hükmen geçerli sayılır.[19] Mektup aracılığıyla evlilik akdinin

---

[15] Abdülhak Hamîş, *Kazâyâ fıkhiyye muâsıra*, (Şârika: en-Neşru'l-İlmî Câmiatu'ş-Şârika, 2004), 120-121; Abdürrahim Sâlihî, "İn'ikâdü'z-zevâci bi-l'berîdi'l-ilekturûnî", Vefâtiru's-Siyâsiyyeti ve'l-Kânûn 7 (Haziran 2012), 193; Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 77.

[16] Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 58; İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 83-84.

[17] E-mail ile mektup arasında hükmün değişmesine etki edecek bir fark yoktur. Aradaki tek fark mektubun muhataba ulaşması uzun zaman alırken e-mailin ulaşması birkaç saniyede gerçekleşebilmektedir. bk. Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 84.

[18] Nevevî, *Ravzatu't-talibîn* , 5/383; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, thk. Mustafa Kemal Vasfî, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.), 2/350; Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 5/39; Sâlihî, "İn'ikâdü'z-zevâci bi-l'berîdi'l-ilekturûnî", 194; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 58.

[19] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/15-16; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*, 2/231; Muhammed Emîn el-Meşhûr bi-İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr ale'd- Dürri'l-Muhtâr şerhu Tenvîru'l-Ebsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavviz, (Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 4/73; Sâlihî, "İn'ikâdü'z-zevâci bi-l'berîdi'l-ilekturûnî", 194; Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 78; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 157; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 58.

geçerliliğini kabul eden Hanefîlere göre e-mail aracılığı ile de evlilik akdinin geçerli olması gerekir.[20]

Görüldüğü üzere mektup veya e-mail aracılığıyla evlilik akdinin gerçekleştirilmesi ihtilaflıdır. Böyle bir ihtilaf bulunduğu için gaipler arasında evlilik akdi gerçekleştirilmek isteniyorsa mektup veya e-mail yerine vekâlet yoluyla bu işin gerçekleştirilmesi daha makul görünmektedir. Zira vekâlet konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır.[21]

Her ne kadar dijital ortamda sesli ve görüntülü olarak eş zamanlı biçimde gerçekleştirilen evlilik akdi hazırlar arasında gerçekleştirilen evlilik akdiyle benzerlik gösterse de[22] yeni bir mesele olup önceki dönemlerde böyle bir şey söz konusu değildi. Bu yüzden bu modern meselenin hükmünü tespit edebilmek için çağdaş İslâm hukukçularının görüşlerinin değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu konuda iki farklı görüş bulunmaktadır. Çağdaş İslâm hukukçularının bazıları bununla ile ilgili olumlu görüş bildirmiş, bazıları ise olumsuz görüş bildirmiştir.[23]

Birinci görüşe göre dijital ortamda evlilik akdi câizdir. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, İbrahim Fadıl ed-Debû, Muhammed Akle el-İbrahim, Bedrân Ebu'l-Ayneyn, Nasr Ferîd Vâsıl, Nureddin Muhtâr el-Hâdimî ve İbrahim Yılmaz gibi bazı çağdaş İslâm hukukçularına göre dijital ortamda eş zamanlı görüşme ile şahitlerin huzurunda gerçekleştirilen evlilik akdi câiz olur. Çünkü diğer akitlerde olduğu gibi dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdinde de akdin unsur ve şartları bulunup icab ve kabul aynı mecliste gerçekleşmektedir. Bu ortamda veli ve şahitlerin bulunması ve icab ile kabulün sesli ve görüntülü şekilde algılaması imkânı vardır.[24] Ancak evlilik akdinde diğer akitlerden farklı olarak şahitlik şartı kaçınılmaz olduğu için şahitlerin dijital ortamda gerçekleşen icab ve kabulü bizzat eş zamanlı olarak işitmeleri gerekmektedir.[25] Ayrıca mezhepler açısından da böyle bir akdin câiz olduğu söylenebilir. Hanefîler açısından bakıldığında onlara göre mektupla evlilik

---

[20] İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 88.
[21] İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 88-89.
[22] İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 89.
[23] Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 58-59.
[24] Muhammed Akle İbrahim, *Hukmü icrâi'l-ukûd bi-vesâili'l-ittisâli'l-hadise (el-hâtıf, el-berkıyye , et-teleks) fî dav'i'ş-şerîati ve'l-Kânûn,* (Ürdün-Umman: Dâru'd-Dıyâ' li-n'neşri ve't-tevzî, 1986), 113; Hamîş, *Kazâyâ fıkhiyye muâsıra*, 125; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 59; İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 91, 94.
[25] İbrahim, *Hukmü icrâi'l-ukûd bi-vesâili'l-ittisâli'l-hadise, 113.*

akdi câiz olduğuna göre evleviyetle ondan daha fazla iletişim imkânı sağlayan bu yöntemin de câiz olması gerekir. Çoğunluğa göre de bu yöntemin câiz olması gerekir. Çünkü onların icab ve kabulün aynı mecliste peş peşe gerçekleşmesi ve şahitlerin bunları işitmesi gibi evlilik akdi ile ilgili öne sürdükleri şartların dijital ortamda eş zamanlı olarak gerçekleşen evlilik akdinde de yerine getirilmesi mümkündür.[26]

İkinci görüşe göre dijital ortamda evlilik akdi câiz değildir. Bu görüşü Ezher Üniversitesi İlmi Araştırmalar ve İfta Komisyonu, Cidde'de bulunan İslâm Fıkıh Akademisi, Yusuf el-Karadâvî, Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Vehbe ez-Zuhaylî, Ahmed Ziyâb Şüveydah, Abdullah b. İbrahim b. Abdullah en-Nâsır, Abdülhak Hamîş gibi bazı çağdaş İslâm hukukçuları savunmuşlardır. Onlara göre burada akitle ilgili şartlar her ne kadar gerçekleşmiş gibi görünse de evlilik akdi sadece tarafları ilgilendiren bir durum olmayıp onların ailelerini ve toplumu da ilgilendiren bir akit olduğundan diğer akitlerle kıyas yapıp dijital ortamda evlenmeye izin verilmesi makul değildir. Bu ortamda yapılan evliliğin bazı mefsedetleri olabilir. Çünkü bazı insanların sesleri taklit edilerek ve görüntü üzerinde oynanarak karşı tarafın aldatılması mümkündür. İnsanları böyle bir sıkıntıdan korumak için dikkatli davranmak gerekir.[27]

2. DİJİTAL ORTAMDA GERÇEKLEŞEN EVLİLİK AKDİNİN HUKUKÎ SONUÇLARI

Usulüne uygun bir şekilde gerçekleşmiş olan evlilik akdinin bazı sonuçları ortaya çıkmaktadır. Böyle bir evlilik akdi karşı tarafa bazı haklar sağladığı gibi bazı sorumluluklar da yüklemektedir.[28] Burada evlilik akdi ile ilgili sonuçlar olarak mehir, nafaka, nesep, iddet, miras ve evlenme engeli konuları dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdi kapsamında ele alınacak ve bu konularla ilgili ayrıntılı hükümlere yer verilmeyecektir.

2.1. Mehir

[26] İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 94.

[27] Hukmü İcrâi'l-Ukûd bi-Âlâti'l-İttisâli'l-Hadîse, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 6/2 (Mart 1990), 1268; Hamîş, *Kazâyâ fıkhiyye muâsıra*, 125; Abdullah *b. İbrahim b.* Abdullah en-Nâsır, "Ukûdu'l-ilekturûniyye dirâse fıkhiyye mukârane", Mektebetü Ayni'l-Câmia (Erişim 10 Temmuz 2025); Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 59-60; İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 92-93.

[28] Yaman, *İslâm Aile Hukuku,* 57.

Erkeğin evlenirken kadına verdiği ya da vermeyi taahhüt ettiği mal veya paraya mehir denir.[29] Mehrin gerekli olduğu Kur'an[30] ve Sünnet[31] ile sabittir.[32]

Mehir kadınlara tanınmış olan mali haklardan biridir. Bu, bir karşılık olarak değil de ihsan ve Allah'tan gelen bir hediye olarak meşru kılınmıştır. Bu sayede kadın kocası yanında kıymetli hale gelir ve aralarında sevgi ve saygı bağı oluşur. Bunun yanında mehir, erkeğin evlenmek istediği kadın için harcama yapmasını ve sorumluluklarının farkına varmasını sağlar. Böylece erkek karısından boşanmayı düşündüğünde daha tedbirli davranır ve eğer boşanma olursa kadının belli bir süre ihtiyaçlarının karşılanması için maddi kaynak sağlanır. Mehir uygulamasının kadının güvencesi olmadığı toplumlarda çok yararlı olacağı muhakkaktır. Zira kocanın elinde bulunan tek taraflı boşama yetkisini kötüye kullanması durumunda kadın böyle bir maddi imkâna fazlasıyla ihtiyaç hissedecektir.[33]

Bir kadın; birleşme gerçekleşince, birleşmeden önce eşlerden biri özellikle koca vefat edince veya sahih halvet meydana gelince mehir almaya hak kazanmaktadır.[34] Eğer daha önce bir mehir belirlenmişse (mehr-i müsemmâ) ve usulüne uygun bir evlilik akdinden sonra henüz birleşme gerçekleşmediyse ya da sahih halvet gerçekleşmeden evvel boşanma söz konusu olursa kadın mehrin yarısını alır.[35] Bu gibi durumlarda belirlenen bir mehir yoksa kadının gönlünü hoş tutmak için ona mut'a adı verilen sembolik bir hediye verilir.[36] Kadına mehir verilmesini gerektirmeyen bazı durumlar da vardır. Bu durumlar şunlardır: Eğer fâsit evlilik akdi olur ve koca karısını birleşme gerçekleşmeden önce boşarsa mehir ve mut'a gerekmez. Evlilik akdi

---

[29] Yaman, *İslâm Aile Hukuku,* 57; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 221; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/346; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 121; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 151.

[30] en-Nisâ 4/4, 24.

[31] Buhârî, *Nikâh*, 15; Nesâî, *Nikâh*, 62, 76; Ebû Dâvud, *Nikâh*, 24, 25, 31.

[32] Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 221; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/346; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 154-155.

[33] Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 153-154.

[34] en-Nisâ 4/21; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/348; Yaman, *İslâm Aile Hukuku,* 63; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 128; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 166-167; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 228-229.

[35] el-Bakara 2/237; Yaman, *İslâm Aile Hukuku,* 63; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/348; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 230; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 169; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 128-129.

[36] el-Bakara 2/236; Yaman, *İslâm Aile Hukuku,* 63; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 230; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 169; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 129.

sahih olur fakat birleşme ve sahih halvetten önce kadından kaynaklanan bir sebeple evlilik sona ererse kadın bir şey alamaz.[37]

Eğer batıl bir nikâh ile birleşme olmuşsa bundan dolayı kadına "ukr" adı verilen belirlenmiş mehirden daha az miktar ödeme yapılır ve belirlenmiş mehire itibar edilmez.[38]

Dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdinden sonra karı koca birbirlerinden uzak mekânlarda bulunsalar da koca vefat ederse kadın belirlenmiş mehri hak edecektir. Diğer türlü kadının belirlenmiş mehrin tamamını alabilmesi için bir araya gelmeleri gerekir. Eğer bir araya gelmezlerse mehrin yarısını alabilecektir.

2.2. Nafaka

Nafaka; fıkhî açıdan yiyecek, içecek, giyecek, tedavi masrafları, mesken gibi anlamlara gelir[39] ve evlilik içinde kocanın eşi ve çocukları için yüklendiği geçim masraflarına denmektedir.[40] İslâm hukukuna göre bir kişinin başka birine nafaka vermesi; evlilik akdi, köle mülkiyeti ve nesep yakınlığı olmak üzere üç sebebe dayanır.[41] Biz burada dijital ortamda icra edilen evlilik akdini ele aldığımız için evlilik akdiyle ilgili olan nafakaya değineceğiz.

Hanımın nafakası, evlilik akdi ile kocaya farz olan asli haklardan biridir. Hanıma nafakanın farz olduğu hususunda fakihler ittifak etmişlerdir. Nafakanın kocaya farz olduğu Kur'an[42] ve Sünnet[43] ile sabittir.[44] Zira kadın kocasıyla aynı evde, onun istek ve beklentilerine uygun bir hayat yaşamakta ve vaktini de onun için harcamaktadır. Bu sayede evin işini görmek, çocuklarla ilgilenmek gibi birçok faydalar sağlamaktadır. Önceki hayatına nispetle böyle bir sorumluluk altına giren kadının nafakasından koca sorumlu tutulmazsa yaptığı fedakârlıklar bir karşılık bulamayacak ve koca bu

---

[37] Yaman, *İslâm Aile Hukuku,* 64; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 230-231; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 170; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 129.
[38] Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 111.
[39] Sezai Bekdemir, *Nafaka İlmihâli*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları), 2019, 17; Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep,* 49-50; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/349; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 172; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 236.
[40] Yaman, *İslâm Aile Hukuku,* 64.
[41] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/180; Nevevî, *Ravzatu't-talibîn*, 6/449; Muhammedü'l-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 5/151; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 236; Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep,* 50.
[42] en-Nisâ 4/34; et-Talak 65/6-7; el-Bakara 2/233.
[43] Ebû Dâvud, *Menâsik*, 56; İbn Mâce, *Menâsik*, 84; Buhârî, *Ahkâm*, 14; Müslim, *Akdiyye*, 8, Zekât, 41; Nesâî, *Zekât*, 60, *Büyû',* 84.
[44] Bekdemir, *Nafaka İlmihâli*, 67-69; Yaman, *İslâm Aile Hukuku,* 64; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 130-131; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 173; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 239.

kadar fayda gördüğü kişi için bir külfet altına girmemiş olacaktır. Nasıl ki kamu adına çalışan bir kişinin nafakası devlet hazinesinden karşılanıyorsa kocası için çalışan kadının da nafakası karşılanmalıdır.[45]

Fakihlere göre hanıma nafakanın farz olması için bazı şartlar vardır. Evlilik sahih olmalıdır. Fâsid ya da batıl olmamalıdır. Kadın nefsini kocasına tam manasıyla teslim etmiş olmalıdır. Kadın kendisiyle evlenilmeye (birleşmeye) elverişli bir yaşta olmalıdır. Kocanın hanımını tutma hakkı kaybolmamalıdır. Yani adam bilerek kadını evinde tutmuyorsa nafakasını vermek zorundadır. Eğer kadın belirlenen mehrin ödenmediği için eve gelmiyorsa kendini teslim etmemesi kocadan kaynaklanan bir sebep olduğu için nafaka gerekir.[46]

Dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdinden sonra kadının nafaka alabilmesi için kocasıyla bir araya gelip kendini ona teslim etmesi gerekir. Ancak koca bir araya gelmeyi engelliyorsa kadının burada bir etkisi olmadığı için nafakayı hak eder.

2. 3. Nesep

Fıkhî açıdan nesep, erkeğin spermiyle kadının yumurtasının şer'î sınırlar kapsamında karışması neticesinde meydana gelen doğumun iki kişi arasında oluşturduğu akrabalık bağı anlamına gelir. Hukukta nesep, "çocuğun anne ve baba yönünden hukukî bağı, kan bağı ve yakınlığı, hısımlık, soydanlık" olarak tanımlanır.[47]

Görüldüğü üzere "nesep" kavramı genel manada bir şahsın anne ve babasıyla arasındaki yakınlık ilişkisini ifade eder. Bir toplumun yapısını oluşturup onu geleceğe taşıyan aile olduğu gibi; aileyi de geleceğe taşıyan neseptir. Zira insanlar arasında nesep diye bir bağ olmasaydı bugünün aile yapılarının geleceğe taşınması ve geleceği inşa etmesi de mümkün olmazdı. Dolayısıyla sağlam bir toplum oluşturmak için aile kurumuna, bu kurumu oluşturmak için de nesep bağına ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum "nesep", "aile" ve "toplum" arasında önemli bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. [48]

---

[45] Çolak, *İslâm Aile Hukuku, 131.*
[46] Serahsî, *el-Mebsûd*, 5/186-187, 193; Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 4/3, 5; Nevevî, *Ravzatu't-talibîn*, 6/468-471; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc,* 5/165, 168-171; Bekdemir, *Nafaka İlmihâli*, 70; Yaman*, İslâm Aile Hukuku,* 64-65; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/350-351; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 173-174.
[47] Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep*, 12.
[48] Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep*, 1.

Çocuğu doğuran kadınla nesep bağı sabit olur ve bunun için çocuğun evlilikten ya da zinâdan doğmasında bir fark yoktur.[49] Çocuğun annesi ile olan nesep ilişkisi şu ayette de ifade edilmektedir: *"*...Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır…"[50] Bu ayete göre anneyle çocuk arasındaki nesep bağı doğumla kurulur.[51]

Nesebin sabit olmasında önemli olan durum çocuğun babası ile olan bağın belirlenmesidir. Evlilik içinde dünyaya gelen çocuğun kocaya ait olduğu kabul edilir. İslâm hukukunda bu kabul Kur'ân-ı Kerîm'deki "…Onların (annelerin) yiyeceği ve giyeceği örfe uygun olarak çocuk kendisi için doğan kişiye aittir"[52] ayetinden ve "Çocuk, firâş sahibi olan kocaya aittir. Zinâ eden için ise mahrumiyet vardır"[53] hadisinden çıkarılmıştır.[54]

Çocuğun babaya nispet edilmesi için yani nesebin sahih olabilmesi için dört kaynak vardır. Bunlar: Sahih evlilik, fâsid evlilik, evlilik (nikâh) şüphesiyle birleşme (şüpheli İlişki) ve cariyeliktir (istilâd). Nesebi ispat yollarından en çok bilinenler ise firâş, ikrâr, beyyine ve kıyâfedir. Bunların dışında modern dönemde DNA testi (analizi) ile nesebin tespit edilmesi imkânı bulunmaktadır. Ancak İslâm hukuku açısından nesep konusunda bu modern yöntemden faydalanmak için öngörülen bazı şartların yerine getirilmesi gerekmektedir.[55]

İslâm hukukuna göre koca liân ile çocuğu reddedebilir. Liân şer'î manada kocanın bazı sebeplerden ötürü karısının zinâ yaptığı veya çocuğunun kendisinden olmadığı gibi iddiaları için yeminde bulunması, kadının da bu iddianın yalan olduğuna yemin etmesidir. Kur'an'da[56] liânın nasıl yapılacağı tarif edilmiştir.[57]

Evlenen çoğu insan çocuk sahibi olmak ister. Ancak bazı çiftler kısırlık gibi bir problem yaşadıkları için çocuk sahibi olamazlar. Günümüzde yapay döllenme olarak da bilinen tüp bebek (IVF) vb. yardımcı üreme teknikleri kısırlık problemini önemli ölçüde çözüme kavuşturmakta ve bu sayede bu konuda problem yaşayan bazı çiftler çocuk sahibi olabilmektedirler. Sperm, yumurta ve rahim gibi üreme unsurları evli çiftlere ait olursa bir problem

[49] Yaman*, İslâm Aile Hukuku,* 65; Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep*, 20.
[50] el-Mücadele 58/2.
[51] Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 140; Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep*, 20.
[52] el-Bakara 2/233.
[53] Buhârî, *Husûmât*, 6; Müslim, *Radâ,* 36, 38; Ebû Dâvud, *Talak*, 34; Tirmizî, *Radâ*, 8; Nesâî, *Talak*, 48-49.
[54] Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep*, 20.
[55] Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep*, 24-32, 102-103.
[56] en-Nur 24/6-9.
[57] Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 3/208; Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep*, 41.

olmaz. Ancak bu unsurlar farklı şahıslara ait olursa nesep konusunda bazı problemlere sebep olabilmektedir.[58]

Dijital ortamda evlilik akdi açısından nesebin önemi aralarında evlilik akdi gerçekleştikten sonra eşler bir araya gelemedikleri halde kadın hamile kalırsa nesebin koca cihetinden sabit olup olmayacağıdır. Zira bir kadınla erkek dijital ortamda evlilik akdi gerçekleştikten sonra kadın hamile kalabilir ya da daha öncesinden de hamile kalmış olabilir ve bir çocuk doğurabilir. Böyle bir durum olursa bu çocuğun nesebinin koca cihetinden sabit olup olmayacağı önem arz etmektedir. Zira dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdi gaipler arasında olduğu için eşler hemen bir araya gelemeyebilirler. Dolayısıyla eşler bir araya gelemedikleri halde sadece evlilik akdinin kendi başına baba cihetinden nesebin sabit olmasına yeterli olup olmadığı önem arz etmektedir.

Uzak mesafelerde bulunan kadın ve erkeğin evliliklerinin nesebin baba yönünden sabit olması konusunda yeterli olup olmadığı mezhepler arasında ihtilaflı bir konudur. Bu konuda üç farklı görüş bulunur. Birinci görüşe göre akit yeterli olup kadının bir tarafta erkeğin de başka bir tarafta olması durumda bile kadının dünyaya getirdiği çocuğun nesebi kocadan yana sabit olur. Bu görüşü Hanefî mezhebi savunmaktadır. İkinci görüşe göre birbirlerinden uzakta bulunan kadın ve erkeğin evlilik akdi geçerli kabul edilse bile eşler bir araya gelemedikleri için kadının hamile kalıp da dünyaya getirdiği çocuğun nesebi kocasından yana sabit olmaz. Evlilik akdi nesebin sabit olması için tek başına yeterli değildir. Eşler bir arada bulunup halvet gerçekleşmeli ve birleşme imkânı olmalıdır. Bu görüşü Şafiî, Mâlikî ve Hanbelîlerden oluşan cumhur savunmaktadır. Üçüncü görüşe göre tek başına evlilik akdi nesebin kocaya bağlanmasını sağlamadığı gibi bunun sağlanması için eşler arasında birleşmenin bizzat gerçekleşmesi gerekir. Yani nesebin kocadan sabit olması için akit ve birleşme imkânı yeterli olmayıp bizzat birleşmenin gerçekleşmesi gerekir. Bu görüşü İbn Teymiyye ve onu takip eden İbn Kayyim gibi bazı Hanbelî fakihler savunmaktadırlar.[59]

2.4. İddet

Sözlükte saymak, beklemek ve belirli bir sayı gibi anlamlara gelen iddet kavramı fıkhî bir terim olarak şöyledir: Kocası ölen ya da karı-koca hayatı

---

[58] Arslan, *İslam Hukuku Açısından Nesep*, 139-142.

[59] Serahsî, *el-Mebsûd*, 17/156; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i',* 2/331-332; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid,* 2/97; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc,* 5/7; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/80; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fî hayri'l ibâd*, thk. Muhammed Ecmal el-İslâhî, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1439/2018), 5/570-571; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/395.

yaşadıktan sonra boşanma veya fesihle birlikte evliliği sona eren kadının yeni bir evlilik yapmak için beklemesi gereken süredir. Buradaki "karı-koca hayatı yaşadıktan sonra" kaydı sahih halvet veya birleşme olmaksızın gerçekleşen boşanmaları kapsam dışı bırakmaktadır. Bunu ifade eden bir ayet[60] bulunmaktadır.[61]

İddet, ric'î talakta bir düşünme fırsatı ve evlilik hayatına kolay bir şekilde dönme imkânı verir. Kadının daha önceki evliliklerinden hamile olma ihtimalini ortadan kaldırır ve nesebin korunmasını sağlar. Vefat eden kocanın hatırasına bağlılığı gösterir. Boşanıp tekrar evlenmeyi zorlaştırarak aile bağını korumayı ve kötü niyeti önler.[62]

İddet bekleme süresi; kadının boşanma sonrası, vefat sonrası, yaşlılık veya küçüklük ve evlilik biterken hamilelik yaşanması gibi sebeplerle farklılık arz etmektedir. Bu farklılıkların her birine Kur'ân-ı Kerîm'de[63] açıklık getirilmiştir.[64]

Eğer fâsid nikâhtan sonra aralarında birleşme gerçekleşmeksizin koca vefat ettiyse kadının iddet beklemesi gerekmez. Ancak koca birleşmeden sonra vefat ettiyse talak iddeti beklemesi gerekir. Zira bu nikâhta erkek koca sayılmamaktadır.[65]

Batıl nikâhta iddet gerekli değildir. Ancak kadının bir hayız süresi beklemesi evlâ olup buna istibrâ denir.[66]

Dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdinden sonra eşler bir araya gelmeden yani karı koca ilişkisi yaşamadan boşanırlarsa kadının iddet beklemesine gerek kalmayacaktır. Ancak bu akitten sonra koca vefat ederse ona saygı göstermesi açısından iddet bekleyecektir.

---

[60] el-Ahzâb, 33/49.

[61] Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 240; Yaman*, İslâm Aile Hukuku,*107-108; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 457-458.

[62] Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/387; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 240; Yaman*, İslâm Aile Hukuku,* 108; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 458; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 320.

[63] el-Bakara, 2/228, 234; et-Talak, 65/4.

[64] Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 3/ 172-173; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/388-389; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 241-242; Yaman*, İslâm Aile Hukuku,* 108-110; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 459-462.

[65] Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 3/ 172-173; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 241-242; Yaman*, İslâm Aile Hukuku,* 109.

[66] Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 111; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 207.

2.5. Miras

Mirasın akrabalık (nesep), nikâh ve velâ olmak üzere üç sebebi vardır.[67] Eşlerin birbirlerine mirasçı olabilmeleri için sahih nikâh yeterlidir. Nikâhtan sonra birleşme ve sahih halvetin gerçekleşmiş olması şart değildir.[68]

Karı kocanın birbirlerine mirasçı olabileceği Kur'ân-ı Kerîm'de sabittir.[69]

Evlilik devam ederken eşlerden biri vefat ederse sağ kalan eş diğerine mirasçı olur. Ancak kadın boşanır ve iddet süresi de sona ererse eşler birbirlerine mirasçı olamazlar. Ric'î talakla boşanmış bir kadın iddet beklerken kendisi veya kocası vefat ederse sağ kalan eş mirasçı olur. Çünkü aralarındaki evlilik bağı henüz sona ermemiş olur. Bâin talakın iddetinde eşler birbirlerine mirasçı olamazlar. Çünkü bâin talakla nikâh bağı sona erer.[70]

Fâsid ya da bâtıl nikâhla evli olanlar aralarında birleşme veya sahih halvet gerçekleşse bile birbirlerine mirasçı olamazlar.[71]

Dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdinden sonra eşler bir araya gelmeden biri vefat ederse diğeri ona mirasçı olur. Çünkü miras için akit yeterlidir.

2.6. Evlenme Engeli

Yapılan evlilik akdinin İslâm hukuku açısından geçerli olabilmesi için erkekle kadın arasında herhangi bir evlenme engelinin bulunmaması gerekir. Evlenme engelleri sürekli ve geçici olmak üzere ikiye ayrılır. Sürekli engeller ise Kur'an'ın[72] belirttiği şekliyle üç gruptur. Bunlardan birincisi doğumdan meydana gelen kan hısımlığı yani neseptir. İkincisi evlenme sebebiyle meydana gelen hısımlık yani sıhrî hısımlıktır. Üçüncüsü ise süt emzirmeden doğan hısımlıktır.[73] Burada ise dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdinin taraflar ve yakınları arasında evlenme engeli meydana getirip getirmeyeceği ele alınacaktır.

---

[67] Serahsî, *el-Mebsûd*, 29/138; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 267-268; Abdüsselam Arı, *İslâm Miras Hukuku*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 26-28.
[68] Arı, *İslâm Miras Hukuku*, 27.
[69] en-Nisâ 4/12.
[70] Arı, *İslâm Miras Hukuku*, 27-28.
[71] Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 268; Arı, *İslâm Miras Hukuku*, 28.
[72] en-Nisâ 4/22-23.
[73] Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 65, 67-69; Yaman*, İslâm Aile Hukuku,* 42-44; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 60-63; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/322-326; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 169-171.

Kendisiyle evlenilen bir hanımın yakın akrabasıyla evlenmek onun izzet-i nefsini ve ulvi duygularını rencide edeceğinden bu kadınla evlenince onun yakın akrabalarıyla evlenmek yasaklanmıştır.[74]

Evlenme ile oluşan bazı hısımlıklara "sıhrî hısımlık" adı verilir. Boşanma veya vefat bu tür hısımlığı ortadan kaldırmadığı için sıhrî hısımlık sürekli evlenme engelidir. Bunları dört grupta toplayabiliriz:

a. Üvey Kızlar: Bir erkek, eşiyle birleşme yaşadıktan sonra bu eşinin başka bir erkekten olma kızı veya torunlarıyla evlenemez.

b. Kayın Valideler: Nikâh akdi tek başına kayın valide ile evlenme engeline sebep olur. Burada birleşme şart değildir.

c. Baba ve Dedenin Hanımları: Bir kimse babasının ya da dedesinin hanımı ile evlenemez.

d. Fürûun Hanımları: Bir kimse oğlunun ya da torununun hanımı ile evlenemez.[75]

Dijital ortamda gerçekleşen evlilik akdi genellikle kendi başına evlenme engeline sebep olur. Ancak bunun bir istinası hanımın önceki evliliğinden olan kızıyla evlenmekle ilgilidir.

Sonuç

Teknolojinin geliştiği ve ulaşım imkânlarının arttığı günümüz koşullarında evlilik akdinde esas olan tarafların ve şahitlerin aynı meclis ortamında bir araya gelerek iradelerini ve şahitliklerini beyan etmeleridir. Zaten dünyanın birçok yerinde geçerli olan hukuk sisteminde de tarafların ve şahitlerin bir arada olmaları şart koşulmuş olup mektup vb. yöntemlerle ve vekâlet ile evlilik akdinin kurulmasına izin verilmemiştir. Dolayısıyla günümüz şartlarında artık mektupla evlilik akdi icra edilmesiyle ilgili tartışmanın lüzumu dahi yoktur.

[74] Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 67.
[75] en-Nisâ 4/22-23; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 170; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/325; Çolak, *İslâm Aile Hukuku,* 69-73; Yaman*, İslâm Aile Hukuku,* 43-44; Acar, *İslâm Aile Hukuku***,** 62.

Dijital ortamda iki yöntemle evlilik akdi icra etmek mümkündür. Bunlardan birincisi e-mail vb.[76] dijital araçlar, ikincisi anlık sesli ve görüntülü iletişim kurmayı sağlayan dijital araçlardır.[77]

E-mail ile gerçekleştirilen evlilik akdi gaipler arasında gerçekleştirilen mektuplaşmaya benzemektedir. Hanefîler mektupla evlilik akdinin kurulmasına cevaz verirken çoğunluk cevaz vermemiştir. Bu görüşlerden yola çıkarak e-mail aracılığıyla icra edilen evlilik akdinin de çoğunluğa göre câiz olmadığını söyleyebiliriz. E-mail aracılığıyla evlilik akdi icra etmenin Hanefîlere göre câiz olduğunu söylemek ilk değerlendirmeye göre mümkündür. Ancak burada kanaatimizce şöyle bir durum söz konusudur: Mektupla evlilik akdinin yapılmasına cevaz veren Hanefî fakihlerin yaşadığı dönemde gaiplerin şimdiki gibi birbirleriyle dijital ortamda eş zamanlı olarak görüşmelerine imkân yoktu. Onlar kendi zamanlarında böyle bir imkân olsaydı belki de mektupla evlilik akdinin kurulmasına cevaz vermeyebilirlerdi. Zira Hanefî mezhebindeki fakihlerin zamanın değişmesini dikkate alarak bir meselede farklı bir görüş benimsedikleri bilinmektedir.[78]

Kanaatimizce günümüzde mektup ile haberleşmenin yerini alan e-mail ve çeşitli mesajlaşma uygulamalarıyla evlilik akdinin kurulması doğru değildir. Çünkü bir insan internet bağlantısı gerektiren e-mail vb. yöntemlerle uzak mesafeden iletişim kurabiliyorsa internet üzerinden dijital ortamda eş zamanlı sesli ve görüntülü görüşmeyle de iletişim kurabilir. Eğer aynı mekânda yüz yüze görüşme imkânı yoksa buna en yakın yöntem olan eş zamanlı sesli ve görüntülü görüşme ile iletişim kurularak akit gerçekleştirilmelidir. Bu yöntemde taraflar ve şahitler fiziki olarak bir araya gelemeseler bile en azından eş zamanlı olarak icab ve kabulü dile getirebiliyorlar ve şahitlik yapabiliyorlar. Böyle bir imkân varken mektup veya e-mail vb. yöntemlerle evlilik akdi icra etmek uygun değildir. Bu sebeple mektup ve e-mail vb. yöntemlerle gerçekleştirilen evlilik akdi kanaatimizce batıl bir akittir. Çünkü icab ve kabulün gerçekleştiği meclis birliği sağlanamadığından kuruluş şartları eksiktir. Kuruluş şartı eksik olan bir akit ancak batıl bir akit olur.

---

[76] Kaynaklarda genellikle e-mail kavramı geçmektedir. Buna benzerlik gösterdikleri için cep telefonlarındaki mesajlaşma uygulamasını, yazışmayı sağlayan akıllı mesajlaşma programlarını ve sosyal medya araçlarını bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

[77] Bazı sosyal medya ve programlar bu görüşmeyi sağlayan araçlardır. Bu araçların akıllı telefon, tablet veya kişisel bilgisayar üzerinden kullanılması fark etmez.

[78] Örneğin Ebu Hanîfe kendi zamanındaki bir davada taraflardan birinin bir talebi olmadıkça şahitlerin araştırılmasına ihtiyaç olmadığına hükmetmiştir. Ancak daha sonra ahlakın zayıflamasını dikkate alan Ebu Yusuf ve İmam Muhammed şahitlerin mutlaka araştırılması gerektiğine hükmetmişlerdir. bk. Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, 113.

Kanaatimizce anlık sesli ve görüntülü iletişim kurmayı sağlayan dijital araçlar bir yönüyle eş zamanlı gerçekleştiği yani zaman birliği sağlandığı için hazırlar arasındaki görüşmeye, diğer yönüyle de taraflar aynı mekânda olmadıkları için gaipler arasındaki görüşmeye benzemektedir. Yani bu yöntemde mekân birliği olmasa da zaman birliği vardır. Dolayısıyla dijital ortamda gerçekleşen bu ve benzeri akitlere bütün akitleri de kapsayacak şekilde "eş zamanlı dijital akit"; konumuzla ilgili olarak da özel manada "eş zamanlı dijital evlilik akdi" diyebiliriz.

Kanaatimizce kendine has birtakım özelliklere sahip bu akit (eş zamanlı dijital evlilik akdi), gaipler arasında yapılan akitten ve hazırlar arasında yapılan akitten farklı değerlendirmeli ve İslâm hukuku açısından câiz olabilmesi için buna özel ilkelerin belirlenmesi gerekmektedir.

E-mail ile evlilik akdi ve eş zamanlı dijital evlilik akdini günümüz şartlarında değerlendirdiğimizde maslahat prensibi açısından şu hususlara dikkat edilmesi kanaatimizce (tavsiye babında) uygun olacaktır:

1- Öncelikle herhangi bir problem yoksa en doğru olan aynı mecliste yüz yüze gerçekleştirilen evlilik akdidir.

2- Eğer evlilik akdine taraf olan şahısların biraya gelme imkânı olmadığından gaipler arasında bir evlilik akdi icra edilecekse mektup ve e-mail tercih edilmemeli, eş zamanlı dijital evlilik akdi tercih edilmelidir. Çünkü mektupla evlilik akdinin gerçekleşmesine sadece Hanefî mezhebi cevaz vermiş, diğer mezhepler cevaz vermemişlerdir.

3- Hazırlar arasında gerçekleşen evlilik akdine en yakın olan eş zamanlı dijital evlilik akdidir. Çünkü bu akde taraf olan şahıslar birbirlerini eş zamanlı olarak görebilirler ve birbirlerinin seslerini duyabilirler. Eş zamanlı dijital akit tarafların birbirlerinin iradelerini görsel ve işitsel olarak takip edebilmelerini sağladığından e-mail sisteminden daha güvenilir olduğu söylenebilir.

4- Hanefîlerin mektupla ilgili görüşlerinden yola çıkarak günümüzde e-mail ile evlilik akdi icra etmenin câiz olduğunu savunmak isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Zira günümüz şartlarında bir kadın ve erkeğin bir araya gelerek evlilik akdi icra etmeleri esastır. Bu mümkün değilse meclis birliğini sağlamak adına akdin icra edilmesi için dijital ortamda eş zamanlı sesli ve görüntülü bağlantı sağlanmalıdır. Modern dönemde hızlı ulaşım ve dijital ortamda sesli-görüntülü bağlantı kurma imkânı varken mektup veya e-mail ile evlilik akdinin kurulmaya çalışılması abesle iştigaldir ve bu şekilde meclis birliğinin kurulduğu kabul edilemez. "Bir özür için câiz olan şey ol

özrün zevaliyle batıl olur"[79] külli kaidesine göre de evlilik akdi kurmak için mektup ve e-mail gibi yöntemlere ihtiyaç kalmadığı açıktır. Dolayısıyla İcab ve kabulün gerçekleştiği ortam olan meclis birliği sağlanamadığından mektup veya e-mail ile icra edilen evlilik akdi batıl nikâh olarak kabul edilmelidir.

5- Eş zamanlı dijital evlilik akdinde şahitlerin akit meclisinde baştan sona bulunup icab ve kabulü işitmeleri önem arz etmektedir. İki erkek (ya da bir erkek iki kadın) şahitten birinin kadının yanında bulunup şahitlik yapması, diğerinin de erkeğin yanında bulunup şahitlik yapması maslahata daha uygun olacaktır. Bu şahitler aynı zamanda her iki tarafın arasında aldatma, kandırma ve yanılma gibi mefsedetlerin olmaması için güvenilirliği temin edeceklerdir. Böylece nikâhtaki şahitlik şartı amacına ulaşmış olur.

Her evlilik akdinde olduğu gibi dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdinin de bazı hukukî sonuçlarının ortaya çıkması muhakkaktır. İlgili şartlar yerine getirildiğinde İslâm hukuku açısından eş zamanlı dijital evlilik akdini sahih bir evlilik gibi geçerli olduğunu kabul etmek mümkündür. Bu sebeple sahih bir evlilik akdinde gerçekleşen hukukî sonuçlar eş zamanlı dijital evlilik akdinde de geçerli olacaktır. Ancak e-mail ile yapılan evlilik akdini daha önce açıkladığımız sebeple batıl nikâh veya bazı durumlara göre şüpheli ilişki gibi değerlendirmek durumundayız.

Yukarıdaki bilgiler ışığında dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdi kapsamında mehirle ilgili kanaatimizce şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

1- E-mail aracılığıyla gerçekleştirilen evlilik akdinden sonra eşler arasında birleşme veya sahih bir halvet meydana gelmeden boşanma olursa kadın mehri hak etmez. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz sebeplerden dolayı bu yolla icra edilen akit geçerli değildir. Eğer aralarında birleşme gerçekleştiyse bu akit batıl nikâh gibi değerlendirilir ve kadına ukr adı verilen bir ödeme yapılır.

2- Eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra eşler arasında birleşme ya da sahih bir halvetten önce boşanma gerçekleşirse ve akit öncesinde belirlenmiş bir mehir varsa kadın bunun yarısını alır. Eğer mehir belirlenmemişse mut'a adı verilen sembolik hediyeyi hak eder. Bu akitten sonra eşler arasında birleşme ya da halvet gerçekleşirse belirlenmiş mehrin tamamını hak eder.

[79] Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid ve'l-furûi fıkhiyyeti'ş-Şâfiiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 85; Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, 82.

3- Eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra koca vefat ettiyse birleşme gerçekleşmese bile kadın belirlenmiş mehrin tamamını hak eder.

Yukarıdaki bilgiler ışığında dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdi kapsamında nafaka ile ilgili kanaatimizce şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

1- Daha önce belirttiğimiz nedenden dolayı e-mail aracılığıyla icra edilen evlilik akdinde nafaka gerekmez.

2- Nafaka konusunda eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra şöyle bir durum da söz konusudur: Eğer farklı yerlerde olup da bir araya gelme imkânları yoksa veya böyle bir imkân olduğu halde kadından kaynaklanan bir sebepten ötürü bir araya gelemiyorlarsa kocanın nafaka vermesi mecbur hale gelmez. Ancak bir araya gelme imkânları olduğu halde kocadan kaynaklanan bir sebepten dolayı bir araya gelemiyorlarsa kadın nafaka almayı hak eder.

Yukarıdaki bilgiler ışığında dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdi kapsamında neseple ile ilgili kanaatimizce şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

1- E-mail veya eş zamanlı sesli ve görüntülü görüşme yoluyla icra edilen evlilik akdinden sonra dünyaya gelen çocuğun anne yönünden nesebi doğum yapan kadına ait olur. Bunda herhangi bir problem bulunmaz. Zira anne yönünden nesebin geçerli olması için doğum kâfidir.

2- E-mail ile gerçekleştirilen evlilik akdinin günümüz şartlarında geçerli olmadığını savunsak da kadın ve erkek bu akde dayanarak birleşmeleri sonucu bir çocuk dünyaya gelirse nesebin kocadan yana sabit olması gerekir. Bunu şüpheli ilişki gibi değerlendirmek mümkündür. Çünkü taraflar bunu sahih nikâh sanmış olabilirler. Ancak kadın ve erkek arasında birleşme gerçekleşmediyse nesep sabit olmaz.

3- Eş zamanlı dijital evlilik akdi konusunda baba açısından bir problem bulunmaktadır. Çünkü tek başına akitle nesebin baba yönünden sabit olması hususunda farklı görüşler vardır. Konuya mezhepler açısından baktığımızda şunları söyleyebiliriz: Hanefîlere göre eşler bir araya gelemeseler bile akit geçerli olduğu için nesep sabit olacaktır. Cumhura göre ise bu akitten sonra eşler baş başa kalmadılarsa nesep sabit olmayacaktır. İbn Teymiyye ve ona tabi olanlara göre nesebin sabit olması için bu akitten sonra eşlerin bir araya gelip birleşmenin gerçekleştiğinin bilinmesi gerekir.

4- Ulaşımın hızlı bir şekilde gerçekleştiği günümüz şartlarına bakıldığında bu konuda Hanefîlerin görüşünün maslahata daha uygun olduğu söylenebilir. Zira eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra karı koca birbirlerine uzak mesafelerde olsalar bile uçak, helikopter ve hızlı tren gibi ulaşım vasıtalarıyla hiç kimsenin haberi olmadan bir araya gelebilirler,

aralarında birleşme yaşanabilir ve kadın hamile kalıp bir çocuk dünyaya getirebilir.

5- Günümüzde özellikle tıp alanında bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birbirlerine uzak mesafelerde olan evli çiftler bir araya gelmeseler bile birbirlerinden çocuk sahibi olmaları mümkün hale gelmiştir. Zira artık birleşme olmadan da erkeğin spermi ile kadının yumurtası dış ortamda döllendirildikten sonra kadının rahmine yerleştirilir ve hamilelik gerçekleşebilir. Böyle bir durum olduğu için Hanefîlerin görüşünün günümüz şartlarında daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

6- Eğer eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra koca çocuğun kendisinden olmadığını düşünüyorsa liân yaparak çocuğu reddedebilir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdi kapsamında iddetle ile ilgili kanaatimizce şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

1- E-mail ya da eş zamanlı şekilde olması fark etmeksizin dijital ortamda gerçekleştiren bir evlilik akdinden sonra taraflar arasında sahih halvet veya birleşme olmadan boşanma meydana gelirse kadının iddet beklemesi gerekmez.

2- E-mail ile yapılan evlilik akdinden sonra taraflar arasında birleşme gerçekleştiyse kadının iddet beklemesine gerek olmasa da en azından istibrâ etmesi uygun olur.

3- Eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra karı koca bir araya gelmedikleri halde koca vefat ederse sahih bir evlilik akdi olduğu için kadının vefat edene saygı göstermesi babından vefat iddeti beklemesi gerekir. Eğer bu akitten sonra birleşme veya sahih halvet meydana gelir ve sonrasında boşanma gerçekleşirse kadının boşanma iddeti beklemesi gerekir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdi kapsamında mirasla ile ilgili kanaatimizce şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

1- Daha önce belirttiğimiz sebeple e-mail aracılığıyla gerçekleştirilen evlilik akdinden sonra eşler birbirlerine mirasçı olmazlar.

2- Eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra eşler bir araya gelemeseler ve aralarında birleşme gerçekleşmese bile eşlerden biri vefat ederse sağ kalan eş vefat eşe mirasçı olabilir. Çünkü vefat anında evlilik bağı devam etmektedir.

3- Eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra eşler bir araya gelmeden boşanırlarsa birbirlerine mirasçı olamazlar. Çünkü bunun için aralarındaki evlilik bağı devam etmelidir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında dijital ortamda gerçekleştirilen evlilik akdi kapsamında evlenme engeli ile ilgili kanaatimizce şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

1- Taraflar arasında birleşme gerçekleşmediyse e-mail ile gerçekleştirilen evlilik akdi evlenme engeli oluşturmaz. Ancak birleşme gerçekleştiyse duruma göre şüpheli ilişki veya batıl nikâh olarak değerlendirilip hükmün buna göre belirlenmesi daha uygun olur.

2- Eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra eşler bir araya gelmeseler bile koca boşandıktan sonra kayınvalidesi ile evlenemez. Bir oğul veya torun babasının veya dedesinin bu şekilde evlendiği karısıyla evlenemediği gibi baba veya dede de oğlunun ya da torununun karısıyla evlenemez. Aynı şekilde kadın da kayınpederi, annesinin ya da nenesinin eski eşiyle ve kızının eski kocasıyla evlenemez. Zira bu tür evlenme engellerinde tek başına evlilik akdi yeterlidir.

3- Eş zamanlı dijital evlilik akdinden sonra eşler bir araya gelseler bile aralarında birleşme gerçekleşmediyse koca boşandıktan sonra eski hanımının kızıyla evlenebilir. Çünkü bununla ilgili ayette[80] bu ikisi arasında evlenme engeli meydana gelmesi için birleşmenin gerçekleşmesi şart koşulmuş olup akit tek başına yeterli değildir.

Kaynakça

Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2018.

Arı, Abdüsselam. *İslâm Miras Hukuku*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2019.

Arslan, Abdullah. *İslam Hukuku Açısından Nesep ve İlgili Güncel Problemler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Bekdemir, Sezai. *Nafaka İlmihâli*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.

Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. thk. Mustafa Kemal Vasfî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.

Hamîş, Abdülhak. *Kazâyâ fıkhiyye muâsıra*. Şârika: en-Neşru'l-İlmî Câmiatu'ş-Şârika, 2004.

Hukmü İcrâi'l-Ukûd bi-Âlâti'l-İttisâli'l-Hadîse. *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 6/2 (Mart 1990). 1267-1268.

[80] en-Nisâ 4/23.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l Muhtâr ale'd- Dürri'l-Muhtâr şerhu Tenvîru'l-Ebsâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavviz. 14 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Zâdü'l-meâd fî hayri'l ibâd*, thk. Muhammed Ecmal el-İslâhî. 7 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1439/2018.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1415/1994.

İbrahim, Muhammed Akle. *Hukmü icrâi'l-ukûd bi-vesâili'l-ittisâli'l-hadise (el-hâtıf, el-berkıyye , et-teleks) fî dav'i'ş-şerîati ve'l-Kânûn*. Ürdün-Umman: Dâru'd-Dıyâ' li-n'neşri ve't-tevzî, 1986.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 8. Basım, 2013.

Kâsânî, el-İmâm Alâaddin Ebî Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.

Nâsır, Abdullah *b. İbrahim b.* Abdullah. "Ukûdu'l-ilekturûniyye dirâse fıkhiyye mukârane". Mektebetü Ayni'l-Câmia. Erişim 10 Temmuz 2025. مكتبة عين الجامعة - تصفح وتحميل كتاب العقود الإلكترونية دراسة فقهية مقارنة Pdf

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravzatu't-talibîn*. thk, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1463/2003.

Sâlihî, Abdürrahim. "İn'ikâdü'z-zevâci bi-l'berîdi'l-ilekturûnî". Vefâtiru's-Siyâsiyyeti ve'l-Kânûn 7 (Haziran 2012), 189-196.

Serahsî, Şemsü'd-Dîn. *el-Mebsûd.* 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid ve'l-furûi fıkhiyyeti'ş-Şâfiiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Şirbînî, Muhammedü'l-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku.* İstanbul: İFAV Yayınları, 23. Basım, 2018.

Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir ilâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014), 59-103.

GÜNÜMÜZ FETVÂLARINDA UMÛMÜ'L-BELVÂ İLKESİNİN ETKİSİ

Abdullah Demirci*

Giriş

Klasik fıkıh düşüncesinde, mükelleflerin kaçınılması mümkün olmayan veya kaçınmaları hâlinde ciddi meşakkatlerle karşılaştığı durumların çözümünde başvurulan ilkelerden biri umûmü'l-belvâdır. Hanefî usûl anlayışında umûmü'l-belvâ ilkesinin, zaruretin bir türevi olarak istihsân gerekçeleri arasında yer aldığı ve müstakil bir delil niteliği taşımamakla birlikte diğer delillerle etkileşim içinde hükümlerin uygulanmasında kolaylaştırıcı bir işlev üstlendiği görülmektedir.

Klasik fıkıh anlayışında mühim bir yer işgal eden umûmü'l-belvâ ilkesinin, günümüz fetvâ makamlarının uygulamalarındaki işleyişine dair akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Birçok alanda hızlı dönüşümlere sahne olan günümüz dünyasında, fetvâ süreçleri giderek daha karmaşık bir hâl almaktadır. Bu durum, klasik fıkıh birikiminin güncel bağlamda uygulanabilirliğine ilişkin derinlikli araştırmaların yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede, umûmü'l-belvâ ilkesinin tarihî kökeni ile modern kurumsal pratiği arasındaki irtibatın sorgulanması kaçınılmaz görülmektedir.

Bu çalışma, umûmü'l-belvâ ilkesinin özellikle modern dönem fetvâ anlayışına yansımalarını bütüncül bir perspektiften analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel katkısı, ilkenin tarihsel sürekliliğini ortaya koyarken, günümüz bağlamında işlevini ve uygulanabilirliğini sistematik biçimde değerlendirmesidir. Ayrıca, ilkenin toplumsal faydayı gözeten, zaruret ve umumî çıkar kriterlerini dikkate alan fetvâ

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, abdullahdemirci@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0781-8142.

süreçlerindeki belirleyici rolü, çalışmanın özgün akademik katkısını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, "modern dönem fetvâ mercileri, bu ilkeyi hangi yöntem ile uygulamaktadır?" ve "ilkenin günümüz uygulamalarındaki rolü nedir?" gibi sorular, çalışmanın temel araştırma sahasını oluşturmaktadır.

Araştırma, Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet İşleri Yüksek Kurulu'nun yanı sıra; Katar Vakıflar ve İslami İşler Bakanlığı, Suudi Arabistan'daki İslâm Fıkıh Akademisi (Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî) ve Daimî Fetvâ Komisyonu (Fetâva'l-lecne'd-dâime), Mısır Fetvâ Dairesi, Ürdün Genel Fetvâ Dairesi, Kuveyt Fetvâ Dairesi ve Birleşik Arap Emirlikleri (BAE) Fetvâ Dairesi ile Kuveyt Finans Evi: Beytü't-Temvîli'l-Kuveytî (KFH) gibi farklı İslam ülkelerindeki kurumsal fetvâ mercilerinin yanı sıra, konuyla ilgili akademik çalışmalarda yer alan günümüz fetvâ örnekleri üzerinden yürütülecektir. Söz konusu dokümanlar sınıflandırılacak ve umûmü'l-belvâ ilkesinin uygulanma biçimleri ile pratik yansımaları sistematik olarak analiz edilecektir. Analiz sürecinde ilkeye olan yaklaşımlar değerlendirilecek; ilkenin tarihî kökeni ile güncel kurumsal pratikler arasındaki etkileşim ortaya konacaktır.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, umûmü'l-belvâ ilkesinin güncel fetvâlardaki nazari konumunu ele almaktadır. İkinci bölümde, ilkenin güncel fetvâlardaki uygulamaları incelenmektedir. Son bölümde ise, ilkenin güncel fetvâlardaki rolü ve kriterleri tartışılmaktadır.

1. Umûmü'l-Belvâ İlkesinin Güncel Fetvâlardaki Nazari Konumu

Fıkhî hükümlerin tespitinde başvurulan usûlî ilkeler hem teorik hem de pratik boyutlarıyla toplumsal ihtiyaçların hukukî çözümlerle karşılanmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda, modern meselelerde fetvâ üretimi yalnızca nasslarla değil; zaruret, maslahat ve örf gibi ikincil ilkelerle desteklenen esnek bir yaklaşımı gerektirmektedir. Umûmü'l-belvâ ilkesi, klasik fıkıh anlayışında istihsân delilinin gerekçelerinden zaruretle ilintili bir kavram olarak ele alınmış[1] olmakla birlikte günümüz fetvâ mercilerinin güncel meselelere çözüm arayışında başvurdukları temel usûlî ilkelerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Klasik fıkıh anlayışında fetvâ mercileri, toplumdan gelen müracaatlara öncelikle geleneksel fıkıh eserleri çerçevesinde cevap vermektedir. Bazı kurullar, belirli bir mezhebin fıkıh ve fetvâ edebiyatını/anlayışını öncelikli

[1] Umûmü'l-belvâ ilkesinin klasik Hanefî hukuk anlayışındaki yeri için bk. Abdullah Demirci, "Hanefî Hukukunda Umûmü'l-Belvâ İlkesinin Kaynaklık Değeri", *İslam Hukuku Açısından Güncel Dinî Meseleler ve Çözüm Önerileri*, ed. Mehmet Dirik-Mücahit Göktaş (İstanbul: Hiperyayın, 2024), 60-110.

kaynak olarak kabul ederken, diğerleri dört mezhep arasında ayrım gözetmeksizin klasik eserleri tarayarak hüküm aramaktadır.[2] Bununla birlikte, güncel meseleler bakımından klasik kaynaklarda hüküm bulunmadığında, resmî veya gayri resmî fetvâ mercileri, aslî delillerin yanında maslahat, zaruret ve örf gibi usûlî ilkelerden de istifade etmektedir.[3] Bu bağlamda, umûmü'l-belvâ ilkesi, modern fetvâ süreçlerinde başvurulan esnek ve istisnâî çözüm araçlarından biri olarak değerlendirilmektedir.

Günümüz fetvâ mekanizmalarında umûmü'l-belvâ, kaçınılması mümkün olmayan ve toplum genelinde veya belirli bir kesimde yaygın şekilde gözlemlenen durumları ifade etmektedir.[4] Fetvâ mercilerine yöneltilen müracaatlarda, ilgili durumun toplumsal yaygınlığı, belvâya konu olmayı gündeme taşımaktadır. Ancak her yaygın durumun otomatik olarak tahfif sebebi olarak değerlendirilmediği, iftâ yetkililerinin bu ilkeden hareketle, durumun toplumda yaygınlığı ve kaçınılmasının güçlüğünü dikkate aldıkları görülmektedir.

Fetvâ mercileri, umûmü'l-belvâyı sıklıkla zaruret ilkesiyle birlikte ele almaktadır. Zorluk, sıkıntı ve meşakkat anlamlarını ifade eden "harac" kavramı, çoğu zaman umûmü'l-belvâ çerçevesinde değerlendirilir.[5] Umûmü'l-belvâ, başlı başına hüküm kaynağı olmayıp, Kur'an, Sünnet ve İcmâ gibi ana kaynaklardan türetilen fıkhî hükümlerin yorumlanmasında ve uygulanmasında bir hukukî prensip olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda umûmü'l-belvâ, söz konusu ana kaynaklardan hüküm istinbâtında doğrudan yöntemsel bir araç olarak kabul edilen istihsân ve ıstıslâh gibi delillerden farklı biçimde; daha ziyade sedd-i zerâi' ve benzeri hukukî prensiplerle birlikte hükümlerin esnek, bağlama duyarlı ve toplum merkezli biçimde yorumlanmasına imkân tanıyan bir ilke konumundadır.[6] Bununla birlikte, umûmü'l-belvâ, bağımsız bir delil veya hükmün tek başına gerekçesi olarak değerlendirilmez.

---

2 Nitekim Diyanet İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), fetvâ politikalarını açıklarken öncelikli olarak Hanefî mezhebinin içtihatlarını esas aldığını belirtmektedir. Bk. Diyanet İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), 48.

3 Kurul, *Fetvalar*, 48.

4 Kurul, *Fetvalar*, 167, 611; İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 80895" (Erişim 13 Ekim 2025); Sorularla İslamiyet (Sİ), "Tentürdiyot, Kolonya, İspirto Gibi Alkollü Maddeleri Kullanmanın Bir Mahzuru Var Mıdır?" (Erişim 11 Ekim 2025).

5 Kurul, *Fetvalar*, 137; Hüsâmüddîn b. Mûsa, *Yes'elûneke 'ani'l-mu'âmelâti'l-mâliyyeti'l-mu'âsıra* (Kudüs: Dâru't-Tayyib, 1430/2009), 266; Mehmet Paksu, *İnanç ve İbadet İlmihali* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 214-215; Fatih Kalender vd., *Sualli-Cevaplı İslam Fıkhı* (İstanbul: Arifan Yayınları, 2017), 2/252.

6 İbrahim Kâfi Dönmez, "el-'Urf fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 4/5 (Mayıs 1988), 2762.

Günümüz fetvâ mercilerinin umûmü'l-belvâ ilkesine yaklaşımı, genel hatlarıyla klasik fıkıh anlayışıyla uyumlu bir görünüm sergilemektedir. Toplumda yaygınlık kazanan, kaçınılması güç, zaruret boyutuna ulaşan ve meşakkat doğuran durumların belvâ kapsamında değerlendirilmesi, çağdaş fetvâ mercilerinin karar süreçlerinde dikkate aldığı başlıca prensiplerden biridir.[7]

Fetvâ mercilerinin hangi durumlarda umûmü'l-belvâ ilkesine başvurduğu, çağdaş fetvâ metodolojisinin işleyişini anlamada araştırılması gereken mühim konulardan biridir. Zira bir olgunun toplumsal ölçekte yaygınlık kazanarak fiilî bir zorunluluk hâline gelmesi, fıkhî hükümlerde hafifletici sebeplerin ve küllî kaidelerin devreye girmesini zorunlu kılmaktadır.[8] Bu bağlamda, "meşakkat teysîri celbeder"[9] kaidesi çerçevesinde hükümlerde tahfifin gerekliliğini doğuran en önemli durumlardan biri, toplumun tamamının veya belirli bir kesiminin kaçınılması mümkün olmayan bir olguya maruz kalması anlamına gelen umûmü'l-belvâ hâlidir. Bundan dolayı günümüz fetvâ mercileri, belvâya konu olan meselelerde cevaz yönünün tercih edilmesini hem meşakkat unsurunun ortadan kaldırılması hem de dinin kolaylık ilkesinin hayata geçirilmesi bakımından daha isabetli bir yaklaşım olarak görmektedir.[10]

Fıkhî hükümlerin uygulanmasında, bazı durumlarda istisnaî çözümlere başvurmanın mümkün olduğu bilinmektedir. Nitekim zamanın ve şartların değişmesiyle birlikte, mezhep içerisinde yerleşik kabul gören görüşlerden farklı yaklaşımların fetvâ düzeyinde benimsenebildiği görülmektedir. Örneğin, fakihlerin adalet vasfına sahip olmayan kimselerin şahitliğini geçerli saymaları, mahkemelerin işleyişinin sekteye uğramaması ve toplumun zaruret hâline varan zorluklarla karşılaşmaması amacına matuf

---

7 Bk. Kurul, *Fetvalar*, 167, 611; İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 80895"; Hacı Mehmet Günay (ed.), *Günümüz Fıkıh Problemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 10; İbn Mûsa, *Yes'elûneke 'ani'l-mu'âmelât*, 266; Paksu, *İnanç ve İbadet İlmihali*, 214-215; İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 72660" (Erişim 09 Ekim 2025); Sİ, "Tentürdiyot, Kolonya, İspirto Gibi Alkollü Maddeleri Kullanmanın Bir Mahzuru Var Mıdır?".

8 Yusuf el-Karadâvî, "Bünûkü'l-halîb", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 1/2 (Mart 1986), 260; Mücâhidü'l-İslâm el-Kâsimî, "el-Ahzü bi'r-ruhsati ve hukmühû", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 1/8 (Haziran 1993), 226.

9 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 17.

10 Karadâvî, "Bünûkü'l-halîb", 260; Heyet, *el-Fetâva'ş-şer'iyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1417/1996), 3/428 (Fetvâ No. 1047); Heyet, *el-Fetâva'l-İslâmiyye*, 12/182; Paksu, *İnanç ve İbadet İlmihali*, 214-215; İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 72660"; Sİ, "Tentürdiyot, Kolonya, İspirto Gibi Alkollü Maddeleri Kullanmanın Bir Mahzuru Var Mıdır?".

bir içtihattır. Bu tür fetvâlarda umûmü'l-belvâ ilkesinin dikkate alındığı görülmektedir.[11]

Öte yandan, özellikle Batı'da gayrimüslim toplumlarla birlikte yaşayan müslüman azınlıkların dinî ve hukukî problemlerine çözüm üretmeyi hedefleyen fıkhu'l-akalliyyât disiplini de temelde Kur'an ve Sünnet'in genel ilkelerine dayanmakla birlikte, meşakkat unsurunun kaldırılması, ihtiyacın bazı durumlarda zaruret hükmünde değerlendirilmesi, iki zarardan hafif olanının tercih edilmesi ve ibadet ile muamelât alanında umûmü'l-belvâ'nın gözetilmesi gibi usûlî prensipleri esas almaktadır. Bu yönüyle, Batı'da yaşayan müslümanların ibadet, gıda ve finans alanlarında karşılaştıkları pratik sorunların çözümünde umûmü'l-belvâ, sıkça başvurulan bir metodolojik dayanak olarak öne çıkmaktadır.[12]

Bir durum veya olayın belvâya konu olması, fetvâ kurullarının söz konusu meseleye ilişkin çözüm arayışlarını hem klasik fıkıh mirası hem de çağdaş içtihat imkânları çerçevesinde şekillendiren temel unsurlardan biridir. Bu nedenle, fetvâ kurullarının belvâya konu meseleleri tespit etmesi ve bu bağlamda değerlendirmesi önem arz etmektedir.[13] Nitekim müsteftînin fetvâ merciine yönelttiği soruda, meselenin belvâ kapsamına girdiğine dair açık bir ibare bulunması, verilen fetvânın yönünü ve gerekçelendirilme biçimini doğrudan etkileyebilmektedir.[14] Zira bazı durumlar, geçmiş dönemlerde belvâ niteliği taşımadığı için klasik dönem uleması tarafından umûmü'l-belvâ ilkesi çerçevesinde değerlendirilmemiştir. Buna karşılık, aynı durumun günümüzde toplumda yaygın hâle gelmesi veya kaçınılmasının güçleşmesi, meselenin belvâ kapsamına dâhil edilmesini ve hükmün yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla geçmişte câiz görülen bir fiilin günümüzde câiz görülmemesi veya aksine, geçmişte câiz görülmeyen bir uygulamanın günümüzde câiz görülmesi imkân dahilindedir. Bu çerçevede zaman, mekân ve toplumsal şartlardaki değişkenliğin hüküm tayinindeki belirleyici rolü dikkate alındığında, umûmü'l-belvâ ilkesinin fıkhî değerlendirmelerde dinamik bir işlev üstlendiği görülmektedir.[15]

---

11 İbn Mûsa, *Yes'elûneke 'ani'l-mu'âmelât*, 266.

12 İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 72660"; İbrahim Mamhûd Necm, "Nahve Te'sîlin Cedîdin li Fıkhi'l-Müvâtane", *Mecelletü'l-Emâneti'l-'Âmme* 1/5 (Ocak 2018), 128.

13 Vizâratü'ş-şüûni'l-İslâmiyye (VŞİ), "İftâ Müdürü Konuşması" (Erişim 05 Ekim 2025).

14 Muhammed Abdüllatîf Ferfûr, "'Ukûdü't-te'mîn ve i'âdetü't-te'mîn fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 2/2 (Mart 1986), 407.

15 Yusuf el-Karadâvî, "Zekâtü'l-müsteğallât", *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 1/2 (Mart 1986), 75.

Sonuç olarak, güncel fetva pratiklerinde umûmü'l-belvâ; toplumsal yaygınlık, zaruret ve meşakkat gibi saikleri merkeze alan bir ilke hüviyetindedir. Fetva makamları, sakınılması müşkil veya toplumsal hayatta yerleşik hale gelmiş hadiseleri bu ilke çerçevesinde değerlendirerek kolaylaştırma (teysîr) prensibini işletmekte; böylece fıkhın klasik esnekliği ile modern hayatın zaruretleri arasında bir intibak zemini oluşturmaktadır. Müstakil bir hüküm istinbat metodu olan istihsan ve ıstıslâhtan farklı olarak, daha ziyade mevcut normların tatbikinde bir meşruiyet ve çözüm aracı olarak konumlanan umûmü'l-belvâ, fetvaların gerekçe inşasında ve yön tayininde belirleyici bir fonksiyon icra etmektedir.

2. Umûmü'l-Belvâ İlkesinin Güncel Fetvâlardaki Uygulamaları

Günümüz fetvâ mercileri, klasik fıkıh metinlerinin sağladığı yönlendirmeleri modern toplumsal, ekonomik ve teknolojik bağlamlara uyarlamak durumundadır. Bu bağlamda, umûmü'l-belvâ ilkesi, toplum içinde kaçınılması mümkün olmayan ve yaygınlaşmış durumların değerlendirilmesinde temel bir usulî araç olarak öne çıkmaktadır. İbâdât, muâmelât, tıp ve sağlık, helal gıda, sosyo-kültürel pratikler ile teknolojik gelişmeler alanlarında karşılaşılan meselelerde fetvâ makamları, hem klasik kaynaklardan elde edilen hükümlere hem de güncel şartlara uygun çözümler sunarken bu ilkeyi sıkça işletmektedir. Böylelikle, toplumda yaygın olan ve bireyler açısından meşakkat teşkil eden durumlar, fıkhî hükümlerde esneklik sağlayacak biçimde ele alınabilmektedir.

2.1. İbadet Alanındaki Uygulamalar

Modern dönem fetvâ mercileri, umûmü'l-belvâ ilkesini ibadet alanında sıkça uygulamaktadır. Bu bağlamda, namaz ve oruç gibi temel ibadetler çerçevesinde bazı örnek fetvâlar dikkat çekmektedir. Örneğin, klasik fıkıh edebiyatında ele alınan ve günümüzde de geçerliliğini koruyan meselelerden biri, namazda farz kıraati yerine getirmek amacıyla okunan ayetlerdeki bazı harflerin eksik veya hatalı okunmasının namazı bozup bozmayacağıdır. Geçmiş dönemde olduğu gibi, günümüz fetvâ mercilerinin çoğu da bu meselede umûmü'l-belvâ ilkesine başvurmuştur. Nitekim söz konusu soruya muhatap olan Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, birtakım şartları göz önünde bulundurduktan sonra namazın bozulmayacağını belirlemiş ve fetvânın gerekçesini şu şekilde açıklamıştır: "Çünkü bu durumlarda zaruret ve kaçınılması mümkün olmayan bir durum (umûm-ı

belvâ) vardır."[16] Benzer şekilde, farklı fetvâ mercileri de aynı meselede bu ilkeyi temel alarak karar vermiştir.[17]

Buna ek olarak, çeşitli canlılara ait resim ve fotoğrafların bulunduğu bir mekânda namaz kılmanın hükmüyle ilgili fetvâlarda da kaçınmanın güçlüğü, meşakkat ve umûmü'l-belvâ ilkeleri öne sürülmüştür. Nitekim söz konusu fotoğraflar geçmişte farklı bir şekilde sınırlı yer alırken, günümüzde hemen her evin farklı köşesinde ve çeşitli ürünlerin ambalajlarında yer almaktadır. Dolayısıyla, bu tür bir ortamda bu durumlardan kaçınmanın mümkün olmadığı veya çok zor olduğu açıktır. Bu nedenle, söz konusu ortamda kılınan namazın caiz olduğu ve umûmü'l-belvâ kapsamındaki meselelerin, yerleşik kuraldan farklı biçimde değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir.[18]

Bazı durumlarda fetvâ mercileri, konunun umûmü'l-belvâyı gerektirecek derecede belvâya konu olmadığına hükmederek, umûmü'l-belvâ ilkesini işletmemektedir. Buna örnek olarak, okul ve üniversitelerde gerçekleştirilen bazı önemli sınavların Ramazan ayına denk gelmesi durumunu göstermek mümkündür. İlmî Araştırmalar ve Fetva Daimî Komitesi tarafından konuya ilişkin verilen fetvâda, söz konusu durumun belvâ kapsamına girmediği ve dolayısıyla mazeret olarak kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir.[19]

2.2. Muâmelât Alanındaki Uygulamalar

Günümüzde umûmü'l-belvâ ilkesine en sık başvurulan sahalardan biri, muâmelât alanıdır. Gelişen ticaret araçları ve teknolojileriyle birlikte bankacılık, finansal işlemler, sigorta ve kredi sistemleri ile dijital ekonomide zengin bir yöntem çeşitliliği ortaya çıkmıştır. Buna, ticaret ve meslek örfünün değişmesi de eklenince, fıkhî boyutu merak edilen birçok mesele gündeme gelmiştir.

Bu çerçevede, Din İşleri Yüksek Kurulu, yaş çayın kuru çay, domatesin salça ve zeytinin zeytinyağı karşılığında satılmasıyla ilgili soruya, malların aynı cinsten olmasına rağmen kullanım şekillerinin farklılığından hareketle, böyle bir satışın caiz olduğunu belirten bir fetvâ vermiştir. Fetvânın

---

16 Kurul, *Fetvalar*, 167.

17 Örnek olarak bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali* (İstanbul: Ekrem Yayınları, 1433/2012), 348-349; Kalender vd., *Sualli-Cevaplı İslam Fıkhı*, 2/422, 429; İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 69854" (Erişim 03 Ekim 2025).

18 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 120199" (Erişim 01 Ekim 2025).

19 Heyet, *Fetâva'l-lecneti'd-dâime*, nşr. ◌Ahmed Düveyş (Riyad: Riâsetü İdârati'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, t.y.), 10/240.

gerekçeleri arasında, söz konusu malların karşılıklı satışının toplumda yaygın hâle gelmiş olması ve dolayısıyla umûmü'l-belvâ (kaçınılması güç durum) niteliği kazanması da vurgulanmıştır.[20]

Benzer biçimde, harita üzerinden satış (el-bey‘ ‘ala'l-hârita) uygulamalarında da umûmü'l-belvâ ilkesi etkili olmuştur. Henüz inşa edilmemiş veya yapım aşamasındaki daire, dükkân gibi taşınmazların, yalnızca proje planı, maket veya çizim üzerinden satılması genellikle istisnâ‘ akdi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Fiilen tamamlanmamış bir malın ortada bulunmamasına rağmen, satışının toplumda yaygınlaşması ve umûmü'l-belvâya konu olması, bu tür bir akdin istisnâ‘ akdi olarak kabul edilmesinde temel gerekçeler arasında gösterilmiştir.[21]

Faizle işlem yapan kurumlara ait hisse ve borç senetlerinin alım-satımının caiz olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte, bu konuya muhatap olan bir fetvâ kurulu, söz konusu senetlerin şer‘an caiz olmayan bir işlemin kesin olarak parçası olup olmadığı bilinmediği sürece alım-satımına izin vermiştir. Kurul, kural gereği faizle işlem yapan kurumlarla ticaret yapmanın mahzurlu olduğunu belirtmekle birlikte, bu kurumlarla ekonomik ilişkileri tamamen kesmenin ve iletişimi askıya almanın, bireyleri büyük bir sıkıntı ve zorlukla karşı karşıya bırakacağı değerlendirmesinde bulunmuştur. Sonuç olarak, ilgili heyet, faizle işlem yapan kurumlarla çalışmanın umûmü'l-belvâ kapsamında ele alınması gerektiğine hükmetmiştir.[22]

Benzer bir durumda, Kuveyt Finans Kurumu'na (KFH) yöneltilen bir soru kapsamında, faizli bankalara borç verilmesi veya bu bankalara ait hesaplarda para bulundurulması durumu gündeme gelmiştir. Heyet, her ne kadar bu tür kurumlarla çalışmanın hoş görülmeyeceğini ifade etse de günümüzde alternatiflerin sınırlı olması ve söz konusu durumun umûmü'l-belvâ niteliği taşıması nedeniyle, işlemin caiz olduğunu belirtmiştir.[23]

Buna ek olarak, bir fetvâ kurulu, giyim mağazalarında kıyafetlerin cansız mankenler üzerinde sergilenmesinin fıkhî hükmünü sorgulayan bir soruya da cevap vermiştir. Heyet, kıyafetlerin bu şekilde sergilenmesini uygun bulmamış, ancak cansız manken kullanmayan alternatif mağazaların

---

20 Kurul, *Fetvalar*, 611.

21 Muhammed Abdüllatîf Ferfûr, "et-Temvîlü'l-'akârî li binâi'l-mesâkini ve şirâihâ", *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 1/6 (Mart 1990), 49.

22 Heyet, *Fetâvâ Beyti't-temvîli'l-Kuveytî* (Kuveyt: Matâbi'u'l-Hat, 1407-1986), 478.

23 Beytü't-temvîli'l-Kuveytî (KFH), "el-Kurûdu ve'd-Düyûn: Fetvâ No: 347" (Erişim 14 Ekim 2025).

bulunmaması durumunda, umûmü'l-belvâ ilkesine dayanarak bu tür mağazalardan alışveriş yapılmasında sakınca bulunmadığını belirtmiştir.[24]

Fetvâlarda umûmü'l-belvâ ilkesinin dikkate alındığı bir diğer örnek, üzerinde müstehcen fotoğrafların bulunduğu ürünleri satan bir kişiye dükkân kiralanması meselesidir. Fetvâ kuruluna yöneltilen soruda; parfüm, süs eşyaları ve makyaj malzemeleri gibi ambalajlarında dinen sakıncalı açık kadın resimleri bulunan ürünlerin satışının sağlanması amacıyla dükkânın kiralanıp kiralanamayacağı ve kiralama durumunda dükkân sahibinin sorumluluğu sorgulanmıştır. Heyet, kural olarak bu tür ürünlerin satılmaması gerektiğini belirtmekle birlikte, umûmü'l-belvâ kapsamına girmesi ve alternatif ürün ambalajlarının bulunmaması nedeniyle, söz konusu ürünlerin satışının caiz olduğunu ve bu ürünleri satan kişiye dükkân kiralanmasında herhangi bir sakınca bulunmadığını ifade etmiştir.[25]

Benzer bir mesele, ev dışında veya namahremlerin yanında giyileceği kesin olan açık kıyafetler ve süs eşyalarının satışı ile ilgilidir. Soruda, meselenin belvâya konu olduğu açıkça vurgulanmıştır. Fetvâ heyeti, söz konusu kıyafetlerin veya süs eşyalarının, namahremlerin bulunduğu yerlerde dinen sakıncalı şekilde giyilmeyeceğine/takılmayacağına emin olunması veya bu ihtimalin şüpheli olduğu durumlarda satışın caiz olacağını belirtmiştir. Ancak, toplum içerisinde yaygın hâle gelmiş olmasına rağmen, bu ürünlerin gayrimeşru biçimde kullanıldığı kesin olarak bilindiği durumlarda, satışın dinen uygun olmayacağı ifade edilmiştir.[26]

Buna karşılık, bazı durumlarda fetvâ kurumları, müsteftî tarafından meselenin umûmü'l-belvâya konu olduğu ifade edilmesine rağmen, bu durumu dikkate almamıştır. Örneğin, bir fetvâ heyetine yöneltilen soruda, bazı şirketlerin çalışanlarına özel lojmanlar tahsis ettiği ve sözleşmeye göre yalnızca çalışanların bu lojmanlardan yararlanabileceği belirtilmiştir. Buna rağmen, birçok çalışanın yaygın biçimde lojmanları başkalarına kiraya verdiği tespit edilmiştir. İlgili fetvâ kuruluna bu durumun caiz olup olmadığı

---

24 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 23480" (Erişim 06 Ekim 2025).

25 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 39639" (Erişim 09 Ekim 2025). Benzer fetvâlar için bk. İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 2690" (Erişim 07 Ekim 2025); İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 124388" (Erişim 07 Ekim 2025).

26 Heyet, *Fetâva'l-lecneti'd-dâime*, 13/67.

sorulduğunda, sözleşmeye açık aykırılık gerekçesiyle, belvâya konu olma iddialarını göz ardı ederek eylemin caiz olmadığı ifade edilmiştir.[27]

2.3. Tıp ve Sağlık Alanındaki Uygulamalar

Modern dönemde tıbbî gelişmelerin hızla artmasıyla birlikte fetvâ mercileri, sağlıkla ilgili konularda klasik fıkhî hükümlerin uygulanmasında yeni durumlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu bağlamda özellikle tıp ve sağlık alanında karşılaşılan sorularda umûmü'l-belvâ ilkesine sıklıkla başvurulduğu görülmektedir.

Kalın bağırsak ameliyatı nedeniyle abdest tutamayan bir kimsenin ibadet yükümlülüğüne ilişkin yöneltilen soruya Diyanet İşleri Yüksek Kurulu, sürekli dışkı gelen veya bir namaz vakti boyunca kesilmeden dışkı çıkışı devam eden ve her vakitte bu durumun tekrarladığı kişilerin özür sahibi sayılacağına hükmetmiştir. Kurul, bu durumun sürekliliği ve kaçınılmazlığı nedeniyle, kişinin bundan sakınmasının mümkün olmadığını belirterek[28] meselenin umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı hüküm, kolostomi (kalın bağırsağın karın ön duvarına ağızlaştırılması) ameliyatı geçiren kişiler için de geçerlidir. Kurul, bu kişilerin özür sahibi kabul edilmesi gerektiğini, zira durumun süreklilik arz etmesi nedeniyle bundan kaçınılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.[29]

Bir diğer örnek, jelatin içeren tıbbî preparatlar ve ilaç kapsülleri hakkındaki sorularda görülmektedir. Fetvâ kuruluna yöneltilen soruda, kimyasal ve ısıl işlemlerden geçirilmiş hayvan kemiklerinden elde edilen jelatinin kullanımıyla ilgili hüküm istenmiştir. Fetvâda, hayvanın İslâmî usullere uygun biçimde kesilmesi hâlinde bu tür ürünlerin helâl olacağı, aksi durumda ise tüketiminin câiz olmayacağı ifade edilmiştir. Bununla birlikte, söz konusu jelatin veya içeriğin ana maddesi istihâle (kimyasal dönüşüm) geçirerek tabiatını tamamen değiştirmişse, bu durumda kullanımın câiz olacağı belirtilmiştir. Ancak ürünün kaynağı ve dönüşüm/istihâle durumu hakkında kesin bilgi bulunmadığında, umûmü'l-belvâ ilkesi gereği bu tür ürünlerin kullanımına cevaz verilebileceği yönünde fetvâ verilmiştir.[30]

Benzer biçimde, kolonya, ispirto, parfüm, krem, şampuan, mürekkep ve benzeri sıvı ürünlerin kullanımıyla ilgili yöneltilen sorularda da aynı ilkenin

---

27 Heyet, *Fetâva'l-lecneti'd-dâime*, 14/469. Muâmelât sahasında benzer fetvâlar için bk. Heyet, *el-Fetâva'ş-şer'iyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1417/1996), 3/161 (Fetvâ No. 789), 4/149 (Fetvâ No. 1151), 5/185 (Fetvâ No. 1499).

28 Kurul, *Fetvalar*, 112.

29 Kurul, *Fetvalar*, 112-113.

30 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 67288" (Erişim 12 Ekim 2025).

işletildiği görülmektedir. Fetvâ mercii, bu tür maddelerde alkol bulunmasının farklı görüşlere konu olduğunu belirtmekle birlikte, söz konusu ürünlerin toplum genelinde kaçınılması mümkün olmayan derecede yaygınlaşmış olmasından dolayı, umûmü'l-belvâ ilkesi gereğince kullanılmalarında dinen bir sakınca bulunmadığını ifade etmiştir.[31]

2.4. Sosyo-Kültürel Alandaki Uygulamalar

Toplumda dinî, kültürel ve geleneksel uygulamaların iç içe geçtiği alanlarda umûmü'l-belvâ ilkesi dikkate alınır. Bu tür uygulamalar, toplum genelinde yaygınlık kazanmaları sebebiyle fetvâ mercilerinin sıklıkla karşılaştığı meseleler arasında yer almaktadır. Fetvâ mercileri, kimi zaman toplumda yerleşik hâle gelen geleneksel veya modern pratikleri değerlendirirken, söz konusu fiillerin dinî meşruiyetini umûmü'l-belvâ ilkesine dayandırmakta ya da bu uygulamaların belvâya konu olmadığına karar vermektedir.

Birçok toplumda kültürel bir etkinlik hâline gelen canlı tiyatro gösterilerinde kadınların da rol aldığı bilinmektedir. Teşhir ve süslenme unsurları taşıması hâlinde kadınların bu tür temsillerde rol alması ve söz konusu gösterilerin izlenmesi dinen câiz görülmemektedir. Bununla birlikte, kadın oyunculardan görülen kısımların genellikle meslekî yaşamda açık bulunması olağan kabul edilen bölgelerle sınırlı olması durumunda, Kuveyt Fetvâ Kurulu bu olguyu günümüz toplumlarında çarşı ve benzeri kamusal alanlarda yaygınlık arz eden bir durum (umûmü'l-belvâ) olarak değerlendirmekte ve bu tür tiyatro faaliyetlerine katılımın haram olarak nitelendirilemeyeceği kanaatini dile getirmektedir.[32] Ancak, takvâ ve ihtiyat ilkeleri gereğince, şüpheli alanlardan uzak durmak daha uygun ve dinî bakımdan daha ihtiyatlı bir tutum olarak tavsiye edilmektedir.[33]

Son yıllarda özellikle belirli kesimler arasında oldukça yaygınlaşan yoga uygulamasının hükmüyle ilgili olarak yöneltilen bir soruda, ilgili fetvâ kurulu her ne kadar bu uygulamanın toplumda yaygın bir hâl almış olmasına dikkat çekse de yoganın dinî kökenine işaret ederek bunun İslâm açısından uygun olmadığını ifade etmiştir. Zira her ne kadar modern dönemde yoga, yalnızca zihinsel rahatlama veya bedensel egzersiz olarak takdim edilse de Hint

---

31 Sİ, "Tentürdiyot, Kolonya, İspirto Gibi Alkollü Maddeleri Kullanmanın Bir Mahzuru Var Mıdır?". Benzer fetvâlar için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 22-23, 26-27; Sorularla İslamiyet (Sİ), "Kolonya" (Erişim 01 Ekim 2025).

32 Bu görüş, ilgili fetvâ heyetinin yaklaşımını yansıtmakta olup, konuya ilişkin farklı görüşlerin bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

33 Heyet, *el-Fetâva'ş-şer'iyye*, 5/393-394 (Fetvâ No. 1662).

dinlerinde kökeni itibariyle dinî bir ibadet pratiği olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, bir müslümanın başka bir dinin inanç veya ibadetlerinden kaynaklanan bir uygulamayı bilinçli şekilde yapmasının uygun olmayacağı belirtilmiştir.[34]

Benzer biçimde, kültürel bir gelenek hâline gelen bazı uygulamaların toplum arasında yaygınlık kazanması da fetvâ konusu olmuştur. Kurban kesimi esnasında hayvanın kanının alın bölgesine sürülmesiyle ilgili yöneltilen bir soruya verilen cevapta, fetvâ kurulu bu davranışın halk arasında köklü bir gelenek olarak yerleşmiş olmasına rağmen, İslâmî bir dayanağının bulunmadığını ve dinde yeri olmayan bir uygulama olduğunu ifade ederek[35] belvâ konusu olarak değerlendirilemeyeceğine işaret etmiştir.

Dolayısıyla, sosyo-kültürel pratiklerde umûmü'l-belvâ ilkesi, her yaygın fiilin meşrulaştırılmasına gerekçe teşkil etmemekte; aksine, bazı durumlarda yaygınlığın dinî meşruiyet için yeterli bir ölçüt olmadığı özellikle vurgulanmaktadır.

2.5. Teknolojik Gelişmeler Alanındaki Uygulamalar

Teknolojik ilerlemelerle birlikte insan yaşamının hemen her alanında ortaya çıkan yeni durumlar, fetvâ mercilerinin umûmü'l-belvâ ilkesine başvurduğu bir başka sahayı teşkil etmiştir. Günümüzde görüntü ve kayıt teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla ilgili meseleler bu bağlamda öne çıkmaktadır. Fotoğraf ve video çekiminin fıkhî hükmüne ilişkin yöneltilen bir soruya verilen cevapta, bu uygulamaların el ile yapılan resimle aynı mahiyette olmadığı, toplum genelinde kaçınılması mümkün olmayacak ölçüde yaygınlık kazandığı ve dolayısıyla umûmü'l-belvâ kapsamına girdiği belirtilmiştir. Bu gerekçelerle söz konusu işlemlerin caiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[36]

Benzer şekilde, çizgi film yapımlarıyla ilgili soruya verilen fetvâda da aralarında umûmü'l-belvâ ilkesinin de bulunduğu birtakım delillerden hareketle, dinî bir mahzur içermediği sürece bu tür içeriklerin hazırlanması ve izlenmesinde herhangi bir sakınca bulunmadığı ifade edilmiştir.[37]

2.6. Helal Gıda Alanındaki Uygulamalar

---

34 Kurul, *Fetvalar*, 92-93.
35 Kurul, *Fetvalar*, 414.
36 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 110405" (Erişim 05 Ekim 2025).
37 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 3127" (Erişim 05 Ekim 2025).

Günümüzde globalleşen gıda piyasaları ve farklı üretim teknikleri, fetvâ mercilerinin helal gıda konularında umûmü'l-belvâ ilkesine başvurmalarını zorunlu kılmaktadır. Fetvâ kuruluna gelen bir soruda, Batı ülkelerinde şirden mayadan elde edilen peynirlerin fıkhî hükmü sorulmuştur. Kurul, şer'î usullere aykırı olmayan yöntemle kesilen süt emen buzağı, kuzu veya oğlak gibi hayvanların midesinden elde edilen şirden mayanın kullanıldığı Batı menşeli peynirlerin genel olarak tüketilmesinin caiz olduğunu belirtmiştir. Gerekçe olarak, Batı toplumunun genelinin Ehl-i Kitap olması gösterilmiş ve süt ürünlerinin içeriklerini kesin olarak tespit etmenin her zaman mümkün olmadığı vurgulanarak, meselenin umûmü'l-belvâ ilkesi çerçevesinde çözümlenmesi gerektiği ifade edilmiştir.[38]

Benzer bir soruda ise yine Batı'da üretilen şekerleme ve sakız ürünlerinin tüketimi sorgulanmıştır. Fetvâda, söz konusu ürünlerin hayvan kemiğinden üretildiğinin tespit edilmesi hâlinde, kemiğin tabiatını değiştiren kimyasal işlemlerden (istihâle) geçirilmişse, bu ürünlerin tüketiminde bir sakınca olmadığı belirtilmiştir. Ancak işlem uygulanıp uygulanmadığı veya kemiğin alındığı hayvanın İslâmî usullere göre kesilip kesilmediği bilinmiyorsa, umûmü'l-belvâ ilkesi gereğince tüketimin caiz olduğu karara bağlanmıştır. Ayrıca, bu tür ürünlerin çoğunlukla ana maddelerinin kimyasal işlemlerle dönüştürüldüğü göz önünde bulundurularak, şüpheyle hareket etmenin doğru olmayacağı ifade edilmiştir.[39]

2.7. Muhtelif Konularla İlgili Uygulamalar

Fetvâ kurumları, toplumda yaygın olarak görülen günlük uygulamalarla ilgili sorularda da umûmü'l-belvâ ilkesini dikkate almaktadır. Örneğin, paslanan su borularından gelen suyun tadı ve renginin değişmesi nedeniyle abdest ve gusül almanın hükmü sorulduğunda, borulardaki pasın suyu kirletmediği ve suyun değişikliğinin yalnızca içerisindeki kap nedeniyle gerçekleştiği belirtilmiş; sudaki değişiklikten dolayı taharet alınmasında herhangi bir sakınca olmadığı vurgulanmıştır. Bu fetvâda öne sürülen ilkelerden biri de umûmü'l-belvâdır; çünkü boruların paslanması ve temizlenmelerinin zorluğu belvâya konu bir durum teşkil etmektedir.[40]

Benzer şekilde, Allah lafzının veya kelme-i tevhîd cümlesinin yazılı olduğu kâğıt ve kâğıt paralarla (banknotlar) tuvalete girmenin hükmü

---

38 Dâiratü'l-İftâi'l-'Âmm el-Ürdünî (DİAÜ), "el-Fetâvâ: Fetvâ No. 3317" (Erişim 04 Ekim 2025).

39 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 123961" (Erişim 11 Ekim 2025).

40 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 122599" (Erişim 11 Ekim 2025).

sorulduğunda, kural olarak sakıncalı olan bu durum, kâğıt paraların toplumda yaygınlığı ve kaçınılmasının güç olması nedeniyle umûmü'l-belvâ gerekçesiyle istisna kabul edilmiştir.[41]

Eğitim alanında da benzer bir yaklaşım benimsenmiştir. Karma eğitim modeli uygulayan kurumlarda kız öğrencilerin eğitim görmesi sorulduğunda, kural olarak bu tür kurumlarda eğitim almak dinî hassasiyetler açısından sakıncalı sayılmakta; ancak alternatifin bulunmaması ve eğitimin zaruret hâlini alması nedeniyle meselenin belvâya konu olduğu vurgulanarak, umûmü'l-belvâ ilkesi çerçevesinde dini kuralların ihlal edilmemesi şartıyla eğitim almada dinen sakınca olmadığı belirtilmiştir.[42]

Günlük pratikler bakımından diğer örnekler arasında ekmek fırınlarında istemsizce yere düşen susam ve ekmek kırıntılarına ayak basılması da yer almaktadır. Fetvâ mercii, bu durumun umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirildiğini ve dini açıdan sakıncası bulunmadığını ifade etmiştir.[43]

Aynı şekilde, demir, bakır gibi madenlerden üretilen takı ve ziynet eşyalarının kullanımı ile ilgili sorularda, rivayetlerde kullanımın hoş karşılanmadığı belirtilmiş olsa da toplumda bu eşyaların yaygınlığı nedeniyle umûmü'l-belvâ ilkesi çerçevesinde kullanımın caiz olmadığı yönünde bir fetvâ verilemeyeceği ifade edilmiştir.[44]

Yukarıda yedi ayrı veçheden ele alınan uygulamalar, umûmü'l-belvâ ilkesinin güncel fetva pratiklerindeki çok katmanlı işlevini gözler önüne sermektedir. Fetva heyetleri ve ilgili merciler; ibadetten muâmelâta, tıbbî meselelerden teknolojik gelişmelere kadar geniş bir yelpazede, toplum nezdinde kaçınılması güç hatta imkânsız hale gelen durumlarda bu ilkeye istinaden kolaylaştırma cihetine gitmektedir. Bununla birlikte yapılan incelemeler, mezkûr ilkenin müstakil bir şer'î delil gibi değil; ancak zaruret ve meşakkat şartlarının tahakkuk ettiği zeminlerde devreye giren bir gerekçe

41 Heyet, *el-Fetâva'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye, 2011), 38/220; İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 26884" (Erişim 29 Eylül 2025). Benzer fetvâlar için bk. Heyet, *el-Fetâva'ş-şer'iyye*, 1/158 (Fetvâ No. 155), 8/26 (Fetvâ No. 2265).

42 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 112856" (Erişim 29 Eylül 2025).

43 Sorularla İslamiyet (Sİ), "Fırında Unutulan Yiyecekleri Yemek Günah Mı, Kul Hakkı Olur Mu?" (Erişim 11 Ekim 2025).

44 Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), "Demir, Bakır, Çelik Vb. Takıların Kullanılması Caiz Midir?" (Erişim 01 Ekim 2025). Benzer fetvâ için bk. Heyet, *el-Fetâva'ş-şer'iyye*, 1/400 (Fetvâ No. 399).

olarak işletildiğini göstermektedir. Modern dönem fetvâ uygulamaları, klasik fıkıh anlayışıyla uyum içinde, toplumun karşılaştığı güncel sorunlara duyarlı bir yaklaşım sergilemekte; bireylerin karşılaştığı zorlukları minimize ederek, hükümlerin hem uygulama hem de anlayış boyutunda esnekliğini güvence altına almaktadır. Bu açıdan umûmü'l-belvâ ilkesi, güncel fetvâ pratiğinde temel bir rehber niteliği taşımaktadır.

3. Umûmü'l-Belvâ İlkesinin Güncel Fetvâlardaki Rolü ve Kriterleri

Umûmü'l-belvâ ilkesi, güncel fetvâ süreçlerinde zaruret, meşakkat ve toplumun genel uygulamalarının dikkate alınmasını sağlayan temel bir esnekleştirme mekanizması olarak öne çıkmaktadır. Resmî ve gayri resmî fetvâ mercileri, bu ilkeyi yalnızca yaygın uygulamaları veya kaçınılması güç durumları göz önünde bulundurmakla sınırlı tutmakta; aynı zamanda klasik fıkhî kaideler ve nasslar çerçevesinde, ilkenin sınırlarını ve uygulama koşullarını titizlikle belirlemektedir.

Fetvâ mercilerinin, fetvâ sürecinde ortaya çıkan meşakkat ve zorlukları gidermeye dönük olarak geliştirilmiş olan umûmü'l-belvâ ilkesini, çağdaş fıkhî hükümlere ulaşmada merkezi bir araç olarak kullandığı gözlemlenmektedir. Bu yaklaşım, hem toplumun karşılaştığı hukuk ve ibadetle ilgili problemlere pratik çözümler üretmeyi hem de bu çözümlerin klasik fıkhî çerçeveyle uyumlu olmasını temin etmektedir.

Analizler göstermektedir ki, umûmü'l-belvâ ilkesinin etkinliğini belirleyen asıl parametre, karşılaşılan vakanın sakınılması güç veya imkânsız düzeyde bir meşakkat barındırmasıdır. Dolayısıyla bu ilke, zaruret hallerini bertaraf etmekle birlikte hükümlerin toplumsal ihtiyaçlar ekseninde yeniden okunmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda umûmü'l-belvâ, yerleşik kuraldan ayrılma, cevaz verilmeyene cevaz verme, helali önceleme, hafif zararı tercih etme, farklı görüşlerden birini benimseme, kişiyi özür sahibi sayma ve necisi temiz kabul etme gibi çok yönlü işlevlerle fetvâ süreçlerinde uygulama alanı bulmaktadır.

a) Yerleşik kuraldan ayrılma

Umûmü'l-belvâ ilkesinin uygulanmasında sıklıkla gözlemlenen bir husus, yerleşik fıkhî kurallardan istisna tanınmasıdır. Belvâya konu olan meselelerde ilke, benzer durumlara ilişkin önceki hükümlerin aksine yeni bir çözüm benimsenmesini mümkün kılmaktadır. Örneğin henüz fiilen mevcut olmayan bir taşınmazın satışı kural olarak yasaktır. Ancak buna rağmen proje planı, maket veya çizim üzerinden yapılan harita üzerinden satış (el-bey‘ ‘ala'l-hârita) uygulamasına fetvâ verilmesinde umûmü'l-belvâ ilkesi belirleyici olmuştur. Bu örnek, ilkenin yerleşik kurallardan geçici veya özel

durumlarda ayrılmayı sağlayan bir fıkhî araç olarak işlev gördüğünü göstermektedir.[45]

b) Cevaz verilmeyene cevaz verme

Umûmü'l-belvâ ilkesi, bazı durumlarda önceki fetvâlarda veya genel fıkhî kurallarda cevaz verilmeyen uygulamalara istisna tanınmasını da mümkün kılmaktadır. Örneğin, Allah lafzının yazılı olduğu kağıtlarla tuvalet gibi mekânlara girilmesi caiz değildir. Bununla birlikte, aynı lafızların bulunduğu kâğıt paralarla helâya girilmesi toplumda yaygın ve kaçınılması güç bir durum (umûmü'l-belvâ) olarak değerlendirildiğinden, fetvâ mercileri tarafından bu uygulamaya cevaz verilmiş ve istisna oluşturulmuştur.[46]

c) Helali önceleme

Helal-haram arasında belirsizlik taşıyan iki yönlü meselelerde, helal olanın esas alınması umûmü'l-belvâ ilkesinin uygulama alanlarından biridir. Bu bağlamda, kaynağın helal olup olmadığı veya istihâle işlemine tabi tutulup tutulmadığı kesin olarak bilinmeyen, kimyasal işlemlerden geçirilmiş hayvan kemiklerinden elde edilen jelatin içerikli tıbbi preparatlar ile içeriği tam olarak bilinmeyen ilaç kapsüllerinin helal sayılabileceği kabul edilmiştir.[47]

d) Hafif zararı tercih etme

Umûmü'l-belvâ ilkesi, kaçınılması güç olan zararlı durumlarda mutlak bir yasaklama yerine, zararın derecesine göre daha hafif olanı tercih etmeyi mümkün kılar. Bu çerçevede iki zarardan hafif olanın seçilmesi hem maslahatın korunması hem de toplumun genel yararının gözetilmesi bakımından önem taşır. Nitekim karma eğitim modelinde kızların eğitim görmesine müsaade edilmesi, her ne kadar harama düşme olasılığını ifade eden hafif zararı önlemek için yeterli olmasa da müslümanların eğitim alanında geri kalmalarıyla sonuçlanan zarar daha büyüktür. Görüldüğü üzere büyük zararın önlenmesi adına hafif zararın tercihinde umûmü'l-belvâ ilkesi etkili olmuştur.[48]

e) Farklı görüşlerden birini benimseme

Umûmü'l-belvâ ilkesi, fetvâ sürecinde farklı görüşler arasında tercih yapılmasını gerektiren durumlarda belirleyici bir ölçüt olarak işlev görebilmektedir. Fetvâ organlarının, karşılaşılan güçlüklerin ve yaygın kullanımın dikkate alındığı meselelerde bu ilkeyi bir tercih kriteri olarak

45 Ferfûr, "et-Temvîlü'l-'akârî li binâi'l-mesâkini ve şirâihâ", 49.
46 İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 26884".
47 İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 67288".
48 İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 112856".

benimsedikleri görülmektedir. Nitekim kolonya, ispirto, şampuan, esans, mürekkep, parfüm ve krem gibi ürünlerin kullanımı hakkında fakihler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte; umûmü'l-belvâ ilkesi esas alınarak bu ürünlerin kullanımını caiz gören görüş tercih edilmiştir.[49]

f) Kişiyi özür sahibi sayma

Umûmü'l-belvâ ilkesi, kişisel mazeretlerin dinî hükümlere yansıtılmasında da etkili bir rol oynamaktadır. Özellikle ibadetlerin edasında karşılaşılan fiziksel engeller veya hastalıklar, bu ilke kapsamında değerlendirilerek kişiye özel hükümler tesis edilmiştir. Nitekim bir hastalığın, bireyin sağlıklı kimselerin yerine getirdiği ibadet biçimini uygulamasına engel teşkil etmesi, o durumu belvâ kapsamına dâhil etmektedir. Bu çerçevede, kolostomi ameliyatı geçiren kimsenin sürekli abdest bozulmasına yol açan fiziksel durumundan dolayı özür sahibi kabul edilmesi, umûmü'l-belvâ ilkesinin bireysel mazeretlerin fıkhî karşılığını belirlemedeki etkisini açık biçimde ortaya koymaktadır.[50]

g) Necisi temiz kabul etme

Umûmü'l-belvâ ilkesi, bazı durumlarda fıkhî açıdan necis (pis) kabul edilen unsurların temiz sayılmasında da belirleyici olmuştur. Nitekim kolonya, ispirto, şampuan, esans, mürekkep, parfüm ve krem gibi alkol veya benzeri bileşenler içeren ürünlerin temizliğine dair farklı görüşler bulunmakla birlikte, günümüz fetvâ mercileri bu ürünleri umûmü'l-belvâ ilkesini dikkate alarak necis kabul etmemiştir. Böylece zaruret, ihtiyaç ve yaygınlık gibi unsurların etkisiyle bir maddenin hükmünün değişebileceği, yani necis kabul edilen bir unsurun temiz sayılabileceği sonucuna ulaşılmıştır.[51]

Yukarıda ele alınan yedi farklı durumda etkili olan umûmü'l-belvâ ilkesi, bazı durumlarda ise işlevsiz kalmaktadır. Toplum içinde yaygınlık kazanmasına rağmen fetvâ organları tarafından bu ilke çerçevesinde değerlendirmeye alınmayan örnekler mevcuttur. Bu durumun temelinde iki unsur öne çıkmaktadır: söz konusu olayın gerçekten belvâya konu

---

49 Şevki İbrahim Allâm, "Ta'sîlü fıkhi't-tavâri'", *Mü'temeru Fıkhi't-Tavâri'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Meclisü'l-İmârât li'l-İftâ', 2022), 90. Ayrıca bk. Sİ, "Tentürdiyot, Kolonya, İspirto Gibi Alkollü Maddeleri Kullanmanın Bir Mahzuru Var Mıdır?"; Sİ, "Kolonya". Benzer örnek için bk. Heyet, *el-Fetâva'l-İslâmiyye*, 12/207, 216.

50 Kurul, *Fetvalar*, 112.

51 Sİ, "Tentürdiyot, Kolonya, İspirto Gibi Alkollü Maddeleri Kullanmanın Bir Mahzuru Var Mıdır?". Benzer bir fetvâ için bk. Sİ, "Kolonya".

sayılabilecek bir nitelik taşımaması ve açık bir nass (âyet veya hadis) ile çelişiyor olması.

Bir durumun toplumda yaygınlaşması, eğer kaçınılması mümkünse, bu yaygınlığın tahfif gerekçesi sayılmasını meşrulaştırmaz. Zaruret veya ciddi meşakkat doğurmayan fiiller belvâ kapsamına girmediğinden, bu tür konularda umûmü'l-belvâ ilkesine başvurulmamaktadır. Bu bağlamda, toplumun belirli bir kesimi arasında popülerlik kazanan yoga uygulamaları hakkında olumlu yönde bir fetva verilmemiştir. Zira yoga, köken itibarıyla Hint dinî gelenekleriyle bağlantılı olup İslam'ın temel inanç ilkeleriyle uyuşmamaktadır. Dolayısıyla ne toplumsal bir zarureti ne de dinî bir ihtiyacı karşılamaktadır. Bu nedenle, yerleşik kuraldan istisna oluşturacak geçerli bir gerekçe bulunmadığından, umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilmemiştir.[52] Benzer şekilde, makineyle kesim yapan firmalardan tavuk satın almanın mahzurlu olduğunu belirten bir fetvâ kurulu, bu görüşünü söz konusu durumun umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirilemeyeceği gerekçesine dayandırmıştır. Kurul, makineyle kesimin zorunlu ve alternatifsiz bir uygulama olmadığını, kaçınılmasının mümkün olduğunu, zira el ile kesim yapan çok sayıda firmanın bulunması sebebiyle bu hususun umûm-i belvâ niteliği taşımadığını ifade etmiştir.[53]

Bununla birlikte, yaygınlık kazanan bir durumun tahfife konu olabilmesi, onun sarih bir nassla çelişmemesi şartına bağlıdır. Dolayısıyla herhangi bir davranışın Kur'an veya sahih hadislerle açık biçimde çelişmesi, onun belvâya konu edilmesini ve dolayısıyla umûmü'l-belvâ ilkesinin uygulanmasını engellemektedir. Bu çerçevede, namahrem erkek ve kadının tokalaşması meselesinde, toplumda yaygınlık kazanmasına rağmen fetvâ organları bu davranışı caiz görmemiştir. Fetvâ mercileri, ilgili nassları zikrederek, nassların açık hükümleri karşısında yaygınlığın herhangi bir anlam ifade etmeyeceğini belirtmişlerdir.[54] Ayrıca, bu fetvâ özelinde erkek ve kadının tokalaşmasının, yalnızca ilgili nasslara aykırı olması değil, aynı zamanda kaçınılması güç bir durum olarak nitelendirilemeyeceği de özellikle vurgulanmıştır.[55] Bu nedenle, söz konusu davranışın umûmü'l-belvâ kapsamına dâhil edilmesi mümkün görülmemiştir. Nitekim günümüz fetvâ

52 Kurul, *Fetvalar*, 92-93.
53 Kalender vd., *Sualli-Cevaplı İslam Fıkhı*, 1/339.
54 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 36155" (Erişim 03 Ekim 2025). Benzer fetvâ için bk. Heyet, *el-Fetâva'l-İslâmiyye*, 13/26.
55 İslamweb (İW), "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 143443" (Erişim 03 Ekim 2025).

organları, klasik fıkıh anlayışıyla paralel biçimde, nassların açık hükümleri karşısında umûmü'l-belvâ ilkesine itibar etmemektedir.[56]

Neticede, güncel fetvâ mekanizmasında umûmü'l-belvâ ilkesinin işlevselliği, yalnızca sarih bir nassla çelişmemesi ve kaçınılması zor durumlarda söz konusu olmaktadır. Bununla birlikte fetvâ sürecinde işlevsel bir rol üstlenen umûmü'l-belvâ ilkesinin tek başına mı yoksa diğer gerekçelerle birlikte tali bir kaynak mı olduğu önemli bir meseledir.

Modern dönemde yürütülen fetvâ faaliyetleri incelendiğinde, umûmü'l-belvâ ilkesinin çoğunlukla müstakil bir fetva gerekçesi olarak kullanılmadığı gözlemlenmektedir. Fetvâ organlarına yöneltilen sorularda öncelikle ilgili nasslar ve temel fıkhî kaideler ele alınmakta, daha sonra tali kaynaklar ve yardımcı ilkeler fetvâ gerekçelerini zenginleştirmektedir. Bu tali gerekçeler arasında umûmü'l-belvâ, genellikle zaruret, ihtiyaç, örf ve maslahat gibi temel usulî ilkelerden sonra ikinci sırada yer almaktadır. Fetvâların gerekçelendirilme sürecinde, söz konusu durumun zaruret[57] veya ihtiyaca konu olduğu,[58] insanların genel uygulaması anlamına gelen örfün göz ardı edilemeyeceği[59] ve maslahat ilkesinin dikkate alınması gerektiği sıklıkla vurgulanmaktadır.[60]

Buna ek olarak, "meşakkat teysîri celbeder"[61] ve "bir iş dıyk oldukta müttesi' olur"[62] gibi meşakkatin giderilmesi ve kolaylığın sağlanması gerektiğini ifade eden fıkhî kaideler, fetvânın ana gerekçeleri arasında umûmü'l-belvâdan önce öne sürülmektedir. Benzer şekilde, zaruret ve meşakkat kavramları da metinlerde sıkça kullanılmaktadır.[63] Ayrıca, "Eşyada aslolan ibâhadır"[64] ilkesi uyarınca, fetvâya konu olan durum/olayla ilgili

---

56 Vehbe ez-Zühaylî, "el-Ahzü bi'r-ruhasi'ş-şer'iyyeti ve hukmühû", *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 1/8 (Haziran 1993), 8/29; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Mısır: Dâru's-Safve, 1414/1994), 31/8; İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 143443".

57 Kurul, *Fetvalar*, 167.

58 İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 3127".

59 Kurul, *Fetvalar*, 611.

60 İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 3127".

61 *Mecelle*, md. 17.

62 *Mecelle*, md. 18.

63 Kurul, *Fetvalar*, 611; İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 120199"; İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 122599"; "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 124388"; DİAÜ, "el-Fetâvâ: Fetvâ No. 3317"; Sİ, "Tentürdiyot, Kolonya, İspirto Gibi Alkollü Maddeleri Kullanmanın Bir Mahzuru Var Mıdır?".

64 Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Eşbâhü ve'n-nezâir*, nşr. Zekeriya 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 56.

herhangi bir yasaklayıcı nassın bulunmaması da çoğu fetvâda ana gerekçeler arasında yer almaktadır.[65]

Fetvâ organları, meselelerin fıkhî boyutlarını değerlendirirken çeşitli akıl yürütme yöntemlerinden yararlanmakta ve bazı durumlarda farklı sonuçlara ulaşabilmektedir. Örneğin, fetvâ konusu meselenin nass ile düzenlenen bir meseleye doğrudan benzemediğini ispatlamak[66] veya kesin hüküm vermeyi engelleyen birtakım şartların varlığı,[67] fetvâ sürecinde kullanılan akıl yürütme yöntemlerine örnek olarak gösterilebilir.

Sonuç

Klasik fıkıh literatüründe; zaruret, meşakkat ve maslahat ilkeleriyle organik bir bütünlük arz eden umûmü'l-belvâ, normatif sisteme esneklik kazandıran prensip olarak tebarüz etmiştir. Bu ilke, sakınılması güç hale gelen yaygın vakalarda kolaylaştırma (tahfîf/teysîr) mekanizmasını işleterek, fıkhın içtimai gerçeklikle irtibatını koparmadan hayatiyetini sürdürmesine katkı sağlamaktadır. Günümüz fetvâ mercilerinin yaklaşımları incelendiğinde, klasik fıkıh mirasının bu yönünü sürdürdükleri müşahede edilmektedir.

Modern dönemde toplumsal, ekonomik ve teknolojik alanlarda yaşanan dönüşümler, fetvâ mercilerini etkili bir metodolojik esnekliği takip etmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu başta olmak üzere, Katar, Suudi Arabistan, Mısır, Ürdün, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerdeki resmî veya gayri resmî fetvâ mercilerinin kararlarında umûmü'l-belvâ ilkesinin, özellikle muâmelât, sağlık, helâl gıda ve ibadet alanlarında aktif biçimde işletildiği görülmektedir. Fetvâ mercileri, bu ilkeyi doğrudan bir delil olarak değil; zaruret, örf, maslahat ve istihsân gibi tali delillerle birlikte hükmün uygulanabilirliğini belirleyen tamamlayıcı bir yorum ilkesi olarak değerlendirmektedir.

Araştırma, güncel fetvâ metinlerinin incelenmesi sonucunda, umûmü'l-belvâ ilkesinin modern dönem fetvâ süreçlerinde üç yönlü bir işlev gördüğünü ortaya koymuştur. (1) İlke, metodolojik açıdan klasik fıkıh yönteminin modern bağlama uyarlanmasında bir köprü işlevi görmektedir. Fetvâ mercileri, nassın açık hükmüne aykırı olmamak kaydıyla, umûmü'l-belvâyı hükmün gerekçelendirilmesinde destekleyici bir unsur olarak

65 DİYK, "Demir, Bakır, Çelik Vb. Takıların Kullanılması Caiz Midir?"; İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 67288".

66 Kurul, *Fetvalar*, 611; İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 110405".

67 İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 67288"; İW, "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetvâ No. 123961".

kullanmaktadır. (2) Toplumsal açıdan bireylerin karşılaştığı meşakkatlerin hafifletilmesini sağlayan ilke, (3) normatif açıdan fıkhî sistemin mutlak esnekliğe yönelmesini engelleyerek, zaruret ve yaygınlık kriterlerini titizlikle ayıran bir sınır çizgisi oluşturmaktadır. Böylece, toplumsal yaygınlık her durumda meşruiyet ölçütü hâline gelmemekte, dinî ve ahlâkî normatif çerçeve korunmaktadır.

Son tahlilde umûmü'l-belvâ ilkesi, klasik fıkıh anlayışıyla muasır yaşamın çok yönlü ve dinamik yapısı arasında sahih bir irtibat kurarak, fıkhın çözüm üretme kabiliyetini tahkim etmektedir. İlkenin güncel fetvâ pratiğinde düzenli ve tutarlı bir şekilde biçimde uygulanması, fıkhın vakıayı kavrayan esnek ve dinamik dokusunu muhafaza etmesi adına kaçınılmazdır. Müteakip araştırmaların umûmü'l-belvânın; dijitalleşme, çevre etiği ve küresel ekonomi gibi müstakil alanlardaki yansımaları üzerinde teksif etmesi, ilkenin modern hukuk tasavvuru içindeki konumunu daha da belirginleştirecektir.

Kaynakça

Allâm, Şevki İbrahim. "Ta'sîlü fıkhi't-tavâri'". *Mü'temeru Fıkhi't-Tavâri'*. 64-99. Birleşik Arap Emirlikleri: Meclisü'l-İmârât li'l-İftâ', 2022.

Demirci, Abdullah. "Hanefî Hukukunda Umûmü'l-Belvâ İlkesinin Kaynaklık Değeri". *İslam Hukuku Açısından Güncel Dinî Meseleler ve Çözüm Önerileri*. ed. Mehmet Dirik-Mücahit Göktaş. 60-110. İstanbul: Hiperyayın, 2024.

DİAÜ, Dâiratü'l-iftâi'l-âmm el-Ürdünî. "el-Fetâvâ: Fetva No. 3317". Erişim: 04 Ekim 2025. https://aliftaa.jo/fatwa/3317/

Diyanet İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2024.

- *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2020)

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Demir, Bakır, Çelik Vb. Takıların Kullanılması Caiz Midir?". Erişim: 01 Ekim 2025. https://kurul.diyanet.gov.tr/soru/demir-bakir-celik-vb-takilarin-kullanilmasi-caiz-midir/0194074f-6026-79bc-5512-

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Ekrem Yayınları, 1433/2012.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "el-'Urf fi'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 4/5 (Mayıs 1988), 2709-2772.

Ferfûr, Muhammed Abdüllatîf. "et-Temvîlü'l-'akârî li binâi'l-mesâkini ve şirâihâ". *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 1/6 (Mart 1990), 45-54.

- "'Ukûdü't-te'mîn ve i'âdetü't-te'mîn fi'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 2/2 (Mart 1986), 394-433.

Günay, Hacı Mehmet (ed.). *Günümüz Fıkıh Problemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
Heyet. *Fetâvâ Beyti't-temvîli'l-Kuveytî*. Kuveyt: Matâbi'u'l-Hat, 1407-1986.
Heyet. *Fetâva'l-lecneti'd-dâime*. nşr. Ahmed Düveyş. Riyad: Riâsetü İdârati'l-Bühûsü'l-İslâmiyye, t.y.
Heyet, *el-Fetâva'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye, 2011.
Heyet. *el-Fetâva'ş-şer'iyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1417/1996.
Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1305.
Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Mısır: Dâru's-Safve, 1414/1994.
İbn Mûsa, Hüsâmüddîn. *Yes'elûneke 'ani'l-mu'âmelâti'l-mâliyyeti'l-mu'âsıra*. Kudüs: Dâru't-Tayyib, 1430/2009.
İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Eşbâhü ve'n-nezâir*. nşr. Zekeriya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 2690". Erişim: 07 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/2690/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 3127". Erişim: 05 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/3127/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 23480". Erişim: 06 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/23480/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 26884". Erişim: 29 Eylül 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/26844/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 36155". Erişim: 03 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/36155/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 39639". Erişim: 09 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/39639/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 67288". Erişim: 12 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/67288/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 69854" (Erişim: 03 Ekim 2025) https://www.islamweb.net/ar/fatwa/69854/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 72660". Erişim: 09 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/72660/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 80895". Erişim: 13 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/80895/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 110405". Erişim: 05 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/110405/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 112856". Erişim: 29 Eylül 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/112859/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 120199". Erişim: 01 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/120199/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 122599". Erişim: 11 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/122599/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 123961". Erişim: 11 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/123961/
İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 124388". Erişim: 07 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/124388/

İW, İslamweb. "Fetâva'ş-şebeketi'l-İslâmiyye: Fetva No. 143443". Erişim: 03 Ekim 2025. https://www.islamweb.net/ar/fatwa/143443/

Kalender, Fatih vd. *Sualli-Cevaplı İslam Fıkhı*. İstanbul: Arifan Yayınları, 2017.

Karadâvî, Yusuf. "Bünûkü'l-halîb". *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 1/2 (Mart 1986), 255-260.

- "Zekâtü'l-müsteğallât", *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 1/2 (Mart 1986), 72-92.

Kâsimî, Mücâhidü'l-İslâm. "el-Ahzü bi'r-ruhsati ve hukmühû". *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 1/8 (Haziran 1993), 209-236.

KFH, Beytü't-temvîli'l-Kuveytî. "el-Kurûdu ve'd-Düyûn: Fetva No: 347". Erişim: 14 Ekim 2025. https://www.kfh.com/home/Personal/understanding-Islamic-Banking/Fatwas-of-Islamic-Financial-Transactions/Loans-and-Debts.html

Necm, İbrahim Mamhud. "Nahve Ta'sîlin Cedîdin li Fıkhi'l-Müvâtane". *Mecelletü'l-Emâneti'l-'Âmme* 1/5 (Ocak 2018), 104-138.

Paksu, Mehmet. *İnanç ve İbadet İlmihali*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2013.

Sİ, Sorularla İslamiyet. "Fırında Unutulan Yiyecekleri Yemek Günah Mı, Kul Hakkı Olur Mu?". Erişim: 11 Ekim 2025. https://sorularlaislamiyet.com/firinda-unutulan-yiyecekleri-yemek-gunah-mi-kul-hakki-olur-mu

Sİ, Sorularla İslamiyet. "Kolonya". Erişim: 01 Ekim 2025. https://sorularlaislamiyet.com/kaynak/kolonya

Sİ, Sorularla İslamiyet. "Tentürdiyot, Kolonya, İspirto Gibi Alkollü Maddeleri Kullanmanın Bir Mahzuru Var Mıdır?". Erişim: 11 Ekim 2025. https://sorularlaislamiyet.com/kaynak/tenturdiyot-kolonya-ispirto-gibi-alkollu-maddeleri-kullanmanin-bir-mahzuru-var-midir

VŞİ, Vizâratü'ş-şüûni'l-İslâmiyye. "İftâ Müdürü Konuşması". Erişim: 05 Ekim 2025. https://main.awqaf.gov.kw/ar/

Zühaylî, Vehbe. "el-Ahzü bi'r-ruhasi'ş-şer'iyyeti ve hukmühû". *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* 1/8 (Haziran 1993), 20-50.

FETVA 2.0: DİJİTAL MECRALARDA İSLÂM BOŞANMA HUKUKUNA DAİR DİNİ CEVAP ÜRETİMİ

Mücahit GÖKTAŞ*

Giriş

Bilgi ve iletişim teknolojilerindeki baş döndürücü gelişmeler, dinî bilginin üretimi ve aktarımı süreçlerinde köklü dönüşümlere yol açmaktadır. Bu dönüşümün en çarpıcı görünümlerinden biri, geleneksel fıkıh sisteminde önemli bir yer işgal eden *fetva* kurumu üzerinde hissedilmektedir. Özellikle internet ve sosyal medya gibi dijital mecraların yaygınlaşması, dinî sorulara cevap verme süreçlerini yalnızca teknik anlamda değil, aynı zamanda metodolojik ve epistemolojik düzeyde de yeniden şekillendirmektedir. Geleneksel fetva müessesesi, tarihsel olarak belirli usul kurallarına, kurumsal otorite yapılarına ve çoğunlukla yüz yüze iletişime dayanırken; dijital platformlarda üretilen ve yayılan fetvalar, bu klasik çerçevenin dışında, çok daha hızlı, yaygın ve zaman zaman anonim biçimlerde ortaya çıkmaktadır.

Dijitalleşmenin sağladığı hız ve erişilebilirlik gibi avantajlar, bir yandan fetvaların geniş kitlelere ulaşmasını mümkün kılarken, diğer yandan bu cevapların ilmî yeterliliği, fıkhî dayanakları ve dinî meşruiyeti konusunda ciddi soru işaretleri doğurmaktadır. Meselenin detaylarına inildiğinde açıklığa kavuşacağı üzere, günümüzde fetva kavramı ve kurumu, fıkhın klasik dönemindeki uygulama alanından uzaklaşmış ve yeni bir kisveye bürünmüş görünmektedir.

1. KLASİK FETVA ANLAYIŞI

Tarihsel süreçte değişen ve dönüşen hayat şartları fakih ve müctehidleri ortaya çıkan yeni sorunları çözmeye itmiştir. Hz. Peygamber döneminden

* Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı; Doktora Öğrencisi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı mucahitgkts@gmail.com ORCID: 0000-0003-3266-3290.

itibaren devam eden bu süreç, fıkhın güncelliğinin korunması ve sosyal hayatın getirdiği/getireceği muhtemel problemlerin çözümü noktasında önemli bir rol oynamıştır.[1]

Sözlükte yiğit ve delikanlı gibi anlamlara gelen fetva kelimesi, terminolojik açıdan: *"Fıkhî bir meselenin dinî-hukukî hükmünü açıklayan cevap"*[2] şeklinde tanımlanabilir. Fetva, bazen "fütyâ"[3] olarak da kullanılmakta olup çoğulu "fetâvâ" ve "fetâvî" şeklindedir.[4] Mevcut olan problemin çözümü için soru sorma işlemine istiftâ[5], soruyu soran kişiye müsteftî, cevap verme işlemine iftâ faaliyeti, cevabı veren şahsa ise müftî denir.[6]

Bilindiği üzere İslâm hukukunda diyânî ve kazâî hüküm ayırımı bulunmaktadır. Fıkhî açıdan verilecek *"hükümde uhrevî karşılık yer alırsa buna "diyânî hüküm"; dünyevî karşılık (mükafat veya ceza) yer alırsa buna da "kazâî hüküm" denir."*[7] *"Diyânî hükümler genel olarak helal, haram, farz, caiz gibi teklîfî hükümlerle ifade edilirken kazâî hükümler, sahih, fasid, batıl gibi vaz'î hükümlerle ifade edilirler."*[8] Fetva, sonuçları itibariyle ahirete yönelik hükümler içerdiği için kazâen bağlayıcı olmayıp[9] diyâneten bağlayıcıdır. Dolayısıyla *"istişarî mahiyette bir hüküm olduğu için müftü kendisinden fetva alıp bununla amel etmeyen müsteftiyi amel etmeye zorlayamaz."*[10] Ancak hüküm diyânî olarak bağlayıcı kalmaya devam edeceği için müsteftî, uhrevî sorumluluk altındadır.

Klasik dönemde fetva, ortaya çıkan problemler karşısında İslam hukukunda ehil âlimlerin ilmî usûllere dayanarak ürettiği dini-hukuki görüşleri ifade eder. Bu süreç, fıkıh eğitimi almış uzmanların birebir ya da

---

[1] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), 47.

[2] Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

[3] "Bizim kültürümüzde "fetvâ" şekli yaygınlık kazanmış olmasına karşılık, Araplar arasında "futyâ"nın daha çok yaygın olduğu görülmektedir." Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 17.

[4] Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 73; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 142.

[5] Kuran-ı Kerim'deki kullanımları için bk. en-Nisâ 4/127, 176.

[6] Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 17.

[7] Davut Yaylalı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 29.

[8] Yaylalı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı", 30. İleri okumalar için bk. Abdullah Yılmaz, *İslam Fıkhında Hüküm Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

[9] Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 142.

[10] Yılmaz, *İslam Fıkhında Hüküm Teorisi*, 259.

yazılı iletişim yoluyla sorulara cevap verdiği[11], kurumsal otoritelerin belirleyici olduğu geleneksel bir yapı olarak şekillenmiştir.

1.1. Fetvanın Dini Literatürdeki Yeri

Fetva, bireylerin dini meselelerde rehberlik aldığı temel bir uygulama olup hem ilim hem de takva gerektiren önemli bir sorumluluğu barındırır. Fetva verme olgusu, dinî literatürde önemli bir yere sahiptir. Zira bireylerin karşılaştıkları yeni meselelerde doğru dinî hükme ulaşmaları için müracaat ettikleri bu yapı, hem Kur'an-ı Kerim hem de hadis kaynaklarında doğrudan ya da dolaylı biçimde temellendirilmiştir.

Kur'an-ı Kerîm'de bazı ayetler doğrudan fetva kavramını veya fetva verme pratiğini ifade etmektedir. Örneğin, Nisa Suresi'nde şöyle buyurulmaktadır: *"Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki: Allah, onlar hakkında size fetva veriyor."*[12] Bu ayet, hem doğrudan "fetva" kelimesinin geçtiği ayetlerden biri olması hem de dinî hükümlerin kaynağının bizzat Şâri' Teâlâ olduğuna vurgu yapması bakımından önemlidir. Bir başka ayette ise, Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorun."*[13] Bu ifade, bir bakımdan, dinî meselelerde bilgi sahibi olmayan kimselerin ilim ehline başvurarak fetva talebinde bulunmalarının meşruiyetini ortaya koyarken bir diğer açıdan fetvayı ehlinden isteme zorunluluğunu ortaya koyar.

Fetva verme ehliyeti konusunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"İlimsizce fetva veren, hem kendisini hem de başkasını helaka sürükler."*[14] Bu ifade, fetva vermenin ağır bir sorumluluk taşıdığını, rastgele ve ehil olmayan kimselerce yapılmasının dinî açıdan sakıncalı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda fetva kurumu, yalnızca bireysel dinî yönlendirme aracı değil; aynı zamanda İslam toplumlarının sosyal düzenini sağlamada, yeni meselelerle karşılaşıldığında dinin dinamik yorumunu üretmede vazgeçilmez bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan gerek İslam hukuk ekollerince gerekse müstakil fıkıh bilginlerince fetva vermedeki sorumluluk ve ehliyet son derece ciddiye alınmıştır. Hukukçular, ürettikleri fetvaların dayanak ve meşruiyetini sağlama noktalarında titizlikle hareket etmiş, verilen dinî cevapları delillendirmede nasslara uygunluğu temel şart olarak kabul etmişlerdir.

---

[11] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul, ts.), 8/206.
[12] en-Nisâ 4/127.
[13] en-Nahl 16/43.
[14] Ebû Dâvûd, "İlim", 4.

Örneğin, Ebû Yûsuf (öl. 182/798): *"Ancak Kitap ve Sünnet'in hükümlerini, nâsih-mensûhu[15], sahabe kavillerini, müteşabihi ve dilin vecihlerini çok iyi bilen bir kişi reye dayanarak fetva verebilir."*[16] şeklindeki değerlendirmeleriyle[17] fetva verme ehliyetinin sınırlarını son derece keskin olarak çizmiştir.

Bir diğer örnekte İmam Şâfiî (öl. 204/820), fetva verebilmek için şu şartları öne sürmüştür:

"Allah'ın dini hakkında fetva vermek, ancak şu özelliklere sahip bir kimse için helâldir: Allah'ın kitabını; onun nâsih ve mensûhunu, muhkem ve müteşâbihini, tevil ve tenzilini, Mekki ve Medeni ayetlerini, neyi kastettiğini ve hangi bağlamda indirildiğini bilen biri olmalıdır. Bundan sonra, Resûlullah'ın (s.a.v.) hadislerine de vâkıf olmalı; onların da nâsih ve mensûhlarını bilmeli; hadisler konusunda, Kur'an'da sahip olduğu bilgi düzeyine erişmiş olmalıdır. Ayrıca dilin çeşitli yönlerine (beyan yollarına) vakıf olmalıdır. Bundan sonra da çeşitli şehirlerdeki âlimlerin görüş ayrılıklarına muttali olmalı, her bir meselede bilgi birikimine sahip olmalıdır. Eğer kişi bu vasıflara sahipse, helâl ve haram hakkında konuşabilir, fetva verebilir. Fakat bu niteliklere sahip değilse, ilm(î konular) hakkında konuşabilir ama fetva veremez."[18]

Hanbelî hukukçu İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) İslâm hukuk düşüncesini ele aldığı klasikleşmiş eserine "müftülerin Allah adına bildirimde bulunması" anlamına gelen *İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn ʿan rabbi'l-ʿâlemîn* başlığını[19] vermesi de konunun hassasiyetini gösteren örneklerdendir. Müellif, eserine bu çarpıcı başlığı seçmekle, fetva vermenin sadece ilmî kanaat veya şahsî görüş beyanı olmadığını; bilakis müftînin, Allah adına konuşan bir temsilci sıfatıyla hareket ettiğini en üst perdeden vurgulamaktadır. Bu anlayışa göre dinî cevap üreten veya nakleden kişi, insanların dinî hayatlarını yönlendiren kararlar verirken büyük bir sorumluluk taşımaktadır. Zira verdiği her fetva, halk nezdinde bizzat dinin

---

15 Nesh: *"Şerî bir hükmün, o hükmün delilinden sonra gelen şerî bir delil ile kaldırılması demektir. Sonra gelen nassa "nâsih", hükmü (yürürlükten) kaldırılan nassa da "mensûh" denir."* Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 453.

16 لا يسوغ لأحد أن يفتي بالرأي إلا من عرف أحكام الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ وأقاويل الصحابة والمتشابه ووجوه الكلام

17 bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları İFAV, 2017), 21.

18 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. Azzâzî (Demmâm, 1996), 2/331 vd.; Yaman, *Fetva Usûlü*, 22. Ayrıca bk. Wael B. Hallaq, "Tarihi Gelişim Sürecinde Sünni Hukuk Teorisinde İfta ve İctihad", çev. Şükrü Selim Has, *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış Fıkıh Usulü Araştırmaları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 100.

19 H. Yunus Apaydın, "İʿlâmü'l-Muvakkıîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

hükmü olarak kabul edilmekte, dolayısıyla yanlış bir yönlendirme doğrudan ilahî iradeye atıf yapılması anlamına gelebilmektedir. İbn Kayyim, bu yönüyle fetva mekanizmasının sadece teknik bir hukukî işlem olmadığını, aksine derin bir takva, ilim, hikmet ve ahlâkî duyarlılıkla yürütülmesi gereken bir görev olduğunu ortaya koymaktadır.

1.2. Fetvanın Kurumsallaşması

İslâm hukuk tarihinde fetva verme faaliyeti, başlangıçta bireysel bilgi ve takvaya dayalı bir sorumluluk olarak yürütülürken zamanla toplumsal yapıların gelişmesi, siyasi organizasyonların karmaşıklaşması ve fıkhî meselelerin çoğalmasıyla birlikte daha kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Süreç içerisinde fetva verme faaliyeti, sadece pratik bir hukukî cevap üretme süreci olmaktan öteye geçmiş, aynı zamanda zengin bir ilmî mirasın oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda "fetva edebiyatı" olarak da adlandırılabileceğimiz bu alan, çeşitli dönemlerde kaleme alınan bireysel fetvalar ve fetva mecmuaları ile şekillenmiştir.

Mezhep imamlarını takip eden dönemde *"nevâzil/vâkıât edebiyatı"*[20] olarak isimlendirilen alan teşekkül etmiş, sonradan meydana gelip insanlar için zorluk ve sıkıntı çıkaran problemler, çeşitli hukuk ekollerinin fıkhî öğretileri çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Nevâzil/havâdis türünden eserler İslâm toplumlarının tarihleri ve hukuk-toplum ilişkileri açısından da önem arz etmekte olup yakın geçmişte bir dizi ilmî araştırmaya konu olmuştur.[21]

Klasik dönemde özellikle Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine mensup âlimlerin fetvalarının derlenmesiyle oluşan bu külliyat, hem dönemlerinin dinî-sosyal meselelerine ışık tutmakta hem de fıkhî ictihadların gelişim seyrini göstermektedir. Bu bağlamda fetva geleneği, mezhep içi görüş farklılıklarının sistematik biçimde ortaya konduğu bir alan olarak da dikkat çeker. Aynı mezhebin farklı imamları veya müctehidleri arasında ortaya çıkan ictihad farklılıkları, müftîlerin fetva verirken belli bir tercih yapmasını zorunlu kılmıştır. Bu durum, zamanla *"muftâ bih" (fetvada*

[20] İleri okumalar için bk. Eyyüp Said Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabu'n-Nevazil'i* (İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Hafsa Kesgin, *Maliki Fıkıh Geleneğinde Nevazil: Endülüs Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

[21] Eyyüp Said Kaya, "Nevâzil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

esas alınan görüş)[22] kavramının gelişmesine neden olmuş ve her mezhepte belirli ictihadların öncelikli olarak tercih edilmesi yoluna gidilmiştir.

Örneğin, Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) görüşü (başta ibadetler hukuku olmak üzere) esas alınsa da kimi meselelerde talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) görüşleri tercih edilebilmiştir.[23] Bu tercihler, fetvanın verildiği dönemin sosyal, siyasi veya coğrafi şartlara göre farklılaşabildiğini de göstermektedir. [24] Aynı şekilde Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerinde de zamanla oluşan ictihad çeşitliliğinin, fetva pratiğinde belli bir esneklik ve hareket alanı oluşturduğu da söylenebilir.

Abbasîlerin ilk dönemlerinden itibaren İslâmî ilimler kurumlaşmaya başlamış, medreseler ve kadılık makamları üzerinden fıkhî faaliyetler organize edilmiştir.[25] Ancak bu dönemde fetva kurumu henüz *resmî bir devlet organı* değil, *ulemânın ilmî bir faaliyeti* niteliğindedir. Bu nedenle fetva veren fıkıh bilginleri daha çok bireysel otoriteleri ve ilmî yeterlilikleri ile tanınmış[26], halk tarafından dinî konularda kendilerine başvurulmuştur. Sonraki dönemlerde fıkıh medreselerinin sistemleşmesi, ilmin meslek haline gelmesi sonucunu doğurmuş ve görevliler yaptıkları iş karşılığında maaş almaya başlamışlardır.[27] Bu sürecin bir taraftan fetva makamının itibarını artırmakla birlikte, diğer taraftan -doğal olarak- devlet otoritesinin dinî alan üzerindeki nüfuzunu pekiştirmeyle sonuçlandığı söylenebilir.

Moğol istilası sonrası dönemde fetva makamı, kadılar ve kâdılkudâtlar tarafından temsil edilmiştir. Aynı zamanda resmî görevi olmayan hukukçular da bireysel olarak, ilmî çalışma sahalarında fetva üretmeye devam etmişlerdir. Fetva vermekle görevli kişilerin bürokrasi içerisinde yer almaya

[22] Görüşlerin tercihinde belirleyici olan ilkeler ve tercih hiyerarşisi için bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī İbn Âbidîn, *Şerḥu 'Uḳūdi resmi'l-müftî*, çev. Şenol Saylan (İstanbul: Klasik, 2020), 206-237; Yaman, *Fetva Usûlü*, 117, 125.

[23] İbn Âbidîn, *Şerḥ*, 208-210.

[24] Örn. bk. Abdurrahman Güneş, "İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 182 vd.

[25] Fahrettin Atar, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

[26] Geniş değerlendirmeler için bk. Ahmet Aydın, "Dört Mezhep İmamının Otoritesini Tesis Eden Temel Unsurlar -Güven-Otorite İlişkisine Dair Analiz", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 77-88; Ahmet Aydın, *İslam Hukuku ve Fıkıh Problemlerini Psiko-Sosyal Açıdan Analiz*- (İstanbul: Fidan, 2022), 115 vd.

[27] Joan E. Gılbert, "Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelişi", çev. Harun Yılmaz, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 177, 178.

başlayarak fetvanın, kelimenin tam anlamıyla *kurumsallaşması* ise Osmanlı dönemine denk gelmektedir.[28]

Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431), 1425 yılı itibariyle *"Bursa müftülüğüne tayin edilmesi genellikle Osmanlılar'da müftülük ve şeyhülislâmlığın başlangıcı kabul edilmiştir. Ancak bunu, XVI. yüzyılda bütün ilmiye teşkilâtını temsil ve kontrol eden şeyhülislâmlık kurumu ile özdeşleştirmek doğru değildir."*[29] Meşîhat Dairesi/Fetvahâne gibi kurumlar Osmanlının son dönemlerinde (1826'dan sonra) daha resmi bir hüviyetle görünürlük kazanmışsa da[30] fetva makamının erken dönemlerden itibaren şeyhülislâmlar eliyle en üst düzeyden temsil edildiği bilinmektedir. Osmanlı tarihi açısından; Molla Fenârî, Molla Gürânî (öl. 893/1488), Zenbilli Ali Efendi (öl. 932/1526), İbn Kemal Paşa (öl. 940/1534) ve Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) gibi öne çıkan isimlerle birlikte beş asır boyunca yüz otuz bir müftü ve şeyhülislâm en üst fetva makamı olarak görev yapmıştır.[31]

Şeyhülislâm fetvalarının muhtevası, günün ihtiyaçları çerçevesinde değişmekle birlikte beş asır boyunca fetva verme biçim ve tekniği muhafaza edilmiştir.[32] Mecmualardan anlaşıldığına göre muhtelif şeyhülislâmlar, klasik bir fıkıh kitabının hemen tüm başlıklarını içeren konular hakkında *(Kitâbu't-Tahâra'dan Kitâbu'l-Ferâiz'e)* fetvalar vermişlerdir.[33]

1826 sonrası Fetvahâne'nin resmi kimliğine bürünmesiyle 1922 yılına kadar fetva işleri bu kurum tarafından yürütülmüştür. 1 Kasım 2022'de TBMM hükümetine bağlı Şer'iyye ve Evkâf vekaleti kurulmuş, böylece Şeyhülislâmlığın görevleri ilgili vekalete tevdi edilmiştir. 3 Mart 1924'te Diyanet İşleri Reisliğinin kurulması ile dini soruları cevaplama görevi daha sonra başkanlığa dönüşecek olan Diyanet İşleri'ne devredilmiştir.[34]

---

[28] Talip Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1826-1922)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 31.

[29] Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

[30] Mehmet İpşirli, "Bâb-ı Meşîhat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991); Ferhat Koca, "Fetvahâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

[31] İpşirli, "Şeyhülislâm".

[32] Uriel Heyd, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri", çev. Fethi Gedikli, *Hukuk Araştırmaları* 9/1-3 (1995), 291.

[33] Şeyhülislamlar tarından verilen fetva örnekleri için bk. drl. es-Seyyid Ahmed Efendi - es-Seyyid Ahmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-fetâvâ* (İstanbul: Klasik, 2014); Muharrem Midilli, *Şeyhülislâm Fetvalarıyla Osmanlı Aile Hukuku* (Ankara: İlâhiyât, 2022).

[34] İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994); Ayar, *Fetvâ Eminliği*, 73.

Tarihsel serencam, fetvanın *dinamik ve süreklilik* arz eden yapısını gözler önüne sermektedir. Başlangıçta bireysel sorumluluk ve ilmî yeterlilik esasına dayanan fetva verme faaliyetinin, zamanla İslâm toplumlarının ihtiyaçları doğrultusunda kurumsal bir mahiyet kazandığı söylenebilir. Özellikle Abbasîlerden itibaren başlayan ilmî teşkilatlanma, Osmanlı döneminde Şeyhülislâmlık makamıyla zirveye ulaşmış ve fetva kurumu devlet yapısı içerisinde belirleyici bir rol oynamaya başlamıştır.

Kurumsallaşma süreci, yalnızca idarî ve bürokratik bir düzenlemeyi değil; aynı zamanda mezhepler arası ve mezhep içi ictihadi tercihlerin sistemleştirilmesini de beraberinde getirmiştir. *"Muftâ bih"* görüşlerin belirlenmesiyle fetva pratiği, hem toplumsal ihtiyaçlara cevap verecek esneklik kazanmış hem de ilmî bir istikrar zemini temin edilmiştir. Nevâzil literatürü ve fetva mecmuaları gibi kaynaklar, dönemin sosyo-hukukî meselelerine verilen cevapları kayıt altına alarak, İslâm hukuk tarihine dair önemli bir hafıza oluşturmuştur. Osmanlı sonrası dönemde ise fetva kurumu, Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti aracılığıyla Cumhuriyet'e intikal etmiş, nihayetinde 1924 yılında kurulan Diyanet İşleri Reisliği çatısı altında yeniden teşkilatlandırılmıştır. Böylece fetva faaliyeti, modern ulus-devlet yapısı içerisinde dinî rehberlik misyonunu sürdürebileceği yeni bir zemin kazanmıştır. Bu tarihsel seyir, fetvanın yalnızca bir dinî görüş beyanı olmanın ötesinde, toplumsal düzenin inşasında etkili bir kurum haline geldiğini de açıkça göstermektedir.

2. FETVA 2.0: GÜNCELLENEN FORMLAR/DİJİTALLEŞME VE YENİ İLETİŞİM KANALLARI

İslam hukuk geleneği içerisinde yüzyıllar boyunca yazılı mecmualar, fakihlerin birebir sözlü temasları ve medrese temelli ilmî yapılar üzerinden şekillenen fetva faaliyeti, modern dönemde büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Özellikle yirminci yüzyılın sonlarından itibaren hız kazanan dijitalleşme süreci, fetva kurumunu hem içerik hem de sunum biçimi açısından yeniden tanımlamaya başlamıştır. Devlet destekli resmi kurumların yanı sıra bireysel dinî otoriteler ve sivil yapılar da dijital platformlar aracılığıyla fetva üretimine dâhil olmuş, böylece klasik fetva ile dijital fetva arasında yeni bir etkileşim ve ayrışma zemini ortaya çıkmıştır. Bu bölümde, geleneksel fetva formundan dijital ortama uzanan bu evrimsel süreç ele alınacak; internet, sosyal medya, mobil uygulamalar ve diğer çevrim içi platformlarda dinî sorulara verilen cevapların yapısı ve metodolojik sorunları tartışılacaktır.

Araştırmanın başlığında kullandığımız "Fetva 2.0" kavramı bu dönüşümün mantığını kavrama ve güncel fetva formlarını anlamlandırma

açısından önemlidir. Bu başlığı seçmedeki maksadımız "WEB 2.0" teknolojisine telmihte bulunmaktır.

Web teknolojilerinin gelişim süreci, farklı nesiller üzerinden bilgiye erişim, etkileşim ve paylaşım biçimlerinin dönüşümünü ortaya koymaktadır. Bu sürecin ilk aşaması olan Web 1.0; HTML, HTTP ve URL protokolleri temelinde çalışan, içerik sağlayıcıların tek yönlü bilgi sunduğu ve kullanıcı etkileşiminin neredeyse bulunmadığı statik web sayfalarından oluşan bir yapıyı ifade etmektedir. Bu dönemde bilgi arama ve okuma üzerinden internet kullanılmaktadır ve bilgi akışı tek yönlü olarak sağlanmaktadır.[35] Gerek kurumsal gerekse bireysel dinî görüş, tartışma ve fetvalar bu dönemde internetten takip edilebilmektedir. Bu dönemde fetva üretim ve yayım faaliyetine müsteftînin katılımının oldukça sınırlı olduğu değerlendirilebilir.

Web 2.0 kavramı, ilk kez 2004 yılında gündeme getirilmiş olup, kullanıcıların yalnızca içerik tüketicisi değil aynı zamanda üretici ve etkileşimde bulunan aktörler hâline geldiği bir dönemi temsil eder. Bu yeni yapı, Web'i statik bir bilgi sunum alanından dinamik, katılımcı ve etkileşim temelli bir platforma dönüştürmüş; bloglar ve sosyal medya uygulamaları gibi araçlarla kolektif üretimi teşvik etmiştir. Böylece Web 2.0, bilginin paylaşımını kolaylaştıran, kullanıcıların sürece aktif olarak katıldığı ve sosyal ağlar aracılığıyla dijital etkileşimi mümkün kılan bir teknoloji paradigması olarak şekillenmiştir.[36]

Dini alan açısından da: Web 2.0 ile fetva üretim ve yayım süreci çoğunlukla dijital platformlara taşınmaya başlamış, "dijital fetva" kavramı ortaya çıkmıştır. Bu süreçte sadece fetva değil dinî her türlü bilginin de dolaşımının hızlandığı söylenebilir. Ancak dijital ortamda fetva ve dinî bilginin bu denli hızlı ve sınırsız dolaşması hem avantajları hem de riskleri beraberinde getirmektedir. Avantaj olarak, ulaşılabilirlik, hız ve pratiklik öne çıkarken; risk olarak da uzmanlık dışı yorumların yayılması, bağlamsız hüküm üretimi ve dinî bilginin ticarileşmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca fetva veren kişi ile fetva talep eden arasındaki bağın zayıflaması, soruların arka planına vakıf olunamaması, çoğu zaman verilen cevapların yüzeysel ya da eksik kalmasına yol açmaktadır.

2.1. Fetva ve Otorite: Yeni Dinî Aktörler

[35] Bilal Çoşan, "Web 1.0'dan Web 3.0'a Mahremiyetin Dönüşümü ve Dezavantajlı Gruplar Açısından Muhtemel Sonuçları", *Çalışma ve Toplum* 5/75 (2022), 2641.

[36] Kaan Kapan - Rumeysa Üncel, "Gelişen Web Teknolojilerinin (Web 1.0- Web 2.0- Web 3.0) Türkiye Turizmine Etkisi", *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2020), 279; Çoşan, "Web 1.0'dan Web 3.0'a Mahremiyetin Dönüşümü ve Dezavantajlı Gruplar Açısından Muhtemel Sonuçları", 2642.

Modern dönemde bilgiye ulaşımın kolaylaşması, geleneksel bilgi üretim merkezlerinin (ilahiyat fakülteleri, resmi dinî kurumlar vb.) yanı sıra yeni dinî aktörlerin ve alternatif otoritelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu gelişme, özellikle fetva otoritesi konusunda önemli bir dönüşümü ve beraberinde bir de gerilim alanını gündeme getirmiştir.

Bu alandaki otorite boşluğu resmi dinî kurumlar tarafından doldurulmak istenmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK)[37] Fetvaları hem basılı olarak hem de internet ortamında yayımlanmaya başlanmıştır. Alo 190 telefon hattı, elektronik posta (e-mail) ve mektup[38] gibi muhtelif yollarla kurula gelen sorulara dair fetvalar, Diyanet İşleri Başkanlığı "Din İşleri Yüksek Kurulu: Dini Bilgilendirme Platformu"[39] başlıklı internet sitesinden güncellenerek yayımlanmaya devam etmektedir. Bu platformda fetvanın yanı sıra çeşitli dinî karar ve mütalaalar da mevcuttur. Aynı site içerisinde inanç ve ibadet alanıyla ilgili muhtelif Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarına ait PDF dosyalarına erişim mümkündür. Sitede DİYK tarafından hazırlanan *"Fetvalar"*[40] başlıklı eserin Arapça[41], Fransızca[42], Rusça[43] ve Almanca[44] tercümelerine de ulaşılabilmektedir.

Günümüzde, Diyanet İşleri Başkanlığı, dijital olarak fetva alandaki otoritesini sadece kurulun internet sitesi üzerinden değil, radyo[45], televizyon[46] ve sosyal medya ağları gibi yollarla da tahkim etme gayretindedir. Bu hedefe matuf olarak; "VI. Din Şurası ve VII. Dini Yayınlar Kongresinde tavsiye edildiği üzere VIII. Dini Yayınlar Kongresi, *"Dijital Yayıncılık"* başlığıyla 28-30 Mayıs 2021 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenmiştir." [47] Bu kongre ve diğer çalışmalarla birlikte dijital mecralarda dinî bilgilendirmenin etkinliğini artırmak, içerik kalitesini

[37] Kurul ve fetvalarının üretimi hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Bülent Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (2017), 37-74.
[38] Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", 42-44.
[39] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı" (Erişim 15 Temmuz 2025). Ayrıca bk. Google Play, "Diyanet Fetva" (Erişim 16 Temmuz 2025).
[40] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*.
[41] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetâve'l-Meclisi'l-'alâ li'ş-şuûni'd-dîniyye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).
[42] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Les Fatwas* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).
[43] Din İşleri Yüksek Kurulu, *ФЕТВЫ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).
[44] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fatwas* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).
[45] Diyanet Radyo, "Programlar" (Erişim 15 Temmuz 2025).
[46] Diyanet Tv, "Diyanete Soralım" (Erişim 15 Temmuz 2025).
[47] *VIII. Dini Yayınlar Kongresi Dijital Yayıncılık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).

yükseltmek ve geniş kitlelere ulaşmak amacıyla yeni stratejiler geliştirilmesi hedeflenmiştir.

Ülkemizde resmi olarak durum böyleyken, İslam coğrafyasında da varlıklarını internet ortamına taşıyan muhtelif fetva organizasyonlarından bahsetmek mümkündür. Bunların başında İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı "Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi" zikredilebilir.[48] Akademi toplantılarında benimsenen kararlar ve öneriler, Arapça bir kitapçık olarak yayımlanmakta; bunun yanı sıra söz konusu metinler İngilizce, Fransızca, Urduca, Türkçe ve Farsçaya bütünüyle ya da belirli bölümleriyle çevrilerek farklı dillerde erişime sunulmaktadır.[49]

İslam coğrafyası açısından internet ortamında fetva alanında öne çıkan diğer bazı kurumları; merkezi İrlanda'nın Dublin şehrinde bulunan Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi[50], Hindistan Fıkıh Akademisi[51], Dâru'l-iftâi'l-Mısriyye[52], Dâiretu'l-iftâi'l-âmm el-Ürdünî[53], Irak Fıkıh Akademisi[54], Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi[55] ve Darulfatwa Avusturalya[56] olarak sıralamak mümkündür.

Resmi fetva kurullarının çeşitliliği bağlamında fetva otoritesinin modern dönemde dijitalleşme ve çoğulculuk bağlamında yeniden şekillendiği görülmektedir. Resmî dinî kurumlar, bu dönüşüme uyum sağlamak adına hem içerik hem de mecra açısından yenilikçi adımlar atmaktadır. Ancak bu süreç, yalnızca teknik bir dönüşüm değil, aynı zamanda otorite, temsil ve güvenilirlik gibi temel dinî kavramların da yeniden tanımlanmasını beraberinde getirmektedir.

Tüm bu tartışmaların yanı sıra; ülkemiz açısından gerek yazılı gerekse görsel olarak birçok bireysel yahut kollektif fetva üreten organizasyonlar da mevcuttur. Aşağıda[57] bazı örneklerini verdiğimiz internet siteleri aracılığıyla

[48] Bazı fetvaları için bk. *Ḳarârât el-Mecmeuʿ'l-fiḳhî el-İslâmî* (Mekke: Râbıṭatu'l-ʿÂlemi'l-İslâmî, 2010); Mecmaʿu'l-fıkhi'l-İslâmî, "Karârât" (Erişim 15 Temmuz 2025).
[49] M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).
[50] el-Meclisu'l-Ûrubbî li'l-iftâ ve'l-buhûs, "el-Fetâvâ" (Erişim 16 Temmuz 2025).
[51] Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî el-Hind, "Karârât" (Erişim 16 Temmuz 2025).
[52] Dâru'l-iftâi'l-Mısriyye, "el-Fetâvâ" (Erişim 16 Temmuz 2025).
[53] Dâiretu'l-iftâi'l-âmm el-Ürdünî, "el-Fetâvâ"; "Karârâtu meclisi'l-iftâ" (Erişim 16 Temmuz 2025).
[54] el-Mecma'u'l-fıkhi'l-Irâkî, "Fetâvâ" (Erişim 16 Temmuz 2025).
[55] Fiqh Council of North America, "Fatwas" (Erişim 16 Temmuz 2025).
[56] Darulfatwa, (Erişim 16 Temmuz 2025).
[57] Bk. Araştırmamızda üç numaralı başlık ve alt başlıkları.

üretilen dini görüş, fetva ve değerlendirmeler kullanıcılarla paylaşılmaktadır.

2.2. Dijitalleşmenin Fetva Kültürüne Etkisi

Geleneksel olarak birebir ilişkiye, müktesebata ve ilmî otoriteye dayanan fetva kültürü, günümüzde sosyal medya algoritmaları, popülerlik ölçütleri ve görsel-dijital anlatım biçimleriyle iç içe geçmektedir. Facebook, YouTube, X (eski adıyla Twitter), TikTok ve Instagram gibi dijital platformlar, artık sadece haberleşme mecraları değil, aynı zamanda dinî soruların sorulduğu, cevapların yayımlandığı ve dinî kanaatlerin şekillendiği önemli sahalardır. Bu platformlarda fetva veren kişiler, çoğu zaman klasik anlamdaki "müftî" kimliğinden ziyade "dinî-tanınmış kişi" kimliğiyle öne çıkmakta; ürettikleri içerikler milyonlara ulaşabilmektedir.[58] Bu bağlamda dijitalleşmenin fetva kültürü üzerindeki etkisi üç temel düzlemde incelenebilir:

İçerik Biçimi: Dijital mecraların dinamik doğası -özellikle sosyal medya platformları- fetva metinlerini daha kısa, görsel destekli, dikkat çekici ve sade bir formata indirgemeye zorlamaktadır. Bu durum, fıkhî meselelerin derinlikli bir şekilde ele alınmasını zorlaştırmakta; sadeleştirme adına metinlerin bağlamından koparılması veya yüzeysel sunulması riskini beraberinde getirmektedir. Klasik fetva geleneği de metinlerin kısalığı açısından bir yönüyle günümüzle paralellik göstermektedir. Özellikle şeyhülislâmlar tarafından üretilen yazılı fetvalarda verilen cevabı delillendirme yoluna gidilmemiştir. Bunun yanı sıra, taşradaki müftîlerin uygulamasında ve bazı mecmualarda fetvaların delillendirildiği de görülmektedir. [59]

Yayılım Hızı ve Geri Bildirim Mekanizması: Klasik dönemde fetvaların dolaşımı sınırlı coğrafi çevrelerle kısıtlı iken, dijitalleşme ile birlikte fetvalar küresel ölçekte anlık olarak yayılabilir hâle gelmiştir.[60] Bu durum, fetva içeriklerinin toplum baskısı, takipçi beklentisi ya da dijital itibar kaygısıyla şekillenmesi gibi yeni sorun alanlarını gündeme getirmektedir.

---

[58] Mehmet Akgül, "Dijitalleşme ve Din", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 191-207; Nisa Yıldırım, "Jeneriği Atla: Dijital Çağda Değişen Zaman Ve İzleyici İlişkisi", *Yeni Yüzyıl'da İletişim Çalışmaları* 1/3 (2021), 71-83; Selman Okumuş, "Dijitalleşme ve Dini Pratikler: Bir Literatür Taraması", *TAM Akademi Dergisi* 2/1 (2023), 101-122; Gülreyhan Şutanrıkulu, "Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 996 vd.

[59] Ayar, *Fetvâ Eminliği*, 40.

[60] Bir milyon üstü tıklanan bazı fetvalar için bk. Fetva.net, "En Çok Okunan Fetvalar" (Erişim 17 Temmuz 2025)

Otorite Kaynağının Değişimi: Geleneksel fetva otoritesi, *ilmî yeterlilik, icazet silsilesi ve mezhebi usûl*e dayalı bir yapı üzerine inşa edilirken[61]; dijital platformlarda otorite, çoğu zaman *takipçi sayısı, izlenme oranı ve kullanıcı etkileşimi* gibi popülerlik göstergeleri üzerinden belirlenmektedir. Kanaatimizce bu durum, dinî otoritenin sosyal medya algoritmalarıyla şekillenen yeni bir forma evrilmesine yol açmaktadır.

3. DİJİTAL MECRALARDA İSLÂM BOŞANMA HUKUKUNA DAİR FETVALAR

İslâm öncelikle evlilik bağının korunmasını esas alırken, taraflar arasında onarılmaz geçimsizlik durumlarında *boşanma*yı meşru bir çıkış yolu olarak tanır. Kur'ân[62] ve Sünnet'te[63] boşanma sürecinin adaletli, ölçülü ve aile kurumunun kutsallığını zedelemeyecek şekilde yürütülmesi tavsiye edilmiştir. Zira Allah Teâlâ nikahı, *mîsâkun galîz/ağır bir söz*[64] olarak nitelemiştir. Hz. Peygamber, boşamanın *Allah katında en sevilmeyen helal*[65] olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle İslâm, talâkı bir hak olarak tanırken, aile yapısının korunmasını esas alarak bunu en son çare olarak görmüştür.[66]

3.1. Boşanma Çeşitlerini Açıklayan Yayınlar

İslam hukukuna göre evlilik sözleşmesinin sona erdirilmesi keyfi bir durum olmayıp belirli usul ve kurallara bağlanmış yasal bir işlemdir. İslam hukukunda en yaygın boşanma türü "talâk" olup, kendi içinde farklı şekillerde gerçekleşebilir. Sarih veya kinayeli lafızlarla yapılan talâk,

[61] Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 70 vd.; Yaman, *Fetva Usûlü*, 227-240.
[62] el-Bakara 2/227-241; en-Nisâ 4/20, 21, 35; el-Ahzâb 33/28, 29, 49, 52; et-Talâk 65/1-6; et-Tahrîm 66/5.
[63] Ahmet Güneş, "Kur'an ve Sünnette Aile Birliğinin Korunması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 174 vd.
[64] en-Nisâ 4/21.
[65] Ebû Dâvûd, "Talâk", 3.
[66] Mehmet Dirik - Mücahit Göktaş, "İslam Hukuku ve Günümüz Hukukunda Kadının Nüşûzu", *İslam Hukuku Açısından Güncel Dinî Meseleler ve Çözüm Önerileri*, ed. Mehmet Dirik - Mücahit Göktaş (İstanbul: Hiper Yayın, 2024), 138.

uygulama şekline göre ric'î[67] ve bâin[68] olmak üzere ikiye ayrılır. Kur'an ve Sünnet'e uygunluk açısından ise sünnî[69] ve bid'î[70] talâk ayrımına gidilir.[71]

İslâm hukuku açısından boşanma sadece talâk yöntemiyle sınırlı olmayıp; karının vereceği bedel karşılığında kocanın boşamasını ifade eden muhâlea[72], kocanın boşama yetkisini karıya devrettiği tefvîz yöntemi, boşamada mahkemenin rol aldığı fesih ve tefrik türü boşanma çeşitleri mevcuttur.[73]

İnternet ortamında İslâm'da boşanma çeşitlerine dair türlü yayınlara rastlamak mümkündür. Arama motorlarında; *"İslam'da kaç çeşit boşanma vardır?*", *"İslâm'da boşanma çeşitleri nelerdir?", "Fesih ve Boşanma, Ric'î Talak, Bâin Talak"* veya *"Talâk çeşitleri nelerdir?"* gibi başlıklar taratıldığında resmi ve gayrı resmi kanalların verilerine ulaşılabilir.

Ulusal çapta resmi fetva organı olan DİYK, boşanma ile ilgili muhtemel sorular ve cevaplarına internet sitesinde yer vermiştir.[74] Bunun yanı sıra Diyanet TV YouTube kanalında "İslam'da Boşanma" (24 Aralık 2016)[75] ve "İslam'da Boşanma ve Çeşitleri" (19 Ocak 2024) [76] başlıklı iki adet yayın mevcuttur.

24 Aralık 2016 tarihli yayında Hüseyin KAYAPINAR tarafından boşama, dinî olarak özetle temellendirilerek klasik fıkıh anlatısındaki boşama

---

[67] Talâk-ı ric'î: *"Karıyla cinsel temastan sonra vuku bulan, sarahaten veya işareten üç sayısı veya bir bedel içermeyen, beynunete (bâin talâka) delâlet eder bir vasıf ile nitelenmeyen ve bir şeye teşbih edilmiş bulunmayan talâktır."* Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 542.

[68] Talâk-ı bâin: *"Karıyla cinsel temastan önce vuku bulan, sarahaten veya işareten üç sayısı veya bir bedel içeren, beynunete (ayrılığa) delâlet eder bir vasıf ile nitelenen ve bir şeye teşbih edilmiş bulunan talaktır"* Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 542.

[69] Talâk-ı sünnî: *"Erkeğin karısını cinsel ilişkinin bulunmadığı temizlik döneminde boşamasıdır."* H. İbrahim Acar, "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

[70] Talâk-ı bid'î: *"Erkeğin, karısını hayızlı yahut nifaslı iken veya cinsel ilişkide bulunduğu temizlik döneminde boşamasıdır."* Acar, "Talâk".

[71] Acar, "Talâk".

[72] İleri okumalar için bk. Mücahit Göktaş, *Muhâleanın Hukuki Niteliği* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Mücahit Göktaş, "Muhâleaya Boşanma Tazminatı Olarak Bakılabilir mi?", *Değişen Dünyada Aile XII. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İbrahim Kutluay vd. (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2023).

[73] Dirik - Göktaş, "Kadının Nüşûzu", 148.

[74] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı" (Erişim 19 Temmuz 2025).

[75] Diyanet Tv, "İslam'da Boşanma - Diyanet'e Soralım", *YouTube* (24 Aralık 2016), 00:00-07:03.

[76] Diyanet Tv, "İslam'da Boşanma ve Çeşitleri - Dini Gündem 131.Bölüm", *YouTube* (19 Ocak 2024), 00:00:-59:15.

çeşitlerine (sünnî-bid'î) kısaca değinilmiş, üç talâk meselesine dair bir izleyici sorusuna cevap verilmiştir.

19 Ocak 2024 tarihli -yaklaşık bir saatlik- yayına bir adet Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi ve bir Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı katılım sağlamıştır. Programda; öncelikle evlilikte niyetin ve ciddiyetin önemi vurgulanmış, nüşûz kavramı ve tarafları boşanmaya götüren amiller üzerine muhtelif yorumlar yapılmış, klasik anlatıdaki talâk çeşitleri (sünnî-bid'î-ric'î-bâin) üzerine kısaca durulmuş, bir cümleyle "müt'a"ya[77] değilmiş, öfkeyle boşama ve mahkemenin boşaması gibi meselelerde kurulun görüşleri açıklanmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla resmi fetva organının *"İslam'da Boşanma ve Çeşitleri*" başlığı açısından görsel ve işitsel olarak erişilen bilen sadece iki yayını mevcuttur. Elbette TV programlarındaki sunucu ve konuklardan kürsüde ders anlatma performansı beklenemez. Ancak her iki yayının da İslâm hukukunda boşanma çeşitlerini özetleme ve boşanma hakkında detaylı fıkhî bilgiler verme açısından son derece sınırlı bir içerik sunduğu, yayınlarda izleyiciye yalnızca yüzeysel bilgi aktarımıyla yetinildiği görülmektedir. Bu durum, internet ortamında görsel ve işitsel olarak kamuya yönelik dinî bilgilendirme faaliyetlerinin hem içerik zenginliği hem de pedagojik sunum açısından geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan bahsi geçen 19 Ocak 2024 tarihli bir saatlik yayının 19.07.2025 tarihi itibariyle sadece 1019 görüntülenme alması dinî konulardaki arz-talep açısından dikkat çeken bir diğer nokta olarak değerlendirilebilir. Bu düşük izlenme oranı, toplumun boşanma gibi önemli bir dinî ve sosyal meseleye yönelik *teorik* ilgisinin sınırlı olduğunu ya da sunum biçiminin izleyiciyi yeterince cezbetmediğini göstermektedir. Dolayısıyla hem içerik üretiminde hem de bu içeriklerin hedef kitleye ulaştırılmasında stratejik bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Boşanma çeşitlerini açıklayan yayınlar başlığı açısından resmi fetva otoritesi için durum böyleyken internet ortamında bireysel veya kollektif

---

[77] Müt'a: *"Koca tarafından, boşadığı karısına mehir dışında gönlünü hoş etmek için verilecek olan üç veya beş parçadan oluşan giysi."* Erdoğan, *Hukuk Terimleri*, 435. İlgili ayet için bk. el-Bakara 2/236. "Müt'a, Hanefi mezhebinde müstehab görülmüştür." Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr* (Beyrut: Şeriketu Mektebe, 1966), 3/111. İleri okumalar için bk. Ahmet Aydın, *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Subjektif Nazariye Açısından Analizi* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016), 3; Mehmet Dirik, "İslâm Hukuku Açısından Boşanma Tazminatı", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 131-134.

fetva üreten dinî kanallar açısından öne çıkan video yayınlar şu şekilde özetlenebilir:

i. Sosyal Doku Vakfı YouTube kanalında "talak hükümleri" başlıklı Eylül-Ekim 2013 tarihli üç adet video mevcuttur.[78] Bu videolarda Nureddin YILDIZ tarafından İslam hukukuna göre boşanma çeşitleri toplamda 146 dakikada özetlenmiş, İslam hukuk ekollerinin evliliğin sonlandırılması konusundaki görüşleri ilmihal düzeyinde işlenmiştir. 29 Ağustos 2025 tarihi itibariyle bu üç yayın toplamda 35.846 görüntüleme almıştır.

ii. Siyer TV YouTube kanalında yayınlanan 3 Kasım 2013 tarihli bir buçuk saatlik bir videoda Şerafeddin KALAY tarafından İslam hukukuna göre boşanma konusu genel olarak değerlendirilmiş, ric'î ve bâin talakın tanımları ve sonuçları oturumda bulunan hazirunun katkılarıyla karşılıklı olarak işlenmiştir. Bu yayın 29 Ağustos 2025 tarihi itibariyle 13.195 görüntüleme almıştır.[79]

iii. Lâlegül TV YouTube kanalında 22 Şubat 2018 tarihinde yayınlanan bir videoda ric'î ve bâin talak ayrımı Hanefi fıkıh doktrini çerçevesinde işlenmiştir. İlgili video 30 Ağustos 2025 tarihi itibariyle 24.189 görüntüleme almıştır.[80]

iv. İslam ve İhsan başlıklı internet sitesinde 12 Kasım 2020 tarihinde yayınlanan bir yazıda[81] "İslam'da Kaç Çeşit Boşanma Vardır?" sorusu ric'î ve bâin talakın açıklanmasıyla cevaplanmıştır. Yazının içeriği TDV İslâm Ansiklopedisi "Talâk" maddesinden[82] birebir kopyalanmıştır. Ayrıca girdinin bulunduğu sayfada okuyucu, 10 Kasım 2020 tarihli Erkam TV YouTube kanalında yayınlanan "Kaç Türlü Boşanma Vardır?" başlıklı videoya[83] yönlendirilmektedir. Yaklaşık iki buçuk dakikalık bu videoda Hüseyin KAYAPINAR tarafından ric'î ve bâin talakın terim anlamları açıklanmaktadır. Video 20 Temmuz 2025 tarihi itibariyle 805 görüntülenme almıştır.

---

[78] Sosyal Doku Vakfı, "Talak Hükümleri (1)", *YouTube* (29 Temmuz 2021), 0:00:-55:25; Sosyal Doku Vakfı, "Talak Hükümleri (2)", *YouTube* (30 Eyl 2013), 0:00:-56:37; Sosyal Doku Vakfı, "Talak Hükümleri (3)", *YouTube* (1 Ekim 2013), 0:00:-35:22. Not: Yayınlar bütüncül olarak incelendiğinde "Talak Hükümleri (1)" başlıklı videonun, aslında Eylül 2013 yılında yayınlandığı, güncelleme veya tadilat sebebiyle 29 Temmuz 2021 de yeniden yüklendiği anlaşılmaktadır.

[79] Siyer Tv, "Fesih ve Boşanma, Ric'î Talak, Bâin Talak", *YouTube* (3 Kasım 2013), 0:00:1:32.

[80] Lâlegül TV, "''Bâîn talak ve ric'î talak'' nedir?" *YouTube* (22 Şubat 2018), 00:00-14:48.

[81] İslam ve İhsan, "İslam'da Kaç Çeşit Boşanma Vardır?" (Erişim: 20 Temmuz 2025).

[82] Acar, "Talâk".

[83] Erkam TV, "Kaç Türlü Boşanma Vardır?" *YouTube* (10 Kasım 2020), 00:00-02:42.

v. Ekrem Buğra Ekinci YouTube kanalında 9 Aralık 2021 tarihinde yayınlanan bir videoda, İslam hukuku ve Osmanlı hukuku açısından boşanma çeşit ve yöntemleri genişçe değerlendirilmiştir. Araştırmamızın bu başlığı altında değerlendirmeye tabi tutulan yanınlar içerisinde akademik özgünlük bakımından diğer yayınlardan olumlu yönde ayrıştığını düşündüğümüz bu videonun 30 Ağustos 2025 tarihi itibariyle 5.587 görüntüleme aldığı tespit edilmiştir.[84]

vi. İhsan Şenocak YouTube kanalında yaklaşık on dakikalık "İslam'a Göre Boşanma (Detaylı Anlatım)" başlıklı bir videoda ilgili Kuran ayeti[85] üzerinden boşanma konusu ric'i ve bâin talak tanımlarıyla özetlenmiştir. 30 Eylül 2021 tarihinde yayınlanan bu videonun 30 Ağustos 2025 tarihi itibariyle 165.120 görüntüleme alarak değerlendirmede bulunduğumuz yayınlar arasında en çok görüntülenme sayısına ulaşan yayın olduğu söylenebilir.[86]

İnternet ortamında İslâm boşanma hukukuna dair yayınların çeşitliliği göze çarpmakla birlikte, içeriklerin genel düzeyi değerlendirildiğinde hem resmî otorite (DİYK ve Diyanet TV) hem de bireysel/kollektif kanallar açısından bazı ortak eksiklikler göze çarpmaktadır.

Resmî otoritenin sunduğu yayınlar, boşanma çeşitlerini izleyiciye ulaştırma noktasında güvenilir bir referans olmakla birlikte, derinlik ve pedagojik sunum açısından yetersizdir. DİYK yayınlarında genellikle fıkhî meseleler yüzeysel biçimde ele alınmış, ayrıntılı kaynaklara yönlendirme veya mezhepler arasındaki farklılıklara dair mukayeseli bir yaklaşım ortaya konmamıştır. Bu durum, toplumun dinî sorularına pratik cevap verme amacını karşılasa da akademik ve ilmî beklentileri karşılamaktan uzaktır.

Bireysel veya kollektif dinî kanalların yayınlarında ise daha geniş zaman ayrılarak konuya odaklanıldığı görülmektedir. Kanaatimize göre bu tür yayınlar, konunun ilmihal düzeyinde anlaşılmasına katkı sağlamakta, izleyiciye klasik literatürdeki görüşleri tanıtıcı bir işlev görmektedir. Bununla birlikte bu yayınlarda da sistematiklik, mukayeseli analiz ve kaynak çeşitliliği sınırlı kalmıştır.

Öte yandan, izlenme oranları incelendiğinde resmî kurumların yayınlarının görece düşük ilgi gördüğü, buna karşın bireysel aktörlerin daha

---

[84] Ekrem Buğra Ekinci, "İslâm Osmanlı Hukukunda BOŞANMA" *YouTube* (9 Aralık 2021), 00:00-47:48

[85] Bk. el-Bakara 2/227.

[86] İhsan Şenocak, "İslam'a Göre Boşanma (Detaylı Anlatım)" *YouTube* (30 Eylül 2021), 00:00–09:47.

fazla kitleye ulaştığı dikkat çekmektedir. Örneğin bir saatlik Diyanet TV yayınının ilgili tarih itibariyle YouTube de bin izlenmeyi dahi geçememesi, sunum biçiminin ve dijital iletişim stratejisinin hedef kitleye ulaşmada belirleyici rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, boşanma çeşitlerini açıklayan dijital içerikler, güvenilirlik ile erişilebilirlik arasında bir denge kurma ihtiyacını gündeme getirmektedir. Resmî fetva organının içerik zenginliğini ve pedagojik yaklaşımını geliştirmesi, bireysel kanalların ise daha metodolojik, mukayeseli ve kaynak temelli bir içerik üretimine yönelmesi hem izleyici beklentilerini karşılamak hem de dinî bilgi aktarımının sağlıklı biçimde gerçekleşmesi için zaruridir.

3.2. Bir Defada Üç Talak ile İlgili Yayınlar

Tek seferde üç talak meselesi, hem klasik fıkıh literatüründe hem de günümüzde gerek akademik çevreler gerekse dijital mecralarda en çok tartışılan boşanma konularından biridir. Kaynaklarda bir oturuşta üç talak verilmesi halinde üç boşamanın kesinleşip kesinleşmeyeceği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Hanefî, Mâlikî, Şafiî mezhepleri, çoğunluk Hanbelîler ve İbn Hazm'a (öl. 456/1064) göre evlilik birlikteliğinden sonra verilen tek seferde üç talakla boşamaların tamamı geçerli sayılmıştır.[87] Bu tür boşamalarda koca, üç talak hakkını da kullanmış olur ve kadın kocasından ayrılır. Çoğunluk İslam hukukçularının görüşü bu yöndeyken, ashab ve tabiinden bazı fakihlerin tek oturuşta üç talakı bir talak saydığı rivayet edilmiştir.[88] Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve Muhammed b. Alî eş-Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi isimlerin de aralarında bulunduğu bir grup hukukçular da tek seferde verilen üç talakın bir talak olduğu görüşündedirler.[89]

Osmanlı uygulamasında ve erken Cumhuriyet dönemi çoğunluk fıkıh bilginleri arasında *tek seferde verilen üç talak sonucunda üç talakın gerçekleşeceği* kabul görmüştür.[90] Merkezi Riyad'da bulunan Bilimsel Araştırma ve Fetva Daimi Komisyonu[91], Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi[92]

---

[87] Geniş değerlendirmeler için bk. Murat Osmanoğlu, *Nazari ve Uygulamalı Yönleriyle İslam Hukukunda Üç Talak* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 123-178.

[88] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 522.

[89] Deliller ve değerlendirmesi için bk. Osmanoğlu, *Üç Talak*, 179-203.

[90] Osmanoğlu, *Üç Talak*, 226-256.

[91] Ahmed b. Abdurrezzâk ed-Dervîş, *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâ'ime li'l-Buḥûṯ i'l-ʿİlmiyye ve'l-İftâ'* (Riyaḍ: Dârü'l-Müeyyid, 2003), 20/163 vd.

[92] el-Meclisu'l-Ûrubbî li'l-iftâ ve'l-buhûs, "el-Fetâvâ" (Erişim 31 Ağustos 2025).

gibi kurulların da üç talakın üç talak olarak geçerli olduğu yönünde karar ve görüşleri bulunmaktadır.

Konu hakkında müstakil bir doktora tezi yazan Murat OSMANOĞLU'nun tespitlerine göre; bazı erken dönem Cumhuriyet fıkıh bilginleri başta olmak üzere, günümüz İslam hukuku/fıkıh araştırmacılarından otuza yakın hukukçu, tek seferde verilen üç talakı farklı gerekçe ve delillerle bir talak olarak kabul etmişlerdir.[93]

Günümüz dijital mecraları açısından bakıldığında; İslam boşanma hukuku külliyatının *büyük çoğunluğunun* internet ortamında yalnızca "tek seferde üç talak" konusuna indirgendiği söylenebilir. Konunun popülerliği birçok algoritmayı ele geçirmiş görünmektedir. Herhangi bir arama motoru yahut rastgele bir sosyal medya arama butonuna "İslam'da boşanma" ibaresi aratıldığında, bir kısmını yukarıda zikrettiğimiz yayıncılarca hazırlanan "üç talakla boşama ve sonuçları hakkında" içerikler sökün etmektedir. Bu yazılı, görsel ve işitsel verilerin birçoğu, yukarıda özetlemeye çalıştığımız üç talak görüşlerini tekrar eder bir görünümdedir. "Tek seferde üç talak geçerli midir?" ve "Üç kere boş ol dedim, karım boş olur mu?" gibi sorulara verilen cevaplarda çoğunlukla cumhurun ve üç talakla boşamayı tek talak sayan hukukçuların görüşü nakledilmiş, bazı yayınlarda soru soranların Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönlendirildiği gözlemlenmiştir. Bu yayınları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Ulusal çapta resmi fetva organı olan DİYK, ilk olarak "17 Haziran 1937 tarihinde almış olduğu kararda *tek seferde verilen üç talakı, üç talak* olarak kabul etmiştir. İlgili konu hakkında 1940 ve 1945 yıllarında verilen kararlardan kurulun görüşünü aynı şekilde devam ettirdiği zımni olarak anlaşılmaktadır. 1946 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu, üç talak meselesine dair verdiği bir kararda, üç boşamanın tek boşama olarak değerlendirilmesi görüşünün dönemin yürürlükteki mevzuata uygun olduğunu belirtmiş, ayrıca söz konusu görüşün muhataplara şifahi olarak bildirilmesinin uygun olacağı yönündeki kanaatini de Başkanlık makamına arz etmiştir. Bu kararla, kurulun ilk defa *tek seferde verilen üç talakı bir talak* kabul ettiği söylenebilir. DİYK, aynı konu hakkında 1950 ve 1986 tarihlerinde gelen sorulara verdiği cevap ve kararlarda kesin bir görüş açıklamaksızın İbn Kayyim'in görüşüne atıf yaparak zımnen *tek seferde verilen üç talakı bir talak* kabul etmiştir. 2017 yılına gelindiğinde görüşünü sarahaten ortaya koyan kurul: *tek seferde verilen üç talakı bir talak* kabul ettiğini açıklamıştır."[94]

[93] İsimler, görüşleri ve değerlendirmeler için bk. Osmanoğlu, *Üç Talak*, 257-279.
[94] Osmanoğlu, *Üç Talak*, 226-227.

Din İşleri Yüksek Kurulu, *"aynı anda veya ric'at olmadıkça yapılan boşamaları tek boşama"*[95] saymaktadır. İlgili görüş, kurulun internet sitesinde ve yukarıda bahsi geçen mobil fetva uygulamasında tekrarlanmıştır. Diyanet Tv YouTube kanalında "Aynı anda 3 defa boş ol demekle boşanma gerçekleşir mi?"[96] başlıklı bir video mevcuttur. Sekiz dakikalık bu yayında Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi Tahir TURAL tarafından boşama hakları ve ric'î boşamaya değinilmiş, kurulun görüşü kısaca temellendirilmiştir.

Resmi fetva organı açısından durum böyleyken televizyon ve internet/sosyal medyada dinî yayın yapan, bireysel veya kollektif fetva üreten tanınmış dinî kişilik ve kurumlar açısından şunlar söylenebilir:

Necmettin NURSAÇAN[97], Nihat HATİPOĞLU[98], Mustafa KARATAŞ[99], Abdülaziz BAYINDIR[100], Hüseyin KAYAPINAR[101] ve Hamdi DÖNDÜREN[102] gibi isimler, tek seferde üç talakla boşama konusunda *tek boşamanın* gerçekleşeceği görüşündedirler. Sayılan isimlere ek olarak Mustafa Cevat AKŞİT[103], Ahmet Hamdi YILDIRIM[104] ve İhsan ŞENOCAK'ın [105] üç talak konusunda müsteftinin Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönlendirilmesi gerektiği yönünde beyanlarına rastlanmıştır. Ayrıca Nurettin YILDIZ'ın bir fetvasında[106] "tek seferde üç talakla boşamayı tek talak sayma" konusunda soru soran müsteftiye, *"Diyanet'in uygulamasının dayanağının bulunduğunu*

---

[95] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 522.

[96] Diyanet Tv, "Aynı anda 3 defa boş ol demekle boşanma gerçekleşir mi?", *YouTube* (2 Temmuz 2020), 00:00-08:26.

[97] Kanal 7, "Eşim 3 Defa Boş Ol Dedi Sonrasında Barıştık", *YouTube* (17 Eylül 2021), 00:00-05:11

[98] Nihat Hatipoğlu-atv, "Eşim üç defa 'boş ol' dedi nikah düştü mü?", *YouTube* (21 Ocak 2024), 00:00-09:36.

[99] Kanal 7, "İslamiyet'te "Boşol" Kelimesiyle Boşama Olur Mu?", *YouTube* (30 Haziran 2022), 00:00-04:43.

[100] FetvaNet, "Üçten dokuza boş ol demekle boşanma olur mu?", *YouTube* (1 Aralık 2021), 00:00-02:52.

[101] Diyanet Tv,"İslam'da Boşanma - Diyanet'e Soralım", *YouTube* (24 Aralık 2016), 00:00-07:03. İnternette KAYAPINAR'a atfedilen bir yazıda, fıkıh doktrinindeki tartışma özetlendikten sonra üç talakın da gerçekleşeceği yönünde bir tercih de bulunmaktadır. Bk. Sorularla İslamiyet, "ÜÇ TALAK" (Erişim 31 Ağustos 2025).

[102] İslam ve İhsan, "Bir Seferde 3 Talakla Boşamanın Hükmü" (Erişim 31 Ağustos 2025).

[103] Önce İlim ve Edeb, "Şafii Eşimi Üç Talakla Boşadım Ancak Ben Hanefiyim Bu Durumda Ne Olur?", *YouTube* (16 Temmuz 2024), 00:00-01:53.

[104] İslam ve İhsan - ilamtv, ""Üçten Dokuza Seni Boşadım" Diyen Kişi Dinen Boşanmış Sayılır mı?", *YouTube* (7 Temmuz 2021), 00:00-08:26.

[105] İhsan Şenocak, "3 Kere Boş Ol Demenin Hükmü", *YouTube* (29 Nisan 2024), 00:00-02:31.

[106] Fetva Meclisi, "Diyanet'in, tek seferde üç talakla boşamayı tek talak sayma fetvası doğru mudur?" (Erişim 31 Ağustos 2025).

ve şahsın gönlünün mutmain olması" yönündeki telkinleri, onun da tek seferde verilen üç talakı tek talak saydığı şeklinde yorumlanabilir. Tüm bu fetvalarla birlikte İhsan ŞENOCAK[107] ve Fatih KALENDER'in[108] cumhurun görüşüne uygun olarak, tek seferde üç talakla boşama konusunda *üç boşamanın* da gerçekleşeceği fikrinde oldukları görülmüştür.

Tek seferde üç talak tartışması, klasik dönemden günümüze taşınan en yoğun ihtilaf alanlarından biri olmayı sürdürmektedir. Mezheplerin çoğunluğunun üç boşamayı da geçerli sayması, buna karşılık bazı âlimlerin ve modern dönem araştırmacılarının çoğunluğunun tek seferde üç talaklı boşamayı bir talak sayması, konunun yalnızca usûlî bir ihtilaf değil, aynı zamanda aile kurumunun korunmasıyla da ilgili pratik bir mesele olduğunu göstermektedir. Günümüzde resmî kurumların özellikle aileyi koruma ve mağduriyetleri azaltma hedefiyle daha ihtiyatlı yorumlara yöneldiği, bireysel aktörlerin ise farklı görüşleri öne çıkararak dijital mecralarda geniş bir etkileşim alanı oluşturduğu görülmektedir. Bu tablo, üç talak meselesinin yalnızca fıkhî bir problem değil; aynı zamanda toplumsal beklenti, hukuk düzeni ve dijital çağın iletişim pratikleriyle iç içe geçmiş çok katmanlı bir mesele hâline geldiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Klasik dönemde fetva, ilmî ehliyet, usul kuralları ve dinî sorumluluk esasına dayalı olarak verilmekteydi. Günümüzde ise dijital mecralar fetvayı "erişilebilirlik, hız ve görünürlük" ekseninde yeniden şekillendirmiştir. Dijital ortamın doğası, kısa ve dikkat çekici içerikleri öne çıkarmaktadır. Bu durum fetvaların delillendirme ve usûlî temellerini çoğu zaman görünmez hâle getirmektedir. Klasik fetva geleneğinde verilen kısa cevaplar, delilleriyle birlikte mecmualarda veya şerhlerde desteklenirdi. Günümüzde ise ya yüzeysel sunumlarla ya da bireysel aktörlerin uzun ama sistematik olmaktan uzak anlatımlarıyla karşılaşılmaktadır.

Çalışmanın ortaya koyduğu izlenme oranları, toplumun bilgiye erişimde hangi kanalları tercih ettiğini göstermektedir. İncelediğimiz yayınlar açısından, resmî kurumlar güvenilirlikleriyle öne çıksa da düşük izlenme oranları sebebiyle geniş kitlelere ulaşamamaktadır. Buna karşılık bireysel dinî aktörler çok daha fazla kişiye ulaşabilmektedir.

[107] İhsan Şenocak, "3 Kere Boş Ol Demenin Hükmü", *YouTube* (29 Nisan 2024), 00:00-02:31.
[108] Lâlegül TV, "Bir defâda 3 kez 'boşol' demekle 3 talak gider mi?", *YouTube* (20 Şubat 2018), 00:00-01:51.

Boşanma fetvaları sadece hukukî cevaplar değildir; aynı zamanda ailelerin geleceğini doğrudan etkileyen hayati kararlardır. Bu nedenle fetvaların dilinde özenli olunmalı, aile içi muhtemel şiddet, çocukların durumu ve diğer psikososyal etkiler dikkate alınmalıdır. Dijital fetva, sadece bir hüküm bildirmekle kalmamalı; gerektiğinde danışmanlık ve destek hizmetlerine yönlendirmeyi de içermelidir.

Böylece İslam boşanma hukuku açısından Fetva 2.0, klasik geleneğin ilmî ciddiyetini korurken, dijital çağın beklentilerine de cevap verebilecektir. Nihai hedef, kullanıcıya yalnızca bir hüküm vermek değil, aynı zamanda bağlamına uygun bir yol haritası sunmak olmalıdır.

Kaynakça

Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Akgül, Mehmet. "Dijitalleşme ve Din". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 191-207.

Apaydın, H. Yunus. "İ'lâmü'l-Muvakkıîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Atar, Fahrettin. "Kadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ayar, Talip. *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1826-1922)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Aydın, Ahmet. "Dört Mezhep İmamının Otoritesini Tesis Eden Temel Unsurlar -Güven-Otorite İlişkisine Dair Analiz-". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 77-88.

Aydın, Ahmet. *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Subjektif Nazariye Açısından Analizi*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016.

Aydın, Ahmet. *İslam Hukuku ve Fıkıh Problemlerini Psiko-Sosyal Açıdan Analiz*. İstanbul: Fidan, 2022.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Azzâzî. Demmâm, 1996.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul, ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Çoşan, Bilal. "Web 1.0'dan Web 3.0'a Mahremiyetin Dönüşümü ve Dezavantajlı Gruplar Açısından Muhtemel Sonuçları". *Çalışma ve Toplum* 5/75 (2022), 2639-2662. https://doi.org/10.54752/ct.1191456

Dadaş, Mustafa Bülent. "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (2017), 37-74.

Dervîş, Ahmed b. Abdurrezzâk ed-. *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâ'ime li'l-Buḥûṯ i'l-'İlmiyye ve'l-İftâ'*. Riyaḍ: Dârü'l-Müeyyid, 2003.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fatwas*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetâve'l-Meclisi'l-'alâ li'ş-Şuûni'd-dîniyye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Basım, 2024.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Les Fatwas*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *ФЕТВЫ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Dirik, Mehmet. "İslâm Hukuku Açısından Boşanma Tazminatı". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 91-140.

Dirik, Mehmet - Göktaş, Mücahit. "İslam Hukuku ve Günümüz Hukukunda Kadının Nüşûzu". *İslam Hukuku Açısından Güncel Dinî Meseleler ve Çözüm Önerileri*. ed. Mehmet Dirik - Mücahit Göktaş. 135-161. İstanbul: Hiper Yayın, 2024.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

es-Seyyid Ahmed Efendi - es-Seyyid Ahmed el-Gedûsî. *Netîcetü'l-fetâvâ*. İstanbul: Klasik, 2014.

Gılbert, Joan E. "Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelişi". çev. Harun Yılmaz. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 171-193.

Göktaş, Mücahit. *Muhâleanın Hukuki Niteliği*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Göktaş, Mücahit. "Muhâleaya Boşanma Tazminatı Olarak Bakılabilir mi?" *Değişen Dünyada Aile XII. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. İbrahim Kutluay vd. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2023.

Güneş, Abdurrahman. "İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'inin Oluşmasına Etki Eden Sosyal Faktörler". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 169-194.

Güneş, Ahmet. "Kur'an ve Sünnette Aile Birliğinin Korunması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 149-183.

Hallaq, Wael B. "Tarihi Gelişim Sürecinde Sünni Hukuk Teorisinde İfta ve İctihad". çev. Şükrü Selim Has. *İslâm Hukukuna Entelektüel Bakış Fıkıh Usulü Araştırmaları*. 99-116. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.

Heyd, Uriel. "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri". çev. Fethi Gedikli. *Hukuk Araştırmaları* 9/1-3 (1995), 287-314.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī. *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr*. Beyrut: Şeriketu Mektebe, 1966.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī. *Şerḥu ʿUḳūdi resmi'l-müftî*. çev. Şenol Saylan. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2020.

İpşirli, Mehmet. "Bâb-ı Meşîhat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kapan, Kaan - Üncel, Rumeysa. "Gelişen Web Teknolojilerinin (Web 1.0- Web 2.0- Web 3.0) Türkiye Turizmine Etkisi". *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2020), 276-289.

Kaya, Eyyüp Said. *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabu'n-Nevazil'i*. İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Kaya, Eyyüp Said. "Nevâzil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kesgin, Hafsa. *Maliki Fıkıh Geleneğinde Nevazil: Endülüs Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Koca, Ferhat. "Fetvahâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Midilli, Muharrem. *Şeyhülislâm Fetvalarıyla Osmanlı Aile Hukuku*. Ankara: İlâhiyât, 2022.

Okumuş, Selman. "Dijitalleşme ve Dini Pratikler: Bir Literatür Taraması". *TAM Akademi Dergisi* 2/1 (2023), 101-122. https://doi.org/10.58239/tamde.2023.03.006.x

Osmanoğlu, Murat. *Nazari ve Uygulamalı Yönleriyle İslam Hukukunda Üç Talak*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.

Şutanrıkulu, Gülreyhan. "Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 979-1017. https://doi.org/10.46353/k7auifd.1518606

Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları İFAV, 1. Basım, 2017.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 29-36.

Yıldırım, Nisa. "Jeneriği Atla: Dijital Çağda Değişen Zaman ve İzleyici İlişkisi". *Yeni Yüzyıl'da İletişim Çalışmaları* 1/3 (2021), 71-83.

Yılmaz, Abdullah. *İslam Fıkhında Hüküm Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Yücel, İrfan. "Diyanet İşleri Başkanlığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/455-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ḳarârât el-Mecmeuʿ'l-fıḳhî el-İslâmî. Mekke: Râbıṭatu'l-ʿÂlemi'l-İslâmî, 3. Basım., 2010.

VIII. Dini Yayınlar Kongresi Dijital Yayıncılık. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

İnternet Kaynakları

Dâiretu'l-iftâi'l-âmm el-Ürdünî. "el-Fetâvâ"; "Karârâtu meclisi'l-iftâ". Erişim 16 Temmuz 2025. https://www.aliftaa.jo/default

Dâru'l-iftâi'l-Mısriyye. "el-Fetâvâ". Erişim 16 Temmuz 2025. https://www.dar-alifta.org/ar/fatwa

Darulfatwa. Erişim 16 Temmuz 2025. https://www.darulfatwa.org.au/ar/

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". Erişim 15 Temmuz 2025. https://kurul.diyanet.gov.tr

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". Erişim 19 Temmuz 2025. https://kurul.diyanet.gov.tr/Konu-Cevap-Ara/466/aile-hayati-bosanma-talak

Diyanet Radyo. "Programlar". Erişim 15 Temmuz 2025. https://diyanetradyo.com/programlar

Diyanet Tv. "Aynı anda 3 defa boş ol demekle boşanma gerçekleşir mi?". *YouTube.* Yayın Tarihi 2 Temmuz 2020. https://www.youtube.com/watch?v=7OR3HQyl4Mo&ab_channel=DiyanetTV

Diyanet Tv. "Diyanete Soralım". Erişim 15 Temmuz 2025. https://diyanet.tv/diyanete-soralim

Diyanet Tv. "İslam'da Boşanma - Diyanet'e Soralım". *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Aralık 2016. https://youtu.be/jgibIBmOQ5M?si=TABqBiwZzLOgGFY9

Diyanet Tv. "İslam'da Boşanma ve Çeşitleri - Dini Gündem 131.Bölüm". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Ocak 2024. https://www.youtube.com/watch?v=Be2KO7GLbms&ab_channel=DiyanetTV

Ekinci, Ekrem Buğra. "İslâm Osmanlı Hukukunda BOŞANMA". *YouTube.* Yayın Tarihi 9 Aralık 2021. https://www.youtube.com/watch?v=IJEk0lZ_938&ab_channel=Prof.Dr.EkremBu%C4%9FraEkinci

el-Meclisu'l-Ûrubbî li'l-iftâ ve'l-buhûs. "el-Fetâvâ". Erişim 16 Temmuz 2025. https://www.ecfr.org/blog/category/%d8%a7%d9%84%d9%81%d8%aa%d8%a7%d9%88%d9%89/

el-Mecma'u'l-fıkhi'l-Irâkî. "Fetâvâ". Erişim 16 Temmuz 2025. https://alfiqhi.org/

Erkam TV. "Kaç Türlü Boşanma Vardır?". *YouTube.* Yayın Tarihi 10 Kasım 2020. https://www.youtube.com/watch?v=knKtGGQE1u4&t=145s&ab_channel=ErkamTV

Fetva Meclisi. "Diyanet'in, tek seferde üç talakla boşamayı tek talak sayma fetvası doğru mudur?". Erişim 31 Ağustos 2025.

https://fetvameclisi.com/fetva/diyanetin-tek-seferde-uc-talakla-bosamayi-tek-talak-sayma-fetvasi-dogru-mudur

Fetva.net. "En Çok Okunan Fetvalar". Erişim 17 Temmuz 2025. https://www.fetva.net/

FetvaNet. "Üçten dokuza boş ol demekle boşanma olur mu?". *YouTube.* Yayın Tarihi 1 Aralık 2021. https://www.youtube.com/watch?v=8mFZzOyRQmg&ab_channel=FetvaNet

Fiqh Council of North America. "Fatwas". Erişim 16 Temmuz 2025. https://fiqhcouncil.org/fatwas/

Google Play. "Diyanet Fetva". Erişim 16 Temmuz 2025. https://play.google.com/store/apps/details?id=tr.gov.diyanet.fetvamobil&hl=tr

İslam ve İhsan. "Bir Seferde 3 Talakla Boşamanın Hükmü". Erişim 31 Ağustos 2025. https://www.islamveihsan.com/bir-seferde-3-talakla-bosamanin-hukmu.html

İslam ve İhsan. "İslam'da Kaç Çeşit Boşanma Vardır?". Erişim: 20 Temmuz 2025. https://www.islamveihsan.com/islamda-kac-cesit-bosanma-vardir.html

Kanal 7. "Eşim 3 Defa Boş Ol Dedi Sonrasında Barıştık". *YouTube.* Yayın Tarihi 17 Eylül 2021. https://www.youtube.com/watch?v=Odc4W7K7h1U&ab_channel=Kanal7

Kanal 7. "İslamiyet'te "Boşol" Kelimesiyle Boşama Olur Mu?". *YouTube.* Yayın Tarihi 30 Haziran 2022. https://www.youtube.com/watch?v=N8Ej39ftoeU&ab_channel=Kanal7

Lâlegül TV. "''Bâîn talak ve ric'î talak'' nedir?". *YouTube.* Yayın Tarihi 22 Şubat 2018. https://www.youtube.com/watch?v=aDUF8tQhS84&ab_channel=L%C3%A2leg%C3%BClTV

Lâlegül TV. "Bir defâda 3 kez 'boşol' demekle 3 talak gider mi?". *YouTube.* Yayın Tarihi 20 Şubat 2018. https://www.youtube.com/watch?v=p0Jw5HCI6Kc&ab_channel=L%C3%A2leg%C3%BClTV

Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî el-Hind. "Karârât". Erişim 16 Temmuz 2025. https://www.ifa-india.org/ar/

Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî. "Karârât". Erişim 15 Temmuz 2025. https://iifa-aifi.org/ar/%d8%a7%d9%84%d9%82%d8%b1%d8%a7%d8%b1%d8%a7%d8%aa

Nihat Hatipoğlu-atv. "Eşim üç defa 'boş ol' dedi nikah düştü mü?". *YouTube.* Yayın Tarihi 21 Ocak 2024. https://www.youtube.com/watch?v=5bdbGllIX6c&ab_channel=NihatHatipo%C4%9Flu-atv

Önce İlim ve Edeb. "Şafii Eşimi Üç Talakla Boşadım Ancak Ben Hanefiyim Bu Durumda Ne Olur?". *YouTube.* Yayın Tarihi 16 Temmuz 2024. https://www.youtube.com/watch?v=TArjK8-UU2I&ab_channel=%C3%96nce%C4%B0limveEdeb

Siyer Tv. "Fesih ve Boşanma, Ric'î Talak, Bâin Talak". *YouTube.* Yayın Tarihi 3 Kasım 2013. https://www.youtube.com/watch?v=OeebsqrxML8&ab_channel=SiyerTV

Sorularla İslamiyet. "ÜÇ TALAK". Erişim 31 Ağustos 2025. https://sorularlaislamiyet.com/kaynak/uc-talak

Sosyal Doku Vakfı. "Talak Hükümleri (1)". *YouTube.* Yayın Tarihi 29 Temmuz 2021. https://www.youtube.com/watch?v=Xv3Rd-Fz3-g&ab_channel=SosyalDokuVakf%C4%B1

Sosyal Doku Vakfı. "Talak Hükümleri (2)". *YouTube.* Yayın Tarihi 30 Eyl 2013. https://www.youtube.com/watch?v=IBaK2mI_zGo&ab_channel=SosyalDokuVakf%C4%B1

Sosyal Doku Vakfı. "Talak Hükümleri (3)". *YouTube.* Yayın Tarihi 1 Ekim 2013. https://www.youtube.com/watch?v=dyPrBQQ3a8w&ab_channel=SosyalDokuVakf%C4%B1

Şenocak, İhsan. "3 Kere Boş Ol Demenin Hükmü". *YouTube.* Yayın Tarihi 29 Nisan 2024. https://www.youtube.com/watch?v=ArianAvPXd0&ab_channel=%C4%B0hsan%C5%9Eenocak

Şenocak, İhsan. "İslam'a Göre Boşanma (Detaylı Anlatım)". *YouTube.* Yayın Tarihi 30 Eylül 2021. https://www.youtube.com/watch?v=vXOJhvzBSL0&ab_channel=%C4%B0hsan%C5%9Eenocak

PARA, BORÇ VE FAİZ: KISMİ REZERV BANKACILIK SİSTEMİNİN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

Mustafa YILMAZ*

Giriş

Para, modern ekonomilerde yalnızca bir mübadele aracı değil, aynı zamanda borç ilişkilerinin temelini oluşturan soyut bir temsile dönüşmüştür. Bu dönüşümün merkezinde yer alan kısmi rezerv bankacılığı (*fractional reserve banking*), bankaların kendilerine emanet edilen mevduatın yalnızca küçük bir kısmını rezerv olarak tutup geri kalanını kredi olarak kullandırmalarına dayanan sistemdir.[1] Bu mekanizma, sınırlı miktardaki reel rezervlerin çok daha yüksek miktarda kaydi para oluşturmasına imkân tanır. Başka bir ifadeyle, para üretimi fiziki değer üzerinden değil, borç ilişkisi üzerinden gerçekleşir. Böylece para, "borçtan türeyen" bir itibari değere dönüşür. Zorunlu karşılık oranının %10 olduğu varsayılan basit bir örnekte, bankaya yatırılan 100 TL'nin para çarpanı etkisiyle katlanarak daha büyük bir kaydî para hacmine dönüştüğü görülmektedir. Bu durum, modern bankacılık sisteminde para yaratma sürecinin işleyişini göstermesi bakımından açıklayıcıdır.

Tablo 1: Para Çarpanı Mekanizmasının Basit Bir Modeli

Aşama	Mevduat (TL)	Kredi (TL)	TCMB Karşılığı (TL)
1. Aşama	100	90	10
2. Aşama	90	81	9
3. Aşama	81	72,9	8,1
4. Aşama	72,9	65,61	7,29
5. Aşama	65,61	59,049	6,561
…	…	…	…

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı mustafa.yilmaz@ikc.edu.tr – ORCID: 0000-0001-9381-4211.

[1] Zeynel Dinler, *İktisada Giriş* (Bursa: Ekin Kitabevi, 2012), 440-442.

Klasik iktisat literatüründe bu sistem, ekonomik büyüme ve likidite yönetimi açısından rasyonel bir araç olarak görülür. Keynesyen teoriler, kısmi rezerv bankacılığının yatırımı ve istihdamı teşvik ettiğini, para çarpanı yoluyla piyasadaki canlılığı artırdığını savunur. Ancak aynı sistem, paranın kaynağını üretimden değil, borçtan alması nedeniyle hem finansal istikrarsızlık hem de etik açıdan derin eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle Avusturya Okulu düşünürleri (Rothbard, Huerta de Soto), kısmi rezervin bir tür "yasal sahtekârlık" olduğunu, çünkü bankaların aynı parayı hem mevduat sahibine hem de kredi borçlusuna vaat ederek "çifte mülkiyet" yarattıklarını ileri sürmüştür.[2]

Bu eleştiriler İslam iktisadı açısından daha da köklü bir tartışma doğurur. Çünkü İslam hukukunun iktisadi işlemlere dair temel ilkeleri –ribâ yasağı, malın gerçekliği (*aynîyet*), emanetin korunması, zimmetin sınırları ve borcun satımına ilişkin yasaklar– kısmi rezerv sisteminin dayandığı varsayımlarla doğrudan çelişmektedir.[3] Fıkhî açıdan bakıldığında sistemin asıl problemi yalnız faiz üretmesi değil, zimmette doğan borçların mal gibi tedavül ettirilmesidir. Modern bankacılıkta para, bankaların bilançosunda zimmette doğan bir alacak olarak doğar. Bu zimmet, krediler yoluyla dolaşıma sokulur, defalarca el değiştirir ve nihayetinde toplumun tamamını borçlu hâle getirir. Böylece borç "mal"a, zimmet "sermaye"ye, faiz ise "meşru getiri"ye dönüşür.

Bu durum, İslam hukukunun *bey'u'd-deyn* (borcun satımı) ve *bey'u'l-ma'dûm* (mevcut olmayanın satımı) yasaklarıyla doğrudan ilişkilidir. Zira kısmi rezerv sisteminde satılan şey çoğu zaman mevcut bir mal değil, gelecekte ödenmesi taahhüt edilen bir borçtur. Böylece modern finans sistemi, fıkhî açıdan bakıldığında "olmayanın satımı" ve "borcun borçla mübadelesi" üzerine kurulmuş bir yapı görünümü kazanır. Bu yapı yalnız bireysel ahlakı değil, toplumsal iktisadi düzenin adalet dengesini de zedeler.

Kısmi rezerv sistemi, İslam ekonomisi açısından iki yönlü bir meydan okuma üretmektedir: Normatif ve Yapısal. Normatif açıdan, İslam hukukunun öngördüğü meşru kazanç ilkeleriyle bağdaşmayan bir üretim biçimini zorunlu kılmaktadır. Yapısal açıdan ise faizsiz finans adı altında yürüyen katılım bankacılığı uygulamaları dahi aynı kısmi rezerv mantığına

[2] Jesús. Huerta de Soto - Melinda A. Stroup, *Money, Bank Credit, and Economic Cycles* (Auburn, Ala.: Ludwig von Mises Institute, 2009), 265-380.
[3] Hasan Hacak, "Mal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

dayandığı için görünürde faizsiz fakat özünde borç temelli bir para düzeni üretmektedir.[4]

Bu çalışmanın temel tezi, kısmi rezerv sisteminin faizli niteliğinden öte, zimmetin metalaşması ve borcun satımı üzerine kurulu bir üretim modeline dayandığını açıklamasıdır. Dolayısıyla mesele yalnızca ribâ değil, borcun ticari mala dönüşmesinin de İslam hukuku açısından değerlendirilmesini gerektirir. Mevcut literatür gerek Batı gerek İslam iktisadı içinde kısmi rezerv sistemini çoğunlukla faiz üretimi üzerinden ele almış, sistemin dayandığı borç üretim mantığını ise yeterince derinleştirmemiştir.[5] Oysa borcun mal gibi tedavül ettirilmesi (*bey'u'd-deyn*), İslam hukukunun mal–değer–mülkiyet dengesini doğrudan sarsan bir pratiktir. Bu doğrultuda çalışma, para, zimmet, emanet ve borç kavramlarının klasik fıkıh literatüründeki anlamları ile modern finans terminolojisindeki karşılıklarını inceleyerek kavramsal zemini ortaya koyacaktır. Ardından kısmi rezerv sistemini *bey'u'd-deyn*, *bey'u'l-ma'dûm* ve emanet–borç ilişkisi bakımından çözümleyecek, son olarak da zimmetin metalaşmasının ekonomik adalet, servet dağılımı ve ahlaki sorumluluk ilkeleri üzerindeki etkisini tartışacaktır.

Sonuç olarak çalışma, kısmi rezerv sisteminin meşruiyetini yalnız ribâ yasağıyla sınırlı bir bakış yerine borcun fıkhî mahiyeti üzerinden yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece dijital çağın hızla dönüşen finansal yapısı içinde "paranın fıkhî anlamı"na dair yeni bir düşünsel zemin kurulacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve: Para, Zimmet ve Borç İlişkisi

Mal ve hizmetlerin değişimini kolaylaştıran para, geçmişte altın ve gümüş gibi değerini kendi zatından alan bir değişim aracıyken günümüzde kâğıt, elektronik ve dijital formlarına bürünerek tamamen itibari bir değere dayalı biçimde tedavüle sürülmektedir. Bu dönüşümle birlikte para, maddî bir karşılığa sahip olmaktan çıkmış ve bir "borç belgesi" niteliği kazanmıştır. Merkez bankalarının bilançolarında dolaşımdaki paranın "yükümlülük" kalemi olarak yer alması da bu durumu açık biçimde ortaya koyar. Böylece klasik fıkıhtaki "ayn–deyn" (mal–borç) ayrımı belirsizleşmiş, para büyük ölçüde borçtan türeyen bir görünüm kazanmıştır.[6]

---

[4] Ömer Faruk Tekdoğan, *İslam İktisadı Açısından Kaydi Para ve Kısmi Rezerv Bankacılığı* (İktisad Yayınları, 2020), 65-72.

[5] Huerta de Soto - Stroup, *Money, Bank Credit, and Economic Cycles*, 265-385; Monzer Kahf, "Islamic Economics: What Went Wrong", *Islamic Development Bank Roundtable on Islamic Economics: Current State of Knowledge and Development of the Discipline*, (2004), 1-10.

[6] Ömer Faruk Tekdoğan, "İslamî Para Standardına Dair Yaklaşımlar", *Muhafazakâr Düşünce* 16/59 (2020), 208-209.

Fıkıhta zimmet, kişinin hak ve borç doğurma ehliyetini temsil eden itibari bir alandır. Reel bir varlık olmayan zimmet, ticaretin konusu yapılamaz.[7] Ancak kısmi rezerv bankacılığı bu sınırı aşar. Bankalardaki her mevduat, bankanın zimmetinde doğan bir borçtur ve yeni bir paranın kaynağı haline gelir.[8] Üretim reel bir mala değil, zimmette doğan borca dayanır. Böylece zimmet bir mal gibi dolaşıma sokulur ve "metalaşır."

İslam hukukunda borç (*deyn*), zimmette sabit bir haktır ve mülkiyet değil yükümlülük ifade eder. Bu nedenle borcun satımı (*bey'u'd-deyn*) çoğu mezhebe göre geçersizdir.[9] Modern finans sisteminde bankalar, bilançolarında bulunan kredi alacaklarını (deyn) menkul kıymetleştirerek sermaye piyasalarında yatırımcılara satabilmektedir. Böylece borç, ekonomik bir varlık (asset) olarak devredilebilir hâle gelir.[10]

Katılım bankalarında vadesiz hesaplar fıkhen karz akdi üzerine kuruludur. Bu nedenle faiz söz konusu olmaz ve şer'î açıdan kabul edilebilir bir çerçeve oluşur.[11] Geleneksel bankalarda ise aynı karz yapısı faizle birlikte işlediği için fıkhen sakıncalıdır. Bununla birlikte her iki modelde de bankaya yatırılan para kredi verilerek tekrar dolaşıma sokulduğundan, sistem teknik olarak kaydî para üretimini ve dolayısıyla karşılıksız para genişlemesini desteklemeye devam eder. Yani fıkhî zemin farklı olsa da sonuçta katılım bankacılığı da modern bankacılık sisteminin para yaratma mekanizmasına dahil olmaktadır.

Modern iktisat dilinde "para yaratımı", "likidite genişlemesi" ve "finansal yenilik" gibi kavramlar, borç üretimini meşrulaştıran bir retoriğe dönüşmüştür.[12] Bu dilde borç üretim, faiz getiri, zimmet ise sermaye olarak

---

[7] Eyyüp Said Kaya - Hasan Hacak, "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

[8] Asad Zaman, "On the Nature of Modern Money", *Islamic Economic Perspectives and Theoretical Models*, ed. Tariqullah Khan and Salman Syed Ali, 2015, 5.

[9] Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/400-408; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl Serahsi, *el-Mebsut* ((Kahire : Matbaatü's-Saade, 1324 - 1331)) (Erişim 18 Mayıs 2022), 12/20-30; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mısır: Mektebetü'l-Kâhira, ts.), 6/100-110; Mehmet Âkif Aydın, "Deyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

[10] Frank J. Fabozzi - Vinod Kothari, "Securitization: The Tool of Financial Transformation", *Yale International Center for Finance*, (2007).

[11] H. Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Hamza Aktan, "Emanet (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

[12] Tekdoğan, "İslami Para Standardı", 208.

sunulur. Oysa fıkıhta borç yükümlülük, faiz gayrimeşru fazlalık, zimmet ise sorumluluk alanıdır.

Sonuçta kısmi rezerv sistemi, yalnız faizli bir mekanizma değil, borcun ve zimmetin metalaşmasına dayanan bir zihniyet değişimini temsil eder. Para artık değer ölçüsü değil, zimmette doğan borcun simgesidir, banka ise emanetçi değil, zimmet üreticisidir. Bu nedenle sistemin fıkhî değerlendirmesi ribâ yasağıyla sınırlı kalmamalı, zimmetin ve borcun metalaşması üzerinden ele alınmalıdır.

2. Kısmi Rezerv Bankacılık Sisteminin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Kısmi rezerv bankacılığı, İslam hukukunun akitlerde aradığı meşruiyet şartlarını ihlal eden bir sistemdir. Ekonomik işlemlerin sahih olabilmesi için malın mevcut, mülkiyetin açık ve tarafların yükümlülüklerinin belirgin olması gerekir. Oysa bu sistemde krediyle dolaşıma sokulan para çoğu zaman fiilen mevcut değildir. Aynı para hem mevduat sahibinin alacağı hem de kredi borçlusunun borcu olarak görünür, bu da çifte mülkiyet yaratır. Banka hiçbir risk üstlenmeden kazanç elde eder ve böylece kâr–risk dengesi bozulur.

Fıkhî açıdan asıl problem, bankalardaki cari ve vadeli hesapların hukuki niteliğindedir. Cari hesap görünüşte emanet olsa da fiilen borç, vadeli hesap ise faiz içeren bir borç akdi niteliği taşır. Banka, emaneti saklamak yerine kullanmakta ve misliyle iade taahhüdünde bulunmaktadır. Bu durum emanetin kazanç vesilesi yapılması anlamına gelmektedir. Sistem aynı zamanda zimmet kavramını da tersyüz eder. Klasik fıkıhta zimmet, hak ve borçların kayıtlı olduğu itibari bir alandır, dolayısıyla ticarete konu olamaz.[13] Modern finans anlayışında ise zimmette doğan borç, "para" hâline getirilerek ekonomik bir değere dönüştürülür. Böylece zimmet bir ticaret nesnesine dönüşür ve "metalaşır."

Bu işleyiş *bey'u'd-deyn* (borcun satımı) ve *bey'u'd-deyn bi'd-deyn* (borcun borçla değiştirilmesi) yasaklarıyla çelişir. Bankalar yarattıkları borçları menkul kıymetleştirerek piyasada satar, böylece borç ticari mala dönüşür.[14] Fıkıh açısından bu zincirin her halkası mevcut olmayanın satımı anlamına gelir ve bâtıl akit niteliği taşır. Dolayısıyla sistemin gayrimeşruluğu faizden

[13] Kaya - Hacak, "Zimmet".
[14] Batuhan Buğra Akartepe, *Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi - Varlık Yonetim Şirketi Örneği* (İktisad Yayınları, 2020), 30-32.

değil, borcun metalaşmasından kaynaklanır. Faiz ortadan kaldırılsa bile yapı değişmediği için sistem meşruiyet kazanmaz.[15]

Bazı çağdaş iktisatçılar bu durumu "zaruret" gerekçesiyle geçici olarak meşru görmeye çalışsa da zaruret ilkesi kalıcı bir helal gerekçesi oluşturmaz.[16] Kısmi rezerv sisteminin bu hâliyle sürdürülmesi, İslam hukukunun *hıfzü'l-mâl* (mülkiyetin korunması) ilkesini ihlal etmektedir. Değer üretim ve emek yerine zimmette doğan borcun itibarına dayandırıldığı için ekonomik düzen adalet yerine temsiliyetin, üretim yerine vaatlerin egemen olduğu bir yapıya dönüşmektedir. Bu nedenle sistemin fıkhî açıdan ıslahı, ancak zimmetin metalaşmasını önleyen tam rezerv ve ortaklık esaslı alternatif modellerin geliştirilmesiyle mümkündür.

Tam rezerv bankacılığı, bankaların müşteri hesaplarındaki paranın tamamını rezerv olarak tutmasını ve kredi faaliyetlerinin ayrı kurumlarca yürütülmesini öngörür. Böylece emanetin borca dönüşmesi engellenir, bankalar yalnızca saklama işlevi görür. Paranın üretimi borç yaratımıyla değil, gerçek yatırım faaliyetleriyle ilişkilendirilir.[17] Bu yapı, zimmetin tedavülünü durdurarak itibari paranın meşruiyet sorununu azaltmayı amaçlar.

---

[15] Zuriyati Ahmad - Abdul Ghafar İsmail, "Full Reserve System and the Maqasid Shariah", *Journal of Emerging Economies and Islamic Research* 5(2) (2018), 63-64; Kahf, "Islamic Economics: What Went Wrong", 4-5.

[16] Konuya ilişkin çeşitli görüş ve dayanakları için bkz: Mehmet Nuri Güler, "İslami Bankacılığın Merkez Bankalarının Zorunlu Karşılık Uygulaması İle Faİze Bulaşması", *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (2021), 72-82; Bu açıklama, kısmi rezerv sisteminin işleyişinde ortaya çıkan zorunlu karşılık uygulamasının fıkhî mahiyetini ve Merkez Bankası tarafından ödenen nemaların faiz niteliği taşıyıp taşımadığını açıklığa kavuşturmaya yönelik çağdaş değerlendirmeler kapsamında zikredilmektedir. Bununla birlikte, teorik açıdan Merkez Bankası'ndan alınan nemanın faiz olarak kabul edilmesi, ilgili kurumun faizli işleyişinin fıkhî açıdan onaylanması ve kısmi rezerv mekanizmasının kabullenilmesi yönünde bir sonuç doğuracaktır. Bu nedenle konu hem usul hem uygulama bakımından ihtiyat gerektirmektedir. İlgili ifade için bkz: "Zorunlu karşılık mekanizması, mevduat ve katılım bankalarının toplamış oldukları TL ve döviz fonlarının bir kısmının Merkez Bankası'nda tutulmasını zorunlu kılan bir sistem olup tarafların özgür iradesiyle kurulan bir kredi sözleşmesine dayanmamaktadır. Bununla birlikte Merkez Bankası'nın sisteminin faizli olması, zorunlu karşılık alırken baştan ilgili taraflara faiz ödeyeceğini ilan etmesi ve tarafların bunu bilmesi sebebiyle zorunlu karşılıklar için ödenen miktarın enflasyon oranının üstünde kalan kısmının faiz olduğu değerlendirilmekte, bu miktarın enflasyon oranının altında kalması durumunda ise faiz niteliği taşımadığı düşünülmektedir..." "Karar No: 31 Merkez Bankası Zorunlu Karşılık Neması" (İstanbul: TKBB Danışma Kurulu, 2021), 31.

[17] Ömer Faruk Tekdoğan, "Bankaların Kaydi Para Üretimi ve İktisadi Etkileri", *İslami Finans ve Finansal İşlemler (Fıntech)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları: 47, 2020), 36-37.

Ortaklık esaslı finans modeli (mudârabe ve müşâreke) ise kredi yerine sermaye ortaklığına dayanır. Kazanç riskle bağlantılıdır ve değer zimmette değil, fiilî üretim sürecinde doğar. Bu model, bankayı borç üreticisinden üretim ortağına dönüştürür. Her iki yaklaşım da parayı borçtan değil üretimden türetmeyi hedefler, böylece *bey'u'd-deyn* ve "emanetin kazanç vesilesi yapılması" yasaklarını ortadan kaldırır. Nihai olarak İslam hukukuna uygun bir finansal sistemin gayesi para üretimini zimmetten değil fiilden başlatmaktır.

İslam hukuku sadece hüküm koyan bir sistem değil, aynı zamanda ahlakın hukukla birleştiği bir düşünce biçimidir. Ekonomik alan da bu bütünlüğün dışına çıkarılamaz, zira İslam hukuku, mübadeleyi ahlaki sorumluluk temeli üzerinde kurar. Kısmi rezerv sistemi görünürde teknik bir para politikası olsa da özünde ahlaki bir paradigma değişimini temsil eder. Bu sistemde değer, emek ve üretimden değil, zimmette doğan borçtan türetilir. Mal fiilî üretim olmaksızın mülkiyet konusu haline gelir, sorumluluk kazançtan ayrılır ve bu durum kârın riske bağlı olması ilkesini ihlâl eder.[18]

Ahlaki bakımdan bu sistem, güvenin ticarileşmesine ve zimmetin metalaşmasına yol açar. Üretimden kopuk servet birikimi artar, borçlanma bir yaşam biçimine dönüşür. Böylece borç ahlaki bir yükümlülük değil, ekonomik bir fırsat gibi algılanır. İktisadi düzeyde ise kısa vadeli likidite sağlasa da uzun vadede adalet, mülkiyet ve emek dengesi bozulur, paranın üretimden kopması servet eşitsizliğini derinleştirir.

Son tahlilde kısmi rezerv sistemi sadece faiz meselesi değil, ahlaki sorumluluk, mülkiyet adaleti ve iktisadi meşruiyet meselesidir. Gerçek bir İslamî finans sistemi, ancak bu üç alanın birlikte yeniden tesis edilmesiyle mümkündür. Fıkıh meşruiyetin sınırını, ahlak kazancın sorumluluğunu, iktisat ise üretimin toplumsal işlevini belirler. İslam hukukunun öngördüğü düzen, parayı borçtan değil fiilden, kazancı faizden değil emekten, değeri ise itibari zimmetten değil hakiki üretim ve mübadeleden türeten bir bütünlüğe dayanır.

Sonuç ve Öneri

Elinizdeki çalışma, kısmi rezerv bankacılığının İslam hukukuna uygunluğunu yalnız faiz üretimi açısından değil, zimmetin metalaşması ve borcun satımı olguları bakımından değerlendirmiştir. Elde edilen bulgulara

[18] Ahmad - İsmail, "Full Reserve System and the Maqasid Shariah", 4-6; Zaman, "On the Nature of Modern Money", 5-6; Tekdoğan, *Kısmi Rezerv Bankacılığı*, 65-70.

göre sistemin fıkhî, ahlaki ve iktisadi yönleriyle köklü bir meşruiyet sorununa sahip olduğunu göstermektedir.

Kısmi rezerv sistemi, parayı borçtan türeten bir model üzerine kuruludur. Para, zimmette doğan borcun temsiline dönüşmüş, bankalar reel bir üretim olmaksızın zimmetteki borcu para gibi dolaşıma sokmuştur. Böylece sistem, faizli işlem içermese bile borcu ticari mala dönüştürerek İslam hukukunun temel ilkelerini ihlâl etmektedir. Fıkhî olarak bu durum *bey'u'd-deyn* (borcun satımı) ve *bey'u'l-ma'dûm* (mevcut olmayanın satımı) yasaklarıyla, ayrıca emanet–borç dönüşümüyle ilgili prensiplerle çelişmektedir.

Ahlaki düzeyde sistem, üretimi borçla ikame ederek kazancı emekten, değeri mübadeleden koparmaktadır. Bu durum güveni maddi temsillere indirger ve borcu ahlaki yükümlülükten çıkarıp ekonomik fırsata dönüştürür. İktisadi bakımdan ise kısa vadede likidite sağlarken uzun vadede istikrarsızlık ve servet yoğunlaşması üretir, para üretimden koptukça borç sarmalı toplumsal bağımlılığa dönüşür.

İslam hukukuna uygun bir finansal düzenin tesisi için üç temel ilke gereklidir: Tam rezerv esasının benimsenmesiyle emanetin borca dönüşmesinin önlenmesi, üretime dayalı ortaklık modellerinin (mudârabe–müşâreke) geliştirilmesi ve paranın değerinin zimmetten değil fiili üretimden türetilmesi. Bu ilkeler, İslam hukukunun *hıfzü'l-mâl* (mülkiyetin korunması) ve *adl* (adalet) maksatlarıyla uyumludur.

Sonuç olarak modern finansal sistemin meşruiyeti, yalnızca *ribâ* yasağı çerçevesinde değil, borcun fıkhî mahiyeti üzerinden yeniden ele alınmalıdır. Bu bağlamda İslam iktisadı çalışmalarının hedefi, mevcut düzenin İslamileştirilmesinden ziyade, adalet, mülkiyet ve sorumluluk ilkeleri üzerine kurulu özgün bir iktisadi düzen önerisi geliştirmek olmalıdır.

Kaynakça

Ahmad, Zuriyati - İsmail, Abdul Ghafar. "Full Reserve System and the Maqasid Shariah". *Journal of Emerging Economies and Islamic Research* 5(2) (2018), 58-66.

Akartepe, Batuhan Buğra. *Alacak Satımı Uygulamaları ve Analizi - Varlık Yonetim Şirketi Örneği*. İktisad Yayınları, 2020.

Aktan, Hamza. "Emanet (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/83-84. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Aydın, Mehmet Âkif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Dinler, Zeynel. *İktisada Giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi, 18. Basım, 2012.

Fabozzi, Frank J. - Vinod Kothari. "Securitization: The Tool of Financial Transformation". *Yale International Center for Finance*.

Güler, Mehmet Nuri. "İslami Bankacılığın Merkez Bankalarının Zorunlu Karşılık Uygulaması İle Faize Bulaşması". *İslami İlimler Dergisi* 16/2 (2021), 55-87.

Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/461-465. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Huerta de Soto, Jesús. - Stroup, Melinda A. *Money, Bank Credit, and Economic Cycles*. Auburn, Ala.: Ludwig von Mises Institute, 2nd English ed., 2009.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî. *el-Muğnî*. Mısır: Mektebetü'l-Kâhira, 1. Basım, ts.

Kahf, Monzer. "Islamic Economics: What Went Wrong". *Islamic Development Bank Roundtable on Islamic Economics: Current State of Knowledge and Development of the Discipline*.

Kaya, Eyyüp Said - Hacak, Hasan. "Zimmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme. *el-Mebsut*. (Kahire : Matbaatü's-Saade, 1324 - 1331).

Tekdoğan, Ömer Faruk. "Bankaların Kaydi Para Üretimi ve İktisadi Etkileri". *İslami Finans ve Finansal İşlemler (Fıntech)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları: 47, 2020.

Tekdoğan, Ömer Faruk. *İslam İktisadı Açısından Kaydi Para ve Kısmi Rezerv Bankacılığı*. İktisad Yayınları, 2020.

Tekdoğan, Ömer Faruk. "İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar". *Muhafazakâr Düşünce* 16/59 (2020), 194-211.

Tenûhî, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb. *el-Müdevvene*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Zaman, Asad. "On the Nature of Modern Money". *Islamic Economic Perspectives and Theoretical Models*. ed. Tariqullah Khan and Salman Syed Ali, 2015.

"Karar No: 31 Merkez Bankası Zorunlu Karşılık Neması". İstanbul: TKBB Danışma Kurulu, 2021. https://tkbbdanismakurulu.org.tr/karar/30

FETVA UYGULAMASI AÇISINDAN YAPAY ZEKÂNIN GÜVENİLİRLİĞİ: HANEFÎ MEZHEBİ VE CHATGPT ÖRNEKLİĞİNDE*

Cihat ERTEMİZ**

Muhammed Ferruh ORUÇ***

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca, yaşamı kolaylaştırmak ve daha konforlu hâle getirmek amacıyla birçok yenilik ortaya konulduğu bilinmektedir. Tekerleğin icadından elektriğin keşfine, sanayileşmeden akıllı telefonların geliştirilmesine kadar pek çok teknolojik ilerleme akla gelmektedir. Üstelik bu gelişim süreci hız kesmeden devam etmektedir. Günümüzde ise bu teknolojik dönüşümün en önemli unsurlarından biri hayatın her alanında kendine yer bulmuş durumdaki yapay zekâdır.

Bilindiği üzere yapay zekâ günden güne gelişmekte ve insanların hayatlarına dokunmaktadır. İnsanlar her türlü konuda yapay zekâya başvurmaktadır. İnsanın inançtan amele, niyetten ahlaka varıncaya dek tüm hayatı ile ilgilenen dini konulardaki birçok soru yapay zekâ uygulamalarına sorulmaktadır. Buna binaen İslami ilimler alanında, yapay zekâ ile alakalı çalışmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Bunun yanında insanın fiillerine bağlanan dini hükümlerle ilgilenen İslam hukuku alanında da yapay

* Çalışma, 08.04.2025 tarihi itibarıyla TÜBİTAK 2209-A Üniversiteler Lisans Öğrencileri Projelerinin Desteklenmesi programı kapsamında destek almaya hak kazanmıştır.

** Sorumlu yazar. Yüksek lisans öğrencisi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı. E-Posta: cihatertemiz081@gmail.com ORCID: 0009-0008-5043-679X.

*** İkinci yazar ve proje danışmanı öğretim üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim dalı. E-Posta: muhammedforuc@gmail.com ORCID: 0000-0002-2246-6579

zekâ üzerine birkaç çalışma bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalar ya oldukça yüzeysel ya da özel bir konu üzerinden yapay zekâya değinmektedir. Buna rağmen İslam hukukunun karşılaşılan güncel hukuki problemlerin çözümlemesi denilebilecek fetva hususunda yapay zekânın güvenilirliğinin veya kullanılabilirliğinin örnekler eşliğinde kapsamlı bir şekilde ele alınarak izah edilmesi gerekmektedir.

Mevcut fetva kaynaklarındaki bilgiler ile yapay zekâ uygulamalarından elde edilen verilerin tutarlılığı konusu, incelediğimiz kadarıyla, henüz çalışılmadığı görülmektedir. Çalışma, bu gereklilikten yola çıkarak, yapay zekâ uygulamaların fetva konusunda güvenilir olup olmadığı sorusunu araştırma problemi olarak ele almaktadır. Ancak İslam hukuku alanının genişliği ve ilgi duyulan konuların çokluğu çalışma açısından bir sorun oluşturmaktadır. Bu sebeple, İslam hukukunun genel konu sistematiği göz önünde bulundurularak, ibadet hukuku alanından iki örnek, aile hukuku sahasından iki örnek ve son olarak borçlar hukuku alanından iki örnek olay belirlenmesi bu sorunun çözümü açısından zorunlu hale gelmektedir. Belirlenen olaylara fıkıh kaynaklarında verilen cevaplar ile yapay zekâ uygulamasının verdiği cevaplardan elde edilen bilgilerin tümevarım yöntemi analizi sonucunda araştırma problemine cevap verilmesi amaçlanmaktadır. Kısacası yapay zekânın İslam hukuku kaynaklarına ne derece uygun cevaplar üretebildiği incelenecek ve sonucunda güncel fıkhi problemlerin cevaplanması konusunda yapay zekâ uygulamalarının güvenilirliği konusuna katkı sunmak arzulanmaktadır.

Araştırma, kavramsal çerçevenin çizildiği giriş bölümü, bulguların sunulacağı iki bölüm, karşılaştırmaların yer alacağı bir bölüm olmak üzere toplam üç ana bölüm ile sonuç bölümünden oluşmaktadır. İlk bölümde, belirlenmiş olan örnek olaylar İslam hukuku kaynaklarından araştırılmakta ve elde edilen veriler işlenmektedir. İkinci bölümde, ilk bölümde olduğu gibi, belirlenmiş örnek olaylara yapay zekâ uygulamasından alınan cevaplara yer verilmektedir. İlk iki bölümde elde edilen verilerin analiz ve karşılaştırılmasının yapılacağı üçüncü ve son bölümde yapay zekânın fetva alanında kullanılabilirliği ve güvenilirliği ortaya koyulmaya çalışılmaktır.

Yapay zekâ ile ilgili İslami ilimlere dair pek çok alanda çalışmalar bulunmaktadır. "Yapay Zekâ ve Hadis"[1] başlıklı makalede, elde edilen veriler kıstas alındığında, yapay zekâ dil modellerinin genelde sosyal bilimler özelde hadis alanındaki akademik çalışmaların yörüngesini değiştirdiğinin

[1] Furkan Çakır, "Yapay Zekâ ve Hadis", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (Eylül 2023), 109-131. (https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1240725)

düşünülmediği ifade edilmektedir. Ancak yapay zekâ dil modellerine, doğru verilerin öğretilmesi suretiyle yapay zekânın akademik araştırmalara büyük oranda katkı sağlama gücünü haiz olduğu söylenilmektedir. Bu meyanda yapay zekâ dil modelleriyle ilgili çalışmaların devam ettirilmesinin gerektiği sonucuna varılmaktadır.

"Tefsir Kavramlarının Öğretiminde ChatGPT'nin Kullanımı"[2] başlıklı makalede, Muhsin Demirci'nin *Tefsir Terimleri Sözlüğü* başlığını taşıyan eserinden belirlenen bazı tefsir terimleri ile yapay zekâ uygulaması ChatGPT'nin aynı kavramları açıklamaları mukayese edilmektedir. Öğrencilerin öğrenme yetilerini zenginleştirme amacıyla başvurulan ChatGPT'nin bazı kavramları ifade etmede hataya düştüğü ve yanlış bilgiler verdiği görülse de genel anlamda başarılı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Buna rağmen uzmanlık gerektiren konularda ChatGPT'nin tam anlamıyla yeterli cevaplar ürettiğinin söylenilemeyeceği vurgulanmaktadır.

İslam hukuku alanında hazırlanan *Yapay Zekâ Çağında İslam ve Hukuk*[3] başlıklı editörlü çalışmada İslami finans konuları yapay zekâ teması üzerinden incelemeye tabi tutulmaktadır. İslami finans alanında yapay zekâ ile tasarlanmış fetva uygulamaları başlığı altında çeşitli açıklamalarda bulunulmaktadır. Bu açıklamalar neticesinde "şer'i robot danışmanlar" ile "akıllı müftü" uygulamalarının finans sektörüne uyarlanması ve kazanılan tecrübeler ile gerekli görülen iyileştirmelerin sağlanması ile şer'i yönetim sürecine olumlu katılar sunabileceği sonucuna ulaşılmaktadır.

Projenin araştırma konusu hakkında yabancı dilde hazırlanan akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan birisi, ana teması İslami finans ve dijital gelişmeler olan kitabın içerisinde yer alan "An Inquiry into The Application of Artificial Intelligence on Fatwa"[4] başlıklı bölümdür. Araştırmacılar söz konusu çalışmalarında, yapay zekâ ve fetva kavramları üzerinde durduktan sonra karşı karşıya olunan yapay zekâ alanındaki gelişmelerinin fetva konusuna ne gibi katkılar sunabileceğine yoğunlaşmaktadır.

---

2 Yasin Pişgin ve dğr, "Tefsir Kavramlarının Öğretiminde ChatGPT'nin Kullanımı", *Tanım Tenkit Teori*, 3 (2024), 49-62. (https://doi.org/10.5281/zenodo.13863773)

3 *Yapay Zekâ Çağında İslam ve Hukuk*, ed. Yıldıray Sipahi, (Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, 2022).

4 Ali Polat ve dğr. "An Inquiry Into The Application of Artificial Intelligence on Fatwa", *Digital Transformation in Islamic Finance* kitabı içerisinde, ed. Yasushi Suzuki ve Mohammad Dulal Miah, (New York: Routledge, 2023).

Kavramsal Çerçeve

Teknolojinin hızla geliştiği günümüzde yapay zekâ, insan hayatının birçok alanında kayda değer değişimlere neden olmaktadır. Bu teknolojik dönüşüm, günlük yaşamdan iş dünyasına kadar pek çok alanda yeniliklerin kapısını aralamaktadır. Yapay zekânın yükselişiyle birlikte, insanlık bir taraftan yeni fırsatlar yakalarken diğer taraftan hukuki ve etik bazı sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu noktada, Müslüman toplumlarda oluşan İslam hukuku gibi pek çok dini bilgi birikimleri, modern dünyanın getirdiği bu yenilikleri nasıl yorumlayıp yönlendireceği konusunda önemli bir rehber niteliği taşımaktadır. İslam hukuku, geçmişten günümüze değişmeyen temel prensiplerle geleceğe ışık tutarken bireylerin ve toplumların karşılaştığı yeni sorunlara çözümler sunmak gücünü asırladır muhafaza etmektedir.

Bu bölümde, konunun daha iyi anlaşılmasına yardım edeceği düşünülerek, çalışmanın anahtar kelimeleri konumuna sahip olan yapay zekâ ve İslam hukuku başta olmak üzere fetva, mezheb, ictihad kavramları üzerinde durulmaktadır. İlerleyen kısımda ise belirlenen fıkhi problemler ile bunlara verilen cevaplar özelinde yapay zekâ uygulaması üzerinden gerçekleştirilen araştırma ve elde edilen sonuçlar aktarılmaktadır.

Yapay Zekâ

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de teknolojinin akıl almaz şekilde gelişimi, hayatımızın birçok alanında dönüşümlere yol açmaktadır. Bu dönüşümler her seferinde başka bir dönüşümün kapısını aralamaktadır. Özellikle otomasyon ve veri analitiği gibi alanlardaki ilerlemeler, insan yaşamını kolaylaştıran yeniliklerin önünü açmaktadır. Bu dönüşümlerin en dikkat çekici olanı da hiç şüphesiz verileri işlemeden tutun analiz etmeye kadar uzanan olgularıyla yapay zekâdır.

Geçmişten beri insan beynin çalışma prensibi üzerinde araştırmalar yapıldığı, insan beyninin yaptıklarını taklit edecek ve kendi başına hareket edecek bir makine inşası hayal edildiği bilinmektedir. Bu doğrultuda 1956 yılında ilk defa "yapay zekâ" şeklinde bir bilim dalının ortaya çıktığı görülmektedir.[5] Günden güne gelişmekte olan yapay zekâ, hayatımızın birçok noktasında karşımıza çıkmakta ve çeşitli alanlarda büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Sağlık sektöründe teşhis süreçlerini hızlandırarak doktorlara yardımcı olmakta, finans sektöründe risk analizi yaparak yatırımcılara

[5] Ercan Öztemel, "Yapay Zekâ ve Makine Öğrenmesi", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (Ankara: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2022), 4/368.

rehberlik etmektedir. Ayrıca, elektronik ticarette kullanıcı tercihlerini analiz ederek daha iyi bir pazarlama stratejisi belirlemek gibi pek çok alanda yaşamımızı önemli ölçüde etkilemektedir.

Gelişimi ve çeşitli alanlara hitap etme yönü yapay zekânın modern dünyanın vazgeçilmez bir unsuru haline gelmesine zemin hazırlamaktadır. Onu modern dünyanın vazgeçilmezi yapan temel noktalar, akıllı sistemlerin verileri işleyerek mantıklı kararlar alabilmesi ve belirli görevleri insan müdahalesine gerek kalmadan yerine getirebilmesidir. Peki, gelişimiyle birçok araştırmanın kapısını aralayan yapay zekâ nedir?

"Genel hatlarıyla yapay zekâ, bir bilgisayarın veya bilgisayar kontrollü robotun, genellikle akıllı varlıklarla ilişkili görevleri yerine getirme yeteneğidir. Terim sıklıkla akıl yürütme, anlam keşfetme, genelleme veya geçmiş deneyimlerden öğrenme gibi insanlara özgü entelektüel süreçlerle donatılmış sistemler geliştirmek amacıyla kullanılmaktadır."[6]

Yapay zekâ, insan hayatının tüm kademelerine tesir ederek günden güne gelişim göstermektedir. İnsanlar her durum ve fırsatta yapay zekâya müracaat etmektedirler. Yemek tarifi almaktan matematik problemi çözmeye, hikâye yazmaktan kitap özeti çıkarmaya kadar her türlü iş için yapay zekâ kullanılmaktadır. Yapay zekâ, veri toplama ve veri işleme gibi hususlarda iş yükünü hafifletmesinin yanında zaman tasarrufu sağlamaktadır. Hayatımızı önemli derecede kolaylaştıran sesli asistanlar, dil çevirileri, navigasyon, elektronik ticaret ve yardımcı robot uygulamaları hep yapay zekâ tabanı üzerine inşa edilmiş gelişmelerdir. Özellikle ülkelerin siber güvenlik ve savunma sanayi gibi önem arz eden konularında yapay zekâ yoğun biçimde kullanılmaktadır.

Fetva

İnsan doğası gereği, karşılaştığı her türlü soruya yanıt arama eğilimindedir. Merak düzeyi oldukça yüksek olan insan, tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de aklına takılan her soruya cevap bulma çabası içerisine girmektedir. Bireyler için bu soruların yanıtları büyük bir önem taşımaktadır. Sorularına yanıt bulma arzusu, insanın birçok alanda kendini geliştirmesine katkıda bulunmuştur. Yanıt aradığı sorular, çoğu zaman başka soruların da ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Peki, zihninde sürekli olarak beliren bu soruların cevaplarını insan nasıl ve nerede temin etmektedir? Bu sorular yanıtsız mı kalmaktadır? Elbette hayır. İnsanlar, çoğu zaman bu soruların yanıtlarına ulaşabilmektedir. Geçmiş dönemlerde

6 "Yapay Zekâ", https://cbddo.gov.tr/sss/yapay-zeka/ Erişim tarihi: 12.03.2025.

bireyler, zihnini kurcalayan bu tür soruların yanıtlarını, bilgili kişilere danışarak ya da yazılı kaynaklara başvurarak elde etmekteydi. Bu bağlamda merak ve bilgiye ulaşma isteği, özellikle dini konular söz konusu olduğunda daha da belirginlik kazanmaktadır. İnsanlar, inançları doğrultusunda karşılaştıkları meseleleri anlamlandırmak ve yaşamlarını bu doğrultuda şekillendirmek amacıyla çeşitli sorular sormuşlardır.

Geçmişten günümüze en çok sorunun sorulduğu alanların başında şüphesiz dini konular gelmektedir. İnsan, fıtratı gereği, inandığı şeyler hakkında engin bilgilere sahip olmak istemektedir. Bu duyguyla aklına gelen her şeyi cevaplandırmak için arayışlara girmektedir. Bu arayışlar neticesinde de cevaplar elde etmektedir. Geçmişten günümüze değin dini alanı ilgilendiren sorularına cevap bulabilmek adına âlimlere müracaatı zorunlu kılmaktadır. İşte, Müslüman bireyin hayatında karşılaştığı ve dinin buna verdiği cevabı öğrenmek için yetkili mercilere başvurduktan sonra aldığı cevabın karşılığı fetva olmaktadır.

Fetva kelimesi "yiğit, delikanlı" anlamına gelen ف ت ي kelimesinden türemektedir. Fetvâ kelimesi ise kavram sözlüklerinde "Bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap" manalarına işaret etmektedir.[7] Terim olarak fetvâ, "fakih bir kişinin sorulan fıkhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm" demektir. Örfümüzde ise dini sorularımıza yazılı olarak müftüler tarafından verilen cevaplara fetvâ denilmektedir.[8]

Fetva kavramı, ilişkili olduğu başka fıkhi terimlere değinmeyi gerekli kılmaktadır. Bunlar ise fıkıh/İslam hukuku, mezhep ve ictihad kavramlarıdır.

Fıkıh/İslam Hukuku

Kurallar ve düzen, toplumsal hayatın sürdürülebilirliği açısından vazgeçilmez unsurlardır. İnsanlık tarihi boyunca belirli kuralların var olduğu ve bu kurallara uyulmadığında çeşitli toplumsal sorunların ortaya çıktığı bilinmektedir. Hz. Muhammed'de (aleyhisselâm) bireyleri bu tür sıkıntılardan kurtarmak ve onların içinde bulundukları gafletten uyandırmak amacıyla gönderilmiş en son peygamberdir. Onun tebliğiyle birlikte çeşitli kurallar belirlenmiş ve bu kurallara uymak, Allah ve Rasûlü

---

7 Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî Mutarrizî, *el-Muġrib fî tertîbi'l-Muʿrib*, thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr, (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 2/122; Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî Feyyûmî, *el-Miṣbâḥu'l-münîr fî ġarîbi'ş-Şerḥi'l-kebîr li'r-Râfiʿî*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, ts.), 2/462.

8 Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486.

(SAV) tarafından bir yükümlülük olarak emredilmiştir. Nitekim bu husus Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde de vurgulanmaktadır. Örneğin Allah'a ve Rasülüne itaatin gerekliliği şöyle vurgulanmaktadır. "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir.[9] Yine Allah Teâlâ'nın emir ve hükümlerine itaatin önemi şu şekilde hatırlatılmaktadır: "(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir."[10] İlgili ayetten hareketle, yüce Allah'ın insanlara çeşitli kurallar indirdiği ve bu kuralların bireysel ve toplumsal yaşamı düzenleyici nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Bu kurallar, bireylerin hem dünyevi hem de uhrevi saadete ulaşmalarını hedefleyen bir yapı teşkil etmektedir. Özellikle, İslam hukukunun temel referans kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde şekillenen bu kurallar, hukukun temel yapısını ve esaslarını oluşturmaktadır.

Buna göre İslam hukukunu İslam dininin temel kaynakları Kur'an ve Sünnet merkeze alınarak oluşturulan hukuk sistemi şeklinde tanımlamak mümkündür.

Mezhep

Mezhep kavramını daha iyi anlayabilmek için kelimenin köküne inmek gerekmektedir. Sözlüklerde mezhep kelimesinin "gitmek" temel anlamındaki ذ ه ب kelimesinden türediği ve "gidilecek zaman ve zemin" manalarını ifade etmek üzere kullanıldığı aktarılmaktadır.[11] Dini ıstılah olarak mezhep, "ehliyet sahibi âlimler tarafından ortaya koyulan, dinin aslî ve fer'î hükümlerini, bu hükümlerin delillerini ve hükümlerin delillerinden

9 Bk. Nîsâ (4), 59. Hayreddin Karaman vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 2/85.

10 Bk. Mâide (5), 48. Karaman, *Kur'an Yolu*, 2/282.

11 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 1/393-394.

çıkarılma yollarını açıklayan kurallar bütünü" şeklinde tanımlanabilmektedir.[12]

Tanımda geçen aslî ve fer'î hükümlerin karşılığı net olarak belirtilmektedir. Bu iki hüküm türü fıkhın usül ve fürû alanları anlamında değildir. Aksine aslî hükümler, dinin inanç alanını ilgilendiren temel itikat esaslarını ifade etmekteyken fer'î hükümler ibadetler ve insanların arasındaki ilişkileri, diğer bir ifade ile tüm amelî/fıkhî hükümleri ifade etmektedir.[13]

İctihad

İslam dini, tarih boyunca insanlığın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik duyarlılığını korumuş ve rehberlik etmeye devam etmiştir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bireylerin karşılaştıkları çeşitli meselelere çözümler sunmakta, yeni ortaya çıkan durumlara dair kapsamlı değerlendirmeler yapılabilmektedir. Asli kaynaklarda doğrudan hükmü bulunmayan konular için ise içtihat mekanizması devreye girmekte, böylece dinî hükümlerin zamanın ve şartların gerekliliklerine uygun şekilde yorumlanması sağlanmaktadır.

İctihad kelimesi, "çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek" gibi anlamlara gelen ج ه د kökünden türemektedir.[14] "Bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak" anlamındadır.[15] Bir İslam hukuku terimi olarak ictihad, şer'î bir hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek amacıyla tüm gücün sarfedilmesi anlamına gelmektedir.[16]

1. Belirlenen Fıkhi Problemlere Fıkıh Eserlerinde Verilen Cevaplar

Fıkıh ilminin kendi içerisinde pek çok meseleyi barındırması sebebiyle örnek olayların belirlenmesi ihtiyacının beraberinde ikinci bir zorunluluğu getirdiği aşikârdır. Buna dayanarak ibadet alanı için (a) tek başına namaz kılan bir kişinin Kur'ân'dan kıraatini açıktan sesli olarak mı, yoksa içinden gizlice mi okuması gerektiği problemi ile (b) fakir kiracısının ödemesi gereken kira bedelini almaktan vazgeçen ev sahibinin bu miktarı kendisine

---

12 Feyyûmî, *el-Miṣbâḥu'l-münîr*, 1/210; İlyas Üzüm, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/526.

13 Üzüm, "Mezhep", 29/526.

14 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 3/133.

15 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/460-461.

16 Feyyûmî, *el-Miṣbâḥu'l-münîr*, 1/112; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 21/432.

vacip olan zekâta mahsup edip edemeyeceği problemleri örnek olarak belirlenmiştir. Aile hukuku konuları arasından ise (a) koruyucu aile olmanın İslam hukuku açısından herhangi bir değişime neden olup olmayacağı ile (b) mahkeme kararı ile boşanmanın fıkhi statüsü problemleridir. Borçlar hukukunu ilgilendiren meselelerden ise (a) kaparo ödemesinin meşruiyeti ile (b) bir kimse satın aldığı malı üçüncü bir kimseye sattıktan sonra ilk satıcının "henüz paramı almadım" gibi bir nedene dayanarak o malı üçüncü kişiden talep etmesi problemleri seçilmiştir.

1.1 İbadet Hukuku

İbadet hukuku alanında belirlenen iki soru, İslam hukuku kaynaklarından araştırılarak elde edilen bulgular her problemin altında aktarılmaktadır.

1.1.1 Tek Başına Namaz Kılan Kimsenin Kıraati

İbadet konuları arasından belirlenen ilk örnek soru şu şekildedir: Tek başına namaz kılan bir kimse, kıraatin gizli yapılması istenen namazlarda kıraati sesli yaparsa namazı sahih olur mu?

Tek başına namaz kılan bir kimsenin öğlen ve ikindi namazları ve gündüz zaman diliminde kılınan sünnet namazlarında kıraatini gizli yapması vaciptir.[17] Tabi burada gizlilikten maksat kişinin sesini işitebileceği kadar diliyle telaffuz etmesidir. Buna göre tek başına namaz kılan kişi öğlen ve ikindi namazları ile gündüz kılınan nafile namazlarda kıraati içinden yapması gerekmektedir. Sabah, akşam ve yatsı namazları ile geceleyin kılınan nafile namazlarda ise kıraatin açıktan ya da gizli yapılması arasında fark bulunmamaktadır.[18] Bu hususların tersi yapılması durumlarına ise eğer bu husus bilerek yapılmış ise namazın yeniden kılınması, unutularak yapılmış ise sehir secdesinin yapılması gerekmektedir.[19] Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından yayınlanan fetva da bu yöndedir.[20]

1.1.2 Fakir Kiracının Ödeyeceği Bedelin Zekâta Mahsubu

İbadet konuları arasından seçilen ikinci örnek olay, zekât konusu hakkındadır. Olayın sorulaştırılmış şekli şöyledir: Fakir kiracının ödemesi

---

17 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/163,545.

18 Orhan Çeker, "Namaz", *İslâm İbâdet Esasları* içinde, ed. Talip Türcan, 6. Baskı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 98.

19 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/545.

20 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 125

gereken kira bedeli alınmayacak olsa vazgeçilen bu meblağ zekâta sayılabilir mi?

Zekât ibadetinin sahih olabilmesi için 2 temel şart bulunmaktadır. Bunlardan ilki niyet iken ikincisi temliktir.[21] Temlik zekâtı onu almaya ehil olan kimse ya da kimselerin mülkiyetine geçirmek demektir.[22] Zekâtın sahih olabilmesi için de fakire teslim edilmesi gerekmektedir.[23] Din işleri yüksek kurulu da buradan hareketle konuya açıklık getirmek adına şu fetvayı yayınlamıştır:

"Bir kimseye borç verirken zekâta niyet edilmediği daha sonra da bu parayı zekâta saymaya niyet edildiği zaman paranın kendisi ortada bulunmadığı için temlik gerçekleşmiş olmayacaktır. Dolayısıyla bir kimseye borç olarak verilmiş olan paranın daha sonra borçluya zekât niyeti ile bağışlanması ile zekât verilmiş olmaz, dört mezhep âlimleri bu görüştedir."[24]

Bu hususta farklı görüşlerin olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Caiz olduğunu söyleyen âlimler bulunmaktadır ki bu âlimler temlik kavramına daha geniş bir anlam yükleyerek fakirin zimmetinde bulunan alacağın ona bağışlamasını temlik olarak değerlendirmektedir.[25]

1.2 Aile Hukuku

Aile hukuku alanında belirlenen iki soru, yine İslam hukuku kaynaklarından araştırılarak elde edilen bulgular her problemin altında aktarılmaktadır.

1.2.1 Koruyucu Aile Olmanın Fıkhi Boyutu

Aile hukuku konularından seçilen ilk örnek olay koruyucu aile olmak hakkındadır. Konunun soru şekli şu şekildedir: Koruyucu aile olmanın İslam hukuku açısından sonuçları nelerdir?

Koruyucu aile kavramını evlat edinme kavramı ile açıklamak konunun anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Zira İslam'ın ilk dönemlerinde mevcut

---

21 Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). 44/197-207.

22 Mutarrizî, *el-Muġrib*, 2/275; Muhammed 'Amîmülihsân el-Müceddidî Bereketî, *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 62; Talip Türcan, "Zekât ve Fıtır Sadakası", *İslâm İbâdet Esasları* Kitabı içinde, ed. Talip Türcan, 6. Baskı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.), 194

23 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/171.

24 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, Fetvalar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019),248

25 Yûsuf Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 2/848-850; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, I-VIII. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 2/895.

olan evlatlık edinme uygulamasının Medine'ye hicretten sonra yürürlükten kaldırıldığı aktarılmaktadır.[26] Evlatlık çocukların kendilerini evlat edinenlere değil, öz babalarına nispet edilmesi gerektiğinin altı net bir şekilde çizilmektedir.[27] Yani evlatlıkların kendilerini evlat edinen kimseye nispet edilmesinin önünün kesildiği ve evlatlıkların asıl babalarına nispet edilmesinin emredildiği görülmektedir. Dolayısıyla koruyucu aile olmak ile İslam hukukunda konu edilen soy bağı, nafaka, miras, mahremiyet gibi hiçbir hukuki hak kazanılamamaktadır. Ancak İslam yetim, öksüz, yoksul ve ihtiyaç sahibi kimselerin ihtiyaçlarını gidermeyi, sıkıntılarına ortak olmayı, onları koruyup kollamayı teşvik etmektedir.

1.2.2 Günümüz Mahkeme Kararları ile Boşanan Eşlerin Fıkhi Durumu

Aile hukuku alanından belirlenen ikinci örnek, aile kurumunun sona erme şekillerinden birisi olan kazai boşanmadır. Konunun fetva şeklinde cevabı aranacak soru şekli şöyledir: Mahkeme kararı ile boşanan eşler fıkhi olarak boşanmış olurlar mı?

İslam hukukunda bu konu tefrik başlığı altında incelenmektedir. Arap dilinde tefrik, "dağıtmak, taksim etmek, ayırmak" gibi anlamlara gelmektedir.[28] Fıkıh ıstılahında tefrik, "mahkeme kararıyla gerçekleşen boşanmadır."[29] İslam hukukunda hâkimin eşlerin arasını ayırması, bir bâin talak[30] olarak kabul edilmektedir.[31] Buradan hareketle mahkeme sonucunda boşanan eşlerin dini hükümlere, yani fıkha göre boşanmış kabul edilmeleri gerektiği anlaşılmaktadır.[32]

1.3 Borçlar Hukuku

---

26 Bk. Ahzâb (33), 4; Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 452.

27 Bk. Ahzâb (33), 5; Karaman, *Kur'an Yolu*, 4/ 365-366.

28 Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed Firûzâbâdi, *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 918.

29 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 45, 542; Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 20.

30 Talak, erkeğin karısı ile arasındaki nikah bağını koparması anlamında kullanılan bir fıkıh terimidir. Erkeğe yeni bir akid olmadan tekrar karısına dönme imkânı sunmayan talak türüne, bâin denilmektedir. Cürcânî, Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Taʿrîfât.* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 141; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 45, 542.

31 Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Sâid Bekdâş, (Medine: Dâru's-Sirâc, 2019), 3/320.

32 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 443.

Borçlar hukuku alanında belirlenen iki soru, İslam hukuku kaynaklarından araştırılarak elde edilen bulgular her problemin altında aktarılmaktadır.

1.3.1 Kaparo Ödemesinin Fıkhi Boyutu

Borçlar hukuku konuları arasından seçilen ilk örnek olay, kaparo konusu hakkındadır. Olayın soru şekli şöyledir Kaparo olarak ödeme yapılması caiz midir, alışverişten vazgeçilmesi halinde kaparonun geri verilmesi gerekir mi?

İslâm hukuk terminolojisinde kaparo, satım veya icâre akdinde müşterinin, sözleşmeyi tamamlaması halinde toplam fiyattan düşülmesi, feshetmesi durumunda ise akidden dönmenin karşılığında yaptırım özelliğini de taşıyan bir hibe olarak mal sahibinde kalması şartıyla yaptığı ön ödemeye denir.[33]

Müşteri ve satıcı kendi aralarında sözleşmeden vazgeçme durumunda kaparonun iade edilmesi şartıyla akdi gerçekleştirmişler ise akdin cevazında bir ihtilaf yoktur.[34] Alıcının akitten cayması durumunda verdiği kaparonun yanması yani satıcının mülkiyetine geçmesi şartıyla yapılan akdi fakihlerin çoğu caiz görmemişlerdir. Hanefîler böyle bir akdi fâsid, Şafiiler ve Malikîler ise bâtıl saymışlardır.[35] Çünkü fukahaya göre bu tür bir akit, fasit bir şart ve belirsizlik içermektedir.[36] Ayrıca haksız kazanca sebep olmaktadır.[37] Bu sebeplerden ötürü sona ermesi halinde satıcı kaparoyu müşteriye iade etmek durumundadır.[38]

1.3.2 Bir Malın İlk Müşteri Tarafından Üçüncü Bir Kişiye Satımı Durumunda İlk Satıcının Rücu Hakkı

Borçlar hukuku alanından belirlenen son örnek olay alış-veriş konuları arasından seçilmiştir. Olayın yapay zekâ uygulamasına yöneltilmek üzere soru haline getirilmiş şekli şöyledir: Bir kimse satın aldığı malı üçüncü bir

---

33 Cengiz Kallek, "Kaparo", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/339

34 Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rüknülislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhüddîn Nâhî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/472-473.

35 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 496.

36 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 496.

37 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 496.

38 Abdurrezzâk Senhûri, *Mesâdiru'l-hak fî'1-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.,

kimseye sattıktan sonra ilk satıcı "henüz paramı almadım" diyerek o malı üçüncü kişiden geri alabilir mi?

İslam hukukunda akidlerde asıl olan, kuruluş aşaması tamamlandıktan sonra bağlayıcılık vasfını kazanmalarıdır. Özellikle akdin kurucu iki tarafının iradeleri ortak konu üzerinde buluştuktan sonra taraflara sözleşmeyi iptal etme hakkı tanınmamaktadır.[39] Ancak belli şartlar altında tarafların akde devam etmek ya da akdi iptal etmek hakkı bulunmaktadır ki buna muhayyerlik denilmektedir. Yukarıda belirtilen soruda taraflar arasında şart koşulan bir muhayyerlik hakkı bulunmadığından hareketle ilk satıcının sattığı malı geri alma hakkı bulunmamaktadır.[40]

2. Belirlenen Fıkhi Problemlere Yapay Zekânın Cevapları

Kavramsal çerçeve başlığı altında yapay zekâ, fetva, İslam hukuku, mezheb ve ictihad kavramları kısaca tanımlanmıştı. İlk bölümde ise örnek olay olarak belirlenen altı problem, İslam hukuku kaynaklarında araştırılarak elde edilen veriler aktarılmıştı. Bu bölümde, belirlenen bu altı örnek olay yapay zekâ uygulaması ChatGPT'ye yine soruldu. Zira yapay zekâ uygulamalarına her geçen gün yeni bir uygulama katılmaktadır. Dolayısıyla çalışma için ChatGPT, örnek yapay zekâ uygulaması olarak kullanılmaktadır. Böylece ilk bölümde örnek olay olarak kullanılan ibadet hukukundan iki, aile hukukundan iki ve borçlar hukukundan iki aynı soru Chat GPT uygulamasına sorulmuş ve elde edilen cevaplar kaydedilmiştir. Nihayetinde ulaşılan cevaplar sonuç ve değerlendirme için kullanılmıştır.

2.1 İbadet Hukuku

İbadet hukuku alanında belirlenen iki soru, 05.04.2025 tarihinde ChatGPT adlı yapay zekâ uygulamasına sorulmuştur. ChatGPT tarafından sorulara verilen cevaplar şu şekildedir:

2.1.1 Tek Başına Namaz Kılan Kimsenin Kıraati

Soru: Tek başına namaz kılan bir kimse kıraati gizli namazlarda sesli kıraat yaparsa namazı sahih olur mu?

Cevap (GPT-4o):

[39] Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/393-394.

[40] Mecelle, taraflar henüz pazarlık aşamasında iken ödemenin belli bir vakte yapılacağı, aksi takdirde satışın geçersiz olacağı üzerinde anlaşacak olurlarsa ancak bu surette satıcının seçim hakkına sahip olacağını maddeleştirmektedir. Bk. Mes'ûd Efendî, *Mir'ât-i Mecelle*, (İstanbul: Matbaʿa-i ʿOsmânî, 1299), 96.

Tek başına namaz kılan bir kimse, gizli kılınması gereken namazlarda (örneğin öğle ve ikindi namazlarında) kıraati sesli yaparsa, namazı sahih olur; fakat mekruh olur.

Detaylı açıklama:

Cemaatle kılınan namazlarda imamın, sabah, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rekâtında kıraati sesli yapması; öğle ve ikindi namazlarında ise gizli yapması sünnettir.

Yalnız başına kılan kimse de bu sünnete uymalıdır. Ancak tek başına kılan kişi, sesli kılınması gereken bir namazda sessiz, sessiz kılınması gereken bir namazda da sesli okursa, namaz geçerli olur, fakat sünnete aykırı davranıldığı için tenzihen mekruh olur.

Yani özetle Namaz sahih olur, fakat kıraatin gizli olması gereken yerde sesli yapılması mekruhtur.

2.1.2 Fakir Kiracının Ödeyeceği Bedelin Zekâta Mahsubu

Soru: Fakir kiracının ödemesi gereken kira bedeli alınmayacak olsa vazgeçilen bu meblağ zekâta sayılabilir mi?

Cevap (GPT-4o):

"Fakir bir kiracıdan kira bedelini almamak suretiyle vazgeçilen bu meblağ, zekâta sayılmaz. Çünkü zekâtın geçerli olabilmesi için bazı şartlar vardır ve bu durumda o şartlar yerine gelmemektedir.

Zekâtın Geçerli Olması İçin Gerekli Şartlardan Bazıları:

1.Zekâtın mülkiyeti muhataba verilmelidir: Zekât, fakire "temlik" (mülkiyetine verme) yoluyla verilmelidir. Yani fakire bir mal verilmeli ve bu mal onun mülkiyetine geçmelidir. Kira alacağından feragat etmek, bir malı vermek değil, bir borcu affetmek anlamına gelir.

2.Zekât niyetiyle verilmelidir: Zekât verilirken niyet edilmelidir. Ama yukarıdaki durumda niyet edilse bile, temlik gerçekleşmediği için geçerli olmaz.

3.Fakirin zimmetine geçmiş bir borcun zekât olarak affedilmesi geçerli değildir: Mesela bir fakire borç verildi, sonra o borç zekâta sayılmak istenirse bu da geçersizdir. Aynı şekilde, kira borcu da tahakkuk ettiyse, artık onu bağışlamak zekâta sayılmaz.

Sonuç:

Fakir kiracıdan kira bedelini almamak, güzel bir davranış olmakla beraber, bu şekilde yapılan bağış zekât yerine geçmez. Zekât vermek isteniyorsa, o meblağ ayrı şekilde fakire verilmelidir. Dilersen kira gelirini

tahsil edip, sonra aynı tutarı zekât niyetiyle ona verebilirsin — bu durumda geçerli olur.

2.2 Aile Hukuku

Aile hukuku alanında belirlenen iki soru, 15.04.2025 tarihinde ChatGPT adlı yapay zekâ uygulamasına sorulmuştur. ChatGPT uygulamasının sorulara verdiği cevaplar şu şekildedir:

2.2.1 Koruyucu Aile Olmanın Fıkhi Boyutu

Soru: Koruyucu aile olmanın İslam hukuku açısından sonuçları nelerdir?

Cevap (GPT-4o):

İslam hukuku açısından koruyucu aile olmanın bazı önemli sonuçları ve sınırları vardır. Bu konuyu birkaç başlık altında inceleyebiliriz:

1. Nesep (Soy Bağı) Değişmez

Koruyucu aile, çocuğun biyolojik anne babasının yerini almaz. İslam hukukuna göre bir çocuğun nesebi (soyu) biyolojik ailesiyle sabittir. Bu nedenle:

• Çocuğa koruyucu ailenin soyadı verilmesi dinî açıdan uygun görülmez (çocuğun nesebinin gizlenmesi durumunda problem olur).

• Çocuğun gerçek ailesi bilinmeli ve bu bilgi saklanmamalıdır (Kur'an'da Ahzâb Suresi 5. ayet bu konuda açık: "Evlatlıklarınızı babalarına nispet ederek çağırın, bu Allah katında daha doğrudur…").

2. Miras Hakkı

Koruyucu aile ile çocuk arasında otomatik miras ilişkisi kurulmaz:

• Çocuk, koruyucu anne babaya mirasçı olamaz.

• Ancak koruyucu aile, bu çocuğa vasiyet yoluyla mal bırakabilir (vasiyet, malın en fazla 1/3'ü kadar olabilir).

• Dilerlerse çocuğu sağlığında hibe yoluyla da mal sahibi yapabilirler.

3. Mahremiyet ve Mahrem Sınırları

Eğer çocuk ergenlik çağına gelirse ve süt emzirme (süt hısımlığı) gerçekleşmemişse:

• Mahremiyet kuralları geçerlidir: Koruyucu anne-baba ile çocuk arasında namahrem ilişkisi doğar.

• Bu durumda tesettür, aynı evde kalma, yalnız kalma gibi konularda mahremiyet kurallarına dikkat edilmesi gerekir.

• Eğer koruyucu anne çocuğu iki yaşına kadar emzirirse, aralarında süt hısımlığı oluşur ve mahremiyet ortadan kalkar (evlenmeleri haram olur, miras yine geçerli olmaz).

4. Evlatlıkla Farkı

Koruyucu aile, çocuğu evlat edinmez; sadece bakım ve eğitim sorumluluğu üstlenir:

• Evlatlık müessesesi İslam'da Batı'daki anlamıyla kabul edilmez.

• Ancak bir çocuğa bakmak, ona iyi davranmak ve yetiştirmek çok büyük sevap sayılır. Peygamber Efendimiz yetimle ilgilenmeyi teşvik etmiş, "Yetimi himaye edenle cennette yan yanayız" buyurmuştur (Buhârî, Edeb 24).

5. Sosyal ve Dini Sorumluluk

Koruyucu aile olmanın İslam'daki genel çerçevesi iyilik, merhamet ve toplumsal sorumluluk esasına dayanır. Bir çocuğu koruyup kollamak, onu ahlaken ve dini olarak yetiştirmek büyük bir ibadet sayılır.

2.2.2 Günümüz Mahkeme Kararları ile Boşanan Eşlerin Fıkhi Durumu

Soru: Mahkeme kararı ile boşanan eşler fıkhı olarak da boşanmış olurlar mı?

Cevap (GPT-4o):

Mahkeme kararıyla boşanan eşlerin fıkhi (İslam hukuku açısından) boşanmış sayılıp sayılmayacağı konusu, İslam hukukçuları arasında farklı görüşlerin bulunduğu bir meseledir. Bu durum, boşanmanın nasıl ve kim tarafından gerçekleştiğine, niyetin var olup olmadığına, boşanma kararını veren tarafın kim olduğuna ve uygulanan hukuk sisteminin İslam'a uygunluğuna bağlıdır.

Genel hatlarıyla iki temel görüşü şöyle özetleyebiliriz:

1. Mahkeme kararı fıkhen geçerlidir (Bazı durumlarda)

Bazı fıkıhçılara göre, özellikle eğer erkek karısını boşamaktan kaçınıyor ama kadının evlilikten kaynaklanan hakları ihlal ediliyorsa (şiddet, terk edilme, nafaka verilmemesi, cinsel hakların yerine getirilmemesi vs.), kadı (İslam hâkimi) veya yetkili mahkeme, boşanma kararı verebilir. Bu durumda, kadının başvurusu ve geçerli gerekçelere dayanarak mahkemenin verdiği karar, fıkıh açısından da geçerli bir boşanma sayılır.

Bu görüşe göre, özellikle Hanefi mezhebinde normalde boşama yetkisi erkekte olmakla birlikte, bazı durumlarda kadıya verilen bu yetki geçerli sayılabilir. Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerinde kadının talebiyle boşanma

daha fazla esneklik gösterir; özellikle Maliki mezhebi, kadının belli gerekçelerle evliliği sona erdirmesini daha kolay kabul eder.

2. Mahkeme kararı fıkhi boşama yerine geçmez (Bazı görüşlere göre)

Diğer bazı âlimler, fıkhi boşamanın geçerli olabilmesi için boşama lafzının (talak) erkek tarafından açık şekilde söylenmesi veya yazılması gerektiğini, mahkeme kararıyla verilen boşamanın fıkhi anlamda geçerli olmayabileceğini savunur. Bu görüşte olanlara göre, mahkeme sadece medeni hukuk açısından bir ayrılık sağlar, fakat İslam'a göre hâlâ karı-koca sayılırlar (tabii ki diğer şartlara bağlı olarak).

Bu görüş genellikle daha muhafazakâr ve klasik anlayışı temsil eder.

Sonuç olarak:

• Eğer boşanma, İslam'a uygun bir gerekçeye dayanıyorsa ve kadının haklarını koruma amacıyla verildiyse, birçok fıkıhçiye göre mahkeme kararı fıkhi olarak da geçerli sayılabilir.

• Ancak bazı mezhepler ve âlimler, sadece erkek tarafından yapılan boşamanın geçerli olduğunu kabul eder.

• Günümüzde yaşayan fetva mercileri (Diyanet gibi) genellikle mahkeme kararını, özellikle zulüm ve haksızlık durumlarında fıkhi boşama olarak da kabul etmektedir.

2.3 Borçlar Hukuku

İslam hukuku alanından belirlenen son başlık borçlar hukukudur. Bu alandan örnek olarak seçilen iki soru ChatGPT'ye 25.04.2025 tarihinde sorularak şu cevaplar elde edilmiştir:

2.3.1 Kaparo Ödemesinin Fıkhi Boyutu

Soru: Kaparo olarak ödeme yapılması caiz midir, alışverişten vazgeçilmesi halinde kaparonun geri verilmesi gerekir mi?

Cevap (GPT-4o):

Kaparo (peşin verilen ön ödeme), alıcı ile satıcı arasında bir sözleşmenin yapılacağına dair güvence niteliğindedir. Fıkhi açıdan bu konu, İslam hukukunda "urbon" veya "arbun" akdi olarak bilinir. Bu konuda İslam alimleri arasında farklı görüşler bulunur. Özetle açıklayalım:

1. Kaparo Vermek Caiz midir?

• Hanefi mezhebi: Kaparo verilip, alışverişten vazgeçilmesi durumunda satıcının kaparoyu alıkoyması caiz değildir. Yani kaparo verildiğinde alışveriş gerçekleşmezse, satıcı o parayı geri vermelidir.

• Hanbeli mezhebi: Kaparo (urbun) caizdir. Eğer alıcı alışverişten vazgeçerse, kaparo satıcıda kalabilir. Bu görüş bazı çağdaş İslam alimlerince de desteklenmiştir (örneğin: İbn Teymiyye ve çağdaş fıkıh kurulları).

• Şafiî ve Malikî mezhepleri: Genel olarak kaparonun bağlayıcılığı olmadığı ve alışverişten vazgeçilirse iade edilmesi gerektiği görüşündedir.

2. Kaparo Geri Verilmeli mi?

• Hanefi mezhebine göre, evet, alışveriş gerçekleşmezse kaparo iade edilmelidir.

• Hanbeli mezhebine göre, hayır, alıcı vazgeçerse kaparo geri verilmez.

• Günümüzde bazı fıkıh kurulları ve Diyanet, tarafların önceden bu konuda anlaşmış olmaları şartıyla Hanbeli görüşüne yakın uygulamaları caiz görmektedir.

Sonuç olarak: Kaparo uygulaması, taraflar arasında açık bir sözleşme ile yapılırsa ve şartlar önceden netleştirilirse caizdir. Ancak alışveriş gerçekleşmediğinde kaparonun iade edilip edilmemesi, hangi mezhebin görüşüne uyulacağına göre değişir.

2.3.2 Bir Malın İlk Müşteri Tarafından Üçüncü Bir Kişiye Satımı Durumunda İlk Satıcının Rücu Hakkı

Soru: Bir kimse satın aldığı malı üçüncü bir kimseye sattıktan sonra ilk satıcı "henüz paramı almadım" diyerek o malı üçüncü kişiden geri alabilir mi?

Cevap (GPT-4o):

İslam hukukuna göre bir kimse, malını sattıktan sonra mülkiyet artık alıcıya geçer. Bu nedenle, satıcı malı sattıktan sonra, o mal üzerinde tasarruf hakkını kaybeder. Bu temel kural hem mülkiyetin devri açısından hem de akdin bağlayıcılığı açısından önemlidir.

Şimdi senaryoyu adım adım inceleyelim:

Senaryo:

• Birinci kişi (A) malını ikinci kişiye (B) satar.

• İkinci kişi (B) bu malı, üçüncü kişiye (C) satar.

• Bu esnada, birinci kişi (A) henüz parasını (semen) B'den alamamıştır.

• A, "Paramı almadım" diyerek malını C'den geri almak ister.

Fıkhi Değerlendirme:

1. Mülkiyetin Devri:

Satım akdi tamamlandığında ve mal teslim edildiğinde, mülkiyet alıcıya geçer. Ödeme yapılmamış olsa bile bu geçerlidir. Hanefî mezhebinde özellikle, mal teslimi ile birlikte mülkiyet geçer.

Delil:

"Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan bir ticaret olması hâli müstesnâ, mallarınızı batıl yollarla aranızda yemeyin." (Nisa, 4/29)

2. Satıcının Hakkı:

Satıcı (A), ödemesini alamadıysa alıcıya (B) karşı alacak hakkı doğar. Ancak malın mülkiyeti artık alıcıya geçtiği için, alıcı da onu başkasına (C) satma hakkına sahiptir.

3. Malı Geri Alma Hakkı:

Satıcı, mal üzerinde tasarruf hakkını yitirdiği için, onu C'den geri alma yetkisine sahip değildir.

Ancak bazı özel durumlar olabilir:

• Eğer satış akdi feshedilmişse (örneğin malda ayıp çıktıysa ya da akit şartlarına uyulmadıysa), satıcı malı geri alabilir.

• Eğer satışta hile, gasp, ikrah (zorla alma) gibi durumlar varsa, farklı hükümler geçerli olur.

Sonuç: Hayır, İslam hukukuna göre bir kimse, sattığı malın bedelini henüz almamış olsa bile, o mal artık alıcıya ait olduğu için ve alıcı da onu üçüncü kişiye sattıysa, ilk satıcı o malı gidip üçüncü kişiden geri alamaz.

Bunun yerine, satıcı alıcıya (B'ye) karşı alacak davası açabilir (hâkim karşısında talep edebilir).

İstersen bu konuyu mezheplere göre daha detaylı da ele alabilirim.

3. Fıkıh Eserlerinden ve Yapay Zekâ Uygulamasından Elde Edilen Cevapların Karşılaştırılması

İlk bölümde, fıkıh konularının geniş bir alana sahip olmasına dayanılarak örnek problemlerin belirleneceği ifade edilmektedir. Böylece örnek fıkhi olaylar İslam hukuku kaynaklarından araştırılarak ve elde edilen veriler birinci bölümde sunulmaktadır. İkinci bölümde, aynı örnek olayların yapay zekâ uygulaması ChatGPT'ye sorulması ile elde edilen verilere yer verilmektedir. Üçüncü ve son bölümde ise Hanefî fıkıh kaynaklarından ve yapay zekâ uygulamasından elde edilen veriler karşılaştırılmaktadır.

3.1 İbadet Hukuku

3.1.1 Tek Başına Namaz Kılan Kimsenin Kıraati

ChatGPT uygulamasından elde edilen "Cemaatle kılınan namazlarda imamın, sabah, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rekâtında kıraati sesli yapması; öğle ve ikindi namazlarında ise gizli yapması sünnettir." şeklindeki cevap isabetli değildir. Zira, imam için cehri namazlarda kıraati cehri yapması, gizli namazlarda kıraati gizli yapması vaciptir. Aksi durumda imamın sehiv secdesi yapması gerekmektedir. Namazda sünnetlerin ihlali ise sehiv nedeni değildir. Münferid olarak, yani namazı tek başına kılan için anılan bu vaciplik söz konusu değildir.[41] ChatGPT uygulaması aracılığıyla ulaşılan cevabın doğru olduğunu söylemek mümkün değildir.

3.1.2 Fakir Kiracının Ödeyeceği Bedelin Zekâta Mahsubu

İslam hukuku kaynaklarında zekâtın geçerli olabilmesi için iki temel şartın var olduğunun altı çizilmektedir. Bu şartlardan birincisi niyet, diğeri temliktir. Bu şartlara uyulmaması halinde de zekât ibadetinin geçerlilik kazanmayacağı bildirilmektedir. Yapay zekânın vermiş olduğu cevap bu yöndedir. Yani İslam hukuku kaynakları ile yapay zekâ uygulamasının cevapları uyuşmaktadır.

3.2 Aile Hukuku

3.2.1 Koruyucu Aile Olmanın Fıkhi Boyutu

Koruyucu aile kavramı için evlat edinme kavramını kullanmaktayız. İslam'ın hukuku kaynaklarında yetim öksüz ve ihtiyaç sahibi kimselere her daim yardım edilmesi gerektiği hususunun altı çizilmektedir. Ancak evlatlık gibi hukuki birçok sonuç Doğuracak müessesenin kabul edilmediği bildirilmektedir. Yapay zekâ uygulaması da bu hususu maddeler halinde aktarmıştır. İslam hukuku kaynakları ile yapay zekânın vermiş olduğu cevaplar uyuşmaktadır.

3.2.2 Günümüz Mahkeme Kararları ile Boşanan Eşlerin Fıkhi Durumu

İslam hukuku kaynaklarında bu husus tefrik başlığı altında ele alınmaktadır. İslam hukukunda mahkeme kararı ile boşanmış olan eşlerin dini olarak da boşandıkları bildirilmektedir. Yapay zekânın vermiş olduğu cevapta da farklı görüşlerin olduğunun altı çizilmektedir.

3.3 Borçlar Hukuku

3.3.1 Kaparo Ödemesinin Fıkhi Boyutu

İslam hukuku kaynaklarında müşteri ve satıcı kendi aralarında sözleşmeden vazgeçme durumunda kaparonun iade edilmesi şartıyla akdi

[41] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/81.

gerçekleştirmişler ise akdin cevazında bir ihtilafının olmadığının altı çizilmektedir. Alıcının alışverişten cayma durumunda verdiği kaparonun yanması yani kaparo olarak ödenen meblağın satıcının mülkiyetine geçmesi şartıyla yapılan akid fakihlerin çoğu tarafından görülmemektedir. Hanefîler böyle bir akdi fasit saymaktadır. Yapay zekânın vermiş olduğu cevapta mezheplerin görüşleri tek tek yer almaktadır. Hanefî mezhebi kaynaklarında konuya verilen cevap ile yapay zekânın açıklamaları uyuşmaktadır.

3.3.2 Bir Malın İlk Müşteri Tarafından Üçüncü Bir Kişiye Satımı Durumunda İlk Satıcının Rücu Hakkı

İslam hukuku kaynaklarında müşteri ve satıcı kendi iradeleri ile bir satım akdi konusunda anlaştıkları takdirde sözleşmenin kuruluş aşaması tamamlanmaktadır. Bu şekilde bir anlaşma gerçekleştiğinde taraflardan birisi akdi iptal ettiğinde karşı tarafı zarara uğratmaktadır. Mevcut sözleşmenin iptali ise malın kusurlu olduğunun ortaya çıkması gibi belli nedenler ile mümkün olmaktadır. Buna dayanarak bir kimse sattığı bir malı, henüz ödeme gerçekleşmedi diyerek geri isteme hakkına sahip değildir. Kaldı ki verilen örnekte ilk satışta ödeme şartı şeklinde bir sözleşme bulunmamaktadır. Ayrıca ilk müşterinin, yeni tasarrufta bulunabilecek şekilde malı teslim aldığı ve aynı malı üçüncü bir kişiye sattığı görülmektedir. Sonuç olarak yapay zekânın örnek olaya vermiş olduğu cevabın, fıkıh kaynaklarında yer alan açıklamalarla uyumlu olduğu görülmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Teknolojinin akıl almaz bir hızla geliştiği günümüzde yapay zekâ, insanların günlük yaşamında ve çalışma alanlarında önemli ölçüde yer edinmeye devam etmektedir. Her geçen gün yeniliklerle birlikte insanların hayatına dokunan yapay zekânın güvenilirliği beraberinde pek çok tartışma konusunu getirmektedir. Özellikle vermiş olduğu bilgilerin doğruluğu, yapmış olduğu analizlerin geçerliliği ve sunmuş olduğu bulguların işlevselliği araştırılması gereken hususlardır.

İslami ilimler alanında da yapay zekâ kullanılmaktadır. Tefsir ilminde hadis ilmine, kelam ilminden fıkıh ilmine birçok İslami ilimler alanında yapay zekâdan bilgiler alınmakta, çeşitli analizler yaptırılmaktadır. Elde edilen bu bilgilerin ve analizlerin doğruluğu, güvenilirliği hususu büyük bir soru işareti oluşturmaktadır. Elde edilen bilgilerin, yapılan analizlerin doğruluğunun tespiti oldukça önemlidir. İslami ilimler alanında hazırlanan yapay zekâ konulu çalışmaların sayısının giderek arttığı görülmektedir. Bu yapılan çalışmaların sayısının günden güne artış göstermesi, yapay zekânın hayatımızdaki yerini göstermektedir. Sosyal hayattan dini hayata kadar

etkileri günden güne hissedilen yapay zekânın göz ardı edilmesi kabul edilebilecek bir durum değildir.

Fıkıh ilmi, Müslüman bireyin hayatını düzenleyen en temel disiplinlerden birisidir. Çünkü insan, günlük yaşamında sürekli olarak Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olmaktadır. Alışveriş yaparken, ibadet ederken, aile içinde kararlar alırken, hatta toplumla olan en küçük etkileşiminde sürekli bu durumla karşı karşıya kalmaktadır. Bu yönüyle fıkıh, sadece dinî bir bilgi değil, aynı zamanda insanın davranışlarını şekillendiren bir hayat disiplinidir. Doğru öğrenildiğinde bireyin hem dünyasını hem âhiretini güzelleştirmekte; toplumsal düzeni, adaleti ve huzuru sağlamada vazgeçilmez bir rol oynamaktadır.

İnsanların hayatına bu kadar etki eden bir ilmin vermiş olduğu bilgiler en doğru ve güvenilir şekilde insanlığa aktarılmalıdır. Yapay zekânın hayatımıza girmiş olduğu ilk günden bu yana fıkıh alanını ilgilendiren sorulan yapay zekâ uygulamalarına yöneltilmektedir. Yapay zekâ uygulamasından elde edilen bu cevapların doğruluğu dikkate alınması gereken bir husustur. Bu çalışmanın yapılmasına yönlendiren neden, hissedilen ihtiyaca bir nebze bile olsa katkı sunabilmek arzusudur.

Çalışmada ilk olarak kapsam belirlenmiştir. İslam hukuku konularının çok geniş bir alana hitap ediyor olması nedeniyle örnek olaylar belirleme yoluna gidilmiştir. İslam hukukunun genel konu sistematiği göz önünde bulundurularak, ibadet hukuku alanından iki örnek, aile hukuku sahasından iki örnek ve son olarak borçlar hukuku alanından iki örnek olay seçilmiştir.

Kavramsal çerçeve başlığı altında konuyla alakalı temel kavramlar olan yapay zekâ, İslam hukuku, fetva, içtihat ve mezhep kavramlarına dair çerçeve çizilmiştir. Birinci bölümde ilk başta belirlenmiş olan altı örnek olay, İslam hukuku kaynaklarından araştırılmış, elde edilen cevaplar aktarılmıştır. İkinci bölümde, örnek altı olay yapay zekâ uygulaması ChatGPT'ye sorulmuş ve ChatGPT'den alınan cevaplar aktarılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise çalışmanın belirlenen örnek olayları için kaynak eserlerden ulaşılan cevaplar ile yapay zekâ uygulaması ChatGPT'den alınan cevaplar karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Yapılan bu analizler neticesinde yapay zekâ uygulamalarının fetva alanında kullanılmasının büyük kolaylıklar sağlayabileceği görülmektedir. Ancak yapay zekânın ürettiği cevapların mutlaka kaynaklardan kontrol edilmesinin gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira sünnet ve vacip gibi temel fıkhi kavramları birbirinin yerinde kullanabildiği görülmektedir. Dolayısıyla yapay zekâ uygulamalarının yeni bilgilerle

geliştirilmesi ve bunun nasıl bir seyir izleyeceği halen cevap bekleyen sorun olmaya devam etmektedir.

Bugün gelinen noktada yapay zekâya karşı olumsuz bir tavır alınması gerçeklikten son derece uzaktır. Müslüman araştırmacıların yapay zekâ ve benzeri gelişmeleri yakından ve ilgiyle takip etmeleri, çalışmalarına devam etmeleri çok önemlidir. Bu sebeple araştırmalar için öncelikli alanların belirlenmesi, ihtiyaç duyulan yardımların sağlanması gerekmektedir.

Kaynakça

Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/ 486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Bereketî, Muhammed ʻAmîmülihsân el-Müceddidî. *et-Taʻrîfâtü'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʻİlmiyye, 2003.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Taʻrîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983

Çakır, Furkan. "Yapay Zekâ ve Hadis". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 32 (Eylül 2023), 109-131. (https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1240725)

Çeker, Orhan. "Namaz". *İslâm İbâdet Esasları El Kitabı* içerisinde. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafik Yayınları, 6. Basım, 2020.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2013.

Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Miṣbâḥu'l-münîr fî ġarîbi'ş-Şerḥi'l-kebîr li'r-Râfiʻî*. I-II. Beyrut: el-Mektebetü'l-ʻİlmiyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî. *Lisânü'l-ʿArab*, I-XV. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

Kallek, Cengiz. "Kaparo". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Karadâvî, Yûsuf. *Fikhu'z-zekât*. I-II. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Komisyon-Heyet. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 2019.

Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî. *el-Hidâye*. thk. Sâid Bekdâş. 7 Cilt. Medine: Dâru's-Sirâc, 2019.

Mes'ûd Efendî. *Mir'ât-i Mecelle*. İstanbul: Matbaʿa-i ʿOsmânî, 1299.

Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî. *el-Muġrib fî tertîbi'l-Muʿrib*. thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr. I-II. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.

Öztemel, Ercan. "Yapay Zekâ ve Makine Öğrenmesi". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 4/368-370. Ankara: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2. Basım, 2022.

Pişgin, Yasin ve dğr. "Tefsir Kavramlarının Öğretiminde ChatGPT'nin Kullanımı". *Tanım Tenkit Teori*. 3 (2024), 49-62. (https://doi.org/10.5281/zenodo.13863773)

Polat, Ali ve dğr. "An Inquiry Into The Application of Artificial Intelligence on Fatwa", *Digital Transformation in Islamic Finance* kitabı içerisinde. ed. Yasushi Suzuki ve Mohammad Dulal Miah. New York: Routledge, 2023.

Senhûri, Abdurrezzâk. *Mesâdiru'l-hak fi'1-fıkhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rüknülislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed, Suğdî. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. thk. Selâhüddîn Nâhî. I-II. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.

Türcan, Talip. "Zekât ve Fıtır Sadakası". *İslâm İbâdet Esasları* Kitabı içinde. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2020.

Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

"Yapay Zekâ", https://cbddo.gov.tr/sss/yapay-zeka/ Erişim tarihi: 12.03.2025.

Yapay Zekâ Çağında İslam ve Hukuk. Ed. Yıldıray Sipahi. Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, 2022.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*. I-VIII. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985.