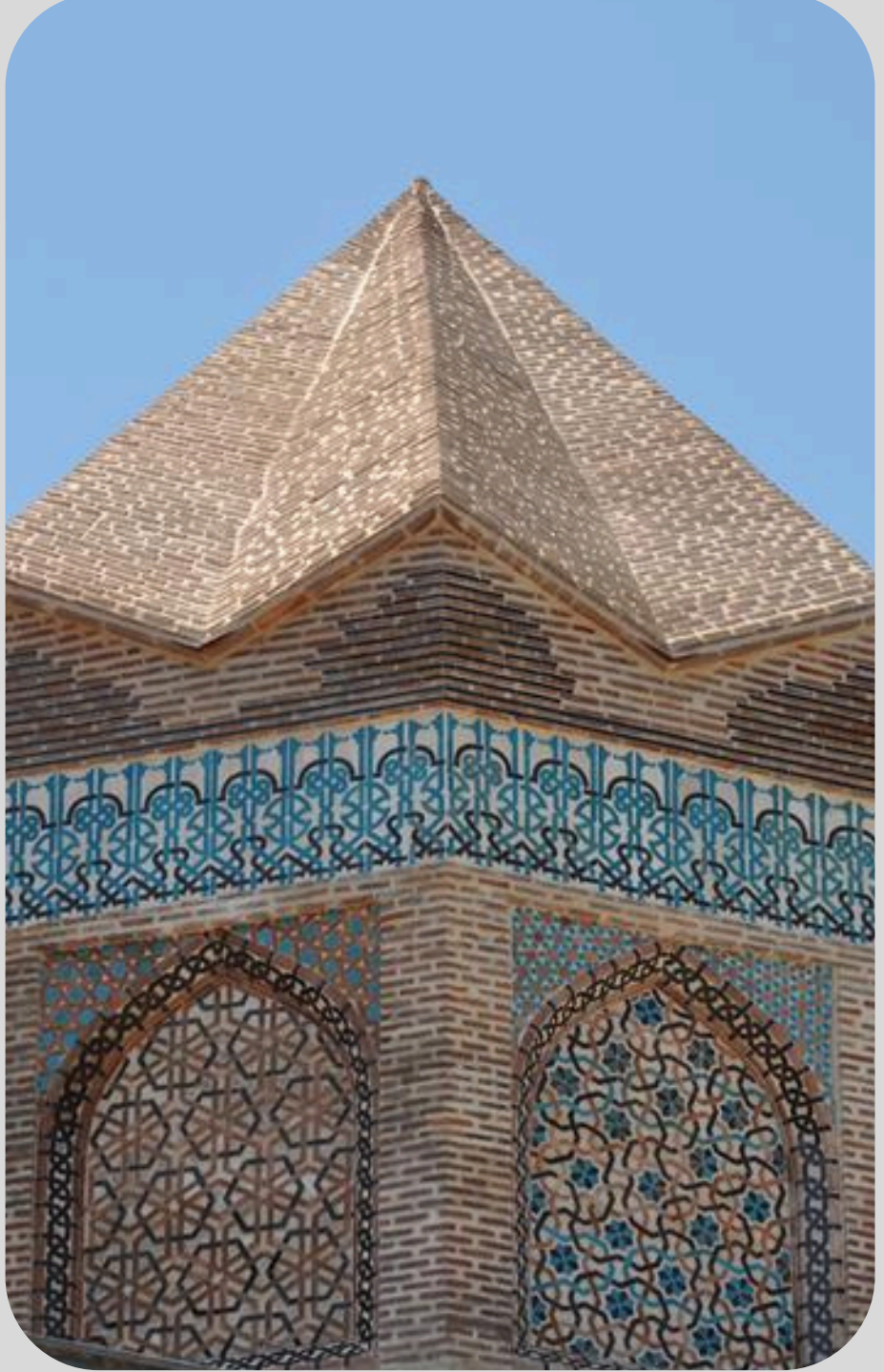




E-ISSN:  
Sayı: 1  
Yıl: 2026

# mevaid



## Mevarid Dergisi - Mevarid Journal

Sayı/Issue: 1  
31 Mart/ March 2026

Founded in 2025

|                    |  |                        |  |
|--------------------|--|------------------------|--|
| <b>Kapsam:</b>     | Dinî Araştırmalar<br>İşlam Araştırmaları | <b>Scope:</b>          | Religious Studies<br>Islamic Studies     |
| <b>Periyot:</b>    | Yılda 2 Sayı<br>(31 Mart & 31 Ekim)      | <b>Period:</b>         | Biannually<br>(31 March & 31<br>October) |
| <b>Yayın Dili:</b> | Türkçe & İngilizce &<br>Arapça           | <b>L. Publication:</b> | Turkish & English<br>& Arabic            |

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD-2 Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.  
Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with the ISNAD-2 Citation Style.

### YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Türkiye  
Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevarid>

**BAŞ EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Prof.Dr. Hasan YERKAZAN**, [hasan.yerkazan@amasya.edu.tr](mailto:hasan.yerkazan@amasya.edu.tr)  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**EDİTÖR / EDITOR**

**Dr. Merve SUSUZ AYGÜL**, [merve.susuz@amasya.edu.tr](mailto:merve.susuz@amasya.edu.tr)  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**YARDIMCI EDİTÖRLER/ EDITORIAL ASSISTANTS**

**Arő. Gör. Kübranur KARABÖCEK**, [kubranur.karabocek@amasya.edu.tr](mailto:kubranur.karabocek@amasya.edu.tr)  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

**Doç. Dr. Gülsüm TURHAN**, [gulsum.turhan@amasya.edu.tr](mailto:gulsum.turhan@amasya.edu.tr)  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Dr. Burçin ÖZDEMİR**, [burcin.ozdemir@amasya.edu.tr](mailto:burcin.ozdemir@amasya.edu.tr)  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Dr. Mücahit KARAKAŐ**, [mucahit.karakas@amasya.edu.tr](mailto:mucahit.karakas@amasya.edu.tr)  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**SON OKUMA/PROOFREADING**

**Arő. Gör. Kübranur KARABÖCEK**, [kubranur.karabocek@amasya.edu.tr](mailto:kubranur.karabocek@amasya.edu.tr)  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Rahim ACAR**, [rahim.acar@gmail.com](mailto:rahim.acar@gmail.com)  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Ergin JABLE**, [erginj@gmail.com](mailto:erginj@gmail.com)

Prishtina University, Faculty of Philology, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Ahmet İNANIR**, [ahmet.inanir52@gop.edu.tr](mailto:ahmet.inanir52@gop.edu.tr)

Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat, Türkiye

**Prof. Dr. Mehmet ŞAŞA**, [mehmet.sasa@amasya.edu.tr](mailto:mehmet.sasa@amasya.edu.tr)

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Prof. Dr. Mustafa ŞEN**, [mustafa.sen@amasya.edu.tr](mailto:mustafa.sen@amasya.edu.tr)

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Doç. Dr. Fatih Mehmet YILMAZ**, [fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr](mailto:fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr)

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Türkiye

**Doç. Dr. Abdulhamit BUDAK**, [abdulhamit.budak@amasya.edu.tr](mailto:abdulhamit.budak@amasya.edu.tr)

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Doç. Dr. İlyas UÇAR**, [ilyas.ucar@amasya.edu.tr](mailto:ilyas.ucar@amasya.edu.tr)

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Doç. Dr. Ayşegül GÜN**, [aysegul.gun@amasya.edu.tr](mailto:aysegul.gun@amasya.edu.tr)

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Dr. Galip GÜLER**, [galip.guler@amasya.edu.tr](mailto:galip.guler@amasya.edu.tr)

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

**Dr. Harun TUNÇ**, [tunc-harun@hotmail.com](mailto:tunc-harun@hotmail.com)

Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş, Türkiye

#### **HAKEM KURULU / REFEREE BOARD**

Mevarid Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Mevarid Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Referee names are kept strictly confidential.



*Mevarid Dergisi*  
**Sayı: 1 (31 Mart 2026)**

*Mevarid Journal*  
**Issue: 1 (March 31, 2026)**

## İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

---

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

#### **Bünyamin İYİSON**

Hadislere Göre Hayvan Hakları ve Hayvanlara Karşı  
Sorumluluklarımız

1-33

*Animal Rights and Our Responsibilities Towards Animals According to  
Hadith*

---

#### **Şeyma AYRANCI**

Filistin Hapishane Edebiyatının Usta Kalemî: Rafet Halil Hamdûne

34-48

*The Master Writer of Palestinian Prison Literature: Rafet Halil Hamdûne*

---

---

**Aslan ÖKSÜZ, Ümit TORU**

Mihne Öncesi Dönemde Ashâbü'l-Hadîs'in Ebu Hanife Algısı

49-78

*The Perceptions of Ebu Hanîfa Among Ashâb Al-Hadîth in The Pre-Mihna Period*

---

**Arif BODUR, Ahmet PİRİNÇ**

Fârâbî'de Nübüvvet ve Deizmde Vahiy

79-108

*Prophethood in al-Fârâbî and Revelation in Deism*

---

**Hüsna Nur KARKILI**

Turgut Cansever ve İslam Estetiği

109-125

*Turgut Cansever and Islamic Aesthetics*

---

## **Hadislere Göre Hayvan Hakları ve Hayvanlara Karşı Sorumluluklarımız**

**Bünyamin İyison**

Yüksek Lisans ğrencisi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Hadis Ana Bilim Dalı

MA Student, Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith  
Amasya, Türkiye

bunyaminiyison184@gmail.com

orcid.org/0009-0002-3120-1641

### **z**

Hayvan haklarının ihlal edildiği, hayvanların çeşitli şiddet ve işkencelere maruz kaldığı, en temel yaşama hakkının hiçe sayıldığı günümüzde, bu duruma bir çözüm olarak; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayvanlara yönelik tutum ve davranışlarına dair günümüzde ihll edilen ilkeler, kapsamlı bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Hadislerde hayvan haklarına dair zikredilen ilkeler, öğütler, uyarı ve yasaklar, İslm dininin temel ahlk ve hukuki prensipleriyle uyumlu olarak, hayvanlara karşı sorumluluklarımızı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kapsamlı biçimde belirtmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.), hayvanların dövüştürülerek eğlence aracı yapılmasını, canlı hayvanların hedef haline getirilmesini ve bu şekilde eziyet edilmelerini kesin olarak yasaklamıştır. Bu tür davranışların hem hayvana zarar verdiğini hem de insana hiçbir fayda sağlamadığını belirtmiş, bu tür eylemleri lanetlemiştir. Aynı şekilde İslm, yalnızca kurban, av veya tehlikeden korunma gibi zorunlu durumlar dışında hayvanların öldürülmesini caiz görmemiş, gereksiz yere öldürülen hayvanların ahirette davacı olacağını bildirmiştir. Peygamberimiz, yavru hayvanlara ve yumurtalara dahi dokunulmamasını istemiş, hayvan neslinin bozulmasına veya tükenmesine sebep olacak her türlü müdahaleye karşı çıkmıştır. Bu anlayış, hayvanların sadece canlı iken değil, öldükten sonra da saygıyı hak ettiklerini ortaya koyarak; hayvan ölülerinin uygun şekilde gömülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in hayvanlara gösterdiği merhamet, bizlere sadece insanlara değil, tüm canlılara şefkatle yaklaşmamız gerektiğini öğütlemektedir. İslm, hayvanları hem fiziksel hem de türsel olarak korumayı, onlara şefkat ve merhametle yaklaşmayı emreder ve onları sadece Allah'ın yarattığı birer varlık değil, aynı zamanda korunması gereken birer canlı olarak görmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Peygamber, Merhamet, Hayvan Hakları, Sorumluluk.

## **Animal Rights and Our Responsibilities Towards Animals According to Hadith**

### **Abstract**

In today's world, where animal rights are frequently violated and animals are subjected to various forms of violence and cruelty, their most basic right to live is often disregarded. In this context, Islam, as a religion of mercy, compassion, kindness, and justice, presents comprehensive principles regarding human attitudes and behaviors toward animals through the hadiths. The principles, admonitions, warnings, and prohibitions mentioned in the hadiths concerning animal rights, in harmony with the fundamental moral and legal tenets of Islam, comprehensively outline our responsibilities toward animals on both individual and societal levels. The Prophet Muhammad (PBUH) strictly prohibited using animals for entertainment by making them fight, turning living animals into targets, and causing them suffering in such ways. He emphasized that these acts harm the animals and bring no benefit to humans, and he condemned such behaviors. Similarly, Islam permits killing animals only in necessary situations such as sacrifice, hunting, or self-defense, and condemns killing animals unnecessarily, warning that those who do so will be held accountable in the hereafter. The Prophet also instructed that even young animals and eggs should not be disturbed, opposing any actions that would harm or endanger the continuity of animal species. This approach underlines that animals deserve respect not only while alive but also after death; their remains should be properly buried. The compassion shown by the Prophet towards animals teaches us to extend kindness and mercy not only to humans but to all living beings. In conclusion, Islam commands the protection of animals both physically and in terms of species preservation, advocating for a merciful and compassionate attitude toward them, recognizing them not just as creatures created by Allah, but as living beings deserving care and protection.

**Keywords:** Hadith, Prophet, Compassion, Animal Rights, Responsibility.

### **Giriş**

Her canlının dünya üzerinde eşsiz bir değeri bulunmaktadır. Yaşama hakkı sadece insanoğluna ait bir kavram değildir; hayvanların ve bitkilerin de hakları vardır. Yüce Allah, her hak sahibine hakkını

vermiştir.<sup>1</sup> Kur'an'ı Kerim'de çeşitli şekillerde geçmekte olan anlam aralığına bakıldığında Yüce Allah'ın kendisine, İslâm'a ve insanlara karşı hak kavramına bu kadar vurgu yapması dikkate değerdir.<sup>2</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) hak sahibine hakkını teslim etmeye azami şekilde dikkat etmiş; ümmetinden Allah'a, insanlara ve hayvanlara karşı bu duyarlılığı göstermelerini istemiştir.<sup>3</sup>

İnsanoğlu hayatını idame ettirebilmek için muhtaç olduğu şeylerden birisi de kendisinin menfaatine ve hizmetine sunulan, ibret vesilesi olan hayvanlardır.<sup>4</sup> İnsanoğlu, hayvanlar üzerinde hâkim oldukları ilk zamanlardan itibaren hayvanları kendi ihtiyaçları için kullanmıştır. Hayattaki her nimet gibi hayvanlar da çeşitli şekillerde, insanoğlunun emrine musahhar kılınmış emanetlerdir. Dolayısıyla bu emanetlerden istifade ederken ihanet içerisinde olmamalı ve onlara daima iyilikle muamele etmeliyiz. Bu konu hakkında bazı devletler medenî kanunlarında, bazılarının ise ayrı olarak, zaman içerisinde bir takım yasal düzenlemeler yaptığı görülmektedir. Ancak yapılan bu düzenlemelerde bazı boşluklar nedeniyle hak ihlallerine dair cezalar caydırıcı olamamaktadır. Bu konu hakkında bırakın yasaların oluşmasını "Hayvan hakları" kavramının ortaya çıkışı ve bu hakka saygı duyulması bile uzun yıllar almıştır. 15 Ekim 1978 yılında Paris'te ilan edilen Hayvan Hakları Evrensel Beyannamesi, 1989 da Hayvan Hakları Birliği tarafından düzenlenip 1990 yılında tekrar ilan edilmiştir.<sup>5</sup>

İslâm'ın getirdiği değerler sistemi sadece insanoğluna değil, Allah'ın yarattığı bütün varlıklara sevgi ve merhamet ile muameleyi öğütlemektedir. Merhamet, Allahu Teâlâ'nın Rahman adının bir tecellisidir ki, Yüce Rabbimizin bizlere fitrat olarak bahşettiği bu merhamet duygusu yaşamımızın her anında hem insanlara hem de diğer mahlûkata karşı insani bir sorumluluğumuzdur.

Kur'an-ı Kerim, hayvanların da insanlar gibi bir topluluk olduğunu ve onların ihmal edilmediğini "Yerdeki yürüyen hayvanlar

<sup>1</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmi, 1996), "Vesâyâ", 5.

<sup>2</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Bakara 2/188, 83, 215, 220; el-Enâm 6/153; el-Kehf 18/82, el-Fecr 89/17.

<sup>3</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Camiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 49.

<sup>4</sup> en-Nahl 16/5-6-66.

<sup>5</sup> Hayvanları Çaresizlik ve İlgisizlikten Koruma Derneği, "Haçiko" (Erişim 11 Aralık 2025).

ile gökyüzündeki uçan kuşlardan ne kadar canlı varsa, hepsi ancak ve ancak sizin gibi topluluklardandır. Biz, o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”<sup>6</sup> ayetiyle bildirmiştir. İslâmî gelenek ve literatürde önemli bir yeri olan “ümme” kavramının hayvanlar için de kullanılması gerçekten dikkat çekicidir. İslâmî gelenek ve literatürde önemli bir yeri olan “ümme” ifadesinin insanlarda olduğu gibi bütün hayvanlara da kullanılması dikkat çekmektedir. Zira hiçbirini ayırt etmeksizin bütün hayvanlar, ekolojik dengenin sağlanmasında mühim bir yere sahiptir. Bu ayet, hayvanların da Allah katında bir “ümme” olduğunu bildirerek onlara değer verilmesi gerektiğini hatırlatır. Ayrıca dikkatimizi hayvanlar âlemine çekmekte olup, onların da aynen insanlar gibi, sınıf olarak yaratıldığına, yürüyen, uçan veya sürünen hayvanların her türünün birer topluluk olarak yaratıldığına işaret etmektedir. Bir başka deyişle hayvanların da insanlar gibi bir çeşit düzen, topluluk hayatı, doğum-ölüm süreci, rızık arayışı ve Allah’ın koyduğu kanunlara bağlılıkları vardır. İnsan gibi onlar da yaratılış amacı doğrultusunda yaşarlar, Allah’ın kudretine delil teşkil ederler. Onların da kendilerine özgü bir hayat düzenleri ve Allah’a ait bir “tesbihleri” vardır. Nitekim Nur sûresi 41. ayette “Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’ı tesbih eder; kuşlar da kanatlarını açarak tesbih ederler.” buyurulmaktadır. Kur’an’da ayrıca hayvanların da kıyamet günü bir şekilde diriltileceğini ve haklarının alınacağını bildirilir.<sup>7</sup> Bu gerçek hem insanın tevazu duymasını hem de hayvanlara karşı merhametli ve sorumlu olmasını gerektirir.

Dinimizin hayvanlara vermiş olduğu önemin ikinci kaynağı ise bizzat Hz. Peygamber’in konu ile ilgili sözleri ve uygulamalarıdır. Kur’an’ın bu konuya verdiği öneme paralel olarak, Allah Rasûlü’nün de hayvanlara çok önem verdiğini görmekteyiz. O’nun hayvanlara karşı sevgi gösterilmesi, onların korunması, eziyet edilmemesi, aşağılanmaması konularında göstermiş olduğu titizlik dikkat çekmektedir. Aşağıda konu ile ilgili hadisler sırayla verilecektir. Hz. Peygamber Müslümanlara öğüt verirken, yalnız insanlara değil, bütün canlılara karşı merhametli olmalarını öğütlemekte ve şöyle buyurmaktadır: “Merhametli olan kimseye, en büyük merhamet

---

<sup>6</sup> el-En’âm 6/38.

<sup>7</sup> et-Tekvir 81/5.

sahibi olan Rahman merhamet eder. Yerdekilere merhametle davranın ki, göktekiler de size rahmet etsin.”<sup>8</sup>

Hadiste geçmekte olan “yerde olanlara” ifadesindeki genelliği göz önüne alan İslâm âlimleri buraya “Müslüman, kâfir, köle, hayvan” gibi her çeşit canlıların dâhil olduğunu ifade etmişlerdir. Bu canlılardan biri de tabii ki hayvanlardır. Hayvanlarında biz insanlar gibi Allah’ın onlara bahşettiği bu hayatı gerektiği gibi idame ettirme hakkı vardır. Ne yazık ki hayvanların kendi sıkıntılarını dile getiremiyor oluşu ve insanlar tarafından zulüm görüp onlara karşılık veremiyor oluşları insanları daha zalim ve bencil yapmakta; hayvanları ise önemsiz, ruhsuz ve bir eşya konumuna getirmektedir.

Böylesine önemli bir konuda biz Müslümanların daha duyarlı davranmak adına ne yapmamız gerektiğini, her konuda olduğu gibi Allah Rasûlü’nün sünnetinde aramalıyız. Hayvanlara karşı güzel muamelenin en güzel örneklerini Allah Rasûlü’nün tavsiye, emir ve uygulamalarında açıkça görmekteyiz. Zira Hz. Peygamber, hayatın her alanında olduğu gibi hayvanlara karşı nasıl davranmamız gerektiğini bize bildiren bir rehberdir. Bu bağlamda, hayvan haklarına yönelik duyarlılığın geliştirilmesi amacıyla, öncelikle hadis literatüründe bu konunun nasıl ele alındığı incelenecek; Hz. Peygamber’in hayvanlara yönelik merhamet, adalet ve sorumluluk temelli yaklaşımı üzerinden mesele değerlendirilecektir.

### 1. Hadislerde Hayvan Hakları

İslâm dini, insanlara sadece ibadet ve ahlâk kuralları öğretmekle kalmayıp, aynı zamanda bütün canlılara karşı merhamet ve adalet ilkelerini benimsemeyi emretmiştir. Hz. Muhammed’in (s.a.s.) hadislerinde hayvan haklarına dair pek çok önemli öğreti bulunmaktadır. Bu hadisler, hayvanların yaşam haklarının korunması, onlara eziyet edilmemesi, doğal dengelerin gözetilmesi ve onların da Allah’ın yaratmış olduğu değerli varlıklar olarak saygı görmesi gerektiğini vurgular.

Bu bağlamda Hz. Peygamber, hayvanların dövüştürülerek eğlence aracı yapılmasını, gereksiz yere öldürülmelerini, yavrularına zarar verilmesini ve hatta öldükten sonra saygısızlık gösterilmesini kesin bir dille yasaklamıştır. Bu yaklaşımlar, İslâm ahlâkının temel taşlarından biri olan merhamet ve şefkatin canlılar arasında nasıl uygulanması gerektiğine dair bizlere açık bir rehberlik sunar. Hayvan

<sup>8</sup> Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Arabistan: Dâru’s-Selâm, 2000), “Edeb”, 66; Tirmizî, “el-Birr ve’s-Sıla”, 16.

haklarına yönelik bu hassasiyet, günümüz modern hayvan hakları kavramlarının temelini oluştururken, aynı zamanda insanın doğa ile olan ilişkisini de ahlâkî bir sorumluluk çerçevesinde değerlendirmesine zemin hazırlar. Bu başlık altında, hadisler ışığında hayvan haklarını inceleyerek, Hz. Peygamber'in bu konudaki duyarlılığını ve inananlara ve çağımız insanına yönelik öğütlerini ve uyarılarını ele alacağız.

### 1.1. Yaşama Hakkı

Her insanın olduğu gibi hayvanların ve bütün canlıların da en temel haklarından biri yaşamlarını sürdürme hakkıdır. Allah Teâlâ "Allah'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin" buyurarak bütün canlıların yaşam hakkını korumuştur.<sup>9</sup> Yine Kur'ân Kerim'de Hz. Süleyman'ın karınca topluluğunu ezmek adına gösterdiği çaba anlatılırken onların yaşam hakkı vurgulanır.<sup>10</sup>

Hz. Peygamber de zararsız hayvanların boş yere öldürülerek hayat haklarının ellerinden alınmasını yasaklamış ve bunun dünyadaki düzenin bozulma nedeni olacağını belirtmiştir. Hayatımızın her alanında tüm canlılara merhametle yaklaşmamızı emreden Hz. Peygamber, hayvanlar hususunda da bu duruma dikkat çekerek, haksız bir şekilde bir kuş hatta daha küçüğünü öldüren insanı, Allah'ın mutlaka hesaba çekeceğini bildirmiştir.<sup>11</sup> Allah Rasûlü, haksız ve gereksiz bir şekilde bir hayvanın öldürülmesine müsaade etmemektedir. Ayrıca küçük veya büyük olmasına bakılmaksızın sebepsiz öldürülen her hayvan için hesaba çekileceğimizi bildirerek bu konuda hassas davranmamızı istemektedir. Allah Rasûlü, bir kediyi evinde hapsedip kedinin açlıktan ve susuzluktan ölmesine neden olan bir kadının bu sebeple cehennemlik olduğunu belirterek hayvanların yaşama haklarının engellenmesinin ahiretteki kötü sonuçlarına dikkat çekmiştir.<sup>12</sup>

Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bir hadiste kendisini ısırdığı için oradaki bütün karıncaların yakılma emrini veren Peygamberi, Allah (c.c) ikaz etmiştir: Peygamberlerden birisini karınca ısırды. Peygamber ise orada bulunan karıncaların yuvasını yaktırdı. Bu durum üzerine

<sup>9</sup> el-İsrâ 17/33.

<sup>10</sup> en-Neml 27/18.

<sup>11</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sayd ve Zebâih" 34.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2019), "Enbiyâ", 54; Müslim, "Selâm", 151, 152, "Birr" 133, 134.

Allah (cc.) O'nu şöyle uyardı: “Yalnız bir karınca ısırды diye, Beni zikreden bir ümmeti mi yaktın?”<sup>13</sup>

Hayvanların hayatlarını koruma bahsi ve dinimizde avcılığın mübah oluşu arasında bir çelişki olduğu düşünülebilir. Ancak İslâm ahlâkı ve fıkıhı açısından bakıldığında bu iki hüküm farklı niyet, amaç ve sınırlar üzerine kuruludur. Bu nedenle aralarında bir çelişki değil, bir denge vardır. İslâm'da bütün canlıların hayatı ilahi bir emanet olarak görülmüş, onların sebepsiz yere öldürülmesi yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, zararsız hayvanların boş yere öldürülmesini kınamış ve bunun Allah katında sorumluluk doğuracağını ifade etmiştir.<sup>14</sup> Bu yaklaşım, dinin temel ilkelerinden biri olan “canın dokunulmazlığı” ilkesinin yalnızca insanlara değil, diğer canlılara da teşmil edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte İslâm, zaruret ve fayda esasına dayalı olarak avcılığı mübah kılmıştır. Maide sûresinin 96. ayetinde şöyle buyurulmaktadır:

“Deniz avı yapmak ve avladığınızı yemek sizlere ve yolda olanlarınıza yiyecek olsun diye helal kılındı. Karada av yapmak ise, ihramlı olduğunuz sürece size haram kılınmıştır. Huzuruna duracağınız Allah'tan korkun.”<sup>15</sup>

Bu ayette deniz ve kara avının bizlere mübah olduğu açıktır. Yukarıda zikrettiğimiz hadiste ise Hz. Peygamber, hayvanların keyfi olarak, sırf eğlence için haksız yere öldürülmesini yasaklamaktadır. Hadisin devamında da hayvanın hakkının verilmesi, onun yenilmesi olarak gösterilmektedir. Hz. Peygamber'in, sırf eğlence için öldürülen bir serçenin kıyamet günü Allah'a “Ya Rab! Filan kimse beni bir yararı için değil, sebepsiz yere öldürdü.” diyerek kendisini öldürenden şikâyetçi olacağını,<sup>16</sup> böyle bir suçu işleyen kimsenin Allah tarafından sorguya çekileceğini bildirmesi,<sup>17</sup> hayvanların hayat hakkına tecavüz suçunun uhrevi boyutuna dikkatleri çekmektedir.

Buradan anlaşılmaktadır ki, hayvanı yemek için avlanıp öldürmek mübah; zevk için öldürüp atmak ise Hz. Peygamber'in yasakladığı bir durumdur. Zira İbn. Abbas'tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber “Kim av peşinde koşarsa heva ve hevesinin peşinde

<sup>13</sup> Buhârî, “Cihâd”, 153; Müslim, “Selâm”, 148; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 176; Nesâî, “Sayd”, 38; İbn Mâce, “Sayd”, 10; Ahmed b. Hanbel, 2/313.

<sup>14</sup> Nesâî, “Dahâyâ”, 42; İbn Mâce, “Sayd”, 13.

<sup>15</sup> el-Mâide 5/96.

<sup>16</sup> Nesâî, “Dahâyâ”, 42.

<sup>17</sup> Nesâî, “Sayd”, 34.

koşmuş olur. <sup>18</sup> buyurmuştur. Buna göre avlanmak serbest olsa da bu hususta insanların ölçülü ve dikkatli davranması istenmektedir. Dinimizde avlanmaya ruhsat verilmiş olsa da bu ruhsat keyfi olarak değil açlık ve yoksulluk gibi ihtiyaç halinde kullanılması daha uygun görülmektedir. Hayvan avlamak insanda hobi olduğunda, bu kişinin merhamet duygusunun zedelenip kalbi katılaştırabileceği aşıkardır. Hayvan haklarını koruma ilkesi ve gereksiz öldürmenin yasaklanması, avlanmanın mübah oluşunu ortadan kaldırmaz.

İslâm hukukuna göre gıda ihtiyacı, ibadet etme ve zararlı hayvan olma gibi durumlar, hayvanların yaşama hakkının sınırlandırılmasını meşru kılan gerekçelerdendir. Hayvanlardan gıda olarak faydalanmak, dinimizce yaşamlarının sonlandırılmasını caiz sayan sebeplerden biridir. Kur'an-ı Kerim'de, iyi ve temiz olan yiyeceklerin (tayyibât) helal kılındığı haber verilmekte,<sup>19</sup> "Ancak kestikleriniz size helaldir."<sup>20</sup> ayetiyle, yenilmesine cevaz verilen bazı hayvanların usulüne uygun olarak kesilmesi ile ancak helal olacakları bildirilmiştir.

Hayvanların yaşam hakkı korunur. Ancak insanın meşru ihtiyaçlarını karşılaması da engellenemez. Zira İslâm, gereksiz ve eğlence amaçlı öldürmeyi yasaklarken, insanın beslenme veya korunma gibi meşru ihtiyaçlarını karşılamak için avlanmasına izin vermektedir. Böylelikle hem canlıların hayatına saygıyı hem de insanın zaruri ihtiyaçlarını gözeten dengeli bir anlayış ortaya konulmuştur.

İslâm'da hayvanın hayatının sonlandırılmasının meşru gerekçelerinden bir diğeri, bu işlemin ibadet maksadıyla yapılmasıdır. Kurbanın meşruiyeti Kur'an, Sünnet ve fakihlerin icmâına dayanmaktadır. Ancak kurban ibadetinde veya diğer zamanlarda, kesim işlemi yapılırken ehil olanlara yaptırılması, hayvana merhametli bir şekilde davranılması, eziyet vermeyecek şekilde kesilmesi son derece önemlidir.

Hayvanların hayatlarına son verilebilmesinin cevaz gerekçeleri arasında insanlara zarar verici olması, saldırgan olması ya da salgın hastalıklara sebep olması nedeniyle toplumun sağlığı bakımından tehdit edici olması gibi hususlar da yer almaktadır.<sup>21</sup> Hadislerin sağlıklı bir ekolojik dengenin korunmasına büyük önem verdiği ve

<sup>18</sup> Ebû Dâvûd, "Sayd", 4; Tirmizî, "Fiten", 69; Nesâî, "Sayd", 24.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4.

<sup>20</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>21</sup> Buhârî, "Sayd", 7, "Bed'u'l-halk", 16; Müslim, "Hac", 71, 73; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 39; Tirmizî, "Hac", 21.

tehlikeli olabilecek hayvanların, oluşturdukları tehlike nedeniyle öldürülmesine izin verdiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'de hayvanların ve köpeklerin katledilmesi emrini vermiş olması, insanlar için oluşturdukları tehlikenin bir sonucu olarak onların soy ağacını yok etmeyi amaçladığını göstermez. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) birçok hadislerinde; "Köpekler sizin gibi bir ümmet olmasaydı, öldürülmelerini emrederdim."<sup>22</sup> dediği rivayet edilmektedir. Sadece aralarındaki koyu siyahlar öldürülmeli. İtlaf emrinin bir okunuşuna göre, yollarda sahipsiz ve kontrolsüz bir şekilde yaşayanlar, hasta ve bakımsız olanlar Medine'de kuduz gibi pek çok hastalığın kaynağıydı. Zararlı haşerat ve hayvanlarla ilgili öldürme ruhsatının topyekûn bir katliam şeklinde değil, insanların can ve mallarıyla ilgili yakın bir tehlike oluşturmaları durumuyla sınırlı olduğunu da bilmek gerekir.<sup>23</sup>

### 1.2. Beslenme, Barınma ve Dinlenme Hakkı

Hayvan haklarında belirtilen en önemli konulardan biri de hayvanların sağlıklı beslenme, barınma ve dinlenme haklarıdır. Hayvanların yeme, içme ve barınma ihtiyaçlarının karşılanması, bunları giderebilecekleri uygun ortamların hazırlanması insani sorumluluklar arasında yer almaktadır. Rabbimiz Kur'an'da hayvanların beslenmelerine dikkat çekmiştir. Naziyat sûresinin 33. ayetinde şöyle buyurulmuştur: "Yeryüzünde sular ve otlakları yarattı ve sizin için ortaya çıkardı. Oraya dağları dikti. Tüm bunlar sizin ve hayvanlarınızın yaşayabilmesi içindir."<sup>24</sup> Bu ayette Yüce Allah, insanların ve hayvanların yemesi için farklı farklı bitkiler ve yeryüzünde nehirler var ederek rızıklanmamızı sağladığını bildirmiştir.<sup>25</sup> Sadece insanlar için değil hayvanlar içinde suyunu yaratmış, kaynaklarını fışkırtmış, otunu ve otlaklarını kurmuştur.

Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamalarına göz atıldığında, hayvanların beslenme, dinlenme ve uygun şartlarda kendilerinden yararlanılmasına önem verildiği görülmektedir. Kur'an, yeryüzünün su ve otlaklarından hayvanların da yararlanma hakkı olduğunu hatırlatırken, Hz. Peygamber de hayvanların gıdalarına dikkat

<sup>22</sup> Ebû Dâvûd, "Sayd", 3, 21.

<sup>23</sup> Sabri Erturhan, "Hayvan Öldürme ile İlgili Fıkhi Hükümler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/17 (Şubat 2009), 106-107; Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Hayvan Hakları", *Diyanet Aylık Dergi* 6/1 (Şubat 2007), 67.

<sup>24</sup> en-Nâziât 79/31.

<sup>25</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Camîu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 24/96-97.

edilmesi hususunda uyarılarda bulunmuştur.<sup>26</sup> Öyle ki, bir Müslümanın diktiği ağaç ve bitkiden kuşların ve diğer hayvanların beslenmesinin o kimse için sadaka hükmünde olduğunu beyan etmiştir.<sup>27</sup> Ayetle ve hadislerle sabittir ki yeryüzünde otlakları çıkarıp,<sup>28</sup> türlü bitkiler yaratan Rabbimiz, bunu can verdiği bütün mahlukatı için yapmıştır. Rabbimizin tüm mahlukat için yaratmış olduğu bu otlaklardan, yaylalardan, ormanlardan, bağ ve bahçelerden ve su çıkardığı nehirlerden<sup>29</sup> faydalanırken hayvanları mahrum etmek, merhametsizlik ve büyük bir vebaldir.

Allah Rasûlü, yolculuk sırasında hayvanların otu bol olan uygun yerlerde otlatılmasını emretmiş, beslenme gereksinimlerinin de özenle karşılanması gerektiğini bildirmiştir. Rahmet Peygamberi, hayvanların yaratılış maksatlarına uygun biçimde istihdam edilmelerini istemiş, onları güçlerinin yetmediği işlerde kullanmayı, sırtına binilen ve yük taşımak için yararlanılan hayvanlara ağır yükler yükleyerek eziyet etmeyi ise yasaklamıştır. Rasûlullah'ın yolculuk sırasında yükü fazla olan devenin yükünü diğer hayvanlara paylaşması bu hassasiyetin yansımasıdır.

Ayrıca bineklerinin sırtında sohbet eden bir grupla karşılaştığında onları kınamış, sohbet edeceklerse bineklerinden inmelerini söylemiştir.<sup>30</sup> Yine hayvanların sırtının, üstüne çıkılıp hitap edilen minberler gibi kullanılmaması hususunda şöyle ikazda bulunmuştur: "Sakin binitlerinizin sırtlarını minber edinmeyin! Çünkü Allah onları, (kendi kendinize) zor bir şekilde varabileceğiniz yerlere götürmeleri için size bahşetmiştir. Yeryüzünü ise sizin yaşayabilmeniz için yaratmıştır. Bu sebeple ihtiyaçlarınız olduğunda yerde karşılayınız."<sup>31</sup> buyurmuş, hayvanın farklı bir amaçla kullanılmamasını emretmiş, hayvanların gereksiz yere yorulmasının önüne geçmiştir. Hz. Enes de "Biz yolculuk esnasında bir yerde konaklayacaksak, hayvanların yükü indirilmedikçe nafile namazı kılmazdık"<sup>32</sup> diyerek bu hususta ashabın hassasiyetini belirtmiştir.

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta* (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1994), "Sıfatü'n-Nebi", 33; Müslim, "İmâre", 178.

<sup>27</sup> Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Müsâkât", 7, 8.

<sup>28</sup> el-A'lâ 87/4.

<sup>29</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, 1992), 9/146.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Ürdün: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2005), "Müsned", 24, 399.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, "Cihad", 61; *Sünen-i Beyhaki*, 5/255 (hac 371); "Şuabü'l-İman", 75; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/ 439, 441.

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd, "Cihad", 44.

Hayvanların hayatlarını korumak kadar onların beslenmelerine ihtimam göstermek de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) önemle üzerinde durduğu bir konudur. Ebû Hureyre'nin rivayetinde Allah Rasûlü şöyle buyurdu:

“Bir kimse yolda giderken susadı ve susuzluğu çokça arttı. Bu haldeyken bir su kuyusuna rastladı. Kuyuya inip susuzluğunu giderip kuyudan çıkınca susuzluktan toprağı yemeye çalışan bir köpek gördü. Adam kendi kendine konuşup: “Bu köpek de benim gibi susamış” deyip tekrar kuyuya inip, mestini su kabı gibi kullanıp su ile doldurduğu halde ağızıyla tutup dışarı çıktı ve köpeğe su verdi. Allah onun yapmış olduğu bu davranışından memnun kalarak günahlarını affetti.” Rasûlullah'ın yanındakilerden bazıları: “Ey Allah'ın Rasûlü! Yani biz hayvanlara karşı yapmış olduğumuz iyiliklere de mi ecir var?” dediler. Allah'ın Rasûlü: “Evet! Her “yaş ciğer” (sahibi) için bir ecir/ödül vardır” buyurdu.<sup>33</sup>

Bu hadisle ilgili olarak Nevevî (ö. 676/1277), hadiste muhterem sayılan hayvana iyilikte bulunmaya teşvik olduğu, muhterem sayılan hayvanın da öldürülmesi emredilmeyen hayvanlar olduğu görüşündedir. Muhterem sayılan hayvanı doyurmak ve sulamak iyilik olarak görülür ve sevaptır. “Bu hayvan ister kendisinin isterse başkasının olsun, sahipli veya sahipsiz olması önemli değildir. Öldürülmesi gereken kafir(savaşta), mürted, kuduz köpek ve fasık sayılan beş hayvan (karga, fare, çaylak ve saldırgan köpek) hakkında ise şeriatın emrine uyulur.”<sup>34</sup> demiştir. Nevevî'nin bu görüşüne karşı çıkan Aynî (ö. 855/1451), ona hitaben şöyle demiştir:

“Bu hadisin muhterem hayvanlara umumi olduğunu iddia eden Nevevî'ye de şaşarım. Hadisin konusu Allah'ın yarattığı mahlukata karşı şefkat göstermenin gerekliliği ile ilgilidir. Zararlı hayvan olması hayvana şefkat göstermeye mâni değildir. Bu savunmanın geçerli bir delili yoktur. Zararlı hayvan öldürülecekse önce sulanır, sonra öldürülür. Çünkü

<sup>33</sup> Buhârî, “Vudû”, 33; Müslim, “Selâm”, 2, 153; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 47; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/375.

<sup>34</sup> Muhyiddîn Ebû Zekeriyya Yahya en-Nevevî, *Şerhu Müslim* (Darul Hadis Yayınları, İstanbul, 2005), “Şerhu Müslim”, 14, 241.

dinimiz, her işte olduğu gibi öldürmeyi de güzel yapmayı emreder.”<sup>35</sup>

İnsanlar nasıl ki acıkırlar ve susarlar, hayvanlar da bu şekilde su içmeye ve beslenmeye ihtiyaç duyarlar. Açlık ve susuzluk onlar için de eziyettir. Bu yüzden hadiste geçen susayan köpeğe su içiren kimse, ondan bu eziyeti kaldırmış oldu. Allah da onun günahlarını affetti. Hz. Peygamber’in burada verdiği örnek karşısında, bazı sahabîlerin “Hayvanlardan dolayı da sevap kazanabilir miyiz?” diye sormaları normaldir. Çünkü bu tür bir davranış o günkü toplumda mevcut değildi ve “hayvan hakları” gibi bir kavram pek bilinmiyordu. Allah Rasûlü, bu soruyu soranları ve onlar gibi düşünen bütün insanları ikaz ve irşad etmiş ve “her canlıdan dolayı sevap kazanılacağını” açık bir şekilde beyan etmiştir. Hatta bir hayvana bile iyilik etmekle, Allah’ın hoşnut edileceğini duyurmuştur. Farklı rivayetlerde, o köpeği sulayan kişinin veya günahkâr kadının cennete konulduğunu ve bu hareketi dolayısıyla Allah’ın affını kazandığını bildirilmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki, Allah’ın yaratıklarına yapılacak iyilikler, birtakım günahlara kefâret olmaktadır.

“Koyunların burunlarını silin, ağıllarını temizleyin.”<sup>36</sup> buyuran Hz. Peygamber’in hayvanların sağlığıyla yakinen ilgilenmiş, vücudunda açılan yaralara merhem sürerek hayvanları bizzat tedavi etmiştir.<sup>37</sup> Bir keresinde Hz. Peygamber açlıktan bitap düşmüş bir deveyi görünce, “Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah’tan korkun.” diyerek tepkisini açığa vurmuştur.<sup>38</sup> İsteği üzerine kendisine birkaç tane süt keçisi hediye ettiği sahâbeye ve aile halkına, süt sağarken hayvanın canını yakmamaları için tırnaklarını kesmeleri ve yavruların gıdalarını güzel hazırlamaları hususunda uyarıda bulunmuştur.<sup>39</sup>

Hayvanların gıda ve beslenme ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğine işaret eden Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Verimli yerlerden geçtiğiniz zaman develerinize o yerden nasiplerini ayırın! Çorak yerlerden geçerken ise açlıktan ilikleri çıkmadan evvel acele

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrut, ty.), Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1411/1990), 8/86.

<sup>36</sup> Mâlik b. Enes, “Muvatta”, *Sifatü'n-Nebî*, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2.

<sup>37</sup> Müslim, “Âdab”, 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/175.

<sup>38</sup> Ebû Dâvûd, “Cihad”, 44.

<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3.

ettirip orayı geçiniz. Mola vereceğiniz zaman da yoldan kaçınınız. Çünkü o, hayvanların yolları ve geceleyin böceklerin sığınağıdır.”<sup>40</sup>

Bu hadisten anlaşılacağı üzere hayvanlara karşı şefkatli davranmak ve onların beslenmelerine ehemmiyet vermek bizim sorumluluğumuzdur. Otu bol olan yerlerden geçerken hayvanın otlatılmasına müsaade etmek ve onu sulamak, otu az olan yerden de hızlıca geçerek hayvanın aç kalmaması için bir an önce gideceğimiz yere varmak önemlidir.

Hayvanları bir yere kapatarak ona gıda ve su vermeyip, yemek bulmaları için müsaade etmemek, hayvana yapılan en büyük eziyetlerdendir. Bu durum dinimizin yasakladığı bir durumdur. Hayvanları aç ve susuz bırakıp, ona eziyet eden kimsenin uhrevi cezaya maruz kalacağını Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle bildirmiştir:

“Kadının biri bir kediye zulmetmesi nedeniyle azap görmüştür. O kadın kediye ne yemek ne de su vermişti. Hatta kedinin, dışarı çıkıp haşerat vb. yemesine dahi izin vermemiştir.”<sup>41</sup>

Bu hadiste geçen azaba uğrayan kadın hakkında Kadî İyâz (ö. 544/1149); bu kadının kafir olduğu için azaba uğradığı, kediye yaptığından dolayı, azabının da arttığını ve bu azabı hak ettiği düşüncesindedir. Nevevi ise; “bu kadının Müslüman olduğunu, azap görmesinin sebebini de kadının kediyi aç ve susuz bıraktığı için olduğunu söylemektedir. Kadının yaptığı küçük günahlardan olsa dahi günahında ısrar ettiği için büyük günah olmuştur,”<sup>42</sup> demektedir. Hangi görüş olursa olsun, kadının yaptığı azabı hak ettirecek bir konu olduğu aşikardır.

İlgili ayet ve hadisler, kişinin, özellikle sahibi olduğu hayvanın yeminden suyuna, barınağından sağlık giderine kadar yaşamını sürdürmesi için gerekli olan her türlü harcamayı yapmakla yükümlü olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle hayvanın nafakasının sahibi tarafından karşılanması fakihlerin çoğunluğunca vacip kabul edilmiştir. Bu sorumluluğu yerine getirmeyen kimsenin hukuken buna mecbur tutulacağı, bakımını yapmaması halinde hayvanı satmaya zorlanacağı, aksi takdirde ona zulmetmiş olacağı üzerinde durulmuştur.

Bunun yanında hayvanların beslenmelerine önem vermek kadar onların dinlenmeleri de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) üzerinde durduğu

<sup>40</sup> Müslim, “İmâre”, 2, 178.

<sup>41</sup> Buhârî, “Bed’ü'l-Halk”, 16; Müslim, “Selâm”, 151; İbn Mâce, “Zühd”, 30.

<sup>42</sup> Nevevî, *Şerhu Müslim*, 14, 241.

bir konudur. Hz. Peygamber, Allah'ın rızasını kazanmak isteyenlerin onun yarattıklarına karşı yumuşak huylu ve merhametli olması gerektiğini; Allah'ın Refik olduğunu ve Allah'ın rızasına ve yardımına rıfk sahibi insanların sahip olacağını, sert ve şiddet sahibi insanların da bundan mahrum kalacağını bildirmiştir.<sup>43</sup>

### 1.3. Üreme Hakkı

Hayvanların sahip olduğu haklardan biri de üreme, yani neslini devam ettirme hakkıdır. Hayvanları kısırlaştırarak veya başka yöntemlerle üremelerini engellemek doğaya büyük bir saygısızlıktır. Hayvanın üreme hakkının reddedilmesi, dünyanın doğal dengesini tehdit eden hayvan türlerinin azalmasına ve yok olmasına neden olmaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber zaman zaman söz ve davranışlarıyla bu duruma dikkat çekmiş ve ashabını uyarmıştır. Hadislerde doğrudan “üreme hakkı” ifadesi geçmemekle birlikte, dolaylı olarak hayvanların doğal üreme süreçlerine müdahale edilmemesi, onların fitratına zarar verilmemesi ve neslin devamının engellenmemesi gerektiğine dair birçok ilke yer almaktadır. Hayvanların da tıpkı insanlar gibi bir ümmet olduğunu belirten Allah Rasûlü (s.a.s.) deve, at ve diğer erkek hayvanların gereği olmadığı halde iğdiş edilmesini yasaklamış ve hayvanların neslinin devamı için önlemler almıştır.<sup>44</sup>

Nitekim hadislerde, hayvanların kısırlaştırılması, damızlık olarak kullanılmalılarının engellenmesi veya üreme dönemlerinde eziyete maruz bırakılmaları uygun görülmemiştir. Bu bağlamda, Resûlullah'ın (s.a.s.) “Hiçbir canlıya eziyet etmeyiniz”<sup>45</sup> buyruğu, onların üreme dönemlerinde de rahatsız edilmemeleri gerektiğine işaret etmektedir. Hz. Muhammed, Müslümanları, kuşların yuvalarını yıkmamalarını, yumurtalarını ve yavrularını çıkarmamalarını, alınanların yerine geri getirilmesi için talimat vermiştir. Medine'de belirli bir bölgeyi haram ilan ederek burada bitki yolmayı ve hayvanları avlanmayı yasaklamıştır.

Ayrıca, İslâm alimleri, hayvanların soyunun kesilmesine yol açacak uygulamaların “fesad” (bozgunculuk) kapsamında değerlendirilmesini uygun görmüşlerdir. Bu yaklaşım, Kur'an'daki “Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın”<sup>46</sup> ilkesinin canlıların neslini

<sup>43</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 11.

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/24.

<sup>45</sup> Buhârî, “Müsâkat”, 9.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/11.

koruma boyutuyla da ilişkilidir. Hayvanların üreme hakkı, onların yalnızca biyolojik olarak çoğalması değil, aynı zamanda ekolojik denge ve yaratılış düzeninin korunması açısından da önem taşımaktadır.

Dolayısıyla hadislerde doğrudan bir “üreme hakkı” kavramı geçmese de Hz. Peygamber’in canlılara yönelik şefkat ve merhamet vurgusu, hayvanların doğal üreme haklarının korunmasının İslâm ahlâkının bir gereği olduğunu ortaya koymaktadır.

#### 1.4. Özgür Olma Hakkı

İslâm, bütün canlıların yaratılış gayelerine uygun biçimde yaşama hakkına sahip olduklarını kabul eder. Her hayvanın hayatını devam ettirdiği doğal bir ortamı bulunmaktadır. Her canlı gibi hayvanların da yaşadığı doğal ortamda özgür bir şekilde hayatını sürdürme hakkı vardır. Hayvanların bu doğal yaşamlarından alıkonulması ya da yaşadığı bu habitata zarar verilmesi onların özgürlüğüne ket vurulmasıdır. Aynı zamanda hayvanların bu haktan mahrum bırakılması, yaşamlarını da tehlikeye sokmaktadır. Hayvanların doğal ortamlarında özgürce dolaşabilmeleri, hayvan yaşamının en önemli yönlerinden biridir. Öte yandan, hayvanlar ve insanların yaratılış amaçları birbirinden farklıdır. Hayvanların yeryüzünde bulunmalarının tek amacı insanın emrinde ve hizmetinde bulunmalarıdır.

Bu bağlamda hayvanların da özgürlük, hareket ve doğal yaşam alanlarında bulunma hakları, hadislerde dolaylı olarak vurgulanmıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) uygulama ve öğütleri, hayvanların gereksiz yere hapsedilmesini, bağlanmasını veya hareket özgürlüklerinin kısıtlanmasını açıkça yasaklamaktadır. Nitekim, bir kediyi hapsedip aç ve susuz bıraktığı için cehennemlik olduğu bildirilen kadınla ilgili hadis<sup>47</sup> bu konuda en çarpıcı örneklerden biridir. Bu rivayet, yalnızca hayvana eziyetin haram olduğunu değil, aynı zamanda onun özgürce yaşama ve beslenme hakkının elinden alınmasının büyük bir günah olduğunu ortaya koymaktadır. Hadis, hayvanın kendi yiyeceğini bulabileceği ortamdan mahrum edilmesini “zulüm” olarak değerlendirmekte ve özgürlüğün bir yaşam hakkı unsuru olduğunu göstermektedir.

Bunun yanında, Resûlullah (s.a.s.) savaş veya ticaret gibi durumlarda da hayvanların esir edilmesine, gereksiz yere yük altında bırakılmasına ya da bağlanarak eğlence konusu yapılmasına karşı

<sup>47</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 54; Müslim, “Selâm”, 151.

çıkıştır. Nitekim bir hadiste, hedef tahtası yapılmak üzere bağlanmış bir hayvanı gördüğünde bunu yapanları kınadığı rivayet edilmiştir.<sup>48</sup> Bu örnek, hayvanın yalnızca bedenine değil, özgürlüğüne de saygı gösterilmesi gerektiğini vurgular.

Allah Rasûlü (s.a.s.) hayvanların özgürce yaşama haklarına önem vererek bu hakkın kısıtlanması durumlarında ise ashabına karşı uyarılarda bulunmuştur. Bir defasında yolculuk anında Hz. Peygamber, bazı kişilerin iki serçe yavrusunu yakaladıklarını ve anneleri olan anne serçenin de kanat çırpıp onların üzerlerinde dolaştığını gördüğünde; “Yavrusu nedeniyle bu kuşun canını yakan kim?” diyerek salıverilmesini buyurmuştur.<sup>49</sup> Burada Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kuşun salınmasını istemekteki gayesi onu annesinden ayırıp eziyet edilmemesi hakkındadır.

Bazı kuş türlerinin kafeste beslenmesi konusunda farklı görüşler vardır. Örnek verecek olursak Necatül’l Gafilin’de, kafeste kuş beslemek günah sayılırken, kaz, tavuk ve hindi gibi yemek için kafeste beslediğimiz hayvanlar caiz görülmüştür.<sup>50</sup> Sırf güzelliğinden veya sesinden dolayı kafeste kuş beslemeyi bedenın afetlerinden gören alimler olurken<sup>51</sup> İmam Birgivi’de (ö. 981/1573) bu durumu bedenın afeti olarak görmüştür.<sup>52</sup> Bununla birlikte evinde kuş besleyen Ebû Umeyir’le Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şakalaşması<sup>53</sup> ve Hişam bin Urve’nin anlattığına göre sahabenin kafeslerde kuş taşıdığını gördüğünü söylemesi kafeste kuş beslemenin haram veya mekruh bir fiil olmadığını bize göstermektedir.<sup>54</sup>

Bu düşünceye göre, hayvanların ölümlerine veya başka bir zarara yol açmadığı sürece, hayvanların özgürlüklerinin kısıtlanmasında bir sakınca yoktur. Hadislerde, esaret altında kedi beslediği için cehennemlik olduğu belirtilen kişinin kıssasının yer aldığı daha önce gündeme getirmiştik.

Hz. Peygamber’in tutum ve uyarıları, hayvanların yaşam alanlarının korunması, hareket özgürlüklerinin kısıtlanmaması ve doğal davranışlarının engellenmemesi gerektiğini açıkça ortaya

<sup>48</sup> Müslim, “Sayd”, 58.

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 176; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/404.

<sup>50</sup> Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Necatü’l-Gafilin* (Konya:Vuslat Yayınları,2007), 100.

<sup>51</sup> Mehmed Zahid Kotku, *Nefsın Terbiyesi* (Kocaeli: Seha Neşriyat,1999), 109.

<sup>52</sup> İmam Birgivi, *Tarikatü’l-Muhammediye* (İstanbul : Muallim Neşriyat, 2013), 363-379.

<sup>53</sup> Buhârî, “Edeb”, 112; İbn Mâce, “Edeb”, 24.

<sup>54</sup> Buhârî, “Edebül Müfred”, 142.

koymaktadır. Bu bakımdan İslâm, hayvanların özgürlük hakkını da ilahi adaletin bir gereği olarak görmektedir.

### 1.5. Değer Verilme Hakkı

Hayvanlara bakmak dini ve insani bir görevdir. Hayvanlara cinsi, türü, şekli ne olursa olsun onlara iyi davranmak, her birin Allah'ın birer emaneti gibi görmek ve onların haklarına saygı göstermek, kısacası hayvanlara değer vermek de ahlakın bir gereğidir. Rabbini tesbih ile zikreden hayvanlara değer vermek ve hürmet etmek, Yaradan'a da hürmet etmek demektir. Buna göre hayvanlara değer vermeyen kimsenin, Allah'a gerçek anlamda saygısı olamaz. Allah'ın bir emaneti olmasından dolayı mahlûkata şefkat ve sevgiyle muamele eden Peygamber (s.a.s.), hiçbir hayvanı hor görmeyip, her birine değer vererek, onlara sözlü ve fiili olarak yapılan her türlü saygısızlığa tepki göstermiştir.

İmrân b. Husayn (r.a.) şöyle demiştir: “Biz, Hz. Peygamber (s.a.s.) ile bir seferde idik. Ashabdan bir kadın, bineği olan deveye öfkelenip ona lanet okudu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) bunu işitti ve şöyle buyurdu: ‘Onun üzerindeki alın, o deveyi bırakın; çünkü o lanetlenmiştir.’”<sup>55</sup>

Bu hadis, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayvanlara kötü söz söylenmesini, küfredilmesini, lanet okunmasını ve beddua edilmesini yasakladığını göstermektedir. Çünkü lanet, canlıya yönelik bir bedduadır ve bu hem yaratılmışa eziyet hem de yaratıcısına saygısızlık anlamına gelir. Hz. Peygamber'in, lanet edilen devenin kullanılmasını yasaklaması, bu davranışın ne kadar sakıncalı olduğunu vurgulamak içindir. Bir rivayette ise horoza sövülmemesi uyarısında bulunulmuştur.<sup>56</sup> Resûlullah (s.a.s.), hayvanların yüzlerine damga vurulmasını ve yüzlerine vurulmasını yasaklamıştır.<sup>57</sup> Bu hadis, hayvanların yüzünün özel ve hassas bir bölge olduğunu, oraya vurmanın hem fiziksel hem de psikolojik eziyet anlamına geldiğini göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.), bu yasağı getirerek hayvanlara şefkat ve saygı temelinde davranmayı emretmiştir.

Allah Rasûlü'nün bir bölgeye savaşmak için ordu gönderirken “Ağaçları yakmayınız. Hayvanlara zarar vermeyiniz” diye emir buyurması, vefatına yakın bir dönemde ordu komutanı olarak görev verdiği Üsâme b. Zeyd'e “Haddi aşmayın... Çocukları, yaşlıları ve

<sup>55</sup> Müslim, “Birr ve Sıla”, 80.

<sup>56</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 105-106.

<sup>57</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 52.

kadınları öldürmeyin. Hurma ağaçlarını kesip yakmayınız. Meyve veren ağaçlara zarar vermeyin. Sığır, koyun ve deve gibi hayvanları, yemek dışında farklı bir nedenle kesmeyiniz...” Şeklinde yaptığı öğütler O'nun en zor dönemlerde bile çevreye ve canlılara olan duyarlılığını göstermektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, Mekke'nin fethine giderken, yol boyunca yavru emzirmekte olan bir köpek görmüş, hayvanları rahatsız etmesin diye köpeğin başına siper geçirmiş ve ordunun yolunu değiştirmiş. Allah Rasûl'ünün bu davranışı, şüphesiz onun hayvanlara verdiği önemi göstermektedir.

Hayvanlara verilen önemle ilgili olarak Hz. Peygamber'in hayatından bu ve benzeri örneklerle baktığımızda, Hayvan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin şu maddesini tam anlamıyla yansıttığını görürüz: “Bütün hayvanlar saygı görmeye hak kazanır. Bir tür hayvan olan insan, diğer hayvanları yok edemez, bu hakkı ihlal ederek onları sömüremez. Tüm hayvanların bakım ve korunma hakkı vardır.” (madde: 2).

Hz. Peygamber hayvanların sağlığına ve hijyenine özen göstermiş, hasta hayvanların başkalarıyla bir arada tutulmamasına ve birlikte sulanmamasına dikkat etmiştir. İnsanlara hasta hayvanlarla hasta olmayanları bir ahırda bir arada tutmamalarını, hasta hayvanlara yemlerini ve sularını ayrı bir yerde ve ayrı bir kaptan vermelerini teşvik ederek, evlerde koruyucu tedbirlerin alınmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. “Hasta (develerini) olan, (onları) sağlıklı (develerin) yanına götürmesin”<sup>58</sup> bulaşıcı hayvan hastalıklarının yayılmasını önlemek için alınması gereken bir tedbir olarak değerlendirilir. Hz. Peygamber (s.a.s.), özellikle hayvanlarda “cüzzâm benzeri bulaşıcı hastalıkların” sağlıklı sürülere geçmemesi için ayrı tutulmalarını emretmiştir. Bu bağlamda hadis âlimleri, hasta hayvanların ayrı bir yerde tutulması, yem ve su kaplarının da ayrı olması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu hem hayvanların hakkı hem de insanların sorumluluğu açısından bir temkin ilkesidir.

Hz. Peygamberimiz, hayvanların sağlığı ile bizzat ilgilenmiş, ağırlık taşıyan hayvanların vücutlarında oluşan yaraları katranla sararak iyileştirmiştir. Enes b. Mâlik buna benzer bir olayı şöyle anlatır: “Hz. Peygamber'i ziyarete gitmiştim. Kendisi üzerinde bir aba olduğu halde bir hayvanın yaralarına katran sürüyordu.”<sup>59</sup> Katran sürmek, o dönemde hayvanların deri yaralarını, uyuz ve parazit hastalıklarını

<sup>58</sup> Buhârî, “Tıb”, 54; Müslim, “Selâm”, 101; Tirmizî, “Tıb”, 32.

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 44.

tedavi etmekte kullanılan yaygın bir yöntemdi. Hz. Peygamber'in bizzat kendisi, hayvanının yarasını tedavi etmektedir bu, onun merhamet ve sorumluluk anlayışını gösterir. Bu hadis, hayvanların hastalandıklarında tedavi edilmeleri gerektiğini, onların ihmal edilmemesinin İslâmî bir erdem olduğunu ortaya koyar. Hz. Peygamber (s.a.s.), davranışıyla müminlere örnek olmuş; hayvan bakımını ibadet bilinciyle yerine getirmiştir.

## 2. Hadislere Göre Hayvanlara Karşı Sorumluluklarımız

Hadislere göre, hayvanlara karşı sorumluluklarımız hem bireysel hem de toplumsal düzeyde büyük önem taşımaktadır. Hz. Peygamber, hayvanların sadece Allah'ın yarattığı canlılar olduğunu vurgulamakla kalmamış, onlara karşı merhametli ve adil davranmayı müminlerin temel görevlerinden biri olarak belirtmiştir. Hadislerde hayvanlara eziyet edilmemesi, gereksiz yere öldürülmemesi, doğal yaşamlarının korunması ve hatta günlük bakımında bile sevgi ve şefkat gösterilmesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir.

İslâm'da hayvanların da birer can taşıdığı, onların da Allah katında bir değeri olduğu vurgulanır. Bu nedenle onları korumak, zarar vermekten sakınmak ve ihtiyaçlarını gözetmek müminlerin sorumluluğudur. Ayrıca, Hz. Peygamber hayvanların dövüştürülerek eğlenceye alet edilmesini ve canlıların hedef yapılmasını kesinlikle yasaklamış, bu tür davranışların insanın ahlâkî yapısına zarar verdiğini belirtmiştir. Bu anlayış, hayvan haklarının korunmasının sadece bir vicdan meselesi değil, aynı zamanda dinî bir yükümlülük olduğunu gösterir.

### 2.1. Merhametli Davranılması ve Eziyet Edilmemesi

Bütün kâinata şefkat ve rahmet duygularıyla yaklaşan Hz. Peygamber (s.a.s.), hayvanlara da merhametli davranmış, canlılara eziyet etmeyi yasaklamış ve ashabının da bu hususta duyarlı olmasını emretmiştir. Merhamet edenlere de Rabbimizin merhamet edeceği bildirilmektedir.<sup>60</sup> Ayrıca dinimiz hayvanlara karşı yapılan iyiliği takva olarak görürken onlara karşı kötü davranan ve onların ıslahı için çalışmayan insanları ise günah da yardımlaşmış ve Rabbimize karşı isyankâr olarak tanımlamıştır.<sup>61</sup>

Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye deveye binerken hayvana şefkat ve merhametle davranmasını tavsiye etmiş, hayvanlara olan

<sup>60</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 66; Tirmizî, "Birr ve Sıla", 16.

<sup>61</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 2, 514.

merhametinin eseri olarak binek hayvanlarına fazla yük yüklemeyi yasaklamış, yolculuk esnasında onları dinlendirmeye ihtimam göstermiş ve hayvanların barınma ve beslenme gerekliliklerinin karşılanmasını emretmiştir. Diğer taraftan her zaman hayvanlara rıfk ile davranmayı kendine ilke edinen Allah Rasûlü, hayvanların canlarının acıtılmasını ve onlara zarar verilmesini yasaklamıştır. Cahiliye zamanında Araplar canlı develerin hörgücünü ya da koyunların kuyruğunu kesip bunlardan<sup>62</sup> Hz. Peygamber bu biçimde uzuvları kesilerek canlarına kastedilen hayvanların murdar hükmünde olduğunu ve etlerinin yenilmeyeceğini belirtmiş böylece hayvanlara zulmeden bir davranış<sup>63</sup> Ayrıca "Hayvanlara (uzuvlarını keserek) işkence edenlere Allah lânet<sup>64</sup> buyurarak bu şekilde onlara sıkıntı verenlere beddua etmiştir.

İnsanlar, binek hayvanlarına istedikleri şekilde binme hakları yoktur. Hadislerde hayvanlara binme eylemi, bir dizi yol gösterici ilkeye bağlıdır. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) gelen bir rivayette Hz. Peygamber, "hayvanlarınızın sırtını minberler edinmeyin. Zira Allah sadece zorlukla varabileceğiniz yerlere sizi iletmeleri için onları sizin emrinize verdi. Arzı da sizin için yarattı. Binaenaleyh ihtiyaçlarınızı yerde karşılayınız."<sup>65</sup> Buyurulmaktadır. Devamlı bir şekilde değil de ancak bir ihtiyaçtan dolayı olursa bu yasaklanmamıştır. Buna delil Hz. Peygamberin ihtiyaçtan dolayı devesinin üzerinde hutbe okumasıdır.<sup>66</sup> Çünkü veda haccında umumi bir maslahattan dolayı Hz. Peygamber devesinin üzerinde hutbe okumuştur. Buradaki nehiy arada bir olup da maslahat için olan değil, kişinin devamlı bir şekilde bunu alışkanlık haline getirmesinden dolayıdır.<sup>67</sup> Ali el-Kâri (ö. 1014/1605), bu hadisi şöyle yorumlamıştır: "Hayvanların üzerindeki alış-veriş veya buna benzer uzun şeyleri yapmaktan kaçınınız. Bilakis onların üzerinden ininiz, ihtiyaçlarınızı yerine getirdikten sonra tekrar bininiz."<sup>68</sup>

Bütün hayvanlara ve hasılı tüm mahlukata şefkat ve merhametle muamele etmek Rabbimizin rızasını kazanmaya vesile olmaktadır.

<sup>62</sup> Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, (9/58).

<sup>63</sup> Tirmizî, "Sayd", 12.

<sup>64</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/13.

<sup>65</sup> Ebû Dâvûd, "Cihâd", 55.

<sup>66</sup> Muhammed Abdurraûf Münavi, *Feyzulkadir şerhu Cami'is-Sağir-min Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir* (Beyrut:Daru'l-Fikr, 1996), 3, 169.

<sup>67</sup> Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk b. Emîr Alî Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Ebu Davud* (Beyrut: Darul-Hadis, 1990), 7/168.

<sup>68</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bud*, 7/169.

Hz. Peygamber (s.a.s.) hayvanlara karşı merhametle davranmayı öğütlerken aynı zamanda onlara eziyet etmeyi de yasaklamaktadır. Onlara eziyet etmemeyi hayvanların, insanlar üzerindeki bir hakkı olarak görmüştür. Canlı olan hayvanların boğazlanmadan, yani canlı iken ondan herhangi bir uzvunun kesilmesi, binek hayvanının üzerinden inmeden herhangi bir maslahat olmaksızın uzun süre sohbet edilmesi, kulaklarından tutularak çekilmeleri gibi davranışların hepsi hayvan bedenine kötü yönde müdahale ve eziyet olarak hadislerde zikredilmektedir.

Müslim'in Sahih'inde "hayvanların yüzlerine vurulamayacağı hakkında bab" vardır. Bu başlık altında Câbir'den rivayet edilen şu rivayet dikkat çekmektedir: "Rasûlullah yüze vurulmasını ve dağlama yapılmasını yasaklamıştır."<sup>69</sup> Yine rivayete göre; Yanlarında yüzü dağlanarak damga vurulmuş bir merkep olduğu halde Resûlullah'a rastlayanlar oldu: "Bunu böyle dağlayanlara Allah lanet etsin!"<sup>70</sup> Buyurdular. Câbir'in Ebu Dâvud'daki rivayetinde ise Hz. Peygamber, dağlayanlara, benim hayvanların yüzüne dağlama yapmayı ve yüzlerine vurmaya lanetlediğim size ulaşmadı mı? demekte ve bundan onları menetmektedir.<sup>71</sup>

İbn Abbas'ın rivayetine göre; Resûlullah (s.a.s.), yüzünden dağlanmış bir merkep görüp, bunu uygun bulmadığını söyledi ve: "Allah'a yemin olsun! (Ben olsaydım) dağlamayı bu hayvanın yüzünün en uzak noktasına vururdum!" buyurdu. Sonra emir verdi, kendi merkebinin sağrılarına dağlama yapıldı. Böylece sağrılarını ilk dağlayıp (en vuran) Hz. Peygamber oldu.<sup>72</sup>

Hangi hayvan olursa olsun her türden canlının yüzüne vurmak yasaklanmıştır. Hatta insanların yüzüne vurmak daha şiddetli bir şekilde yasaklanmıştır. Yüzü, insanın güzelliğinin toplandığı nazik yeri olmasından dolayı buraya vurmak nehyedilmiş, yüze damga vurmak ise haram kılınmıştır. Hayvanın yüzünü kızgın demir ile damgalamak bazı alimlere göre mekruh görülürken bazı alimlere göre de haram sayılmıştır. Sebep olarak da Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayvanların yüzünü damgalayanlara lanet etmesi olarak gösterilmiştir. Yüzlerinden başka bir yerlerinin damgalanması ise yasak değildir. Cizye ve zekât hayvanların damgalamak müstehap

<sup>69</sup> Müslim, "Libâs", 106; Tirmizî, "Cihâd", 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/318-378.

<sup>70</sup> Müslim, "Libas ve Zînet", 107(3,37).

<sup>71</sup> Ebû Dâvûd, "Cihâd", 58.

<sup>72</sup> Müslim, "Libâs", 107.

iken, bunun dışındaki hayvanlarda müstehaplık ve yasaklama yoktur.<sup>73</sup> Enes bin Malik'in rivayetine göre; "Rasûlullah'ı elinde dağlama aleti ile gördüm. Zekât develerini damgalıyordu," diyerek Hz. Peygamber 'in (s.a.s.) zekât develerine damga vurduğu haber verilmektedir.

Burada damgalama işinin serbest bırakılması ve hatta müstehap görülmesinin sebebi onları birbirinden kolaylıkla ayırt edebilmek, kaybolduklarında onları tanıyabilmek ve tasadduk edilen hayvanın tekrar satın alınmasının önüne geçmektir. Bu yüzden cizye ve zekât hayvanlarının damgalanmasının müstehap olmasında sahabenin ittifak ettikleri bir konu olarak nakledilmiştir.<sup>74</sup>

Günümüzde bu durum Hayvan Hakları Bildirgesi'nin 8. maddesinde şu şekilde belirtilmektedir: Hayvanlara fiziki ya da psikolojik bir acı çektiren deneyler yapmak hayvan haklarına aykırıdır. Tıbbî, bilimsel, ticarî ve başka biçimlerdeki her türlü deneyler için de durum böyledir.

## 2.2. Acı Çektirmeden ve Korkutmadan Öldürülmesi

Hz. Peygamber hayvanlar kurban edilecek veya zorunlu olarak öldürülecekse, bunun hayvana en az acı verecek şekilde yapılması gerektiğini belirtmiştir. Allah'ın her şeyde ihsanı emrettiğini söyleyen Hz. Peygamber hayvanların kesilme işlemini ve öldürülmesi işinin de bu temel prensibe uygun bir şekilde özenle yerine getirilmesini emretmiştir. Hz. Peygamber, hayvanlar kurban edilecekleri zaman, kesim sırasında bıçağın iyi bir şekilde keskinleştirilmesini, bıçağın hayvana gösterilmemesini ve kesim olayının hızlı bir biçimde yapılmasını emrederek hayvana verilecek olan fizikî ve psikolojik eziyeti en aza indirmeye gayret göstermiştir.<sup>75</sup>

İslâm, kesilecek hayvana bile iyi davranmayı öğütlemiş, keserken bile ona eziyet etmeyi yasaklamıştır. Öyle ki hayvanları öldürürken bile ona eziyet etmeden, korkutmadan ve hızlıca yapılmasını istemiştir. Şeddat b. Evs'in rivayetinde Peygamber'imiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz Allah her şeyde ihsanı farz kılmıştır. Öyleyse siz öldürdüğünüz zaman öldürmeyi iyi yapın. Kestiğiniz zaman da kesmeyi iyi yapın. Her biriniz bıçağını bilesin. Ve

<sup>73</sup> Nevevî, *Şerhu Müslim*, 14/ 97.

<sup>74</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, IX, 107; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Polen Yayınları, 2014), 429.

<sup>75</sup> Müslim, "Sayd", 57; Ebû Dâvûd, "Edâhî", 11; Tirmizî, "Diyât", 14; Nesâî, "Dahâyâ", 22, 26, 27; İbn Mâce, "Zebâih", 3.

kestiği hayvana (zahmet vermesin) rahat ettirsin.”<sup>76</sup> Bu hadisten de anlaşılacağı üzere kesilecek olan hayvanın eziyet görmemesi için bıçak iyice bilenmeli ve keskin hale getirilmelidir. Onu korkutmamak için bıçak, ona gösterilmemeli kesim anına kadar gizlenmelidir. Birkaç hayvan aynı yerde kesilecekse birbirlerini görmeyecek şekilde kesilmeli ve kesim yerine ona zarar verecek şekilde ve sürüklenerek getirilmemelidir.<sup>77</sup>

Görüldüğü üzere her işte iyiliği ve hoşgörüyü emreden Allah Rasûlü, hayvanların öldürülme esnasında bile iyiliği emretmiş, öldürülme esnasında hayvanlara yaşatılacak ezayı da yasaklamıştır. Rivayete göre Allah Rasûlü, koyun kesen bir adam görmüştü. Adam koyunu yere yatırdıktan sonra bıçağını bilemeye çalışıyordu. Adamın bu katı ve duygusuz davranışına kızan Hz. Peygamber, “Hayvanı iki defa mı öldürmek istiyorsun? Onu yere yatırmadan bıçağını bilersen olmaz mıydı?” diye çıkıştı.<sup>78</sup> Dolayısıyla et ihtiyacı için boğazlarken dahi acı çekmemelerine dikkat edilmelidir.

Yaşayan her varlığa karşı insanın beslemesi gereken iyilik duygusu, hayvanları boğazlarken bile kendini göstermektedir. Meselâ kurbanlık hayvan kesim yerine götürülürken itilip kakılmayacak, kesilmeden önce su verilecek, yere yatırılırken hırpalanmayacak, kesilen hayvan diğer hayvanlara gösterilmeyecek, kesimde kullanılacak bıçak gayet keskin olacak, bıçak hayvanın yanında bilenmeyecek ve ona gösterilmeden boğazına hızlıca sürülecek, kesim işi bittikten sonra hemen yüzmeye başlamayıp derisi soğuyana kadar beklenecektir.

İslâm Dini; hayvanları kurban etme, avlanma ve zararından korunma gibi belli nedenler dışında gereksiz yere hayvanların öldürülmesine karşı çıkmıştır. Gereksiz bir şekilde öldürülen hayvanların ahiret gününde “Ya Rab! Falan beni, herhangi bir yararı için değil, boş yere öldürdü!”<sup>79</sup> diyerek öldüren kimseye karşı davacı olacağı belirtilmiştir. Bununla beraber Peygamberimiz, insanların malına ve canına zarar verme ihtimali olan akrep, yılan ve kuduz köpek gibi bazı hayvanların öldürülmesine izin vermiş hatta ihramlı iken dahi bahsi geçen hayvanların öldürülebileceğini söylemiştir.

<sup>76</sup> Müslim, “Sayd ve Zebâih”, 57; Ebû Dâvûd, “Edâhi”, 12; Tirmizî, “Diyat”, 14; Nesâî, “Dâhaya”, 22; İbn Mâce, “Zebâih”, 4; Dârimî, “Edâhi”, 10.

<sup>77</sup> Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, 9/200.

<sup>78</sup> Hâkim en-Nisâburi, Hâkim, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn* (İstanbul: Konevi Yayınları, 2013), 4/231.

<sup>79</sup> Nesâî, “Dahâyâ”, 42.

İslâm alimleri, bu ve buna benzeyen bazı hadisleri incelemiş ve bu hadisler doğrultusunda hadiste geçen hayvanların kapsamını genişletmiş ve insanlara hiçbir zararı olmayan hayvanların öldürülmemesi gerektiğini söylemişlerdir.

Hayvan Hakları Bildirgesi'nin 11. maddesine göre de "Zorunluluk olmaksızın bir hayvanın öldürülmesi yaşama karşı suçtur". Bu maddede hadislerde belirtildiği gibi hayvan öldürmenin zorunlu olduğu haller olabileceğine, ancak gereksiz yere hayvan öldürmenin suç sayıldığına dikkat çekilmiştir.

Allah Rasûlü, hayattaki hayvanlara ne kadar önem veriyor ve yaşayan bu hayvanlara saygı gösteriyorsa aynı şekilde ölmüş olan hayvanlara da aynı saygıyı göstererek ashabına da tavsiye etmiştir. Maide suresinde geçen bu olay ile Rabbimiz insana, ölüsünün nasıl gömüleceğini öğretmiş ve hayvanların ölüsüne de aynı şekilde muamele yapılmasını öğütlemiştir.<sup>80</sup> Buna göre insanlar, dünyada aynı hayatı paylaşan ve dünyadaki doğal dengenin en önemli unsurlarından biri olan hayvanlar gibi ölümlere de saygı göstermelidir. Hayvanın ölmüş bedenini açık havada bırakmamalı ve uygun yerlere gömmelidir. Bu durum Hayvan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 13. maddesinde şu şekilde ifade edilmektedir: "Ölmüş bir hayvana da saygı gösterilmelidir. Hayvanların öldürüldüğü şiddet sahneleri film ve televizyondan yasaklanmalıdır." Bunun içindir ki, ölen her canlıyı toprağa gömmek insana ve hayvana gösterilmesi gereken saygının bir gereğidir.

### 2.3. Eğlence Aracı Olarak Kullanılmaması

Hz. Peygamber (s.a.s.) eğlence adı altında hiçbir hayvanın eziyet görmesini istememiştir. Bu yüzden hayvanlara eziyet veren tahrişi yani hayvanların birbirlerine karşı kızıştırılıp dövüştürülmesini yasaklamıştır. İki hayvanın dövüşmesinde hiçbir fayda olmaması ve her iki hayvana da yorgunluk ve eziyet vermesinden dolayı tahriş yasaklanmıştır.<sup>81</sup> İbn Abbas'ın rivayetine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) konu ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur: "Rasûlullah (s.a.s.) (dövüştürmek için) hayvanların arasını kızıştırmayı yasakladı.<sup>82</sup>

Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) ister eğlence için olsun, isterse de çalışmak ve kendini geliştirmek için olsun hayvan bedeninin canlı olarak hedef tahtası yapılmasını yasaklamakta ve bu tarz bir

<sup>80</sup> el-Mâide 5/31.

<sup>81</sup> Azimâbâdî, *Avnû'l-Ma'bûd*, 7, 231.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, "Cihâd", 56; Tirmizî, "Cihâd", 30.

uygulamayı da işkence kapsamında değerlendirip böyle davrananları lanetlemektedir. Hişam b. Zeyd'in naklettiğine göre (Dedem) Enes (b. Malik)'le birlikte el-Hakem b. Eyyüb'un evine girmiştik. (Dedem Enes) bir tavuğu (hedef olarak) dikip ona atış yapan birtakım gençler yahut çocuklar gördü ve şöyle dedi: "Rasûlullah (s.a.s.) hayvanların nişan hedefi olarak kullanılmasını yasakladı."<sup>83</sup>

Bu anlamda; "İçinde ruh bulunan hiçbir şeyi atış hedefi olarak kullanmayınız."<sup>84</sup> Buyurarak, hayvanları sabren (yâni bağlayıp hedef ederek ölünceye kadar ok, taş ve benzerini atma) öldürmeyi yasaklamıştır. Bu rivayetteki "sabr" kelimesi hayvanları hedef almak için onları bağlamak manasına gelmektedir. Canlı bir hayvanı talim yapmak için bile olsa, hedef yapmak dinen yasak ve haramdır.

Konu ile ilgili başka bir rivayete göre İbn Ömer Kureyş'ten birkaç gencin yanına uğradı. Bunlar bir kuşu hedef dikmiş ona ok atıyorlardı. Oklarından her isabet etmeyi kuşun sahibine veriyorlardı. İbn Ömer'i görünce dağıldılar. Bunun üzerine İbn Ömer: Bunu kim yaptı? Bunu yapana Allah lanet eylesin. Şüphesiz Rasûlullah (s.a.s.) içinde canı olan bir şeyi hedef ittihaz eden kimseye lanet buyurmuştur, dedi.<sup>85</sup> Dolayısıyla canlı hayvanın hedef yapılarak talim veya eğlence aracı olarak görülmesi Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından lanetlenmiştir. Çünkü bu tutumun onu yapan insana bir faydası olmadığı gibi hayvana eziyet etmek ve onun ölmesine sebep olmak gibi zararları vardır.<sup>86</sup>

Hadislerden anlaşıldığına göre; bir canlının bedenini hedef alarak onunla nişancılık talimleri yapmak dinen yasaklanmıştır. Buradaki nehiy bunun haram olduğunu bildirir. Hayvanı hedef almak ona eziyet olduğu gibi, maliyetini zayi etmek ve murdar olmasına sebep olma gibi zararları da vardır. Çünkü bir hadiste de Hz. Peygamber, mücessemenin yani ok atışlarına hedef olarak kullanılan hayvanın yenmesini yasaklamıştır.<sup>87</sup>

Her ne kadar bazı âlimler, hayvanı bağlayarak hedef yapmak suretiyle öldürmeyi yasak eden birçok sahih hadis rivâyet edildiğini, ancak bir hadisten başka o hayvanın yenilmesini yasak eden hadis

<sup>83</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 25; Müslim, "Sayd ve Zebâih", 58; Ebû Dâvûd, "Dahâya", 12; Neseî, "Dahâya", 41.

<sup>84</sup> İbn Mâce, "Zebâih", 10.

<sup>85</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 25; Müslim, "Sayd ve Zebâih", 58; benzer rivayet için bk. Ebû Dâvûd, "Dahâya", 12; Neseî, "Dahâya", 41.

<sup>86</sup> Nevevî, *Şerhu Müslim*, 8/110.

<sup>87</sup> Tirmizî, "Et'ime", 24.

olmadığını söylese<sup>88</sup> de bu tarz bir uygulama, Hz. Peygamber'in bu tür çirkin davranışları yasaklama metoduna uymaktadır. İnsanların atış hedefi yaptıkları hayvanın sonuçta etinden mahrum kalma endişesi taşıyor olmaları, böyle bir uygulama yapma isteklerinden vazgeçmelerine sebep olacaktır. Ancak hayvan ölmeden önce kesilirse yenmesi caiz olduğu söylenmiştir.<sup>89</sup> Nitekim Aynî, sapan taşı ile vurulduğu halde ölmeden yetişip kesilen hayvanın etinin yenmesinde bir beis olmadığını ifade etmiştir.<sup>90</sup> Bu ve benzeri hadisler, eti yenen veya yemeyen herhangi bir hayvana işkence yapıp azap etmenin veya bunu bağlayıp hedef ederek ok veya taş gibi bir şeyle vurmak suretiyle öldürmenin haram olduğuna delalet eder. Çünkü böyle bir hareket hayvana azap etmektir ve eti yenen hayvanları ise telef etmek, etini yenmez hale sokmaktır.<sup>91</sup>

Hz. Peygamber at ve deve yarışı gibi spor niteliği barındıran eğlencelere izin vermiş fakat hayvanlara zulüm olabilecek türdeki eğlenceleri yasaklamıştır. Zevk ve eğlence uğruna hayvanların birbirleriyle dövüştürülmesi, bu sebeple Allah Rasûlü tarafından yasaklanmıştır. Buna göre eğlence ya da bahis maksadıyla köpek, horoz, deve, boğa vb. hayvanların birbirleriyle dövüştürülüp seyredilmesi dinen ve ahlâken kabul edilemez bir davranıştır.

#### 2.4. Neslinin Tüketilmesinin Yasaklanması

Yüce Allah bu kâinatı, muhteşem bir ölçü ve kusursuz bir denge üzerine yaratmıştır. Mülk sûresinin 3. ayetinde "O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?"<sup>92</sup> Buyurulmaktadır. Bu ayette Rabbimiz insanlara, bu evreni büyük bir nizam içinde yarattığını ve O'nun yaratmasında hiçbir düzensizlik görülemeyeceğini anlatmaktadır.

Ayetin devamında da Mülk sûresi 4. ayetinde "Sonra tekrar tekrar bak; bakışların (aradığı çatlak ve düzensizliği bulamayıp) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir."<sup>93</sup> Buyurarak ne kadar kusur ararsak arayalım asla bir kusur bulamayacağımız belirtilmektedir. Allah, bu

<sup>88</sup> Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 1983), 16/203.

<sup>89</sup> İbrahim Canan, *Ayet ve Hadislerin Işığında Çevre Ahlakı* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1995), 5/453.

<sup>90</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, 2, 124.

<sup>91</sup> Haydar Hatiboğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 532.

<sup>92</sup> el-Mülk 67/3.

<sup>93</sup> el-Mülk 67/4.

evreni içindekiler ile yani insanı, hayvanı, canlısı, cansızsı, bütün yarattıkları ile kusursuz bir dengede yaratmıştır. O halde Allah'ın yaratmış olduğu bir varlığın, neslinin yok edilmesi, insanın kendi eli ile bu dengeyi bozması demektir. Nitekim Rûm sûresinin 41. ayetinde şöyle buyurmaktadır: "İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır."<sup>94</sup>

Allah'ın belirli bir ölçüye göre yarattığı<sup>95</sup> bu alemi, insanlar kendi elleri ile bozabilmektedir. Bu denge bozulduğunda da başlarına kıtlık, yangın, ölümlerin çoğalması, her şeyin bereketinin kaçması gibi felaketlerin gelmesi kaçınılmazdır. O halde bu düzenin bozulmaması için bütün canlıların küçük büyük, faydalı ve zararlı demeden, her birinin neslini korumak bizim sorumluluğumuzdur. Nasıl ki insan eşler halinde yaratılmış ve nesillerini devam etmeleri sağlanmışsa, aynı şekilde Allah, hayvanları da eşler halinde yaratmış ve nesillerinin devamını sağlamıştır.<sup>96</sup> Allah Teâlâ "Hem yerde hareket eden hiçbir canlı, kanatlarıyla uçan hiçbir kuş türü yoktur ki sizin gibi birer toplum teşkil etmesinler"<sup>97</sup> buyurmuş ve bütün hayvanların insanlar gibi bir ümmet olarak yaratıldıklarını belirtmiştir.<sup>98</sup> Her türden hayvanın nesillerinin devamının sağlanması, yeryüzündeki doğal dengenin bozulmaması açısından büyük bir öneme sahiptir. Bir hayvan türünün neslinin tükenmesi dahi doğal yaşam üzerinde olumsuz bir etkiye sahiptir.

Hadislerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) neslinin devamını sağlayan hayvan yavrularını koruduğu, onlara zarar veren kimseyi de uyardığı görülmektedir. Cabir'den nakledilen rivayet şu şekildedir: "Rasûlullah bana geldi. Ben de ona bir keçi kesmeye karar verdim. O arada keçi melemeye başladı. Allah Rasûlu onun melemesini duydu ve: "Ey Cabir! Henüz süt emen bir yavruyu kesme," buyurdu. Ben de: "<sup>99</sup>, bu kendi başına otlayabilen yetişkin bir yavrudur. Ben onu hem yaş hurmayla hem de olgun taze hurmayla besledim, öyle ki semizleşti," dedim. Hz. Peygamber (s.a.s.), hayvanın yetişkin bir hayvan olduğunu öğrenince kesmesine izin vermiştir.

<sup>94</sup> er-Rûm 30/41.

<sup>95</sup> el-Kamer 54/49.

<sup>96</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>97</sup> el-En'âm 6/38.

<sup>98</sup> el-En'âm 6/38.

<sup>99</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/396.

İbn Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre, Peygamber (s.a.s.) bir yerde konakladı. Adamın biri de kaya kuşunun yumurtasını aldı. Bunun üzerine kuş Rasûlullah'ın (s.a.s.) başı üzerinde çırpınmaya başladı. Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Bu kuşa yumurtası sebebiyle hanginiz rahatsızlık vermiştir?" Adamın biri dedi ki: "Ey Allah'ın Rasûlü! Onun yumurtasını ben aldım." Buna karşılık Hz. Peygamber "Kuşa merhamet et, o yumurtayı yerine bırak."<sup>100</sup> diyerek yumurtası alınıp kuşa eziyet eden ashabını uyarmış ve yumurtayı geri götürmesini emretmiştir. Bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere hayvanların kendilerine ihtiyaç duyan yavrularını yakalamak veya yumurtalarını alarak bu hayvanlara eziyet vermek yasaklanmış ve kuş yavrularının yakalanıp anne kuşları üzmenin caiz olmadığı belirtilmiştir.<sup>101</sup>

Hz. Peygamber zararlı olan bazı hayvanların öldürülmesini istemişse de bir türün neslinin tamamen yok edilmesine karşı çıkmıştır. Zira her hayvanın yaratılmasında bir hikmet ve bu kâinat için bir faydası vardır. Saldırgan ve zararlı olmayan hayvanların öldürülmesini yasaklamıştır.<sup>102</sup>

Hayvanların nesillerinin korunması ile ilgili şu rivayet dikkat çekicidir: "Hz. Peygamber'e (s.a.s.) katır hediye edilmiş ve Hz. Ali, eşekleri atlara aşlatıp katır elde etsek olur mu diye sormuş Hz. Peygamber'de (s.a.s.) cevaben; bu işi şeriatın meseledeki hükmünü bilmeyen kimseler yapar,<sup>103</sup> demiştir. Hattâbî, bu rivayeti şöyle açıklamaktadır: "Eğer eşekler atlara aşıtılırsa bunlar azalır çoğalıp yetişemezler. Koşuda, cihatta, ganimet elde etmede atlara çok ihtiyaç duyulmaktadır."<sup>104</sup> Bir defasında Allah Rasûlü, ateşe verilmiş bir karınca yuvası gördü. Bu hâli kabullenemedi; karıncaların yanık yuvası, onun kalbini dehşete sevk etti. Büyük bir teessürle "Allâh'ın verdiği canı yakmaya kimin hakkı var?" dedi.<sup>105</sup> Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere Allah Rasûlü, atları ve karıncaları örnek göstererek hayvanların nesillerinin bozulmasına müsaade etmemiş ve korunması gerektiğine işaret etmiştir. Günümüzde ise hayvan haklarını koruyan bildiride "Fazla sayıda yabancı hayvanın öldürülmesi bir soykırım,

<sup>100</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred* (Kahire: Selefîyye, 1955), 138.

<sup>101</sup> Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*, 16/ 630.

<sup>102</sup> Ebû Dâvûd, "Sayd", 1.

<sup>103</sup> Ebû Dâvûd, "Cihâd", 59; İbn Sa'd a.g.e. I, 491-92; el-Muttakî, *Kenzü'l-Ummâl IX*, 190 (25632).

<sup>104</sup> Azimâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, 7/167.

<sup>105</sup> Ebû Dâvûd, "Cihad", 112.

yani bir suçtur” (madde: 12) denilerek hayvan neslinin korunması hedeflenmiştir.

Hız. Peygamber, insanlara zarar verme ihtimalleri sebebi ile daha önceleri çoban ve av köpeği hariç tüm köpeklerin öldürülmesini emretmiş fakat daha sonra köpeklerin neslinin sona erme ihtimalinden endişe duyarak bu kararından vazgeçip öldürülmesi gereken köpekleri yalnızca saldırgan, kuduz ve zararlı olan köpekler ile sınırlandırmıştır.<sup>106</sup> Hayvan neslinin devamının sağlanması için gereksiz yere hayvan avını nehyetmiş, bazı hayvanların avlanmasıyla ilgili zaman tahdidi getirmiş ve yavru hayvanlara dokunulmasını da yasaklamıştır. Hadislerdeki avlanma ile ilgili bu ilke ve kurallar, şüphesiz hem hayvan türlerinin korunması hem de dünyanın doğal düzeninin korunması açısından oldukça önemlidir.

### **Sonuç**

Hayvan haklarının ihlal edildiği, hayvanların çeşitli şiddet ve işkencelere maruz kaldığı, en temel yaşama hakkının hiçe sayıldığı günümüzde İslâm’ın rahmet, merhamet, şefkat ve adalet anlayışının bir yansıması olarak, nasslarda hayvanlara yönelik tutum ve davranışlara dair kapsamlı ilkeler ortaya konulmuştur. Hadislerde hayvan haklarına dair zikredilen ilkeler, öğütler, uyarı ve yasaklar, İslâm dininin temel ahlâki ve hukuki prensipleriyle uyumlu olarak, hayvanlara karşı sorumluluklarımızı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kapsamlı biçimde belirtmektedir. Hız. Peygamber’in söz ve uygulamaları, hayvanların da Allah’ın yarattığı canlılar olarak yaşam hakkına, beslenme ve dinlenme ihtiyaçlarına, acı çekmeme ve kötü muamele görmeme hakkına sahip olduklarını açıkça göstermektedir. Bu çerçevede, hayvanlara karşı gösterilen her türlü şefkat, imanî olgunluğun göstergesi sayılmış; onlara yapılan eziyet ise dinî ve ahlâkî bir sorumluluğun ihlali olarak değerlendirilmiştir.

Hadislerde hayvanların gereksiz yere öldürülmesi, hedef tahtası haline getirilmesi, dövüştürülerek eğlence aracı yapılması, onlara eziyet ve işkence edilmesi ve zarar verilmesi açıkça yasaklanmış ve bu tür ihlallerin dinî ve insani değerlerle bağdaşmadığı belirtilmiştir. Hız. Peygamber’in sünnetinde hayvanlar Allah’ın yarattığı ve emanet bilinciyle insanların hizmetine sunduğu canlılar olarak varlık değeri taşımaktadır. Bu değer üzerinden onlara şefkat ve merhametle yaklaşmak, hayvanlara yönelik kötü muamelede bulunmamayı, aynı

<sup>106</sup> Buhârî, “Bedü’l-Halk”, 17; Müslim, “Tahâret”, 93.

zamanda onların psikolojik ve ekolojik bütünlüğünü korumayı da hedeflemektedir.

Hadislerde kurban, av ve zaruret gibi meşru sebepler haricinde hayvanların gereksiz ve sebepsiz yere öldürülmesi kesinlikle uygun görülmemiştir. Bu yaklaşım, sadece hayvanların yaşam hakkının korunması açısından değil, aynı zamanda doğal denge ve türlerin devamlılığı açısından da kritik öneme sahiptir.

Hız. Peygamber'in yavru hayvanlara ve yumurtalara dokunulmaması yönündeki hassasiyeti, türlerin neslinin devamı ve biyolojik çeşitliliğin korunması adına verilen önemin somut bir göstergesidir. Allah Rasûlü'nün hayvan ölümlerine gösterdiği saygı, onların uygun şekilde gömülmesi ve kötü muamele görmemesi gerektiği yönündeki tavsiyeleri, onların yaratılış düzeni içinde saygıyı hak eden canlılar olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle, hadislerdeki hayvan hakları anlayışı, yaşam döngüsünün her aşamasında etik bir sorumluluk bilincini içermektedir.

Hız. Peygamber'in hayvan haklarına yaklaşımı; merhamet, adalet, koruma ve saygı temelinde şekillenmiş, insanın diğer canlılara karşı sorumluluklarını ahlâki bir yükümlülük olarak tanımlamıştır. Modern dünyada artan çevresel sorunlar ve hayvan hakları ihlalleri karşısında Hız. Peygamber'in hadisleri, sorumluluk bilincinden hareketle sadece hayvanlara değil bütün canlılara karşı etik bir duyarlılığın geliştirilmesini vurgulamakta ve insan-doğa ilişkisini yeniden şekillendirmek için merhamet, adalet ve denge ilkeleri çerçevesinde evrensel bir model sunmaktadır.

Bütün insanlığın bu nebevi mesajları dikkate alarak hayvan haklarının korunmasına dair duyarlılığı kurumsal ve hukuki alanlara taşımaları hem dinî hem de insani bir gerekliliktir. Modern çağda çevre bilinci, ekolojik denge ve sürdürülebilir yaşam gibi kavramların önem kazandığı dikkate alındığında, Hız. Peygamber'in hayvan haklarına dair ortaya koyduğu bu ilkelerin günümüz değerleriyle örtüştüğü görülmektedir. Bu bağlamda, üsve-i hasene olan Hız. Peygamber'in örnek tutumunun, evrensel mesajlarının çağdaş Müslüman birey ve toplumlar için rehberlik edici bir değere sahip olduğu söylenebilir.

### **Kaynakça**

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Ürdün: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2005.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Karî*. Beyrut, ty. Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: 1411/1990.
- Azîmâbâdi, Ebu't-Tayyib Muhammed. *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*. Suriye: Darul Feyha, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Birgivi. *Tarikatü'l-Muhammediye*. İstanbul : Muallim Neşriyat, 2. Basım, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-Müfred*. İstanbul: Konevi Yayınları, 2018.
- Cânan, İbrahim. *Ayet ve Hadislerin Işığında Çevre Ahlakı*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Çantay, Balıkesirli Hasan Basri. *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Darül Hadis Yayınları, 2000.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2020.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hucetullahi'l-bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Arabistan: Dâru's Selâm, 2000.
- Ebu Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *Fıkıh-ı Ekber şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1987.
- Erturhan, Sabri, "Hayvan Öldürme ile İlgili Fıkhi Hükümler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/17 (Şubat 2009).
- Gümüshanevi, Ahmed Ziyaüddin. *Necatü'l-Gafilin*. Konya: Vuslat Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Hayvanları Çaresizlik ve İlgisizlikten Koruma Derneği. "Haçiko". Erişim 11 Aralık 2025. <https://haciko.org.tr>
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993.
- Hatiboğlu, Haydar. *Sünen-i İbn Mace Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.
- İbn Abdisselam, Abdülaziz. *el-Kavaidu's-Suğra*. Demmam: Haşimi Yayınları, 2009.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi- şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Polen Yayınları, 2014.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Arabistan: Dâru's Selâm, 2000.
- İbn Saad, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menû' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitabü-t Tabakati Kebir*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkaki, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992.
- Kettânî, Muhammed Abdulhayy. *et-Terâtibu'l-idâriyye*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayınevi, 1990.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Koşum, Adnan. "İslâm'da Hayvan Hakları". *Diyanet Aylık Dergi* (Şubat 2007).
- Kotku, Mehmed Zahid. *Nefsin Terbiyesi*. Kocaeli: Seha Neşriyat, 2. Basım, 1999.
- Münavi, Abdurraûf. *Feyzulkadir Şerhu Cami'is-Sağir-min Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *El-Câmiu's-Sahîh*. Riyad: Dâru Taybe Basım ve Yayınevi, 1. Basım, 2006.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen*. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *El-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, Ravza Matbaacılık, 2012.
- Nisâburi, Hâkim. *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*. İstanbul: Konevi Yayınları, 2013.
- Sungurbey, İsmet. *Hayvan Hakları*. İstanbul: İ.Ü. Basımevi ve Film Merkezi, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*. Riyâd: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Carud el-Farisi. *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki. Cize: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Camiü's-sahih (Sünenu't-Tirmizî)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ukayli, Ebû Ca'fer Muhamed b. Musa. *ed-Duâfâü'l-kebir*. Beyrut:  
Dârü'l-Kütübi'l İlmiyye, 2012.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn,  
1992.

## Filistin Hapishane Edebiyatının Usta Kalemî: Rafet Halil Hamdûne

Şeyma Ayrancı

Öğr. Gör., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Amasya, Türkiye

[seyma.ayranci@amasya.edu.tr](mailto:seyma.ayranci@amasya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-6995-6137>

### Öz

Rafet Halil Hamdûne, yalnızca kalemiyle değil, yaşadığı esaretin tanıklığıyla da Filistin hapishane edebiyatı tarihine damga vuran bir isimdir. Filistin hapishane edebiyatı, İsrail işgal hapishanelerindeki baskı koşullarında üretilen metinlerin hem edebî değerini hem de politik yükünü taşıyan özel bir alan olarak, Hamdûne'nin yazarlığında belirleyici bir konuma sahiptir. Onun otobiyografisi ve eserleri, yalnızca bir mahkûmun yaşadıklarını değil, aynı zamanda özgür bir aklın hiçbir zaman mahkûm edilemeyeceğini gözler önüne sermektedir. Bu çalışma, Hamdûne'nin hayatını ve Filistin hapishane edebiyatına kazandırdığı eserleri inceleyerek, işgal hapishanelerinde yazarak direnişini sürdüren bir edebiyatçıyı tanıtmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Hapishane Edebiyatı, Filistin Direnişi, Rafet Halil Hamdûne, Otobiyografi.

### The Master Writer of Palestinian Prison Literature: Rafet Halil Hamdûne

#### Abstract

Rafet Khalil Hamdune is a prominent figure who has left his mark on the history of Palestinian prison literature, not only through his writing but also through his testimony of imprisonment. Palestinian prison literature, as a special field that embodies both the literary value and the political weight of works produced under the oppressive conditions of Israeli occupation prisons, holds a decisive place in Hamdune's authorship. His autobiography and works reveal not only the experiences of a prisoner but also the truth that a free mind can never be imprisoned. This study aims to present Hamdune's life and his contributions to Palestinian prison literature, highlighting a writer who continues his resistance through writing in the occupation's prisons.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Prison Literature, Palestinian Resistance, Rafet Khalil Hamdune, Autobiography.

### Giriş

20. yüzyılda ortaya çıkan ve zamanla gelişen hapishane edebiyatı, Filistin halkının edebî direnişinin en özgün biçimlerinden biri olarak değerlendirilebilir. İsrail işgal hapishanelerinin zorlayıcı koşulları, bu edebiyatın biçimlenmesinde belirleyici bir rol oynamış; tutsak yazarların kaleme aldığı eserler hem bireysel hem de toplumsal hafızanın güçlü bir ifadesi hâline gelmiştir. Bu eserlerde olgusal gerçeklik hâkim olmakla birlikte, kurgusal öğelerle zenginleştirilmiş anlatılar da dikkat çekmektedir.

Bu genel değerlendirme sonrasında, Filistin hapishane edebiyatının tarihsel gelişim seyrine yönelmek gerekmektedir.

Filistin hapishane edebiyatı bir anda ortaya çıkmamış, tarihsel süreç içinde belirli aşamalardan geçerek olgunlaşmıştır. İlk aşamada, mahkûmların bilgi ve kültürel birikimlerini artırma çabaları öne çıkmış; ardından ikinci aşamada şiir türünde ürünler verilmiştir. Üçüncü aşama, hikâye, roman ve anı türlerinde eserlerin kaleme alındığı ve edebiyatın “altın çağı” olarak nitelendirilebilecek bir dönemi ifade eder. Oslo Anlaşması sonrasında yaşanan durgunluk, dördüncü dönemi oluşturmuş; beşinci aşamada ise Filistin hapishane edebiyatı uluslararası düzeyde tanınırlık kazanmış, pek çok eser ödüllere layık görülmüştür. Bu edebiyatın temel temaları arasında direniş, özgürlük, vatan sevgisi ve özlem öne çıkar. Anlatım teknikleri bakımından monolog, diyalog, otobiyografi, mektup, tasvir ve iç konuşma gibi farklı yöntemler kullanılmış; dil genellikle sade ve doğrudan olsa da zaman zaman İbranice kelimeler ve yerel Filistin lehçeleriyle zenginleştirilmiştir.<sup>1</sup>

Bu tarihsel arka plan, kavramın Arap edebiyatındaki kuramsal yerinin ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Arap edebiyatında geçmişten beri varlık gösteren “*edebü's-sicn* / *أدب السِّجْن*” (hapishane edebiyatı) kavramı, 20. yüzyılda kuramsal bir zemine oturmuş ve sistemli bir araştırma alanı hâline gelmiştir. Bu kavram, hapishane deneyimini bizzat yaşamış kişilerin, içeride veya

<sup>1</sup> İmân Musârve, *Edebü's-sücûn fî Filistin*, (Şebeketü Muharrirun, 2020), 31-420; Mahmud Musa Mahmud Ziyad, *el-Edebü'l-Filistiniyyi fî sücûni'l-ihtilâli'l-isrâîliyyi 1987-2000* (Filistin: Birzeit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 20-200.

tahliye sonrasında kaleme aldıkları edebî metinleri ifade eder.<sup>2</sup> Bu tecrübeyi yaşayan ve bu alanda önemli katkılar sunan yazarlardan biri de Rafet Halil Hamdûne'dir. Hamdûne, hapishanenin kısıtlayıcı koşullarını bir entelektüel üretim alanına dönüştürmüş; hem akademik hem edebî nitelikte çok sayıda eser vermiş, ayrıca hapishane edebiyatı üzerine dersler de yürütmüştür.

Bu kuramsal çerçeve içerisinde, çalışmanın yöneldiği temel sorular belirginleşmektedir.

Çalışma, şu sorular etrafında şekillenmektedir: Rafet Halil Hamdûne kimdir? Filistin hapishane edebiyatına katkıları nelerdir? Bu katkılar hangi süreçler sonucunda ortaya çıkmıştır?

Sorunsalın belirlenmesinin ardından, literatürdeki mevcut durumun değerlendirilmesi önem kazanmaktadır.

Yapılan araştırmalarda Hamdûne ve eserleri hakkında akademik nitelikte müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Buna karşın, internet ortamında yazar hakkında çeşitli bilgiler bulunsa da bunlar bilimsel yöntemlerle hazırlanmış araştırma hüviyetine sahip değildir. Bu yönüyle çalışma, Hamdûne'nin hayatı ve edebî üretimini ilk kez akademik olarak ele alması bakımından özgün bir nitelik taşımaktadır.

Bu bağlamda, Filistin edebiyatında direnişin edebî bir mecra üzerinden sürdürüldüğü gerçeği dikkate alındığında çalışmanın amacı daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Filistin hapishanelerinde direnişin edebiyat aracılığıyla sürdürüldüğü gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, bu çalışmanın temel amacı; Hamdûne'nin edebî kişiliğini, entelektüel direnişini ve Filistin edebiyatındaki konumunu görünür kılmaktır. Bu doğrultuda, yazarın yaşam öyküsünü ele almak; hem edebî kimliğinin oluşum sürecini anlamak hem de Filistin hapishane edebiyatındaki yerini doğru biçimde konumlandırmak açısından önem arz etmektedir.

Bu amaç doğrultusunda, çalışmanın kuramsal temelleri alanyazındaki mevcut araştırmalarla temellendirilmektedir.

---

<sup>2</sup> Musârve, *Edebü's-sücûn fi Filistin*, 13-30; Şabân Yûsuf (ed.), *Edebü's-sücûn*, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 2014); Betül Aslan, *Çağdaş Arap Düzyazı Literatüründe Hapishane Edebiyatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 6; Eren Bolat, *Hapishane Edebiyatı ve Dünya Edebiyatında Hapishane Deneyimleri Kültürel Bağlamlar ve Karşılaştırmalı İncelemeler*, (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2023), 1-2.

Arap ve Türk akademik literatüründe hapishane edebiyatı üzerine yapılmış çeşitli çalışmalar, bu araştırmanın teorik çerçevesini destekler niteliktedir. Arap dünyasında Mey Ahmed Yusuf (1995), Zahir el-Cevher (1999), Selman Cadullah (2000), Fayez Ebu Şemmâle (2003), Mahmud Musa Mahmud Ziyad (2006), Şaban Yusuf (2014), İmân Muserve (2020) ve Mahmud Muhammed Esed (2000) gibi araştırmacılar bu alana önemli katkılar sunmuşlardır. Türkiye’de ise Şaziye Ayalı (2012), Abdolgader Mohamed Ali (2014), Adnan Arslan (2016), Selma Aydın (2022), Betül Aslan (2023), Eren Bolat (2023), İsa Güceyiz ve Reyhan Önal (2024) ile Hatice Can Ağar (2025) tarafından kaleme alınan tez ve makaleler, hapishane edebiyatının farklı yönlerini incelemiştir. Ancak bu çalışmaların hiçbirinde Rafet Halil Hamdûne’nin hayatı ve eserlerine dair kapsamlı bir analiz bulunmamaktadır. Bu durum, mevcut çalışmanın literatürdeki boşluğu doldurma iddiasını güçlendirmektedir.

Bu kuramsal çerçevenin ardından araştırmanın yöntemine kısaca değinmek gerekmektedir.

Araştırmada nitel yöntem benimsenmiştir. Bu bağlamda, Hamdûne’nin eserleri ve akademik çalışmaları Arapça kaynaklardan temin edilerek incelenmiştir. Metnin dilsel tutarlılığının sağlanması sürecinde ChatGPT, Copilot ve Gemini gibi yapay zekâ destekli dil kontrol araçlarından yararlanılmıştır. Çalışma, Hamdûne’nin hayatı ve eserleri olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışma; hem Filistin hapishane edebiyatına dair Türkçe literatüre katkı sunmayı hem de Rafet Halil Hamdûne’nin edebî ve düşünsel mirasını bilimsel yöntemlerle görünür kılmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, Hamdûne’nin edebî ve düşünsel kimliğini doğru biçimde kavrayabilmek için öncelikle yaşam öyküsünün ele alınması gerekmektedir.

### **1. Rafet Halil Hamdûne’nin Hayatı**

Rafet Halil Hamdûne, 1970 yılında Filistin’in Gazze Şeridi’nde dünyaya geldi. Genç yaşlardan itibaren Filistin ulusal mücadelesine aktif şekilde katılan Hamdûne, bu nedenle 1990 yılında İsrail güçleri tarafından tutuklanarak uzun süreli hapis cezasına çarptırıldı. On beş yıl boyunca İsrail cezaevlerinde kaldıktan sonra 2005 yılında serbest

bırakıldı.<sup>3</sup> Esaret yılları, onun hem kişisel hayatında hem de akademik ve mesleki yöneliminde derin izler bıraktı.

Serbest kalışının ardından Hamdûne, yaşamındaki yeni dönemi eğitim alanındaki çalışmalarla şekillendirmiştir. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra eğitimine yoğunlaşan Hamdûne, lisans eğitimini Sosyoloji ve Beşerî Bilimler alanında tamamladı. Ardından İsrail Çalışmaları üzerine yüksek lisans derecesi aldı ve Siyaset Bilimi alanında doktorasını tamamladı. Akademik birikimini, Filistinli esirlerin hukuki statüsü, insan hakları ve uluslararası hukuk konularına odaklı araştırmalarla geliştirdi.<sup>4</sup>

Akademik ilerleyişiyle eş zamanlı olarak Hamdûne, çeşitli kurumsal görevlerde de etkin rol üstlendi. Mesleki yaşamında, Filistin Esirler ve Serbest Bırakılanlar İşleri Kurumu'nda Genel Müdürlük görevini yürütmekte ve aynı zamanda kurumun Uluslararası Hukuk Dairesi Direktörlüğünü üstlenmektedir. Bunun yanında Filistinli ve uluslararası gazeteciler sendikasına, Filistin Yazarlar ve Edebiyatçılar Birliği'ne, Filistinli Öğretmenler Sendikası (P.T.A) ve Arap Öğretmenler Federasyonu'na, ayrıca Filistin Genel Tarihçiler ve Arkeologlar Birliği'ne üyedir.<sup>5</sup>

Bu kurumsal ve akademik faaliyetleri, Hamdûne'nin Filistinli esirlerin haklarının korunması yönündeki çabalarıyla bütünleşmektedir. Özellikle Cenevre Sözleşmeleri ve uluslararası insan hakları hukuku temelinde, İsrail'in Filistinli mahkûmlara yönelik uygulamalarının belgelenmesi ve bu ihlallerin dünya kamuoyuna duyurulması için yoğun çalışmalar yürütmektedir. Bu doğrultuda diplomatik girişimler, uluslararası konferanslar, medya çalışmaları ve insan hakları raporları aracılığıyla Filistinli esirlerin sesi olmayı sürdürmektedir.<sup>6</sup>

Hamdûne, çalışmalarında Filistinli esirler meselesini yalnızca hukuki ya da siyasi bir sorun olarak değil, aynı zamanda insani ve kültürel bir olgu olarak ele almaktadır. Uzun süreli tutsaklığın birey ve toplum üzerindeki psikolojik, sosyal ve kültürel etkilerini irdeleyen

<sup>3</sup> İzâatü Savtî'l-Esrâ (asra), "Rafet Halil Atiyye Hamdûne" (Erişim 02 Temmuz 2025); Rafet Halil Hamdûne, *Âşık min Cenîn*, (Mektebetü Nûr, 2005); Rafet Halil Hamdûne, *Kalbî ve'l-Muhayyem*, (Mektebetü Nûr, 2003); Rafet Halil Hamdûne, *Len Yemûte'l-Hulm*, (Mektebetü Nûr, 2004).

<sup>4</sup> Hamdûne, *Kalbî ve'l-Muhayyem*, 3; Hamdûne, *Len Yemûte'l-Hulm*, 3.

<sup>5</sup> Asra, "Rafet Halil Atiyye Hamdûne".

<sup>6</sup> İzâatü Savtî'l-Esrâ (asra), "Rafet Halil Atiyye Hamdûne"; Rafet Halil Hamdûne, *Âşık min Cenîn*, 1.

araştırmalarında, esirlerin zorluklar karşısında geliştirdikleri dayanışma biçimlerine ve yaratıcılık pratiklerine dikkat çekmektedir. “الجوانب الإبداعية للأسرى الفلسطينيين” (*el-Cevânibü'l-İbdâiyye li'l-esrâ el-Filistîniyye/Filistinli Esirlerin Yaratıcı Yönleri*) adlı eserinde, esirlerin üretim, sanat ve edebiyat yoluyla kimliklerini ve direniş bilincini nasıl canlı tuttuklarını somut örneklerle göstermektedir.<sup>7</sup> Yine “الإدارة والتنظيم” (*el-İdâratü ve't-Tanzîm li'l-Hareketi'l-Esîra/Esir Hareketinde Yönetim ve Örgütlenme*) başlıklı çalışması, esir hareketinin iç yapısını ve örgütlenme yöntemlerini inceleyerek bu deneyimlerin toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir işlev taşıdığını ortaya koymaktadır.<sup>8</sup> Ayrıca “الجيش الإسرائيلي – مركبات القوة والانحطاط” (*el-Ceyşü'l-İsrâiliyyü-Mürekkebâtü'l-Kuvve ve'l-İnhitât/İsrail Ordusu – Güç Unsurları ve Çöküş*) adlı eserinde, İsrail ordusunun yapısal dinamiklerini değerlendirerek Filistin direnişinin şekillendiği siyasal bağlama ışık tutmaktadır.<sup>9</sup> Bu çalışmalar, Hamdûne'nin esirlerin yaşantılarını yalnızca bir mağduriyet hikâyesi olarak değil, aynı zamanda direnç, üretkenlik ve insan onurunun ifadesi olarak belgelemeye çalıştığını göstermektedir.

Rafet Halil Hamdûne, Filistin davasının kararlı bir savunucusu olarak, esaret deneyiminden edindiği birikimi akademik bilgiyle harmanlayarak, uluslararası alanda Filistinli esirlerin haklarının tanınması için mücadele etmektedir. Onun hayatı, kişisel bedeller ödeyerek sürdürülen bir adalet arayışının ve insan hakları savunusunun somut bir örneğidir. Bu bağlamda, Hamdûne'nin düşünsel mirasını ve mücadelesinin entelektüel zeminini daha iyi kavrayabilmek için kaleme aldığı eserlerin incelenmesi önem arz etmektedir.

## 2. Eserleri

Rafet Halil Hamdûne'nin edebî ve akademik üretimi, Filistin hapishane edebiyatının seçkin örnekleri arasında yer almaktadır. 1990 yılında başlayan uzun esaret süreci boyunca ve özgürlüğüne kavuştuktan sonraki yıllarda kaleme aldığı metinler hem içerikleri hem de zorlu üretim koşulları bakımından özel bir anlam taşır. Hapishane hücrelerinde, sınırlı imkânlar ve sıkı sansür altında yazılan bu eserler; insan hakları, siyasal analiz, sosyoloji, psikoloji ve edebiyat

<sup>7</sup> Rafet Halil Hamdûne, *el-Cevânibü'l-ibdâiyye fi târihi'l-hareketi'l-vataniyye el-Filistîniyye el-esîra fi'l-fetrati mâ beyne 1985-2015*, (Vizâratü'l-ilâm, 2018).

<sup>8</sup> Rafet Halil Hamdûne, *el-İdâratü ve't-tenzîmu li'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistîniyyeti'l-esîrati*, (Filistin: Hey'etü şu'ni'l-esrâ ve'l-muharrirîn, 2019).

<sup>9</sup> Rafet Halil Hamdûne, *el-Ceyşü'l-İsrâiliyyi-Mürekkebâtü'l-Kuvve ve'l-İnhitât*, (Filistin: Atlas Araştırma ve İnceleme Merkezi, 2022).

perspektiflerini harmanlayarak Filistin direnişinin çok boyutlu hikâyesini kayda geçirir. Hamdûne'nin külliyatı, akademik araştırmalar, saha incelemeleri, biyografik tanıklıklar ve edebî metinlerden oluşmakta; her biri hem bireysel bir tanıklığın hem de toplumsal hafızanın taşıyıcısı olarak öne çıkmaktadır.

Bu çerçevede, Hamdûne'nin eserlerini araştırma ve inceleme kitapları ve edebî eserleri olmak üzere iki ana başlık altında değerlendirmek mümkündür.

### 2. 1. Araştırma ve İnceleme Kitapları

Rafet Halil Hamdûne'nin bilimsel nitelikli çalışmaları, Filistinli esirlerin hukuki statüleri, psikososyal koşulları, cezaevi yönetimi ve İsrail siyasetinin yapısal özellikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu eserler, hem akademik literatüre katkı sunmakta hem de Filistinli esirlerin maruz kaldığı ihlallerin belgelenmesinde önemli bir işlev görmektedir.

#### 2.1.1. "الجوانب الإبداعية للأسرى الفلسطينيين" (el-Cevânibü'l-İbdâiyye li'l-esrâ el-Filistîniyye/Filistinli Esirlerin Yaratıcı Yönleri)

Rafet Halil Hamdûne'nin bu eseri, Filistinli tutukluların İsrail hapishanelerinde karşılaştıkları ağır koşullara rağmen geliştirdikleri direniş biçimlerini inceleyen kapsamlı bir akademik çalışmadır. Yazar, Kahire'deki Arap Araştırmaları ve İncelemeleri Enstitüsü'nde siyaset bilimi alanında hazırladığı doktora tezi kapsamında, 15 yılı aşkın süre çeşitli hapishanelerde geçirdiği deneyim ve gözlemlerini disiplinlerarası ve bilimsel bir yaklaşımla analiz etmiştir.<sup>10</sup>

2018 yılında yayınlanan bu çalışma, tutukluların kültürel üretimleri, eğitim faaliyetleri, edebî eserleri, açlık grevleri ve demokratik örgütlenmeleri gibi çok boyutlu direniş pratiklerini ele alarak, fiziksel esaretin ötesinde zihinsel ve kültürel tutsaklığı aşma çabalarını ortaya koymaktadır. Hamdûne, bu yaratıcı direnişi Filistin ulusal hareketinin anlamlı bir bileşeni olarak sunmaktadır.<sup>11</sup>

Eser, özgün metodolojisiyle Arap araştırmaları ile siyaset bilimi arasında önemli bir köprü kurmakta, tarihsel, kültürel ve siyasi analizleri bir arada sunarak hapishane direnişini çok yönlü bir olgu olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, tutukluların insani yönünü

<sup>10</sup> Hamdûne, *el-Cevânibü'l-İbdâiyye fi târîhi'l-hareketi'l-vataniyye el-Filistîniyye el-esîra fi'l-fetrati mâ beyne 1985-2015*, 16-22.

<sup>11</sup> Asra, "Rafet Halil Atiyye Hamdûne"; Hamdûne, *el-Cevânibü'l-İbdâiyye fi târîhi'l-hareketi'l-vataniyye el-esîra fi'l-fetrati mâ beyne 1985-2015*, 22-116.

vurgulayarak uluslararası kamuoyunda yaygın olan ötekileştirici ve kriminalize edici algılara karşı güçlü bir duruş sergilemektedir.<sup>12</sup>

Bu çalışma, Filistinli esirlerin kültürel üretim ve direniş deneyimlerini ele alarak, akademik literatürde sıklıkla göz ardı edilen insani boyutlara ışık tutmaktadır. Hamdûne'nin eserleri, uzun süreli esaret koşullarında dahi bireylerin yaratıcılık ve kimlik bilincini koruma çabalarını örneklerle ortaya koymakta; böylece insan onuru ve dayanışmanın sürekliliğine ilişkin değerli bir bakış açısı sunmaktadır.

### 2.1.2. "الإدارة والتنظيم للحركة الأسيرة" (el-İdâratü ve't-Tanzîm li'l-Hareketi'l-Esîra/Esir Hareketinde Yönetim ve Örgütlenme)

Hamdûne'nin, Tümgeneral Kadri Ebu Bekir ile birlikte kaleme aldığı bu eser, Filistinli siyasi tutsakların İsrail hapishanelerindeki örgütlenme deneyimlerini, yönetim pratiklerini ve kolektif direniş mekanizmalarını belgesel nitelikte ele almaktadır. 2019 yılında yayımlanan kitap, hem yazarların uzun süreli kişisel tutukluluk tecrübelerinden hem de doğrudan gözlem ve katılımlara dayalı verilerden beslenmektedir.<sup>13</sup>

Çalışma, esir hareketinin yalnızca bir direniş alanı değil, aynı zamanda işleyen bir "örgütsel toplum" olarak nasıl inşa edildiğini detaylı biçimde ortaya koyar. Kitapta, hareketin erken döneminden itibaren geliştirilen yönetim yapıları, devrimci otoritenin işleyişi, karar alma süreçlerinde uygulanan demokratik yöntemler, cezaevi içi toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi ve kültürel-siyasi bilinç düzeyinin yükseltilmesi gibi unsurlar analiz edilmektedir.<sup>14</sup>

Üç bölümden oluşan eserde; ilk bölümde tutukluluk sürecinin başlangıçları, esirlerin toplumsal ve politik imajına yönelik sistematik saldırılar, esir hareketinin tarihsel evreleri ve baskı politikaları incelenir. İkinci bölüm, örgütlenme mantığını, devrimci yönetim ilkelerini ve cezaevi içindeki kurumsal yapılanmayı ele alır. Üçüncü bölüm ise somut uygulama örnekleri üzerinden planlama, yönetim, kriz çözümü, iç hukuk ve disiplin mekanizmaları gibi konulara ışık tutar.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Hamdûne, *el-Cevâhibü'l-ibdâiyye fi târîhi'l-hareketi'l-vataniyye el-Filistiniyye el-esîra fi'l-fetrati mâ beyne 1985-2015*, 119-226.

<sup>13</sup> Hamdûne, *el-İdâratü ve't-tenzîmu li'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistîniyyeti'l-esîrati*, 13-157.

<sup>14</sup> Hamdûne, *el-İdâratü ve't-tenzîmu li'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistîniyyeti'l-esîrati*, 13,30.

<sup>15</sup> Hamdûne, *el-İdâratü ve't-tenzîmu li'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistîniyyeti'l-esîrati*, 31-126.

Kitabın en çarpıcı yönlerinden biri, cezaevlerinin baskı ve tecrit alanlarından, yüksek düzeyde örgütlü bir direniş okuluna dönüşüm sürecini belgeleyişidir. Hamdûne ve Ebu Bekir, bu süreçte kurulan kültürel komitelerden güvenlik yapılanmalarına, eğitim programlarından siyasi temsil mekanizmalarına kadar geniş bir yelpazede ayrıntılı bilgi sunar.<sup>16</sup> Böylece eser, yalnızca tarihsel bir kayıt değil, aynı zamanda örgütsel direnişin metodolojisine dair bir rehber niteliği taşır.

*Esir Hareketinde Yönetim ve Örgütlenme*, akademik açıdan sistematik bir yöntemle hazırlanmış, insani açıdan ise özgürlük ve onur mücadelesinin içinden tanıklığını sunan bir çalışmadır.

### 2.1.3. “الجيش الإسرائيلي – مركبات القوة والاحتياط” (el-Ceyşü'l-İsrâiliyyü-Mürekkebâtü'l-Kuvve ve'l-İnhitât/İsrail Ordusu – Güç Unsurları ve Çöküş)

Atlas Araştırma ve İnceleme Merkezi tarafından 2022 yılında yayımlanan Hamdûne'nin *İsrail Ordusu-Güç Unsurları ve Çöküş* başlıklı çalışması, İsrail'in askeri yapılanmasını hem teknik kapasite hem de etik zemin açısından kapsamlı biçimde analiz eden önemli bir akademik kaynaktır.<sup>17</sup>

Kitap üç ana eksen üzerine inşa edilmiştir. İlk eksen, İsrail ordusunun kurumsal yapısını, kara-hava-deniz kuvvetlerinin kapasitelerini, teknolojik altyapısını, siber ağını, özel birliklerini ve kimyasal ile nükleer silahlanma düzeyini ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Bu bölümde ayrıca ordu bütçesinin şeffaflık sorunu, askerlik yasaları, rütbe sistemi ve iç cephe yapılanması gibi unsurlar da ele alınmaktadır.<sup>18</sup>

İkinci eksen, İsrail ordusunun etik çöküşüne odaklanmaktadır. Disiplin sorunları, yolsuzluk, sivillere yönelik ihlaller, cinsel taciz vakaları, intihar oranları ve moral değerlerdeki aşınma gibi konular hem resmi istatistikler hem de bağımsız analizlerle tartışılmaktadır. Bu yaklaşım, teknik üstünlük ile ahlaki zaaf arasındaki derin çelişkiyi gözler önüne sermektedir.<sup>19</sup>

Üçüncü eksen ise, böylesi bir ordunun koruması altındaki İsrail'in geleceğini sorgulamaktadır. Hamdûne, yüksek teknoloji

<sup>16</sup> Hamdûne, *el-İdâratü ve't-tenzîmu li'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistiniyyeti'l-esîrati*, 13-160.

<sup>17</sup> Hamdûne, *el-Ceyşü'l-İsrâiliyyi-Mürekkebâtü'l-Kuvve ve'l-İnhitât*, 1-65.

<sup>18</sup> Hamdûne, *el-Ceyşü'l-İsrâiliyyi-Mürekkebâtü'l-Kuvve ve'l-İnhitât*, 7-14.

<sup>19</sup> Hamdûne, *el-Ceyşü'l-İsrâiliyyi-Mürekkebâtü'l-Kuvve ve'l-İnhitât*, 15-42.

silah sistemlerinin uzun vadede ulusal güvenliği garanti etmeye yetmeyeceğini, özellikle de direniş hareketlerinin artan kapasitesi karşısında askeri caydırıcılığın sınırlı kalabileceğini vurgulamaktadır.<sup>20</sup>

Eser, yalnızca askeri verileri sıralayan bir rapor niteliği taşımaktan öte; siyasi bağlam, toplumsal etkiler ve bölgesel dengelerle ilişkilendirilen bütüncül bir analiz sunmaktadır. Hamdûne'nin İsrail hapishanelerinde geçirdiği on beş yıllık esaret hem saha bilgisine hem de gözlem yetkinliğine dayalı özgün bir bakış açısı kazandırmıştır.

Yazarın daha önceki akademik çalışmaları ve edebî üretimleriyle birlikte düşünüldüğünde, *İsrail Ordusu – Güç Unsurları ve Çöküş*, Filistin-İsrail çatışmasını, bölgesel güvenlik politikalarını ve modern savaşın ahlaki boyutlarını inceleyen araştırmacılar için değerli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

Bu çalışmalar arasında 1992 tarihli نجوم فوق الجبين (*Alın Üzerindeki Yıldızlar*), 2000 tarihli ما بين السجن والمنفى حتى الشهادة (*Hapishane ile Sürgün Arasında, Şehadete Kadar*) ve 2004 tarihli صرخة من أعماق الذاكرة (*Belleğin Derinliklerinden Bir Çığlık*) da yer almaktadır; ancak bu eserlere ulaşmak mümkün olmamıştır.<sup>21</sup>

## 2.2. Edebî Eserleri

Hamdûne'nin edebî üretimi, esaret koşulları altında biçimlenen özgün bir ifade alanı olarak değerlendirilebilir. Roman, hikâye ve anılarında, vatan sevgisi, direniş bilinci ve insanın evrensel duygularına dair temalar iç içe geçmekte; bireysel deneyimle toplumsal hafıza arasında anlamlı bir köprü kurulmaktadır.

### 2.2.1. “عاشق من جنين” (Âşık min Cenîn/Ceninli Âşık)

Hamdûne tarafından yazılan *Ceninli Âşık*, İsrail hapishanelerinde kaleme alınmış bir roman olarak, Filistin halkının tarihsel direniş deneyimini bireysel ve toplumsal bir perspektifle aktarmaktadır. Roman, yalnızca bir hikâye anlatmakla kalmaz; aynı zamanda Filistinli esirlerin yaşamı üzerinden bir toplumun örgütlenme biçimlerini, kültürel ve entelektüel birikimini ve direnişin insani boyutlarını inceler.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Hamdûne, *el-Ceyşü'l-İsrâiliyyi-Mürekkebatü'l-Kuvve ve'l-İnhitât*, 48-85.

<sup>21</sup> Asra, “Rafet Halil Atiyye Hamdûne”; Hamdûne, *Âşık min Cenîn*, 1; Hamdûne, *Kalbî ve'l-Muhayyem*, 4.

<sup>22</sup> Hamdûne, *Âşık min Cenîn*, 1-33.

2002 yılında yayınlanan romanın merkezinde genç bir Filistinli olan Halil yer alır. Halil, direniş eylemlerine katıldığı için İsrail hapishanelerine gönderilir ve burada ağır işkencelere maruz kalmasına rağmen moral ve inanç açısından kırılmaz. Hapishane, Hamdûne'nin anlatısında sadece bir tutsaklık mekânı değil, aynı zamanda eğitim, kültürel paylaşım ve siyasi bilinçlenme alanı olarak tasvir edilir. Esirler arasında kurulan demokratik örgütlenmeler, eğitim kurumları ve kültürel etkinlikler, okuma yazma bilmeyen birinin kendini geliştirmesine, bilgiye ve direniş ideallerine erişmesine olanak sağlar.<sup>23</sup>

Romanın bir diğer önemli boyutu, nesiller arası bağ ve tarih bilincidir. Halil'in büyükbabası Halil, Filistin'in İngiliz işgali döneminden başlayarak direnişin ve adalet mücadelesinin simgesi olarak aktarılır. Büyükbaba Halil'in yaşadığı deneyimler ve anlattığı hikâyeler, torunu Halil'in kimlik ve direniş bilincinin şekillenmesinde belirleyici olur.<sup>24</sup> Bu bağlamda roman, bireysel bir aşk ve kahramanlık hikâyesi olmasının ötesinde, tarih, hafıza ve kültürel mirasın direniş için nasıl kaynak teşkil ettiğini gösterir.

Hamdûne, esirlerin ahlaki ve insani değerlerini öne çıkarır. Hapishanede eğitim, tartışma ve kültürel paylaşım yoluyla şekillenen dayanışma, fedakârlık ve umut vurgusu, okuyucuya direnişin sadece silahlı mücadele olmadığını, aynı zamanda bilgi, kültür ve insani değerler üzerine kurulu olduğunu anlatır. Romanın bir başka boyutu da Filistin halkının sevgi ve sadakat gibi insani duygularını, zor koşullar altında bile koruyabilmesi ve bunları direnişin bir parçası olarak yaşayabilmesidir.

### 2.2.2. "قلبي والمخيم" (Kalbî ve'l-Muhayyem/Kalbim ve Mülteci Kampı)

Hamdûne'nin *Kalbim ve Mülteci Kampı* adlı eseri, günümüzün en acil insani meselelerinden biri olan mülteci deneyimini edebiyatın derin ve empatik diliyle ele alıyor. Roman, bir mülteci kampının içinde geçen yaşamın hem bireysel hem toplumsal boyutlarını ayrıntılı ve duyarlı bir şekilde okuyucuya aktarıyor. Yazar, kamp ortamındaki günlük yaşamı, zorlukları ve umut kırıntılarını, karakterlerinin iç dünyalarıyla ustalıkla iç içe geçiriyor.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Hamdûne, *Âşık min Cenîn*, 17.

<sup>24</sup> Hamdûne, *Âşık min Cenîn*, 1-33.

<sup>25</sup> Hamdûne, *Kalbî ve'l-Muhayyem*, 1-82.

2003 yılında yayınlanan eser, sadece dramatik bir hikâye anlatmakla kalmıyor; aynı zamanda mülteci olmanın psikolojik ve duygusal boyutlarını da derinlemesine inceliyor. Karakterler aracılığıyla yazar, insanın dayanma gücünü, aidiyet arayışını ve toplumsal ilişkilerin kırılmasını gözler önüne seriyor. Dil kullanımındaki incelik ve anlatımın duygusal yoğunluğu, romanı akademik incelemeler için de zengin bir metin hâline getiriyor; çünkü metin, göç, kimlik, aidiyet ve toplumsal adalet gibi temaları hem bireysel hem de yapısal perspektifle tartışmaya açıyor.

Hamdûne'nin romanı, okuyucuyu sadece bir gözlemci konumuna bırakmıyor; aksine empati kurmaya, insan hikâyelerinin evrenselliğini kavramaya ve mülteci sorununa dair etik ve insani bir farkındalık geliştirmeye davet ediyor. Akademik açıdan, roman göç çalışmalarında, mülteci psikolojisinde ve çağdaş Arap edebiyatında önemli bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda edebi açıdan da dilin gücü ve karakter derinliğiyle, günümüz edebiyatının toplumsal bilinç ile buluştuğu önemli bir örnek teşkil ediyor.

### 2.2.3. "لن يموت الحلم" (Len Yemûte'l-Hulm/Hayal Ölmeyecek)

Hamdûne'nin *Hayal Ölmeyecek* adlı romanı, Filistin'in Refah kentinde yaşayan üç gencin yaşam öyküsü üzerinden, işgalin bireyler ve toplum üzerindeki yıkıcı etkilerini işler. Romanın merkezinde Randa, Râid ve Garîb yer alır. Randa, yoksul bir ailenin kızı olarak güzelliği ve canlılığıyla öne çıkar; Râid ise işgal ve yoksulluk koşullarında büyüyen, direnişçi ve idealist bir gençtir. Garîb ise varlıklı bir ailenin tek çocuğu olarak sahiplenici ve bencil bir karaktere sahiptir.<sup>26</sup>

2004 yılında yayınlanan eser, 1967 Altı Gün Savaşı sonrası işgalin, Filistinli ailelerin yaşamını nasıl böldüğünü ve toplumsal travmalar yarattığını gözler önüne serer. Râid ve Randa'nın evlenmesi, işgal koşullarında direniş ve umut temasının sembolü olarak sunulur. Ancak Garîb'in Randa'ya olan takıntılı sevgisi, karakterler arası çatışmayı derinleştirir. Râid ve kardeşinin eşi Rifat hapishaneye gönderilir; Garîb ise İsrail işgal güçleri tarafından ajan olarak seçilir ve bu görev karşılığında Râid ile Randa'nın evliliğinin bozulması vaadi verilir. Garîb, işgal güçlerinin planını uygular ve Randa ile evlenir.

Bu noktada roman, bireysel duyguların, toplumsal baskının ve işgal koşullarının iç içe geçtiği dramatik bir dönemeç sunar. Râid,

<sup>26</sup> Hamdûne, *Len Yemûte'l-Hulm*, 1-152.

Garîb'in ajanlığını Randa'nın kardeşi Eşref'e bildirir; Eşref, Garîb'i hesap vermeye çağırır ve "ilk olarak kardeşimden boşanacaksınız" diyerek adaletin simgesel bir biçimde tesis edilmesini sağlar. Bu süreç, işgalin bireyler arasındaki ilişkileri nasıl manipüle edebileceğini, aynı zamanda insan ruhunun direnme kapasitesini ve vicdan sorgulamasını derinlemesine gösterir.

*Hayal Ölmeyecek*, yalnızca Filistin halkının direnişini ve işgal altındaki zorluklarını anlatmakla kalmaz; aşk, özgürlük, ihanet, adalet ve umut gibi evrensel temaları da işleyerek okuyucuya hem tarihsel hem de insani bir perspektif sunar. Hamdûne, karakterlerin yaşadığı acılar ve duygusal çatışmalar üzerinden, baskıya rağmen hayallerin ve insan onurunun önemine dair güçlü bir mesaj verir.

#### 2.2.4. "الشّتات" (el-Şettât/Diaspora)

*Diaspora* romanı, Hamdûne tarafından 2005 yılında Nefha Hapishanesi'nde kaleme alınmıştır. Roman, Kudüs ve Ürdün arasında geçerken, sürgün edilen Mecdel kasabasının özlemini arka planda tutar. Başkahraman Nasr, atalarının toprağına dönme umuduyla yaşarken, oğlu Refik, kararlı bir direnişçi olarak İsrail tarafından takip edilir, tutuklanır ve ağır işkencelere maruz kalır. Refik'in cezaevindeki yaşamı, dayanışma ve direnişle örülüdür; fiziksel ve psikolojik işkenceler, ihanet ve umut kaygıları detaylı biçimde aktarılırken, tutukluların acıları, aile özelemleri ve küçük mutlulukları da duygu dolu bir dille okuyucuya ulaşır.<sup>27</sup>

Roman, Filistin'in tarihsel travmalarına, özellikle 1948 Nekbesi'ne ve ardından gelen sürgün deneyimlerine odaklanır. Filistin halkının karşılaştığı zorluklar, göç ve mültecilik sorunları, direniş pratikleri ve özgürlük arzusu karakterlerin deneyimleri aracılığıyla derinlemesine işlenir.

Hamdûne, sade ve akıcı bir dil kullanarak karakterlerin psikolojik ve duygusal durumlarını güçlü bir biçimde yansıtır. Karakter isimlerinin anlamlı seçimi ve olay örgüsündeki zaman-mekân tercihleri, romanın anlatı bütünlüğünü güçlendirir. Kur'ân ayetlerine yer verilmesi zaman zaman akışı yavaşlatmakla birlikte, hikâyeye derinlik ve kültürel bağlam kazandırır.

Romanın ilk baskısı 2005 yılında Husam Esirler Derneği tarafından yayımlanmış, ikinci baskısı 2015'te Mehce el-Kuds Kurumu tarafından yapılmış, aynı yıl Susan Hasan Ebu Sa'de tarafından

<sup>27</sup> Rafet Halil Hamdûne, *el-Şettât*, Gazze: Müessesetü Mehce el-Kuds, 2015), 1-96.

İngilizce'ye çevrilerek uluslararası okuyucuya ulaşmıştır. Akademik çevreler ve eleştirmenler, *Diaspora*'yı Filistin cezaevi edebiyatının öncü örneklerinden biri olarak önemsemekle birlikte hem tarihi bir tanıklık hem de ulusal direniş ve özgürlük arzusunun edebi yansıması olarak, Filistin edebiyatında özel bir yere konumlandırırlar.

### Sonuç

Rafet Halil Hamdûne hem yaşam öyküsü hem de edebî üretimiyle Filistin hapishane edebiyatının en dikkat çekici isimlerinden biridir. Onun yazarlığı, yalnızca bireysel bir deneyimin aktarımı değil; aynı zamanda Filistin halkının işgal, esaret ve özgürlük mücadelesinin yazılı hafızasıdır. Hapishane koşullarında kaleme aldığı eserler, edebiyatın baskı altında bile üretilebileceğini ve kalemin adalet arayışında güçlü bir araç olabileceğini göstermektedir.

Hamdûne'nin araştırma niteliğindeki eserleri, Filistinli esirlerin yaratıcılığını, örgütlenme biçimlerini ve insan hakları ihlallerine karşı yürüttükleri mücadeleyi akademik bir titizlikle ortaya koyarken; roman ve anıları, esaretin bireyler üzerindeki psikolojik etkilerini, aile bağlarını, vatan sevgisini ve özgürlük özlemini insani bir duyarlılıkla işlemektedir. Bu yönüyle onun üretimi, edebiyat ile tarihsel tanıklık arasında bir köprü kurmaktadır.

Filistin hapishane edebiyatı, Hamdûne'nin kalemiyle birlikte yalnızca bölgesel değil, evrensel bir anlam kazanmıştır. Onun metinleri, zulme karşı direnişin yalnızca silahla değil, bilgi, kültür ve sanatla da sürdürülebileceğini kanıtlamaktadır. Hamdûne, eserlerinde özgürlüğün yalnızca fiziksel bir durum değil, aynı zamanda zihinsel ve ahlaki bir duruş olduğunu vurgulamış; en zor koşullar altında bile insan onurunun korunabileceğini göstermiştir.

Sonuç olarak, Rafet Halil Hamdûne'nin hayatı ve eserleri, Filistin hapishane edebiyatının gelişiminde önemli bir dönüm noktasıdır. Onun edebî ve akademik üretimi hem Filistin halkının adalet mücadelesine hem de dünya edebiyatında direnişin evrensel diline kalıcı katkılar sunmaktadır.

Bundan sonraki çalışmalarda, Hamdûne'nin eserlerinin farklı dillere çevrilmesi, uluslararası edebiyat bağlamında karşılaştırmalı incelemelerin yapılması ve bu metinlerin disiplinler arası araştırmalara konu edilmesi önemlidir. Ayrıca Filistin hapishane edebiyatının sistemli biçimde arşivlenmesi ve kültürel etkinliklerle görünür kılınması hem edebî hem de insani mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasına katkı sağlayabilir.

### Kaynakça

- Aslan, Betül. *Çağdaş Arap Düzyazı Literatüründe Hapishane Edebiyatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Bolat, Eren. *Hapishane Edebiyatı ve Dünya Edebiyatında Hapishane Deneyimleri Kültürel Bağlımlar ve Karşılaştırmalı İncelemeler*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2023.
- Hamdûne, Ra'fet Halîl. *Âşık min Cenîn*. Mektebetü Nûr, 2005.
- Hamdûne, Ra'fet Halîl. *el-Cevânibü'l-ibdâiyye fî târîhi'l-hareketi'l-vataniyye el-Filistiniyye el-esîra fî'l-fetrati mâ beyne 1985-2015..* PDF: Vizâratü'l-ilâm, 1. Basım, 2018.
- Hamdûne, Ra'fet Halîl. *el-Ceyşü'l-İsrâiliyyi-Mürekkebâtü'l-Kuvve ve'l-İnhitât..* Filistin: Atlas Araştırma ve İnceleme Merkezi, 1. Basım, 2022.
- Hamdûne, Ra'fet Halîl. *el-İdâratü ve't-tenzîmu li'l-hareketi'l-vataniyyeti'l-Filistîniyyeti'l-esîrati*. Filistin: Hey'etü şûûni'l-esrâ ve'l-muharrirîn, 1. Basım, 2019.
- Hamdûne, Ra'fet Halîl. *el-Şettât*. Gazze: Müessesetü Mehce el-Kuds, 2. Basım, 2015.
- Hamdûne, Ra'fet Halîl. *Kalbî ve'l-Muhayyem*. Mektebetü Nûr, 2003.
- Hamdûne, Ra'fet Halîl. *Len Yemûte'l-Hulm*. Mektebetü Nûr, 2004.
- İzâatü Savtî'l-Esrâ (asra). "Rafet Halil Atiyye Hamdûne". Erişim 02 Temmuz 2025. <https://asravoice.ps/post/18357/cv-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%AD%D8%AB-%D8%AF-%D8%B1%D8%A3%D9%81%D8%AA-%D8%AE%D9%84%D9%8A%D9%84-%D8%B9%D8%B7%D9%8A%D8%A9-%D8%AD%D9%85%D8%AF%D9%88%D9%86%D8%A9-2023-%D8%B4%D8%A7%D9%85%D9%84>
- Mahmud Musa Mahmud Ziyad. *el-Edebü'l-Filistîniyyi fî sücûni'l-ihtilâli'l-isrâiliyyi 1987-2000*. Filistin: Birzeit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Musârve, İmân. *Edebü's-sücûn fî Filistin*. Şebeketü Muharrirun, 2020.
- Şabân Yûsuf (ed.). *Edebü's-sücûn*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 2014.

## Mihne Öncesi Dönemde Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe Algısı

### Aslan Öksüz

Yüksek Lisans Öğrencisi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
MA Student, Amasya University, Faculty of Theology  
Department of History of Islamic Sects  
Amasya, Türkiye  
[aslanoksuz5@gmail.com](mailto:aslanoksuz5@gmail.com)  
<https://orcid.org/0009-0007-1911-9246>

### Ümit Toru

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of History of Islamic Sects  
Amasya, Türkiye  
[umittoru@gmail.com](mailto:umittoru@gmail.com)  
<https://orcid.org/0009-0007-3458-2351>

### Öz

Ashâbü'l-Hadîs, nasslara bağlılığı ve te'vîle karşı olmasıyla temayüz eden ekolün adıdır. Onlar açısından dinî bir yorumun meşruiyeti, nassların zahirine ne ölçüde yaklaştığına ve selevin yorumlarıyla çelişip çelişmediğine bağlıdır. Bu temel ilkeleri nedeniyle ortaya çıktıkları ilk günlerden itibaren Ebû Hanîfe (ö. 150/765) ile karşı karşıya gelmişlerdir. Çünkü Ebû Hanîfe, onların tam aksine din anlayışında re'yi esas alan bir âlimdir. Metodolojideki farklılık doğal olarak ayrıntıya dair meselelerde de farklı sonuçlara ulaşmalarına yol açmıştır. Üstelik bu farklılık, sadece fikhî konularla sınırlı kalmamış, bazı itikâdî meselelerde de tamamen farklı kanaatler dile getirilebilmiştir. Mesela Ebû Hanîfe, ircâ ile ilişkili bazı meselelerde Ashâbü'l-Hadîs'in tam karşısında yer almaktadır. Gerek dinî meselelere yaklaşımdaki metodolojik farklılaşma gerekse fikhî ve itikâdî konulardaki ihtilaflar, 2./8. asır boyunca Ehl-i Hadîs ulemasının Ebû Hanîfe'ye bazen tekfir etmeye varacak kadar çok sert eleştiriler yöneltmelerine sebep olmuştur. Onların nazarında Ebû Hanîfe, "yöntem ve sosyal aidiyet bakımından Yahudiliği tahrif eden kişilere benzeyen, sünneti yıkmak için yöntemler ihdas eden, bu yüzden de mutlaka kendisinden uzak durulması gereken" bir âlim

konumundadır. Söz konusu ifadeler, çağdaşı hemen her Ashâbü'l-Hadîs âlimi tarafından zikredilmiştir. Dahası bu söylem, sadece belli bir bölgedeki ulema ile de sınırlı kalmamış; “Kûfe, Basra, Bağdat, Şam, Medine, Horasan ve Anadolu” gibi İslam dünyasının hemen her bölgesinde dile getirilmiştir. Kûfe ve Basra, Ebû Hanîfe hakkında olumsuz görüş beyan eden Ehl-i Hadîs ulemasının en fazla bulunduğu şehirler olmuştur. Biz bu araştırmamızda Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki gerilimlerin tarihsel kökleri üzerine odaklandık. Bu kapsamda “Ebû Hanîfe eleştirileri ile öne çıkan belli başlı âlimlerin kimler olduğu, Ebû Hanîfe'yi hangi konularda eleştirdikleri, ona olan karşıtlıklarını nasıl bir üslupla ortaya koydukları, söz konusu karşıtlığın dinî ve tarihî sebeplerinin neler olduğu” gibi temel sorulara literatür taraması yöntemiyle ve hermenötik bir yaklaşımla cevap bulmaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Ehl-i Hadîs, Ehl-i Re'y, Ebû Hanîfe, Mihne.

## The Perceptions of Abū Hanīfa Among Ashāb Al-Hadīth in The Pre-Mihna Period

### Abstract

Ashāb al-Hadīth is the name of the school of thought distinguished by its adherence to the texts and its opposition to interpretation. From their perspective, the legitimacy of a religious interpretation depends on how closely it aligns with the apparent meaning of the texts and whether it conflicts with the interpretations of the predecessors. Due to these fundamental principles, they have been at odds with Abū Ḥanīfa (d. 150/767) since their inception. This is because Abū Ḥanīfa, contrary to them, is a scholar who bases his understanding of religion on opinion. This difference in methodology naturally led them to different conclusions on matters of detail. Moreover, this divergence was not confined solely to jurisprudential (fiqhī) matters; in some theological ('aqidah) issues, entirely different views were also articulated. For instance, Abū Ḥanīfa stood in direct opposition to the Ahl al-Ḥadīth on certain issues related to irjā'. Both the methodological differences in approaching religious matters and the disagreements in juridical and theological questions led the scholars of the Ahl al-Ḥadīth, throughout the 2nd/8th century, to direct extremely harsh criticisms at Abū Ḥanīfa—at times extending as far as accusations of unbelief (takfīr). From their perspective, Abū Ḥanīfa was a scholar who “resembled those who distorted Judaism in

terms of method and social affiliation, who devised methods to destroy the sunnah, and who must therefore be avoided at all costs." These statements were echoed by virtually every contemporary scholar of the Ashâb al-Hadîth. Moreover, this discourse was not limited to the scholars of a particular region; it was expressed in almost every region of the Islamic world, such as Kûfa, Basra, Baghdâd, Damascus, Medina, Khorâsân and Anatolia. Kûfa and Basra were the cities with the highest number of Ahl al-Hadîth scholars who expressed negative views about Abû Hanîfa. In this study, we have focused on the historical roots of the tensions between Ahl al-Hadîth and Ahl al-Ra'y. In this context, we have tried to find answers to basic questions such as "On which issues did the Ashâb al-Hadîth scholars, who were his contemporaries and first-generation successors, criticize Abû Hanîfa, how did they express their opposition to him, and what are the religious and historical reasons for this opposition?" through a literature review method and a hermeneutic approach.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Ahl al-Hadîth, Ahl al-Ra'y, Abû Hanîfa, The Mihna

### Giriş

Gerek beşerî farklılıklar gerekse dinî metinlere karşı farklı yaklaşımlar nedeniyle tarih boyunca çok sayıda dinî grup ortaya çıkmıştır. 2./8. asrın başlarından itibaren zuhur eden<sup>1</sup> Ashâbü'l-Hadîs-Ehl-i Re'y gruplaşması da bunlardan bir tanesidir. Bu hizipleşme içerisinde Ashâbü'l-Hadîs, "nasslara sıkı sıkıya bağlılığı; İslam'ı ilk ortaya çıktığı ve ilk mensuplarının anladığı biçimde anlayıp koruma iddiasında bulunması, bu yüzden de sahabe, tâbiûn ve tebeü't-tâbiûnin dinî yorumlarını da bir anlamda nass gibi kabul etmesi, te'vîle hiçbir şekilde sıcak bakmaması, hatta nasslar konusunda akıl merkezli bir yaklaşım sergileyenleri bid'atçilikle suçlaması" gibi özellikleriyle öne çıkan dinî grubun adıdır. Medine'de Mâlik b. Enes (ö. 179/797), Şam'da Evzâî (ö. 157/773) Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) ve Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Horasan bölgesinde ise Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) bu ekolün ilk dönemdeki meşhur temsilcileri olmuşlardır. Mihne sonrası süreçte ise Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlik, Ashâbü'l-

\* Bu makale, "Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe ve Hanefîlik Algısı" adlı yüksek lisans tezindeki tespitlere dayanılarak hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Uğur Erman, "Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine Dönemin Te'lifâtına Ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansımaları (Hicri III. Asır)", *Süriye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 1005.

Hadîs ile özdeşleşmiştir.<sup>2</sup> Ashâbü'l-Hadîs'in genel olarak akla daha mesafeli duran ve dinî alanda âsârı temel referans edinen ekolün adı olduğunu söylemek mümkündür. Buna mukabil Ehl-i Re'y ise nasların anlaşılması ve yorumlanmasında dinî metinlerin yanı sıra akli ön planda tutarak nazar ve istidlâl gibi re'y tekniklerini de kullanan grubun genel adıdır.<sup>3</sup> Bu ekol ilk dönemde Ebû Hanîfe ile özdeşleşmiştir<sup>4</sup> ama tek temsilcisi asla Ebû Hanîfe değildir.<sup>5</sup> Özellikle 2./8. ve 3./9. asırlar boyunca bu iki grubun temel ayrım noktasını, dinî metinlerin anlaşılmasında ve yaşanmasındaki metodolojik farklılıklar oluşturmuştur. Aklın ve naklin sınırlarına dair tartışmalar, hadis-re'y kutuplaşmasını doğurmuş, bu kavramalar etrafında yürütülen tartışmalar, 2./8. asra damgasını vurmuştur.<sup>6</sup> Ehl-i Re'y içerisinde Ebû Hanîfe'nin lider bir konumda bulunması ise Ashâbü'l-Hadîs'in re'y karşıtlığının merkezine yerleşmesine ve sembolik bir şahsiyete dönüşmesine yol açmıştır. Ana neden re'ye yaklaşım konusundaki metodolojik farklılık olsa da karşıtlığın ortaya konulmasında re'y tek etken olmamış, ircâ fikri başta olmak üzere onu desteklediği düşünülen başka hususlar üzerinden de ortaya konulmuştur.

Ashâbü'l-Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki gerilim, sosyopolitik ve sosyokültürel gelişmelere bağlı olarak değişik zaman ve mekanlarda yeni boyutlar kazanmıştır.<sup>7</sup> Ancak iki ekolün ilk defa karşı karşıya geldiği asırlardaki temel karşıtlık noktaları her daim merkezî konumunu korumuş, sonraki tartışmalar için temel teşkil etmiştir. Bu

<sup>2</sup> Ashâbü'l-Hadîs'in genel zihniyet yapısı, ilk ortaya çıkışı ve belli başlı temsilcileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyyât, 2002), 31-57; Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 63; Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 101-140; Zeki İşcan, *Selefilik* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 51-166; Büşra Edis, *Ashâbü'l-Hadîs Literatüründe Aklın Epistemik Değeri -Erken Dönem Akâid Metinleri Örneği-* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2005), 21-57.

<sup>3</sup> Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Ekolleri)", *Bilimname : Düşünce Platformu* 2/5 (2004), 37-38.

<sup>4</sup> M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/522.

<sup>5</sup> Mehmet Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya – Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 219.

<sup>6</sup> Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", 219.

<sup>7</sup> Ehl-i Hadîs'in 3./9. asırdan sonra kendisiyle özdeşleştiği Hanbelî geleneğin Ebû Hanîfe tasavvurunu *es-Sünne* özelinde ele alan bir çalışma için bk. Muhyettin İğde, "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in *es-Sünne* Adlı Eseri Ekseninde Hanbelîlerin Ebu Hanîfe Tasavvuru", *Kastamonu Üniv. IV. Şeyh Şa'bânü Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 90-98.

yüzden biz makalemizde, her ikisi de ilerleyen asırlarda Ehl-i Sünnet kapsamında değerlendirilecek olan Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'ý arasındaki gerilimlerin tarihsel kökleri üzerine odaklandık. Bu kapsamda “çağdaşı ve birinci kuşak halefleri konumundaki Ashâbü'l-Hadîs ulemasının Ebû Hanîfe'yi hangi konularda eleştirdiği, ona olan karşıtlıklarını nasıl bir üslupla ortaya koydukları, söz konusu karşıtlığın dinî ve tarihî sebeplerinin neler olduğu” gibi temel sorulara literatür taraması yöntemiyle ve hermenötik bir yaklaşımla cevap bulmaya çalıştık. Ayrıca örnek olarak seçilen belli âlimler üzerinden bir analiz yapmak yerine 2./8. asırda yaşamış olan ve Ebû Hanîfe hakkında çoğu defa olumsuz görüş beyan eden hemen bütün âlimlerin düşüncelerini tespit etmeye çalıştık. Hiç kuşkusuz birinci yaklaşım daha derinlikli analizler yapmaya imkân sağlayacaktır. Ancak biz belli kişilerin Ebû Hanîfe algısını analiz etmeyi değil de Ashâbü'l-Hadîs'in Ebû Hanîfe'ye olumsuz bakışını genel olarak ortaya koymayı amaçladığımızdan çerçeveyi olabildiğince geniş tuttuk ve betimleyici bir metotla tespit edebildiğimiz bütün görüşleri ortaya koyduk. Bir de araştırma alanımızı daha çok metodolojik ve itikâdî farklılaşmaların yol açtığı gerginliklerle sınırladığımızdan fikhî eleştirileri büyük oranda göz ardı ettik. Makalemizin belki de en büyük eksikliği, Ehl-i Hadîs ulemasının Ebû Hanîfe hakkındaki daha çok olumsuz görüşlerinin nakledilmesi ve onlara nispet edilen olumlu ifadelere ise çok sınırlı bir şekilde işaret edilmesidir. Bu yola gitmemizin ana nedeni, ele aldığımız dönemdeki Ehl-i Hadîs ulemasının Ebû Hanîfe hakkındaki düşüncelerinin genel olarak olumsuz bir mahiyet arz etmesi ve bizim de ana hatlarıyla bu olumsuz algıyı ortaya koymayı amaçlamamızdır. Bununla birlikte bir âlime hem olumlu hem de olumsuz görüş nispet edilmişse belli bir senteze ulaşmak ve anlamlı bir tablo ortaya koymak amacıyla her ikisini de vermeye gayret ettik.

### **1. Çağdaşı Konumundaki Ashâbü'l-Hadîs Ulemasının Ebû Hanîfe Algısı**

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), gerek hayattayken gerekse vefatından sonra insanların dikkatini çekmiş büyük bir âlimdir. Daha hayattayken muhaliflerinin yoğun eleştirisine maruz kalmıştır. Üstelik bu eleştiriler, sadece belli bir bölgeyle de sınırlı kalmamış, Ebû Hanîfe'nin fikirleri zamanın belli başlı ilim ve kültür merkezlerinin neredeyse tamamında tartışmalara konu olmuştur. Vefat tarihlerine göre kronolojik bir sıra izlediğimizde Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Ebû Hanîfe karşıtlığıyla adı geçen ilk âlimlerden birisidir. O, Ashâbü'l-

Hadîs'in Basra bölgesindeki önemli temsilcilerinden birisidir. Ebû Hanîfe'den yaklaşık on yıl önce dünyaya gelmiştir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), onu "Basra gençlerinin efendisi," Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) da "fakihlerin efendisi" diye nitelemiştir. Ebû Hanîfe muhalifliğinde birleşen Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Şu'be b. Haccâc gibi dönemin önemli Ashâbü'l-Hadîs âlimleri, ondan hadis rivayetinde bulunmuştur. Bu isimlere ilave olarak Ashâbü'l-Hadîs'in öncü simalarından olan ve Hicaz ekolü deyince ilk akla gelen hadis âlimlerinden Mâlik b. Enes, onu hadis dinlediği en üst merteye olarak vasıflandırmıştır. Ashâbü'l-Hadîs geleneği içerisinde birinci dereceden sika ve hüccet kabul edilen Sahtiyânî, zamanındaki muhaddisler arasından sıyrılarak toplumda ayrı bir şöhrete kavuşmuştur. Ayrıca istisnasız tüm *Kütüb-i Sitte* müellifleri ondan hadis rivayet etmiştir.<sup>8</sup>

Sahtiyânî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki menfi kanaatinin dinî ya da sosyopolitik sebebine ilişkin net bir bilgiye sahip değiliz. Zira rivayetlerden Ebû Hanîfe hakkında olumsuz bir kanaate sahip olduğu anlaşılmakta, ancak bu hoşnutsuzluğun neyin üzerine bina edildiğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Rivayetlere bakılırsa Sahtiyânî, bir gün Mescid-i Harâm'da arkadaşlarıyla sohbet ederken Ebû Hanîfe'nin kendilerine doğru yaklaştığını görür ve yanındakilere Ebû Hanîfe'yi kastederek "kalkalım da uyuzu bize bulaşmasın." deyip oradan ayrılır. Yüz yüze gerçekleşen bu olayda Sahtiyânî'nin Ebû Hanîfe'yi tanıdığı, fikirlerinden haberdar olduğu ve kendisinden çok fazla hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Bir başka rivayette ise tepkisi daha serttir. Bu rivayete göre o, Ebû Hanîfe'yi "dinden kopan kâfir" diye nitelemiştir.<sup>9</sup> Enbiya Yıldırım, Eyyûb es-Sahtiyânî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik kullandığı "tekfirci dilin" aslında genel anlamıyla bir Müslümanın dinden çıkması anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Ona göre, bu tür ifadeler daha çok aşırı bir memnuniyetsizlik veya hoşnutsuzluk ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Yunus Emre Gördük, *Tâbîn Döneminde Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 96-97; Ahmet Akgündüz, "Eyyûb es-Sahtiyânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/19.

<sup>9</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne er-redd'alâ'l-Cehmiyye*, çev. Ebu Muaz Seyfullah Erdoğan - Abdülmelik Attar. thk. Ebu Abdullah Alu Hamdan. (Ankara: Varakat Yayınları, 2018), 97; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2001), 15/547.

<sup>10</sup> Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 227-228.

Yaşamının ilk gençlik yıllarını Medine'de, sonraki dönemlerini ise Bağdat'ta geçiren Hişâm b. Urve (ö. 146/763) de bir diğer Ebû Hanîfe muhalifidir. Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek gibi Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen simaları, ondan hadis rivayetinde bulunmuştur. Abbâsî halifesi Mansûr'un (137/754-159/775) Hişâm b. Urve'ye büyük değer verdiği, bu sebeple de onun halifenin daveti üzere üç defa Kûfe'ye gittiği belirtilmiştir.<sup>11</sup> Muhtemeldir ki o, Kûfe'ye yaptığı bu yolculuklarında ya doğrudan Ebû Hanîfe'yle görüşmüş ya da dolaylı olarak fikirlerinden haberdar olmuştur. Hişâm b. Urve, Ebû Hanîfe'nin dinî alanda re'y kullanımını onun mevâlî kimliğiyle ilişkilendirerek eleştirmiştir. Ona göre İsrâiloğulları, uzun bir süre işlerini mutedil bir şekilde devam ettirmiştir. Ancak Hz. Mûsâ'nın şeriatını sonradan kabul eden insanlar re'yleriyle hüküm vermeye başlayınca bunlar hem kendilerini hem de etkiledikleri insanları yoldan çıkarmaya başlamıştır. Onun kurduğu ilişkiye bakılırsa Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin, Basra'da Osman el-Bettî'nin, Medine'de ise Rebîa b. Ebî Abdurrahmân'nın (ö. 136/753)<sup>12</sup> re'y kullanması da aynı şekilde toplumdaki kötü gidişatı hızlandırmıştır.<sup>13</sup> Anlaşılan o ki Hişâm b. Urve, Yahudiliğin tahrif edilme sürecinde asıl payı İsrâiloğullarından ziyade bu dine daha sonra giren ve re'y kullanmalarıyla öne çıkan insanlara bağlamaktadır. Bu insanların İslam tarihindeki izdüşümü ise mevâlîdir. Bir anlamda mevâlîden olan Ebû Hanîfe'nin re'y kullanarak İslam'ı tahrif edebileceğini iddia etmektedir.

Ebû Hanîfe fikirleriyle tanınmaya başlandığı andan itibaren onu ilk eleştiren Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinden biri de Basra bölgesi âlimlerinden Abdullah b. Avn (ö. 151/768) olmuştur. Basra'da uzun yıllar yaşayan Abdullah b. Avn, hem re'yci kimliğiyle bilinen Osmân el-Bettî'nin (ö. 143/760) takdirini kazanmış hem de Ashâbü'l-Hadîs içerisinde saygın bir konuma erişmiştir. Re'y ehlinen övgü almasına rağmen onun Ebû Hanîfe hakkında "ondan daha uğursuz birisinin İslam beldelerinde dünyaya gelmediğini." söylediği belirtilmiş, ancak

<sup>11</sup> Akgündüz, "Eyyûb es-Sahtiyânî", 12/19.

<sup>12</sup> "Rebîatü'r-re'y" unvanıyla anılan Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Ashâbü'l-Hadîs'in kalbi olan Medine'de re'yci kimliğine yaşayan önemli bir Ehl-i Re'y âlimidir. Bu bağlamda değerlendirilen Ebû Abdurrahman, Medine'deki re'y ehlinin ilk temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Kişi hakkında daha detaylı bilgi edinmek için bk. Şükrü Özen, "Rebia b. Ebî Abdurrahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 499-500.

<sup>13</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/543; Muhammed Zâhîd Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, çev. Süleyman Tekin (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020), 268.

herhangi bir somut gerekçe nakledilmemiştir.<sup>14</sup> Kendisi de bir mevâlî olan Abdullah b. Avn, Ebû Hanîfe hakkında kuvvetle muhtemel re'y ehli olması nedeniyle böyle bir söylem geliştirmiştir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ve metodolojisini beğenmeyen ve onu bu konuda oldukça sert bir üslupla eleştiren bir diğer Ashâbü'l-Hadîs âlimi ise Abdurrahmân b. el-Evzâî (ö. 157/773) olmuştur. Muasırları arasında saygın bir yere sahip olan Evzâî, yaşadığı Dımaşk ve civarındaki İslam merkezlerinde çok sayıda kişi tarafından fıkıh otoritesi olarak kabul edilmiştir. Öyle ki selef yöntemine bağlı kalarak geliştirdiği "Evezâiyye" isimli fıkıh okulu, uzun denilebilecek bir süre varlığını korumuştur. Hiç kuşkusuz onun toplumdaki bu geniş kabulünde tâbîn neslinin en meşhur âlimlerinden ilim tedris etmesi etkili olmuştur.<sup>15</sup> Evzâî'nin belli bir ölçüde re'yi esas alan bir anlayışa da sahip olduğu bilinmektedir. İmam Şâfiî (ö. 204/820), onun re'y yöntemini kabul etmekle birlikte Ashâbü'l-Hadîs'e daha yakın olduğunu söylemiştir. Salim Ögüt ise hadisçiliğinin re'y kimliğine baskın geldiğini ifade etmiştir. Abdurrahman b. Mehdî'ye göre Evzâî, hadiste kifayet ve salâhiyetiyle Dımaşk'ın tek otoritesidir.<sup>16</sup> Özetle hadis alanında yaptığı çalışmalarla Dımaşk'te ilk hadis tedvin ve tasnif faaliyetinde bulunan Evzâî'nin Ashâbü'l-Hadîs içerisinde oldukça etkin bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.

Evezâî, *Kitâbü siyeri'l-Evezâî* adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği otuz beş meseleyi sistematik bir şekilde kaleme almıştır.<sup>17</sup> Ebû Hanîfe'nin özellikle fikhî meselelerde *hadislere rağmen* re'y kullandığını iddia eden Evzâî, onun bu usulünü selefî pratiklerine aykırı bulmuştur. İddiasını bir adım daha ileri götüren Evzâî, eleştirdiği Ebû Hanîfe metodolojisinin *İslam'ı ilmek ilmek bozduğunu* söylemiştir. Bu sebeptendir ki o, Ebû Hanîfe'yi İslam şemsiyesi altında doğan *en uğursuz kişi* olarak nitelemiştir.<sup>18</sup> Anlaşıldığı kadarıyla selefî usulünü kendine temel ölçüt edinen Evzâî de dönemin diğer Ashâbü'l-Hadîs uleması gibi Ebû Hanîfe'yi dinin tahrifi yolunda potansiyel bir tehdit olarak görmüştür. Bununla

<sup>14</sup> Ebû Ca'fer el-Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ*, thk. Mazin b. Muhammed es-Sirsavi (Kahire: Daru İbn Abbas, 2008), 6/156; Ahmet Yücel, "Abdullah b. Avn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/340-341.

<sup>15</sup> Salim Ögüt, "Evezâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546-547.

<sup>16</sup> Ögüt, "Evezâî", 11/547.

<sup>17</sup> Ögüt, "Evezâî", 11/546-548.

<sup>18</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 83-99; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530-549; Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ*, 156.

birlikte Evzâî'nin önceleri Ebû Hanîfe'yi eleştiren ve kötüleyen sözler sarf ettiği, ancak daha sonra Ebû Hanîfe ile görüşüp fikir müzakeresinde bulunduktan ya da çevresindeki kişiler aracılığıyla onun fikirlerini öğrendikten sonra düşüncelerini değiştirdiği, eleştirilerini daha çok hadis varken bile re'y kullanmasıyla sınırladığı belirtilmiştir.<sup>19</sup> Görüşükleri döneme dair net bir bilgi bulunmamakla birlikte Abdullah b. Mübârek, Ebû Hanîfe ile Evzâî'nin Mekke'de karşılaştıklarını ve ilmî müzakerelerde bulduklarını söylemiştir.<sup>20</sup>

Dört yüzü aşkın tâbîden hadis rivayet eden Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) da Ashâbü'l-Hadîs'in o dönemde Ebû Hanîfe eleştirileriyle öne çıkan simalarından birisidir. Onun Ebû Hanîfe'yi re'y kullanması sebebiyle "bir avuç toprağın onun sözlerinden daha değerli olduğunu." söyleyerek eleştirdiği belirtilmiştir.<sup>21</sup> Hiç kuşkusuz onun Ebû Hanîfe'ye yönelik bu tenkidi bir taraftan beslendiği selef geleneğinin re'ye mesafeli durması ile diğer taraftansa Ebû Hanîfe'nin re'y kullanımındaki maharetinin toplumda bir karşılık bulmasıyla doğrudan alakalıdır. Zira Şu'be b. el-Haccâc; Kûfe, Bağdat ve Medâin başta olmak üzere birçok İslam merkezlerine ilim yolculukları (rihle) yapmış, faaliyetleri Ashâbü'l-Hadîs taraftarlarınca takdir edilmiştir. Basra bölgesinde sistemli hadis tasnifini ve ricâl tenkidine dair ilmî faaliyetleri başlatan kişi olarak bilinmektedir. Onun Irak bölgesinde muteber bir şahsiyet olarak görülmesinde de Basra'da öncülüğünü yaptığı sistemli hadis tasnif faaliyetlerinin de önemli etkisi olmuştur. İmam Şâfiî'nin "şayet Irak'ta hadis varsa bu Haccâc'ın marifetiyle olmuştur." şeklindeki sözü de bunu göstermektedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla dönemin rivayet-dirâyet gerilimi, rivayet ehli bir şahsiyet olarak onun Ebû Hanîfe'nin sözlerini bir avuç topraktan bile daha değerli görmesine yol açmıştır.

Çağdaşı bazı Ashâbü'l-Hadîs âlimleri Ebû Hanîfe hakkında ironik bir dil kullanmış, onun din anlayışının ve fetvalarının hakikate eriştirici (!) bir yönünün olduğu söylenmiştir. Mesela dönemin önemli ilim insanlarından Ammar b. Ruzeyk el-Kûfi (ö. 159/776),<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Bk. Ertuğrul Boynukalın, "Evzâî ve Fikhî Mezhebi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 21.

<sup>20</sup> Muhammed el-Kerderî, *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, çev. Mustafa S. Kaçalın - Muhammed b. Ömer Halebi (İstanbul: Mîsvak Neşriyat, 2010), 60-61.

<sup>21</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/577.

<sup>22</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Şu'be b. Haccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/224-226.

<sup>23</sup> Hayatı hakkında bk. İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Hayrabad: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1902), 6/392; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*

doğruluğundan şüphe ettiği tüm konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin tam tersini yaptığını ve böylece hakikate ulaştığını iddia etmiş, hakka ulaşmak isteyenlere de ısrarla Ebû Hanîfe'ye muhalefeti öğütlemiş ve bunda Müslümanlar için büyük bir bereket olduğunu söylemiştir. Ömer b. Kays (ö. 160/777) da aynı şekilde hakkı bulmak isteyenleri Kûfe'ye davet etmiş, burada Ebû Hanîfe ve ashâbının yaptıklarının tam zıddını yaparak hakikate sahip olacakları tavsiyesinde bulunmuştur.<sup>24</sup> Onların bu ironik üslubunu Ashâbü'l-Hadîs zihniyetiyle birlikte düşündüğümüzde, dolaylı yönden kendilerine doğru bir yönlendirme yaptıkları anlaşılmaktadır. Zira hakkın kimde olmadığı söylendiğinde kimin yanında olduğu da dolaylı olarak söylenmiş olunmaktadır. Bu tavır hiç kuşkusuz mezhepler arasındaki rekabetin ve grupların kendi mezheplerini diğerlerinden daha üstün görme anlayışlarının doğal bir sonucudur.

Hicrî ikinci asırda Kûfe'de yaşayan ve Ebû Hanîfe eleştirileriyle ön plana çıkan Ashâbü'l-Hadîs âlimleri içerisinde hiç kuşkusuz Süfyan es-Sevrî'nin ayrı bir önemi vardır. Zira o, yukarıda zikrettiğimiz bütün ifadeleri aşağı yukarı aynı içerikle dile getirdiği gibi onlara yenilerini de eklemiştir. Dahası onun farklı boyutlar kazandırdığı bu eleştiriler, kendisinden sonraki çok sayıda âlim tarafından da nakledilmiş ya da Ebû Hanîfe karşıtlığının meşruiyeti için gerekçe olarak zikredilmiştir. Süfyan es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmindeki yetkinliğiyle ilgili birtakım olumlu fikir ve söylemleri nakledilse<sup>25</sup> de ona nispet edilen görüşler genel olarak olumsuz bir içeriğe sahiptir. Onun Ebû Hanîfe hakkında "sapık, kâfir ve zındık" gibi ithamlarda bulunduğu, Kûfe'den sürgün edilmesi gerektiğini belirttiği, sapkın fikirleri nedeniyle çevresi tarafından zaman zaman tövbeye davet edildiğini söylediği ileri sürülmüştür. Ayrıca o, Ebû Hanîfe'nin İslam'ın bağlarını teker teker çözmeye çalıştığını, onun fikirlerinin aslında Ebû Müslim el-Horâsânî'nin (ö. 137/755)<sup>26</sup> kılıcından daha tehlikeli olduğunu, İslam toplumu içerisinde doğan kişiler arasında İslam'a ondan daha fazla

---

*fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 21/189-191.

<sup>24</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/561-562; Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 349-350.

<sup>25</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber, *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 173-174.

<sup>26</sup> Ebû Müslim, Abbâsî devletinin kurulmasında yoğun çaba sarf eden Emevî karşıtı bir mevâlîdir. Onun bu uğurda on binlerce kişiyi acımasızca öldürdüğü iddia edilmektedir. Bk. İbn Abdülber, *el-İntita*, 207-208; Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/197-199.

zarar veren kimse olmadığını iddia etmiştir. Bu sebeple çevresindekilere Ebû Hanîfe ve re'y ehliyle konuşmalarını tavsiye etmiştir.<sup>27</sup> Zaten hocasının da onu eleştirdiğini belirtmiş, Hammâd b. Ebû Süleymân (ö. 120/738) üzerinden onun halku'l-Kur'ân fikrini savunduğunu ima etmiştir. Bu iddiaya bakılırsa bir gün Hammâd b. Ebû Süleymân ona "halku'l-Kur'ân konusundaki fikirleri nedeniyle Ebû Hanîfe'ye müşrik dediğini ve tövbe edinceye kadar kendisiyle konuşmayacağını söylediğini" nakletmiştir.<sup>28</sup> Bilindiği üzere Ebû Hanîfe on sekiz sene Hammâd b. Ebû Süleymân'dan ilim tahsil etmiştir. Dolayısıyla hocası üzerinden yöneltilen suçlamada onun hakkındaki olumsuz söylemin etkisi artırılmak istenmiştir. Ancak bu rivayet kuşkuya açıktır. Çünkü Müslüman ulemanın gündemine en yaygın şekilde Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından sokulan ve bilhassa Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) tarafından bir öğreti haline getirilen<sup>29</sup> halku'l-Kur'ân fikri, kuvvetle muhtemel Hammâd b. Ebû Süleymân'ın hayatta olduğu yılların tartışma konularından birisi değildir.<sup>30</sup>

Basra müftüsü olarak bilinen Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Ebû Hanîfe'ye leşin babası ve şeytan gibi oldukça sert hitapları olan bir Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. *Kütüb-i Sitte* içerisinde birçok rivayetleri bulunan Hammâd b. Seleme'yi Ahmed b. Hanbel sika olarak değerlendirmiştir.<sup>31</sup> Hammâd b. Seleme'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik en önemli ithamı, onun âsârı bir kenara atarak kendi re'yiyle fetva vermesine yöneliktir.<sup>32</sup> Ebû Hanîfe'nin re'yci kimliğini ön plana

<sup>27</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 82-113; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530-557; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Lehdân (Riyad: Dâru's-samiği, 1998), 2/100.

<sup>28</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdül Muid Han (Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 4/127; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/522, 530; Muhammed Kasım Abdur el-Hârisî, *Muhadislerin Nazarında İmam Ebû Hanîfe*, çev. İbrahim Tüfekçi - Ahmet Yücel (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2004), 243; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 81.

<sup>29</sup> Ümit Toru, *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cemiyeye* (Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2021), 174-177, 241.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe'yi halku'l-Kur'ân fikriyle ilişkilendiren başka bir rivayet daha vardır. Ancak bu rivayetin isnad tenkidi açısından problemli olduğu tespit edilmiş, uydurma olma ihtimalinin yüksek olduğu söylenmiştir. Bk. Mustafa Öztoprak, "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 118.

<sup>31</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vesiyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru'l-Hâni, 2001), 2/545; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 102; Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1993), 3/120.

<sup>32</sup> Ebû Ahmed b. Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Adel Ahmed Abdülmevcud

çıkartan Hammâd b. Seleme, onun Hz. Peygamber'in sözlerine rağmen kendi kişisel görüşüyle hareket ettiğini ileri sürmüş ve bu yüzden onun cehennemde olmasını arzuladığını belirtmiştir.<sup>33</sup> Görünen o ki o, iyi ve kötü re'y ayırımına gitmeden re'yi bütüncül bir şekilde olumsuz olarak değerlendirmiş, Ebû Hanîfe'yi diğer bütün re'y ehli ile aynı kefeye yerleştirmiştir.

Kûfe'de yaşayan ve hadis hafızı olan Kadî Şerîk b. Abdullâh (ö. 177/794), Ebû Hanîfe'ye yönelik ithamlarla karşımıza çıkan bir diğer önemli Ashâbü'l-Hadîs âlimidir. Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) gibi *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin onu sika olarak kabul ederek hadis rivayetinde bulunmaları, onun Ashâbü'l-Hadîs grubu içerisinde saygın bir konumda olduğunu göstermektedir.<sup>34</sup> Rivayete bakılırsa o, yaşadığı Kûfe şehrinin her sokağında şarap satılmasının Ebû Hanîfe'nin sözlerinin yayılmasından daha iyi olacağı kanaatindeydi.<sup>35</sup> Onun Ebû Hanîfe hakkında niçin böyle sert bir hüküm verdiği ya da gerçekten böyle bir söz söyleyip söylemediği bilinmemektedir. Rivayet eğer doğruysa kuvvetle muhtemel re'y-hadis geriliminde Ebû Hanîfe'nin re'y tarafında durması bunda etkili olmuştur. Zira Şerîk b. Abdullâh, dönemin önde gelen Ehl-i Hadîs âlimlerinden birisidir. Yine bu sözün benzer varyantları, Ehl-i Hadîs arasında sonraki dönemlerde de defalarca zikredilmiştir. İkili arasındaki ilişkinin gergin bir seyir izlemesine yol açması muhtemel durumlardan birisi de Ebû Hanîfe'ye çok ağır baskılar yapmasıyla bilinen Halife Mansûr'un (ö. 158/775), 153/770 yılında<sup>36</sup> Şerîk'i istemeyerek de olsa Kûfe kadılığına ataması olmuştur.<sup>37</sup> Dolayısıyla onun Ebû Hanîfe eleştirilerinde politik ve mezhepsel pek çok etken belirleyici olmuş gözükmektedir. Zira ona nispet edilen yukarıdaki sözün uydurma olduğu yönünde bazı

(Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/239.

<sup>33</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 102; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/239; Hüseyin b. Ali Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 21.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/170.

<sup>35</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/546; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/238; Ebû Yûsuf el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya Umerî (Bağdat: Matbaatü'l İrşad, 1974), 2/789; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/509; Muhammed Taki eş-Şüsterî, *Kamus'ur-ricâl* (Kum: Defteri İntişâri İslamiyye, 2001), 382.

<sup>36</sup> Hayreddin b. Mahmûd ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, *el-A'lam* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 3/163.

<sup>37</sup> Mehmet Ali Dönmez, "Şerîk b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/6.

tespitler varsa<sup>38</sup> da onun Ebû Hanîfe'ye yönelik tek eleştirisi bununla sınırlı değildir.

Kendinden önceki Ebû Hanîfe suçlamalarını büyük oranda sahiplenerek yineleyen Şerîk b. Abdullâh, geleneğinin Ebû Hanîfe ithamlarına yeni boyutlar da kazandırmıştır. Cehmî olma ithamı ve iman-amel ilişkisi konusundaki görüşleri üzerinde karşı kutba yerleştirilmesi, bunlardandır. Kronolojik olarak aktarmaya çalıştığımız Ebû Hanîfe eleştirilerinde o, Ebû Hanîfe'yi Cehmî olmakla suçlayan ilk kişi olmuş,<sup>39</sup> bu suçlama sonraki dönemlerin en yaygın ithamlarından birisi haline gelmiştir. Şerîk b. Abdullâh'ın Ebû Hanîfe'yi hangi gerekçeyle Cehmî olmakla yaftaladığı bilinmemektedir. Ancak Ashâbü'l-Hadîs'in onların karşısında yer alan ve itibarsızlaştırmak istedikleri herkes için uzun bir süre Cehmî suçlamasını kullandığı bilinmektedir. Yine Ebû Hanîfe'nin ikinci kuşak takipçilerinden Bişr el-Merîsî'nin (ö. 218/833), o dönemde halku'l-Kur'an başta olmak üzere Cehm b. Safvân'a ait olduğu bilinen birçok fikri Irak ulemasının gündemine sokması ve yoğun tartışmalara yol açması<sup>40</sup> da bunda etkili olmuş olabilir.

Dönemin Irak ve Basra bölgelerinin en temel tartışmalarından birisi<sup>41</sup> olan iman-amel ilişkisi de kaynaklara yansıdığı kadarıyla ilk defa Şerîk b. Abdullâh'ın Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği görüşlerden olmuştur. O, tenkitlerini bazı ayetleri<sup>42</sup> kendi mezhebi ekseninde te'vîl ederek ortaya koymuştur. O, ayetler üzerinden bir denklem kurmuş ve kurduğu denklemin dışında kalan Ebû Hanîfe'yi ayeti inkâr etmekle suçlamıştır. Şerîk b. Abdullâh'a göre zikredilen ayetlerde namaz ibadetinin imanı artıracacağı açıkça zikredilmesine rağmen Ebû Hanîfe, bu durumu göz ardı ederek iman-amel ayrımına gitmiştir. Bu anlayış ise ona göre bir nevi ayetleri inkâr etmek anlamına gelmektedir.<sup>43</sup>

Bir mezhep kurucusu olması dolayısıyla Ebû Hanîfe eleştirilerinde belki de lokomotif güç olarak değerlendirilebilecek öncü şahsiyetlerden birisi de İmam Mâlik'tir. O gerek siyer gerekse İslamî ilimler tarihinde çok özel bir yere sahip olan<sup>44</sup> Medine'de dünyaya

<sup>38</sup> Öztoprak, Öztoprak, "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 122.

<sup>39</sup> Bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 96.

<sup>40</sup> Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmîyye*, 236-241.

<sup>41</sup> Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmîyye*, 123.

<sup>42</sup> Fetih, 48/4; Beyyine, 98/5.

<sup>43</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/509; Şüştêrî, *Kamus'ur-ricâl*, 379.

<sup>44</sup> Sümeyye Onuk Demirci, "Fukahâ-i Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medine'nin Delil

gelmiştir. Birkaç defa Kûfe'ye geldiği ve burada önde gelen ulema ile sohbet ettiği bilinmektedir. Muhtemeldir ki Ebû Hanîfe'yle karşılaşması da bu sohbetler esnasında olmuştur. Karşılaştıkları mekânla ilgili bir başka iddia ise Ebû Hanîfe'nin Medine'de olduğu döneme işaret etmektedir. Bu rivayetlerden her ikisi de doğru olabilir. Ancak kesin olan şudur ki Ebû Hanîfe, İmam Malik'le birebir görüşmüştür. Hatta bizzat ondan üç hadis dinlediği bile rivayet edilmiştir.<sup>45</sup> Ayrıca, İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe hakkındaki "O, şayet şu direğin altın olduğunu söylese, bunu ispat edecek zekâya sahiptir." ifadesi Ebû Hanîfe'ye ilgili bir fikir sahibi olduğunu göstermektedir.<sup>46</sup>

İmam Mâlik, Kûfe ulemasını re'y kullanmaları sebebiyle uzak durulması gereken "sünnet düşmanları" olarak tanımlamıştır.<sup>47</sup> Eleştirilerin hedefini genelden özele doğru takip ettiğimizde, ithamların Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü re'y ekolü, o dönem itibarıyla Ebû Hanîfe ve taraftarlarıyla özdeşleşmiş durumdadır. Yine "Ebû Hanîfe'nin fitnesi İblîs'in fitnesinden iki cihetle daha zararlıdır. Bunlardan birincisi ircâ fikri, ikincisi ise sünneti çürütmek amacıyla vazettiği şeylerdir."<sup>48</sup> sözü de onun re'ye bakışını ortaya koyması bakımından kayda değerdir. Anlaşıldığı kadarıyla o, Ebû Hanîfe hakkında ircâ fikrini savunması ve re'y metodunu geliştirmesi nedeniyle olumsuz bir bakışa sahiptir ve onu "İslam'a şeytandan daha fazla zarar veren kişi" olarak görmektedir. Bilhassa onun re'yi "sünneti çürütmek" amacıyla geliştirdiğini iddia etmesi, Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnete bilinçli bir karşıtlık yaptığı algısına yol açmıştır. "Şayet Ebû Hanîfe, İslam'a fikirleriyle değil de kılıcıyla saldırsaydı muhakkak İslam daha az yara alırdı."<sup>49</sup> sözü de onun Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz algısını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Kaynaklarda ismi Ebû Hanîfe karşıtlığıyla anılan Ashâbü'l-Hadîs âlimlerinden birisi de Basra bölgesi âlimlerinden Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) olmuştur. Kûfe'de Süfyân es-Sevrî'nin, Hicaz'da

Değeri", *Eskiyeni* 39 (20 Eylül 2019), 352-353.

<sup>45</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/545; İbn Hacer Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı (İstanbul: Misvak Yayınları, 2003), 115; Hârisî, *Ebû Hanîfe*, 45.

<sup>46</sup> Keyserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 305-306.

<sup>47</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: Metbatüs Seadet, 1974), 3/327.

<sup>48</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/545.

<sup>49</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 92-93; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/789; İbn Abdülber, *el-İntita*, 257-258; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/552.

İmam Mâlik'in, Şam'da ise Evzâî'nin ilimdeki muadili olarak zikredilen Hammâd b. Zeyd'in<sup>50</sup> Ebû Hanîfe'ye olan tepkisi o kadar büyüktür ki onun ismi anıldığı zaman Saf sûresindeki "Onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Kafirler istemese de Allah'ın nurunu tamamlayacaktır." ayetini<sup>51</sup> okuduğu nakledilmiştir. Yine Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi kendisine ulaştığında "Onu yerin altına gömen Allah'a hamdolsun." dediğinin nakledilmesi, Ebû Hanîfe'ye olan öfkesinin ömür boyu devam ettiğini gösterir.<sup>52</sup> Hiç kuşkusuz onun Ebû Hanîfe karşıtlığının arkasındaki en önemli teososyolojik etken dönemin en hararetli tartışması olan hadis-re'y gerilimidir. Ebû Hanîfe'nin re'yi de öne çıkartan fıkıh metodu, Basra'nın en muteber muhaddislerinden birisi olan Hammâd tarafından hadis karşıtı bir konuma yerleştirilmesine yol açmış gözükmektedir. Zira o, Ebû Hanîfe'nin hadisleri birbiriyle mukayese eden tavrını "sünneti yıkmak için hadisleri birbiriyle karşılaştırmaya kalkmak" diye eleştirmiştir.<sup>53</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ashâbü'l-Hadîs uleması arasında Ebû Hanîfe'nin Irak ve Basra dışındaki bilinen ilk muhalifi Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) olmuştur. Horasan bölgesinin önemli âlimlerinden birisi olan Abdullah b. Mübârek, Irak bölgesinde dolaşan Ebû Hanîfe eleştirilerinin, Horasan gibi geniş bir alana yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Merv'de hadis tedvîn eden ilk âlimler arasında yer alması, şöhretinin Ashâbü'l-Hadîs taraftarları arasında hızla duyulmasını sağlamıştır. Öyle ki *Kütüb-i Sitte* müellifleri, onun rivayetlerini hiç tereddüt etmeden eserlerine almıştır.<sup>54</sup> Ayrıca o, re'y usulüne karşı bir tepki olarak doğan fikhü'l-hadîs ilmini en iyi bilen âlimlerindendir. Hadis ilminin temelini teşkil eden isnadı ise oldukça önemseyen Abdullah b. Mübârek, fetvalarını hadise dayandırmayanları evinin damına merdivensiz çıkmak isteyenlere benzetirken re'yleriyle hüküm verenleri yol kesici eşkıyalarla mukayese etmiştir.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7/114.

<sup>51</sup> Saf, 61/8.

<sup>52</sup> Hammâd b. Zeyd'in Ebû Hanîfe hakkında çeşitli ithamları için bk. Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ*, 6/156; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/547.

<sup>53</sup> Tayyar Altıkulaç, "Hammâd b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/489.

<sup>54</sup> Hamdi Türkoğlu, *Abdullah b. el-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 67-68.

<sup>55</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 115; Raşit Küçük, "Abdullah b.

Kaynaklarda Abdullah b. Mübârek'e nispet edilen ifadelere bakılırsa o, Ebû Hanîfe'nin hadis konusunda yetersiz olduğunu iddia etmiş, onu hadis ilminde yetim ve basiretsiz diye nitelemiştir. Bundan dolayı olsa gerek Ebû Hanîfe'den aldığı dört yüz rivayeti sildiğini söylemiş, ayrıca yol kesen eşkıyaların Ebû Hanîfe'den daha efdal olduğunu ileri sürmüştür.<sup>56</sup> Onun Ebû Hanîfe'ye yönelik olumsuz tavrının arkasında hadis konusundaki yaklaşım farkının yattığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak bu, tek faktör değildir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen<sup>57</sup> *Kitabü'l-hiyel* adlı eser de bu konuda oldukça etkili olmuştur. Zira Abdullah b. Mübârek'e göre Ebû Hanîfe'ye ait olan bu kitap, Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram addeden birçok fetva ihtiva etmektedir. O, bu kitabın referans alınarak fikhî hükümlerin verilmesi bir yana, evlerdeki varlığını bile küfür saymış, bu kitaba göre amel edenlerin eşlerinin boş, hac ibadetlerinin de bâtl olduğunu iddia etmiştir. Ona göre dolambaçlı yollardan fikhî hükümlerin alt üst edildiği bu kitap, şeytandan daha şerli olup müellifi de şeytandan daha kötü birisidir.<sup>58</sup>

Abdullah b. Mübârek'in Ebû Hanîfe hakkındaki söz konusu eleştirileri ile hayatı ve ona nispet edilen daha başka sözler arasında çelişkili bazı noktalar vardır. En başta onun Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olduğuna dair bilgiler nakledilmektedir.<sup>59</sup> Yine bir sözünde Ebû Hanîfe'nin fikhını övdüğü, onu tanıdığı insanların en fakihi diye nitelediği ve fıkhıta benzerinin olmadığını belirttiği kaydedilmektedir.<sup>60</sup> Benzer bir başka rivayette de "Eğer Allah, Ebû

---

Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/123; Mehmet Görmez, "Fikhü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/547.

<sup>56</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 103-106; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/573-574.

<sup>57</sup> Bu kitabın kime ait olduğuyla ilgili birçok spekülasyon vardır. Kitabı Bağdat'taki yazıcıların cem ettiğini söyleyen Kevserî, kitabın Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceği kanaatinde. Saffet Köse de eserin sahibi konusunda Ebû Hanîfe'nin isminin daha görünür olmasının mezhebî taassup ve sonraki dönem bazı Hanefî hukukçuların fetvalarında hileli yollara başvurmalarından kaynaklandığını belirtmiştir. Bk. Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 324-325; Saffet Köse, "Hîle-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 149-162.

<sup>58</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/555-556; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/411; Şüşterî, *Kamusu'r-ricâl*, 10/383.

<sup>59</sup> Küçük, "Abdullah b. Mübârek", 1/123.

<sup>60</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/469. İsnad tenkidi metodunu kullanarak bu rivayetin uydurma olabileceğine dair yerinde bir değerlendirme için bk. Öztoprak, "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 114.

Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî ile bana yardım etmeseydi, ben de diğer insanlar gibi olurduim.”<sup>61</sup> dediği ve ilim anlayışının şekillenmesinde Ebû Hanîfe'nin olumlu etkisine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'den ders alan, onu insanların en fakihî olarak gören ve kendisi üzerindeki olumlu etkisinden bahseden bir kişinin yukarıdaki sözleri söylemesi ya da bu sözleri söyleyen birisinin Ebû Hanîfe'den ders alması çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Abdullah b. Mübârek'in Ebû Hanîfe hakkındaki düşüncelerine dair nakledilen çelişkili rivayetler, kanaatimizce onun hangi sözü hayatının hangi döneminde söylediğinin nakledilmemesinden kaynaklanmaktadır. Kuvvetle muhtemel Abdullah b. Mübârek'in Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz düşünceleri, hayatının ilk dönemine aittir. Onun Ebû Hanîfe'ye bakışı, ilk başlarda Ehl-i Hadîs kültür çevresinde şekillenmiş ve bilhassa hadis metodolojisi konusunda kendisine verilen bilgiler, olumsuz bir Ebû Hanîfe algısı inşa etmesine yol açmıştır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Kitabü'l-hiyel* üzerinden söyledikleri de bunu desteklemektedir. Ancak Kûfe'ye gidip bizzat onun ilim meclislerine katıldığında Ebû Hanîfe hakkındaki fikirleri değişmeye başlamış olmalıdır.<sup>62</sup> “Eğer Allah, Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî ile bana yardım etmeseydi, ben de diğer insanlar gibi olurduim.” sözü, Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Mâlik b. Enes'ten ders almaya başladığına, hatta Hanefîlik ile Mâlikîliği mezceden bir fıkıh anlayışı inşa ettiğine<sup>63</sup> dair kayıtlar da Ebû Hanîfe ile tanışıklığının daha geç dönemlerde gerçekleştiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe hakkındaki fikirlerinin bütünüyle değiştiğini söylemek de mümkün değildir. Onun salt rivayet etmeye değil de rivayetlerden hüküm çıkarmaya olan ilgisi Ebû Hanîfe'nin de etkisiyle şekillense ve bu yüzden onun fıkıhçı kişiliğini övmesine yol açsa da fıkıhın hadis üzerine inşa edilmesi gerektiği yönündeki genel temayülü İbnü'l-Mübârek'in Ebû Hanîfe'ye asıl bakışını şekillendirmiş gözükmektedir. Kendisine nispet edilen “fetvalarını hadise dayandırmayanları evinin damına merdivensiz çıkmak isteyenlere benzeten” sözün muhatabı da kuvvetle muhtemel Ebû Hanîfe'dir. Çünkü onun aksine Ebû Hanîfe'nin fıkıhı hadislerin değil büyük oranda re'y ve kıyasın üzerine bina ettiği bilinmektedir. Bütün bunlara binaen şunu söyleyebiliriz ki Abdullah b. Mübârek'in Ebû Hanîfe algısı, bütünüyle olumlu olmasa

<sup>61</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/461.

<sup>62</sup> Benzer bir tespit için bk. Öztoprak, “Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, 114-115.

<sup>63</sup> Küçük, “Abdullah b. Mübârek”, 1/123.

da yukarıdaki rivayetlerin ifade ettiği kadar da sert değildir. Sonraki kuşak Ehl-i Hadîs uleması, olumsuz Ebû Hanîfe algısını güçlendirmek amacıyla onun sözlerine biraz daha sert bir üslup kazandırmış gözükmektedir.

Bid'at gördüğü hususlara karşı sert tutumuyla bilinen Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804) de Ebû Hanîfe hakkında ağır ifadeler kullandığı ifade edilen çağdaşlarındandır. Kûfe'de doğmuş, Basra ve Bağdat'ta bir süre bulunmuş ve hayatının büyük bir bölümünü zamanın serhad şehirlerinden birisi olan Adana çevresinde geçirip yine burada vefat etmiştir. Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek gibi âlimlerden hadis rivayetinde bulunmuş, genel olarak rivayetlerine güvenilir âlimler arasında zikredilmiştir.<sup>64</sup> Ömrünün büyük bir kısmını Adana çevresinde geçirdiği ve buradaki halkın İslamlaşması için uğraştığı dikkate alındığında Irak bölgesindeki olumsuz Ebû Hanîfe algısını Anadolu'ya taşımaya çalışan kişilerden birisi olduğu söylenebilir. Ancak onun bu çabası taban bulmamış, Anadolu halkı ilerleyen zamanlarda genel olarak Ebû Hanîfe çizgisinde bir anlayış geliştirmiştir.<sup>65</sup>

Ebû İshâk el-Fezârî'nin kaynaklara yansıyan ifadelerine bakıldığında Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz söylemini iki temel husus üzerine bina ettiği görülmektedir. Bunlardan birincisi Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile ilişkisi, ikincisi de hadis konusundaki tutumudur. O, Ebû Hanîfe'yi öncelikle kılıçla ayaklanmayı mübah gören bir Mürcî olarak tanımlamış, hatta kendisini de Abbâsîlere karşı isyan eden Mübeyyiza gibi gruplarla birlikte hareket etmediği için eleştirdiğini iddia etmiştir.<sup>66</sup> "Kılıçla ayaklanmayı mübah gören kişi" vurgusu, Ebû Hanîfe'yi ümmet içinde fitne çıkartan kişi konumuna yerleştirmektedir. Dahası bir nevi onu Abbâsî idarecilerine ihbar eden bir içeriğe de sahiptir. Çünkü Abbâsî iktidarının ilk yıllarında onları çokça uğraştıran Mübeyyiza İsyanına<sup>67</sup> destek vermediği için Ebû Hanîfe'nin onu eleştirdiğini iddia etmektedir. Bunun yanında o, Ebû

<sup>64</sup> Hasan Güleç, "Ebû İshak el-Fezârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/539.

<sup>65</sup> Antakya çevresinde Ebû Hanîfe'ye yönelik bazı eleştirilerde bulunduğu bilinen Yusuf b. Esbât'ın (ö. 196/812) eleştirileri ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır.

<sup>66</sup> Ebû Ca'fer Muhammed Ukaylî, *Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdulmutî Emîn Kalecî (Beirut: Darü'l Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 4/268; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530.

<sup>67</sup> Bu isyan hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osman Aydın, "Abbâsîler'in İlk Döneminde (II/VIII. Asır) Maverâunnehir'de Mübeyyiza Hareketi ve Bu Fırkanın İslam Dışı Diğer Sapık Mezheplerle Soğd Bölgesindeki Faaliyetleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 143 (2003), 153-162.

Hanîfe'yi iman konusunda Müslümanları eşit addettiği için de eleştirmiştir. Ancak bunu yaparken genelde en uç örnekler üzerinden hareket etmiş, ona tepki çekebilecek sözler nispet etmiştir. Mesela ona göre Ebû Hanîfe, "İblîs'in imanı ile Ebû Bekir'in imanının aynı olduğunu" iddia etmiş, buna sebep olarak da "her ikisinin de Allah'a "Ey Rabbim!" diye hitap etmesini" göstermiştir. Muhtemelen aynı rivayetin bir başka versiyonunda Ebû Hanîfe'nin İblîs'in imanı ile Hz. Âdem'in imanını bir tuttuğunu belirtmiş ve bu görüşünü Allah'a "Ey Rabbim!" diye hitap etmesini bunun delili olarak zikrettiğini ileri sürmüştür.<sup>68</sup> Ebû Hanîfe'nin imanda eşitlik ilkesini genel olarak benimsediği bilinmekle birlikte gerekçesinin bu kadar basit olmadığı, arkasında derin bir kavram analizinin yattığı da bilinmektedir. Ancak amellere bağlı olarak Müslümanların imanda eşit olmasının mümkün olmadığını düşünen<sup>69</sup> Ashâbü'l-Hadîs geleneğinin bir mensubu olarak Fezârî, en uç örnekler üzerinden bir Ebû Hanîfe söylemi geliştirmiş, bu mesele üzerinden Ebû Hanîfe'yi ötekileştirme konusunda Şerîk b. Abdullâh ile başlayan Ashabü'l-Hadîs geleneğini sürdürmüştür.

Fezârî'nin Ebû Hanîfe hakkında hadis üzerinden ortaya koyduğu algıda oldukça olumsuzdur. O, Ebû Hanîfe'yi bir nevi hadis inkarcısı konumuna yerleştirmiştir. Zira doğrudan kendisinden nakledilen rivayetlere bakılırsa Fezârî'nin de bulunduğu bir mecliste bir şahıs, Ebû Hanîfe'ye cihatla ilgili bir soru yöneltmiş, Ebû Hanîfe de soruyu cevaplandırmıştır. Ebû Hanîfe'nin cevabını doğru bulmayan Fezârî, ona bu konuda Hz. Peygamber'in bir hadisi olduğunu söylemiş, Ebû Hanîfe de kendisine "biz onu terk ettik." diye cevap vermiştir. Yine Fezârî ile Ebû Hanîfe arasında geçen başka bir diyalogda Fezârî, konuyla ilgili şu hadis var dediğinde, Ebû Hanîfe'nin "biz o hadisi hınzırın kuyruğu ile sildik." dediğini ileri sürmüştür.<sup>70</sup> Anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe'nin hadis tenkidinin ayrıntılarını zikretmeyen Fezârî, onun hakkında "hadisleri dikkate almayan şahıs" algısı yaratmıştır.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/509-510; Ebû'l Kâsım el-Lâlekâî, *Şerhu usuli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b.Said el-Hemedân (Suud: Dâr-u Tîbet, 2003), 5/1070; Şüşterî, *Kamus'ur-ricâl*, 380; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/788.

<sup>69</sup> Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arkaplamı*, 124-125.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/532-533.

## 2. Sonraki Kuşak Ashâbü'l-Hadîs Ulemasının Ebû Hanîfe Algısı

Buraya kadar Ebû Hanîfe hakkındaki düşüncelerini zikrettiğimiz Ashâbü'l-Hadîs uleması, Ebû Hanîfe ile doğrudan görüşmüş olan ya da yaş itibariyle onunla aynı dönemde ilmî faaliyetlerde bulunan kişilerden oluşmaktadır. Bu noktadan sonra ise Ebû Hanîfe'nin son dönemlerine yetişmiş olan ya da o dönemlerde henüz talebe konumunda bulunan ulemanın görüşleri zikredilecektir. Bu âlimler, bir taraftan hocalarının olumsuz bakışını sürdürürken bir taraftan da mevcut olumsuz algıya yeni boyutlar kazandırmışlardır. Zira bu dönemde Ebû Hanîfe'nin sika olmadığını söyleyip rivayetlerinin terk edilmesi gerektiğini belirtenden<sup>71</sup> Hıristiyanlara benzetenine,<sup>72</sup> farklı âlimlerle mukayese edip onlardan çok zayıf olduğunu iddia edenden<sup>73</sup> İslam'a en fazla zarar veren kişi olduğunu iddia edene<sup>74</sup> kadar onun hakkında olumsuz değerlendirmede bulunan çok sayıda Ashâbü'l-Hadîs âlimi bulunmaktadır. Bunların başında da asrının en fakihî, hadîste müminlerin emîri, zamanının Evzâî'si gibi niteliklerle anılan ve ilmî faaliyetlerini büyük oranda Kûfe'de sürdüren Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812) gelmektedir. Gerçi o, hadisçi olmakla birlikte re'y düşmanı bir tutum benimsememiş, hatta Ebû Hanîfe'den rivayette bulunmuş ve bazı hususlarda onun görüşleri doğrultusunda fetva vermiş bir âlimdir.<sup>75</sup> Bununla birlikte sınırlı bir şekilde de olsa Ebû Hanîfe hakkında olumsuz bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Mesela Ebû Hanîfe'nin "yaklaşık iki yüz hadise muhalefet ettiğini" belirtmiştir.<sup>76</sup> Yine Ebû Hanîfe'nin

<sup>71</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/238; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/567-583; Ateşyürek, *Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 185.

<sup>72</sup> Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821) sebebi bilinmemekle birlikte "Ebû Hanîfe ve ashâbi, Hıristiyanlara en çok benzeyen topluluktur" dediği kaydedilmiştir. Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/566; Şüşterî, *Kamus'ur-ricâl*, 382.

<sup>73</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, İmam Mâlik'in birçok konuda Ebû Hanîfe'den daha yetkin olduğunu iddia etmiştir (İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/4; İsmail Hakkı Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 236). Muhammed b. Abdülvahap el-Kannâd (ö.212/827) da Ebû Hanîfe'nin derslerinde lüzumsuz hususların konuşulduğunu, Süfyân es-Sevrî'nin ders halkasında ise sekîneti bulduğunu söylemiştir. Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/557; Ayhan Tekineş, "Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe İle İlgili Polemiklerinin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 150.

<sup>74</sup> Bk. Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ el-kebîr*, 160; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530, 545, 546 vd; Şüşterî, *Kamus'ur-ricâl*, 382.

<sup>75</sup> Mehmet Emin Özafşar, "Vekî b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/8.

<sup>76</sup> Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 246.

ilk başlarda kıyasa sıcak bakmadığını, hatta “mescide bevletmek kıyasın bazısından daha iyidir.” dediğini, ömrünün sonraki dönemlerinde ise içtihadı sarıldığını iddia etmiştir.<sup>77</sup> Bu iki rivayet, onun re'yci kimliğine yönelik Ashâbü'l-Hadîs'in klasik olumsuz yaklaşımını yansıtmaktadır. Bununla birlikte Vekî' b. Cerrâh'tan yapılan bu nakiller, onun Ebû Hanîfe hakkında olumsuz bir dil kullandığına dair herhangi bir işaret içermemektedir. İman-amel ilişkisine dair nakiller biraz daha sert ifadeler içerse de kendisine nispet edilen itham edici ifadeler çok azdır. Onun gelenek içindeki olumsuz Ebû Hanîfe algısına katkısı, daha örtük bir şekilde ve yaptığı nakiller üzerinden olmuştur. Mesela hocası Süfyân es-Sevrî'nin “fikhî hükümlerin uygulanışı bakımından kible ehli herkesin bu dünyada Mümin sayılmakla birlikte günah işledikleri için Allah katında da gerçekten Mümin olup olmadıklarını bilmediği” görüşünde olduğunu, Ebû Hanîfe'nin de onun bu tavrını şüphecilikle suçladığını belirtmiş, ardından da “Biz de bu konuda Süfyân es-Sevrî gibi düşünüyoruz. Ebû Hanîfe'nin görüşü ise bize göre çok cüretkâr!” demiştir.<sup>78</sup> Muhtemelen imanda eşitlik konusuyla ilgili olan bir tartışmada ise Süfyân es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, Kûfe kadısı İbn Ebû Leylâ ve Hasan b. Sâlih'in (ö. 168/784)<sup>79</sup> Ebû Hanîfe'nin meclisine giderek ona “babasını öldürdükten sonra annesiyle evlenip babasının başucunda şarap içen kimse hakkında ne düşünüyorsun?” diye sorduklarını, Ebû Hanîfe'nin de “Onun gerçek bir Mümin olduğu” cevabını verdiğini belirtmiş, ardından her birisinin Ebû Hanîfe hakkında kullandıkları sert ifadeleri nakletmiş, ancak bu konuda kendisi bir görüş ortaya koymamıştır. Ondaki nakledilen rivayete bakılırsa İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe'nin bu cevabı üzerine “Bundan sonra onun şahitliğini asla kabul etmeyeceğim” demiş; Süfyân es-Sevrî ise “Ebû Hanîfe ile ebediyen konuşmayacağım.” diyerek tepkisini ortaya koymuştur. Şerîk b. Abdullah, “Eğer yetkim olsaydı senin boynunu vurdururdum” demiş; Hasan b. Sâlih de “Ebû Hanîfe'nin yüzüne bir daha bakmayacağım. Yüzünü yüzüme haram kıldım” diyerek tepki göstermiştir.<sup>80</sup> Kuvvetle muhtemel içerik itibariyle

<sup>77</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 117; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/673; Kerderî, *Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, 158.

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/506-507; Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 111.

<sup>79</sup> Hasan b. Salih, Zeydiyye fırkasının altı kolundan birisi olan Bütriyiye/Ebteriyiye'nin lideridir. Bk. Yusuf Gökalp - Fatih Yücel, “Zeydiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/334.

<sup>80</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/511; Hârisî, *Ebû Hanîfe*, 299.

manipüle edilmiş olan bu tartışmada Ebû Hanîfe, insan fıtratını zorlayan çirkin fiilleri bile onaylayan âlim konumuna yerleştirilmiş, gösterilen tepkiler üzerinden de bu tutumun yanlışlığına işaret edilmiştir.

Kûfe asıllı olmakla birlikte daha sonra Şam ile Antakya arası bir bölgeye taşınan Yûsuf b. Esbât eş-Şeybânî (ö. 195/811)<sup>81</sup> de yaşadığı kültür havzasında Ebû Hanîfe hakkında hadis inkarcısı algısını yerleştirmeye çalışan âlimlerden olmuştur. Zira gerekçesini zikretmeden Ebû Hanîfe'nin, dört yüz hadisi reddettiğini iddia etmiş, ayrıca onun "Din, re'y üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber hayatta olsaydı mutlaka beni desteklerdi." dediğini ileri sürmüştür.<sup>82</sup> Yani onun Ebû Hanîfe'ye bakışı, klasik Ashâbü'l-Hadîs eleştirilerinin tekerrüründen ibarettir.<sup>83</sup>

Ahmed b. Hanbel'in hüccet olarak kabul ettiği Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), Ebû Hanîfe hakkında Basra bölgesinde olumsuz bir algının baskın olması için çaba gösteren ilk âlimlerden olmuştur. O, yaşadığı havzada Hicaz ekolünün, özellikle de İmam Mâlik'in görüşlerinin yayılması için çaba göstermiş, usul-i fıkhıta tam bir otorite olarak kabul edilmiştir.<sup>84</sup> Ebû Hanîfe hakkında ona nispet edilen sözler oldukça serttir. Kaynaklara bakılırsa Ebû Hanîfe, onun nazarında hadislerde zikredilen deccâl fitnesinden sonraki en büyük fitnedir. Allah'la arasında bir perde olduğu için hakkı asla görememektedir.<sup>85</sup> Bu yüzden de ilim ehli, şayet bir âlimin görüşüne müracaat edecekse Ebû Hanîfe, müracaat edilecek kişilerin en sonunda yer almalıdır.<sup>86</sup> Muhtemelen onun bu tavsiyesine yön veren saik, Ebû Hanîfe'nin re'yci kimliğidir. Çünkü o, İslamî düşüncenin ve yaşam biçiminin oluşmasında hadislerin temel kaynak olmasını arzulamaktadır. Zira Müslümanların karşılaştığı tüm problemleri çözmek için hadislerin

<sup>81</sup> Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifetü's-sükât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs*, thk. Abdülalîm Abdülazîz el-Büstevî (Medine: Mektebetü'd-dâr, 1985), 2/374; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sükat* (Haydarabad: Dairetü'l-mearifü'l-Osmaniyye, 1393/1973), 7/638.

<sup>82</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 115-116; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/532; Şüsterî, *Kamus'ur-ricâl*, 383.

<sup>83</sup> Rivayetlerin sahih olabileceğine dair bir değerlendirme için bk. Öztoprak, "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 120, 125; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 115-116; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/532; Şüsterî, *Kamus'ur-ricâl*, 383.

<sup>84</sup> Mücteba Uğur, "Abdurrahman b. Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/167.

<sup>85</sup> Ukaylî, *Kitâbü'd-duafâ el-kebir*, 160; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/546; Şüsterî, *Kamus'ur-ricâl*, 382.

<sup>86</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ilel*, 2/66.

yeterli olduğunu ve kişisel yorumlara dayalı re'ye gerek olmadığını düşünmektedir.<sup>87</sup> Hadislerin otoritesini korumaya yönelik bu kaygı ise re'yci kimliğiyle tanınan Ebû Hanîfe'yi Deccâl'den bile daha tehlikeli bulmasına yol açmış gözükmektedir.

Hicaz muhaddisi olarak anılan ve hadis ilminde İmam Mâlik'le birlikte en güvenilir âlimlerden sayılan Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Ebû Hanîfe muhalifliğiyle öne çıkan bir diğer âlimdir. Her ne kadar fıkıhçı yönü ağır bassa da muhaddis kimliği isminin duyulmasında daha etkili olmuştur. 107/725 yılında Kûfe'de doğmuş, belli bir süre burada yaşadktan sonra Hicaz bölgesine taşınmıştır. İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834)<sup>88</sup> ve Abdullah b. Mübârek gibi Ashâbü'l-Hadîs'in önde gelen âlimlerinin ondan rivayette bulunması onun gelenek içerisindeki makbul konumunu ortaya koymasına bakımından kayda değerdir.<sup>89</sup>

Süfyân b. Uyeyne'ye göre Ebû Hanîfe, fikhî konularda Allah'a karşı kendisinden daha cüretkârı bulunmayan bir kimsedir. Zira Horasan'dan Kûfe'ye gelen bir kişi, ona yüz bin meselede soru sormak istediğini söylemiş,<sup>90</sup> o da bu kişiye sorularını cevaplandırabileceğini belirtmiştir. Bu ise örneği bulunmayan bir cüretkârlıktır.<sup>91</sup> Dahası Hişâm b. Urve gibi o da Yahudiliğin bu dine sonradan giren kimselerin re'y kullanması nedeniyle tahrif edildiğini belirtmiş, hemen ardından Ebû Hanîfe ile bu kimseler arasında özdeşlik kurup onun da İslam'a sonradan giren ve re'y kullanmasıyla dikkatleri üzerine çeken kimselerden olduğunu söylemiştir. Bu bağlam içerisinde Ebû Hanîfe, eğer önü alınmazsa İslam'ın tahrif edilmesine yol açabilecek tehlikelerden birisi konumunda bulunmaktadır.<sup>92</sup> Zaten değişik rivayetlerde Ebû Hanîfe hakkında "Şayet fikirleriyle değil de kılıçla

<sup>87</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 17/437.

<sup>88</sup> Şahsı ve ilmî yapısı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Buhârî'nin hocalarındandır. Süfyân b. Uyeyne de yaklaşık 20 yıl kadar onun yanında kalarak kendisinden ilim almıştır. Bk. Ahmet Yücel, "Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/357.

<sup>89</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Süfyân b. Uyeyne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/28-29.

<sup>90</sup> Kevserî, soruların sayısını abartılı bulmuş, bununla birlikte onun çok fazla fetva verdiğini kabul etmiş, bunu da yaşadığı şartların zorunluluğuna bağlamıştır. Bk. Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 266-267.

<sup>91</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/542; Şüsterî, *Kamus'ur-ricâl*, 377.

<sup>92</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Beyrut: Daru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/1079; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/543-544.

İslam'a saldırsaydı muhakkak daha az yara açardı."<sup>93</sup> dediği, bir başka rivayette de Ebû Hanîfe'nin İslam toplumu içerisinde doğmasına rağmen İslam'a en fazla zarar veren kişi olduğunu söylediği<sup>94</sup> nakledilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Ashâbü'l-Hadîs ile Ebû Hanîfe arasındaki zihniyet farklılığı, bu ekole mensup âlimlerin Ebû Hanîfe hakkında olumsuz bir söylem geliştirmesine yol açmıştır.

Ashâbü'l-Hadîs arasında olumsuz bir Ebû Hanîfe algısının baskın olmasında kurucu rol oynayan âlimlere vereceğimiz son örnek, Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamının otorite olarak kabul ettiği Ebû Müshir ed-Dımaşki (ö. 218/833) olacaktır.<sup>95</sup> Onun Ebû Hanîfe'ye yönelik en ciddi ithamı, onun sıradan Mürcîi değil Mürcie'nin reisi olduğunu belirtmesidir.<sup>96</sup> O dönemin sosyo-politik kültürü içerisinde bu tespit, sadece mezhebî bir ayrılık için değil, aynı zamanda siyasi otoriteye karşı faaliyet gösteren bir yapıyı tanımlamak için de kullanılan bir kavramdır. Haliyle Ebû Hanîfe'yi böyle bir yapılanmanın kilit noktasında göstermek, aslında birtakım politik suçların ona yüklenmesi anlamına gelmektedir. Ebû Müshir, ayrıca imamların Dımaşk minberlerinden "Ebû fulâna" lanet olsun dediğini söylemiştir. Ancak bu ithamla kimin kastedildiğini ifade etmemiştir. Ondaki yaklaşık bir asır sonra dünyaya gelen Ferheyânî (ö. 4./10. asır)<sup>97</sup> ise Ebû Müshir'in yarım bıraktığı meseleye çok az bir ekleme yaparak onun kastının Ebû Hanîfe olduğunu söylemiştir.<sup>98</sup> Ancak o da hangi saiklerle Ebû Hanîfe'nin minberlerden lanetlediğini açıklamamıştır. İddianın doğruluğu ya da yanlışlığı bir tarafa bırakıldığında rivayet, Ebû Hanîfe'ye minberlerden lanetlenmeyi hak edecek kişi olarak bakıldığını ortaya koymasından önemlidir.

### Sonuç

Ashâbü'l-Hadîs ile Ehl-i Re'y arasında, özellikle nasslara yaklaşım konusundaki metodolojik farklılık nedeniyle ciddi bir

<sup>93</sup> İbn Abdülber, *Câmi' u beyâni'l- ilm*, 2/1079.

<sup>94</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, 107.

<sup>95</sup> Rivayetleri birçok sahih hadis kitaplarında içerisinde yer alan olan Ebû Müshir, hadis otoriteleri tarafından sika olarak kabul edilen bir muhaddistir. Ahmed b. Hanbel, onu Şam'ın üç büyük muhaddisinden biri olarak kabul etmiştir. Mihne'de ağır baskılar gören Ebû Müshir, iktidar tarafından uzun süre gözlem altında tutulmuştur. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Müshir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/195.

<sup>96</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/512.

<sup>97</sup> Ebû Abdirrahmân en-Nesâî'nin (ö. 303/915) yakın arkadaşlarından. Kevserî, onu İbn Adî'nin şeyhi olarak tanıtmıştır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/147; Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 130.

<sup>98</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/570.

gerilim olduğu öteden beri bilinen bir husustur. Bu gerilim farklı zaman ve mekanlarda bazen ilmî tartışma sınırlarını zorlayan yeni boyutlar da kazanmış, taraflar birbirleri hakkında çeşitli sosyal mesafe normları ortaya koyabilmiştir. Ashâbü'l-Hadîs, bu konuda daha sert bir üslubu benimsemiş, re'yin öncüsü olarak gördüğü Ebû Hanîfe'yi de eleştirilerinin merkezine koymuştur. Ebû Hanîfe hayattayken de vefatından sonra da Ehl-i Hadîs uleması, İslam dünyasının belli başlı ilim merkezlerinde onun ilmî kişiliği hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur. Söz konusu ulemanın nazarında Ebû Hanîfe "Sünneti yıkmak ve İslam'ı tahrif etmek için çeşitli yöntemler geliştiren, İslam'ı İslam yapan bağları ilmek ilmek çözen, İslam'a en büyük zararı veren, bu konuda Yahudiliği tahrif eden kişilere benzeyen, İslamî coğrafyada kendisinden daha uğursuzu bulunmayan, fikirleri isyancıların kılıcından ve İblîs'in fitnesinden daha tehlikeli olan, fikir uyuzluğunun bulaşmasına müsaade edilmemesi ve bu yüzden uzak durulması gereken, hatta sürgün edilmesi şart olan, ölüm haberine hamedilen ve cehennemde olması arzulanan" sembol bir kişiliktir. Söz konusu ifadeler, çağdaşı hemen her Ashâbü'l-Hadîs âlimi tarafından zikredilmiş, kalıp yargılar üzerinden hakkındaki olumsuz algı basitleştirilmiş ve Ehl-i Hadîs kültür havzasında hızlı bir şekilde dolaşıma girmesi sağlanmıştır. Dahası bu söylem, sadece belli bir bölgeyle de sınırlı kalmamış; "Kûfe, Basra, Bağdat, Şam, Medine, Horasan ve Anadolu" gibi İslam dünyasının hemen her bölgesinde dile getirilmiştir. Ebû Hanîfe hakkında olumsuz görüş dile getiren kişi sayısı itibariyle Kûfe ve Basra, bütün şehirlerin başını çekmektedir. Bilhassa Kûfe'nin ağırlıklı bir yere sahip olduğu, başka şehirlerdeki Ebû Hanîfe muhaliflerinden birçoğunun aslında Kûfe asıllı olduğu görülmektedir. Bu verilerden hareket edildiğinde Ebû Hanîfe'nin fikirleri, daha yaşadığı dönemde ve vefatından sonraki ilk yarım asır içinde bilhassa Kûfe ve Basra bölgesinde muhaliflerinin dikkatini çekecek düzeyde etkin olmuş gözükmektedir.

Tabakât türü kaynaklar, bilhassa da Ebû Hanîfe'ye yönelik ideolojik duruşuyla malûl *Târîhu Bağdâd*, Ehl-i Hadîs'in Ebû Hanîfe algısının bölgelere göre neden olumsuz bir mahiyet arz ettiği konusunda çok fazla tarihsel veri sunmamaktadır. Hiç kuşkusuz siyasal ve sosyokültürel birçok faktörler, bunda etkili olmuştur. Sadece kaynaklardaki rivayetlerden hareket hareket ettiğimizde Ebû Hanîfe'nin re'yi esas alan metodu, bütün bölgelerdeki olumsuz algının ortak sebebi olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Hayatta olduğu

zaman diliminde de vefatından sonraki ilk yarım asırda da onun re'yci kimliğine yönelik tepkiler, aşağı yukarı aynı sertlikle devam etmiştir. Bunun yanında Medine'de ve Adana çevresinde Mürcie, Kûfe'de de Mürcie ve Cehmiyye ile ilişkisi kurulmuş, bu ilişki üzerinden bir karşıtlık dile getirilmiştir. Kûfe ulemasından Şerîk b. Abdullâh, onu Cehmî olmakla itham eden ilk âlim konumundadır. Ashâbü'l-Hadîs'in itibarsızlaştırmak istediği herkesi o dönemde Cehmî olmakla itham ettiği düşünülürse bu ithamın da Ebû Hanîfe'nin Cehmiyye ile olan organik ya da fikrî bir bağından değil de re'yci kimliğinden hareketle yapıldığı söylenebilir. Zaten 3./9. asrın başlarına kadar ondan başka hiç kimse Ebû Hanîfe'nin Cehmiyye ile bir ilişkisini kurmamıştır. Bu ilişkilendirme daha çok Mihne sonrası dönemde yoğunlaşacaktır. Şerîk b. Abdullâh, Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile ilişkisini de ilk defa kuran kişilerden birisidir; ancak asla tek kişi değildir. Zira onunla aynı dönemde Kûfe'de İbn Ebû Leyla ile Süfyân es-Sevrî'nin; Medine'de Mâlik b. Enes'in; Kûfe'de doğmakla birlikte ömrünün büyük bir kısmını Adana çevresinde geçiren Ebû İshâk el-Fezârî'nin de ircâ konusundaki fikirleri üzerinden Ebû Hanîfe'yi eleştirdikleri bilinmektedir. Hatta bu âlimler içerisinde İbn Ebû Leylâ'nın ölüm tarihi (148/765) diğerlerine göre biraz daha erkendir. Ebû Hanîfe'nin Şam bölgesinde Mürcie ile ilişkilendirilmesi ise vefatından çok sonra Ebû Müshir ed-Dımeşkî tarafından olmuştur. Mürcie ile kurulan ilişkisi nedeniyle en uç örnekler üzerinden onun Kur'an'a aykırı fikirler ürettiği ve sapkın amelleri onayladığı algısı yaratılmış, bu konudaki fikirleri nedeniyle şahitliği kabul edilmeyecek ve kendisiyle konuşulmayacak kişi konumuna yerleştirilmiştir. Bütün bunlar bize 2./8. asır boyunca Ehl-i Hadîs ile Ebû Hanîfe arasındaki ana gerilim noktalarının re'y ve ircâ konusundaki farklı yaklaşımlar üzerine bina edildiğini ve Ebû Hanîfe'nin kendine özgü metot ve fikirlerinin en fazla Kûfeli Ashâbü'l-Hadîs ulemasının tepkisine maruz kaldığını göstermektedir. Hiç kuşkusuz bütün bu eleştiriler, birbirinden bağımsız kişisel kanaatleri değil temelinde zihniyet farklılığının yattığı ortak bir din anlayışını temsil etmektedir.

### Kaynakça

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü's-Sünne ve'r-red ale'l-Cehmiyye*. çev. Ebu Muaz Seyfullah Erdoğmuş - Abdülmelik Attar. thk. Ebu Abdullah Alu Hamdan. Ankara: Varakat Yayınları, 2018.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Kitâbü'l- 'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vesiyullah b. Muhammed Abbas. Riyad: Dâru'l-Hâni, 2001.
- Akgündüz, Ahmet. "Eyyûb es-Sahtiyânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/19. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hammâd b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/489. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aydınlı, Osman. "Abbasiler'in İlk Döneminde (II/VIII. Asır) Maverannehir'de Mübeyyiza Hareketi ve Bu Fırkanın İslam Dışı Diğer Sapık Mezheplerle Soğd Bölgesindeki Faaliyetleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 143 (2003), 153-162.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2001.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Evezâi ve Fikhî Mezhebî". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 1-33.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Muhammed b. İbrahim el-Lehîdân. Riyad: Dâru's-Samiği, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdül Muid. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 2010.
- Demirci, Sümeyye Onuk. "Fukahâ-i Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medine'nin Delil Değeri". *Eskişeni* 39 (20 Eylül 2019), 347-365. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3456859>
- Dönmez, Mehmet Ali. "Şerîk b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmîne, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 990-1010. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.338854>
- Edis, Büşra. *Ashâbu'l-Hadîs Literatüründe Aklın Epistemik Değeri -Erken Dönem Akâid Metinleri Örneği-*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2005.
- Fesevî, Ebû Yûsuf. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya Umerî. Bağdat: Matbaatü'l İrşad, 1974.
- Gökalp, Yusuf - Yücel, Fatih. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/331-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gördük, Yunus Emre. *Tâbiîn Döneminde Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Güleç, Hasan. "Ebû İshak el-Fezârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Hârisî, Muhammed Kasım Abdüh. *Muhaddislerin Nazarında İmam Ebû Hanîfe*. çev. İbrahim Tüfekçi - Ahmet Yücel. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2004.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Süfyân b. Uyeyne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Şu'be b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/224-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Heytemî, İbn Hacer. *İmam Ebû Hanîfe*. çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Misvak Yayınları, 2003.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *Câmi 'u beyâni'l- 'ilm*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. Beyrut: Daru İbni'l-Cevzi, 1994.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebû Hanîfe ve's-Şâfi'î*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Adel Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Hayrabad: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1902.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sükat*. Haydarabad: Dairetü'l-mearifi'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn. Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Halep: Dar'ül-Vaî, 1976.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sükât min ricâli ehli'l- 'ilm ve'l-hadîs*. thk. Abdülalîm Abdülazîz el-Büstevî. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1985.
- İğde, Muhyettin. "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru". *Kastamonu Üniv. IV. Şeyh Şa'bânü Velî Sempozyumu (Haneflik-Mâturîdîlik)*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 2/90-98. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-asfiyâ*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1974.
- İşcan, Zeki. *Selefilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

- Kalaycı, Mehmet. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat". *İslam Mezhepleri Tarihi*. ed. M. Saffet Sarıkaya – Mehmet Ümit. 211-233. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Müshir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kerderî, Muhammed. *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*. çev. Mustafa S. Kaçalın - Muhammed b. Ömer Halebi. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbu'l-Hatîb*. çev. Süleyman Tekin. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Köse, Saffet. "Hîle-i Şer'iyeye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 149-162.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyyât, 2002.
- Kutlu, Sönmez. *Selefililiğin Fikri Arkaplanı (İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler)*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Lâlekâî, Ebû'l-Kasım. *Şerhu usuli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed b. Said. Suud: Darü't-Tiba, 2003.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Öğüt, Salim. "Ezvâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Vekî' b. Cerrâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 499-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öztoprak, Mustafa. "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 105-130.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- Şüşterî, Muhammed Taki. *Kamus'ur-ricâl*. Kum: Defteri İntişâri İslamiyye, 2001.
- Tekineş, Ayhan. "Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe İle İlgili Polemiklerinin Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 35-161.

- Toru, Ümit. *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safoân ve Cehmîyye*. Ankara: Son Çağ Yayıncılık, 2021.
- Türkoğlu, Hamdi. *Abdullah b. el-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Uğur, Mücteba. "Abdurrahman b. Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Du 'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdulmutî Emîn Kalecî. Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'd-duafâ*. thk. Mazin b. Muhammed es-Sirsavî. Kahire: Darü'l- İbn Abbas, 2008.
- Uyar, Ahmet. "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)". *Bilimname : Düşünce Platformu* 2/5 (2004), 29-44.
- Ünal, İsmail Hakkı. *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Yâkût el-Hamevî, Yâkut b. Abdullah. *Mu 'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1993.
- Yıldırım, Enbiya. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ebû Müslim-i Horasânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/197-199.
- Yücel, Ahmet. "Abdullah b. Avn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/340-341. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Yücel, Ahmet. "Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/357. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd ed-Dimeşkî. *el-A'lam*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

## Fârâbî'de Nübüvvet ve Deizmde Vahiy

**Arif Bodur**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
MA Student, Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Philosophy  
Amasya, Türkiye

[arif.fatih.55@gmail.com](mailto:arif.fatih.55@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0002-7978-8015>

**Ahmet Pirinç**

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Philosophy  
Amasya, Türkiye

[ahmet.pirinc@amasya.edu.tr](mailto:ahmet.pirinc@amasya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-8844-9245>

### Öz

Peygamberlik olgusu, ilahi vahyin muhtevası, imkânı ve gerekliliği, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisi gibi meseleler hem Batı teolojisinde hem de İslam düşünce geleneğinde temel meseleler arasında yer almaktadır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda zirve dönemini yaşayan deizmin, ilahi vahye ve vahiy temelli dinlere yönelttiği argümanlar büyük oranda vahyin imkânı ve gerekliliği etrafında şekillenmiştir. Bu sebeple, deistlerin dile getirdiği eleştirilerin, İslam felsefesinin önemli filozoflarından Fârâbî'nin düşünce sisteminde nasıl bir karşılık bulabileceğini incelemek istedik. Bu çalışma, deist düşünürlerin vahiy anlayışı ile Fârâbî'nin nübüvvet teorisini kıyaslamayı hedeflemektedir. Deist düşünürler, Tanrı'nın beşerî bir peygamber vasıtasıyla insanlarla iletişime geçmesini imkân ve gereklilik bağlamında eleştirmişlerdir. Tanrı'nın evrene yönelik tasarrufunu sadece ilk yaratma fiiliyle sınırlı gören bu yaklaşım nedeniyle, tarihin belli bir kesitinde seçilmiş bir insana vahiy gönderilmesi ve

aynı vahyin sonraki dönemler için bağlayıcı hükümler barındırması deizm açısından kabul görmemiştir. Bu sebeple başta Hristiyanlık olmak üzere tüm ilahi dinler, deist düşünürler tarafından kapsamlı bir şekilde tenkit edilmiştir. Fârâbî ise Tanrı ile beşer arasında vuku bulan ilahi vahyin hem mümkün hem de gerekli olduğu yönünde bir nübüvvet anlayışı geliştirmiştir. Fârâbî, ilk başkan tanımı ve Faal Akıl konusundaki akli izahları ile Tanrı'yla insan arasında muhtemel bir iletişim yöntemine imkân tanımakta, hatta erdemli toplumlar için bu tür bir iletişimi zorunlu görmektedir. Vahiy merkezli yapılan bu karşılaştırma neticesinde, deist düşünürler tarafından gereksiz ve geçersiz sayılan ilahi vahyin, Fârâbî'nin kurguladığı ideal şehir ve erdemli toplum tasavvuru açısından gerekli ve imkân dahilinde olduğunun ortaya konması, bu çalışmayı benzerlerinden ayırmaktadır. Çalışmamızın ilk bölümünde deizmin vahye olan yaklaşımı ve doğal din kavramı ele alınmış; kurumsal dinlerde kabul edilen biçimiyle ilahi vahyin geçerliliği ve gerekliliğine yönelik yapılan tenkitlere değinilmiştir. İkinci bölümde ise deizm tarafından ilahi vahye karşı ortaya konulan eleştiriler, Fârâbî felsefesi ve onun nübüvvet öğretisi bağlamında değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise deistlerin ve Fârâbî'nin vahiy olgusuna farklı perspektiften yaklaşıtları, bu nedenle vahyin mahiyeti, işlevi ve gerekliliği meselesinde büyük oranda ayrıştıkları tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Fârâbî, Din, Nübüvvet, Vahiy, Deizm.

### Prophethood in al-Fârâbî and Revelation in Deism

#### Abstract

The phenomenon of prophethood, the content, possibility, and necessity of divine revelation, and the relationship between God and the universe are among the principal themes that preoccupy both Western theology and the Islamic intellectual tradition. Deism, which reached its zenith in the seventeenth and eighteenth centuries, articulated its objections to divine revelation and revelation-based religions largely around the possibility and necessity of revelation. For that reason, this study explores how the critiques voiced by deists might be addressed within the philosophical system of Abū Naşr al-Fârâbî, one of the major figures of Islamic philosophy. The article seeks to compare the deist conception of revelation with al-Fârâbî's theory of prophethood (nubuwwa). Deist thinkers question, on grounds of both possibility and necessity, God's communicating with humankind through a human prophet. Because deists restrict God's governance of the universe to the initial act of creation, they reject the idea that revelation could be sent to a

chosen individual at a particular moment in history and that the same revelation could impose binding injunctions on later generations. Consequently, all revealed religions—Christianity foremost—have been subjected to detailed criticism by deist authors. Al-Fârâbî, by contrast, develops a novel doctrine of prophethood that affirms the possibility and the necessity of divine revelation between God and human beings. Through his rational analyses of the notions of the “First Ruler” and the Active Intellect, al-Fârâbî not only allows for a plausible mode of communication between God and humanity but also deems such communication indispensable for virtuous societies. This revelation-centered comparison shows that, whereas deist thinkers regard divine revelation as unnecessary and invalid, it is both necessary and possible within al-Fârâbî’s conception of the ideal city and virtuous society. The first section of the study discusses the deist stance toward revelation and the concept of natural religion, addressing the criticisms leveled against the validity and necessity of divine revelation as understood in institutional religions. The second section evaluates these deist objections in the context of al-Fârâbî’s philosophy and his teaching on prophethood. The conclusion demonstrates that deists and al-Fârâbî approach the phenomenon of revelation from fundamentally different perspectives and, therefore, diverge significantly regarding the nature, function, and necessity of revelation.

**Keywords:** Islamic Philosophy, al-Fârâbî, Religion, Prophethood, Revelation, Deism.

### Giriş

Aydınlanma dönemiyle birlikte akıl, ilahi vahye nazaran daha belirleyici bir kaynak olarak görülmüştür. Dini olgu ve buyrukları akıl süzgecine tabi tutarak, gerektiğinde bu buyrukları rahatlıkla reddeden deist düşünürlerin bir doğa felsefesi oluşturmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Doğadan hareketle Tanrı’ya ulaşma fikri yeni bir fikir olmasa da deistler doğa felsefesini hem Tanrı’ya ulaşmak için bir araç hem de Hristiyanlığı kabul ettiği vahyi inkâr etmek için bir gerekçe olarak kullanmışlardır. Buradan hareketle deizmin iki temel görüşü ön plana çıkmaktadır: Birincisi âleme müdahale etmeyen pasif Tanrı anlayışıdır. Deistler Tanrı ile fiziksel âlem arasındaki bağı en aza indirerek, semavi dinlerin Tanrı kaynaklı olduğunu öne sürdükleri inançlara kapsamlı eleştiriler getirmişlerdir.<sup>1</sup> İkinci ise Tanrı’nın insanlarla seçilmiş bir peygamber vasıtasıyla irtibat kurmadığı görüşü

<sup>1</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 186.

söylenbilir. Deizme göre Tanrı insanlarla bir peygamber vasıtasıyla değil, tabiattaki yasalar vasıtasıyla konuşmaktadır. Bu nedenle Tanrı ve âlem hakkında konuşmak için ilahi bir vahye ihtiyaç duyulmamaktadır.

Deistleri genel olarak bir sınıflandırmaya tabi tutmak gerekirse dört gruba ayırmak mümkündür: Birinci gruptaki deistler, yaratıcı bir Tanrı'yı kabul etmekle birlikte O'nun evrenle ilgilenmediği kanaatini taşımaktadırlar. İkinci gruptaki deistler, yaratıcı Tanrı anlayışı ile, O'nun âlem üzerindeki ilgi ve eylemlerini kabul etmekte; fakat Tanrı'nın birtakım emir ve yasaklar göndermeyeceğini düşünmektedirler. Üçüncü gruptaki deistler, Tanrı'yı ve O'nun evren üzerindeki tasarruflarını inanmakla birlikte, ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmemektedirler. Bu gruptaki deistlere göre bu yaşamdan sonrası için tamamen bir yok oluş kabul edilmektedir. Son gruptaki deistler ise yüce olan Tanrı'yı ve O'nun tüm sıfatlarını kabul etmekle birlikte, normatif bir ilahi vahyi reddetmektedirler. Genel anlamda gerçek deistler bu son gruptaki kişilerdir.<sup>2</sup>

İlk deist düşünürler arasında İngiliz deistler, deizmin gelişmesinde ve yayılmasında önemli bir konuma sahiptir. Bu düşünürler arasında deizmin öncüsü olarak tanınan Lord Herbert of Cherbury (ö. 1648), *De Veritate* adlı eseri ile İngiltere'deki deizm üzerine yapılan ilk çalışmayı ortaya koymuştur. Bu sayede deizmin inanç sistemini oluşturan Herbert, inanç esaslarının vahiy yoluyla bildirilmesine gerek olmadığını, bu esasların her insanda içsel olarak var olduğunu belirtmiştir.<sup>3</sup>

Charles Blount da (ö. 1693) İngiliz deistler arasında adı geçen ilk isimlerdendir. Blount, her insanın ortak bir tecrübeyle ilahi vahye sahip olamayacağından hareketle, vahyi bağlayıcı bir kaynak olarak kabul etmemekte ve kurumsal dinlerdeki birçok inanç ve ritüeli de reddetmiştir.<sup>4</sup> John Toland ise (ö. 1722), özellikle *Christianity Not Mysterious* (Gizemsiz Hristiyanlık) isimli eserinde ruhban sınıfına yönelik yoğun tenkitlerde bulunmuştur. Toland, din adamlarının dine kattıkları ilavelerle dini bozduğunu düşünmektedir. Özellikle

<sup>2</sup> Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God* (PDF: Christian Classics Ethereal Library), 103-110.

<sup>3</sup> Herbert of Cherbury, *De Veritate* (Bristol: University of Bristol, 1937), 291-302.

<sup>4</sup> Meryem Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Soysal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 136.

Hristiyanlıktaki gibi gizemli, ulaşılması zor ve ancak bir aracı sayesinde ulaşılabilen Tanrı anlayışını eleştirmiştir.<sup>5</sup>

Bir diğer İngiliz düşünür, Matthew Tindal'dir (ö. 1733). Kalem aldığı *Christianity as Old as Creation* (Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık) adlı eseriyle ilahi vahyin gerekliliğini sorgulamaktadır. Tindal, Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak için gerekli olan tüm bilgilerin yaratılış esnasında zaten bizlere verildiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte Hristiyanlığın Tanrı anlayışını ve Teslis inancını eleştirmiştir.<sup>6</sup>

İngiltere'de olduğu gibi Fransa'da da deizm üzerine önemli düşünürler ortaya çıkmıştır. Voltaire, J. J. Rousseau, Montesquieu, Diderot ve D'Holbach gibi isimler Fransa'da toplumun dine bakışını ciddi anlamda etkilemiştir.<sup>7</sup>

Fransız deistler arasında ise François Marie Arouet de Voltaire (ö. 1778) ön plana çıkmaktadır. O, ülkesindeki siyasi ve dini ortamı yoğun bir şekilde eleştirmiş ve kurumsal dinleri de bağnaz olarak nitelendirmiştir. Özellikle Hz. İsa'nın Tanrısallığı meselesine dikkat çekerek bunu Hristiyanlığın bozulmuşluğuna delil olarak kullanmıştır. Bununla birlikte Tanrı'ya olan inancını sık sık dile getirmiş fakat Hristiyanlığa ve Hz. İsa ile ilgili kabullere şüphe ile yaklaştığını ifade etmiştir.<sup>8</sup>

Amerikalı deistler arasında öne çıkan Thomas Paine (ö. 1809), deizm için oldukça önemli olan düşünürlerden biridir. *Akıl Çağı* isimli eseri ile kurumsal dinleri ve kutsal kitapları şiddetli bir şekilde tenkit ederek deizmin yayılmasında ciddi etkisi olmuştur. Paine'nin *Akıl Çağı* isimli eseri çağdaş deizmde en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir.<sup>9</sup>

İlk dönem deist düşünürleri, Tanrı'ya karşı inançlı ve insanların O'na yönelik birtakım sorumlulukları olduğunu kabul eden bir anlayışa sahip kişiler olarak nitelendirebiliriz.<sup>10</sup> Fakat bu anlayışla birlikte, mensubu oldukları Hristiyanlığın yanlış inanç ve eylemleriyle, kutsal kitaplardaki çelişkili gördükleri konulara da itiraz

<sup>5</sup> Pınar Alniak Çömlek, *John Toland'ın Din Görüşü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 39.

<sup>6</sup> Özdemir Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 118.

<sup>7</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 225.

<sup>8</sup> Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, çev. Fehmi Baldaş. (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1948), 184.

<sup>9</sup> Fatma Yüce, *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan* (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 65.

<sup>10</sup> Mehmet Akif Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 619.

etmekten geri durmamışlardır. İlk deistlerin genelini dindar Hristiyanlar olduğu bilinmektedir. Tanrı ile aralarındaki bu ilişki onları bütünüyle bir inkara sürüklememiş olsa da mensubu oldukları din içerisinde olmaya da devam etmemişlerdir. Dönemin imkânları sayesinde Hristiyanlık kapsamlı bir şekilde tenkit edilmiş, nihayetinde deizm anlayışı tercih edilesi bir alternatif haline gelmiştir.<sup>11</sup>

İlk deist düşünürlerin başta Hristiyanlık olmak üzere kurumsal dinlere yaptıkları eleştirinin bir sonucu olarak, doğal din diye isimlendirilen akıl temelli yeni bir din yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Fakat ilk dönem deizmi ile modern deizm arasında önemli inanç ve görüş farklılıkları mevcuttur. İleri gelen deist düşünürler bütünüyle bir dinsizliği benimsememişken, modern deist anlayışında ise herhangi bir dine bağlılık kabul edilmemektedir.<sup>12</sup> İlk dönemlerde ortaya atılan görüşler gerçek din ile yanlış dinin birbirinden ayırt edilmesi üzerine yoğunlaşmakta; ancak günümüz deizminde ise bütün kurumsal dinleri yalanlama ve karalama çabası göze çarpmaktadır.<sup>13</sup>

Çağdaş deizm, vahiy anlayışında olduğu gibi Tanrı meselesinde de klasik deizm anlayışından farklıdır. Klasik deizmin Tanrı anlayışı, Hristiyanlığın tasavvur ettiği Tanrı anlayışına benzer bir yolda seyrederken, günümüz deizminde ise dinlerin tanımladığı bir Tanrı değil, modern yaklaşımla ele alınan yeni bir Tanrı anlayışı mevcuttur. Bu anlayış sonucunda yaşamdan oldukça uzak, ibadetin ve duanın bir anlam ifade etmediği hatta gereksiz olduğu bir yaklaşım kabul edilmiştir.<sup>14</sup> Hâlbuki ilk dönem deistler düşünürler, insanın Tanrı'ya karşı birtakım sorumlulukları ve ödevleri olduğunu ifade etmektedirler.<sup>15</sup>

### 1. Deizmde Din ve Vahiy Kavramı

Deist düşünürler, kilise ve din adamları otoritesinde varlığını devam ettiren kurumsal dini yanlış ve terk edilmesi gereken bir anlayış olarak görmektedirler. Bu düşünürlere göre din adamlarının yapmış oldukları ilavelerden din arındırılabilirse, o zaman dinin bir işlevinden

<sup>11</sup> Şaban Ali Düzgün, "Deizm", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 12.

<sup>12</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 245.

<sup>13</sup> Yüce, *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan*, 178.

<sup>14</sup> Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 246.

<sup>15</sup> Ülkü Taşkiran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 69.

söz etmek mümkün hale gelecektir.<sup>16</sup> Fakat deizmin din anlayışı ve kurumsal dine karşı getirdiği tenkitleri, daha çok vahiy-akıl ilişkisi etrafında şekillenmiştir diyebiliriz.

John Toland, ruhban sınıfının ilahi dinlerin asıl amacını gölgelediğini ve onların yapısını bozduğunu ifade etmektedir. Ona göre ruhban sınıfı ve din adamları, korku faktörü ve çeşitli hilelerle insanların aklını sınırlamaktadır. Bununla birlikte Toland, dini metinlerde yer alan gizemli hikâye ve olayların sadece Tanrı tarafından seçildiği kabul edilen kişilerce anlaşılabilceği inancını, din adamları tarafından ortaya konulan asılsız bir iddia olarak yorumlamıştır. Hatta ona göre din adamları bu anlatı sayesinde toplumda büyük bir güç elde etmektedirler. Din adamlarının buna benzer birçok tutum ve davranışı dinin doğallığına zarar vermektedir. Doğru bir dinin ise bu gibi yanlış inançlardan temizlenmesi gerekir.<sup>17</sup> Toland, dinler için ortaya koyduğu tüm izahlarda dinin kendini değil, din adamları tarafından zamanla dine eklenen batıl inançlar nedeniyle oluşan tahrifatları eleştirdiğini ifade etmektedir.<sup>18</sup>

Toland ile çağdaş olan Matthew Tindal, din eleştirilerini tıpkı Toland gibi din adamları üzerinden gerçekleştirmiştir. Ona göre din adamları, kendi çıkarları için birtakım eylemler oluşturmakta ve bu eylemleriyle dünyadaki düzeni bozmaktadırlar.<sup>19</sup> Tindal, din adamlarının tahrif ettiği Hristiyanlığın batıl inançlardan arındırılması halinde, ortaya çıkacak olan dinin gerçek din olacağını düşünmektedir. O, başlangıçtaki Hristiyanlığı, yani henüz din adamları tarafından eklemeler yapılmamış olan dini, doğal din olarak görmektedir. Fakat sonradan eklendiğini ifade ettiği bazı inançlar neticesinde Hristiyanlık bu özelliğini kaybetmiştir. Ona göre tahribata uğramamış olan Hristiyanlık ile yaratılıştan bu yana mevcut olan doğal din zaten aynı şeylerdir.<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere deist düşünürler genel olarak Hristiyan din adamlarının yaptığı uygulamaların tenkidi üzerinden bir perspektif

<sup>16</sup> Meryem Özdemir Kardeş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60:2 (2019), 362

<sup>17</sup> Özdemir-Kardeş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 364.

<sup>18</sup> Sait Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 26.

<sup>19</sup> Şikur Seid Yesuf, *Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 28

<sup>20</sup> Yesuf, *Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 30.

oluşturmuşlardır. Din adamlarına yöneltilen bu eleştiriler, eşzamanlı olarak kutsal kitapların güvenilirliğini ve doğruluğunu da büyük oranda tartışmaya açmıştır. Örneğin İngiliz düşünür Anthony Collins, kutsal metinlerin uzun yıllar boyunca güvenilir insanlar olarak görmediği din adamlarının gözetiminde kalmasını eleştirmiş, bu metinlerin zaman içerisinde tahrifata uğradıklarını ima etmiştir. Ayrıca kutsal kitapların yapısından dolayı farklı yorumlamalara elverişli olması ve devamında farklı öğretilerin ortaya çıkmasını da eleştirmiştir. Dolayısıyla Collins'e göre mevcut kutsal kitaplar ışığında geçerli bir din anlayışı oluşturmak mümkün değildir.<sup>21</sup>

Fransız düşünür Voltaire de din adamlarını da eleştirmiş ve dini kendi uydurdukları mucizelerle tahrif ettiklerini iddia etmiştir. Bununla birlikte din adamlarının ortaya koyduğu Tanrı anlayışının anlamsız ve barbar olduğunu iddia ederek insanların böyle bir Tanrı'ya inanmaktansa hiç inanmamalarının daha zekice olacağını belirtmiştir.<sup>22</sup> Ona göre din kavramı daha yalın ve işlevsel bir kavram olmalıdır. "Dinin, ne anlaşılabilir bir metafiziğinin türlü türlü inançlarında ne de boş törenlerde olmadığına, sadece tapmaya ve adalete bağlı olduğuna inanır..." diyerek kendi zihnindeki din olgusunu ifade etmektedir.<sup>23</sup> O, dini bir gıdaya benzeterek insanların bu gıdaya ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Fakat bu gıda, bazı eklemeler ve batıl inançlarla yani özünde sade olan dinin karmaşık bir hale getirilmesi sonucunda bir zehir haline dönüşmektedir.<sup>24</sup>

Din adamları ve kutsal kitaplara karşı yapılan bu eleştiriler, din anlayışını büyük oranda etkilemiştir. Deist düşünürler mevcut dinlerin yanlışlığı, akıl ile çelişmesi ve işlevsizliği gibi iddiaları gündeme getirmekte, kurumsal bir yapı şekline gelen ilahi dinin, din adamlarının ve onlar tarafından yapılan ayinlerin ve ritüellerin reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Deizmin bu keskin yapısı, ilahi vahiy ile sınırları çizilmiş bir dinin varlığını imkânsız kılmaktadır.

<sup>21</sup> Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 321.

<sup>22</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, çev. Lutfi Ay (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1973), 83.

<sup>23</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü IV*, çev. Lutfi Ay (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1966), 184.

<sup>24</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*, 197.

Vahiy kelimesi “hızlı ve gizli bir şekilde söylemek, işaret etmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>25</sup> Allah’ın mesajlarını peygamberler aracılığı ile insanlara ulaştırması, bir hükmü Allah’ın peygamberlere gizli bir şekilde bildirmesi,<sup>26</sup> gaybî bilgiyi ve şeriatı bildirme yolu,<sup>27</sup> Allah’ın yeryüzüne müdahalede bulunması,<sup>28</sup> insanlığın hidayete ermesi için gerekli bilgilerin seçilmiş bir insana verilmesi<sup>29</sup> vahiy kelimesini için yapılan diğer tanımlardır. Bu tanımlara ek olarak, varlıkların hareket şekillerinin bildirilmesi de bir tür vahiydir.<sup>30</sup> Bal arısını hareket ettiren içgüdü vahiy olarak kabul edilebilir. Bu durumda vahiy için bir aracı ya da sözlü bir mesaja gerek duyulmaz. Deistler tarafından “doğal din” olarak adlandırılan ve vahyin yerine konulan bu kavram, vahiy için yaptığımız son tanımla ilişkilendirilebilir.

Deizmin vahye yaklaşımı ise farklı şekillerde ifade edilmiştir. Öncü deist isimlerinden biri olan Lord Herbert of Cherbury, vahiy konusunda diğer deistlerden ayrı tutulması gereken bir görüşe sahiptir. O, vahyin aklın ötesinde bir içeriğe sahip olabileceğini ve bu sayede insanî aklı aşan bir nitelik taşıyabileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte vahiy yoluyla elde edilen böyle bir bilginin akılla çelişmeyeceğini belirtmektedir. Bu nedenle Herbert’a göre Tanrı’nın herhangi bir insana ilahi bilgileri aktarması gayet mümkündür. Hatta ona göre vahiy yolu ile elde edilen bu bilgilere uyanıkken ya da uykudayken de ulaşılabilir.<sup>31</sup> Fakat Helbert, sahte vahiylerin de olabileceğini ve sadece belli koşullar çerçevesinde vahiylerle güvenilebileceğini ifade eder.

Herbert’in kurumsal dinlerdeki vahiy anlayışına benzeyen bu vahiy tasavvurunun, deizm ile çok bağdaşmadığı görünmektedir. Yine de Herbert, ruhban sınıfının kendi çıkarları için geliştirdiği dini öğretilerle gerçek vahyin karıştırılmaması gerektiğini

<sup>25</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440.

<sup>26</sup> Yavuz, “Vahiy”, 42/440.

<sup>27</sup> Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 20.

<sup>28</sup> Mehmet Akif Ceyhan, *Kur’an Ayetleri Işığında Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 135.

<sup>29</sup> Zübeyir Ovacık, *İbn Sina ve Gazali’de Vahiy* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 2.

<sup>30</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 47.

<sup>31</sup> Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 303.

vurgulamaktadır.<sup>32</sup> Ona göre eğer bir vahiy, insanda Tanrı'ya dua ve tazim sorumluluğu oluşturmuyorsa, doğrudan birinci ağızdan aktarılmıyorsa, içeriği iyi ve erdemli değilse ve sezgisel bir tecrübeyle çabucak gerçekleşmiyorsa bu vahiy gerçek vahiy değildir.<sup>33</sup>

Herbert'a göre bir insanın Tanrı tarafından vahiy alması, her zaman diğer insanları ilgilendiren bir konu değildir. Çünkü Herbert, tüm insanların tecrübe edemediği ve sadece bireysel tecrübeyle sınırlı kalan vahiy olgusunu, geçerli ve bağlayıcı bir kaynak olarak görmemektedir.<sup>34</sup> Bununla bağlantılı olarak o, vahyin sadece birinci kişi tarafından diğer insanlara aktarılması gerektiğini belirtmektedir. Tanrısal vahyin, vahyi alan kişinin olmadığı coğrafyalarda yayılması, bağlayıcı olmayan ve kabul edilmesi şart olmayan nakli bir bilgi, bir gelenek ya da bir tarihtir.<sup>35</sup>

İngiliz düşünür John Toland da vahiy meselesinde Herbert ile benzer görüşler ileri sürmüştür. O, ilahi vahyi reddetmemiş fakat vahyi bilgilerin kabulünde akli ön plana çıkarmıştır. Toland'a göre vahiy, gizem unsurlarından arındırılarak içeriği kolayca kavranabilmeli ve akıl ile uyumlu olmalıdır. Bu tür bir vahiy, insana bildiklerinin ötesinde bir bilgi verse de akla ters düşen bir içeriği bünyesinde barındırmamalıdır.<sup>36</sup>

Toland'ın vahiy karşısında akli ön planda tutuyor olması, onun akıl ile vahyi bir kıyaslama konusu haline getirdiği anlamına gelmemektedir. Çünkü ona göre bu kıyaslamanın pek bir faydası yoktur. Toland hem gerçek vahyin hem de saf aklın Tanrı'dan geldiğini belirtmekte ve dolayısıyla aralarında herhangi bir çelişkinin olamayacağını belirtmektedir.<sup>37</sup> Toland'ın vahye olan yaklaşımı, genel olarak Tanrısal bir bilginin vahiy yoluyla elde edilebileceği şeklindedir. Çünkü o, vahyin imkânı ve mahiyetini felsefi bir problem olarak değerlendirmemiş; genel olarak kilise ve din adamlarının vahyin içeriğini bozdukları konusunda itirazlarda bulunarak, din adamlarının anlattığı biçimde bir vahyin olamayacağını iddia etmiştir. Toland'a göre vahiy kelimesi, tanımı itibarıyla anlaşılmağa kapalı bir kavramdır. Fakat Hristiyan din adamları, ilahi vahyin herkes

<sup>32</sup> Taşkiran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 102.

<sup>33</sup> Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 308-310; Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 632-633.

<sup>34</sup> Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 303.

<sup>35</sup> Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 308.

<sup>36</sup> Özdemir-Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 370.

<sup>37</sup> Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 77.

tarafından anlaşılabilir bir metin olmadığını, bu metnin sadece din adamları tarafından anlaşılabilirliğini iddia etmektedirler. Toland ise tam bu iddialar üzerine eleştirilerini yöneltmiş, vahiy kelimesi ile anlaşılabilir olgusunun aynı yerde kullanılmayacağını belirtmiştir. Çünkü Toland, vahyin en önemli özelliklerinden birinin gizemli ve henüz açığa çıkarılmamış bir konuda bilgi verdiğini ifade etmektedir. Gizem, vahiy ile aydınlatılana kadar varlığını koruyabilir. Fakat Hristiyanlıktaki vahiy anlayışı durum bunun tam tersi olarak anlaşılmaktadır. Vahiy aydınlatıcı bir kavram değil, gizem üzerine gizem ekleyen bir kavramdır. Toland, böyle bir vahyi akla uygun bulmayarak, bunun gerçek bir vahiy olmadığını ifade etmektedir.<sup>38</sup>

Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak kabul edilmesini, deistlerin vahyi toptan inkâr etmelerinin önünde bir engel olarak yorumlayabiliriz. Bu yüzden olsa gerek tıpkı Herbert ve Toland'da olduğu gibi Matthew Tindal'de de vahye karşı ılımlı bir yaklaşım mevcuttur. Tindal'e göre seçilmiş bir insana Tanrı tarafından ilahi buyruklar gönderilmesi mümkündür. Fakat o, ilahi vahyin otoritesini sorgulamış ve gerekliliği konusunda olumsuz sonuçlara varmıştır.<sup>39</sup> İnsanların kalplerine ilk yaratılıştaki doğal dinin yerleştirildiğini belirtmekte ve günümüzdeki kurumsal dinlerin içimizdeki bu doğal din süzgecinden geçirmek gerektiğini söylemektedir. Bu nedenle Tindal, doğal din kavramını ilahi dinlerdeki vahiy kavramından her zaman üstün tutmuştur.<sup>40</sup> Bununla birlikte Tindal, insanın kavrayış kabiliyetinin üzerindeki durumlara inanmasının zorunlu olmadığını dile getirmiştir. Bu yüzden vahyin gerçekleşmesini Tanrı'nın tarafından oluşturulan akli kurallara uygun olmasına bağlamıştır. Ona göre vahyi yüceltmek için akli kurallar görmezden gelinirse herhangi bir şeyin doğruluğundan emin olunması mümkün değildir.<sup>41</sup>

Kutsal kitaplardaki çelişkili gördüğü meseleleri detaylıca inceleyen Thomas Paine de bu kitapların Tanrı'nın sözü olamayacağı sonucuna varmıştır. O bu görüşünü, kutsal olduğu kabul edilen kitapların Tanrı tarafından gönderilmiş olsalar bile ispatlanamayacağı iddiası ile güçlendirmeye çalışmıştır. Paine, vahiy kavramını "Tanrı'nın insana doğrudan iletildiği şey" diye tanımlamaktadır. Vahye muhatap olan kişinin oradan aldığı bilgileri Tanrısal bilgi konumunda

<sup>38</sup> Özdemir-Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 367.

<sup>39</sup> Yesuf, *Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 12.

<sup>40</sup> Yesuf, *Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 13.

<sup>41</sup> Yesuf, *Matthew Tindal'ın Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 47-48.

değerlendirilebileceğini ama bu kişinin aldığı vahyi bir başkasına ve o da bir başkasına aktarması sonucu ortaya çıkan bilginin artık Tanrısal bir bilgi olmaktan çıkacağını belirtmektedir. Paine'e göre böyle bir bilgi, birinci şahıstayken Tanrısal bir bilgi olarak kabul edilebilir fakat birinci şahıstan yani kaynaktan uzaklaştıkça bir söylenti haline gelmesi kaçınılmazdır. Paine açık bir şekilde vahiy kavramını tanım gereği birinci şahıs ile sınırlı görmektedir. Bu yüzden diğer insanlar, kendisine başkası tarafından vahiy olduğu iddia edilen bir bilgi getirdiğinde bunu kabul etmek zorunda değildir.<sup>42</sup>

Vahyin mahiyeti konusuna ılımlı diyebileceğimiz bir şekilde yaklaşan Paine, vahyin güvenilirliği meselesinde ise daha açık ifadeler kullanmıştır. Kutsal kitapların kimler tarafından ve nasıl yazıya geçirildiğini gündeme getirmiş ve bu süreçte yaşanan gelişmeler nedeniyle kutsal kitapların güvenilir bir kaynak olmaktan uzaklaştığını belirtmiştir. Paine, özellikle Eski Ahit'in yazılış sürecinin sadece bir grup insan tarafından idare edildiğini ve hatta bu grubun düzenlediği şekliyle bile yazılanların günümüze ulaşp ulaşmadığının da bilinmeyeceğini iddia etmiştir.<sup>43</sup>

Vahye yönelik getirdiği tenkitleri değerlendirildiğinde, Kant'ın da vahiy konusundaki görüşleri deizm açısından önemlidir. O vahyi ahlaki açıdan değerlendirmiştir. Ona göre vahyi alan birinci şahıs ve bu duruma şahit olanlar ile daha sonraki dönemlerde yaşayan insanlar arasında vahye inanma zorunluluğu bakımından farklılıklar olmalıdır. Eğer böyle bir farklılık olmazsa, vahye şahit olarak ona inanlara, şahit olmadığı için inanmayanlar karşısında bir avantaj verilmiş olur. Vahye şahitlik edenler bu durumu görerek inanmakta; fakat sonraki nesiller görmeden inanmaktadırlar. Yani Kant'a göre yapılması istenilen talepler ve inanılması gereken şeyler insanlara eşit imkanlarla aktarılmalıdır.<sup>44</sup> Kant'ın bu itirazları deist düşünürlerin vahye yönelik itirazlarına oldukça benzemektedir. Bununla birlikte Kant, vahyi iki gruba ayırmaktadır: Dahili ve harici vahiy. Dahili vahiy Tanrı'nın insanlara akıl yolu ile verdiği vahiydir; harici vahiy ise fiiller ve sözcükler aracılığı ile verilen vahiydir.<sup>45</sup> Kant'a göre dahili vahiy, daha

<sup>42</sup> Thomas Paine, *Akıl Çağ*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 5-6.

<sup>43</sup> Paine, *Akıl Çağı*, 15.

<sup>44</sup> Allen W. Wood, "Kant'ın Deizmi", çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2011), 339.

<sup>45</sup> Ergin Erdem, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (Ağustos 2007), 40.

evrensel olduğu için her zaman harici vahyin doğrulayıcısı konumundadır. Yani harici vahyin içeriği dahili vahye göre ele alınmalıdır. Kant'a göre bu uygulama başarılı bir şekilde yapılabilirse akıl ile vahiy arasında bir birlikten söz edilebilir.<sup>46</sup> Kant'ın bu anlayışına benzer olarak ünlü Fransız düşünür Francis Bacon da Tanrı'nın iki kitabı olduğunu belirtmektedir: Birincisi doğa, ikincisi ise vahiydir.<sup>47</sup> İlk dönem deistleri, bu iki kitap arasında bir mukayeseye gitmiş ve doğa kitabını tercih etmişlerdir diyebiliriz. Fakat vahiy kitabını ise tamamen reddettiler diyemeyiz. Onlar, ilahi vahyin pekâlâ mümkün olduğunu, Tanrı'nın isterse insanlarla bu iletişim şeklini kullanabileceğini kabul etmişlerdir. Fakat iletişimin kaynağının Tanrı olduğundan emin olunamayacağı gibi endişelerini de dile getirmişlerdir.<sup>48</sup>

### 1.2. Tanrı-Evren İlişkisi

Tanrı- âlem ilişkisi konusunda ilk dönem deistleriyle modern deizm arasında önemli farklılıklar mevcuttur. İlk dönem deistlerinin Tanrı'nın âleme müdahaleden kastının, bir peygamber aracılığı ile yazılı veya sözlü buyruklar göndermemesi ya da bu öğretilerin tüm insanlar için geçerli ve bağlayıcı bir özelliğe sahip olmaması olarak yorumlanabilir. Bu yorum deizmin altın çağı olarak bilinen 17. ve 18. Yüzyıl için uygun olacaktır. Çünkü bu dönemde âlemden tamamen habersiz olduğu için âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışından bahsetmek pek mümkün değildir.<sup>49</sup> Deistler Tanrı'nın âleme müdahale edemeyeceği ya da âlemdeki olayları bilemeyeceği görüşünü kabul etmekten ziyade; Tanrı'nın âleme müdahale etmeyeceği, âlemdeki olaylar üzerine vahiy göndermeyeceği anlayışını benimsemiş görünmektedirler.

Ateizmi terk ederek Tanrı'ya inanmaya başlayan Antony Flew da bu görüşü benimseyen düşünürlerdendir. Tanrı'ya inanmasını mevcut dinlere değil, doğal teolojiye borçlu olduğunu ifade eden Flew, bu konuma akli veriler ışığında ulaştığını belirtmektedir.<sup>50</sup> O, dönemin de imkânlarını kullanarak Tanrı'ya ulaşmak için bilimsel verilerden yararlanmışır. Evrendeki düzen ve ince ayar konusu onun fikirlerini değiştirmiştir. Sonuç itibarıyla kurumsal dinlerin kabul ettiği Tanrı

<sup>46</sup> Erdem, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", 41.

<sup>47</sup> Baloğlu, *Son Hürafe Deizm*, 189.

<sup>48</sup> Wood, "Kant'ın Deizmi", 337.

<sup>49</sup> Meryem Kardaş, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 24.

<sup>50</sup> Ergin Ögçem, *Ateizmden Akıl Tanrısına* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 163.

anlayışına değil, Aristo felsefesinde anlatılan Tanrı'ya daha yakın durmuştur.<sup>51</sup>

Tanrı-âlem ilişkisi deizm için yaratıcı bir Tanrı anlayışı etrafında şekillenmekle birlikte, Tanrı'nın âleme yönelik tutumu ve müdahalesi konusunda farklı görüşler ortaya konmaktadır. Özellikle ilk dönem deistlerin Tanrı'nın "kâdir" olduğunu ve âlemdeki olayları bildiğini kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Tanrı'nın bu bilgisi, âlem üzerinde bir müdahaleye gitmesi gibi bir zorunluluk oluşturmamaktadır. Bu nedenle deizmde Tanrı'nın âleme müdahale etmemesi konusu kendi bünyesinde birtakım tutarsızlıklar barındıran ve net olmayan bir konudur.<sup>52</sup> Deizme göre Tanrı, evrene yönelik tüm müdahalesini doğal din vasıtasıyla ilk yaratılıştaki gerçekleştirmiştir. Bu nedenle deistlerin büyük bir kısmı, Tanrı'nın âleme müdahalesi kapsamında değerlendirilen kutsal kitapları gündelik hayatta işlevsiz bırakmak istemişler; kilise ve din adamlarının mevcut otoritesini kabul etmeyerek sosyal hayat normlarının Tanrı'dan gelmediğini iddia etmişlerdir. Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisini açıklamak için yeni bir din anlayışı olarak "doğal din" kavramı deistler tarafından savunulmuştur.

### 1.3. Doğal Din

Doğal din, akıl yasaları ile çelişmeyen, kuralları ve sınırları akıl ile tespit edilen, gizemden uzak ve kolay anlaşılabilen bir yapıya sahiptir. Tanrı'ya sadece akıl ile ulaşmayı hedefleyen ve inanç esaslarını da vahiyden bağımsız olarak sadece akıl ile belirleyen<sup>53</sup> yeni bir din anlayışıdır. Tanımı yapılan bu din tasavvuru birçok deist düşünür tarafından savunulmuştur.<sup>54</sup> Doğal din bir yandan ilahi vahyin reddine gerekçe oluştururken, diğer yandan sosyal hayattan çıkartılan dinin yerine başvurulan bir sığınak işlevi görmektedir. Kurumsal dini reddeden ve doğal dini ahlaki bir zorunluluk olarak benimseyen kişi deizm için ideal bir birey olarak kabul edilmektedir.<sup>55</sup>

Deist düşünürlerin dini "doğal din" ve "vahyedilmiş din" şeklinde ikiye ayırması deizmin ana gayesini yansıtmakta ve deizmde ortaya çıkan pek çok görüş bu ayırmadan beslenmektedir. İlahi vahyin

<sup>51</sup> Ögçem, *Ateizmden Akıl Tanrısına*, 209.

<sup>52</sup> Mustafa Bozkurt - Mehmet Koyucu, "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2020), 447.

<sup>53</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Rasyonel", 724.

<sup>54</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 187.

<sup>55</sup> Wood, "Kant'ın Deizmi", 337.

yerine önerilen doğal din anlayışı, akli merkeze alarak vahyi geçersiz ve gereksiz kılmaktadır. Deistler doğal din aracılığıyla herkes için ortak ve erişilebilir bilgilerle Tanrı hakkında bilgi sahibi edinilebileceğini savunarak<sup>56</sup> akıl ile vahiy arasında bakımında bir kıyaslamaya gitmektedirler. Bu değerlendirme neticesinde kişiyi Tanrı'ya ulaştıracak temel aracın akıl olduğu öne sürülmekte, vahyin ise herkese eşit ve güvenilir biçimde ulaşamadığı iddia edilmektedir. Aklın bu evrensel niteliği, onu vahiy karşısında güçlü bir konuma getirmiştir. Çünkü deistler vahyin zamanla tahrife uğrayabileceğini ve bütün insanlara güvenilir bir şekilde ulaşmayacağını ileri sürerken, aklın ise her insanda mevcut olduğunu belirtmişlerdir. Bu nedenle akıl, zamanla bozulduğu öne sürülen inançlardan ayrıştırılarak doğal din diye tabir edilen akıl merkezli dini Tanrı'nın gönderdiği gerçek din olarak kabul etmektedir.<sup>57</sup>

İlahi vahyi esas kabul eden semavi dinlerle vahyi reddeden deizm arasındaki çekişmede insanları bu iki yaklaşım arasında tercihe yönelten önemli faktör akıl olmuştur. Pek çok kişi, ilahi vahiy akla uygun bulmadığı gerekçesiyle terk etmiş, daha rasyonel delillere dayanan açıklamalara yönelmiştir. Hristiyanlık ve İslamiyet özelinde değerlendirildiğinde ise akıl etrafında yürütülen tartışmalar iki tarafı da epeyce yıpratmıştır. Orta çağdan Aydınlanma Dönemi'ne ve oradan da günümüze ulaşan bu süreçte Hristiyanlığın İslamiyet'e oranla daha yoğun eleştirilere ve sarsıntılara maruz kaldığını söyleyebiliriz. Deizmin Avrupa'da ortaya çıkmış olması da bu duruma işaret etmektedir. Ancak burada asıl dikkat çekici nokta, deist düşünürlerin ilahi vahyi reddetmelerine rağmen Tanrı inancını bütünüyle terk etmemeleridir. Nitekim önde gelen deist düşünürlerin bir kısmı hayatlarının çoğunu Hristiyan olarak yaşamış, ancak Hristiyanlığın onlara sunduğu Tanrı tasavvurunu benimsememişlerdir. Kutsal olarak kabul edilen kitaplarda tarif edilen Tanrı anlayışından ziyade, akıl sayesinde kavranabilen bir Tanrı anlayışını kabul etmişlerdir.<sup>58</sup>

Doğal dinin benimsenmesinde Tanrı'yı yüceltmek gibi bir çabanın olduğu da gözden kaçmamalıdır. Deist düşünürler akla dayalı çıkarımlar ve çeşitli muhakeme yöntemleriyle, kurumsal dinlerde Tanrı'ya nispet edilen bazı anlatıları Tanrı'dan ayırmak amacıyla

<sup>56</sup> Özdemir-Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 132.

<sup>57</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 336.

<sup>58</sup> Cevizci, "Deizm", 209.

peygamber temelli vahyin yerine doğal dini öne çıkarmışlardır.<sup>59</sup> Buna ek olarak deistler, kurumsal dinlerdeki Tanrı tasavvurunun beşerî bir düzleme indirgendiği görüşündedirler. Tanrı'nın insan biçimine bürünmesi ve maddi olan dünya ile iç içe olması, deizmdeki yüce ve aşkın Tanrı anlayışı ile uyuşmamaktadır.<sup>60</sup>

Doğal din anlayışı bu gibi özellikleriyle deist düşünürler arasında giderek güç kazanırken, ilahi vahiy öğretisi ise yoğun eleştirilerin odağında kalmayı sürdürmüştür. Bununla birlikte William Wollaston, Thomas Chubb ve Thomas Woolston gibi isimler, Hristiyanlık ve deizm arasında ortak bir yol aramaya çalışmışlardır. Bu düşünürler doğal din ve akıl ile kavranabilen hakikatlere Hristiyan teolojisi ile de ulaşılabilirliğini ifade etmişlerdir.<sup>61</sup>

Kurumsal dinlerin terk edilerek doğal dinin tercih edilmesi gerektiğini ifade eden John Toland, doğal din anlayışının benimsenmesini kilisenin esaretinden kurtuluş olarak görmüştür.<sup>62</sup> Çünkü ona göre doğal din gizemden uzak, herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir ve beşerî müdahalelerden uzak bir yapıya sahiptir.<sup>63</sup> Toland'ın yaptığı tenkitlerin vahyin kendisine değil, kurumsal dinlere ve ruhban sınıfına olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü o vahyin imkânı meselesinde diğer birçok deist düşünürden ayrılarak, vahyin beşerî aklı aşabileceğini fakat onla çelişmeyeceğini belirtmiştir.<sup>64</sup>

Tindal ise vahyin insanlara iyiyi ve kötüyü bildirmesine gerek olmadığını, zira bu niteliklerin eşyanın tabiatında zaten var olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde insanın doğasında da bu gerçekleri ortaya çıkarabilecek bir aklın bulunduğunu, bu akıl sayesinde Tanrı hakkında bilgi edinebileceğimizi dile getirir.<sup>65</sup> Ayrıca Tindal'e göre, Tanrı'nın insanın tabiatına iyiyi ve kötüyü ayırt etme yetisini yerleştirdiği kabul edilirse, bunu yeniden bir vahiyle bildirmesi de O'na uygun bir tutum olmayacaktır.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> Paine, *Akıl Çağ*, 17.

<sup>60</sup> Zeynep Toptaş, *Deizm Bağlamında Nübüvvet Yapılan Eleştiriler* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 70.

<sup>61</sup> Bekir Şahin, *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 21.

<sup>62</sup> Almak-Çömlek, *John Toland'ın Din Görüşü*, 5.

<sup>63</sup> Özdemir-Kardaş, "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", 373.

<sup>64</sup> Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 85.

<sup>65</sup> Sönmez vd., *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 20.

<sup>66</sup> Özdemir-Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 139.

Tanrı, bir peygamber vasıtasıyla ile vahiy göndermiş olsa bile bu vahyin yalnızca indirildiği dönemi ve o bölgedeki buna muhatap olan insanları ilgilendirdiği birçok deist düşünür tarafından dile getirilmiştir. Bu düşünürlerden biri olan Charles Blount, vahyin sadece gönderildiği coğrafyadaki insanlara ulaşabildiğini, uzak bölgedeki insanlara ulaşmadığını ifade etmiş; bu nedenle vahyin ulaşmadığı yerlerde yaşayanların neye göre yargılanacağını sorgulamıştır.<sup>67</sup> Blount bu konuda doğal dinin kaçınılmaz bir gerçek olduğunu iddia etmektedir. Çünkü doğal din, yapısı gereği belli bir zamana ya da mekâna bağlı olmadan dünyanın her yerinde erişilebilir bir kaynaktır. Bu kaynağın insanlara aktarılması için herhangi bir aracıya ihtiyaç yoktur. Collins de tıpkı Blount gibi özellikle Hristiyan vahyinin uzun bir süre insanlara ulaşmadığını ifade etmiştir. Aynı zamanda o, ahlaki kuralların evrenselliği ilkesini ön planda tutarak, ilahi vahyin bu konuda yetersiz kaldığını belirtmiştir. Çünkü ahlaki kurallar vahiy olmasa da var olmak zorundadır. Bu nedenle ahlak kurallarının vahiy ile belirlendiğini kabul etmek gerekirse, ilahi vahyin ulaşmadığı coğrafyalarda ahlaki kurallardan bahsetmek pek mümkün olmazdı.<sup>68</sup>

İlahi vahyin evrensel bir niteliğe sahip olmadığını savunan isimlerden biri de Thomas Chubb'tur. Chubb, tıpkı yukarıda bahsettiğimiz düşünürler gibi vahyin çok sayıda insana ulaşmadığı meselesini temel bir eleştiri konusu haline getirmiştir.<sup>69</sup> Stephen P. Weldon ve J. J. Rousseau gibi düşünürler de gerçek dinin zorunlu olarak evrensel bir karakter taşıması gerektiğini ifade etmişlerdir. Rousseau, dinin Tanrı tarafından insanlara verilen bir duygu ve bilinç hali olduğunu ileri sürmüş, ibadet biçimleri ve dini kuralların din adamlarının inisiyatifine bırakılmaması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>70</sup> Rousseau'nun ifade ettiği bu dinin gayesi, insanın ahlaki bakımdan olgunlaşarak kurtuluşa ermesidir; buna karşılık kurumsal dinlerin hedefi ise çoğu zaman savaş, baskı ve nefreti beslemekten ibarettir.<sup>71</sup>

Deizmin öncülerinden Lord Herbert'e göre Tanrı, bütün insanlara bazı ortak kavramlar vermiştir. Bu kavramalar; tek bir Tanrı'nın varlığına inanmak, O'na ibadet etmek, ahlaki ilkelere uygun

<sup>67</sup> Özdemir-Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 136.

<sup>68</sup> Özdemir-Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 137.

<sup>69</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 353.

<sup>70</sup> Mehmet Öztaş, *Deizm ve Dini Hayat* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 21.

<sup>71</sup> Hamdi Gündoğar, "Deizm; Akıl Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 33.

bir hayat sürmek, işlenen hatalar için pişmanlık duyarak tövbe etmek ve gerek dünya hayatında gerek ahirette ödül ve cezanın varlığını kabul etmektir.<sup>72</sup> Herbert'in bu görüşleri aklın evrenselliği düşüncesi bakımından büyük önem taşımaktadır. İnsan, akli sayesinde Tanrı'nın var olduğu ve bir olduğunu kavrayabilir, bazı ahlaki kuralların varlığını idrak edebilir, yanlış davranışları karşısında pişmanlık hissedebilir ve bunun sonucunda bir karşılıkla yüzleşebileceğini akledebilir. Bununla birlikte Herbert, ilahi vahyi de bütünüyle reddetmez. Ona göre kutsal metinler akılla çelişmedikleri ölçüde insanlar için bir bilgi kaynağı olabilir.<sup>73</sup>

## 2. Fârâbî'de Nübüvvet ve Vahiy

Fârâbî'nin tanımladığı vahiy olgusunu kavrayabilmek için bazı kavramlara değinmek gerekmektedir. Bunlardan ilki mütehayyile gücüdür. "Mütehayyile, duyumlama gücü ile akletme gücü arasında bir aracıdır," der Fârâbî. "İnsanlardaki bu yeti, duyulardan gelen izlenimleri saklayan, onları birleştiren veya ayıran ve onları taklit eden bir güçtür."<sup>74</sup> Dış dünyadaki algılanabilir varlıklara ilişkin bilgilerin duyu organları vasıtasıyla kavranması ve haya gücünün bu bilgiler üzerinde işlem yapması, Faal Akıl ile insan arasındaki ilişkinin temel noktasını oluşturmaktadır. Duyu organları yolu ile elde edilen veriler depolanır ve hayal gücü bunları istediği biçimde işleyip yönlendirebilir.<sup>75</sup>

Duyumlama gücü, kendi görevlerini yerine getirdiğinde, mütehayyile gücü bu durumdan etkilenecek duyu organlarından aldığı verilerle meşgul olur. Böylelikle o hem akletme gücüyle hem de arzu gücüyle etkileşime devam eder. Ancak ne zamanki duyum, arzu ve akletme yetileri tıpkı uykuda olduğu gibi işlevlerini durdurduğunda ve hayal gücüne veri akışı sona erdiğinde, mütehayyile gücü kendi başına kalır. Böylece arzu ve akıl yetilerine hizmet etme ve onlara destek olma yükümlülüğünden sıyrılmış olur. Fakat yeni veri akışı olmadığında bu sefer önceden elde edilen ve hafızada saklanan verilere geri dönerek onlar üzerinde bir takım tasarruflarda bulunur. Böylelikle mütehayyile gücü, verileri saklama ve

<sup>72</sup> Taşkiran, *Lord Herbert Of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 175.

<sup>73</sup> Gündoğar, "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük", 33.

<sup>74</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla (Tanrı, Âlem, İnsan)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 174.

<sup>75</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 138.

birbirleriyle birleştirme-ayırma güçleriyle birlikte, verileri taklit etme özelliği de mevcuttur.<sup>76</sup>

Mütehayyile gücünün ortaya koyduğu taklit yetisi büyük önem taşımaktadır. Zira Fârâbî, din tasavvurunu ve nübüvvet anlayışını bu temel üzerine kurmaktadır. Ona göre din, “ya kendi özel ismiyle, yani yaygın olarak kabul edildiği üzere zatına dalalet eden şeyle ifade edilen görüş ya da kendisini taklit eden bir misalinin ismiyle ifade edilen görüştür.”<sup>77</sup> Başka bir ifadeyle, dini öğretiler ya hakikatin bizzat kendisi ya da onun temsil ve yansımalarını içermektedir. Fârâbî, bu dini öğretilerin algılanması veya anlaşılmasını, muhatabın zihinsel ve bilişsel kapasitesiyle bağlantı görmektedir. Ona göre insanların çoğu ya doğuştan gelen özellikleri ya da yetiştirme tarzları sebebiyle bazı meseleleri gerçek anlamıyla kavrayabilecek yetkinlikte değildir. Bu yüzden, bu kimseler için kimi metafizik konuların benzetmeler ve temsiller yoluyla anlatılması gerekmektedir.<sup>78</sup>

Mütehayyile gücünün, özellikle de taklit ve temsil yetisinin mahiyeti anlaşıldığına göre, Fârâbî'nin vahiy anlayışını temellendirirken kullandığı diğer önemli kavramlardan münfail ve müstefad aklı da dikakte almak gerekir. Fârâbî'ye göre bir insanın Faal Akıl ile irtibat kurabilmesi için münfail akıl ile müstefad aklı elde etmesiyle gerekmektedir.<sup>79</sup> Kişi bu düzeye ulaştığında, Faal Akıl ile arasında artık başka bir merteye kalmamış olur. Bu durumda da vahiy gerçekleşmiş olur.<sup>80</sup> Faal Akıl ile insan arasındaki bu ilişkide müstefad akıl bir tür aracı kanal işlevi görmektedir. İlk başta Allah tarafından Faal Akla bir taşma gerçekleşmektedir. Bu akış, Faal Akıl tarafından müstefad akıl aracılığı ile insanın münfail aklına, oradan da mütehayyile gücüne aktarılır. Faal Akıldan mütehayyileye ulaşan bu aktarım vahiydir.<sup>81</sup>

Vahyin meydana gelebilmesi için birtakım şartlar vardır. Her şeyden önce, mütehayyile gücü zayıf olan kişilerde bu tür bir akışın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu nedenle vahye muhatap olabilecek kimsede mütehayyile yetisi oldukça güçlü olmalıdır. Duyum gücünün sağladığı yeni verilerin onun işleyişini

<sup>76</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 176.

<sup>77</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 24.

<sup>78</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın, vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 100.

<sup>79</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, 168.

<sup>80</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

<sup>81</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî* (Ankara: İsam Yayınları, 2017) 130.

baskılamadığında ve güçlü mütehayyile gücü sayesinde hem duyuşal verilerle meşgul olarak akletme gücüne destek verdiğinde hem de kendine özgü faaliyetleri sürdürebildiğinde, kişi Faal Akıldan gelen akışı alabilecek hale gelir. Başka bir ifadeyle, mütehayyile gücü nasıl ki uyku sırasında duyum ve akıl güçlerinin etkisinden çıkıyorsa, uyanıkken haldeyken de bunu gerçekleştirebilmektedir.<sup>82</sup> Mütehayyile gücü zayıf kişiler sadece uykudayken duyum ve akıl güçlerinin etkisinden çıkabilmekte; mütehayyile yetisi güçlü kişiler ise bunu uyanık halde de yapabilmektedirler.<sup>83</sup>

Bu çerçevede Fârâbî, mütehayyile gücü son derece gelişmiş olan bir kimsenin, uyanık halde Faal Akıl ile irtibat kurabileceğini, ondan şimdiye ve geleceğe dair tikelleri veya bunların duyuşal temsillerini alıp idrak edebileceğini mümkün görmektedir. Bu yolla gerçekleşen bir bilgi aktarımı sayesinde ilahi şeylerle ilgili haberler verilebilir. Tahayyül gücünün ulaşabileceği en ileri seviye ve bir insanın erişebileceği en yüksek merteye budur.<sup>84</sup> Fârâbî'nin Faal Akıl ile insan arasında kurulan bu ilişkiyi akli bir çerçevede açıklamaya çalışması, nübüvvetin ve ilahi vahyin savunulduğu en belirgin girişimlerden biridir. Buna benzer bir savunmayı 'İlk başkan/reisü'l evvel' anlayışında da görmek mümkün. Fakat bu haliyle bile, deistler tarafından gerçekleşmesini mümkün görülmeyen ilahi vahiy, Fârâbî tarafından gayet mümkün bir bilgi aktarımı olarak görülmektedir. İlahi vahiy rasyonel bir zeminde açıklamaya çalışan Fârâbî'nin, ilahi dinlerde vahiy meleşği olarak kabul edilen Cebrail'i de akli bir çerçevede konumlandırma çabası da açıkça görülmektedir.<sup>85</sup>

Vahiy meselesi bağlamında bazı sorular gündeme getirilebilir. Eğer Fârâbî'nin tarif ettiği biçimde bir vahiy söz konusuysa, bu durum bireysel bir deneyim olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla dışarıdan gözlem yapılarak tanımlanabilecek ya da mahiyeti tam anlamıyla tasavvur edilebilecek bir olgu değildir. Onu kavrayabilmek için doğrudan tecrübe etmek gerekir. Bu durumda, içsel bir yaşantı özelliği taşıyan böyle bir tecrübenin Fârâbî tarafından nasıl dile getirildiği sorusu sorulabilir. Başka bir ifadeyle, hiç deneyimlenmemiş bir tecrübenin işleyişini anlatmak ne ölçüde doğru bir sonuç verebilir? İkinci olarak, bu tür bir bilgi akışının günümüzde gerçekleşip gerçekleşmediği

<sup>82</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022) 93. Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla* 180.

<sup>83</sup> Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 182.

<sup>84</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 94.

<sup>85</sup> Aydınlu, *Fârâbî*, 128.

sorusu gündeme getirilebilir. İki soruya da cevap olabilecek şekilde denebilir ki Fârâbî, vahyi yalnızca peygamberlere iletilen ilahi buyruklar olarak değerlendirmemektedir.

Faal Akıldan taşan bilginin mütehayyile yetisine ulaşmasıyla peygamber-nebi olunurken, Faal Akıldan taşarak münfail akla gelen bilgiyle de filozof-düşünür olunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hem filozofların hem de peygamberlerin Faal Akıl benzer bir tecrübeyi yaşadıkları söylenebilir. Fakat peygamberlerin yaşadığı deneyim, filozoflarda olmayan bir özelliği ile farklılık göstermektedir. Bu fark, peygamberlerin Faal Akıldan gelen bilgiyi alırken mütehayyile gücünü etkin bir şekilde kullanmalarındadır. Bu bakımdan peygamberler, filozoflara kıyasla daha güçlü ve yetkin bir hayal gücüne sahiptirler.<sup>86</sup>

Fârâbî'nin vahiy anlayışında ilahi vahyin kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu konusu da oldukça önemlidir. Genel anlayışa göre peygamberlik Tanrı'nın seçtiği kişiye yüklediği bir misyondur. Bu durum kişinin kendi iradesinden çok Tanrı'nın iradesi ile ilgilidir. Deist düşünürler ilahi dinleri eleştirirken bu konuya da oldukça yer vermişlerdir. Deizm için Tanrı'nın buyruklarının, yine Tanrı tarafından seçilmiş bir kişi tarafından diğer insanlara aktarılması eleştiriye açık bir konudur. Çünkü birçok deiste göre, bu şekilde gerçekleşen bir vahiy içinde bulunduğu zamanı ve mekânı aşmadığı için sadece gerçekleştiği toplumu ilgilendirmektedir. Fârâbî ise peygamberlerin seçilmişliği meselesinde alışlagelmişin dışında bir görüş beyan etmiştir. Ona göre Faal Akıl'dan sudur ederek insana ulaşan ilahi bilgi, doğrudan Tanrısal bir tercih ya da müdahaleden ziyade, varlık âlemindeki işleyişin içinde ortaya çıkan bir durumdur. Başka bir ifadeyle vahiy, Faal Akıl ile insan arasında gerekli şartlar gerçekleştiğinde, iradi bir eylem ya da müdahale olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu konuda temkinli bir değerlendirme yapmak gerektiği kanaatindeyiz. Şayet Fârâbî'nin kastı gerçekten 'gerekli şartlar sağlandığında vahyin, doğal süreçte kendiliğinden ortaya çıkması' ise bu yaklaşımın deizmle ilişkilendirilmesi gündeme getirilebilir. Zira birçok deist düşünürü göre Tanrı'nın vahiy sürecine doğrudan müdahalesi yoktur. Nitekim Aydınlı da Fârâbî'deki bu durumu şu şekilde açıklamaya çalışmıştır: "Faal akıl belirlenmiş herhangi bir iradeden uzak olarak, gelişim

<sup>86</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 105; Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 81.

aşamalarının her birini geçerek elverişli statüye ulaşıp kendisine dokunan her insana, otomatik olarak taşar ve vahyeder.”<sup>87</sup>

İlahi vahiy almak için bir de belli bir bilişsel birikim sağlanmalıdır. Bu birikim sayesinde kişi, müstefad akıl seviyesine çıkabilmeli ve burada Faal Akıl ile irtibat kurabilmelidir. Kısaca vahye muhatap olacak insanın belli bir akli olgunluk seviyesine ulaşmış olması gerekir. Bununla birlikte kişinin bu seviyeye yükselebilmesi için doğasının da buna elverişli olması; yaratılışının bu olgunluk düzeyine çıkmasını sağlayacak bir yatkınlıkta olması gerekir.<sup>88</sup>

Fârâbî, erdemli toplum anlayışını ve nübüvveti Faal Akıl çerçevesinde şekillendirmektedir. Bu sayede Faal Akıl, Fârâbî'nin din anlayışında sürekli ön planda tutulmuş ve Faal Akılla irtibatın olmadığı bir din anlayışı mümkün görülmemiştir. Onun bu din anlayışı, insanların ve toplulukların yegâne amacı olan gerçek mutluluğa ulaşmak için bir araç olarak düşünülebilir. Bu amacın gerçekleşmesi ise dinin erdemli bir din olması ile mümkündür. Bu yüzden Fârâbî, *Kitabü'l Mille* isimli eserinde din kavramı yerine “mille” kavramını kullanmayı uygun görmüştür. Çünkü din kavramı ile kastedilen bütün inançlar, mille kavramı ile kastedilen gerçek inanç ya da dindir.<sup>89</sup> Fârâbî'ye göre din (mille) “Birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış-tanımlanmış birtakım görüşler ve fiillerdir ki, onları toplum için ilk yönetici tasarlar. O, onların uygulanmasıyla, onlarda veya onlar vasıtasıyla, öngördüğü belli bir amaca ulaşmak ister.”<sup>90</sup>

Fârâbî'nin bu din tanımında zikrettiği ilk yönetici ve bu yöneticinin görevleri meselesi oldukça önemlidir. İlk başkan, vahiyle desteklenerek iyi ile kötüyü ayırt etme gibi konularda topluma rehberlik edecek ve böylece hedeflenen mutluluğa ulaşılmış olacaktır. Fârâbî'ye göre ilk başkan, dindeki fiilleri sadece vahiy ile belirlemelidir. Burada vahiy iki farklı şekilde anlaşılabilir: Birincisi, toplumu gerçek mutluluğa ulaştırabilecek ilke, inanç ve davranışların doğrudan ilk başkana iletilmesidir ki bu, yaygın olarak bilinen vahiydir. İkincisi ise, ilk başkanın vahyediciden (el-Mûhî) ya da daha

<sup>87</sup> Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 153. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 93.

<sup>88</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 154.

<sup>89</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 9.

<sup>90</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 16.

önce gelen vahiyden aldığı yetki ve ilhamla bu ilkeleri bizzat kendisinin belirlemesidir.<sup>91</sup>

Fârâbî'ye göre ilk yönetici, kişiyi mutluluğa götüren fiilleri bilen ve kavrayan kimsedir.<sup>92</sup> Böyle bir yetkinliğe ise Faal Akıl ile irtibat kurarak ulaşılabilir. Fârâbî'nin bu niteliklere sahip kişiyle sadece peygamberleri mi yoksa filozofları da mı kastettiği konusu tartışmalı olsa da hangi yorum benimsenirse benimsensin, bu yaklaşım ilahi vahyin kabul edilmesi için önemli bir dayanak sunmaktadır. Çünkü Fârâbî ilk başkanın ister peygamber olsun ister filozof, erdemli bir yönetici olabilmesini ancak Faal Akıl mertebesine yükselip Allah'tan ilahi bilgileri almasına bağlamaktadır.

### 2.1. Fârâbî'de Din ve Felsefe İlişkisi

Fârâbî, vahyi ve vahyin temellendirdiği dini toplumsal işlevi açısından değerlendirmiştir. Ona göre toplum, vahiy ve din sayesinde öğrenilmesi gereken şeyleri kavrayış düzeylerine uygun bir şekilde öğrenebilmektedir. Bu yüzden Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* isimli eserinde insanın anlama düzeylerine dikkat çekmektedir. Ona göre insan hakikati iki yolla kavrar: Biri tasavvur etme veya düşünmek (akletmek) diğeri ise hayal etmektir (tahayyül). Hakikati tasavvur etmek, onu gerçekte olduğu haliyle kavramayı; tahayyül etmek ise hakikati imajlar, örnekler ve temsilleri ile anlamayı ifade etmektedir. Bu durumu açıklamak için Fârâbî insan örneğini vermektedir. Bir insanı doğrudan görmeyi tasavvur etmeye, o insanın suya yansıyan görüntüsünü görmeyi de tahayyül etmeye benzetir.<sup>93</sup> Ona göre insanların büyük kısmı ya doğuştan getirdiği özellikleri gereği ya da yetiştirme tarzları sebebiyle bazı hakikatleri doğrudan kavrayacak yani tasavvur edecek kabiliyete sahip değildir. Bu nedenle anlaşılması güç olan hakikatler bu insanlara benzetme ve taklit yoluyla aktarılmaktadır.<sup>94</sup> Din de tam bu noktada, geniş kitlelere bilinmesi gereken şeyleri taklit ve misalleri ile sunmak için bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle din sayesinde Tanrı, ahiret, ruh gibi kavramlar, misal ve taklitleri kullanılarak topluma daha kolay bir şekilde aktarılabilir.<sup>95</sup>

Buradaki anlatımlardan hangisinin daha doğru olduğu veya anlatım yöntemlerinden birinin diğerini iptal edip etmediği

<sup>91</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, 18.

<sup>92</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 200.

<sup>93</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 99.

<sup>94</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 100.

<sup>95</sup> Aydın, *Fârâbî*, 161.

düşünülebilir. Fârâbî'ye göre bu iki anlatım yönteminin yani tasavvur ve tahayyül yolu ile anlatımı yapılan şeylerin, kaynağı ve özü birdir. Fakat tahayyül yolu ile anlatılan meseleler bazen gerçeğe yakın ya da uzak olabilmektedir. Bazı taklit ve misaller hakikati aktarmakta daha işlevselken; bazıları ise daha az kullanışlıdır. Bunun yanı sıra dinde kullanılan taklit ve misaller, farklı coğrafya ve uluslarda değişik şekillerde ifade edilebilmektedir. Bu meseleyle ilgili olarak Fârâbî, "Hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde, dinleri farklı olan birçok erdemli ulus ve şehir bulunabilir. Çünkü din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefislerdeki görüntüleridir."<sup>96</sup> demektedir.

Hakikatler, gerçek anlamıyla değil de taklitleri ile anlatılmışsa, felsefe bu taklitlerin arka planında saklı olan hakikati ortaya çıkarabilmektedir. Fârâbî, dinde var olan misaller ile felsefede ortaya konan hakikatlerin birbirleri ile çelişmemesi gerektiğini ifade etmekte; olası bir çatışmayı da felsefe ve dinin yöntemlerinin birbirlerinden farklı olmasının bilinmemesine bağlamaktadır.<sup>97</sup>

Anlaşıldığı üzere Fârâbî, felsefe ve dini karşı karşıya getirmekten ziyade, her ikisini de iş birliği ve uyum içerisinde hareket ettirme çabası görülmektedir. Dinin de felsefenin de kendilerine ait yöntem ve hedefleri vardır. İkisinin de yöneldiği toplumsal kesimler büyük ölçüde birbirinden farklıdır. Ancak bu iki farklı topluluğa ait bireyler, diğer tarafın kullandığı delil ve akıl yürütmeleri kavrayamazsa, çatışma yaşanması kaçınılmaz hale gelir. Bu noktada asıl sorumluluk, özellikle burhan ehlinin daha özenli ve dikkatli davranmasındadır.<sup>98</sup>

Fârâbî'ye göre ideal dünya düzeni, din ile felsefenin uyum içerisinde olduğu zamanlarda gerçekleşebilir. Ancak toplumun kavrayış seviyesi yeteri kadar gelişmemişse, buna bağlı olarak dini ifadelerin çoğunluğu kıyas sanatları ile idrak edilebiliyorsa, yaşanan bu din hakikati tam anlamıyla yansıtamaz. Verilmek istenen mesaj, halkın anlayabileceği bir düzeye indirgenerek temsil ve misallerle aktarılacak durumunda kalınıyorsa, bu durumda din, hakikatin kendisinden belli bir ölçüde uzaklaşmış sayılır. Farabi dinin, anlaşılması zor olan meselelerde bu yolu izlediğini belirtmektedir.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 100.

<sup>97</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 190.

<sup>98</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, 190.

<sup>99</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, 186.

Din ile felsefe arasındaki bu farklılıktan dolayı olası bir çatışmanın yaşanması her zaman varlığını korumaktadır. Şayet din, felsefi bir üslupla ifade edilmeye çalışılırken yine kıyas türlerinden biri kullanılıyorsa ve sunulan bu temsil ve misallerin, felsefede burhan yoluyla temellendirilen teorik hakikatlerin örnekleri olduğu topluma uygun şekilde açıklanmazsa sorun yaşanabilir. Dahası toplum, hakikatin felsefenin ortaya koyduğu teorik bilgilerde değil de dini anlatımdaki misallerde olduğunu kabul ederse, bu kez felsefi ifadeler ile dini temsiller arasında bir çatışma meydana gelir. Böyle bir çatışma sonucunda din mensupları felsefeye mesafeli durabilir; filozoflar da eğer dini misallerin aslında felsefi hakikatlerin sembolik ifadeleri olduğunu idrak edemezlerse, dine karşı tavır alabilirler.<sup>100</sup>

### Sonuç

Peygamber ve kutsal kitap merkezli bir din anlayışını benimsemeyen yol almak isteyen deizm ile, toplumları ilk başkan öncülüğünde ve ortak bir din vasıtasıyla gerçek mutluluğa ulaştırmayı hedefleyen Fârâbî'nin konumları karşılaştırıldığında, ilk olarak vahyin niteliğine dair yapılan açıklamalar dikkat çekmektedir. Deist düşünürler genel olarak ilahi vahyin mahiyetinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bununla birlikte Herbert, Toland, Tindal gibi önemli deist düşünürler, vahyin imkanını kabul etmekte; fakat ilahi vahyin gerekli olmadığını veya geçmiş dönemlerde vuku bulan vahyin günümüz için bağlayıcı olmadığını ifade etmektedirler. Fârâbî ise vahyin mahiyeti hususunda daha belirgin bir tutum sergilemektedir. Ona göre kişi, yeterli aklî yetkinliğe erişmiş ve mütehayyile gücü en üst seviyeye ulaşmışsa Faal Akıl ile irtibat kurabilir. Kişi bu iletişim sayede, ilahi bilgi ile desteklenen bir nübüvveti sahip olabilir. Fârâbî'nin Faal Akıl kavramı çerçevesinde temellendirdiği bu Tanrısal bilgiye ulaşma anlayışı, onu deist düşünürlerden ayıran başlıca meselelerden biri olarak görülebilir.

Deist düşünürlerce yeni bir din anlayışı olarak benimsenen doğal din kavramının da Fârâbî tarafından kabul görmesi oldukça zordur. Çünkü doğal din öğretisi, Tanrı'ya ve ona karşı yerine getirilmesi gereken sorumluluklara dair bilgilerin her insanda doğuştan var olduğunu savunmaktadır. Bu sayede bir başkasının insanlara bu konuda önderlik etmesine ihtiyaç duyulmamaktadır. Fârâbî'de ise toplumların gerçek mutluluğa ulaşması için bir önder gerekli görülümüştür. Bu önder, Faal Akıl ile irtibat kurabilecek

<sup>100</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, 190.

yetkinliğe ulaşmış bir kişi olmalı ve Faal Akıl'dan gerekli bilgileri alarak toplumun mutluluğunu sağlamalıdır. Fârâbî'ye göre, eğer toplumsal kurallar Faal Akıl vasıtası ile Tanrısal bir müdahale içerisinde belirlenmezse, insanların doğru olarak kabul ettiği fakat aslında yanlış olan öğretilerin peşinden gidebilme ihtimali vardır. Bu riski ortadan kaldırmak ve gerçek mutluluğa hızlı ve doğru bir şekilde varabilmek için Faal Akıl'dan insana aktarılan bu tür bilgilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle Faal Akıl ile irtibatın olmadığı bir din anlayışının Fârâbî açısından bir doğruluğu yoktur.

Deist düşünürler, geçmişte yaşamış bir peygamberin öğretilerinin günümüz için bağlayıcılığı olmadığı ifade etmektedirler. Fârâbî ise Faal Akıl'dan ilahi buyrukları alan yönetici mevcutsa ona tabi olmak gerektiğini, şayet böyle bir kişi o anda bulunmuyorsa onun niteliklerini taşıyan başka bir öndere uyulması gerektiğini belirtmektedir. Eğer ilk başkanda bulunması gereken nitelikleri taşıyan herhangi bir kişi bulunamıyorsa, geçmişte yaşamış olan yetkin yöneticilerin ortaya koymuş oldukları kanun ve öğretiler korunarak şehir ve toplum yönetiminde kullanılır. Yani her dönemde Faal Akıl ile irtibat kurarak ilahi bilgileri oradan alan bir kişinin varlığı mümkün olmayabilir. Bu durumda da daha önceki yetkin kişilerin oluşturduğu kurallar dikkate alınır.

Fârâbî'nin Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisine dair görüşleri ile deist düşünürlerin bu konudaki fikirleri karşılaştırıldığında, Fârâbî'de Tanrı'nın ilk sebep olduğu varlık düzeni sudur nazariyesi ile açıklanırken, deizmde ise yaratıcı bir Tanrı'nın kabul edildiği görülmektedir. Bununla birlikte Fârâbî, insanların Tanrı'ya yönelik yerine getirmesi gereken bazı söz ve fiillerden bahsetmektedir. Bu söz ve fiiller mahiyeti, Allah tarafından Faal Akıl aracılığıyla İlk Başkan'a aktarılmaktadır. Deizmde ise bizzat Tanrı'nın müdahil olarak belirlediği herhangi bir ritüel olmadığı, Tanrı'ya yönelik yapılması gereken ibadetin, ahlaklı bir yaşam sürmekten ve yapılan hatalar için O'na tövbe edilmekten ibaret olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bazı deistler daha ılımlı bir tutum sergilemekte ve tamamen ibadetsiz bir yaşam anlayışını kabul etmemektedirler. Bu deistlerin din adamlarının ibadetleri zorlaştırması, onları olduğundan daha karmaşık hale getirmesi ve dini meseleleri gizemli eylemler haline dönüştürmesi gibi tenkitlerini de önemli itirazlar olarak görmekteyiz. Buradan hareketle, Fârâbî'nin dinde yapılması gereken fiil ve görüşlerin yalnızca Faal Akıl ile irtibat kurmuş kişilerce belirlenmesi

gerektiği görüşünün iki taraf için de son derece isabetli ve önemli bir görüş olduğu sonucuna varabiliriz. Dindeki bu fiillerin (ibadetlerin) sonradan tahrif edilmesi, biçim ve amaç değişikliğine uğraması ya da batıl unsurlarla iç içe geçmesi, deist düşünürlerin haklı eleştirileri olarak kabul edilebilir.

Fârâbi'nin deizm ile örtüştüğü nadir konulardan biri olarak Tanrı'nın bilgisi meselesi gösterilebilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu konunun İslam düşünce geleneğinde de mutlak bir çözüme kavuştuğunu söylemek güçtür. Fakat bu konuda deizm ve Fârâbi düşünce sistemleri arasındaki farklılık ve benzerliklerin ortaya konması önem taşımaktadır. Hem Fârâbi'de hem de deist düşünürlerde bilgisiz bir Tanrı tasavvurundan söz etmek pek mümkün değildir. Deizmin öncü isimleri, Tanrı'nın âlemde meydana gelen gelişmelerden haberdar olmasını, âleme müdahale etmesini gerektiren bir durum olarak görmemiştir. Örneğin Hz. Musa'nın denizi geçmesi gerektiği bilgisi Tanrı'da da mevcuttur fakat o esnada Tanrı'nın bu duruma müdahale etmesi hem gereksizdir hem de Tanrı'nın doğa kanunlarına aykırıdır. Fârâbi ise Tanrı'nın evrendeki tikelleri bilmesini, O'nun bilgisinde bir artma veya değişme şeklinde anlaşılabilirliği için bu konuya farklı açıklamalar getirmiştir. Fârâbi'ye göre Tanrı'nın bilmesi, dünyevi canlılardaki bilme eyleminden farklıdır. Tanrı'daki bilme eylemi zamana ve mekâna bağlı değildir. Tam bu noktada, deizmin iddiası olan "Tanrı'nın evrene yönelik tasarrufu sadece ilk yaratılışla sınırlıdır" görüşü ile Fârâbi'nin Tanrı'ya atfettiği zamandan ve madden bağımsız bilme eyleminin birbirleri ile benzediği sonucuna varılabilir.

Sonuç olarak, Avrupa'da ortaya çıkarak Hristiyanlığı ve benimsediği vahiy anlayışını yoğun bir şekilde eleştiren deizm ile İslam düşüncesi içerisinde özgün bir nübüvvet anlayışı geliştiren Fârâbi'nin, vahiy meselesinde temelde farklı yaklaşımlar ortaya koydukları anlaşılmalıdır. Bu çalışmada vahiy meselesini söz konusu iki farklı perspektiften ele alarak değerlendirmeye çalıştık. İlahi vahyin ve nübüvvetin Fârâbi felsefesi sayesinde temellendirilebileceği ve vahye yönelik itirazlara Fârâbi'nin nübüvvet anlayışı üzerinden gerekli yanıtlar üretilebileceği mümkün görülmektedir. Bununla birlikte 17. yüzyıldan itibaren şekillenen deist düşünce sisteminin bütünüyle göz ardı edilmemesi ve ilahi dinlere karşı öne sürülen tenkitlerin de rasyonel bir zeminde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

**Kaynakça**

- Alniak-Çömlek, Pınar. *John Toland'ın Din Görüşü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altunışık, Mehmet Akif. "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 615-642.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 17. Basım, 2021.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. Ankara: İsam Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2022.
- Bozkurt, Mustafa - Kuyucu, Mehmet. "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2020), 441-469.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Ceyhan, Mehmet Akif. *Kur'an Ayetleri Işığında Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Clarke, Samuel. *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God*. PDF: Christian Classics Ethereal Library. [https://www.ccel.org/ccel/c/clarke\\_s/being/cache/being.pdf](https://www.ccel.org/ccel/c/clarke_s/being/cache/being.pdf)
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 29. Basım, 2014.
- Dorman, Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. "Deizm". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Erdem, Ergin. "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (Ağustos 2007), 37-47.
- Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla Tanrı Âlem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2022.
- Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudât*. çev. Mehmet S. Aydın, vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Fârâbi, *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 15. Basım, 2022.
- Fârâbi, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2022.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Gündoğar, Hamdi. "Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Herbert of Cherbury, Edward Lord, *De Veritate*, çev. Meyrick H. Carré (Latince'den İngilizce'ye), University of Bristol, Bristol (1937).
- Kar, Sait. *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kardaş, Meryem. "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ovacık, Zübeyir. *İbn Sina ve Gazali'de Vahiy*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Ögçem, Ergin. *Ateizmden Aklın Tanrısına*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Özdemir-Kardaş, Meryem. "Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hıristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/2 (2019), 355-377.
- Özdemir-Kardaş, Meryem. *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Öztaş, Mehmet. *Deizm ve Dini Hayat*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağ*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 11. Basım, 2022.
- Şahin, Bekir. *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Taşkıran, Ülkü. *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Toptaş, Zeynep. *Deizm Bağlamında Nübüvvet Yapılan Eleştiriler*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*. çev. Lutfi Ay. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 4. Basım, 1973.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü IV*. çev. Lutfi Ay, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 2. Basım, 1966.
- Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I-II*. çev. Fehmi Baldaş. Ankara: MEB Yayınları, 1948.
- Wood, Allen W. "Kant'ın Deizmi", çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2011), 327-347.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yesuf, Shıkur Seid. *Matthew Tindal'in Dini Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yüce, Fatma. *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

## Turgut Cansever ve İslam Estetiği

**Hüsna Nur Karkılı**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

MA Student, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of History of Turkish-Islamic Art

Amasya, Türkiye

[husnakarkili@gmail.com](mailto:husnakarkili@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0004-8811-6450>

### Öz

Bu makale, İslam sanat ve estetik anlayışının temel ilkelerini ele alarak, bu anlayışın mimarlık ve şehir düşüncesi üzerindeki yansımalarını incelemeyi amaçlamaktadır. İslam sanatında estetik, yalnızca biçimsel ve görsel bir güzellik anlayışıyla sınırlı değildir. Aksine estetik, varlık, anlam ve hakikat ile kurulan ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda güzellik, fayda sağlamak ya da bir karşılık elde etmek amacıyla değil, Hakk'ın varlıktaki tezahürü olarak değerlendirilir. Sanatkâr, eserini ortaya koyarken bireysel kimliğini geri planda tutar ve eserin taşıdığı anlamın muhatabına ulaşmasını esas alır. Bu yaklaşım, İslam sanatında eserin, onu meydana getiren kişiden daha önemli kabul edilmesiyle yakından ilişkilidir. Makalenin ilk bölümünde estetik ve sanat kavramları arasındaki ilişki ele alınmış, estetiğın yalnızca sanat eserleriyle sınırlı olmayan daha geniş bir anlam alanına sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu çerçevede estetik, hem sanatta hem de tabiatta var olan güzelliği kapsayan bir anlayış olarak değerlendirilmiştir. İslam sanatında estetik tavrın menfaat, gösteriş ve bireysel öne çıkma arzusundan uzak olduğu anlamı, hakikati ve kutsal olanı merkeze alan bir yapı arz ettiği ortaya konulmuştur. Makalenin ikinci bölümünde ise bu estetik anlayışın mimarlık ve şehir ölçeğindeki karşılığı Turgut Cansever örneği üzerinden incelenmiştir. Cansever, mimarlığı yalnızca teknik bir üretim alanı olarak değil, insanın varlıkla ve mekânla kurduğu ilişkinin bir ifadesi olarak ele almıştır. Onun şehir anlayışı, hareket, yürüme eylemi, mekân idraki ve hayatın sürekliliği gibi unsurlar üzerine kuruludur. Sonuç olarak bu çalışma, İslam sanat ve estetik anlayışının günümüz mimarlık ve şehir tartışmaları için önemli bir düşünsel zemin sunduğunu ve Turgut Cansever'in bu sürekliliği temsil eden önemli bir isim olduğunu ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Sanatları Tarihi, İslam Sanatları, İslam Estetiği, Turgut Cansever, Mimar.

## Turgut Cansever and Islamic Aesthetics

### Abstract

This article aims to examine the fundamental principles of Islamic art and aesthetics and to explore how this understanding is reflected in architecture and urban thought. In Islamic art, aesthetics is not limited to a merely formal or visual conception of beauty. Rather, aesthetics emerges as a result of the relationship established with being, meaning, and truth. In this context, beauty is not regarded as a means to provide utility or to obtain a return, but as a manifestation of the Divine (al-Ḥaqq) in existence. While producing a work, the artist places their individual identity in the background and prioritizes the transmission of the meaning embodied in the work to its recipient. This approach is closely related to the understanding in Islamic art that the work itself is considered more important than the individual who produces it. In the first section of the article, the relationship between the concepts of aesthetics and art is discussed, emphasizing that aesthetics possesses a broader field of meaning that is not confined solely to works of art. Within this framework, aesthetics is evaluated as an understanding that encompasses beauty present both in art and in nature. It is demonstrated that the aesthetic attitude in Islamic art is distant from interests, ostentation, and the desire for individual prominence, and instead exhibits a structure centered on meaning, truth, and the sacred. In the second section, the reflection of this aesthetic understanding at the scale of architecture and the city is examined through the example of Turgut Cansever. Cansever approaches architecture not merely as a field of technical production, but as an expression of the relationship human beings establish with existence and space. His conception of the city is built upon elements such as movement, the act of walking, spatial perception, and the continuity of life. In conclusion, this study reveals that the Islamic understanding of art and aesthetics provides an important intellectual ground for contemporary debates on architecture and urbanism, and that Turgut Cansever stands out as a significant figure representing this continuity.

**Keywords:** History of Turkish-Islamic Art, Islamic Arts, Islamic Aesthetics, Turgut Cansever, Architect.

## Giriş

İslam sanatının nasıl geliştiği ve hangi unsurlardan etkilendiği meselesi, uzun zamandır merak konusu olmuştur. Bu konu yalnızca Müslüman araştırmacıların değil, aynı zamanda oryantalistlerin de ilgisini çekmiş, pek çok çalışma ve değerlendirmeye konu edilmiştir. İslamiyet'in kendine has bir sanat anlayışına sahip olup olmadığı üzerinde sıklıkla düşünülen ve tartışılan meselelerden biridir. Bununla birlikte fethedilen bölgelerde mevcut kültürel yapının korunup korunmadığı ya da İslamiyet ile birlikte nasıl bir dönüşüm ve değişim geçirdiği de dikkat çeken sorular arasındadır. İslam, kendi düşünce ve disiplinleri çerçevesinde çeşitli sanat dallarını ya doğrudan oluşturmuş ya da mevcut sanat anlayışlarına dönüştürmüştür. İslam sanatının kendi disiplinleri içerisinde yer alan bazı sınırlamalar, sanat dallarının biçimlenmesinde de belirleyici olmuştur. Örneğin hat sanatının bu denli gelişmiş olmasını tasvir yasağıyla ilişkilendiren görüşler ileri sürülmüştür. Cahiliye döneminden kalan put yapma geleneğinin İslamiyet tarafından yasaklanmasıyla birlikte, somut olandan ziyade soyut düşüncenin ön planda olduğu bir sanat anlayışı şekillenmiştir. Bu durum, İslam sanatının maddeyi birebir taklit etmekten uzak durmasına ve anlam merkezli bir yapıya yönelmesine sebep olmuştur. Sanat, görüneni doğrudan yansıtmak yerine, görünmeyeni hissettirmeyi ve düşünceye alan açmayı amaçlamıştır. Ortaya konulan eserlerde tevhid, ulûhiyyet, rubûbiyyet ve vahdet gibi kavramların ön plana çıkması, soyut düşüncenin sanatın merkezinde yer almasıyla ilişkilendirilebilir. Bu kavramlar aracılığıyla eserler, ilahi olanı hatırlatan ve insanı tefekküre yönlendiren bir nitelik kazanmıştır. Böylece sanat eseri, yalnızca estetik bir unsur olmaktan çıkmış, anlam taşıyan bir ifade biçimi hâline gelmiştir. Buradan çıkarılabilecek ikinci bir unsur ise, İslam sanatında yapan kişiden ziyade yapılan eserin ön planda tutulmasıdır. Eserin verdiği mesajın alıcıyı kuşatması ve kendisini ortaya koyması hedeflendiğinden, sanatkâr kendisini geri planda tutmuş ve mesajın önüne geçmek istememiştir. Bu anlayış doğrultusunda, sanatkârın bireysel kimliğinden çok eserin taşıdığı

---

\* Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde, dilbilgisi, noktalama işaretleri ve üslup tutarlılığı gibi teknik alanlarda destek almak amacıyla OpenAI tarafından geliştirilen yapay zekâ destekli bir araç olan ChatGPT (GPT-5.2) sürümünden yararlanılmıştır. Çalışmanın bilimsel içeriği, yorumları ve sonuçları tamamen yazara aittir.

anlam önem kazanmıştır. Genel olarak İslam sanatkarlarının bu düşünce yapısı içerisinde eser verdiklerini söylemek mümkündür.

Sanatın tek bir bakış açısına ya da tek bir pencereden değerlendirilmesine imkân vermemesi, İslam sanatı üzerine düşünen ve bu alanda eser veren kişilerin de farklı bakış açıları ve yorumlar geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Bu durum, İslam sanatı içerisinde tek tip bir üslup yerine, zengin ve çok yönlü bir ifade biçiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yapılan her eserin birbirinden farklı olması ve aynı anlamın farklı üsluplarla ifade edilmesi, bu çeşitliliğin açık bir göstergesidir. İslam sanatı, ortak bir inanç ve düşünce zeminine sahip olmasına rağmen, farklı coğrafyalar, dönemler ve sanatkarlar aracılığıyla kendine özgü anlatım biçimleri geliştirmiştir. Bu çeşitlilik, sanatın özünde yer alan anlamı zedelememiş, aksine aynı mesajın farklı yollarla aktarılmasını mümkün kılmıştır. Böylece İslam sanatı, hem sürekliliği hem de çeşitliliği bir arada barındıran bir yapı ortaya koymuştur. Bu çalışmada, İslam estetiği ve sanat anlayışına kısa bir giriş yapıldıktan sonra, Turgut Cansever'in estetik algısı ele alınacak ve onun eserlerinde özellikle üzerinde durduğu temel vurgular ve düşünsel yaklaşımlar incelenecektir.

Bu bağlamda Turgut Cansever, İslam estetiğini çağdaş mimarlık dili içerisinde ele alması bakımından önemli bir isim olarak öne çıkmaktadır. Cansever'in mimari üslubu insan, mekân ve tabiat arasındaki ilişkiyi merkeze alan bir anlayış üzerine kuruludur. Eserlerinde ölçü, denge, sadelik ve anlam arayışı belirgin bir şekilde hissedilmekte ve mimarlık yalnızca işlevsel bir faaliyet olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve düşünsel bir sorumluluk olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle Cansever'in mimari yaklaşımı, İslam sanat estetiğinin temel ilkelerini modern dünyada yeniden yorumlama çabası olarak değerlendirilebilir. Çalışmanın devamında, Turgut Cansever'in mimari üslubu ve eserlerinde dikkate aldığı temel öğeler üzerinde durularak, onun estetik anlayışının İslam sanatı bağlamındaki yeri incelenecektir.

### 1. İslam Sanat Estetiği

Arapça’ da san’ “yapmak, etmek”, sana’ “işinde mahir olmak”, san’at ise “yapılan iş, meslek” anlamına gelir. Terim olarak sanat “maddî veya zihnî bir iş ve çabada izlenen düzenli ve özel yol, yöntem” diye tarif edilmiştir.<sup>1</sup> Her insani temsil bir manayı, Türkçesiyle denirse, demek istenileni, kısaca irade-i akliye'nin kasdını muhtevidir. Bu bağlamda, insan eliyle ortaya konan her temsilin bir anlam taşıdığı söylenebilir. Nitekim sanat sözcüğünün, s-n-a' kökünün, "maksadını kendisinde taşıyan eylem" anlamına geldiği dikkate alınır, herhangi bir sanat eserinin, onu var kılan sanatçının maksudu olduğu söylenebilir.<sup>2</sup> Sanat yapmak, yalnızca somut bir nesne ortaya koymakla sınırlı değildir, aynı zamanda zihinsel ve düşünsel bir inşayı da beraberinde getirir. Ortaya çıkarılan her sanat eserinin bir hikâyesi ve taşıdığı bir manası olmalıdır. Bu nedenle “maksadını kendinde taşıyan eylem” ifadesi, sanat anlayışımız açısından büyük bir önem arz etmektedir. Sanatkârın eyleme geçirdiği ürün, taşıdığı maksadı yalnızca içsel düzeyde değil, zahirde de gösterebilmelidir. Sanat eseri, bünyesinde barındırdığı mesajı alıcıya aktarabilmeli ve onu düşünmeye sevk etmelidir. Bu noktada sanatkârın, vermek istediği mesaja vakıf olması büyük bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Bilinçli bir şekilde üretilmeyen eserler, anlam aktarımı konusunda eksik kalmaktadır. Bu sebeple sanat, rastgele bir üretim değil, düşünceyle yoğrulmuş bilinçli bir eylem olarak değerlendirilmelidir.

Somut bir yaklaşımın değil, soyut bir anlayışın merkeze alınması, dış dünyanın birebir benzerini üretmeye çalışmayan sanatkârların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Maddeyi merkeze alan bir bakış yerine manayı arayan sanatkârlar, kopyalama anlayışından uzak durarak İslamiyet’in özünde bulunan temel kaideleri eserlerine yansıtmışlardır. Bu yaklaşım, İslam sanatını taklitten uzak, anlamı önceleyen ve tefekküre dayalı bir sanat anlayışı hâline getirmiştir. Müslüman sanatkârları, dış dünyanın benzerini yapmak gibi temelde psikolojik nitelik taşıyan bir eğilime bağlı kalmaktan kurtararak nesnelerin iç yüzünü keşfetmeye yöneten bu yaklaşım İslam estetiğinin tevhid kaygısına dayalı ikincil bir ilkesidir. Bu ilkenin

<sup>1</sup> Turan Koç, “Sanat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/90.

<sup>2</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Semaniye’den Süleymaniye’ye: Bir Külli’ye’yi Mümkün Kılan Nazarî Hikmet”, *Süleymaniye Ulusal Sempozyumu/Şehir ve Medeniyet* (2010), 407.

pratikteki sonucu eşyanın sadeleştirilip bir çeşit geometriye dönüştürülmesi yani soyutlanmasıdır.<sup>3</sup>

Bu yönüyle sanat, yalnızca estetik bir üretim değil, aynı zamanda kutsalla ilişki kuran bir alan olarak da değerlendirilebilir. Nitekim sanat, kutsal olanın ifşa edilme biçimlerinden biri olarak görülebilir. Din ile sanat arasındaki yakınlığın temel sebeplerinden biri, sanatın kutsala dair anlamları aktarmada felsefeye kıyasla daha etkili bir imkân sunmasıdır. Çünkü sanat, soyut kavramları doğrudan açıklamak yerine, duygu ve sezgi yoluyla anlatmayı tercih eder. Bu noktada hem din hem de sanat, anlamı aktarmak için sembollerden yararlanır. Semboller aracılığıyla anlatılmak istenen düşünce daha anlaşılır hâle gelir ve alıcıyla daha güçlü bir bağ kurulur. Böylece sanat, kutsal olanı görünür kılan ve onu hissettiren bir alan hâline gelmektedir.<sup>4</sup> Sanatın kutsalla kurduğu bu ilişki, estetik kavramının kapsamı dikkate alınmadan tam anlamıyla açıklanamaz. Estetik kavramı çoğu zaman sanat felsefesi ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte, bu iki alan arasında kapsam bakımından önemli bir fark bulunmaktadır. Sanat felsefesi, sanat eserini ve sanatçının üretimini merkeze alırken estetik, güzellik olgusunu daha geniş bir çerçevede ele almaktadır. Bu yönüyle estetik, yalnızca sanat eserinde ortaya çıkan güzelliği değil, aynı zamanda tabiatta ve varlıkta bulunan güzelliği de konu edinir. Bu nedenle sanat felsefesinin, estetiğin bir alt alanı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Estetik, mutlak ve izafî anlamda güzellik kavramını inceleyerek, insanın varlıkla ve anlamla kurduğu ilişkiye odaklanır.<sup>5</sup> Bu farkı daha iyi anlayabilmek için bir tablo üzerinden düşünmek faydalı olacaktır. Bir tabloya sanat felsefesi açısından bakıldığında, öncelikle eserin bir sanat ürünü olup olmadığı, sanatçının ne anlatmak istediği ve bu eserin nasıl ortaya konduğu üzerinde durulur. Ressamın kullandığı teknikler, tercih ettiği renkler ve bu tercihlerle neyi amaçladığı önem kazanır. Bu bakış açısı, tabloyu daha çok sanatçının bilinçli bir üretimi olarak ele alır ve eseri ortaya çıkaran süreci anlamaya çalışır. Estetik açıdan bakıldığında ise tablo, yalnızca yapan kişiye veya kullanılan tekniğe indirgenmez. Burada asıl mesele, tablonun bakan kişide ne hissettirdiği ve nasıl bir anlam

<sup>3</sup> Beşir Ayvazoğlu, "İlmü'l-Cemâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/147.

<sup>4</sup> Latif Tokat, "Sanat Kutsalın İfşâsı Mıdır?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (29 Ocak 2014), 162.

<sup>5</sup> İsmail Yakıt, "(Tebliğler) / 9. Millî Mevlânâ Kongresi, 15 - 16 Aralık 1997" *Millî Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü, 1998), 72.

uyandırdığıdır. Renklerin uyumu, çizgilerin düzeni ve bütünlüğü, izleyicide bir huzur, hayranlık ya da derinlik duygusu oluşturabilir. Estetik yaklaşım, bu duyguların nasıl ortaya çıktığını ve insanın güzellikle kurduğu ilişkiyi anlamaya yönelir. Bu nedenle aynı tablo, bir yandan nasıl yapıldığı üzerinden değerlendirilirken, diğer yandan insanda bıraktığı etki ve çağrıştırdığı anlam üzerinden okunur. Bu ayrımı İslam sanatından bir örnekle ele almak, konunun daha açık anlaşılmasını sağlar. Bir hat levhasına bakıldığında, sanat felsefesi açısından öncelikle bu eserin nasıl meydana getirildiği üzerinde durulur. Hattatın hangi yazı türünü tercih ettiği, harfleri hangi ölçü ve düzen içinde yerleştirdiği ve ortaya çıkan eserin hangi anlamı taşıdığı sorgulanır. Bu yaklaşım, eseri üreten kişinin niyetine ve ortaya koyduğu bilinçli emeğe odaklanır. Hat sanatı, bu yönüyle yalnızca estetik bir süsleme değil, anlamı taşıyan bir ifade biçimi olarak değerlendirilir. Estetik açıdan bakıldığında ise hat sanatı, izleyicide uyandırdığı etki üzerinden değerlendirilir. Harflerin akışı, boşlukların dengesi ve yazının bütünlüğü, bakanda bir huzur ve sükûnet hissi oluşturabilir. Burada yazının ne söylediğinden çok, nasıl bir duygu uyandırdığı ön plana çıkar. Âyetel Kürsî'nin göz sûreti verilerek yazıldığı bir tabloya bakıldığında, bu iki kavram arasındaki fark daha net bir şekilde görülebilir. Sanat felsefesi, yazının bu şekle nasıl dönüştüğünü, hattatın neden özellikle göz formunu tercih ettiğini ve bu tercihin arkasındaki amacı anlamaya yönelir. Bu bakış açısı, eserin ortaya çıkış sürecine ve sanatkârın bilinçli tercihine odaklanır. Estetik yaklaşım ise eserin taşıdığı anlamdan ziyade, yazıların göz formu içerisinde oluşturduğu uyum, denge ve bıraktığı etki üzerinde durur. Burada asıl mesele, tablonun bakan kişide ne hissettirdiği ve nasıl bir anlam çağrışımı oluşturduğudur. Böylece aynı eser, biri üretim süreci üzerinden, diğeri ise izleyicide bıraktığı etki üzerinden farklı şekillerde anlamlandırılır. Estetik yaklaşım, bu duygunun kaynağını ve insanın güzellikle kurduğu bağı anlamaya çalışır. Bu nedenle hat sanatı, yalnızca okunmak için değil, aynı zamanda hissedilmek için var olan bir sanat olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda İslam sanatında estetik, sadece göze hitap eden bir güzellik arayışı değildir. Aksine, insanı düşünmeye ve anlamla buluşturmaya yönelten bir kapı işlevi görür. Sanat eseri, kutsal doğrudan anlatmak yerine, onu sezdirenen ve hissettiren bir araca dönüşür. Böylece estetik, insan ile kutsal olan arasında kurulan sessiz fakat derin bir bağ hâline gelir.

Estetik kavramını, menfî duygular ve şahsî amaçlardan uzak durulduğu ölçüde İslam sanatının temel unsurlarından biri olarak değerlendirmek mümkündür. Bu anlayışta estetik, sanatkârın kendini öne çıkardığı bir alan olmaktan ziyade, ortaya konan eserin taşıdığı anlamın görünür hâle gelmesine hizmet eder. Nitekim bazı Müslüman sanatkârların, ürettikleri eserlerin türü ne olursa olsun, estetik yaklaşımı bilinçli bir şekilde eserlerinde yansıtmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu süreçte sanatkâr, kendi kimliğini ve bireysel varlığını geri planda tutarak eserin anlam dünyasının ön plana çıkmasını amaçlar. Bu durum, İslam sanatında eserin, yapan kişiden daha önemli kabul edilmesiyle yakından ilişkilidir. Çünkü burada asıl hedef, sanatkârın tanınması ya da öne çıkması değil, ortaya konan eserin taşıdığı mananın muhatabına ulaşmasıdır. Sanat eseri, sanatkârın kendisini ifade ettiği bir araçtan ziyade, hakikati ve anlamı aktaran bir vasıta olarak görülür. Bu nedenle İslam sanatında estetik, kişisel beğeni ve gösterişten uzak, anlamı merkeze alan bir anlayışla şekillenmiştir. Mevlânâ'ya göre varlıkta görülen güzellikten Hakk'ın güzelliğine ulaşmak isteyen kişinin estetik tavrı, karşılık beklemeyen bir sevgi anlayışına dayanmalıdır. Bu yaklaşımda güzellik, bir menfaat elde etmek ya da bir karşılık görmek amacıyla değil, sırf sevildiği için sevilir. Hakikî sevgi, herhangi bir beklentiye bağlanmadığında anlam kazanır. Bu sebeple Hakk'ı seven kimse, güzeli seyrederken ya da onunla ilişki kurarken bir karşılık arayışına girmez, güzelliği Hakk'ın bir yansıması olarak görür ve ona yönelir. Böylece estetik tavır, çıkar temelli bir beğeniden ziyade teslimiyet ve muhabbet ekseninde şekillenir.<sup>6</sup> Bu yaklaşım biçimini tarihimizin gözde isimlerinden biri olan Mimar Sinan örneği üzerinden daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Şöyle ki, Mimar Sinan'ın eserleri, yaşadığı dönem ve yapım süreçleri hakkında belirli ölçüde bilgiye sahip olsak da, onun kişiliğine dair ayrıntılı ve doğrudan veriler oldukça sınırlıdır. Sinan'ı fiziksel özellikleriyle, düşünce dünyasıyla ya da psikolojik yönleriyle tanımamıza imkân verecek kaynaklar mevcut değildir. Bugün bir medeniyet ve mimarlık simgesi olarak kabul edilen Sinan, bu yönüyle aslında hakkında kesin bilgilere sahip olmadığımız bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Kişiliğine dair yapılan değerlendirmelerin büyük bir kısmı, tarihsel verilerden ziyade yorum ve yakıştırmalara dayanmaktadır. Dikkat çekici bir diğer husus ise Sinan'ın çağdaşları tarafından kaleme alınmış metinlerde, kendisi ve sanatı hakkında

<sup>6</sup> Yakıt, "(Tebliğler) / 9. Millî Mevlânâ Kongresi, 15 - 16 Aralık 1997", 72.

kayda değer yorumların bulunmamasıdır. Ünü zamanla bu denli büyük bir seviyeye ulaşmış bir mimarın, kendi döneminde böylesine sessizce karşılanmış olması, yalnızca Sinan'ın kişisel tutumuyla açıklanamayacak bir durumdur. Bu sessizlik, aynı zamanda Osmanlı kültüründe sanatın, sanatçının ve özellikle mimarlığın toplumsal konumuna dair önemli ipuçları sunmaktadır. Her ne kadar imparatorluğun en büyük yapıtlarının mimarı ve baş mimarı olsa da Sinan, bugünkü anlamda ayrıcalıklı bir kültürel statüye sahip değildir. O, padişah adına önemli yapılar inşa eden, görevini tamamladığında kimi zaman bir hilatle taltif edilen bir devlet görevlisi, başka bir ifadeyle kapı kuludur. Kanûnî Sultan Süleyman ya da II. Selim döneminde Sinan'ın günümüzde atfedilen sembolik ve kültürel konuma sahip olduğunu gösteren kesin tarihî kanıtlar bulunmamaktadır. Bu durum, yalnızca Sinan'ın şahsiyetine değil, aynı zamanda dönemin toplumunda mimarlığın yeri, işlevi ve simgesel anlamı hakkında da öğretici bir tablo sunmaktadır. Aynı zamanda sanat ve sanatçıya bakış açısının da bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir. Sinan'ın sanatı yorumlanırken, çağdaş tanıklıkların ve doğrudan belgelerin eksikliği göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bu bilgi boşluğu, onun eserlerini büyük ölçüde günümüz bakış açısı ve yorumları üzerinden değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.<sup>7</sup> Buradan şu çıkarım yapılabilir: Mimar Sinan, eserlerinde kendi şahsiyetini görünür kılmaktan ziyade, taşıdığı manayı ön plana çıkarmayı amaçlamıştır. Bu nedenle ortaya çıkan yapılara bakıldığında, sanatkârın bireysel kimliğinden çok, eserin iletmek istediği mesajla karşılaşılır. Yukarıda sözünü ettiğimiz “güzelliği meydana getiren unsurları Hakk'ın bir yansıması olarak görme” anlayışı, Mimar Sinan örneği üzerinden somut bir şekilde anlamlandırılabilir. Sanatı “Allah'ı arama” çabası olarak gören ve bu yönüyle mutlak güzeli özleyen bir İslam sanatkârı için güzellik, sıradan bir estetik beğeni alanı olmanın ötesinde anlamlar taşır. Bu anlayışta güzellik, yalnızca göze hitap eden bir nitelik değil, insanı hakikate yönelten bir işaret olarak değerlendirilir. Sanatkâr, güzelliği kendi idrakine, inancına ve dünyayı algılayış biçimine göre yorumlar. Aynı zamanda yaşadığı zamanın ve mekânın şartları, içinde bulunduğu kültürel ortam, mizacı ve mensup olduğu millî kültür, onun estetik algısını şekillendiren temel unsurlar arasında yer alır. Bu birikim ve tecrübe doğrultusunda

<sup>7</sup> Doğan Kuban, “Sinan'ın Dünya Mimarisindeki Yeri”, *Mimar Başlı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (İstanbul: T.C Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988), 582.

ortaya konan eserler, sanatkârın bireysel beğenisinden ziyade, onun hakikatle kurduğu ilişkinin bir yansıması hâline gelir. Böylece İslam sanatında estetik, değişen şartlara ve kişisel farklılıklara rağmen, mutlak güzeli arama yönünde ortak bir hedef etrafında şekillenir. Sanat eseri ise bu arayışın somutlaştığı ve anlam kazandığı bir alan olarak karşımıza çıkar.<sup>8</sup>

## 2. Turgut Cansever'in Mimarlığında İslam Estetiği

Şehir, insanın hayatını sürdürdüğü ve kendini ait hissettiği önemli mekânlardan biridir. Bu yüzden insanlar, yaşadıkları şehirlerde daha düzenli ve ideal bir hayat kurmak isterler. Bu durumun sebeplerini anlamak çok da zor değildir. Ancak burada asıl üzerinde durulması gereken mesele, İslam estetiği ve mahremiyet anlayışının şehir hayatına nasıl yansıtılacağıdır. Bu soruya cevap vermek kadar, bu cevabı hayata geçirebilecek örnekler bulmak da günümüzde oldukça zordur. Yukarıda ele alınan İslam sanat ve estetik anlayışını, bir şehri oluşturan sokaklarda, evlerde, avlularda, parklarda ve diğer yaşam alanlarında görmek teorik olarak mümkündür. Ancak bugün bu anlayışı bütüncül şekilde yansıtan şehir sayısı oldukça azdır. Oysa İslam sanatı, canlılığı ve hareketi önemseyen bir anlayışa sahiptir. Bu canlılığı şehrin içinde görmek ise imkânsız değildir. Çünkü şehir, sürekli hareket hâlinde olan canlı bir yapı olarak düşünülebilir. İşe yetişmeye çalışan insanlar, mahalle fırınının önünde bekleyenler, okul yolundaki servisler ve öğrenciler bu canlılığın günlük hayattaki örnekleridir. Bu hareketlilik, hayatın her alanında kendini göstermeyi amaçlayan İslam anlayışıyla uyum içindedir. İslam estetiği şehir hayatına dâhil edildiğinde, bu canlılık daha düzenli ve anlamlı bir hâl alır. Böylece şehir, yalnızca yaşanan bir yer olmaktan çıkarak, insanın hem günlük hayatına hem de manevi dünyasına dokunan bir mekâna dönüşür. Müslüman, inancını hayatın her alanında görmek ve hissetmek ister. Bu nedenle İslam'ın şehir hayatından ne beklediğini bilmek ve şehir anlayışını bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Şehir, yalnızca barınma alanı değil, inancın ve hayat tarzının da yansıdığı bir mekândır. Bu noktada Turgut Cansever, bizim için önemli bir isim olarak karşımıza çıkar. Cansever, İslam'ın şehirle kurduğu ilişkiyi bilen, bu konu üzerinde düşünen ve çalışmalarını bu anlayış doğrultusunda şekillendiren bir mimardır.

<sup>8</sup> Mustafa Yıldırım, "Türk İslâm Estetiğinin Temel Referansları", *Yeni Türkiye* 8/46 (2002), 16.

Cansever'in İslam estetiği anlayışına değinmeden önce kısaca kendisinden ve ilim tahsilinden bahsetmek, onun fikir dünyasını anlamada yardımcı olacaktır. Cansever, 12 Eylül 1920 (nüfus kaydına göre 1 Ocak 1921) tarihinde Antalya'da doğdu. Babası Türk Ocağı'nın kurucularından tıbbiyeli Hasan Ferid Bey, annesi Filibe'de müderris Mehmed Efendi'nin kızı ve Kız Öğretmen Okulu'nun ilk mezunlarından Hatice Samime Hanım'dır. İlköğrenimini Ankara Keçiören'de ve Bursa Muradiye'de, liseyi İstanbul Galatasaray Lisesi'nde, yükseköğrenimini İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi (bugünkü Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi) Mimarlık Bölümü'nde tamamladı. Çocukluk ve gençlik yıllarında babası vasıtasıyla Türkiye'nin önemli bilim ve düşünce adamlarının sohbetlerine katıldı. Çeşitli arayışları, karşılaşmaları ve yönlendirmeler neticesinde sanata dair birçok alanla ilgilenen Cansever, 26 Ekim 1936 tarihinde henüz on altı yaşında iken İstanbul'da bir resim sergisi açtı. 1949'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde *Selçuk ve Osmanlı Mimarisinde Üslup Gelişmeleri: Türk Sütun Başlıkları* adlı doktora tezini tamamladı. Türkiye'de sanat tarihi alanında yapılan ilk doktora tezi niteliğini taşıyan bu çalışması Cansever'e doktora yapan ilk mimar unvanını kazandırdı. 1950-1951 yıllarında İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nde öğretim üyeliğine getirildi. 1960'ta modern mimarlığın beş önemli mimarını ve eserlerini incelediği *Modern Mimarlığın Temel Meseleleri* adlı çalışmasıyla doçent oldu. Daha sonraki yıllarda bir taraftan mimari projeler üretti, diğer taraftan hükümetler, belediyeler ve üniversiteler nezdinde çeşitli görevler aldı. 22 Şubat 2009'da İstanbul'da vefat etti.<sup>9</sup> Cansever'in düşünce yapısının şekillenmesinde, yetiştiği çevrenin önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Anne ve babasının eğitimi bireyler olması, onun erken yaşlardan itibaren entelektüel bir ortamın içinde yetişmesini sağlamıştır. Hem aile çevresinde hem de okul hayatında alanında yetkin kişilerle tanışma ve bu kişilerle sohbet etme imkânı bulması, Cansever'in mimarlığa bakışını derinleştiren unsurlar arasında yer alır. Bu etkileşimler, onun yalnızca teknik bir mimarlık anlayışı geliştirmesini değil, aynı zamanda düşünce temelli ve anlam merkezli bir mimari yaklaşım benimsemesini mümkün kılmıştır. Dolayısıyla Cansever'in mimari düşünce tarzının oluşumunda, içinde

<sup>9</sup> Halil İbrahim Düzenli, "Cansever, Turgut", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 247.

yetiştirdiği kültürel ve entelektüel çevrenin güçlü bir altyapı sunduğu görülmektedir.

Cansever'e göre şehri asıl var eden unsur insandır. Bu nedenle şehir anlayışında merkezî ve tek tip bir düzen yerine, insan ölçeğini esas alan âdem-i merkezî bir yaklaşımı öne çıkarır. Cansever, insanı beden ve zihin olarak birbirinden ayrı düşünmez, insanın çevresini hem bedeniyle hem de zihniyle algıladığını kabul eder. Bu bakış açısına göre şehir, insanın yürüyerek deneyimlediği sokaklar, karşılaştığı meydanlar ve zamanla değişen mekânlar aracılığıyla anlam kazanır. Cansever'in sözünü ettiği organik şehir anlayışında, şehir sürekli değişen bir yapıya sahip olsa da bu değişim içinde bir devamlılık hissi korunur. İnsan, yaşadığı çevreyle kurduğu ilişki sayesinde hem mekânı tanır hem de kendini o şehrin bir parçası olarak hisseder. Böylece şehir, insanı yoran ve yabancılaştıran bir yapı olmaktan çıkarak, onunla birlikte yaşayan ve gelişen bir mekân hâline gelir.<sup>10</sup> Cansever'in sıkça üzerinde durduğu hareket, yürüme eylemi, insan hayatının sürekliliği ve akışı ile mekânın insan tarafından algılanışı, Beyazıt Meydanı örneğinde somut bir karşılık bulur. "Hareket", "yürüme eylemi", "insan yaşamının sürekliliği ve akışı", "mekân idraki", bu vasıtayla "varlığı idrak etme" yönündeki üst düzey vurguları Beyazıt Meydanı'nda vücut bulmuş gibidir.<sup>11</sup> Bu meydan, insanın yürüyerek deneyimlediği, zaman içinde farklı yönleriyle karşılaştığı ve bu sayede mekânla sürekli bir ilişki kurabildiği bir alan sunar. Beyazıt Meydanı'nda mekân, yalnızca bakılan bir alan değil, içinde hareket edilerek hissedilen ve anlamlandırılan bir çevre hâline gelir. İnsan, bu mekân içerisinde yürürken hem çevresini algılar hem de günlük hayatın akışı içinde varlığını fark eder. Bu yönüyle meydan, Cansever'in şehir anlayışında önem verdiği insan merkezli mekân algısının ve varlığı idrak etmeye yönelik yaklaşımının canlı bir örneği olarak değerlendirilebilir. Cansever üstlendiği Beyazıt Meydanı Projesinde, ana meydan kotunun Beyazıt Cami ve Beyazıt Medresesi'nin giriş kapılarının kotuna göre belirlemiş ve tasarımın bütünüyle kible aksını/yönünü esas alarak oluşturmuştur.<sup>12</sup> Buradan şunu çıkartabiliriz ki

<sup>10</sup> Yunus Arslan, "Bir Düşünce İnşası: Turgut Cansever", *Lacivert: Yaşam Kültürü Dergisi* 57 (2019), 85.

<sup>11</sup> Halil İbrahim Düzenli, "Türkiye'de Bir Meydanın Uzun Yaşanmış Kısa Yazılmış Hikayesi: Beyazıt Meydanı ve Turgut Cansever", *Hendese: Bilim, Teknoloji ve Düşünce Dergisi* 9 (01 Ocak 2020), 19.

<sup>12</sup> Düzenli, "Türkiye'de Bir Meydanın Uzun Yaşanmış Kısa Yazılmış Hikayesi", 22.

Cansever'in bir kurgusu, bir hedefi var. Bu hedef doğrultusunda söylediği sözler ve inşa ettiği yapılar hep bunun etrafını ören unsurlardan oluşuyor.<sup>13</sup> İdeolojisini yalnızca zihinsel bir çerçevede bırakmayıp, bu düşünceyi somut eserler aracılığıyla hayata geçiriyor. Cansever, İslam'ın temel disiplinlerini şehir hayatına taşımaya çalışarak bu ilkeleri şehir tasarımının merkezinde konumlandırır. Böylece mimarlık, onun için yalnızca yapı üretimi değil, inanç ve düşüncenin şehir ölçeğinde görünür hâle gelmesinin bir aracı hâline gelir. Bu yaklaşım, İslam sanat ve estetik anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Zira İslam estetiği, güzelliği yalnızca sanat eserlerinde değil, hayatın bütününde görünür kılmayı amaçlar. Sanat, bu anlayışta belirli bir alana hapsedilmez, insanın yaşadığı çevreye, gündelik hayata ve şehre sirayet eder. Cansever'in mimarlık anlayışı da tam olarak bu noktada İslam estetiğiyle örtüşmektedir. O, mimarlığı yalnızca teknik bir faaliyet olarak değil, anlamın ve inancın mekâna yansıdığı bir alan olarak ele alır. Bu nedenle şehir, Cansever için estetik bir bütünlük taşımalı, insanın hem bedeniyle hem de zihniyle ilişki kurabileceği, süreklilik ve anlam barındıran bir yapı hâline gelmelidir. Cansever, ömrünün son 30 yılında sürekli olarak söylediği şu sözlerle İslam estetiği ile mimariyi nasıl iç içe birleştirdiğini daha iyi kavrayabilmekteyiz: "Orta Avrupa'da en büyük odak noktaları 1 milyon kişi olan, bunun etrafında beş yüz, altı yüz bin kişilik şehirler 5-6 tane, bunların etrafında iki yüz bin kişilik şehirler, onların etrafında da yüz bin, elli bin, otuz bin kişilik ihtisas şehirlerinden oluşan metropollerini kurmak mecburiyetindeyiz. Bu, şehirleşmemizin maliyetini büyük ölçüde azaltacağı gibi, insanların evlerinden çıktıkları zaman mahallelerinde mahalleliyle karşılaşarak, selamlaşarak, eski Bursalının, eski Konyalının olduğu gibi şehrin güzelliğini yaşayarak, hayatlarının her anının insan eliyle meydana getirilmiş, dünyayı güzelleştirmiş ürünlerinin güzellikleriyle heyecanlanarak ilerleyip, işlerine gidip aynı sevgiyi, heyecanı duyarak evlerine geri dönmelerini temin eden, şehirde yaşamayı bir kültürel duyarlılık hadisesi haline getiren, yirmi günde bir gidilip dinlenen bir senfoni için olduğu gibi değil, her an yaşanan, hayatın her anını güzellik, sanat, kültür, duyarlılık duygusuyla, çevre bilinciyle meydana getiren bir çözümü gerçekleştirmek mecburiyetindeyiz. Bunun için herkes fedakârlık yapmalıdır. Bu güzelliği Batı'dan Türkiye'ye ithal edilmiş mimarlık tasarım metotlarıyla

<sup>13</sup> Arslan, "Bir Düşünce İnşası: Turgut Cansever", 83.

gerçekleştiremeyiz.”<sup>14</sup> Ona göre şehir, kendi kültürümüzü başka kültürlerle harmanlamaya ya da kopyacı bir anlayışa yönelmeye gerek kalmadan, değerlerimiz ölçüsünde inşa edilmelidir. Cansever, bunun sanıldığı kadar zor bir mesele olmadığını özellikle vurgular. Aksine, hem kaleme aldığı metinlerde hem de ortaya koyduğu eserlerde, kendi kültür ve inancımızın şehir ve mimarlık üzerinden görünür kılınabileceğini göstermeye çalışır. Bu doğrultuda Cansever, yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla yetinmez, aynı zamanda bu anlayışın nasıl hayata geçirilebileceğine dair somut örnekler ve yol gösterici öneriler ortaya koyar. Hatta Cansever’in mimaride yeni yönelişleri ortaya koyabilecek tek ülkenin Türkiye olduğuna dair bir inancı vardır. Bu inancın temel dinamiği, insanın kendi kucağında kaybettiği büyük güneşi yine kendi elleriyle bulmasının son derece doğal olduğu yönündeki düşüncesidir. Cansever’e göre bu kayıp, dışarıdan alınacak modellerle değil, insanın kendi köklerine dönerek yeniden keşfedebileceği bir durumdur. Türkiye’nin bu süreçte ön plana çıkmasının sebebi ise, hem İslam medeniyetiyle kurduğu tarihsel bağ hem de bu mirası şehir ve mimarlık üzerinden yeniden yorumlayabilecek bir imkâna sahip olmasıdır. Ona göre, mimari alanda çok yakın zamanda kaybettiğimiz en büyük güneşin Osmanlı mahalle ve şehir çözümlemesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ona göre bu kentler, büyük odak noktaları değişmeyen ama sürekli değişen insan ihtiyaçlarının karşılana bileceği açık şehirlerdir.<sup>15</sup> Osmanlı şehirciliği Cansever’in zihninde bir dünya görüşünün şehre yansması meselesi olarak canlanıyordu.<sup>16</sup> Kendi medeniyetimizin temel ilkeleri ile dışarıdan, özellikle Batı’dan alınmak istenen anlayış ve ilkeler arasında ciddi bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Bu iki yaklaşım, insan, şehir ve hayat tasavvuru bakımından farklı önceliklere sahip olduğu için çoğu zaman birbiriyle çatışmaktadır. Modern metodolojiler bir yandan 20. yüzyılın faydacı pragmatizmlerini üretirken, öbür yandan da organize olmamış rasyonalizmi sürdürmektedir. Kolayca gözlemlenebileceği gibi, bu sözde “modern bilimsel” yaklaşımlar, yaratılıştaki birliğin bilincinde olmaktan çok uzaktır ve bu süreç içerisinde planlanan sözde

<sup>14</sup> Halil İbrahim Düzenli, “Mimar Turgut Cansever Kimdi, Çabası Ne İdi?”, *Kent - Çözüm Üreten Kentler* 004 (Mart 2021), 82-84.

<sup>15</sup> Halil İbrahim Düzenli, “Realizm-Ütopizm Kısacasında Şehir ve İstanbul: Ev ve Şehir Vakfı, Deprem Çalışma Grubu ve Yeni Şehirler Projesi Üzerine”, *İdealkent* 8/22 (2017), 609.

<sup>16</sup> Arslan, “Bir Düşünce İnşası: Turgut Cansever”, 84.

sentezlerin analizleri maddî ve biyo-sosyal düzeyle sınırlıdır. Onlar, “Varlığın Birliği” içinde oldukları gibi tam anlamıyla malzemelerin tabiatını ve uygun kullanım ve formlarını anlamayı imkânsızlaştıran Tevhidin ve Nur-u İlahî'nin bilincinden yoksun olarak “ratio” tarafından idare edilirler. Tam tersine, malzeme ve teknolojiler, sahte beşerî gururun araçları yahut fetişistik güçler olarak tasarlanmıştır.<sup>17</sup> İşte bu yüzden metodolojileri bile farklı olan iki medeniyetin şehircilik anlayışı kopya edilemez. Cansever, tarihini arka plana atmaz, tam tersine yeniden yaşatmaya çalışır. Tarih, Cansever için hem geçmişe dönük, hem bugün var olan hem de geleceğe miras kalacak bir olgudur. O, tarihi, birbirinden kopuk fragmanlar olarak ele almaz, bütüncül bir yorumla birleştirir. “Restorasyon” projeleri ise bu bakış tarzını ortaya çıkaracak önemli araştırma malzemeleridir. Şunu da eklemekte fayda vardır ki Cansever, restorasyona bakışı sadece materyal (maddi) ve teknik bir uğraş değildir. O restorasyon aracılığıyla immateryal (madde-ötesi) olanı ortaya çıkarmak niyetindedir.<sup>18</sup>

Cansever, mimari çalışmalarında son derece titiz davranan ve yaptığı her projeye büyük bir emek veren bir mimardır. Onun yaklaşımı, yalnızca fikir üretmekle sınırlı kalmaz, bu fikirleri somut projelere dönüştürmeyi de kapsardı. Cansever, geliştirdiği düşüncelerin hayata geçebilmesi için projelerini ayrıntılı biçimde ele almış ve uygulama sürecinde aktif rol üstlenmiştir. Bu süreçte, ortaya koyduğu mimari anlayışın hayata geçirilmesi adına çeşitli zorluklarla karşılaşmış, kimi zaman kişisel fedakârlıklarda bulunmayı da göze almıştır. Misal, 1999 Marmara depremi sonrası İstanbul'da depremden etkilenen nüfusu, güvenli ve yaşanabilir yeni yerleşim alanlarına (yeni şehirlere) yerleştirmek için somut öneriler sunmaya çalışmıştır.<sup>19</sup> Cansever bütün bu somut önerileri ortaya koyabilmek için neredeyse beş yıl bu proje üzerinde bütün masrafları kendi karşılayarak çalışmıştır.<sup>20</sup> Projelerinde göstermiş olduğu ciddiyet ve emeğinden ötürü olsa gerek ki, inşa ettiği üç eserine uluslararası Ağahan Mimarlık

<sup>17</sup> Turgut Cansever, *Mimar Sinan* (İstanbul: Albaraka Türk, 2005), 32.

<sup>18</sup> Halil İbrahim Düzenli, “Tamir, Tadil ve Tarih: Turgut Cansever Restorasyonlarının Anlamsal İçeriği”, *Ege Mimarlık* 108 (2020), 48.

<sup>19</sup> Düzenli, “Realizm-Ütopizm Kısacasında Şehir ve İstanbul: Ev ve Şehir Vakfı, Deprem Çalışma Grubu ve Yeni Şehirler Projesi Üzerine”, 623.

<sup>20</sup> Halil İbrahim Düzenli, “İdeal Şehir Nedir ya da ‘İdeal’ Olana ‘Pratik’ Bir Adım: Turgut Cansever ve Yeni Şehirler Projesi”, *Şehir ve Düşünce Dergisi* 1 (2013), 10-11.

Ödülü verilmiştir. Bu ödülü dünyada üç kez alan tek mimar hala odur.<sup>21</sup>

### **Sonuç**

Bu çalışma, İslam sanat ve estetik anlayışının yalnızca tarihsel bir birikim olmadığını, aksine anlam merkezli yapısıyla süreklilik taşıyan bütüncül bir düşünce sistemi sunduğunu ortaya koymuştur. İslam sanatında estetik, biçimsel bir beğenin ötesinde, varlığa ve hakikate yönelen bir idrakin sonucu olarak şekillenmektedir. Bu çerçevede sanatkârın bireysel kimliği geri planda kalırken, ortaya konan eserin taşıdığı mana belirleyici hâle gelir. Güzellik, gösterilmek için değil, idrak edilmek ve insanı hakikate yöneltmek için vardır. Bu yönüyle İslam estetiği, insanı merkeze alan fakat onu mutlaklaştırmayan, anlam ve sürekliliği esas alan bir yaklaşım sunmaktadır.

Bu estetik anlayışın mimarlık ve şehir ölçeğindeki yansımalarını değerlendirmede Turgut Cansever önemli bir örnek teşkil etmektedir. Cansever, şehri yalnızca yapıların toplamı olarak değil, insanın bedeni, hareketi, idraki ve hayatın sürekliliğiyle birlikte ele alınması gereken canlı bir bütün olarak değerlendirmiştir. Onun mimarlık anlayışında şehir, insanın varlığı anlamlandırdığı ve mekânla derin bir ilişki kurduğu bir alan hâline gelir. Bu yaklaşım, İslam estetiğinde görülen bütünlük, süreklilik ve mana merkezli bakışla doğrudan ilişkilidir. Cansever'in kopyacı ve yüzeysel yaklaşımlara karşı geliştirdiği eleştirel tutum, kendi medeniyet değerlerini merkeze alan şehir anlayışıyla birleşmektedir ve bu yönüyle İslam sanatının özünde yer alan özgünlük ve sorumluluk bilincini yansıtmaktadır. Mimarlığı yalnızca teorik bir tartışma alanı olarak değil, hayatla doğrudan ilişkili bir pratik olarak ele alması, onun düşüncesini günümüz şehir tartışmaları açısından da anlamlı kılmaktadır.

Sonuç olarak İslam sanat ve estetik anlayışı, geçmişte kalmış bir sanat tasavvuru değil, mimarlık, şehir ve insan ilişkisini anlam merkezli bir bakışla yeniden düşünmeye imkân tanıyan güçlü bir düşünsel zemindir. Turgut Cansever'in mimarlık ve şehir anlayışı ise bu estetik ve manevi sürekliliğin çağdaş bir temsilini oluşturmakta ve İslam estetiğinin modern şehir hayatında da üretilebilir ve sürdürülebilir bir imkân sunduğunu göstermektedir.

---

<sup>21</sup> Düzenli, "Mimar Turgut Cansever Kimdi, Çabası Ne İdi?", 80.

### Kaynakça

- Arslan, Yunus. "Bir Düşünce İnşası: Turgut Cansever". *Lacivert: Yaşam Kültürü Dergisi* 57 (2019), 83-85.
- Ayvazoğlu, Beşir. "İlmü'l-Cemâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/146-148. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Cansever, Turgut. *Mimar Sinan*. İstanbul: Albaraka Türk, 1. Basım, 2005.
- Düzenli, Halil İbrahim. "Cansever, Turgut". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Düzenli, Halil İbrahim. "İdeal Şehir Nedir ya da 'İdeal' Olana 'Pratik' Bir Adım: Turgut Cansever ve Yeni Şehirler Projesi". *Şehir ve Düşünce Dergisi* 1 (2013).
- Düzenli, Halil İbrahim. "Mimar Turgut Cansever Kimdi, Çabası Ne İdi?" *Kent - Çözüm Üreten Kentler* 004 (Mart 2021), 78-89.
- Düzenli, Halil İbrahim. "Realizm-Ütopizm Kısacasında Şehir ve İstanbul: Ev ve Şehir Vakfı, Deprem Çalışma Grubu ve Yeni Şehirler Projesi Üzerine". *İdealkent* 8/22 (2017), 597-640.
- Düzenli, Halil İbrahim. "Tamir, Tadil ve Tarih: Turgut Cansever Restorasyonlarının Anlamsal İçeriği". *Ege Mimarlık* 108 (2020), 48-55.
- Düzenli, Halil İbrahim. "Türkiye'de Bir Meydanın Uzun Yaşanmış Kısa Yazılmış Hikayesi: Beyazıt Meydanı ve Turgut Cansever". *Hendese: Bilim, Teknoloji ve Düşünce Dergisi* 9 (01 Ocak 2020), 15-31.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Semaniye'den Süleymaniye'ye: Bir Külli'ye'yi Mümkün Kılan Nazarî Hikmet". *Süleymaniye Ulusal Sempozyumu/Şehir ve Medeniyet*, 407-417.
- Koç, Turan. "Sanat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/90-93. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Kuban, Doğan. "Sinan'ın Dünya Mimarisindeki Yeri". *Mimar Başı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. 581-624. İstanbul: T.C Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988.
- Tokat, Latif. "Sanat Kutsalın İfşası Mıdır?" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (29 Ocak 2014), 137-163. <https://doi.org/10.15370/muifd.48209>
- Yakıt, İsmail. "(Tebliğler) / 9. Millî Mevlânâ Kongresi, 15 - 16 Aralık 1997". 63-73. Konya: Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü, 1998.
- Yıldırım, Mustafa. "Türk İslâm Estetiğinin Temel Referansları". *Yeni Türkiye* 8/46 (2002), 16-26.