

# ÇEKMECE

İZÜ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

*IZU JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES*





# İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi

*IZU Journal of Social Sciences*

*Cilt/Volume 7 • Sayı/Number 14 • Bahar/Spring 2019*

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### HAKEMLİ MAKALELER

Orhan Keskintaş, Türk-İslam Varlık Düşüncesinin Osmanlı Siyasal Düşüncesine Etkileri:

Dualiteler ve Mütemmim Cüzler / 1

Beytullah Kaya, Nizamiye Medreseleri ve Eğitim Geleneği / 49

Onur Bayrakçı, Kollamacılığın Seçilmiş Bir Belediyede Taşeron İşçiler Üzerinden

İncelenmesi / 68

Zülfünaz Özer, Dilek Yıldırım, Elif Kocaağalar, Rukiye Pınar Bölüktaş, Hemşirelerin

Paltayif Bakım Hastalarında Manevi Bakım Uygulamaları / 97

Kadir Canatan & Büşra Arıcan, Tekebeveynli Kadınların Sosyal Psikolojik Sorunları ve

Bu Sorunlarla Başetme Yöntemleri / 109

### HAKEMSİZ MAKALELER

Kadir Canatan, Tarihçi Kimdir? / 129

Özcan Hıdır, “Agrapha” Literatürü ve Zühd Hadisleri-İncil (Kanonik-Apokrif) İlişkisi / 141

### KİTAP TANITIM VE ELEŞTİRİ

Muhammed Beşir Çalışkan & Kenan Göçer, Dünya Tarihinin Yapısı / 187

Durali Yılmaz, Tarihi Romanlarda Üç İsim: Nizamülmülk, Hasan Sabbah ve Ömer

Hayyam / 201

Kadir Canatan, Nübüvvetin Doğası Üzerine Çapraz Okumalar (Gazali-Spinoza-Sürüş) / 209



# EDİTÖRDEN

Değerli okuyucular!

ÇEKMECE İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi'nin 2019 Bahar sayısıyla yeniden karşınızdayız. Bu sayımızı takdim ederken iki önemli duyuruyu sizinle paylaşmak istiyoruz. İlk olarak bir süredir uygulamaya koyduğumuz dosya konulu dergi çıkarma çabamız, yanlış anlaşıldığından dolayı bu uygulamadan vazgeçtik. Her çağrıya çıkışımızda sürekli hatırlattığımız halde, dergimizin sadece dosya konusuyla ilgili makalelere yer vereceği şeklindeki yanlış bir izlenim sürüp gitmiştir. Bu yanlış izlenime son vermek için daha önceden olduğu gibi gelen makaleleri bir sıraya koyup yayınlamaya devam edeceğiz.

İkinci olarak bundan sonra dergimizde hem hakemli hem de hakemsiz makalelere yer vereceğiz. Şüphesiz hakemli makalelere her zaman öncelik verilecektir. Elinizdeki sayımızda görüleceği üzere bu kez altı adet hakemli, üç adet de hakemsiz makale yer almaktadır.

Hakemli makalelerden ilk ikisi, tarihsel arkaplanı olan eğitim ve düşünce konularıyla ilgilidir. İlk makalede Orhan Keskintaş Türk-İslam varlık tasavvurunun Osmanlı düşüncesine etkilerini ele almaktadır. İkinci makalede Beytullah Kaya ise, Nizamiye medreselerinde eğitim konusunu işlemektedir.

Diğer makaleler daha çok günümüz meselelerine ışık tutmaktadır. Onur Bayrakçı kollamacılık/kayırmacılık meselesini yerel yönetimler ve taşeron işçiler üzerinden incelemektedir. Zülfünaz Özer, Dilek Yıldırım, Elif Kocaağalar ve Rukiye Pınar Bölüktaş hocalar hemşirelerin palyatif bakım bağlamında manevi bakım uygulamalarını irdelemektedir. Hakemli makalelerin sonuncusu, tezden üretilmiş bir makale olup tekebeveyn olarak yaşayan kadınların sosyal ve psikolojik sorunları ve bunlarla başetme yöntemleri üzerinde durmaktadır.

Hakemsiz makaleler bölümünde Kadir Canatan, "Tarihçi Kimdir?" sorusuyla tarihçilerin bir sosyal bilim grubu olarak bilimsel ve entelektüel profillerini incelemektedir. Bu tür profil çalışmalarına gelecekte de yer vermeye çalışacağız. Erdem Eren, Cumhurbaşkanlığı kararnameleri ışığında Türk kamu

diplomasisinin yeni yapısını incelemektedir. Bu bölümdeki son makalede ise, Özcan Hıdır, hadis bilim kapsamında spesifik bir konuyu ele almaktadır.

Bu kez kitap-tanıtım ve eleştiri bölümünde üç kitap ya da konuya yer verdik. Muhammed Beşir Çalışkan ve Kenan Göçer, Japon sosyal bilimci Kojin Karatani'nin "Dünya Tarihinin Yapısı" adlı kitabını değerlendirmektedir. Edebiyatçı Durali Yılmaz, "Tarihi Romanlarda Üç İsim: Nizamülmülk, Hasan Sabbah ve Ömer Hayyam" üzerinde bir yorum yapmaktadır. Son olarak Kadir Canatan, "Nübüvvetin Doğası Üzerine Çapraz Okumalar" adlı yazısında; Gazali, Spinoza ve Suruş gibi düşünürlerin peygamberlik hakkındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir.

Güz sayımızda buluşmak üzere, iyi okumalar.

**Prof. Dr. Kadir CANATAN**  
**Prof. Dr. Mehmet Emin KÖKTAŞ**

## **Türk-İslam Varlık Düşüncesinin Osmanlı Siyasal Düşüncesine Etkileri: Dualiteler ve Mütemmim Cüzler**

Orhan KESKİNTAŞ<sup>1</sup>

### **ÖZ**

Bu çalışmada Türk-İslam varlık düşüncesinin Osmanlı siyasal düşüncesinde oluşturduğu dualiteler ve mütemmim cüzlerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu dualiteler ve mütemmim cüzler, bilincin yaşamı ve siyasal alanı anlama, sembolleştirme, karşıt yapıları dengeleme etkinlikleridir. Dualite ve mütemmim cüzler insanın varlığının ne olduğu ile ilgili verilen kökensel cevaplara dayanmaktadır. Çalışma boyunca iki tez iç içe geçmiş bir şekilde savunulmaktadır: İlk olarak ontolojik ve epistemolojik çokluğa dayanan varlık düşüncesinin kendi içinde hukuki, toplumsal ve bölgesel farklılaşmayı esas alan siyasal çoğulculuğa neden olduğu; ikinci olarak, dualiteler ve mütemmim cüzlerin siyasal yapıyı sürekli dinamik bir denge noktasına zorladığı tezleri savunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslam, Dualiteler, Mütemmim Cüzler, Çokluk, Şeriat, Kanun, Nizâm-ı Âlem, Adalet, Âlem, Muhabbet

## **The Effects of the Thought of Turkish-Islamic Ontology on Ottoman Political Thought: Dualities and Component Part**

### **ABSTRACT**

The analyze of dualities and component parts formed within the Ottoman political thought by the ontological reasoning is aimed in this study. These dualities and component parts are the activities of consciousness to comprehend the life and political domain, symbolize as well as balance the opposing structures. Duality and component parts depend on the root answers given owing to what the origin of human beings is. Throughout the study, two closely intertwined theses are proposed. Firstly, the ontology based on the ontological and epistemological majority leads to legal, social and political pluralism aiming regional differentiation. Secondly, dualities and component parts constantly force the political structure to a dynamic balance point.

**Keywords:** Turk-İslam, Dualities and Component Part, Multitude, Shari'ah Law, Justice, Love, Universal Order

---

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Alparslan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bil. Fak. Kamu Yönetimi ve Siyaset Bil. Böl. 49250. Muş/Türkiye

## GİRİŞ

Türk-İslam varlık dünyasının siyasal alana yansımalarını analiz etmeyi amaçlayan çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, çalışmanın temellerini oluşturma amacıyla varlık, kuvvet, çokluk, birlik ve mekân kavramları etrafında bir çerçeve çizmeyi çabalamaktadır. İkinci bölümde ise bu çerçevenin etkisi altında, tarihsel ve kültürel bağlamları içinde gelişen dualiteler ve mütemmim cüzleri oluşturan kavramlar analiz edilmektedir. Bu kavramların bir kısmı kalem-kılıç, şariat-kanun gibi farklı alanlardaki ilişki ve çıkarları temsil etmeleri açısından birbirleri ile çatışmaktadır. Diğer taraftan bu kavramlar, adalet-devlet, âlem-nizam, adalet-muhabbet, çokluk-âlem gibi birbirini tamamlayan mütemmim cüzlerden oluşmaktadır. Osmanlı dünyası, tamamlayıcı veya farklı çıkarları, işlevleri temsil eden yapıları, sentezleme ve bütünleştirme konusunda başarılı bir örnektir.

## 1. Türk-İslam Varlık Düşüncesinin Kökleri ve Siyasal Bilince Yansıması

### 1.1. Varlık, Beden ve Nizam

#### *Varlık*

Allah, varlığı yaratırken, hiçbir sebebe tevessül ve tenezzül etmeden “ol” demiş, varlık bilenenin bilgisinde olduğu gibi oluvermiştir. Ol emri ile birlikte varlık, ahval ve sıfatıyla nakşedilmiş olarak var olur (İbn Arabî, 2017: 90; Cîlî, 2015: 78). Ol emri ile her şeyi belli ölçüde ve kemâl düzeyinde yaratan Allah, varlığı vücuda kavuşturmuştur. Kenz-i mahfi olan Hakk’ın bilinme arzusu sonucu ehli tasavvufa göre ikinci taayyünde varlık batından zahire çıkmıştır (Dâvût El Kayserî, 2012: 140, 215 ; Konuk, 2017:16-18; Izutsu, 1998: 120-124). Allah’ın ilminde var olanlar, ayrılmış, eşya zuhur etmiştir. Bu, eşyanın çokluk olarak ortaya çıkmasıdır. Bu çokluğun çıktığı mertebeye, bütün külli ve tikel anlamlar onda ortaya çıktığı için manalar âlemi; çokluğun gerçek oluşundan dolayı da irtisam/resmolma mertebesi de denir (Kâşanî, 2004: 137-138). Tecelliyatında daim olan Allah’ın her bir tecellisi, kemâlde bir terakkidir. Her nefeste âlemin tamamı sürekli olarak bir kemâle ulaşma hareketinin içindedir. Allah’ın âlemlerle



ilişkisinde sürekli bir zuhur/oluş olduğundan varlığın kendisi Allah'ın emri ile sürekli bir terakkidedir (Cîlî, 2015: 68). Allah'ın rahmeti, hakikat mertebesinde zuhur ettiğinde, mahlûkatın oluşuna neden olur. Hakk'ın mevcudata rahmetinin önemli bir özelliği mevcuda sıfat/hal ve isim vermesi, diğer bir açıdan ise âlemi kendi nefsinden icat etmesidir.

Vûcud, bizzatihi Rahman'ın nefesi ve emri ile kemâl bulmuştur. Âlem, ilahi nefesten başka bir şey değildir. Hak kendisinde gizlenmiş olan eşyaların suretlerine ilahi nefesiyle üflemiş ve nefes Rahman'a nispet edilmiştir. Allah zahirdeki suretlere Rahman ismiyle rahmet etti. Tabiatta Rahman'ın nefesidir (İbn Arabi,1992: 192,135, 334). “Rahman Arş'a istiva etti.” ayeti de Allah'ın kudreti ve ilmiyle bütün varlıkları kuşattığı anlamına gelmektedir. Allah'ın Rahman vasfının “istivanın/oturma”nın temel amacını ve hükümünü belirlediğine inanılır. İbn Arabi, (1992: 337) “Arş her şeyi kaplamıştır. Onda hüküm ve saltanatı kurmuş olan da Rahman'dır.” der. Varlığa hayat veren Rahman nefesi, Varlığın bizzat kendisinin mükemmel olmasından dolayı hiçbir şeyinde eksiklik ve eğrilik olmaz. Yanlışlık, doğruluk, eğrilik, hüküm olarak eşyaya taalluk eder ancak varlığın oluş ve biçimi açısından eşyanın konusu değildir. Sufi deyişte olduğu gibi “Allah eğriye eğri nazarla baksaydı, eğriyi yaratmazdı.” ilkesi, eğrilik nazarla olduğunu söyler. Nâkısılık olarak eğrilik, varlığın bulunuşuna ve mahiyetine dâhil değildir. Gazali de (1994: 73) hüsn/güzel ve kubh/çirkin tartışmalarını değerlendirirken çirkinliğin zati bir vasıf olmadığını, aklın bunu kendiliğinden bilemeyeceğini, şeriatın varlığa hüküm taalluk etmesinden önce fiillerde güzel ve çirkinin olmayacağını ifade eder. İbn Arabi de (1992: 338) varlığın hepsinin ilahi nefesten kaynaklanmasından dolayı iyi ve güzel olduğunu ancak beğeni, hoş gitmeme açısından iyi ve fena olarak ayrıldığını ileri sürer. Peygamberin sarımsağın kendisini değil, kokusunu sevmediğini söylemesinde olduğu gibi bir şeyin aynının değil, ondan zahir olan şeyin mekruh olduğunu savunur. Bundan dolayı, kerih görmenin, örfe göre veya şeyin kendi doğasına uygun olmamasından, bir maksatla ya da ilahi yasa tarafından öyle görülmesi, bir şeyin

kemal derecesinden noksan olması ile mümkün olacağını söylemektedir. Cîlî de (2015:92, 96) nimet ve nıkmetin/sıkıntı yer değiştirebileceğini, bazen nimet sayılanın nıkmetsi olduğu, her ikisinin de Zat'ın sıfatında ve eserlerinde zuhuru itibariyle olduğunu vurgular. Şeriat hükmüne göre su ve karın ayrı olduğu, fakat karın erimesi sonucu, karın değil, su hükmünün geçerli olduğunu iddia eder.

İbn Arabî, (2017: 107-108) Allah'ın dışındaki her şeyi var etmeye yönelik şey, hükümleri, nispetleri ve izafiyetleriyle ulûhiyet olduğunu iddia eder, ona göre, Allah'ın isimler kendi eserlerini talep etmektedir. Ulûhiyet âlemde bela, afiyetin olmasını gerektirir, Allah'ın herhangi bir isminin işlevsiz olmaması için bu gereklidir. Varlığın kemâl derecesi, onun olması gerektiği gibi olmasını ifade eder. Nefs-i ilahî kendi içinde parçalanma kabul etmediğinden “âlemde ne varsa kemâliyle o” olduğu, düşünülür (Cîlî, 2015: 95- 97). Varlığın hakkı da “ol” emrinin tahakkuk etmesidir. Ulûhiyet'in mazharı ilahî ve yaratılmış olan bütün varlıklara, vücut mertebelerinden hakkının verilmesidir (Cîlî, 2015: 80,92). Ol emri aynı zamanda varlığın yoklukta sabrının sona ermesi, aşîkâr olmasıdır. Şükür, mahiyet ve surete bakmadan olmanın bizzat vurgulanmasını ifade eder. Varlığın Allah'ın bilgisinde olduğu gibi olması İbn Arabî açısından adalet olarak tarif edilir (Suad El Hakim, 2005:47). Bu da varlığın kâmil, estetik ve adil bir düzeyde yaratıldığını gösterir.

### *Beden*

Nizamın ilk tecrübe edildiği yer, ferdin kendi bedenidir. Beden, varlığın anlaşılmasında bilincin kendisi ve âlemdeki düzeni anladığı ilk yerdir. Beden sahip olduğu özellikleri ve işlevleri açısından bir bütün olarak bilincin ben düşüncesinde yer alır. Bilinç, ben derken, kastettiği bedenin içinin ve dışının birliğidir. Bilinç, kesretin içinde bulunuşu ile kendini âlemde temaşa eder, kendi bilincine varır. Varlık, sadece bulunuş açısından değil, düşünce düzenine ve anlamlar düzeyine de ait ve konu olarak var olur, bulunur. Bu açıdan, bilinç, baştan itibaren, kendisinin, insanın ve yaratıcının sahip olduğu düzen içinde

kendini tanır. Bu bizzat varlığın kendi başına dünyada bulunuşunun kesret düzeyinde temaşa etmesidir.

Beden, ölçü açısından kullanılan bir birim olarak mimariden, tarım arazilerinin ölçümüne kadar geniş bir çerçevede sadece mukayese aracı değil, varlığın anlamının biçim ve ölçü olarak kavranılmasında<sup>2</sup> da temel alınmaktadır. Beden zihnin evi olarak değil, aynı zamanda zihnin varlığa açılan ve ona katılan kısmıdır. İnsanın özü, varlıkla ilişkisinden, bütüne doğru hareketinden, birlik kavrayışı yoluyla elde edilir. Beden, âlemi anlamak için bizzat ölçünün kendisi olarak zihin ve eylem tarafından üretilir. Umberto Eco'nun (2009:10) ileri sürdüğü gibi öküz ve atlar Tanrı'nın suretini çizebilseydi, Tanrı'yı kendilerine benzetirdi. Benzer bir biçimde Feuerbach, (2015:302) “insan, insani varlığı tanrısal olarak tasarladığı için Tanrı'ları insan gibi tasarlar” diye savunur. Ayrıca Feuerbach ( 2008:52) “Eğer Tanrı’ kuş için nesne olsaydı, Tanrı kuş için kanatlı bir öz olarak nesne olurdu: Kuş kanatlı varlıklardan daha yüce, daha kutsal hiçbir şey tanımaz.” olduğunu ileri sürer. Bu düşünceler, insanın varlığı anlamada kendi bedenini sınırlılıkları içinde düşündüğünü gösterir. Varlığın otantik anlamı, bu sınırların kavrayışı içinde vücut bulur.

---

<sup>2</sup>Baumann, (2012: 33-34) tarımda insanın bedenini esas olan ölçü yerine metrenin kullanılmasını kapitalizmin mesafe, nesnel ve piyasa kavramı ile değerlendirir. “Artık, mesafeyi “nesnel” diye adlandırmaya ve insan bedeninin bazı kısımlarının uzunluğu, bedensel marifetler ya da insanların birbirine duyduğu sempati/antipatıyla değil de ekvatorun uzunluğuyla kıyaslayarak ölçmeye meyilliyiz. Oysa ki kişilik ve bedensellikten kurtuluşun somut ifadesi olan o metre denen metal çubuk, herkes saygı duysun ve itaat etsin diye Sevres’e emanet edilmeden çok önceleri, mesafe insan bedenleri ve insan ilişkileri ile ölçülüyordu...Tarihleri boyunca ve daha yakın tarihlere, modernitenin gelip çatmasına kadar insanlar dünyayı bedenleriyle (ayak, karış, avuç, kol), ürünlerini kendi yaptıkları eşyalarla (sepet, kova), tarlalarını etkinlikleriyle (örneğin, tarlalarını “Morgen”lara, yani bir insanın şafaktan alacakaranlığa kadar belleyebileceği büyüklükte parçalara bölerek) ölçüyorlardı. Gelgelelim, gücü elinde bulunduranlar, ne zaman uyruklarına tek tip muamele yapmak isteseler, onlardan “aynı” vergi ya da harcı talep etseler, sorun çıkıyordu. Çeşitliliğin ve olumsuzluğun etkisinden kaçınmak ve onu yok etmek için bir yol bulunmalıydı ve bulundu da.”

### *Nizam*

Varlığın mükemmel bir şekilde yaratılma biçimi varlığın nizamını oluşturur. Nizam, varlığın korunması gereken kemâl halidir. Varlığın kemâl biçimde yaratılmasını koruyan eylemler estetik eylemlerdir, ancak etik bir şekilde ifade edilir. Varlığın yaratıldığı gibi korunması, siyasal ve hukuki bir eylemin değil, estetiğin konusudur. Estetik bir eylem, kendi içinde varlığın yaratıldığı gibi korunmasını amaçladığı için etik bir özelliği kendi içinde barındırır. Varlığın ol'duğu ilk hale ve biçime tekrar kavuşmasını sağlayan eylem, estetik bir eylemdir. Bir başka açıdan estetik eylem, ol'un ilk kökensel oluşuna tekrar kavuşturulmasıdır. Bu estetik eylem, insanlar tarafından yaşamda icat edilen zulmün ve çirkinliğin ortadan kaldırılmasını amaçlar. Estetik eylemin etik biçimde ifadesi Kur'an-ı Kerim'de görülür. Kökü güzel (hsn) anlamına gelen ama Kur'an-ı Kerim'in iyi ve iyilik anlamında kullanılan ihsan, muhsin kavramlarında estetik kavramların, etik içeriklerle kullanıldığı görülür (İsfâhanî, 2012: 399).

Varlığı hüsnün bir açılımı olarak düşünen İslam sanatında, hakikat güzele bir seyir ve bir temaşa olarak tanımlanabilir. İslam sanatı, anlamı/değeri biçimin içinden geçirerek yeniden ele alan, anlamı biçimle sentezleyerek varlığın sadece güzel değil, aynı zamanda güzele işaret eden bir işaretler topluluğu olduğunu ifade eder. Hakikat, ol demekle olan varlığın estetik özelliğinin ve işaretlerinin bir seyridir, bu açıdan amaç bulmak değil temaşa etmek ve aramaktır. Hakikat güzele bir seyirdir. Sanat, güzele bir seyir olan hakikatle temas kurmaya, formun kalıcı olmadığından hareketle bir işarete ve işaretler sistemine dâhil olmaya çalışır. Hakikat dediğimiz güzele giden yolun bulunması, sefere çıkılması ve seyre dalınmasıdır. Hakikati sefer ve seyirden ayrı ele almak mümkün değildir. Hakikat'ten bulunan ve bulunacak bir şey yoktur, tek bulunan ona ilişkin yolların keşfi ve bunun için salık olma ve yola koyulmadır. Bu kavrayış, çokluğu, yolun ve tezahürün kendisini güzel ve nizamla ilişkilendirmektir.

Varlığın kökenine dönüşünün biçimsel ifadesi Kâbe'dir. Kâbe her şeyi tohum olarak ihtiva etmektedir. İnananlar için merkez ve kökendir (Burckhardt, 2013: 23). Estetik eylem bu kökene dair ol emrinin sürekli hatırlanmasıdır. Kâbe'nin etrafında tavaf yapılması, kökene olan bu özlemle ilgilidir. Dairesel hareketin her bir noktası başlangıç ve bitişi ifade edebilir, bu açıdan, tavaf her hacı/yolcuya her an ve sürekli ol emrinin içinde olduğu bilincini verir. Varlığın kesintisiz bir yaratımı kadar varlığın ol emrindeki gibi zamansız bir anını da ifade eder. Kâbe, karar anını, köşeli bir cismi ifade eder, onu kuşatan daireysel hareket karar anına dönüşü ve zamansallığı aşma çabasını sembolize eder. Sonuç olarak varlığın hikâyesi içinde Allah'ın eylemi/emri, estetik bir eylemdir. Estetik eylem, varlığın Allah'ın bilgisinde bulunuşa kavuşmasının tezahürüdür. Nizam ise bu ol emri ile olan varlığın halidir. Nizamın ontolojisi, etikten daha çok estetik eylemle ilgilidir, güzel eylemin en kâmil biçimi olan rahmet ve muhabbet nizamın ontolojisidir.

## 1.2. Tanrı, Çokluk ve Nizam

İslam, Allah'ın tek/ehad, varlığın ise çok olduğuna inanır. Allah tekliği, varlık ise çokluğu ifade eder. Çokluk/kesret, yaratılmış olanların temel özelliği ve Allah'ın isimlerinin tecellisidir. Bu açıdan her bir varlıkta Allah'ın bir ismi tecelli etmektedir. İbn Arabi,(2017: 274) “Âlemdeki şeylerin sayısı ilâhî isimlerin sayısı kadardır ya da bunun tersi” geçerlidir, der. Varlığın vücut bulması, gizli hazine olan Allah'ın hazinelerinin açılması anlamına gelir. İbn Arabi (2017:122) “İyilik varlıkta, kötülük yokluktur.” sözünü, Allah, hiçbir kötülüğün olmadığı mutlak varlık, iyiliktir. Hakk'ın zıddı ise hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan mutlak yokluktur, diye açıklar. Bu durumda, var olma, mutlak iyinin eyleminin sonucu olduğundan varlık iyidir. Çokluk olarak var olanlar, iyiliğin birçok çeşidini kendinde taşır.

Âlem, varlıkların tümünü oluşturur, ol emriyle varlıklar âlemde vücuda kavuşmuştur. Bu çalışmada, varlıkların bulunuş ve vücuda kavuşması arasında ayırım yapılmaktadır. Vücuda kavuşma, varlığın tek tek Allah'ın emrinin konusu

olması ve mahiyet ve suretten bağımsız olarak kendi bilincinin farkına varmasıdır. Bu düzey tasavvuf erbabı tarafından (Cîlî, 2006: 38) tecelli-i evvel ya da ehadiyet mertebesi olarak isimlendirilir. Bu mertebede, varlıkta zatın taayyünü tahakkuk etmiştir ve varlıklar için tanımlar, nispetler ve karşılaştırmalar olmadığından mahiyet, ancak bütünü birliğinden (ehadiyet’ul-cem) ibarettir. Tanrı’nın varlığı birinci yönelmesi, tenezzüldür. Vûcuda kavuşma, bütünlüğün birliği düzeyidir, burada mukayese edilecek hiçbir şey yoktur. Her bir şey, salt kendi başına bütün içindeki varlığını bilir, sertlik, yumuşaklık, akıl, makul gibi hissiyat ve makulat sınıflandırmaları bilmez.

Vûcudun yolculuğu, hakikate seyir anlamına gelir, bu yolculukta diğer varlıklarla karşılaşır. Onlarla karşılaştığı yer varlığın bulunuşudur. Bulunuş ise, kendinde oluşu aşmak, nefsin mahiyet ve suretle kendini bulduğu kesret düzeyinde, bilincin, mensubiyet çerçevesi ve mahiyetine göre kendini varlık mertebelerinde görmesi, kavramasıdır. Bulunuş, benin kendini kesret içinde kavraması, dışındaki varlıklar sayesinde kendinde bilkuvve olarak var olan mahiyetin açığa çıkmasıdır. Kesret bu anlamda, benin kendini tanıma sürecinin başladığı ve bittiği yerdir. Bulunuş, mahiyetin başlangıcı bir açıdan da sonudur. Çünkü bulunuş, değişen nefsin mahiyetinin diğer varlıkların nazarına sunmaktır. Sufilerin (Cîlî, 2005: 39-40)) literatüründe bu anlatım, uluhiyet ve rahmaniyet mertebelerine karşılık gelir. Uluhiyet mertebelerinde varlık, var olma hakkını alır, tecelli eder. Böylece kesret taayyün olur, ortaya çıkar. Ulûhiyet düzeyinde her bir varlık diğerinden ayrılır, aynılık sona erer. Rahmaniyet mertebesinde ise çoklu yaratılış ve çokluğun tamamen ortaya çıkması gerçekleşir. Allah’ın rahmeti bütün çokluğu kaplamıştır, rahmet, varlığın mahiyetini oluşturan isim ve etkilerin oluşması ile tahakkuk eder. Rahmet mertebesinde, eşyanın vûcudu âdeme/yokluğa tercih edilmiş, eşya mevcut olmuştur.

Bulunuş ile birlikte nefis kendini, kesret içinde görür, bilinç ancak bu kesret içinde kendisinin mahiyetini anlar. Kesret/çokluk sadece sayısal bir nicelik değil, her bir

varlığın diğeri ile irtibat ve ilişkisinde kendinde olanın farkına vardığı, mahiyeti ortaya çıkaran nitelikli bir mensubiyettir. İnsan kendisinin ne olduğunu ancak âleme ait olduğunu fark ettiğinde ve âlemin içindeki varlıkların mahiyetini anladığında kavrar. Âlem sadece insanın kesretle karşılaştığı yer değil, aynı zamanda kendinde olanın farkına vardığı bir karşılaşma ve bulunuş yeridir.

Yaratılmakta olan varlık, ol emrini sürekli kendinde duyar, bulunuş kesret içinde gerçekleştiğinden insanın kendini anlaması sürekli değişmektedir. Çünkü kesret değişmektedir. İbn Arabi, (1992: 158,160-213) Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini, oysa tecellinin tekrar etmediğini bu durumda her tecellinin yeni bir yaratılış getirdiğini ve eski varlığı giderdiğini savunur. Ona göre Allah âlemin varlığını her nefeste yok edip yeniden tazeler, yeniler, fakat bedenler, nefesler bunun şuurunda değildir. “Her nefeste eşyanın yok olması zamanı, onun var olması zamanının aynıdır.”

Kesretin mahiyeti çıkarması iki biçimde olmaktadır. İlk olarak Peygamberin “Mümin müminin aynasıdır.” sözünde olduğu gibi ferdin başka bir gözde/aynada nasıl görüldüğünü öğrenmesi gibidir. Başkasında kendini görmek ile başkasında nasıl görüldüğünü görmek arasında fark vardır. Aynanın görevi, başkasının gördüğünde, kendini görmektir. Mahiyetin açığa çıkması da buna benzer. Kendinde ne olduğunu bilmez, ancak başkasında görüldüğünü gördüğünde kendini görür, mahiyetinin bilincine varır. İkinci olarak da varlığın söze konu olması ile birlikte görmek kadar işitme ve konuşmanın da varlığın keşfini tarihsel kesitlere uygun olarak da icadını mümkün kılar.

İslam düşüncesinde nizam, birçok kelamcı tarafından Tanrı'nın varlığına delil olarak sunulmuştur. Burada, varlığın gaye ve düzen fikrinden hareket edilerek Tanrı'nın ispatına dair bir muhakeme çalışmaktadır. Varlık bir düzen içinde bulunuşundan dolayı tanrısal varlığın gerekliliğini ifade eder. Nizam, sebep ve fail kavramları etrafında geliştirilen bu delil, Tanrı'yı akli bir muhakemenin sonucu olarak kabul eder. Bu muhakemede sebep/varlık sonuç/Tanrı üzerinde

tesir gösterdiğinden Tanrı'nın varlığı ancak mevcudatın kendisine bağlı olarak anlaşılır/çıkarlanır. Burada Tanrısal varlık mevcudattan ayrı düşünülemez. Bu açıdan salt anlamda kalındığında gaye delili, Tanrı'nın varlığa olan bağlılığının muhakemesi gibidir. İbn Arabi, (2017: 82-84) kelamcılarının Tanrı'yı delille bilme yöntemlerini bu açıdan eleştirir.

Gazali (2013:404) Leyse fil imkân olarak ifade edilen âlemin mümkünler içinde en mümkünü olduğunu ileri sürer. Ona göre Allah varlığı en kâmil bir şekilde yaratmıştır. İbn Arabi de (2017: 90-93) Allah'ın âlemi örneksiz en güzel ve mükemmel şekilde yarattığını savunur. Gazali, âlemin mümkün varlıklar içinde en iyi olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre Allah en kâmil yaratmada aciz, insana bunu ihsan etmede ise cimri değildir.

Kelamın aksine, İslam felsefesi ise varlıktan Tanrı'ya varmayı tercih etmemektedir. Bu yaklaşımda, Yunan düşüncesindeki historia ve theoria arasındaki zıtlık etkili olmuştur. Tanık bilgisi anlamına gelen historia, çokluğun bilgisi olarak ifade edilmiş ve logostan ayrı düşünülmüştür. Felsefi açıdan istorik bilginin niteliğini, ilk olarak Herakleitos belirlemeye çalışmıştır. O, istorai'yı hakiki bilgi, akıl bilgisi olan logos'tan ayırır, istorik bilgiye çokluk bilgisi der. Herakleitos, felsefenin konusunun çokluk değil, çokluk içindeki birlik bilgisi olan logos'un olduğunu ileri sürer. Aristoteles ise ilk olarak doğal olayların bilgisi olarak istoria'yı empeiria'yı içerecek biçimde, ikinci olarak da istoria'ya tarih yazıcılığı olarak şiir sanatının alt dalı olarak kabul eder. Her iki düşünürde genel olanla uğraşan 'theoria' ile bireysel, rastlantısal olanla ilgili 'istoria' arasında kapatılmaz bir karşıtlık kabul eder. Aristoteles'e göre doğal/empeiria ve toplumsal/istoria olana ait bilgi, hiçbir genellemeye varamaz (Özlem, 2017: 25). Historia, varlığın çokluk hali ve kurala tabi olmayacak varoluş durumlarıdır. Historia'da genel, tümel bilgiler elde edilmemektedir. Bu koşulda, doğru düşünme biçimi, aklın kabul ettiği tümel/külli kaideler üzerinden gerçekleşir. Tümelin alanı olan theoria, tekilin/çokluğun alanı olan historia'ya tercih edilir.



İslam felsefesi de Tanrı'yı, tekilden/çokluktan değil, külli bir kavram olan Tanrı'dan hareket ederek anlamaya çalışmaktadır. Bu akıl yürütme, İbn Sina'da Tanrı'yı bütün varlığa iyilik yayan mutlak iyilik olarak kabul ederek başlar (Kaya, 2004: 241). Ayrıca çokluğa dönük bu mesafeli tutum, Farabi'nin Medinetü'l Fazıla eserinin rasyonel yapısında ve "nevabit" denilen farklı kesimlere yönelik düşüncelerinde kendini göstermektedir. Felsefi rasyonalite, hakikat tanımının teklifinden dolayı, tasavvuf geleneğinin aksine çokluğu değersiz görmüştür (Keskintaş, 2017:125-127). Felsefecilerin istoria ve empeiria kavramlarına mesafeli yaklaşımlarına karşıt Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bayram Veli, Niyazi Mısri gibi 'Anadolu mayası'nı oluşturan düşünürlerin kesrete bakış açıları mahiyetin açığa çıkması, kendini tanıma, hakikati temaşa etme, hayran ve hayret makamına varma aracı şeklindedir. Daha sonra bu makamlardan sonra, çocukluk, Bir'in karşısında ol emrinden önceki haline döner. Sonuç olarak, kesret, Osmanlı varlık düşüncesinde ontolojik ve epistemolojik olarak bilmenin imkânı olarak düşünülmüştür.

### 1.3. Kudret ve Nizam ya da Gücün Teorileştirilmesi

İslam dini, kuvveti, akidenin sahilliği ile irtibatlı olarak görmektedir. Gücün kaynağı/auctoritas ve kullanımı/potestas arasında ayırım yapmayan bu inanç, gücü hakikatle irtibatlı olarak değerlendirmiştir. Ayrıca, kuvvetin ontolojik olarak da sadece Allah'a ait olduğu, varlıkların sadece bundan onun iradesi ile pay sahibi olduklarına inanılmaktadır.

Fıkhın içine dâhil edilmiş, genelde ceza hukuku ile irtibatlı şiddetten bahsetmek mümkündür. Bu şiddet elbette hukuk düzeni kurma adına, toplumun güvenliği için fıkhın kullanma yetkisine verilmiş. Fıkhın içinde, hukuk düzenini koruyan bu şiddet, devletin düzenini koruyan kanun ya da yasanın sahip olduğu şiddetten ayrılmaktadır. Fıkhın içindeki şiddet, siyasaldan daha çok sivil amaçlara hizmet amacı taşıyan medeni kanunun uygulamalarıyla irtibatlıdır. Fıkhın ceza adaleti ile ilgili şiddeti devlete değil, ümmetin varlığına içkindir. Devlet, bir "davar" ve

“muhafız” olarak bunu infaz eder. Ümmetin kendi bulunuşuna ait olan kuvvet, siyasal forma ihtiyacı duymadan hukuku kuran şiddete dönüşmektedir (Hallaq, 2017:64-65). Emevi ve Abbasi döneminde, Müslümanlar, kuvveti, devletin içinde ve onun işleyişinde görmeye başladılar. Fetihlerle birlikte Müslümanlarda devletin görünürlüğü ve gücü artmaya başladığında ümmet yerine devlet bu hukuk içi şiddeti devraldı.

Devletin düzeni içinde hukuki formu üretmenin gerekliliği devletin kendi doğasıyla ilgilidir. Daha önceden tanrısal iradenin gündelik hayata açılmasını ifade eden ve camilerde oluşturulan fıkıh (Hallaq, 2017: 59) kuvvetini inananların iradesi ve teslimiyetinden almaktaydı. Devlete içkin olan kuvvet, fıkıh kendisinin sahip olmadığı başka türlü kuvvettir. Bu kuvvetin kontrol edilebilmesi için bir teorisinin geliştirilmesi gerekmektedir. Böylece Müslümanlar, kuvveti ehlileştirme amacıyla birçok muhakeme biçimi geliştirdi: Def-i mefsedet cem’i menâfiden evlâdır, din esas devlet muhafızdır (Gazali), adaleti ve nizamı korudukça mütegalib hükümdara itaat zorunludur (İbn Cema), vacibi tamamlayan unsurlar da vaciptir, gibi (Keskintaş, 2017: 67-70). Bu muhakeme biçimleri, iktidara gelmeyle ilgili *prosedürel adalet ve meşruiyetin* koşullarını belirlemek yerine, yönetimin *sorumluluk ve nasıllığını, özcü, sonuca odaklı adalet anlayışını* öne çıkarmaktadır. Temel sorun, devletin adil ve hakkaniyetli bir düzen oluşturması gerektiğidir, bunun karşılığında prosedürel adalet, iktidarı alma biçimi ve iktidarın kimliği tali bir konu olarak düşünülmüştür. Bu muhakeme, halkın nizamını şeriatın/hukukun korunması ve uygulanmasında arayan, hükümdarın halkla ilgili tasarrufunu şeriatın kuralları ile sınırlamaya çalışan, tarihsel olarak imam olma kimin hakkıdır sorusu yerine adil hükümdarlık imgesi etrafında siyasal bir teori geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Sünni İslami düşüncede, egemen ve egemenlik temsil ve vekâlet kavramaları ile anlaşılmemektedir. Geliştirilmek istenen nizam düşüncesi, tarihsel olarak ortaya çıkan kimin yöneteceği ile ilgili *temsil, vekâlet, imam* gibi kavramlarla

hükümlerlik alanının teorileştirilmesini engellemiştir. Ontolojik olarak tenzih edilen varlık, temsil edilemez. Hatta daha ileri gidilerek, “idrak edememeyi idrak, idraktır” “marifetini bilememekten başka yol yaratmayan Allah” (İbn Arabi, 2017: 358) gibi düşüncelerle tenzih nefiy yoluyla anlamının imkânını sağlamaktadır. Tenzih, benzeşmezliği esas aldığı ve benzerliği baştan itibaren ortadan kaldırdığı için siyasal açıdan tanrısal temsil ilişkisini yok sayar. Yani, Allah’ın tenzih edilmesi temsili ortadan kaldırır. “Adına” ne olursa olsun kabul edilmez. Allah adına hükümdar ya da halk tahta oturamaz. İslami düşüncede temsilin yokluğunun siyasal önemini anlamak için Batı’daki varlığına ve bunun etkisine bakmak gerekir. Tanrı’nın temsilcisi olan Kilise, Tanrı adına auctoritas’ı temsil etmektedir. Potestas’ı elinde tutan krallar, egemenliğin kaynağı olarak Tanrısal iradeyi kabul etmektedir. Daha sonra, 1648 Westfalya düzeni ile birlikte, hükümdarlar, tahta kendi adlarına oturmaya diğer bir deyişle auctoritas ve potestas arasındaki bağı koparmaya çalıştı. Bununla birlikte dönemin Aydınlanma düşünürleri, kralın dinsel iktidar kaynağından özerk olmasını savunuyordu. Kralın, bu özerkliği, kilisenin auctoritas kaybetmesine “auctoritas ve potestas”ın tek elde, hükümdarda birleşmesine neden oldu. Sonuçta siyasal alan seküler bir niteliğe kavuştu, egemenlik ve meşruiyet ilişki ve atıflardan arındırıldı (Ağaoğulları, 1991: 21-30). Halkın doğrudan yönetemeyeceğinden dolayı siyasal alan ile Kilisenin ayrışması temsili bu kez de halkın bedeni üzerinden inşa etti.<sup>3</sup> Böylece, temsil, halk imgesi içinde sözleşme teorileri ile tekrar siyasal alanda hayatiyet buldu. Tanrı’nın yerine halkın auctoritas olarak kabul edilmesi, tahtı ortadan kaldırmadı, bilakis tahtın varlığını güvenceye aldı.

Batıdaki bu gelişmeler İslam dünyasında ayrı bir yol takip etti. Kuvveti elinde tutan hükümdarların serbest davranmalarını önlemek ve siyasal alanın dilinin

---

<sup>3</sup> Hobbes’un Leviathan adlı eserinin 1651 yılındaki kitabının kapak resmine bakıldığında, kilise yerine halk hükümdarın bedenini oluşturmaktadır. Asayı/tanrısal ve kılıcı/seküler iktidarı elinde tutan hükümdar, binlerce insanın bedeninin bir araya gelmesi ile tek bir beden olmaktadır.

tamamen kuvvet tarafından oluşturulacak özerk, kontrolsüz bir alana dönüştürmemek adına, hükümdarda biriken devlet kuvveti ulema tarafından teorileştirilmeye çalışıldı. Bu teori, yani nizamın sağlandığı sürece hükümdara itaat edilmesi, siyasal alanı sınırlandırdığı gibi meşruluk kriterlerinin de güç tarafından kabul edilmesini sağladı. Temsilin ve vekâletin olmadığı, kilise ve halkın, egemenliğin kaynağı olarak düşünülmediği bir din dilinin siyasal alana ilişkin yaklaşımının daha dünyevi olması gerekmektedir: Nizam kavramı bu durumda gücün doğasına uygun geliştirilen dünyevi bir siyasal meşruiyet dilidir. Din bu dünyevi dilin oluşturulmasında temel belirleyicidir. Gazali'nin bizzat kendisi din ve devlet arasındaki işlevselliğe dikkat çekmiş, dinin esas olduğunu vurgulamıştır. Bu açıdan nizam, dünyevi gücün meşrulaştırılmasında kullanılan hukuki ve metafizik bir rol oynamaktadır. İbn Cema'a örneğinde de de nizam, adalet kahr ve tegallüble hükümdarlığı ele geçiren sultanı meşrulaştıran bir işlevle tanımlanmıştır. Nizamın ve birliği sağlayan kudret, yani iç savaşı ve kargaşayı ortadan kaldıran güç oldukça önemlidir. Sünnilerin Muaviye'ye olumsuz bakışlarına rağmen iç savaşı ortadan kaldırmasından dolayı ondan memnun oldukları bilinen bir şeydir. Moğol işgallerinden sonra kaba kuvvetin devlette kendini göstermesi siyasal alanı yeniden düşünmeye zorlamıştır (Hodgson,1993: 446-448). Moğol işgalleri teorik ve teolojik tartışmalar yerine siyasal alanın nizam ve reel politik açıdan inşa edilmesinin yolunu açmıştır. İbn Teymiye de (1999) devleti emanet olarak görmüş, bunun dağılımını da ehliyeteye bağlamak istemiştir. Dahası, ulemayı da ümeraya ortak etme çabasını potestası sınırlama gayreti olarak okunabilir.

Siyasal gerekliliklerinin dışında nizamın devletin sınırlarının aşılmasını imkân veren, sosyo-kültürel işlevleri de bulunmaktadır. Bu açıdan nizam, Müslüman gündelik yaşamın üretmiş olduğu sosyo-kültürel ünitelerin siyasal sınırları aşmasına ve ortak bir aidiyet duygusunun oluşmasına da imkân sağlamıştır. Nizam, Orta Asya'nın derinliklerinden Endonezya adalarına, oradan İspanya'ya ve Anadolu'ya kadar sosyo-kültürel ünitelerle birleştirilen coğrafyada, sadece

mümin olarak seyahati, ticareti, eğitim ve konaklamayı, serbest dolaşımı mümkün kılan güven ilkesidir. Doğrusu aranan bu nizamdır. Tursun Bey, (1977: 12) devlet, nizâm-ı âlem içindir derken, kastettiği bu siyasal sınırları aşan genişleyen dünya kavrayışıdır.

#### **1.4. Mekân ve Hüküm/İktidar İlişkisi**

Hükümün konusu olan nizam, Osmanlı dünya görüşünün mekâna bakış açısı ile ilgilidir. Mekân, zamanı içeren bir özelliği ile kişinin bu dünyada bulunuşunun zeminini teşkil etmektedir. Nizam, bulunuşun zamansal ve mekânsal anlamlarını da işaretlemektedir. Mekân, toplumsal formasyonların kurulduğu yer olarak, ferde nitel ve duygusal bir bakış açısı kazandırır. Mekân, üzerinde akan ve sürekli yer değiştiren yaşam formu ile birlikte değişmektedir. Türklerde at ve okta kendini gösteren hız düşüncesi, göçebe kültürün devingenliği ve İslam inancının merkezless mekân düşüncesi, mekânın sürekli kat edilen bir yer olarak anlaşılmasını sağlar.

Osmanlı döneminde mekân ve coğrafyanın tanımı ve kavrayışı Roma'nın emperyal vizyonundan ve modern düşünceden oldukça farklıdır. Roma'da kentler geometrinin cetvelinden/ruler ve imgelerinden faydalanılarak, simetri, özellikle iki yönlü simetri kurallarını takip ederek inşa edildi. Hâkimiyet/rule, bedenler, tapınaklar ve şehirler gibi hatları iyi düzenlenmiş bir toplumun ilkelerini dışa vurmaktadır (Sennet, 2011: 78). Rule/hâkimiyet ve ruler/cetvel arasındaki etimolojik ilişki, mekânın üzerinde doğrusal ve köşegen, simetrik yapılar vasıtasıyla hâkimiyet kurma çabasının işaretidir. Roma'daki Pantheon, insan bedeninin simetrisini çağrıştırmaktadır. Romalılar insan bedeninde keşfettikleri simetriyle, emperyal fetihler sırasında kurmuş olduğu şehirlerde, bütün dünyaya düzen getirmeye çalıştı. İmparatorluğun "görsel şehvet"e, diğer bir deyişle taş ihtiyacı vardı. "Bak ve itaat et." mimaride temel bir ilkeydi. Görsel düzen ile imparatorluğun iktidarı birbirinden ayrılmaz şeylerdi. İmparator iktidarını anıtlar ve kamu binalarında görülmesini sağlamak zorundaydı. Buna karşılık ilk dönem

Hristiyanları, devasa nitelikli yapıların kendilerini dünyaya bağlayacağı endişesiyle ‘gözlerin şehveti’nden kendilerini korumaya çalıştılar (Sennett, 2013: 76-92).

Mekânın bilinçte görünümünü ya da yansımasını resim sanatında görebiliriz. Resim, Platon’un (2007:106-109) Yasalar adlı eserinde, idea, natural ve mimesis arasındaki ilişkiden doğan bir sanat olarak değerlendirilmektedir. Taklit, yansıma, dönüştürme, son olarak da kübizmde görülen fiziksel sınırlardan ayırma işlemi Batı’nın birçok resim akımında farkı bir tarzda görünmektedir. İslam’ın resim sanatına bakışı sadece perspektifin yokluğu ve şeylerin bir bakış açısına yerleştirmesinden kaçınma ile ilgili değildir. Bilakis, İslam’ın resim sanatında yaklaşımında, tuvale yansıyan biçimin, Allah’ın sürekli yaratma eylemindeki varlığın seyrine dayalı dünya kavrayışının yerini alma endişesi; canlı ve değişen varlık telakkisi yerine katı ve perspektifle sınırlandırılmış varlık kavrayışına mesafeli tutumun etkili olduğu iddia edilebilir. Resim, varlığa seyri, anlık ve perspektifsel anlara yönelir. Resim sanatında, insan eylemini, tanrısal eylemin ihtişamına yaklaşması olarak değerlendirmek de mümkündür. Rönesans döneminde bedenın ideal ölçülerini tespit etmek isteyen çalışmalarda Platon’un idea dünyası da etkili olmuştur. Platon’un idea dünyasının dışında, ‘tanrısal oran’, ‘bedenin sabitleri’ çerçevesinde güzellik sayısal bir şekilde ifade edilmeye çalışıldı. Leonardo D. Vinci ve A. Durer’in çabalarında amaç, bedende organların birbirlerine oranlarından hareketle güzellikle ilgili takvim kesinliğinde bir sayıya ulaşmaktı. Örneğin, başın yüksekliği bedensel yüksekliğin sekizde biri, alın ve çenenin bütünlüğü, gövdenin üçte biri gibi mükemmel modellemeler, göksel dengenin somutluğu olarak değerlendirilirdi. Oranlar kuramının itibarını kozmik dengeden aldığı düşünöldü. “Bu denge fiziksel güzelliğın matematiksel kuralları içindeki tanrısal işaretin, tümüyle mutlak bir sayıdan elde edilen kökenini ortaya koyar.” (Vigarello, 2013: 47-48). İdeal güzellik ölçülerine oran ve sayısal değerlerle ulaşma isteği, güzelliğın varlığın bir formu ve ölçülebilir olduğuna dair kavrayışla ilgilidir. Bu kavrayış, Roma kentleri ile beden arasındaki ilişkide

kendini göstermektedir. Oysa, İslami varlık düşüncesinde ol emri ile oluşan her bir varlıkta olduğu biçim onun hakkı ve kâmil halidir (Cili, 2015: 80,92). İslam'da eğrilik bakanın nazarındadır, bu açıdan her yaratılan kendinde güzel ve hakkıyla var olmuştur.

Modern dönemlerde mekân, fiziksel ve siyasal belli işaretler sistemi çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Mekân bu açıdan harita üzerinden ve insanların nicel bakışlarından etkilenecek kavramsallaştırılır. Haritada gösterilen, gösterilmeye değer olan olarak işaretlenir. Haritada insan algısı ve perspektifi belirleyici olduğundan, mekân nicel olarak insan algısında oluşur. Z. Bauman, (2012: 36-37) modern dünyada “Bakanın kim olduğu artık önemini yitirmişti; tek önemli koşul, bakan gözlerin verili gözlem noktasına yerleşmiş olmasıydı.” demektedir. Şeylerin mekânsal düzenlenişine bundan böyle karar verecek olan, bakan gözün nitelikleri değil, gözlem noktasının tamamıyla nicel olan konumu; yani, soyut ve boş, insansız, toplumsal/kültürel bakımdan tarafsız (!) ve kişisel olmayan bir mekân içinde tespit edilebilir olan konumdur.

D. Harvey, (2010) modern mimari'de bütün şehirleri master planları çerçevesinde doğrusal ve köşegen olarak biçimlendirme, ilerlemeye dayalı hakikat iddiasının mekânı kuşatma ve onu işgal etme çabası olarak okumaktadır. Siyasal bilince konu olan sınır ve haritalandırılmış mekân, egemenlik bilincini geliştirecek şekilde mekânın gösterimini ve gösterenini de değiştirmiştir. Mekân üzerinde gelişen bilinç, bir soyutlama olarak haritanın sınırlarının içinde kendini yuvada hissetmiştir. Milletlerin, bulunduğu yer ve tarihsel bilinci, harita koordinatları arasında sayısal bir işlemin konusu olmuştur. Dünya üzerinde tarihsel bilince koordinatlar verildiğinden, bilinç tarihsel varlığını, uzay zaman boyutunda tasarlayabilmiştir. Harita, tarihin sağlamış olduğu ardışık olaylarla birleşmiş bir bilinç yerine, sürekli eş zaman içinde üretilen bir bilinç verir. Taylor'a (2006: 154) göre eşzamanlık, seküler bir zaman biçimi olarak kendini kurar. Bir soyutlama olan haritanın içinde birey kendi varoluşsal kimliğini elde etmeye çalışır.

Mekânın nicel konumu, nizam düşüncesinin ayak bastığı âlem kavramından oldukça farklıdır. Nizâmın yanlış yorumlanmasının nedenlerinden biri de modern haritaların sınırları belirgin coğrafya kavrayışı ve mekânın nicel niteliği eşliğinde Osmanlının mekân anlayışının düşünülmesidir. Âlem, coğrafyanın nitel konumuyla ilgilidir. Sayılamayacak nimetlere sahip, tesbih eden varlıkların üzerinde durduğu zorunlu bir yüzeydir. Mekân, bedenin yaşlanmasının koşullarını hazırlayan, nefes veren âleme ev sahipliği yapar. Mekân her zaman tarihsel bakış açısının izlerini kendinde taşıdığı gibi bakan da tarihin yükünü de taşır. Mekânın niteliği, ona bakan kişinin bakışında oluşur. Mekânın göğe karşılık konumundan dolayı sürekli genişleyebileceği fikri, mekânın işgalini imkânsız kılmakta ve onu fethe (açma) yöneltmektedir. Fetih, mekânın insanın eylem, sembol ve anlam dünyasına açılmasıdır. Bu açıdan üzerinde, mutlak egemenlik iddia edilemez. Doğu/Batı ayrımındaki gibi mekân “dünyanın katı bir imgeler hiyerarşi”si içinde düşünülmesine olanak tanımaz. “İki doğu ve iki batının Rahman’a ait olması” ayetinde olduğu gibi mekân ile hakikat arasındaki bütün nedensellik bağı ortadan kalkar. Anlatılanlardan hareketle, Osmanlı dünyasında mekân kavrayışı için şunlar söylenebilir.

- Mekâna, matematiğin uzay ve zaman diliminde elde edilen bilinç ile yaklaşılmaz. Nicelden daha çok nitel özellikleri baskındır.
- Mekânın üzerindeki varlıklar, ne olmaları gerekiyorsa öyledirler, “Eğriye eğri nazarla baksaydı eğriyi yaratmazdı” diye inanılan Rahman’ın ol emriyle varlıklar bulunuşa kavuşmuşlardır.
- Bu nedenle, resimde ideal ölçüler aranması, Yunus Emre’nin dergâha her gün odunun düzünü getirmesinden dolayı kınanmasında olduğu gibi İslami varlık telakkisi açısından doğru değildir.
- Nizâm-ı âlemde mekân kavrayışı modern düşünce ve mimarinin bakışından tamamen farklıdır. Mekânın, modern mimaride olduğu gibi geometrik bir şekilde doğrusal ya da köşegen çizgilerle üretilmesi kesret düşüncesine aykırıdır. 20. yüzyılda mimari düşüncüyü radikal bir şekilde etkileyen Le Corbusier’in mimariye bakışını özetlersek konuyu daha iyi



kavramış oluruz. Le Corbusier, Paris'i yeniden biçimlendiren Haussmann gibi *düz çizginin istibdatına* inanmaktaydı, yaşamı da buna uydurmak istiyordu. Le Corbusier bireysel özgürlüğe ve kurtuluşa giden yolun çok iyi düzenlenmiş ve rasyonel hale getirilmiş mekânın oluşturulmasından geçtiğini ileri sürmekteydi, bu açıdan projesi de enternasyonalist bir nitelik taşıyordu. Le Corbusier'ın temel sloganı, "düzenin tesisi yoluyla özgürlük yaratmak"tı; çağdaş metropolde özgürlüğün ve hürriyetin, rasyonel bir düzenin kurulmasıyla vazgeçilmez bir bağ içinde olduğunu vurguluyordu. Mantıksal pozitivism, modernist mimari ile bu açıdan bağdaşıyordu. Modernizmin havarisi kılığında dolaşan Le Corbusier, Mussolini ve sonrasında Fransa'da Vichy rejimi gibi otoriter rejimlerle içli dışlıydı (Harvey, 2010: 231, 303, 64, 150). Le Corbusier'in *düz çizginin istibdadına* yönelik düşünceleriyle otoriter rejimlerle diyalogunu düşünsel tutarlılık olarak değerlendirmek gerekir. Rasyonel hale getirilmiş mekân ile mantıkçı pozitivism arasındaki bağı, anlamlı önermenin koşulları ve hakikat-kendine kapanan mekân üzerinde egemenlik iddiası açısından değerlendirilebilir. Mekânsal düzen ve özgürlük arasındaki ilişki aydınlanmanın ilerleme inancına bağlılığını ifade eder.

- Mekân insana ne aşkın ne de içkin, o zamana içkindir.
- Mekânla aramızda bir mesafe yoktur, bir katılım vardır.
- Mekânın sembolleri ve gösterimleri hiyerarşik bir dille ifade edilemez, mekânın bütün gösterimleri ontolojik eşitlik ve çokluk bağlamında yorumlanır.
- Sorun, mekân üzerinde işgal değil, mekânın fethidir.
- Mekân üzerindeki insani etkinlikler, özellikle mimari insanın egemenliğini ve bekasını değil, faniliğin, var olma ile yok olma arasındaki sarkacın etrafında gelişen yaşamın sembol dünyasında anlam bulur.

- Mekânın tanziminde, kalabalık ve seslilik yerine sadelik ve sessizlik tercih edilir.
- Mekân ile yapı arasında temel kaygı, ayrılık ve fark değil, bütünleşmedir.
- Mekân, bulunuşu sınırla/teritoryal daraltılmaz, kubbelerde görüldüğü gökle genişletilir.
- Mekân, varlığın bulunuşu kadar, yokluğun varlığına<sup>4</sup> delildir.
- Mekân, kesinlik yerine, hakikatin hesaplanmaz oluşuna ve hakikatin çokluğuna dayanır<sup>5</sup>
- Mekân, “mekânın üretiminde” olduğu gibi iktidar stratejisinin bir parçası (Lefebvre, 2014; Harvey, 2011) olarak değil, bizzat kendisi, insanın karşısında bulunarak şahit olan ve olunan bir ilişkinin parçası olarak tasavvur edilir.
- Mekân bu açıdan Roma Devleti’nde daha sonra ise Konstantinus tarafından yapılan Lateranus Bazilikası’nda olduğu gibi toplumsal hiyerarşinin egemen olduğu ve tanrısal iktidarın üretildiği bir araç değildir. Konstantinus Hristiyan olduktan sonra, kendini Tanrı’nın yeryüzündeki elçisi olarak görüyordu. Tanrı’yı da Gökların İmparatoru olarak bakılmaya başlandı. Roma’da inşa edilen bazilikanın çizgisel ve eksensel düzeni, gösterişli ve pahalı dekoru artık emperyal bir İsa vizyonunu inşa ediyordu (Sennett, 2011: 125-126).

---

<sup>4</sup> Özellikle İslami geometrik sanatlarda, işlenen figürün açığa çıkması için boş alanların oyulması ile figürün zemini oluşturulur. Yok edilen diğer bir deyişle yokluğun varlığı, kalanın kendini göstermesini sağlar. Ortadan kaldırılan kısım, yani, yokluğun varlığı, var olanları açığa çıkarır. Bitmiş bir yapıda, kazılan yerler sayesinde biçimlenen kalanlar görülür. Özellikle minberlerin ağaç ve mermer işlemesinde görülen figürler, bu yokluk üzerinde ancak vücut bulur. Varlık ve fanilik arasındaki ilişki, yokluğun varlığı kavramıyla bitimsiz bir sürece ve yer değiştirmeye tabi olmaktadır.

<sup>5</sup> Benzer bir ayrım, Hassan, I. ( 1985): "The Culture of Postmodernism", Theory, Culture and Society, 2 (3), 1 1 9-32 adlı eserinden aktarma yapan David Harvey’in modern ve postmodern mimari arasındaki sınıflandırmasında görülür. Farklı ontolojik yaklaşımlara rağmen postmodern mimarinin ve İslam’ın mekâna bakış açısı birbirine yakın olduğu ileri sürülebilir.

- Bu açıdan, mekânın üretiminde tanrısal varlığın gücü ve temsilcilerinin iktidarı zuhura kavuşmaz.
- Mekân, çeşitliliği ile nizama içsel bir bolluk ve genişlik katar.

Sonuç olarak varlığın kesret içinde yaratılması ve benliğinin kendini bu kesret içinde tanıması, bilmenin ve anlamının koşullarını oluşturmaktadır. Tanrı ve âlem arasındaki tek ve çokluk ilişkisi sonucu oluşan ulûhiyetin mazharı mahlûkat bizzat var olması açısından iyidir. Bu durumda varlığın hem kendisi hem de kesret hali bizzat iyidir. Devlet, gücün temerküzü olduğundan âlimler, buna duyarsız kalmak yerine onu işlevsel olarak tanımlamaya çalıştılar. İktidarın ele geçirilmesinden daha çok iktidarın kullanımına yoğunlaşan bu düşünce özellikle Fars, Türk ve İslam geleneğinin karşılıklı sentezlenmesi sonucunda adil hükümdar imgesi etrafında yeni bir meşruiyet dili oluşturmuştur.

## **2. Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Dualiteler ve Mütemmim Cüzler**

Osmanlı siyasal kültüründe birbirini tamamlayan unsurlar ve bazı dualiteler bulunmaktadır. Bunlar check and balance gibi siyasal sistemin denge noktalarını sağlayan ve biri olmadığı zaman diğerinin temel işlevlerinde sorunların olduğu, ikilikler ve tamamlayıcı cüzlerdir. Osmanlının dengeli dünyasında, bu dualiteler ve mütemmim cüzler, sistemin meşruiyetini sağlamakta ve sistemin denge noktasından savrulmasını önlemektedir.

Bu dualiteler ve mütemmim cüzler, Osmanlı Devleti'nin patrimonial tabiatıyla da bütünleşmiştir. Bunlar aracılığıyla, devlet ve toplum ilişkilerinde, karşılıklı koruma, sadakate ve çokluğun birlik içinde bütünleştirilmesine dayalı bir yapı oluşmuştur. Barkey de (2015,10) bu bütünleşmeyi merkezi iktidar üzerinden okumaktadır.

Türk-İslam geleneğinde devlet teorik bir kavram ya da kurgu yerine etkinlik alanları ve kudretin işlevi açısından tanımlanmaktadır. Yunan felsefesinde monarşi, aristokrasi gibi kavram üzerinden ideal yönetim modelleri yerine, temel işlevi esas alınarak devlet tanımlanmıştır. Kavram yerine kudret, alan ve işlevi üzerine yoğunlaşan düşünce biçimi adil hükümdar imgesi etrafında devletin

temellerini belirlemeye çalışmıştır. Devlet, kudretin temerküzüdür, ancak bu temerküzün devlet haline gelmesi için devletin tarihsel koşullarla sınırlı temel işlevlerini kapsayan alanlarda kendi varlığını örgütlemesi gerekir. Kudret, hükümlerlik alanını oluştururken bu alanın temel işlevlerini yüklenmektedir.

P. Bourdieu (2015:37) devleti, bir blok değil, alan olarak tanımlamaktadır. İktidar alanının özel bir dalı olarak idari alan; farklı çıkar biçimlerine bağlı karşıtlıklara göre yapılandırılmış bir uzamdır. “Söz konusu uzamda cereyan eden bu antagonizmalar, ilgili zümrelerle bağlantılı örgütsel işlevlerin dağılımıyla alakalıdır.” Bu araştırma, hükümlerlik alanını devletin temel alanı olarak belirlemektedir. Devletin varlığını açığa çıkaran hükümlerlik alanında devlet belli işlevleri yüklenmiştir. Hükümlerlik alanına içkin olan çatışma, gerilimleri, antagonizmaları, egemen olan irade sentezleyerek, bütünleştirerek veya karara bağlayarak aşmaya çalışır. Osmanlı Devleti farklı alanlarda oluşan tabakaların talepleri doğrultusunda oluşan bu gerilimi, Türk-İslam geleneği etkisi altında dualiteler ve mütemmim cüzler olarak üretebilmiştir.

## 2.1. Dualiteler

Dualiteler ile devlet ve toplum içinde farklı görevlere sahip olan birbiriyle irtibatlı, zaman zaman çekişen ikili güç kaynaklarını ve sınıflarını/tabakalarını ifade etmekteyiz. Bu ikili yapı, kendi alanları ile ilgili devletin denge noktasını, dış şartalar, savaşlar, kurulma ve bozulma koşulları etrafında birbirleriyle gerilimli bir şekilde oluşturmaktadır. Modern dönemde güvenlik ve özgürlük arasında dengeli bir noktanın oluşturulması sırasında açığa çıkan gerilimi hatırlatırcasına bu dualiteler devleti belli bir uyum ve denge noktasında tutmaya çalışmaktadır. Bu dualiteler hakkında şunlar söylenebilir:

- Devletin kuruluş, genişleme ve bozulma dönemlerinde bu ikililiklerden biri daha egemen hale gelmektedir.
- İlgili dönemlerde erdem kataloğu yeniden biçimlenmekte, yeni erdem düzeni oluşturmaktadır. Örneğin devletin kuruluş döneminde erdem kataloğunun hiyerarşisi, cesaret ve yiğitlik gibi bedensel erdemlerle irtibatlı oluşturulurken

gelişme döneminde ise düzenleyici işlemlerle ilgili olmak üzere akıl ve imar faaliyetleri esas alınarak erdem hiyerarşisi oluşturulmaktadır. Ertuğrul *Gazi*, *Kanuni* Sultan Süleyman, *Gazi* Mustafa Kemal *Paşa* örneklerinde olduğu gibi kahramanların anılma biçimleri ile dönemin koşullarının üretmiş olduğu erdem düzeyi arasında ilişki bulunmaktadır.

- Tarihsel durumda toplumsal eylemin türüne duyulan ihtiyaç erdem hiyerarşisini yeniden belirlemektedir.
- Bu dualiteler kendi aralarında ilmiye ve seyfiye gibi sınıfsal bir örgütlenmeye ve devletin denge noktasını oluşturmada kendi aralarında gerilimli bir ilişkiye sahiptir.

### 2.1.1. Kâlem ve Kılıç

Osmanlı dünyasının dualitelerinin başlıcası kalem ve kılıçtır. Kılıç ve kalem, beden-zihin, kudret-yasa, kudret-akıl<sup>6</sup>, yıkma-inşa gibi birçok açıdan analiz edilebilir. Bu ifade çoğulculuğu Osmanlı dünyasında dünyalar arasında bir denge noktasına ulaşma çabası olduğunu gösterir. Kılıç, eli, kudreti ve yayılmayı, savaş kendi içinde taşır, erkeksi bir anlam dünyasına aittir. Yıkma, yaratma, kırmak, kesmek onun temel işlevidir. Erdem kataloğu da bu anlam dünyasında inşa edilir: Cesur, kararlı, gözüpek, kahraman, yiğit. Kâlem ise kılıcın koruyucusu ve denetleyicisidir. Kâlemlerle yasa yazılmasına rağmen, kâlemin temel görevi, kılıcın dışında kalan dünyayı düzene sokmaktır, inşa etmektir. Bu açıdan kâlemin dünyasını rey, altın, hazine, bolluk, şenlik, imar oluşturur. Osmanlı devlet teşkilatında kalemiye ve seyfiye sınıfı olarak bürokratik yapının ayrılması, farklı görevleri olan iki yapının sistem içindeki rollerinin önemini ifade eder.

---

<sup>6</sup> Batı düşüncesinde kılıç ve yasa çifti genelde kullanılır. Bkz. Cemal Baki Akal “İktidarın Üç Yüzü Kudret” (2013) Şiddet ve hukuk olarak da ifade edilen bu çift yapı Türk-İslam geleneğinde kâlemin dinsel ve kültürel anlam dünyasından dolayı kâlem-kılıç olarak düşünülmüştür. Kâlem, ilk yaratılan olarak kabul edilmiştir. Kutadgu Bilig’te ise kâlem, inşa etme, hazinleri çoğaltma, kanun yapma, bereket anlamlarını içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti gibi güçlü devletler için defterdarlık önemli bir kurumdur. Bu kurum belli bir takvim etrafında vergileri toplar. Bu nedenle, kalem, düzenin zamansal düzenlenmesini ve zamansal düzenin muhafazasını sağlamaya çalışır. Bürokrat yapının kalemiye olarak tesmiye edilmesi, yönetimin ilk anlamının düzenleme olduğunu gösterir. Bourdieu (2015: 24-26) devletin yazıyla ilişkili olduğunu vurgular. Devletler, takvimler aracılığıyla toplumsal yapının düzgün işletilebilmesi için eşzamanlılık üretir. Ona göre devletle istatistik arasındaki ilişki tesadüf eseri ortaya çıkmış değildir. Tarihçiler, devletin, nüfus sayımları ve vergi amaçlı mal mülk tahkikatları ile başladığını söyler.

Kutadgu Bilig de (b.2711) kılıç ve kâlem ikilisine yer verir. “Kılıç ile memleket tutulur, kâlem ile hükmedilir. Kılıç memleket zapteder ve zafer kazanır; kâlem de memleket tanzim eder ve hazine toplar. Kılıç kan damlatırsa, memleket alır; kâlemden mürekkep damlarsa, altın gelir.”

Naima, İbn Haldun’dan hareketle kâlem ve kılıç ilişkisini devletin doğasıyla irtibatlı olarak okur. Ona göre devletler kurulurken kılıca fakat olgunlaşmaya ve büyümeye başlayınca kâleme daha çok ihtiyaç duyar. Çökmeye başlayınca yine kılıç daha değerli olur. Naima’nın kâlem ve kılıcı devletin doğasının değişmesi ile irtibatlandırması etik alanda da geçerli olan erdem hiyerarşisini belirler. İlk dönemde erdem hiyerarşisi kılıç etrafında biçimlenir. Kahraman ve kılıç ehli toplumun kaderini temsil etmektedir. Bu nedenle padişahlar gazi ve fatih ismiyle tesmiye edilir. Meratib-i devlet oluştuktan sonra ise temel erdem dünyası kalemin temsil ettiği etkili yönetimdir. Bu açıdan hükümdarların kanun faaliyeti ile daha fazla meşgul olduğu dönemlerde egemen, ilmiye sınıfıdır.

Kılıç, hukuk içindeki şiddeti de mümkün kılan bir araçtır. Böylece düşmana gösterilen kılıç, içerde suçluyu cezalandırmaktadır. Kılıç tutan el için, dış düşman ile içerdeki suçlu aynıdır. Kâlem ise öncelikle içeri ile ilgilidir, kanun yapma başta olmak üzere şehirleri bayındır kılan, huzur sağlayan bütün faaliyetler kâlemin

konusudur. Nizâm-ı âlemde hem kılıca hem de kâleme ihtiyaç vardır. Birbirlerini dengeledikleri gibi aynı zamanda devleti de belli bir denge noktasında karar kılmasına zorlarlar. Gücün ve inşanın dünyasında, kılıç iktidarın kudretli elini güçlendirirken kâlem ise kudreti meşru faaliyetlere yönlendirir.

Nişancı Celalzâde (Özdemir, 2013: 145-146) ise kâlemlerle kılıç bulunabilir, kılıçla kâlem bulunmaz, çünkü kılıç yok eder, kâlemin işi şenlik ve imardır.” der. Kitâb-ı Müstetâb müelifi (1974: 34) “Rey-i sedid dest-i şedidden evladır. Muhkem reyi, güçlü kuvvetli elden değerli bil.” der. Akhisârî (2011: 209) “Kılıç gedük itdüğünü re’y sedd ider, amma re’y gedük itdüğünü kılıç sedd idemez.” der. Kalemin ve kılıcın sembolize ettiği dünya arasında düşünürler kalemi seçmektedir. Kitâb-ı Müstetâb (1974: 26) nizâm-ı âlemin kendisiyle oluştuğunu söylediği âlimleri âlemin bedeni, hükümdarı da âlemin ruhu olarak kabul eder. İ. Müteferrika (ö. 1745) ise toplumsal sınıflar arasında en değerli sınıfın ehli seyf/kılıç olduğunu söyler. Kitâb-ı Müstetâb’tan Müteferrika’ya kadar geçen süre, nizâm-ı devletin temelinde bir değişim olduğunu göstermektedir. Kalemden kılıca bu geçiş, Osmanlı modernleşmesinin baştan itibaren güç ve kudrete sahip olma mecrasından akmasının tarihsel köklerini gösterir. Kalemin, neşe, imar, hazine, bolluk, kanun/adalet gösterdiği anlam dünyasının modernleşme sürecinde kudretin gölgesi altında değerlendirilmesi, modernleşme sürecini Batılılaşmaktan kurtaramamıştır.

### 2.1.2. Şeriat ve Kanun

Diğer önemli dualite şeriat ve kanundur. Kutadgu Bilig (b.1963) kanunu/töreyi “Zulum yanar ateştir, yaklaşanı yakar, kanun sudur, akarsa nimet yetişir.” diye tasvir eder. Kanun, Osmanlı toplumunda düzeni, hükümler alanının özerkliğini, hükümdarın iradesini, örfün geçerliliğini, hükümdarın adalet vaadini taşır (Keskintas, 2017: 180). Osmanlı devlet adamı ve düşünürler, bozulmadan bahsettikleri durumda kanun-ı kadime uyulmadığından yakınmışlardır (Kitâb-ı Müstetâb, 1974: Koçi Bey,1997). Kanunun etrafında gelişen bozulma tartışmaları

Osmanlı devlet düzeninin temel niteliğini ve kanunun kurucu gücünü gösterir. Karizmatik hükümdar ve hükümdara yönelik vurgu yerine kanunun öne çıkması Osmanlı Devleti'nin hükümdardan ayrı olarak özerk gelişen bürokratik bir yapıya ve sisteme sahip olduğunu işaretidir. Kanunun bu öneminden dolayı, nizami ayakta tutan hükümdarın varlığı değil, tahttır. Adaletnâmelerde geçerli olan kanunlar hem töre hem de şeriatın adalet vaadini kendi içinde taşımaktadır.

Osmanlının kuruluş dönemlerinde kanun ve şeriat arasında gerginlikten bahsetmek mümkündür. Fatih'in Kanunnâmesi'nde şeriata muhalif ceza adaleti ile ilgili düzenlemeler olması (Üçok, 1946: 131-136; Üçok, 1947:48-73) kanunun özerk ve şeriattan bağımsız bir alanda geçerli olduğunu gösterir. Fakat sonrasında özellikle Ebu Suud ve Nişancı Celalzâde döneminde şeriat ve kanun arasındaki orta yol bulunduğu ileri sürülür (Zubaida, 2008: 174). Ebu Suud'un "Na meşru olan nesneye emri sultani olmaz." içtihadı, sultanın şeriat tarafından sınırlandırıldığını, Osmanlı adalet sisteminde şeriat ile kanunun zaman içinde yetki alanları açısından uzlaştırıldığını göstermektedir. Şeriat ve kanunun ikili doğasına rağmen mahkemelerde kadıların yargıç olarak bulunması sistemin tek elden ve uzlaşmacı bir şekilde yürütüldüğünü göstermektedir. Ayrıca, örfi hukukun en üst birimini ifade eden nişancının ilmiye sınıfından yer alması da örf hukukun şer'i hukukun kaygılarıyla bütünleştirildiğinin önemli bir işaretidir.

Veysi Efendi (2008: 143-146) Habnâme adlı eserinde Osmanlı Devleti'nin önceki devletlerden farkını kanun ve şeriatın hakkaniyetli uygulanmasına bağlar. Âdem'den beri tarihte bozulma olduğuna inanan Veysi Efendi, Osmanlı'daki bozulmanın onun geleceğini tehlikeye atmayacağını ileri sürer. Ona göre, genelde hukukun uygulanmasında özellikle gayri Müslimlerin cezalarının infazında gösterilen titizlik devletin kıyamete kadar yaşayacağını delilidir. Osmanlı Devleti'nin tarihsel süreç içerisinde istisnai bir yeri vardır. Veysi Efendi'nin iddiaları bir tarafa, onun devletin ebediliği ve hukuk arasındaki kurduğu ilişki, devletin kurucu temellerinin Osmanlı aydınları tarafından bilindiğini



göstermektedir. Adalet ve devletin bekası arasında kurulan bu ilişki Osmanlı münevverlerin zihinlerindeki devlet teorisinin nerede aranması gerektiğinin ifadesidir. Bunu destekleyen bir şekilde, C. Fleischer, 2013:304) şeriat, kanun ve padişah eksenli etrafında bir meşruiyet düşüncesi olduğunu vurgular. Osmanlı tahayyülündeki adil hükümdar ve onun kanuni düzenine olan güven, meşruiyeti sağlayan inançlar etrafında şekillenmektedir. Adil hükümdar imgesi, devletin teorik temellerini ve meşruiyet anlayışlarını kendi içinde taşıyan, her adaletnâme ile toplumda tekrar inşa edilen önemli bir siyasal tahayyüldür.

## 2.2. Mütemmim Cüzler

Osmanlı dünyasında mütemmim cüzler, birbiri ile irtibatlı, biri olmadan diğeri düşünülmeyecek, birbirini tamamlayan ilişkileri var eden, bütünü oluşturan tamamlayıcı parçalar olarak değerlendirilmektedir. Osmanlı siyasal düşüncesini de kendine has kılan da bu mütemmim cüzlerdir. Örneğin, kudreti devlet şeklinde düşünmemizi sağlayan diğer koşulların da bulunduğu ortamda adalettir. Adalet devletin bir sıfatı değil, onu var kılan ve varlığını devam ettiren temel tamamlayıcı bir parçasıdır. Adaletten uzak olan devlet elbette devlettir, bozuk araba gibi temel işlevlerini yerine getiremediği için bu yapı makul sürede tarih sahnesinden sönümlenir.

Hukuk dilinde helal ve haram, haklı ve haksız şekilde ifade edilen legalize edilen bir dünya tasavvuru oldukça kuru ve yalındır. Varlığın çoşkunluğunu sabitlemeye çalışan hukuk ilkeleri, Allah'a ve insana dair aşk olmadan gerekçesiz kalır. Kuralın dayanağı, neden haklı ve haksızlığa dair ayırımı gerekliliğini belirleyen, haklılaştıran (justification) insana ve Allah'a yönelik muhabbet ve aşk düşüncesidir. Bu nedenle muhabbet ve merhamet şeriatı aşmaya çalışmış, öç almak yerine af yolu; adalet yerine ihsan tavsiye edilmiştir. Osmanlı varlık kavrayışında adalet birliğe yönelik bir tutku ve hareket olarak (Keskintaş, 2017: 136) tanımlanır, bu nedenle adalet, birliği içkin olarak kendinde barındıramaz. Birlik ancak adalet sağlandıktan sonra, onu da aşan hatta adalet ilkelerini de

geçersiz kılan muhabbet ve merhamet toplumu ile mümkündür. Sufilerin “şeriat der bu senin bu benim, tarikat der hem senin hem benim, hakikatte ne senin ne benim” dedikleri hakikat düzeyinde bilincin eşyayı ol emri ile kavraması ile birlikte muhabbet ve merhamet toplumu ortaya çıkar. Muhabbet ve merhamet Allah’a duyulan sonsuz sevginin ve tutkunun, mahiyetini kesrette bulan insanın, tanrısal iradeyi ilk menzil olarak insanda görmesi sonucu sevginin tecessüm etmesidir. Bu açıdan adaletin varlık sebebi ve ontolojisi merhamet ve muhabbettir.

### **2.2.1. Adalet ve Devlet ya da Sentezlenmiş Biçimiyle Adil Hükümdar İmgesi**

Adalet ve devlet kaynak itibarıyla birbirinden ayrılır. Adaletin temel kaynağı etikdir, devletin ise güç-kudrettir. Etiğin ve kudretin doğası birbirinden farklıdır. Etik, toplumsal ilişkileri eşitlik ve hakkaniyet çerçevesinde normatif bir dille biçimlendirmeye çalışırken devlet ise kendi varlığının gereği olarak kudrete dayalı hiyerarşi oluşturur.

Kudret ve şiddet, etik temelli hukuk ve yasa olmadan kendi varlığını devlet olarak oluşturamaz. Kudreti devlet yapan unsur, hükümlerlik alanlarının işlevlerini yüklenmesi ve toplumsal sorunları çözebilecek aletleri geliştirmesidir. Bu koşulda, adalet, hükümdar ile yönetilen arasındaki nispet ilişkisini oluşturan temel erdemdir. Osmanlı siyasal düşüncesinde devleti tamamlayan en temel kavram adalettir. Osmanlı toplumu farklı din ve inançtan oluşmaktadır. Bu çeşitli ve geniş katmanlı toplumsal yapıyı yönetmek amacıyla Osmanlı sosyolojisi adil hükümdar vurgusunu öne çıkartmaktaydı. Adil hükümdar imgesi, Nuşirevan’da olduğu gibi bütün toplum kesimlerini kuşatmaktadır (Gazali, 2016).

Şeriatın bağımsız herkese hitap eden ya da mahalli düzeyde bireylerin adalet hissiyatlarını karşılayan birçok adalet pratiği bulunmaktadır. Ontolojik olarak adalet, belli bir dinsel kurallar ve pratikler tarafından eşitlenemez. Varlığın adalet tutkusu ve ona olan hareketi bir dinin kuralları tarafında tüketilemez. Dört kitabın

farklılığı da bunu göstermektedir. Çünkü emir/tümel ile olgu/tekil, yasa ile adalet arasında kapatılmaz bir mesafe her zaman bulunmaktadır (Derrida, 2010: 70-75). Varlık ile yasa arasında tekilin eşsizliği yüzünden sürekli bir adalet açığı bulunmaktadır.

Gazali (2016:103-104) Rum Kayseri, Çin Fağfur'u, Hind Meliki ve Nuşirevan'ı aynı ziyafet sofrası başında adil ve erdemli sultanlar olarak Müslümanlar yöneticilere örnek gösterir. İbn Haldun 'a (2013:420-421) göre İslami gelenekte şeriatın dışında dünyayı mamur hale getirmek, hükümdarı zulümden uzaklaştırmak amacıyla İslam'dan önce, İran ve diğer birçok ülkede kanunlar yapılmıştır. Bu amaçla siyaseti akli ve ilahi olarak ayırarak her bir siyasetle dünyevi nizama ulaşabileceğini söyler. Akli siyasetin dünyevi; dini siyasetin ise hem dünyevi hem de uhrevi faydaları gözetmesiyle birbirinden ayrıldığını savunur. Kınalızâde, (2014: 455) siyaseti fazılâ ve nâkıs olarak ikiye ayırmaktadır. Fâzıl siyasetin amacı Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak ve saadeti amaç edinmektir. Bu siyasete sahip/sâysis, “adalete temessük idüp re'âyâsını ahibba vü asdikâ ‘add eyler.” Bu sayis, halkı toplayıp halka siz benim büyüğüm, validem, büyüğünüz abim, küçüğünüz evladımdır, der kendi şehvetinin maliki olur. Nâkıs siyaseti ise cevre/zulme temessük eder, ahalisini kul ve hizmetçi görür. Kınalızade'de görüleceği gibi siyaset, dinsel açıdan değil; erdem ve amaç açısından tasnife tabi tutulur. Siyaseti fazılâ ve nâkıs kılan temel faktör, dinden bağımsız bir şekilde güçlünün/iktidarın adalet ve zulüm arasındaki tercihidir. Tursun Bey de siyaseti (1977: 12 ) yasağ-ı sultanı ve siyaset-i ilahi olmak üzere ikiye ayırır. Sultanın siyasetinin ve ona ait kanunun temel amacı, “nizâm-ı âlem”in görünen kısmın sağlamaktır. Nizâm-ı âlem”in bir de batın kısmı vardır, sultanın siyaseti “nizâm-ı âlemin zahir kısmı”nı, batın kısmını da siyaset-i ilahi düzenlemektedir. Nizam, laik ve dinsel yerine, batın ve zahir kısmı ile ifade edilmiş, dünyevi ve uhrevi siyaset dünyanın görünen bu iki biçimi açısından taksim edilmiştir. Her iki nizâm-ı âlem için devletin araçsallığından bahsetmekte, devletin varlığını nizâm-ı âlem'i korumak olarak değerlendirmektedir.

Siyasetin bu biçimlerde tasnifi, adaletin varlığın kendisine içkin bir idea olarak kavranabileceğine dayanmaktadır. Bu adalet ideası birçok şekilde açığa çıkmaktadır. Siyasetnamelerde Nuşirevan'ın adil hükümdar olarak anılması, adaletin ontolojisinin dinsel emirlerden farklı olarak değerlendirildiğinin önemli bir kanıtıdır. Adil hükümdar imgesi bu durumda, dinsel farklılıkları aşan ve onları kuşatan, kendisi tek; ama zuhuru/araçları çok olan bir adalet ideası içinde anlam kazanmaktadır. Adil hükümdar imgesi, kanunlarda, soyut adalet ideasının taşıdığına dair halka güven vermektedir. Osmanlı Devleti'nde farklı din ve coğrafya için çıkarılan kanunnâmelerde temel amacın adalet olması, ahalinin zulme maruz kalmasını engellemeye çalışan hükümdar iradesi (İnalçık, 2015) Osmanlı hükümdarlığının temelinde adalet imgeli padişah olduğunu göstermektedir. Osmanlı'da, akli siyasetin bir ürünü olarak da işleyen divanlar adil hükümdarın temel koşullarından olan *haberdar olma ve ulaşılabilme özelliklerini* güçlendirmektedir.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, (2016: 50) hükümdarın üç konuda fertlere vaatte bulunduğu ileri sürer: Adalet, merhamet ve şefkat. Bu üç temel unsur hükümdarın görevlerini ve meşruiyet kriterlerini belirlemektedir. Ona göre, adil hükümdar, kılıç, mal ve kırbaçla temel görevlerini yerine getirmektedir. Kılıç, iki anlamda değerlendirilebilir. Hükümdarlık alanını koruyan hukuk dışındaki ve cürüm işleyenler için hukukun içindeki şiddeti sembolize eder. Egemenin hukukun dışındaki şiddeti, hukuk dışı düzeni sağlar, adalet pratiği olarak hukukun içine dâhil edilen şiddet ise adalet ideasına içkin bir şiddet çeşididir. Bu nedenle, adalet pratiği olarak hukukun içindeki şiddet, bütün şiddet biçimlerini meşrulaştıran bir egemenlik teorisine de kaynaklık eder. Benzer bir biçimde mal, hükümdarın temerküz ve dağıtma işlemlerini haklılaştıran bir araç niteliğindedir. Biriktirme ve dağıtma hükümdarın temel işlevidir. Kırbaç ise kılıçtan farkı olarak, öldürme ve yaşama bırakma dışında, küçük cürümlerin de denetim altında tutulduğu hükümdarlık düzenini (tazirle) korumayı sembolize eder.

Adil hükümdar imgesi yönetim stratejisinin bir parçası olarak da işlev görür. “Adl ile mâlik-i kulüb olunur.” İlkesi, adaletin devlet aklındaki teknik işlevini de ifade eder. Şeyhoğlu, (1991: 66-67) birçok siyasetname yazarı gibi adaleti, yönetim bağlamında hükümdarın kişisel olgunlaşmanın bir parçası ve daha üst bir olgunlaşmaya geçişi sağlayan bir süreç olarak değerlendirir.

Türk-İslam geleneğinde devlet, felsefede olduğu gibi kavramsal olarak düşünülen bir varlık değildir. Devlet, belli işlevlere sahip alanların hükümranlığını ve bu alanlarla ilgili kural koyucu işlemi gerçekleştiren bir yapıdır. Devlet kendini kavramsal düzeyde değil, eylem halinde ortaya çıkarır. Devlet, soyut ve kavranamaz olandan daha çok eylem halinde anlaşılabilir ve kavranandır. Bourdieu da (2015: 26) devlet kavramından ziyade devletin edimlerine odaklanmak gerektiğini savunur. Devletin eylem halinde bulunması Kur’an-ı Kerim’in aklı ifade etmesine benzer. Bilindiği üzere Kur’an-ı Kerim, aklı tanımlamaz ama akletmenin amacını ve alanını belirler. Devletin farklı alanlardaki eylemlerine geçerlilik kazandıran adil hükümdar imgesidir.

### **2.2.2. Adalet ve Muhabbet, İhsan, Merhamet ilişkisi**

Adalet, şiddeti ve kudreti devlet olarak düşünmemizin koşuludur. Adaletten bağımsız bir devlet sadece şiddetin belli ellerde yoğunlaşmasını ifade etmektedir. Adaletin devletin mütemmim cüzzi olmasına karşın, hukukun içindeki şiddet, toplumu bir arada tutmak amacıyla tümel bir amaca sahip olmasına rağmen yargılamanın sonucunda fertleri haklı ve haksız olarak ayırır. Hukukun bu özelliğinden dolayı, muhabbetin adaletten daha erdemli olduğu ileri sürülmüştür (Kınalızâde, 2012: 414; Amâsî, 1998: 107). Çağdaş tartışmalarda bu temanın izini sürmek mümkündür. Levinas ve Derrida’nın ileri sürdüğü etik ile hukuk arasında, hukuk ile adalet arasındaki gerilimi (Levinas, 2010: 241-259; Derrida, 2010: 51-62) ortadan kaldıran temel koşul, adaletin tekrar etik temelde düşünülmesidir. Levinas’a göre hukukun içindeki şiddetin olumsuz sonuçlarından kurtulabilmek için hukuku var eden etik temele tekrar dönmek gerekir. Levinas, (2010: 245)

adalet ve merhametin birbirini izleyen aşamalar değil, bunların gerçekte ayrılmaz ve eşzamanlı olduklarını söyler. Bu kavramsal yapı, hem tümelin tikel olguyu kapsamaktaki yetersizliğini, hem de hukuk içindeki şiddetin varlığının telafisini amaçlamaktadır.<sup>7</sup> Bu legalize edilen eylemlerin tekrar etik bir dile çevrilmesi ile bu mümkündür. Türk-İslam geleneğinde bunu sağlayan yapılar ihsan, merhamet, af ve muhabbettir.

Muhabbet düşüncesi, varlığın kanun ve şariat dilindeki hak, haklı, haksız gibi ayrımlara sarf-ı nazar edip adaletin eşitlik temelinde sağladığı birliği daha üst bir birliğe taşımaya çalışır. Adalet birliğe olan tutku, hareket olmasına rağmen temelde haksız ve haklı olarak ayırt eden bir özelliği de vardır. Nitekim adaletin eş anlamlısı olan insafın kökeni nisfıtır, yarım demektir (Kınalızâde, 2012: 491). Adalet, tahakkuk ettikten sonra toplumda birlik oluşturur ancak tarafları haklı ve haksız olarak ayırır. Bu açıdan adaletin külli hedefi ile cüzzi hedefi arasındaki fark oluşur. Adaletin kendisinde birlik gizliken sonucunda ise ayırma/furkan vardır.<sup>8</sup> Nitekim, adalet için kılıç gereklidir. Adaletin sembollerinin atıflarında kudret merkezi bir yer işgal eder. Bu konuda Derrida (2010: 55) Pascal'ın görüşlerini eleştirel bir şekilde aktarır. "İktidarsız bir adalet hukuksal anlamda adalet olmadığını ifade eder. Adalet ile gücü bir araya getirmek gerekir, bunun için ya adil olanın güçlü olması ya da güçlü olanın adil olması gerekir." diyerek farklı bir tutum takınır.

Adil hükümdar, güneşe benzetilir. "Adalet güneşi, sinede doğar, eve yayılır halka halka." (Katibî, 2010:251). Güneş nasıl ışığıyla bütün karanlıkları çekip alırsa, hükümdar da adaletiyle mülkünden zulmü söküp atar. Karanlık anlamına da gelen

---

<sup>7</sup> Adalet, şiddet, yasa ve devlet tartışmalarının ufkunu geliştirebilmek ancak bu konuda etiğin temel kavramlarını yeniden düşünmek ve tartışmanın temel zeminin yeniden belirlemekle mümkündür. Bu konuda Levinas'ın görüşleri oldukça değerli ve çığır açıcıdır. Bkz. Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık (2010); Duygu Türk, Öteki, Düşman, Olay syf.62-78

<sup>8</sup> Hz. Ömer'in lakabıdır. Furkan, doğru ile yanlış ayırma anlamlarına gelir.

zulüm, hak ve adaletin aksine her zaman açık ve görünür değildir. Bu yüzden hükümdarın basireti de iki gözü gibi açık olmalıdır. Adil hükümdar, adaletin çerağıyla görür ve fark eder (Kadı Fadlullah, 2008:181). Birçok eski kadim topluluklarda adaletin koruyucusu güneştir. Adalet ile güneş arasındaki ilişki tamamen görme, şahit olma, karanlıktan zulmü çıkarıp açığa çıkarmadır, divanın görünürlüğü de bu etkiyi oluşturmaya dönüktür.

Nizâm-ı âlem'in oluşmasında adalet kadar muhabbet, ihsan de önemlidir. Kalp, maşuka/sebebe tevessül ederek bütün bir varlığı içine alan muhabbeti açığa çıkarır. Muhabbet olmazsa elbette ne ölçü, oran, renk, perspektif, bir şeyi değerli kılmaz. Muhabbet, estetiğin güzel/çirkin kategorilerinin tümünde varlığı değerli gören bakışın ve dokunuşun kaynağıdır. Levinas'ta (2010:246) "Adalet aşktan çıkar." görüşünü savunur. Muhabbet bütün bir varlığa dönük olduğunda kendinden geçiş/aşk ile fena bulur. Sadece ol sözüne muhatap olmanın övüncünü "kendinde yaşayan varlığın" "kün" anına olan tutkusunun ve borcunun sonucu olarak şükür, bütün varlık türlerine karşı muhabbet duymakla ifade edilir. Açığa çıkanın borcu ve şükürü, birlikte açığa çıkanlara muhabbet duymasıdır. Onun için muhabbet hakikati seyrin tek kapısıdır. Adalet, akli ve şer'i olarak ayrılır, ama muhabbet mecazi ve hakiki olarak kendini ayırır. Adaletin külli (vahdet) ve cüzzi (tefrik) amaçları arasında çelişki vardır. Birisini haksız olarak niteler, birleştirirken ayırır. Muhabbet ise mecazdan hakikiye doğru bir seyir, sefer olarak varlığı görür. Son aşamada, gösteren ve gösterilen kaybolur.

İslam ahlakı açısından "Mürüvvet şeriatı yener." (Tursun Bey, 1977: 20) düsturu, ahlaki alanı hukuki yargılama işleminden daha değerli görür. Haklı/mazlum ve haksız/zalim çiftlerle çalışan şeriatın uygulanması, diğergamlığı ve hesapsız verme ve alma işlemini öngören ahlak karşısında ikincil bir değere sahiptir. Aması "Hukema demiştir ki kıvam-ı mevcudat ve nizâm-ı kainat mahabbettir. Halk muhabbet kayb olduğu için adalet erdemini kesb etmeğe muhtaç ve zorunludur." der. Bunun anlamı, muhabbetin varlıkta asıl olduğu, muhabbetin hâkim olduğu

toplumlarda hâkime ihtiyaç olmadığı gereğidir. “Mahkemeye düşmek” tabirinde, ihtilafı bir konuda taraf olmanın “düşmek” fiili ile ifade edilmesi, yaşamda asıl olanın nizasız, diğergamlı yaşamak olduğunu gösterir.

Kınalızâde’ye göre (2014: 490-491) intizâm-ı ahval, tahsil-i saadet ve kemâl birlikte yaşamakla mümkün olmasına rağmen birlikte yaşam birçok sorunun kaynağıdır, ona göre bu sorunları iki yolla aşmak mümkündür: Adalet ve muhabbet ile. Adalet ona göre bütün varlıklar, yani havas ve avam içindir. Muhabbet ise havasa mahsustur. Muhabbet adaletten üstündür, çünkü muhabbetin birliği tabii, adaletin birliği ise (sınâ’iyye) üretilmiştir. Bundan dolayı muhabbet olduğunda adaletle ihtiyaç olmaz. Muhabbet usul, adalet ise fer’i/dal niteliğe sahiptir. Varlığın kıvamı ve bekası, hatta bitki ve hayvanlarda dâhil, bütün nesneyi kuşatan muhabbetir. Dünyadaki kemâl ve noksanlık tamamen muhabbetle ilgilidir. Görüldüğü gibi muhabbet adaleti tamamlayıcı bir unsur ve sonraki aşama ve kemâl derecesidir.

Farklı bağlamda, hukuk ve adalet arasında ayırım yapan Derrida,(2010: 62-78) adaletin hesaplanmaz olmasına karşın hukukun ise hesabın ögesi olduğunu savunur. Buna rağmen, “hukukun olması adildir, hesap edilmez olanla hesap edilmesini talep eder.” “Fakat hesaplanamaz adalet, hesaplamayı emreder.” Adalet, bize göre idea olarak tekilin tümele hareketinde kendini gösterir, ancak hukuk açısından ise tümel/yasa ile tekil/olgu arasındaki hesaplanamayan boşluğu kabul eder. Kapsam ve genişliğine rağmen tümelin tüketemeyeceği benzersiz tekile karşı oluşan kararsızlık halini, muhabbet hükmü erteleyerek değil, onu iptal ederek aşmaktadır. Muhabbet insan eylemlerinde hukukun yasal içeriğine sığmayan başka bir halin varlığını işaret eder. Hukukun tümel, soyut dil ve buyurgan yasasına; tekilin ve olgunun yasayı aşan niteliklerinden dolayı, tümel ile tekil, yasa ile olgu arasında kapatılmayacak adalet boşluğunu muhabbet doldurur. Bundan dolayı, Kur’an’da affetmek övülmüştür. Affetmek, kısas ayetinde olduğu gibi adaletin insaf ve affetme ile birlikte düşünülmesi gerektiğini,



siyasal iradenin ceza adalet pratiğinin infazında yetkili değil, yetkilendirilmiş olduğunu gösterir. Maktulün yakınlarına af/hayatta bırakma veya öldürülmesini isteme yetkisinin verilmesi hukuktaki şiddetin uzlaşma yoluyla aşılma çabasıdır. İslam hukukunun temel işlevinden birinin de uzlaştırma olması (Hallaq, 2017:95) insan eylemlerinde mutlak ölçülerinin geliştirmesinin zorluğunu gösterir. *Kısasta olduğu gibi hukukun gözettiği amaçtan affetmek daha önemlidir.* Affetme yetkininin siyasal bir konu olmaması da sorunun hükümlerlik meselesi değil, öldürme eylemine karşılık alternatif eylemlerin sunulmasını, yaşama dair kararın ölümden daha iyi kabul edilerek ayrılmasını ifade eder. Muhabbet, varlığın ol emrinden itibaren ihtilafa neden olacak şeyleri talileştirmesini, kendinde varlığın şen'nini ve sevincini yaşayan benliğin, diğerine karşı "borcunu" ifade eder. Bu borç, yukarıda ileri sürdüğümüz gibi kesret içinde benin kendi mahiyetini bilmesi ve Allah'ın isimlerinin tecellisi ve taayyünü olan varlığın ontolojik eşitliğinden kaynaklanır.

Muhabbetin içinde merhamet, ihsan vardır. İhsan adaletten farklı olarak, misli ile karşılık verme yerine, iyiliğe karşı daha fazla iyilik, kötülüğe karşılık ise iyilik olarak tanımlanır. İhsan, bu açıdan hukukta olduğu gibi sözleşme ve alacak-vereceğin konusu değildir. Kur'an da ihsan, iyi kavramı karşılında kullanılmakla birlikte kelime kökensel olarak estetik bir dünyaya aittir. Muhabbet, ihsanı var eden bir unsur olarak güzeli açığa çıkarandır. Muhabbet, ol emrinin sürekli kemâl ve terakki derecesinde zuhur ettiğini anlayan bilincin, varlığın ol'an doğasına saygıyı ve ihtimamı ifade eder.

### 2.2.3. Âlem ve Çokluk

Âlem daha önceden coğrafya ve mekân üzerine söylendiği gibi hesaplanabilir, ölçülebilir gibi nicel özelliklerinden daha çok insanın yaşadığı ve diğer varlıklarla paylaştığı, kendisi gibi canlı ve tesbih eden, insanla birlikte etik bir oluşun parçası olan varlıkların bütünü olarak düşünülür. Yerin gökle irtibatlı düşünülüğünde mekâna sınır çizmek göğün ufku daraltmak olurdu.

Âlemde bulunma, insanın kendi doğası ve bilinci hakkında bilgi edinmesidir. Çünkü insan kendini ancak bu kesret içinde görebilmektedir. Kesret değiştiği ölçüde insan da değişmektedir. Bu açıdan insanın sabit temel bir doğasından da bahsetmek mümkün değildir. Çünkü yaratılış sürekli yenilenmekte, yinelenmekte, kesretteki değişimler bu yenilenmeyi de etkilemektedir.

Âlemde insan topluluklarına cemaat denilmektedir. Osmanlı siyasi kültüründe Hristiyan ve Yahudi gruplarına azınlık denilmemiş, onların da Müslümanlar gibi bir cemaat olduğu düşünülmüştür (Akdağ, 2013: 408). Böylece, kesret algısı, özerklik ve birlik inancıyla kendini var kılmaktadır.

Âlemin doğası kesrettir. Âlemin kesretle yaratılması, varlıkların ontolojik eşit olarak yaratıldıklarını ifade eder. Âlem ile insan arasında ortak etik bir oluş birlikteliği bulunmaktadır. Bu ortak etik oluş, âlemin insanın etkinliklerinden etkilenmesi ve değişmesidir. Örneğin Koçi Bey, kadılığın akçe ile satılmasından dolayı Kâbe duvarının yıkıldığını ileri sürer. Fiziksel nedenselliği yerine etik var oluşu yerleştiren bu bilince göre, âlemin işleyişine adalet ve iyilik içkindir. Âlem bu bilinçle hareket etmektedir. Benzer bir şekilde hükümdar adil olunca hurma danelerinin bereketi artar (Katibi, 2010:131). Adil sultan, hısb-ı (bolluk-ucuzluk) zamandan yeğdir ve sultan-adil matar (yağmur) u ibilden (dişi deve) enfadır.” (Kınalızade, 2007:531). Akhisârî (2011: 295) kavim tartıları eksik yaparsa ot çıkmaz ekin bitmez, zenginler zekatlarını vermezse yağmurun bereketi kalkar, der. İbn Firuz (2012:243) peygamberin, padişah halkına zulmederse yağmur kesilir, yağmur yağsa bile faydası olmaz, sözünü aktarır. Rivayete göre, Nuşirevan, kendi yılıyla, diğer on yılı karşılaştırır, gelirin geçmiş on yıldan fazla olduğunu görür ve “adl fidanı ne kadar yemiş virür” der. Nuşirevan, halkın mallarının çok olması, hükümdarın zenginliğidir, bize düşen adalet etmektir, mala ihtiyacımız ola adaletin bereketiyle elde ederiz, der (Katibi, 2010: 449, 470).

#### 2.2.4. Nizam ve Âlem

Nizam, insanın bulunuşunun emniyet ve güvence altına alınmasını ifade eder. Nizamın temel koşulları, fertlerin can ve mal emniyetinin sağlanması ve hakkaniyet düzenin oluşturulmasıdır. Toplumsal ve hukuki düzenin tesis edilmesidir. Ferdin kendi yuvasında, emniyette olma ve kendi varoluşunu herhangi bir tehdit altında görmeme hali olan nizam devletin temelidir. Tabiri caizse, nizam ferdin emniyetli bir şekilde “evinde” yaşaması sonucu hükümlerlik sarayının inşa edilmesi anlamına gelir. Hükümlerlik, ferdin emniyeti inşa eder. Görgün’ün (2000: 185) Taftazani’ye yorumuna göre nizam, varlığını kendinden alan, başkasına borçlu olmayan bir düzen fikridir, diğer bir deyişle İslam ve şariat demektir.

Nizâm-ı âlem terkihi ise hukuk, merhamet, devlet, kudret, ihsan, muhabbet kavramları ile inşa edilebilecek ufuksal ama yaşanabilir bir dünyanın gerekliliğini, varlığını ifade eder. Doğrusu siyasal alan ile epistemolojik alanı kesiktirir, çünkü varlık ancak kesret içinde anlaşılabilir. Kesretin düzene konulması siyasal eylemden önce bilme eylemini ve araçlarını gerekli kılar. Bilme eylemi, varlıkların mahiyetine göre sembol, dil ve anlam dünyalarında yerleştirilmelerini ifade etmektedir. Bilme eylemi ancak kesret içinde mümkündür. Bulunuşla birlikte kesretin etik bir oluşa sahip olması, sayılma işlemi ile mümkündür. Sayma ya da sayılma, neyin sayılmaya değerli olduğunu gösteren karar anıdır. Etik elbette, neyin sayılmaya yani bilinmeye değerli olduğunu ifade eden önemli bir kriterdir.

Nizâm-ı âlem, zorunlu bir dışa açılımı ifade eder. Çünkü yere karşılık âlem sınırsız olarak insanın karşısında durur. Âlem, genişlik, ölçülemezlik ve sayılamazdır. Derrida’nın adalet ve hukuk kavramına yüklediği anlamda sayılamaz olan âlemdir, hukuk ise sayılabilen nizamdır. Âlemin düşünülme biçimi, İslami dünya görüşü ve göçebe kültürün devingenliğinden kaynaklanır. Bu açıdan, güçlü bir inanca ve seyyal bir mekân kavrayışına sahip olan göçebe

kavimlerde cihan hâkimiyeti bulunması doğaldır. İslam etik ve hakkaniyet düzeni inancını kendinde taşır ve bunları yeryüzünde herhangi bir mekân ile sınırlamazken göçebe kültürün gezginci yapısı sınırları düzenli olarak aşındırır.

Tursun Bey, (1977: 12) devlet nizâm-ı âlem içindir, der. Bu düşünce de nizâm-ı âlemin asıl ve amaç, devletin bunu gerçekleştirmede araç olduğunu ifade eder. Kevni olan âlemin nizamına dâhil olma eylemi, siyasal bir biçim alıyorsa buna devlet, eğer ibadetle katılım sağlanıyorsa İslam denir. Nizâm-ı âlem, Kitab-ı Müstetab (1974:2-7) yazarı, siyasal alanla ilişkili ama onu aşan hakkaniyetli toplum ve onun işleyişi anlamında da kullanılır. Bu kullanım, dar anlamdaki siyasal alandaki nizâm-ı âlem kavramının toplumsal kökenli olduğunu da gösterir. Âlem kavramının ilk gösterimi insanlar ve eylemleri son gösterimi siyasal aygıttır. İl gider, töre kalır, sözü de hukuki ve etik değerlerin siyasal aygıttan daha sürekli olduğunun ifadesidir. Kitab-ı Müstetab hükümdarın yanına âlemin bedeni olan âlimleri yerleştirerek nizâm-ı âlemi, bilmeye ve yaşamla irtibatlı olarak görmektedir. Âlim, bilginin kaynağı ve aktarıcısı olarak kâlemin düzenleyici işlemlerinin sahibidir.

Akhisarî'ye (2011: 279, 281, 295) göre zafer, zayıf, fakir ve zaiflerin duası ile mümkündür. “Kafirlerin Müslümanlara musallat olmaları, inhizam ve inkisar’ın sebebi zulumdür.” “Asker halka zulmederse mağlup olurlar. Zulm ile zafer olmaz.” “Aklın nazarı bu söze delalet eder.” “Günah ve zulm dinde hainliktir. Hain olan kimse korkak olur. Korkak hezimete uğrar. Rum diyarında zulm ortaya çıktı. Askerler, halka her türlü zulmü reva gördüler.” Akhisarî'nin kullanımında etik kavramı, toplumsal ilişkileri aşmakta âlemdeki bütün varlıkları kapsamaktadır. Bu etik kavramı, insan eylemleri ile canlı olan âlem arasındaki göksel ve yersel ilişkileri düzenlemektedir. Akhisarî'nin kudret, zafer, bereket, tartı gibi konuları etik bir temelle ifade etmesi, kâlemin sadece bilme değil, aynı zamanda hakkaniyetli bir düzeni sağlama görevlerinin olduğunu gösterir. Etik, sadece sembolik sermayeye, ahlaki üstünlüğe ve doğru olana işaret etmez, aynı

zamanda bir fail olarak sonucu belirler. Akhisarî, (2011: 235) âlemde nedensellik yasasının geçerli olduğu varlık algısına da sahiptir. Ona göre yeni silahlar alınmalıdır, “çünkü İslam dini kuvvet üzerinedir” düşüncesini savunur. Zafer, mağlubiyet nedensellik dünyasının çerçevesi içinde daha çok belirlense bile hakiki anlamlarına ancak etik bir temele uygunluk sırasında kavuşabilirler. Galip gelmeyi zafer olarak niteleyen kılıç değil, etik bir mücadeledir. Savaşta hileyi/taktik-manevrayı kabul eden ama gadri (zulmü) kabul etmeyen bu anlayıştır (Kınalızâde, 2012: 498).

İbrahim Müteferrika, nizâm-ı âlemi farklı düşünür. Nizâm-ı ümem/milletler tabirini nizâm-ı âlem kavramının yerine kullanır. Artık, kesret, ferdiyetin mahiyetini açığa çıkarmaz, yerine milletin diğer ümmetlerle/milletlerle kıyas içinde kendi bilincini oluşturması söz konusudur. Kendini bilme ümem/milletler içinde ve onların mukayeseli konumlarında gerçekleşmektedir. Ümem’in âlemin yerine geçmesi, bilincin toprakla teması ile sonuçlanmıştır.<sup>9</sup> Bu Osmanlı kimliğini uluslararası düzen açıdan yeniden tanımlama çabasıdır. Diğer açıdan bu çaba, bilincin, sınırları belli bir mekânın içinde biçimlenmesidir.

Müteferrika (1995: 153) için erkân-ı erbaa içinde en önemli sınıf kılıç ehlidir. Kılıç ve milletler çifti, Akhisarî’nin kalem ve âlem çifti yerine kullanılır. Milletlerin konumu, artık kılıç ve uluslararası düzen tarafından belirlenir. Müteferrika’ya göre galibiyeti sağlayan hüsn-i nizamdır. Müteferrika’nın çağında Batı, yerleştirme, düzenleme, sınıflandırma teknikleri ile disiplin toplumunu kurmayı amaçlamaktadır (Foucault, 2013: 215-253) disiplin bizzat kuvvet olarak düşünölmeye başlanmıştır. Nizam, disiplin anlamında, kışla, okul, hapishane ve imalathanede kendini göstermektedir. Toplumda, üretim ilişkilerinin değışmesi, kışla, okul ve hapishane örgütlenme biçimin imalathane kriteri açısından

---

<sup>9</sup> Modernlik öncesi, Müslümanın kendini âlemin kesreti içinde tanınmasının sağlanmış olduğu derin ve geniş perspektife günümüzde ancak astrofizik ile ulaşılmıştır.

biçimlenmesi anlamına gelmektedir. Bedenin biçimi ve duruşu, insan eylemlerinin düzenlenmesi ve bedenin gözetlenebilir mekân içine yerleştirilmesi disiplin toplumunun kuruluşunu ifade etmektedir. Yeni bir siyasal anatomi oluşmaktadır. Müteferrika'nın başka bağlamlarda da olsa, nizam ile ilgili düşüncesi Avrupa'daki disiplin pratikleriyle çağdaştır. Bu zamandaşlık, Macar bir mühtedi olan İ. Müteferrika düşüncesini yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Müteferrika'nın kudretin kaynağını, birliği sağlayan eylem olarak nizamda görmektedir. Hüsn-i nizam sahibi ülkelerde zulüm ve tuğyanın olmayacağına dair iddiası, özünde toplumu ve devleti kuran yeni bir teorik çerçeve üretmektedir. Devlet ve toplum kavramlarının içerikleri de yeni nizam anlayışını çerçevesinde yeniden üretilmiştir. *Âlemle nizam arasında kurulan varlık algısına dayalı ilişki yerine, nizam insan eylemleri ile sınırlandırılmıştır.* Nizama dayalı Osmanlı dünyasında, barışı ve başarıyı sağlayan temel unsur, dualiteler ve mütemmim cüzler, kanun, kanun-ı kadim diğer bir deyişle adalet ve adil hükümdar imgesiydi. Ancak, Müteferrika, başarıyı ve zaferi, kanundan ve adil hükümdar imgesinden nizama, disipline çevirmiştir. Elbette, kanunun uzun vadeli amacı nizama sağlamaktır, ancak kanunun temeli ise adalet pratiği üretme iddiasıdır. Adalet olmadan nizam olmaz, düşüncesi, kudreti ve galibiyeti baştan itibaren adaletle mümkün kılmaktadır. Kanunnâmelerde açığa çıkan adil hükümdar imgesi nizama kaynaklık etmekte ve âlem ve mekân düşüncesi nizamın içeriğini belirlemektedir. Müteferrika'nın düşüncesinde nizam direk kudretin kaynağı olarak kendini göstermektedir. *Oysa, nizâm-ı âlem ve adil hükümdar imgesinde kudretin kaynağı adalettir.* Nizamın böyle düşünülmesi, Osmanlı modernleşmesinin de temel sorunun, kudretli bir devlet ve toplum yaratma isteği olmasıyla sonuçlanmıştır. Tanzimat, Nizamiye Mahkemeleri'nin isimlerindeki nizam lafzı, kudretle irtibatlı ve gerilemeyi tersine çevirmeyi amaç edinen bir zihniyetin ürünüdür. Nizamda, adaletten kudrete kayış, Osmanlı geleneksel dünyasında bir yırtılmaya yol açmıştır. Adil topluma mensubiyet ve adil yönetim talebi, savaşlardaki yenilginin

temel sebepleri karşısında anlamını ne yazık ki yitirmiş, başkalaşan yeni bilinçle, kudret amaçlı yeni bir nizam/düzen fikri etkili olmuştur. Böylece Osmanlı modernleşmesi, ferdin ait olduğu toplumun adil olması gerektiği düşüncesi yerine ordu ve devleti merkeze alan düzenlemelerle irtibatlı yeni bir mensubiyet ilişkisi geliştirilmiştir. İ. Müteferrika'nın kullandığı nizam ve onun devlet ve toplumun yeniden biçimlendirme işlevini daha sonra terakki kavramı devralacak, kudret ile terakki arasındaki kurulan ilişki modernleşme sürecinin yönünü tayin edecekti. Sonuç olarak, nizâm-ı âlem Osmanlı toplumun ufki dünyasının coğrafyasını vermektedir. Bu coğrafya içinde topografik yapılar adalet, kanun, kalem, kılıç, devlet, şeriat, muhabbet, ihsan ve merhamettir. Nizâm-ı âlem, ferde âlem içinde edindiği konumunun olumlu bir yargısını vermekte, kanunun muhabbetle, kılıcın kalemle, hakkın muhabbetle bağını vurgulamakta ve bu ilişkiler ağları içinde mekân üzerinde hüküm sürülmesini amaç edinmektedir.

## SONUÇ

Osmanlı dünyasının siyasal yapıları Türk-İslam varlık algısı ile birlikte şekillenmiştir. Kesrete dayalı varlık algısı, Osmanlı dünyasında belli dualiteler ve mütemmim cüzler inşa etmiştir. Bu dualiteler ve mütemmim cüzler aracılığıyla kesret tekrar birlik olarak düşünülmüştür. Nitekim Osmanlı dünyası kesretin birliği, birliğin kesretidir.

Osmanlı dünyasında, dualiteler, iki farklı dünyayı oluşturmaktadır. Bu dualiteler insan eylemlerini farklı biçimde düzenlemektedir. Farklı düzenleme, sınıflandırma, stratejiye sahip bu dualist yapılar Osmanlı dünyasında sentezlenerek bütünleşebilmiştir. Böylece, Osmanlı dünyası kendi içinde dinamik bir denge noktası oluşturarak toplumsal yapıyı bir arada tutabilmiştir. Ayrıca, mütemmim cüzler, Osmanlı dünyasını oluşturan yapılara tekrar bakmamız gerektiğini varsayar. Çünkü devleti sadece bir kudret *aygıtı* olarak ve onu belli alanlardaki *işlevleriyle* tanımlamak doğru ama eksik kalmaktadır. Devletin ontolojisine en azından adalet beklentisini yerleştirmek gerekmektedir. Adalet,

kudretin doğasını değiştirmekte onu nizamla ilişkilendirip devletin bir unsuru haline getirmektedir.

Osmanlı siyasal düşüncesindeki adalet, muhabbet, ihsan kavramlarını, mütemmim cüzler kapsamında tekrar ele almak gerekmektedir. Yasanın adaletinin tahakkuku etmesi için yasanının temel yapısına muhabbeti yerleştirmenin gerekliliği yanında, adil olan ile olmayanın belirleyicisi insan merkezli metafiziği-aksiyomu yeniden değerlendirmeliyiz. “Kuş yuvasın yıkmak ile pâdişâh tahtın harab eylemenün farkı yoktur” (Kadı Fadlullah, 2008: 157) ilkesi çerçevesinde varlık algımızı yeniden inşa etmeliyiz. Bununla birlikte yasanın kendisinde adalet vaadini taşıdığına dair bir iddia olmasına rağmen Derrida’nın dediği gibi adaletin hesaplanamaz olduğundan dolayı sürekli bir karar vermezlik durumu oluşmaktadır. Ayrıca hukuk içindeki şiddetin yeniden değerlendirilmesine ve yaşamın legal dünyanın sınırlarına kapatılmaması için yasanın temeli olan etik ilkeye tekrar dönüğe ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da adaletin yeniden muhabbet, ihsan ve merhamet kavramları etrafında düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Adalet, ihtilafları ortadan kaldırmayı amaçladığı için varmak istediği şeyin birlik olduğu söylenebilir. Bu birlik hak düzeyindedir, muhabbet ise hak/haksız kavramlarını bıraktığı için varlıktaki bütün mülkiyet ilişkilerini seyrelten bir birlik düzenini ifade etmesi, özellikle kapitalizmin etkili olduğu bu dönemde, çok önemlidir.

Tasavvuf, Osmanlı dünyasını şekillendiren en temel entelektüel havzadır. Tasavvufta kesret, varlığın ilk olarak oluşuna, dünyada bulunuşuna ve oluş-bulunuşun insan idrakinde çokluğuna işaret eder. Kesreti, tenezzülât/yönelme, rahmaniyet ile izah eden varlık bilinci, siyasal eylemin amacında aynılığı dışlar. Siyasal eylemde çokluğun tercihi zorunlu olarak varlık algısıyladır. Siyasal eylemin amacı bu kesreti korumaktır. Çünkü Allah varlığı çokluk olarak yaratmış, aynılık sadece varlıkta *bütünlüğün birliği* düzeyinde onun zatının tezahürü olarak kavranmıştır. Ontoloji ve epistemolojinin temellerini oluşturan kesret düşüncesi



siyasal alanın amaçlarını da belirlemiştir. Çokluk/kesret içinde var olan âlemden bulunma ile Müslüman bilinci kendi mahiyetini kavrar. Kesretin varlığı, kendimizi tanımamızın koşuludur. Çokluk, tekilin mahiyetinin yuvasıdır, onun aynasıdır. Çokluk olmadan tekil, mahiyetinin zuhurunu göremez. Ayrıca, âlem, Allah'ın *ol emrinin mahiyetini* açığa çıkaran ve tezekkürü kendinde taşıyan bir bütünlüktür.

Osmanlı'nın egemenlik anlayışı Türk-İslam inancıyla üretilen mekân düşüncesine bağlı olarak geliştirilmiştir. Mekân, düşüncesi, âlemin çok boyutlu düşünülmesini sağlamaktadır. Gökle barışık adil bir dünya kurma fikrini içinde taşıyan nizam bu açıdan belli sınırlar, mekânın gösterimini sağlayan işaretlerle çerçevelemez. Kendilik ve katılımın temel olduğu bir nizam duygusu hâkimdir. Nizam kaos karşıdır ama amaçladığı düzen, modern dünyanın mekân kavramı içinde geliştirilen düzen değildir. Nizam, bir ahlakçının normatif düzeni ya da geometrinin biçimselliğine ve mekânın gösterimine dair siyasal ve coğrafi işaretlerle anlaşılmaz.

Osmanlı dünyası, statik bir dünya kavrayışı üzerine oturmaz. Çünkü, ölüm ve yaşamın sürekli yer değiştirmesinde olduğu gibi dünyada şeylerin hareketi ve şeylerin düzeni sürekli değişmektedir. Allah sürekli bir işte ve yaratmadadır. Eşyanın sürekli yaratılması terakkidir. Binaenaleyh, nizam sürekli bir kuruluş, bütünleşme ve birlik; kaostan kaçışı ifade eden hareketin kavrayışıdır. Nizam, kesret içinde yaşayan benlik idrakinin birliğe ulaşma arzusunu ifade eder. Nizam salt biçimsel ve yasaya tabi değildir, sürekli işleyen, birliğinin zuhuru her zaman değişen ama bir olarak kalan evren anlayışımızdır. Bu bağlamda, nizâm-ı âlem, sadece adaletle değil, siyasal yapıyı da içine alan ihsan, muhabbet, merhametin sosyal ünitelerde ve adaletin pratiğinde de etkili olduğu bir dünyanın ufkunu temsil eder.

Sonuç olarak çalışmamız, Osmanlı övgüsünü yapma amacı asla taşımamaktadır. Bizim açımızdan yeni bir siyasal teori üretme konusunda sahip oldukları imkânlar açısından Osmanlı tecrübesini önemsemekteyiz. Osmanlı siyasal düşüncesi ve devlet aklı, bölgemizde yaşayan farkı din, dil ve etnik yapının bir arada yaşaması için önemli bir tarihsel tecrübe sunmaktadır. Günümüzde ulus devlet ve halk egemenliği düşüncesi, nüfusu ve kültürü homojenleştirme çabasına yönelmekte farklı etnik yapıları ortadan kaldırmaktadır. Farklı din, dil, etnik yapıya sahip olan Ortadoğu'da ulus temelli demokrasi çabaları, binlerce yıldır yaşayan halklar açısından çatışmayla sonuçlanmaktadır. Farklılığı/kesreti kuşatabilmek ancak bütünlüklü bir bakış açısı ile mümkündür. Bu bölgemizdeki çeşitlik, kesret içinde kendi varlığımızı tanıdığımızı dair bilinçle çatışmanın değil, barışın kaynağı olabilir. Ortadoğu coğrafyası ulus devlet temelli demokrasiler tarafından yönetilmeyecek kadar hukuki çoğulculuğa, kültürel farklılığa, dinsel çeşitliliğe sahiptir. Bölgenin sorunlarına çözüm bulmak amacıyla insan haklarını temel alarak ve demokratik tecrübeyi muhafaza ederek, Osmanlı devlet aklı, dualiteleri ve mütemmim cüzleri ile yeniden verimli bir diyaloga girmek durumundayız.

## Kaynakça

Ağaoğulları, M. A., (1991), Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil, Ankara; **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 46 s.1 syf.21-30, Ahmed bin Husâme'd-din el Amâsî, (1998), **Kitâb-i Mir'ât'ü-l Mülûk** (Haz. M.Ş. Yılmaz), Yayınlanmamış Yük. Lis. Tez. Ankara: Bilkent Üniv. Ekonomi ve Sosyal Bil.Enst.

Akdağ, M., (2013), **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası “Celali İsyânları”** 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Akdağ, M., (2014), **Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi**, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Barkey, K., (2015), **Eşkiyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi**, (Çev. Z. Altok), İstanbul: Tarih Vakfı Yay.

Bourdieu, P. (2015) **Devlet Üzerine College de France Dersleri (1989-1992)** (Çev. A. Sümer), İletişim Yayınları, İstanbul.

Burckhardt, T. (2013), **İslam Sanatı Dil ve Anlam**, (Çev. T. Koç), İstanbul: Klasik Yay.

Cîlî, A., (2006), **Meratib-i Vûcud ve Beyan-ı Hakikat-i İhtida-i Küll-i Mevcud** (Çev. A. M. Tosun), İstanbul: Furkan Kitaplığı.

Cîlî, A., (2015), **İnsân-ı Kâmil**, (Çev. A. M. Tosun), İstanbul: İz Yayıncılık.

Dâvûd el Kayserî (2012) **Vahdet- Vûcud Felsefesi-Felsefî ve Tasavvufî Risâleler** (Çev. M.Bayraktar ) İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vak. Yay.

Derrida, J., (2010), “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”, (Haz. A. Çelebi), **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde (Çev. Z. Direk), s.43-133. İstanbul: Metis Yay.

Eco, Umberto, (2009) **Çirkinliğin Tarihi**, (Çev. A. Ergün, Ö. Çelik, A. Uysal, M. Barsbey, K. Akbulut, D. Arslan, B. Yılmazcan, ), İstanbul: Doğan Kitap,

Feuerbach, Ludwig (2008) **Hristiyanlığın Özü**, (Çev. O. Özügül), İstanbul: Say Yayınları.

Feuerbach, Ludwig (2015) **Tanrıların Doğuşu**, (Çev. O. Özügül), İstanbul: Say Yayınları.

- Fleischer, C. H., (2013), **Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati** 4. Baskı (Çev. A. Ortaç), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Foucault, M. (2013), **Hapishanenin Doğuşu**, (Çev. M. A. Kılıçbay), İstanbul: İmge Kit.
- Gazali (2016), **Nasihatü'l Mülûk** (Çev. O. Şekerci), İstanbul: Büyüyen Ay.
- Gazali, (1994), **El Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi C. 2** (Çev. Y. Apaydın), Kayseri: Rey Yay.
- Görgün, T., (2000), Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar, İstanbul: **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt 13, Sayı 2 syf. 180-187
- Hallaq, B.W., (2017), **İslam Hukukuna Giriş**, (Çev.N. Kızılkaya), İstanbul: Pınar Yay.
- Harvey, D. (2010) **Postmodernliğin Durumu**, (Çev. S. Savran), İstanbul: Metis Yay.
- Hasan Kâfi el Akhisârî, (2011), **Usûlü'l Hikem Fî Nizâmi'l Âlem**, (Haz. K. Z.Taş), İstanbul: Doğu Kit.
- Hodgson, M. G.S., (1993b), **İslam'ın Serüveni Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı** .C. II. İstanbul: İz Yay.
- Izutsu, T. (1998) **İbn Arabî'nin Fusûs'ndaki Anahtar Kavramlar** (Çev. A.Y. Özemre) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İbn Arabi (2017) **Fütûhât-ı Mekkiyye** Cilt 1 (Çev. E. Demirli), İstanbul: Litera Yay.
- İbn Arabi (1992) **Fûsus ÜL Hikem** (Çev. N. Gençosman), İstanbul: Milli E. Bak. Yay.
- İbn Cema, (2010), **Adl'e Boyun Eğmek** (Çev. Ö. Kavak), İstanbul: Klasik Yay.
- İbn Haldun, (2013), **Mukaddime C.I-II**.(Haz. S. Uludağ), İstanbul: Dergah Yay.
- İbn-i Firüz, (2012), **Gürretü'l Beyzâ**, (Haz. M. Kaçar), İstanbul: Büyüyenay Yay.
- İbni Teymiye, (1999), **Siyasetü'ş Şeriyye**, (Çev. V. Akyüz), İstanbul: Dergah Yay.
- Zubaida, S., (2008), **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar** (Çev. B. K. Birinci; H. Hacak), İstanbul: İstanbul Bil. Üniv. Yay.

- İbrahim, Müteferrika, (1995), **Usûlül'î Hikem fî Nizâmî'î Ümem** (Haz. A. Şen), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İnalçık, H., (2005), **Osmanlı'da Devlet, Hukuk Adalet**, İstanbul: Eren Yay.
- İsfahânî, R.,(2012 ), **Müfredât** (Çev.Y. Türker), İstanbul: Pınar Yay.
- Kadı Fadlullah, (2008) **Düstürü'î Mülk Vezirü'î Melik**, (Haz. A. Altay), Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi , Konya: Selçuk Ün. Sos.Bil. Enst.
- Kâşânî, A., (2004), **Tasavvuf Sözlüğü** (Çev. E. Demirli), İstanbul: İz Yay.
- Kâtibî, (2010), Gencine-i Adalet, (Haz. Ö. K. Aydemir) **Gencine-i Adalet Üzerinde Dilbilgisi İncelemesi ve İktidar Felsefesi Açısından Söylem Çözümlemesi** adlı Yayınlanmamış Doktora Tezi içinde s.126-516, Denizli: Pamukkale Ün. Sos. Bil. Enst.
- Keskintaş, O (2017) **Adalet Ahlak Nizam Osmanlı Siyasetnameleri**, İstanbul: İletişim Yay.
- Kıralızâde Âlî Çelebî, (2012) **Ahlâk-ı Alâî**, (Haz. M. Koç), İstanbul: Klasik Yay.
- Kitâb-ı Müstetâb**, (1974), (Haz. Y. Yücel) Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Metinler, Ankara: Ankara Ün. Dil ve Tar. Coğ. Fak. Yay.
- Koçi Bey, (1997), **Koçi Bey Risalesi** (Haz. M. Şimşekçakan) İstanbul: Yeni Zamanlar Yay.
- Konuk, A. A. (2017) **Fususu'î Hikem Tercüme ve Şerhi Cilt 1**,(Yay H. Çev. M. Tarhalı; S. Eraydın; M. N. Tan; E. Alkan) İstanbul: Türkiye Yazma Kur. Başk. Yay.
- Lefebvre, H.,(2014), **Mekânın Üretimi**, (Çev. I. Ergüden), 2. Baskı, İstanbul: Sel Yay
- Levinas, E. (2010)**Sonsuzluğa Tanıklık** (Çev. M. Atıcı, M. Başaran, G. Çankaya, Z. Direk, E. Gökyaran, Ö. Gözel, C. Haşimi, U. Öksüzan, C. Uslu, H. Yücefer), İstanbul: Metis Yayınları.
- Naîmâ, H. M., (1997), “**Naîmâ Tarihi'nin Giriş Kısmı**”, (Sad. Z. Danışman), Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı adlı kitabın içinde, s. 129-155, İstanbul: Ayışığı Kit.
- Özlem, D., (2017) **Tarih Felsefesi**, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi,

- Sennett, R. (2011) **Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, (Çev. T. Birkan), İstanbul: Metis
- Suad el Hakim (2005), **İbnü'l Arabî Sözlüğü** (Çev. E. Demirli), İstanbul: Kabcacı Yay Şen, Adil, (1995),
- Şeyhoğlu, (1991), **Kenzü'l Küberâ Mehekkü'l Ulemâ**, (Haz. K. Yavuz), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, (2016), **Ahlak ve Siyaset Risaleleri**, (Tahkik ve Tercüme M. Arıcı), İstanbul: İstanbul Medeniyet Ün. Yayınları.
- Taylor, C., (2006), **Modern Toplumsal Tahayyüller**,(Çev. H. Koyukan), İstanbul: Metis Yay.
- Tursun Bey, (1977), **Târîh-i Ebü'l Feth** (Haz. M. Tulum) İstanbul: İstanbul Fetih Cem. Yay.
- Üçok, Ç., (1946), “Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler” Ankara: **Ankara Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.3 s.131-136,
- Üçok, Ç., (1947),“Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler” Ankara: **Ankara Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.3 ve 4, s.48-73,
- Veysi Efendi, (2008) **Habnâme** (Haz. A.T. Şen) Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi, İstanbul: Sabancı Ün.
- Vigarello, G. (2013) **Güzelliğin Tarihi**, (Çev. E. Ataçay), Ankara: Dost Yayınları

## Nizamiye Medreseleri ve Eğitim Geleneği

Beytullah KAYA<sup>1</sup>

### ÖZ

Bu çalışmanın amacı; Nizamülmülk'ün önderliğinde kurulan Nizamiye Medreselerinin kuruluş amaçlarını, nasıl kurulduğunu, çalışmalarını, sonraki döneme olan etkilerini ve İslam kültüründe nasıl bir eğitim ekolü oluşturduklarını incelemektir. Türklerin, İslamiyet'i kabul etmeye başlaması tarih içerisinde yeni bir dönemde başlamasına sebep olmuştur. Yeni kurulmaya başlanan Türk İslam Devletleri, eski Türk geleneklerini devam ettirmekle beraber yerleşik yaşama geçmiş ve daha önce Türk tarihinde görülmeyen yeni kurumlar kurmuşlardır. Karahanlılar Dönemi'nde İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasıyla birlikte ilk medreselerin açılması gerçekleşmiş, Gazneliler Dönemi'nde ise bu medreselere ilaveten yeni medreseler inşa edilmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Türkler İslam dünyasının siyasal, sosyal, kültürel ve eğitim alanlarında liderliğini üstlenmeye başlamışlardır. Büyük Selçuklu Devletine bu vizyonu kazandıran önemli etkenlerden bir tanesi siyasal olarak güçlü olması iken diğeri ise oluşturduğu eğitim vizyonu ve bu vizyona uygun olarak kurdukları Nizamiye Medreseleridir. Çünkü bu eğitim kurumları kendilerinden sonra İslam dünyasının eğitim sistemini derinden etkilemiş, dünya eğitim sistemine kökleşmiş uygulamaları miras bırakmıştır. **Anahtar Kelimeler:** Nizamiye Medreseleri, Medrese Eğitimi, Nizamülmülk

### ABSTRACT

The aim of this study is to examine the establishment of Nizamiye Madrasas under the leadership of Nizamülk, how they were founded, their work, their effects on the next period, and how they formed an educational school in Islamic culture.

The Turks began to accept Islam in a new period of time. The Turkish-Islamic States, which have just started to be established, have continued their old Turkish traditions and have established new institutions which have not been seen in Turkish history. In addition to these madrasahs, new madrasahs were built during the period of Gaznavians. With the establishment of the Great Seljuk State, the Turks began to assume the leadership of the Islamic world in political, social, cultural and educational fields. One of the important factors that give this vision to the Great Seljuk State is its political strength, while the other is the educational vision and the Nizamiye Madrasas that they have established in accordance with this vision. Because these educational institutions had a profound impact on the education system of the Islamic world after them and left the inheritance of the practices rooted in the education system of the world.

**Keywords:** Nizamiye Madrasas, Madrasa Education, Nizamülmülk

---

<sup>1</sup> İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü.  
[beytullah.kaya@izu.edu.tr](mailto:beytullah.kaya@izu.edu.tr)

## GİRİŞ

Abbasi Devleti'nin IX. yüzyılın ortalarından itibaren siyasal olarak güç kaybetmesi, İslam dünyası üzerindeki birleştirici ve bütünleştirici etkisinin azalmasına neden olmuş, bu durum İslam dünyası içerisinde bazı siyasal ve sosyal sarsıntıların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır(Üçok, 1968:113; Yıldız, 1988: 31-48). X yüzyılın başlarında Mısır'da kurulan Fatimiler, Abbasilerin bu durumundan istifade ederek topraklarını Abbasilerin aleyhine olacak şekilde geliştirmeye başlamışlardır(Seyyid, 1995:228-237). Fatimilerin siyasal olarak güçlenmeleri, Abbasilerin temsil ettikleri Sünni İslam'ın dışında ayrı bir dini doktrin benimsemeleri siyasal ve dini alanda iki devlet arasında bir rekabetin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır(Kazıcı, 2018:124; Üçok, 1968:111). Fatimiler Mısır'da Şii Batını düşüncüyü esas alarak kurulmuş bir devlet olmaları dolayısıyla İslam dünyasında iki halifelik durumunun da ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır(Hitti, 1970: 627; Üçok, 1968). Nizamiye Medreselerinin kurulduğu dönemde İslam dünyası, Bağdat Halifeliği, Fatimi Halifeliği ve Endülüs Emevi Halifeliği olmak üzere üç merkeze bölünmüş durumdaydı. Bağdat Halifesi Sünniliğin, Fatimi halifeliği Şiiliğin temsilcisi olarak kendi güçlerini pekiştirmeye çalışmaktaydılar. Bu devletlerden Fatimiler siyasal olarak gücünü artırmak amacıyla eğitim kurumları oluşturmaya ve bu kurumları amaçlarını gerçekleştirmek için kullanmaya önem vermiştir. Fatimi Devleti, X. yüzyılda Abbasi halifeliğinin pasif politika izlemesini de fırsat bilerek siyasal gücünü Abbasilerin aleyhine daha da artırmaya başlamıştır. Bu dönemde Fatimilerin desteklediği Büveyhoğulları Abbasilerin merkezi Bağdat'ı etki altına almış, Halife üzerinde baskı yapmaya başlamıştır. Bağdat'ta halifenin Hutbelerde adının okunması dışında bir etkinliği kalmamıştır (Üçok, 1968: 113; Ocak, 2017: 78). Bu dönemde Fatimiler, bir kadro oluşturmak için medreseler kurmuş ve bu medreselerde yetiştirdikleri dailer aracılığı ile İslam dünyasında Şii düşüncüyü yaymaktan da geri kalmamışlardır. Fatimiler bu çabasıyla, İslam dünyasında halk arasında batını düşüncenin yayılmasını Fatimi yanlısı bir toplumun oluşturulmasını amaçlamıştır. Fatimiler amaçlarına ulaşmak için yalnızca siyasal



yolları değil, sosyal, toplumsal ve eğitimsel yolları kullanmayı da çıkarları için uygun görmüşlerdir.

Abbasi halifesinin Ortadoğu'da etkisinin ortadan kalktığı, yerine Fatımilerin ve onların destekledikleri Şii Büveyhoğullarının etkisinin arttığı bir dönemde doğuda yeni bir güç ortaya çıkmaya başlamıştır(Ocak, 2017: 63). Doğuda ortaya çıkmaya başlayan bu güç aynı zamanda Abbasi Halife'sinin ve Sünni İslam dünyasının da umudu olmaya başlamıştır(Kafesoğlu, 1992). Selçukluların Tuğrul Bey'den itibaren İslam Dünyası üzerindeki siyasal etkilerinin artması ve Alpaslan döneminde bu artışın devam etmesi Sünni İslam dünyasının koruyuculuğunun ve liderliğinin Selçuklulara geçmesine olanak tanımıştır.( Köymen, 1993: 11; Turan, 1969: 92).

Selçuklu Devleti'nin doğu da bir güç olarak ortaya çıkmaya başlaması ve Abbasi halifeliğini Fatimi ve Şii Büveyhoğullarına karşı korumasına alması İslam dünyasında Selçukluların etkilerinin giderek artmasına neden olmuştur(İbnü'l Esir, X: 35-38). Tuğrul Bey, Abbasi halifelerine yardım etmeyi bir politika haline getirmiş, böylece Selçukluların etkisi Abbasilerin eskiden sahip oldukları bütün Orta Doğu coğrafyasında hissedilmeye başlanmıştır (Turan, 1969: 92). Selçuklular İslam dünyasında rol oynamaya başladıklarında İslam dünyasını yalnızca siyasal açıdan kriz yaşayan bir coğrafya olarak değil aynı zamanda sosyal, askeri, eğitimsel ve dini açıdan da kriz yaşayan bir coğrafya olarak bulmuşlardır(Sümer, 2009). Fatimi ve Büveyhoğullarının yarattığı kaotik durum karşısında hem dini hem de eğitimsel açıdan farklı bir yöntemin izlenmesi, Fatımilerin kullandıkları yöntemler karşısında aynı yöntemleri kullanarak onlara cevap verilmesi zaruret haline gelmiştir. Bu bağlamda Selçuklu Devleti yöneticileri eğitimi, Batını düşüncenin İslam topraklarındaki etkisinin ortadan kaldırılması açısından kullanılabilir en önemli yol olarak görmeye başlamışlardır(Ocak, 2017). Selçuklular döneminde Açılan Nizamiye Medresesine gelmezden evvel İslam dünyasının eğitim kökenlerine bakılması

Selçuklu Devleti döneminde kurulan eğitim kurumlarını ve medreseleri anlamak açısından faydalı olacaktır. İslam Dünyasının ilk eğitim kurumu Peygamberimiz döneminde Mescid-i Nebevi'nin yanında açılan Suffa Okulu'dur. Daha sonraki dönemlerde İslami eğitim kurumları; küttab okulları, saray okulları, kitapçı dükkanları, ulema evleri ve mescidler gibi özel eğitim kurumları olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir(Ocak, 2017: 53; Kazıcı, 2018: 333). Everiler döneminde IX. yüzyılda kurulan Beyt-ül Hikmelerin medreselerin ilk halleri oldukları iddia edilse de bu kurumların işlevleri incelendiğinde bir medrese yapılanması içerisinde olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden ilk Medreselerin 907'de Maveraiünnehir ve Horasanda açıldığı görülmektedir (Maruf, 1973: 8). Öte yandan Fatimiler döneminde (975) Mısırdaki Ezher Camii inşa edilmiş bu caminin etrafında medresenin de olduğu bir külliye inşa edilmiştir. Ayrıca bu dönemde İbn-i Tolun Camii de medrese olarak kullanılmaya başlanmış ve Fatimiler buralarda devletin resmi amaçlarını gerçekleştirmek için dailer yetiştirmeyi amaçlamışlardır. Bu çalışmalar sayesinde Fatimiler Abbasilerle mücadele edebilecek bir doktrin oluşturmuşlar, yetiştirdikleri dailer aracılığı ile kendi düşüncelerini İslam dünyası içerisinde yaymaya ve taraftar toplamaya başlamışlardır. Öte yandan doğu da Karahanlıların kurulmasıyla, Kaşgar, Balasagun, Talas, Semekand, ve Buhara gibi şehirler ilim ve kültür merkezleri olmaya başlamışlardır. Karahanlılar tarafından Semerkand'da medrese açılmıştır. İlk dönemlerde medreseler, genelde ulamaların kendi oluşturdukları eğitim kurumlarında ders verdikleri yerler şeklinde oluşmuştur. Karahanlılar ve Gazneliler döneminde kurulan medreseler Fatimilerin medreseleri gibi devletin kontrolü altında olan, devletin resmi amaçlarını gerçekleştirmek düşüncesiyle kurulmuş olan medreseler değildirler. Bu yüzden eğitim öğretim faaliyetleri Nizamiye Medreseleri kuruluncaya kadar dağınık bir şekilde ve ilim adamlarının kendi gayretleri ile oluşturdukları medreseler aracılığıyla devam etmiştir.

Selçuklu Devletinin güçlenmesi ve İslam dünyasının liderliğini yapmaya başlamasıyla beraber Abbasi Halifeliğinin de otoritesi yeniden artmış bu sayede

de Büyük Selçuklular İslam dünyasında da etkinliklerini artırmaya başlamışlardır. Böylece Çin hududundan Yemen'e kadar bütün İslam dünyasında Sunni geleneğin otoritesi yeniden kurulmuştur. Tuğrul Bey'den itibaren devlette teşkilatlanma faaliyetlerine önem verilmeye başlanmıştır. Sultan Alpaslan döneminde silaha karşı silahla fikre karşı fikirle mücadele edilmesi gerekliliği anlaşıldığından medreseler açmak ve buralardan yetiştirilen ilim adamlarıyla fikir mücadelesi verilmesi gerekliliği kavranmıştır.

Bu çalışma, Nizamiye Medreselerinin açılması ve nasıl bir eğitim geleneği oluşturduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, medreselerin, eğitim alanına yaptığı katkılar, medreselerin Türk, İslam ve dünya eğitim sistemine etkileri incelenmeye çalışılmıştır.

#### **Nizamiye Medreselerinin açılması:**

Nizamiye Medreselerinin açılmasında etkin olan olaylardan bir tanesi tarihi kaynaklarda şöyle geçmektedir. Selçuklu Sultanı Alpaslan, Nişabur'da bir camiinin önünden geçerken, camiinin önünde alışılmadık, eski kıyafetli bir grup insan görmüştür, bu insanlar sultana tazim etmediği gibi ondan bir şey de istememişlerdir. Bu duruma şaşırarak Alpaslan veziri Nizamülmülk'e bu insanların kim olduğunu sormuştur. Nizamülmülk; bunlar dünyaya meyiletmeyen, dünyevi zevklerden hoşlanmayan, fakirlikleriyle iftihar eden ilim erbabı fakihlerdir cevabını vermiştir. Fakihlerin bu hali sultanın hoşuna gitmiş, Sultanın kalbinin yumuşadığını gören Nizamülmülk, eğer izin verirseniz onlara kalacak bir yer inşa edip rızıklarını temin edeyim onlarda ilimle uğraşıp sultanın devletine dua etsinler diye sultandan istek de bulunmuştur. Sultanın izin vermesiyle ülkenin her yerini medreseler inşa edilmeye başlanmıştır(Ocak, 2017; Özyayın, 2007) Şüphesiz ki Bu medreselerin açılışının çok daha elzem sebepleri bulunmaktadır. Selçuklu Devleti'nin henüz yeni teşekkül ettiği, bu dönemde devleti idare edecek kadroya ihtiyaç duyulması, İslam dünyası içerisindeki yıkıcı ve bölücü hareketlerin fikri olarak engellenmek istenmesi, o dönem içerisinde yoğun olarak yaşanan medrese

tekke mücadelesine son vermek ve iki kurumsal yapıyı birleştirmek düşüncesi bu medreselerin kuruluma nedenlerindedir(Kenan, 2015; 336). Ayrıca Batini teşkilatının İslam dünyasını içine düşürdüğü bunalımdan çıkarabilecek eğitim kadrosunun yetiştirilmek istenmesi, İslam'ı yeni benimseyen Oğuzlara, İslam'ı anlatacak kadrolara ihtiyaç duyulması, yüksek kalitede din adamı yetiştirilmesinin gerekliliği, yeni fethedilen toprakların İslamlaşmasını sağlamak için ilim erbabına ihtiyaç duyulması ve yoksul fakat yetenekli öğrencilerin okutulması topluma kazandırılmak istenmesi medreselerin açılmalarının diğer nedenleri arasında yer almaktadır (Çelebi, 1976: 111; Ocak, 2017).

Nizamiye Medreselerinden en çok bilineni Bağdat Nizamiye Medresesi olmasına rağmen ilk Nizamiye Medresesi Nişabur'da açılmıştır( Özaydın, 2007). Bu medreseler devrin ünlü alimlerinin yaşadıkları yerlerde ve bu alimlerin eğitim vermesi amacıyla kurulmuşlardır. Bu bağlamda Nişabur Medresesi devrin ünlü alimi İmamü'l Haremeyn el Cüveynî adına açılmıştır. Bağdat Nizamiye Medresesi ise, 1065 yılında yapılmasına başlanmış 60.000 dinar harcanarak 1067 tamamlanmıştır. Medrese devrin ünlü Şafii alimi Ebû İshak eş- Şirazi için inşa edilmiştir. Ebu İshak medresenin yerinin alımında bazı haksızlıklar olduğunu ileri sürerek ders vermeyi reddettiği için medresede ilk ders Ebu Nasr İbnü's Sabbağ tarafından verilmiştir(Özaydın, 2015; Ocak, 2017). Daha sonra Ebu İshak ikna edilmiş, medresede ders vermeye başlamıştır. Bu medrese sultan Alparsan'ın parası ile yapılmış olmasına rağmen, yapımında gösterdiği gayretler dolayısı ile Nizamülmülk'ün adıyla anılmaya başlanmıştır. Nizamiye Medreseleri kurulurken medresenin ihtiyaçlarının karşılanmasına ve sürekliliğinin sağlanmasına azami önem verilmiş ve medreseler şehrin en işlek yerlerinde kurulmaya çalışılmıştır. Medreselerin içinde buldukları vakıfların gelirlerinin yüksek olması, medreselerin devamlılığının sağlanmasına katkı sağlamıştır. Medreseler vakıf geleneğine uygun olarak kurularak, külliye içerisinde inşa edilmişlerdir. Medresenin yanında kütüphaneler, müderrislerin ve öğrencilerin kalabilecekleri yerler ve diğer sosyal yapılara yer verilmiştir.

Devletin ulvi amaçlar güderek kurmuş olduğu bu medreseler ülkenin bazı bölgelerinde hoş karşılanmamışlardır. Örneğin Bağdat'ta Nizamiye Medresesinin yapıldığı haberini alan Maveraünnehir uleması bu duruma üzülmeye ilim matemi tutmuşlardır. Bu ulema şimdiye kadar ilimle şerefinden dolayı onu tahsil eden yüksek himmet erbabı ve temiz şahsiyetler meşgul olurlardı. İlme bir ücret karışırsa bayağı kimseler ve tembellerde ona yaklaşacaklar ve bu ise onun değerinin düşmesine ve zayıflamasına sebep olacağı görüşünü ileri sürmüşlerdir(Ocak, 2017). Bu medreseler Selçuklu Devleti Döneminde bir eğitim ekolü haline gelerek ülkenin değişik bölgelerinde açılmaya devam edilmiştir. Yukarıda bahsi geçen iki medresenin dışında, Herat Medresesi, İsfahan Medresesi, Merv Medresesi, Taberistan Medresesi, Rey Medresesi, Fusenc Medresesi, Halep Medresesi, Musul Medresesi gibi medreseler aynı amaç ve mantık doğrultusunda açılmışlardır.

Nizamiye Medreseleri inşa edilecekleri bölgedeki en ünlü uleması adına inşa edilmişler ve bu ulemalar ölünceye kadar bu medreselerde ders vermişlerdir. Nizamiye Medresesi müderrisleri Sünni ve Eşari mezhebi mensupları arasından seçilmişlerdir. Atanacak müderrisler daha önce camii veya özel medreselerde müderrislik yapmış olanlar arasından seçilmişlerdir. Müderrislerin atanması vezir divanından çıkan kararlar ve sultanın onayı olmuştur. Aynı zamanda Abbasi halifesi de müderris atamasında etkili bir merci olmuştur. Müderrisler medresede ölünceye kadar ders vermekle görevlendirilmişleridir.

Nizamiye Medreselerinde derslerin işlenişi ile ilgili birçok yöntemin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Müderrisin derslerde hangi yöntemin kullanılacağına karar vermekte serbest oldukları, dersin işlenişine göre farklı yöntemleri kullandıkları ve farklı müderrislerin birbirlerinden farklı yöntemler kullanarak dersi işledikleri anlaşılmaktadır(Çelebi, 1976; Makdisi, 2004; Makdisi, 2007). Bazı müderrisler öğrencilerin metni okumasını ve bunun üzerine tartışma yaparak ders anlatımını tercih etmiş, bu yüzden bir konu hakkında tartışma derste en fazla kullanılan

yöntemlerden olmuştur. Müderrisler bir seccade veya post üzerine oturarak ders vermişlerdir. Bazı müderrisler sınıfın çok kalabalık olması durumunda kürsü üzerine oturarak ders vermeyi tercih etmişlerdir. Müderrisler ders verme sırasında İmam Ebu Yusuf'tan etkilenme dolayısıyla siyah sarık ve cübbe giymekteydiler. Bazı Nizamiye Medreselerinde başa sarılan sarık deniz mavisi renginde de olabilirdi(Mezaheri, 1972:166). Müderrislerin atanması sırasında da bu uygulamanın yapıldığı ve müderrise cübbe giydirilerek atandığı kaynaklardan anlaşılmaktadır. Eğer müderrisler medresedeki görevinden azledilirse kendilerine verilen sarık ve cübbeyi geri iade etmişlerdir (Mezaheri, 1972: 166).

Nizamiye Medreseleri şehir merkezlerinde, pazarların işlek oldukları yerlerde kurulmaları dolayısıyla ekonomik sıkıntı çekmemişler, gelirleri giderlerinden fazla olacak şekilde planlanarak kurulmuşlardır. Medreselerin etraflarında yer alan külliyelerde bulunan arastalardan ve dükkanlardan alınan kira gelirleri medreselerin masraflarının karşılanmasında kullanılmıştır. Bu anlayış medreselerin uzun süre ayakta kalmasına yardım etmiştir. Gelirleri giderlerinden oldukça fazla olan bu medreselerdeki hocalara o dönem şartları içerisinde önemli miktarda maaş ödemeleri yapılmıştır. Bu medreselerde eğitim veren müderrislerin 150 dinardan fazla maaş aldıkları öngörülmektedir. Medreseler ekonomik olarak güçlü olacak şekilde inşa edildikleri için farklı alanlarda uzmanlaşmış ilim adamlarının getirilerek öğrencilere konferanslar vermeleri mümkün olmuştur. Örneğin Merv'li Muhammed es-Sem'ani'ye bir konferans için 1000 dinar ödenmiştir(Ocak, 2017). Nizamiye medreselerinde yalnızca Şafi mezhebinden olanlar ders verebildikleri için ve burada ders veren müderrisler ekonomik olarak oldukça iyi maaş aldıkları için bazı ilim adamları bu medreselerde ders verebilmek amacıyla şafi mezhebine geçmişlerdir.

Nizamiye Medreseleri derslerin işlenmesinde müderrisleri eğitimin merkezine alarak kurulmuş olmalarına rağmen, medrese içerisindeki yaşam alanlarının inşasında burada öğrenim gören öğrencilerin kendilerini tam anlamıyla ilme ve

eğitime verebilmelerini sağlayacak şartlarında oluşturulmasına 6nem verilmiştir. 6đrenim g6ren 6đrencilere de mevkilerine g6re burs 6demesinde bulunulmuş, 6đrencilerin ihtiya7ları karşılanarak, b6t6n ilgilerini ilme vermeleri sağlanmaya 7alışılmıştır. Bu a7ıdan bu medreseler kendilerinden 6nceki eğitim kurumlarından ayrılırlar. Aslında devlet dolaylı olarak yani vakıflar aracılığıyla eğitim işleri i7erisinde yer almış ve eğitimini sorumluluğunu 6stlenmiştir. Bu durum, Batı d6nyasında sanayi inkılabından sonra devletler tarafından idrak edilmiş ve devletler eğitim verme y6k6ml6l6đ6n6 6stlenmeye başlamışlardır. Nizamiye Medreselerinden 6nce ilim 6đrenmek i7in uzun yıllar farklı Şehirleri dolaşmak gerekmekteydi. İlim 6đrenmek isteyen 6đrenciler i7in bu durum hem ekonomik hem de zaman kaybına neden olmakta ve 6đrencilerin b6t6nc6l bir yaklaşımla ilim 6đrenmelerini engellemekteydi. Nizamiye Medreseleri eğitim ve 6đretimdeki bu dağınlıklı ortadan kaldırmış ve ilk kez b6t6nc6l bir yaklaşımla eğitim işlerini planlayarak, medrese 6đrencilerinin farklı alanlarda uzmanlaşmalarına imk6n tanımıştır. 6đrencilerin ve hocaların devlet tarafından himaye edilmesi, masraflarının devlet tarafından karşılanması sonucu eğitim içlerinde modern zamanlardan 7ok 6nceleri devletin sorumluluk 6stlenmiş olduğunu g6stermektedir.

Nizamiye Medreseleri programlarında İşlami değerlere sahip veli insan tipi meydana getirmek amacına y6nelik olarak program uygulamıştır. Bu medreseler T6rklerin eski savaşçı ve cihangir «alp» tipiyle, İşlam'ın «gazilik» anlayışını birleştiren bir insan modeli yetiştirmeyi ama7lamışlardır. Programlarında ihtisas derslerine yer verilmiş, her dersi o sahanın uzmanının vermesi kararlaştırılmış, talebelerin belirli ilim dallarında uzmanlaşmaları sağlanmaya 7alışılmıştır(Ocak, 2017). B6t6n Nizamiye Medreseleri aynı t6r eğitim programı uygulayarak Sel7uklu 6lkesinde ortak bir İşlam k6lt6r6n6n doğmasına zemin hazırlamışlardır.

Nizamiye Medreselerini sadece 6rg6n eğitim yapan kurumlar olarak g6rmek yanlıştır. Bu medreseler halkın eğitilmesi konusuna da eğilerek yaygın eğitim

faaliyetleri de yürütmüşlerdir. Medreselerde ki derslere dönem dönem halkın katılımı da desteklenmiş, Ramazan aylarında ve bazı özel zamanlarda müderrisler halka sohbet tarzında dersler vererek halkın da medreselerden istifade etmesine çalışılmıştır. Ayrıca bazı Nizamiye Medreseleri müderrisleri hakkında katılabileceği eğitim programları hazırlamışlardır. İmamü'l Haremeyn el Cüveyni, Nişabur'da Cuma günleri halka Tezkir meclisleri kurar vaazlar vermiştir. Radiyyüddin el-Kazvini Ramazan ayında teravihten sonra fecre kadar halka tefsir dersleri vermiştir. Halk eğitimi konusunda kadınlarında medreselerdeki derslere katılması teşvik edilmiş ve katılımları sağlanmıştır. Bu medreselerde örgün eğitimin yanı sıra yaygın eğitimde yapılmış, medrese halk bütünleşmesi sağlanmış, böylece halkın eğitimi yoluyla halk Batını düşünceye karşıda korunmaya çalışılmıştır.

Nizamiye Medreseleri, bugünün modern üniversiteleri tarafından kullanılan misafir hoca geleneğinin ilk uygulayıcısı olmuşlardır. Medreselerdeki öğrenci sayısının ne kadar olacağı müderrislere bırakılmış olmasına rağmen bir hoca 10-100 arası öğrenciye eğitim vermiştir. Bazı ünlü müderrislerin ders halkalarında bu sayı 400'e kadar çıkmıştır. Gazalini'nin 300 talebesi, Cüveyni'nin 400 civarında talebesinin olduğu dönemler olmuştur. Medreselerde öğrenim görmek için herhangi bir yaş sınırlaması yapılmamıştır. Bu tamamen öğrencinin zeka ve yeteneğine kalmış bir durumdur. Medreselerden mezun olmak yıl esasına göre değil belli kitapları okuma esasına bağlı olduğu için belli bir öğretim süresi belirlenmemiştir. Eğitim süresi şahsa göre değişmiş olmasına rağmen 5 yıldan önce medreseden icazet almakta mümkün olmamıştır.

### **Nizamiye Medreselerinin Etkileri:**

Nizamiye Medreseleri yetiştirdikleri kadrolar aracılığı ile Batını fikirlere karşı bir doktrin oluşturmayı başarmış, bu kadrolar sayesinde yıkıcı faaliyetlere karşı devletin ve toplumun korunması sağlanmıştır. Nizamiye de eğitim veren hocaların ehli sünnet düşünceyi benimsemiş olmaları ve bu düşünce sisteminin yerleşmesi



için çalışmalar yapmaları, o dönem içerisinde toplum ve medrese kaynaşmalarını sağlamaları, batını fikirlerin toplum üzerinde etkisinin azalmasına sebep olmuştur.

Nizamiye Medreseleri gerek uyguladıkları eğitim yöntemleri, gerekse açılma ve uygulama biçimleri açısından İslam dünyasında kendinden sonra açılacak medreseler tarafından model olarak alınmıştır. Böylece İslam dünyasında örgün öğretim kurumları olarak bir medrese geleneğinin doğması sağlanmıştır. Medreselerde ilmi ve sosyal zorunluluklar dikkate alınarak bir program takip edilmiştir. Eğitim ilk defa planlı ve programlı hale getirilmiştir. Nizamiye Medreseleri devletin kaynaklarıyla açılmış olduklarından dolayı hem medreseler üzerinde hem de genel olarak eğitim sistemi üzerinde devletin teftişi ve denetimi başlamış ve bundan sonra eğitim işleri devletin kontrolü altında devam etmiştir. Ülkenin değişik bölgelerinde medreseler açılması da eğitimde fırsat eşitliğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Selçuklu Devleti döneminde açılan bu medreseler, daha sonraki dönemlerde, Halife Müntasır, Selahaddin Eyyübi, Nüreddin Zengi gibi yöneticiler tarafından örnek alınarak yeni medreselerin açılmasına da önderlik etmişlerdir. Ayrıca Anadolu Selçuklu Devleti, Anadolu Beylikleri ve Osmanlı Devleti Medrese sistemi Nizamiye Medreseleri örnek alınarak geliştirilmiştir(Saydam, 1999:447). Nizamiye Medreseleri kendinden sonra gelen medreseleri, fiziki yapı, eğitim misyonu ve ders programları açısından etkilemiştir. Daha sonra kurulan medreseler yoğunlukla Nizamiye Medreselerinin takip ettiği programa sadık kalmışlardır. Hem Nizamiye Medreselerinin açıldığı dönem hem de daha sonra bu medreseler örnek alınarak açılan yeni medreseler İslam dünyasında ortak bir medeniyetin doğmasına çok büyük katkı yapmıştır(Kazıcı, 2000).

Modern dünyada eğitim kurumları devletin temel ideallerinin öğretildiği ve vatandaşların devlete sadakatle bağlı olduğu vatandaşlar yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Bu uygulamayı ilk başlatan ve başaran Nizamiye Medreseleri

olmuştur. İslam dünyasının en zor dönemlerini yaşadığı zamanlarda bu medreseler Müslümanların zihin ve gönül dünyalarının berraklaşmasına katkı sağlamışlardır. Çünkü bu dönemde içeriden Batini tehdidinin, daha sonra da İslam dünyası üzerine dışarıdan gerçekleşecek olan Haçlı Seferlerinin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmakta çaba sarf etmişlerdir. Buralardan yetiştirilen öğrenciler devletin üst kademelerinde görev alarak bu tehditlerin ortadan kaldırılmasında etkili olmuşlardır. IX ve X yüzyıllar İslam dünyasında ilim-ihsan, şeriat- tarikat tartışmalarının yoğun olarak yaşandığı dönemlerdir. Bu medreselerde eğitim vermesi için seçilen hocaların birçoğunun aynı zamanda tasavvuf ehli olması bu tartışmaların azalmasına şeriat ve hakikat alanlarında birleşmenin ve bütünleşmenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve böylece toplumsal uzlaşma sağlanmıştır.

Avrupa'da aydınlanma dönemiyle birlikte vatandaşlık anlayışının ortaya çıkmaya başlaması, vatandaşların devletler nezdinde hak ve sorumluluklara sahip olması devletlerin eğitime bakışının da değişmesine neden olmuştur. Devletler şehirleşmenin artmasıyla birlikte tebaaları arasında yaygınlaşan vatandaşlık bilincini devletin idealleri doğrultusunda şekillendirmenin aracı olarak eğitimi kullanmanın gerekliliklerini kavramışlardır. Vatandaşlara eğitim verme yükümlülüğü devletin temel görevleri arasında yer almaya başlamıştır. Böylece çağdaş dünyada devletler eğitimi düzenleyen, denetleyen ve çıktılarını kontrol edebilen bir sorumluluğu üstlenmişlerdir. Bu yaklaşım eğitim sisteminin daha düzenli, kontrollü ve süreğen olmasına olanak tanımıştır. Oysa modern dünyanın 19 yüzyılla beraber ulaştığı bu eğitimsel devrim XI. yüzyılda Nizamiye Medreseleri tarafından temelleri atılmıştır. Bu yüzden Nizamiye Medreseleri kuruluş amaçları ile günümüz modern dünyada ki eğitim kurumlarının kuruluş amaçları arasında ciddi bir paralellik görülmektedir.

Nizamiye medreseleri eğitimsel uygulamaları açısından da kendinden sonraki eğitim kurumlarını etkilemişlerdir. Üniversite sistemindeki ders geçme yöntemi

ilk kez Nizamiye Medreseleriyle eğitim dünyasında kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca eğitim sisteminde uygulanan burslu öğrenci sistemi, öğrencilerin yatılı olarak eğitim görmeleri anlayışı da yine Nizamiye Medreselerinin öncülüğünde ortaya çıkmış uygulamalar arasında yer almaktadır. Eğitim sistemi içerisinde, daimi statüde öğretim elemanı yetiştirme ve bunlar arasında statü belirleme geleneği, mezun olanların icazetname alması, bugünkü diploma sisteminin oluşması, müderrislerin atanması sırasında uygulanan cübbe girdirme geleneği, medreseler arasında hoca değişim programlarının uygulanması gibi ritüeller bugün hala dünya eğitim sisteminin kullandıkları uygulamalar arasındadır.

### **Nizamiye Medreselerinin Türk Dünyası Üzerindeki Etkileri:**

Türkler arasında İslamiyet, Karahanlılar ve Gazneliler döneminden itibaren yayılmaya başlamıştır. İslamiyet'in yayılmasıyla önce Maverâünnehir daha sonra Buhara ve Fergana'da çeşitli dini yapılar inşa edilmeye başlanmış ve buralar da oluşturulan tasavvuf kurumları gibi kurumlarla da İslamiyet'in yayılması hızlanmıştır. Tasavvufi kurumların Türkler arasında etkin olması, Rafizilik ve Batınlık gibi düşüncelerin Türkler arasında yayılmasına ve taraftar bulmasına engel olmuştur. Selçuklular döneminde Nizamiye Medreselerinin açılması ve bu kurumların şeriat-tarikat uzlaşmasını sağlaması Türk dünyasında bu kurumlara bakışı olumlu etkilemiştir.

Nizamiye' den yetişerek Türk tarihinde en etkili olan müderrislerin başında Yusuf-i Hemedâni gelmektedir. O, Bağdat'a gelerek Ebu İshak'ın öğrencisi olmuş, buradan ayrıldıktan sonra Nişabur, İsfihan ve Semerkand medreselerinde de talebe olmuştur. Medreseden icazet aldıktan sonra Horasan ve Maverâünnehir'e dönerek irşâd faaliyetlerinde bulunmaya başlamıştır. Bugün Türk dünyasının yakından tanıdığı büyük mutasavvıfların pek çoğunun yetişmesinde hizmetleri olmuştur. Onun sayesinde Nizamiye Medreselerinin oluşturduğu ruh Türk dünyasına, Maverâünnehir'e taşımıştır. Yusuf\_i Hamedani'nin yetiştirdiği öğrenciler daha sonra Yesevilik, Nakşibendilik,

Kübrevilik, ve Bektaşilik gibi tasavvuf kurumlarını oluşturmuş, göçebe Türkmenler arasında İslamiyetin yayılmasına katkı sağlamış ve çok sayıda taraftar toplamışlardır. Günümüzde dahi adı geçen tasavvuf kurumları Yusuf-i Hemedaniye kendi silsileleri içerisinde yer vermektedirler. Bu bakımdan bu kurumların hepsinde Nizamiye Medreselerinin etkilerini görmek olasıdır. Yani Yusuf-i Hemedani'nin Horasan ve Maverünnehir'e dönerek irşâd faaliyetlerinde bulunması, Türk dünyasının yakından tanıdığı büyük mutasavvıfların pek çoğunun yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca Nizamiye Medreselerinden yetişen öğrenciler, Azerbaycan, Horasan, Şam, Irak, Hicaz, Yemen, Kuzay Afrika ve Endülüs gibi bölgelere yayılarak ortak bir İslam medeniyeti oluşmasına katkı sağlamışlardır.

Nizamiye Medreselerinin tam olarak ne zaman ortan kalktığı tespit etmek oldukça güçtür. Bağdat Nizamiye Medresesi dışındakiler hicri VI. yüzyılda ortadan kalkmasına rağmen, Bağdat Nizamiye Medresesi uzun yıllar varlığını devam ettirmiştir. Bağdat Nizamiye Medresesi; Hilafet merkezinde olması ve vakıf gelirlerinin çok yüksek olması dolayısıyla daha uzun ömürlü olmuştur. 1258'de Bağdat'ı ele geçiren Hülâgü Han, şehri önce yağma ettirmiş, sonra da baştan sona yaktırmıştır. Hülâgü'nün bu uygulaması medreselere önemli ölçüde zarar vermiştir. Nizamiye Medresesiyle ilgili son bilgiler, buranın müderrisi olan İbnü'l Âkûlî'nin Timur'un Bağdat'ı istilasıyla birlikte şehirden kaçmasıyla ilgilidir. Yani Bağdat Nizamiye Medresesi 1400'lere kadar varlığını devam ettirmiştir. Bu dönemde siyasal merkezlerin Osmanlı Devleti ve Timur Devleti gibi iki güce bölünmesi ve her iki gücünde ilme önem vermesi, ilim adamlarının bu devletlere doğru yönelmesine sebep olmuştur. Bu durum Bağdat'ın ilim üzerindeki üstünlüğünün sönmesine neden olmuştur. Medreseden son habere ise 1414 tarihinde Firuzabadi'nin el Kâmûsü'l Muhit'inde rastlanmaktadır. Bu tarihten sonra medresede eğitim verildiğine dair herhangi bir tarihi kayda rastlanmamaktadır (Ocak, 2017).

## Sonuç

Nizamiye Medreseleri, İslam dünyasının fikri karışıklıklar içerisinde olduğu bir dönemde hayata geçirilerek, devrin ünlü ulemaları tarafından fikri, akli ve kalbi tertemiz öğrenciler yetiştirilmesine ve böylece devletin, toplumun huzur içerisinde yaşamasına katkı sağlayan kurumlar olarak ortaya çıkmışlardır. İslam düşüncesinin de Sünni dünyasının bir ekol olarak sağlam temeller üzerine oturmasına, Selçuklu Devleti ve daha sonra da Osmanlı Devleti'nin bu zemin üzerinde yeşermesine olanak sağlamıştır. Böylece hem kendi döneminde yetiştirdiği öğrencilerin İslam ülkelerine dağılarak, hem de daha sonra çok sayıda benzer düşüncelere sahip öğrenciler yetiştirerek ortak bir İslam kültürünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Bu medreseler devrin bunalımlı siyaset dünyasında berrak zihinli siyasi kadrolar yetiştirmek suretiyle de Selçuklu Devleti'nin güçlü bir devlet yapısı oluşturmaya katkı sağlamışlardır. Nizamiye Medreseleri varlıklarını devam ettirdikleri dönemden ziyade iki sebepten dolayı Dünya siyasi ve eğitim tarihini derinden etkilemişlerdir. Bu sebeplerden ilki Türklerin İslamlaşmasında sağladıkları katkı ve bu katkının sağlam İslam itikadı üzerine kurulmasına destek vermiş olmalarıdır. İslamlaşan Türkler, İslam'ın Ön Asya'da, Balkanlarda ve Avrupa'nın pek çok coğrafyasında yayılmasına hizmet etmişlerdir ki bu gelişme dünya siyasi tarihi açısından çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu sonuçların ortaya çıkmasında hiç şüphesiz Nizamiye Medreselerinin de katkısı yadsınmaz. Nizamiye Medreselerinin ikinci katkısı ise uluslararası düzeyde olmuştur. Özellikle eğitim alanındaki uygulamaları günümüz eğitim sisteminde kullanılan pek çok uygulamanın ilk örneklerini teşkil etmektedir. Müderrislerin atanmasındaki uygulamaları, müderrislerin atanırken cübbe giymesi geleneği, öğrencilerin burslu ve yatılı olarak eğitim görmeleri, ders geçme sisteminin formal olarak uygulanması, devletin ideallerini benimseyen gençler yetiştirmeyi amaçlaması bu uygulamalardan bazılarıdır.

Bu medreseler Türk-İslam dünyası siyasal, sosyal, kültürel ve eğitimsel açıdan etkiledikleri gibi bugün modern dünyada eğitim sisteminde kullanılan pek çok uygulamayı sistemleştirmiş olmaları açısından önemli kurumlardır.

## Kaynaklar

- AKYÜZ, Y. (2012), *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000- M.S. 2012*, (23. Baskı). Ankara: Pegem A.
- ÇELEBİ, A. (1976), *İslam da Eğitim Öğretim Tarihi*, (Çev. Ali Yardım) İstanbul: Damla Yayınevi.
- İBNÜ'L Esir (1991). *İslam Tarihi El Kâmil Fi't-Tarih Cilt. X*, (Çev. Abdülkerim Özyaydn). İstanbul: Bahar Yayınları
- HİTTİ, K.P. (1970). *History of the Arabs, from the Earliest Time to Present Time*, (10. Baskı.) London. Macmilam.
- KAFESOĞLU, İ. (1992), *Selçuklu Tarihi*, İstanbul: MEB.
- KAZICI, Z. (2000), *İslam Eğitim Tarihi*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları.
- KAZICI, Z. (2018), *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*(18. Baskı). İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları.
- KENAN, S. (2015), Modern Üniversitelerin Oluşum Süreci. *Osmanlı Araştırmaları*, 45(333- 367).
- KÖYMEN, M. A. (1993), *Selçuklu Devri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- MAKDİSİ, G. (2004), *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*; İstanbul: Gaye Kitabevi Dağıtım.
- MAKDİSİ, G. (2007), *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* (Çer. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik Yay.
- MEZAHİRİ, A. (1972), *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*.(Çev. Bahriye Üçok). İstanbul: Varlık Yayınevi.
- OCAK, A. (2017), Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri (2. Baskı), İstanbul: Nizamiye Akademi.
- ÖZAYDIN, A. (2015), Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebû İshâk Eş-Şîrâzî Ve Medresenin Resm-İ Küşâdı, *Şarkiyat Mecmuası*, 26. 85-99.
- ÖZAYDIN, A. (2007), "Nizamiye Medresesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXXIII, 188-191;
- ÜÇOK, B.( 1968), *İslam Tarihi. Emeviler-Abbasiler*, Ankara: Sevinç Matbaası.

- SAYDAM, A. (1999), *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Trabzon: Derya Kitabevi.
- SEYYİD, E. F. (1995), *Fatimiler*. TDV. İslam Ansiklopedisi. Cilt. 12 ss. 228-237. İstanbul. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatimiler> Erişim:03/04/2019.
- SÜMER, F. (2009), *Selçuklular*. TDV. İslam Ansiklopedisi. Cilt.36. ss.380-384. İstanbul. Erişim: 25/03/2019  
[dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1015/12318.pdf](http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1015/12318.pdf)
- TURAN, O. (1969), *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu
- YILDIZ, H.D. (1988), *Abbasiler*, TDV. İslam Ansiklopedisi. Cilt. 1, ss. 228-237. İstanbul. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler> Erişim : 03/04/2019.



# Kollamacılığın Seçilmiş Bir Belediyede Taşeron İşçiler Üzerinden İncelenmesi<sup>1</sup>

Onur BAYRAKCI<sup>2</sup>

## ÖZ

Türkiye’de özellikle işe girmede kollamacılık ya da kayırmacılık çoklukla uygulanan yöntemlerden bir tanesidir. Günümüzde kayırmacılık mekanizmaları çoğunlukla kamuda görülmektedir. Bu çalışmada kayırmacılığın nasıl görüldüğü ve ne tür mekanizmalar barındırdığı İstanbul’da bir belediye de taşeron olarak çalışan işçiler üzerinden araştırılmış ve analiz edilmiştir. Çalışmanın amacı kollamacılığın nasıl algılandığını göstermek ve literatüre katkı sağlamaktır. Araştırmanın yöntemi nitel ve nicel araştırmadır. Ve nitel araştırma yönteminin bir veri toplama tekniği olarak derinlemesine mülakat ile nicel yöntemin de veri toplama tekniği olarak da anket çalışması yapılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** Kollamacılık, Belediyeler, Taşeron İşçiler.

## A Studt of Nepotism on Subcontracted Workers In A Selected Municipality

### ABSTRACT

Favoritism for finding a job in Turkey is one of mostly applied the methods. Today, favoritism mechanisms are mostly seen in the public sector. In this study, how the favoritism is seen and what kind of mechanisms it has, a municipality in Istanbul was researched and analyzed by the workers working as subcontractors. The aim of the study is to show how the perception of the collectivism is perceived and to contribute to the literature. The method of the research is qualitative and quantitative research. In addition, a qualitative research method was used as a data collection technique and a questionnaire was used as a data collection technique.

**Keywords:** Favoritism, Municipalities, Subcontracting Workers.

---

<sup>1</sup> Bu çalışma Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümünde 2018 yılında yapılan “Yerel Yönetimlerde Emeğin Taşeronlaştırılması ve Denetim” adlı doktora tez çalışmasından üretilmiştir. **Bilimsel etik sorunu:** Saha çalışmasının siyasi bir kurum olan seçilmiş bir belediyede yapılmış olması, saha araştırması sırasında bir takım zorlukların doğmasına sebebiyet vermiştir. Katılımcıların araştırmanın ifşa edilmesi durumunda zor duruma düşeceklerini ifade etmelerinden dolayı kendilerine bilimsel etik çerçevesinde kendi kimliklerini, çalıştıkları birimi ve kurumu herhangi bir şekilde açık olarak belirtilmeyeceği sözü verilmiştir. Aynı şekilde araştırma yapılacak mekân bir kurum olduğundan araştırma öncesi resmi prosedürler gereği izin alınmış ve idari sorumlulara kurumun adının telaffuz edilmeyeceği garantisi verilmiştir. Sahanın sahip olduğu tüm bu gerekçeler göz önünde bulundurularak çalışmada kurum adı belirtilmemiştir.

<sup>2</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Bandırma Onyediy Eylöl Üniversitesi, ORCID: 0000-0001-2345-6789.

## GİRİŞ

Kayırmacılık, tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de önemli toplumsal sorunlardan birisidir. Süleyman Aydın ve Yakup Yılmaz'er göre, kayırmacılık, halk dilinde “torpil” ya da “iltimas” kavramına denk gelmektedir. Kayırmacılık, halk arasında kollamacılık, “adamı olmak” ya da “torpil” olarak adlandırılmaktadır. “Adamı olmak” kavramı aslında derinlemesine irdelendiğinde özellikle siyasetle ilişkilendirilir. Adamcılık ya da kollamacılık ülkemizde işlerin hızlanması ya da hallolması için kullanılır; kurumlarda iyi muamele görme, iş bulma, tayin işlerinin istenildiği şekilde düzenlenmesi için “adam” kavramı en önemli yeri alır. “Adamı olmak” kişiler arasında kurulan bir çeşit toplumsal ilişki biçimidir. Kollamacılık “adamı olmak” bağı kurulduktan sonra devreye giren bir özel muamele biçimidir. Fakat bu tür ilişkiler kendiliğinden değil toplumsal süreç içinde bir takım kültürel temalar aracılığıyla kurulur ve sürdürülür (Kurtoğlu, 2012: 142-143).

Ülkemizde uygulanan kayırmacılık türlerine bakacak olursak:

### 1.1 Patronaj

Patronaj kavramı iktidar ya da yönetim gücü tarafından yapılan yanlışların yaşanmaması için kendi yandaşlarının yanında olmak olarak tarif edildiği gibi, aynı düşünce ve değerleri taşıyan örgüt üyelerinin kadrolaşarak birbirlerini sahiplenmesi olarak da tanımlanabilir. Patronaj kavramı genel olarak kayırmacılık ya da kollamacılık olarak ele alınır fakat içeriğine baktığımızda Kronizm ve Nepotizm kavramlarını barındırır (Fındıkçı, 2013: 62).

### 1.2 Akraba kayırmacılığı (Nepotizm)

Kemal Özsemerci ve E. Gyimah Boadi'ye göre, Nepotizm diğer tanımıyla akraba kayırmacılığı olarak tarif edilir. Bu tür kayırmacılığın temelini kişinin kendi akrabasının niteliklerini görmezden gelip akrabalık ilişkileri esas alınarak bir devlet görevinde istihdam edilmesine ya da tayin edilmesine “akraba kayırmacılığı” ya da “nepotizm” adı verilmektedir (Özkanan& Erdem, 2015: 10).

Nepotizm sözcüğünün kökeni “nepot” yani yeğen kuzen anlamına dayanmaktadır. Aynı şekilde sözlükten yola çıkılarak şu tanım elde edilir: “Yüksek pozisyondaki bir kişi tarafından akrabalarına (özellikle istihdam bakımından) özel destek verilmesi anlamına gelmektedir” (akt: Özkanan& Erdem, 2015: 10).

Murat Erusta ve Murat Akdeniz’e göre nepotizm uygulamaları çoğunlukla az gelişmiş, gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkelerde yaygın olarak görülmektedir.

Onlara göre Nepotizmin bu tür ülkelerde yaygınlaşmasının nedenleri:

- İnsanlar akrabalarının sosyo-ekonomik yönden güçlü olmalarını istemektedirler,
- Türk gelenek ve göreneklerinin getirdiği önce aile üyeleri düşüncesinin oluşturduğu baskılar,
- Müslümanlığın gerekliliği sebebiyle önce ailen düşüncesinin etkili olması,
- Doğu toplumlarının aile bağlılığından oluşan düşünce yapıları,
- Gelişmekte olan ülkelerde yüksek olan işsizlik oranının nepotizme yönlendirmesi,
- Az gelişmiş ülkelerde uzmanlık gerektirmeyen iş alanlarının yaygınlığı nedeniyle çalışan seçiminde önceliği güvenebileceği kişilerden yana kullanmaları,
- Gelişmekte olan ülkelerde uzmanlığın öneminin tam olarak anlaşılmamasıdır (akt:Sarıboğa, 2017: 22).

### **1.3 Eş –Dost kayırmacılığı (Kronizm)**

“Kelimenin kökü, 17. yüzyılda Cambridge Üniversitesi öğrencilerinin kendi aralarında kullandıkları “uzun sürecek olan yakın arkadaşlık” anlamına gelen “crony” kelimesinden gelmektedir” (akt: Özkanan& Erdem, 2015: 11).

Coşkun Can Aktan Kronizm’i, kamu görevlilerinin ya da diğer örgüt çalışanlarının işe alım durumlarında kişinin niteliklerinden çok ‘eş – dost’, ‘arkadaş’, ‘tanıdık’ gibi yakınlık ilişkilerine göre kayırılarak istihdam edilmesi

olarak tanımlamaktadır. Kronizm'i nepotizm'den ayıran tek fark kayırmacılığın“akrabalık” üzerine kurulmasıdır. Hemşehri kayırmacılığını da kronizmin bir özel türü olarak ele almak mümkündür. Günümüzde ‘aynı memleketten olma’, ‘aynı topraklar üzerinde büyüme’ gibi faktörler geleneksel toplumlarda yaygın bir şekilde kayırmacılığın bir nedeni olmaya devam etmektedir” (akt: Erdem&Çeribaş,v.d, 2013: 55).

#### **1.4 Siyasi kayırmacılık (Partizanlık)**

Gökçe'ye göre siyasi kayırmacılık ya da diğer adıyla partizanlık, siyasi partilerin iktidar olduktan sonra kendilerini destekleyen gruplara bir yandan “vefa” borcunu ödemesi diğer taraftan da bir sonraki seçim için oy yatırımı yapması anlamına gelmektedir. Bu tür kayırmacılık, genellikle siyasi partilerin parti çıkarlarını korumak için bir önceki yönetimde yer alan yönetici ve çalışanların yerlerinin değiştirilerek yerlerine kendi güvendikleri kişilerin getirilmesiyle olur (akt: Özkanan& Erdem, 2015: 11).

Bu sistemde, atamalarda “liyakat” ya da “ehliyet” göz ardı edilir ve partiye yakınlık önem kazanır. Bu sistemin en uç örneği Amerika'da “spoil” yani yağma sistemi olarak adlandırılan sistemdir. Yağma sistemi, iktidara gelen partinin kendilerine destek sağlayan kişilere devlet içinde yeterliliklerine bakılmaksızın kadro vermesi sistemidir. Bu tür atamalar kadrolaşma olarak da görülebilir. Kadrolaşan devlet parti devletine dönüşür ve işlerin aksamasının yanı sıra her vatandaş aynı hizmeti alamaz. Diğer taraftan da yükselme sağlayabilmek için çalışan partinin hak ve hukuktan uzaklaşarak emirlere kati bir şekilde uyması sonucu toplumsal çöküşün önü açılır (Fındıkçı, 2013: 76).

Türkiye'de anayasal ve yasal açıdan, liyakat sistemine ilişkin düzenlemeler bulunsa da, Türkiye'de yasalarla bu durumun engellenmesi için tedbirler alınmış olsa da yasalarla uygulama arasındaki uçurum liyakat konusunda da kendini göstermektedir. Devletin vatandaşa eşit mesafede bulunması gerekliliği yaygın

kayırmacılık ve siyasi patronaj sistemi yüzünden zarar görmektedir. Sadece belli kurumlara özgü olmayıp kamu personel sisteminin neredeyse tamamına yerleşmiş olan kayırmacılık, bürokrasinin siyasal tarafsızlığını azaltarak işleyişine zarar vermektedir.<sup>3</sup>

Türkiye’de devlet kadrolarına geçiş için uygulanan KPSS sınavı patronajı zorladığından sözleşmeli personel gibi ara formüller devreye sokularak devletin siyasallaşması sağlanmaktadır. Fakat bu tür uygulamalar her zaman uygulanmadığından işe yerleştirme çoğunlukla belediyeler üzerinden yapılmaktadır. Belediyelerde uygulanan patronaj sistemi taşeron firmalar aracılığıyla vücut bulmaktadır. Fakat taşeron firmalar aracılığıyla işe girmek de bir takım değişkenlere bağlı olarak gelişmektedir: belediye başkanının bağlı olduğu parti, başkanın hemşehrilik bağları, bölgenin sosyo-ekonomik yapısı gibi. Nitekim yapılan çalışma sonuçları da bunu doğrular niteliktedir. Gerçekleştirilen saha çalışması anketinde de veriler, ankete katılanların %86,8’inin farklı referans türleriyle işe girdiğini göstermektedir.

Kayırmacılık ülkemizde en fazla iş bulma konusunda zemin bulmaktadır. Ve bu zemin çoğunlukla da Kamu kurum ve kuruluşlarında, belediyelerde olmaktadır. Yapılan saha çalışması aracılığıyla kayırmacılığın taşeron işçiler arasında ne derecede ve nasıl kullanıldığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

## **1. Araştırmanın Yöntemi**

Bu araştırmanın içeriği ve araştırma sahasının özellikleri, hem nicel hem de nitel araştırma yöntemlerinin seçimini gerekli kılmıştır. Her iki yöntemin de seçilmesindeki amaç araştırmanın tüm boyutlarıyla görülmesini sağlamaktır.

---

<sup>3</sup> Uluslararası Şeffaflık Derneği, İş Dünyası Şeffaflık Sistemi Türkiye Analizi, <http://www.seffaflik.org/wp-content/uploads/2017/03/BICA-TR.pdf>, Erişin tarihi 28 Ağustos 2017

Araştırmaya konu olan belediye siyasi bir kurumdur. Çalışmaya katılımcı olarak katılanlar araştırmaya korkuyla yaklaşmaktadır. Anket çalışması toplu olarak dağıtıldığından ankete dâhil olanlar kendilerini güvensiz hissetmektedirler. Yapılan anketin görüleceğini ve ifşa edileceğini düşündüklerinden dolayı kendilerini tam güvende hissetmemektedirler. Kendilerine dağıtılan anketleri mümkün olduğunca hızlı doldurup gitmek istemektedirler. Bunun yanı sıra kurumdaki hemen hemen tüm çalışanlar kuruma kayırmacılık yoluyla girmiş oldukları için siyasi sorulara ve kendilerince tehlikeli buldukları sorulara temkinli yaklaşmak istemektedirler. Bu koşullardan dolayı, güvenilirlik önem teşkil etmektedir. Bahsedilen kaygıların ortaya çıkacağı beklendik bir durumdur. Bu nedenle araştırmada güvenilirliği sağlamak amacıyla hem nitel hem de nicel araştırma yöntemlerinin bir arada kullanılması, alana inilmeden önce kararlaştırılmıştır. Bu noktada nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin kendine özgü avantajları içinde barındıran karma yöntemin kullanılması uygun görünmektedir. Ancak alanın kendine özgü dinamikleri, literatürde yer alan karma yöntem tasarımlarından birinin seçilip uygulanmasına engel teşkil etmektedir. Bu nedenle karma yöntem tasarımları arasından alanın ve araştırmanın sahip olduğu niteliklere en yakın olan tasarımdan yola çıkılmıştır. Ancak bu karma yöntem tasarımının sahip olduğu çerçeve, yine alanın sahip olduğu özellikler nedeniyle bütünüyle uygulanmamıştır.

Bu çalışmada belirlenen yöntemsel model Creswell'in sıralı açıklayıcı tasarım olarak adlandırdığı karma yöntem tasarımından yola çıkılarak gerçekleştirilmiştir. Bunun nedeni nicel araştırmanın, çalışmaya istatistiksel anlam katmasına rağmen, nicel yöntemin araştırma sonucunda elde edilen verilerin nasıl oluştuğunu açıklayamamasıdır. Bu nedenle sayısal veriler, sözel verilerle desteklenerek bir bütünlük elde edilmesi çalışmanın bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Sıralı Açıklayıcı Tasarımda, ilk aşamadaki nicel verilerin toplanması ve analizi işlemini takiben nitel verilerin toplanması ve analizi ile karakterize edilen ikinci aşama gerçekleştirilir. Bu aşama niceliksel verilerin sonuçlarına dayanmaktadır.

Ağırlık niceliksel verilere verilir ve verilerin karıştırılması ile analiz yapılır. Böylece, iki veri formu ayrı olmasına rağmen birbirine bağlıdır. (Creswell, 2009: 211). Bu araştırmada da nicel yöntem ön planda olsa da, nicel verilerin ortaya çıkardığı nedensellik ilişkilerinin ne şekilde oluştuğu ve nasıl işledikleri, alan araştırması sürecinin uzaması pahasına da olsa yapılan derinlemesine görüşmelerle ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Ancak araştırmaya katılan kişilerin ifşa edilme korkusu, araştırmanın resmi bir kurumda yapılması nedeniyle ortaya çıkan bürokrasi, kayırmacılık ilişkilerinin doğurduğu tabiiyet ilişkileri gibi nedenlerden dolayı literatürde rastlanan karma yöntem örneklerinin oluşturulması mümkün olmamış ve bu nedenle araştırmada, karma yöntem ve bu tasarım sadece bir zemin olarak kullanılmıştır.

Araştırmanın yöntemsel modelinin önceliği niceliksel verilerin ortaya çıkartılması, bu verilerin niteliksel veriler tarafından sınanması ve niceliksel veriler sonucunda ortaya çıkan nedensellik ilişkilerinin ayrıntılandırılması olmuştur. Araştırmanın karma yöntemle ve Sıralı Açıklayıcı karma yöntem tasarımıyla bağı bu noktaya sınırlıdır. Ancak daha önce de belirtilen nedenler, özellikle de örneklemin oluşturulması aşamasında, literatürde var olan karma yöntem tasarımlarının doğrudan alana uygulanmasına müsaade etmemektedir. Araştırmada niceliksel verilerin elde edilmesi için ilk olarak anket çalışması gerçekleştirilmiştir. Anket çalışması bitirildikten sonra elde edilen sayısal verilerin araştırma konularına dair ortaya çıkardığı sonuçlar, alan araştırmasının ikinci aşamasında gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerle test edilmiş ve ayrıntılandırılmıştır. Niceliksel verilerin test edilmesine ihtiyaç duyulmasının başlıca nedeni görüşülen kişilerin araştırmadan belli ölçüde çekinmeleridir. Niceliksel verilerin ayrıntılandırılması ise, ortaya çıkan ilişkilerin nasıl işlediklerini anlamaya çalışmak açısından önemlidir.

## 2.1 Örneklemin seçimi ve alan çalışması

Araştırma evreni İstanbul'da muhafazakâr bir partinin yönetiminde olduğu bir belediyedir. Çalışmanın ilk aşaması olarak gerçekleştirilen nicel araştırma kapsamında veri toplama tekniği olarak, basit tesadüfi örnekleme dayalı anket çalışması yapılmıştır. Araştırmaya konu olan belediyenin seçilmesinin nedeni, bu bölgenin sosyo-demografik yapısının özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Nitel araştırma kapsamına 17 derinlemesine görüşme alınmıştır. Bu görüşmeler yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler şeklinde yapılmıştır. Örneklem olarak da maksimum çeşitlilik örnekleme seçilmiştir. Bu örnekleme uygun kişilerin seçimi içinse, görüşülen kişilerden bir sonraki kişiye ulaşmak için yardım istenmiştir. Yani bu örnekleme öncelikle evrene ait birimlerden birisi ile temas kurulmuştur. Temas kurulan birimin yardımıyla ikinci birime, ikinci birimin yardımıyla üçüncü birime gidilmiştir. Bu durumda araştırmanın asıl örnekleme tipi, maksimum çeşitlilik örneklemeiyken bu örneklemin oluşturulması için kartopu örnekleme kullanılmıştır. Örneklem için 9 erkek 8 kadın çalışan seçilmiştir. Görüşülen kişilerin belediyede bulunan farklı birimlerden olmasına dikkat edilmiştir. Seçilenlerden 4 tanesi parti yoluyla idari birimlere yönetici olarak atanmışlardan oluşmaktadır. Diğerleri ise park bahçeler, güvenlik, temizlik gibi birimlerden seçilmiştir. Bu örnekleme tipinin seçilmesindeki amaç araştırmanın geçerliliğini arttırmanın hedeflenmesidir. Çalışma sonunda kimliklerin açığa çıkmaması için kadın görüşülen kişiler "K1,K2,..." erkek görüşülen kişiler de "E1,E2,..." olarak tanımlanmıştır. Nitel veri elde edilmesi için görüşülen kişilerin seçimi için, nicel araştırmanın verileri elde edildikten sonra analiz yapılmış ve görüşmeye katılacak gruplar önceden belirlenmiştir.

Bu çalışmada uygulanan veri toplama tekniği olan anket çalışması basit tesadüfi örnekleme yoluyla gerçekleştirilmiştir. Anket uygulamaları gerçekleştirilip analizi yapıldıktan sonra derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Elde edilen 17 görüşmeden bir tanesi tutarsız bulunarak değerlendirmeye alınmamış ve



yorumlanmamıştır. Derinlemesine görüşmelerde bir tane görüşmenin tutarsız olduğunun kabul edilmesinin sebebi, görüşmeye alınan kişinin aşırı çelişkili cevaplar vermesi ve görüşme sonrası bazı şeyleri doğru söylemediğini itiraf etmesinden kaynaklanmaktadır.

Gerçekleştirilen anket çalışmasında 175 anket uygulanmıştır. Uygulanan anket sayısına, pilot çalışmada yapılan anketler ve güvenilir bulunmayan uygulamalar alınmamıştır. Yirmi beş tane anketin güvenilir bulunmaması ve işlem dışı kabul edilmesinin sebebi ise anketi dolduran kişilerin, demografik bilgilerin dışında kalan soruları boş bırakmalarından kaynaklanmaktadır. Uygulanmaya ve değerlendirilmeye alınan anket sayısı 150'dir. Çalışmamıza kaynaklık eden belediyede toplam 1030 taşeron işçi bulunmaktadır. Rastgele örnekleme yöntemiyle seçilen 175 kişilik grup, çalışma evreninin yaklaşık %14,56'sına karşılık gelmektedir. Örneklemin 100'ü erkek, 50'si de kadındır.

Bu çalışmanın nitel araştırma kısmında ise derinlemesine görüşmelerden elde edilen verilerin çözümlenmesi için betimsel analize yer verilmiştir. Derinlemesine görüşmeler için katılımcıların işyerlerine gidilerek randevu alınmıştır. Araştırma için hazırlanan sorular yüz yüze çalışma ortamı dışında katılımcılara yöneltilmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşmenin bölünmemesi için görüşmeler, çalışmayı yürüten kişinin kendi ofisinde yapılmıştır. Araştırma hakkında katılımcıları bilgilendirilirken sesli kayıt cihazı ile soruların ve cevapların kayıt altına alınmak istendiği, bilimsel amaçlı olarak yapılan bu çalışmada sorulara verilen yanıtların araştırmanın verilerini oluşturacağı açıklanmıştır. Araştırmanın bilimsel bir çalışma olduğu ve görüşmelerin yalnızca araştırma sorularıyla sınırlı olduğu ve başka bir amaçla kullanılmayacağı katılımcılara açıklanmıştır. Ayrıca, katılımcılara kişisel bilgilerin ve kurum adının kullanılmayacağı söylenmiştir. Araştırma katılımcılarından görüşmeye dayalı elde edilen sesli veriler, bilgisayar ortamında Microsoft Word programına aktarılmıştır.

Verilerin analizi için SPSS analiz programının 17.0 versiyonu kullanılmıştır. Analiz işlemlerinde öncelikle bağımsız değişkenlere ilişkin istatistiksel veriler yüzde ve frekans olarak gösterilmiştir.

Araştırma konusu olan belediyede farklı birimlerde çalışan taşeron işçiler araştırma konusunu oluşturmuştur. Araştırmaya konu olan belediyenin seçilmesinde en önemli unsur belediyenin ait olduğu bölgenin aşırı göç alması ve yaşam düzeyinin İstanbul'daki ilçeler arasında oldukça gerilerde yer almasıdır. İlçede yaşayanların sosyo-ekonomik koşullarının ağırlığı önemli nedenlerden birisidir. Belediyede çalışan taşeron işçilerin belediyede çalışma isteklerinin altında yatan unsur, kamu kurumlarındaki mesai saatlerinin sabit olmasından, sigortalarının düzenli olarak yatırılmasından kaynaklanmaktadır. Sabit saatlerden dolayı taşeron işçiler, iş çıkışında ikinci işe gitme şansı yakalayabilmektedir. Diğer taraftan bölgede yaşayanların sosyo-ekonomik durumlarının zorlukları onları her işi yapmaya müsait hâle getirmiştir. Dolayısıyla iş ve ekonomik zorluklar bir araya gelince kişiler elde ettikleri işi kaybetmemek için çoğu zaman haksızlıklara suskun kalmaktadırlar. Bir diğer neden ise İstanbul'da ulaşım ücretlerinin pahalı olmasının kişileri buldukları bölgede iş aramaya teşvik etmesidir.

## **2. SAHA ÇALIŞMASI ÜZERİNDEN KAYIRMACIĞININ ANALİZİ**

Bu bölümde saha çalışmasına konu olan belediyedeki kayırmacılık uygulamalarının analizi yapılmış ve yorumlanmıştır. Taşeron olarak çalışanların hangi yollarla işe girdikleri sorgulanmış ve kayırmacılık hakkındaki görüşleri öğrenilerek yorumlanmıştır. 150 tane katılımcıya işe nasıl yerleştiniz sorusu yöneltilmiş bunlardan 130 tanesi soruyu yanıtlamış diğerleri yanıt vermemiştir. Yanıt verenlerin tablosu aşağıdaki gibidir.

**Tablo I: İşe Yerleşme Şekli Değişkenine İlişkin Frekans ve Yüzde Dağılımları.**

İşe yerleşme şekli	F	%
Referans	71	47,7
Akraba	35	23,2
Siyasi	24	15,9
Kendim	20	13,2
Toplam	150	100,0

Araştırmaya katılan kişilerin işe yerleşme değişkeni incelendiğinde en yüksek frekansa sahip olan grubun %47,7 ile referans aracılığı ile işe giren kişilerden oluştuğu görülmektedir. 35 kişinin (%23,2) akraba aracılığıyla, 24 kişinin (%15,9) siyasi kanallarla işe girdiği görülmüştür. 20 kişi ise (13,2) kendilerinin bulunduğunu söylemiştir. Araştırmada yapılan gözlemler sonucu kendilerinin bulunduğunu söyleyen kişilerden çoğunun yine aracı kullandığı görülmüştür. Bir kısmı ise düşük nitelikli ve düşük ücretli, ağır koşullar barındıran işlere (park-bahçeler, temizlik, mutfak, vb.) fazla talep olmadığından kendileri başvurarak işe alınmışlardır. Referans burada etkili bir kişinin başka bir kişiye kefil olma durumudur. Ama aslında patronaj (kayırmacılık) olarak adlandırılır. İş bulma süreçlerinde hemşehrilik/ klientelizm ve siyasi kayırmacılığa dayalı ilişki ağlarının oldukça etkili olduğu görülmektedir. Yapılan derinlemesine görüşmelerde de bu desteklenmektedir. K6 (36) işe alımlarda kesinlikle bir referans gerektiğinden, herhangi bir referans olmadan işe girmenin imkânsızlığından bahsetmiştir:

*“yani niteliğine göre de alınan var adamcılığına göre de alınan var ama burada hakiki iş yapanlar göz önünde bulunmuyor adam bir şekilde girmiş referans olmadan da her parti döneminde olduğu gibi bu dönemde de referans olmadan girilmiyor bugün bir temizlik işi de olsa belediyesine de girmiş olsa bir referans olmadan özel bir şirkette olsa bir referans istiyor veya en kötü ihtimal çalıştığı bir yeri istiyor ama işe girdikten sonra gerçek işi yapanlarla işi yapmayanlar*

*ayırt edemiyorlar çünkü atıyorum benim arkadaki dayım sağlamsa ben işi yapsam da yapmasam da ona bakmıyor...”*

Görüşülen kişilerden E9 (46)’a “torpil” hakkındaki görüşlerini sorduğumda bunun çok doğal olduğunu işlerin böyle gittiğini son derece rahat bir şekilde ifade etmiştir:

*“Bak kardeşim torpil bana göre iş demektir. Türkiye’de bu olmadan iş olmuyor. İlla bi tanıdık olacak. Torpilin ne kadar iyiyse o kadar iyisin sen de... Evet, ee yanlış ama işler böle gidiyo. Bizde mesela torpil yoksa temizliğe bile giremesin. Herkes birisinin aracılığıyla iş alıyor işte sonrada işveren bunu bildiğinden dolayı eğer iyi çalışmasak bizim işe girmemiz olan kişilere mırın kırın yapıyor anlıyor musun kardeşim... Biz de bize torpil yapan kişi zor duruma düşmesin diye daha temiz iş yapıyoruz. Allah bereket versin, çok şükür işimiz var az çok kazanıyoruz. Bir sürü arkadaşım var işsiz,buna da şükür...”*

E1’ye işe girişlerde kayırmacılık hakkında soru sorulduğunda herkesin işe “torpil”le girdiğini “torpil” olmadan işe girmenin mümkün olmadığını söylemiştir. Fakat E1 işe girişlerde siyasetin rolünün önemli olduğunu vurgulamıştır:

*“...torpilsiz giren diye bir şey yok ki ilçeden referans olmayan kişilere kazma kürek bile yapmıyorlar.”*

Ona göre “torpil”le işe girenlerin çoğunluğunu siyasi parti aracılığıyla girenler oluşturmaktadır.

*“...referans ilçeden meclis üyesinden önemli olan siyasi partiden onay almak.”*

E7 ise işe girişinin arkadaşı sayesinde olduğunu söylemiştir:

*“Valla uzun süre görüşmüyorduk aradım kendisi belediyede yönetici olarak çalışıyordu bana da iş ayarlayabilir misin dedim sağ olsun yardımcı oldu.”*

Görüşülen kişilerden E3 “torpil” kavramının içeriğini anlatırken iş arayanın yönetim mekanizmalarına yakınlık derecesinin işi bulmada etkin rol oynadığını öne sürmüştür.

*“siyasi kurumlarda torpil böyle belediye gibi falan yerlerde genelde yakından uzağa doğru gider. Siyasi görüşün, hemşericilik hukukun, kime yakınsın, kimin tarafından gönderildin referansın konumu ne ona göre.”*

Diğer taraftan araştırmaya konu olan belediyede işe alımlarda ne tür referanslar ağırlıklı oluyor diye sorulduğunda:

*“Ya şimdi tabi arkadaşım siyasi parti olarak bulunuyordu kurumda ben de siyasi parti. Yani bence belediyede 3 türlü yapı var birincisi particiler ikincisi tanidik ve hemşerilik üçüncüsü de normal şekilde olanlar.”*

Kendisine işe girişlerde “torpil” neden yapılır diye soru yöneltildiğinde cevabı aslında günümüz Türkiye’sinin bir aynası olmuştur.

*“işte referans olan şahsın milletvekili mi bakan mı belediye başkanı mı ondan sonra hemşericilik hukuku geliyor din genelde bir kılıf olarak kullanılıyor mesela bakıyorsun bugün sol çizgide olan bir vatandaş ya da aşırı sol çizgide olan bir vatandaş senden benden daha fazla muhafazakâr görünebiliyor. Şimdi ee bu böyle söyleyebiliriz her dönemde güçlü insanlar kendine ihtiyaç sahibi insanlar yaratırlar mağdurlar yaratırlar bunun için eğer yerini korumak istiyorsa sürekli etrafında ona biat eden ona tapan insanlar olmasını ister...”*

Bir başka görüşülen kişi K1 ise “torpil”i rahat iş olarak tanımlamıştır. Ona göre “torpil” masa başı, rahat iş demek:

*“...Bence torpilli olan kişiler daha rahat daha masa başı işlerde çalışıyor ama genelde torpil olduğuna tanık oluyorum... Particilik var. Tanidik var benim akrabam... Herkes kendi bildiğini bir yerlere bi kuruma koyuyor...”*

Görüşülen kişilerin tespitleri bizim tüm çalışmalarımızda karşılaştığımız tespitlerle birebir örtüşmüştür. Yapılan anket çalışması ve derinlemesine görüşmelerinde katılımcıların işe girişle ilgili tespitlerini topladığımızda kayırmacılık iki alanda oluşmaktadır:

**Siyasi kanalların devreye sokulması:** Bu tür kanalların kullanımı hem işe girmek hem de ayrıcalıklı işlere girmek için kullanılmaktadır. En çok kullanılan referans aracıdır.

**Hemşehrilik/tanıdık/akraba:** Siyasi referans kadar olmasa da güçlü bir referans biçimidir. Belediye başkanının hemşehrisi olmak ayrıcalıktır. Bunun dışında kurumda önceden işe girmiş akraba/tanıdıkların baskısı sonuç vermekte ve iş arayan kişi işe girmektedir. K5'e işe giriş hikâyesini sorduğumuzda biraz bocalamış ve konuştuğça birden fazla referansın kullanıldığı daha net hale gelmiştir. İlk önce işe kaynanası aracılığıyla girdiğini söyleyen katılımcı aynı zamanda hemşehrilik bağlarını da kullandığını ifade etmiştir. İşe alımlarda hemşehrilik ve siyasi referansların ikisinin de önemli olduğunu ifade eden katılımcı;

*“ kaynanam vasıtasıyla işe girdim ”* derken diğer taraftan belediye de üst düzey bir yöneticinin hemşehrisi olduğunu ve AK partili olduğunu da eklemiştir. İşe alımlar onun deyimiyile:

*“yani bir yere başlarken illa birisinin vasıtasıyla oluyor yani arkan olacak biraz...”*

Nitelik gerektirmeyen ve vücudu kullanmaya dayalı işler ya da nitelik gerektiren ağır işler ( park bahçe birimi, temizlik işleri gibi) gerek çalışma gerekse maaş ve sosyal haklarının ağır olduğu işler olarak tanımlanabilir. Bu tür işlerde çalışanlar için en önemli kıstas sigortanın düzenli olarak yatırılmasıdır. Bu tür işlerde de referans gerekmektedir fakat iş ağır olduğundan dolayı referansı güçlü olanlar bu işleri tercih etmemektedir. Bu işlerde genellikle referans olarak hemşehrilik/akrabalık/tanıdıklık gibi ağlar kullanılır.

Yaptığı iş ağır olan ve meslek lisesi mezunu olan E5 röportajda önce yaptığı işleri sıraladıktan sonra konuşmaya şu şekilde devam etti;

*“Dışarıda çalışıyordum bir arkadaşın vasıtasıyla da eleman eksikliği varmış daha doğrusu izine gitmiş öyle... Ben orya öyle 1 hafta 10 günlüğüne gitmiştim ondan sonra oradaki müdürler falan memurlar falan beğendiler çalışmamı ben de kaldım...”*

Yapılan nitel ve nicel çalışma sonucunda günümüz Türkiye'sinde herhangi bir yerel yönetim kurumunda işe girişlerde tek koşulun referans olduğu görülmüştür. Referanssız işe girmenin neredeyse imkânsız olduğu görülmektedir. Referansın,

çeşitlilik gösterse de, önemli tek kıstas olduğu görülmüştür. Siyasi, hemşehrilik, akrabalık, güçlü birinin yardımı gibi farklı türleri vardır. Gerek nitelik isteyen işlerde gerekse nitelik gerektirmeyen işlerde her zaman kullanılan tek araç olmuştur. Ne olursa olsun bütün araçları kullanarak işe girme ya da yaşamını idame etme aslında bir “çıkar” olayıdır.

Burada Pierre Bourdieu'nun “habitus” kavramına değinmemiz gerekir. Bourdieu'ya göre davranışın kuralı yoktur ve daha çok davranış, biçimleri çıkarı dayalı stratejiler içerir. Bu durum bizi gündelik hayatımızdaki yaşamış olduğumuz pratik deneyimlerimize götürür. Habitus “*belli bir durumda yapılması gerekli olan şeye ilişkin bir tür pratik kavrayıştır... Buna oyunu okumak da denir... Yani o anda içerilen geleceği görebilme yeteneğidir*” (Bourdieu, 2006:41- 42). Yani günlük deneyimlerimiz sonucu elde ettiğimiz bilgiler karşılaştığımız sorunları çözmede anahtardır. Bourdieu'ya göre günlük deneyimlerimiz kendi çıkarlarımız için karşılaşılan sorunlara çözüm üretmede kullanılır. Alan yani yaşadığımız, pratik yaptığımız çevre habitusu şekillendirir (Bourdieu& Wacquant: 2011: 118).

David Swartz, habitusu bireylerin düzene kayıtsız şartsız itaatini sağlamak olarak yorumlar (akt: Coşkun, 2013: 39). Bourdieu'ya göre bireylerin eylemlerinin özünü “çıkar” oluşturur. İnsanlar toplumsal pratiklerinde her ne kadar çıkar için koşsa da tüm bunlar bilinçsizce yapılan eylemlerdir. Fakat tüm bu pratikler yapıyı bir şekilde oluşturur ve bireyleri etkiler (Coşkun, 2013: 40).

Belli bir dönemde işleri kolaylaştırmak ya da siyasi anlamda çıkar elde etmek amacıyla kayırma ile ilgili yaşanan pratikler belli bir süre sonra yapıyı oluşturmuştur. Oluşan yapı da bireyleri etkilemeye başlamıştır. Ülkemizde yaşanan kayırma tutumları bireylerin habitusunu, çıkarı ön plana getirecek şekilde oluşturmuştur. Swartz'ın da dediği gibi yapı artık bireyi teslim alır ve itaat etmesini ister. Kayırmacılığın burada içselleştirilmesi söz konusudur. Ve artık sorgulanmaz olur, normal karşılanır. Hatta olmaması tuhaf hale gelir. Kayırmacılık sadece işe girmede etkili bir yol değildir bunun yanı sıra işteki

pozisyon da bununla doğru orantıda gider. Yapılan saha çalışmasında katılımcılara bu konu hakkında da sorular sorulmuştur.

**Tablo 2: İşyerinde Adam Kayırma Değişkenine İlişkin Frekans ve Yüzde Dağılımları.**

Kayırma	<i>F</i>	%
Kesinlikle yok	13	8,6
Zaman zaman	55	37,1
Fikrim yok	27	17,9
Sık sık	22	14,6
Her zaman	33	21,9
Toplam	150	100,0

Araştırmaya katılan kişilerin işyerinde kayırmacılık değişkenine ilişkin görüşleri incelendiğinde kesinlikle olmadığını söyleyen kişilerin oranının %8,6 olduğu görülmektedir. Zaman zaman var diyenlerin oranı %37,1 ile en büyük kategoriye oluşturmaktadır. Her zaman var diyenler %21,9 ve sık sık var diyenlerin oranı ise 14,6'dır. Netice itibarıyla iş yerinde adam kayırma olgusu yapılan araştırmada toplamda %91,5 ile en yüksek toplama ulaşmaktadır. Fakat diğer taraftan araştırmamanın iş yerinde yapılmış olmasından dolayı (her ne kadar araştırmaya katılanlar yalnız bırakılmış olsa da) katılımcıların korktukları gözlenmiştir, dolayısıyla rakamların daha yukarılarda olma olasılığı yüksektir.

Yapılan derinlemesine görüşmelerde elde edilen en önemli bulgu, referansla işe girenler arasında siyaset/ hemşehrilik çatışması bulunduğuudur. Her iki taraf da diğer tarafın daha rahat koşullarda çalıştığını ve onlara daha iyi ödemeler yapıldığını öne sürmektedir. Oysa yapılan gözlemlerde aslında iki tarafında aynı durumda olduğu tespit edilmiştir. Yapılan derinlemesine görüşmelerde her iki tarafta da masa başı iş yapıp rahat koşullarda çalışanlar, diğer tarafın daha iyi olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir. Burada çarpıcı olan ise alt kademe işler yapanların referans sistemini sadece işe girmede kullanmış olup bu tür çatışmalara çok prim vermemeleridir. Buradan çıkan sonuç doğru analiz edilirse



araştırma yapılan bölge belediyesinde rahat iş ve iyi ücret almak için iki grup arasında bir gerilim olduğu öne sürülebilir.

Yapılan derinlemesine görüşmede siyasi parti üyesi K4 kayırmacılığın çoğunlukla hemşehrilik ağları yoluyla yapıldığını ve niteliğin önemli olmadığını vurgulamıştır:

*“Yani niteliğe göre yapıldığını düşünmüyorum çünkü ee yani ee o alan mezunlarını o alanlara yerleştirmek gerekiyor niteliğe göre yapılırsa burada o şekilde ee devam etmiyor birazcık torpil olabilir biraz tanıdığa göre olabilir o şekilde yerleşim yapıldığını düşünüyorum. Torpil ağırlıkla hemşehriciliğe göre yapılıyor.”*

İşe hemşehrilik yoluyla giren ve işteki pozisyonu güçlü olan E3 kayırmacılığın siyasi yolla olduğunu öne sürmüştür. Ona göre siyasi iradeye yakınlık kişinin iş yerindeki durumunu belirlemektedir. Referansın güçlü olması siyasi irade anlamına gelmekte ve kişilere koruyucu bir kalkan görevi yapmaktadır:

*“...ya şimdi ben karşı karşıya geldiğim zaman ne oluyor ben burada aynı siyasi çizgide olup bir şekilde iş akti fesh edilip tekrar referansının dayatmasıyla işe başlatılan insanlar gördüm onun için ee burada tabi asıl söylemekte zorlandığımız şey her dönem yaşadığımız kronik vakalar altta kalanın canı çıksın yani burada kim siyasi iradeye tepeye daha yakınsa o nimetlerden daha fazla nasiplenir e uzak olan yani değişik şekilde olan kardeşlerimiz arkadaşlarımız ne oluyorlar ister istemez bir şekilde daha ne oluyorlar daha öteleniyorlar. Tabi onların arasında belki de şöyle bir durum var aynı suçu işlemişizdir iş noktasında ya da aynı hatayı yapmışımızdır ne olur sizinki bir şekilde tolere edilir ama onunki anında devreye sokulup farklı bir uygulama içine girilebiliyor.”*

E1'in kurumdaki kayırmaları anlatırken söylemiş olduğu şeyler kurumlardaki kayırmaların ne kadar korkutucu bir düzeye ulaştığını gözler önüne sermiştir. E1 adam için iş üretildiğini, bazı çalışanların hiç işe gelemeden para aldığını, bazı kişilerin eğitim koşullarının yeterli olmasa bile bazı işlere verildiğini tüm ayrıntılarıyla anlattı:

“Şöyle deyim, üye olmayanları genelde ağır iş yapan... ekibi grubu var. ... ekibi grubu aynı firmadan maaş alıyoruz. Birim kendi bünyesine aldı. Bünyesine aldı deyince kadrolu değil. Kendi direktifleri doğrultusunda hareket ettiriyor. Firmaya diyor ki sen bunlara karışmıyorsun, bunlar benim talimatlarım doğrultusunda iş yapacak. Ama onlar da bizden maaş alıyor. Aynı firmada maaş alıyor. Ama onlarınki park bahçelerinkine göre daha farklı. Yani içimizde okuma yazması olmayan, diploması olmayan. Diploması bırak, Yanlış anlamayın, okuma yazması yok, sürveyanlık yapıyor. Yani fen adamların mühendislerin altında mühendislerin verdiği talimatlara göre hareket eden kişiler. Bu adamlar torpilli adamlar... Diploması yok. Okuryazarlığı yok bu adamın. Okuryazarlığı yok ama bunlar size hükmediyor. Nasıl desem gözetmen gibi... Valla ben size şöyle deyim askerdeki teğmenin emir eri gibi... Googleden da baktım sürveyanlık nedir diye. T.C yasalarına göre bunu yapabilmesi için en az teknik liseden mezun olması gerekiyor ama bunlar ilkokul bitirmemiş. Diploması yok..Üye kaydı yaparken 25 kişiye yakın insanın ismi var, kendileri yok. Diğer arkadaşlara da sordum soruşturdum hiç kimse tanımıyor... Bankamatik bankamatik... Bankada hesap numarası var. Ama hiç kimse tanımıyor.”

E4'e sorular yöneltildiğinde aynı şekilde oda siyasi referansın daha önemli olduğuna vurgu yaptı. Kendilerinin referansı zayıf olduğundan sıkıntı yaşadıklarını, kendilerinin ezildiklerini dile getirdi. Yüksek referansla işe girenlerle kendileri arasındaki farkları şu şekilde anlattı:

“partiyle ilgili olanlar zaten avantajı var yani %100 var. Günde normalde 8 saattir ama günde 4-5 tane park verdiği zaman 6 da kalkıyoruz 10 saatte yapıyoruz. Mesai yok.”

“Yüksek referans” ile işe girenlerinde durumu aynı mı?” Diye sorulduğunda bütün yükü “düşük referanslı” olanların çektiğini ve ezildiğini dile getirmiştir:

“ onlar zaten evinde oturuyor maaşını alıyorlar... Biz ödüyoruz biz açığı kapatıyoruz zaten onlar bellidir her kurumda var hangi alt yapı varsa hepsinden 5 tane 6 tane 10 tane var... Partisi olanlar birde aileye yakın olanlar aileye yakın olmayan zaten o duruma gelmez”.

E1'e belediyede kayırmacılığa dair soru yöneltildiğinde hemşehrilik yoluyla girenlerin çok olduğundan, bu insanların ortalarda dolaştıklarından ve iş yapmadıklarından dem vurmuş ve bu işlerde çalışanların yüksek yerlerden torpili olduğunu belirtmiştir:

*"... kendi hemşerisi bir sürü insan var eline bez alıp maaş alan insanlar var... Yani personel fazlası var eline bez alıyor temizlik görevlisi olarak gösteriyor kendini ama yeterince zaten var ama kendi hemşerisi olduğu için en az 10-15 tane böyle olan insan var... Onların evi gibi ikinci bir evi gibi çoluğuyla çocuğuyla geliyor... Okul tatil şu anda mesela alıyor çocuğunu 8-10 yaşında kız çocuğu yanında kendisi temizlik görevlisi çalışıyor ama başka bir birimde gözükiyor."*

K3 ise referans yoluyla işe girenlerin rahat işlere verildiklerini bunun sonucunda diğerlerinin iş yükünün arttığını söylemiştir:

*"Ya tabi ki torpilli olanlar çokta fazla iş verilmemesi ama diğer taraftan başka kişilere yüklenilmesi var tabi ki..."*

İş yerinde adam kayırmacılığın boyutlarını öğrenmek amacıyla torpilli olan kişilerde maaş farkı var mı diğerlerine göre, diye sorulduğunda:

*"maaş farklılıkları da oluyor ekstra da izinlerde falan da... Torpil ilk olarak bana göre hemşericilik ikinci sırada siyasi görüş"*

İşin düzenlenmesi yapılan görüşmelerde işin durumuna göre değişiklik gösterirken referans siteminin önemi ortaya çıkmaktadır. Referansın gücü yapılacak işi, alınacak parayı ve diğer koşulları belirlemektedir. Bu yapılan görüşmelerde karşımıza çalışanlar arasında sıklıkla kullanılan ama literatürde çok yer bulmayan yeni kavramlar çıkmaktadır: **yüksek referans, zayıf ya da düşük referans kavramları**.

**Yüksek referans kavramı:** Bu kavram sıklıkla işe alımlarda "torpil"i güçlü olup rahat işleri alanlar için kullanılan bir kavramdır. "Yüksek referans" sadece işe alım için değil işe girilmesinden sonraki süreçte de kendisini göstermektedir. Bu referans türünü kullananlar ileriki süreçte işle ilgili karşılaşılan problemlerde de baskı unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu referansı kullananlar genellikle yüksek ücretli ya da rahat işlerde çalışmaktadırlar. Amirlerle sık sık karşı karşıya gelseler

de referanslarına güvenmektedirler. Yapılan röportajlarda işlerini ciddiye almadıkları ve rahat davrandıkları söylenmiştir.

E3'ün yüksek referans tanımı bize kurumlarda işe alımlarda siyasetin belirleyici gücünü göstermektedir:

*“ya siyasette yüksek mertebede olması önemli olan”*

**Düşük/zayıf referans:** İşe girişe yardımcı olmuş ama işin rahatlığı, ücreti, hakları anlamında yeterli olmayan referans çeşididir. Bu tür referans genellikle alt kademe işlerde çalışanların kullandığı bir kavramdır. Sadece işe girmede yardımcı olur.

E3, referansı güçlü olanların işlerinin rahat olduğunu söyledikten sonra zayıf referansla işe girenlerin de onun deyimiyle “ayak işleri” yani hem maaş hem de haklar açısından zayıf olan getir-götür işlerini yaptıklarını söylemiştir:

*“şimdi tabi referansı kuvvetli olan adam az çalışır, bir yerde olur referansı zayıf olan da işte pek tanıdığı çapı çevresi olmayan işte siyasi eeu arkası olmayan da ne yapıyor tabi ister istemez daha geri saflarda kalıyor tabiri caizse ayak işlerini yapıyor...”*

“Çalışmış olduğunuz kurumda adamcılık var mı”, diye sorulduğunda farklı farklı yanıtlar olsa da ana eksen siyaset ve hemşehricilik üzerinde dönmektedir. E2 yöneticinin hemşerilerinin özellikle çok rahat olduklarını ve bunların düzenli işe gelmediklerini ama buna rağmen normal çalışanlardan daha fazla maaş aldıklarını söylemiştir:

*“Olmaz olur mu? Hem de nasıl... Mesela, yöneticinin adamları yani hemşerileri kral kurumda. En iyi işleri onlara veriyorlar. Bizde nerde zor ya da sıkıntılı işler var oraya. Hatta ben kendim biliyorum arada bi gelip bizden daha fazla maaş alanlar var...Daha bunun gibi bi sürü insan var kurumda...”*

Peki, “herkes kendi işini mi yapıyor mu”, diye sorulduğunda

*“Çoğunlukla. Ama istisnalar da var. Mesela lise mezunu ama bi yeteneği yok eğer adamı da varsa onlara masa işi veriyolar... Dediğim gibi duruma göre değişiyor bu işler..”*

“Torpil sana göre nasıl oluyor”, diye sorulduğunda:

*“Ya aslında bunu net şöyledir yâda böyledir demek istemiyorum ama benim bildiklerim daha çok hemşerilik falan...ama siyasi olup çalışanlar da var tabi, ama ağırlık tanıdık...”*

“İş bölümü çalışmış olduğunuz kurumda nasıl yapılıyor, neye göre yapılıyor; yani adamına göre mi yapılıyor, herkese eşit mi davranılıyor?” diye sorulduğunda görüşülen kişi olan K2 (28) iş bölümünün partili olanlardan yana şekillendiğinden söz etmiştir:

*“ Bende olmadı ama olan arkadaşlar da vardır duyuyoruz. Mesela ak partiden olan arkadaşlara bir yakınlık oluyor. ”*

Fakat görüşülen kişi her ne kadar iş bölümü oluşturulmasında partili olanların daha avantajlı durumunda olduğuna inandığını söylese de, başka partilere karşı bir ön yargı olmadığını ve ayırım yapılmadığının altını çizmektedir (bunu söylerken çok tedirgindi. Sanki bunları söylemek zorundaymış hissi yarattı.):

*“ Yönetimde öyle bir şey duymadım hiç rastlamadım yani zannetmiyorum bir yönetici zaten o şekilde öyle bir ayırım yapmaz diye düşünüyorum ben. ”*

K3 ise işe alımların ağırlıklı olarak siyaset yoluyla olduğunu söylemiştir:

*“... Bence torpilli olan kişiler daha rahat daha masa başı işlerde çalışıyor ama genelde torpil olduğuna tanık oluyorum. Particilik var. Tanıdık var benim akrabam.. Herkes kendi bildiğini bir yerlere bi kuruma koyuyor.”*

Kayırmacılığın diğer boyutlarını yakalamak amacıyla, çalışmış olduğun birimde iş bölümü nasıl yapılıyor, neye göre yapılıyor, diye parti üyesi ve ilçe meclisi üyesi K7'ye sorulduğunda yüksek referans/zayıf referans kavramına gönderme yapmıştır. Zayıf referans/yüksek referansın değişkenlik gösterdiğini söylemiş ve yüksek referanslıların avantajlarından söz etmiştir:

*“Şimdi zayıf referans olarak duruma göre değişiyor bazen belki ben zayıf referansımdır. Benden daha farklı referanslarla gelen daha kuvvetli referanslarla gelen onlar daha kuvvetli olabiliyor. Imm... Mesela nasıl avantajlar sağlanıyor. Şöyle söyleyebilirim işe gelmeleri ya da gelmemeleri çok önemli olmayabiliyor, göz ardı edilebiliyor. İzin, ücret farklılığı olabilir, ücret konusunda çok fazla bir şey bilmiyorum fakat işe gelip gelmeme konusunda birçok...”*

Konuşmasında bu tür avantajlı grupların çoğunlukla hemşerilik üzerine kurulduğunu söylemiştir:

*“ Hemşerilik olabilir benim bildiklerim hemşerilik siyasi değiller kesinlikle hı hı ”*

Bir başka görüşülen kişi olan E2'ye torpil sana göre nasıl oluyor, diye sorulduğunda:

*“Ya aslında bunu net şöyledir yada böyledir demek istemiyorum ama benim bildiklerim daha çok hemşerilik falan, ama siyasi olup çalışanlar da var tabi, ama ağırlık tanıdık...”*

diye yanıtladı. İşe girişlerde referans kavramı önemli yer tuttuğu için işe alımdan sonraki süreçte de doğal olarak referansın durumuna göre işin düzenlenmesi de değişmektedir. E2'ye işte kayırmacılık yapıp yapılmadığı ve neye göre yapıldığı sorusunu yönelttiğimizde hemşeriliğin önemli bir referans kıstası olduğunu ve bu yolla işe girenlerin daha iyi koşullara sahip olduğunu söylemiştir:

*“Olmaz olur mu? Hem de nasıl... Mesela yöneticinin adamları yani hemşerileri kral kurumda. En iyi işleri onlara veriyorlar. Bizde nerde zor ya da sıkıntılı işler var oraya. Hatta ben kendim biliyorum arada bi gelip bizden daha fazla maaş alanlar var...Daha bunun gibi bi sürü insan var kurumda...”*

**Tablo 3: Siyasi Partiye Üyelik Değişkenine İlişkin Frekans ve Yüzde Dağılımları.**

Siyasi partiye üyelik	F	%
Evet	37	24,5
Hayır	113	75,5
Toplam	150	100,0

Araştırmaya katılan kişilerin siyasi partiye üyelik değişkeni incelendiğinde yaklaşık %25'inin bir siyasi partiye üye olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Yapılan nitel çalışmada siyasi parti üyeliğiyle ilgili sorularda katılımcıların cevapları Türkiye gerçeğini ve onunla ilintili siyasi parti kayırmacılığını gözler önüne sermiştir. Türkiye'de siyasi parti kayırmacılığı bilinen bir gerçektir. İş

arayan ya da herhangi bir işinin görülmesini isteyen kişiler iktidardaki partiye çoğunlukla yakın durmaya çalışırlar. Bu yakınlık durumu bazen partiye üye olmak bazen de partide söz sahibi olanlara yakın olmak olarak anlaşılabilir. Nitekim yapılan derinlemesine görüşmelerde de bu durumu ispatlayacak veriler elde edilmiştir. Katılımcıların bir kısmı işe girebilmek için partiye üye olduğunu ve işe girdikten sonra partiye mesafe koyduğunu söylerken bir kısmı da hâlâ partide bazı etkinliklerde yer aldığını bunun sebebinin de işiyle ilgili bir problem yaşamak istememesi ya da işinde rahat etmek istemesi olduğunu söylemişlerdir. Parti üyesi olan E6 işe alımlarda partili olanların alınmasını yadırgamasına rağmen partinin yanlış olarak kullanılmasına karşı olduğunu söylemiştir. İşe giren bazı partililerin referanslarına güvenerek nitelikleri olmamasına rağmen iş seçtiklerini, iş beğenmediklerini ve amirleriyle tartıştıklarını söyleyen E6 parti yoluyla işe girip daha sonra partiyle bağlarını koparanların da olduğunu sitemkâr olarak dile getirmiştir:

*“Ya bak şimdi torpil sen teşkilattasın yıllarını vermişsin iş istiyorsun ha bu adama iş verilmesini isterim ama sen iş verilir de işe girdiğin zaman bir partiyi kullanırsan tabi ona karşıyım... Öyle yapan var mı var tabi. İşe girene kadar her şeye tamam işe girdimi ben bunu yapmam bunu etmem öyle misal çıkarılan arkadaşlar da var evet... Çünkü bu kul hakkı bana göre ben buraya gelip sabahın altısında çalışıyorsam sen de çalışacaksın... İşte masa başı şu bu e ilkokul mezunusun masa başı iş istiyor ben ilkokul mezunuyum geleceğim burada masa başı iş isteyeceğim... İdari amirle değil yani işe girdikten sonra geldiği zaman işte ben bunu yapmam şunu yapmam tuvaleti yıkamam e yapmazsan diyor işte git belediyeye belediye ye anlat diyor... Bence buranın çıkarttığı insan değil yani buranın nereye gönderdiyse kim gönderdiyse öyle... yani herkes şeyini yapıyor ha ama adam lise mezunudur üniversite mezunudur tabi ki ona öncelik olur yani ilkokul mezununu alacak değil bir açık olduğu zaman o açığı kapatmak için tabi.”*

E4 referansların ağırlıklı olarak siyasi olduğunu, siyasi olarak gelenlerin kendileri kadar sıkıntı yaşamadıklarını söylemiştir. Siyasi referans dışı gelenlerin ağır ve

sağlıksız koşullarda çalıştıklarını, haklarını alamadıklarını, mesai yapmalarına rağmen tam karşılığını alamadıklarını söylemiştir:

*“Torpil siyasi tabii özellikle siyasi. İktidar partili çalışan kesim zaten en güzel yerde yerini görüyorlar ama geri kalanlar alt yapıyla çalışıyorlar nerede pis bir iş varsa orada çalışıyorlar ezilenler biz ona da karşı değil ama eşit bir şekilde.. Cumartesi köle gibi çalışıyoruz. Bayramımız yok şeyimiz yok... Para vermiyorlar hayır. Bizim birimde şu anda bu sene hariç o da resmi olarak geçmiyor. Elden veriyorlar. Mesela bir gün 100 milyon geliyor örnek mesai yaptığın zaman bayramda 100 milyonsa günlük 50 milyon veriyor. O da resmi olarak geçmiyor... Sigortaya yansımıyor vergiden kaçırıyor ...”*

Görüşülen kişilerden K6 ise partili olduğunu, zamanında çok çalıştığını ama bazı şeyleri onaylamadığından dolayı artık aktif olarak parti çalışmalarına katılmadığını dile getirmiştir:

*“Partiyle ilgili çalışmışlığım var partilerde yoğun görev aldım teşkilatta görev aldım var ama bazı şeylerden böyle artık taşeronda çalıştığım için bu tip şeyler gördüğüm için bazı şeylerden soğudum soğuduğum için artık o yüzde fazla ilgilenmiyorum uzak duruyorum yani.”*

### 3. Sonuç

Ülkemizde yukarıda adı geçen ülkelerdeki gerek iş bulma gerekse atama ya da pozisyon yükseltme gibi doğrudan sorumlu birimler devre dışı bırakılarak siyasetin alanına dâhil edilmiştir. Türkiye’de 1960’lı yıllardan itibaren kırdan kente hızlı göç, kentleri hazırlıksız yakalamıştır. Hızlı yaşanan göç doğal olarak istihdam sorununu ortaya çıkarmıştır. Diğer yandan ise kent nüfusuna sonradan dâhil olan kır kökenlilerin yeni ortama uyum sağlama süreçleri üzerine yeterli çalışma yapılmaması gecekondulaşma ve hemşehrilik üzerine kurulu çıkar ağlarının kurulmasına neden olmuştur. Hemşehrilğe dayalı bu toplumsal iletişim ağları bu dönemde siyasetin merceğine girmiştir. Siyaseti ilgilendiren oy almak iken gecekondu sahiplerini ilgilendiren tapu, su, elektrik ve ulaşım imkânlarının sağlanmasıdır. Türkiye’de gecekondulaşma, göç ve siyaset ilişkisi ile ilgili



konularda Schuler önemli isimlerden birisidir. Harald Schuler, kırdan kente göç olgusunu siyasi çerçevede yorumlarken bu konunun siyasi partiler için önemli olduğu vurgusunu yapar. İstanbul'a göç edenler, partilerin özel beklentileri olan çıkar grupları haline gelmektedir. Siyasi partilerin bu konuya özel ilgi göstermelerinin sebepleri:

- Göçmenlerin özellikle konut ve iş imkânı gibi talepleri, bu temel ihtiyaçlarını çoğunlukla karşılamış olan yerleşik nüfusa göre daha fazladır,
- Göçmenlerin, hem özel durumları hem ortak hareket etmelerinden dolayı, siyasi partiler açısından kitlesel bir oy potansiyeline sahip olduklarını düşünmektedir (akt: Gönüllü, 2015: 123).

Geert Hofstede'nin kültürel farklılıklar üzerine yapmış olduğu ampirik bir çalışmada önemli tespitler elde edilmiştir. Hofstede'nin yapmış olduğu çalışmada, Türk toplumuyla ilgili olan kısımda, Türk toplumunu toplumcu davranmayı önde tutan bir kültür ürünü olarak nitelendirir. Ona göre toplumcu davranış, hemşehrilik ve adam kayırmanın temelini oluşturur. Türkiye gibi kolektif olarak nitelendirilen toplumlarda terfi süreci daima grup içerisinde olur (akt: Doğan, 2015: 49- 50).

Sema Erder'e göre, göç yoluyla kırdan kente gelenlerin en önemli sorunlarının başında yerleşme, iş bulma gelmektedir. Bu tür hayati ihtiyaçlar ise akrabalık ve hemşehrilik gibi ağlarla çözüme kavuşturulan, bu kitle tarafından yaşanan ve uygulanan deneyimlerdir. Bu pratikler çerçevesinde göç ile gelen kişiler zamanla kentsel yaşamda tutunabilmenin yolunun "adam" bulmaktan geçtiğini öğrenmişlerdir. Modern toplumların doğasına ters olan "adam" bulma pratiği toplumsal değerlerin oluşmasında ve yerleşmesinde önemli bir engel oluşturmuştur. Bireyin oluşma süreci sekteye uğramaktadır. Modern toplumları oluşturan kent kimliğinin yerini aile, akrabalık ve hemşehrilik gibi bireyin oluşmasına engel olan kolektif kimlik alır. Kişi, yeni kimlik arayışında aile ve din kurumlarının ileri sürdüğü değerlere, referans kişilere ve söyleme güven

duymaktadır. Bu durumda kolektif kimliği oluşturan yerel kimlikler baskın hâle gelir. Kentin karmaşası ve zorluğu yerel ve dini kimliklerle açılmaya çalışılır (Gönüllü, 2015: 128-129).

Nitekim gerçekleştirilen saha çalışmasında (anket ve derinlemesine görüşmeler) da bu literatürü destekleyen verilere ulaşılmıştır. Yapılan tüm görüşmelerde neredeyse tüm katılımcılar birilerinin aracılığıyla işe girmiş ve bunun başka yolunun olmadığı kanısındadır. Yapılan saha çalışmasında çalışanların birilerinin aracılığıyla işe girme oranı %86,8 gibi yüksek bir rakama tekabül etmiştir.

Gerek literatür gerekse saha çalışmalarında varılan sonuç, Türkiye’de var olan işsizlik süreçlerinin siyasetin kullanım alanına girdiğidir. Siyaset, toplum yaşamının tüm damarlarında yer almakta ve süreçleri kendi lehine döndürmek için farklı pratikler içinde yer almaktadır. İstihdamın yanı sıra her türlü işe ayrıcalık sağlamak için siyaset devreye sokulmakta ve bu durum siyasetin işe gibiymiş gibi algılanmaktadır. Bu durum aslında siyaseti toplumun her şeyi haline getirmekte ve diğer taraftan ise her türlü işin kılıfını uydurmak için siyaset devreye sokulmaktadır. Kayırmacılık siyaset aracılığıyla normalleştirilmekte bunun karşılığında da siyasi partiler kendi tabanlarını yaymaktadırlar. Taşeron firmalar aslında tüm dünyada özü gereği çalışan kesimler için eşişsizlik yaratmasına rağmen, özellikle ölkemizde bu durum işsizlik ve nüfus fazlalığı öne sürölerek yine siyaset aracılığıyla normalleştirilmektedir. Özelleştirme politikaları sonucu kamu sektöründe her işin ihaleler yoluyla özel firmalara devredilmesi sonucu devlet kendisi için nakit akışını sağlarken diğer taraftan kadrolu çalışanları saf dışı bırakmaktadır. Devlet kadrosunda çalışmayan işçiler ise taşeron firmaya devredilmektedir. Taşeron firmalarda işe yerleştirme, yine çoğunlukla siyasi kadrolar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Bu durum aslında son derece ironiktir. Siyasi politikalar sonucu güvenli işlerinden mahrum bırakılanlar yine siyaset aracılığıyla güvencesiz işlere yönlendirilmekte ve karşılığında minnet kazanmaktadırlar. İktidar partileri bu gerçeği kendi siyasetleri

çerçevesinde çarpıtarak imaj yenilemekte ve yaratmış oldukları olumsuzlukları olumlu göstermektedirler. İşsizliğin tavan yapması ve geçim zorunlulukları, kitlelerin denetimli hale getirilmesinde öncü rol oynamaktadır, normal gösterilmektedir. “Normalleşen!” çarpık istihdam piyasası siyasetin oy deposu haline getirilmektedir.

Diğer taraftan özelleştirilen kurumlarda hızla aratan işsizlik ve sermayenin az adama çok iş görme isteği, var olan işsizliği daha da üst noktalara taşımaktadır. Bu durum “baskı”yı oluştururken diğer taraftan işsizliğin insanlar üzerine yapmış olduğu baskı “rıza”yı oluşturmakta ve insanlar çaresizlikten dolayı sosyal güvencesi olmayan ya da düşük ücretli işlere razı hale getirilmektedir. “Baskı”nın ve “rıza”nın aynı anda işlediği mekanizma da denetimin en önemli unsuru haline gelmektedir. Gerek işsizlik oranlarının yüksekliği gerekse taşeronluğun, iş süreçlerinin bir denetim aracı olarak görülmesi sendikalara olan ilginin düşmesine neden olmuştur. Literatür çalışmasında görülen sendikal üyeliklerde olan düşüşler yapılan saha çalışmasıyla da desteklenmiştir. Türkiye’de sonuç olarak baskın kontrol mekanizması ideolojik denetim üzerine oturtulmuştur. Ve ideolojik denetim içine her türlü kayırmacılık entegre edilerek halk arasında kayırmacılık içselleştirilmiştir.

Batı olarak adlandırılan ülkelerde ideolojik denetim ve manipülasyonlarla çalışan kesimler üzerinde “rıza” oluşturulurken Türkiye’de “rıza” “tevekkül”e döndürülmekte ve “tevekkül” üzerinden baskı yaratılmaktadır. Dolayısıyla “baskı” ve “rıza” beraber işletilmektedir.

## Kaynakça

- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2011). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (5.Baskı b.). (N. Ökten, Çev.) İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Coşkun, M. K. (2013). *Sınıf, Kültür ve Bilinç*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Creswell, J. W. (2009). *Cresswell, J., W. (2009). Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Los Angeles: Sage Publications. Los Angeles: Sage Publications.
- Doğan, E. (2015). Siyasal reklamlarda Hofstede'nin kültürel boyutlarının kullanımı : 2014 Türkiye Cumhurbaşkanlığı seçimi. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 1(48), s. 39- 65.
- Erdem, B., Çeribaş, S., v.d. (2013, Haziran). Otel işletmelerinde çalışan işgörenlerin kronizm (Eş – DostKayırmacılığı) algıları: İstanbul'da faaliyet gösteren bir, iki ve üç yıldızlı otel işletmelerinde bir araştırma. *Çukurova Üniversitesi İİBF Dergisi*, 17(1), s. 51- 69.
- Fındıkcı, L. (2013, Nisan/Mayıs/Haziran). Yerel yönetimler : etik ve patronaj. *Uluslararası Hakemli Beşeri Ve Akademik Bilimler Dergisi*, 2(4), 62- 87.
- Gönüllü, G. (2015). Siyasaet ve kültür ekseninde göç ve gecekondü ilişkisinin tahlili: 1950-1980 İstanbul örneği. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*(2), s. 115- 132. Şubat 5, 2017 tarihinde kademikpersonel.kocaeli.edu.tr: [http://akademikpersonel.kocaeli.edu.tr/gunay.aydin/diger/gunay.aydin08.10.2015\\_10.55.10diger.pdf](http://akademikpersonel.kocaeli.edu.tr/gunay.aydin/diger/gunay.aydin08.10.2015_10.55.10diger.pdf) adresinden alındı
- Kurtoğlu, A. (2012). Siyasal örgütler ve sivil toplum örgütleri bağlamında hemşehrlik ve kollamacılık. *SBF Dergisi*, 67(1), s. 141- 169.
- Özkanan, A., & Erdem, R. (2015). Yönetimde kayırmacı uygulamalar: Kavramsal bir çerçeve. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(20), s. 179- 206.
- Sarıboğa, M. (2017, Ocak). Nepotizmin örgütsel bağlılık ve iş doyumuna etkisi ve otel çalışanları üzerine bir araştırma. İstanbul: T.C. DOĞUŞ ÜNİVERSİTESİ.

*www.seffaflik.org*. (2016, Ağustos). Eylül 9, 2016 tarihinde Uluslararası Şeffaflık Derneği:

<http://www.seffaflik.org/wpcontent/uploads/2016/08/Liyakat.pdf>



## Hemşirelerin Palyatif Bakım Hastalarında Manevi Bakım Uygulamaları

Zülfünaz ÖZER<sup>1</sup>, Dilek YILDIRIM<sup>1</sup>, Elif KOCAAĞALAR AKİNCE<sup>2</sup>,  
Rukiye Pınar BÖLÜKTAŞ<sup>3</sup>

### ÖZ

Palyatif bakım ekibinin üyesi olan hemşireler hastaneye yatırılan hastaların fiziksel gereksinimleri için bakım verirken sık sık sağlık durumuna uyum çabası içinde olan hastaların emosyonel, spiritüel ve psikososyal gereksinimleriyle de karşılaşmaktadır. Hastaların yetersiz manevi bakım desteği aldıkları, palyatif bakımın önemli parçası olan hemşireler tarafından hastalara manevi bakımın yeterince verilmediği ve sağlık ekibinin manevi bakım konusunda yeterince bilgi sahibi olmadıkları saptanmıştır. Bu çalışmada, palyatif bakım hastalarında hemşirelerin manevi bakım uygulamaları ile ilgili çalışmalarını incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Spiritual bakım, hemşirelik, palyatif bakım

## The Nurses' Spiritual Care Practices in Palliative Care Patients

### ABSTRACT

While nurses who are members of the palliative care team care for the physical needs of hospitalized patients, they often encounter emotional, spiritual, and psychosocial needs of patients who are trying to adapt to their health condition. It was determined that the patients had inadequate moral support, that the nurses, who are important parts of palliative care, did not give sufficient spiritual care and that the health team did not have enough knowledge about spiritual care. In this study, nurses' studies about the spiritual care practices in palliative care patients were examined.

**Keywords:** Spiritual care, nursing, palliative care.

---

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Bölümü Öğretim Üyesi

<sup>2</sup> İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Bölümü Araştırma Görevlisi

<sup>3</sup> Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Bölümü Öğretim Üyesi

## GİRİŞ

Sağlık gereksinimlerinin karşılanmasında kabul edilen en kapsamlı yaklaşım bütüncül/holistik yaklaşımdır. Bütüncül yaklaşıma göre birey; bedensel, zihinsel, duygusal, sosyokültürel, manevi boyutları olan bir bütündür. Bu boyutların hepsi birbiriyle iç içe olarak ilişkili ve birbirine bağımlıdır. Sağlık bakımının kişi ve ailesine bütüncül yaklaşımla verilmesiyle birlikte bireylerin manevi boyutu da diğer boyutlar kadar önem kazanmıştır. Sağlık “yalnızca hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, fiziksel, sosyal ve ruhsal yönden tam bir iyilik halidir”. Bu durumda bireyin sağlığını sürdürebilmesi için fiziksel, ruhsal ve sosyal sağlığının yanında manevi sağlığının da değerlendirilmesi gereklidir (Çelik ve ark. 2014; Sülü Uğurlu 2014).

Türkçe karşılığı olmayan “spiritualite” kavramı yerine Arapça (*ma'neviyyāt*) bir kelime olan “maneviyat” kullanılmaktadır. Türk Dil Kurumunun sözlüğünde maneviyat; maddi olmayan manevi (görülmeleyen, duyularla sezilebilen, soyut, tinsel) şeyler ya da mecaz olarak yürek gücü, moral anlamındadır (TDK 2018; Daştan ve Buzlu 2010).

Hemşirelikte maneviyat, şefkat ve manevi bakım kavramları günümüzde yeni kavramlardır. Ancak hemşirelik hiçbir zaman sadece fiziksel bir bakım veren meslek olarak tanımlanmamış, hemşirelik uygulamalarının fiziksel, psikolojik, sosyokültürel boyutlarından söz edilmiştir. Hemşirelik mesleğinin kurucusu olan Florence Nightingale “Sağlık için manevi gereksinimler vücudu oluşturan fiziksel organlar kadar önemli bir öğedir, hepimizin gözlemlediği fiziksel durum zihnimizi ve ruhumuzu etkileyebilir” cümlesiyle manevi gereksinimlere ve onların karşılanmasına dikkat çekmiştir (Çelik ve ark. 2014; Sülü Uğurlu 2014). Hemşirelikte maneviyat; din anlamı dışında, yaşamın anlamı, amacı, iç huzur için çaba ümitsizliğin tam tersi, sorunlarla baş etmek için pozitif ve aktif bir yol olarak bildirilmektedir. İç huzurun ve iç barışın kazanılmasında etkilidir. Verilen spiritüel bakım hastaların yaşam kalitesini arttırmaktadır (Çelik ve ark. 2014;



Ramasamy Venkatasalu ve ark. 2017). İnsanlar hastalık gibi hayatlarını değiştiren olaylar sırasında genellikle rahatlık, umut ve stresten kurtulmak için maneviyata yönelirler. Hastalık ve sorunlarla baş etmede önemlidir. Manevi bakım sadece din görevlisini çağırma değil, hayatın anlam ve amacını kavramayı sağlayan hisleri de içerir. Günümüzde maneviyata ilginin artması, araştırmaların yapılması, maneviyatın sağlık alanında önemini ortaya koymuştur (Çelik ve ark. 2014; Sülü Uğurlu 2014; Kostak ve ark. 2010).

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) palyatif bakımı 1989 yılında, “palyatif bakım, yaşamı tehdit eden hastalıklardan kaynaklanan problemler ile karşılaşan hastaların ve hasta yakınlarının yaşam kalitesini, başta ağrı olmak üzere tüm fiziksel, psikososyal ve ruhsal problemlerin erken saptanarak ve etkili değerlendirmeler yapılarak önlenmesi veya giderilmesi yoluyla daha iyi hale getiren bir yaklaşımdır” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma 2014 yılında “palyatif bakım bütün hekimlerin vicdani sorumluluğudur” ifadesi eklenmiş ve palyatif bakımın önemine dikkat çekilmiştir. Ayrıca hasta yakınlarının bu süreçte ve yas sürecinde psikolojik, sosyal, manevi ve fiziksel yönden desteklenmesi de palyatif bakım tanımına eklenmiştir (WHO 2014; Şahan ve Terzioğlu 2015).

Palyatif bakım; hastaya tanı konulduğu andan itibaren başlamakta, ölüme kadar küratif tedavi ile birlikte devam etmekte, ölüm sonrası yas sürecinde aile ve diğer bakım vericileri destekleyen bir bakımla sona ermektedir. Terminal döneme yaklaşan hastalarda palyatif bakım ihtiyacı artmaktadır. Hastanın ölümünden sonra aile üyelerinin ve yakınlarının yas sürecinde desteklenmesi de önemlidir (Şahan ve Terzioğlu 2015).

Palyatif bakım ekibinin üyesi olan hemşireler hastaneye yatırılan hastaların fiziksel gereksinimleri için bakım verirken sık sık sağlık durumuna uyum çabası içinde olan hastaların emosyonel, spiritüel ve psikososyal gereksinimleriyle de karşılaşır. Hemşirenin bu durumda hastanın uyumunu kolaylaştırmak için bireyin sağlık ve hastalık durumunu iyi tanımlaması, bu durumla baş edebilme

mekanizmalarının etkinliğini iyi değerlendirebilmesi ve hemşirelik girişimlerini bu bilgiler dahilinde planlayıp uygulaması önem taşımaktadır (Yıldırım ve Gürkan 2010).

Palyatif bakım hemşireliğinin amacı, hastalık ve ölüm sürecinde hasta ve ailesinin, ölüm sonrası ise ailenin yaşam kalitesini yükseltmektir. Bunun için hemşirenin eğitim, tedavi, koordinasyon, bakım ve liderlik gibi önemli rolleri vardır. Bu rollerini yerine getirirken hemşire hasta ve ailesinin kendine özgü olduğunu göz önünde bulundurmalıdır. Her hastanın fiziksel, psikososyal ve manevi gereksinimleri farklı olabilir. Hasta ve ailesinin farklı duygusal tepkilerine ve mahremiyetine saygı göstermelidir. Hemşire hastanın kendisi, çevresi, ailesi ve diğer bireylerle mümkün olduğunca olumlu ve güçlü ilişkiler kurmasına yardımcı olmalıdır. Hastanın umudunu sürdürmesine yardımcı olmalı, kontrol duygusunu kaybetmesine izin vermemelidir (Sevim ve ark. 2016).

### **Yöntem**

Bu çalışma literatür incelemesi kapsamındadır ve 2010-2018 yılları arasında Türkçe ya da İngilizce yayınlanan ve tam metnine ulaşılabilen çalışmalar alınmıştır. Çalışmalara ulaşmak için “spiritual bakım”, “hemşirelik”, “palyatif bakım” anahtar kelimeleri yazılarak CINAHL, EBSCOHost MEDLINE, Ovid, Pubmed, Web of Science, ULAKBİM Ulusal veri tabanları taranarak yürütülmüştür. Veri tabanı incelemesinde 190 sonuca ulaşılmıştır. Başlıkları ve özetleri incelendiğinde bu sayı 32’ye düşmüştür, diğer 158 çalışma palyatif bakımda olmayan hastalarla yapılmıştır. Dahil edilme kriterlerine uyan 11 çalışma incelenmiştir. Literatürde 1 sistematik derlemeye, 4 deneysel çalışmaya, 1 retrospektif çalışmaya, 1 kalitatif çalışmaya, 4 tanımlayıcı çalışmaya ulaşılmıştır. Yapılan çalışmalar şu şekildedir;

Palyatif bakım hastalarının yaşamının son 3 ayında kendilerine bakım veren kişilerle ilgili yaşadıkları deneyimleri tanımlayan retrospektif çalışmada 1153

hasta kaydına ulaşılmıştır. Bu kayıtlarda hastaların en çok ağrılarını gidermeye yönelik girişimler yapıldığını en az da kendilerine manevi bakım desteğinin verilmesinin olduğunu belirtilmiştir (BainBridge ve Seow 2018).

Hemşirelerin 72-80 saatlik bir süre boyunca 17 manevi bakım terapisini (veya müdahalelerini) içeren ölçeği, hemşirelerin hangi girişimleri, ne sıklıkta sunduğunu tanımlamak amacıyla yapılan çalışmada, hemşirelerin çok azının manevi bakım uyguladığı ve saptanmıştır. Ayrıca hemşirelerin manevi bakımla ilgili eğitim alması ve desteklenmesi gerektiği belirtilmiştir (Taylor ve ark. 2017). Budizm temelli manevi bakımın etkisini değerlendirmek amacıyla ileri evre 48 kanser hastayla yarı deneysel olarak yapılan çalışmada gruba, manevi bakım terapisti ardışık 3 gün haftada 3 seans olacak şekilde uygulanmıştır. Budizm temelli manevi bakım ön eğitim (yani iyi davranış ahlakının eğitimi) ahlaki davranış); (2) konsantrasyon eğitimi (örn. barışçıl akıl ve zihnin mükemmel kalitesi); ve (3) bilgelik eğitimi (yani entelektüel çalışma tanıma ile mutlu yaşamak dünya ve gerçek hayat) içermektedir. Manevi bakımda iyileşmenin uygulama sonrasında önemli derecede yüksek olduğu belirtilmiştir (Chimluang ve ark. 2017).

Terminal dönem hastaların spiritual gereksinimine yönelik yapılmış çalışmaları inceleyen bir sistematik incelemede, yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu, daha kısa programların terminal dönem hastalarında uygun olduğu belirtilmektedir (Kwan ve ark. 2017).

Akciğer kanseri hastalarıyla yapılan (n=491) yarı deneysel bir çalışmada interdisipliner palyatif bakımda girişim grubuna 4 seans süren eğitim toplantıları yapılmıştır ve hastalar 12 hafta süresince takip edilmiştir. Kontrol grubuna ise rutin bakım verilmiştir. Çalışma sonucunda girişim grubundaki hastaların kontrol grubundaki hastalara göre manevi olarak kendini daha iyi hissettiği, distres şiddetinin azaldığı sonucuna varılmıştır (Ferrel ve ark. 2015).

Palyatif bakım hastalarına hemşire koordinatörlüğünde verilen fiziksel, psikolojik, sosyal ve manevi alanları kapsayan eğitimin (25-30 dakikalık 4 seansta) ve eğitim kitapçığının, hasta ve ailelerinin manevi sonuçların iyileşmesini sağladığı belirtilmiştir. Özellikle hasta ve ailesi yaşamın amacı ve anlamı, umut, manevi güç, belirsizlik, yaşamda amaç ve anlam, öncelikleri tekrar belirleme, pozitif düşünceler, kendi maneviyatını karşılama gibi konuların daha iyi düzeye geldiği ve baş etmeye yardım ettiğini belirtmiştir (Borneman ve ark. 2015).

Terminal dönem hastalarına yönelik hemşirelerin manevi bakım deneyimlerini tanımlamak amacıyla yapılan çalışmada, hemşireler manevi bakım girişimlerini, barışçıl ve uyumlu bir ölümü sağlamak amacıyla bakım verdiklerini belirtilmişlerdir. Hemşireler, hastaların ölümü kabullenmelerine, pratik meseleleri çözmelerine, geçmişleriyle sevdikleriyle ve tanrı ile uzlaşma sağlamalarına yardımcı olmaya çalıştıklarını belirtilmiştir. Hemşireler, hastaların ölümün son aşamalarında barış ve manevi huzuru bulmaları için yardım etmenin önemli olduğunu ve ancak onlara yardım ederek onları teselli edebileceklerini ifade etmişlerdir. Hemşireler, ölmekte olan hastaların ruhsal ve fiziksel ıstırabını rahatlatmaktan duygusal olarak zorlandıklarını, çünkü profesyonel çaresizlik ve eksiklik duygularını harekete geçirdiklerini belirtilmiştir (Tornøe ve ark. 2015).

Yapılan bir kantitatif çalışmada, terminal dönem hastalara yönelik hemşirelerin bakım verirken spirital faktörleri % 50.4 oranında göz önünde bulundurdukları ve en sık kullanılan manevi bakım uygulamalarının, manevi danışmanla bağlantı kurma (% 51.9), empati ile dinleme (% 39), kendi bakış açısını yansıtma (% 94,7), hastanın tepkilerini anlama (% 21.7) olduğu bildirilmiştir (Kassah ve ark. 2014).

Palyatif bakım alan kanser hastalarında palyatif bakımın neden yetersiz olduğunu belirlemek amacıyla yapılan çalışmada, hasta, hekim ve hemşirelere anket doldurtulmuştur. Çalışma bulgularına göre, hastaların çoğunun hiçbir zaman hekiminden veya hemşiresinden manevi bakım almadıkları saptanmıştır. Çoğu hemşire ara sıra manevi bakımın hastalara verilmesi gerektiğini belirtirken,

hekimlerin % 63'ü hiç manevi bakıma gerek olmadığını belirtmiştir. Doktor ve hemşireler manevi bakımın sağlanması için kendilerinin manevi bakım konusunda eğitim alınması gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak buna rağmen çoğu hekim ve hemşirelerin, manevi bakım eğitimi almayı kabul etmediği saptanmıştır (Balboni ve ark. 2013).

İleri evre gastrointestinal veya jinekolojik kanser hastalarıyla yapılan yarı deneysel çalışmada, bir gruba Kanser Destek Ekibi tarafından verilen bireyselleştirilmiş bakım uygulaması, bir gruba da genel bakım uygulaması verilmiştir. Kanser destek ekibi tarafından 15 ay süresince önceden planlanan ve verilen bireysel bakım semptom yönetimi, eğitim, psikososyal ve manevi desteği kapsamıştır. Hasta ve ailesinin manevi destek gereksinimlerinin belirlenmesi, destek merkezleriyle iletişiminin sağlanması, aylık görüşmelerin yapılması, telefonla hasta ve ailesiyle ilgili görüşmeler ve sorularının yanıtlanması konularında Kanser Destek Ekibi tarafından bakımın uygulanmasıyla bu grubun yaşam kalitesi puanları diğer gruba göre daha yükselmiş ve distresi azalmıştır (Daly ve ark. 2013).

Yapılan başka bir tanımlayıcı çalışmada palyatif bakım hastalarının çoğu (% 80) ibadetin manevi bakım açısından destekleyici ve yeterli olarak gördüklerini belirtmiştir (Balboni ve ark. 2011).

Literatür verileri ışığında hastaların yetersiz manevi bakım desteği aldıkları, palyatif bakımın önemli parçası olan hemşireler tarafından hastalara manevi bakımın yeterince verilmediği ve sağlık ekibinin manevi bakım konusunda yeterince bilgi sahibi olmadıkları saptanmıştır. Palyatif bakım hastalarında manevi bakıma yönelik hemşirelik uygulamalarıyla ilgili yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmüştür. Yapılan çalışmalarda özellikle hemşire koordinatörlüğünde verilen manevi bakım eğitiminin, hastaların manevi olarak kendini daha iyi hissettiği, distres şiddetinin azaldığı, baş etmeye yardım ettiği

bildirilmiştir (BainBridge ve Seow 2018; Kwan ve ark. 2017; Taylor ve ark. 2017; Chimluang ve ark. 2017; Ferrel ve ark. 2015). Bu nedenlerle hemşirelerin bütüncül bakımın maneviyat ve manevi boyutuna ilişkin farkındalıkları, bilgi ve uygulamalarını geliştirmeye yönelik eğitim programlarının düzenlenmesi, palyatif bakım hastalarında hemşirelerin manevi bakım vermesini etkileyen faktörlerin belirlenmesi ve bu faktörlerin elimine edilmesi, palyatif bakım hastalarının ve ailelerine yönelik hemşirelerin yaptıkları manevi bakım uygulamalarıyla ilgili araştırmaların yapılması önerilebilir.

## Kaynaklar

[Bainbridge D](#), [Seow H](#). Palliative Care Experience in the Last 3 Months of Life: A Quantitative Comparison of Care Provided in Residential Hospices, Hospitals, and the Home From the Perspectives of Bereaved Caregivers. *American Journal of Hospices and Palliative Medicine*, 2018 Mar;35(3):456-463. doi: 10.1177/1049909117713497.

[Balboni MJ](#), [Babar A](#), [Dillinger J](#), [Phelps AC](#), [George E](#), [Block SD](#), [Kachnic L](#), [Hunt J](#), [Peteeet J](#), [Prigerson HG](#), [Vander Weele TJ](#), [Balboni TA](#). "It depends": viewpoints of patients, physicians, and nurses on patient-practitioner prayer in the setting of advanced cancer. *J Pain Symptom Manage*, 2011 May;41(5):836-47. doi: 10.1016/j.jpainsymman.2010.07.008.

[Balboni MJ](#), [Sullivan A](#), [Amobi A](#), [Phelps AC](#), [Gorman DP](#), [Zollfrank A](#), [Peteeet JR](#), [Prigerson HG](#), [Vanderweele TJ](#), [Balboni TA](#).

Why is spiritual care infrequent at

the end of life? Spiritual care perceptions among patients, nurses,

and physicians and the role of training. *J Clin Oncol*, 2013 Feb 1;31(4):461-7.

doi: 10.1200/JCO.2012.44.6443.

[Borneman T](#), [Sun V](#), [Williams AC](#), [Fujinami R](#), [Del Ferraro C](#), [Burhenn PS](#), [Irish T](#), [Zachariah F](#), [van Zyl C](#), [Buga S](#).

Support for Patients and Family Caregivers in Lung Cancer: Educational Components of an Interdisciplinary Palliative Care Intervention. *J Hosp Palliat Nurs*, 2015 Aug;17(4):309-318.

[Chimluang J](#), [Thanasilp S](#), [Akkayagorn L](#), [Upasen R](#), [Pudtong N](#), [Tantittrakul W](#). Effect of an intervention based on basic Buddhist principles on the spiritual well-being of patients with terminal cancer. *Eur J Oncol Nurs*, 2017 Dec;31:46-51. doi: 10.1016/j.ejon.2017.08.005.

Çelik, A. S., Özdemir, F., Durmaz, H., & Pasinlioğlu, T. (2014). Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakımı algılama düzeyleri ve etkileyen bazı faktörlerin belirlenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 1(3).

[Daly BJ](#), [Douglas SL](#), [Gunzler D](#), [Lipson AR](#). Clinical trial of a supportive care team for patients with advanced cancer. *J Pain Symptom Manage*, 2013 Dec;46(6):775-84. doi: 10.1016/j.jpainsymman.2012.12.008.

[Ferrell B](#), [Sun V](#), [Hurria A](#), [Cristea M](#), [Raz DJ](#), [Kim JY](#), [Reckamp K](#), [Williams AC](#), [Bormeman T](#), [Uman G](#), [Koczywas M](#). Interdisciplinary Palliative Care for Patients With Lung Cancer. *J Pain Symptom Manage*, 2015 Dec;50(6):758-67. doi: 10.1016/j.jpainsymman.2015.07.005.

[Kassa H](#), [Murugan R](#), [Zewdu F](#), [Hailu M](#), [Woldeyohannes D](#). Assessment of knowledge, attitude and practice and associated factors towards palliative care among nurses working in selected hospitals, Addis Ababa, Ethiopia. *BMC Palliat Care*, 2014 Mar 4;13(1):6. doi: 10.1186/1472-684X-13-6.

Kostak, M. A., Çelikkalp, Ü., & Demir, M. (2010). Hemşire ve ebelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin düşünceleri. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi, Sempozyum Özel Sayısı*, 218-225.

[Kwan CWM](#), [Ng MSN](#), [Chan CWH](#). The use of life review to enhance spiritual well-being in patients with terminal illnesses: An integrative review. *J Clin Nurs*, 2017 Dec;26(23-24):4201-4211. doi: 10.1111/jocn.13977.

[Ramasamy Venkatasalu M](#), [Siralá Jagadeesh N](#), [Elavally S](#), [Pappas Y](#), [Mhlanga F](#), [Pallipalayam Varatharajan R](#). Public, patient and carers' views on palliative and end-of-life care in India. *Int Nurs Rev*, 2017 Aug 30. doi: 10.1111/inr.12403.

Sevim, Ş. E. N., AYGİN, D., & Havva, S. E. R. T. (2016). Palyatif Onkolojik Tedaviler ve Bakım. *Online Türk Sağlık Bilimleri Dergisi*, 1(1), 21-35.

Sülü Uğurlu, E. (2014). Hemşirelikte manevi bakımın uygulanması. *ACU Sağlık Bil Derg* 2014(3):187-191.

Şahan, F. U., & Terzioğlu, F. (2015). Dünyada ve türkiye’de palyatif bakım eğitimi ve örgütlenmesi. *Cumhuriyet Hemşirelik Dergisi*, 4(2), 81-90.



[Taylor EJ](#), [Mamier I](#), [Ricci-Allegra P](#), [Foith J](#). Self-reported frequency of nurse-provided spiritual care. *Appl Nurs Res*, 2017 Jun;35:30-35. doi: 10.1016/j.apnr.2017.02.019. Epub 2017 Feb 7.

[Tornøe KA](#), [Danbolt LJ](#), [Kvigne K](#), [Sørli V](#). The challenge of consolation: nurses' experiences with spiritual and existential care for the dying- a phenomenological hermeneutical study. *BMC Nurs*, 2015 Nov 24;14:62. doi: 10.1186/s12912-015-0114-6.

World Health Organization (WHO) (2014) Definition Of Palliative Care. WHO 2014. <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/> erişim: 27.03.2018.

Yıldırım S, Gürkan A. Psikososyal açıdan kanser ve psikiyatri hemşiresinin rolü, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 2010;26(1):87-97.



## TEKEBEVEYNLİ KADINLARIN SOSYAL PSİKOLOJİK SORUNLARI VE BU SORUNLARLA BAŞETME YÖNTEMLERİ

Kadir CANATAN & Büşra ARICAN  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

### ÖZ

Toplumda giderek daha fazla rastlanılmaya başlanan tekebeveynli ailelerin çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır. Bu çalışmamızda, tekebeveynli kadınların sosyal ve psikolojik sorunları ve bu sorunlarla baş etme yöntemleri araştırma konusu yapılmıştır. Kadınların tekebeveyn olduktan sonraki süreçte yaşadıkları sorunlar ve çözüm üretme yöntemleri irdelenmiştir. Çalışmamızda 20 aileyle görüşülmüş olup, örneklerin hiç birinin kendi içlerinde akrabalık ilişkisi bulunmamaktadır. Katılımcılara açık uçlu sorular yöneltilerek görüşme tekniği gerçekleştirilmiştir. Tekebeveynli kadınların ekonomik, sosyal ve psikolojik boyutlarda sorunlar yaşandığı tespit edilmiştir. Karşılaştıkları sorunlara çözüm olarak devlet desteği, yakın çevre ve akraba desteğinin katkı sağlayan en etkin mekanizmalar olduğu saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Aile, Tekebeveynli Aile, Sosyal ve Psikolojik Sorunlar, Başetme Yöntemleri

## SOCIAL PSYCHOLOGICAL PROBLEMS OF SINGLE PARENT WOMEN AND THE METHODS OF COPING WITH THESE PROBLEMS

### ABSTRACT

The majority of single-parent families, which are becoming more common in the society, are women. In this study, social and psychological problems of single-parent women and methods of coping with these problems were investigated. The problems that women experienced after becoming a single parent and the methods of finding solutions were examined. In our study, 20 families were interviewed and none of the samples had any kinship relationship. The participants were asked open-ended questions and interviews were conducted. It has been determined that women with single parents have problems in economic, social and psychological dimensions. Government support, close environment and relative support were found to be the most effective mechanisms contributing to the problems they faced.

**Keywords:** Family, Single-parent Family, Social and Psychological Problems, Coping Methods

## Giriş

Aile gündelik hayatta sıkça kullandığımız bir kavram olarak karşımıza çıksa da, tek bir tanımla açıklamak mümkün değildir. Aile tanımı toplumlara göre farklılık gösterdiği gibi aynı toplum içerisinde zamanla değişime uğramaktadır. Ailede tıpkı toplumlar gibi zamanla şekil değiştirebilen bir yapıya sahiptir (Aydın, 2000: 35-36). Aile tanımının yapılması güç gibi dursa da, Türkçe sözlükte aile kavramı, “evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik” şeklinde tanımlanmıştır (TDK, 2017).

Ailenin kendi içerisinde gerçekleştirmekle yükümlü işlevleri vardır. Bazı işlevler günümüzde her ne kadar kamu kurumlarına aktarılsa da ailenin işlevlerini; cinsel yaşamın düzenleme, üreme (neslin devamlılığı), sosyal hayat ve eğitim, sevgi, bakım ve koruma, ekonomik, toplumdaki statü, dini ve boş zamanların değerlendirilme işlevleri olarak sıralaya biliriz (Aydın, 2000: 37).

Aile, hane halkı ölçütüne göre geniş aile ve çekirdek aile olarak ikiye ayrılmaktadır. Otorite ölçütüne göre anaerkil, ataerkil ve eşitlikçi olarak üçe ayrılır (Keskin, 2014: 41). Yerleşme ölçütüne göre aile üçe ayrılmaktadır. Patrilokal aile erkek tarafıyla birlikte ya da yakın, matrilokal aile kadın tarafıyla birlikte ya da yakın ve neolokal aile erkek ve kadının öz ailelerinden uzak ya da ortak bir noktada oturmayı belirtmektedir (Bozkurt, 2009: 264). Eş sayısı biçimine göre sınıflandırıldığı zaman aileler, poligami çok eşlilik ve monogami tek eşlilik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Dönmezer, 1984: 220). Bazı sosyal gruplar kendi üyelerinin dışından evlenmelerine izin verirken bazı gruplar izin vermezler. Exogami bireyin kendi grubunun dışında bir kimseyle evlenmesine izin verirken, endogami kendi grubunun dışındaki evliliklere izin vermeyen kast sistemidir (Özkalp, 2010: 135). Aile yerleşim yerine göre sınıflandırıldığında köy ailesi, kasaba ailesi, gecekondu ailesi ve kent ailesi olarak dörde ayrılabilir. İsimlerinden de anlaşılacağı gibi gecekondu ailesi, kırsal alandan kente göç eden ailelerin kent hayatına alışamaması ve güçlük çekmesi sonucu oluşan bir aile türüdür (Doğan-Doğan, 2005: 20).

Toplumda yaşanan değişimler sonucu yeni bir model olarak bizi tekebeveynli aileler karşılamaktadır. Genellikle aile reisi kadın olan tekebeveynli ailelerin oluşunu evlilik dışı çocuk doğumları, boşanmalar sonucu ve ebeveynlerden birinin vefatı sonucunda gerçekleşmektedir (Özkalp, 2010: 98). Tekebeveynli aile tanımına bakacak olursak; ebeveynlerden birinin yani anne ya da babanın, tek bir çocuk ya da birden fazla çocuktan oluşan aile modeli olarak tanımlanmaktadır (Shaffer, 2009: 374). Tekebeveynli aile literatürde zaman zaman aile yapısının değişiminden ötürü parçalanmış aile olarak da tanımlanmaktadır (Bulut, 1983: 81). Dünya genelinde çeşitli sebeplerden dolayı boşanma oranı hızla artmaktadır. Boşanmaların sonucunda bazı durumlarda ebeveynlerden biri çocuğun sorumluluğunu yüklenirken bazı durumlarda her iki ebeveynde ocuk sorumluluğunu istememektedir. Ancak çoğu boşanmalarda çocuğun velayeti anneye verilmektedir (Atıla-Demir ve Genç-Çelebi, 2017: 113). Endüstrileşmiş toplumlarda evlilik gerçekleşmeden ocuk sahibi olmak ya da boşanmaların sonucunda tekebeveynli ailelere daha sık rastlanmaktadır. Geleneksel toplumlarda boşanma ve evlilik dışı ocuk oranı oldukça düşüktür. Geleneksel toplumlarda ekonomik, dinsel ve eğitsel bağlar kuvvetliken endüstrileşmiş toplumlarda zayıflayarak aile kurumunun azalmasına sebebiyet vermektedir (Özkalp, 2012: 99). Geçmişte boşanmalarda kadın geçimini temin edemeyeceği korkusuyla ikinci bir evlilik yaparken, endüstrileşmiş toplumlarda kadın hukuk yoluyla nafaka ya da devlet desteğiyle geçimini idame ettirmekte ve boşanmaların sayısını etkileyen bir diğer faktör olarak karşımıza çıkmaktadır (Goody, 2004: 193-194).

### **Araştırma Problemi**

Geçmişten günümüze varlığını sürdüren aile yapısı, zamanla değişime uğrayarak yeni bir aile modelini oluşturmaktadır. Bu oluşum sonucunda karşımıza çıkan tek ebeveynli ailelere gerekli desteğin sağlanması adına çalışmamız yürütölmüştür. Tek ebeveynli ailelere danışmanlık hizmetinde bulunan ve mesleki çalışmalar yürüten danışmanlara materyal olarak kullanabilecekleri bir çalışma

planlanmıştır. Tek ebeveynli ailelerin aile içerisinde ki yaşanan ortak problemlerin tespit edilmesi aileler için sorunlarına çözüm oluşturacak bir kılavuz niteliği de sağlamaktır. Ayrıca tekebeveynli ailelerin ihtiyaçlarının saptanması, devlet yönetimindeki sosyal politikaların geliştirilmesi ve hizmet standartlarının iyileştirilmesinde kaynak oluşturulacağı düşünülmektedir.

Geçmişten günümüze aile yapısı içerisinde bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle ölüm, terk, boşanma vb. sebeplerle aileler tekebeveyn temelinde gelişme göstermiştir. Bu gelişmeler kapsamında tekebeveynli ailelerin sorunları ve bu sorunlarla baş etme yöntemleri araştırma konusu olmuştur.

Araştırmamız tekebeveynli ailelerin yaşadıkları sorunları ortaya koyarak bu sorunların nasıl çözümlenmesi gerektiğini, sosyal açıdan farklı bir boyutta ele alınmasını ve nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda önem taşımaktadır. Tekebeveynli ailelerin oluşumu, ne gibi sorunlarla karşılaştıklarını ve bu sorunlar üzerine çözüm yöntemleri hakkında bilgi amaçlamaktadır.

### **Araştırmanın Modeli**

Bu araştırma, tekebeveynli ailelerin oluşumu ve aile üyesi olarak kadının toplumsal hayata katılımı esnasında yaşadıkları zorlukları incelemeye yönelik nitel bir araştırmadır. Çalışmamıza katılan bireylerle mülakat şeklinde görüşmeler gerçekleştirilmiş olup, kişilere açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Yöneltilen sorularda bireylerin durum, davranışlarını anlama ve yorumlamayla birlikte ortak sorunların tespiti ve çözüm yolları analiz edilmiştir. Çalışmamıza katılım sağlayan ebeveyn ve çocuklar belediye ve kamu kurumlarına ekonomik destek ya da danışmanlık desteği için başvuruda bulunan aileler arasından seçilmiştir. Görüşmeler belediye ve kamu kurumlarının bahçesinde bulunan dinlenme alanlarında yapılmıştır.

## **Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini, İstanbul'da Bahçelievler bölgesinden sosyal hizmet ve belediyeye müracaatta bulunan dezavantajlı gruplardan seçilerek yapılmıştır. Araştırmaya 20 aile katılmıştır. 20 aileden 10 kişi kadın ebeveyn, 10 kişi de çocuklardan oluşmaktadır. Çalışmaya katılan bireylerde akrabalık bağı bulunmamaktadır.

Görüşmede yöneltilen sorular oluşturulurken ulusal alan yazın taraması yapılmış, gruba açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Soru listesi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kişilerin sosyodemografik özellikleri hakkında bilgiler toplanmıştır. İkinci bölümde tekebeveynli ailelerin ekonomik, psikolojik ve sosyal çevreye ilişkin zorlukları sorgulamaya dönük sorular yöneltilmiştir.

Katılımcılara önceden hazırlanmış açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Zaman kısıtlaması yapılmamış olup, görüşme katılımcının anlatım akışına bırakılmıştır. Çalışmaya katılan 20 kişi ile 1 hafta içerisinde ard arda görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yaklaşık olarak her bir görüşme 20 ila 30 dakika sürmüştür. Uzun ve gereksiz anlatımlarda gerekli yönlendirme yapılmıştır.

Yapılan görüşmelerde katılımcılara yöneltilen sorulardan elde edilen cevaplar analiz edilmiştir. Her katılımcı kendi hikâyesini anlatmıştır. Katılımcıların cevap analizlerine baktığımızda her katılımcının farklı yaşam hikâyelerinin olduğu, ancak yaşamlarında ki ortak paydaların bulunduğu tespit edilmiştir. Analiz kısmında ortak paydaşlar üzerine ağırlık verilmiştir.

## **Katılımcıların Demografik Özellikleri**

Katılımcıların demografik özelliklerine baktığımızda, ebeveynlerin tamamının ilkokul eğitim düzeyine sahip olduğu, katılımcı çocuklara bakıldığında ise halen öğrenimlerine devam ettikleri görülmektedir.

Ebeveynlerin öğrenim durumlarının ilk düzey olması, yaşadıkları sosyal ekonomik yetersizlikte etkili bir faktör olabileceği düşünülmektedir. Birçoğunun meslek sahibi olmadığı, iş bulma konusunda zorlandıkları, ağır şartlarında

çalışmak zorunda kaldıkları da öğrenilmiştir. Çocukların ise halen öğrenimlerine devam etmesi onlar için bu faktörün ne kadar etkili olduğu hakkında yorumlanmasında zorluk oluşturmaktadır.

Ebeveynlerin yaş aralıklarına baktığımızda 60 ila 30 yaş arası değişen ebeveynlerin olduğu, çocuklarda ise 18 ila 10 yaş arası değişen çocukların olduğu tespit edilmiştir.

Katılımcıların tekebeveyn kalma sebeplerine baktığımızda vefat sonucu tekebeveyn kalanlar ağırlıkta olup, ebeveynlerin tamamı kadındır.

### **Ailelerin Geçim Durumları**

Çalışmamıza katılan ailelerin ekonomik durumuna baktığımızda kaybı yaşayan ailelerin 5'te 4'ü ekonomik olarak zorluk yaşadıklarını ve geçim sıkıntısı çektikleri, aileden ayrılan bireyin eksikliği ve iş gücü olanağında düşüş yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılarda vefat yoluyla tekebeveyn kalan aileler geçimlerini nasıl sağladıklarını sordüğümüzda;

**“Eşim vefat ettikten sonra devlet ölüm aylığı bağladı. Çok bir şey olmasa da yine geçimimizi sağlamaya çalışıyoruz. Eşim kendi sigortalı işinin yanı sıra ek gelir olması için iki işte çalışıyordu. Tabi vefat ettikten sonra elimize kalan sadece ölüm aylığı oldu. Ev zaten kira faturalar, çocukların okul masrafları derken elimize bir şey kalmıyor”** (Y hanım, 54 yaş)

Vefat sonucu tekebeveyn kalan ailelerin devletten ölüm aylığı aldığı yaşamlarını bu şekilde idame ettirdikleri, ancak ihtiyaçların fazla olmasından dolayı yine geçim sıkıntısı yaşadıkları öğrenilmiştir.

**“Eşimden ayrıldıktan sonra ekonomik olarak zorlanmaya başladık. Kendisi işsiz olduğu için nafakayı düzgün bir şekilde ödemiyor. Ben de sigortalı bir işte çalışmıyorum ancak evlere boncuk işi, ya da nikâh şekeri yapımı gibi işler çıktığında çok cüzi**



**bir miktar elime harçlık oluyor. Çoğu zaman mutfak masraflarını bile çıkarmıyor. Komşular yardımıyla öğrendim. Belediyeler ve devlet kurumları yardımda bulunuyorlarmış. Bende başvuruda bulundum bazen toplu yardım yapıyorlar aynı ya da nakdi. İŞKUR'a yönlendirmeler yapıyorlar çoğu zaman ancak sürekli dışarıda çalışacak durumum olmadığından genelde yardımlarla geçiniyoruz. Bazen de aylık bağlıyorlar Sosyal Ekonomik Destek, belirli bir süreden sonra kesiliyor ancak tekrar başvuru yapmam gerekiyor durumumun değerlendirilmesi için. Büyük oğlum arada part-time işlere gidiyor oradan da bazen bir gelirimiz olabiliyor”**  
(Ş hanım, 39 yaş)

Boşanma yoluyla tekebeveyn kalan ailelerin ya da maaşı bulunmayan, geçim sıkıntısı çeken ailelerin sosyal devletin sunduğu imkânlar olarak kamu kurumlarının ve belediyelerin Sosyal Ekonomik Destek hizmet modeliyle geçimlerini sağladıkları ya da takviye gelir olarak başvuruda bulduklarını beyan etmişlerdir.

Katılımcıların 5'te 4'ü ekonomik olarak zorlandıklarını ifade etmiş, 5'te 1'i ise zorluk yaşamadıklarını ancak aile içerisinde ekonomik değişimin yaşandığını dile getirmiştir.

**“Evet, ekonomik olarak bir değişiklik olmuştur ancak bizi çok etkileyen bir durum söz konusu değildi. Annem ve babam ayrıldıktan sonra daha çok duygusal yoksunluk çektik ekonomik yönden zorlandığımızı düşünmüyorum. Aynı standartlarda yaşamaya devam ettik. Babam zaten nafaka bağlamıştı. Annemde çalışıyordu. Biz zaten gündüzleri okuldaydık. Sadece yaz tatillerinde eskisi kadar program yapamıyorduk ancak bu durum annemle babamın ayrı olmasından dolayı mı yoksa ekonomik yönden mi çok fark edemedik kardeşimle.”** (Katılımcı G, 12 yaş)

Yapılan görüşmelerde katılımcılara ekonomik güçlük yaşayıp yaşamadıklarına dair soru sorduğumuzda ebeveynlerin ekonomik yetersizliği daha çok hissettiği, çocukların ise ekonomik standartlarında herhangi bir değişimin olmadığını, ekonomik zorlanmayı hissetmediklerini ya da ebeveynlerinin kendilerine yansıtmadığını bildirmişlerdir.

### **Kayıptan Sonraki Psikolojik Destek ve Süreç**

Katılımcılara tekebeveynliliğe geçiş yaptıktan sonra psikolojik zorlanma yaşadınız mı ve destek alma konusunda bir ihtiyaç hissettiniz mi sorusuna; Katılımcıların 5'te 4'ü kaybı yaşadıkdan sonra psikolojik danışmanlık desteğine ihtiyaç duyduğunu belirtmiş ancak yaşanan bu buhranda katılımcıların 8'de 5'inin kaybı yaşadıkdan sonra psikolojik destek aldığı öğrenilmiştir. Psikolojik destek alan bireylerin seans devamlılığına bakıldığında en uzun süreli danışmanlık desteğinden faydalanan kişinin 2 sene boyunca devamlılık gösterdiği diğerlerinin ise çeşitli sebeplerle seanslara gitmediği öğrenilmiştir.

**“Psikolojik olarak da zorlandım. Düşünsenize tüm bir evin yükü sizin omuzlarınızda çocukların tamamen mesuliyeti sizde nasıl zorlanmazsınız ki? Eşimle ayrıldıktan sonra çocuklara olan ilgisi zaman zaman farklılık göstermeye başladı. En başta çok ilgiliydi hatta çocukların velayeti konusunda bile problem yaşayacağımızı düşünüyordum. Ancak zaman içerisinde kendisine yeni bir hayat kurdu yakın bir tarihe kadar da bir evlilik yapacağını biliyorum. Bu sebepten olsa gerek çocuklarla görüşme sıklığı azaldı. Çocuklar hafta sonu babalarıyla vakit geçirirdi normalde, bu son dönemlerde artık çocuklarla hafta sonunu ben geçiriyorum. Çoğu zaman ev işleri okul ödevleri derken hafta sonu dışarı bile çıkamıyoruz. Tabi bunlar sorumluluklarım doğrultusunda ki zorlanmaların birde işin duygusal boyutu var. Kimse ayrılacağım düşüncesiyle evlenmez güzel bir yuva kurma hayaliyle evlenir.**

**Tabi işler her zaman kendi istediğimiz gibi gitmez ve ayrılıklar yaşanabilir. Bin bir umutlarla ve sevgiyle kurduğunuz yuvanız bir anda yerle bir olabiliyor. Hayırlısı dedim her zaman birlikte mutsuz bir geçim süreceğimize ayrı ayrı mutlu olmak daha iyidir. Psikolojik olarak kendimi çok yalnız hissediyorum. Eskiden bir dayanağım vardı sanki ancak şuan tek başımayım. Çocuklar her zaman destek oluyorlar bana. Psikolojik destek aldığım oldu uzmanından. Devlet imkânlarıyla gitmiştim hatta önce çocukları götürdüm. Sonra kendimde birkaç defa gittim. İyi geldiğini düşünüyorum bana da çocuklara da. Benim önceliğim çocuklarımdır onlar mutlu olunca bende mutlu oluyorum zaten.”**

(H hanım, 34 yaş)

Ebeveynlerin önce psikolojik desteği çocuklar için düşünmesi ve ardından kendilerinin de destek aldığı tespit edilmiştir. Vefat ya da ayrılık sonucu tekebeveyn kalan ailelerin kendi içlerinde farklılık gösterse de sorunlara bakıldığında ortak hususların yer aldığı, ayrılık ya da vefat sonucu tekebeveyn kalan ailelerde psikolojik desteğe ihtiyacın olduğu görülmektedir.

**“Babam vefat ettikten sonra annemde bizde zorluk yaşadık. Duygusal olarak boşluk içine düştük. Beklediğimiz bir vefat durumu değildi. İnsanlar sanki hiç ölmeyecekmiş gibi yaşıyor ya da sanki duyduğumuz ve gördüğümüz ölüm haberleri hiç bizim başımıza gelmeyecekmiş gibi. Babam vefat ettiğinde 47 yaşındaydı çok genç kaybettik. Vefatının üzerinden 3 sene geçti ancak hala bizde bir hüznün var. Psikolojik desteği annem değil de biz çocuklar aldık. Faydasını görüp görmediğimiz konusunda bir şey diyemeyeceğim çünkü o acı hep içinizde taze kalıyor. Zaman içerisinde gündelik hayata ayak uyduruyorsunuz ancak bayramlarda ya da akrabalarla bir araya gelince en çok yokluğunu fark ediyorsunuz. Annem destek almak istemedi saygı duyduk.**

**Özelidir diye düşünüyorum hayat arkadaşıyla yaşantılarını özlemine başkasıyla paylaşmak istemediğindendir. Mahremiyet düşüncesi vardır çünkü annemde özelini paylaşmak istemez. Yaşı gereği de olabilir. Eski insanlarda olur bilirsiniz. Ancak bizim psikolojik destek almamızı onayladı. Annem her zaman içinize atmayın paylaşın der ancak kendi içine atar yaşadıklarını acılarını. Şuan ailenin reisi o güçlü durmak ve öyle gözükmek istemişte olabilir.” (Katılımcı S, 14 yaş)**

Kayıbı yaşayan ailelerde psikolojik destek ihtiyacı hissetmeyen bireylerin kendi çabalarıyla aile içerisinde birbirlerine destek olarak bu dönemi atlattıkları öğrenilmiştir. Psikolojik destek alan bireylerin çeşitli sebepler veya yeterlilik derecesinde danışmanlık hizmeti aldığı ve sonlandırıldığı bilgisi edinilmiştir. Psikolojik olarak destek aldıkları kuruluşu sorduğumuzda daha çok belediye ve kamu kurumlarından ücretsiz olarak yararlandıklarını, özel kliniklerin yine az da olsa tercih edildiği bilgisi edinilmiştir.

### **Sosyal Çevre ve Etkileri**

Tekebeveynli aile katılımcılarına tekebeveyn kaldıktan sonra akrabalarının ve sosyal çevrenin (arkadaş, komşu, uzak akraba vb.) durumu nasıl karşıladıklarını sorduğumuzda katılımcılar yakın akrabalarının ve sosyal çevrenin (arkadaş, komşu, uzak akraba vb.) korumacı ve kollayıcı bir tutum sergilediklerini belirtmişlerdir. Türk toplumunda sıkça rastlanan yardım severlik duygusu, eksikliği bulunan ailenin eksiklerini gidermek adına tamamlayıcı bir rol edinen ve her türlü desteğe hazır olan milletimizin sergilediği bir davranış biçimidir. Bunun en çok rastlanan örneği vefat eden kişinin evine taziyeye gidilirken yemek götürülmesidir. Ölü evinde yemek pişmemekte komşu, akraba çevre ve eş dostun el birliği ile yemek ve helva yapılarak dağıtılmasıdır.

**“Eşim vefat ettikten sonra çocuklarımla bir başımıza kaldık. Evin artık bir reisi olmadığı için bana çok iş düşüyordu. Eş dost da yardım ettiler sağ olsunlar. Ne zaman çağırsak geldiler. Bir**

ihtiyacımız oldu mu destek oldular. Ancak çok yakın akrabaların çevremizle beraber bize olumsuz etkileri de olmuştur elbet. Eşim vefat ettikten sonra yakın akraba ve çevremiz aile içi karar almamızı etkiler hale geldi. Hepsi çok iyi çok düşünceliler ancak eşim vefat etti diye bizim aile bütünlüğümüz bozulmadı. Kendi akrabalarım da, eşimin akrabaları da yakın çevrededirler görüşürüz. Ancak bizim aile içi meselelerimize müdahale etmelerinden hoşlanmam. Çocukları bu yaşa kadar eşimle beraber büyüttük bundan sonrada ben bakarım elbet. Kolu komşularda destek oldular akrabalarım dan çok yeri geliyor daha yakınım da oluyorlar. Tabi mahallece birde el âlem ne der diye yaşamasak daha rahat edeceğiz. Çevremiz iyi ancak nereye gidersek gidelim mutlaka evin babası olmadı mı karışacaklar çok oluyor. Koruyup kollamanın dışında mutlaka komşu komşuya muhtaçtır buna inanırım.” (Y hanım, 54 yaş)

Yapılan görüşmeler esnasında katılımcılardan elde edilen bilgilerin yanı sıra akrabaların ve sosyal çevrenin yardım severlik boyutunun aile içi işleyişi de etkilediğini ve alınan kararlarda gizli bir denetçi faktörü olarak belirlediği söylemleri arasında fark edilen noktalardan bir tanesi olmuştur. Her ne kadar toplumumuzda bulunan yardım severlik iyi niyetle yapılsa da bazen olumsuzda etkiler oluştura bilmektedir. Aile içi işleyiş ve karar mekanizmasını etkilediği bazı ailelerde görülmektedir. Tek kalan ebeveyn bir yandan çocukların getirdiği yükümlülük ve her türlü gereksinimlerini giderme düşüncesinin yanı sıra bir yanda da geçim telaşına düştüğünden insanımızın merak ve iç içe yaşama duygusu ile bazen aile sınırlarının ihlal edildiği görülmektedir.

**“Annem de babam da zaten çalışan insanlar akrabalarımızla bayramlarda görüşürüz. Komşularımızla çok fazla görüşmemiz olmaz elbette tanışıyoruz ancak gelip gitme sıklığımız olmaz. Benim ve kardeşimin arkadaşları genelde okulda oluyor**

**mahallede çok fazla oynamayız. Annem ve babam ayrıldıktan sonra okul hayatında kardeşim biraz zorlandı arkadaşları açısından ancak ben zorlanmadığımı düşünüyorum. Arkadaşlarım annem ve babamın ayrılma nedenini bazen sorar bende geçiştirip cevap vermem. Bizim hayatımız bizi ilgilendirir onları değil.”** (Katılımcı G, 12 yaş) diğer ailelerden farklı olarak çevrelerinin kendilerini çok fazla etkilemediğinden bahsetmiştir.

Tekebeveynli ailelere yakın akrabalarla görüşme sıklığını sorduğumuzda katılımcıların 5’te 4’ünün en az haftada bir kez yakın akrabalarıyla görüştüğü öğrenilmiştir. Görüştikleri yakın akrabaların ikamet uzaklıklarını sorulduğumuzda, aynı mahalle ya da apartman olduğunu belirtilmişlerdir. Ailelere kayıp yaşandıktan sonra yakın akrabalarından destek alıp-almadıklarını ve çeşidini sorduğumuzda yine aynı katılımcı sayısı destek aldığını belirtmişlerdir. Desteğin çeşidini ise daha çok manevi destek olduğunu ifade etmişlerdir.

### **Tekebeveynli Ailelerin Gelecek Perspektifi**

Çalışmamıza katılan 10 ebeveyne kaybı yaşadıktan sonra kendilerinin en çok hangi yönden zorluk çektiklerini ve bu zorluklar karşısında ne gibi önlemler aldıklarını sorduk. Alınan cevaplara göre ebeveyn katılımcıların 5’te 1’i daha çok maddi yönden zorluk çektiklerini, gelir yetersizliği durumuna girdiklerini dile getirdiler. Ekonomik olarak ailenin ayrılık ve ölüme hazırlıklı olmadığı, ailenin bu durumla bir anda karşılaştığından yatırım ya da maddi bir gelirleri olmaması sebebiyle kendilerinin en çok maddi yönden zorluk yaşadıklarını belirttiler. Yaşanan maddi sıkıntının giderilmesine yönelik çözüm olarak devlet kurumları ve belediyelerin sosyal ekonomik destek hizmetlerinden yararlanmak için başvuruda bulduklarını bildirdiler. Ailenin ekonomik gelirinin olmayışı ve maddi yetersizlik yaşamasıyla ilgili ebeveynin aile hayatına ekonomik gelir sağlamak amacıyla çalışma hayatına başlamaları gerektiğini düşünmüşler ancak kendilerinin çalışma koşullarına ayak uyduramayacaklarını, çocukların küçük

yaşta ve okul çağında oldukları için çalışma saatlerinin kendilerine uygun olmadıklarını dile getirmişlerdir.

Ebeveynlerin 5'te 4'ü ise hem maddi hem manevi yönden zorluk çektiklerini belirtmişlerdir. Maddi ve manevi yönden zorluk çeken ebeveynler ekonomik olarak yine devlet kurumları ve belediyelerin sosyal ekonomik destek hizmetlerinden yararlanmak için başvuruda bulduklarını bildirmişlerdir. Manevi yani psikolojik zorluk çeken ebeveynlerden bir kısmı psikolojik destek ihtiyacını ise devlet kurumlarının verdiği ücretsiz danışmanlık hizmetinden yararlandıklarını söylemişlerdir. Hem maddi hem psikolojik olarak zorluk yaşayan kesim yine eş, dost, yakın akrabasının yardımcı oldukları hem maddi hem manevi destek verdiklerini de belirtmiş ancak bu desteklerin yeterli olmadıkları noktada devlet birimlerine başvuruda bulduklarını belirtmişlerdir. Kişilerin devlet eliyle aldıkları bu desteklerin kendilerine geçici çözümler oluşturduklarını, bu hizmetlerden yararlanabilmek için kişilerin bilgi ve erişim konusunda zorluk yaşamadıklarını kolay ulaşılabilir olduğunu, memnun kaldıklarını ve kendilerine faydalı olduklarını belirtirken iyileştirilmesi gereken desteklerin olduklarını da eklemişlerdir.

Yine aynı soruyu çalışmamıza katılan çocuk katılımcılara, kaybı yaşadktan sonra kendilerinin en çok hangi yönden zorluk çektiklerini ve bu zorluklar karşısında ne gibi önlemler aldıklarını sorduk. Çalışmaya katılan çocuklardan 5'te 1'i hem maddi hem manevi yani psikolojik yönden zorlandıklarını belirtmişlerdir. Maddi olarak ebeveynlerinin zorlandıklarını ve bu durumun kendilerinin de farkında olduklarını belirtmişlerdir. Yaşanılan kayıptan sonra psikolojik destek ihtiyacını ebeveyn tarafından fark edildiği yine devlet eliyle kamu kurumları aracılığıyla psikolojik destek hizmetlerinden faydalandığı belirtilmiştir. Çalışmamıza katılan çocukların 5'te 3'ü ise maddi zorlanmanın çok fazla yaşanmadığı ya da farkında olmadıklarını belirtmiş ancak bu kişilerin daha çok manevi yani psikolojik olarak zorluk yaşadıklarını belirtmişlerdir. Yaşanılan kayıptan sonra psikolojik destek aldıklarını belirtmişlerdir. Desteği aldıkları kurumun özel ya da devlet mi olduğunu sorduğumuzda yine devlet ve özel danışmanlık ofislerinden,

danışmanlık hizmeti aldıklarını söylemişlerdir. Çocuk katılımcıların 5'te 1'i ise hem maddi hem manevi yani psikolojik olarak zorlandıklarından bahsetmiştir. Ancak psikolojik destek almak için hiçbir girişimde bulunmadıklarını ebeveynlerinin de bu durum karşısında herhangi bir şekilde yönlendirmelerinin olmadığını belirtmişlerdir.

Yapılan görüşmeler esnasında çocukların ebeveynlerden farklı olarak yaşanan kayıptan daha çok psikolojik olarak etkilendikleri maddi olarak ev geliri ve ekonomisinin pek farkında olmadıkları, yaşadıkları psikolojik zorlukları derinden yaşadıkları ve hala etkisinde buldukları gözlemlenmiştir. Ebeveynlerin ise yaşanan zorluklarda daha çok maddi ve manevi (psikolojik) olarak zorluk yaşadıkları ve ev geçindirme telaşesi ile aldıkları yükler ve sorumluluklar kayıpların yanı sıra psikolojilerini etkilediği gözlemlenmiştir. Yani burada ebeveynler ve çocukların psikolojik zorlanma durumuna baktığımızda çocuklarda daha çok özlem ve eksiklik hissi oluşurken yetişkinlerde yani ebeveynlerde maddi sıkıntının yanı sıra psikolojik zorlanmada alınan sorumluluk yükünün de eşinin eksiklik hissini arttırdığı anlaşılmıştır.

Bu sefer çocuklara ebeveynlerinin en çok zorlandığı dönemi, zorlukların çeşidi ve ona destek olmak için ne yaptınız sorusunu yönelttik. 5'te 4'ü birbirlerine yakın cevaplar vermişlerdir. Daha çok ebeveynlerinin yalnız kaldıklarını ve hayat mücadelelerinden bahsetmişlerdir. Çocukların 5'te 1'i ise ebeveynlerinin maddi yönden zorlandıklarını söylemişlerdir.

Çalışmamıza katılan ebeveynlere çocuklarınızın en çok zorlandığı dönemi, zorlukların çeşidi ve ona destek olmak için ne yaptınız sorusunu sorduğumuzda hepsinden aldığımız cevap aynı oldu. Çocuklarının daha çok psikolojik olarak zorluk çektiklerini dile getirdiler. Kayıptan sonra çocuklarının psikolojik olarak etkilendiğini söyleyen ebeveynlerin yarısı danışmanlık desteği almak için gerekli yönlendirme ve koşulları sağladığını belirtirken diğer yarısı ise herhangi bir destek almak için yönlendirme yapmadığını belirtti.

Ebeveynlere tekrar evliliği düşünüyor musunuz diye sorduğumuzda hepsinden aldığımız tek cevap düşünmedikleri oldu.



Daha öncede bahsettiğimiz gibi çalışmamıza katılan ebeveynlerin çoğu kadındır. Kadınların ortak cevabı düşünmedikleri oldu ve düşünmeyişlerinin ağır basan kısmı ise çocuklarının olduğunu ifade ettiler.

Bazı katılımcılar ise evlenme olasılıklarının yakın akrabalar tarafından hoş karşılanmayacağını dile getirirken, bazıları “tekrar erkek kahrı çekemem” diyerek evlilik düşüncelerinin olmadıklarını belirtmişlerdir.

Toplumumuzda ayrılan ya da eşi vefat eden erkeğin hem çocukların bakımı hem de yaşamı yalnız geçirmelerini istemeyişleriyle tekrardan bir evliliğe sıcak bakmaktadırlar. Kaybı yaşayan kadınlarda ise durum burada biraz değişiyor kadınlar çocuk bakımını kendileri üstlendikleri ve ev içi iş yükünü kendileri yaptıkları için bir tek geçim sıkıntısı gibi problemleri oluşmaktadır. Son dönemlerde kadının iş hayatına katılımı geçim idamesi için etkili olmuştur. Ancak çalışmamıza katılan ebeveynlerin genelinde yüklendikleri sorumluluklar ve iş yükleri çoğaldığı için ayrıca çalışma hayatına adapte olamamakta ve ekonomik problemler yaşamaktadır. Burada sosyal devletin sunduğu imkânlar devreye girmekte ve daha çok devletin sunduğu sosyal ekonomik destek hizmetinden yararlandıkları ya da yakın akraba desteği gözlemlenmiştir.

Katılımcılarımıza ebeveyn çocuk ayrımı olmaksızın hayatlarında geçirdikleri en huzurlu dönemi hatırlamalarını istedik. Katılımcıların 5’te 4’ünden aldığımız cevap kaybı yaşamadan önceki dönemi söyledi. Hayatlarında herhangi bir değişim olmadığı, en mutlu, huzurlu ve güvenilir zaman dilimi olarak kaybın yaşanmadan önceki dönem olduğunu belirttiler. Katılımcıların 5’te 1’i ise kaybı yaşadktan sonraki toparlanma sürecini söylediler. Kaybı yaşadktan sonra toparlanma sürecinde kendilerine destek olan ve hayatını yeniden şekillendiren insanların desteğinden bahsederek şuan ki yaşadıkları hayatları için en huzurlu dönemlerinin şuan olduklarını bahsettiler.

Katılımcılarda vefat ya da boşanma yoluyla yaşadıkları kayıptan sonra yas süreci olarak adlandırılan dönemin zor olması ve her bireyde farklı derecede duygusal değişim ve his meydana getirdiği görülmektedir. Elbette yaşadıkları kayıptan sonra bireylerde aynı etkilerin oluşmadığı ve olaylarla ilgili yaşadıkları alanın,

sosyal çevrenin, maddi yeterliliğin ve yaş faktörlerinin etkili olduğu görülmektedir. Ancak burada ki ortak noktalar hayatlarındaki en huzurlu dönemi çoğunluğun kaybı yaşamadan önceki hayatı olarak dile getirmeleridir. Kaybı yaşamadan önceki dönemi huzurlu ve hayatının en mutlu dönemi olarak adlandırmışlardır. Yine az da olsa belli bir oran kayıptan sonraki yas sürecinde sosyal çevrenin ve yakın ilişkiler kurdukları kişilerin destekleriyle hayatlarını tekrardan şekillendirdiklerini bahsederek sürüp giden yaşama ayak uydurmaya ve tekrardan yaşanılan hayata adaptasyonlarını sağlamaları gerektiğinin farkındalığını dile getirmişlerdir.

Katılımcılara kendilerini yorgun hissedip hissetmediklerini ve çevreleri tarafından anlaşılmadığı dönemlerin olup olmadığını sorduk. Katılımcıların 10'da 9'u kendilerini yorgun hissettiklerini ancak çevreleri tarafından anlaşılabilir olduklarını söylediler. Çalışmamıza katılan katılımcıların 20'de 1'i ise çok fazla yorgunluk hissini oluşmadığını, 20'de 1'i ise zaman zaman çevresi tarafından anlaşılmakta güçlük çektiğini düşünmektedir.

Görüşme yaptığımız örneklemelere son olarak hayallerindeki aile modelini yani olması gereken ailenin nasıl bir model olduğunu sorduk ve biraz bu modelden bahsetmelerini istedik. Tüm görüştüğümüz örneklemelerin cevap olarak verdiği aile modeli kaybın yaşanmadan önceki aile modeli olduğunu bahsettiler. Ebeveynlerinin ya da eşlerinin vefat ya da ayrılık olmadan önceki aile modelinin tam ve eksiksiz olduğundan bahsettiler. Ailenin anne – baba ve çocuklardan oluşması gerektiğini söylediler. Bazı örneklemeler şuan ki aile durumunu eksik ve parçalanmış olarak gördüklerini belirtmişlerdir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Çalışmada tekebeveynli ailelerin sosyal ve psikolojik sorunları araştırılmış ve üç önemli sorun tespit edilmiştir. İlk olarak tekebeveynli ailelerin ekonomik sıkıntılarını en önemli sorun olarak ele alabiliriz. Çalışmaya katılan ailelerin ekonomik durumuna baktığımızda eş kaybı yaşayan ailelerin yarısından fazlasının ekonomik olarak zorluk yaşadıkları ve geçim sıkıntısı çektikleri ifade

edilmiştir. Tekebeveynliliğe geçiş yapan ailede gelir teke düşmektedir. Ancak katılımcılardan elde edilen bulgulardan, çoğunlukla tek ebeveynin de çalışmadığı tespit edilmiştir. Çocukların yaşlarının küçük olması ve çocuklarını bırakacak yerle ilgili sorun yaşamaları, ayrıca ev düzeniyle ilgili sorumlulukların tek olan ebeveyni yüklenmesiyle, ebeveynin çalışma hayatına girmesi zorlaşmaktadır. Aileler ekonomik sıkıntıyla ilgili sorunlarını akraba ve kamu kurumlarından sosyal destek olarak çözümlenmeye çalışmaktadır.

İkinci olarak kayıptan sonraki yaşanan psikolojik sorunlar gelmektedir. Tekebeveynli ailelerin kaybı yaşadıktan sonra neredeyse tamamının psikolojik danışmanlığa ihtiyaç duyduğu ancak yaşanan bu buhranda sadece yarısının kaybı yaşadıktan sonra psikolojik destek aldığı öğrenilmiştir. Ailelerin vefat ya da boşanma sonrası bir diğer ebeveynin olmayışı hem tek kalan ebeveyn için hem çocuk için psikolojik sorunlar oluşturmuştur. Tek kalan ebeveynde kaybedilen kişiye karşı öfke ya da özlem duygusunu oluşturmaktadır. Ayrıca bundan sonraki süreçte tek başına olacağından ev sorumluluğu, çocukların mesuliyeti, geçim problemleri, sosyal çevreyle iletişim ve buna benzer sorumluluklarla tek başına mücadele etmektedir. Burada tek kalan ebeveyn aslında iki kişinin yükümlülüğünü karşılama çabasına girmekte ve zaman içerisinde yorulmaktadır.

Çocuklar ise olmayan ebeveynin boşluğunu doldurmakta güçlük çekmektedir. Psikolojik zorlanmaların çocuklar üzerinde daha etkili olduğu anlaşılmıştır. Duygusal olarak hep bir tarafını eksik hisseden çocuk yeterli duygu doyumunu yaşayamamaktadır. Ayrıca aile kendi içerisinde de rol çatışması yaşamaktadır. Örneklemlerimizde baba rolü eksik olan ailede anne, hem anne hem baba rolünü üstlenmekte olup, kendisini yormaktadır. Çocuklar ise baba rolünü kendilerince tanımlayamamakta, onlar için tek bir rol oluşmaktadır. Anne burada hem anne hem baba rolünü üstlendiğinden çocuk bir aile içerisinde olması gereken ne anne rolünü, ne de baba rolünü tam tanımlayamamaktadır. Tekebeveynli ailelerin yarısı psikolojik sorunlarına kamu ve özel kurumlardan psikolojik destek olarak çözüm yolu bulmaya çalışmışlardır. Ailelerin diğer yarısı ise, yakın akrabalarına sorunlarını anlatarak birlikte çözüm bulmayı seçmişlerdir.

Son olarak ailelerde sosyal çevreleriyle sorunlar yaşadığı tespit edilmiştir. Burada yakın akrabalar ve komşular ailenin sosyal çevresini oluşturmaktadır. Aslında psikolojik ve ekonomik sorunların giderilmesinde destek olan sosyal çevre bir diğer sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Yakın akrabalar ve komşular bir yandan tekebeveynli aileye destek olurken, diğer yandan da aile içi işleyişlere karışabilen bir mekanizma haline gelmiştir. Ailenin alacağı kararlarda ebeveynin ve çocukların davranışlarına karışabilir bir iç denetçi haline gelmiştir. Yakın akraba ve komşular ebeveynin davranışlarını kısıtlamakta ve ebeveyn de çocuklarına baskı oluşturmaktadır. Tekebeveynli birey için artık sosyal çevrenin dedikleri, onay ve tasdiklemesi önemli bir yer tutmaktadır. Sosyal çevreyle yaşanan sorunlar tek ebeveyn kalma durumlarına bağlı olarak değişmektedir. Komşuların vefat sonucu tekebeveyn kalan bireye daha korumacı, boşanan bireye ise daha sorunlu aileymiş gibi yaklaştıkları görülmektedir. Ebeveynlerin bu soruna karşı aldıkları önlem, boşandıklarını mümkün olduğu kadar gizleyerek, dile getirmekten kaçınmak olmaktadır.

Tekebeveyn olarak kadınlar, çocukların küçük yaşta olmasından dolayı iş hayatına atılamamakta ve ekonomik zorluklar yaşamaktadırlar. Kadınların istihdamıyla ilgili tüm iş yerlerinde devletin kreşleri zorunlu hale getirmesi ya da evde çalışabilecek atölyelerin oluşturulması ailelere sağlanacak destek modellerinden biri olabilir.

Tekebeveynli ailelerin karşılaştıkları psikolojik problemlerde, tüm sorumlulukların, hem anne hem baba olma rolünü tek bir kişide toplanması önemli bir rol oynamaktadır. Bu da kişinin psikolojik anlamda yıpranmasına neden olmaktadır. Çocuklar ise anne ve baba rollerinin ayırımını yapmakta güçlük çekmektedirler. Burada ailelere önerilen, çocukların çevresinde çekirdek aile modelini destekleyici ailelerin olmasıdır. Bu çocukta ileride oluşabilecek rol çatışmasının önleyecektir. Ayrıca kayıptan sonraki süreçte annede oluşan öfke ya da özlem duygusunun azaltılması, çocuklarda ise eksiklik duygusunun oluşmaması için ailelere devlet destekli danışmanlık hizmetinin geliştirilmesi, bireylerin hayatını kolaylaştıracaktır.

Ekonomik ve psikolojik anlamda sosyal çevrenin desteğini alan tekebeveynli aileler aynı zamanda yakın akraba ve sosyal çevrenin baskı ve müdahaleleriyle karşılaşmaktadırlar. Bu sorunun çözümü için tekebeveynli anne ve babalar sosyal çevreleriyle kendi aralarına bir mesafe koymayı bilmeli ve ileri giden müdahalelere izin vermemelidirler.

## Kaynakça

Atila-Demir S. ve Genç-Çelebi Ş. (2017). Tek Ebeveynli Ailelerin Sorunları: Nitel Bir Araştırma, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 13, s.111-128

Aydın M. (2000). *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayıncılık

Bozkurt V. (2009). *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım

Bulut, I. (1983), Parçalanmış Aileden Gelen Çocukların Davranış Özellikleri Hakkında Bir Araştırma, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Yüksek Okulu Dergisi*, Yıl: 1 (2-3), s.79-110

Doğan S. ve Doğan C. (2005). *Modernleşme Sürecinde Türk Köy Ailesi Araştırması*, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık

Dönmezer S. (1984). *Sosyoloji*, Ankara: Savaş Yayınları

Goody J. (2004), *Avrupa'da Aile*, (Çev.) Serpil Arısoy, İstanbul: Literatür Yayıncılık

Özkalp E. (2012). Aile ve Toplumsal Gruplar, *Davranış Bilimleri-I*, (Ed.) Ç. Kirel ve Z. Sungur, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını

Özkalp E. (2010), *Sosyolojiye Giriş*, Bursa: Ekin Yayınevi

Shaffer, R. David; (2009), *Social and Personality Development*. Belmont, CA: WadsWorth

TDK (2017) Büyük Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, <http://www.tdk.gov.tr>

Keskin, E. B. (2014). *Kentleşme Sürecinde Ailenin Değişimi: Bursa'da Bir Alan Araştırması*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: Yayımlanmamış Doktora Tezi

## TARİHÇİ KİMDİR?

Prof. Dr. Kadir CANATAN<sup>1</sup>

Tarihçiyi diğer sosyal bilimcilerden ayıran noktalar nelerdir? Acaba tarihçi, zihinsel kalıpları bakımından farklı bir yapıya mı sahiptir? Bu ve buna benzer soruları çıkış noktası olarak tarihçinin kimliğini ve profilini incelemeye kalktığımızda karşımıza çıkan ilk mesele, onun “zaman” algısı olacaktır. Çünkü tarihin konusu, somut olarak zamandır. Hatta daha tam olmak gerekirse “geçmiş zaman”dır. Buradan hareketle tarihçi ile ilgili ilk saptamamızı yapabiliriz: Tarihçi yüzünü geçmiş zamana çevirmiş, geçmiş zamanda gerçekleşmiş olan olay ve olgularla uğraşır. Tarihçinin tam karşısında fütürolog durur. Tarihçi ne zaman geçmişe odaklanmışsa, fütürolog da o kadar “gelecek zaman”a yönelmiştir. Sosyolog ise “an”a, şu anki zamana odaklandığı için tarihçi ile fütürolog arasında bir yeredir.

Bu farklılıklara rağmen tarihçi, sosyolog ve fütüroloğu birleştiren ortak nokta, her üçünün de zamanla ilgisi olması ve toplumları zaman içinde konumlandırmasıdır. Başka bir deyişle her üçü de toplumsal olay ve olgulara süreçsel olarak yaklaşmaktadır. Bu süreçsellik, tarihçi için ilginç bir durum yaratır. Her ne kadar tarihçi, geçmişe dönük bir çalışma içinde ise de geçmişe bakış an tarafından belirlenir. Bugünden hareketle geçmişe sorular sorar ve cevabını bulmak ister. Bu bakımdan tarihçi, geçmişini bugüne bağlantılı olarak

---

<sup>1</sup> İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü Öğretim Üyesi, kadir.canatan@izu.edu.tr

kavrar. Tarihe sürekli yeni sorular sorar ve bu yeni sorularla, bilindik olgu ve bilgileri sürekli güncelleştirir.

Zaman boyutuyla şunu söylemeden geçsek, tarihçiye haksızlık etmiş oluruz: Tarihçi sadece geçmiş zamanda yaşayan kişi değildir. Bilakis tarihçi günümüzde yaşayan ama geçmişle uğraşan bir kişidir. Bu çifte konum (bugün ve geçmişle ilişkili olmak), onun çağımıza dönük sorunlara yaklaşımını da biçimlendiren bir şeydir. Tarihçi, meslek gereği geçmişte sorunlar nasıl çözümlenmişse, bugüne de aynı yöntemleri ve çözümleri önerir. En azından bu yönde bir eğilime sahiptir.

Bu noktada onun hangi tür bir tarihçilik yaptığı da önemli bir rol oynar. Siyasal tarihçiler siyasal güçlerin gelişleri ve gidişleri, yükselişleri ve inişleriyle ilgilenirler. Bu süreçlerde “güç” ve “entrika” faktörünün rolünü gözlemlerler. Bu kendiliğinden tarihçiye sorun çözümlerinde bir etki yapar ve zihinsel bir biçimlenmeye yol açar. Eğer bir tarihçi, uluslararası anlaşmazlıklarda güç, savaş ve entrika oyunlarını öneriyorsa buna şaşmamak gerekir. Çünkü tarihte hep bunlar olmuştur ve iş yapmıştır! Ama kabul etmek lazım ki, bir kültür tarihçisi ya da bilim tarihçisi sorunlara farklı yaklaşır.

Geçmiş ve an üzerinde konuşmak ne demektir?

“Sosyolog ve Tarihçi” kitabının yazarları, bu iki meslek grubunun çalışma alanları ve özneleriyle ilişkileri konusunda basit ama çarpıcı bir şey söylüyorlar: “Tarihçiler ölümler, sosyologlar ise diriler/yasayanlar üzerinde konuşurlar.”<sup>2</sup> Geçmiş ile bugün arasındaki farklardan birisi budur. Tarihçi ölü figürler hakkında konuşurken oldukça rahat hareket edebilirler, çünkü ölümler tepki vermezler. Ama sosyologlar bu kadar rahat değildirler, özellikle etkileşim ve geribildirim olanaklarının arttığı günümüzde üzerinde konuştuğu

---

<sup>2</sup> Roger Chartier & Pierre Bourdieu, Sh. 20, Açılım Kitap, İstanbul 2014.



kişi ve grupların hedefi haline gelebilirler. Üzerinde konuştukları kişi ve gruplar bu konuşmalardan hoşnut kalmazlarsa, eleştiri başta olmak üzere her türlü itham ve saldırıya maruz kalabilirler. Demek ki araştırma özeninizle ilişki kurma biçiminiz, davranış ve konuşma biçimlerinizi etkiler. Bu noktada tarihçi gamsız olabilir, ama sosyolog çoğunlukla duyarlı ve özenli olmak zorundadır.

Zaman, toplumlar ve kurumlar açısından “değişim” demektir. Sosyologlar değişimin çocuklarıdır. Sosyoloji, büyük değişimler sonrasında ortaya çıkan yeni toplumu anlamak ve açıklamak üzere sahneye çıkmıştır. İbn Haldun’u dinlersek, tarihçiler değişim konusunda pek duyarlı değildirler. Tarihçileri yanıltan en önemli faktör, “Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması, tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır.”<sup>3</sup> Bu özellikle geleneksel, modern-öncesi tarihçiler için geçerlidir. Geleneksel toplumlarda değişme uzun bir zamanı ve birçok kuşağı kapsadığından gözlenmesi zor bir olgudur. Bunun dikkate alınmaması ise tarihçileri yanıltan önemli bir noktadır: Tarihe hiç değişmiyormuş gibi bakmak, geçmiş ile bugün arasında fark olmadığını söylemektir! Bu ise çağımızın bir sosyal bilimcisi için kabul edilebilecek bir görüş değildir.

“Tarih tekerrür eder” şeklindeki yaklaşım, değişim fikriyle taban tabana zıttır. Bu organizmacı bir tarih felsefesini ifade eder. Bu yaklaşıma göre toplumlar ve kurumlar doğarlar, gelişirler, yaşlanırlar ve nihayetinde ölürlər. Tarihte hep tekrar vardır. Ölümden sonra tabiat nasıl yeniden canlanıyorsa, oyun yeniden başlar ve aynı aşamalardan geçilerek yine nihai ve kaçınılmaz

---

<sup>3</sup> Mukaddime, C I, Sh.190, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.

sona varılır. Organizmacı tarih felsefesi belirlenimci (determinist) bir yaklaşımdır. İnsanın ve toplumların kaderi, hep aynı şeyi yaşamaktır!

Oysa evrimci ve ilerlemeci tarih felsefesi -ki 19. yüzyıldan itibaren devreye girmiştir- bize tam tersini söyler. Tarihte sürekli evrim ve ilerleme vardır, bugün dünle aynı olmadığı gibi yarın da bugünle aynı olmayacaktır. İnsanlık basit ve ilkel bir toplumsal yapıdan ileri ve mükemmel bir toplumsal yapıya doğru evrim geçirmektedir. Her geldiğimiz aşama, bir öncekinden daha iyidir! Aslında bu yaklaşımda da bir belirlenimcilik söz konusudur. İlkinde yozlaşmaya doğru bir değişim öngörülürken, ikincisinde ileriye doğru bir değişim beklenmektedir. Her iki değişim modelinde de insanlık bir kadere tabidir.

Sözünü ettiğimiz tarih felsefeleri açısından iki tür tarihten bahsetmek mümkündür: Gelenekçi-muhafazakâr tarihçi ve ilerici tarihçi. İlki geçmiş ve bu geçmişten gelen mirası sever ve kutsar. İkincisi ise geçmişi geçmişte bırakmayı tercih eder, yeniliğe âşıktır. Yenilik adına geçmişi etiketler. Geçmiş, karanlıktır!

Bu iki tip tarihçi arasındaki kavga, bir nevi kuşak kavgasıdır. Eski nesil muhafazakâr, yeni nesil ilericidir. Hele bizim gibi geri kalmış bir toplumda (!) iş yapıyorlarsa en önemli tartışma konusu, bu gerikalmışlık konusudur. İlkine göre ilerlemek için geçmiş birikime sahip çıkarak yenilenmek gerekir. İkincisine göre ise eski ve geçmiş olan her şey bizi geriletmiştir, geride bırakır, en iyisi yeni olanı almak ve benimsemektir.

Sosyal bilimlerde tarihin nasıl yapılacağına dair tartışma, tarihçiler arasında bir başka ayrımı beraberinde getirmiştir.<sup>4</sup> Genelde sosyal bilimlerin

---

<sup>4</sup> Emanuel Wallerstein, Yeni Sosyal Bilim İçin, Sh. 59, Aram Yayıncılık, İstanbul 2005.

nomotetik (yasakoyucu) olduğunu, yani evrensel yasaları aradığını düşünenler, fiziksel fenomenleri incelemek ile beşeri fenomenleri incelemek arasında bir fark görmezler. Tümevarım yöntemi, yani tekil olayları genelleyerek bir yasaya ulaşma en uygun yöntemdir. Sosyal bilimler yelpazesinin öteki ucunda idiyografik tarihçiler dururlar. Bunlar beşeri toplumsal eylemlerin tekrarlanamaz ve tekil olduklarını iddia ederler. Bu durumda tümevarım mümkün görülmez, çünkü her olay spesifiktir ve spesifik koşulların ürünüdür. Genelleme yapmak, olayların özgün yapılarının üstünü örtmek ve karartma yapmaktır.

Yasakoyucu tarihçiler natüralist, idiyografik tarihçiler hümanist olarak bilinirler. Bunlar arasındaki savaş tümünden bitmiş sayılmazsa da, birçok sosyal bilimci ve tarihçi bir ara noktada uzlaşmak gerektiğine dikkat çekmektedir. Wallerstein gibi bir sosyolog ile Braudel gibi bir tarihçi bu görüşte birleşmişlerdir.<sup>5</sup> Üçüncü yol, tarihsel ve toplumsal olguların önce kendi tikellikleri içinde incelenmesi, sonra da ortak noktaların tespit edilerek genellemelere gidilmesini önermektedir. Sözelimi savaş olgusu evrensel bir olgudur, ama her toplum ve dönemde spesifik hallere bürünür. Onun zaman içinde spesifik hallere bürünmesi genel ve evrensel bir olgu olarak incelenmesine mani değildir, özellikle karşılaştırmalı çalışmalar savaş olgusunun genel ilkelerini ortaya çıkarmada yararlı olabilir.

Tarihçi ne kadar objektiftir? Onun doğru bilgiyi üretmesine mani haller var mıdır? Varsa bunlar nelerdir?

Bu sorular, özellikle İbn Haldun'un tarihi bilimsel temellere oturtma çabasında asli sorular olmuştur. O, olay/olgu ile tarihi haber arasındaki uygunluğa dikkat çekmiş ve olgulara uygun düşen haberleri bilgi değeri olan

---

<sup>5</sup> A.g.e., Sh. 63-67.

veriler olarak görmüştür. Ona göre tarihçileri, objektif olmaktan uzaklaştıran bir takım etkenler vardır, eğer tarihçi bunları dikkate alırsa düzgün bir tarihçilik yapabilir. Tarihçileri yanıltan sebepleri altı noktada özetlemek mümkündür.<sup>6</sup>

Her şeyden önce taraftarlık (yan tutma) tarihçileri saptıran bir faktördür. Herhangi bir görüş ve mezhebe bağlılık, tarihçileri tarafsızlık ve bağımsızlıktan uzaklaştırır. Burada İbn-i Haldun'un bahsettiği taraftarlık, siyasal ve dini (mezhebi) taraftarlık olup tarihçinin tarihi olayları ve haberleri bağlı olduğu görüş ve kesim lehine ya da tam tersine karşıtı olduğu görüş ve kesimin aleyhine çarpıtmasıdır. Bu sorun modern zamanlarda da sosyal bilimlerde “değer bağımlılık” ya da “değer bağımsızlık” başlığı altında tartışılmaktadır.

İkinci olarak râvilerle aşırı güven duymak tarihçileri yanıltan bir başka etkidir. Tarihi haberlerin kaynağı râvilerdir. Râviler karşısında eleştirel bir tavır almamak ve onların her aktardığı şeyi olduğu gibi kabul etmek tarihsel yanlışlara yol açmaktadır. Bu dini bilimlerde olduğu kadar tarih gibi sosyal bilimlerde de önemli bir tartışma konusudur.

Üçüncüsü râvilerin dikkatsizliğidir. Râvilerle aşırı güven, haberlerde yanlışlığa neden olabileceği gibi râvilerin haberleri anlama, aktarma ve yorumlamasında da sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu durumda sorun, râviye güvenen kişide değil, bizzat râvinin kendisindedir. Râvi, her zaman iyi ve sağlıklı bir zihne ve araştırmacı bir ruha sahip olmayabilir. Böyle durumlarda haberi doğru aktarmayı istese de başaramayabilir.

---

<sup>6</sup> Mukaddime, C I, Sh.198-200, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.

Dördüncü yanıltıcı faktör, ayıklama sırasında karşımıza çıkan yetersizliktir. Haberlere yapay şeylerin ve yalanların karışması durumunda, bunları birbirinden ayırt etmek bir yol ve yöntem gerektirmektedir. Râvilerin ve râvilerden haberleri alan tarihçilerin ayıklamadaki yetersizlikleri de tarihçilikte yanıltıcı bir unsur olmaktadır. İbn-i Haldun özellikle bu noktada getirdiği yenilikle tarihi içine düştüğü açmazdan kurtarmıştır.

Beşincisi, yöneticilere yaranmak, yani dalkavukluktur. Tarihçilik, bağımsız bir meslek olmak yerine çoğunlukla yöneticilerin himayesi altında yürütülen bir uğraş olmuş ve salt bu nedenle pek çok tarihçinin ayağı kaymıştır. İbn-i Haldun, siyasete ve yöneticilere bağımlı olan tarihçilerin efendilerine yaranmak için olayları ve haberleri çarpıttıklarını belirtmektedir. Ona göre tarihçi sadece fırkacılık ve mezhepçilik gibi taraftarlıktan değil, yöneticiler ve siyaset karşısında da taraflı ve bağımlı kalmaktan kaçınmalıdır.

Altıncı ve son faktör, umranın tabiatını bilmemektir. Umran, toplumsal yaşamı ve bu yaşamın farklı biçimlerini (bedevilik ve hadarilik) ifade etmektedir. İbn-i Haldun'a göre toplumsallığın belirli bir doğası bulunmaktadır. Tarihçiler çoğu zaman bunun farkında değildirler. Bu noktada İbn-i Haldun'un parmak bastığı en önemli konu, "toplumsal değişim" meselesidir.

Tüm bu faktörler dikkate alındığında, tarihçi için şu söylenebilir: O, bilgi üretim sürecinde tarihsel, toplumsal ve siyasal faktörlerin etkisi altındadır. Bilim insanı olarak tarihçi, çağından ve çağının ruhundan bağımsız değildir. Eğer bilimsel anlamda bir tarihçilik yapmak istiyorsa, mesleki ve zihni bağımsızlığını korumalı ve hakkı hak olduğu için ifade etmelidir. İbn Haldun, İslam tarihinde bilinen geleneksel bir yöntemi yeterli bulmamış, onu geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre haberlerin kaynağı olan raviler arasındaki zincirin doğru ve sağlıklı kurulması önemlidir, ama yeterli değildir. Buna ek

olarak rivayet edilen haberlerin zamanın olgularıyla uygunluk arz etmesi gerekir. Bu noktada “umran bilgisi” (bir nevi sosyoloji) son derece önemlidir.

İbn Haldun’un bir bilim olarak tarihe en önemli katkısı, sosyolojiyi tarihin bir yöntemi olarak belirlemiş olmasıdır. Ona göre tarih ve sosyoloji birbirinden ayrılmayan iki akraba disiplindir. Her ikisi de toplumu ele alır ve analiz eder. Tarih toplumun geçmişini, sosyoloji ise bugününü inceler. Bugünü anlamak için geçmişi, yani tarihi derinliği bilmek gerekir. Ancak tarihçi de umran bilgisiyle, tarihi haberleri test etmeli ve sosyolojiyi bir yöntem olarak kullanmalıdır.

Şüphesiz ki tarih bilimi, 19. yüzyıldan itibaren yöntem olarak daha da geliştirilmiş ve sosyal bilimin önemli bir dalı haline gelmiştir. Özellikle Annales Okulu tarihi sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi birçok disiplin ile aynı paydada birleştirmiştir. Bu bütüncül anlayış yani Annales’in multi-disipliner yaklaşımı tarih içerisindeki birey ve yaşantısı ile tarih denen süreci anlamayı hedeflemektedir. Günümüzde tarihçi, sadece siyasal tarihle yetinmeyen, tarihi sosyal, siyasal, kültürel ve gündelik hayat gibi tüm yönleriyle ele alan, farklı belgeleri titizlikle birbiriyle karşılaştırarak, tarihte yaşamış farklı kişi ve kesimlerin bakış açılarını birleştiren ve tüm bunlardan kendisi bir sonuca giden çok yönlü bir bilim insanıdır.

Tarihçiliğin farklı aşamalardan geçerek günümüze geldiği dikkate alınırsa bu süreçte çeşitli tarihçi tiplerinin ortaya çıktığı söylenebilir. İbn-i Haldun’a göre Arap-İslam tarihçiliği dört aşamadan geçmiştir.<sup>7</sup> İlk dönem Müslüman tarihçiler genel ve kapsamlı çalışmalar yapmışlardır. Daha sonra gelenler, bu genel tarih yazımını derinleştirmeye ve daha sınırlı çalışmalara yönelmişlerdir. Her ne kadar bu ikinci kuşak yazarlar, yerel tarihçiliği genel

---

<sup>7</sup> Mukaddime, Sh. C I, 159-160, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.

tarihçilikten soyutlamışlarsa da önemli hizmetler yapmışlardır. Genel tarihçilerin göz ardı ettikleri yerel olaylar ve ayrıntılar üzerinde durmuşlardır.

Bu kuşak yazarların ardından taklitçi bir yazar kuşağı gelmiştir. Bunlar hemen hemen orijinal hiçbir iş yapmamışlardır. Zekâ ve becerileri kıt olduğu için öncekileri taklit etmekten başka bir yol tutmamışlardır. Bunların en büyük yanılması, zamanın geçmesiyle toplum ve toplumların durumlarında meydana gelen değişimleri görememiş olmalarıdır. Yeni durumları bilmedikleri gibi eski durumları da bağlamından kopartarak, olayların sebep ve sonuçlarını birbirinden ayırt etmeden aktarma yapmışlardır. Dördüncü kuşak tarih yazarlarıyla birlikte tarihçilik, bir takvimciliğe dönüşmüştür. Bu son kuşak tarihi iyice kısa ve dar tutmuşlar; hemen hemen hükümdarların adlarını ve dönemlerini sıralamaktan başka bir iş yapmamışlardır.

Arap-İslam tarihçiliğinin geçirdiği aşamalara bağlı olarak dört tip tarihçiden bahsetmek mümkündür:

- 1) Genel tarihçi;
- 2) Yerel tarihçi;
- 3) Taklitçi tarihçi;
- 4) Takvim tarihçisi.

Pekiyi, Türk-Osmanlı ve Cumhuriyet tarihçiliği farklı mıdır?

Osmanlı tarihçiliği önemli oranda vakanüvislerin tarihçiliğidir. Vakanüvis, Osmanlı Devleti'nde zamanın olaylarını tespit etmek ve yazmakla görevli devlet tarihçisidir. Bu tarihçi sarayda oturur ve olayları sarayın gözünden görür. İlk Osmanlı vakanüvisi Naima olarak bilinir. Onun eseri “Tarih-i Naima”nın ön plana çıkmasının değişik amilleri vardır. Bunlar arasında eser telif edilirken yararlanılan eserler cömert bir şekilde kullanılmış ve isimleri zikredilmiştir. Eserde kendi döneminde olmayan harika bir tarihi

tasvir ve olayın kurgusu vardır. Diğer bir özellik ise; olayın perde arkasını sağlıklı bir şekilde neden sonuç ilişkisi içinde vermesidir.<sup>8</sup>

Cumhuriyet döneminde vakanüvisin yerine “Resmi tarihçi” denilen bir tip geçmiştir. Resmi tarihçi, yakın tarihte olup biten olayları kurucu iradenin çıkarları ve politikaları doğrultusunda yazmış ve yorumlamıştır. Resmi tarihçinin iki temel özelliği ayırt edilebilir. Birincisi yeni dönem adına geçmiş karşısında redd-i miras içinde olmasıdır. Yeniyi yüceltmek adına eski dönemi olabildiğince karikatürize etmiştir. İkincisi yeni dönemde olup bitenleri “Tek Adam”a bağlamıştır. Ülkenin kurtuluşundan yeniden inşasına kadar her aşamada lider merkezi bir bakış açısı vardır. Lideri yüceltmek ve takdis etmek, sanki onun temel görevidir.

Gerek vakanüvis gerekse resmi tarihçilik, kaçınılmaz bir biçimde alternatif ya da gayri resmi tarihçiliği beraberinde getirmiştir. Bu yeni tarihçilik, resmi tarihin söylediği yalanları ve çarpıtmaları ortaya koyan ve tarihi olduğu gibi ortaya koymak isteyen bir tarihçiliktir. Ne var ki onun bir tepki olarak ortaya çıkmış olması, ona bazı sınırlamalar getirmiştir.

Özlemek gerekirse; farklı tarihçi tiplerinin olduğu inkâr edilemese de tarihçilerin şu noktalarda ortak bir zihniyete sahip oldukları söylenebilir:

Tarihçi, öncelikle olayları tarihsel süreçler ve aşamalar şeklinde ele alır -ki biz buna “süreçsel yaklaşım” diyebiliriz. Süreçsel yaklaşım aynı zamanda her şeye dinamik bir perspektiften bakmayı da beraberinde getirmektedir. Bu açıdan tarihçiler sosyologlara yaklaşırlar.

İkincisi belirli bir dönemi ya da alanı kendisine çalışma alanı olarak belirleyen tarihçi, dünyaya buradan bakar. Sözelimi yükseliş dönemini

---

<sup>8</sup> Bolat, Kasım, “Naima’ya Göre Devlet Adamları Arasında Muhalefet”, Sh. 93, Tarih Okulu, Sonbahar-Kış 2012, Sayı XIII, 89-114.



çalışan biri olaylara iyimser yaklaşırken, çözülme dönemini çalışan biri daha çok karamsar bir bakış açısına sahiptir. Yine siyasal tarih çalışan bir kimse, sosyal tarih çalışandan farklı bakar. Siyasal tarihçi, olaylara saray açısından, sosyal tarihçi ise sosyal gruplar ve kesimler açısından yaklaşır.

Üçüncü olarak tarihçi açısından bir şeyin önemi, onun tarihi olmasından kaynaklanır. Sözelimi büyük bir devlet ya da millet olmanın şartı, tarihsel olarak uzun ve şanlı bir geçmişe sahip olmaktır. Yeni kurulan devletlerde böyle bir özellik olmadığı için o önemsizdir. O devletleri kuran milletler de önemli milletler kategorisinde yer almazlar. Hatta bu devlet ve milletlerin birçoğu uyduruktur, yani bu devletlerin sınırları cetvelle çizilmiştir ve yeni sahiplerine armağan edilmiştir.

Son olmasa da önemli bir başka özellik, tarih sadece geçmişten ibaret değildir, tarih bugünü de belirlemiştir. Bugünü anlamak için sadece ana odaklanmak dar bir bakış açısıdır. Bugünü geçmişin penceresinden görmek gerekir. Orta ve uzun zamanların tarihi, akışın ve gidişatın nereye olduğunu gösterir. Fütürolog olmak için önce tarihçi olmak gerekir!



## “AGRAPHA” LİTERATÜRÜ VE ZÜHD HADİSLERİ- İNCİL (KANONİK-APOKRİF) İLİŞKİSİ

Özcan Hıdır<sup>1</sup>

### ÖZ

“İslâm’ın Yahudi-Hıristiyan kökeni teorisi” ile genel olarak bağlantılı olan zühd hadisleri başta olmak üzere, bir kısım hadislerin Hıristiyan kültürü-İncillerden alınıp hadis kaynaklarına adapte edildiğine dair ilk-önemli çalışmalar-iddialar, oryantalistik mesailerin ivme kazandığı XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya konmaya başlanmıştır. Önce “agrapha” olarak nitelenen literatürün bir bölümü olarak İslâm tarihi, kültür tarihi, tabakât, edebiyat, ahlâk-edeb ve hadis kaynaklarında yer alan Hz. İsa’ya ait sözlerin derlenmesi olarak başlayan söz konusu çalışmalar, daha sonra mukayeseli analizlerle zühd hadisleri başta olmak üzere, kudsî hadisler, mucizeler, kısasü’l-enbiyâ, fiten-melâhim-apokaliptik nitelikli hadislere yönelmiş; arka plan bilgilerinden de hareketle, bu alanda pek iddia ortaya konmuştur.

Biz bu çalışmamızda öncelikle ilgili literatürü konuya “giriş” mahiyetinde zikrettikten sonra bilhassa zühd hadislerine yönelik iddialara yer verecek ardından da zühd hadis literatürü içerisinde Hıristiyan kültürü-İnciller ile irtibat abkımından dikkat çeken Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel’in Zühd adlı eserleri bağlamında bu iddiaların nelîği-niteliğini tetkik edeceğiz. Son olarak da Abdullah b. Mübârek’in Zühd’ü başta olmak üzere ilk dönem bazı hadis-zühd hadislerine dair kaynaklarda yer alan “Ümmetimin arasında ashâbımın durumu yemekteki tuz gibidir; yemek ancak tuzla iyi olur” hadisi-rivayetini, Matta başta olma üzere kanonik İnciller’de Hz. İsa’nın “Dünyanın tuzu sizsiniz; fakat tuz kokmuşsa, o ne ile tuzlanır?...” mealindeki benzer sözü ile mukayese edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Ahlak, İktisat, Katılım Ekonomisi

---

<sup>1</sup> Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi.  
İslami İlimler Fakültesi

## **“Agrapha” Literatürü ve İncillerin Hadislere-Zühd Hadislerine Etkisine Dair Çalışmalar**

Hadislerle genelde Kitâb-ı Mukaddes, özelde ise İnciller’i karşılaştıran müstakil çalışmalar, oryantalistik mesailerin ivme kazandığı XIX. Yüzyıl’ın ikinci yarısından itibaren yapılmaya başlanmıştır. Önceleri genel bir nitelik arz eden ve bazı hadis kaynakları ile bilhassa hadis literatürü dışındaki ahlâk, tarih, tabakât ve kültür tarihine dair kaynaklardaki sözleri derleyip yorumlayan bu çalışmalar, son yıllarda temel hadis kaynaklarında yer alan hadisler ile birebir mukayeselere yerini bırakmıştır. Bu tür söz ve rivayetler kanonik İncillerde veya apokrif-pseudo (uydurma) İnciller ve İslâm kaynaklarında yer almasıyla farklı adlarla da anılmıştır. Bu manada kanonik İncillerde (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) bulunmayan ve genellikle şifahî olarak nakledilen Hz. İsa’ya ait sözleri ihtiva eden çalışmalara Yunanca-Latince olarak “agrappa” denir. Biz burada önce genel anlamda “agrappa literatüründen ziyade onun bir bölümünü teşkil eden İslâm kaynaklarında Hz. İsa’ya nispetle zikredilen sözlere dair literatüre yer verecek; ardından da hadislere-zühd hadislerine Hıristiyan kültürü-İncillerin (kanonik-apokrif) etkisi iddialarına dair çalışmaları zikredeceğiz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla “agrappa” literatürün ilk örneklerinden biri, D. S. Margoliouth’un 77 adet sözü derlediği “Christ in Islam. Sayings attributed to Christ by Mohammedan writers” adlı çalışması olup daha sonraki çalışmalar genelde bunun üzerine bina olmuştur. Ne var ki çalışmadaki sözlerin 71’i Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) İhyâ’sından derlenmiş, diğerleri de bazı tefsir ve tarih kaynaklarından alınmıştır. Daha sonra 1919’da, aynı zamanda Katolik bir papaz olan İspanyol şarkiyatçı Miguel Asín Palacios (1871-1944) *Logia et agrappa domini Jesu: apud Moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata* adlı, Hz. İsa’ya ait 225 sözü, elli beş Arapça kaynaktan derlediği bir çalışma ortaya koymuştur. Asín, bu çalışmasını daha sonra kısa yorumlar da ekleyerek Latince’ye tercüme etmiş ve sonrasındaki çalışmalar üzerinde oldukça etkili

olmuştur. Özel mektubunda açıkladığı gibi Asín, bu derlemesindeki sözlerin çoğunun İslâm öncesi sözlü aktarımlara dayandığını söylemiştir.

Margoliouth ve özellikle de Miquel Asín’in çalışmalarına dayanan “agrapha” türü başka bazı araştırmalar da yapılmıştır. Walter Lock’un “Agrapha: sayings of our Lord nor recorded in the Gospels” adlı çalışması Margoliouth’un çalışmasındaki sözlere çok az ilave yapmış ve bu sözleri genel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Alphonso Mingana’nın “More sayings attributed to Christ” adlı genelde İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) kitaplarından derlediği Hz. İsa’ya ait bazı sözleri içeren çalışması ile Emile Besson’un Les logia agrapha: paroles du Christ qui ne se trouvent pas dans les evangiles canoniques çalışması da, özellikle “Le Christ dans la tradition musulmane” adlı Hz. İsa’ya ait veya onun hakkında İslâm kaynaklarındaki 51 sözü içeren ekiyle önemlidir. Ancak eserdeki sözler genelde Margoliouth ve Asín’in çalışmalarındaki sözlerden derlenmiş olduğunu belirtmek gerekir. R. Dunkerley’in “The Muhammadan agrapha” adlı çalışması da bunlardandır. Bu çalışmasında Dunkerley, Asín’in özel mektubunda ileri sürdüğü, derlemesindeki sözlerin çoğunun İslâm öncesi dönemdeki sözlü aktarımlara dayandığı şeklindeki görüşünü eleştirir. Ayrıca sözlerin Barnaba İncili’nden alındığı görüşünü de reddeder. Çalışmanın birinci bölümü Margoliouth’un ikinci bölümü de Asín’in derlemesine dayanır. Yine John C. L. Gibson’un “John the Baptist in Muslim writings” adlı çalışmasını da zikretmek gerekir. Burada Gibson, Asín’in zikrettiği Hz. Yahyâ ile de irtibatlı sözleri-rivayetleri bazı değerlendirmelerle ele almıştır.

Alfred Guillaume’nin The Traditions of Islam adıyla yayımlanan kitabının “Borrowing from Christian Documents and Tradition” başlığı altında İnciller’den ve Hıristiyan kültüründen alındığı ileri sürülen ve genellikle temsillere dair bazı hadislerle yer vermesi hasebiyle bu alandaki önemli çalışmalarındandır. Guillaume’nin çalışması ayrıca Asín’in zikrettiği sözlere bazı ilaveler yapmıştır. Rendel Harris’e ait “Sayings of Jesus from Moslem sources” adlı çalışma da,

gerek Asın'ın derlemesindeki sözlerle alakalı değerlendirmeleri gerekse bu sözlerin kökenine dair görüşler içermesi bakımından önemlidir. E. J. Jenkinson'un "Jesus in Moslem Tradition" adlı makalesi ile daha sonra genişleterek kitap haline getirdiği *Unwritten sayings of Jesus* adlı eseri de, önemli bazı tartışmalar bir yana, yine büyük ölçüde Asın'ın derlemesine dayanan çalışmalardır. J. Jeremies'in, "The Saying of Jesus about the bridge" adlı makalesi ile *Unknown Sayings of Jesus* adlı eseri de bu alandaki mühim çalışmalardandır. Yine J. Robson'un *Christ in Islam* adlı eseri de bu meyanda zikretmek gerekir. Bu eserin özellikle 2., 3. ve 4. bölümleri hadisleri, 4. Bölümü ise zühd hadislerini içerir. 5. bölüm Hz. İsa'nın sözleri, 7. bölüm ise Hz. İsa ile alakalı anekdot ve kıssalardır. Eserdeki hadisler-sözler, öncelikle Asın ve Margoliouth'un eserlerindeki sözlere dayanmakla beraber kendisi de bazı ilavelerde bulunmuştur. Diğer taraftan R. Bell'in *The Origins of Islam in its Christian environment* adlı eseri de bu alandaki klasik sayılabilecek oryantalistik çalışmalardandır. Zira eserde tıpkı Guillaume'de olduğu gibi bir bölüm hadislerdeki Hristiyan kültüründen alınmış sözlere ayrılmıştır. Yine G. H. Gwiliam'ın "Sayings (unwritten)" adlı makalesi ile E. Sell ve Margoliouth'a ait "Christ in Mohammedan literature" makalelerini de zikretmek gerekir. K. Grobel'in "Agrapha"sı ve J. H. Ropes'in "Agrapha" adlı makalelerinin yanı sıra C. G. Griffinhoofe'in *The unwritten sayings of Jesus* eseri ve D. Smith'in *Unwritten sayings of our Lord*'una da bu anlamda yer vermek gerekir.

Öte yandan İslâm âlimleri arasında da Hz. İsa'ya ait bilgi, söz ve rivayetler genel-özel anlamda yer veren çalışmalar vardır. İbn Asâkir'in *Tarihü Medîneti Dımeşk'i* içinde Hz. İsa'nın sîret ve sözlerine senetli bilgiler olarak derlediği bölüm özel önem arz eder. Oryantalistik literatürde "Müslüman İncil" diye de nitelenen onun bu çalışmasındaki ilgili bölüm, *Sîretü's-Seyyidi'l-Mesîh* adıyla müstakil olarak da yayımlanmıştır. Öte yandan Arap dünyasındaki Hristiyanlar tarafından da bu meyanda önemli bazı çalışmalar yapılmıştır. Rev. Hanna Mansur tarafından hazırlanan *Akvâlü's-Seyyidi'l-Mesîh inde küttâbi'l-müslimîn* adlı eserini bu

meyanda zikredebiliriz. Ancak bu eser, Asın’ın derlemesinde yer alan sözlere çok az ilave yapmıştır. Ancak Lübnan asıllı bir Hıristiyan tarihçi olan Tarif Khalidi’nin Müslüman Hz. İsa adıyla Türkçe’ye çevrilen kitabı belki de bu anlamda yapılmış en önemli çalışmadır. Eser, girişteki metodolojisine yönelik bazı tartışmaların dışında Hz. İsa’ya ait bazı zühd, edeb ve ahlâk kitaplarındaki sözlerin serdedilmesi ve bazı sözlerin kısa olarak değerlendirilmesinden ibarettir. Ne var ki kitapta hiç bir surette hadis tekniği açısından sened-metin değerlendirmesi yapılmamış olup tarihçi-kültür tarihçisi bakış açısı hâkimdir. Sözlerin büyük çoğunluğu da hadis kaynakları dışındaki İslâm kaynaklarından alınmıştır. Burada zikretmemiz gereken bir diğer çalışma da Mehdi Muntazır Kaim ve Muhammed Legenhausen’in bazı klasik şii edebiyat, ahlâk ve hadis eserlerinde yer alan Hz. İsa’ya ait 96 sözü derlediği *Jesus Through Shi’ite Narrations* isimli çalışmadır. Buradaki sözlerin önemli bir kısmının Meclisî’nin *Bihâru’l-envâr* adlı hacimli eserinden alınmış olduğunu, kısa bir giriş yazısı dışında sözlerin yorumunun yapılmadığını not etmek gerekir. Ancak eser, Şii kaynaklarında Hz. İsa’ya ait bazı sözleri derlemesi bakımından önemlidir. Yine, ikisi Müslüman ikisi de Hıristiyan olan yazarlar tarafından yapılan *Tarîkatu’t-tahlîli’l-belâğî* ve *t-tefsîr* adlı eser de zikredilmelidir.

Wilhelm Koelle’nin 1889 yılında yayımlanan *Mohammed and Mohammedanism* adlı eserinde sîrete dair rivayetler bağlamındaki karşılaştırmaları, W. H. T. Gairdner’in “*Moslem Tradition. The Hadith and the Injil*” adlı makalesi, S. M. Zwemer, *The Moslem Christ: and essay on the life, cahraction and teachings of Jesus Christ according to the Koran and orthodox traditions*’ı ile “*The So-Called Hadith Qudsi*” adlı makalesi, Hıristiyan kültüründen alındığı ileri sürülen hadisleri ele alan oryantalistik literatürün ilklerinden sayılabilir. İsminden de anlaşılacağı üzere Zwemer’in bu makalesinde mukayeseler tamamıyla kudsi hadisler çerçevesinde yapılmıştır. Zwemer’in eserinin III. ve IV. bölümleri Hz. İsa’yı hadisler ışığında ele alması bakımından da önemlidir. Evanjelik bir papaz olan Zwemer’in polemik ve misyonerlik amacı kitapta sezilir. I. Goldziher’in,

“The Hadith and New Testament=Hadis ve Yeni Ahit” adlı Müslim Studies içinde yer alan makalesi ile Türkçe’ye “Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları” adıyla tercüme edilen “Neutestamentliche Elements in der Traditionslitteratur des Islam” adlı makalesi ise, klasik oryantalizmin bu alandaki en önemli araştırmalarıdır. Ancak bu son makaledeki rivayetlerin daha ziyade temel hadis musannefâtı dışındaki kaynaklardan alınmış olduğu belirtilmelidir. James Robson’un “The Material of the Tradition II” başlıklı, tamamıyla olmasa da, kudsî hadisleri temel alan makalesini de bu meyanda zikredebiliriz. Günümüzde özellikle apokaliptik rivayetlere dair çalışmalarda önemli bir oryantalist olan D. Cook’un “The New Testament Citations in the Hadith Literature and the Question of Gospel Tranlations into Arabic” ve “Christians And Christianity in Ḥadīth Works Before 900” adlı makaleleri bu alanda yapılmış en önemli çalışmalardandır. Cook ilk olarak zikredilen makalesinde ayrıca İnciller’in Arapça’ya tercümesine dair analizlere yer verir ki, çalışmamız açısından ayrıca önemlidir. Finlandiya’lı Jaakko Hämeen-Anttila’nın “Sayings recontextualized: Jesus teachings in Islamic tradition” adlı makalesi de bu alandaki önemli çalışmalardandır. Yine İspanyol oryantalist Juan Pedro Monferrer-Sala’nın “An Early Muslim Tradition in the Light of its Christian Environment” adlı makalesi ile Khaleelul Iqbal Mohammed ‘e ait The Jewish and Christian Influences in the Eschatological Imagery of Sahih Muslim adlı master tezi de önemlidir. Yine bu konudaki genel oryantalistik söylemden ayrılarak daha ziyade üslûp açısından meseleyi ele alan N. Robinson’un “Varieties of pronouncement stories in Sahih Muslim: A gospel genre in the hadith literature”i ile Marston Speight’in “A Versatile Mathal: The Man Who Hired Laborers” isimli makalelerini özellikle zikretmek yerinde olur.

Öte yandan Türkiye’de hadislerin geçmiş din ve kültürlerden alınmış unsurları barındırdığını iddia eden araştırmacılar, örneklerini daha ziyade Hıristiyan kutsal kitaplardan verirler. Bu anlamda da Tayyip Okiç’in Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri adlı eseri, Goldziher’in, “The Hadith and New Testament=Hadis



ve Yeni Ahit” adlı makalesi çerçevesinde konuya dair problematiği ve bazı örnekleri ortaya koyması bakımından önemlidir. Nitekim Türkiye’deki araştırmacıların önemli bir kısmı Goldziher ve Tayyip Okiç’in dile getirdiği çerçevede meseleyi ele almışlar ve yer yer de bazı ilavelerde bulunmuşlardır. Bu anlamda da en dikkat çekici çalışmalar, H. Kırbaşoğlu’na ait İslam Düşüncesinde Sünnet ve İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi adlı eserleri ile Enbiya Yıldırım’ın Hadiste Metin Tenkidi, Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar adlı eseri ile “Kudsî Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme” isimli makalesindeki ilgili bölümlerdir. Özcan Hıdır’a ait Yahudi Kültürü ve Hadisler ile Hıristiyan Kültürü ve Hadisler adıyla yayımlanan çalışmalar, hadislerin Yahudi-Hıristiyan kültürü ve kaynaklarıyla ilişkisine dair, ilgili iddialarla birlikte konunun teorik-pratik çerçevesini genişçe ele alan tetkiklerdir. Bülent Malkoç’a ait Kıyamet Alametleri ve Gelecek Haberleri Konusunda Hadislerle Kitab-ı Mukaddes’in Karşılaştırılması adlı master tezi ile Zeynep C. Koçak’a Kudsî Hadis Olarak Bilinen Hadislerin Kutsal Metinler (Tevrat-İncil) ile İlişkisi adlı master tezi de, bu alanda atılmış bir adımdır. Mahmud Ebû Reyve’nin Advâun ale’s-Sünneti’l-Muhammediyye’si ile Seyyid Salih Ebû Bekir’in el-Advâu’l-Kurâniyye fi’k-tisâhil ehâdisi’l-isrâiliyye ve tathîri’l-Buhârî minhâ kitapları zikredilebilir. Ancak burada zikretmemiz gereken en önemli eserlerden biri, İzziyye Ali Tâhâ’nın Menheciyyetü Cem’i’s-Sünne ve cem’i’l-Enâcil adlı karşılaştırmalı eseridir. Bu eserin özellikle son bölümünde yazar, Kütüb-i sitte musannifleri ile başta sinoptik İncil yazarlarının biyografilerini karşılaştırmış, sahih, hasen, zayıf ve uydurma hadisler ile İncillerdeki bazı sözleri mukayese etmiştir.

### ***1. İnciller-Hıristiyan Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları***

İslâm’ın Yahudi-Hıristiyan kökeni teorisi ile genel olarak bağlantılı olan zühd hadisleri başta olmak üzere, bir kısım hadislerin Hıristiyan kültürü ve İncillerden alınıp hadis kaynaklarına adapte edildiğine dair ilk-önemli iddialar, yukarıda önemli bir kısmına işaret edilen, W. Koelle, S. M. Zwemer, W. H. T. Gairdner, I. Goldziher, M. A. Palacios ve D. S. Margoliouth gibi klasik dönem

oryantalistlerinin konuya dair bazı çalışmalarında görülür. Daha sonra ise M. J. de Goeje, T. Andrea, R. Bell, A. Guillaume ve modern dönemde ise T. Khalidi, Khalil Athamina, S. Schmidtke, D. Cook, C. Melchert, Jaako Hämen-Anttila ve Juan Pedro Monferrer-Sala gibi oryantalistler bu alanda çalışmalara sahiptir. Bu yönde iddialar, son dönemlerde İslâm dünyası ve Türkiye’de de, daha ziyade zühd anlayışı-hadisleri ile Hz. İsa’nın nüzûlü, mehdilik, fitenmelâhim/apokaliptik rivayetler ve kudsî hadisler konularında dillendirildiğini görüyoruz.

İslâm dünyasında ilk defa Tevfik Sıdkî (ö. 1912) tarafından ileri sürülmüş olan bu yöndeki görüş ve iddialar, daha sonra Reşid Rıza (ö. 1935) ve Mahmut Şeltut (ö. 1963) tarafından devam ettirilmiştir. Onlara göre bilhassa “Ka’bü’l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih bu anlamda öncü rol oynamışlardır. Ayrıca Ahmed Emin, Fazlurrahman, Tayyip Okiç, Hasan Hanefî ve Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Hayri Kırbasoğlu Enbiya Yıldırım da, bu yönde görüş ortaya koymuşlardır. Ona göre Yahudi ve Hıristiyan kültüründen etkilenerek hadis kaynaklarına giren hadisler arasında bir bütün olarak mehdî ve Hz. İsa’nın nüzûlüne dair rivayetleri de gösterir. Ona göre bu konulardaki rivayetler özellikle de, Yahudi-Hıristiyan kültüründen -veya daha geniş anlamda İslâm dışı kültür ve kaynaklardan- alınarak hadisleştirilmiş bilgi ve rivayetler olup bunu ispatlayan pek çok çalışma da yapılmıştır. Ona göre bu tür bilgi ve rivayetlerin hadis kaynaklarına intikalinde Müslüman olan Yahudi-Hıristiyanların etkisinin büyük olduğunu, önceki kültürlerini Müslümanlıklarına yansıttıklarını, hatta bilerek, kasıtlı ve art niyetle bunu yaptıklarını; kasıtlı yapmamış olsalar bile, bunun belli ölçüde tabii süreç olduğunun kabul edilen bir süreç olduğunu ileri sürer. Mustafa İslamoğlu da nüzûl-i İsa inancının Zerdüştlük’ten Yahudilik ve Hıristiyanlığa, oradan da İslâm’a geçmiş bir inanç olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla ona göre bu konudaki hadisler de Zerdüştlük-Yahudilik-Hıristiyanlık yoluyla hadis kaynaklarına intikal etmiş olmaktadır. Ayrıca İlyas Çelebi’nin de, “nüzûl-i İsa” inancının İslâm inancına Hıristiyan kültürü etkisiyle girmiş olma ihtimalini dillendirmiştir.

Genel anlamda Hıristiyan kültürünün hadislere etkisi iddiaları ve bu anlamda İnciller’den alınarak hadis kaynaklarına intikal ettiği ileri sürülen önemli sayıda hadislere ve bu olgunun metodolojik (sened-metin) açıdan problemliliği gibi duran bazı yönlerine dair bir çalışma tarafımızdan ayrıca yapılmakta olduğu için burada meseleyi sadece zühd anlayışı ve “kudsî hadisler”, “fiten-melâhim”, “mucizeler”, “mevzû hadisler” ve “kıyasü’l-enbiyâ” gibi zühdle alakalı -veya alakası kurulmuş/kolayca kurulabilecek olan- bazı alanlar ve hadisler çerçevesinde ele alacağız. Kaldı ki meselenin zühd hadisleri ve sözü edilen alanlara yönelik irdelenmesi, aslında bir açıdan ilgili genel iddialarla alakalı ipuçları da verecektir.

## **2. Zühd Anlayışı-Hadislerine Hıristiyan Kültürü Etkisi Tartışmaları**

İslâm’daki zühd literatürü ve hadisleri ile Hıristiyan kültüründen etkilendiği öteden buyana ileri sürülse de, özü itibarıyla “ruhbanlık=Hıristiyan monastisizmi” ile İslâm’ın “zühd” anlayışı arasında literal-birebir bir bağlantı kurmak zordur. Ancak, her iki hareketin de kullandığı metot hayata bakış açıları arasında benzerlikler bulunması tabiidir. Bazı yönleri itibarıyla dış etkenlerin tesiri olabilirse de, esas olarak İslâm’daki zühd anlayışı, Kur’an ve Sünnet’teki ilgili nasların bir yansımasıdır. Bununla birlikte tarih içerisinde kojonktürel ve lokal olarak Hıristiyan monastisizminin erken dönemdeki zühd anlayışına belli oranda etkisinin olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Buradan hareketle şu da söylenebilir ki, ilk dönem zâhidlerinin önemli bir kısmının aynı zamanda hadis âlimi olmaları Hıristiyan zühd anlayışının veya İncillerdeki bazı söz ve anekdotların özellikle zühd literatürüne etkisinin de yolunu açmıştır. George Makdisi’nin de ifade ettiği gibi, aslında ilk dönem sufiliğinde hadis önemli bir eğitim aracıydı. Ayrıca bu muhaddis-zâhid âlimlerin eserlerinde de Hz. İsa’ya ait sözlerin sıkça nakledildiğini görüyoruz.

İslâm toplumunda Hâricîler, Şîa, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet gibi ekoller içerisinde Hıristiyan kültüründeki bazı anlayışlara benzer şekilde zühdü benimseyen gruplar

daima var olmuştur. Bu gruplar bekkâin (ağlayanlar), tevvâbîn (çokça tövbe edenler), nüssâk (kendilerini Allah'a adayanlar), kussâs (kıssa anlatanlar), vâizîn, şikeftiyye (mağarada inziva halinde yaşayanlar), sâlihîn, fukara, melâmiyyûn gibi isimlerle anılmıştır. Bu tür anlayış ve zühd tezâhürlerinin oluşumunda fetihlerle birlikte Müslümanlarla bir arada yaşayan Hıristiyan ascetik din adamlarının ve Hıristiyan kültürünün etkisi olduğu söylenebilir. Diğer taraftan da özellikle tarih, tabakât, edebiyat-kültür, tasavvuf ve ahlâk kitaplarında doğrudan “Îsâ dedi ki” diye İnciller'den veya diğer Hıristiyan kaynaklarından nakledilen sözlerin özellikle tasavvuf ekolleri içindeki zühd telakkisine hiç tesirinin olmadığını söylemek güçtür. Bu açıdan bakılırsa, aşağıda ayrıca ele alınacağı üzere, Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'un Zühd'lerinde senedli olarak Hıristiyan kültürü-kaynaklarından nakledilen pek çok rivayet bulunmaktadır. Ancak İbn Asâkir'in Târîhu Medîneti Dimeşk'i bu anlamda çok daha öne çıkar. Zira aşağıda ayrıca bu anlamda ele alınacağı üzere, İbn Asâkir Hz. Îsâ'nın sîretine ayrı bir bölüm ayırmış ve Hz. Îsâ'yı dünyaya önem vermeyen, kadınları yer yer kötüleyen, şahsî temizliklerine dahi önem vermeyen, sosyal hayatın dışında bir “münzevî Hz. Îsâ” portresi ortaya koymuştur. İnciller'de buna benzer ascetik-zühd tutumlarının varlığı aşikârdır.

Öte yandan zühd yönü öne çıkan bazı sahâbî ve tabiîlerin zaman zaman Hıristiyan zâhid ve ruhbanlarla bir araya geldiklerine dair bilgi ve rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır. Mesela “Arapların râhibi” olarak nitelenen Basra'lı tabiîlerden olan Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), dağda bir rahip ile buluştuğunu ve ona zühd hayatıyla ilgili sorular sorduğundan bahseder. Yine Mâlik b. Dînâr, Haccâc döneminde kitap temin etmek için bir manastıra girdiğinden bahseder. Bu kitabın niteliği belirtilmese de, kanonik-apokrif İncillerden olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Mâlik b. Dînâr'ın Ali b. Ali er-Rufai'yi “Arapların rahibi” olarak nitelediği de nakledilir. Bu meyanda yine Şam'dan iki rahibin Basra'ya geldikleri ve onlardan birinin diğerine, hayatını Hz. Îsâ'nın (Mesih) hayatı gibi (havarî gibi) gördüğü Hasan el-Basrî'yi ziyaret etmeyi tavsiye ettiği aktarılır. Emevî halifesi

Ömer b. Abdülazîz’in bir râhip gibi yürümeye çalıştığı, kilisede namaz kıldırıldığı, meşhur-bilge bir rahibi manastırdaki odasında ziyaret ettiği ve onlara ibadet ve zühdlerine dair sorular sorduğu anlaşılmaktadır. Esved b. Yezîd en-Nehaî’nin de, “rahipler arasında ibadet etmek gibisi yok” diyerek rahipleri övdüğü ve zühd hayatı sebebiyle bir râhibe benzetildiğinden de kaynaklarda söz edilir. Saîd b. Cübeyr’in de bir rahibin kendisine “Fitne zamanlarında kim Allah’a ibadet eder, kim de tağuta tapar belli olur.” Ebû Bekir b. Abdurrahmân b. el-Hâris (ö. 94/712) da, çok namaz kılmasından dolayı “Kureyş rahibi, Medîne’nin râhibi” olarak anıldığı, Uhud’ta genç yaşta şehit edilen Hanzale’nin babası olan Ebû Âmir en-Nu‘mân’ın da “er-râhip” olarak anıldığı, rahipler gibi yaşadığı, peygamberin gelişini beklediği, Yahudi hahamlarına gelecek nebînin sıfatlarını sorduğu, Hz. Peygamber gönderilince de hasedinden ona iman etmediği belirtilir. Üveys el-Karnî (ö. 37/657 hakkında bir rivayette “râhibu hâzih’l-ümme=bu ümmetin rahibi” dendiğini de ayrıca kaydetmek gerekir. Yine Hucr b. Adî için de “Râhibu ashâbi Muhammed” dendiği de kaydedilir. Yine Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî gibi hadis âlimlerinin, zühd hayatı sebebiyle Hüseyin b. Ali el-Cu‘fi’yi rahiplere benzettiği nakledilir. Yedi ünlü zahitten biri olan Âmir b. Abdullah’a yönelik olarak Mâlik b. Dînâr, “Bu ümmetin râhibi” nitelemesinde bulunurdu. Kadınlar için de bu tür nitelemeler kullanılırdı. Mesela ibadete düşkünlüğü sebebiyle Osman b. Sevde’nin annesi “râhibe” diye meşhur olmuştur. Benzer şekilde ilk mutasvıfların manastırlardaki monastik-münzevî rahiplerle olan zühd ve ruhbanlığa dair bu tür konuşma ve anekdotları kaynaklarda aktarılmıştır. Hatta İbrahim b. Edhem’in “Abba Simeon adında bir rahipten Allah hakkında kalbine tesir eden sözler duyduğunu söylediği ve ayrıca kendisine Kitâbü’r-Ruhbân adında bir eser nispet edildiği anlaşılmaktadır. Cüneyd-i Bağdadî’nin ise müridleri ile beraber Tûr-i Sînâ’yı ziyarete gittiği ve orada karşılaştığı bir rahip ile teolojik-ascetik bir konuşma yaptığı, râhibin Müslüman zâhidleri dünyanın gerçek ascetikleri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca bunun tersi de söz konusu olmuş ve Hıristiyan monastik ve rahiplerinin de Müslüman zâhidleri överek onları “Hz. İsa’nın dostları/havarîleri” olarak niteledikleri belirtilir. Öte

yandan Müslüman zâhidlerin manastırlara olan ziyaretleri ile Hıristiyan rahip ve monastiklerle olan konuşma-tartışmalarının aynı zamanda tebliğ amaçlı-rahipleri İslâm'a davet ederek Müslüman olmalarını sağlama amaçlı olarak da gerçekleştiği ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim bu tür konuşmaların ardından ihtida eden rahiplerin olduğu aktarılır.

Bütün bunlar, Hıristiyan ascetizmi-monastisizminin, genel olmasa da ferdî plandaki izlerinin İslâm'ın ilk yıllarındaki zühd hayatında etkisinin bulunduğu göstergeleridir. Ne var ki, bu tür bilgi ve rivayetler, aşağıda da yer verileceği üzere, sözü edilen manastır ve rahip ziyaretlerinin Müslüman zâhidler için önemli bir eğitim olduğu, Hıristiyan monastisizminin İslâm'daki zühd anlayışını şekillendirdiğine dair de bazı oryantalistik görüşler bulunmaktadır. Ebû Nuaym'ın Hilve'si ve Dîneverî'nin Kitâbü'l-mücâlese'si başta olmak üzere, bazı zühd-tasavvuf-ahlâk/edeb ve hikmet ile alakalı İslâm kaynaklardaki anekdotlardan hareketle söylenen bu tür iddialar, ferdî plandaki bazı eğilim ve pratiklere yönelik “oryantalistik genelleştirmeler” olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte İslâm'daki zühd hayatıyla ilgili telakkî ve tezâhürlerin, Hıristiyanlık ile bazı benzerlikleri olsa da, esasen temel farklılıklarıyla birlikte özgünlüğe sahip olduğu da bir gerçektir. Bu anlamda Mâlik b. Enes'ten nakledilen “Her ümmetin kendi ruhbanlığı/zühdü vardır; bu ümmetin ruhbanlığı/zühdü ise Allah yolunda cihadtır” hadisini zikretmek, bu farka dair ipucu vermesi bakımından anlamlı olsa gerektir. Nitekim bu tür hadislerin verdiği motivasyonla başta Abdullah b. Mübârek olmak üzere pek çok zâhid-muhaddis fetihlere katılmış, sınır boylarında nöbet tutmuşlardır. Bizans ordusundaki bir Hıristiyan ascetik-rahip tarafından bu Müslüman mücahid-zâhidlerin durumu “gündüzleri aslanlar gibi cihad ederler geceleri ise rahipler gibi ibadet ederler” diye tanımlanmıştır.

Bu itibarla Hıristiyan monastisizmi ve ruhbanlığında olduğu gibi zühd hayatında aşırı gitmek, İslâm'ın temel öğretileri ile çelişir. Mesela Hıristiyan

monastisizmde evlenmeme teşvik edilirken, İslâm’da Müslümanların evlenip çoğalmaları istenir. Hz. Peygamber’in, değişik münasebetlerle açıkça zühd hayatındaki aşırılıklara karşı uyarıda bulunduğu bilinmektedir. Mesela Resûlüllah’ın, imkânı ve gücü yerinde olduğu halde evlenmeyen Akkâf b. Bişr et-Temîmî’ye yönelik şu sözleri dikkat çekicidir: “O halde sen ya şeytanın yanındasın, ya Hıristiyan rahiplerden olursun ya da bizden olursun. O halde bizim yaptığımız gibi yap ve nikâhlan; zira nikâh benim sünnetimdir. Sizin en şerlileriniz (imkânı olduğu halde) bekâr kalanlarınızdır.” Bu söz üzerine Akkâf’ın evlendirilmeyi istediği ve Resûlüllah’ın da onu evlendirdiği nakledilir. Yine Bişr b. Hasasiyye es-Sedûsî’nin hanımı Leylâ’nın iki gün iftar etmeksizin oruç tutmasına kocası Bişr, Hıristiyanların böyle yaptığını ve Hz. Peygamber’in bunu yasakladığını söyleyerek karşı çıkmıştır. S. H. Nasr, evlilikle beraber yürüten, fitrata uygun, hayatın içindeki din anlayışını -tabir yerinde ise- “evli zâhidlerin-rahiplerin demokrasisi” olarak nitelmiştir. Öte yandan Osman Ghada gibi bazı araştırmacılar, hadislerde geçen monastisizm, ruhbanlık ile alakalı, aşağıda da yer verilecek sahâbenin anlayış, yönelim ve uygulamalarına yönelik Hz. Peygamber’in hadislerini, Medine’de ve sahâbe arasında Hıristiyan kültürünün ve özellikle de ascetizm-ruhbanlığın iyi bilindiğine örnek olarak gündeme getirmişlerdir. Bu anlamda Kur’an’a Hıristiyan kültürü etkisinin savunucularından olan Fransız Şarkiyatçı C. Gilliot’un, “Hıristiyanlığın monastisizmi-ascetizmi ile İslâm’ın zühd anlayışı ve pratikleri birbirine denk düşmez; hatta zıtlıklar taşır” görüşünü zikretmek yerinde olacaktır. Yine Christ in Islam and Christianity adlı eserinde N. Robinson da, karşılaştığı Hıristiyan din adamları vasıtasıyla Hz. Peygamber’e herhangi bir Hıristiyan zühdü etkisinden söz etmez. Benzer bir yaklaşım G. Parrinder’in Jesus in the Qur’an adlı eserinde de görülür.

Dolayısıyla Hıristiyanlık’ta ve diğer Hint dinlerinde olduğu gibi dünyadan el etek çekmek, cemiyetten uzaklaşarak sığınağa çekilmek, evlenmemek, tek kelimeyle dünya nimetlerinden yararlanmamak türü “monastisizm” ve “ruhbanlık”

anlayışının İslâm'ın ruhuna yabancı olduğu açıktır. Tevbe sûresi 31 ve 34. âyetlerde yer alan Hıristiyan rahip ve monastiklerine dair olumsuz tasavvur ile Hadîd Suresi 27. âyetteki "...uydurdukları ruhbanlığı biz yazmadık..." âyeti bunu gösterir. Kur'an ve Sünnet'teki ruhbanlık ile alakalı verilerden hareketle İslâm'da biri kendini Allah'a adanmış, uzlete çekilmiş ve dünya-dünyalık ile ilgilenmeyen bir râhip-zâhid-monastik portresi, diğeri de kokuşmuş, çıkarıcı ve dünyalık için dini kullanan bir din adamı-râhip portresi öne çıkar. Buna göre Tevbe sûresi 31 ve 34. âyetler ile Hadîd sûresi 27. âyetteki "...uydurdukları ruhbanlığı biz yazmadık..." ayeti olumsuz olarak değerlendirebilmek, buna karşılık Mâide sûresi 82. âyetteki "...onlar içinde îman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak 'Biz Hıristiyanlarız' diyenleri bulacaksınız" portreyi ise olumlu olarak değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan hadislerde de ruhbanlık yönelik tutum, daha belirgin olarak öne çıkar. Enes b. Mâlik'ten nakledilen "Her ümmetin kendi ruhbanlığı/zühdü vardır; bu ümmetin ruhbanlığı/zühdü ise Allah yolunda cihadtır" hadisi ile Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen "Sana cihad etmek yaraşır, zira cihad İslâm'ın ruhbanlığı/zühdü cihad etmektir" hadislerinde yer alan ruhbanîyye=ruhbanlığın, hayattan kopuk, aşırı riyâzetçi, çileci anlayışa karşı çıkarken hayatın içinde bir zühd hayatını öncelediği söylenmelidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, bazı Müslümanların ruhban hayatına benzer hayata özenenlere şöyle buyurmuştur: "Hem oruç tutun hem yiyin, hem ibadet edin hem uyuyun. Ben hem oruç tutuyorum hem iftar ediyorum, hem ibadet ediyorum hem uyuyorum; ben et yiyorum ve kadınlarla evleniyorum; benim sünnetimden uzaklaşan benden değildir." Bununla beraber hadislerde Hz. Peygamber'in olumlu ve olumsuz anlamda kıssalarını anlattığı önceki ümmetlerin âbid, zâhid-râhipleri vardır. Bu meyanda Cüreyc adında bir rahip olumlu anılırken, halkı gereğinden fazla korkutarak ümitsizliğe düşürdüğü için öldürülen bir rahipten de olumsuz olarak söz edilir.



Yine sahit ve sabit olması durumunda bazı kaynaklarda zikri geçen “İslâm’da ruhbanlık yoktur” rivayetini de bu doğrultuda anlamak gerekir. İslâm’ın ilk yıllarında görülen ruhbanlığa özenen temayüllerin önüne geçmek için îrad edildiği anlaşılan ve bu yönüyle Kur’an’daki ilgili ayetlere ve bunu destekleyen hadislere aykırı düşmeyen rivayet, I. Goldziher gibi bazı şarkiyatçılar tarafından, özellikle Hristiyan kültürünün İslâm’a, Kur’an’a ve hadislere tesiri iddiaları dile getirilirken ele alınmakta ve Hristiyanlık’taki anlayışa İslâm’ın ilk yıllarındaki aşırı polemik içeren bir tepki olarak görülmektedir. Ayrıca Goldziher, Tor Andrae ve Nicholson’a göre, “Hristiyan monastisizmi (ruhbanlığı)” ile “zühd hayatı” arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Andrea’ya göre ayrıca Hz. Peygamber’in zühd anlayışı büyük oranda Suriye Hristiyanlarının zühd anlayışının etkisiyle oluşmuştur. Bu anlamda Brian Bradford’da, Suriye-Bilâdüşşâm bölgesindeki Hristiyan monastisizminin, apostolik pratiklere dayanması sebebiyle önemli bir model oluşturduğunu ve dolayısıyla da Hz. Peygamber’in ve ilk Müslümanların zühd ile alakalı ortaya koyduğu pratikler ile Hristiyan din adamlarınıninkiler arasında büyük oranda paralellikler olduğunu söyler. Suleiman Mourad zühd edebiyatındaki söz ve anekdotların önemli bir kısmının Hristiyan ve Budist kaynaklardan alınıp meşrulaştırıldığı-islâmîleştirildiği yönünde görüşler ortaya koyar. Ona göre ayrıca İslâm zühd-hikmet edebiyatı ve zâhidlerin pratikleri ile çöl babalarının söz ve pratikleri (apophthegmata patrum) karşılaştırılırsa önemli benzerliklerin görüleceğini söyler. F. Donner ise bu modelleri oluşturmak için ilk Müslümanların Hristiyanlar arasındaki ve kaynaklarındaki benzer model, anlayış ve pratikleri alıp uyarladıklarını ileri sürer. Bu pratiklerin alınıp uyarlanmasında da o, İslâm’ın ilk yıllarındaki manastırların rolüne işaret eder. Goldziher de Hristiyan monastisizminin İslâm’ın ilk yıllarında Müslüman zâhidler için uygun bir model oluşturduğunu öne sürer. O ayrıca hadiste Yeni-Eflatuncu ve gnostik unsurların yer aldığı ve bu unsur ve bu düşünceleri İslâm’a ilk uyarlayanların tasavvuf erbabları olduğu tezini işler ve buna dair örnekler verir ve şu ifadede bulunur:

“Bütün bunlardan, en eski hadislerin bile gnostik fikirleri içine almaya ne kadar elverişli olduğunu görüyoruz.”

Bu konudaki en önemli iddiaların sahibi A. Guillaume'dur. Guillaume tıpkı Goldziher gibi İncillerden alındığını iddia ettiği bazı hadisleri zikretmiş ve bunların İncillerdeki yerlerine de işaret etmiştir. Yine R. Bell de, tıpkı Guillaume gibi, bu konuda en önemli iddiaları ortaya koymuş ve bu konuda bazı rivayetleri İnciller ile kıyaslamıştır ki, aşağıda biz bunların en önemlilerini ayrıca değerlendireceğiz. İsrail'deki oryantalistik çalışmaların öncülerinden M. J. Kister de zühd düşüncesinin oldukça eskilere dayandığını ve Yahudi ve Hıristiyan geleneklerini yansıttığından söz eder. David Cook ise, zühd ile alakalı hadisler arasında Hıristiyanlara yönelik oldukça saygılı ifadeler ve sözlerin var olduğunu söyledikten sonra şu görüşü ileri sürer: “Hz. Peygamber ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler oldukça sınırlı olsa da, Hıristiyan kaynaklarından kaynakları açıklanmaksızın pek çok hadis alıntılanmıştır. Buna karşılık karşılıklı ilişkilerin detayına dair çok az bilgi verilmiştir.” Cook'a göre özellikle zühdle ilgili hadisler, Hıristiyanlık, Hıristiyan zühd düşüncesi ve apokaliptik-eskatolojik rivayetleri –ki aşağıda bu anlamda ayrıca ele alınacaktır- ile yakın irtibatlı bir alandır ve bu tür hadisler arasında Hıristiyanlığa atıflar ve Yeni Ahit'ten, özellikle de Matta İncili'nden alıntılanmış veya doğrudan tercüme edilmiş ifadeler söz konusudur. Bu alıntılama da ona göre, ya Hz. İsa ve Hıristiyan din adamları-azîzlerle alakalı kıssaların uyarlanması ya da Yahudi-Hıristiyan, Yunan ve İran kültürü kökenli hikmetli sözlerin alıntılanıp Hz. Peygamber veya sahâbeye nispet edilmesi şeklinde tezâhür eder. Cook ayrıca bu tür hadislerin daha ziyade zühd (ascetik) hadisleri arasında yer aldığını, zühd ile alakalı literatürün Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki sosyo-kültürel ilişkilere dair önemli bilgiler içerdiğini de ileri sürer. Ona göre ayrıca zühd ile alakalı hadisler (zühd literatürü) içinde Hıristiyanlığın pek fazla zikredilmediğini ancak sık sık Hıristiyan din adamlarına, diğer Hıristiyan zâhidlere ve genelde tevhit ilkesini benimseyen İslâm öncesi zâhidlere atıf olduğunu, daha sonra da bu sözlerin ahlâk ve tasavvuf ile alakalı

eserlerindeki yerini aldığını söyler. Ancak Cook’a göre bu sözlerin önemli bir kısmı sinoptik-kanonik İnciller’e dayanmayıp apokriflere dayanmaktadır ki, ona göre bu alan henüz üzerinde fazla çalışma yapılmamış bir alandır. Bununla birlikte Cook, bu tür değerlendirmelerinde kendisi ile çelişkiye de düşer. Zira yine Cook, hadis ve diğer kaynaklardaki İnciller’den yapılan nakillerin/tercümelerin büyük miktarının (kanonik) İnciller’den özellikle de Matta İncili’nden yapıldığını söyler ki, bu değerlendirme kanaatimce yukarıdaki ile çelişmektedir. Yine Cook’a göre Hıristiyanlığın ruhbanlık-monastisizm ile İslâm’daki zühd pratikleri arasında zıtlık ve farklılıklara rağmen Hıristiyanlığın bu uygulaması ilk dönemde Müslümanlar için çekici olmuştur. O buna delil olarak Hz. Peygamber’in peygamberliğin hemen öncesinde Hira Mağarası’ndaki tefekkür-ibadet (tahannüs) hayatını örnek verir. Yine sahâbeden Osman b. Maz’ûn, Hz. Ali, İbn Mes’ûd ve Mikdâd b. el-Esved’in Hz. Peygamber’in ibadet hayatına dair hadisini örnek gösterir. Osman Ghada da bu olayı Medine’de ve sahâbiler arasında Hıristiyanların ve Hıristiyan ascetizmi-monastisizminin iyi bilindiğine delalet etmek üzere gündeme getirilmiştir. Ona göre gerek Hz. Peygamber gerekse sahâbiler ascetizm-ruhbanlık-monastisizm hakkında bilgi sahibidirler ki, o bu bilgilerin Selmân el-Farisî tarafından aktarılmış olabileceğini söyler. Yine Hz. Peygamber’in Hira’daki inzivası ve Cebrâil’in ilk vahyi getirmesi, bazı oryantalistlerce “monastik meditasyon” olarak Hıristiyan modelinin Hz. Peygamber’in hayatındaki yansıması olarak görülür. E. Campbell ise İslâm’ın Hıristiyan monastisizminin en yoğun olarak yaşandığı coğrafyada ortaya çıktığını, manastırların da Müslümanlarla Hıristiyan din adamları arasındaki zühd hayatı-manevî hayata dair önemli etkileşim olduğunu; bazı Müslüman âlimlerin eserlerinde görülen Hıristiyan kültürüne ait pek çok zühd ve hikmetle alakalı kıssa ve anekdotun bu manastırlardaki etkileşim neticesinde aktarılmış olabileceğini söyler.

Bu iddialar ışığında şunu belirtmek gerekir ki, Kur’an’a ve Hz. Peygamber’e Hıristiyan kültürü etkisine dair iddia sahibi oryantalistler arasında bu etkinin

hâkim Hıristiyanlık anlayışından mı yoksa çoğunlukla Yahudi-Hıristiyan heretik gruplardan mı olduğu noktasında ihtilaf söz konusudur. Bu anlamda Kur'an'a, Hz. Peygamber'e ve hadislere olan etkinin daha ziyade Yahudi-Hıristiyan heretik gruplardan geldiğini ileri süren John M. Arnold, T. Nöldeke, J. Trimmingham, I. Shahid, Hans Zirker, T. Andrea, R. Bell, William Shedd, D. Thomas, A. Mingana, G. Lüling, C. Luxenberg, J. Bowman, J. M. F. Van Reeth, E. Graf, S. Griffith, L. Cheikho gibi şarkiyatçılar ile Münîr Ghabbûr, Ahmed Osmân, Yûsuf al-Durrah/al-Haddâd, Joseph Azzî ve Ebû Mûsâ el-Harirî gibi Arap asıllı Hıristiyan birtakım yazarlar bunun inanç esaslarını da kapsadığını ileri sürerler. Buna karşılık bu etkinin daha ziyade heretik gruplardan geldiği iddiasını öne çıkaran J. Gnilka, K. Ahrens, J. Henninger, G. S. Reynolds, E. El-Badawi, Samir Khalil Samir, Nabil Khouri gibi şarkiyatçılar ve Hıristiyan asıllı araştırmacılar ise, heretik grupların etkisini dışlamaksızın, bu etkinin daha ziyade hâkim-ana akım ortodoks Hıristiyanlık'tan geldiğini, Kur'an'ın kanonik İnciller ile inanç-doktrin ve teolojik konularda ayrıştığı ancak ahlâkî-manevî ve zühd ile alakalı konularda büyük oranda benzerlik gösterdiğini söylerler. Emran el-Badawi Hz. Peygamber'in özellikle Aramice (kanonik-apokrif-derleme) İncil geleneği ile "Geç Antik dönem" Suriye bölgesindeki bazı Hıristiyan din adamlarının görüş ve eserlerinden etkilenecek Kur'an'ı bu doğrultuda oluşturduğu/formüle ettiğini ileri sürer. Bu din adamlarının ortaya koydukları ahlâk-zühd yönü öne çıkan eserlerin Arap Yarımadası Hıristiyanları vasıtasıyla Hz. Peygamber'in sözlerini ve düşüncesini etkileyen Hıristiyan yazar-din adamları olarak da El-Badawi, Jacob of Serugh (ö. 521), Aphrahat the Persian (ö. 345), Ephrem the Syrian'ın (ö. 373), Isaac of Antioch (ö. 452), Marcion (ö. 160) ve Bardaisan'ı (ö. 222) Babai the Great'ı (ö. 628) öne çıkarır. Ona göre Kur'an ve Sünnet'teki tevbe, nefsin tezkiye edilmesi, fakirlerle birlikte olma ve onlara yardım gibi manevî-ahlâkî temalar ile özellikle Aramî-Süryanî İncil geleneği arasında benzerlikler bulunmaktadır. Bu meyanda E. Cambell ve I. Shahid de Halep yakınlarında yaşamış olan ve Arapların zühd-hikmet anlayışlarında önemli etkisi olduğunu ve kendisini ziyaret eden Arap asıllı pek çok kimsenin Hıristiyan olduğu söylenen Simeon the

Stylite'nin (ö. 459) ismini öne çıkarır. Öte yandan zühd anlayışı ve zühd hadislerine Hıristiyan kültürü etkisine dair iddialarda Abdullah b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) Kitâbü'z-Zühd'ü başta olmak üzere, erken dönem zühd eserleri ile hadis musannefâtındaki ilgili bölümlere atıflarda bulunulmakta ve bu bölümlerde yer alan hadislerden pek çoğunun daha önceki din ve kültürlerdeki zühdle ilgili fikir ve telakkîleri yeni bir formda takdim ettikleri ileri sürülmektedir.

Aşağıda Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel'in Zühd'lerini bu açıdan aşağıda değerlendireceğiz. Ancak burada şu soruya cevap vermek önemlidir: İncil'in Arapça'ya en erken hicrî III. asrın ortalarında çevrildiği yukarıda söylendiğine göre, ilk iki asırda Müslümanların İncillerden –ki bu durum Yahudi kültürü ve Tevrat için de geçerlidir- yaptıkları ve kaynaklarda yer alan nakilleri hangi kaynaklardan yapmışlardır? Müslüman Hz. İsa adlı eserin sahibi Tarîf Khalidi'nin kesin bir cevabının şu ana kadar verilemediğini söylediği bu soruya verilecek cevaplar, çalışmamız açısından özel öneme sahiptir. Zira III. asır öncesinde yazıldığı bilinen Abdullah b. Mübârek'in Kitâbü'z-Zühd'ü ile Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'z-Zühd'ü başta olmak üzere, özellikle zühd, takvâ ev ahlâka dair hadis eserlerinde sık sık "Tevrat'ta şöyle yazılıdır", "İncil'de şöyle yazılıdır", "İncil'de-İnciller'de okuduğuma göre", "Hikmet'te şöyle yazılmıştır" vb. giriş cümleleri ile pek çok söz nakledilir. Bunların önemli bir kısmının da kanonik İnciller'de yer almadığı ilgili bazı araştırmalardan hareketle vurgulanır.

Bütün bunlar, Hıristiyan monastisizminin, genel olmasa da ferdî plandaki izlerinin İslâm'ın ilk yıllarındaki bazı zâhidler üzerinde etkisinin bulunduğunu söylemeyi gerektirir. Hatta bu meyanda ilk dönem zühd kitaplarında ve daha sonraki tasavvuf ve ahlâka dair eserlerde Hz. İsa'ya ait pek çok söz ve anekdota yer verilmiş olmasından hareketle Hz. İsa'ya ait İncillerdeki sözlere belli bir Müslüman ilgisinin varlığı da bir gerçektir ki, aşağıda buna dair sözlere yer verilecek ve değerlendirmeler yapılacaktır. Buradan hareketle dünya sevgisini kalbine koymamak, dünyadan ziyade âhîret için çalışmak, farzların yanında -fırsat buldukça- nafîle ibadetle de meşgul olmak, gereken kulluk görevlerini yerine getirmek olarak görebileceğimiz İslâm'daki doğru zühd anlayışına karşılık

“ruhbanlık” ise, tamamen dünyayı terk etmek, dünya ile ilgili işleri yapmaktan uzak durmak, evlenmeyip yalnız yaşamak, insanlardan uzak uzlet hayatı yaşamak şeklinde görülür. Bu itibarla Hıristiyan monastisizmi ve ruhbanlığında olduğu gibi, zühd hayatında aşırı gitmek, İslâm’ın temel öğretileri ile çelişir. Hz. Peygamber’in bu anlamdaki aşırılıklara yönelik uyarıları hadis kaynaklarında zikredilir. Mesela Hıristiyan monastisizmde evlenmeme teşvik edilirken, Kur’an ve Sünnet evlenmeyi teşvik edici pek çok emir ve tavsiye ortaya koymuştur. Bütün bunlar, zühd anlayışı ile monastisizm-ruhbanlık arasında bazı açılardan benzerlikler olsa da, esasen-öz itibarıyla farklılık arz eder.

### 3. *Zühd Hadis Literatürü ve İnciller*

En erken örnekleri Şiî âlimlere ait olan zühd literatürü oldukça geniş bir literatürdür. Bu konuda yazılmış ve bir kısmı günümüze ulaşmamış olan müstakil pek çok eserin yanı sıra, hadis musannefâtının önemli kaynakları da “zühd” bölümleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla biz bu bölümde önce hadis musannefâtının zühd bölümlerini Hıristiyan kültürü açısından genel anlamda değerlendirecek, ardından da özel olarak yazılmış zühd ile alakalı temel beş eseri genişçe yine Hıristiyan kültürü bakımından irdedeleyeceğiz. Ne var ki burada esas olarak zühd edebiyatının ilk ve en önemli literatürü olan Abdullah b. Mübârek’in Kitâbü’z-Zühd’ü ile Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’z-Zühd’ünü detaylı olarak inceleyecek, bu iki eserdeki Hıristiyan kültüründen ve İncillerle paralellik arz eden sözleri bazı açılardan sened-metin analizine tabi tutarak değerlendireceğiz. Ayrıca bu iki eserdeki ilgili sözlerin tarih, tabakât, edebiyat-kültür ve tasavvuf alanlarındaki bazı eserlerdeki yerlerine de mümkün olduğunca işaret etmeye gayret edeceğiz.

Burada bu iki eserin tercih edilmesinin en önemli nedeni, hadis literatürü ve özellikle de zühd edebiyatı içerisinde ilk ve önde gelen eserlerden olmalarının yanı sıra, özellikle İncillerle doğrudan-dolaylı paralellik arz eden rivayetlere senedli olarak azımsanmayacak oranda yer vermeleridir. Ayrıca bu tür sözleri

nakledeken onların genelde kaynak değerini yapmayı-belirtmeyi muğlak bırakmış veya ihmal etmişlerdir. Bu ise nakillerde yer alan söz, takrîr ve mesellerin hangisinin gerçekten Hz. İsa’ya gelen vahiy, hangilerinin kendi sözü (Hz. İsa’nın hadisi) olduğu hususudur. Bu yüzden olacak ki Ahmed b. Hanbel, aşağıda da vurgulayacağımız üzere, Hz. İsa’dan bahsettiği bölüme “Hikmet-i İsa aleyhisselâm” adını vermiştir. Burada hikmet tabirinin seçilmiş olması anlamlıdır. Çünkü bir peygambere hem indirilenler ve öğretilenler arasında bilgi ve hikmet vardır, hem de peygamberlerin söyledikleri ve öğrettikleri hikmettir. Bu açıdan bakılırsa Ahmed b. Hanbel, mademki bir sözü Hz. İsa’ya gelen bir vahiy olarak belgelemek mümkün değildir, bu durumda söz konusu ifadenin “hikmet” olarak vasfedilmesi en doğru olanıdır. Çünkü ister vahiy olsun isterse peygamber tarafından vahyin dışında söylenmiş olsun, her ikisi de hikmettir.

#### **a. İncillerle irtibat açısından hadis musannefâtının “zühd” bölümlerine genel bakış**

Müstakil olarak yazılmış zühd ile alakalı eserler dışında temel-kanonik hadis literatürü içerisinde de zühd bölümleri bulunmaktadır. Genelde “zühd” bazan da “rikâk” veya “zühd ve rekâik” bölüm başlığı altında yer verilen bu tür hadislerle en geniş oranda yer veren musannif İbn Ebî Şeybe’dir (ö. 235/849). Musannef’inde “kitâbü’z-zühd” adıyla müstakil bölümde geçmiş peygamberlerin, Hz. Peygamber’in, sahâbe ve tâbiûnun zühd hayatına dair toplam 1506 rivayete yer vermiştir. Bu rivayetler içinde geçmiş peygamberlerin zühdüne dair rivayetler de, Ahmed b. Hanbel’in Zühd’ündeki gibi, ayrı bâb başlıkları altında önemli bir oran teşkil eder. Hz. İsa’nın faziletine ve zühdüne dair toplam 32 rivayete yer vermiş ; bunlardan sadece altısı Kütüb-i tis’a’da yer almıştır. D. Cook’a göre İbn Ebî Şeybe’de Yeni Ahit’te yer alan bazı sözler de Hz. İsa’ya atfedilmeyip doğrudan hadis olarak Hz. Peygamber’e atfedilmiştir. Buna karşılık Abdürrezzâk’ın Musannef’inde zühde dair “bâbü zühdi’l-enbiyâ”, “bâbü zühdi’s-sahâbe”, “bâbü halki’l-hafâ ve’z-zühd” olmak üzere üç başlık altında zühd ile ilgili toplam on beş rivayete yer verilmiştir. Ancak Hıristiyan kültürü ile irtibatı

kurulan veya İncillerden yapılan nakiller Musannef'in farklı bölümlerinde ayrıca yer aldığı da söylenmelidir.

Öte yandan özellikle İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'indeki zühde dair ve özellikle de Hıristiyan kültürü ile irtibatı kurulabilecek rivayetler, bazı şarkiyatçıların ilgisini çekmiş olacak ki, bu meyanda bazı iddialarda bulunmuşlardır. Mesela D. Cook'a göre Abdürrezzâk'ta az miktarda Hz. İsa'ya ait söz ve öğretiler yer alırken, İbn Ebî Şeybe de Yahudi-Hıristiyan kültürüne ait kanonik ve apokrif literatürden nakiller yapılmıştır. Ancak Cook'a göre İbn Ebî Şeybe daha ziyade kanonik olmayan Hıristiyan kutsal kitaplarından nakillerde bulunur. Onun bunu nasıl tespit ettiği açık değilse de, Hz. İsa'nın Dağdaki Vaazı'nda yer alan sözler dışında İnciller'den yapılan nakillerin daha ziyade apokriflerden yapılmış olabileceği söylenebilir. Bu hadis vesilesi ile yaptığı değerlendirmede Cook, kanonik hadis eserlerinde, zühd literatürü ve musanneflere göre, İncillerden çok az miktarda nakil yer aldığını söyler. Ancak ona göre bu eserlerdeki hadisler – özellikle de zühd hadisleri- dikkatli bir şekilde incelenecek olursa, kilise babaları, azîzler ve zâhidlere ait sözler ile önemli oranda paralelliklerin ve insicamın bulunacağını ileri sürer. Ona göre Buhârî'de azîzlerden sadece St. Georges'in (Cüreyc) isminin zikredildiğini söyler.

Buhârî el-Câmi'u's-sahîh'inde “kitâbü'r-rikâk” başlı altında elli üç bâb, 168 rivayet Müslim el-Câmi'u's-sahîh'inde ise “kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik” başlığı altında on dokuz bâb ve toplam 75 rivayetten oluşmaktadır. İbn Mâce Sünen'inde “kitâbü'z-zühd” başlığı altında da 241 rivayet yer almaktadır. Tirmizî ise Sünen veya Câmi' diye isimlendirilen eserinde zühd bölümü altında altmış dört bâb ve toplam 111 rivayete yer vermiştir. Dârimî Sünen'inde zühd konusuna 122 bâb altında toplan 144 rivayet bulunmaktadır ki, bu nispeten yüksek bir orandır. Nesaî'de yer alan miraç ile alakalı bir hadiste Cebrâil Hz. Peygamber'e peygamberlerin doğum yerlerini de göstermekte ve Hz. İsa'nın doğum yerinin de Beytlehem olduğunu söylemektedir. Hâkim en-Nisâburî Müstedrek'inde ise



“Kitâbü’r-rikâk” bölüm başlığını tercih etmiş ve bu bölüm altında 104 rivayete yer vermiştir.

Hadis musannefâtının zühd bölümlerinde İnciller ile birebir benzeşen bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler içinde en meşhuru, Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi musanniflerce farklı bölümlerde rivayet edilmekle beraber, İbn Mâce ve Dârimî’nin “zühd” veya “rikâk” bölümünde yer verdiği Ebû Hüreyre’nin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği şu kudsî hadistir: “Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Ben salih kullarım için hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın işitmediği ve hiç kimsenin hatırına gelmeyen şeyler hazırladım” Ebû Hüreyre bu hadis rivayet ettikten sonra, “Eğer dilerseniz; ‘Yaptıklarınıza karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez’ âyetini okuyun” demiştir. Korintliler I’de bu hadis ile oldukça benzerlik arz eden şu ifadeler bulunmaktadır: “Fakat nitekim yazılmıştır: Gözün görmediği, kulağın işitmediği ve insanın yüreğine girmediği, yani Allah’ın kendini sevenlere hazırladığı bütün şeyler.” Ayrıca Toma İncili’nde ise söz şöyle yer alır: “İsâ dedi: ‘Size gözün görmediği ve kulağın işitmediği ve elin dokunmadığı ve insanın gönlüne gelmediği şeyleri vereceğim.” Nitekim A. L. de Premare, D. Cook, J. Robson bu hadisin Kitâb-ı Mukaddes’ten alınarak hadisleştirildiğini ileri sürmüşlerdir.

Hadis musannefâtındaki zühd bölümlerindeki yakın benzerlik arz eden bu tür hadislerin yanı sıra daha ziyade muhteva ve tema olarak irtibatı olan rivayetler de bulunmaktadır. Mesela Hz. İsâ’ya ait bu sözlerde “arpa ekmeği yemek” bir zühd ve dünyaya değer vermeme alameti olarak özellikle öne çıkar. Hz. Peygamber’in zühdünde de “arpa ekmeği” özel olarak öne çıkar. Hz. Âişe’den nakledilen bir rivayette, “Muhammed’in ailesi, onun vefat ettiği güne kadar iki gün arka arkaya arpa ekmeğiyle karnını doyurmadı” denilmektedir. İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivayette ise Hz. Peygamber ve ailesinin çoğu zaman yiyeceğinin “arpa ekmeği” olduğu bildirilir. Buradaki arpa ekmeği bazı rivayetlerde geçen “has ekmek” veya “ince undan yapılmış ekmek” değil, daha ziyade fakirlerin yediği ekmektir.

Bu vesile ile şunu da ifade edebiliriz ki, Stephan Sperl'in de işaret ettiği üzere, hadis kaynaklarındaki “edeb-ahlâk” bölümleri ile “zühd” bölümlerinin belli temalarda ilişkisi söz konusudur. Dolayısıyla zühd konusunun Hıristiyan kültürü ile alakası ele alınırken “edeb” hadislerini de göz önünde bulundurmamak meseleyi ortaya koyma bakımından faydalı olabilir ki, bu ayrı tetkiklerin konusudur.

**b. Hıristiyan kültürü açısından (bazı) zühd hadis literatürü**

Kitâbü'z-Zühd veya zühd ismi altında pek çok eser tasnif edilmiştir. Dolayısıyla burada bütün bu eserleri Hıristiyan kültürü açısından ele almak, bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple biz, burada önce zühd edebiyatı içinde Hıristiyan kültürüne ait sözler bakımından öne çıktığını düşündüğümüz Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Zühd'lerini inceleyeceğiz. Ardından da İnciller'de yer alıp zühd hadislerine dair bazı temel kaynakların yanı sıra bir kısım hadis eserlerinde de yer alan “Ümmetimin arasında ashâbımın durumu yemekteki tuz gibidir; yemek ancak tuzla iyi olur” hadisi-rivayetini kanonik İncillerde Hz. İsâ'nın havârilere hitaben söylediği “Dünyanın tuzu sizsiniz; fakat tuz kokmuşsa, o ne ile tuzlanır?..” sözü ile etki-etkileşim açısından mukayese edip değerlendireceğiz.

**ba. Abdullah b. Mübârek'in Kitâbü'z-Zühd'ü**

Hayatı, eserleri, hocaları-talebeleri ile ilgili detayları ilgili bazı kaynaklara havale ederek bizi burada daha ziyade ilgilendiren onun zühd ve ahlâk yönü ile bu konulara dair toplam 1627 rivayeti topladığı eseri olan Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik'teki Hıristiyan kültürü ile irtibatı kurulabilecek bazı rivayetleri olacaktır. Onun bu kitabı, zühd-tasavvuf, ahlâk ve edeb sahasında günümüze ulaşmış ilk yazılı kaynaklardan olup, ilk dönem zühd anlayışını ortaya koyan ve sonraki zühd-tasavvuf çalışmalarını da etkileyen önemli bir eserdir.

Zühdü “dünya ile alâkayı kesmek değil, dünyaya ve dünyalığa bağlanmamak” olarak anlayan Abdullah b. Mübârek, bunu pratik hayatında da bizzat

uygulamıştır. Zira özellikle babası ve hocası Ebû Hanîfe'nin de örnekliği ile ticaretle meşgul olup malk-mülk sahibi olsa da bu onun zühdünü arttırıcı bir âmil olmuş, cihada katılmıştır. Zehebî onu zâhidlerin örnek şahsiyeti ve “mücâhidlerin övünç kaynağı ve cesur kimselerin lideri” olarak görür. Onun, “İlmi dünya için öğrendik, ama ilim bize dünyaya değer vermemeyi öğretti” sözü, bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koyar. Bu anlamda A. Knysh, İbnü'l-Mübârek'in zühd-dindarlığının aşırılıktan uzak, nezaket sahibi olma anlamında da “dengeli-orta yol-hayatın içinde” ideal-örnek bir zühd anlayışını temsil ettiğini, bunun da en belirgin özelliğinin “dünyayı değil ama dünyaya-dünyalığa bağlanmaya, dünyayı kalbine koyma”ya karşı çıkmak olduğunu söyler.

Öte yandan Abdullah b. Mübârek'in Zühd'ünü de kastederek Goldziher, Helenistik kültür, Yahudi-Hıristiyan kültürü, İran/Pers ve Hind kültürüne ait pek çok söz ve anekdotun Müslüman âlimlere nispet edildiğini söylerken Khalidi pek çok Yahudi-Hıristiyan ve İslâm öncesi şahsiyetlere ait söz ve anekdotların daha sonra İslâmî bir dil ve üslûpla anıldığını söyler. Livne-Kafri ise, zühd ile “asceticism”i aynı anlamlara sahip kavramlar olarak görür ve İslâm zühdünün ilk dönem Hıristiyan monastisizminin Levant bölgesindeki Hıristiyan monastiklerinin etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürmüştü ve İbnü'l-Mübârek'in Zühd'ünde Yahudi-Hıristiyan monastisizmi etkisiyle pek çok bilgi ve rivayetin yer aldığını öne sürmüştür. Yine D. Cook da, Abdullah b. Mübârek'in eserinin Yeni Ahit'ten pek çok alıntılar veya Hz. İsa'ya atfedilen pek çok söz içerdiğini söylemiştir. Suleiman Mourad da benzer imalarda bulunmuş ve Abdullah b. Mübârek'in Zühd'ünün Hz. İsa ve İnciller'den alıntılara yer verdiğini, bu sözlerden hareketle onun eserinin özel bir dindarlık anlayışı oluşturmada önemli olduğunu söyler. Ayrıca Mourad, Bonner'a atfen Abdullah b. Mübârek'in cihad ile zühdü birleştiren dindarlık anlayışı “aristokratik şiddet” olarak nitelemiştir. Thomas Sizgorich ise Abdullah b. Mübârek bağlamında “zâhid-mücâhidliği” “militan adanmışlık-militan zühd-dindarlık” olarak niteler ve onun dindarlık anlayışının Hıristiyan savaşçı-zâhidlerden etkilenmiş olabileceğini ileri sürer. Bu

iddialardaki en temel eksiklik/yanlışlık, zühd ile ascetism-monastisizmin eşdeğer kavramlar olarak görülmesi ve iddiaların buna göre ortaya konmasıdır ki, bu yanlışlık, “What is meant by Zuhd” adlı makalesinde Leah Kinberg’in de vurguladığı üzere, “zühd” kavramının Batı’da genelde “ascetism-monastisizm” olarak tercüme edilmesinden kaynaklanır. Ona göre zühd kavramının anlam dünyası dikkate alındığında bu doğru bir tercüme değildir. Zira zühd kavramının dinî-kültürel ve tarihî konteksi vardır ve bu konteks içinde anlamlandırıldığında “ascetism” kavramı ile birebir uyuşmamakta ve farklılık arz etmektedir. Genelde İslâm’ın Hristiyan kökeni teorisinin paralelinde ortaya konan bu tür iddialardaki özel amaç ise, İslâm zühd anlayışının özgün olmadığını ispat gayretidir. Bununla beraber, Abdullah b. Mübârek’in Zühd’ünün de söz konusu açıdan tetkîkinin gerektiği açıktır.

Peygamberlerin, özellikle Hz. Peygamber’in sahâbe ve tâbiûnunun ahlâk ve zühde dair sözlerini, onların zühd hayatlarına dair rivayetleri, zühd kavramıyla bağlantılı hüzn, bükâ (ağlama), huşû, havf, ihlâs, tefekkür, tevekkül, kanâat, rızâ ve fakirlik gibi birçok terimi içeren hadislerin yanında, aşağıda gösterileceği üzere, isrâiliyyât-mesîhiyyâtan olduğu düşünülen rivayetler ile İnciller’deki bazı sözlerle doğrudan veya dolaylı paralellik arz eden sözleri, Ahmed b. Hanbel’in Zühd’ünde olduğu gibi, ayrı başlıklar altında olmasa da, ihtiva etmektedir. Bu sebeple olsa gerek, onun eserinde vâhî (metruk, asılsız) rivayetlerin bulunduğu belirtilir. Bununla beraber ‘Abd Allah b. al-Mubarak Between Hadith, Jihad, and Zuhd: An Expression of Early Sunni Identity in the Formative Period adlı, hadis tekniği bakımından oldukça yetersiz olan doktora çalışmasında Feryal E. Salem, bu tür rivayetlerin Abdullah b. Mübârek’in Zühd’ünde yer olmadığını söyler ki, kanaatimce bu önemli bir eksikliktir. Zira aşağıda “sözler” bölümünde de görüleceği üzere, Hz. İsa’dan nakledilen pek çok söz Zühd’de yer almaktadır. Çoğunlukla “İsa dedi ki”, bazan da “Bize ulaştığına göre (Hz.) İsa şöyle demiştir (belağanî ennehû kâle)” veya “evhallâhu ilâ İsa aleyhisselâm” girişiyle nakledilen bu rivayetler, senedli olarak nakledilmiştir. Ancak bu tür nakillerin yer aldığı

rivayetlerin sened kalıplarında önemli bazı problemler bulunmaktadır. Buna göre bilindik sened kalıplarında –mevkûf-maktû rivayetler hariç- “senedin müntehâsı”nda hadisin ilk söyleyeni olarak Hz. Peygamber yer alır. Bu tür rivayetlerde ise senedin müntehâsında sözü söyleyen konumunda Hz. İsa yer almaktadır. Buna göre senedte Hz. İsa’dan sözü nakleden ravîlerin “Hz. İsa dedi ki”, “bana ulaştığına göre” gibi ifadeler kullanması onların bunu Hz. İsa’dan duymuş olduğu izlenimi verir. Hâlbuki bunun rivayet ve sened tekniği bakımından mümkün olmayacağı ortadadır. Bu kimselerin Hz. İsa ile görüşmeleri aklen, ilmen ve tarihen (kronolojik olarak) mümkün değildir.

Yine Abdullah b. el-Mübârek’in Zühd’ündeki Hz. İsa’ya nispet edilen rivayetlerin hemen tamamının senedinin Abdullah b. Mübârek’e kadarki kısmında aynı ravîlerin yer alması da üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken bir olgudur. Senedin Abdullah’tan sonraki kısmı da bazı rivayetlerde değişiklik olsa (44. sayfa) da, genelde o kısımda da ortaklıklar vardır. Buna göre “Ebû Ömer b. Hayveh-Ebû Bekirel-Varrâk-Yahyâ-el-Huseyn-İbnü’l-Mübârek-Süfyân-Mansûr...” sıralaması hemen pek çok senedte karşımıza çıkar. Kitâbü’z-Zühd’ün tahkikini yapan Habîbürrahmân el-A’zamî eserin girişinde bazı ravîler hakkında bilgi vermiştir. Bu ravîlerden bazıları da “İsa dedi ki” girişiyle aktarılan rivayetlerin ravîleridir ki, ilgili hemen bütün senedlerde bu ravîler yer alır. Abdullah b. Mübârek’in hayatına ve en önemli eseri olan Kitâbü’z-Zühd’e dair çalışmalarda pek bilgi bulunmayan bu konu, İbnü’l-Mübârek’in Hz. İsa’dan nakledilen rivayetlerinin kaynağı bakımından önemlidir. Bu durumda bu sözlerin Abdullah tarafından Hıristiyan kültürüne ait bir kaynaktan veya sözlü-yazılı kendisine sözü aktaran kimselerden alındığı söylenmelidir. Bu açıdan bakılırsa Kûfe’li Mâlik b. Miğvel (ö. 159/775) ismi öne çıkar. Zira bazı senedlerde Abdullah b. Mübârek’in sözü doğrudan “Hz. İsa dedi ki” diye bazı senedlerde ise Mâlik b. Miğvel kanalıyla Hz. İsa’dan naklettiği görülmektedir ki, bu durumda Mâlik b. Miğvel’in kimliği önem arz eder. Hakkında fazla bilgi olmayan Mâlik, modern dönem bazı çalışmalarda “Kûfe’li bir kültür tarihçisi” olarak tanıtılır. Ayrıca Hişâm ed-Düstüvâi’nin –ki

kaderî-mu'tezilî olmasına rağmen Abdullah ondan rivayet eder- Hz. Îsâ'nın sözünü naklederken kullandığı "kara'tü fi kitâbin belağânî ennehû min kelâmi Îsâ" ifadesi meseleyi biraz daha açıklar. Zira bu tür nakiller, bir kitabın varlığına delalet eder. Genel olarak Bilâdüşşâm bölgesi, özelde de Kûfe ve Basra tarihten itibaren özellikle Doğu Hıristiyanlığı'nın önemli merkezlerinden olmuştur ki, yukarıda ilgili bölümlerde buna dair bilgi vermiştik. Zehebî tarafından "el-seffâr=ilim için çok seyahat eden" diye nitelenen İbnü'l-Mübârek'in de bu ilmi yolculukları sırasında Şam, Kûfe ve Basra'da kaldığı söylenebilir.

Yine bir dönem Hıristiyanlığın önemli kurucu şehirlerinden olan Tarsus'a da sıkça gittiği de nakledilir. Dolayısıyla gerek yaşadığı Merv gerekse bu ilmi yolculuklarındaki Hıristiyan din adamları ile karşılaşmaları, onlardan birtakım sözleri duymuş olması mümkündür. Abdullah b. Mübârek'in Allah'a giden yolların ne kadar olduğunu bir râhibe sorduğuna dair bilgi, bu açıdan önem arzeder. Bu sözleri Ka'bû'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi israiliyyât-mesîhiyyâta dair sözleri nakledenlerden duyması muhtemelse de, onun Kitâbü'z-Zühd'de, diğer zühd eserlerinde görüldüğü üzere Vehb b. Münebbih'ten Hıristiyan kültürüne dair çok az söz/herhangi bir söz nakletmemiş olması bu ihtimali zayıf kılar. Ancak yine de onun "ilim-rivayet-bilgi naklettiğini söylediği 1100 kişi-hoca" arasında bu tür kimselerin olması uzak ihtimal değildir. Burada hocaları arasında yer alan Ma'mer b. Râşid ismi akla gelebilir. Zira Ma'mer-Abdülmün'im b. İdrîs-Vehb b. Münebbih rivayet kalıbı Hz. Îsâ'dan aktarılan sözlerde genelde öne çıkar. Bu sebeple Vehb'in bazı sözlerini hocası kanalıyla ezberlemiş olabilir. Yine Abdullah b. Lehîa'nın da onun hocalarından olduğu belirtilir. Buna karşılık aşağıda da zikredileceği üzere Ahmed b. Hanbel'in ve Ebû Davûd'un Zühd'lerinde Vehb'den hayli söz nakledilmiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel'in Zühd'ünde Vehb'den 35 nakil söz konusu iken Ebû Davûd'un eserinin girişindeki ilgili sözlerin önemli bir kısmı Vehb'ten nakledilmiştir.

Ahmed b. Hanbel onun en önemli özelliğinin “yazılı kaynaklardan hadis rivayet etmesi, Vekî’nin ise sözlü rivayet etmesi” olduğunu söyler. İbn Sa’d ise onun, farklı ilim dallarına ait pek çok kitap derlediğini ve pek çok kişinin de ondan bunları rivayet edip yazdığından söz eder. Buradan hareketle, gerek hocalarının çokluğu gerekse yazılı rivayete önem verdiğine dair bilgiler, onun bilgi kaynaklarının çokluğu, çeşitliliğine ancak bunları elde ederken yazılı kaynağa önem vermesi sebebiyle de titizliğini gösterir. Yine Zehebî’nin beyanına göre onun toplam 20.000 hadis derlediği söylenir. Ayrıca onun 4.000 kişiden ilim-bilgi elde ettiği ancak bunlardan 1000 tanesinden rivayet ettiğini de söylemiştir. Bu ise onun, naklettiği hadisleri rivayete değer görmese de bilgi elde ettiği hocalarının varlığına ve bu bilgileri de bir şekilde kaydettiğine işaret eder. Münâvî’nin kaydettiğine göre İbnü’l-Mübârek’in bir oğlu vefat etmiş ve bu vesile ile bir mecûsî de taziye gelmiş ve ona şöyle demiştir: “Akıllı kişinin şimdi yapması gerektiğini (sabretmesi anlamında) cahil bir hafta sonra yapar.” Bu sözü işiten İbnü’l-Mübârek’in yanında bulunanlara “bu sözü yazın” dediği belirtilir. Esasen bu tavrı ile İbnü’l-Mübârek aynı zamanda rivayetleri sonraya aktarmataşıma anlamında bir tarihçi mantığı ile de hareket etmiştir. Kaldı ki günümüze ulaşmayan ancak ona nispet edilen ve muhteva itibariyle Buharî, İbn Maîn ve Ebû Zür’a’nın Tarih’leri gibi, cerh ve ta’dil anlamında olsa da, onun Kitâbü’t-Târih adında bir kitabının varlığı da malumdur. Nitekim yukarıda –dîpnotta- Raif Khoury, kaynaklardaki pek çok atıf ve bilgiden hareketle onun bu eserinin inşa edilebileceğinden söz ettiğini belirtmiştik. Bu durumda o, muhaddis-fakih-zâhid olmasının yanı sıra aynı zamanda “tarihçi” bakış açısına da sahiptir denebilir. Dolayısıyla bu yönünün Kitâbü’z-Zühd’de kendisine ulaşan Hz. İsa’nın sözlerini de kaydettiği ve yer yer de aktardığı söylenebilir. Ayrıca onun cihada çıktığı süğür bölgelerinde (Bizans sınır boyları) Hıristiyanların kültürü, kitapları ile alakalı bilgi ve belgeler elde etmiş olması da mümkündür. Zira ribât-süğürda nöbet tutmak, vatanı beklemek, özelde Abdullah b. Mübârek’in zühdü başta olmak üzere, Evzâî ve Fudayl b. İyâz gibi onun çağdaşı olan bazı âlimlerin zühdü olmak üzere, genelde dönemin zühd anlayışının önemli bir tezâhürü olarak ortaya

çıkılmaktadır. Nitekim Tarsus'un bu anlamda süğür şehri olarak sâlihlerin ve zâhidlerin sınırdaki nöbet tutup savaşmak için toplandıkları bir merkez olduğunu Belazurî de nakleder. Nitekim bu zühhd anlayışında cihad zamanı cihada çıkmak ve sınır boylarında vatani savunmak (murâbata) bir köşeye çekilip ibadetle meşguliyetten çok daha hayırlı görülmüştür ki, İbn Teymiye bu zühhd anlayışını “Mes’eletü'l-murâbât fi's-süğûr efdal mine'l-mücâvera fi Mekke şerrefehullâhu Teâlâ” adlı risalesinde el almıştır. Ayrıca İbnü'l-Mübârek'in de süğürde askerlere hadis okuttuğu da İbn Ebî Hâtim'in naklettiği bir rivayetten anlaşılmaktadır. Bu anlamda Mâlik b. Enes'ten nakledilen “Her ümmetin kendi ruhbanlığı/zühdü vardır; bu ümmetin ruhbanlığı/zühdü ise Allah yolunda cihadtır” hadisini nakleden ve ayrıca Kitâbü'l-Cihâd adlı eserin de musannifi olan Abdullah b. Mübârek, bu ve benzeri hadislerin gereğini fiilen yerine getirmiş, kendisi gibi diğer pek çok zâhid-muhaddis ile fetihlere katılmış, sınır boylarında nöbet tutmuştur. Bizans ordusundaki bir Hıristiyan ascetik-rahip tarafından bu Müslüman mücâhid-zâhidlerin durumu “gündüzleri aslanlar gibi cihad eder, geceleri ise râhipler gibi ibadet ederler” diye tanımlanmıştır.

### **bb. Ahmed b. Hanbel'in ez-Zühd'ü:**

Tasnif döneminde zühhd ile alakalı müstakil eserler içinde -belki de- en hacimli ve en önemlilerinden biri, Müsned sahibi Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) yaklaşık 2379 rivayeti kapsayan Kitâbü'z-Zühd'üdür. İbn Teymiye'nin “bu alanda yazılan eserlerin en güzeli” diye nitelediği eser, bazı kaynaklarda ez-Zühdü'l-kebîr olarak da isimlendirilmekteyse ve buradan hareketle bir ez-Zühdü's-sağîr de olabileceği hatıra gelse de, bu isim genel kabul görmemiştir. İbn Hacer'e göre Ahmed b. Hanbel'in Zühd'ü Müsned'in neredeyse üçte biri hacimdedir ve Müsned'te olmayan pek çok hadis/rivayet burada yer almıştır. Buna göre, Müsned'de 28.000 rivayet yer aldığına göre Zühd'ün de yaklaşık 9.000 civarında rivayet içerdiği söylenebilir. Bu rakam bugün elde mevcut Zühd'de yer alan rivayetlerin yaklaşık üç katına tekabül eder. Ahmed b. Hanbel'in Zühd'ünün büyük bölümü, Ebû Nuaym'ın Hilyetü'l-evliyâ adlı geniş hacimli



eserinde yer almıştır ki, bu olgu, İbn Hacer’in sayımını doğrular niteliktedir. Bu durumda İbn Hacer’in Ahmed b. Hanbel’in ez-Zühdü’l-kebîr’ini incelediği ve ancak ondan sonraki dönemde bu kitabın kaybolduğunu söylememizi gerektirir. Ayrıca oğlu Abdullah’ın da Ziyâdât adıyla Zühd’e ilaveleri söz konusudur. Bir kısmı açık bir kısmı kapalı olan Abdullah’ın esere olan ilaveleri konusunda Ahmed b. Hanbel’in Zühd’ü üzerine çalışma yapan bazı araştırmacılar ilavelerini ve buna dair gerekçelerini belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel’in ayrıca el-Verâ‘ adlı zühdle benzer muhtevalı bir başka eseri söz konusudur.

Rivayetleri müsned türü tasnif sistemi ile zikreden bu eser, çalışmamız açısından da son derece önemlidir. Eser, genel olarak dört bölümden oluşur ve bizim çalışmamızı özellikle ilgilendiren diğer peygamberlerin zühdüne dair olan ikinci bölümde Yûnus, Süleyman, Âdem, Lokmân, Nûh, Îsâ, Mûsâ, Dâvûd, İbrahim, Yûsuf ve Eyyûb aleyhisselâm’ın zühdüne dair toplam 375 rivayet yer almaktadır. Bununla beraber sözü edilen bölümdeki rivayetlerin tasnifinde dakiklikten söz edilemez. Zira her isim altında zikredilen rivayetlerin tamamı o isimle alakalı değildir. Hatta bazan başlıktaki peygamber ile alakalı birkaç rivayet serdedilmekte daha sonra ise o peygamberle ve zühdle alakalı olmayan rivayetlere yer verilmektedir. Ayrıca peygamberlerin rivayetlerinin verilisinde tam bir kronoloji takip edilmemiştir. Bu meyanda da Hz. Îsâ’ya ait sözlere, “Min mevâizi Îsâ aleyhisselâm”, “Hikmetü Îsâ”, “Bakiyyetü zühdi Îsâ aleyhisselâm” olmak üzere üç ayrı başlıkta yer verir. Bu başlıklar altında da çoğunluğu İbn Abbâs, Vehb b. Münebbih ve Ka’bü’l-Ahbâr’dan olmak üzere mevkûf ve maktû nitelikli rivayete yer verir. Bu anlamda Vehb b. Münebbih’ten toplan 35 rivayet nakledilir. Bu rivayetlerin tamamı geçmiş peygamberlerle alakalı olup yaklaşık yarısı, Hz. Îsâ’ya dairdir. Kitâbü’z-Zühd’ün yaklaşık beşte birinin Hz. Peygamber’den nakledilen (merfû) rivayetlere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde yine beşte birlik bölümünün de önceki peygamberlerin ve Hz. Lokmân gibi hikmet sahiplerinin zühdüne dairdir. Onun Zühd’ünün diğer zühd kitaplarından ayıran en

temel özellik de aslında budur. Ne var ki bu tür rivayetlerin nerede, kimden ve nasıl elde edildiğine dair pek az bilgi mevcuttur.

Bütün bunlar göstermektedir ki, Ahmed b. Hanbel “zâhid” bir âlim olarak zühd konuları ile yakından ilgilidir ve Müsned’de yer vermediği zühd-ahlâk ile alakalı bir kısım rivayetleri Zühd’de ve el-Verâ’ adlı eserinde yer vermiştir. Yine bu meyanda onun geçmiş peygamberlerin sözlerini de senedli bilgiler olarak, özellikle Zühd’de zikretmesi, geçmiş dinlere ait kutsal metinlere ilgi duyduğu veya ilgi duyan kimselerden bu sözleri dinlediği anlaşılmaktadır. C. Melchert, onun daha ziyade Irak/Bağdat’ta yaşamış olmasının da etkisiyle Zühd’ündeki rivayetlerin yaklaşık %86’sının Irak’lı (%36’sı Basra’lı; %23’ü Bağdat’lı ve Kûfe’li) tabiûn tabakasına mensup ravilerce nakledilmiş olduğunu söyler. Benzer bir istatistikî bilgi İbn Ebî Şeybe’nin Musannef’indeki hacimli “zühd” bölümü rivayetleri için de geçerlidir. Ahmed b. Hanbel’in Zühd’ünde Basra ağırlığı söz konusu iken İbn Ebî Şeybe’de Kûfe ağırlığı olmakla beraber Basra’lı ravilerden de hatırı sayılır oranda rivayet söz konusudur. Bu durum Ahmed b. Hanbel’in Zühd’deki bilgi kaynakları açısından önemlidir. Zira Basra, Bağdat, Kûfe ve Suriye bölgesi pek çok Hristiyan grupların bulunduğu bölgelerdir. Ne var ki onun biyografisine dair kaynaklarda bu meyanda somut bilgi bulunmamaktadır. Bütün bunlar onun eserlerinin karşılaştırmalı olarak ele alınması zarureti ortaya koyar. Zira eserleri, Khalidi’nin de söylediği üzere, metin bakımından tahkike muhtaç yönlere sahiptir.

**bc. “Ümmetimin arasında ashâbımın durumu yemekteki tuz gibidir...” rivayeti**

Enes b. Mâlik’ten rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ümmetimin arasında ashâbımın durumu yemekteki tuz gibidir. Yemek ancak tuzla iyi olur.” Hasan (el-Basrî) ise şöyle demiştir: “Tuzumuz gitti; artık nasıl ıslah-iflah oluruz.” Süfyân b. Uyeyne’nin (ö. 198/814) İmrân el-Kûfi’den naklettiğine göre, Meryemoğlu İsâ havarîlere şöyle demiştir: “Bir şey öğrettiğiniz insanlardan, bana verdiğiniz ücrete benzer ücretler dışında bir şey almayınız. Ey dünyanın tuzları!

Kendinizi ifsad edecek işler yapmayın. Bir şeyin kokması-bozulması tuzla önlenir. Ancak tuz kokarsa, bunun çaresi yoktur. Cehâletin iki özelliğine sahip olduğunuzu bilin. Sebepsiz yere kahkaha atmak, uykusu olmasa da gereksiz yere sabahleyin uyumak.”

Bu rivayetin bazı ifadeleri İncil’de şöyle geçer: “Dünyanın tuzu sizsiniz. Fakat tuz kokmuşsa, o ne ile tuzlanır? Artık dışarı atılıp insanların ayakları altında ezilmekten başka bir işe yaramaz.” Markos İncili’nde ise şu ifadeler vardır: “Tuz iyidir. Fakat tuz, tuz olma özelliğini kaybederse, ne ile ona tat verirsiniz? Kendinizde tuz olsun ve birbirinizle selamet üzere olun.” Barnaba İncili’nde Hz. İsa, ibadetin öneminden bahsederken şu ifadeleri de kullanır: “...Çünkü ibadet, bedenin günahla bozulmasını önleyen tuzudur.” Bir başka pasajda ise, “Gerçek Ferisi, günahla insan bedenini kokutmayan/çürütmeyen tuzdur” der; sahte Ferisi’yi de o, ”tuzu kokutan” olarak niteler. Belki de “ışık” ile birlikte “tuz-tuzun kokması” metaforu Matta İncili’nde yer alan Dağdaki Vaaz’ın en çarpıcı metaforlardan biridir.

Öte yandan bu tür metaforlar Geç Antik Dönem’deki bütün din ve kültürlerde, özellikle de Zerdüştlük’te, son derece önemli metaforlardır. Tuz ve ışığın insan yaşamındaki yeri bir yana, burada her şeyden önce içinde yaşanan topluma yönelik bir sorumluluk duygusu ile ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre Hz. İsa içinde yaşadıkları Yahudi –özellikle de Ferisiler’in- softalığına karşı önemli bir muhalefet ortaya koymuştur. Tuz, eski çağlardan bu yana insanoğlunun en temel hayatî ihtiyaçlarından biri olmuştur. Tuz, içinde yer aldığı ortamdan farklılığı, koruyucu ve bozulmaya karşı muhafaza özelliği ve tat verici olması gibi, temel olarak üç niteliğiyle bilinir. Rivayet, I. Goldziher’e göre, Matta İncil’i’nden aktarılan pasajdan alınarak hadisleştirilmiştir. H. Kırbasoğlu da bu yönde görüş bildirmiştir. Halk dilinde meşhur hadisleri derleyen eserlerde de yer alan bu rivayetin senedi genelde zayıf addedilmiştir. Rivayet, muhtelif lafızlarla, ancak tamamında ”tuzun bozulması” metaforu ile Hz. Peygamber’e izafe edilmiş, zühhd

hadisleri ile ilgili kitaplarda Hz. İsa'dan nakledilmiş ve ayrıca İnciller'de yer almıştır. Ayrıca İnciller'de Hz. İsa'nın havarîlerini "dünyanın ışığı sizsiniz", başka bazı pasajlarda ise "ben dünyanın ışığıyım" dediği de görülür. Dolayısıyla İnciller'de havarîler, hayat için olmazsa olmaz olan "tuz" ve "ışık" metaforu ile nitelenmiştir.

Diğer yandan gerçek bir vâizin veya din adamının anlattıkları karşılığında ücret almaması teâmülü aslında Sokrat'a kadar uzanır. Hemen bütün ilahî kaynaklı dinlerde bu durum belirgindir. Mesela Kur'an'da Şuarâ sûresinde "Buna karşılık ben sizden bir ücret istemiyorum" ifadesi beş kere tekrarlanır. İslâm'da buna dair başka âyet ve hadislerde de uyarılar mevcuttur. Buna karşılık İncil'de yer alan "tuz-tuzun kokması" temsili oldukça belirgin-açıktır. Abdullah b. Mübârek ile Ahmed b. Hanbel'in Zühd'lerinde yer alan şu rivayetler de, İncillerdeki ifadeyi açıklayıcı mahiyette yan pasajlara sahiptir. Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel'in Zühd'lerinde şu söz yer almıştır: Hz. İsa havarîlerine şöyle demiştir: "Bir şey öğrettiğiniz insanlardan, bana verdiğiniz ücrete benzer ücretler dışında bir şey almayınız. Ey dünyanın tuzları! Kendinizi ifsad edecek işler yapmayın. Bir şeyin kokması-bozulması tuzla önlenir. Ancak tuz kokarsa bunun çaresi yoktur. Cehâletin iki özelliğine sahip olduğunuzu bilin. Sebepsiz yere kahkaha atmak, uykusunu aldığı halde sabahleyin uyumaya devam etmek." Bu rivayeti İbn Asâkir, Hz. İsa'ya uzanan bir senedle nakletmiştir.

Öte yandan aynı rivayet, İbn Abdilber'in Câmiu beyâni'l-'ilm adlı eserinde Hz. İsa'ya nispet edilmeksizin zikredilir. Yine Ahmed b. Hanbel'in Zühd'ünde Süfyân'dan (b. Uyeyne) nakledilen bir rivayette de benzer ifadeler küçük bazı farklılıklarla rivayet edilmiştir. Buna göre Meryemoğlu İsa'nın şöyle dediği aktarılmıştır: "Size hayret etmeniz için değil, amel etmeniz için öğretiyorum. Ey dünyanın tuzları! Fesada uğramayın. Bir şeyin kokması-bozulması tuzla önlenir. Ancak tuz kokarsa bunun çaresi yoktur. Bir şey öğrettiğiniz insanlardan, bana verdiğiniz ücrete benzer ücretler dışında bir şey almayınız."

Ayrıca Abdullah b. Mübârek’in eserinde İncillerde yer almayan ancak İncil tefsirlerinde ve Kilise Babalarının sözlerinde yer alan ”Cehâletin iki özelliğine sahip olduğunuzu bilin. Sebepsiz yere kahkaha atmak, uykusu olmasa da gereksiz yere sabahleyin uyumak” ifadeleri ilk bakışta önceki söz ile alakasız durmaktadır. Bu durumda İbnü’l-Mübârek’in üç ayrı pasajı bir arada zikrettiği görülmektedir. Rivayetin, yukarıdaki benzer rivayetlerde olduğu gibi, İbnü’l-Mübârek’e kadar olan kısmı aynı rivâyetlerden oluşmaktadır. İbnü’l-Mübârek’ten sonra ise Süfyân b. Uyeyne ve İmrân el-Kûfi yer almakta ve İmrân haberi “İsâ dedi ki” girişiyle aktarmaktadır. Bu ise sözün İmrân’a bizzat söylendiğini ima eder ki, bunun kronolojik olarak ve aklen mümkün olmadığı ortadadır. Bu durumda İmrân’ın bu sözü İncillerden okuduğu veya sözlü olarak kendisine aktarıldığı veyahut da yazılı başka bir kaynaktan aldığı ihtimallerini düşünmemiz gerekir. Buradan hareketle şunu söyleyebilmek mümkündür ki, İslâm kaynaklarında yer alan Hz. İsâ’ya izafe edilen sözlere ilaveler (idrac) yapılmış veya apokrif bazı kaynaklardan aktarılmış olabilir. Ancak apokriflerden olan Toma ve Hıristiyanlarca apokriflerden sayılmayıp Müslümanlarca derlendiği ileri sürülen Barnaba İncili’ndeki araştırmamızda bu sözün birebir benzerini tespit edememiş bulunuyoruz. Barnaba İncili’nden yukarıda aktardığımız ”Çünkü ibadet, bedenün günahla bozulmasını önleyen tuzdur” sözü, aslında ibadetin insanın fesadının-kokuşmasının önüne geçecek, nefsi dizginleyip ruhu besleyecek ve böylece insanı yüceltecek yegâne amel olduğunu vurgulayan bir ifadedir. Bir başka önemli ihtimal de bu sözlerin sözlü aktarılmış olmasıdır ki, bu aktarım esnasında bazı ilaveler, çıkarımlar ve yorumlar da sözün kendisi olarak nakledilmiştir.

Benzer bir rivayet Hasan el-Basrî tarafından mürsel olarak şu ifadelerle nakledilmiştir: ”İnsanlar arasında sizin durumunuz/konumunuz yemekteki tuz gibidir. Yemek ancak tuzla tatlanmaz mı?” Sonra da Hasan şöyle demiştir: ”Şayet bir topluluğun tuzu gitmişse durumları nasıl olur?” Bu rivayet ile bağlantılı olarak Hz. İsâ’dan ”ulemâ-i sû” ifadesiyle, onların topluma ve insanlara vereceği zarara vurgu yapan sözler de nakledilmiştir. Bu rivayet, Bikâî’nin Yahudi ve Hıristiyan

kutsal kitaplarından yaptığı nakilleri ile bilinen Nazmü'd-dürer adlı tefsirinde doğrudan Matta İncili'nden nakledilmiştir. Öte yandan doğrudan bağlantılı olmasa da, Süyûtî'nin naklettiği “eş-Şimâlû milhu'l-ard...=Kuzey (rüzgârı), yeryüzünün tuzudur; şayet o olmasaydı/esmeseydi yeryüzü kokardı/bozulurdu” mealinde, tıpkı tuz gibi rüzgârın da canlılar için hayatî önemine işaret eden rivayet de zikredilmelidir. Ayrıca Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen bir rivayete Hz. Peygamber, Ensâr hakkında “Ey insanlar! İnsanlar çoğalacak Ensâr azalacak, öyle ki tıpkı yemekteki tuz gibi olacaktır” ifadelerini kullanmıştır.

Bu itibarla “tuz metaforu” İnciller ile benzerliği kurulan konumuzun esasını teşkil eden hadis dışında da hadislerde kullanılmıştır. Bu durum, hadisin-rivayetin İnciller ile irtibatı kurulsa bile -ki İncillerdeki vurgu çok daha belirgindir- benzer teşbih ve metaforların, aynı hikmet-nübüvvet pınarından beslenen son peygamber Hz. Peygamber tarafından da kullanılmış olduğunu söylememize imkân vermektedir. Ancak rivayetin İncillerden nakledilerek “islamileştirilmiş” olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

### **Sonuç**

“Zühd Hadisleri-İncil (Kanonik-Apokrif) İlişkisi” başlıklı bu çalışmamızda netice olarak şu husuları zikretmek istiyoruz:

1. İslâm'ın Yahud-Hıristiyan kökeni teorisine dair tartışma, teori ve iddiaların bir uzantısı olarak Hıristiyan kültürünün spesifik anlamda hadislere etkisine dair somut tartışma ve iddialar, Kur'an'a yönelik olanlara nispetle yeni bir fenomendir. Bu anlamdaki en temel-somut ilk iddialar, Miguel Asín Palacios, I. Goldziher, A. Guillaume, R. Bell, A. Guillaume gibi klasik oryantalistik döneme ait oryantalistlerin yanı sıra, çok daha somut-spesifik argümanlarla günümüzde özellikle David Cook, Hâmeen-Anttila tarafından sürdürülmektedir. Bu vesile ile şunu da vurgulamalıyız ki, özellikle XIX. Yüzyılın sonları ve XX. Yüzyılın başlarında şarkiyatçılar arasında İslâm kaynaklarında yer alan Hz. İsa'ya ait

sözlerin bir araya getirilip değerlendirilmiştir. Burada da öncülüğü İspanyol oryantalist Miguel Asín’in Agrapha’sı alır. Ondan sonra bir önceki çalışmadaki sözlere bazı ilaveler yaparak ilgili sözleri derleyen pek çok çalışma yapılmıştır. Ne var ki bu literatür içerisinde yer alan sözlerin daha ziyade hadis kaynakları dışındaki tarih-kültür tarihi, tabakât, ahlâk-edeb kitaplarından derlenmiştir. Bununla beraber bu literatürdeki sözlerin bir kısmının hadis ve özellikle de zühd hadislerine dair literatürde yer aldığı söylenmelidir.

2. “Kudsî hadisler”, “fıten-melâhim”, “kısasü’l-enbiyâ”, “mucizeler” ve “mevzû hadisler” gibi alanlarda da bulunmakla beraber, bilhassa “zühd literatürü-zühd hadisleri” Hıristiyan kültürüne ait bilgi, nosyon ve rivayetlerin en belirgin olarak yer aldığı hadis edebiyatıdır. Kur’an’da ve hadislerde Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem ile alakalı neredeyse başka hiç bir peygamber için kullanılmayan vasıfların kullanılmış olmasının yanı sıra, Hz. İsa’nın ilk müslüman nesiller için zühd konusunda “rol-model bir zahid” olarak görülmesinin bunda başat etkisi olmuştur. Nitekim Gazzali’nin onu “kalplerin peygamberi” olarak nitelemiş olması bunu gösterir. Sahâbe ve tabiûndan bazı kimselerin “râhip” adıyla anılmaları, manastırlara yapılan yer yer ziyaretler bu ilginin sahâbe ve tabiûn dönemindeki tezâhürleridir. Bu meyanda Matta İncili’nde yer alan “Dağdaki Vaaz” ve “Meydan Vaazı” başta olmak üzere kanonik-apokrif İnciller’deki ascetik-zühd ile alakalı söz ve anekdotlar nakledilmiştir. Bu nakiller bazan “kâle İsa” girişiyle Hz. İsa’ya nispet edilirken bazan da “İncil’de yazıldığına göre” türü giriş cümleleriyle aktarılmıştır. Kaynağı Hz. İsa veya İnciller –ve daha öncesinde de bazan Mezmurlar ve Süleyman’ın deyişleri- olan bu tür sözlerin bazan doğrudan Hz. Peygamber’e nispet edildiği de olmuştur. Tabiatıyla çoğunlukla her peygambere verildiği Kur’an’da bildirilen ve özellikle de Hz. Dâvûd (Mezmurlar), Hz. Süleyman (Süleyman’ın Deyişleri) ve Hz. Lokmân’da (hikmetü Lokmân) belirgin olarak öne çıkan hikmetli ifadeler kabilinden olan bu sözlerin Hz. Peygamber’e de bir şekilde bildirilmiş olması olgusu da göz önüne tutulmalıdır.

3. Zühd hadislerine dair literatür içerisinde İnciller ve Hz. İsa'ya ait söz ve anekdotları en fazla ihtiva eden kaynaklar, Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel'in Zühd'leridir. Ancak zühd ile alakalı diğer eserlerde de yer yer bu tür sözler mevcuttur. Zühd literatürü dışında ise ilgili söz ve anekdotların en fazla yer aldığı eserler olarak İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'i, Hâkim'in Müstedrek'i, Beyhakî'nin Şuabü'l-İmân ve Sünen'i, Taberanî'nin Mu'cemleri, Ebû Nuaym'ın Hilye'si ve İbn Asâkir'in Tarihü Medîneti Dîmeşk'dir. Özellikle İbn Asâkir'in sözü edilen eserinde adeta bir "Müslüman İncil" diye nitelenebilecek oranda rivayet söz konusudur. Nitekim bu sözler Sîretü's-Seyyidi'l-Mesih adıyla müstakil olarak da neşredilmiştir. Mukayeseli özel bir tedkike tabi tutulması durumunda sarih-net ifadeler ortaya konulabilecek olmakla beraber, bu eserde yer alan söz ve anekdotların bir kısmı elde mevcut incillerde (kanonik-apokrif) yer alırken bir kısmının yer almadığını söylemek gerekir. Burada da kaynak olarak akla "kayıp inciller" ve "muvaahhid geleneğe yaslanan elde mevcut olmayan apokrifler" gelmektedir. Öte yandan ilgili söz ve anekdotların neden daha ziyade zikri geçen eserlerde yer aldığı sorusuna müellifin eğilimleri-ilgi alanları, hocaları, yetiştiği çevre ve geçmiş din ve kültürlerden intikal eden bilgi ve rivayetleri değerlendirme tarzı öne çıkarılarak cevap verilebilecekse de, yine de bu alan özel tedkikleri beklemektedir.

4. Hıristiyan kültürü ile irtibatlı birtakım söz ve anekdotların Hz. Peygamber'e nispet edilmiş olduğu da görülür. Nitekim bazı rivayetlerin hem Hz. Peygamber'den hem de Yahudi-Hıristiyan kaynaklarından nakledildiğini veya oraya atfedildiğini görüyoruz. Burada şu sorular önemlidir: Bu durumda rivayetin peşin hükümle Hz. Peygamber'e ait olmadığını söylenebilir mi? Sözü Yahudi-Hıristiyan kültürüne nispet eden ravi veya musannifin kusuru nerededir? Buna göre hadisler, Kitâb-ı Mukaddes veya özeldede İnciller ile benzerlik arzetsen, hatta birebir uyuşsa bile bunların kesinkes oradan alınarak hadis kaynaklarına girdiği iddiasının tam olarak ispatı kolay değildir. Zira bu tür sözler –ki çoğu hikmet,



zühhd ve kıssa türüdür- Hz. Peygamber’e de ilham edilmiş olabilir. Evrensel mesajlar, yeni bir formda, yenilenerek farklı nübüvvet ağzlarından tekrarlanagelmektedir. Nitekim bazı sözlerin Hz. Lokmân ve diğer peygamberlerin zühhdle ilgili sözleri arasında da bulunup daha sonra Hz. Îsâ ve Hz. Peygamber’in hadislerinde de görülmesi bunu gösterse gerektir. Nitekim Kur’an’da pek çok âyette bütün peygamberler için olduğu gibi Hz. Peygamber için de kullanılan Allah’ın onlara Kitap ve Hikmet’i öğrettiği bildirilir. Bu âyetlerdeki “Kitap-kitap” a çok çeşitli anlamlar verilse de, bu anlamlardan biri vahiy, anlama, ilahî mesajdır. Bu da Hz. Peygamber’e geçmiş ilahî mesajların da bilgisinin verildiğini gösterir. Burada yine ilgili âyetlerde Kitap ile beraber kullanılan ve farklı anlamlar verilmiş olan “hikmet” kelimesi için de benzer bir yorum yapılabilir. Buna göre vahiyle doğrudan bağlantılı olarak (ilahî hikmet-ebedî hikmet) hikmet de peygamberlere öğretilmektedir.

5. Buradan hareketle çalışmamızda örnek olarak ele aldığımız “Ümmetimin arasında ashâbımın durumu yemekteki tuz gibidir; yemek ancak tuzla iyi olur” hadisi-rivayetinde olduğu gibi, kaynaklarında nakledilen İncillerdeki bazı sözlerin “islamîleştirilmiş” olabileceği olgusu göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bu tür hadislerde-rivayetlerde İncillerdeki üslûp alabildiğine belirgindir. Ne var ki, hadisin-rivayetin İnciller ile irtibatı kurulsa bile -ki İncillerdeki vurgu çok daha belirgindir- benzer teşbih ve metaforların, aynı hikmet-nübüvvet pınarından beslenen son peygamber Hz. Peygamber tarafından da kullanılmış olduğunu söylememize mani bir durum yoktur.

### **Kaynakça**

Abdullah b. Mübârek, el-Mervezî, Kitâbü'z-Zühd, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye yy, ty.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâ ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsinet'n-nâs, I-II, Beyrut 1405/1985.

Âcürri, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn, eş-Şerfa, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I-VI, İstanbul 1982.

....., ez-Zühd, Beyrut 1983.

Ahmed Emin, el-Mehdî ve'l-mehdeviyye, Kahire 1951.

Atay, H., Kur'ân'a Göre Araştırmalar-I, Ankara, 1993.

....., Ehl-i Sünnet ve Şia, Ankara 1983.

Ateş, S., Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, I-XII, II, İstanbul, 1990.

....., Kur'ân-ı Kerîm'in Evrensel Mesajına Çağrı, İstanbul 1990.

Atyar, Hüsnî Yûsuf, el-Bidâyâtu'l-ülâ li'l-isrâiliyyât fi'l-İslâm, Kahire 1412/1991.

Aydınlı, A., Doğu Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986.

Barnabas İncili, trc. A. Ünal, İstanbul ty.

Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, Fütûhu'l-büldân, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ', Beyrut 1407/1987.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, Şuabü'l-îmân, thk. Muhammed es-Saîd Zeğlûl, I-IX, Beyrut 1410/1990.

Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddin, Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-ây ve's-suver, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, I-VIII, Beyrut 1415/1995.

Bonner, Michael, Ibn al-Mubarak's Kitâb al-Jihâd in Aristocratic Violence, Edinburg 2015.

....., The Emergence of the Thughûr: the Arab Byzantine Frontier in the Early Abbâsîd, -Doktora Tezi-, Princeton Üniversitesi 1987.

Bowman, Brad Blair, The Status of Christian Monasteries in the Early Islamic Period: An Examination of Early Muslim Attitudes toward Monastic

Communities and its Relevance to the Formative Period of Islam, -Doktora-, Chicago, Illionis 2014.

Cambell, E., A heaven of wine: Muslim-Christian encounters at monasteries in the early Islamic Middle East, -Doktora Tezi-, Washington 2009.

Cook, David, "The New Testament Citations in the Hadith Literature and the Question of Gospel Tranlations into Arabic", The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam içinde, Leiden 2006, 185-224.

....., "Christians And Christianity in Ḥadīth Works Before 900", Christian-Muslim Relations 600-900 içinde, David Thomas-Alex Mallett, Leiden: Brill 2009.

Çelebi, İlyas, İtikadî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, İstanbul 1996.

....., "İsa: Kelam", DİA, XXVII, 473.

Dîneverî, Ebû Bekir Ahmed b. Mervan, Kitâbü'l-mücâlese ve cevâhiru'l-ilm, thk. Adnân el-Kaysî, Mekke-Beyrut 1997.

Donner, Fred M., Muhammed and the Believers at the Origins of Islam, Cambridge 2010.

....., "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community," al-Abhath, 50-51 (2002-2003).

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehanî, Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ, I-X, Kahire, 1407/1987.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsılî, el-Müsned, thk. Hüseyin Selîm el-Esed, I-XVI, Beyrut 1404/1984.

Ella Landau-Tasserou, "The Reconstruction of Lost Sources", al-Qantara 25, 2004, 45-91.

Fazlurrahman, İslâm, trc. Mehmet Dağ-Mehmet S. Aydın, İstanbul 1981.

Ghada, Osman, The Christians of Late Sixth and Early Seventh Century Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources, Harward Üniversitesi 2001.

Gilliot, Claudia, "Christians and Chritianity in Islamic exegesis", Christian-Muslim relations. A Bibliographical History, ed. David Thomas-Barbara Roggema, Leiden 2009.

Goldziher, Ignaz, Muslim Studies, I-II, London 1967.

....., "Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları", trc. Sami Şahin, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, cilt: XII, sayı: 1, s. 485-491.

....., "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", trc. Ömer Özsoy, AÜİFD, XXXVI, s. 405-421.

Hakan Olgun, Tuz ve Işık. Hz. İsa'nın Dağ Vaazı, İstanbul 2015.

Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, I-IV, Beyrut 1411/1990.

Hanefî, Hasan, Mine'l-akîde ile's-sevra, I-V, IV, Kahire, 1409/1988.

Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, I-XIV, Beyrut, ty.

Hertz, J., H., Sayings of the Fathers, Londra 1952.

Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebû Bekr, Mecmau'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid, I-X, Beyrut 1408/1988.

Hıdır, Özcan, Yahudi Kültürü ve Hadisler, 4. Baskı, İstanbul 2018.

....., Hristiyan Kültürü ve Hadisler, İstanbul 2017.

....., "Hades (Göynük) Muhaddisleri", I. Kahramanmaraş Sempozyumu, 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, 2005, cilt: I, s. 19-24.

....., "Selefilîğin Hadis-Sünnet Anlayışı", Kur'an ve Sünnet (ed. Bünyamin Erul) adıyla yayımlanacak edisyon (Kuramer) içinde yayımlanacak.

Hurvitz, Nimrod, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", Studia Islamica, 1997, 85/1, s. 41-65.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, Câmiu beyâni'l-ilm ve fadhîhî ve mâ yenbeğî fî rivâyetihî ve hamlihî, tlk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ, I-II, Beyrut 1418/1977.

İbn Abdî Rabbih, el-İkdü'l-ferîd, thk. Müfid Muhammed Kamiha, I-IX, Beyrut 1983.

İbn Asâkir, Tarihu Medîneti Dimeşk, Beyrut 1995-2000.

....., Sîretü's-Seyyidi'l-Mesîh, thk. Süleyman Ali Murad, Amman 1996.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, el-Musanef, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyad 1409.

İbn Hacer, el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe, I-IV, Beyrut 1327.

....., Lisânü'l-mîzân, I-VII, Beyrut 1406/1986.

....., Ta'cîlü'l-menfaa bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa, thk. İkrâmullah İmâdü'l-hak, Haydarabad, 1324.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Uyûnü'l-ahbâr, thk. Yûsuf et-Tavîl, Beyrut 1986.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, I-IX, Beyrut 1388/1968.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn, Mecmû' fetâvâ, I-XXXVII, Riyad 1382.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman, Sıfatü's-safve, Beyrut 1992.

İslamoğlu, M., Kur'an'ı Anlama Yöntemi, İstanbul 2014.

Jacoby, A., "Agrafa", Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, 1912, 13/2, 161-164.

Jamal Malik, "Islam and the Sermon on the Mount", Islam and Christian-Muslim Relations, 24/1, 2013, s. 43-56.

Kâtip Çelebi, Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, tsh. ve nşr. Muallim Rifat-Şerafettin Yaltkaya, I-II, İstanbul 1360/1941.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe, İstanbul 1986.

Khalidi, T., Müslüman Hz. İsa. İslam Yazınında Vecizeler ve Kıssalar, trc. Sevda Ayar, İstanbul 2003

Kırbaçoğlu, Hayri, İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara 1999.

....., Alternatif Hadis Metodolojisi, Ankara 2004.

....., "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi",

Kinberg, Leah. "What is Meant by Zuhd ?", Studia Islamica 61, 1985, 27-44.

Kister, M., J., "Haddisû an Bani Israila wa lâ Haraja. A Study of an early tradition", *Israel Oriental Studies*, II, 1972, 215-39.

Knysh, A., *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden: Brill, 2000.

Koçak, Zeynep Canan, "Kudsî Hadis" Olarak Bilinen Hadislerin Kutsal Metinler (Tevrat-İncil) ile İlişkisi, Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2010.

Küçük, Raşit, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 122-124.

Lawrence I. Conrad, "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues", *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993), 258-63.

Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996.

Makdisi, G., "The Sunni Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S., Oxford: Cassirer 1973, 155-68.

Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-Câmi'*, -Abdürrezzâk'ın el-Musannef'inin X. cildinin 379. Sahifesinden XI. cildin sonuna kadar-

Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, İngilizce'ye çeviren: Benjamin Clark, Notre Dame, 1997.

Melchert, Christopher, "Ahmad Ibn Hanbal's Book of Renunciation", *Der Islam* Bd. 85, s. 345-359.

....., "Hadis Ravisi Olarak İlk Zâhidler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/19, 2007, s. 413-425.

....., "The Piety of the Hadith Folk" *International Journal of Middle East Studies*, 2002, 34/3, 425-439.

....., "The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C.E."

....., "The Hanabila and Early Sufis", *Arabica*, Ocak 2001, 48/3, 352-367.

....., "Basran Origins of Classical Sufism", *Der Islam* Bd. 1005, 82, s. 221-240.

....., "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica* 83, 1996, 51-70.

Mourad, Suleiman, *Early Islam between Myth and History: al-Hasan al-Basrî (d. 110/728) and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leiden, 2006.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, tsh. Ahmed Abdüsselâm, I-VI, Beyrut 1415/1994.

Nasr, S. H., *Ideals and Realiti es of Islam*, ABC International Group, 2000.

Özaşar, Mehmet Emin, "ez-Zühd ve'r-Rekâik", *DİA*, 44, 537-38

Özemre, Ahmet Yüksel, *Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi*, İstanbul 2002.

Pick, B., "The Agrapha", *The Open Court, a Quarterly Magazine*, Eylül 1897; 11  
Premare, A. Louis de, "Comme il est Ecrit L'Histoire d'un Texte", *SI*, LXX, 1989, s. 27-56.

Robson, J., "The Material of Tradition II", *MW*, XLI/4, 1951, s. 257-70.

Sâdır, Yûhannâ, *Ruhbânu Arab fî ba'di mutasavvifeti'l-müslimîn*, Beyrut 2005.

Salem, Feryal E., 'Abd Allah b. al-Mubarak Between Hadith, Jihad, en Zuhd: An Expression of Early Sunni Identity in the Formative Periode, -Doktora Tezi, Chicago 2013.

Sezgin, Fuad, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc. M. Fehmî Hicâzî, nşr. İdâretü's-sekâfe ve'n-nşr bi Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye 1403/1983.

Shahid, I., *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989.

Sizgorich, Thomas, *Monks, Martyrs and Mujahidun: Militant Piety in Late Antiquity and Early Islam*, California 2005.

....., *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, University of Pennsylvania Press, 2009.

Sperl, Stephan, "Man's 'Hollow Core': ethics and aesthetics in Hadith literature and classical Arabic adab", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 2007, 70/3, s. 459-486.

Süyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XVII, Riyad 2003.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, el-Mu'cemü'l-kebîr, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî, I-XXV, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Kahire ty.

Tatians Diatessaron, Heidelberg 1926.

Tor Andræ, "Zuhd und Mönchtum," Le Monde Oriental, XV, Uppsala 1931, 296-327.

Uludağ, S., "Ruhbanlık ve Tasavvuf", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2004, s. 9-23.

Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, Konya 2001.

Vaught, Carl, G., The Sermon on the Mount: A Theological Investigation, Waco 2001.

Wisner, Don, The Islamic Jesus: An Annotated Bibliography of Sources in English and French, Routledge 1977.

Yakût el-Hamevî, Abdullah, Mu'cemü'l-büldân, I-V, Beyrut ty.

Yıldırım, Ahmet, Din, Dünyevîleşme ve Zühd, Ankara 2005. Yıldırım, Enbiya, Hadiste Metin Tenkidi, Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar, İstanbul 2009.

....., "Kudsi Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", CÜİFD, XIII/2-2009, s. 39-47.

Yiğit, İsmail, "Ömer b. Abdülazîz", DİA, XXXIV.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, Tezkiretü'l-huffâz, I-IV, Beyrut, ty.

....., Siyerü a'lâmi'n-nübelâ, thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr., I-XXIII, Beyrut 1406/1986.



## DÜNYA TARİHİNİN YAPISI

Arş. Gör. Muhammed Beşir ÇALIŞKAN<sup>1</sup>

Dr. Öğr. Üyesi Kenan GÖÇER<sup>2</sup>

Bir edebiyat eleştirmeni olarak düşünsel yolculuğa çıkan Kojin Karatani, “Dünya Tarihinin Yapısı” (2017) adlı kitabında duyu ve idrak arasındaki yarılmayı, bir öykü veya roman eleştirisinde değil, Marksist teoriyi alt üst ederek göstermektedir. Bunu da kitabın alt başlığını Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına koyarak göstermiştir. Kendisini bir Marksist olarak görmekle birlikte hâkim anlayış içerisinde bulunmamış ve Marx’ın eserlerini kendi kavramıyla transkritik yöntemiyle okumuş ve yorumlamıştır. İncelediğimiz kitabı yazma nedeni ise kendi yaptığı transkritiği de aşarak ‘yeni bir sistem’ ortaya koyabilmektir (s.19). Marx’ı aştığı nokta, tarihe üretim araçlarına sahiplik veya üretim tarzları açısından değil, mübadele tarzları açısından bakabilmesidir. Her ne kadar sistematik bir çalışmayı sevmediğini ve yaparken zorlandığını belirtse de başarılı bir mantık örgüsü ortaya koymuştur. Kitapta incelediği mübadele tiplerini ise A, B, C ve D şeklinde adlandırmış ve ortaya çıkışlarını, hâkim oldukları dönemde nasıl toplumsal formasyonlara sebep olduklarını izah etmiştir

---

<sup>1</sup> Sakarya Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi, muhammedcaliskan@sakarya.edu.tr.

<sup>2</sup> Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, kenangocer@subu.edu.tr.

(s.10). Kitap 4 ana kısımdan oluşmaktadır ve her bir kısım sırasıyla mübadele tiplerinin hikâyesini anlatmaktadır.

Kitabın içeriğine dair iki önemli nokta dikkat çekmektedir. İlk olarak bu çalışma, ulus-devlet kavramlarının yanına sermayeyi de ekleyerek bunların ayrılmaz bir bütün olduğunu hatırlatma çabasını içermektedir. Diğer bir deyişle, ekonomi biliminin isminin başına politik sıfatını tekrar eklemeye yönelik bir girişimdir. Karatani, devlet ve kapitalizmin ayrılmaz bir bütün olduğunu özellikle vurgulamış ve siyasi olanla ekonomik olanın ayrımının Burjuva Devrimi'nden sonra gerçekleştiğini belirtmiştir (s.241). Diğer ve daha önemli olan nokta ise Marx'ın kavramlarının ve kategorilerinin yeniden değerlendirilip aşılmasıdır. Burada sadece üretim tarzlarının mutlak konumunu sarsmakla kalmamış, altyapı-üstyapı kavramlarını da yeniden düşünme gerekliliğini ortaya koymuştur.

Marx'ın coğrafi sınırlamalarını reddetmiş ve bu sınırlamaların toplumsal formasyonların yapısını anlamakta karşımıza engel olarak çıktığını belirtmiştir. Ayrıca bu formasyonların çizgisel tarih aşamaları olarak görülmesini eleştirerek bu anlayışın Hegel'in felsefesine dayandığını söylemiş, bunun da arka planında evrensel özgürlüğün aşamalarının gerçekleşmesi olduğunu ifade etmiştir (s.53-54). Kendi yaptığı dönemlendirmede ise çizgisel bir tarih anlayışı ortaya koymamış, öne sürdüğü mübadele tiplerinin aynı anda ve aynı zamanda bulunduğunu, sadece baskın tipin değiştiğini söylemiştir (s.39). Kitabın ana izleğini de oluşturan bu durumu tekrar ve sade bir şekilde ifade edecek olursak; her dönemde (A, B, C ve D) hepsinin de bir mübadele tipi olarak bulunabileceğini ve bunlardan sadece birinin sırasıyla baskın olacağını felsefî arka planı ile tartışmıştır.

Karatani'nin alt yapı-üst yapıya bakışı da ana akım Marksist anlayıştan keskin bir şekilde ayrılmaktadır (s.31). Ekonominin alt yapı olmadığını, burada gerçekleşecek bir dönüşümle birlikte ulus ve devlet yapısının çözülmeyeceğini ve nitekim sosyalist devrim iddiasındaki devrimlerde bu hataya düştüğünü söylemektedir. Sermaye-ulus-devlet yapısını kitap boyunca sürekli birlikte vurgulamasının ve Borromean halkalarına benzetmesinin sebebi de budur. Yani bu üçlü aynı anda hedef alınmadığı müddetçe kapitalizmden çıkış mümkün değildir (s.24). Çünkü her biri ayrı bir kendiliktir. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki, yazarın bu üçlü yapının birbiriyle ilişkisini ortaya koymasının nedeni, sadece düşünsel düzlemde bir üretim gerçekleştirmek değil, aynı zamanda harekete de geçebilmektir. Ki kendisi de bir aktivist olduğundan sadece büyük resmi göstermekle kalmamış, çözüm önerilerini de tartışmıştır. Mübadele tarzlarının sonuncusunu incelerken bu önerilerden bahsedeceğiz.

Karatani'yi mübadele tarzları üzerinden bir tarih okuması yapmaya iten sebep, ekonomik altyapı ve üretim tarzının aynı şey kabul edilerek yapılan değerlendirmelerin kapitalizm öncesi dönemi aydınlatmada yetersiz kaldığını düşünmesidir. Hatta bu varsayımın günümüz toplumlarını anlamada bile yetersiz kalacağını iddia etmektedir. Öte yandan Marx'ı, kapitalizmi ilkel toplumlara yansıtma eleştirenlerin, aynı hatayı Keynesyen ekonominin tüketim anlayışını ilkel toplumlara yansıtarak yaptıklarını belirtir (s.30-31). Karatani'ye göre komünizmin ya da buna nihai uğrak da diyebiliriz, hem ekonomik hem etik boyutu olması gerekir (Karatani, 2017a). Bu nedenle mübadele tarzları üzerinden yapılacak okumanın bir diğer sebebi olarak, ekonomiye harici bir ahlaki boyut varsaymaya gerek

bırakmamasını söyleyebiliriz. Çünkü mübadele tarzları hâlihazırda bir ahlak içermektedir (s.23).

### **A Tipi Mübadele Tarzı**

Karatani'ye toplum içinde baskın olarak gözüken mübadele tarzlarından ilki A tipi mübadele tarzıdır, yani karşılıklılık (armağan ve karşı armağan). Bu tarzın ortaya çıkışı göçebe avcı-toplayıcı toplulukların yerleşik avcı-toplayıcı haline gelmesiyle (s.68). Yazar, bu dönüşümü Marx'a atıfla salto mortale (ölümcül sıçrayış) olarak adlandırır. Burada göçebelikten yerleşik hayata geçişte tarım unsuruna vurgu yapılmamasının nedeni, tarımın yerleşik hayata geçişten sonra başladığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır (s.69). Ayrıca sulu tarımın daha da sonra başladığı ve büyük bir örgütlenmeyi gerektirdiği de yazarın düşünceleri arasındadır (s.105).

Göçebe avcı-toplayıcı topluluklar Karatani'nin zihin dünyasında önemli bir konuma sahiptir. A ve D tipi mübadele tarzlarını anlamak adına bu konuyu biraz açmak gerekir. Göçebe topluluklar, saklama imkânlarının henüz mevcut olmamasından dolayı komünal topluluklar olarak yaşamışlardı. Toplanan veya avlanan ne varsa getirilir ve o gün tüketilmek üzere dağıtılırdı. Dolayısıyla bu insanlarda geçmiş ve gelecek tasavvurları bulunmadığı iddia edilebilir (s.81). Karşılıksız armağanın kökeni de buraya dayandırılabilir. Ayrıca göçebe grubun üyeleri doğaları gereği hareket özgürlüğüne sahipti. Grup büyüdüğünde veya anlaşmazlıklar yaşandığında üyeler gruptan ayrılıp kendilerine yeni bir grup oluşturabilir veya bulabilirlerdi. Karatani, grup içerisinde mutlak bir egemenin bulunmamasını da buna bağlamaktadır (s.68).

Yerleşik hayata geçildikten sonra insanlar yiyeceklerini koruma imkânına sahip oldular. Bu da karşılıksız armağanın terki anlamına

gelmektedir. Ayrıca eskisi kadar özgür hareket imkânına sahip olmayan insanlar, grup içerisinde yaşanabilecek iktidar mücadelelerine de bir çözüm üretmek zorundaydılar. Karatani bu noktada devreye karşılıklılık ilkesinin girmiş olduğunu iddia eder. Karşılıklılık ilkesi de olumlu bir anlam içerse de bu sadece aile içerisinde olmuştur. Kabile içerisinde daha dengeli bir hâl alırken, kabileler arasında olumsuz olarak ortaya çıkar ve husumet barındırır. Armağan vermek herhangi bir karşılık beklenilmeyen hayır eylemi gibi görünse de aslında bir egemenlik aracıdır. Armağanı kabul eden ve karşılık veremeyen tahakküm altına girmiş olur ki, bu yol şiddetten daha etkilidir (s.75). Fakat bu tahakküm mutlak bir egemenlik anlamında değildir. Karşılıklılık ilkesinin varlığı, şefleri, gücü ellerinde bulundurmak istedikleri müddetçe dağıtmaya ittiğinden armağan verecek bir şeyi kalmayan şefin hâkimiyeti de sona ermektedir. Bu durum aynı zamanda kabilelerin üzerinde de mutlak bir egemenin ortaya çıkmasına engel olmuştur (s.80); ta ki, B tipi mübadele tarzı baskın hale gelip dünya imparatorlukları kuruluşuna kadar.

### **B Tipi Mübadele Tarzı**

Yazarın bahsettiği ikinci mübadele tarzı B tipidir, özelliği ise yağma ve yeniden bölüşüme dayanmasıdır. Yani tarih sahnesine devletin ortaya çıktığı dönemdir. Karatani burada iki görüşe karşı çıkarak kendi fikrini ortaya koyar. İlk olarak sulu tarımın yerleşik hayata geçilmesiyle başladığı iddiasını reddeder. Yerleşik hayata geçen insanların avcılık ve toplayıcılığa devam ettiklerini, ancak bir süre sonra yağmur tarımına başladıklarını ifade eder. Sulu tarım ise daha önce belirttiğimiz gibi büyük bir organizasyona ihtiyaç duymaktaydı ve ancak devletin ortaya çıkışından sonra başlayabilirdi. İkinci olarak ise Sanayi Devrimi'ni, devlet ve sermaye kavramlarını açıklamakta

kullananlara karşı çıkmış, devlet ve sermaye kavramları anlaşılmeden Sanayi Devrimi'nin anlaşılmayacağını ileri sürmüştür (s.104).

B tipi mübadele tarzı, baskın hale gelmek için devlete ihtiyaç duyar. Karatani'ye göre devletin ortaya çıkışı, yağmanın vergiye dönüşmesiyle olmuştur. Yenen, vergi adıyla yaptığı yağmanın karşılığında yenilene himaye sağlar, yani başkası tarafından yağma ve talana uğramama garantisidir bu. Devletin tesisini mümkün kılan iki taraf arasındaki bu mübadeledir (s.115). Yazar bu devleti topluluk devlet olarak tanımlar. Fakat burada bir ayırım söz konusudur, ilerleyen topluluklar devleti oluşturmaz; devlet, kendi topluluğunu üretir (s.120-121). Ayrıca bu devlet için din önemli bir araç olmuştur. İnsanların gönüllü bir şekilde gayret etmesini sağlama noktasında din kritik bir rol üstlenmiştir. İnsanları karşılıklılık ilkesinden kurtaran ise bürokrasi olmuştur (s.106).

Karatani'nin kitap boyunca ısrarla üzerinde durduğu konu A, B ve C tipi mübadele tarzlarının aynı anda var olduğudur. A tipinin baskın olduğu dönemde diğer iki mübadele tarzını bastıran şey karşılıklılık ilkesiydi. B tipinin baskın olduğu dönemde C tipi mübadele tarzını bastıran neydi? Karatani bu soruya bir dünya pazarının ortaya çıkmaması olarak cevap vermektedir. Dünya imparatorluklarının ortaya çıkmasıyla birlikte ticaret uzun mesafeler arasında kolaylaşmıştı. Fakat bu ticaret ve piyasanın aynı zemin üzerinde kesişmesi anlamına gelmemektedir çünkü despotik devletlerde ticaret bürokrasi tarafından kontrol edilmekteydi. İlk örneklerini İyonya'da gördüğümüz ticaret ve piyasanın kesişmesi, sonraki dönemlerde imparatorlukların müdahaleci anlayışları nedeniyle uzun bir süre gerçekleşmemiştir (s.156-161). Ticaret ve piyasanın entegre olması ise, Avrupa'daki özgür kentlerde görülecektir. Wallerstein'a atıf yapan yazar, 16. yüzyılda bu kentlerde

ortaya çıkan dünya ekonomisinin imparatorlukları yıkarak yeni düzeni merkez, çevre ve yarı-çevre olarak inşa ettiğini belirtmiştir (s.231).

C tipi mübadeleye geçmeden evvel para meselesini de incelemek gerekmektedir. Karatani, Transkritik ([2003] 2008) adlı kitabında yaptığı para ile ilgili mülahazaları bu eserine de taşımıştır. Yazarın parayla ilgili görüşlerini daha bütüncül bir şekilde görebilmek adına iki eserine karşılaştırmalı bir şekilde bakmak gerekir. Fakat şu an, incelemekte olduğumuz eseriyle sınırlı kalacağız. Karatani, paranın geçerlilik sebebi olarak devlet otoritesini esas alan görüşleri kabul etmez. Devletin görevi, sadece paranın metal içeriğini güvence altına almaktır. Paraya geçerliliğini kazandıran şey ise diğer metaların yanında ve insanların tahayyülünde sahip olduğu konumdur. Yazar, günümüz dünyasının materyalist olarak görülmesine karşın gayet idealist olduğunun altını çizer. Paraya gücünü veren ise arkasındaki toplumsal sözleşmedir. Bu sözleşmenin içeriği ise paranın istenilen yerde, zamanda ve herhangi bir metayla doğrudan mübadele edilebilir olmasıdır (s.138-146). Para insanları ve şeyleri, “ben-sen” ilişkisinden koparıp, yabancı “o”ya dönüştürmüştür, yani üzerinde her türlü tasarrufun yapılabileceği ruhsuz nesnelere (s.200). İnsanların bir nicelik olması da paranın bu özelliği nedeniyledir.

Bir soru(n) olarak ne kadar tartışılabilir bilmiyoruz ama, yine de ortaya atılmasında fayda gördüğümüz bir soru var. O da şu: Acaba, üçüncü tekil şahıs “o” ile “yabancı”nın veya “para”nın olgu olarak ortaya çıkışı arasında bir nedensellik veya zamansal paralellik var mıdır? Varsa, bunun faiz yasağı ile bir alakası var mıdır? Soruyu burada bırakıp tekrar kitaba dönecek olursak...

Karatani, Marx'a atıf yaparak parayı radikal bir düzeyici olarak tanımlamış ve eski çağlardaki insanların paraya karşı olumsuz bakışlarının bundan kaynaklandığını belirtmiştir (s.199). Para ekonomisinin C tipi mübadeleye giden yolu açmasındaki diğer bir katkısı da mutlak monarşilerin bürokrasisini ve ordusunu var etmesidir (s.238).

### **C Tipi Mübadele Tarzı**

Günümüzün baskın mübadele tarzı ise C tipi mübadele tarzıdır. Karatani bu tarzın meta mübadelesi, yani para ve metaların değiş tokuşu olduğunu belirtir. C tipinin ortaya çıkışı ana akım Marksist literatürde feodalizmden kapitalizme geçiş olarak incelenmektedir. Bu ise üretim tarzına dayalı bir okumanın sonucudur. Karatani bu okumayı reddetmekte, analizin içine dolaşım sürecinin de katılması gerektiğini ifade etmektedir. Yapmaya çalıştığı şey ise Avrupa'daki feodalizm ile yine orada ortaya çıkmış olan dünya ekonomisini irtibatlandırmaktır. Burada dikkatleri iki mesele üzerine çekmek gerekir. Karatani, feodalizm yerine Avrupa feodalizmi ifadesini bilerek kullanmaktadır çünkü feodalizmin tek bir çeşidi olmadığını düşünür. Ayrıca, özgür kentlerde görülen dünya ticaretinin de tarihteki ilk örnek olmadığını belirtir. Yani, kapitalizmin doğuşu tarih boyunca ilk defa Avrupa'da ortaya çıkan koşullarda gerçekleşmemiştir. Bilakis, öncesinde de mevcut olan durumların Avrupa'da bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır.

C tipi mübadele tarzının ortaya çıkışını sağlayan şey feodallerin mutlak bir egemenliğe sahip olmamasıyken; C tipi, mutlak monarşileri ortaya çıkarmıştır. Bu durumun çeşitli nedenleri olmakla birlikte, konumuzla alakalı kısmı yeni bir sınıf olarak burjuvazinin ortaya çıkışı



ve krallarla yaptıkları iş birlikleri neticesinde feodal lordları saf dışı bırakmalarındadır (s.290). Burjuvaziyi var eden ise para ekonomisiyle birlikte ticaretin teşvik edilmesidir. Kâr amacıyla yapılan ticaret hor görülen bir eylemken, artık siyasi mücadeleleri kazanan tarafın bir uğraşı olmuştur (s.184-185). Karatani, kapitalist piyasa ekonomisinin devletten bağımsız olarak var olduğu iddialarını kabul etmemektedir. Kapitalizm ve devlet ilişkisini iki tane örnekte bariz bir şekilde görebileceğimizi söylemektedir; devletlerin çıkardığı tahviller ve uygulanan korumacı politikalar (s.246). Ayrıca ulus-devletin ortaya çıkmasını sağlayan şeyin de sermaye-devlet olarak varlık kazanmış olan mutlak monarşiler olduğunu iddia etmektedir. Yazara göre ulus, sermaye-devlet tarafından inşa edilen bir formdur. Bu ikiliye karşı bir direniş olarak ortaya çıkmakla birlikte, daha sağlam bir yapıya kavuşmalarına da imkân sağlamıştır (s.290).

Ulus kavramını anlamak adına sermayeyi incelemek gerekmektedir. Yazar, bu konuya genel olarak yaptığı üzere hakim kabulleri reddederek başlamıştır. Ticaret ve sanayi sermayesi ayrımının yapay olduğunu, sermayenin tek olduğu gerçeğinin gizlenmek istendiğini belirtmiştir. Ticaret sermayesi ve sanayi sermayesini, ücretli emek kullanımı bakımından ayırmanın yanlış olduğunu ifade eder. Fakat sermayenin bu iki görünümünün kâr elde etme yolları farklıdır. Ticaret sermayesi farklı değer sistemleri arasında yaptığı işlemler sayesinde kâr elde ederken, sanayi sermayesi ise aynı değer sistemi içerisinde yapılan inovasyonlar sayesinde yeni bir değer sistemi üreterek kâr elde eder (s.259-262). Sanayi sermayesinin ortaya çıkışı ise dünya ekonomisinin doğal sürecinin sonucu değildir. Ticaret sermayesi birçok yer ve zamanda muhafazakâr bir rol oynayarak sanayi sermayesi dönüşümünü engellemiştir. Ancak Britanya'daki üreticiler,

Hollanda'nın ticaret hâkimiyetine son vermek adına devrimci bir rol oynamış, aynı zamanda bir tüccar ve kapitalist olarak Sanayi Devrimi'ni gerçekleştirmişlerdir (s.272-274). Sanayi üretimi devam etmek için aralıksız teknolojik gelişmelere ve düşük maliyetli işgücüne ihtiyaç duyar. Bu nedenden ötürü Smith ve Ricardo'nun liberalizmi, emperyalizmle sonuçlanmıştır (s.287).

Sermaye-devletin ortaya çıkmasıyla birlikte uluslaşma süreçleri Avrupa'da başlamıştır. Karatani, sermaye-devletin olmadığı yerlerdeki ulus oluşumunun ise iki türlü olduğunu belirtir. Bir devlete sahip olan toplumlar, Batı karşısında geliştirilen milliyetçilik duygusu sayesinde bu süreci tamamlamışlarken, bunun dışındaki sömürge topluluklar ise sömürgecilerin yönlendirmesiyle ulus olabilmişlerdir (s.292). Bu kavram, Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan kardeşlik ilkesine denk düşmektedir. Yazar, özgür ve eşit bireyler inşa edildikten sonra sistemin sürekliliğinin sağlanması adına, dayanışma duygusunun da denkleme dâhil edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca ulus, dinin gücünü kaybettiği bir dönemde insanların anlam arayışlarına bir cevap olarak karşımıza çıkmaktadır. Karatani, burada Anderson'un hayali cemaatler kavramına atıf yapmaktadır. Hayali ifadesinin fantezinin karşılığı olmadığı, yaratıcı bir tahayyülün söz konusu olduğunu belirtir. Yani, ulusun dayandığı bir gerçeklik söz konusudur ve alt-yapının değiştirilmesiyle kolayca çözülemez (s.299).

### **D Tipi Mübadele Tarzı**

Karatani, Transkritik adlı eserinde “aşkın bütünlüklü algı X” olarak tanımladığı mübadele tarzını, incelemekte olduğumuz kitabında D tipi olarak adlandırmıştır. Bu adlandırma bir kolaylık olarak düşünülmeli. Çünkü yazar, bu mübadele tarzı üzerinde insanların

yaratıcı hayal gücünü sınırlandırmaya yönelik bir tutuma sahip olmadığını düşünür. Bu durum, daha önce verdiği iki tablo (s. 38) olan mübadele tarzları matrisi ve modern toplumsal formasyon matrisinde D tipi mübadelenin karşılıklarını X olarak vermesinden anlaşılabilir. Mübadele tarzları matrisinde X yerine bir şey koymak gerekirse, karşılıksız armağanı tercih edebiliriz. Karatani, bastırılanın daha iyi bir formda geri dönüşü olarak gördüğü D tipi mübadele tarzında, bastırılan şeyin göçebe toplulukların özelliği olduğunu düşünmekteydi. Kitabın başında konuya yaptığı vurgunun sebebi burada yatmaktadır.

Bir kişiyi karşılıksız armağan vermeye itecek sebepler ne olabilir? Karatani bu meseleyi etik ve din ekseninde cevaplamaktadır. Yukarda da geçtiği üzere her mübadele tarzı tarih boyunca var olmuştur. D tipi mübadele tarzına örnek olarak evrensel dinler kategorisine koyduğu dinlerin ilk ortaya çıkış dönemlerindeki komünal yaşam tarzlarını örnek olarak vermiştir. Erken vakitlerdeki Hıristiyanlık ve Budizm müminlerinin kardeşlik üzerine kurulu düzenleri D tipinin hâkim olduğu bir toplumsal formasyondur (s.37). Fakat Karatani, her meselede yapmaya çalıştığı ve çoğu zaman başardığı transkritik yöntemini din meselesinde tam olarak uygulayamamış gözükür. D tipi mübadele tarzının bireyleşmelerini tamamlamış kişileri varsaydığını, aşkın bir Tanrı'nın varlığının da insanları topluluk ve devletten bağımsız kılacağını belirtmesine rağmen dinlerin bu etkisini neden kaybettiğini tam manasıyla ortaya koyamamış gibidir (s.209). Özellikle İslam tarihiyle ilgili ana akım görüşlerin dışına çıkacak bir okuma yapması, kendi tezi için önemli bir tarihi malzeme sunma imkânına sahiptir. Hicretten sonra Medine'de ilan edilen ensar ve muhacir kardeşliği, içinde bulunulan karşılıklı armağan düzeninden tekrar karşılıksız armağana geçiş çağrısı olarak

değerlendirilebilecekken, bu konu üzerinde durmayı tercih etmemiştir. Ayrıca infak kavramı incelendiğinde, karşılıklı armağan kaynaklı tahakkümün oluşmaması adına önlemler alındığı gözlenebilecekti. Günümüzde D tipi mübadelenin eğer bir dönüş imkânı varsa, din buna ortam sağlama imkânına sahiptir. Ancak Karatani, bu noktada etiği öne sürer. Kant üzerine yaptığı çalışmalar etkisini burada ortaya çıkarmış ve ahlak örgüsüne temel oluşturmuştur. İnsanların birbirlerine ve nesnelere araç olarak muamele etmeyi bırakması gerektiğini söyleyen yazar, Kant'ın amaçlar krallığının D tipi mübadele tarzıyla ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Bir kişinin, ötekini araç olarak görmemesinin imkânını ise ilk buyruk olan “özgür ol” buyruğuna tabi olması sağlar (s.316).

Son olarak bahsedilmesi gereken şey ise, yazarın birlikçilik (kooperatif) olarak adlandırdığı belki de D tipi mübadele tarzının toplumsal formasyonu olarak görülebilecek yapıdır. Bir kooperatif oluşumuna benzetebilecek bu yapının en önemli özelliği, üretim ve dolaşım tarafında ayrı ayrı sürdürülen kapitalizm karşıtı mücadeleye bütüncül bir hareket imkânı sağlamasıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Karatani var olan düzeni anlamaya yönelik tüm çabasını salt entelektüel bir tatmin elde etmek için değil, onunla mücadele etmek isteyenlere yol haritası çıkarmak için yapmaktadır. Bu nedenle üretim ve tüketim tarafındaki mücadelelerin kendi başlarına bir sonuç elde edemeyeceğini, iki mücadele sahasının bir cephede yürütülmesi gerektiğini ifade etmektedir (s.322-325). Yani proleterya, çalışmadan çalışabilecekleri, harcamadan harcayabilecekleri alanların oluşturulması gerekmektedir (Karatani, 2017a). Bu birlikler anarşist bir yapıda da öngörülmektedir. Birliğin içinde bulunanlar tarafından seçilecek yöneticiler bu yapıları idare edeceklerdir (s.333). Ayrıca

birliklerin birliği olacak bir yapı da genel manada bir düzenin tesisine imkân sağlayacaktır. Karatani bu noktada dünya cumhuriyeti imkânını tartışmış, BM örneğinin böyle bir yapıya dönüşmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamıştır. Troçki'yle birlikte sosyalist literatürde öne çıkan sürekli devrim teorilerini reddettiğinden, Karatani'ye göre böyle bir dönüşüm tüm dünyada yaşanırrsa başarıya ulaşılabacaktır. Bu nedenle bir uluslar federasyonu yapısına ihtiyaç duyulmaktadır. Lakin bu dönüşümün barışla olma ihtimalinden ziyade, savaşla olmasının daha mümkün olduğunu belirtir (s.401-412).

### **Kaynakça**

Karatani, K. (2017a). Transkritik Kant ve Marx Üzerine (2. bs.). Erkal Ünal (Çev.). İstanbul: Metis.

Karatani, K. (2017b). Dünya Tarihinin Yapısı (1. bs.). Ali Karatay (Çev.). İstanbul: Metis.



## TARİHİ ROMANLARDA ÜÇ İSİM: NİZAMÜLMÜLK, HASAN SABBAAH, ÖMER HAYYAM

Durali YILMAZ<sup>1</sup>

### Tarih, Efsane ve Roman

“Kitaplarda bir efsane dolaşır. İçinde bulunduğumuz bin yılın başına herbiri kendince damgasını vurmuş üç İranlı arkadaştan söz eder efsane: Dünyayı gözlemleyen Ömer Hayyam, o dünyayı yöneten Nizamülmülk ve aynı dünyaya dehşet saçan Hasan Sabbah. Birlikte Nişapur’da öğrenim gördükleri rivayet edilir. Tabii ki bu doğru olamaz çünkü Nizam Ömer’den 30 yaş daha büyüktür ve Hasan eğitimi Rey’de yapmıştır. Belki doğduğu şehir olan Kum’da da biraz ders almış, ama kesinlikle Nişapur’da mektebe medreseye gitmemiştir.

Acaba hakikat Semerkan Yazması’nda mıydı? Derkenarları dolduran vakayinameye göre, üç adam ilk kez Isfahan’da, feleğin elinde kör bir oyuncak olan Hayyam’ın girişimiyle Vezir’in divanında buluşmuşlardı.” (Semerkant, s.85)

Yahya Kemal’in şöyle bir düşüncesi vardır: Osman Bey zamanına ait bir vesika bulunsa ve burada Osman Beyin cahil bir eşkıya olduğu ortaya çıkarsa, hangisine inanacağız? Yahya Kemal’in fikri açık ve kesindir: Elbette bugün bildiğimiz Osman Beye inanacağız...

Osman Bey zamanından bize ulaşan hiçbir yazılı vesika yoktur. O dönemi bir sis perdesi arasından görüyoruz ve kendimize göre

<sup>1</sup> Emekli Öğretim Üyesi

hayalden gerçeğe taşırız. Bu tür boşlukları edebi eserler doldurursa, onlarda anlatılanlar öne çıkar. Mesela, Edebalı'nın Osman Bey'e nasihati hiçbir tarihi vesikaya dayanmaz. Bu, doğrudan Tarık Buğra tarafından uydurularak, onun Osmancık romanında yer almıştır. Şimdi hepimiz onu tarihi bir vesika gibi benimsiyoruz. Aykırı bir durum ortaya çıksa da zihinlerde yer edemez ve unutulur gider.

Aynı şekilde Shakespeaire'in, Julius Caesar oyununda Sezar'a söylediği "Sen de mi Brütüs? Öyleyse yıkıl Sezar!.." ifadesi de böyledir. Sezar'ın böyle bir şey söylediğini gösterir hiçbir vesika yoktur.

Şimdi şöyle bir soru akla gelebilir: Tarihi romanlar, tarihi çarpıtıyor mu?

Hayır, edebi eserler, bilinmeyen tarihin yerini alabilir ve insanlar da buna inanır. Homeros'un anlattığı Truva savaşı böyledir. Bilinen bir tarihi dönemi ve olayı ele alan edebi eserler, yazarın bakış açısı ve yaşadığı dönemin anlayışı açısından ele alır. Bence bu, tarihi çarpıtmak değil, farklı bir bakış ortaya koymaktır. Burada Tarık Buğra'nın Osmancık romanıyla Kemal Tahir'in Devlet Ana romanı örnek verilebilir. Her iki roman da Osmanlı'nın kuruluş yıllarını anlatır ama çok farklı bir bakış açısıyla.

Hasan Sabbah ve Alamut üzerine yazılan romanlara da böyle bakmalıdır. Bazılarına göre Hasan Sabbah'ın adamları haşaşiiyun, bazılarına göre esasiyyun, yani dini esaslara bağlı kişilerdir ve bugünkü Işid benzeridirler. Bunlardan doğru olan hangisidir? Tarihi gerçeği bilemiyoruz.

Bunun bir de sinemaya aktarıldığını düşünelim; araya senaristin, yönetmenin ve kameramanın bakış açıları da girer. Edebi eser, bazı



şeyleri, okurun hayaline bırakır. Sinema ise bunu yapamaz, anlatılanı göstermek zorundadır. Sergey Ayzenştayn, Sinema Derslerinde şöyle bir konuyu örnek verir. Bazac'ın Goriot Baba romanını film olarak düşünelim. Goriot Baba'nın kaldığı pansiyonda bir yemek masası vardır. Bu masanın şekli yazar tarafından belirtilmez. Orada kalanların eşit düzeyde olması, bu masanın yuvarlaklığıyla vurgulanabilir.

Alberto Moravia'ya diyorlar ki: Filme çekilen eserleriniz farklı bir hal alıyor. Bu kadar bozulmalarından rahatsız olmuyor musunuz? Verdiği cevap şöyledir: Roman ve sinema ayrı dillerden konuşur. Bunu Tarih ve edebi eser ayrı dillerden konuşur diye genişletebiliriz.

Şimdi Semerkant romanını incelerken bunu gözönünde bulundurmak gerekir.<sup>1</sup> Bu romanı, Hristiyan bir Arap yazmıştır. Bir Müslüman yazsaydı elbette çok daha farklı olabilirdi.

Ömer Hayyam, 1072 yılında, Nişapur'dan Semerkant'a gelir. Henüz 24 yaşındadır. Burada sarhoşları döven bir çete vardır. Bu çetenin Ebu Ali (İbn Sina)nın öğrencisi Cabir'i dövdüklerine şahit olur ve olaya müdahale eder. Çetenin başı Façalı Surat, onun Ömer Hayyam olduğunu öğrenince üzerine saldırır.” Burada filozoflara ve sarhoşlara yer yoktur,” der. Ömer Hayyam'ın:

“Şarap testimi kırdın Allahım

Zevk yollarımı bağladın Allahım

Yere saçtın lal rengi şarabımı

Tövbeler tövbesi yoksa sen sarhoş musun Allahım”

---

<sup>1</sup> Amin Maalouf, Semerkant, Çv. Ali Berktaş, YKY İst, 2018

Rubaisini okuyarak onu dinsizlikle itham eder. Buradan da anlaşılıyor ki, Hayam'ın şöhreti hayli yaygındır. Onu tam linç etmek üzereyken şehrin milisleri gelip kurtarırlar.

Çete reisi, kendini kurtaemek ve Ömer Hayyam'ı suçlamak için şöyle bağıırır: “Simyacı!..”

Filozofluğun değil simyacılığın suç olduğu anlaşılıyor ki, şehir milisleri Hayyam'ı alıp Kadı Ebu Tahir'e götürürler.

Kadı, Ömer Hayyam'ı kim olduğunu bilir ama milislere bunu hissettirmez ve Hayyam'la yakından ilgilenip onu Semerkant hükümdarı Nasır'la tanıştırır. Hayyam burada Cihan adlı bir kadın şairi tanır. Bu kadınla ilişkisi uzun sürecektir.

Kadı, Hayyam'a şiirlerini yazması için bir defter verir ve böylece rubailer yazılmaya başlar.

Semerkant, Alpaslan tarafından kuşatılır ama onun ölümü üzerine bundan vaz geçilir ve Semerkant hükümdarı ile Selçuklu yönetimi arasında dostluk başlar. Bu sırada Ömer Hayyam, Semerkant'a gelen Nizamülmülk'le tanıştırır. Nizamülmülk ona, bir yıl sonra İsfahan'da görüşme sözü verir.

Yazar, burada Türk düşmanlığını öne çıkarır ve Ömer Hayyam'ı şöyle konuşturur: “Selçuklular böyledir işte; kah dinsiz imansız çapulcular, kah aydınlık hükümdarlar olurlar, ellerinden hem her türlü alçaklık gelir, hem de her türlü soylu davranış...”

Hayyam, bir yıl sonra İsfahan'da Nizamülmülkle görüşmek üzere yola çıkar. Yolda bir han odasında Hasan Sabbah'la tanışır. Hayyam, ona: “Bu kadar çok şey öğrenmiş biriyle hayatımda karşılaşmadım. Biriktirdiğin bu bilgiyle ne yapmak istiyorsun?” diye

sorar. Hasan Sabbah da Nizamülmülk'ün yanına girmek istediğini söyler. Ömer Hayyam ve Hasan Sabbah'ın dostluğu başlar. Ömer Hayyam, Hasan Sabbah'ı da yanına alarak, yoluna devam eder ve Nizamülmülk'ün huzuruna birlikte çıkarlar.

Nizam, bir hafiye teşkilatı kurmak istemektedir ve bunu Hayyam'a vermek ister. Hayyam öne kabul etmez. Hasan Sabbah'ı önerir. Ömer Hayyam'ın istediği tek şey rasathanedir. Vezir, onun bu isteğini yerine getirir. Hasan Sabbah kısa sürede Vezirin itimadını kazanır ve en yakını olur. Muazzam bir hafiye ordusu kurar.

Melikşah'ın cimriliğini keşfeden Hasan Sabbah, ona Vezirin müsrifliğini söyler ve imparatorluk masraflarının kontrol edilmesini önerir. Melikşah, bu görevi Hasan'a verir ve Hasan divana yerleşir. Hasan Sabbah, hesapları çıkarır ama Meilkşaha sunacağı sırada bazı evrakların çalındığını fark eder. Kandırıldığını anlayan Melikşah, Hasan'ın ölüm fermanını verir ama Ömer Hayyam'ın araya girmesiyle imparatorluk dışına sürgün edilen Hasan Sabbah, ölümden kurtulmuş olur.

Hafiye teşkilatı kurmakta deneyimli Hasan Sabbah, kısa zamanda İsmailileri örgütleyerek teşkilatını kurar. Bunu yaparken, Türklerin idaresinden ve sünnilerden kurtulmayı öne çıkarır. Şöyle bir hadis de uydurur: “Kum'dan bir adam gelecek, insanları hak yoluna çağırarak, insanlar onun etrafında toplanacak, fırtınalar bile onları dağıtamayacak, savaşmaktan usanmayacaklar, yılmayacaklar ve Allah'dan güç alacaklar.” Peygamberin haber verdiği bu kişinin kendisi olduğunu savunur.

Hasan Sabbah, Alamut kalesini ele geçirdikten sonra, fedailerini ciddi bir eğitime tabi tutar ve cinayetlere başlar. Bu arada

Nizamülmülk'ün Melikşah'la arası açılır. Nizam hastadır, Hayyam onun az bir ömrünün kaldığını söyler. Bunu öğrenen nizam, Melikşah'a restini çeker. Saray, özellikle Terken Hatun, Hasan Sabbah'ın adamlarıyla anlaşır ve bir Cuma günü Nizam, Hasan Sabbah'ın bir fedaisi taraf öldürülür. Nizam'ı öldüren de öldürülür.

Hasan Sabbah kararını vermiştir: Cinayetler, Cuma günleri, namaz vaktinde halkın gözü önünde işlenecek, cinayeti işleyen de öldürülmeyi göze alacaktır. Böylece korku salınacaktır.

Yazara göre, Hasan Sabbah'ın adamlarına Haşşaşiyun denilir ve bu batı dillerine assasin (katil) olarak geçmiştir ama aslında onlar, dini esaslara bağlı anlamında esasiyyun'dur. Dahası militan yobazlar.

Nizamın öldürülmesi üzerine, ona bağlı beş subay, intikam yemini ederler ve Hasan Sabbah'a karşı bir örgüt kurarlar. Bu örgüt, saray şairi ve Ömer Hayyam'ın sevgilisi Cihan'ı katleder. Ömer Hayyam da Nizam taraftarlarının ölüm listesine alınmıştır çünkü bu cinayetten o da sorumlu tutulmaktadır. Rasathane de yerle bir edilir. Hayyam'ı öldürmekle görevli subay, onun kaçmasını sağlar. Böylece Ömer Hayyam, bir derviş kılığında oradan oraya dolaşmaya başlar. Bunu öğrenen Hasan Sabbah, Ömer Hayyam'a şöyle bir mektup yazar:

“Bir kaçak gibi yaşayacağına niye kalkıp Alamut'a gelmiyorsun? Ben de senin gibi baskıya uğradım; ama şimdi baskıyı ben yapıyorum. Burada korunursun, bakılırsın, itibar görürsün ve yeryüzünün tüm emirleri bir araya gelse yine de saçının teline dokunamazlar. Muaazzam bir kitaplık kurdum, en nadir eserleri bulabilir, istediğin kadar okuyup yazabilirsin. Burada huzura kavuşacaksın.”

Buradan da anlaşılıyor ki Hasan Sabbah, ilmi çalışmalarını sürdürmektedir. Zaten burada müritleri için bir akademi de kurmuştur.

Ömer Hayyam, Hasan Sabbah'ın teklifini reddeder, kaçak gibi yaşamayı tercih eder ve en yakın adamına şöyle der:

“Artık yaşlandım, güvenilecek birine ihtiyacım var şu yazma yüzünden. Sahip olduğum en değerli şey bu. Hasan Sabbah, dünyaya meydan okuyabilmek için Alamut'u inşa etti. Ben şu minik kâğıttan başka bir şey inşa edemedim gerçi, ama iddia ediyorum ki o, Alamut'tan daha uzun yaşayacak. Benim iddiam, benim gururum da bu işte. Öldüğümde yazmamın hoppa ve kötü niyetli ellere geçebileceğini düşünmek en büyük korkum.”

Ömer Hayyam 4 Aralık 1131 yılında 84 yaşında öldü. Dediği gibi herşey yok oldu rubailer yaşıyor. Alamut kalesi ve kütüphane Cengiz istilasında, yok edildi; ne Semerkant kaldı ne İsfahan...

Yazarın görüşü şöyle: “O zamanda Hayyam'ın çok az rubaisi biliniyordu. Artık birçok rubaisi ezberlendi, alıntılındı, tekrarlına tekrarlına bayağı değiştirildi. Yine bu dönemde birçok tuhaf hadiselere tanık olundu. Ne zaman bir şair, başına bela açabilecek bir dörtlük yazsa, onu Ömer'e mal ediyordu; böylece kendigsine ait olmayan yüzlerce rubai de Hayyam'inkiler arasına karıştı. Öyle ki yazma da ortada olmayınca gerçeği sahteden ayırmak imkânsızlaştı.”

Yazar, romanın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde, Ömer Hayyam'ın defterini arayan Amerikalı Benjamin Omar Lesage'ı öne çıkarır ve onun ağzından 20. Yüzyıl İranını anlatır. Bu kahramanı İstanbul'a da getirerek Cemalettin Afgani ile görüştürür. Afgani'yi büyük bir düşünür ve devrimci olarak sunar ve onunla Ömer Hayyam'ı özdeşleştirir. Afgani'yi şöyle konuşturur.

“Nizamülmülk, Hasan Sabbah ve Ömer Hayyam... Kişilikleri çok farklıdır ama her biri İran ruhunun ölümsüz bir yönünü temsil eder.

İçimde üçünü birden bulurum kimi zaman. Nizamülmülk gibi büyük bir İslam devleti kurma özlemi taşıyorum. İsterse tahammül edilmez bir Türk sultanı tarafından yönetilsin. Hasan Sabbah gibi İslam âlemini dört köşesine başkaldırı tohumları ekiyorum, beni ölümüne izleyecek müritlerim var. Hayyam gibi şimdinin, içinde yaşanan anın nadir keyiflerini kolluyor, şarap, saki, meyhane, sevgili üzerine dizeler yazıyorum; sahte sofulara hiç güvenmiyorum, onun gibi. Bazı dizelerinde Ömer Hayyam kendinden sözederken sanki çizdiği resim bana aitmiş gibi geliyor. “Şu alacalı bulacalı yeryüzünde bir adam dolaşır, ne zengin, ne yoksul, ne mümin ne kâfir, yaltaklanmaz hiçbir hakikate, saygısı yok hiçbir kanuna... Şu alacalı bulacalı yeryüzünde bu yiğit ve hüznü adam kim ola?”

Lesage, yarı İngiliz, yarı Fransız bir Amerikan vatandaşıdır. İranlı prenses Şirin’i, Afgani’nin yanında tanır. Onunla evlenir. Ömer Hayyam’ın yazmasını da alarak Titanic’le balayına çıkarlar. Titanic batar, Ömer Hayyam’ın bizzat yazdığı defter de Titanic’le denize gömülür.

Eleştiri: Yazarın, Ömer Hayyam’ın dünyasına giremediği ve şiirden pek anlamadığı görülüyor. Türklere, Acemlere, Ruslara bakışı, Batılı bir gözlemdir. İslama bakışı, yüzeyseldir.

Tarihi romanın babası Wolter Scott’tur. Onun İvanhoe romanı ünlüdür. Scott’a göre, tarihi roman yazılırken o dönemin giyecekleri, yiyecekleri, mobilyaları özellikle anlatılmalıdır ki gerçeğe yakın olabilsin. Bu açıdan bakınca Semerkant, oldukça yetersizdir. Bu nedenle Nizamülmülk, Ömer Hayyam, Hasan Sabbah bir türlü ete kemiğe bürünemezler ve sis arkasında kalırlar.

## NÜBÜVVETİN DOĞASI ÜZERİNE ÇAPRAZ OKUMALAR (GAZALİ-SPİNOZA VE SÜRÛŞ)

Kadir CANATAN<sup>1</sup>

Profetik gelenekte dini bilginin kaynağı vahiydir. Vahiy, Allah'ın peygamberler vasıtasıyla insanlara aktardığı özel bir bilgi türüdür. Her bilgi türünde olduğu gibi burada da iki taraf vardır: Bilgilenmenin bir ucunda bilgiyi gönderen, diğer ucunda ise bilgiyi alan bulunmaktadır. Ancak konu Allah ile insan ilişkisi olunca, bu bilgilenme işleminin nasıl gerçekleştiği bir merak ve araştırma konusudur. Allah ile insan ilişkisi, eşit olmayan varlıklar arasında hiyerarşik ve dolaylı bir ilişkidir. Bu dolaylı ilişkiye aracılık eden iki fail bulunmaktadır. Vahiy Allah'tan alan Vahiy Meleği (Cebrail), Allah ile insan arasında aracılık yapmaktadır. İnsanlar arasında ise seçilen bir kişi (elçi) ondan vahiy alıp insanlara aktarmaktadır. Bu aktarım nasıl gerçekleşmektedir? Bu soru, nübüvvet konusuna ilgi duyan birçok âlim, filozof ve entellektüeli ilgilendirmiştir ve ilgilendirmeye devam etmektedir. Bu düşünürler konuya bakarken, iki farklı yönelim içine girmektedirler. Bazıları vahiy sürecine “yukardan aşağıya” doğru bir perspektiften bakarken, bazıları da “aşağıdan yukarıya” doğru bir perspektiften bakmaktadırlar. Geçmişten günümüze farklı bakış

---

<sup>1</sup> Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü Öğretim Üyesi, [kadir.canatan@izu.edu.tr](mailto:kadir.canatan@izu.edu.tr)

açılarını göstermek üzere üç farklı düşünürün görüşlerini incelemek ve bir karşılaştırma yapmak istiyoruz.

Bu karşılaştırmalı çalışmada ilk ele alacağımız düşünür İslam dünyasından bir isim olan İmam Gazali'dir. Gazali (1058-1111), içine girdiği entelektüel krizi anlattığı "El-Munkiz min-ad-dalal" (Krizden Kurtuluşa)<sup>2</sup> adlı kitabında, nübüvvetin doğasına ilişkin bir bölüm ayırmıştır. "Peygamberliğin Hakikatı ve İnsanlığın Peygamberliğe Olan İhtiyacı" adlı bölümde, insanlara özgü bir özellikten hareketle peygamberlik algısını insanlara açıklamaktadır. İkinci isim, Yahudi-Hristiyan geleneğine bağlı olarak fikir üreten Hollandalı filozof Spinoza'dır. Daha çok "Ethica" (Etika) eseriyle meşhur olan Spinoza (1632-1677) siyaset ve teoloji konusunda iki eser yazmıştır. Bu iki kitaptan özellikle "Teolojik-Politik İnceleme" (1670)<sup>3</sup> eseri, peygamberlik konusunu ele almaktadır. Toplam 20 bölümden oluşan kitap, peygamberlik, Tanrısal yasa, dini törenler ve mucizelerin yorumuyla başlar ve kutsal kitabın yorumu, inanç-felsefe ilişkisi, devlet ve din ilişkisi ile düşünce ve ifade özgürlüğü ile devam edip gider.

Üçüncü ve sonuncu isim ise çağdaş bir düşünür olan Abdulkerim Sürüş'tur. İranlı bir düşünür Sürüş (1945-...) bazı görüşleriyle günümüzde dikkat çekmeyi başarmış ve en son olarak da nübüvvet ile rüya olgusu arasında kurduğu ilişki ile gündeme gelmiştir. Türkçe'de yayınlanan "Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed"<sup>4</sup> adlı kitap bu konudaki görüşlerini içermektedir.

<sup>2</sup> Gazali, el-Munkiz Mine'd-Dalal, Beyan Yayınları, İstanbul 2016.

<sup>3</sup> Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, Teolojik-Politik İnceleme, Dost Kitabevi, Ankara 2006.

<sup>4</sup> Abdulkerim Sürüş, Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed, Mana Yayınları, İstanbul 2019.



Bu üç düşünürün ortak bir özelliği olarak görülecek bir husus var: O da her üçünün de hayatında varoluşsal anlamda deneyimler yaşamış olmalarıdır. Gazali, zirvede olduğu bir anda entelektüel bir kriz yaşar ve bu krizden kurtulmak üzere manevi bir yolculuğa çıkar. Spinoza, Amsterdam'da Yahudi cemaati içinde yaşarken, görüşlerinden dolayı afroz edilir ve cemaat dışında sürgün bir hayat yaşar. Sürûş ise, İran'da çok yüksek bir statüye sahipken, yazdığı eleştirel yazıları ve görüşleri yüzünden ruhani sınıfın (mollaların) saldırılarına maruz kalır ve ülkesini terkeder.

Aşağıda her birinin nübüvvet hakkındaki görüşlerini ele alarak sonuç kısmında bir karşılaştırma yapacağız.

## GAZALİ

Gazali'ye göre “İnsan, yaratıldığı zaman özü itibariyle yalın ve boş bir haldedir.” (Sh. 75). İnsanın âlemden haberdar olması algı sayesinde ve duyu organlarının gelişmesine bağlı olarak gerçekleşir. Sırasıyla dokunma, görme, işitme ve tatma duyguları gelişir. Yedi yaşına geldiğinde ise nesnelere birbirinden ayırt etme yeteneği bahşedilir. Daha sonra insan bir başka aşamaya yükselir ve kendisinde akıl yaratılır. Ancak akıl son aşama değildir. Akıldan sonra insanda “manevi” bir göz açılır ve bu göz sayesinde insan gayp âlemine ait bir şeyleri idrak eder.

Akıl aşamasında olan insan algı alanının dışında bazı şeyleri duyduğu zaman bunları reddeder. Peygamberlikle ilgili meseleler bu noktada başlar. Peygamberlik kendilerine gizli kaldığı için ikna olmazlar ve inkâr yoluna girerler. İşte bu noktada Gazali, öyle bir örnek üzerinden yürümektedir ki, bu örneğin peygamberliği insanların

algısına yaklaştıracasını iddia etmektedir. Bu örneği şöyle ifade eder: “Aklın algı alanına girmeyen şeylerin algılanmasını sağlayan başka bir yol var olabilir... Sende söz konusu özelliklerin bir örneği bulunduğu için sana sadece onu anlattık. Bu örnek, uykudayken rüya aleminde kavradıklarındır... Şayet uyku olmasaydı, bu özelliğin varlığına inanmayacaktın. Peygamberde olup da sende örneği olmayan bir özelliği asla anlayıp kavrayamazsın. Anlamadığın bir şeyi nasıl doğrulayabilirsin?! Çünkü doğrulamak ancak anladıktan sonra mümkündür.” (Sh. 165-167).

Gazali, uyku ve rüya üzerinden şöyle bir kanıtlama yapar: Eğer uyku ve rüyanın ne olduğunu deneyim yoluyla bilmeyen bir insana, denilse ki “Falan kişi ölü gibi yattığı halde gayba ait bazı şeyleri görüyor desek” bu onu kesinlikle inkâr eder, “Duyu güçleri pasif olduğu halde nasıl algılar?” diye itiraz eder. Oysa biz biliyoruz ki uykuda iken tüm duyularımız pasiftir ancak biz birçok şeyi görür ve yaşarız. Bazen öyle canlı ve aktif yaşarız ki, rüyada olduğumuzu bilmeyiz. Ancak uykudan uyandıktan sonra yatakta olduğumuzu fark ederiz.

Gazali, peygamberliği uyku ve rüya örneğiyle sınırlamaz. Bir başka kanıt, peygamberin yaşantısıdır. “Bir kimsenin peygamber olup olmadığında şüphe edersen, onun yaşantısını öğrenmedikçe şüphen kaybolup kesinliğe kavuşamazsın. Onun yaşantısını da ya bizzat onu görerek ya da tevatür (kollektif olarak) yoluyla gelmiş bilgileri dinleyerek öğrenebilirsin.” (Sh. 169). Peygamber, vahyi getiren, tebliğ eden ve onu yaşayan biridir. Onun hayatı, vahyin bedenlenmiş biçimidir. Bu bakımdan nübüvvetin kanıtlanmasında son derece önemli bir kaynaktır. Peygamberi kendi döneminde tanıyanlar, onunla ilgili bir fikir oluşturma imkânına sahiptir. Ondan sonra yaşayanlar ise,

“dolaylı” tecrübe olan tevatür yoluyla ulaşılmış kolektif bilgiye dayanmalıdır.

Gazali, mucizeleri peygamberliğin kanıtlanmasında tek ve önemli bir delil olarak görmez. O delil başka delillerle birlikte yardımcı ve pekiştirici bir rol oynar. “Dolayısıyla mucizeler senin nazarında peygamberliği bildiren birçok delilden sadece biri olmalıdır. Böyle olduğunda bu durum sende, peygamberlik hakkında sadece bir delile değil, pek çok delile dayanan ve kaynağını net olarak belirtmeyeceğin, zorunlu, kesin bilgi meydana getirir.” (Sh. 173).

Toparlarsak Gazali’ye göre peygamberliğin hakikati, ancak insanın kendisinde bulunan bir özellik olarak rüya analogisinden hareketle kavrayabileceği bir olgudur. Bunun dışında ispat sadedinde onun hayatı ve mucizeleri dikkate alınmalıdır. Ayrıca peygamberin sözlerini okuyarak ve anlayarak incelemek, onun makamı hakkında bilgi verecektir.

## SPİNOZA

Spinoza, Gazali’den en az 4 asır sonra yaşamış ve Yahudi cemaatine mensup bir düşünür iken cemaatten görüşleri sebebiyle dışlanmıştır. “Teolojik-Politik İnceleme” adlı kitabının ilk üç bölümü peygamberlik, peygamberler ve peygamberliğin Yahudiliğe özgü olup olmadığı tartışmasına ayrılmıştır. “Peygamberlik ya da vahiy”, ona göre “Tanrı’nın insanlara açıkladığı kesin bilgidir. Peygamberse, Tanrı’nın vahyi hakkında kesin bilgiye ulaşamayacak durumda olanlar, bu yüzden de ancak sıradan inançla ona sarılanlar için vahyi dile getiren kişidir.” (Sh. 53). Bu tanımda pek sorun yok gibi görünse de Spinoza ilerleyen bölümlerde, Kutsal Kitab’taki ifadelerle de sık sık başvurarak

vahyin alımlanması ve yorumlanması sürecinde peygamberlerin “hayalgücü”ne büyük bir önem atfeder. Din ve nübüvvet kurumuna eklenen bu öznel boyut, ona yönelik eleştirilerin de kaynağı olsa gerektir. Tam olarak ne demek istiyor Spinoza, bunu bir örnekle açmakta yarar var: “Tanrı’nın göklerde oturduğu sanıldığından, vahyin onun göklerden bir dağa inmesiyle gelmiş gibi oluyordu. Musa da Tanrı’yla konuşmak üzere bu dağa tırmanıyordu. Tanrı’nın heryerde olduğunu aynı kolaylıkla hayal edebilseydi, bunu yapmasına gerek kalmayacaktı..” (Sh. 78). Demek ki Musa’nın Tur dağına çıkması, onun hayalgücüyle alakalıdır.

Peki, din ve nübüvvet kurumuna böyle bir özneliliğin karışması ne anlama gelmektedir? Bakınız bu konuda Spinoza ne diyor? “Salt hayalgücü, tabiatı gereği, emin olunabilecek bir kesinlik içermez; açık ve belirgin her idede olanın tersine... Kendiliğinden emin olabilmemiz için, hayalgücüne mutlaka bir şey eklemek gerekir: Akıl yürütme...” (Sh. 68). Eğer vahyin alımlanmasında peygamberlerin hayalgücü de bir rol oynuyorsa, o zaman akıl marifetiyle vahyin ne söylediğine bakmak gerekir! Aklı dışlayan bir yorum, hayalgücünün öne çıkmasını sağlayacak ve dindeki özneliliği onun bir parçası gibi görmek sonucunu doğuracaktır.

Hayalgücünün devreye girmesinin bir sonucu olarak Spinoza peygamberliğin ve getirdiği mesajların kesinliği konusunda da şöyle bir sonucu ulaştırmıştır: “Gerçekten de peygamberliğin kesinliği matematiksel değil, yalnızca ahlaki bir kesinliktir.” (Sh. 68). Burada onun nasıl Dekartçı bir etki altında düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere Dekart, bilgide kesinliğe ve bunun matematiksel olarak ifade edilmesine büyük önem verir. Matematik, onun için çok önemlidir, çünkü kesinliği (egzakt olmayı) ancak o sağlar.

Spinoza'ya göre peygamberlik salt Yahudilere özgü değildir. Yahudiler her konuda diğer uluslara eşittirler. Tanrı herkese cömert davranmıştır. Yahudiler sadece Tanrısal yasalar sayesinde siyasal bütünlüklerini korudular. Tanrı'nın onları seçmesi, ne onların anlama yeteneklerinden ne de daha erdemli olmalarından kaynaklanmaktadır. Sadece onların güvenlik içinde ve siyasi bütünlük içinde yaşamalarıyla ilgilidir. Yasalardan ayrıldıkları zaman da bütünlüklerini kaybetmişlerdir. Yahudileri, dünyaya yayıldıklarında ayakta tutan şey sünnet geleneği ve düşmanlarının nefreti olmuştur.

## SÜRÛŞ

İranlı düşünür Abdülkerim Sürûş, Hz. Muhammed'in doğum günü münasebetiyle 1997 yılında "Nebevi Tecrübenin Genişlemesi" adlı bir konuşma yapar. Daha sonra bu konuşmanın devamında nübüvvetin doğasını açıklamak üzere birkaç makale yazar ve bu makalelerde vahyin alım sürecinin rüyada gerçekleştiğini ve bunun da önemli sonuçları olduğunu anlatır. Bu makaleler İran'da tepkiyle karşılanır ve bu yazılara bir dizi eleştiri gelir. Mana yayınları, hem Sürûş'un konuşma ve yazılarını hem de bunlara yapılan eleştirileri kitaplaştırmış ve yayınlamıştır. Biz özetle Sürûş'un iddialarına yer vereceğiz ve önceki düşünürlerle karşılaştırmaya çalışacağız.

Sürûş'a göre peygamberlerin biricik sermayeleri olan vahiy, günümüzdeki ifadesiyle "dini tecrübe" statik değil, dinamik bir süreçtir. "Zira tecrübenin mevzubahis olduğu yerde, tekâmülden de söz etmek gerekir... İşte, Hz. Peygamber, genişleme ve tekâmüle tabi olan deruni tecrübesi sayesinde her geçen gün kendi konumu, risaleti ve amacı ile daha da aşinalık kazanmış ve basiretini artırmıştır. Böylece vazifesini

yerine getirme konusunda daha kararlı ve güçlü, hedeflerini gerçekleştirmede daha hazırlıklı ve donanımlı, görevini yerine getirmede gösterdiği bu başarı sayesinde de daha iyimser ve mutmain olmuştur.” (Sh. 23).

İslam, hem maddi hem de manevi anlamda nebevi tecrübenin ürünüdür. “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim” (Maide, 5/3) ayetinde geçen “kemal” halk için minimum düzeyde gerekli olan bir hidayettir. Tekâmül, Hz. Peygamber’in vefatından sonra da devam etmiştir. “Sözgelimi Müslümanlar fetihler neticesinde aşına oldukları farklı kültürlerle; fıkıh, kelim ve ahlak alanında gerçekten de dini geliştirerek onu icmali olmaktan çıkarıp tafsilat alanına taşımışlardır. Bu şekilde tecrübenin kapısı açık olduğu sürece din de gelişip tekâmül etmeye açık olacaktır.” (Sh. 34). Bu sözleriyle Sürûş elbette “dini tecrübe”den ve onun tekâmülünden bahsetmektedir. Dini tecrübe, sadece peygamberin hayatıyla sınırlı değildir. Din tamamlanmıştır, ancak dini tecrübe devam etmektedir.

Surûş’u zor durumda bırakan onun “nebevi tecrübenin genişlemesi” dediği şey değil, nebevi tecrübenin vahiyle ilgili boyutudur. Bu konuda o geleneksel anlayışın değişmesi gerektiğini vurgulamaktadır: “Bir meleğin ayetleri Muhammed’in kalbine indirdiği, onun da bunları tekrar ettiği yönündeki tasavvur değişmelidir. Bunun yerine Hz. Peygamberin, tıpkı bizzat sahnede yer alarak olaylara can ve şekil veren bir muhabir gibi vakıaları bildirdiği şeklindeki anlayış benimsenmelidir. Yani Kur’an’da Allah’ın söyleyen, Peygamberin ise işiten olduğu yönündeki önermenin yerine, gözlemleyip rivayet edenin Hz. Muhammed olduğu yönündeki anlayış almalıdır. Dolayısıyla ortada bir hitap ile muhatap, haber ile muhbir, ya da kelim ve mütekellim ilişkisi diye bir şey yoktur. Kabul edilenin

tersine olup biten her şey, gözlemek ve rivayet etmekten ibarettir. **Elbette her şey tamamen Allah'ın gözetiminde ve onun izniyle olmaktadır.**" (Sh. 43-44). Bu alıntı tam olarak onun tezini ifade etmektedir. O geleneksel anlayışı, yani Cebaril aracılığıyla Hz. Muhammed'e vahyin aktarıldığını söyleyen görüşü bir tarafa bırakmamızı ve Peygamberin "rüya" yoluyla olayları yaşayıp, tecrübe ettiğini ve bize aktardığını kabul etmemizi istiyor.

Sürûş, maksadını anlatmak için neden "rüya" kelimesini kullandığını iki şekilde açıklıyor. 1) Vahiy, Hz. Peygambere rüyada gelmektedir. Rüya nübüvvetin cüzlerinden birisidir. Bu nedenle olsa gerek ki, Sürûş nazariyesinin adını "Nebevi Rüyalar Nazariyesi" olarak adlandırmış ve kitabının adını da "Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed" olarak koymuştur. 2) Rüya, herkesin tecrübe ettiği ve dolayısıyla da resul ve ariflerin tecrübelerini anlayabileceği bir olgudur (Sh. 48-49).

Peki bu ne anlama gelmektedir? Vahyin rüya kanalıyla Hz. Muhammed'e aktarılması ne demektir?

İşte, bu noktada Sürûş, yeni bir okuma ve anlama meselesine odaklanmaktadır. Kur'an, rüya kaynaklı bir kitap ise onun tefsir değil, "tabir" edilmesi gerekir. Nasıl insanların gördükleri rüyalar birebir hayatta karşılıkları olan şeyler değilse, bir tabir sonucunda anlam kazanıyorsa, bunun gibi Kuran'ın ayetleri de tabir edilip anlaşılır hale getirilmesi gerekir. Bilindiği gibi bunun bir örneği Hz. Yusuf tarafından yapılmıştır. Yusuf, Mısır Kralı'nın "yedi semiz ineği yedi zayıf ineği yemesi" şeklinde gördüğü rüyayı, "yedi bolluk yılını yedi kıtlık yılının takip edeceği" şeklinde yorumlamıştır.

İkincisi Kur'an'da anlatılan olağanüstü olaylar, dağınık hikâyeler ve hatta çelişik ifadeler rüya formatında daha kolay anlaşılacaktır. “Paradokslarla tenakuzlar mukaddes hayal ve rüya âlemi ile dilin gereklerindedir. Uyanık halde iken olması imkânsız ve uygunsuz olan şeyler rüyada mümkün hale gelmektedir. İnsanın rüyada kendisini örneğin aynı anda bağlı iken serbest, yüksekte iken yerde, hareket halinde iken hareketsiz, suyun içinde ama ateşte, giyinik iken çıplak ya da yaşlı iken genç haldeki gibi zıtlıklar içinde görmesinden daha doğal ne olabilir.” (Sh. 88).

Açıktır ki Sürûş bir yandan nübüvvetin hakikati diğer yandan da Kur'an ve mahiyeti hakkında yeni bir nazariye ileri sürmektedir. Bununla gerçeklik âleminin (uyanıklık) dilinin yerine rüya âleminin dilini koymaktadır. Rüya âleminin dili, vahyin gücünü azaltmak yerine çoğaltmakta ve zenginleştirmektedir. Vahyi, Hz. Peygamber örfi bir dille ifade etmiş olsa bile tabir edilmelidir. Rüya, tıpkı gerçek bir şiir ve sanat eseri gibi söylenemeyenlerin söylenmesi ve temsil edilemeyenlerin temsil edilmesi için önemli bir dildir. İnsanları rüyalarından tanımak mümkündür. Resullerin ve ariflerin rüyaları, yüksek seviyedeki rüyalarıdır.

## SONUÇLAR

Farklı zamanlara ve kültürlere mensup olmalarına rağmen Gazali, Spinoza ve Sürûş ortak bir noktada birleşmektedir. Bu ortak nokta, insandan hareketle nübüvveti anlama ve anlatma çabasıdır. Bir başka deyişle “aşağıdan yukarıya” doğru bir perspektifle peygamberliği yorumlamaktır. Ancak bu antropolojik ya da hümanist perspektif,



düşünürler tarafından farklı düzeylerde ve içeriklerle yorumlanmaktadır. İşte, bu noktada da farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Gazali'nin yaklaşımında rüya, nübüvveti salt insan zihnine yaklaştırmak için verilmiş analogik bir örnektir. Başka bir deyişle o nübüvveti insanlara anlatmak için rüyayı didaktik (öğretici) bir amaçla kullanmıştır. Rüya, insanın başka bir dünyayı tecrübe etmesidir. Üstelik uyku halinde iken yaşanan bir tecrübe olup, bu tecrübe bize gizli bir dünyanın kapılarını açmaktadır. Normal hayatta yapamayacağımız şeyleri rüyada yapabiliriz. Çünkü rüyada dünyevi sınırlar kaybolmaktadır. İşte, vahiy ve nübüvvet bir nevi peygamberin rüyasıdır.

Gazali'nin zıddına Spinoza "hayalgücü"nün (başka bir deyişle tahayyülün) nübüvvet kurumuna etkisi ve rolü üzerinde fikir üretmektedir. Hayalgücü ile rüya arasında önemli bir fark var. Hayalgücü kişinin uyanıkken çalıştırdığı bir yetenek iken, rüya uykuda gerçekleşen bir süreçtir. Başka bir deyişle hayalgücü zihnin aktif bir eylemi iken, rüya insanın ve zihnin pasif iken maruz kaldığı bir durumdur. Ama bu farklılıklara rağmen hayalgücü ile rüyada insan, gerçek dünyada karşı karşıya kalabileceği sınırları aşar ve yapmak istedikleri şeyleri keyfine göre yapabilir.

Hem Gazali ve Spinoza'nın yaklaşımlarıyla karşılaştırıldığında, hem de geleneksel İslam düşüncesine kıyasla Sürûs'ın rüya teorisi radikal bir yaklaşımı temsil etmektedir. Vahyin rüya süreciyle ilişkilendirilmesi ve rüya diliyle benzeştirilmesi zihinsel olarak önemli bir adımdır. Bu fikir sonuçları bakımından kitabın yorumunu da etkileyen bir yaklaşımdır. Tefsir yerine tabiri önermektedir. Rüya insan zihnine ve eylemine getirilen sınırları zorlayan ve aşan bir olay olduğu

için kitapta serdedilen olağanüstü olayları açıklamak son derece kolaylaşmaktadır. Ancak kitabın tabiri sübjektif bir anlama ve yorumlama sürecine tabi olacağı için tartışmaları da artıracığı söylenebilir. Kitaptaki kapalı dil, olağanüstü olaylar ve dağınık-çelişkili durumlar rüya mantığı ve dili içinde anlaşılır kılınmakla birlikte yorumlamada objektif kriterlerin olmaması yorumda öznelliği gündeme getirecektir.

Bu çapraz okumada son olarak sorulması gereken şey, düşünürlerin hangi motiflerle nübüvvetin doğasını tartıştıkları ve hangi sorunları aşmak için bu teorileri ve görüşleri ortaya attıklarıdır.

Gazali, bazı şüpheler üzerine entelektüel bir kriz yaşamıştır. Bu arka plan onun düşüncelerinin gelişmesinde etkili olmuştur. O, şüphe ve şüphencilğe karşı nübüvvet olayını anlaşılır kılmak için uğraşmıştır. Onun rüya metaforuyla nübüvveti açıklaması, insanın bilmediği ve bilmekten uzak olduğu bir meseleyi insanın zihnine yaklaştırmak içindir. Bu zihinsel yakınlaştırma şüphe ve merakı ortadan kaldırmaktadır.

Spinoza, Avrupa'da yeni bir çağın başlangıcında, bir yandan bilimsel düşüncenin etkisi altındadır, diğer yandan da dini tartışmalar içindedir. Onun gündeminde din-bilim ilişkisi en önemli tartışma konusudur. Ağır basan bilimsel perspektif, onu dini konuları yeni bir açıdan tartışmaya itmektedir. Bu tartışmada o geleneksel düşünen din âlimleri ve halk ile bilimsel düşünen aydınlar ve filozoflar arasında durmaktadır. Nübüvvet konusundaki görüşleri, peygamberliği ve kitabı rasyonel ve bilimsel bir perspektife uyarlama çabasından ibarettir.

Sürüş'un durduğu nokta, zaman farkına rağmen Spinoza'dan farklı değildir. İran'da o ruhani otoriteyi temsil eden mollalar ile seküler

düşünen aydınlar ve bilim insanları arasında orta bir noktada durmaktadır. Onun da çalışmalarını belirleyen şey, din-bilim ilişkisidir. Dinin ve kitabın bilimsel perspektifle yorumlanmasını sakıncalı bulduğu gibi, mollaların geleneksel düşüncelerini de tatmin edici görmemektedir. Bu durumda nübüvveti ve kitabı yeni bir okumaya tabi tutmak için geleneksel kaynaklarda varolan fikirlerden hareketle Ortodoks olmayan bir bakış açısı geliştirmektedir. Geleneksel kaynaklarda rüya-vahiy ve nübüvvet ilişkisi bilinen bir noktadır. Peygamberin ilk vahyi gece rüyasında aldığı bilinmektedir. Miraca çıkmasını fiziken olduğunu savunanlar karşısında rüyasında manen olduğunu savunan görüşler de bulunmaktadır. Yine Kur'an'da bazı peygamberlerin rüya gördükleri ve bunları yorumladıkları bilinmektedir. Ancak Sürûş'un bu geleneksel kaynaklardaki bilgiyi genel bir teoriye dönüştürerek tüm vahyin alımlanmasını bir rüya süreci içine yerleştirmesi ve buna bağlı olarak da kitabın, tıpkı rüya gibi tabir edilmesi gerektiğini savunması oldukça yeni bir yaklaşımdır. Bu hemencecik reddedilmesi veya kabul edilmesi gereken bir teori değil, eleştirilerle birlikte yeniden okunması ve değerlendirilmesi gereken bir fikirdir.