



NOUS

Academy Journal

PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION



NOUS ACADEMY JOURNAL

e - ISSN : 3 0 2 3 - 4 4 1 7

Sayı: 2
Yıl 2024

Yayıncı

Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Esentepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya
+90 264 295 3279
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Kapsam

Felsefe, Siyaset, Din

Periyot

Nous Academy Journal yılda iki kez (Nisan-Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce

Dergi Politikası

Nous Academy Journal en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı hakemlik sistemini kullanır.

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Nous Academy Journal ISNAD Atıf Sistemini benimser.

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

Issue: 2
Year: 2024

Publisher

Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Esentepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya
+90 264 295 3279
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Scope

Philosophy Politics, Religious

Period

Nous Academy Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year (April-October).

Publish Language

Turkish, English

Journal Policy

Nous Academy Journal uses the model of double-anonymized peer review, which has the duty of at least two reviewers.

The identities of reviewers are hidden and not published.

Authors retain the copyright of their work.

Nous Academy Journal adopts the ISNAD Citation System.

The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

No fee is charged from the authors under any name.

No fee is paid to the journal authors whose articles are published.

Açık Erişim Politikası

Nous Academy Journal, Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC- BY- NC) ile lisanslanmıştır. Nous Academy Journal siyaset, felsefe ve din alanında yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki defa yayımlanır. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazarlardan herhangi bir ücret talep etmez.

İletişim

Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Esentepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya
+90 264 295 3279
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Open Access Policy

Nous Academy Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International Licence (CC- BY- NC). Nous Academy Journal is an international peer-reviewed journal on politics, philosophy and religion. It is published twice a year. The language of publication is Turkish and English. It does not charge any fee from the authors.

Contact

Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Esentepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya
+90 264 295 3279
emrahkaya@sakarya.edu.tr



NOUS ACADEMY JOURNAL

e - ISSN : 3 0 2 3 - 4 4 1 7

<https://nousacademyjournal.org/index.php/pub/index>

Sayı/Issue: 2 (2024)

EDİTÖR/EDITOR

Doç. Dr. Emrah Kaya

İslam Felsefesi, Sakarya Üniversitesi

emrahkaya@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8889-5587>

<https://emrahkaya.sakarya.edu.tr/>

YARDIMCI EDİTÖRLER/ EDITORIAL ASSISTANTS

Doç. Dr. Rahman Dağ

Siyaset Bilimi, Bülent Ecevit Üniversitesi

rahman.dag@beun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4198-2851>

<https://verimerkezi.beun.edu.tr/pbs/rahman.dag.html>

Doç. Dr. Ahmet Yeşil

İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi

ahmetyesil@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0606-5177>

<https://ahmetyesil.sakarya.edu.tr/tr/apersonel/akademik>

Dr. Abdullah Özçelik

Siyaset Bilimi, Sakarya Üniversitesi

abdullahozcelik@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1041-199X>

<https://abdullahozcelik.sakarya.edu.tr/>

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Jon Hoover

Dini Çalışmalar ve Teoloji, Nottingham University, İngiltere

jon.hoover@nottingham.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0001-8571-4413>

<https://www.nottingham.ac.uk/humanities/departments/theology-and-religious-studies/people/jon.hoover>

Prof. Dr. Mohammed Rustom

İslam Düşüncesi ve Felsefe, Carleton University, Kanada

mohammed.rustom@carleton.ca

<https://orcid.org/0000-0002-7020-9374>

<https://carleton.ca/islamstudies/people/mohammed-rustom/>

Prof. Dr. Vincent Lloyd

Politik Teoloji, Villanova University, ABD

vincent.lloyd@villanova.edu

<https://orcid.org/0000-0003-3790-6773>

<https://www.villanova.edu/vincent.lloyd/>

Prof. Dr. Gavin D'Costa

Katolik Teoloji, University of Bristol, İngiltere

Gavin.DCosta@bristol.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0003-2543-1168>

<https://www.bristol.ac.uk/people/person/Gavin-D'Costa-0a9d8782-e5f7-4f10-a973-c83542bb7fbo/>

Prof. Dr. Murat Çemrek

Siyaset Bilimi, Necmettin Erbakan Üniversitesi

mchemrek@erbakan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0969-5542>

<https://www.erbakan.edu.tr/personel/6457/murat-chemrek>

Doç. Dr. Hassan Hazrati

Siyasi Tarih, University of Tehran, İran

hazrati@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-9254-3018>

<https://rtis2.ut.ac.ir/cv/hazrati/?lang=en-gb>

Prof. Dr. Mark Meirowitz

Siyaset Bilimi, State University of New York, ABD

mmeirowitz@sunymaritime.edu

<https://www.sunymaritime.edu/faculty/humanities/mark-meirowitz>



İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Araştırma Makalesi/ Research Article

İbn Haldun'un Toplumsal Devlet ve Tarih Anlayışı
İbn Khaldun's Understanding of Society, State and History
ss. 1-14.
Rabia Büyükpınar

Tekabülîyet Kuramının Metafizik Önermelere Karşı Durumu: İsim –
Müsemma Tartışmaları ve İki Örnek Üzerinden Bir İnceleme
Condition of Correspondence Theory Towards Metaphysical
Propositions: An Examination Through Two Examples and Al-İsm wa
al-musammâ Discussions
ss. 15-26.
Ahmet Hamdi Hacıcaferoğlu

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri
Life, Scholarly Character, and Works of Taqî al-dîn al-Subkî
ss. 27-48.
Rıdvan KARAMAN

Bölgesel Kalkınmada Yönetişim ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri:
Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı Örneği
The Place of Governance and Non-Governmental Organizations in
Regional Development: The Example of Western Black Sea
Development Agency
ss. 49-75.
Osman Bahadır Kalecik

A New Viewpoint on the Nature of Money Based on the Theory of
Social Capital in Islamic Thought
İslam Düşüncesinde Sosyal Sermaye Teorisine Dayalı Paranın Doğası
Üzerine Yeni Bir Bakış Açısı
ss. 76-94.
Mohammad Soleimani & Mostafa Habibollah Pourzereshki



E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 2

NOUS
Academy
Journal
PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION

Yayın Tarihi: 15.04.2024

Geliş Tarihi : 18.02.2024

Kabul Tarihi: 20.03.2024

Year: 2024 Issue: 2

İbn Haldun'un Toplum Devlet ve Tarih Anlayışı *Ibn Khaldun's Understanding of Society, State and History*

Rabia Büyükpınar

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
Araştırma Görevlisi

Zonguldak Bülent Ecevit University, Political Science and Public Administration,
Research Assistant

rabia.buyukpinar@beun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1357-5412>

Atıf/Citation

Büyükpınar, Rabia. "İbn Haldun'un Toplum Devlet ve Tarih Anlayışı". *Nous Academy Journal* 2 (2024), 1-14. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10940315>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Öz

Orta çağ döneminde yaşayan ve yaşadığı çağın ve coğrafyanın en önemli isimleri arasında yer alan İbn Haldun, İslam düşünce geleneğinde toplumsal ve siyasal alan üzerinde düşünen ender bir ismi oluşturmaktadır. Kendine özgü bakış açısı geliştirerek çok sayıda toplumsal kavramın ilk kullanıcısı olması bakımından da ayrıca bir öneme sahiptir. Bu kavramlar arasında bugün medeniyet olarak adlandırdığımız, İbn Haldun da ise "umran'a" karşılık gelen kavram ile toplumsal hayatı merkeze alarak toplum hayatında meydana gelen geçişleri incelemiştir. İçinde bulunduğu tarihsel, ekonomik, kültürel ve siyasal olgular üzerine düşüncelerini geliştiren İbn Haldun, tarihsel olayları eleştirel bir yaklaşımla ve nedensellik ilişkisi çerçevesinde ele alarak tarihin de bir yasası olduğunu belirtmiştir. İnsan tabiatı için devleti zorunlu bir unsur olarak gören düşünür, organizmacı bir devlet anlayışı geliştirerek devletlerin de insanlar gibi ömrü olduğunu ve bu doğrultuda doğup, büyüyüp, gerilediğini ve en sonunda öldüğüne dikkat çekmiştir. Yine İbn Haldun'a özgü bir kavram olan asabiyet ile devletin kökenini incelemiş, bunun üzerine siyaset teorisini geliştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Siyasal Düşüncesi, İbn Haldun, Nedensellik, Umran, Asabiyet.

Abstract

Ibn Khaldun, who lived in the Middle Ages and is one of the most important names of the age and geography in which he lived, constitutes a rare name who thinks on the social and political field in the Islamic world. Ibn Khaldun has a unique place in the history of thought with his original thoughts on society, state, history, economy and city. It is also important in terms of being the first user of many social concepts by developing its own unique perspective. Among these concepts, we call civilization today, Ibn Khaldun, on the other hand, examined the transitions that took place in social life by focusing on social life with the concept corresponding to "umran". The existence of umran in a place is possible for a number of reasons, such as the establishment of cities and towns in that place and the carrying out of social, economic, political and scientific activities. When these reasons disappear, the umran is doomed to disappear and the city/town to become devastated or ruined. In addition to the fact that the concept of society occupies an important place in Ibn Khaldun, the subject of the 'science of umran', which he uses as completely unique to himself, is to live in state of society that he sees as necessary for humans. Ibn Khaldun, the first thinker to make society the subject of a new and independent science, saw society as a natural phenomenon subject to laws. He has tried to explain the change occurring in society on the basis of social realities. In this context, he examined social life in two categories for the first time: Bedouin and Hadarî. The Bedouin society is a society that deals with farming and animal husbandry, consumes foodstuffs with little change in their natural state, and has access only to essential subsistence items. The Hadarî society, on the other hand, is urban and town dwellers who have reached a certain level of prosperity, have access to luxury necessities, and live a settled life. Ibn Khaldun thinks that luxury, waste and ostentatious spending, which started in the rich classes in the societies with increasing prosperity, spread to the whole society through this class and led to the destruction of the society economically, politically and socially. According to Ibn Khaldun, humans, who form the basis of society, have some unique characteristics that distinguish them from other living creatures. These; ability to do science and art, the needs an influential manager, the effort to make a living and the umran. Ibn Khaldun who developed by his thoughts on the historical, economic, cultural and political phenomena in which he was involved, discussed

historical events with a critical approach and within the framework of causality and stated that history also has a law. By giving the events in a certain regularity, he drew attention to the fact that there is also a law of history. Ibn Khaldun, who considers the state as a mandatory element for human nature, by developing an organismic understanding of the state, he drew attention to the fact that states have a life span just like people. The lifespan of the state and dynasty does not exceed three generations, and the lifespan of each generation is 40 years on average. Bedouin characteristics are preserved in the first generation. During this period, asabiyyah is strong and the people submit to the state. In the second generation, the state develops from scarcity to abundance, but asabiyyah begins to fade. In the third generation, Bedouinism is forgotten over time and asabiyyah disappears completely. By the fourth generation, they disappear. Ibn Khaldun examines the political system under two headings. These are politics based on reason and religion. Politics based on reason is politics outside the caliphate and based on power. This system is established with rules created later. Politics based on religion is the administration of the people according to religious provisions. A caliphate in which religious provisions are valid is deemed necessary for the good in both worlds. Again, he examined the origins of the state through asabiyyah, which is also a concept unique to Ibn Khaldun, and developed his political theory thereupon. Asabiyya expresses the feeling that will mobilize all members of the society with the spirit of unity and solidarity against the enemies. Asabiyyah is a form of behavior, and this form of behavior corresponds to collectivity. Thanks to Asabiyyah, a tribal branch or family unites other branches of the same tribe around itself and thus increases its power. However, as passes from the Bedouin society to the Hadarî society, asabiyyah decreases.

Keywords: Islamic Political Thought, Ibn Khaldun, Causality, Umran, Asabiyyah.

Giriş

İnsanlık tarihinde geliştirdiği düşünce ve metotlar ile hem yaşadığı hem de sonraki dönemlere önemli etkilerde bulunan ve yol gösterici olan birçok düşünür vardır. 14. yüzyılda yaşamış, çok yönlü bir kimliğe sahip olan ve aynı zamanda birçok çalışma alanına öncülük eden İbn Haldun'da bu düşünürler arasındadır. Çağına özgün bakış açıları getiren İbn Haldun, yaşadığı dönem ve coğrafyanın şart ve imkânlarına göre yerinde ve orijinal tespitlerde bulunmuştur. Bu durum onun değerini daha da artırırken, Batı ve Doğu düşünce geleneği içerisinde önemli bir yere yerleştirmektedir.

Çeşitli üst düzey devlet görevlerini ifa etmiş olmasına rağmen halk ile iç içe bir yaşam süren İbn Haldun, bu yaşamının sağladığı somut gerçeklik üzerinden incelemelerini yapmış, bu itibarla fikirlerini ortaya koymuştur. Çağdaşlarından ve seleflerinden ayrılan en önemli özelliği de bu noktada ortaya çıkmış ve olan üzerinden gözleme dayalı ilerlemiştir. Toplumunu ve devleti idealarda incelememiş, içinde bulunduğu tarihsel, ekonomik, kültürel ve siyasi olgularla birlikte ele almıştır. Bunun sonucunda geliştirdiği 'umran' kavramı ile zorunlu olarak gördüğü insanın toplumsal yaşamını konu edinmiştir. Toplumsal gerçeklikler temelinde toplum da meydana gelen değişimi anlatmaya çalışmıştır. Siyaseti sadece yöneten-yönetilen ilişkisi veya yönetim biçimleri üzerinden değil devletin kökeni ile birlikte incelemiştir. Bu itibarla kendisine özgü bir kavram olan 'asabiyet'i devlet için zorunlu görmüştür.

Tarih'i kendisinden önceki tarihçilerin yaptığı nakilcilikten arındırıp, olaylar arasındaki nedensellik ilişkilerini dikkate alarak eleştirel bir yaklaşım kazandırmıştır. Olayları belli bir düzenlilik içinde vererek tarihin de bir yasası olduğuna dikkat çekmiştir. Bu düşüncelerini önemli

bir eserini oluşturan *Kitab'ül İber'in* birinci kitabı ve giriş kısmı olan *Mukaddime* de vermiştir. Bir kitabın giriş kısmı için oldukça geniş, kapsamlı ve yoğun bir bölüm olan *Mukaddime*, eserden daha çok bilinmektedir. Bu çalışmanın amacını, başta toplum olmak üzere siyasete, tarihe, ekonomiye yaklaşımları ile birçok yönden çağdaşlarından ayrılan ve ilim alanlarına getirdiği özgün fikirleri ile yeniliklerin temsilcisi olan İbn Haldun'un topluma, devlete, siyasete ve tarihe yönelik yaklaşımlarının verilmesi oluşturmaktadır. Literatürde İbn Haldun'un söz konusu alanlara yönelik yaklaşımları çeşitli açılardan ve çoğunlukla da ayrı ayrı başlıklarda ele alınmıştır (Stowasser, 1984; Choudhury- Silvia, 2008; Yıldız, 2010; Kayapınar, 2006; Çaksu; Hassan, 1998; Yakıt, 2001; Yavuz, 2013). Diğer taraftan bu alanları bir bütün olarak ele alan çalışma da bulunmaktadır (Akçetin, 2017). Ancak söz konusu çalışma, İbn Haldun'un bu alanlara yönelik yaklaşımlarını günümüz açısından değerlendirmesini içermektedir. Bu çalışmanın konusu ise günümüz açısından bir değerlendirme içermeyip, birbiri ile bağlantılı olarak görülen konuların tek bir başlık altında incelenmesi ve söz konusu bağlantının ortaya konması oluşturmaktadır.

İbn Haldun'un Hayatı

Ebû Zeyd künyesi, Veliyuddin ünvanı ve İbn Haldun şöhreti (Uludağ, 1993) ile tanınan Ebû Zeyd Abdurrahman İbn Muhammed İbn Haldun, 1332 yılında Kuzey Afrika sınırlarında bulunan Tunus'ta doğmuştur. Hadramut'tan İspanya'ya göçmüş, 12. yüzyılda ise İspanya'nın üçüncü Ferdinand tarafından istilası üzerine Tunus'a sığınmış çok eski bir aileden gelmektedir. Eğitim hayatına dönemin ilim merkezi olan Tunus'ta küçük yaşlarda başlamış olan İbn Haldun, dönemin bilginlerinden dersler almıştır (Haldun, 2011; Ülken, 1998). Yaşadığı dönemin ve coğrafyanın geleneklerine uygun şekilde Kur'ân-ı Kerîm eğitimi ile ilim hayatına başlamış, dönemin fakihlerinden sayılan babasının yönlendirmesi ile yine dönemin bilginlerinden edebiyat, dilbilgisi, kelam, felsefe, matematik ve mantık gibi çeşitli ilim alanlarında dersler almıştır. 1348'den itibaren İslâm dünyasının Doğusunun büyük bir bölümü ile birlikte İtalya, Endülüs ve birçok Avrupa ülkesinde görülmeye başlayan veba salgınında anne ve babasının yanında hocalarının bir kısmını da kaybetmiştir. Vebadan kurtulan hocalarının da Tunus'tan ayrılması ve henüz 18 yaşında iken ailesini kaybetmiş olması, İbn Haldun'un ilim yaşamını olumsuz etkilemiştir. Yarım kalan eğitim hayatından sonra ise idari ve siyasi görevler üstlenmiştir (Şen, 2010).

İlk görevini vezir İbn Tafragin, Tunus sultanı Ebû İshak'ın Alamet kâtipliğine (mühürdarlık) ataması ile yirmi yaşında almıştır. Kâtiplik görevine devam ettiği dönemde Tunus'tan ayrılan İbn Haldun, hocalarının da bulunduğu Fas'a gitmek üzere yola çıkmıştır. Sultan Ebû İnan'ın daveti üzerine 1354 yılında Fas'a gelmiş olan İbn Haldun, burada dönemin bilginlerinden ders almaya devam etmiştir (Haldun, 2011). Sultan, İbn Haldun'un Fas'ta bulunduğu dönemde bilim meclisine almış ve çeşitli idari görevler vermiştir. Sultan Ebû İnan'ın hastalandığı dönemde sultanın Fas'ta yaşamasını mecbur kıldığı Hafsi emiri Muhammed b. Abdullah'ın Becâye'ye kaçmasına yardım etme girişimlerinde bulunduğu dair söylentiler, İbn Haldun'un sultan ile olan yakın ilişkisini kıskananlar tarafından gündeme getirilmiş, sultanın bu söylentilere inanması üzerine İbn Haldun'a iki yıl hapis cezası vermiştir (Günaltay, 1991). Sultan'ın ölümü üzerine tahta çıkan kardeşi sultan Said döneminde vezir el-Hasan b. Ömer tarafından serbest bırakılmıştır. İlerleyen zamanlarda tahta yeni çıkmış olan sultan Ebû Salim'in önce sır katipliğini daha sonra ise mezalim dairesi başkanlığı görevine getirilen İbn Haldun, sonraki dönemlerde vezir ile arasında yaşanan olumsuzluk neticesinde Endülüs'e gitmeye karar vermiş ve 1362 yılında Kurtaba'ya gitmiştir. Fas'ta bulunduğu dönemde tanıştığı Nasri hükümdarı Ebû Abdullah Muhammed ile kurduğu yakın ilişkiye güvenerek Gırnata'ya giden İbn Haldun burada sultanın görevlendirmesi üzerine Kastâle Kralı Pedro'ya elçi olarak gönderilmiştir (Haldun, 2011). 1368 yılına gelindiğinde Becâye'nin, eski dostu Muhammed Ebu Abdullah tarafından tekrar alınması üzerine Becâye'ye gitmek üzere

Gırnatadan ayrılmıştır. Becâye'ye geldiğinde oldukça büyük bir törenle karşılanan İbn Haldun'a burada hep ulaşmak istediği üst konumda bir görev verilir ve haciplik (sadrazamlık) yapmaya başlar (Uludağ, 1993). Tunus'ta bulunduğu dönemde ülkede var olan gerek hanedanlar arasındaki savaş gerek şehirlerin güvensiz ortamı gerekse de köylerin ve kervanların kabilelerce yağmalanması onu siyasi yaşamdan uzaklaşmaya götürmüştür. Bu süreçlerin ardından hem hayat tecrübelerine hem de derin bilgi birikimine sahip olan İbn Haldun yazmaya karar vermiştir. Çeşitli dillere çevrilen ve *Kitâbü'l-İber* adlı ünlü eserinin başlangıç kısmı olan *Mukaddime*'yi burada yazmaya başlamıştır. Bu süreçte Tunus sultanının ilgisiyle karşılaşan fakih, eserini sultana ithaf etmiş ve yazma nüshasını kütüphaneye vermiştir. Sultan'ın İbn Haldun'a ilgisinden rahatsızlık duyan çevreler çeşitli girişimlerde bulunmaya başlamış, siyasi tecrübesi oldukça fazla olan İbn Haldun olacağını önceden fark etmesi üzerine Tunus'tan ayrılmıştır (Ülken, 1998).

1382 yılına gelindiğinde Mısır'a yerleşen İbn Haldun burada Memlük Sultanı Berkuk tarafından siyasi danışman ve medrese hocası olarak görevlendirilmiştir (Haldun, 2011). Hayatının sonuna kadar burada kalan İbn Haldun, ölümüne kadar çeşitli ülkelere geziler yapmış, Timur'un Suriye'yi işgali esnasında kendisiyle görüşmüş ve ömrünün son 5 yılında Kahire'de kadılık ve hocalık yaparak geçirmiştir. İslam dünyasının önemli bir fakihini oluşturan ve çeşitli siyasi ve idari görevlerde bulunmuş olan İbn Haldun, 1406 yılında Kahire'de vefat etmiştir (Çiftçi, 2018).

İbn Haldun'un yaşadığı dönemde İslam dünyasının genel durumuna baktığımızda hem Endülüs'te hem de Kuzey Afrika'da ilmi, fikri, siyasi ve medeni hayatın gerilemeye başladığını görmekteyiz. Endülüs'ün büyük bir bölümü Hıristiyanlar tarafından işgal edilmiş durumdaydı. Bu işgal ortamında Müslüman aileler yurtlarını terk etmek zorunda kalmıştır. İspanya'dan Afrika'ya göçmeye başlayan ailelerden biri de İbn Haldun'un ailesidir (Yetkin, 2012). Tunus'tan Atlas okyanusuna kadar uzanan topraklarda ise var olan üç hanedanlık arasında geçimsizlik ve siyasi rekabetin hüküm sürdüğü istikrarsız bir ortam söz konusudur. Hayatının son zamanlarını geçirdiği Mısır'da ise Memlük devleti ve Anadolu'da Selçuklu beylikleri hüküm sürüyordu (Uludağ, 1993).

İbn Haldun'un tarihe, sosyolojiye, felsefeye, dine, iktisada ve birçok toplumsal meseleye dair 14. yüzyılda öne sürdüğü görüşleri onun birçok alanda öncü ve çığır açan bir bilgin olarak görülmesine neden olmuştur. Ancak İbn Haldun'un fikirlerine yaşadığı dönemde çok ilgi gösterilmemiştir. Bunda dönemin düşünce dünyasında yaşanan gerilemelerin etkisi olduğunu kadar eserlerinin farklı dillere çevirisinin olmaması/az olması ve dönemin bilgi ve iletişim imkânlarının kısıtlılığının tanınırlığını sınırlaması etkili olduğunu söylemek mümkündür. 18. yüzyıldan itibaren hem Doğu'da hem de Batı'da ilgi odağı haline gelmiştir. Sosyolojinin ve tarih felsefesinin öncüsü olarak meşhur olmuştur. Bugün Batı'da "Sosyoloji, ilim olarak ilk defa mağarada doğmuştur" sözüyle İbn Haldun ve eseri *Mukaddime* kastedilir (Yakıt, 2001). Çeşitli devlet kademelerinde görev almış, birçok ülkeyi görme fırsatı bulmuş ve bu itibarla farklı toplum kesimleriyle tanışmış olan İbn Haldun, geliştirdiği öğretilerini kendisine özgü üslubuyla sahip olduğu tecrübeler ve toplumsal gerçeklikler üzerine inşa etmiştir.

İbn Haldun'da Toplum ve İnsan

İnsanın doğası gereği toplumsal olduğunu düşünen İbn Haldun, insanın sosyal etkileşime girmeden var olamayacağını savunur. Bu var oluşu insanın sosyal eğilimleri ve diğer insanlar ile ortaklık kurma ihtiyacı üzerinden açıklayan İbn Haldun'a göre insanlar geçimlerini ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla toplumsal örgütlenme, ortak çaba ve iş birliği yapmak zorundadır (Baali, 1998).

Mukaddime'nin birinci bölümüne "insanî içtima (insanların toplum halinde yaşamaları) zaturîdir" ve "insan, tabiatı icabı medenidir" sözleriyle başlayarak toplum halinde yaşamının zarurîyetini açıklar. İnsanın tabiatı gereği var olan bu zarurîyet halini temel ihtiyaçlar ve savunma ihtiyacı temeli üzerinden anlatan İbn Haldun şu ifadeleri kullanır:

Allah Teâla insanı yaratmış, gıdasız yaşaması ve hayatını devam ettirmesi mümkün olmayacak surete ve biçime koymuş, fitratı ile gıdasını aramayı ve kendisine tevdi edilen kudret ile bunu elde etmeyi ona belletmiştir. Ancak insanlardan bir kişinin kudreti, muhtaç olduğu gıdayı tek başına elde etmeye kâfi gelmez. Hayatını devam ettirmesi için bu gıdanın asgari olan kısmını bile tam olarak temin edemez. Bu gıdanın, farz edilmesi mümkün en az miktarını ele alalım, bu miktar mesela bir günlük rızık kadar buğday olsun, işte bu miktar bile onu öğütme, hamur yapma ve pişirme gibi birçok zahmet ve muameleden sonra hasil olur. Bu üç işten her biri için bir takım alet ve edevata muhtaç olur. Bunlar ise demirci, marangoz ve çömlekçi gibi müteaddit sanatları icra eden şahıslar olmadan vücuda gelmez. Aynı şekilde her insan kendini savunmak için de hemcinsinin yardımına muhtaç olur Hayvanlarda saldırmak tabii olduğu için Allah, hayvanlardan her birine bir organ vermiştir. Bu organ, başkalarının saldırısından ulaşan zararlara karşı, savunmaya mahsustur. Allah bütün bunlara karşılık ve bedel olmak üzere insana fikir ve el verdi. El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organdır. Sanat sayesinde insan için aletler hasil olur. Bu aletler, öteki hayvanların kendilerini savunmaları için sahip oldukları organların yerine geçer. Tek kişinin kudreti; yabani hayvanlardan, özellikle bunların yırtıcı olanlarından bir tanesinin kudretine mukavemet edemez. Şu hâlde o, umumiyetle tek başına kendini müdafaa etmekten acizdir. Savunma işi için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da (tek başına) gücü yetmez. Şu hâlde bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kişilerle yardımlaşması mutlaka lazımdır. Bütün bunlara veya bir kısmına bir tek şahsın kudretinin kâfi gelmesi imkansızdır (İbn Haldun, 2007, 213-14).

Bu zaruret gerçekleşmediği takdirde insan bekasının muhafaza edilemeyeceğini, ayrıca Allah'ın insanlar vasıtasıyla alemleri imar etme ve onları yeryüzünde halife olarak yaratması yönündeki iradesinin gerçekleşmesinin olanaksız olduğunu da ayrıca belirtir.

Toplum kavramı İbn Haldun'da önemli bir yer teşkil etmesinin yanında tamamen kendisine özgü olarak kullandığı 'umran ilmi'nin konusunu da insan için zorunlu olarak gördüğü toplumsal hayat oluşturmaktadır. Toplumu yeni ve bağımsız bir bilimin konusu haline getiren ilk düşünür olan İbn Haldun, toplumu yasalara tabi doğal bir olgu olarak görerek onu yasal çerçevesinde inceleyip, bu yasaları formüle etmeye çalışmıştır (Baali, 1998). Bu noktada, toplumu müstakil bir araştırma alanı olarak görüp ele alması ve toplumsal hayatın neredeyse bütün yönlerini incelemesi bakımından İslam düşünce geleneği içerisinde müstesna bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür (Günay, 1986).

Umran ilmi, insanın toplumsal hayatını konu alır ve malzeme olarak da somut gerçekleri kullanır. Yeni bir ilmi kavramı teşkil eden umran ilminin inceleme alanlarını altı başlık halinde vermek mümkündür (Baali, 1998). Bunlar;

1. Genel olarak insan uygarlığı, onun çeşitli türleri ve dünyanın uygar olan kısmı hakkında (insan ve sosyal çevresi)
2. Kabileler ve vahşi uluslar da dâhil olmak üzere çöl uygarlığı hakkında (kırsal sosyoloji)
3. Hanedanlık, halifelik ve kraliyet gibi devlet otoritesi üzerine (siyasal sosyoloji)
4. Yerleşik uygarlıklar, ülkeler ve şehirler hakkında (kentsel sosyoloji)
5. Zanaatlar, geçim yolları, kazanç sağlayan meslekler hakkında (iktisat sosyolojisi)
6. İlimler ve onların öğrenilmesi ve araştırılması hakkında.

Umran ilminin kurulmasının esas gayesi ise doğru ve gerçek toplumsal olaylara dair doğru ve gerçek bilgileri yalan ve asılsız haber ve rivayetlerden ayırmaktır (İbn Haldun, 2018).

Toplumun temelini oluşturan insan diğer canlılardan ayrılan, kendine has birtakım özelliklere sahiptir. Sahip olduğu bu özellikler onu seçkin bir konuma getirmiştir. İnsana ait bu özellikler şöyle sıralanabilir;

1. İlim ve sanattır; insanın diğer canlılara karşı en şerefli vasfını oluşturan aklın bir sonucudur.

2. Nüfuzlu bir hakeme ve kuvvetli bir yöneticiye olan ihtiyacı.

3. Geçimini sağlamak için çabalaması.

4. Umran; toplumla bir araya gelmek ve ihtiyaçlarını karşılamak amacı ile bir yere yerleşmek. Kelime anlamı olarak bayındırlık, mamurluk anlamına gelen umran, şehir ve kasabada hareketliliği, canlanmayı, gelişmeyi ifade eder. Zanaat sahibi olan insanın kendi emeğiyle yaptığı ve ürettiği her şeyi kapsayan umran, tarihi ve insanı bir bütün olarak içine alarak toplumsal hayatı, toplumsal hayat içindeki düzeni, âdetleri ve inançları da ifade etmektedir. Bu noktada umran, bir yönüyle kültür ve medeniyete diğer bir yönüyle ise toplumsal yaşama karşılık gelmektedir (Canatan, 2012; Meriç, 2015).

İbn Haldun'a göre umran zaruri olarak meydana gelir. Bir yerde umranın var olabilmesi o yerde şehir ve kasabanın kurulması, toplumsal, ekonomik, siyasi ve ilmi faaliyetlerin yapılması gibi birtakım sebeplerle mümkündür. Bu sebepler ortadan kalkınca umran yok olmaya şehir\kasaba virane veya harabe haline gelmeye mahkûmdur (İbn Haldun, 2018). Umran, bedevîlikten hadarîliğe evrilen süreci kapsar. Ve her toplumda zorunlu olarak bedevîlikten hadarîliğe geçiş söz konusudur (Günay, 1986).

Toplumsal meselelere yaklaşımında realist bir bakış açısına sahip olan İbn Haldun, Platon ve Farabi gibi birçok filozoftan bu noktada ayrılmaktadır. Toplumsal meselelerde ideal hareket tarzının ne olduğu araştıran söz konusu filozoflar, olan ve olmaya devam eden olayları, olması gereken bir biçimde yani idealist bir yaklaşımla tespit etmeye çalışmışlardır (Platon, 2010; Farabi, 2013; İbn Haldun, 2018). Ancak hayatı boyunca farklı toplumlarda yaşama imkânı bulmuş olan İbn Haldun, toplum üzerine geliştirdiği düşüncelerini de somut gerçeklikten yola çıkarak oluşturmuştur. Nitekim toplumsal yapıyı ilk defa bedevî ve hadarî olarak iki kategoriye ayırması da bu deneyimlerinin bir ürünüdür. İbn Haldun üzerine araştırma yapanların büyük bir kısmı İbn Haldun'un en özgün ve en değerli düşüncesinin toplum hayatını bedevî ve hadarî olarak kategorileştirmesi olduğunu düşünürler (Uludağ, 1993). İbn Haldun toplumdaki bu farklılığı geçim yollarının farklı olmasına dayandırır (Hassan, 1998).

Bedevî kelimesi, başlamak, ortaya çıkmak ve önce gelmek anlamlarına gelmektedir (Hassan, 1998). Bedevîlik bu anlamıyla hadarîlikten önce gelmekte ve toplumun ilk formunu teşkil etmektedir. Bedevî toplum, çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan, gıda maddelerini tabiattaki şekillerinden çok az değiştirerek tüketen, zaruri geçim maddeleri haricinde lüks ihtiyaç maddelerine ulaşamayan toplumdur. Hadarî toplum ise toplumun belli bir geçim yolunu tutması ile durumlarının gelişip refaha erdiği, bu refah neticesinde artık lüks maddelere ulaşılabilirdiği, yerleşik bir hayat süren şehirli ve kasabalıdır. Herhangi bir şehir halkının ele alınıp incelenecek olduğunda bunların çoğunun evveliyatlarının o şehir etrafında bulunan bedevî halka dayandığını, halkın refaha erişmesi ile şehre yerleştiğini görürüz. Yani hadarîliğin evveli bedevîliğe dayanır, bedevîlik onun aslıdır (İbn Haldun, 2007). İbn Haldun, refah düzeyi yükselen hadarî toplumdaki zengin sınıflarda başlayan lüks, israf ve gösterişe dönük harcamaların bu

sınıf yolu ile toplumun tamamına yayıldığını ve toplumu iktisadi, siyasi ve içtimai olarak yıkıma götürdüğünü düşünmektedir (Çiftçi, 2018). İbn Haldun bedevî ve hadarî toplumların yapısal farklılıklarını izah ederken zarurî, hâcî ve kemalî kavramlarına dikkati çekmektedir. Buna göre zarurî, insan yaşamı için zorunlu olan yiyecek, giyecek ve konut gereksinimlerine karşılık gelmektedir. Hâcî, insan yaşamı için zorunluluk arz etmeyen ancak bulunması durumunda insanı rahata eristirecek ve gelecekte ihtiyaç duyulabilecek şeylere karşılık gelmektedir. Kemalî ise geleceğe yönelik ihtiyaçlarını karşılama noktasında belli bir seviyeye ulaşmış insanların estetik vb. kaygılarla geliştirdiği hususlara karşılık gelmektedir. Zarurî olan her iki toplumda bulunmakla birlikte bedevî toplumların yetinmek zorunda olduğu şeylerdir. Hâcî ve kemalî sadece hadarî toplumlarda bulunmaktadır (Görgün, 17 Mart 2024).

İbn Haldun'da Devlet ve Siyaset

Siyaset ve devlet felsefesi konusunda seleflerinden birçok açıdan farklılaşan İbn Haldun, sosyal ve siyasal alanda olması gerekenden ziyade olan üzerinden düşüncelerini geliştirmiştir (Uludağ, 1993). Platon ve Farabi de gördüğümüz "ideal devlet" veya "ideal şehir" tasavvuruna sahip olmayıp tarihsel gerçekliğe dayalı bir devlet tasavvuruna sahiptir. İbn Haldun'a göre filozofların dayandığı 'idea'lar ütopyaları oluşturmaktadır. Ampirik gerçekliği önemli bir araştırma nesnesi olarak kuran İbn Haldun, düşünce sistemini fiilen olmuş olayları ve toplumsal hayatı temel ve merkeze alarak kurmuştur (Çaksu, 2007; Katsiaticas, 1999; Günay, 1986).

İnsanın tabiatında var olan temel ihtiyaçları ve hayatını güvende sürdürebilmesi için ortaya çıkan savunma ihtiyacını tek başına karşılayamaması, diğer insanların yardımına ihtiyaç duymasından dolayı toplumsal yaşam insan için zorunludur. Oluşan toplumun istikrarlı ve güven içinde varlığını devam ettirebilmesi içinde egemenlik unsuru gereklidir. İnsan doğasının "hayvani" bir yöne sahip olduğunu, bu yanı ile insanın sürekli başkalarının mallarına, canlarına zarar verme ve haksızlık etme eğiliminde olduğunu belirten İbn Haldun, umran'ın oluşması ile birlikte insandaki bu yönün de açığa çıktığını belirtir. Dış etkenlere karşı savunmak için bir araya gelen insan bu sefer de birbirlerine tehlike oluşturmaya başlamıştır. İşte burada da insanların birbirlerine zarar vermelerini önleyebilecek güce sahip bir kişiye ihtiyaç duyulur. Bu kişi "mülk sahibi", bu olay ise "mülk(devlet)"dür (Arslan, 2009). Mülk kavramını açıklamadan önce mülkü gaye edinen (İbn Haldun, 2007) ve İbn Haldun'a özgü bir kavramsallaştırma olan 'asabiyet'i açıklamak İbn Haldun'un siyaset anlayışının kavranmasında yararlı olacaktır.

Arap toplumlarında aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabalık ilişkisine 'asabe', bu topluluğun bütün fertlerini düşmanlara karşı birlik ve dayanışma ruhu ile harekete geçiren duyguya ise 'asabiyet' denir (Çiftçi, 2018). Asabiyeti oluşturan temel olgular kovmak, kazanmak, harekete geçirmek ve faaliyette bulunmaktır. Buradan hareketle denilebilir ki asabiyet, bir davranış biçimi olup, bu davranış biçimi kolektifliğe karşılık gelmektedir. Asabiyetin kolektif bir eylem oluşunu ise İbn Haldun, kavimlerin bir araya gelerek kendisini düşmana karşı koruması, memleketler fethedip zafer kazanmayı istemesi ve düşmanı yenmesi ile açıklar. Asabiyet sayesinde bir kabile kolu veya aile aynı kabilenin diğer şubelerini kendi etrafında birleştirir ve bu suretle gücünü artırır. Bundan sonra ikinci merhalede, o milletin diğer kabilelerini de kendi çevresinde birleştirmek suretiyle devlet olma yoluna girer (İbn Haldun, 2007). Bundan dolayı zafer ve fetihlerin sadece birer askeri olay olarak görülemeyeceğini, zafer ve fetihler yolu ile "mülk" ya da yeni mülkler kurulacağını ekler (Hassan, 1998). Burada asabiyet olgusu üzerinden devletin kuruluş temelini görmekteyiz. Zaten asabiyeti devletin temelinde olan ve olması gereken bir güç olarak görür (Yakıt, 2001).

Asabiyet, geleneksel kullanımda kabile tarzı örgütlenmenin bir özelliği olup, dışlayıcı bir karakter arz ederek merkezi veya imparatorluk tarzı kabile-üstü devlet örgütlenmelerinin oluşmasını engeller. Bu yönüyle asabiyet, nesebi temel alarak kan bağına dayanmaktadır. Nitekim kan bağı asabiyetin birinci kaynağını oluşturmaktadır. Ancak İbn Haldun asabiyet teriminin kapsamını genişleterek asabiyeti kan bağıyla sınırlandırmamıştır (Kayapınar, 2006). Bu yönüyle asabiyet, nesebe dayanmayan 'grup hissi', 'cemaat ruhu', 'birlik', 'dayanışma' ve 'fedakârlık' ruhuna dayanan sebep asabiyetini ifade etmektedir (İbn Haldun, 2007). Burada asabiyet kan bağına dayanmak zorunda olmayıp, vesayet (velâ, yekdiğerine sahip çıkma) ve ittifak (ortaklık) ilişkileri de asabiyeti meydana getiren hususları oluşturmaktadır (Kayapınar, 2006). Velâ ve ittifak sebebiyle vücuda gelen kaynaşma/dayanışma, nesep sebebiyle vücuda gelen kaynaşma/dayanışma gibidir veya ona yakındır (İbn Haldun, 2007).

İbn Haldun, asabiyetin devlet yönetimi üzerindeki etkisini bedevî ve hadarî toplum üzerinden de anlatır. Bedevî toplumların yönetiminde zulüm yoktur. Bu toplumun üyeleri manevi düşkünlüğe katlanamazlar. Zulüm ve tecavüze uğrayanlar korunur, gelenekler eşitsizliği giderici niteliktedir. Yani bu toplumda adalet esastır ve bu toplumu siyasi yapısı riyaset (başkanlık) şeklindedir. Başkanın mensup olduğu soyun asabiyeti diğer asabiyetlere üstün gelmelidir. Bu üstünlük kendini kabul ettirdiğinde başkana itaat ederler. Başkan şeref, asalet ve otorite sahibidir. Eşitler arasında birinci olan başkan, toplumsal yaşamın düzenini engelleyen eylemleri yasaklar. Hadarî toplumun siyasi yapısında ise hükümdar vardır. Hükümdar da asabiyete dayanır ancak iktidarını kurmak ve devam ettirebilmek için gerekli olan asabiyet artık hükümdarın istekleri doğrultusunda işler. Bu toplumda esas olan iktidarı kurmak ve sürdürmektir (Hassan, 1998).

Nesep veya sebep dayanışması sonucunda kurulan devletlerin insanlar gibi bir ömrünün olduğunu belirten İbn Haldun, organizmacı bir devlet anlayışına sahiptir. Buna göre devletler de insan gibi doğar, büyür, geriler ve ölür (Uludağ, 1993). Devletin ve hanedanın ömrü üç neslin ömrünü geçmez ve her neslin ömrü ortalama kırk yıldır. Birinci nesilde bedevîliğe ait özellikler muhafaza edilmektedir. Bu dönemde asabiyet güçlüdür ve halk devlete boyun eğer. İkinci nesilde devlet, mülk ve refahtan dolayı bedevîlikten hadarîliğe, darlıktan bolluğa doğru gelişir. Ortak şan sahibi olma arzusunun tek kişinin şan sahibi olduğu sürece geçilir. Bu kuşakta asabiyet körelmiştir. Üçüncü nesilde ise bedevîlik zamanla unutulur, asabiyet tümünden ortadan kalkar ve izzet zevkini kaybederler. Refahta son raddeye ulaştıklarında savunmaya muhtaç duruma düşerler. Nitekim dördüncü nesilde yok olurlar (İbn Haldun, 2007). Bu noktada devletin gelişim sürecinin belli bir sebep-sonuç ilişkisi bağlamında ele alındığı görülmektedir. Başta sosyal ve ekonomik alanlar olmak üzere neredeyse her olguya yaklaşımında nedensellik ilkesini benimseyen İbn Haldun, devletin gelişim sürecini de bu bağlamda ele almıştır. Bu durum her şeyin sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ve belli bir düzeni takip ederek gelişim gösterdiğini ve hiçbir şeyin gelişimi güzel oluşmadığını ifade etmektedir (Kaya, 2020).

Devletlerin gelişim sürecinin ardından devletleri ayakta tutanların sahip olduğu tavırlardan bahseden İbn Haldun'a göre devleti ayakta tutanlar her tavırda, bir önceki tavırlarından farklı tavırlar kazanırlar. İbn Haldun bu konuda beş ayrı tavırdan bahseder:

1. Zafer, galibiyet ve istila dönemi: Bu tavırda zafere ulaşma, galip gelme, mülkü istila etme ve mülkü önceki devletin elinden alma söz konusudur.

2. İstibdat ve infirad dönemi: Burada devletin başındaki kişi kavmini bir kenara bırakarak, idareyi tek başına sahiplenir. Kavmine karşı hakimiyetini savunur.

3. Dinlenme ve rahatlık dönemi: Devlet sahip olduğu mülkü kullanmaya, ondan yararlanmaya başlar.

4. Kanaat ve barış dönemi: Bu tavırda bulunan devlet sahibi, öncekilerin tesis ettiği şeye kanaat eder, akranı ve emsali olan hükümdarlarla sulh içinde yaşar.

5. İsfraf dönemi: Hükümdar, meclisinde bulunan, sohbetine katılan, düşük karakterli arkadaşlar ve çevresinde toplanan dalkavuklar için öncekilerin topladıkları serveti boşa harcar. Büyük ve önemli işlerin başına bunları getirir. Kavminin önemli taraftarlarının düşmanlıklarını kazanır, askerler için ayrılan parayı kendi arzusu için harcar. Devlete bu dönemde ihtiyarlık hasıl olur. Kolay kolay kurtulamayacağı hastalık devleti kaplar (İbn Haldun, 2007).

İnsan tabiatı için mülkü zorunlu bir unsur olarak gören İbn Haldun, siyasi sistemi iki başlık halinde inceler. Bunlar aklî (mülke dayalı) ve dine dayalı (hilafet) siyasettir. Aklî siyaset, hilafet dışı ve güce dayanan siyasettir. Bu sistem dini kaynaklı olmayıp sonradan oluşturulan kurallar ile kurulur (Çiftçi, 2018). Uygulama biçimine göre ikiye ayrılır; 1. Tabiî mülk, 2. Siyasi mülk. İbn Haldun bu ayırım ile kanunlara dayalı bir yönetimin varlığını ve devletin hayatta kalma imkanını irdeler (Hassan, 1998). Tabiî mülkte iktidar tek kişide toplanmakta ve otokratik bir yönetim söz konusudur. Yönetim zora dayanmaktadır ve hükümdar halkından yüz çevirmiştir. Yine hükümdar kişisel ve ailevi çıkarlarını her şeyin önüne koymuş, hukuk ve kanun egemenliğinin olmadığı keyfi bir yönetim vardır. Siyasi mülk ise tabiî mülkten sonra geçilen aşamadır. Halkın tamamını dünyevi maslahatların celbi ve zararların def'i hususunda aklı düşüncenin gereğine göre sevk ve idare etmektir. Tabiî mülkte var olan baskı ve zulüm ortamı halkı hükümdara karşı itaatsizliğe götürmüş, kargaşa dönemi yaşanmaya başlanmıştır. Zorbalıktan ve keyfilikten kurtulmak isteyen halk, herkes için geçerli olan ve herkesin uyacağı kanunların yapılması yoluna gitmeye karar verir ve siyasi mülke geçilir (Çiftçi, 2018).

Dine dayalı siyaset ise uhrevi maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevi maslahatlar hususunda, nazar-ı şer'inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir. Yani hilafet, kamunun, şer'i düşüncenin ilkelerine göre yönetilmesidir (Uludağ, 1993). Siyasi mülkte belli bir düzen ve kuraldan bahsedilse de bu sistemle dünyevi işler düzene sokulmak gayesi söz konudur. Her iki dünyadaki iyilikler için dini hükümlerin geçerli olduğu hilafeti gerekli görür ve halife olmanın şartlarını dört başlıkta inceler. Bunları; ilim, adalet, kifayet (yeterlilik) ve duyu organları ve diğer uzuvların sağlıklı olması olarak sıralar. Halifenin soy itibari ile Kureyş'ten olma şartının ise ihtilafı olduğunu söyler (İbn Haldun, 2007).

İbn Haldun ve Tarih

İslam tarihçileri arasında müstesna bir yere sahip olan İbn Haldun, İslam tarihinin felsefesi niteliğinde olan *Mukaddime* ile tarih ilminde çığır açmıştır (Günaltay, 1991). Çok yönlü bir düşünür olan İbn Haldun'u tarihçi kimliği ile ele aldığımızda iki farklı yönü ile karşılaşmaktayız. İlk olarak İbn Haldun'un kendisinden önceki tarihçiler gibi geçmişteki olayları ele alıp nakletmekte olduğunu görmekteyiz ve bu yönü ile o kendisinden önceki tarihçilerden ayrılmamaktadır. Ancak onu diğer tarihçilerden ayıran, kendisine özgü kılan diğer bir yönü vardır. O da tarih ilmine kazandırdığı eleştirel yaklaşımıdır. Tarihi tenkidin kurucusu olan İbn Haldun (Günay, 1986), tarih kitaplarında anlatılan abartılı rivayetlerin aslını araştıran, tarihi belgeleri akılcı bir yaklaşımla değerlendiren, tarihi kaynakları esaslı bir eleştiriye tabi tutarak tarihi kıssacılık ve hikâyecilikten kurtarıp, araştırma alanı haline getirmiştir. Ayrıca tarihi olaylardaki nedensellik bağı üzerinde ciddiyetle durmuş, sebepleri ve sonuçları irdeleyerek tarihi olayları yığın olmaktan çıkarıp, tarihi düzenli bir şekilde sunmaya çalışmıştır (Uludağ, 1993). Geleneksel

tarihçilerde var olan tarihi sadece kronolojik doğrusalığa sahip bir düzlemde görme anlayışının aksine o ilk başta toplumsal ve siyasal olayların temelindeki yasaların neler olduğunu araştırmış ve tarihin bu yasalara göre yazılması gerektiğini savunmuştur (Amri, 2008; Yıldız, 2010). Tarih'in net bir tanımını yapmamakla birlikte amacını ve özelliklerini şu ifadelerle anlatır:

Tarih ilmi, kavimlerin ve milletlerin diğerine naklede geldikleri ilim olup, alemin durumunu, halinin nasıl değiştiğini, dünyada kurulan devletlerin sınırlarının ve hakimiyet alanlarının nasıl genişlediğini, insanların arzı nasıl mamur hale getirdiklerini, göçüp gitme dönemlerinin geldiğini bildiren tehlike çanları ikaz edinceye kadar, yıkılma ve yok olma vakti gelip çatıncaya dek insanların dünyayı imar etme işi ile nasıl uğraştıklarını bize bildirir. Sıradan kimseler ve gaflet içindeki kişiler bile bu ilmi öğrenmek için heveslenirler. Hükümdarlar ve devlet adamları ise bu konuda yarışır. Bu ilmi anlama hususunda alimler ile cahiller birbirine eşit olurlar. Zahirî(dış) ve Batınî(iç) yönleri vardır. Zahirî (dış) görünüş itibariyle eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir. Batınî (içyüzü) itibariyle tarih; düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin sebeplerini bulup ortaya koymaktır. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir (İbn Haldun, 2007, 158).

İnsanoğlundaki taklidin köklü ve irsî olduğunu belirten İbn Haldun, İslam düşünce geleneğindeki büyük tarihçileri önceki dönemlere ait haberleri yalan veya zayıf rivayetlerle ele alarak, olayların sebeplerine inmeden seleflerinden duydukları gibi aktarmalarından dolayı eleştirmektedir. Bu tarihçilerin zamanın değiştirdiği koşullardan ve milletlerin değişen adet ve alışkanlıklarından bihaber olarak taklitçi tarih anlayışını sürdürüp, tarihsel olayları hikâye olarak verdiklerini belirtir. Nasıl fiziki doğanın tabiatı var ise toplumun ve tarihinde bir tabiatı olduğunu düşünen İbn Haldun, tabiatı gereği tarihe de belli kanunların hâkim olduğunu ve bu kanunlar çerçevesinde tarihin belli bir düzenlilikle ele alınması gerektiğini düşünür (İbn Haldun, 2007). İslam tarihçileri tarihi bu düzenlilik içinde ele almadıkları için yanlış düşmüş ve nakilcilikten öteye gidememişlerdir.

İslam tarihçilerinde gördüğü bu sorun üzerine çözümüne yönelik tarihsel olayların düzenli ve doğru bir şekilde ortaya konduğu yeni bir bilim oluşturmanın gerekliliğini görmüş olan İbn Haldun, daha önce hiç kimsenin dikkat etmediği "yeni oluşturulmuş ve orijinal" bir ilim olarak belirttiği 'umran ilmini' geliştirmiştir (İbn Haldun, 2007). Klasik nakilci tarih anlayışının yerine umran ilmini geliştirerek toplumsal varlığın sahip olduğu yasaları, tarihi olayların arka planında bulunan sebep-sonuç ilişkileri merkezinde ortaya koymuştur (Yavuz, 2013). Uygarlık ve bayındırlık anlamına gelen umran kavramı üzerinden geliştirdiği umran ilmi ile tarih, hikâye ve nakilcilikten arınmakta, doğa bilimleri gibi ilkeleri ve yöntemleri olan bir ilim grubuna girmektedir. Yine tarihsel olaylar arasında nedensellik bağı kurularak olaylar arasındaki ilişkileri akıl ve mantık çevresinde açıklanmasını ve toplumsal gelişmenin tarihsel sürecini düzenlilik içinde ele alınmasını sağlamaktadır (Çiftçi, 2018). Tarihsel olayların tenkit edilebilmesi, doğruluğu veya yanlışlığı konusunda hüküm verilebilmesi ancak umranın tabiatını tanımakla olmaktadır (İbn Haldun, 2007). Umran ilmi ile tarih, eleştirinin yapılabildiği, nesnel ölçütlere dayalı gerçek bir ilim olmuştur. Ve bu ilim ile İbn Haldun tarih felsefesinin öncüsü olmuştur.

Sonuç

İslam düşünce geleneğinde toplum başta olmak üzere devlet, tarih, iktisat ve şehir üzerine geliştirdiği özgün düşünceleri ile bilinen İbn Haldun, kendisinden sonra söz konusu alanlar üzerine incelemelerde bulunan haleflerine öncülük etmiş önemli bir düşünürdür. İbn Haldun, toplumsal meselelere yaklaşımda olgusal bir yöntem benimsemesi, bu yöntem temelinde devleti incelemesi ve devleti doğal bir gelişim süreci içerisinde ele alarak siyaset teorisini geliştirmesi ve

son olarak doğrusal bir tarih yaklaşımından ziyade nedensellik bağı temelli bir yaklaşım ortaya koyması ile düşünce tarihi içerisinde nevi şahsına münhasır bir yere sahiptir.

İnsan hayatında toplum halinde yaşamının zarurî olduğunu belirten İbn Haldun, bu toplu yaşama halini iki kategoride incelemiştir. Bedevî ve hadarî olarak toplumu iki gruba ayırarak alanında ilk kavramsallaştırmayı yapmıştır. Buradan hareketle toplumlar arası geçişi gözler önüne sermiştir. Daha çok ilkel yaşamın iz düşümü olan bedevî topluma sıcak bakan düşünür, bedevîlikten hadarîliğe evrilen süreçte lüks ve rehabetin artmasıyla birlikte toplumsal bozulmaya gidildiğini ve insan doğasının sahip olduğu "hayvani" yönün toplumsal gelişmişlik yani 'umran' ile birlikte ortaya çıktığı yönünde bir tespitte bulunmuştur. Temel ihtiyaçlar ve savunma gereksinimini karşılayabilmek için bir araya gelen insanlar toplumsal gelişmeye paralel olarak birbirine tehlike oluşturmaya başlamıştır. Devlet toplumsal yaşamın bir zorunluluğu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak burada İbn Haldun'u farklı kılan, devleti oluşturan, mülkü gaye edinen, kolektif bir eyleme karşılık gelen ve dayanışma ruhunu oluşturan "asabiyet" kavramı nitelimesidir. Bu dayanışma ruhu temelinde oluşan devleti organizmacı bir yaklaşımla ele alması yine İbn Haldun'un ayırt edici yönünü oluşturmaktadır. Devletlerin de insanlar gibi doğup, büyüüp, gerilediğini ve öldüğü tespitinde bulunmuştur. Bir toplumun hadarîliğe geçmesiyle birlikte asabiyet duygusunun azaldığını ve lüks ve şatafatın devletin kolay kolay kurtulamayacağı hastalığa yakalanmasının nedeni olduğu tespitinde bulunmuştur. Her iki dünyada da iyilikler için dini hükümlerin geçerli olduğu siyasi sistem olan dine dayalı devleti yani hilafeti savunmuştur. İbn Haldun, toplum ve siyasete yönelik bu yaklaşımlarının yanında tarih ilmine yönelik yenilikçi yaklaşımı ile de öne çıkan bir düşünürdür. Kendisinden önceki ve çağdaşları arasındaki tarihçileri, geçmişte olan olayları nakilden öteye götürememeleri nedeniyle eleştirmiş ve kendisi bu bağlamda tarihi kıssacılık ve hikâyecilikten kurtarıp, tarihi olaylar arasında nedensellik bağı kurarak ele almıştır. Tarihi bir düzenlilik içerisinde vermiştir. Yani tarihi olayları eleştirel bir yaklaşımla ele almış, tarih ilmine sorgulayıcı bir bakış açısı getirmiştir. Bunu ise kendisine özgü bir kavram olan 'umran ilmi' ile geliştirmiştir.

Kaynakça

Akçetin, Nuray Çalışkan. "İbn-İ Haldun'un Tarih, Devlet ve Toplum Anlayışının Günümüz Açısından Değerlendirilmesi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2017), 353-375.

Amri, Laroussi. "The Concept of 'Umran the Heuristic Knot in Ibn Khaldun". *The Journal of North African Studies*, 13/3 (2008), 351-361.

Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Baali, Fuad. *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. State University of New York Press, 1998.

Canatan, Kadir. "Bir Yöntem Arayışı Olarak İslam Sosyolojisi". *Milal ve Nilal* 9/3(2012), 33-48.

Choudhury, Masudul Alam- Silvia, Bayu. "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept". *JKAU- Islamic Economy* 21/1 (2008), 49-70.

Çaksu, Ali. (2007). "İdealler ve Gerçekler- İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması". *Felsefe Dünyası* 46 (2007), 46, 125-142.

Çiftçi, Ali. *İbn Haldun (1332- 1406)*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.

Farabi. *El-Medinetü'l Fazıla 'İdeal Devlet'*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2013.

Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 17 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun>

Günaltay, Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Günay, Ünver. "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü- İbn Haldun (1332-1406)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1986), 63-104.

Hassan, Ümit. *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

İbn Haldun. *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*. çev. V. Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

İbn Haldun. *Mukaddime I*. çev. S. Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. S. Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Katsiaficas, George. "Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century". *New Political Science* 21/1 (1999), 45-57. <https://doi.org/10.1080/07393149908429851>

Kaya, Emrah. "İbn Haldûn'un Nedensellik ve Rasyonel Bilgi Düşüncesine Eleştirel Bir Yaklaşım". *ULUM* 3/2 (2020), 411-431.

Kayapınar, Akif. "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı- Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006), 83-114.

Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Platon. *Devlet*. çev. S. Eyüpoğlu- M. A. Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Stowasser, Barbara. "İbn Khaldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 39/01 (1984), 173-181.

Şen, Recepçan. *İbn Haldun'da Şehir ve Medeniyet*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.

Yakıt, İsmail. "İbn Haldun'a Göre Devletlerin Ömrü ve Osmanlı İmparatorluğu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001), 1-15.

Yavuz, Sefer. "İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 319-347.

Yetkin, Çetin. *Siyasi Düşünceler Tarihi-1*. İstanbul: Gürer Yayınları, 2012.

Yıldız, Mustafa. "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (2010), 25-55.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 2

NOUS
Academy
Journal
PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION

Yayın Tarihi/Date Published: 15.04.2024

Geliş Tarihi/Date Received : 29.02.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted : 05.04.2024

Year: 2024 Issue: 2

Tekabüliyet Kuramının Metafizik Önermelere Karşı Durumu: İsim – Müsemma Tartışmaları ve İki Örnek Üzerinden Bir İnceleme

Condition of Correspondence Theory Towards Metaphysical Propositions: An Examination Through Two Examples and al-Ism wa al-musammā Discussions

Ahmet Hamdi Hacıcaferoğlu

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi

Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Master's Student

ahmethamdihacicaferoglu@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0009-6664-382X>

Atıf/Citation

Hacıcaferoğlu, Ahmet Hamdi. "Tekabüliyet Kuramının Metafizik Önermelere Karşı Durumu: İsim – Müsemma Tartışmaları ve İki Örnek Üzerinden Bir İnceleme". *Nous Academy Journal* 2 (2024), 15-26.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10972892>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Öz

Tekabüliyet olarak doğruluk kuramı kısaca “bilginin nesnesine uygunluğu” yani bir ifadenin, önermenin, inancın, durum bildiriminin bir gerçeğe tekabül etmesi - denk düşmesi, onunla uygunluk halinde bulunması şeklinde tanımlanır. Buna göre doğruluk; bir önerme ile dünyadaki bir olgu (veya durum) arasındaki iki taraflı bir tekabüliyet ilişkisi olarak şekillenir. Dolayısıyla tekabüliyet kuramı hâlihazırda müşahade edilebilen, öznenen bağımsız gerçekler olarak bilinen dünyadaki şeyler hakkında bir doğruluk veya yanlışlık nitelemesi yapmayı mümkün kılar. Metafizik bir inancı yahut ahlaki bir yargıyı belirten önermelerin epistemolojik değerlerinin saptanması tekabüliyet kuramıyla başarılabilir gibi görünmektedir. Bu makalenin amacı tekabüliyet kuramının metafizik önermeler karşısındaki konumu saptamaktır. Bunu yaparken öncelikle tekabüliyet kuramının ne olduğu ve Aristoteles’ten Kant’a kadar doğruluğun nasıl anlaşıldığı konuşulacaktır. Sonrasında *İncil*’de *Koloseliler 1:15*’te geçen “görünmeyen tanrının görünümü” ifadesinin çözümlemesi yapılacaktır. Bunu takiben tekabüliyet kuramının kelam geleneğindeki isim - müsemma tartışmaları ile bağlantısı, tarihi olarak tekabüliyet kuramının gelişimine dâhil edilebilirliği incelenecek, Yunus Emre’nin “ete kemiğe büründüm Yunus diye göründüm” ifadeleri bu tartışma bağlamında kısaca tahlil edilecektir. Nihayetinde tekabüliyet kuramının burada ele alacağımız metafizik ifadeleri doğrulayıp doğrulayamayacağına dair bir yargıya varılacak ve kuramın metafizik önermeleri müstakil olarak doğrulayamayacağı sonucuna varılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Tekabüliyet kuramı, Kelam, İsim - Müsemma, Doğruluk kuramları

Abstract

The correspondence theory of truth is briefly defined as “the correspondence of knowledge to its object”, that is, the correspondence of an expression, proposition, belief, or statement of situation to a truth. According to that, it’s accuracy takes shape as a two-way correspondence relation between a proposition and a fact (or situation) in the world. Therefore, the correspondence theory makes it possible to make a characterization of truth or falsity about things in the world that are currently observable, known as subject-independent facts. That is, a proposition is true if and only if there is a situation corresponding to it in reality. This means that truth is an objective reality established by the connection between propositions and facts, and also contrasts with theories of truth that say truth depends on one’s point of view or what one believes. Correspondence theory provides the basis for all theories of truth. It can be said that Aristotle’s statement, “to say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true” is the most cited place regarding the theory of correspondence. As can be said based on this definition the correspondence theory is an approach to reality, defined as the conformity of true knowledge to its object, that keeps the possibility of true knowledge registered only with the experienceable, observable world. This approach to reality does not have a separate form, and throughout history, with various interpretations, it has sometimes focused on a subject-independent reality and sometimes on a subject-centered reality. Historically, most of the proponents of correspondence theory have been metaphysical realists. Despite this, it is not a necessity to establish a correspondence theory on the basis of metaphysical realism. It is possible, for example, to accept that facts in the external world will determine which propositions are true or false, and at the same time that the world (and its facts) is nothing more than a collection of ideas in the mind of a supreme being. When we look at the historical voyage of the theory, it can

be seen that philosophers who consider truth as the conformity of knowledge to its object generally base their equations on a metaphysical principle. In its historical transformation, for Aristotle the correspondence theory appeared as a compatibility between the knowledge in the mind and what actually appears in reality, for Aquinas as the compatibility of the knowledge of the object with that in the design of a higher and more comprehensive truth -God- in and as a mathematical certainty for Descartes. In the process that started with Kant, the criteria of truth began to be questioned. Al-ism wa al-musammā discussions in the Kalam tradition can also find a place in the historical voyage of the theory, in the transition from Aristotle to Aquinas. Considering that in Aquinas, the correspondence between God's knowledge and what exists constitutes truth, the al-ism wa al-musammā discussions can be considered as an intermediate form of correspondence theory that is both subject-based and object-based. From this point of view it seems that determining the epistemological values of propositions expressing a metaphysical belief or a moral judgment cannot be achieved with the correspondence theory. In this article, firstly, what the theory of correspondence is and its historical voyage will be discussed, and then the expression "the image of the invisible god" in the *Bible* in *Colossians 1:15* will be analyzed. Following this, the connection of the correspondence theory with the isim - müsemma discussions in the kalam tradition, its historical inclusion in the development of the correspondence theory, and Yunus Emre's statements "I took shape in flesh and bones and appeared as Yunus" will be examined in the context of this discussion. Let us point out here that al-ism wa al-musammā discussions are an extension of the mutakallims' discussions about adjectives. Kalam scholars (mutakallims) have discussed the issue of al-ism wa al-musammā, specifically the relationship between noun and adjective, person and adjective, since some of Allah's attributes are also His names. It is thought that Muslim mutakallims tended to investigate the relationship between the divine attributes and the essence of God, based on the Christians' explanation of the understanding of God as "three separate entities of a single body". Based on all this and what we mentioned above ultimately, a judgment will be made as to whether the correspondence theory can confirm the metaphysical statements we will discuss here.

Keywords: Philosophy, Correspondence theory, Kalam, Al-Isim wa al-musammā, Theories of truth

Giriş

Doğrunun ne olduğu ile doğruluğun ölçütlerinin ne olduğu birbirinden farklı iki sorudur. Doğrulukla alakalı bazı kuramlar doğrunun tabiatını tanımlar, bazıları ise bir önermenin doğruluğunu belirlemek üzere ölçütler sunar. Tekabüliyet olarak doğruluk kuramı da bize bir önermenin doğruluğunu neyin belirleyebileceğine dair ölçütleri söyler.¹

Dar anlamda tekabüliyet olarak doğruluk, bir önermenin gerçeğe karşılık gelmesi şeklinde tanımlanır. Yani bir önerme ancak ve ancak gerçekte ona karşılık gelen bir durum varsa doğrudur. Bu doğruluğun, önermeler ve olgular arasındaki bağlantıyla kurulan nesnel bir gerçeklik olduğu anlamına gelir ve aynı zamanda doğrunun kişinin bakış açısına veya neye inandığına bağlı olduğunu söyleyen doğruluk kuramlarıyla tezat oluşturur.² Gerçek, bu anlamda, bir duruma -

¹ Harry Burrows Acton, "The Correspondence Theory of Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society* 35 (1934 - 1935), 178-179.

² Marian David, "The Correspondence Theory of Truth", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022), 1-2.

gidişata- uygunluğunu tanımlayan bir ifadenin ilişkisel özelliği olacaktır. Gidişat, dış dünyadaki olgulara, işleyişe, olan şeye tekabül eder. Mesela pencereden baktığımızda dışarıda bazı arabaların park halinde durduğunu gördüğümüzü düşünelim. Bunu tasvir edebileceğimiz bir dil olmasa dahi o arabaların orada olduğunu biliriz. Bu gidişatın, olgunun varlığı dilden bağımsızdır ama dil ile bir tanım kazanır ve doğru veya yanlış olmak üzere nitelenebilir olur. Doğru önerme dediğimiz ise bu olguyu –dünyada müşahade edilebilen bir gidişatı– olduğu şekliyle dile getiren, tanımlayan ifadedir. Şu önermeyi ele alalım:

“İzmit, Sakarya'nın batısındadır.”

Bu önerme bize bir harita çıkarır. Gelişigüzel bir şekilde –kelimeleri oluşturan sembolleri ve bunların dış dünyadaki bir şeyi tanımladığını peşinen kabul ederek– cümledeki kelimeleri dünyamızla ilişkilendiririz. Bu yerler gerçekte vardır ve tarif edildiği şekilde birbirlerinin doğusunda ve batısında konumlanmışlardır. Yani önerme dünyadaki bir gerçekliğe tekabül eder. Tabi önermedeki isimlerin, doğuda ve batıda olma durumlarının da ön kabul isteyen birer hal olduklarına, dış dünyadaki şeyleri tanımlamak için bu kabullerin genel geçer olduklarına zihnen ikna olmuş olmakla bu haritalama işlemi gerçekleşmektedir. Haritalama dediğimiz süreç, gözlemlenen nesnenin öznenin algısıyla alınışı, sonra sözlü olarak dilde bir yoruma dönüşmesi ve son olarak da yazılı halde ifade edilmesiyle hitama ermektedir. Tekabüliyet olarak doğruluk ilişkisi işte bu şekilde nesne, algı ve onu ifade eden sembol arasındaki bir çeşit harita olarak tasvir edilebilir. Tabi bu sürecin tekabüliyet olarak isimlendirilmesi de Türkçe literatürde pek tercih edilen bir durum değildir. Türkçede tekabüliyet kuramı “correspondence” teriminin “uygunluk” olarak çevrilmesiyle “doğruluğun uygunluk kuramı” olarak bilinmektedir. Bu uygunluk kavramının bir çeşit “denk düşme” ilişkisini anlatmaya çalıştığını fakat “correspondence” ile anlatılmaya çalışılan karşılıklılık halini tam izah edemediğini düşünmekteyiz. Tekabüliyet kavramı bu karşılıklılığı daha sarıh bir şekilde anlatması hasebiyle tercihe şayan bulunmuş ve makalemiz de bu minvalde inşa edilmiştir.

Felsefe tarihine kısaca göz attığımızda tekabüliyet kuramının müstakil olarak ele alındığı bir esere işaret edilemeyeceğini fakat kuramın doğru bilgi ile alakalı tartışmalar içerisinde sıklıkla zikredildiğini görmekteyiz. Konuyu başlı başına inceleyen, Harun Tepe tarafından yazılmış ve makalemizin de kaynakları arasında yer alan *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, kurama hasredilmiş Türkçe tek eserdir. Bunun yanında Joshua L. Rasmussen'in *Defending The Correspondence Theory of Truth* eserinden ileri bir okuma için istifade edilebileceğini düşünüyoruz. Makalemizde ise tekabüliyet kuramının doğru bilgiye hangi açıdan yaklaştığını, kuramın Kant'a kadar gelişen tarihi serüvenini kısaca inceledikten sonra kelim geleneğindeki isim – müsemma tartışmalarına nasıl bağlanabileceğini, sonrasında bunun metafizik önermeler için nasıl bir doğrulanma imkânı doğurduğunu göreceğiz.

Tekabüliyet Olarak Doğruluk

Bir önermeyi doğru yapan, taşıdığı anlam ve onun gerçekteki karşılığıdır. Önermenin anlamı zihnimizde bütünlük kazanan kavramlar ve resimler aracılığıyla oluşur. Gerçek ise dış dünyada müşahade edilebilir olan olarak kabul edilir. Fakat gerçeğin ne olduğu, doğru bir önermenin gerçeğe nasıl tekabül ettiği tek kalemde cevaplanabilir sorular değildir.

Tekabüliyetin nesne merkezli ve gerçek merkezli olmak üzere iki türü vardır. Nesne merkezli tekabüliyet, bir yargının veya ifadenin ancak ve ancak yüklemi nesnesine tekabül ediyorsa doğru olması demektir. Bu da nesneyle iki çeşit iletişimi kapsar. Birincisi yargının öznesiyle yargının yöneldiği nesne arasında bir isnat/referans ilişkisi, ikincisi ise yargının yüklemi

ile nesnenin özelliği arasında bir tekabüliyet ilişkisidir.³ Gerçek merkezli tekabüliyet kuramı ise Russel'in "Fikir, ona karşılık gelen bir gerçek olduğunda doğrudur ve karşılık gelen bir gerçek olmadığında yanlıştır" cümlesi ile özetlenebilir. Russell'in bu ifadesi metafizik gerçekçiliği savunusunun önemli bir parçasıdır.⁴ Russell'in tasarladığı eşbiçimli (izomorf) ideal dilde, her anlamlı önermenin doğrudan aşına olduğumuz nesnelere karşılık gelen terimlerden oluşması veya bunların yine aşına olduğumuz nesnelere karşılık gelen başka terimlerle tanımlanması gerekliliği, sistemlerden ve kendi içinde tutarlı paradigmalardan bağımsız bir doğruluk anlayışını gösterir. Yine Wittgenstein'in resim teorisinde doğrunun bizden bağımsız olmasındaki gibi, eğer isimler veya resimler dış dünyadaki şeylerle bir tür uygunluk halindeyse buna doğru denir. O halde, tekabüliyet kuramının gerçekten yeter düzeyde açıklayıcı bir kuram olduğunu söyleyebilmek için, ondan önce gelen ve tekabüliyetin anlaşılır kıldığı bir olguyu tanımlayan, işlevsel bir 'hakikat' tanımına sahip olmamız gerekir.

Tarihsel olarak, tekabüliyet kuramının çoğu savunucusu metafizik gerçekçiler olmuştur. Buna rağmen bir tekabüliyet kuramının metafizik gerçekçilik üzerinden kurulması bir zaruret değildir. Örneğin dış dünyadaki gerçeklerin hangi önermelerin doğru veya yanlış olduğunu belirleyeceğini ve aynı zamanda dünyanın (ve onun gerçeklerinin) yüce bir varlığın zihnindeki bir fikirler toplamından başka bir şey olmadığını kabul etmek mümkündür. Kuramın tarihi serüvenine bakıldığında da doğruluğu bilginin nesnesine uygunluğu olarak telakki eden filozofların ekseriyetle bu denklemlerini metafizik bir ilkeye dayandırdıkları görülebilir.

Tekabüliyet Kuramının Tarihi Serüveni

Tekabüliyet kuramı doğrulukla alakalı tüm kuramlara bir temel teşkil eder. Protagoras'a nisbet edilen "bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların olduğunun var olmayanların olmadıklarının" ifadesini, bir epistemoloji sorunu olarak doğruluğun görünürleşmeye başladığı yer olarak alabiliriz. Sofistlerin hakikatin mahiyetine dair özne merkezli bu gibi görüşleri önce Platon'un *Sofist* ve *Theaitetos* diyaloglarını, sonrasında da Aristoteles'in doğruluk tasvirini etkileyecektir.⁵

Platon, Theaitetos'a ilişkin olanların -"Theaitetos oturuyor" ve "Theaitetos uçuyor" önermelerini vererek- olduğu gibi dile getirilmesini doğru, olandan farklı bir şeyin söylenmesini ise yanlış olarak niteler. Burada bilginin nesnesine uygun düşen ifadenin doğru, nesnesini olduğundan farklı niteleyen ifadenin de yanlış olacağı fikrini hikâyeleştiren Platon'u Aristoteles'in *Metafizik*'teki meşhur ifadeleri tamamlayacaktır.⁶ "Olanın olmadığını veya olmayanın olduğunu söylemek yanlış, olanın olduğunu, olmayanın olmadığını söylemek doğrudur" sözünün tekabüliyet kuramıyla alakalı en çok atıf yapılan yer olduğu söylenebilir. Çünkü bir kuram olarak ilk defa bu sözlerde hayat bulmuş görünmektedir.⁷ Carneades'in ifadelerinde "bir önerme eğer sunulan nesne ile uyum içindeyse doğrudur, uyumsuzluk halinde ise yanlıştır" şeklinde bulunan kuramın bu haline daha önceki Platon ve Aristoteles yorumcularında da rastlamak mümkündür. Bununla beraber İbn Sina ve İbn Rüşd'de de tekabüliyet kuramının erken biçimlerini bulabiliriz.⁸

³ David, "The Correspondence Theory of Truth", 8.

⁴ Kevin Klement, "Russell's Logical Atomism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020), 3.

⁵ Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2016), 32-33.

⁶ Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 38-39.

⁷ Charlene Elsby, "Aristotle's Correspondence Theory of Truth and What Does Not Exist", *Logic and Logical Philosophy* 25 (2016), 60.

⁸ David, "The Correspondence Theory of Truth", 10.

Thomas Aquinas Aristoteles'teki tekabüliyet anlayışını ontolojik olarak farklı bir boyuta taşıyarak doğru olan ve var olanın neredeyse aynı şeyler olduğu kanısına ulaşmıştır. *Summa Theologica*'da hakikatin (doğrunun) ilke olarak düşüncede olduğunu söyler.⁹ Bilme işi de bilinen şeye yaklaşma, ona benzeşme halinde yani bir uygunluğa yaklaştığı kadarıyla doğrudur. Burada ilke olarak bulunan doğru, her bilginin kendisinde doğrulandığı tanrı ve onun görünümü olan Mesih olarak idrak edilebilir fakat düşünceyle zihin arasındaki tam uygunluk fikri, ulaşılması güç bir gerçek idesi oluşturur. Eğer bilginin nesnesi olarak hâlihazırda müşahede edilebilen ve düşüncedeki tasvirle arasında eksiksiz bir tekabüliyet taşıyan şeyi kast ediyorsak, Mesih'in tanrının görünümü olduğu bilgisinin doğruluğunu teyit etmek güçleşir.

Aquinas'ın ontolojik görüşü kendi inanç sistemi içerisinde tutarlılık olarak doğruluk kuramının nüvelerini taşır gibidir ama metafizik iddialarını keskin bir tekabüliyet anlayışı üzerine kurar. Aquinas'ın dengeli formülü olan “şey ve akıl denklemi”, doğrunun yalnızca düşüncelere ve yargılara değil aynı zamanda nesnelere veya kişilere de uygulanabileceği fikrine yer bırakmayı amaçlamaktadır.¹⁰ O hem yargı olarak hem de şey/kışi olarak gerçeği, İncil'e göre tanrı olan en derin hakikatten akan veya bu hakikatte temellenen bir şey olarak görmekteydi. *Yuhanna 14:6*'da geçen “*yol, hakikat ve hayat benim*” ifadelerinden mülhem bu doğruluk yaklaşımı, özne merkezli doğruluk anlayışını oluşturan metafizik – teolojik tartışmaların yolunu açmıştır.

Aquinas'la Anselm, doğrunun ancak tanrının tasarımında olduğu haliyle anlaşılması gerektiği konusunda birleşirler. Fakat Anselm diyaloglarında, doğruluğu aynı zamanda ne nesnenin ne de sözün kendisinde olan fakat sözdeki potansiyel halinde bir sağınlık olarak tanımlar. Buna göre olmayanın olduğunu ifade eden söz de yine bir gerçeği işaret etmesi bakımından sağınlık (doğrulama) taşımaktadır. Anselm'in bu doğruluk anlayışı nesne için de en yüksek hakikatte olduğu gibi olması -Tanrı'nın takdirinde- halinde geçerlidir. Önerme de nesne de aralarında tam bir tekabüliyet ilişkisi olduğundan değil “en yüksek hakikatte” olması gerekeni yerine getirdiği için doğrudur.¹¹ Aquinas ve Anselm'in tekabüliyet kuramıyla alakalı bu dokunuşları ve yeniden biçimlendirmeleri Descartes'ta daha kesin ve matematiksel bilginin arayışına kadar bir karşı yoruma veya değişikliğe maruz kalmadığını söyleyebiliriz.

Yöntem Üzerine Konuşma'da doğru olarak kabul edilecek şeylerin ancak kendilerinden şüphe duyulamayacak derecede açık ve seçik olarak kavranan şeyler olduğunu söyleyen Descartes, bilginin doğruluğunu öznenin bundan emin olması şeklinde ele alır.¹² Bu da bilgi nesnesinin bilginin doğruluğu veya kesinliğinin tespitinde daha sönük bir rol oynamaya başladığı, felsefede matematiksel kesinliğin arandığı bir rota değişimine sebebiyet vermiştir. Artık tekabüliyet kuramı yalın formunu terk edip Descartes'la beraber bir çeşit tutarlılık olarak doğruluk kuramına evrilme emareleri gösterir. Her olgunun kendi bağlamında gerçeklik kazandığı, bir şeyin doğruluğunun ancak bağlamı içinde mukayyet olduğu, önermelerin doğruluk derecelerinin bağlama uzaklık ve yakınlıklarına göre belirlendiği tutarlılık kuramı kısaca, zihindeki bir tasvirin daha evvel olan, apriori bilgiye uyumu olarak tanımlanır. Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da tanrının varlığının kesinliğini geometriyle alakalı ön kabullerin

⁹ Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 46-47.

¹⁰ F. L. van Becelaere, “A Summary Exposition of Saint Thomas Aquinas's Philosophy of Knowledge”, *The Philosophical Review* 12/6 (1903), 616.

¹¹ Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 49-51.

¹² Renatus Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013) 99-100.

kesinliğine benzeterek izah etmesi,¹³ onun sisteminin iç tutarlılığı ile bir doğruluk anlayışı geliştirdiğini gösterir.

Descartes'ın etkilerinin, felsefesinin neredeyse her detayında sezinlenebildiği Leibniz'e göre zorunlu doğruların kaynağı olan insan tını akla dayalı ve olgusal doğruları bir yeter sebep varsa ve içinde çelişki barındırmıyorsa bilebilir. Yani doğruluk eğer kişinin kendisi dışında üzerine düşünebileceği şeyler varsa bunlara dayanarak kurduğu ifadelerindedir. Sonrasında Kant, bir nesnenin saf düşüncesinin kurallarının saptandığı transzendenal mantığı biçimsel mantıktan ayırırken doğruluğu bilginin nesnesine tekabüliyeti olarak kabul eder.¹⁴ Biçimsel mantıkta doğruluğun ne olduğu varsayımsal bir ön kabule dayanırken transzendenal mantık bütünüyle doğruluğun ne olduğunu sorgular. Bu yüzden Kant'ın transzendenal mantığı klasik tekabüliyet kuramının üstüne bilginin öznesini de aşarak doğru bilginin ediminin nasıl gerçekleşmesi gerektiğine odaklanır.

O halde Mesih'in bilgisinin, başta söylediğimiz önerme formundaki "İsa, görünmeyen tanrının görünümüdür" bilgisinin nesnesine uygunluğu, tekabüliyetin Kant'a kadar gelen hangi formunda kanıtlanabilir? Ya da bu bilgiyi tekabüliyet kuramıyla doğrulamak mümkün müdür? Bu soruların yanıtları için önce İncil'deki "görünmeyen tanrının görünümü" ifadesi açıklanmalı, ardından da kurama hangi saiklerden bağlandığı tespit edilmelidir.

Görünmeyen Tanrının Görünümü

Kutsal Kitap'ta gerek Yeni Ahit'te gerekse Eski Ahit'te doğruluk ve tekabüliyet kavramları ile karşılanabilecek birçok ayet bulunur. Bunlardan konumuzun merkezinde yer alan Koloseliler 1:15'teki ifadede İsa'nın, görünmeyen tanrının görünümü -image- olduğu söylenir. İlk bakışta bu tanımda tanrı ideasının, görünmez ve aşkın olanın, Mesih'in bedeninde kendini gösterdiği ve buradan kendi varlığına dair bir delil sunduğu anlatılmakta gibidir. Peki, doğru önermenin ancak ve ancak dış dünyadaki gerçeklere tekabül eden önerme olduğu inancıyla, tanrının -gözle müşahade edilemez bir şeyin- imajı olarak vücut bulan İsa'ya inanç açıklanabilir mi?

Aristoteles *Yorum Üzerine* kitabında düşüncelerin şeylerin tasvirleri (homoiomata) olduğunu söyler.¹⁵ Ama tam anlamıyla doğruluğu, düşüncelerin bir şeye veya gerçekliğe tekabül etmesi şeklinde tanımlamaz. "Homoiomata" Grekçe İncillerde ve Septuaginta'da¹⁶ benzerlik, imaj, form, temsil ve yakınlık manalarında kullanılmıştır. *Koloseliler 1:15*'teki ifade ise "eikōn" yaygın anlamıyla tasvir/resim manasıyla karşımıza çıkar. Burada zihindeki bir kavramın dış dünyadaki bir suretle eşleşmesi söz konusu değildir. Fiil olarak "eikō" aslında bir kalıp kil veya metal gibi bir malzemeye bastırıldığındaki değişimi ifade eden endüstriyel bir terimdir. Malzeme basınç altında kalır ve bunun sonucunda bir eikōn yani orijinal bir prototipin seri üretilen hali, yeniden üretimi olan şey ortaya çıkar.¹⁷ Yani tanrının görünümü olan Mesih aslında onun aynı olmayan ama onun doğasının izini taşıyan bir reproduksiyonu, bir yeniden üretimidir. Şimdi bu noktada Frege'nin tekabüliyet kuramına itirazına¹⁸ değinmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Frege'ye göre

¹³ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 105.

¹⁴ Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 60-64.

¹⁵ Aristotle, *On Interpretation*, çev. E. M. Edghill (PDF: BOCC, 2020), 1.

¹⁶ Tanah'ın en eski Grekçe çevirisi.

¹⁷ Abarim Publications, "The New Testament Greek word: εἰκῶν", (Erişim 05.12.2023).

¹⁸ Gottlob Frege'nin tekabüliyet kuramıyla alakalı eleştirileri için bk. Markus Stepanians, "Why Frege Thought it to be "Probable" that Truth is Indefinable", *Logic, Truth and Arithmetic: Essays on Gottlob Frege*, 26/2 (2003), 331-345.

önerme ve gerçek tamamıyla aynıysa burada bir şeyin başka bir şeye tekabüliyetinden söz etmek makul değildir. Eğer önerme ve gerçek farklı özelliklere sahipse bu sefer de az ya da çok bir tekabül söz edebiliriz. Bu durumdaysa tekabüliyet doğruluğu içermez çünkü az ya da çok doğru diye bir şey yoktur. Buradan hareketle söylenebilir ki, Mesih'in görünmeyen tanrının görünümü olarak nitelenmesinin salt tekabüliyet kuramıyla doğrulanabilir bir yanı bulunmamaktadır. Yine Aquinas'a göre ancak ilahi aklın önyargısındaki taşa uygun doğaya sahip olan bir taş doğru denir.¹⁹ Yani bilginin kaynağı en keskin tekabüliyetçi anlayışta dahi sadece dış dünyadaki gerçeklik değildir. Bu nedenle, hakikatin öncelikle akılda, sonra da şeylerde bulunması iddiası da bizi, öznenin kurduğu sistemlerden tam bağımsız bir gerçeğe ulaştırmamaktadır.

İslam kelam geleneği de burada örnekleme aldığımız önermeyi tahlilimize benzer bir sonuç ortaya koyacak bir dilbilimsel tartışmayı içinde barındırır. Tarih boyunca itikadi anlamda mütekellimlerin birbirine muhalif oldukları bu konuda tekabüliyet kuramında olduğu gibi bilginin öznesi olan insan için bir doğruluk arayışı bulunmaz. Bunun aksine bu tartışma, bilginin öznesi olan insanın bilginin nesnesi olan tanrıyla alakalı vahiyden hareketle bir çıkarımda bulunma girişiminin sonucudur. Ve ortaya çıkış sebebi itibarıyla görülebilir gerçekliği ele alan bir önermeyi konu edinebilir görünmemektedir. Buna karşın bir uygunluk –tekabüliyet– durumu barındırması hasebiyle isim – müsemma tartışmasına eğilmekteyiz.

Tekabüliyet Kuramının İsim – Müsemma Tartışmaları ile Bağı

İsim – müsemma ilişkisi hakkındaki tartışmalar, mütekellimlerin sıfatlar hususundaki tartışmalarının bir uzantısıdır. Mütekellimler Allah'ın sıfatlarından bazılarının aynı zamanda onun isimleri de olması nedeniyle isim ve sıfat, zat ve sıfat ilişkisi özelinde isim – müsemma meselesini tartışmışlardır. Müslüman mütekellimlerin ilahi sıfatlarla tanrının zati arasındaki ilişkiyi, Hristiyanların tanrı anlayışını “tek vücudun üç ayrı varlığı” şeklinde açıklamalarından hareketle soruşturmaya yöneldiği düşünülmektedir.²⁰

İsim – müsemma tartışması, semantik ve ontolojik olmak üzere iki boyutta etüt edilebilir. Tartışmanın semantik boyutunda isimlerin –yani tekabüliyette gördüğümüz şekliyle ifadenin, bilginin– varlıkla, olanla ilişkisinin, Allah'ın isimleri ve ona nispet edilen manalar üzerinden şekillendiğini görmekteyiz. Burada isim ile kastedilenin, herhangi bir mana veya kavramı zihne ileten sembol veya söz olduğu bilinmektedir. Bu ismin taalluk ettiği şeye –nesneye– müsemma, bunların arasındaki tekabüliyet ilişkisine de tesmiye denmektedir. Dilbilimciler isim ve müsemmanın ayrı şeyler olduklarını, isimlerin devamlılığı olmadığını müsemmanın ise bazı durumlarda kalıcılık arz ettiğini –Allah'ın zati hususunda– söylemişlerdir.²¹ Yani ismin tekabül ettiği bir şey her zaman gözlemlenebilir olmayabilir veya müsemmanın bazı özellikleri itibarıyla bir isimlendirilme işlemine tabi tutulması güçleşebilir. Tartışmanın ontolojik boyutu ise isimlerin manalarının Allah'ın varlığıyla irtibatı hakkındadır. Burada mütekellimlerin bir kısmı Allah'ın isimlerinin bütün olarak Allah'ı tanımladığını ve isimlerin onun aynı olduğunu, bir diğer kısmı ise onun bu isimlerin ötesinde bir varlığı olduğunu yani isimlerin onun gayri olduğunu söylemişlerdir. Ehli Sünnet olarak nitelendirilen mütekellimler Allah'a birden fazla ismin izafe edilmesinin tevhid inancına aykırı olmadığını düşünmüşlerdir. Bunun aksine Mutezili tandanslı

¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, çev. Fathers of the English Dominican Province (Online Edition, 2017), Question 16. Truth.

²⁰ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103-104.

²¹ Çelebi, “İsim-Müsemma Meselesi”, 104-106.

düşünce ise ismi müsemmanın aynı olarak kabul etmenin Allah'ın varlığıyla beraber başka kadim varlıkları (onun isimlerinin tekabül ettiği müsemmaları) kabul etmek olacağını söyler.²²

Tartışmanın semantik boyutu ile ilgili Gazzali'nin farklı bir yorumu vardır. Ona göre varlık aslında, zihinde ve lafızda olmak üzere üç aşamadır ve bunların ilki gerçek, diğerleri izafidir. Bu üç aşamanın dilbilimsel anlamda birbirlerine yakınlıkları nedeniyle karıştırıldıklarından "isim müsemmanın aynıdır" gibi bir yanlış ortaya çıkabilmektedir. Gazzali buradan hareketle lafızların -isimlerin- eş anlamlı, farklı anlamlı ve iç içe geçmiş anlamlı olduklarını, eş anlamlılığı baz alarak ismin müsemmanın aynı olduğunun söylenemeyeceğini, iç içe geçmişliğin ise bir şeyin başka bir şeyi andırmasından fazlası olamayacağını söyler.²³ Bu bilgilerin de ışığında söylenebilir ki, isim-müsemma tartışması bir anlamda doğru bilginin imkânının sorgulanmasına benzese de özünde dilbilimsel bir tartışmadır. Fakat bilginin nesnesine uygunluğu veya uyumsuzluğu üzerinden tanrı ile alakalı doğru bilginin imkânını incelemek bağlamında tekabüliyet kuramının tarihi serüvenine dâhil edilebilir bir yanı vardır. Tartışmanın Allah'ın isim ve sıfatlarına mahsus halini biraz genişleterek, metafizik iddiası bulunan bir önermeye nasıl uygulanabileceğini de Yunus Emre'nin dizeleri üzerinden deneyimleyeceğiz.

Ete Kemiğe Büründüm Yunus Diye Göründüm

"Ete kemiğe büründüm Yunus diye göründüm.

Sıyrın eti kemiği, işte onun sesi, işte onun kendisi.

Ol kadiri kün feye kün, lütfedici sübhan benem.

Kesmeden rızık veren cümlelere sultan benem."²⁴

Yunus Emre'nin bu dizelerinde geçen ifadeler kimilerince pek tartışmalı ve şirk barındıran ifadeler olarak değerlendirilmiştir.²⁵ Ana akım tasavvufi düşünceye baktığımızda ise bu ifadelerde, fenafillah kavramı ile karşılanan tanrı ile bir olma, onun varlığında kaybolma ve ondan başka varlığın olmadığına farkına varma aşaması dile getirilmiştir. Biz ise bu ifadeleri bir önerme formuna döküp bu önermenin isim - müsemma tartışmasındaki aynılık - gayrılık konumlarıyla bağlantısını tespit çalışacağız.

Bu ifadelerden bir yargı cümlesi çıkarmak istediğimizde, isteğimize en uygun sonuç "Yunus, Rezzak olandır" cümlesi olacaktır. Şiirde geçen "kesmeden rızık veren" ifadesi Allah'ın "Rezzak" ismine tekabül eder. Eğer ismi müsemmanın aynı olarak kabul edersek bu yukarıda da anlattığımız gibi tanrının isimlerinin onun zatına eklenmediğini, tanrının bizzat o isimlerin bütünü olduğu sonucunu doğuracaktır. Yine aynı yaklaşımla bakarsak tanrının isimleri başka varlıklara izafe edilemez, yalnız onun varlığını tanımlamak ve onu isimlendirmek için kullanılabilir. Dolayısıyla Yunus Emre'nin bu ifadelerinden kendini tanrı olarak tanıttığı sonucuna varmak durumunda kalırız. Burada mantıksal bir denklemden bahsettiğimizi ve yalnızca önerme formuna alınmış bir cümleyi doğruluğa tekabüliyet meselesinin bir uzantısı olarak incelediğimizi hatırla tutalım. Şimdi burada ismin müsemmanın gayrı olduğunu kabul edersek, bu da tanrının

²² Muḥamad bin İbrahim Al-ḥamd, *Muṣṭalahāt fī Kutub al-Aqā'id* (Riyad: Dār Ibn Khuzayma, 2007), 79.

²³ Abū Hâmid el-Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerḥi Maânî Esmâ'illâhi'l-Husnâ* (Beirut: Dâr Ibn Hazm), 7-21.

²⁴ Hüseyin Özbay – Mustafa Tatçı, *Yunus Emre ile İlgili Makalelerden Seçmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 361.

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Abdülkadir Dağlar, "Yunus ve Hafız ile Goethe ve Nüzhet Erman Dörtgeninde Ebussuud Efendi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (Aralık 2015).

isimlerinin onu tanımlamak adına sonradan ortaya çıktığını ve isimlerin tanrının zatını yansıtmadığını söylemek olacaktır. Bu, Yunus Emre'nin ifadelerinden çıkaracağımız kelami sonucu farklılaştırır. Buna göre ismi müsemmadan ayırdığımızda tanrıyı tanımlamak için kullanılan isimlerin başka varlıkları tanımlamak için de kullanılabilirliğini görürüz. Çünkü onu tanımlamak için kullanılan isimler zatının birebir aynısı değilse yalnızca bilinmeyi bilme, tanımlanamayanı tanımlama için birer araçsa bu isimleri başka varlıklar da taşıyabilecektir. Dolayısıyla "Yunus, Rezzak olandır" önermesi gayrılık açısından Yunus'un tanrı olduğu iddiasını taşımaktadır denilemeyecektir. İki ihtimalde de isim ve müsemma arasındaki ilişki epistemolojik anlamda Yunus Emre'nin şiirinden çıkarılabilecek manaları kanıtlama istidadı göstermemektedir. Yine yukarıda tekabüliyet kuramının nesne merkezli yaklaşımıyla "İsa görünmeyen tanrının görünümüdür" önermesini doğru olarak nitelenemeyeceğini söylediğimiz gibi şiirden bir önerme formunda çıkardığımız cümlenin de doğrulanabilir bir gözlemlenebilirliği bulunmamaktadır. İki metafizik iddianın da tekabüliyet kuramı özelinde müşahede edilebilir bir akışın içerisinde olması durumu söz konusu değildir.

Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda aynılık – gayrılık meselesi, Mücessime ve Muattıla gibi ayrı uçlara gidecek tartışmaları kapsayan geniş bir meseledir. Fakat bilginin nesnesine uygunluğu bağlamındaki "İsa, görünmeyen tanrının görünümüdür" önermesi ve isim-müsemma tartışmaları bağlamında kısaca incelediğimiz "Yunus, Rezzak olandır" önermesi metafizik birer önerme olmaları açısından değerlendirmeye alınmışlardır. Ve iki önermenin de kendi içinde itikadi meselelerle derin bağları olması hasebiyle hem felsefenin doğruluk arayışında hem de kelim geleneğindeki bir tartışmada yönetsel olarak konu edilebilirlikleri vardır. Biz de incelememizi bu noktaya kadar tekabüliyet kuramı çerçevesinde, metafizik birer iddia taşıyan iki önermenin bu kuramın doğruluk anlayışına karşı konumunu göstermeye yönelik tuttuk. İkinci örneğimize bağlı olarak ele aldığımız isim – müsemma tartışmalarının kelami mezheplerin ayrışmalarıyla olan bağı ve diğer itikadi meseleler kelim araştırmacıları tarafından daha iyi tetkik edilebilecektir şüphesiz.

Sonuç

Metafizik bir teorinin, tekabüliyet kuramını tamamlayabilecek en mükemmel parça olacağı söylenebilir. Zihin birtakım sembolleri ve anlatım biçimlerini gerçekteki olguları, gidişatı tanımlamak için oluştururken, görünür olandan ötesine dair de bazı kavrayışlar geliştirmektedir. Bu görünenin ötesine dair algısını da yine kurduğu semboller şemasıyla açıklamak durumunda kalacaktır. Geçirdiği tarihi değişimi içinde tekabüliyet kuramı, Aristoteles'te bir nüve halinde zihindeki bilgi –sembol– ile gerçekte görünenin bir uygunluğu, Aquinas'ta nesnenin bilgisinin daha üst ve kapsayıcı bir doğrunun –tanrının– tasarımındakiyle uyumluluğu, Descartes'ta ise matematiksel bir kesinlik olarak görünmüş, Kant'la beraber başlayan süreçte ise doğruluğun ölçütleri sorgulanmaya başlanmıştır. Tüm bunlarla beraber, tekabüliyet kuramı doğru bilginin nesnesine uygunluğu biçiminde tanımlanan, doğru bilginin imkânını ancak ve ancak deneyimlenebilir, gözlemlenebilir dünya ile kayıtlı tutan bir gerçeklik yaklaşımıdır. Bu gerçeklik yaklaşımının müstakil bir formu olmadığı gibi tarih boyunca çeşitli yorumlarla bazen öznenin bağımsız bir gerçekliğe bazen de özne merkezli bir gerçekliğe odaklanılmıştır. Kelim geleneğindeki isim – müsemma tartışmaları da kuramın tarihsel serüveni içerisinde Aristoteles'ten Aquinas'a geçiş sürecinde kendine yer edinebilir mahiyettedir. Aquinas'ta tanrının bilmesindeki şeyle, var olanın uyuşmasının doğruluğu teşkil ettiği düşünülürse isim – müsemma tartışmaları da hem özne bazlı hem de nesne bazlı bir ara form tekabüliyet kuramı olarak telakki edilebilir.

Aristotelesçi anlamda tekabüliyetin doğru bilginin iktisabı hususundaki temel yargısına bakarsak bu haliyle kuramın metafizik bir iddia taşıyan hiçbir önermeyi doğrulamayacağı aşikârdır. Fakat tasavvufi izahından bağımsız olarak “Yunus, Rezzak olandır” önermesi ve itikadi bir kaideyi taşıması bağlamında “İsa, görünmeyen tanrının görünümüdür” önermesi bir inançlar kümesi içinde tutarlılık itibarıyla doğruluk değeri kazanabilir. Epistemolojik olarak doğru bilgiye yaklaşımımız da bilginin iktisabında özneyi veya nesneyi merkeze alışıma göre şekillenir. Doğruluğu gerçeklikle yargı arasında bir tekabüliyet ilişkisi olarak kabul etmek, öznenin bağımsız bir doğrunun tüm anlatım biçimlerinden, insanın tarihi serüveninden önce var olduğunu, gözlemlenebilir gerçeklerle de bu doğrunun insan zihnince bilinebilir hale geldiğini de kabul etmektir. Dolayısıyla bir meta-dil, metafizik olarak doğruluk, öznenin neliğinden bağımsız olarak vardır. Ele aldığımız önermelerin iddiaları ise metafizik bir ön kabulle beraber içsel olarak tutarlı bir inançlar kümesiyle doğruluk değeri kazanabilir. Biçilen doğruluk değerinin, gerekçelendirmesi yapılmış bir inançlar kümesini veya bunun bir parçası olan tek bir ifadeyi epistemolojik olarak zayıflatacağını söyleyebileceğini de düşünmemekteyiz.

Kaynakça

- Abarim Publications' Free Online Dictionary of Biblical New Testament Greek. Erişim 05.12.2023. <https://www.abarim-publications.com/DictionaryG/index.html>.
- Acton, H. B. "The Correspondence Theory of Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society* 35 (1934), 177-94.
- Al-Ghazāly, Abw Hāmid. *Al-Maqṣad al-Asnā fy Sherḥi Maāny Asmā Allah al-Husnā*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2011.
- Al-ḥamd, Muḥamad bin İbrahīm. *Muṣṭalaḥāt fy Kutub al-Aqā'id*. Riyad: Dār Ibn Khuzayma, 2007.
- Aristotle. *On Interpretation*. çev. E. M. Edghill. PDF: BOCC, 2020. <https://www.bocc.ubi.pt/pag/Aristotle-interpretation.pdf>
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. çev. Fathers of the English Dominican Province. Online Edition, 2017.
- Becelaere, F. L. Van. "A Summary Exposition of Saint Thomas Aquinas's Philosophy of Knowledge". *The Philosophical Review* 12/6 (1903), 611-628.
- Cohen, L. Jonathan. "The Coherence Theory of Truth", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 34/4 (1978), 351-360.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (Ocak-Haziran 1998), 103-104.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dağlar, Abdülkadir. "Yunus ve Hafız ile Goethe ve Nüzhet Erman Dörtgeninde Ebussuud Efendi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (Aralık 2015), 144-151.
- David, Marian. "The Correspondence Theory of Truth". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022), 1-25.
- Elsby, Charlene. "Aristotle's Correspondence Theory of Truth and What Does Not Exist". *Logic and Logical Philosophy* 25 (2016), 57-72.
- Klement, Kevin. "Russell's Logical Atomism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020). 1-17.
- Özbay, Hüseyin – Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre ile İlgili Makalelerden Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Patterson, D. "What Is a Correspondence Theory of Truth?". *Synthese*, 137/3 (2003), 421-444.
- Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 1. Baskı, 2016.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 2

NOUS
Academy
Journal
PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION

Yayın Tarihi/Date Published: 15.04.2024

Geliş Tarihi/Date Received : 01.02.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted : 18.03.2024

Year: 2024 Issue: 2

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Life, Scholarly Character, and Works of Taqī al-dīn al-Subkī

Rıdvan Karaman

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi
Sakarya University, Institute of Social Sciences, Master's Student
rdvnkrmn37@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1879-493X>

Atıf/Citation

Karaman, Rıdvan. "Takiyyüddîn es-Sübkî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri". *Nous Academy Journal* 2(2024), 27-48. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10973066>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Öz

Takiyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355), Türk-Memlûklü vatanında yaşamış, devrin birçok hâdisesine şahit olmuş; kendinden sonra oğlu Tâcüddîn es-Sübki gibi büyük ilim adamları yetiştirmiştir. O, yaşadığı dönemde kendisine her yönüyle hüsn-ü şahâdette bulunulan; fıkıh, hadis, kalam, tefsir, kıraat, lugât gibi İslâmî ilimlerin farklı alanlarında eserler vermiş ve aklî ilimler de hâiz önemli bir Şâfiî âlimidir. Fakat onun asıl ihtisas alanı usûl-i fıkıh ve furû-i fıkıh ilmi olup aynı zamanda müçtehidir. Sübki, usûl ve furû-i fıkıh ilminde yaptığı çalışmalarla gelecek nesillere öncü olmuştur. Kahire ve Dimaşk gibi önemli ilim merkezlerinin farklı medreselerinde müderrislik yaparak birçok âlim yetiştirmiştir. Aynı zamanda devlet yönetiminin kademelerinde görevlendirilmiş ve dönemin ilmiye sınıfının en üst makamı olan Kâdılkudât (baş hâkim) mertebesine kadar yükseltilmiştir. Bu çalışmada, İslâm hukuku ve tarihinin parlak bir döneminde yaşayan ve kendisinden sonra gelen ilim ehli üzerinde müthiş etkiler bırakan Sübki'nin hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri tanıtılmaya çalışmış, bununla birlikte yaşadığı dönemde çağdaş âlimlerin onun hakkında söylediklerine, yazdıklarına ve hatıralarına yer verilmiştir. Sübki'nin mezhepte müçtehid bir fakih olması ve Şâfiî mezhebi içindeki otoriter konumundan dolayı mezhebine muhalif/muvafık yaptığı içtihadlar da serdedilmiştir. Böylesine kıymetli bir âlim hakkında kapsamlı bir akademik çalışma söz konusu olmadığı için bu makalemizle onun hayatına ışık tutmak gayesindeyiz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Takiyyüddîn es-Sübki, Fıkıh, Usûl, Hadis, Memlûklü

Abstract

Taqî al-dîn al-Subkî (d. 756/1355), lived in the Turkish-Mamluk homeland and witnessed many events in that period; after him, he raised great scholars such as his son Taqî al-dîn al-Subkî, who was an important Shâfiî scholar. He had worked in different fields of Islamic sciences such as fiqh, hadith, kalam, tafsir, qiraat, lugat and had also had intellectual sciences. However, his main area of specialization was the science of usûl al-fiqh and furû al-fiqh, and he was also a mujtahid. Al-Subkî's has been a pioneer for future generations with his studies in usûl and furû al-fiqh. He trained many scholars by working as a teacher in different madrasahs of important centers of knowledge such as Cairo and Damascus. At the same time, he was appointed to the levels of the state administration and was promoted to the rank of chief qâdis (chief judge), which was the highest authority of the scientific class of that period. In this study, al-Subkî's life and his scientific personality, teachers, students and works of al-Subkî's, who lived in a brilliant period of Islamic law and history where his works were introduced which had a great impact on the scholars who came after him. In addition, what scholars who were contemporaries of al-Subkî's said about him, what they wrote about him, and their memories are included. Due to al-Subkî's position as a mujtahid jurist within the sect and his authoritative position within the Shâfiî sect, his jurisprudence in opposition to or confirmation of his sect has also been presented. This article is a biography of Taqî al-dîn al-Subkî, who was born in 683/1284, died in 756/1355 and lived for seventy-one years. He is a member of the "Subkiyya" family, which has historically produced a large number of scientist and scholars from grandpa to grandson. This will become clear to everyone who examines the lives of his father and his kids. With his father, he began his education at an early age. Since he started his education at a young age with his father, his first teacher was his father. His enthusiasm for reading and learning became more and more evident as he grew older. He made his first journey of knowledge from his native village of Subkulabîd to Cairo, the

capital of the Turkish Mamluk Sultanate. Cairo stood as the caliphate's capital and the scientific hub of the Islamic world in 650/1252. A lot of scholars were forced to relocate to Cairo after the Mongols invaded and persecuted Baghdad. The most potent Islamic State of the time, the Turkish Mamluks, served as a roof over the Islamic globe. Throughout his education, he studied in many madrasahs and received knowledge from Sayf al-dîn al-Âmidî and many other instructors, and he learned rational and narrative sciences such as fiqh, hadith, tafsir, kalam, mysticism, usûl, and logic. His mental faculties were so robust that he had no trouble memorizing the texts he read. In our essay, we've shown instances of this. After completing his education, he received authorization to teach knowledge and educate students. In fact, his scholarly level rose to such an extent that he became a mujtahid, the authority of fatwa in the Shâfi'î madhhab. Having knowledge of his standing, the state elders appointed him to a high-ranking state position, such qād al-qudāt. Furthermore, he trained numerous scholars in madrasahs of significant importance in Islamic history and was bestowed with the chair of knowledge in numerous madrasahs, including the Shamiyya Madrasah. One of the most important of these scholars he trained was his own son, Taj al-dîn al-Subkî. Describing this incident with the aphorism "a son sees his father ride a horse, a daughter sees her mother set the table" would be quite appropriate. He lived a modest life free from fame and arrogance, even though he was highly knowledgeable and was recognized and heard by leaders and the country at large. From our perspective, his current status can be attributed to the sincere application of the knowledge he acquired to his life. In light of all of this, the fact that this al-Subkî's the subject of our inquiry in 2024 is among the most obvious signs that al-Subkî's has accomplished a great lot. Even to this day, experts continue to read and analyze hundreds of his writings with great attention. His life philosophy was to live simply and without ostentation. A scholar who committed his life to learning, teaching, and knowledge, he passed away in Cairo in 756/1355. At his funeral, thousands of his loved ones gathered in what could be described as a stampede, sending him off in prayer to the hereafter. Those who read the topics we have summarized here and those we will mention in our article, such as his life, his family, his education, his teachers, his students, his legal and administrative duties, his death, his competence in Islamic sciences, his works, the opinions of his contemporaries about him, excerpts from his life, and his jurisprudence will have a detailed knowledge about Taqî al-dîn al-Subkî.

Keywords: Islamic Law, Taqî al-dîn al-Subkî, Fiqh, Methodology, Hadith, Mamluk.

Giriş

Doğu Asya'dan Orta Doğu'ya binlerce askerle yürüyen İlhanlı Moğollar'ı,¹ yine Batı ve Güney Avrupa'dan Orta Doğu'ya harekete geçen irili ufaklı Haçlı kuvvetleri arasında kalan Türk Memlûklü Devleti'nin² içinde yetişen bir âlim: Takiyyüddîn es-Sübkî.

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin (ö. 756/1355) yaşadığı devirler dış siyasette Memlûklü Devleti'nin (m. 1250-1517) mezkûr mihraklarla olan dış kuvvetlerle mücadele içinde geçmiş, Memlûkler bu çalkantılı dönemde İslâm âlimleri için ülke içinde sakin bir liman oluşturmaya gayret etmişlerdir. Her yönüyle bu mümkün olmasa da yüksek oranda bunu başarmışlar ve faydalı sonuçlar da almışlardır. İç siyasi arena da ise istikrarsızlıklar baş gösterse de belli dönemlerde bu durum en aza indirilmeye çalışılmış, zaman zaman ülke içinde zuhur eden isyancılara müsaade edilmemiş, şartlar dâhilinde refah sağlanmaya çalışılmıştır. Bunun yanında bürokrasi kanadında dönem dönem uygulanan siyasi politikalar ve ortaya çıkan haksızlıklardan ötürü bu hâdiseler halk nezdinde tepkiyle karşılanmıştır. Fakat kuvvetli bir merkezi otoriteye sahip olan Memlûkler'de baş gösteren iç karışıklıklar pek ses getirememiş süratli bir şekilde bu karışıklıklara karşı önlemler alınmıştır.³

Hayatını ilim öğrenmeye ve öğretmeye adanmış, yüzden fazla eser telif etmiş, onlarca talebe yetiştirmiş, adlî ve ilmî devletin yüksek kurumlarında vazifeler almış hem bulunduğu dönemde hem de kendinden sonraki dönemler için güçlü bir etki oluşturmayı başarmış ve kendisi asırlar sonra dahi referans gösterilir hale gelmiştir. Şâfi mezhebi âlimlerinden olmasına rağmen diğer mezhep mensuplarının da kendisinden istifade ettiği bir zat olmayı başarmıştır. Bunun yanında yirmi dört yaşına geldiği zaman artık kitap yazabilir ve talebe yetiştirebilir bir hale gelmesine karşın kendini kimseden üstün görmeyip daima tevazu sahibi olması hâlâ hayırla yâd edilmesine sebep olduğunu düşünmekteyiz.⁴

Bu makalede Takiyyüddîn es-Sübkî'yi İslâm tarihi içerisinde ilmî ve siyasi icraatlarını göz önünde bulundurarak incelemeye çalıştık. Makalemiz dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda genel olarak hayatı anlatılmış ve hayatı hakkında bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. İkinci kısımda ilmî kişiliği ve faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Üçüncü kısımda hayatında geçen bazı

¹ İran'da (m. 1256-1353) tarihleri arasında kurulan bir Moğol devletidir. Kurucusu Cengiz'in torunu Hülâgü'dür. Budizm dinine mensup Hülâgü, dedesi Cengiz gibi ordularıyla girdiği Türk ve İslâm beldelerinde katliamlar icra etmiştir. Yaşlı, çocuk, kadın demeden önlerine çıkan ve en ufak direnç gösteren herkesi aileleriyle birlikte yok etmiştir. Bu hâdiselere şahit olan dönemin tarih âlimi İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) şu sözleri durumun vahametini net bir şekilde ifade etmiştir: "Keşke annem beni doğurmasaydı da tüyler ürpertici zulüm ve katliamları görmeseydim!" Yaptığı icraatlar ile Müslüman devletlere karşı bir nevi Moğol-Haçlı birliğini sağlamaya çalışmıştır. Türk ve İslâm beldelerine yapılan bu istilâ hareketleri neticesinde binlerce insan muhacir olmuş, Abbâsîler, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devleti gibi birçok köklü devlet yıkılmıştır. Şehirlerin imar yapıları, sosyo-politik, sosyo-kültürel ve insanî unsurları köklü değişime uğramıştır. Gazân Hân, (ö. 703/1304) hükümdarlık döneminde İslâmiyet'i resmen kabul etmiş, İlhanlılar'ın İslâmlaşma süreci bu şekilde hızlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000). Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020).

² (M. 1250-1517) tarihleri arasında Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Müslüman Türk devletidir. İslâm âleminin Moğollar eliyle istilaya uğradığı dönemde Aynicâlût Savaşı'nı (658/1260) kazanıp yenilmez denilen Moğollar'ı ilk defa yenip istilayı durduran dönemin en güçlü İslâm devletidir.

³ İsmail Yiğit - A. Fulya Eruz, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

⁴ Tâcüddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd b. Muhammed Tanâhî- Abdülfettâh Muhammed Hulv (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1964).

olaylar ve yaşantıları ele alınarak detaylandırılmış ve ilim ehlinin onun hakkında söylediği sözler aktarılmıştır. Dördüncü kısımda yaptığı içtihadlara ve fikhî istinbatlara yer verilmiştir. Böylece Sübkî'nin İslam tarihindeki yeri ve önemi daha da netleştirilmiştir.

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin Hayatı ve Eğitim-Öğretim Merhaleleri

Adı Ali, künyesi Ebû'l Hasen, lakabı Takiyyüddîn'dir. Soy şeceresi ise şu şekildedir: Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm b. Yûsuf b. Mûsâ b. Temmâm b. Hâmîd b. Yahyâ b. Ömer b. Osman b. Ali b. Misvâr b. Sevvâr b. Süleym es-Sübkî. Sübkiyye ailesine mensup olduğu için Sübkî nisbesiyle meşhur olmuştur.⁵

Takiyyüddîn es-Sübkî, oğlu Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) bizzat eserinde belirttiği üzere hicri (3 Safer 683)'te doğmuştur. Bu tarih miladi olarak (21 Nisan 1284)'e denk düşmektedir. Bu konuda ihtilafa rastlanmamaktadır. Eğer ihtilaf olsaydı oğlu Tabakât eserinde beyan ederdi ki böyle bir bilgiyi kayda geçirmemiştir. Ayrıca o dönemlere şahitlik etmiş âlimlerin hazırladığı tabakâtlarda da bu mezkûr tarih geçmektedir.⁶

Doğum yeri ise o tarihte Türk Memlûklü Devleti'nin toprakları içinde bulunan Nil deltasının güneybatısındaki Menûfiye şehrinin köyü Sübkü'l-Abîd'dir.⁷

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin ailesi, zaman içinde "Sübkiyye ailesi / البيت السبكية" diye tanına gelmiştir. Bu isim ise yaşadıkları köyün isminden yani Sübkü'l-Abîd'den gelmektedir. Bu aile soy ve ilim bakımından seçkin bir aile olarak tarih kayıtlarına geçmiştir. Sübkî'nin babası Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm es-Sübkî'dir. Babası onun ilim öğrenmesine çok düşkün birisiydi. Küçük yaşlarda oğluna ilk ilmî birikimlerini yine o aktarmıştır. Hatta oğluyla birlikte onun yetişmesi için ilim yolculukları dahi yapmıştır. Sübkî'nin hanımı da ilim ehli bir aileden gelmiştir. Öyle ki Sübkî'nin kayınpederi Kadilkudât Burhanüddîn Hıdır b. Hasan b. Ali el-Vezir es-Sincâri (ö. 686/1287) olduğu olduğu mâlûmatı kaynaklarda zikredilir.⁸

Sübkî'nin tahsil hayatına gelince o, kaynaklarda; "fakîh, müfessir, mütekellim, muhaddis, hadis hâfızı, kıraat, nahiv ve lügât âlimi; şiir, edebiyat, belâgat, meâni, bedî ilimlerinde mâhir; mantıkta hakîm, cedel ve hilâf ilminde üstâd; siyer, ensab, meğâzi bilgini; usûl ve fûrû' ilimlerinde Anka kuşu gibiydi" diye tarif edilmektedir.⁹

Devrin ilim ehli tarafından "Şâfi'iyü'z-zamân" yani zamanın İmâm-ı Şâfi'isi (ö. 204/820) diye tesmiye edilmiştir. Hatta ilim ehlinin Sübkî hakkında söylediği bir dize de,

"İlimlerde öyle bir seviyeydi ki her ilimde o ilme hâkim olduğu iddiası ona tas tamam teslim edilirdi" denilmiştir.¹⁰

Eğitiminin ilk yıllarında babasının daha sonra ise diğer bazı âlimlerin rahle-i tedrisinde bulundu. Küçüklüğünden beri ilme verir, gün ve gecelerinin birçoğunu ilim öğrenmekle geçirirdi.

⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), 2/176.

⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi*, 10/144.

⁷ Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâgî, *El-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*, thk. Muhammed Ali Osman (Kahire: Matbaatü Ensari's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1947), 2/168.

⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/145; Mehmet Aziz Yaşar, "Tâcüddîn Es-Sübkî'nin Hayatı İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", *Mukaddime* 9/1 (30 Mayıs 2018), 78.

⁹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbârî Mısra ve'l Kâhira*, thk. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1967), 1/321; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi*, 10/139-140.

¹⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi*, 10/141.

Sabah namazına müteakiben cemaatle namaz için evinden çıkar, öğle namazı vaktine kadar çeşitli âlimlerin derslerine iştirak ederdi. Öğlen namazını da camide cemaatle eda ettikten sonra evine gelir, doyacak kadar yemeğini yer ve kısa bir miktar dinlenir, kaylûlesini de yapardı. Görülüyor ki küçüklüğünden beri ilim öğrenmesinin yanında Peygamber Efendimiz'in sünnetine olabildiğince dikkat etmeye çalışırdı.¹¹

Ebeveyni arasında bir gün şöyle bir konuşma geçmiştir:

Babası: "Bu (Alî es-Sübki) pek bir şeyler yemiyor, cebine para koyalım o istediğini alsın herhalde canının istediği bir şeyler var ama söylemeye utanıyor" diyerek ona yarım dirhem para verilmiştir. Sonrasındaki hâdiseyi ise babaanesi anlatıyor.

Babaanesi: "İki Cuma bu parayla gitti geldi. Her seferinde dirhemi hiç harcamamış olarak geri dönüyordu." Bu paranın akıbeti Sübki'ye sorulunca cevaben, "Ben bu parayı ne yapayım, alın şunu benden" demiştir.¹²

Hava kararınca kadar ilmî çalışmalarına devam ederdi. Akşam olunca ise ağır yemekler tercih etmez, daha hafif ve enerji verici ve tatlı gibi şeyler tercih edip çalışmalarına kaldığı yerden devam ederdi. Bir gün Takiyyüddîn Sübki oğlu Tâcüddîn es-Sübki'ye, "Yirmi yaşına kadar zihnimin keskin kalması ve kokusundan rahatsız olduğum için hiç koyun eti yemedim" demiştir. İlmî faaliyetleri aksamaması için yediklerinde dahi dikkatli olmaya gayret göstermiştir.¹³

Oğlu Tacüddîn es-Sübki, Sübki ailesinin Takiyyüddîn es-Sübki'nin tahsil hayatına verdiği desteği anlatmak için şu ifadeleri kullanmıştır: "Sanki ebeveyni onun işlerini görmek için yaratılmıştı" hatta öyle ki Takiyyüddîn es-Sübki evlendiğinde on beş yaşındaydı ve amcasının kızıyla evlenmişti. Evlendikten sonra da kendi babası, hanımı ve kayınbabası, onun ilimle iştigal etmesi için bütün çabalarını sarf etmişlerdir.¹⁴

Babasıyla ilim yolculuğu yaptığını daha önce ifade etmiştik. Babasıyla birlikte ilk önce Kahire'ye gitmiş ve önceden -Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) yazdığı ve Şâfi mezhebinin beş temel muhtasarından biri olan *et-Tenbih* eseri gibi- ezberlediği kitapları İbn Dakîkul'îd'e¹⁵ (ö. 702/1302) arz etmiştir. Orada bulunan zatlar Sübki'yi takdir etmiş ve özellikle İbn Dakîkul'îd şu tavsiyede bulunmuştur: "Onu faziletli bir kimse oluncaya kadar Berr şehrine götürün." Berr şehrinde Sübki'yi hem aklî hem de ruhî olarak yetiştirecek zatların varlığından olsa gerek ki bu yüzden oraya yönlendirilmiştir. Bu şekilde Berr'de eğitimini aldıktan sonra tekrar Kahire'ye dönmüştür.¹⁶

Sübki hem aklî hem naklî ilimleri tahsil edip kendini geliştirirken aynı zamanda ruhî olgunluk noktasında da terakki etmeye gayret sarfetmiştir. Asırlara hitap edecek olan bir âlim olmanın ağırlığını sanki küçük yaşlarda hissetmiş olsa gerek ki yaşamının her safhasında çok titiz davranmıştır.

¹¹ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/144.

¹² Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/145.

¹³ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/144.

¹⁴ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/145.

¹⁵ Ailesinin hac yolculuğu esnasında (625/1228) senesinde gemide doğmuştur. Şâfi ve Mâliki mezheplerinde Müçtehid âlim aynı zamanda muhaddis, müfessir, mütekellimdir. Devrinde kâdikudâtlık gibi üst düzey idari vazifelerde bulunmuş, birçok medresede hocalık yapıp yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Özel, "İbn Dakîkul'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁶ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/145.

İlmî olarak asıl atılımını ise Kahire'de yapmış ilim basamaklarını burada çok sağlam ve hızlı bir şekilde tırmanmıştır. Burada alanında mahir, birçok hocadan ilim öğrenmiş hem ders okutmak hem de kitap yazmak ve talebe yetiştirmek hususunda icâzetler almıştır. Bizim burada hepsini zikretme şansımız bulunmamakla birlikte, otuz beşten fazla hocasından sadece burada daha öne çıkan bir kısmını zikretmekle iktifa edeceğiz. Hakkında incelediğimiz eserlerin tümünde hocaları konusunda aynı isimlerin zikredilmesi bu konuda ihtilafın vârid olmadığını da bize göstermektedir. Hocalarından zikredeceklerimiz:¹⁷

- 1. Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'r-Rif'a (ö. 710/1310):** Fıkıh ilmini tahsil ettiği hocasıdır. (625/1228) senesinde Fustat'ta tevellüt etmiş, Şâfiî fakihidir. Ebü İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Şâfiî mezhebinin beş temel muhtasarından biri kabul edilen "*et-Tenbih*" eseri üzerine 15 cilde yakın "*el-Kifâye fî şerhi't-Tenbih*" eserini şerh olarak yazmıştır.¹⁸
- 2. Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Âmidî (ö. 631/1233):** Mantık ve fikhî mezhepler arasındaki ihtilâflı konuları içeren "Hilâl" ilmini aldığı hocasıdır. (551/1156)'da Diyarbakır'da doğmuş, fıkıh usulü âlimi ve Eş'arî mütekellimdir. Yazmış olduğu "*El-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*" eseri Mütekellimîn metodunun fıkıh usulü ilmindeki yazılmış en önemli eserlerinden birisidir. Bu mezkûr eser Şâfiî usûl-i fıkıh alanında yazılmış olan "*el-Burhân, el-Umed, el-Mustasfâ, el-Mu'temed*" eserlerinin özü mahiyetindedir.¹⁹
- 3. Abdülkerîm b. Alî Alâmüddîn el-İrâkî (ö. 704/1305):** Tefsir ilmini tahsil ettiği hocasıdır.
- 4. Muhammed bin Ahmed Takiyyüddîn İbnü's-Sâig (ö. 725/1325):** Kıraat ilmini tahsil ettiği hocasıdır. (636/1239)'da doğmuş, kıraat ve Şâfiî fıkıh âlimidir.
- 5. Ebü Muhammed Şerefüddîn Abdülmü'min ed-Dimyâtî (ö. 705/1306):** Hadis ilmini tahsil ettiği hocasıdır. (613/1216) yılında Mısır'da doğmuştur. Kendisi muhaddis olmasının yanında Şâfiî fakih; kıraat, nahiv, lügat ve ensâb ilimlerinin âlimidir. Yazmış olduğu "*Mu'cemü's-şüyûh*" eserinde Dımaşk, Halep, Bağdat, Mekke ve Medine gibi beldelere yapmış olduğu ilmî seyahatler esnasında görüştüğü 1300 civarında âlim hakkında muhtasar bilgiler nakletmektedir.²⁰
- 6. Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (ö. 745/1344):** Nahiv ilmini tahsil ettiği hocasıdır. (653/1255)'te Gırnata'da doğmuştur. Kendisi özellikle lisân ve tefsir ilimlerinde mâhirdir. Önceleri Mâlikî mezhebine mensupken Mısır'a gittikten sonra Şâfiî mezhebine geçmiştir. Mısır'a yerleştikten sonra Türk Dili üzerinde de önemli çalışmalar yapmış "*Zehvül-mülk fî nahvi't-Türk, el-Ef'âl fî lisâni't-Türk ve ed-Dürretül-mudiyye fî'l-lugati't-Türkiyye*" eserlerini kaleme almıştır. Sadece eserlerinin isimlerine dahi baktığımızda Türk dilini -hakikatte olduğu gibi- ne kadar kıymetli ve köklü bir dil olarak telakki ettiğini anlarız. Bu eserlerden hariç edebî-nahvî bir tefsir olan ve birçok çalışmaya konu olan "*el-Bahrü'l-muhît*" eserinin de sahibidir.²¹
- 7. Ebü'l-Abbâs Tâcüddîn İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309):** Tasavvuf ve ahlak ilimlerini tahsil ettiği hocasıdır. İskenderiyye'de tevellüd etmiştir. Hadis, kelâm, mantık gibi

¹⁷ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/176; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi*, 10/146-147; Merâgî, *Tabakâti'l-usûliyyîn*, 2/168; Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, 1/321.

¹⁸ Cengiz Kallek, "İbnü'r-Rif'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹⁹ Emrullah Yüksel, "Seyfeddin Âmidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

²⁰ Ali Osman Ateş, "Abdülmü'min b. Halef Dimyâtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

²¹ Mahmut Kafes, "Ebü Hayyân el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

ilimleri tahsil etmiştir. Fıkıh âlimi olmasının yanında mutasavvıf olma yönüyle daha çok tanınmış olan bir zattır. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye (ö. 656/1258) nispet edilen "Şâzeliyye" tarikatine mensuptur. Mürşidi ise Ebü'l-Abbâs el-Mürsî'dir (ö. 685/1287). Çok sayıda tercüme ve şerhi yapılmış tasavvufun temel konularını ihtiva eden "*el-Hikemü'l-Atâ'iyye*" eserinin sahibidir.²²

- 8. Ebü'l-Hasen Alî bin Muhammed Alâüddîn Bâcî (ö. 714/1314):** Usul ilimlerini tahsil ettiği hocasıdır. (H.631)'de doğmuştur. Şâfiî fakih ve usul âlimidir. Usul ilimlerinde devrinin otoriteleri arasındadır. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) fıkıh usulüne dair eserini ihtisar etmiş, "*Muhtasarü'l-mahsûl*" eserini yazmıştır.

Sübki, ilmi alanda kemâle gelip ve icâzet aldıktan sonra artık zamanlarını ders talimlerine ayırmıştır. Birçok ilmî mecrâda ders okutmuş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bu talebelerinden birkaçını sayacak olursak Şehâbeddin ed-Dimyâtî, Cemâleddin el-İsnevî, Alâeddin es-Safedî, Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), Tâceddin Abdülvehhâb gibi âlimler vardır. Kendinden ilim öğrenmiş meşhur kimseler arasında olan Ebû Abdillâh ez-Zehebî (ö. 748/1348), Sübki hakkında şu ifadeleri zikretmiştir: "Takiyyüddîn es-Sübki, evâmîr-i diniyye ve enhâ-ı ilâhiyyeye hassasiyetle uyan, mütevâzı, seçkin bir zâttı. Hâli vakûr ve ilim sahibiydi. Fıkıh ve hadis ilimlerini çok iyi bilir aynı zamanda tedrîsâtını da yapardı. İlimlerin usûlüne ve Arabî gramere de hâkimdi. Güzel eserler yazdı. Ondan ilim öğrendim."²³

İlim aldığı hocaları çok olduğu gibi Sübki'den ilim tahsil eden talebeler de çoktur. Tıpkı hocalarında olduğu gibi öne çıkan bazı talebelerini zikredeceğiz.²⁴

- 1. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî et-Türkmânî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348):** Sübki'nin çağdaşı olmasının yanında onun hadis derslerinde bulunup ondan ilim tahsil ettiğini ifade etmesinden dolayı bu kategoride telakki edilmiştir, hatta bu durumu "*el-Mu'cemü'l-muhtas*" eserinde de belirtmiştir. Zehebî (673/1275)'te Dımaşk'ta doğmuştur. Meşhur Şâfiî fakih ve muhaddis olmasının yanı sıra mütekellim, müverrih, müfessir, edip, kıraat ve tıp âlimidir. İslâm âlemine birbirinden kıymetli 300'den fazla eser bırakmıştır. Bunların içinde en kıymetli eserleri olarak sayabileceğimiz, hadis hâfızlarına dair yazmış olduğu "*Tezkiretü'l-huffâz*", Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) "*el-Müstedrek*" eseri üzerine yapılan en önemli çalışmaların başında gelen "*Telhîsü'l-Müstedrek*" ve İslâm tarihi ilminde yazılmış kendisinin en hacimli çalışması olan "*Târîhu'l-İslâm vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*" eserleridir.²⁵
- 2. Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl es-Safedî (ö. 764/1363):** (696/1297) yılında Filistin'de doğmuştur. Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, Ebû Abdillâh ez-Zehebî, Ebu Hayyân el-Endelüsî gibi birçok zattan çeşitli ilimler tahsil etmiştir. En mümeyyiz olduğu tarafı tarih, Arap dili ve edebiyatı, kâtiplik, ediplik ve şairliktir. Şâfiî mezhebine mensup olan Safedî hocası Sübki'den fıkıh ilmini tahsil etmiştir. 200'den fazla eser yazdığı kaydedilir. Bunların içinde en kıymetlileri olarak, din ve devlet adamlarına dair 14.000 biyografi içeren "*el-Vâfi bi'l-vefeyât*" eseriyle edebiyat, şiir ve nesir türlerini ihtiva eden

²² Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

²³ Sübki, *Tabakâtü's-şâfi*, 10/147-148.

²⁴ Bilal Aybakan, "Sübki Takiyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/14-15; Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/147-148.

²⁵ Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

“Tezkiretü'l-edeb” eseri gösterilebilir.²⁶

3. **Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm el-İsnevî (ö. 772/1370):** (704/1308) senesinde Mısır'da doğmuştur. Hatîb el-Kazvînî, Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye talebelik yapmıştır. Hadis, tefsir, Arap Dili, fıkıh ilimlerini tahsil etmiştir. Sübkî'den fıkıh ilmini almış ve kendisi de Şâfiî fakihleri arasında zikredilmektedir. Kâdî Beydâvî'nin (ö. 685/1286) fıkıh usulüne dair yazdığı “*Minhâci'l-usûl*” eserine şerh yazmış, bu esere “*Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl*” ismini vermiştir.²⁷
4. **Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübki (ö. 771/1370):** Kendisi hem oğlu hem de yetiştirdiği talebelerin en büyüklerindedir. Oğlu olması sebebiyle onu İslâmî ilimlerde en ileriye taşımaya gayret etmiş ve bunda başarılı da olmuştur. (727/1327)'de Kâhire'de doğmuş, Şâfiî fıkıh âlimi ve biyografi yazarıdır. Zehebî (ö. 748/1348), Yûsuf el-Mizzî (ö. 742/1341), Şemseddin İbnü'n-Nakîb (ö. 769/1368) gibi birçok âlimden ders almıştır. On sekiz yaşına girdiğinde fetva icâzeti alacak kadar âlim oldu. Fıkıh, hadis, tabakât, usûl-i fıkıh ve Arap dili ilimlerinde özellikle temayüz etti. Tâcüddîn es-Sübki, kâdilkudâtlık görevlerinde de bulunmanın yanı sıra yüzlerce talebe yetiştirmiş ve tarihe birçok eser bırakmıştır. Bunlardan en meşhurlarından olan fıkıh usulü üzerine yazmış olduğu “*Cem'u'l-cevâmi fi usûli'l-fikh*” eseridir.²⁸

Sübki, yaşadığı şehirlerde birçok medresede müderrislik yapmaktan ziyade camilerde; hatiplik, vazilik, adalet divanlarında; kadılık, kâdilkudâtlık gibi bazı idarî ve kazaî görevlerde bulunduğu da bilinmektedir. Şam'ın yargı makamlarının reisliğine erişebilecek derecede yükselme kaydetmiştir. (706/1507)'de hadis öğrenmek için gittiği Şam'dan (707/1508)'de Kahire'ye geri dönmüş ve artık buraya yerleşmeye karar vermiştir. Çünkü bundan önce ilim tahsili için şehirleri dolaşır, seyahatler ederdi. Bu tarihten sonra Kahire'de eser telifine, fetva vermeye ve talebeler yetiştirmeye yönelmiştir.

- (707/1508)'de daha yirmi dört yaşındayken başladığı eser yazma faaliyetini (739/1339)'a kadar sürdürmüş ve yine (707/1508) yılında talebeler yetiştirmeye başlamıştır. Bu zaman zarfında Şam ve Kahire'de bulunan birçok medresede tedris faaliyetlerinde bulunmuş ayrıca âlimlerle münazara toplantıları da yapmıştır.
- Yirmi yedi yaşına ulaştığı (710/1310) senesinde kutsal toprakları ziyaret sebebiyle Mekke ve Medine beldelerine uğramış, ziyaretlerinden döndüğünde Mısır'da Şâfiî mezhebi reisliği artık ondan sorulur olmuştur.
- (719/1319)'dan itibaren -arada sekiz yıllık kesinti dönemi hariç- Tolunoğlu Camii meşihatlığı (fetvâdarlığı) görevini (739/1339)'a kadar on iki yıl yapmıştır.
- (739/1339)'da Sultan Nasır Muhammed b. Kalavun'un²⁹ (ö. 742/1341) isteği, birazda zorlaması üzerine Şam kâdilkudâtlığı görevine getirilmiştir.
- Yine (739/1339)'da Emeviyye Cami imam-hatipliğini üstlenmiştir. Tâcüddîn es-Sübki'nin naklettiğine göre Zehebî (ö. 748/1348), Takiyyüddîn es-Sübki'nin bu vazifesi hakkında “Emeviyye Cami imam-hatipliğine İzzüddin b. Abdisselâm'dan (ö. 660/1262) sonra gelen hatipler arasında Takiyyüddîn es-Sübki'den daha büyük kimse çıkmadı” demiştir.

²⁶ İsmail Durmuş, “Safedî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

²⁷ Saffet Köse, “İsnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

²⁸ Yaşar, “Tâcüddîn Es-Sübki'nin Hayatı İlmî Şahsiyeti ve Eserleri”.

²⁹ Ebü'l-Meâlî el-Melikü'n-Nâsır Nâsırüddîn Muhammed b. Kalâvûn (ö. 741/1341). (684/1285)'te Kahire'de doğmuş, (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) tarihleri arasında üç defa Memlük sultanlığı yapmıştır.

- (742/1342)'de Ebü'l-Haccâc Mizzî'nin³⁰ (ö. 742/1342) vefatı üzerine Medresetü'l-Eşrefiyye'de³¹ dâru'l-hadîs hocalığını üstlenmiştir.
- (745/1344)'te İbnü'n-Nakîb el-Mısırî'nin³² (ö. 769/1368) vefatıyla boşalan Medresetü's-Şamiyye el-Berâniyye (el-Kübra)³³ müderrisliğine getirilmiştir.
- Yine (745/1344)'te Medresetü'l-Mansûriyye'nin³⁴ müderrisliğini de üstlenmiştir.

Burada zikrettiğimiz³⁵ medreselerdeki vazifelerini (756/1355) yılındaki vefatına yakın bir zamana kadar sürdürmüştür. Sübkî'nin vefatına gelince, onda (755/1354) senesinin Zilkade ayında hastalık zafiyetleri görülmeye başlamıştır. Âhir ömrünü yaşayan birisi için vaki olan bu hastalık vaziyeti normal bir haldir. Hastalığı günlerce devam etmiş ama son günlerine doğru humma (ateşli hastalık nöbeti) olmamıştır. Kaynaklarda humma olmadığı kaydının zikredilmesinin nedeni olarak oğlu Tâcüddîn es-Sübkî'nin, "Babam bana anlatmıştı ki" diyerek kaydettiği şu sözleri gösterebiliriz.

Takiyyüddîn es-Sübkî: (706/1307) senesinde İbni Hişam'ın Siret-i Nebî eserini okuyordum. Bu sırada humma arız olduğunu hissettim ve diğer bazı günlerde de bu humma hastalığı meydana gelmeye başladı."

Humma hastalığının arız olduğu zamanların birinde talebeleriyle Siret-i Nebî dersi yapılacak olmalı ki ders vakti geldiğinde Sübkî'nin yanına giren kâtibü'l-esma (derslere katılacak olanların listesini ve takibini yapan görevli) Sübkî'ye:

"Talebeler toplandı fakat ben humma oldum. Bu hastalığım yüzünden dersi iptal edeceğim" demiştir.

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin kâtibü'l-esmâya cevabında:

"Bende hummalıyım fakat Efendimizin sîretinin anlatıldığı dersi iptal edemem. Hummalı olduğum halde de tahammül edip dersimi işlerim"³⁶ demiş ve o dersi işlemiştir. Onun bu davranışı Hazreti Peygamber'e olan gönülden bağlılığını net bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Oğlu Tâcüddîn es-Sübkî Şam kâdılığını alıncaya kadar hasta vaziyette Şam'da kalmaya devam etmiştir. Tâcüddîn es-Sübkî kâdı olduğunda bir ay kadar daha Şam'da kaldıktan sonra Kahire'ye gitmiştir. Takiyyüddîn es-Sübkî bu dönemde sıklıkla: "Benim vefatım Mısır'da olur" demiştir. Hastalığı devam etmiş, aradan fazla geçmemiştir ki (3 Cemâziye'l-âhir 756 Pazartesi) gecesi ebediyete irtihal eylemiştir. Tabakât eserlerinde ifade edildiğine göre genel tercih edilen tarihte budur.³⁷

³⁰ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî (ö. 742/1341) Şafiî mezhebinden olup hadis hâfızıdır.

³¹ Medresenin ismi, banisi olan Eyyûbîler Devleti'nin Dımaşk hükümdarı el-Meliku'l-Eşref Mûsâ'dan (ö. 635/1237) gelmektedir.

³² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Lü'lü' b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısırî (ö. 769/1368) Şafiî fıkıh âlimidir.

³³ Medrese ismini Selahaddin-i Eyyubi'nin kız kardeşi aynı zamanda medresenin banisi olan Sittî Şam binti Necmeddin Eyyub'dan (ö. 616/1219) almıştır.

³⁴ Medresenin banisi yapının da ismini ondan aldığı Memlûk sultanı el-Melikü'l-Mansûr Seyfüddîn Kalâvûn'dur (ö. 689/1290).

³⁵ Aybakan, "Sübkî Takiyyüddin", 38/14; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/154,168-170.

³⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/315.

³⁷ Merâğî, *Tabakâti'l-usûliyyîn*, 2/169; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/316; Aybakan, "Sübkî Takiyyüddin", 38/15.

Lakin bunun dışında tarihler zikredenlerde olmuştur. Celâlüddîn es-Süyûtî³⁸ (ö. 911/1505), (755/1354) yılını³⁹ ve ona yakın bir tarih olan (4 Cemâziye'l-âhir 756 Pazartesi) gününü de zikretmiştir.⁴⁰

İlim ehlinin kâhir ekseriyete göre Şam ve Kahire arasında geçen yetmiş yıllık ömrüne çok hizmetler sığdırmakla birlikte birçok eser telif edip asırlara damga vuran talebeler yetiştirmiştir. Cenazesine katılan insanlar, Takiyyüddîn es-Sübkî'nin cenazesindeki kalabalık gibi bir kalabalıklığı görmediklerini ifade etmişlerdir. Vefat ettiği evden başlayan insan kalabalığı defnedildiği Bâbu'n-nasr kabristanlığına kadar devam etmiştir. Âlimler Sübkî'nin tabutunu götürmek üzere omuzladıklarında insanlar son vazifeye iştirak etmek için izdiham oluşturmuşlardır. Akabinde cenaze namazı kılınp istirahatgâhına defnedilmiştir.⁴¹

Tâkiyyüddîn es-Sübkî, oğlu Tâcüddîn'e vefat etmeden evvel üç şeyi görmek istediğini söylemiş ve bunlar da yerine gelmiştir. Bu üç şeyi bir vasiyet olarak telakki edersek şöyle zikredebiliriz:⁴²

1. Oğullarından Ahmed'i⁴³ görmek.
2. Mısır'da vefat etmek.
3. Tâceddin es-Sübkî'nin kâdı olduğunu görmek.

İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

İslamî ilimlerin en önemli vasıflarından birisi de bu ilimlerin birbirleriyle olan murabıt yapısıdır. Diğer dönemlerde olduğu gibi Takiyyüddîn Sübkî'nin bulunduğu dönemde de âlim olarak anılan bir kişinin sadece bir alanda değil birçok alanda salahiyyete sahip olması şaşılacak bir durum değildir. Bununla birlikte onlar ilmiye sınıfından addedilmişlerdir. Bu sebepten Sübkî'yi sadece fıkıh veya hadis ya da diğer bir ilimle sınırlamayıp İslamî ilimlerin yekünüyle alakadar olmuş bir zat olarak tavsif etmek daha münasip olacaktır. Değerli şahsiyetlerden pek çoğu, Sübkî'nin İslamî ilimlere karşı olan vukufiyetine şahit olmuş, hakkındaki mütalaalarını gerek kitabî gerek şifahî ifade ederek onun yüksek meziyetini methetmişlerdir.

Bu methiyelerin birinde Şihâbüddîn el-Ömerî⁴⁴ (ö. 749/1349) *Mesâlikü'l-ebşâr* adlı eserinde onun nesebini saydıktan sonra: "Takiyyüddîn es-Sübkî, dört mezhepte hüccet, hepsinin müftîsi, hadis âlimlerinin yol göstericisi, kıymetli eserler sahibi bir âlimdir" ⁴⁵ ifadelerde bulunmuştur.

Sübkî, yalnızca tadrîs ve diğer telif faaliyetleriyle kendini sınırlamayıp hayatın içinden kopmamıştır. Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker vazifesi uyarınca idarecilerden halka, ulemadan avâma, esnaflardan devlet memurlarına kadar toplumun her kesimiyle meşgul olmuş ve her fırsatta onlara nasihatler vermiştir.

³⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505) Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı âlimidir.

³⁹ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/177.

⁴⁰ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1/323.

⁴¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/316.

⁴² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/310.

⁴³ Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî el-Mısırî (ö. 773/1372). (719/1319)'da doğmuş, Şâfiî fıkıh âlimidir.

⁴⁴ Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî (ö. 749/1349) Memlükler devrinin devlet ricalinden olup aynı zamanda müverrih, coğrafya âlimi ve ediptir. Detaylı bilgi için bk. Abdülaziz el-Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁴⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/148.

Sübki, hem tabii hem de dinî ilimlerde yetkinleşmiş ve dinî ilimlerin birçok alanında eser telif etmiş güzide bir âlimdir. Özel olarak da fakihlerin başvurduğu bir kaynak olmuştur. Yetmiş üç yıllık ömründe; hadis, fıkıh, tefsir, kelâm alanında, önemli eserler tertip etmiştir. Eserlerine ve yazdığı risâlelerin toplamına baktığımızda sayısının yüz elli civarında olduğu görülmektedir. Bu kısımda onun İslâmî ilimlerinin her birisindeki konumundan ve bu ilim dallarına ait eserlerinden ayrı başlıklar altında bahsedeceğiz.

Hadis İlimindeki Konumu ve Eserleri

Sübki, hadis-i şerif öğrenimine ve hadis ilmine, edille-i şer'iiyenin ikinci kaynağı olması hasebiyle azami derecede ehemmiyet vermiştir. Devrinde mevcut bulunan meşhur hadis hafızları ve âlimlerinden tahsilde bulunmuş, önde gelen muhaddislerinden semâ ve icâzet yoluyla hadis öğrenmiştir. Ayrıca meşhur hafızlara da dersler vermenin yanında birçok medresede dâru'l-hadîs meşihatlığına getirilmiştir. Hadislerin senedine ayrı bir itina göstererek güçlü zekâsıyla çok fazla hadis metnini senetleriyle birlikte hıfzetmiştir.

Hem talebesi hem de oğlu olan Tacüddîn Subki babasının hadis ilmine vukûfiyeti hakkında şunları söylemiştir: "Hadis konusu mevzu bahis olunca öyle bir durumu vardı ki hadisin illetlerini ve ricâlin isimlerini bilmede acayıptı. Cerh ve ta'dil gibi konularda da kendisi, başvuru bir merciydi." ve "Hadis alanındaki konumu; İbn Asâkir⁴⁶ (ö. 571/1176), Hatib el-Bağdâdî⁴⁷ (ö. 463/1071) gibiydi."⁴⁸ Hadis ilminde yazdığı eserleri şunlardır:⁴⁹

1. ***Ehâdisü refil-yedeyn***: Hadis kaynaklarında namazda iftitâh tekbiri haricinde ellerin kaldırılmasıyla ilgili çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Namazda ellerin kaldırılması hususunu izah eden eseridir.
2. ***Hadîsü nahru'l-ibil***: Peygamber Efendimiz'in kurbanlık olarak deve kestiğini ifade eden rivayetin tahlilini yapan eseridir.
3. ***Vakfû evlâdi'l-hâfiz***
4. ***Ecvibetü süâlâtin ursilet ileyhi min Mısra hadîsiyyâtîn***: Bu eser, Mısır'dan kendisine gönderilen hadis rivayetleri üzerine sorulan soruların cevaplarını ihtiva etmektedir.
5. ***Ecvibetü es'iletin el-hadîsiyyâtin veradet min ed-diyâri'l-Mısriyye***: Bu eser de aynı şekilde Mısır'dan kendisine ulaşan hadis rivayetleri üzerine sorulan soruların cevaplarını içermektedir.

Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Konumu ve Eserleri

Takiyyüddîn es-Sübki, (VIII/XIV.) asırda göz önünde varlığını koruyan mühim bir Şâfiî fakih ve usûl âlimi olarak gözükmektedir. İcap ettiğinde fetva ve kadılık vazifelerini yürütmüş, genç yaşta fakih olmak noktasında gerekli adımları sağlam bir şekilde atmıştır. Asrının önemli fakihlerinden müstefid olmakla birlikte bu alanda yazılmış önemli eserleri de iyice fehmedip ve hıfzetmiştir. Sübki, bir fakih olmasının yanında içtihad salahitine sahip bir müçtehidir. Bu yönüyledir ki

⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 571/1176) Hadis âlimi ve hâfızı ve "*Târîhu medîneti Dımaşk*" isimli eseriyle bilinen müverrihtir. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı - Cengiz Tomar, "İbn Asâkir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071) "*Târîhu Bağdâd*" isimli eserin sahibi, meşhur hâfiz-ı hadîs ve müverrihtir. Detaylı bilgi için bk. M.Yaşar Kandemir, "Hatib el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁴⁸ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/157,197.

⁴⁹ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/307-315; Aybakan, "Sübki Takiyyüddin", 38/15.

mezhep içi farklı fetvalar verdiği görülmektedir. Dolayısıyla Şâfiî tabakâtü'l-fukahası içerisinde “müctehid fi'l-mezheb” yani mezhepte müctehid denilebilir.

Sübkî, döneminde cereyan etmiş hâdislere karşı bigâne kalmayıp onlara çözüm üretmeye çalışmıştır. Gerek kendisinin tertip ettiği gerekse talep üzerine kabul ettiği âlimler arasında yapılan münazaralara iştirak etmiş “(İman Edenler) Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar”⁵⁰ emri uyarınca sahih gördüğü kavli çekinmeden söylemiştir. Münazaralarından birisi Şâmiyyetü'l-Berâniye Medresesi'nde Ebü'l-Meâlî İbnü'z-Zemlekânî⁵¹ (ö. 727/1327) ile icrâ edilmiştir. Bu münazara nerdeyse sabaha kadar sürmüştür. Buna iştirak eden diğer âlimler en son “Taküyyüddîn es-Sübkî bizi hizaya getirdi”⁵² sözlerini sarfetmişlerdir. Fıkıh usulünde de mahir olduğunu söylemiştik. Bazı âlimler onun usul bilgisi hakkında: “O usûlcülerin de imamıdır” demişlerdir.⁵³ Fıkıh ilmindeki eserleri şunlardır:⁵⁴

1. **Tekmiletü'l-mecmû fi şerhi'l-mühezzeb:** Tekmile⁵⁵ türündeki eserler kategorisindedir. Şâfiî fıkıhı üzerine yazılmış olan ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) de şerh yaptığı Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin⁵⁶ (ö. 476/1083) *el-Mühezzeb* adlı eserinin ismi geçen şerhi üzerine bir tekmeledir. Bu eserin tekmelesini “Bâbü'r-ribâ”dan “Bâbü bey'ül-murâbaha”ya kadar getirebilmiştir.
2. **el-İbtihâc fi şerhi'l-Minhâc:** Yine Şâfiî fıkıhına dair yazılan ve Şâfiî mezhebinde otorite kabul edilen Nevevî'nin⁵⁷ “*Minhâcü't-tâlibîn*” eseri üzerine yazdığı bir şerhtir. “Kitâbü't-talâk”ın başlarına kadar getirebilmiştir.
3. **Fetâva's-Sübkî:** Takiyyüddîn es-Sübkî'nin fetvalarını içeren eserin bir kısmı risale mahiyetindedir.
4. **el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc:** Müellifi Kâdı Beydâvî⁵⁸ olan Şâfiî fıkıh usulüne dair yazılmış “*Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*” eseri üzerine yaptığı şerhtir. Bu çalışmayı “Vâcib” bahsinin başlarına kadar getirmiş geriye kalan kısmına ise oğlu Tâceddin es-Sübkî tekmele yapmıştır.
5. **et-tahbirü'l-müzehheb fi tarîri'l-mezheb:** Nevevî'nin “*el-Minhâc*” eserine namaz bahsinden başlayarak yaptığı mufassal bir şerhtir.
6. **Kitabü't-tahkik fi mes'eleti't-tahlîk:** İbn-i Teymiyye'nin (ö. 728/1328) talak mes'elesinde ehl-i sünnete aykırı olarak beyan ettiği görüşlere karşı kaleme aldığı

⁵⁰ Kur'ân Yolu (Erişim 29 Ocak 2024), el-Mâide 5/54.

⁵¹ Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Abdilvâhid el-Ensârî ed-Dımaşkî. (677/1278)'de Dımaşk'ta doğmuş, Şâfiî fıkıh âlimi ve devlet ricâlinden kâdilkudâttır. Detaylı bilgi için bk. Hacı Mehmet Günay, “İbnü'z-Zemlekânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2021).

⁵² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/166.

⁵³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/196.

⁵⁴ Aybakan, “Sübkî Takiyyüddin”, 38/15; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/307-315.

⁵⁵ Eserin muhteva yönünden eksikliklerinin giderilerek tamamlanması ve ilâveler yapılmasıyla daha mükemmel hale getirme amacıyla yazılan eser türüdür. Buna tezyil de denir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Zeyil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁵⁶ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. (H. 393)'te Şîrâz'da doğmuş Şâfiî fıkıh âlimidir. [Detaylı bilgi için bkz. Bilal Aybakan, “Ebû İshak Şîrâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. (631/1234)'te Suriye'de doğmuş, muhaddis ve fakihtir. Detaylı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

⁵⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî. (585/1189)'da Şîrâz civarındaki Beydâ kasabasında doğmuş, Eş'arî mütekellimi ve Şâfiî fıkıh ve tefsir âlimidir. Detaylı bilgi için bk. Şevki Yavuz Yavuz, “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

bir reddiye türü eserdir.

7. **el-Gaysü'l-mugdik fî mirâs-i İbni'l-Mu'tik:** Furû-i fikhın ferâiz bölümüne giren miras hukukuyla alakalı yazmış olduğu eseridir. Eser'in mukaddimesine şu bilgilere yer verilmektedir: "Bu günlerde bir mesele çıktı. Bir hizmetçi öldüğünde onun mirası sadece erkek çocuklara mı tahsis edilir yoksa kız çocuklarla da paylaşılır mı? Bu mevzuda kitap ve sünnette me gibi deliller vardır?"⁵⁹
8. **Nûrû'l-mesâbih fî salâti't-terâvih:** O dönemin tartışmalı meselelerinden birisi olan terâvih namazıyla alakalı kaleme aldığı bir eserdir. Ehl-i sünnetin dört mezhebine göre Terâvih namazının hükmünü delilleriyle naklettikten sonra her grubun iddialarını ortaya koyup cevaplar vermiş, sünnet olduğunu ortaya koymuştur.
9. **Kitâb-ül-hiyel:** Hiyel⁶⁰ muamelesinin ne ve nasıl olacağını izah edildiği eseridir.
10. **el-menâsikü'l-kübrâ:** Hac menâsikiyle⁶¹ alakalı meseleleri yazdığı eseridir.

Kelam İlmindeki Konumu ve Eserleri

Sübki'nin itikatta takip ettiği kişi Ebul Hasen Eş'arî (ö. 324/935-936) olup, kelâm ile ilgili kanaatlerini alanla ilgili müstakil eserlerinin yanında diğer eserlerinde de bahsi geçince zikretmiştir. Kelâm ilmindeki eserleri şöyle sıralanabilir:⁶²

1. **Şifau's-sikâm fî ziyâreti hayri'l-enâm:** Bu eser, "Şenne'l-gâra alâ men enkerâ sefere'z-ziyâre" diye de bilinir. Ehl-i sünnete aykırı olarak Hazreti Peygamberin kabrini ziyâret için gitmenin caiz olmadığını söyleyen İbn-i Teymiyye'ye (ö. 728/1328) karşı yazılmış reddiye türü bir eserdir. Eserin ismi "İyilerin En İyisi'nin (Peygamber Efendimiz) Ziyaretinde Hastalıkların İyileşmesi" ve diğer ismiyle "(Peygamber Efendimiz'e yapılacak) Ziyaret Yolculuğunu İnkâr Edene Karşı Sert Çıkma" manalarına gelmektedir.
2. **es-Seyfü'l-meslûl alâ men sebbi'r-Rasûl:** Peygamber efendimiz hakkında söylenmiş ve yazılmış uygunsuz söz ve inançlara karşı yazdığı reddiye türünde bir eserdir. İsmi, "Hazreti Peygamber'e Hakaret Edene Karşı Çekilmiş Kılıç" manasına gelmektedir.
3. **el-İtibâr bi-bekâi'l-cenneti ve'n-nâr:** Cennet ve cehennemın sonsuz olduğunun izahatını delilleriyle yazdığı eseridir.
4. **Mes'eletün fenâi'l-ervâh:** Ruhların öldükten ve kıyamet koştuktan sonraki durumunu izah ettiği eseridir.
5. **Mes'eletün fî't-taklîd fî usûli'd-dîn:** Mukallidin taklidinin keyfiyeti üzerine hazırladığı eseridir.
6. **Küllü mevlûdin yûledü ale'l-ftira:** Her doğan kişinin İslâm'ı kabul etmeye yatkın selim bir yapı üzere doğduğunu buna uygun yaratıldığını izah eden bir eserdir.
7. **er-Resâ'ilü's-Sübkiyye fî'r-red alâ İbn Teymiyye ve tilmîzihî İbn Kayyım el-Cevziyye:** Bu risaleyi, İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) ve talebesi İbn Kayyım'ın (ö.

⁵⁹ "الرق المنشور | الغيث المغدق في ميراث ابن المعتق" (Erişim 29 Ocak 2024).

⁶⁰ Hiyel, hîle kelimesinin çoğulu olarak "çare, bulmak" anlamına gelmektedir. Fikhî istilahta ise sûreten hukuka uygun bir işlemi vasıta kılmak yoluyla yasaklanmış bir sonucu elde etmek gayesiyle yapılan muamele manasına gelir. [Detaylı bilgi için bkz. Saffet Köse, "Hiyel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

⁶¹ Menâsik, hac ve umre ibadetlerini yerine getirilen yapılması gereken belirli fiiller ve vazifeler anlamına gelen fikhî bir terimdir. [Detaylı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁶² Aybakan, "Sübki Takiyyüddin", 38/15; Sübki, *Tabakâtü's-şâfi*, 10/307-315.

751/1350) “*el-Kasîdetü'n-nûniyye*”⁶³ isimli eserine karşı cevap mahiyetinde ve reddiye türünde yazmıştır. Her ikisinin Ehl-i sünnet'e uygun olmayan görüşlerini nakledip delilleri ortaya koyarak tenkit etmiştir.

Diğer İlimlerdeki Konumu ve Eserleri

Sübkî; hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm gibi ilimlerde mahir olmanın yanında tarih, Arap Dili ve Edebiyatı, mantık, nahiv, sarf, şiir, siyer ve tasavvuf gibi diğer ilimlerde de hakkı teslim edilesi bir âlimdir. Mezkûr ilim dallarıyla alakalı eserleri şunlardır:⁶⁴

1. ***ed-dürrü'n-nazîm***: Tefsir ilmiyle ilgilidir. Kur'an-ı Kerîm tefsiri olarak başlamış fakat tamamlayamamıştır.
2. ***Ahkâm-ı kü'l ve mâ aleyhi fedûl***: Nahiv ilmiyle alakalı bir eserdir. Kü'l kelimesinin hükümleri ve ona delalet eden şeylerin hükümlerini ele almıştır.
3. ***Beyânü hükmü'r-rabî fi i'tirâdi's-şarti ale's-şart***: Nahiv ilmiyle alakalı bir eserdir. Şartın şarta mu'tarıza olmasında rabtın hükmünü ele alır.
4. ***et-ta'zîm ve'n-ni'me fi [le-tü'minünne bihî ve le-tensurunne]***: Tefsir ilmiyle ilgili eserdir. Ali İmran suresi 81. ayetin tefsiri ihtiva eder.
5. ***el-kelâm me'a İbn-i Endirâs fi'l-mantık***: Mantık ilmiyle ilgili bir eserdir.
6. ***Muhtasarü Tabakâtü'l-fukahâ***: Tarih alanıyla ilgili bir eserdir. Fakihlerin biyografilerini anlatıldığı “*Tabakâtü'l-fukahâ*”⁶⁵ eseri üzerine yaptığı ihtisardır.
7. ***el-İknâ fi tefsiri kavlihî teâlâ [mâ lizzâlimîne min hamîmin velâ şefî'in yutâ]***: Tefsir ilmiyle ilgili bir eserdir. Mü'münün suresinin 18. ayetinin tefsirini ihtiva etmektedir.
8. ***Virdü'l-alel fi fehmi'l-ilel***: Tasavvuf ilmiyle ilgili bir eserdir. Zikretmenin ibadet yapmanın görünen ve görünmeyen sebepleriyle birlikte gerekli olduğunu sebepleriyle birlikte anlatmıştır.
9. ***el-İktinâs fi'l-farkı beyne'l-hasri ve'l-kasri ve'l-ihtisâs fi ilmi'l-beyân***: Beyan ilmiyle ilgili eserdir. Bu ilimdeki hasr, kasr, ihtisas gibi mevzular açıklamıştır.

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin Hayatından Kesitler ve Hakkında Söylenenler

Bilindiği üzere bir şahsiyeti tanımaya veya tanıtmaya çalışırken yapılacak en önemli işlerden birisi bahse konu olan zatın hayatını çeşitli dönemleriyle birlikte ele alıp değerlendirmek ayrıca hayatında ve memâtında onun hakkında yapılan şehadetlere bakmaktır. Bu bölümünde aktaracağımız mevzular da bu ekseninde muhtasar olarak kaleme alınacaktır.

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin Hayatından Kesitler

Bu bölümde Sübkî'nin hayattayken ki hallerini müşahede edenlerin ve işitenlerin naklettikleri bilgileri özet mahiyetinde aktaracağız.

- Onu gören kişiler, ekseriyetle mütebessim bir halde bulunduğunu suretinin ise cemâl ve celâl arasında olduğu söylemişlerdir. Gücü yettiği halde intikam almaktan kaçındığını onda

⁶³ Bu eser, İbn Teymiyye ile sistemleşen Selefiyye ekolünü râyiç kılma ve Ehl-i sünnet kelâmına karşı alternatif oluşturma çabalarına denk gelen bir dönemde yazılmıştır. Yazılma maksadı ise selefi görüşlerin halk arasında yayılmasıdır. Detaylı bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, “*el-Kasîdetü'n-nûniyye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

⁶⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/307-315; Aybakan, “Sübkî Takiyyüddin”, 38/15.

⁶⁵ Net bir bilgiye ulaşamamakla birlikte bu eserin kronolojiyi dikkate aldığımızda bu eserin yüksek ihtimalle Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) ait olduğunu söyleyebiliriz.

şemâtet hastalığını⁶⁶ bulunmadığını ve kendisine düşman olanlardan bir sıkıntı geldiğinde dahi sıkıntı vereni affettiğini ifade etmişlerdir. Cömertlik meziyetinin üst düzey olduğunu ve fakirlik korkusu olmadan infak ettiğini de söylemişlerdir.⁶⁷

- Onunla bulunan insanlar ibadetlere, mübarek gün ve gecelere çok dikkat ettiğini söylemişlerdir. Âdet olarak Recep ayının hilali görülmesinden itibaren Ramazan ayı bitene kadar -Üç Aylar da- evinden çıkmadığını bunun tek istisnasının cuma namazı ve vakit namazları olduğunu söylemişlerdir.⁶⁸
- İbnü'r Râfi⁶⁹ (ö. 774/1372) şöyle anlatmıştır: “Bir gün bir arkadaşım ile birlikte Takiyyüddîn es-Sübki'nin bahçesine gittik, o uyuyordu. Rahatsız etmek istemedik, bir müddet sonra kendiliğinden uyandı ve abdest almaya gitti çünkü âdeti üzere devamlı abdestli dururdu. O yattığı yerden kalkıp gidince yattığı yere baktık, baş kısmının altında bir not defteri gördük. Ona baktığımızdaysa ‘*el-Minhâc*’ kitabından⁷⁰ alınmış bazı notların yazılı olduğunu fark ettik. Yanımda bulunan arkadaş, o notlara bakınca şöyle dedi: Onun bu kadar sayfayı ezberinden yazmasına hayret etmiyorum, esas hayret ettiğim şey ‘*el-Mücerred*’⁷¹ kitabından, İbn-i Sabbağ'ın⁷² (ö. 477/1084) eseri ‘eş-Şâmil’den yaptığı nakillerdir. Hâlbuki onun yanında ‘*el-Minhâc*’, beyaz kâğıt ve divitten başka bir şey yoktu.”⁷³
- Sübki'ye göre Şam, Kahire'ye nazaran daha muvafık bir şehirdir. Çünkü Şam daha soğuktur ve bunu sevmektedir. Çevresindeki insanlar, yazın ve kışın Şam'ın daha dış kısımlarında yaşamayı tercih ettiğini de söylemişlerdir.⁷⁴
- Halin bilen insanlar, Sübki'nin gece uyanık olduğunu bilirler. Bundan dolayı Güneş'in doğuş zamanlarına doğru karnının acıktığını ve kahvaltısını bu zamanlarda yaptığını yerken de öyle tıka basa yemediğini az bir şeyle yetindiğini söylemişlerdir.⁷⁵
- İbadetlere düşkünlüğünü ise şu şekilde ifade etmişlerdir: Kur'an'ı sık okur, okuduğunda ekseriye sesli okurdu. Devamlı Allah'ı zikreder, gecenin tamamını ibadetle geçirir, genelde sabah uyurdu. Gece çoğunlukla Kur'an okurdu. Gündüz uyanık olduğu zamanlar da onu otururken görmek pek mümkün değildir. Bineğin üstünde olsa dahi Kur'an okurdu, hamamda dahi içinden okurdu.⁷⁶
- Yardımı çok severdi mesela, katıra bindiği zaman dahi muhakkak akasında birini daha götürdüğünü anlatmışlardır.⁷⁷
- Seher vaktini uyanık geçirmeye çalıştığını hatta oğlu Tâcüddin es-Sübki'yi de bu minvalde yetiştirmeye dikkat etmiştir. Tacüddîn es-Sübki bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Gecenin ikinci yarısından sonra bize uyumayı menederdi.” Hatta bana derdi ki: “Ey Yavrucuğum!

⁶⁶ Başkasına gelen belaya, zarara sevinmek demektir.

⁶⁷ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/159.

⁶⁸ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/168.

⁶⁹ Ebü'l-Meâlî Takiyyüddîn Muhammed b. Râfi b. Hicris es-Sellâmî. (704/1305)'te Kâhire'de doğmuş, hadis hâfızı, fıkıh âlimi ve müverrihtir. Detaylı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, “İbn Râfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁷⁰ Bu eserin Nevevî'nin hadis eseri “*el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim*” mi yoksa fıkıh eseri olan “*Minhâcüt-tâlibîn*” mi olduğu konusunda net bir bilgi kaydedilmemiştir.

⁷¹ İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) Eş'arî'nin kelâma dair görüşlerini ihtiva eden eseridir.

⁷² Ebü Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid el-Bağdâdî. (400/1010) yılında Bağdat'ta doğmuş, Şâfiî fıkıh âlimidir. [Detaylı bilgi için bkz. M. Kâmil Yaşaroğlu, “İbnü's-Sabbâğ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁷³ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/199-200.

⁷⁴ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/2016.

⁷⁵ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/207.

⁷⁶ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/205.

⁷⁷ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/208.

Oyun oynasan bile seher vaktinde uyanıklığı adet edin. Yazık! Ne yazık o kimseye ki o saati uyuyarak geçiriyor.”⁷⁸

- Yaşı ilerlediğinde araştırma, münazara gibi faaliyetlerden uzaklaşmış, Kur'an tilâveti, murâkabe ve zikirle vakitlerini meşgul etmiştir.⁷⁹
- Hayatında düşmanlığa yer olmadığını ama bazı sebeplerden dolayı Sübkî'ye düşman olanlar olmuştur. Sebeplerine bakınca adil davranışlı olduğu ve adam kayırmaması olarak zikredebiliriz. Bundan dolayı bazı kimseler kendisini pek sevmemiştir. Bunlardan birisi şöyle anlatılır: Taküyyüddîn es-Sübkî'nin oğullarından olan Şâfiî âlimi Ebû Hâmid Bahâüddîn (ö. 773/1372), bir perşembe günü babasının yanına dâru'l-adle gitmiş ve bazı olaylara şahit olmuştur. Vali, bir şahsın yargılanması ve katledilmesi üzerine kâdı olan Sübkî'ye havale etmiştir. Lakin bu şahıs katle layık olmayan birisidir. Öldürülmesi için Sübkî'den fetva istenir. Sübkî'nin cevabı: “Bu şahsın katli helal değildir” olmuştur. Vali bu durumdan sonra biraz duraklamış fakat orada bulunan Abaka'nın (ö. 680/1282) oğlu Argun Han (ö. 690/1291) valiye yönelerek: “Durma öldür” dedi ve adamı öldürmeye götürdüler. Sübkî bu olay üzerine artık mahkemelere gitmekten vazgeçmiştir.⁸⁰
- Sübkî, Şam'dan hayatını sürdürürken daha sonra Kahire'ye geçmek istemiştir. Lakin oraya geçmesini istemeyen birisi vardır o da Mısır valisi Bedruddîn Cenkilî b. Enbâbâ'dır. (ö. ?) Hatta Sübkî Kahire'ye geldiğinde ona: “Biz bu Sübkî'yle sıkıntıdayız, o artık Kahire'de kalamaz. Şam'a geri gitmesi de zordur. Çünkü orada Vali Aydoğmuş vardır. Biz, Sübkî için Aydoğmuş gibi bir valiyi azledemeyiz. Eğer Sübkî'nin Allah katında bir değeri varsa Aydoğmuş konusunda rahata erer” demiştir. Bunun üzerine pazartesi günü geldiğinde Aydoğmuş'un ölüm haberi onlara ulaşmıştır.⁸¹ Bu hâdiselerden anladığımız kadarıyla bazı idarecilerle Sübkî arasında anlaşmazlıklar vardır. Bunun sebeplerinden en temeli Sübkî'nin adaletli hâkimliğidir. Bu hâdisede de görüldüğü üzere Sübkî Mısır'a gitmek isteyince oradaki valinin ona karşı çıkması da bu kabildendir. Anladığımız kadarıyla o Mısır'a gittiğinde ya Aydoğmuş Şam'da yeni vali oluyor yahut vali olan Aydoğmuş ile sıkıntı yaşadığı için Mısır'a geçiyor, tekrar geri Şam'a dönmesi bu yüzden problem oluyor.
- Bu meselenin son maddesi olarak Oğlu Tacüddîn es-Sübkî babasının hakkında dikkate değer ve üzerinde durulması gereken şu ifadeleri serdetmiştir: “Babam hakkında bu anlattıklarım bir nebzedir ve bu benim bildiklerimdir. Bu ifadelerimize bakanlar iki kısımdır; ilk kısımdakiler, babamla haşır neşir oldukları için aynı benim bildiğim gibi bilirler hatta çok kısa anlattı derler. İkinci kısımdakiler, bunlar anlattığımız durumlara vakıf olmadıkları gibi üstüne üstlük bir de mübalağa ede ede anlattı derler. Ben ise bundan Allâhu teâlâ'ya sığınırım.” Anlattıklarını mübalağalı bulacak olanları tahmin etmiş ve bu duruma mahal vermemek için bu izahatı yapmayı uygun görmüştür.⁸²

Takiyyüddîn es-Sübkî'nin Hakkında Söylenenler

Tarihçi, Arap Dili ve Edebiyatı âlimi, edip ve Sübkî'nin talebesi olan Ebü's-Safâ es-Safedî (ö. 764/1363), *Ayânü'l-asr ve avânü'n-nasr* isimli ve iki bin on yedi kişinin biyografisini içerdiği

⁷⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/203.

⁷⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/203.

⁸⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/217.

⁸¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/213.

⁸² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/220.

eserinde Sübki'den bahsettiği madde de onun aklî ve naklî ilimlerdeki vukufiyetinin ifadesi olarak şunları ifade etmiştir:⁸³

“Tefsir ilminde İbn Atiyye (ö. 541/1147) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibidir. Kıraat ilminde Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Alemüddîn Sehâvî (ö. 643/1245) gibidir. Hadis ilminde İbn Âsâkir (ö. 571/1176) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) gibidir. Usul ilimlerinde Fahreddin Râzî gibidir. Fıkıh ilminde Abdülkerîm er-Râfi (ö. 623/1226) ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) gibidir. Mantık ilminde Esîrüddîn Ebherî (ö. 663/1265), Bedruddîn Aynî (ö. 855/1451) gibidir. Hilâf ilminde Burhânüddîn en-Neseî ve Seyfüddîn Âmidî (ö. 631/1233) gibidir. Nahiv ilminde Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) gibidir. Lügat ilminde Ebû Nasr el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) ve Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) gibidir. Ezberleme konusunda ise Ebû'l-Ferec ibnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibidir.”

- Ebubekir İbnü'l-Harîrî'de (ö.851/1430) Sübki hakkında: “Nahiv ilminde Ebu Hayyân'dan daha üstattı” demiştir.⁸⁴
- Mantık ilmindeki hocası Bağdâdî (ö. 463/1071) ise: “Aklî ilimlerde onun gibisini görmedim” demiştir.⁸⁵
- Tâcüddîn es-Sübki ise: “Astronomi mütehasısı bir gruptan aynen işittim. Onlar: ‘Astronomide Sübki gibisini görmedik’ Biz bu ifadelerin bir benzerini de matematik mütehasıslarından duyduk” şeklinde nakletmiştir.⁸⁶
- Kısacası onu tanıyanlar her fende söz sahibi olduğunu söylerdi.⁸⁷
- Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî (ö. 761/1359), Sübki hakkında devrin âlimlerinin şöyle dediğini nakletmiştir: “İmam Gazalî'den sonra onun gibisi gelmedi.” Tâcüddîn es-Sübki bu söze bir şerh düşmüş ve şöyle demiştir: “Bana göre âlimlerin böyle demesi biraz eksik kalmıştır, o Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibidir demek daha doğrudur”⁸⁸
- Tâcüddîn es-Sübki şöyle anlatmıştır: “Babamla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn* ve *el-Muhassal* eserlerini okuyorduk, gördüm ki üçünü de ezbere biliyor.”⁸⁹
- Muhaddîs Şerefüddîn Abdullah b. El-Vânî (ö. ?) de: “Biz ondan Kur'an-ı Kerim okumasını istedik ve o da okudu. Hatta öyle güzel okudu ki hayretler içinde kaldık” demiştir.⁹⁰
- Sâlih Fahrüddîn ed-Darûrî (ö. ?), Sübki'nin vefat haberini alınca onun cenazesine gitmiş ama onunla daha önceden hiç tanımamış ve görüşmemiştir. Cenazeye gitme sebebiyse onun şanını duyması ve hürmet etmesi olmuştur. O günün gecesinde Sübki'yi rüyasında gördüğünü ve ettiği duaların ona ulaştığını onu ise yüksek makamlarda gördüğünü belirtmiştir.⁹¹

⁸³ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/157-158.

⁸⁴ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/196.

⁸⁵ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/197.

⁸⁶ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/197.

⁸⁷ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/196.

⁸⁸ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/196.

⁸⁹ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/199.

⁹⁰ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/204.

⁹¹ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/316.

Takiyyüddîn es-Sübki'nin Fıkhî Yönü ve İctihatları

Bilindiği üzere Takiyyüddîn es-Sübki fakih olmasının yanında aynı zamanda müctehid idi. Bunu tabakât-ı fukâhâ kavramından ifade edecek olursak o “müctehid fi'l-mezheb” yani mezhepte müctehid bir fakihtir. Mezheb içinde tercih edilmiş fetvaların dışında içtihadları olması bundan dolayıdır. Bu içtihadlarını Tabakât eserinde zikreden Tâcüddîn es-Sübki, “bu görüş râcih olan kavlin aksinedir ya da şaz olarak alınmıştır” şeklinde gerekli izahatlarda da bulunmuştur.

Genel olarak Sübki, kendi mezhebine bağlı bir âlim olmakla beraber kendine has bir tutuma da sahipti. Bundan dolayı bazı mevzularda mezhebine uygun içtihadlar ortaya koyarken bazı mevzularda ise mezhebine muhalif bir tutum sergilemiştir. Şâfi mezhebinde râcih olmayan (tercih edilmeyen veya zaruret olmadan fetva verilmeyen) içtihadların ifade edildiği kendi re'yi ve içtihadı ile verdiği hükümlerin birkaçı şunlardır:⁹²

1. Bulaşık suyu mutlak olarak temizdir. Mezhebimizde ise üç kavil vardır. Kavli-i cedide göre: “Bulaşık suyu kaptan ayrılrsa ayrıldığı mahal temizse su temiz sayılır.” Başka kavilde: “Herhalde pistir.” Kavli-i kadimde ise: “Tahir ve mutahhirdir.”
2. Bir doktor: “Güneş'te kalmış su baras⁹³ hastalığı yapar” derse, o su haram olur.
3. Deri tabaklanmayla temiz olur.
4. Bir kişi camideyken bir farz namazın vakti girerse bir zaruret olmadıkça farzı eda etmeden oradan çıkamaz.
5. Namaz kıldırma konusunda; okuyuşu en güzel olan kişi, fıkhıdaki bilgileri müsavi ise en yaşlıya ve verâ sahibi olanın önüne geçirilemez.

Kendi içtihadlarıyla mezhepte tercih edilen içtihadların çelişmediği hükümlerden birkaçı şunlardır:⁹⁴

1. Altın ve gümüşle kaplama haramdır.
2. Kâbe'yi süslemek caizdir.
3. Namaz abdesti olmayan kişi gusletmeye niyet ederek havuza, suya dalarsa tertip olmadığı için abdesti olmaz. Bu şekilde abdesti oyuncak haline getirir.
4. Abdest aldığı anda tereddüt ederse her halükârda abdest alır.
5. İmamlık yaparken fakih olan bir köle, hür bile olsa fakih olmayana tercih edilir.

Bu kısımda kaynaklarda daha fazla bilgiler aktarılsa da biz burada bu kadar örnekle iktifa etmek istiyoruz. Son bölümümüzü bitirirken Takiyyüddîn es-Sübki'nin şu nasihatini nakletmek istiyoruz: “Tüm fesatların kökünün kibirden olduğunu buldum. İnsan kibirlenince başkasını hakîr, kendisini ise yüce görür. Bu durumda artık nasihat alamaz olur.”⁹⁵

Sonuç

Miladi XIII ve XIV. yüzyıllarda dünya sahnesinde Türk Memlûklü Devleti bir yandan İlhanlılarla bir yandan da Haçlılarla amansız bir mücadele içindedir. Bu mücadelede yüksek oranda başarı elde etmesi onları Müslümanlar ve âlimler nezdinde değerli kılmıştır. Öyle ki bu topraklarda

⁹² Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/226-232.

⁹³ Cilt hastalıklarından birisidir.

⁹⁴ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/235-274.

⁹⁵ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi*, 10/295.

yaşamayı emin bilen ünlü âlimler Memlûklü Ülkesi'ne koşmuş, orada çalışmalarına bir taş daha koymak istemişlerdir. Bu minvalde Memlûklü Ülkesi bir ilim, irfan ülkesine dönüşmüştür.

Dünya sahnesinde olumsuz, felaket gibi görülen nice vaziyetler diğer yandan başka ufuklara yelken açmış, başka bölgelerde yeni çiçeklerin açmasına sebep olmuştur. Bu açan çiçeklerden birisi de Türk-Memlûklü Ülkesi'nde doğan ve dış beldelerden hicret ederek gelen onlarca âlimden tahsil imkânı elde eden Takiyyüddîn es-Sübkî'dir.

Sübkî'nin yaşadığı dönemde savaşlar, doğal afetler, salgınlar, kıtlıklar olmasının yanında yaşadığı devletin içerde ve dışarda birçok mücadelesi olmuştur. Bu mücadeleler sırasında devlet kademelerinde de vazife alan Sübkî bu olaylara bigâne ve uzak kalmamış elinden gelen gayreti sarf etmiştir. Özellikle bu gayretini nesillerin yetişmesi ve gelişmesi üzerine göstermiş kendinden sonra asırlara damga vuracak talebeler yetiştirmiştir. Bunların arasında en meşhurlarından birisi hayatının her kademesinde gözü gibi baktığı oğlu Tâcüddîn es-Sübkî'dir. Bu noktada babasının büyüklüğünü anlamak isteyenlerin oğluna bakması yeterli olacaktır.

Çok küçük yaşlarda ilmî tahsil hayatına başlamış yirmi dört yaşına geldiğinde artık ders okutabilir, eser yazabilir ve talebe yetiştirebilir duruma gelmiştir. Sayısını zikretmekten yorulacağımız kadar hocadan ilim tahsil etmiş, bir o kadar talebe yetiştirmiş ve eser te'lif etmiştir. Devlet nezdinde; imamlık, hatiplik, müderrislik gibi vazifelerinin yanında kâdılık, kâdılkudâtılık gibi devletin kilit noktalarında görevler almış, buralarda çok gayretler sarfederek hakkın hakikatin yerini bulabilmesi için çabalar sarfetmiştir. Fıkıh, hadis, kelam, tefsir, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, nahiv, mantık, usûl ilimleri kısaca zikredebileceğimiz birçok akî ve naklî ilimlerde mahir ve mahir bir şahsiyet olmuş, yetiştirdiği talebeler ve bu ilimlerde yazdığı eserlerde birçok faydaların zuhur etmesine imkân sağlamıştır.

Özellikle daha da öne çıktığı alan fıkıh ve usûl-u fıkıh ilimleridir. Kendisi Şâfiî mezhebinin önde gelen hatırı sayılır müçtehidlerindedir. Bunu gösteren en büyük işaret ise kendisine atfedilen "Şâfi'îyyü'z-zamân" ifadesidir. Ağırlıklı olarak Kahire ve Şam beldelerinde yaşayan Sübkî öğrendiği ilmi hayatına nakış gibi işlemeyi bilmiş bir muhterem bir zattır. Parlak zekâsı ve aklının yanı sıra düzgün ahlakı ve faydalı sözleri onu farklı kılan unsurlardır. İbadetleri yapmaya çok ehemmiyet verdiği hayatına bakınca da anlaşılmaktadır.

Bu minval üzere hayatını tamamlayan Ebü'l-Hasen Takiyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî'nin bu kıymetli hayatına binlerce insan şahit olmuş ve onu son yolculuğuna görülmemiş bir kalabalık dualarla ve rahmetlerle ebediyete uğurlamıştır.

Kaynakça

- Alevî, Abdülaziz el-. "İbn Fazlullah el-Ömerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ateş, Ali Osman. "Abdülmü'min b. Halef Dimyâtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aybakan, Bilal. "Ebû İshak Şîrâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/184-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aybakan, Bilal. "Sübki Takiyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Durmuş, İsmail. "Safedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/447-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. "Zeyil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/348-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Günay, Hacı Mehmet. "İbnü'z-Zemlekânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/242-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/413-416. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kallek, Cengiz. "İbnü'r-Rif'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/184-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Râfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/239. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatîb el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/452-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kara, Mustafa. "İbn Atâullah el-İskenderî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Köse, Saffet. "Hiyel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Köse, Saffet. "İsnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri - Tomar, Cengiz. "İbn Asâkir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/321-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Merâgî, Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed. *El-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn*. thk. Muhammed Ali Osman. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Ensari's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1. Basım, 1947.
- Özel, Ahmet. "İbn Dakîkul'îd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özerverli, M. Sait. "el-Kasîdetü'n-nûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/570. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Moğollar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/225-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

- Sübkî, Tâcüddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd b. Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed Hulv. 10 Cilt. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1964.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1965.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbârî Mısra ve'l Kâhira*. thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1967.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Tâcüddîn Es-Sübkî'nin Hayatı İlmî Şahsiyeti ve Eserleri". *Mukaddime* 9/1 (30 Mayıs 2018), 77-100. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.344608>
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İbnü's-Sabbâğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/192-193. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Şevki Yavuz. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yiğit, İsmail - Eruz, A. Fulya. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/97-100. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yuvalı, Abdülkadir. "İlhanlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/105-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yüksel, Emrullah. "Seyfeddin Âmidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- "الرق المنشور / الغيث المغدق في ميراث ابن المعتق". Erişim 29 Ocak 2024.
<https://app.alreq.com/ar/AuthorredBooks/AuthorredBook/08db15ce-d775-4abe-88e6-b34716bc9ace>

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 2

NOUS
Academy
Journal
PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION

Yayın Tarihi/Date Published: 15.04.2024

Geliş Tarihi/Date Received : 09.03.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted : 13.04.2024

Year: 2024 Issue: 2

Bölgesel Kalkınmada Yönetişim ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri: Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı Örneği

The Place of Governance and Non-Governmental Organizations in Regional Development: The Example of Western Black Sea Development Agency

Osman Bahadır Kalecik

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Ana
Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi

Zonguldak Bülent Ecevit University, Political Science and Public Administration, Ph.D. Candidate

b.kicelak@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3238-5745>

Atıf/Citation

Kalecik, Osman Bahadır. "Bölgesel Kalkınmada Yönetişim ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri: Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı Örneği". *Nous Academy Journal* 2 (2024), 49-75. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10974309>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Öz

1980'li yıllar ile değişen devlet yönetim anlayışına, katılım ve yönetim kavramları dâhil olmuş, temsili demokrasiler katılımcı bir anlayış içerme eğilimine girmiş, sivil toplum kuruluşları, adına yönetim denilen bu yeni yönetim anlayışının bir paydaşı haline gelmiş, sosyal devlet anlayışının değişmesi ve kapsamının daraltılması ile oluşan boşluğu devletler STKları destekleyerek doldurmaya çalışmışlardır. Bu yeni dönemin en önemli bölgesel aktörleri olan kalkınma ajansları, devletlerin yönetim ve STKları destek politikalarının yereldeki uygulayıcıları haline gelmişlerdir. Türkiye'de kalkınma ajansları 25/1/2006 Tarih ve 5449 Sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun çerçevesinde kurulmuş olan kalkınma ajansları bünyelerinde bulunan yönetim kurullarında ve danışma organları olan kalkınma kurullarında STKlara önemli yerler vermiş, STKlarla ortak çalışmalar yürütmüş ve uyguladıkları teknik ve mali destek programları vasıtasıyla STKların projelerine destek olmuşlardır. Birden fazla ile sahip ajanslar arasında ortalama nüfus büyüklüğü ve il sayısına sahip en uygun ajans örneklemelerinden biri olması nedeniyle çalışmanın inceleme odağında olan Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı özelinde ajansların STKlar ile ilişkilerinin incelendiği bu çalışmada; bölgesel kalkınma yönetiminde literatürde yeterince incelenmemiş olan STKların rolü ve yönetişimin bir parçası olarak STKlara ajanslarca uygulanan destek programları irdelenerek literatüre katkı sunulması amaçlanmış, BAKKA özelinde gerçekleştirilen incelemeler neticesinde; STKların ajanslar sayesinde bölgesel kalkınma politikalarında söz sahibi olarak bahsedilen politikaların önemli birer parçası haline geldikleri, bölge planlama süreçlerinin önemli paydaşları oldukları, STKlarla çalışma programları çerçevesinde ortak faaliyetler yürütüldüğü, başta sosyal kalkınma olmak üzere kalkınmayı ilgilendiren birçok hususta STKlarca uygulanılmak istenilen projelere ajanslarca maddi ve teknik destek sağlandığı ve ajansların STKlar için önemli bir fon sağlayıcı kuruluş oldukları kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sivil Toplum Kuruluşları, Kalkınma Ajansları, Destek Programı, Yönetişim

Abstract

In the 1980s, the concepts of participation and governance were included in the changing understanding of state management, representative democracies tend to include a participatory approach, It has become a stakeholder of this new management approach called governance on behalf of non-governmental organizations and states have tried to fill the gap created by the change in the social state understanding and narrowing of its scope by supporting NGOs. Development agencies, the most important regional actors of this new era, have become local implementers of states' governance and NGO support policies. Development agencies in Turkey, established within the framework of the Law on the Establishment, Coordination and Duties of Development Agencies No. 5449 dated 25/1/2006, have given important places to NGOs in their boards of directors and development boards, which are advisory bodies. They carried out joint work with NGOs and supported their projects through the technical and financial support programs they implemented. In this study, the relations of agencies with NGOs are examined, specifically the Western Black Sea Development Agency, which is the focus of the study because it is one of the most suitable agency samples with an average population size and number of provinces among agencies

with more than one province; It is aimed to contribute to the literature by examining the role of NGOs in regional development governance, which have not been sufficiently examined in the literature, and the support program applied by agencies to NGOs as a part of governance. As a result of the investigations carried out specifically for BAKKA; It has been concluded that thanks to agencies, NGOs have a say in regional development policies and become an important part of these policies, They are important stakeholders of regional planning processes, Joint activities are carried out with NGOs within the framework of work programs, Agencies provide financial and technical support to projects that are intended to be implemented by NGOs on many issues related to development, especially social development. agencies are important funding organizations for NGOs.

Keywords: Non-Governmental Organizations, Development Agencies, Support Program, Governance

Giriş

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde meydana gelen yıkımların telafisi, yeni bir kalkınma hamlesi ve savaş sonrasında oluşmakta olan durgunluğu aşmak için uygulanan Keynezcî politikalar ile devletlerin sorumlulukları doğrultusunda ekonomi ve özellikle maliye politikası başta olmak üzere hemen hemen her alandaki müdahalesinde artışın meydana geldiği görülmektedir. Bu dönemde kamulaştırma, ithal ikameci politikalar ve kamu girişimciliği gibi temelde benzeşen enstrümanlarla siyasaların üretildiği, ulus devletlerin müdahalesinin bu politikalar üzerinden meşrulaştırıldığı görülmektedir. Özellikle az gelişmiş ülkelerin yerelde oluşmayan sermaye birikimi ve sınırlı doğrudan yabancı sermaye yatırımları gibi kısıtları aşmasında ekonomi başta olmak üzere devletin her alanda aktif ve faaliyetleri üstlenici baş aktör olması kaçınılmazdı (Konuç, 2015).

Meşruyetini savaş sonrasındaki durgunluk ve yıkımın telafisi gibi olgulara dayandırarak sosyal, iktisadi ve hatta kültürel alanda alabildiğince müdahale alanını genişleten ulus devletlerde; iktidar erki zamanla fazlaca merkezîleşmiş, toplumun talep ve ihtiyaçları yeterli düzeyde karşılanamamış, geliştirilen yönetim siyasaları bürokratlarca kişiselleştirilmiştir. 1960lı yıllara gelindiğinde ulaşım, kitle iletişim araçlarındaki gelişmeler ile artan etkileşimler ve bilgiye ulaşmadaki kolaylaşma, katılım düşüncesinin oluşmasına ve toplumların artan düzeylerde hesap sorma eğilimine girmesinde etkili olmuştur (Esengil, 2009).

1980li yıllara gelindiğinde gelişen kitle iletişim ve ulaşım teknolojileri sayesinde adına küreselleşme denilecek olan sermaye ve insan hareketlerinin neredeyse ulusal sınırlardan bağımsızlaştığı bir döneme girilecektir. Piyasa mekanizmasının işlerlik kazandığı ulusal devletlerin ise kalkınmadaki rollerinin azalma eğilimine girdiği bu süreçte küreselleşme ile eş güdümlü olarak yerel de ön plana çıkmakta, farklılıklara ve bireye verilen artan düzeydeki önem ile dönüşüm süreci hızlanmaktadır (Ergin, 2003).

Fordist üretim biçimi yerini daha esnek ağsal bir üretim modeline bırakmış, sanayi toplumu giderek bilgi toplumu haline gelmeye başlamış, ulusal sınırlarla çizili ulus devlet yapılanmaları sınırların muğlaklaşmaya başladığı küresel bir dünyaya evrilmiştir. Yani modernitenin miadını dolmaya başladığı, örmüş olduğu taşların aşındığı görülmektedir (Tekeli, 2023). Modernizmin bir ürünü olan temsili demokrasi yavaş yavaş yerini katılımcı ve çoğulcu bir demokrasi anlayışına bırakmıştır (Ergin, 2003).

1980lerle birlikte adına yeni kamu işletmeciliği denilecek olan, ilhamını ve yöntemlerini özel sektörden alan yönetim anlayışının da etkileri doğrultusunda bürokrasi, sivil toplum örgütleri ve sermaye üçlüsünün dağılık ve çok yönlü bir ağsallık içerisinde karşılıklı etkileşim içerisinde hareket etmesi, ağsallıklar içerisinde kendilerine ait düzenlemelerde kendilerinin söz sahibi olması, kendilerine ait sorunları kendilerinin tartışması ve çözmesi yöntemlerine dayanan devlet anlayışının oluşmakta olduğu görülmektedir. Adına Yönetişimci Devlet denilen bu yapılanmada vatandaşlara yönetim kararlarına katılma seçiminin sunulduğu, toplulukların sahiplenildiği ve sosyal devletten doğan boşluğun STKlar eliyle doldurulmaya çalışıldığı görülmektedir (Şahin, 2009).

Aynı dönemin öne çıkan kavramlarını ihtiva eden ve bölgelerdeki kalkınma anlayışını bu yeni kavramlarla yorumlayarak pratiğe çeviren bir örgütlenme daha bulunmaktadır. Kalkınma ajanslarının özellikle 1990'larda yaygınlaşan kalkınma anlayışının örgütsel bir biçimi ve yönetim anlayışının bir ürünü olduğu söylenebilir (TEPAV, 27 Ocak 2024)

Özelikle yerelde ve ajansların da etkisi ile bölgesel kalkınma sürecinde söz sahibi olmaya başlayan STKlar varlıklarını idame etmek adına fon kaynaklarına ulaşma adına daha fazla düzeyde bir kaynak gerekliliği duymuşlardır. Devletler sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel meseleleri çözmek adına STKlarla işbirliğini zorunlu hale getiren (Avcı, 2007) bu süreçte STKların artan fon ihtiyaçlarını da karşılar duruma gelmişlerdir. 1952 yılında İsviçre ile başlayan ve zamanla yayılan STKları fonlama politikası; ortak finansman planları, program bağışları, gönüllü programlar, çocukların yaşamlarını idamelerine dair bağışlar, beslenme yardımları, kalkınma eğitimine dair bağışlar, sosyal hizmet yardımları ve acil yardım fonları gibi geniş bir yelpazede devlet destekleri ve ilaveten vergi istisnaları ve indirimler şeklinde uygulanmaktadır (Şahin-Uysal, 2007).

Kalkınma ajansları gerek katılım ve yönetim, gerekse de fonlama politikalarının yereldeki en önemli uygulayıcı mekanizması olarak ön plana çıkmaktadır. Dünyada 90 yılı aşkın bir süredir en çok tercih edilen ve yeni yönetim anlayışlarına adapte olarak varlığını ve etkinliğini devam ettiren kurumlar olarak görülmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde bölgesel kalkınma, kalkınma ajansları, sivil toplum kuruluşları ve yönetim kavramları izah edilmiş, ikinci kısmında Türkiye'de Kalkınma Ajansları; kalkınma ajanslarının yönetim anlayışı ve destek mekanizmaları ele alınmış ve üçüncü bölümde ise BAKKA özelinde Türkiye'de kalkınma ajanslarının yönetim ve destek süreçlerinde sivil toplum kuruluşlarının yeri irdelenmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve: Bölgesel Kalkınma, Kalkınma Ajansları, Sivil Toplum Kuruluşları ve Yönetişim

Bölge etimolojik köken itibari ile alan-çevre anlamına gelen çok anlamlı, çok boyutlu ve sınırlarının çizilmesi zor bir kavramdır. Sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan homojen bir mekân ve işlevsel açıdan bütünlük arz eden birimler olarak adlandırılabilir (Sevinç, 2011).

Kalkınma kavramı bir olgudan ziyade bir süreci ifade etmektedir. Kavramda aslında bir kıyaslama söz konusudur. Sosyal ve iktisadi süreçleri etkilenmek adına gerçekleştirilen olumlu müdahalelerin neticesinde mevcut konumun bir önceki konuma göre kıyaslanması ile ortaya çıkan değişimi ifade eder. Kalkınma sosyokültürel ve iktisadi alanda üretimin ve kişi başına düşen gelirin artışı ile oluşmakta olan yapısal niteliklerin olumlu bir şekilde oluştuğu dinamik bir süreci ifade etmektedir (Tolunay-Akyol, 2006).

Bölgesel kalkınma ise belirli bir ülkenin belirli bir bölgesinde diğer bölgeler ile arasındaki gelişmişlik farklılıklarının giderilmesi ve/veya azaltılması için gösterilmekte olan ekonomik faaliyetler bütünüdür. Bölgesel kalkınma özellikle az gelişmiş ülkelerin bölgeleri arasındaki fiziki, ekonomik ve sosyal farklılıkların minimize edilerek kullanılan kıt kaynaklar vasıtası ile ülkenin genelindeki ekonomik düzeyi iyileştirme çabalarının bütünüdür (TÜBİTAK, 27 Ocak 2024). Bölgesel kalkınma sorunsalı 1930 Büyük Depresyonunu takip eden yıllarda Amerika'da Tennessee Valley Authority (TVA) yani ilk kalkınma ajansının kurulması ile yerel düzeyde ve yerel aktörlerin bir araya gelmesi marifeti ile yerel ve bölgesel sağlamak amacıyla odaklanarak ele alınmaya başlanmıştır; özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında gerek savaşın getirdiği yıkım ve gerekse teknolojik gelişmelerin etkisi ile oluşan bölgesel kalkınmışlık farklılıkları bölgesel kalkınmaya dair siyasetlerin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Ulusal stratejinin bir mütemmim cüzü halinde uygulanmaya başlanan bölgesel kalkınma planlarının yereldeki uygulayıcılarından biri genel itibari ile merkezi ve yerel otoriteden ayrı ve önemli partnerleri haline gelen ülkeden ülkeye farklı yapılanmalara sahip kalkınma ajansları olmuştur (Çukurçayır, 2007).

Bölgesel kalkınma ajansları yerel/bölgesel düzeyde örgütlenmiş, yerel aktörleri bünyesinde bulunduran, merkezi hükümet ile yerel/bölgesel dinamikler arasında bir köprü görevi gören, bölgenin çok yönlü gelişimini temine yönelik alternatif siyasetlerin oluşturulmasını mümkün kılan, bölgenin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelişimine katkı sunan, yerel girişimciliği destekleyerek bölgesel gelişime katkıda bulunan, yerel/bölgesel potansiyelin ekonomik güce dönüşmesini sağlayan kurumsal yapılanmalardır (Engin, 2011).

Kalkınma ajanslarının örgütsel ve hukuki yapıları, yetki ve sorumlulukları, görev ve faaliyetleri, yerel, ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlarla ilişkileri farklılıklar arz etmekte ve bu husus tek bir kalkınma ajansı tanımı ve modelinden bahsetmeyi güçleştirmektedir. Bir birinden çok farklı yapılanmalar olgusunu kabul ettiğimizde dünyada yaklaşık 20.000 civarında kalkınma ajansı sayabileceğimiz kuruluş bulunmaktadır (TEPAV, 27 Ocak 2024).

Bahsi geçen kısıtlara rağmen kalkınma ajanslarının genel olarak Kalkınma Ajansı faaliyetinin dört farklı unsurundan bahsedilebilir; Kalkınma Ajanslarının kendi bölgeleri içerisinde pazarlar oluşturmaya çalışmakta olduğu ekonomik rolü, bölge için uzun vadeli bir plan ve vizyon geliştirmede, birden fazla liderin çıkarlarını harekete geçirmede ve kaynakların etrafında birleştirilebileceği yeni bir gelecek oluşturmada kilit bir rol oynadığı liderlik rolü, kalkınma stratejisinin izlenmesine yönelik pratik koordinasyonun kolaylaştırılmasına yardımcı olma, kamu sektöründeki parçalı çoklu yetki ve sorumlulukların sınırlamalarının aşılmasına yardımcı olma ve özel sektör ve sivil sektörle pratik etkileşim için bir araç sağlama hususlarında yönetim ve koordinasyon rolleri ve yalnızca kalkınma stratejisini izlemeye odaklanacak özel ve yetenekli ekipler oluşturabilme açısından uygulama rolleri (OECD, 27 Ocak 2024).

Kalkınma ajanslarının yönetim modelinin çerçevesini oluşturan yönetim kavramı dünyada ilk defa 1989 yılında yayımlanan Dünya Bankasının bir raporunda yer almış olup devlet toplum ilişkilerinde çift taraflı bir etkileşime bina edilmiş yeni tarz bir yönetim çeşidini ifade etmekte, Yeni Kamu Yönetimi anlayışının bir takım yetersizliklerinin iyileştirilmesine yönelmektedir (Eryılmaz, 2022).

Yönetişim kavramı: Demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü ve özgürlükleri önemseyen, etkinlik, katılımcılık, etkililik, yerinden yönetim, hesap verebilirlik, denetim, saydamlık, açıklık, liyakat, kalite ve etiğin hâkimiyetinde STKların gelişmesine katkı sağlayan,

sivil toplumu ön plana çıkararak, bağımsız ve tarafsız bir yargı sistemine sahip, teknolojideki yeni gelişmeleri takip ederek uyum sağlayan siyasi ve ekonomik bir düzeni ifade etmektedir (DPT, 2007).

Yönetişim kavramının daha iyi anlaşılması için katılım kavramı ve katılımcı demokratik sistemleri idrak etmek gerekecektir. Katılım hem katılımcı bir yapı ve sistemin hem de demokratik toplumsal yapının varlığı ile ilgili bir durumu ifade etmektedir. Temsili devlet her türlü kamusal mevzularda karar verici konumda yer aldığı bir yaklaşım sunmaktadır. Devleti karar mekanizmalarında yönetişime, yani merkezi ve yerel yönetimlerin ve farklı alanlardan oluşan toplumsal temsilcilerin aktif yurttaşlık olgusu çerçevesinde karar alma sürecine dâhil etme olgusu, katılımcı demokrasiye meyleden bir dinamizm ve değişimi gündeme getirmektedir (Kahraman, 2014).

Katılımcı demokrasi çerçevesinde şekillenen yönetişim yapılanmasının en önemli ilkesi olan katılımcılığı ise şu şekilde tanımlayabiliriz; Bir kararın olgunlaşması, hazırlanması, alınması ve uygulamaya geçilmesi süreçlerinin biri, bir kaçı veya tümüne bahsi geçen karardan doğrudan veya dolaylı şekilde etkileneceklerin, güçleri ile doğru orantılı olarak katkıda bulunmaları olarak tanımlanabilir. Katılımın ideal biçimi tam katılım olup kararın oluşumuna katılanların katkılarının eşit olmasını temin eden katılım sürecini ifade etmektedir (ASBV, 27.01.2024).

Yani katılımcı bir yapılanma ve tam katılım işler bir yönetişim sistemini ifade etmektedir. Yönetişim ayrıca kamu politikalarının oluşturulma sürecini etkilemiş, kamu politikalarının yapım süreci ve karar alma mekanizmalarında sivil toplum, özel sektör ve devlet kuruluşlarının dâhil edilmesi sureti ile bu süreçleri siyasi ve yasal açıdan meşrulaştırmıştır (Sarıtürk, 2021). Yalnız özel mülkiyet, özel sektör ve devletin görev alanlarının dışında konumlanmakta olan sivil toplumun, toplumsal sorunları çözmek ve belirlenen amaçları yerine getirmek için örgütlenmekte olup iktidar amacı gütmeyeni vurgulamak gereklidir. Demokratik toplumlarda yönetimlerin en önemli tamamlayıcısı olan sivil toplum, örgütlenmek sureti ile devlet ve özel sektör ile aynı masaya oturarak kazan kazan anlayışı çerçevesinde yönetişim süreçlerine dâhil olmaktadır (Polat, 2023).

Sivil toplum siyasi organizasyonların, partilerin ve siyasi kamusal alanların meydana getirdiği siyasi toplumdan farklı kooperatifler, şirketler, üretim, dağıtım ve toplama kurumları, konseyler, aracı kurumlar gibi müesseselerden oluşan ekonomik toplumu da içine alan bir toplumsal alanı ifade etmektedir (Avcı, 2007).

Kalkınma ajansı tanımı yapmaktaki güçlük STKlar için de geçerlidir. Sivil toplum kuruluşları kavramı ülkeden ülkeye değişen uluslar ve uluslararası alanda farklılaşan ve farklı anlamlar ihtiva eden bir kavramdır. Birleşmiş Milletler Ana Sözleşmesi'nde Non-Governmental Organizations (NGO) olarak adlandırıldığı için en yaygın kullanım bu olmasına rağmen; Kar Amacı Gütmeyen Kuruluşlar (Non-profit Organizations), Hükümet Dışı Kuruluşlar (Non-Governmental Organizations NGO's), Gönüllü Kuruluşlar (Voluntary Organizations), Hayır Kuruluşları (Charities-Philanthropic Organizations), Üçüncü Sektör Kuruluşları (Third Sector Organizations), Tabana Dayalı Organizasyonlar (Grass-Roots Organizations), Bağımsız Sektör Kuruluşları (Independent Sector Organizations), Seçilmiş ya da Yerel Kurullar (Elected or Local Councils, Commissions), Enciimsu Örgütler (QUANGO), Girişimler, Platformlar, Vatandaş Eylemleri, Semt Girişimleri (Initiations, Platforms, Citizen Actions, Neighborhood Initiatives) en yaygın olarak kullanılan kavramlardır (Konoç, 2015).

STKlar ekonomi, aile ve devlet arasında kalan sivil toplumsal meseleleri çözmeye matuf kamusal tartışma alanı ve bu tartışmaların yaşama geçirildiği örgütsel etkinlikleri ifade etmektedir (Keyman, 2005).

2. Türkiye’de Kalkınma Ajansları; Kalkınma Ajanslarının Yönetişim Anlayışı ve Destek Mekanizmaları

Türkiye’nin AB ile yürüttüğü müzakere süreci bölgesel kalkınma anlayışının da dönüşümüne neden olmuş, Avrupa Birliği bölgesel politikalarına uyum kapsamında 28.08.2002 tarihli ve 2002/4720 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile üç düzey halinde İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflandırması (İBBS) yürürlüğe konulmuş; 2004-2006 dönemini kapsayan Ön Ulusal Kalkınma Planı, Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) Müsteşarlığınca hazırlanarak Yüksek Planlama Kurulunca onaylanmış, bölgesel gelişme politikalarının yerelde uygulanmasını sağlayacak bir mekanizmanın oluşturulmasına, alandaki program ve projelerin yönetimine dair bir takım görevlerin kurulacak olan kalkınma ajansına devredilmesine yönelik bir öngöründe bulunulmuştur. AB katılım Ortaklığı Belgesinde taahhüt edilen üyelik yükümlülüklerinden kalkınma ajanslarının kurulması hususunun sürece katkı sağlayacağı düşünülmüş, AB katılım öncesi bölgesel hibe programlarının yerel düzeyde kalkınma ajansları tarafından koordine edilmesi hususu planlanmıştır (DDK, 2014).

25/1/2006 Tarih ve 5449 Sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun çerçevesinde kurulan kalkınma ajansları NUTS Düzey 2 İstatistikî Bölge Birimini baz alarak 26 bölgede yapılmıştır. Kalkınma ajansları kanunla kurulmuş kamu tüzel kişiliğini haiz kanunun düzenlemediği alanlarda ise özel hukuk hükümlerine tabi olan özerk bir kuruluştur (BAKKA, 27.01.2024).

2.1. Kalkınma Ajanslarının Yönetişim Anlayışı

Dünyada özellikle 1980li yıllardan sonra yeni kamu yönetimi anlayışının da etkileri ile yönetim ilkesi çerçevesinde yerelde şekillenen ve kalkınma ajansları; esnek ve dinamik yapılanma, kaynak kullanımı, katılımcılık olgusu ve ortak aklı benimseyen kurumsal bir yapılanma olmuştur. Kalkınma ajansları; kamu kurumları, STKlar, yerel yönetimler ve özel sektör temsilcilerinin tecrübelerini paylaşarak bir araya geldikleri, diyaloga, işbirliğine ve proaktif bir örgütlenmeye sahip çok düzlemli bir yönetim örgütlenmesi modeli sunmaktadır. Yerel ve yerinden yönetim ve demokrasi kavramlarını içeren bir düzleme sahip, vatandaşların rahatça erişim sağlayabildiği, yerelde aktörlerin oluşturduğu yönetim sorumluluklarını yerine getiren, hesap verebilirlik ilkesine sahip, nitelikli ve etkin kurumlar olarak kalkınma ajansları karşımıza çıkmaktadır. (Akbaş, 2015)

5449 Sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun Genel Gereğesinde: “yerel kalkınma ve örgütlenme taleplerinin artışı ve bu taleplerin etkin yönlendirilmesi ihtiyacı gibi nedenler; katılımcı, esnek bir yapıya sahip, teknik kapasitesi güçlü, yerel ve bölgesel gelişmeyi hızlandırmaya odaklı kalkınma birimleri konumundaki kalkınma ajanslarının oluşumunu ihtiyaçtan öte bir zorunluluk haline getirmiştir” ifadesi yer almaktadır.

Türkiye’yi ele aldığımızda; 08.02.2006 tarih ve 26074 sayılı resmi gazetede yayımlanan 5449 sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanununun 1. Maddesinde “kamu kesimi, özel kesim ve sivil toplum kuruluşları arasındaki işbirliğini geliştirmek” görevinin ajanslara verildiği görülmektedir.

Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemine geçiş sonrasında 5549 sayılı kanunun birçok maddesi ilga edilmiş yerine 15.07.2018 tarih ve 30479 sayılı resmi gazetede yayımlanan 4 numaralı Bakanlıklara Bağlı, İlgili, İlişkili Kurum Ve Kuruluşlar İle Diğer Kurum ve Kuruluşların Teşkilatı Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile kalkınma ajansların görev ve sorumlulukları yeniden tanımlanmıştır. Bahsi geçen kararnamenin 187. Maddesinde yer alan genel koordinasyon görevini Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı üstlenmiştir. Yalnız üstlenilen görevler açısından Sanayi ve Teknoloji Bakanlığının koordinasyonun ötesinde ajanslarla neredeyse bir ast üst ilişkisi içerisine girdiği görülmektedir. Zira tevdi edilen görevlere baktığımızda; “Plân ve programların uygulanmasını izlemek ve değerlendirmek, Genel sekreteri görevlendirmek ve görevden almak, Ajansların yıllık çalışma programlarını onaylamak” gibi görevlerin varlığı koordinasyonla sınırlı kalmadığı hususunu düşündürmektedir.

190. Maddede ajanslarının Teşkilat yapısı yer almaktadır. Teşkilat yapısı açısından Ajanslar; yönetim kurulu, kalkınma kurulu, genel sekreterlik ve yatırım destek ofisinden meydana gelmektedir.

191. Maddede kalkınma kurullarından bahsedilmektedir. Bölgelerdeki en önemli yerel dinamikleri bünyesinde bulunduran bu kurul kalkınma ajanslarını yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Bölgesel gelişme hedefleri doğrultusunda bölgelerde yer alan kamu kurum ve kuruluşları, yerel yönetimler, STKlar ve özel kesim arasında işbirliğini geliştirmeye yönelik oluşturulmuşlardır.

193. maddede yönetim kurullarından bahsetmektedir. Ajansların yönetimine yönelik iş ve işlemlerin gerçekleştirildiği kurullar olan yönetim kurullarının üyeleri birden fazla il ve tek il olma durumlarına göre farklılık arz etmektedir. Birden fazla ilde sahip ajansları yönetim kurulları; il valileri, büyükşehir belediye başkanları veya büyükşehir olmayan illerde il merkez belediye başkanları, büyükşehir olmayan illerin il genel meclisi başkanları, ajans genel sekreteri, ve ticaret ve sanayi odası başkanlarından oluşurken; Tek ilde sahip ajanslarda İl valisi, büyükşehir belediye başkanı, sanayi odası başkanı, ticaret odası başkanı, ajans genel sekreteri ile kalkınma kurulu tarafından özel kesim ve/veya sivil toplum kuruluşlarından seçilecek üç temsilciden oluşmaktadır. Aynı maddede ajansı yönetim kurulu başkanının temsil ettiği ve tek illi ajanslarda yönetim kurulu başkanının il valisi olduğu birden fazla ilde sahip ajanslarda ise il valilerinin birer senelik olarak dönüşümlü bir şekilde yönetim kurulu başkanı olduğu belirtilmektedir.

195. maddede genel sekreterlikten bahsetmektedir. Yönetim kuruluna sorumlu ve genel sekreterlik birimleri ile yatırım destek ofisinin en üst amiri konumunda bir genel sekreterin bulunduğu genel sekreterlik ajansları icra organıdır.

197. maddede genel sekreterliğe bağlı olarak illerde oluşturulan illerdeki yatırımcıları bilgilendirme ve yönlendirme, yatırımları takip etme ve yatırımcıların izin ve ruhsat işlemlerini takip etme gibi görevlere sahip bir birim olan Yatırım destek ofislerinden bahsetmektedir.

Karaca, açıklık, denetim, katılımcılık, hesap verebilirlik, yerinden yönetim, etkinlik, sivil toplum örgütlerinin önünün açılmış olması ve bu kuruluşların ön planda tutulması vb. yönetim değerlerini 08.02.2006 tarih ve 26074 sayılı resmi gazetede yayımlanan 5449 sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanunun içermekte olduğunu söylemektedir. (Karaca, 2013)

Ajansların 15.07.2018 tarih ve 30479 sayılı resmi gazetede yayımlanan 4 numaralı Bakanlıklara Bağlı, İlgili, İlişkili Kurum ve Kuruluşlar İle Diğer Kurum ve Kuruluşların Teşkilatı Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesinin 188. Maddesinde kendisine tevdi edilen görev ve yetkiler ve belirtilen amaçlara ulaşma hususunda kullanabilecekleri temel belgelerden biri hazırlamakta oldukları bölge planlarıdır (Okcu vd., 2012).

Bahsi geçen maddede Ajanslara “Bölge plan ve programlarının uygulanmasını sağlayıcı faaliyet ve projelere destek olmak; bu kapsamda desteklenen faaliyet ve projelerin uygulanma sürecini izlemek, değerlendirmek ve sonuçlarını Sanayi ve Teknoloji Bakanlığına bildirmek” görevi tevdi edilmiştir.

Ajanslarca yapılan bölge planlarında katılımcılık ilkesinin gözetildiği görülmektedir. Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı'nın bölge planlama yöntemine baktığımızda; katılımcılık ilkesi çerçevesinde bölge il ve ilçelerinde çalıştayları yapıldığı bölgede bulunan kaymakamlıklar, belediyeler, bölge müdürlükleri, il müdürlükleri, KOSGEB, üniversiteler, liman işletmeleri, esnaf ve sanatkâr odaları, sendikalar, OSB müdürlükleri ve sivil toplum kuruluşları ile yüz yüze görüşmeler yapıldığı, soru kâğıdı uygulaması yöntemi ile görüşmeler gerçekleştirildiği gerçekleştirilen çalışmalar sonucunda hazırlanan taslak plana dair geri bildirimler ve gerekli düzenlemelerin yapılması amacı doğrultusunda ajans internet sitesi yayımlanarak kamuoyu ile de paylaşıldığı, paydaşların ve kurum görüşlerinin neticesinde şekillendirildiği belirtilmektedir (BAKKA, 2014).

Bölge planının hazırlık aşamasındaki katılımcılık dahil olmak üzere bölgesel kalkınma adına kamu-STK-özel sektör paydaşlarının bir arada karar alma ve uygulama iradelerinin yansıtılabildiği ve bu zamana kadar uygulanabilmiş faklı bir model sunan kalkınma ajanslarının yönetim unsurlarını ihtiva ederek hayatiyet kazanmasını sağladığı söylenebilir (Taylan, 2014).

2.2. Kalkınma Ajanslarının Destek Mekanizmaları

08.11.2008 tarih ve 27048 sayılı resmi gazetede yayımlanan Kalkınma Ajansları Proje ve Faaliyet Destekleme Yönetmeliğinde Kalkınma Ajanslarının uygulamış oldukları destekler mekanizmaları olarak;

- * Doğrudan finansman desteği
- * Fizibilite Desteği,
- * Güdümlü proje desteği
- * Faiz desteği ve faizsiz kredi desteği(dolaylı finansman)
- * Teknik destekler sayılmaktadır.

Yönetmeliği 7/A Bendinde ajans desteklerine başvuru yapabilecek kişi, kurum ve kuruluşlar kar amacı güden ve gütmeyen şeklinde katagorize edilmiştir. Kâr amacı gütmeyen kurum ve kuruluşlar; Kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum kuruluşları, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, birlikler, kooperatifler, sanayi siteleri, organize sanayi bölgeleri, serbest bölge işleticileri, iş geliştirme merkezi, teknoloji transfer ofisi şirketleri ile teknoloji geliştirme bölgesi vb. kuruluşların yönetici şirketleri endüstri bölgesi olarak belirtilmektedir.

Mali destek türlerine dair usul ve esasları İkinci ve üçüncü bölümlerde yer almaktadır. Yalnızca kar amacı güden kuruluşların başvurabildiği;

Faizsiz kredi desteği: aracı kurumlar vasıtasıyla faizsiz kredi vermek şeklinde sağlanan mali destektir.

Finansman desteği: Aracı kuruluşlardan alınan krediler karşılığında ödenecek finansman giderlerinin, ajanslarca karşılanması şeklinde uygulanan mali destektir.

Doğrudan finansman desteği: ajansların proje teklif çağrısı metodu marifetiyle kullandığı desteklerdir.

Fizibilite desteği: bölgenin rekabet gücü ve kalkınması için önemli fırsatlardan yararlanılmasını, bölge ekonomisinin barındırdığı risk ve tehditlerin çözümüne bölgenin yenilik ve girişimcilik kapasitesinin geliştirilmesine yönelik yatırım projelerinin fizibilite çalışmalarının mali açıdan desteklenmesidir.

Güdümlü proje destekleri: Bölge planında öngörülen öncelikler doğrultusunda, proje teklif çağrısı yöntemi uygulanmadan konusu ve koşulları ajans öncülüğü ve yönlendirmesi ile belirlenen özel nitelikli yönetmedir.

Üçüncü Kısım Birinci maddesinde Teknik Desteklere dair usul ve esaslar yer almaktadır. Buna göre; yerel yönetimlerin başta planlama çalışmaları ile bölge plan ve programlarını uygulayıcı veya yerel kalkınma kapasitesini artırıcı faaliyetleri ile bu Yönetmeliğin 7/A maddesinde belirtilen başvuru sahiplerinin yerel ve bölgesel kalkınmaya katkıda bulunabilecek çalışmaları için, mevcut imkanları çerçevesinde kendi personeli eliyle ya da hizmet alımı yoluyla; eğitim verme, program ve proje hazırlanmasına katkı sağlama, geçici uzman personel görevlendirme, danışmanlık sağlama, lobi faaliyetleri ve uluslararası ilişkiler kurma gibi kurumsal nitelikli ve kapasite geliştirici teknik destek hizmetleri sağlayabilir." denilmektedir (KAPFDY, 08 Aralık 2008).

Ayrıca kar amacı gütmeyen kuruluşların yararlanabildiği Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı'nın tematik Programları arasında yer alan Sosyal Gelişmeyi Destekleme Programı "Merkezi Yönetim Bütçe Kanununa bağlı (E) işaretli Cetvelin ilgili hükmü doğrultusunda belirlenen Usul ve Esaslar çerçevesinde bölgesel düzeyde kalkınma ajansları ile işbirliği içinde" "Yöntem olarak 5449 sayılı Kalkınma Ajansları Kanunu ikincil mevzuat kapsamında yer alan Kalkınma Ajansları Proje ve Faaliyet Destekleme Yönetmeliği 28'inci maddede tanımlanan güdümlü proje yöntemi" ile uygulanmaktadır (STB, 27 Ocak, 2024).

3. Türkiye'de Kalkınma Ajanslarının Yönetişim ve Destek Süreçlerinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri

STKların gelirlerinin bir bölümü devletçe sağlanan finanslardan oluşmakta olup gelişmiş ülkelerde bu fonlar STK gelirlerinin ortalama %40'a denk gelmekte iken dünya genelinde ortalama %30 civarındadır. Bu fonlama yöntemleri; Proje bağışları, ortak finansman planı, çerçeve anlaşmasında yer alan program bağışları, gönüllü programlar, çocukların yaşamlarını sürdürmelerine yönelik bağışlar, beslenme yardımı, acil yardım fonları, kalkınma eğitimine yönelik bağışlar, sosyal hizmet yardımları gibi geniş bir yelpazede yer almaktadır (Şahin - Uysal, 2007).

Türkiye'de STKlara hibe desteği sağlayan kamu kurumlarına baktığımızda;

- Sanayi ve Teknoloji Bakanlığınca uygulanan Sosyal Gelişmeyi Destekleme Programı (SOGEP)
- Kalkınma Ajanslarının; Mali Destek Programları, Teknik Destek, Fizibilite Desteği, Güdümlü Proje Desteği ve BKİlerle İşbirliği Programları

- Bölge Kalkınma İdarelerince uygulanan Sosyal Kalkınma Projeleri, Geçici Koruma Altındaki Suriyelilere Yönelik Projeler, Sosyal Sorumluluk Projeleri, Kültür ve Turizm Projeleri, Ekonomik Kalkınma Projeleri ve Çevre ve Altyapı Projeleri
- Kültür ve Turizm Bakanlığınca uygulanan Tanıtma Fonu Desteği,
- Gençlik ve Spor Bakanlığınca uygulanan Sivil Toplum Kuruluşları için Proje Yardımları
- Dış Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığınca uygulanan Anadolu Hafta Sonu Okulu Proje Destek Programı, Kökler Köprüler Evliya Çelebi Anadolu Kültür Gezileri Proje Destek Program
- Ticaret Bakanlığınca uygulanan Kooperatiflerin Destek Programı (KOOP-DES)
- İçişleri Bakanlığınca uygulanan Sivil Toplum Kuruluşları için Proje Yardımları gibi programları uygulamakta oldukları görülmektedir. (DİKA, 29 Ocak 2024).

STKların yalnızca yönetim süreçlerine dâhil edilmesi değil mali yönden desteklenmeleri de yönetim sürecinin bir parçasıdır. Zira STKlar yeni kamu işletmeciliği mantığının da etkisi ile uluslararası çevrelerin ve kamunun yetersiz kaldığı alanlarda sosyal devlet anlayışının yeterince yerine getirilememesinden doğan boşluğu doldurmak ve piyasanın ihtiyaçlarını karşılayabilmek için kamu ile birlikte çalışmaktadır (Avcı, 2007).

Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de aynı sürecin işlediği ve kamunu STKları sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik sorunların çözümü için paydaş olarak gördüğü ve maddi yönden de desteklediği görülmektedir. Bu yönetim ve destek sürecinde en önemli aktörlerden biri de kalkınma ajansları olmaktadır.

3.1. Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı’nın Yönetişim ve Destek Süreçlerinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri

3.1.1. Batı Karadeniz Kalkınma Ajansının Yönetişim Mekanizması

BAKKA’nın misyonu “Güçlü kurumsal yapısı ve uzmanlaşmış kadrosu ile yerel potansiyeli harekete geçirip bölgenin yenilikçiliğe dayalı rekabet gücünü artırır ve sosyo-ekonomik kalkınmasını sağlar”dır. (BAKKA, 2023)

Ajansın kendisine seçmiş olduğu misyon cümlesinde yer alan “yerel potansiyeli harekete geçir”mek ifadesi hem kuruluş kanununa bir atıftır hem de yereldeki yönetim misyonunu önemseyen bir ifadedir. Ajansın amaç ve hedeflerini incelediğimizde; “Bölgede Yenilikçi ve Sürdürülebilir Kalkınma Politikalarının Oluşturulmasına ve Kaynakların Etkin Kullanılmasına Katkı Sunmak” amacını gerçekleştirmek adına koymuş olduğu birinci hedef: “Küresel gelişmeler ve bölgesel ihtiyaçlar doğrultusunda araştırma ve analizler yapılacak, strateji ve uygulamalar geliştirilecek ve paydaşlar yönlendirilecektir”, ikinci hedef ise: “Yerel finansal kaynak kapasitesi ve destek programlarının verimliliği artırılacaktır” (BAKKA, 2023). Seçilen hedeflerde “paydaşlar yönlendirilecektir” ve “Yerel finansal kaynak kapasitesi ve destek programlarının verimliliği artırılacaktır” ifadeleri ulaşılması gereken amaca yönelik seçilen hedeflerde yönetim misyonuna yönelik olarak paydaşları yönlendirme ve paydaşlara yönelik kaynak tahsisi hususları vurgulanmıştır.

Bir diğer amaçta “Ortak Hedeflere Yönelimi Sağlamak Amacıyla Yönetişim ve İşbirliği Mekanizmalarını Geliştirmek” ifadelerine yer verilmiştir. Bu amaçta doğrudan “Yönetişim ve İşbirliği Mekanizmaları” ifadeleri yer almaktadır. Söz konusu amaca ulaşmak için seçilen hedeflere baktığımızda; 1. Hedef: “Sosyo-ekonomik kalkınma politikalarında paydaşlarla işbirliği arttırılacaktır” ifadesine yer verilmiştir. 2. Hedefte ise: “Bölge paydaşları kalkınma

odaklı ortak hedeflere yönlendirilecektir "ifadesi yer almaktadır (BAKKA, 2023). İki hedefte de paydaşlarla işbirliği ve yönlendirme hususlarına vurgu bulunmaktadır.

BAKKA'NIN yönetim kurulu yapısına baktığımızda birden fazla ilden oluşan bir bölge yapılanması içerisinde yer aldığı için yönetim kurullarında STK olarak değerlendirilebilecek yalnızca sanayi ve ticaret odaları yer almaktadır.

Toplamda 100 kalkınma kurulu üyesinin 34'ü STKlardan seçilen temsilcilerden oluşmaktadır (BAKKA, 28 Ocak 2024). BAKKA'nın danışma kurulu olan kalkınma kurulunun bünyesinde yer alan kamu kurum ve kuruluşları, üniversiteler, yerel yönetimler, özel kesim, sivil toplum kuruluşları toplamının %34'ünün STKlardan oluşuyor olmasının olumlu bir durum olduğu değerlendirilmektedir.

Yalnız ajansı yönlendirmek ve paydaşlar arasında işbirliğini geliştirmek amacı ile oluşturulan kalkınma kurulu ajansların hepsindeki Kalkınma Kurulu Üye Listesine ilişkin tablo yürürlükten kaldıran 19.08.2016 tarihli ve 29806 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanan 2016/9112 sayılı Bakanlar Kurulu Kararnamesi gereği 19.08.2016'dan sonra işlevsiz hale gelmiştir (BAKKA, 2023).

Ajansın yönetim mekanizmalarının en önemlilerinden biri olan kalkınma kurullarının lağvedilmiş olması Türkiye Cumhuriyeti'nin içerisinde geçmiş olduğu 15 Temmuz darbe girişimi ve sonrasında hızlanan FETÖ ile mücadele sürecinin bir gereği olup bakanlık düzeyinde genel olarak uygulanmakta olan güvenlik önleminin bir uygulaması olarak değerlendirilmelidir. Yalnız tek illi ajanslarda kalkınma kurulundan yönetim kuruluna üye alındığı için Ankara, İstanbul, İzmir'de kalkınma kurulu yeniden kurulmuştur (BAKKA, 2023). Yönetişim sürecini ve yönetim sürecine STKların dahilinde eksikliklere neden olan kalkınma kurullarının birden fazla ile sahip 23 ajansta kurulmaması hususunun yeniden ele alınmasının gerekli olduğu değerlendirilmektedir. Zira bu hususun OHAL süreci bitmesine rağmen güvenlik önlemi olarak düşünülmesi ajansların kuruluş misyonlarına aykırılık teşkil etmekte, yalnızca üç ajansta kuruluyor olması da uygulanmakta olan politikaya tezat bir uygulama arz etmektedir.

Ajansın faaliyet raporları incelendiğinde "Performans Bilgileri" başlığı altında "İşbirliği ve Koordinasyon" faaliyetlerine ayrı bir başlık açmakta olduğu ve çalışma programı performans hedeflerinde bu hususa yer verdiği görülmektedir. Merkezi teşkilatta yer alan kurumların yanı sıra yereldeki paydaşlarla ve hatta uluslararası kurum ve kuruluşlarla ortak çalışmaların yürütüldüğü görülmektedir. Uluslararası düzeyde "Essen Ticaret ve Sanayi Odası, RAG Vakfı, Türkiye ve Uyum Araştırmaları Merkezi Vakfı" gibi STKlar ile ortak çalışmalar ilgi çekicidir. Ayrıca "Ticaret ve Sanayi Odaları ile İşbirliği Çalışmaları"n (BAKKA, 2023) ayrı bir başlıkta yer alması odalara yönetim sürecinde ayrı bir önem verildiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Yine "paydaş kapasitesinin artırılması" (BAKKA, 2023) hususuna yapılan vurgu ve mali ve teknik destek programları yönetim sürecinde paydaşların kapasite ve kabiliyetlerinin artırılması meselesinin önemsendiğini göstermektedir.

Yönetişim sürecinde ele alınması gereken önemli diğer bir husus da ajanslarca yapılmakta olan bölge planı ve sürecindeki paydaş katılımı hususlarıdır. BAKKA kuruluşundan bu zamana kadar iki adet bölge planı yapmış ve uygulamış ve 31859 sayı ve 7 Haziran 2022 tarihli Cumhurbaşkanlığı Genelgesi gereğince Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı ile BAKKA koordinasyonunda 2024-2028 yıllarını kapsayan TR81 Batı Karadeniz Bölge Planı süreci devam etmektedir. (BAKKA, 27 Ocak 2024)

Planların hazırlık süreçlerinde etkin katılım hususu önemsenmektedir. Kamu, özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarının temsilcileri ile çalıştaylar, görüşmeler, derinlemesine mülakatlar, toplantılar ve anketler yapılmakta tüm kesimlerinden görüş alınmaktadır (BAKKA, 2024).

Batı Karadeniz Bölgesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Mevcut Durumu

Tablo 1: TR 81 Bölgesindeki STKlara Dair Veriler

Kurum Türü	TR 81 Bölgesindeki Toplam Adedi	Üye Sayısı
Esnaf Odası	54	32.247
Ticaret ve Sanayi Odası	8	12.787
Ziraat Odası	15	58.423
Serbest Mali Müşavirler Odası	3	696
Maden Mühendisleri Odası	3	1044
Makine Mühendisleri Odası	3	1835
Dernek	2162	Veri Bulunamamıştır.
Kamu Yararına Çalışan Dernek	78	Veri Bulunamamıştır.
Vakıf	62	Veri Bulunamamıştır.
Kooperatif	195	22546
Birlik	22	7.347

Kaynak: BAKKA (BAKKA tarafından hizmete özel hazırlanmış olup bölge planı çalışmalarında kullanılmıştır)

Tablo 1'den de anlaşılacağı üzere TR 81 Bölgesinde STK kategorisinde değerlendirilebilecek olan 2605 adet kurum ve kuruluş bulunmakta olup dernek ve vakıf üyeleri haricinde toplamda 136.925'lik bir kitle söz konusudur. Barolar ve sendikalar dâhil edilmemiştir. Zira Kalkınma Ajansları Destek Yönetim Klavuzundaki uygun başvuru sahipleri arasında iki kurum da yer almamaktadır (STB, 2021).

BAKKA'NIN bünyesinde yalnızca 3 adedi Yönetim Kurulunda ve 32 adedi (ZTSO ve KTSO aynı zamanda YK üyesi olduğu için hariç tutulmuştur) Kalkınma Kurulunda yer almak üzere 35 adet STK yer almaktadır. Toplam STK sayısının yalnızca % 0,025'i BAKKA'NIN bünyesinde yer alabilmektedir.

3.1.2. Batı Karadeniz Kalkınma Ajansının Destek Süreçlerinde Sivil Toplum Kuruluşları ile İlişkileri

Tablo 2: Yıllara Göre BAKKA'nın uyguladığı Mali Destek Programlarındaki Başarılı Proje Sayıları

Mali Destek Programı Türü	Yılı	Başarılı Dernek	Başarılı Vakıf	Başarılı Kooperatif	Başarılı Birlik	Başarılı Meslek Odası	Toplam Başarılı STK	Başarılı Projelerin Toplam Sayısı
Doğrudan Faaliyet Desteği	2011	3				1	4	13
Doğrudan Faaliyet Desteği	2012							2
Doğrudan Faaliyet Desteği	2013	2				2	4	8
Doğrudan Faaliyet Desteği	2014	2				5	7	13
2011 yılı Sosyal Kalkınmayı Destekleme Mali Destek Programı	2011	1	2			6	9	33
2014 yılı Sosyal Kalkınma Mali Destek Programı	2014	1	1		1	1	4	36
2015 yılı Yöresel Değerler Mali Destek Programı	2015				1	4	5	21
2018 yılı Sosyal Kalkınma Mali Destek Programı	2018	2		1		3	6	33

2013 Yılı Küçük Ölçekli Altyapı Proje Destek Programı	2013				1			1	12
2016 Yılı Küçük Ölçekli Altyapı Proje Destek Programı	2016								9
2018 yılı Küçük Ölçekli Altyapı Mali Destek Programı	2018								11
2014 Yılı GÜdümlü Proje Destek Programı	2014								1
2015 Yılı GÜdümlü Proje Destek Programı	2015								1
2016 Yılı GÜdümlü Proje Destek Programı	2016								1
2018 Yılı GÜdümlü Proje Destek Programı	2018								3
Teknik Destek	2012								7
Teknik Destek	2013		3					3	22
Teknik Destek	2014		2			1	3	6	9
Teknik Destek	2015					1	3	4	12
Teknik Destek	2016						3	3	18
Teknik Destek	2017						3	3	27

Teknik Destek	2018	2	1		1	3	7	78
Teknik Destek	2019	3				13	16	85
Teknik Destek	2022					7	7	14
2020 Yılı Bartın İli Turizme Yönelik Küçük Ölçekli Altyapı Mali Destek Programı	2020	1					1	6
Covid-19 ile Mücadele ve Dayanıklılık Programı	2020							1
BAKAP GÜDÜMLÜ	2022							9
TOPLAM		22	4	2	5	57	90	485

Kaynak: BAKKA

Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı 2011 yılından itibaren kar amacı gütmeyen kurum ve kuruluşlara yönelik mali ve teknik destek programları uygulamıştır. Uygulanan program türlerine baktığımızda; doğrudan faaliyet desteği (DFD), Sosyal Kalkınma Mali destek Programı (Yöresel değerler MDP dâhil), Küçük Ölçekli Alt Yapı Mali Destek Programı, GÜDÜMLÜ Destek Programı(Batı Karadeniz Kalkınma Programı dâhil), Teknik Destek Programı (TD) ve COVID-19 İle Mücadele ve Dayanıklılık Programı gibi muhtelif destek mekanizmaları ile STKlar dâhil olmak üzere kar amacı güden kuruluşlara destek sağlamıştır.

2011 ila 2022 yılları arasında BAKKA tarafından toplamda 9 adedi Teknik Destek olmak üzere 27 adet destek programı uygulanmıştır. Uygulanmış olan MDPlerden 9 adedinde ve TDlerin 1 adedinde hiçbir STK'ya destek almamıştır. BAKKA tarafından STKlar arasında en fazla proje yürütülen kurumlar toplamda 57 proje ile meslek odaları olmuş, meslek odalarını sırayla 22 adet ile dernekler, 5 adet ile birlikler 4 adet ile vakıflar ve 2 adet proje ile kooperatifler izlemiştir. Toplamda 90 STK destek almış olup destek alan bütün kurumlara oranı %18,55 olmuştur.

Tablo 3: Yıllara Göre BAKKA'nın Uyguladığı Mali Destek Programlarındaki Başarılı Projelere Verilen Destek Miktarları

Mali Destek Programı Türü	Yılı	STKlara Yönelik Destek (TL)	Hibe Tutarı	STKların Uyguladığı Projelerin Toplam Tutarı (TL)	Ajansça Verilen Toplam Hibe Tutarı (TL)	Toplam Tutarları (TL)	Proje STKların Destekten pay	Toplam aldıkları	STKların projelerinin toplam sayısına göre oranı
Doğrudan Faaliyet Desteği	2011	268.391,20		268.391,20	765.819,10	765.819,10		35,04	30,76
Doğrudan Faaliyet Desteği	2012		0	0	97.312,74	97.312,74		0	0
Doğrudan Faaliyet Desteği	2013	176.908,13		176.908,13	434.968,50	434.968,50		40,67	50
Doğrudan Faaliyet Desteği	2014	305.167		305.167	780.887,93	780.887,93		39,07	53,84
2011 yılı Sosyal Kalkınmayı Destekleme Mali Destek Programı	2011	607.497		712.372	2.307.322	2.839.084		26,32	27,27

Bölgesel Kalkınmada Yönetişim ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri

2014 yılı Sosyal Kalkınma Destek Programı	2014	417.057	496.132	4.294.950	5.137.035	9,71	11,11
2015 yılı Yöresel Değerler Destek Programı	2015	551.401	626.875	2.586.211	3.157.703	21,32	23,80
2018 yılı Sosyal Kalkınma Destek Programı	2018	1.223.462	1.321.983	6.276.109	7.011.351	19,49	18,18
2013 Yılı Küçük Ölçekli Proje Destek Programı	2013	629.730	839.640	7.039.784	9.946.655	8,94	8,33

Bölgesel Kalkınmada Yönetişim ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri

2016 Yılı Küçük Ölçekli Proje Programı	Küçük Altyapı Destek	2016	0	0	5.950.309	7.037.202	0	0
2018 yılı Mali Programı	Küçük Altyapı Destek	2018	0	0	4.153.086	8.006.277	0	0
2014 Yılı Proje Programı	Güdümlü Destek	2014	0	0	3.607.695	4.875.264	0	0
2015 Yılı Proje Programı	Güdümlü Destek	2015	0	0	3.935.576	5.689.306	0	0
2016 Yılı Proje Programı	Güdümlü Destek	2016	0	0	4.000.000	5.700.000	0	0

Bölgesel Kalkınmada Yönetişim ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri

2018 Yılı GÜdümlü Proje Destek Programı	2018	0	0	17.393.870	29.575.629	0	0
Teknik Destek	2012	0	0	68.849,55	68.849,55	0	0
Teknik Destek	2013	39.704,60	39.704,60	242.748,25	242.748,25	16,35	13,63
Teknik Destek	2014	76.478,02	76.478,02	111.728,84	111.728,84	68,44	66,66
Teknik Destek	2015	42.975,80	42.975,80	115.474,56	115.474,56	37,21	33,33
Teknik Destek	2016	29.736,00	29.736,00	120.159,22	120.159,22	24,74	16,66
Teknik Destek	2017	35.990	35.990	281.937,42	281.937,42	12,76	11,11
Teknik Destek	2018	124.903	124.903	1.141.788,91	1.141.788,91	10,93	8,97
Teknik Destek	2019	360.459	360.459	1.365.949,45	1.365.949,45	26,38	18,82
Teknik Destek	2022	304.540	304.540	760.140	760.140	40,06	50
2020 Yılı Bartın İli Turizme Yönelik Küçük Ölçekli Altyapı Mali Destek Programı	2020	752.627	1.003.503	4.999.799	7.388.735	15,05	16,66

Bölgesel Kalkınmada Yönetişim ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Yeri

COVID-19 İLE 2020 MÜCADELE VE DAYANIKLILIK PROGRAMI	0	0	969.267	969.267	0	0
BAKAP GÜDÜMLÜ 2022	0	0	30.593.295,73	40.791.060,97	0	0

Kaynak: BAKKA

BAKKA tarafından uygulanan destek programlarında STKların aldığı destek tutarları incelendiğinde 1; STKların hiç destek almadıkları programlar da dahil olmak üzere STKların Toplam Destekten aldıkları ortalama pay %16,75 iken STKların projelerinin toplam proje sayısına göre ortalama oranı %17'dir. Yalnızca destek aldıkları programlardaki oranına baktığımızda STKların toplam destekten aldıkları pay %26,61 iken STKların projelerinin toplam proje sayısına göre ortalama oranı %27'dir.

¹ Programların yıllara sari olması ve enflasyonun deflaktörle dahi destek meblağlarının hesaplanmasında yetersiz kalması gibi nedenlerle toplam tutarlardan ziyade oranlara göre yorum yapılmıştır.

Mali ve Teknik Destek Programları haricinde program sahibinin Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı olduğu yalnız bölgelerde ajanslar koordinasyonunda yürütülen Sosyal Kalkınmayı Destekleme Programı verileri incelendiğinde; BAKKA'NIN sorumlu olduğu bölgede 2019 yılından itibaren uygulanmakta olan program 2 kapsamında 7 adedi STKlara (birlik, kooperatif, meslek odası, dernek ve vakıf) olmak üzere 24 kurum ve kuruluşa destek verilmiş; STKlar toplamdaki destek meblağının %32,19'unu ve proje adedinin %29,16'sını almışlardır.

Görüldüğü üzere SOGEP'te STKlar BAKKA'NIN desteklerine oranla daha başarılı bir performans sergilemişlerdir.

Bir diğer kıyaslama Türkiye genelinde uygulanan mali destek programları ile ilgilidir. 2022 yılında bütün kalkınma ajanslarınca kar amacı gütmeyen kuruluşlara uygulanan mali destek programlarında STKların başvuru sahibi olabileceği 5 adet program bulunmaktadır. Bu 5 adet programdan 3 adedinde STKlar desteklenmiş olup toplamda 17 STK desteklenmeye hak kazanmıştır. Bahsi geçen 3 programdan STKların projelerinin toplam projelere oranı %40'tır (STB, 2022).

Sonuç

Kalkınma Ajanslarının, Kalkınmada devlet müdahalesi açısından; İkinci Dünya Savaşı sonrasında uygulanan devletlerin bütün alanlarda müdahaleci ve ana aktör olmasını önceleyen Keynezci politikalar ile başlayan, Fordist üretim biçiminin terk edilerek 1980li yıllarda şekillenen piyasayı destekleyici koordinatör devlet ve 1990lı yıllarda olgunlaşan bölgelerde kalkınma anlayışının, yönetim anlayışı açısından; 1960lı yıllarda oluşmaya başlayan devletten hesap sorma ve yönetim süreçlerine katılım, 1980li yıllardan günümüze değin şekillenen yönetişimci devlet anlayışının, sivil toplum destekleri açısından; 1950li yıllarda oluşmaya başlayan ve refah devleti sonrası sosyoekonomik ve sosyokültürel alandaki boşluğun STKlar marifeti ile doldurulmasını önceleyen STKları fonlama politikasının tarihsel bir tanzimi sureti ile söz konusu üç anlayış/politikanın yerelde tek bir kurum çatısı altında temsilinin kurumsallaşmış yapılanması olduğu görülmektedir.

Türkiye'de 5 bakanlık ve bir başkanlık tarafından ulusal bazda STK destek programları uygulanmaktadır. Yerel düzeyde ise STK fonlama politikalarının uygulayıcı kuruluşları; kalkınma ajansları ve kalkınma idareleridir. Kalkınma ajansları STK fonlama politikası uygulayıcı bütün kurum ve kuruluşlardan; gerek yönetim kurulları ve danışma kurulu olarak faaliyet gösteren kalkınma kurullarında STKlara yer vermeleri ve gerekse yaptıkları bölge planlarında STKların birer paydaş olarak yer almaları açılarından büyük farklılıklar arz etmektedirler. Zira STKlar ajans yapılanmalarında yalnızca destek alan pozisyonunda değil, karar verici, danışman, yönlendirici ve paydaş konumunda yer almaktadırlar.

Kalkınma ajanslarının destek mekanizmalarının ajansların hem yönetişim anlayışının hem de devletin STK ve özel sektörü fonlama politikalarının bir parçası olarak ele alınması yerinde olacaktır. Zira ajanslarca fonlanan projeler belirli bir izleme ve değerlendirme mekanizması çerçevesinde fonlanan kuruluşların eş finansmanı ile oluşturulan ortak fonun yönetimi marifeti ile ortaklaşa gerçekleştirilmektedir. Bu model ile bölgesel kalkınma sürecinde yerelde oluşan kaynakların yerinde ve bir disiplin altında doğru yönlendirilmesi sağlanmış olmaktadır.

² 2019 yılındaki ismi SODES'tir.

Türkiye’de kalkınma ajansları 25/1/2006 Tarih ve 5449 Sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun çerçevesinde kurulmuş olup NUTS Düzey 2 İstatistikî Bölge Biriminde 26 bölgede faaliyet göstermektedir. Tek ilden oluşan 3 ajansın (İstanbul, Ankara ve İzmir) kalkınma kurulları faaliyettedir ve yönetim kurullarına kalkınma kurullarından üyeler seçilmektedir. Yalnız, diğer 23 kalkınma ajansında kalkınma kurulları 2016 yılında işlevsiz hale gelmiş ve günümüze kadar bir daha aktif hale getirilmemiştir. Yalnızca danışma kurulu olarak faaliyet gösteren (bahsi geçen 23 kalkınma ajansında kalkınma kurullarından yönetim kuruluna üye seçilmemektedir) kalkınma kurullarının işlevsiz hale getirilmesi kalkınma ajanslarının kuruluşundaki yönetişim ve katılımcılık ilkelerine aykırılık teşkil etmektedir. Kalkınma kurullarının yeniden aktif hale getirilmesinin yereldeki katılım, sahiplenme ve ortak hareket etme kültürünü besleyeceği; ajansları asli misyonuna yaklaştıracığı değerlendirilmektedir. Ayrıca kalkınma kurullarındaki STK oranının arttırılması ve kalkınma kurulundaki üye devriminin sağlanması (mesela 2 yılda bir üyelerin tamamen yenilenmesi olabilir) ile STKların ajansların bünyesinde daha fazla oranda söz sahibi olabilmesinin sağlanmasının uygun olacağı düşünülmektedir.

Görev bölgesinin nüfus büyüklüğü ve bölgesindeki il sayısı açısından birden fazla ile sahip ajanslar arasında ortalamaya en yakın ajanslar arasında yer alması hasebiyle çalışmamıza konu olan Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı özelinde ajansların STKlarla ilişkilerini incelediğinde; 2011 ila 2022 yılları arasında BAKKA tarafından uygulanan toplamda 9 adedi teknik destek olmak üzere 27 adet destek programında; STKların yalnızca destek aldıkları programlardaki oranına baktığımızda, STKların toplam destekten aldıkları payın %26,61 iken STKların projelerinin toplam proje sayısına göre ortalama oranı %27 olduğu görülmektedir. BAKKA tarafından TR81 Bölgesinde koordine edilen SOGEP’te STKlar, toplamdaki destek meblağının %32,19’unu ve proje adedinin %29,16’sını almışlardır. SOGEP’te STKlar BAKKA’NIN desteklerine oranla daha başarılı bir performans sergilemişlerdir. Türkiye genelinde 2022 yılında kalkınma ajanslarınca uygulanan 5 adet destek programından 3 adedinde STKlar desteklenmiş olup toplamda 17 STK desteklenmeye hak kazanmıştır. Bahsi geçen 3 programdan STKların projelerinin toplam projelere oranı %40’tır. Yalnızca bir yıl ile kıyaslamak mümkün değilse de, ki bazı yıllarda BAKKA tarafından uygulanan programlarda STKların %50leri geçen oranlarda başarılı proje yürüttüğü görülmektedir, BAKKA’NIN ulusal programlar baz alındığında STK projelerinin desteklenme oranlarının görece daha düşük olduğu kanaatine varılabilir. Bu durum gözetilerek TR81 Bölgesindeki STKların teknik kapasitelerinin güçlendirilerek BAKKA’nın yönetişim süreçlerine dahlinin cesaretlendirilmesi, destek mekanizmalarında daha fazla istifade edilmesinin sağlanmasına yönelik önlemlerin alınmasının gerekli olduğu değerlendirilmektedir.

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları çalışmada sivil toplum kümesi içerisinde değerlendirilmiş olsa da tartışmalı bir alanda yer aldıkları değerlendirilmektedir. BAKKA örneğini ele aldığımızda meslek odalarının STKlara sağlanan fonlarda gerek nicelik açısından ve gerekse de kullanılan fon açısından açığı üstün pozisyonda oldukları görülmektedir. Bu örnekten yola çıkıldığında Türkiye’deki kamudan bağımsız sivil toplum kuruluşlarının (yani kamu kurumu niteliğini haiz olanlar hariç)henüz istenilen düzeyde kurumsallaşmadığı, yönetişim süreçlerine dâhil olamadığı ve kamu kaynaklarına ulaşmadığı çıkarımı yapılabilir.

BAKKA özelinden yola çıktığında, Türkiye’de kalkınma ajanslarının Türkiye Cumhuriyeti’nin gerek katılımcı demokrasi ve yönetişim ve gerekse STKlara yönelik destek politikalarında ajansların bölgelerinde önemli görevler üstlenmiş olduğu, STKların ajanslar sayesinde bölgesel kalkınma politikalarında söz sahibi olarak söz konusu politikaların önemli

birer parçası haline geldikleri, bölge planlama süreçlerinin önemli paydaşları oldukları, STKlarla çalışma programları çerçevesinde ortak faaliyetler yürütüldüğü, başta sosyal kalkınma olmak üzere kalkınmayı ilgilendiren birçok hususta STKlarca uygulanılmak istenilen projelere ajanslarca maddi ve teknik destek sağlandığı ve ajansların STKlar için önemli bir fon sağlayıcı kuruluş oldukları kanaatine varılmıştır.

Kaynakça

Akbaş, İsmet. "Bölgesel Kalkınma'da Yönetişim Kavramı". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2015), 333-354.

ASBV, Ankara Sosyal Bilimler Vakfı, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Erişim Tarihi: 27.01.2024. <https://www.sosyalbilimlervakfi.org/tr/sozluk>

Avcı, Mücahit. *Yönetişim Çerçevesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Değişen Rolü ve Sivil Toplum Kuruluşları Üzerine Bir İnceleme: Isparta İli Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

BAKKA, Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı, Erişim 27 Ocak 2024. www.bakka.gov.tr

BAKKA, Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı, "Kalkınma Kurulu Asil Üye Listesi", Erişim 28 Ocak 2024. https://www.bakka.gov.tr/assets/upload/dosyalar/KKUYE_2.pdf

BAKKA, Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı, 2014-2023 Batı Karadeniz Bölge Planı, Mevcut Durum Analiz. Zonguldak: BAKKA, 2014. Erişim 27 Ocak 2024. https://bakkakutuphane.org/upload/dokumandosya/2014-2023-bati-karadeniz-bolge-plani-cilt1-mevcut-durum-analizi_1_2.pdf?v=65eca9ededbf0

BAKKA, Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı, 2023 Yılı Ara Dönem Faaliyet Raporu. Zonguldak:BAKKA,2023.Erişim 29 Ocak 2024. <https://bakkakutuphane.org/upload/dokumandosya/bakka-2023-yili-ara-donem-faaliyet-raporu.pdf?v=65ec11f389bfe>

BAKKA, Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı, 2024-2028 Batı Karadeniz Bölge Planı, Mevcut Durum Analizi.Zonguldak:BAKKA,2024. Erişim 30 Ocak 2024. <https://www.kalkinmakutuphanesi.gov.tr/dokuman/2014-2023-bati-karadeniz-bolge-plani-mevcut-durum-analizi/1092>

Çukurçayır, M. Akif. *Bölgesel Kalkınma Ajansları Dünyadaki Uygulamalar ve Türkiye Modeli*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

DDK, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Denetleme Kurulu. Türkiye'nin Kalkınma Ajansları Uygulamasının Değerlendirilmesi, Ankara: 2014.

DİKA, Dicle Kalkınma Ajansı, "Sivil Toplum Kuruluşlarına Yönelik Destek ve Teşvik Rehberi", Erişim 29.Ocak 2024. <https://www.dika.org.tr/dokumanflipbook/sivil-toplum-kuruluslarina-yonelik-destek-ve-tesvik-rehberi/356/0>

DPT, Devlet Planlama Teşkilatı. Dokuzuncu Kalkınma Planı, Kamuda İyi Yönetişim. Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı, 2007.

Ergin, Diden. "Demokrasinin Değişen Yüzü ve Yeni Planlama Yaklaşımı". *Pivolka Dergisi* 2/6 (2003), 4-9.

Eryılmaz, Bilal. *Kamu Yönetimi Düşünceler-Yapılar-Fonksiyonlar-Politikalar*. İzmit: Umuttepe Yayınları, 2022.

Esengil, Zeynep. *Planlama ve Tasarım Sürecine Katılımın Kamusal Projeler Bağlamında İrdelenmesi: Antalya Kent Merkezi Örneği*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2009.

Engin, Cem. "Kalkınma Ajansları: Türkiye ve İngiltere Ülke Örnekleri", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3/2 (2011), 65-77.

Kahraman, Zerrin Ezgi Haliloğlu. "Katılımcı Planlama Yaklaşımı Kent Kültüründe Neleri Değiştirebilir?", *KBAM 5. Kentsel ve Bölgesel Araştırmalar Sempozyumu, Toplumsal Çeşitlilik: Yeni Söylem, Politikalar, Mekânsal Planlama ve Uygulamalar, Bildiri Kitabı*. Ankara: Çankaya Üniversitesi, 2014.

KAPFDY, Kalkınma Ajansları Proje ve Faaliyet Destekleme Yönetmeliği, Resmi Gazete (08 Aralık 2008). Erişim 27 Ocak 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=12584&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>

Karaca, Yakup. *Yönetişim Perspektifinden Kalkınma Ajansları: Ankara ve Güney Ege Kalkınma Ajansı Örnekleri*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Keyman, Emin Fuat. "Devlet ve Sivil Toplum Arasındaki Sınır İyi Çizilmelidir". *Sivil Toplum Dergisi* 3/10 (2005), 130-132.

Konuç, Kezban. *Yerel Kalkınma Ve Yönetişimde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü: Antakya Örneği*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

OECD, The Organisation for Economic Co-operation and Development, "Organising for local development: the role of local development agencies Summary Report". Erişim 27 Ocak 2024. <https://www.oecd.org/cfe/leed/44682618.pdf>

Okcu, vd. "Türkiye'de Bölgesel Kalkınma Planları Vizyon, Stratejik Amaç ve Hedefleri Üzerine Analitik Bir İnceleme". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (2012), 231-246.

Polat, Orhan. "Sivil Toplum Kuruluşlarının Yönetişim Perspektifinden İncelenmesi: Türkiye Yerel Eylem Grubu (Yeg) Dernekleri Örneği". *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 10/23 (2023), 167-199.

Sarıtürk, Mehmet. "Yönetişimin Kamu Politikası Yapımına Etkisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2022), 500-518.

Sevinç, Haktan. "Bölgesel Kalkınma Sorunsalı: Türkiye'de Uygulanan Bölgesel Kalkınma Politikaları". *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi* 6/2 (2011), 35-54.

STB, T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, Kalkınma Ajansları Destek Yönetimi Kılavuzu. Ankara: STB, 2021. Erişim 30 Ocak 2024. https://www.cka.org.tr/uploads/izleme_v/destek-yonetim-kilavuzu-28042021.pdf

STB, T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, "Sosyal Gelişmeyi Destekleme Programı (SOGEP)", Erişim 27 Ocak 2024 <https://www.sanayi.gov.tr/bolgesel-kalkinma-faaliyetleri/bolgesel-kalkinma-programlari/01125b>

STB, T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, 2022 Yılı Kalkınma Ajansları Genel Faaliyet Raporu. Ankara: STB, 2022. Erişim 30 Ocak 2024. <https://www.sanayi.gov.tr/plan-program-raporlar-ve-yayinlar/faaliyet-raporlari>

Şahin, Mehmet - Uysal, Özge. "Sivil Toplum Kuruluşlarının Devlet Tarafından Finansmanı Üzerine Bir Tartışma". *Maliye Dergisi* 153 (2007), 1-13.

Şahin, Yeşim Ediz. "Sosyal Devlet ve Yönetişimci Devletin Kamu Politikalarında Yasanan Değişim: IV. ve IX. Kalkınma Planları Örnekleri". *Toplum ve Demokrasi Dergisi* 3/5 (2009), 57-72.

Taylan, Cemal. *Kurumsal Yönetişim: Serhat Kalkınma Ajansı Örneği*. Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Tekeli, İlhan. "Modernite Projesinin Aşınması ve Post Modernite Döneminde Bölge Planlama". *Bölgesel Kalkınma Dergisi* 1/4 (2023), 361-374.

TEPAV, Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı. "Bölge Kalkınma Ajansları". Erişim 27 Ocak 2024. https://www.tepav.org.tr/upload/files/1271245092r8246.Bolgesel_Kalkinma_Ajanslari.pdf

Tolunay, Ahmet - Akyol, Ayhan. "Kalkınma Ve Kırsal Kalkınma: Temel Kavramlar ve Tanımlar". *Süleyman Demirel Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 2 (2006), 116-127.

TÜBİTAK, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu, "Bölgesel Kalkınma". Erişim 27 Ocak 2024. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/bolgesel_kalkinma

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 2

NOUS
Academy
Journal
PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION

Yayın Tarihi/Date Published: 15.04.2024

Geliş Tarihi/Date Received : 27.12.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted : 14.04.2024

Year: 2024 Issue: 2

A New Viewpoint on the Nature of Money Based on the Theory of Social Capital in Islamic Thought

İslam Düşüncesinde Sosyal Sermaye Teorisine Dayalı Paranın Doğası Üzerine Yeni Bir Bakış Açısı

Mohammad Soleimani

Dr., Imam Sadık Üniversitesi, İran Ekonomi Bölümü
Imam Sadiq University, Economy, Iran
<https://orcid.org/0000-0001-8310-2253>
solimani@isu.ac.ir

Mostafa Habibollah Pourzereshki

Imam Sadık Üniversitesi, Ekonomi Bölümü
Imam Sadiq University, Economy, Iran
<https://orcid.org/0000-0001-9879-2007>
mhp_1375@isu.ac.ir

Atıf/Citation

Soleimani, Mohammad - Pourzereshki, Mostafa Habibollah. "A New Viewpoint on the Nature of Money Based on the Theory of Social Capital in Islamic Thought". *NousAcademy Journal* 2 (2024), 76-94. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10977235>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Abstract

The purpose of this paper is to provide a new understanding of the nature of money. It aims to analyze the credit behind money based on Islamic thought and to explain the real truth behind the formation of money. It also aims to study conventional issues arising from money creation and propose solutions by introducing a new view on the nature of money to help governance of the monetary system. Also this paper uses a qualitative method by analyzing relevant studies and literature about money to understand the nature of money and Shariah-related issues. The paper finds that the real truth behind money is social capital. This social capital comes from the trust and confidence of people in the government, and it can be accumulated and stored. This paper provides a new viewpoint on money and considers it as a social institution and public property, which means its management is in the hands of the government so it can create money for society's interests. The paper provides a new understanding of money based on Islamic thought, which can be useful in monetary governance and shariah compliance with money creation.

Keywords: Monetary Economics, The Nature of Money, Credit Money, Social Capital, Monetary Governance

Öz

Bu makale, paranın doğasına ilişkin yeni bir bakış açısı sunarken İslam düşüncesine dayanarak paranın arkasındaki krediyi analiz etmeyi ve paranın oluşumunun arkasındaki gerçeği açıklamayı amaçlamaktadır. Ayrıca, para yaratımından kaynaklanan geleneksel sorunları incelemeyi ve parasal sistemin yönetimine yardımcı olmak için paranın doğasına yeni bir bakış açısı getirerek çözümler önermeyi amaçlamaktadır. Bu makale, paranın doğasını ve Şeriat ile ilgili konuları anlamak için para ile ilgili çalışmaları ve literatürü analiz ederek nitel bir yöntem kullanmaktadır. Çalışma, paranın ardındaki asıl gerçeğin sosyal sermaye olduğunu ileri sürmektedir. Bu sosyal sermaye, insanların hükümete olan itimadından kaynaklanır ve biriktirilip saklanabilir. Bu makale parayı sosyal bir kurum ve kamu malı olarak görmektedir; bu da yönetiminin hükümetin elinde olduğu ve böylece toplumun çıkarları için parayı üretip ortaya çıkarabileceği anlamına gelmektedir. Özetle bu çalışma, parasal yönetimde ve para yaratımında şeriata uygunluk konusunda faydalı olabilecek İslam düşüncesine dayalı yeni bir para anlayışı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Parasal Ekonomi, Paranın Doğası, Kredi Parası, Sosyal Sermaye, Parasal Yönetişim

Introduction

Money, as a social phenomenon, has been interpreted in many different ways among schools of economics. Money is very demanding and complicated for economists. Undoubtedly, it has preoccupied their minds for many years and will continue to do so (Anikin, 1979). Money has become one of the most important issues in our social lives and sometimes the first priority. There is an exaggerated claim about money which says: "Money makes the world go around" (Davies, 2010). Due to the different dimensions of money, significant studies have been done in economics and other sciences such as sociology, psychology, anthropology, and political science about money and its effects. Therefore, we know that the phenomenon of money has been considered with various views. Issues related to the understanding of ontology and the nature of money are contentious among social scientists. However, this big picture can be divided into more detailed segments, like: what is money? How many types of money are there? Where does the value of money come from? and etc. Answering these questions takes us into other questions that are indirectly related to the nature of money. What is the meaning of the revaluation of money? What is the shariah laws of money market and the formation of interest rates? Or even other serious questions about the governance of the monetary system come up. For example, which institution should be in charge of money supply in the economy? Can we increase the money supply to make up for the budget deficit? Who is responsible for the inflation created through making up the budget deficit through money creation?

There are efforts to understand the nature of money, but there are some drawbacks too. First, many studies are one-sided and no attention is paid to the mutual effects of the social and economic aspects of money. Second, in economic studies over the past few decades, almost all opinions about banks and their prudential regulations have a microeconomic view (Jakab and Kumhof, 2015). The financial crisis of 2007-2008 led to a reconsideration of the macroeconomic dimensions too. Third, money has had a special place in human interactions in society for a long time. Today, our lives depend on money. If you have money, you can buy what you want. "Therefore, it is not something you can earn easily. You have to work hard to earn it. We also know that money is something scary and it has long been a source of conflict between us human beings. People steal, fight, lust, and even kill for Money" (Nishibe, 2014, p. 7).

Given the points that we discussed above, it follows that money should be viewed as a social phenomenon, and money and the process of creating money should be studied with a comprehensive socio-economic analysis. Therefore, in this study, contrary to several studies which circulate around explaining the process of money creation with a one-sided view of the economic or social aspects of money, we will explain the correct understanding of the nature of money by using an analytical-descriptive method, while we will explain the process of creating money too. The real truth behind the credibility of money will be studied by using the considerations that come up in Islamic philosophy about the relationship between truth and credit. Therefore, we introduce trust and social capital as the underlying truths of credit by explaining the social relations formed around the phenomenon of money.

Literature

If we think about the social realities around us, we will realize that money as a social phenomenon has been interpreted in many different ways among schools of economics. From the viewpoint of Islamic fiqh, knowing the nature and features of economic phenomena like money is very important. Because a slight difference in understanding of the nature of money can make big differences in the application of the shariah rules to money and also, based on the type of

monetary policy adopted, it is necessary to understand money and its nature. Therefore, making rules on money as an emerging phenomenon among jurists is very dependent on their perception of the nature of money. For example, Shahid Sadr in *Eqtesadna: Our Economics* says that the laws in shariah will change from one type to another if money changes (Sadr, 1981). As a result, despite mastery and professionalism in religion and ijihad¹ methods, different or incorrect understanding of this phenomenon may lead to differences or errors in making religious rules.

Money as a Social Phenomenon

Money is a social phenomenon. Phenomenon comes from Greek and it is used for something that is visible and tangible or something that appears. In the humanities, a phenomenon refers to something that has a comprehensible or proven reality (Bourdieu *et al.*, 2011). In sociology, the term "phenomenon" refers to a social reality in any form that is objective and certain to all (Birou, 1968).

Social phenomena rely on human associations like organizations, institutions, and other various displays of social life such as art, literature, religion, ethics, customs, habits, education, language, ideas, and other countless events that everybody finds useful in communicating with other people (Sharma, 1996).

Theories about the Nature of Money

The question about the nature of money is one of the questions that has been discussed and argued a lot in economics. When we come to ontology, there are two conventional theories about "the nature of money." Therefore, questions like "What is money?" and "Where does the value of money come from?" And "How is money generated?" come up. "What is money?" is a question that just a few people can answer, even though everybody thinks they know the answer (Crowther, 1950, p.13). Actually, everybody knows what is used as money and how to earn it, but only a few people can define money or can say its distinctions from goods.

The definition of money based on its functions differs from the definition of money based on its nature. The study of the nature of money in the history of monetary economics has led to the formation of two conventional approaches, "metallism" and "chartalism". The roots of this division can be traced back to the ideas of Aristotle and Plato, but Knapp first mentioned this division in 1905 (Rossi, 2007). When we look at some of the definitions in economics textbooks, the main emphasis of these texts about money is on the functions of money. Just like what Hicks and Walker stated: money is what money does. According to this view, the functions of money are more important than those of its concrete form. In addition to being a "unit of account" for measuring price (unit of measure), money also has two main functions: "medium of exchange" and "store of value" (Graziani, 2003).

Why the definition based on the functions of a phenomenon replaces the essential definition of the social phenomenon of money refers back to the structure of institutional realities. Social and institutional realities are realities that their existence requires the existence of human. These social realities are created for specific purposes, so they are comprehensible to us in relation to the same purposes. The social conditions of our lives presume this fact for us. If we do not want to look at social realities from a functional viewpoint and if we want to define them on

¹ Ijtihad is an Islamic legal term referring to independent reasoning by an expert in Islamic law, or the thorough exertion of a jurist's mental faculty in finding a solution to a legal question.

the basis of essential features without referring to interests and purposes, it will require a rigorous intellectual operation (Searl, 1995).

Therefore, if the main question of this research is the ontological question about money as a social reality, then we can provide a definition of the nature of money. Searle spends much on Construction explaining of how social objects are generated. Here we look for the real truth behind money's existence. First, we need to go through the two approaches that have been a topic among economists, and then we will reveal our view.

Metallism Approach

To answer questions about the nature of money, we must consider the metallism and chartalism approaches in the history of money. In the "metallism" approach, money is seen as a commodity, so "matter" and the physics of money become principle. This theory is known as the metallism theory for a number of reasons that give independent value to precious metals, which money is made from. In historical discussions about economists, they ascribe the origins of the commodity view of money to Aristotle (Ingham G. , 2004).

Money, as an economic phenomenon, has been transformed into a generally accepted medium of exchange throughout history because of market interactions and private interests. From this viewpoint, money is essentially a commodity with certain features. Because exchange requires a general intermediary to avoid the problem of "asynchronous needs", money appears in various forms in each period of time by playing the role of a store of value (Fisher, 1911, p. 16). Therefore, money is used in the market. In this view, money is a creature of the market.

The metallic theory of money, which is prevalent in neoclassical literature, sees money as a commodity similar to other commodities, and they draw demand and supply curves for money just as they do for other commodities by drawing their demand and supply, utility curves, etc. In the theory of "money as a thing", money has a certain volume and velocity in circulation. Money is a commodity that is tradable and valuable, so it can play the role of an intermediary in exchange.

Considering money as a commodity has two levels. Money is a special commodity, or it is a claim on a commodity or a set of commodities that have intrinsic value, and this claim can be backed by those commodities. We can see the formal evolution of money throughout history. Money has changed its form from a cow to precious stones, silver and gold, and in the current century from coin to paper, bank notes, checks, plastic cards, and now to e-money (Nishibe, 2014). Human was looking for a unit of value that was valuable while having a small form. Eventually, he found metals like gold and silver that could be selected as a medium of exchange. Ricardo (1951), while referring to his theory of value, mentioned that just like standard criteria used to measure length and weight, which have their own length and weight, we must look for a criterion to measure value which has value by itself.

Walras (1954), in his general equilibrium model, considered the Nth commodity as a "numeraire." Walras also frequently used the term "commodity money." Walras mentioned that our measure of value must be a specific quantity of a given commodity. Later, many economists tried to explain their monetary theory based on Walras's general equilibrium model like what Aupetit (1901) did in his *Essay on the Theory of General Money*² (Walker, 2006, p. 279). Later, Schlesinger (1914) developed Walras's theory of money in a state of general equilibrium. Fisher

² Essai sur la theorie g'enerale de la monnaie

(1931) pointed out that any commodity called money must be generally accepted for exchange, and everything that is generally accepted in exchange must be called money.

This view was a prevailing idea for centuries, but in the last century we experienced a new phenomenon, and it was a change in the matter of money. The issuance of banknotes, pieces of paper without independent value in themselves, was a strong dispute against commodity money. Paper money was common in Europe in the eighteenth and nineteenth centuries (Gilbert, 1998). The important point was that people considered those pieces of paper to be backed by some valuable things (like gold), so nobody raised a controversial point about commodity money. When fiat money became common in the twenty century, money could not be explained by a metallic view any more (Dowd *et al.*,2012). Although some tried to give the government repression as a reason for publicly accepted fiat money, this explanation was not accepted.

Also, after the emergence of banknotes and credit, the metallic approach to money faced new questions. In these new points of view, which paved the way for the formation of the chartalism approach, a banknote was an obligation to pay or credit (like IOU³) and there was no back for it. Schumpeter (1994) mentioned that a bank is not a financial intermediary, but a generator of credit. In other words, a bank alone creates the purchasing power that is lent to the employer.

Chartalism Approach

In the opposite approach, there is a "chartalism" view. The term "chartalism" has been derived from "charta" and it means token or ticket (Knapp, 1924). This approach has significant differences from the metalism approach in explaining the origin of money, the nature of money, the position of government in its general sense, and the way money works. The chartist approach, or government money, was first proposed by the German economist Georg Friedrich Knapp in 1905 in his book *The State Theory of Money*. Contrary to the theory of metallism, which considers money as a creature of the market, from the chartalism view point, money is a creature of the norm. It means the regular behavior of individuals in society gives credit to money (Knapp, 1924). Even there are some exaggerated views about money and its relation with market like what Nishibi said in his *Enigma of Monney*: "money creates market" (Nishibe, 2014, p. 31).

In this theory, there is a distinction between the two aspects of "credit" and the "physical" of money, and they give more originality to the credit aspect. Simmel separates money from its functions and puts more emphasis on money itself than its functions (Simmel, 1978). Money, according to this viewpoint, is a credit rather than a commodity or a physical object. In other words, in their ideas, money is a "social phenomenon" and not an "economic phenomenon." Marx pointed out this distinction and stated that the price or money form of commodities, like their value, is quite different from their tangible material and real form, and it is purely subjective and virtual (Marx, 1988). In this approach, the existence and survival of money requires a social agreement or convergence, so there is no self-interest in its emergence or survival.

In metallism theory, the credit of money is given to the material essence of money, while in chartalism, they say taxes give money its value. They even go to the topics of civilization and attribute the value of money to taxes throughout civilization (Mosler, 2010). Masgrave (2009) criticized this idea and stated that demanding a tax on a particular commodity does not necessarily make that commodity common money, nor does it have to be paid in "fiat money."

³ I owe you

To conclude, this point needs to be added that various statements have been made about the description of money in the above views, including: money is created by social contract, money is created by moving the tip of the pen, money is representative of abstract value (Simmel, 1978, p. 120) and money is a claim upon society (Simmel, 1978, p. 177), so we understand from credit money that there is no essential difference between metal money (gold and silver) and modern money. Therefore, we must pay attention to a constant thing about the nature of money. Thus, we can put both views of money into a new approach.

Our questions about the nature of modern money, and why and how money can have such features, functions, and effects and be publicly accepted in society, remained unanswered. Also, social views of money have not been able to find a proper place in the theories. Any approach only describes part of the reality of money and does not have the comprehensiveness to answer two basic questions about the nature of money and the value of money.

The Process of Money Creation in the Modern Monetary System is a Proof of the Credit Money

In the first two decades of the twentieth century, a new kind of approach has come up, and it says that each bank alone creates all money from "nothing" and does not need to receive deposits beforehand. This approach is called money creation theory in banking, or money creation financing theory. According to this view, the bank creates money when lending or investing without receiving any deposit beforehand. In fact, the process of money creation begins when the bank lends money to a borrower by putting this amount into his deposit at the same time. Given this point, it can be understood that in this view, the bank by no means has the role of an intermediary of funds. When this loan is recorded in the bank accounts as a new asset, at the same time, a deposit of the same amount is recorded in the bank accounts as a debt. By lending, the bank creates new purchasing power, or better to say, new money.

Therefore, creating new bank deposits is the unintentional effect of lending and asset management, and it is not the cause of the process. In other words, in the banking system, deposits are not the source of funding but rather the medium of money creation. Lindner (2015) pointed out that a lender, who can create money, increases his financial assets and financial debts simultaneously; if he cannot create money by himself, he will have to decrease cash money and change it to other financial assets. This is the main difference between banks and other financial institutions. To do this, a bank increases both sides of its balance sheet simultaneously while those increased assets and debts belong to one person.

Misunderstanding of the nature of the bank and the process of money creation has caused misunderstanding of the nature of money. Some reasons for this misunderstanding of the bank are discussed in detail in McLeay's *Money Creation in the Modern Economy*, which is summarized as follows: 1) Consideration of commodity money is here again just like what we have seen in neoclassical growth models; 2) Understanding money in another context instead of the balance sheet of the central banks and other banks; 3) Disregarding the principles of double entry accounting; 4) Not making difference between the balance sheet of the Central Bank and other banks; 5) paying no attention by the central banks to the interest rate targeting necessities and the control of the monetary base which causes the interest rate to rise (McLeay *et al.*, 2014). Commodity money's description of modern money is wrong, but credit money's is a more accurate description. Now we are looking to explain the type of credit and the nature of credit money. This is something that is often overlooked in the analysis of economists.

Developing a New Understanding of Money

As mentioned earlier, a correct understanding of money is obtained through the view of money as a social phenomenon. Monetary relations are social relations (Simmel, 1978). In fact, money is a "social construction." Ingham states that money itself is a social relation. This means money is nothing but the result of ownership in social relations. Ingham(2004) also pointed out that money must be understood as a claim or credit that comes to exist through certain social relations, independent of the production of commodities and services.

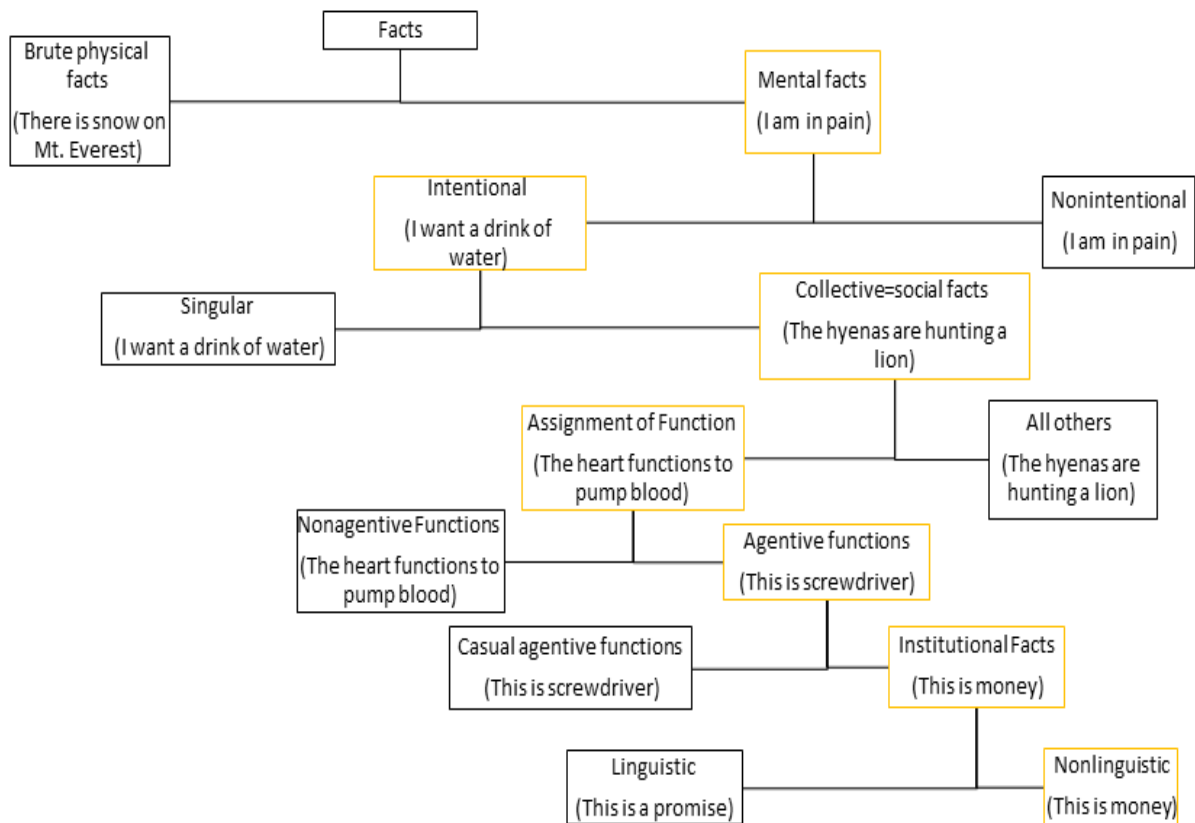
Harris stated in his Monetary Theory that money is a social phenomenon that forms in a social framework because humans are social creatures. Also, he stated that those frameworks are different from each other from a society to another society, so different kinds of money appear based on each social framework (Harris, 1981). Therefore, money is a social subject. The important aspect of social money is that money exists in society within a specific institutional, economic, and social framework. If we look at money as a social institution, we can then explain the origins of money, its nature, and its functions from a comprehensive viewpoint.

The Difference Between Explaining Social Reality in Islamic and Modern Philosophy

To understand money as a social phenomenon and as an institutional reality, we must have a proper understanding of the institution. Searle, in response to this question, says: "An institution is any collectively accepted system of rules (procedures, practices) that enables us to create institutional facts. These rules typically have the form of X counts as Y in C, where an object, person, or state of affairs X is assigned a special status, the Y status, such that the new status enables the person or object to perform functions that it could not perform solely in virtue of its physical structure, but requires as a necessary condition the assignment of the status. The creation of an institutional fact is, thus, the collective assignment of a status function"(Searle, 2005, p. 22).

As shown in the figure below, facts are divided into two categories in Searle's view: 1) brute facts whose existence depends on the observer and the object; and 2) institutional facts whose existence requires the existence of an institution. Money is one of the institutional realities. The construction of institutional reality depends on four main ideas: the assignment of function; collective intentionality; constitutive rules; the assignment of status functions (Searle, 2005, p. 22).

Figure 1. Searle facts taxonomy



Source: (Searle, 1995, 121)

In this taxonomy, status functions depend on the collective credit of society. Creating institutional facts can only be possible with collective intentionality and status functions, so the institution is the one that created credit.

Relationship Between Truth and Credit in Monetary Relations

When we look at the relationships around money, we find the "reason" why money became credible, and it is the social origin of money. Money is a social relationship and it is independent of any substance. Money is built on social relations. Creating money means creating a "debit-credit" relationship, in which one person becomes a debtor and the other a creditor (Ingham J. , 2004). Thus, here is a bilateral relationship where one side is debt acceptance and the other side is credit creation (Douglas, 2016).

When we look at money, it is a kind of expression of debt that reflects claims upon social creation. Every person in a barter economy, demands services or goods from another in return for providing services and goods to other members of society. In our monetary economy, the debtor gives the creditor a note indicating his debt in return for receiving service. This debt note is generally accepted and approved if the debt is guaranteed by a reliable authority, and this guarantee is one of the constitutive rules that Searle mentioned. In fact, the debt note is backed by the credit of that reliable authority. Thus, in Searle's viewpoint, the institution of money is the debt relationship that is originally intangible and subjective, but it is epistemically objective. Also, the status functions of money are clear to us in common definitions of money based on the money functions. The general acceptance of constitutive rules is also what has made money creation possible.

But in Islamic philosophy, after understanding the social reality, paying attention to the truth behind the credit becomes relevant. In fact, this study focuses on the truth that provides the basis for public acceptance. The truth that strengthens constitutive rules and status functions gains their possibility of fulfillment with it. This truth is the credit and social capital of the debt issuer, an authority whose credit comes to be the guarantee of the debt and the credit of money.

The Relation of Social Capital and Credit Money

When we look at relations around money, we find that these relations are necessarily based on a mutual trust between the bank (the creator of money or the representative of the government) and the borrower. It is mainly through this trust that, first, person "A" goes to the bank and opens an account; second, he accepts the debt note created by the bank; and third, the bank, due to that trust, lends to him. This is also the reason why people use the country's currency in their transactions and use it; if they did not accredit the government and the government did not give them credit, we might have seen several valid currencies. This mutual relationship is based on trust and accumulated social capital. In fact, the debtor's social capital is the real back of the created credit. In other words, the credit created based on social capital is accepted and approved.

In the interaction between banks and customers, when banks lend to their customers, they are actually creating money by crediting their customers' accounts (King, 2012). Here we see the acceptance of the bank debt note by the people, and this is the first stage in the formation of mutual trust. In market transactions, we see that many transactions and relations are due to the credibility and trust that the parties have in each other, which is facilitated by receivables and payable notes. Here we see the emergence and transformation of the form of trust and social capital in the micro and middle layers into other types of credit.

At the macro level, we also see that the banking system can create money through the people's trust in the representative of the government (i.e., the central bank as the issuer of debt notes). In a society, people's trust in the government accumulates, and then social capital is formed at the macro level. In other words, the possibility of creating credit for the government comes from the accumulation of trust and social capital. This social capital initially makes what the government tries to validate become valid among people, and it makes people accept the government's guarantee on the debt notes. Then institutions designated by the government (banking system) are recognized as credible and accredited by the stored social capital of the government and become the places that people go. Without this confidence in the banking system, they would not have been a point of reference and their credits would not have been accepted. The central bank, as the representative of the government, builds this confidence for people so they can go to the banking system and trust it. Thus, the banking system benefits from the trust and social capital of the government, and this credit and confidence are transferred from the government to the banking system. It is mainly because of the central bank's legal tender that banknotes and transactions of the banking system are accredited and accepted (Goodhart, 1989).

Actually, if people did not trust the government and the government was not credible to them, people would not give any value to the official currency of the country, which is backed by the government, and they would not use it in their exchanges. Goodhart explained the discrediting of banknotes of falling governments in that way (Goodhart, 1998). In this view, money is still considered a credit, not merely an intersubjective credit and imaginary numbers, but a credit to a higher truth called social capital. With these descriptions, it is easy to understand Simmel's philosophical sentence: "Money is a claim upon society; money is a bill of exchange from which the name of the drawee is lacking" (Simmel, 1978, p. 176)."

Explaining money based on the truth called social capital makes it possible to put metallic money in our comprehensive system. Metallic money like gold money can have two meanings: either the material of money is gold, or money can be of any material and even be electronic, but it must be connected to gold and backed by gold. Being connected to gold means being convertible, i.e., a certain unit of money is exchangeable for a certain amount of gold. Merely claiming that the money is equal to a certain amount of gold is not enough to give credit to the money; the authority that is accepted and trusted by the community must guarantee that if someone returns the money, that legal tender will give a certain amount of gold.

In either case, we have no choice but there should be an authority to guarantee the exchangeability of money and gold or a commodity. In the second case, it is clear that the authority must determine its equivalent value, and what matters is the guarantee. In the first case, where money is made of gold, there must be a guarantee that the gold coin has a certain weight. What is important and basic is the guarantee of a credible authority. As coins were presented to people, those coins were often debased by the authorities. Historically, even with gold and silver coins, the concept of being money has been different from the concept of being gold for people.

As it turned out, in both cases, confidence in the obligation and guarantee of authority by people is the cause of money sustainability. Historically, it is shown that the introduction of gold or commodities as money to be a natural barrier to preventing the inflation of money is an illusion, and what matters here is the financial discipline of the government in preserving the value of money. It is the obligation and commitment of the government that requires the gold money to play its right role, not the gold itself. Throughout history, we can see that gold can play the role of a natural barrier if this guarantor adheres to its commitment and does not change the quality of the coins. Money is the debt note (IOU⁴) and acceptability and credibility of the issuer play a major role in gaining trust and accumulating social capital.

Today, central banks usually implement monetary policy by setting the price of reserves (i.e., interest rates) instead of controlling the amount of reserves. In other words, Central banks do not focus on determining the amount of reserves to set short-term interest rates. Instead, they focus on setting interest rates (Mcleay *et al.*, 2014). If the central bank wants to reach inflation and interest rate targets, it must pay serious attention to controlling the expectations of players. The credibility and social capital of policymakers at all levels: micro, medium, and macro are critical components in managing expectations. It has even been stated that the purpose of monetary policy is a set of purposeful actions to control money supply with the aim of stabilizing the economy (stabilizing prices and maintaining confidence in the national currency), which is done by the monetary authorities (Servat, 2014). The greater the credibility of the central bank, the lower the cost of disinflation. It helps hold down inflation once it is low, makes it easier to defend the currency, and helps gain public support for central bank independence (Alan, 1999).

In a bank panic, when depositors make a run for the banks, simultaneously fearing the banks will become insolvent, depositors lose confidence in the banking system. This loss of confidence effects social capital. Therefore, in order to maintain the social capital of the banking system, the central bank always closely monitors the balance sheets and activities of the banks. Because the power of money creation in the banking network is borrowed from the social capital of the government.

⁴ I owe you

Features of Social Capital

The question may be asked, "Is social capital really capital?" In economics, this question is the same as this one: "Is social capital a reality?" And for a comprehensive response, we will explain the similarities and differences between social capital and capital and express its real effects.

Numerous economists have discussed social capital as capital. Westlund (2006) points out that social capital, like other types of capital, can be accumulated, depreciated, or even destroyed. Social capital has particular features that make us count it as economic capital. Exchangeability to other capital is one of the capital goods' features which can be converted from an input to an output, or from an output to an input. In this case, the services provided by capital goods will also depend on other used inputs. Social capital can also be combined with other inputs to meet basic human needs (Lin *et al.*, 2001; Portes, 2000; Robinson & Williams, 2001; Coleman, 1988).

Exchangeability is an important feature of social capital. Another feature of social capital is durability. Economic capital is either immortal or depreciable. Social capital is a type of economic capital that can be decayed. Unlike other kinds of capital, if social capital is used constructively in the direction of society's goals, it is not depleted by use. This kind of use will strengthen the foundations of social capital and strengthen the relationships formed in society. It needs to be noted that by leaving social capital unused, we weaken its foundations in social relations.

Another feature of economic capitals is their flexibility. Some capital is created only for a specific function and has a limited function. Social capital is like that; some aspects of it are only available to a particular class or race, and this will depend on the size of the society and the degree of mutual trust between the society's players. Another feature of economic capital is substitution and complementarity capabilities. It can be argued that social capital also has the ability to be a substitute and complement. For example, Lutz (1997) pointed out that commitment and responsibility at work can be a substitute for the cost of monitoring. Lazerson (1995) stated that social capital can improve the productivity of physical capital by reducing transaction costs and can be a substitute for surplus physical capital. Putnam (1993) argues that social capital increases the benefits of investing in physical and human capital. Therefore, social capital is not only the input of the production function but also a motive to transfer the production function, and in this way, it works like technology. Another feature is reliability. In the economy, reliability for input functions has two dimensions: the intensity of the effect and the longevity of the effect. These are dimensions of social capital.

Social capital is a concept that forces individuals to come together to strengthen their social relations and to establish a government in order to defend their interests and desires and support their collective requirements (Fukuyama, 2002). Social capital is a set of values and customs that are among the members of a group and cause the creation and strengthening of cooperation between them (Fukuyama, 2000).

Social interactions can have constant economic effects in some ways. First, increase investment in physical capital. Second, social interactions increase social capital. Third, the effects of social interaction are stored directly in another form of social capital, like increasing confidence. The other effect is investment opportunities. It means the ability to build or destroy existing capital. Coleman (1988) argues that social capital is a side effect of other activities. Westlund (2006) states that investing in social capital is possible and can be created by making the proper plan.

In short, the word "capital" in "social capital" is not a metaphorical phrase, and social capital has many features of capital. Social capital is strong in many features, and it is weak in some of them, but weakness in those features does not indicate that it is not capital. Strong and weak points in some aspects exist among types of capital. The important part is that all of them are capital.

Social Capital in Islamic Philosophy

Social capital has also been considered in the minds of Muslim philosophers. The word "social capital" may not have been used, but this concept has been expressed in other words. For example, Allameh Tabatabai explained the concept of social capital and its truth by explaining the concept of brotherhood in Islamic society. He stated: "It should be known that the sentence (Enma al-Mu'minun Akhwa⁵)⁶ in Quran legislates a law among the Mu'minun⁷, and establishes a relationship that was not established before, and that is the brotherhood which comes with shariah (Tabatabaei, 1955).

Social capital is also explained in the concept of velayat⁸. The main meaning of guardianship is the proximity of two things to each other. Suppose that when two strings are twisted tightly together and it is not easy to separate them from each other, it is called Velayat in Arabic. Velayat means the close and intimate connection and proximity. All the meaning defined for velayat are the meaning of love, the meaning of guardianship and the rest which are seven or eight meanings in Arabic try to describe the intimacy between the two parties. For example, guardianship means love; Because the lover and the beloved have a spiritual connection with each other and it is not possible to separate them from each other. By dividing velayat into transverse and longitudinal velayat in which transverse velayat means the union of the people together, which forms the nation, and longitudinal velayat means the connection of the people with that command center that leads the society in one direction. Clearly, one of the main elements of such a connection, and even the most important one, is public trust and confidence. Many religious advices have also been formed around confidence, which shows its importance. For example, the advice to be optimistic, the principle of correctness of Muslims' actions, the advice to trusteeship and the advice to fulfill the obligations, which have individual aspects along with serious public aspects and are formed around the public trust and confidence.

Implications of this View about the Nature of Money

In the following, we will discuss the implications of this view, which can help in future studies. Since we introduced social capital as the real truth behind credit money, we can also know the features of credit by understanding the features of the real thing because these features extend from the real matter to the credit matter. Since the ownership of social capital is public, the ownership of money will be public as well.

Endogenous money is not pure credit in that it has no sense of truth. Rather, it is a credit matter that has always had a constant nature and has taken on variable forms over time. That constant nature has been credibility for centuries. In simple and traditional societies, credibility and trust between people have been the basis of interactions. Through the formation of governments and states, the credibility of the government has made money have social credibility

⁵ Believers of the God are brothers

⁶ Quran, 49/10

⁷ Believers

⁸ Guardianship

and be valuable among people. Various factors, including various types of economic and social capital, etc., affect the formation of social relations.

The shariah challenges of money creation originate from two general ways: 1) the effects of creating money and 2) the fundamentals of money creation. Rules such as the rule of *gharar*⁹ and the rule of *hifz al-ma*¹⁰ are the rules that consider the effects of money creation as the subject of quarrel. Rules such as banned *unjust discrimination*, *akl amwal alnas bi al-batil*¹¹ & *usurpation* are rules that consider fundamentals of money creation as the subject of quarrel. What we have discussed above about the nature of money is a great argument to answer these challenges. For example, to answer the challenge of *unjust discrimination*, which means inequality of distribution in the way that the banking system uses the social capital of the government for itself, it is true that no private bank can do it, but how about state banks. Money is public property and its management is in the hand of the government, which is a representative of the people, so the government and its representatives can create money in order to get society's whole interests.

In the institutionalism literature, in Elinor Ostrom's thought, a distinction is made between different levels of property rights. She defines the different levels of property rights into five categories: access rights, use rights, management rights, circumscription rights, and transfer rights. Now, given that point, how can we define different levels of property rights in relation to money? Should there be any regard to the use of money? The study of these issues should be considered in future research.

Money creation is not the same as unjust discrimination in favor of a particular group because the government represents the people in managing their social affairs, including the redistribution of wealth. If the government suffers from severe disruptions due to a lack of proper management and monitoring, it will not make us throw away the money creation. In fact, money creation is one of the most important things in the hands of the government, and if it is not well managed, it will cause disruption, and such problems do not make us disagree with money creation if it is well managed. Others point to the rule of *akl amwal alnas bi al-batil*. This type of argument is based on a misunderstanding of money and its creation. They imagine metallic money and note the money multiplier approach, so they conclude an incorrect order. According to the view of creating endogenous money based on social capital, the commodity is not the back of money but just a channel for creating social capital. So the numbers printed on money by central banks are not absurd; they represent social capital and trust in the government, central banks, and banking system. Therefore, it does not apply to the rule of *akl amwal alnas bi al-batil* and it is not right to put it in this way and ban money creation. Second, the argument is based on the necessity of the relationship between inflation and money creation. However, this is a point of contention, and this relationship is not necessarily true, and it can be avoided. The main argument of those who have considered money creation corrupt according to its fundamental comes from their misconception of money creation in the sense that they still consider money as a commodity or pure credit, while money as a facilitator of social interaction, despite being credit, is based on a truth called social capital. If such a view of money is accepted, money can be considered public

⁹ Gharar means uncertainty, hazards, or risk. Gharar is a significant concept in Islamic finance and is used to measure the legitimacy of a risky investment pertaining to short selling, gambling, the selling of goods or assets of uncertain quality, or to any contract that is not drawn out in clear terms. Gharar is prohibited to prevent loss.

¹⁰ Respectively preservation of wealth

¹¹ Unrightfully acquisition of others property

property, so the only possession is exclusively in the hands of the government, and the creation of money can be done as a payment from public property.

In the view of money creation based on a truth called social capital, money is the result of the interaction of economic players, both the government and the people. In fact, both the people and the government play a role in the creation of money. Therefore, each of them is responsible for the way they interact with money and must be responsible for society as a whole. When social capital is viewed as a source of credibility for money, the logic of strict supervision and monitoring of the banking system and the money creation process becomes clear. Bafin¹² in Germany, as a government regulator, changes credit ratings of banks by publishing reports on the performance of the banking system, which can impose an extra cost of borrowing¹³ if they take risky actions.

It also causes government and people to recognize their rights and duties in relation to the social phenomenon of money and to consider its various aspects in their decision-making. Thus, in Islamic society, possibility of an liquidation and insolvency is reduced; Because the determining factors of the relations between the Imam and the ummah are not personal interests, and consideration about the social outcome of decisions becomes important. Here, the type of these relations is different.

A responsible authority should know that unbridled money creation in the banking system makes banks use the government's credit for their own interest, so the authority should be sensitive and aware of this. If the government thinks that it does not have the ability to properly and completely manage and monitor, it should prevent the banking system from unbridled money creation. It is Now clear that managing and supervising private banks become out of the control of central banks these days.

Misuse of money in a way that devalues money or weakens the sovereignty of money may put us in a position where the money institution is unable to perform its duties properly. One of its duties is to determine the value of goods (the same function as a unit of account). If money does not play this role properly, transactions in society will result in Riba Al Fadl¹⁴. Riba is very likely when the value of money is volatile and fragile, as the likelihood of gharar and regret in the transaction increases.

One of the most important functions of central banks is to manage inflation expectations. This has a serious impact on people's demand for money. Most analyses of the inflation phenomenon focus on the money supply in the economy, while the demand for money is one of the most important factors in increasing inflation. The emergence of the hot potato phenomenon¹⁵ in the inflation condition indicates a situation in which the value of the national currency has depreciated, the demand for real remnants of money has decreased, and speculative demand has peaked. Management of inflation expectations is correlated with the level of social capital and, in particular, with money governing authority.

¹² The Federal Financial Supervisory Authority. For more information on Baffin and its operation, see the German Banking Act, July 2014.

¹³ Interest rate people want to deposit their money in bank.

¹⁴ Type of Usury. Riba Al Fadl actually means that excess which is taken in exchange for specific homogenous commodities.

¹⁵ It is an idea which says inflation makes people try to spend their money faster, in order to pass it off like a hot potato.

Conclusion

Many common theories in the social sciences explain the nature of money in one-sided ways (economic or social). They all just explain it in terms of an economic theme or a social theme. The complexity of the various dimensions of money and its role in modern life requires a comprehensive and integrated analysis of money. An analysis that can reveal the nature of money, answer many questions about credit, the stability of the basic functions of money, the framework for creating or destroying money, and so on. In this study, an attempt was made to explain the process of money creation as a social phenomenon in relation to social capital and to look for the fundamentals of credit money in the sociological and economic foundations of social capital.

In this study, money is explained as a matter of credit and the relations of truth affairs around it; first, social capital was introduced as the truth behind the process of money creation, and then, the real relations that are formed around the institution of money were explained. We understood that money is a debt note which means IOU¹⁶. Thus, the acceptability and credibility of the issuer play a major role in gaining confidence, accumulating social capital, and finally, in public acceptance of money. There are different views of credit money, but in the Islamic view and according to the relationship between truth and credit in Islamic philosophy, all credits come from the truth and end in the truth on the other hand.

Some features of social capital are: durability and stability, flexibility and substitution and complementarity capability, exchangeability to other types of capital, and public ownership. On the other hand, social capital will not be depleted if it is used optimally and constructively. In this study, social capital was introduced as the real truth behind credit money, and we discussed how in Islamic philosophy, real matter features extend to credit money. Therefore, we can pay more attention to the corresponding features of social capital and money and find the implications of this kind of view on money. For example, by accepting the public ownership of social capital, we can also talk about the public ownership of money. According to non-depreciable social capital in the case of optimal consumption, the difference between social capital as a back of social phenomenon and other commodities such as gold and silver is clear.

Another implication of this kind of view about money appears in shariah compliance. Some shariah rules, such as unjust discrimination, *akl amwal alnas bi al-batil*¹⁷, and usurpation, which are in disagreement with money creation, challenge money creation fundamentals. By providing a correct explanation of the nature of money, the process of creating money will be properly understood and these subjects will be solved. The main argument of those who have considered money creation corrupt according to its fundamentals is due to the misconception of the creation of money. If money is considered public property, the only possession is exclusively in the hands of the government, and the creation of money can be done as a payment from public property.

Another implication of this view is the developing basis for careful monitoring of the banking system. The reason for more serious monitoring is the preservation of social capital as a public asset. This is one of the functions that the government is responsible for. It means an authority (central bank) must prevent the banking system from using the credibility of the government by stopping unbridled money creation by banks.

¹⁶ I owe you

¹⁷ Unrightfully acquisition of others property

One of the most important functions of central banks is to manage inflation expectations. The emergence of the hot potato phenomenon in the inflation condition necessitates managing inflation expectations to revalue national money. Management of inflation expectations is correlated with the level of social capital and, in particular, with money governing authority. Strengthening the foundations of social capital will help manage inflation properly. When confidence in the issuer of money and its policies is formed and improved, then inflation expectations will be formed appropriately with government economic policies.

References

- Alan, B. S. "Central Bank Credibility: Why Do We Care? How Do We Build It?". *National Bureau of Economic Research* (1999), 1-23.
- Anikin, A. *A Science in Its Youth: Pre-Marxian Political Economy*. New York: International Publishers, 1979.
- Birou, A. "Vocabulaire Pratique des Sciences Sociales". *Czech Sociological Review* (1968).
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C., *The Craft of Sociology: spistemological preliminaries*. Berlin: de Gruyter, 2011.
- Coleman, J. S. "Social Capital in the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology* (1988), 95-120.
- Davies, G. *History of Money*. Cardiff: University of Wales Press, 2010.
- Douglas, A. X. *The Philosophy of Debt*. London and New York: Routledge, 2016.
- Dowd, K., Hutchinson, M., & Kerr, G., "The Coming Fiat Money Cataclysm And The Case For Gold". *Cato Journal* 32 (2012), 363-388.
- Fisher, I. *The Purchasing Power of Money: Its Determination and Relation to Credit, Interest and Crises*. New York: Macmillan, 1911.
- Fukuyama, F. "Social Capital and Civil Society". *International Monetary Fund* (2000).
- Fukuyama, F. "Social Capital and Development: The Coming Agenda". *SAIS Review* (2002), 23-37.
- Gilbert, E. "Ornamenting the Facade of Hell: Iconographies of 19th-Century Canadian Paper Money". *Environment and Planning D: Society and Space* 16 (1998), 57-80.
- Goodhart, A. C. "The Two Concepts of Money: Implications for the Analysis of Optimal Currency Areas". *European Journal of Political Economy* (1998).
- Goodhart, C. *Money, Information and Uncertainty*. London: Macmillan, 2nd edition, 1989.
- Graziani, A. *The Monetary Theory of Production*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Harris, L. *Monetary Theory*. New York: McGraw-Hill, 1981.
- Hicks, J. *Critical Essays in Monetary Theory*. London: Clarendon Press, 1967.
- Ingham, J. *The Nature of Money*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- Jakab, Z., & Kumhof, M. "Banks are not Intermediaries of Loanable Funds and Why This Matters". *Working Paper*, Bank of England, London, No.529, 29 May 2015.
- King, M. "Speech given by Governor of the Bank of England to the South Wales Chamber of Commerce", 2012.
- Knapp, G. *The State Theory of Money*. London: Macmillan, 1924.
- Lin, N., Cook, K., & Burt, R. S. *Social Capital: Theory and Research*. New York: Aldine de Gruyter, 2001.
- Lindner, F. "Does Saving Increase the Supply of Credit? A Critique of Loanable Funds Theory". *World Economic Review* (2015).

Marx, K. *Capital: A Critique of Political Economy - The Process of Circulation of Capital*. Vol. II. (F. Engels, Ed. & E. Untermann, Trans.). Chicago: Charles H. Kerr and Company, 1988.

Masgrave, R. *Chartalism – and Why Money Has Value*. Durham, 2009.

McLeay, M., Radia, A. & Thomas, R. "Money Creation in the Modern Economy". *Bank of England* (2014), 14-27.

Mosler, W. "Soft Currency Economics". [http://moslereconomics.com/mandatory – readings, soft – currency – economics](http://moslereconomics.com/mandatory-reading-soft-currency-economics), 2010.

Nishibe, M. *The Enigma of Money, Gold, Central Banknotes, and Bitcoin*. Springer, 2014.

Portes, A. "The Two Meanings of Social Capital". *Sociological Forum* (2000), 1–12.

Ricardo, D. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. 3d ed, Vol. 1. Ed. P. Sraffa. London: Cambridge: University Press for the Royal Economic, 1951.

Robinson, D. & Williams, T. "Social Capital and Voluntary Activity: Giving and Sharing in Maori and Non-Maori Society". *Social Policy Journal of New Zealand* (2001), 52-71.

Rossi, S. *Money and Payments in Theory and Practice*. New York: Routledge, 2007.

Sadr, M. *Iqtisaduna, Our Economics*. Tehran: World Organization For Islamic Services, 1981.

Schlesinger, K. *Theorie der Geld-und Kreditwirtschaft*. Munich/Leipzig, 1914.

Schumpeter, J. *History of Economic Analysis*. New York: Routledge, 1994.

Searl, J. R. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

Searle, J. R. "What is an Institution?". *Journal of Institutional Economics* (2005), 1-22.

Servat, J. "Inflation Targeting: Holding the Line", *International Monetary Funds, Finance & Development* (2014).

Sharma, R. K. *Fundamentals of Sociology*. New Delhi: Atlantic, 1996.

Simmel, G. *The Philosophy of Money*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Tabatabaei, S. M. *Tafsir al-mizan*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1955.

Walker, D. A. *Walrasian Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Walras, L. *Elements of Pure Economics or the Theory of Social Wealth*. London: George Allen & Unwin, 1954.

Westlund, H. *Social Capital in the Knowledge Economy: Theory and Empirics*. Heidelberg: Springer, 2006.

