

e-ISSN 2651-379X

# İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

*JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES*

| Cilt / Volume 5 | Sayı / Issue 2 | Temmuz / July 2020 |



İBN HALDUN  
ÜNİVERSİTESİ

Açık Erişim Dergi / Open Access Journal

# İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

*JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES*

| Cilt / Volume 5 | Sayı / Issue 2 | Temmuz / July 2020 |

e-ISSN 2651-379X



İBN HALDUN  
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



# İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı:** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher:** *Ibn Haldun University* |  
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık:** Yılda İki Sayı / **Frequency:** *bi-annually* |

**İbn Haldun Üniversitesi Adına Sahibi / Owner**  
Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Yayın Kurulu Başkanı / Editor in Chief**  
Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Editörler / Editors**  
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Yardımcı Editör / Associate Editor**  
Kübra Bostancı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Editörler Kurulu / Editorial Board**  
Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Sefa Bulut, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Ali Osman Kuşakçı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Ahu Dereli Dursun, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye  
Mehmet Öncel, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

**Danışma Kurulu / Advisory Board**  
Prof. Dr. Bruce B. Lawrence, Duke University, ABD  
Prof. Dr. Tahsin Görgün, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Miriam Cooke, Duke University, ABD  
Prof. Dr. Syed Farid Alatas, National University of Singapore, Singapur  
Dr. Hüseyin Yılmaz, George Mason University, ABD

**Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**  
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

*İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* (e-ISSN 2651-379X), İbn Haldun Üniversitesi tarafından yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. 2016 yılında yayımlanmaya başlanan dergi; dil, edebiyat, tarih, sanat, mimari, sosyoloji, ilahiyat ile insan ve toplum bilimleri alanlarında özgün bilimsel Türkçe, İngilizce ve Arapça makaleler yayımlar. Yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur.

*Journal of Ibn Haldun Studies* (e-ISSN 2651-379X) is published by *Ibn Haldun University*, which is a referred bi-annual and blind peer-review. It has been published since the year of 2016. The journal publishes original Turkish, English or Arabic articles on the subjects of language, literature, history, art, architecture, sociology, theology and human and social sciences. The views expressed in the papers are under the responsibility of authors.

**Yönetim Yeri / Head Office:** Başak Mahallesi, Ordu Caddesi, F-05 Blok No:3 34480- Başakşehir, İstanbul, Türkiye  
**Telefon / Telephone:** +90 212 692 0212 | **E-Posta / E-mail:** journal@ihu.edu.tr, **URL :** <http://journal.ihu.edu.tr>



# İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı:** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher:** *Ibn Haldun University* |  
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık:** Yılda İki Sayı / **Frequency:** *bi-annually* |

Cilt / *Volume* 5

Sayı / *Issue* 2

Temmuz / *July* 2020

## İçindekiler / *Table of Contents*

### **Serdar Demirel**

Erken Dönemde Zihinsel Dönüşüm Bağlamında Halku'l-Kur'an Meselesi /  
*The Question of the Createdness of the Qur'an (Halku'l-Kur'an) in  
Relation to Mental Transformations in the Early Period.....* 119-136

### **Sami Çuhadar**

Sivil Toplum Kuruluşlarına Genel Bakış ve ANKOS / *General Overview of  
Non-Governmental Organizations and ANKOS.....* 137-151

### **Egemen Kurtoğlu**

Mukaddime'de İnsan Doğası ve Bilimsel Tarihin İmkânı / *Human Nature  
and the Possibility of Scientific History in Muqaddimah.....* 153-169

### **Merve Sağan**

Hicrî İlk Beş Asırda Tasavvufun Geçirdiği Süreçler / *The Processes of  
Sufism in the First Five Centuries of Hijri.....* 171-184

### **Hüseyin Yazıcı**

Değişen Medeniyet Paradigmalarına Ayna Tutan Bir Gözlemci: Mısırlı  
Yahya Hakkı / *An Observer Who Mirrors Changing Civilization  
Paradigms: Egyptian Yahya Haqqi.....* 185-200

## Erken Dönemde Zihinsel Dönüşüm Bağlamında *Halku'l-Kur'an* Meselesi

### *The Question of the Createdness of the Qur'an (Halku'l-Kur'an) in Relation to Mental Transformations in the Early Period*

 Serdar Demirel

İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye  
serdar.demirel@ihu.edu.tr

Geliş Tarihi: 27 Mayıs 2020    Kabul Tarihi: 25 Haziran 2020    Yayın Tarihi: 30 Temmuz 2020

**Öz:** VII. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un 218/833 tarihinde resmi olarak başlattığı ve X. Abbâsî Halifesi Mütevekkil'in 234/848 yılında resmi olarak son verdiği Mihne dönemi Müslüman tarihinde bir kırılmadır. Mihne sürecinin özünde Allah'ı (c.c.) teşbih ve tecsimden tenzih etme iddiasıyla Kur'an'ın yaratıldığı inancını devlet otoritesiyle kabul etmeye zorlama vardır. Devlet doktrini kılınan ve bu düşünceyi kabul etmeyenlere her türlü baskı ve zulmün reva görüldüğü katı ideolojik bu dönemde yaşananlar toplumu ve özellikle de İslâmî literatürü etkilemiştir. Meselenin nasıl başladığı ve ilk iddia sahiplerinin kimler olduğu bu çalışmanın konusudur. Bu çalışmanın iddiası ise, toplumu bir bölünmüş olarak "halku'l-Kur'an" fikri erken dönemde bid'at düşünce sahibi bazı kişilerin propagandasının etkisinden çok o dönemde Müslüman toplumunda yaşanan zihinsel dönüşümün bir sonucudur.

**Anahtar Kelimeler:** Erken Dönem, Halku'l-Kur'an, Zihinsel Dönüşüm, Öncüler

**Abstract:** *The Trial (Mihna), a period that was officially initiated by the seventh Abbāsī Caliph, Ma'mūn (218/833), and officially brought to an end by the tenth Abbāsī Caliph, Mutawakkil (234/848), constituted a turning point in Muslim history. The essence of the Mihna period consisted of forcing others to accept the doctrine of the createdness of the Qur'an through the state, claiming that this was being done in order to venerate Allah and to avoid tashbih and tajsīm (anthropomorphism). The events that took place during this harsh ideological period, which included all kinds of cruelty and persecution tolerated by those who did not adhere to the doctrine of the state, affected society broadly and Islamic literature specifically. How the events began and who were the first claimants of this idea is the theme of this study. The claim of this study is that the idea of the "createdness of the Qur'an" as a divider of society was more a result of the mind code transformations experienced in the Muslim community at that time than of the impact of the propaganda of some individuals who had innovative religious ideas in the early period.*

**Keywords:** *Early Period, The Createdness of the Qur'an, Mental Transformations, Pioneers*

## 1. Giriş

Kur'an'ın yaratıldığı iddiasının İslâm tarihinde ne zaman, kim ve hangi çevreler tarafından, hangi saiklerle ortaya atıldığı meselesi süreci ve süreç sonrası yaşananları anlamlandırmak açısından önemlidir. Fikhî ve kelâmî ekollerin, felsefe ve Müslüman bilim disiplinlerinin oluşum sürecine, tedvin edilen hadislerin tasnif dönemine tekabül eden bir dönemde Müslümanların gündemine bir bölen olarak girmiş, hem bu disiplinleri hem de sonraki çağları etkilemiştir.

Bu meyanda Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin yaşadığı dönemi betimleyen şu cümleleri önemlidir: "Mu'tezile, Hâriciler, Zeydilerin çoğunluğu, Mürcie ve birçok Râfizi Kur'an Allah Subhânehu'nun kelâmıdır ve fakat Allah tarafından yaratılmıştır, ezelden yoktu, sonradan var edildi."(El-Eş'arî, 2005, s. 2/420) Burada ismi geçen fırkaların karşısında da Kur'an Allah'ın kelâmı kadimidir ve mahlûk değildir diyen büyük bir kesim vardır. Bu da bahsettiğimiz bölünmüşlüğün derinliği hakkında bir fikir vermektedir.

Halku'l-Kur'an meselesini; ilk tartışan ve bir meseleye dönüştüren kişi ve fırkalar önemli olmakla beraber o dönemde yaşanan kültürel değişim, kurulan yeni şehirler, bunun ortaya çıkardığı kültürel etkileşim, tercüme faaliyetleri ve bunların totalinde meydana gelen zihinsel dönüşüm sürecin şekillenmesinde müessir olmuştur.

Sonuç itibarıyla ilim havzalarının gündemine girdikten ve bilahare lehte ve aleyhte taraflar oluştuktan sonra artık Müslümanların bir meselesine dönüşmüş, Mihne sonrası dönemde tartışmanın ateşi düşse de bir düşünce/inanç olarak devam etmiştir. Günümüzde ise daha çok Kur'an'ın tarihselliği tartışmaları bağlamında gündeme gelmektedir.

## 2. Halk'ul Kur'an Meselesini Doğuran Kültürel Ortam

Tarih hicri 50'li yılları gösterdiğinde dünya eşine ender rastlanır yeni bir sürece girmişti. Müslümanların hâkimiyetine giren topraklar Çin sınırından başlayıp İspanya sınırına kadar dayanmıştı. Bu sadece fetihlerle gelen coğrafi bir genişleme değildi, aynı zamanda farklı kültür havzalarının entelektüel birikiminin de birbirleriyle karşılaşmasını getirmişti. Müslüman akli kutsal metinlerin çok katmanlı anlam dünyası, tevile açık yapısı, insan aklının farklı düzeylerdeki istiaabı, kendisine müracaat edilip en doğru bilginin alınacağı Hz. Peygamber'in hayatta olmadığı bir dünyada karşı karşıya kaldıkları yeni meselelerde farklı yorumlara gitmiştir. Bu doğal sürece fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında Müslümanların farklı kültür havzalarıyla temasını, bu zeminde meydana gelen kültürel ve teolojik rekabetin etkisini de katmak gerekir. Din-felsefe ilişkisi, nübüvvet, eskatoloji,

Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın kâinat ve insanla ilişkisi, vahyin mahiyeti, insan fiilleri, kader gibi birçok konu ilmî gündeme girmiş ve farklı muhtevalarda Müslümanların gündemini meşgul etmişti. Bu ortam düşüncede yeni sentezlerin yolunu açtığı gibi tepkileri de ortaya çıkarmış, neyin alınması ve neyin bünye dışında tutulması gerektiği konuları ihtilafların yaşanmasına sebep olmuştu.

Bu daha önceden birbirine aşına olan farklı din ve kültürlerin birbirini iten zaman zaman da birbirini besleyen siyasi, içtimaî, kültürel ve teolojik rekabetinin yanı sıra bütün bu birikimlerin tevhit eksenli İslâm Dini'nin öğretileri ve onun ürettiği tasavvurla karşılaşması anlamına da geliyordu.

Bugün dahi insanı hayrete düşürecek kadar hızlı kültürel alış-verişler başlamış, entelektüel etkileşim özellikle de tercüme faaliyetleri üzerinden yeni fikirlerin neşvü nema bulmasını, kutsal metinlerin bu minvalde yorumlanmasını sağlamıştı. Mihne dönemine giden sürecin dinamiklerinin açıklığa kavuşması için o dönem ilmî ve kültürel atmosferine örnekler sunmak faydalı olacaktır.

Fetihlerle genişleyen topraklarda halkların konuştuğu dil yerel diller olmakla beraber devlet sicilleri dahi yerel dillerle tutuluyordu. Bu diller kökü tarihin derinlerinde olan kültürleri de taşıyan vasıtalar. Mesela Mısır'da Kopt dili, Suriye'de Yunanca, Irak ve İran'da eski Farsça dili yürürlükteydi. Bu bölgelerde devlet sicillerinde dahi Arapça'nın kullanımı daha sonraları gerçekleşti. Arapça'nın kullanımı Suriye'de 81/700 yılında Abdülmelik b. Mervân'ın sayesinde, Irak'ta 78/697 yılında Vali el-Haccâc b. Yusuf'un emriyle, Mısır'da 87/705 yılında vali Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân'ın ve kuzey doğu İran'da (Horasan) 124/742 yılında Halife Hişam b. Abdülmelik dönemlerinde gerçekleşmiştir (Sezgin, 2015, s. 1/3).

Bu çok dilli ve çok kültürlü ortamın getirdiği bir imkân da o dillerde yazılı olan astroloji, geometri, aritmetik, fizik, mantık, felsefe ve teoloji türü kitapların Arapça'ya tercümesi oldu. Meselâ Arapça'ya tercüme edilen Yunanca eserler listesine (Gutas, 2018) bakıldığında o dönemin şartlarında yaşanan hızlı kültürel aktarımın çapına ve epistemolojik etkileşimin mahiyetine dair bir fikir edinebiliyoruz. Arap bibliyografya âlimi İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) el-Fihrist'nin felsefeye ve Eskiçağ'dan intikal eden ilimlere ayırdığı yedinci bölümde bu dönemin tercüme faaliyetlerinin hikâyesini bizlere sunmaktadır. (İbnü'n-Nedîm, 1997, s. 295) Bu tercüme ve onu yeniden üretme faaliyetlerinin çapı o boyutlardadır ki, Yunanca bilimsel ve felsefî literatür ancak İslâm dünyasındaki tercüme hareketleriyle birlikte tam olarak başka bir dile aktarılmış oldu, (Üçer, 2018, s. 71) denilecektir.

Bu meyanda ilk tıp kitabı Arapça'ya I. Mervan (64–65/683–685) zamanında tercüme edilmiştir. Sezgin'in verdiği bilgilere göre İskenderiyeli Ahron (muhtemelen 6. yüzyılda yaşamış ve eser vermiştir) tarafından ders kitabı (kunnâş) olarak Yunanca yazılmış bu eser, ilkin Gōsiōs adlı birisi tarafından Süryanca'ya çevrilmiş ve yukarıda belirtilen dönemde bu çeviri Yahudi tabip Mâserceveyh el-Başrî tarafından iki bölüm daha eklenerek Arapça'ya aktarılmıştır (Sezgin, 2015, s. 1/4).

Tercüme faaliyetleri Emevîler döneminde başlar ve Abbasiler döneminde ivme kazanır. Yunanca felsefî literatürün Arapça'ya aktarılması Abbâsî Halifesi Mansûr'un 762'de Bağdat'ı inşasından kısa bir süre sonra başlar ve onuncu asrın sonuna kadar devam eder. Bu süre içerisinde Yunanca felsefî ve bilimsel literatürün neredeyse tümünün Arapça'ya tercüme edildiği söylenebilir.<sup>1</sup> Tarihte kaybolacak birçok Yunanca eser daha sonra Arapça'dan Latinceye kazandırılacaktır.

Tercüme hareketi özellikle de Halife Me'mûn döneminde (198–218/813–833) zirve yapar. Yunan bilimlerinin hayranı olan bu hükümdar, Yunanca eserleri Bizans'tan ve fethedilen diğer kültür merkezlerinden Bağdat'a getirtir ve henüz çevrilmemiş olan eserleri Arapça'ya çevirtmekle kalmayıp, aynı zamanda birçok eski çeviriyi de yeniletir (Sezgin, 2015, s. 1/10). Me'mûn astronomi tarihinde gerçek anlamda gözlemevi kuran ilk kişidir (Sezgin, 2015, s. 1/11). Kur'an'ın yaratıldığı fikrini devletin resmi doktrini kılan Me'mûn'un İslâmî müktesebatının yanı sıra tasavvur dünyasının beslendiği kültürel ortam ve dışarıdan tercüme yoluyla elde edilen kaynaklarla irtibatı halku'l-Kur'an doktrininin arka planına ışık tutmaktadır.

Mu'tezile'nin kurucu imamı Vâsıl b. Atâ el-Başrî (ö. 131/748) ve arkadaşlarının inşa ettiği erken dönem kelâm disiplini kültürel etkileşimin ve bu etkileşimin doğurduğu inancını müdafaa etme dürtüsünün bir sonucuydu. Müslümanların inşa edeceği felsefe disiplini ise kelâm ilminin teşekkülünden biraz daha geç zuhur etse de yine erken döneme tekabül eder. Bu manada kelâmdan ayrılarak ortaya çıkan ilk İslâm filozofu ve Meşşâî okulunun kurucusu Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî'dir (ö. 252/866 [?]). İbnü'n-Nedîm onu Arap filozofu, çağının faziletlisi eski ilimlerin tamamını kuşatan bir dahi olarak niteleyerek mantık, felsefe, hendese, matematik, astronomi, musiki gibi alanlarda yazdığı eserlerin listesini verir (İbnü'n-Nedîm, 1997, ss. 315–321). 185/801 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Çocukluk ve ilk gençlik yılları Kûfe ve Basra'da geçen Kindî daha sonra Bağdat'a yerleşmiş ve ölene kadar burada ikamet etmiştir.

<sup>1</sup> Bu dönemde yapılan tercümelerin detayına bkz. (Üçer, 2018, ss. 73–76)



Halife Me'mûn'un takdirini kazanmış, sarayında düzenlenen dinî, ilmî, felsefî ve edebî toplantılara katılarak ilim ve felsefe alanlarındaki başarısını ve yetkinliğini kanıtlamış, Beytülhikme'deki âlim ve mütercimler kadrosu içinde yer almıştır. Dokuz Abbâsî halifesi dönemini idrak eden Kindî özellikle de Mihne sürecinin uygulayıcıları olan üç halife Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsiğ'tan yakın ilgi ve destek görmüş, Mu'tasım'ın oğlu ve veliahdı olan Ahmed'in eğitim ve öğretimini üstlenmiş, onunla yakın dost olmuş, yazdığı eserlerinin önemli bir kısmını bu veliahdın isteği üzerine kaleme almış ve ona ithaf etmiştir (M. Kaya, y.y.).

Yukarıda verilen bilgiler o dönem yaşanan kültürel etkileşimin ve ilmî devinimin boyutlarının mahiyeti hakkında bizlere bir fikir vermektedir. Bunun anlamı, Mihne sürecine gidilen süreç bir boşlukta ortaya çıkmadı. Aksine içine girilen yeni süreçte Müslümanların bilim, felsefe ve vahyin bir diğer ifade ile aklî ve naklî bilginin hangi metodolojik zeminde uzlaştırılacağı formülünü aradıkları bir dönemde ortaya çıktı. Henüz bu paradigmanın inşa edilememesi de sorunun bir meseleye dönüşmesini kaçınılmaz kıldı.

Müslümanlar askerî kuvvetleriyle yeni coğrafyaları hızlı ele geçirmişlerdi. İslâm Dini de içerdiği öğretilerle insanların çoğunluğunun gönlünü fethetmeyi başarmıştı. Bu yeni dinin müntesiplerinde dinlerinden aldıkları güçlü bir özgüven de mevcuttu. Kendi içlerinde siyasi ve kültürel çatışmalar yaşansa da coğrafyanın sınırları ve askerî güçleri hızla büyümeye devam ediyordu. Yaşanan iç sıkıntılarının önemli bir kısmı da bu hızlı büyümenin kendisinden kaynaklanmaktaydı. Zira fethedilen toprakların insanların önemli bölümü köklü dinî, felsefî ve kültürel birikimleriyle ya bu yeni dini kabul ediyor ya da siyasi egemenliğini kabul ettikleri bu dinin hâkimiyeti altında kalarak kültürlerini ve inançlarını koruyorlardı. Zaman zaman açık veya örtülü olarak kültürel ve teolojik mücadele içerisine dahi girdikleri oluyordu.

İslâm'ı yeni kabul edenler ise zihin kodlarını inşa eden kültürel ve teolojik angajmanlarıyla yeni bir hayat tarzına geçiyor ve kişiden kişiye değişen ölçüde bu tasavvur dünyasıyla yeni dinin öğretileri arasında sentezlere gidiyorlardı. Bu sentezlerin bünyeye hayli aykırı olanları da vardı. Bu sebeple İslâm'ın ontolojisine uygun aklî ve naklî bilginin uzlaştırılacağı bilgi nazariyesi teşekkül edene kadar düşünsel karışıklıkların yaşanması kaçınılmaz olmuştu.

Müslümanlar arasında halku'l-Kur'an meselesinde, Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis merkezli temel iki tarz yaklaşım öne çıkıyordu. Bu Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis müntesiplerinin kendi aralarında da farklılıkların olmadığı manasına gelmez. İhtilaflar aklın ve vahyin ve bu

bağlamda rivayetlerin farklı konumlandırılmasına dayanmaktaydı. Bu gerginlik ortamında zehirlenen siyasi, kültürel ve ilmî ortamın ürettiği gerginlik ise meseleyi çözülmesi zor bir kördüğümüne dönüştürüyordu. Yeni düşüncelerin bünyeye girmesi, bu zemindeki karşılaşmaların hayli dinamik ve hızlı yaşanması fikri, siyasi ve toplumsal kamplaşmaları da kendisiyle getirmiştir. Bu çatışmaların siyasi hayat ve ilmî literatür itibarıyla en fazla yaşanacağı alan da halku'l-Kur'an merkezli olacaktı. Yeni teşekkül eden mezheplerin kurucu metinlerine de direkt ve dolaylı etki bırakacaktı.

### 3. Halk'ul Kur'an Meselesini Başlatan Öncüler

Kaynaklar meselenin nasıl başladığı ve ilk iddia sahibinin kim olduğu hususunda birden fazla görüş aktarmaktadır. Bu hususta son sözü söylemek mümkün gözükmemekle beraber sürece ışık tutması açısından isimleri öne çıkan kişileri aşağıda özetle de olsa ele alacağız.

#### *el-Velîd b. el-Muğîre*

Kur'an'ın yaratıldığı iddiasını ortaya atan ilk kişinin el-Velîd b. el-Muğîre olduğu iddia edilmiştir (Ed-Dârimî, 1995, s. 184). *"Bu (Kur'an) dedi, olsa olsa (sihirbazlardan öğrenilip) nakledilen bir sihirdir. Bu, insan sözünden başka bir şey değil."* (Müddesir: 74/24-25) Kur'an'daki bu âyetlerin Kureyşlilerin önde gelenlerinden olan el-Muğîre hakkında nâzil olduğu birçok rivâyetin anlatımıyla tefsir kitaplarında zikredilmektedir.

Buna göre el-Muğîre Kur'an'dan etkilenmiş, Kur'an'ın muhteşem belagatinin tesiriyle onun "Allah'ın kelâmı" olduğunu söylemiştir. Çoğu müşrikin bundan etkilenip İslâm'ı kabul edeceğinden korkan Kureyş uluları telaşlanmıştır. Bunun üzerine Ebû Cehil çok iyi tanıdığı el-Muğîre'ye gelerek onun cahili duygularını Kur'an'a karşı kışkırtmış ve onu toplum önünde Kur'an'ı inkâr etmeye zorlamıştır. el-Muğîre de bu provokasyonun etkisinde kalarak daha önce "Allah'ın kelâmı" dediği Kur'an'ı insanları etkileyen bir sihir ve beşer sözü olarak nitelendirmiştir (Et-Taberî, 2000, ss. 24/24-25; E.-F. İ. b. Ö. b. K. el-K. İbn Kesîr, 1999, s. 8/267).

el-Muğîre'nin Kur'an için beşer sözüdür demesinden yola çıkarak halk'ul-Kur'an meselesinin başlangıç noktasını bu olayla irtibatlandırmak doğru bir kanaat olmasa gerektir, zira bu olay özünde Kur'an'ın vahiyle Hz. Muhammed'e geldiğini kabul eden ancak onun mahiyetini sorgulayan görüşten çok farklılık arz etmektedir. el-Muğîre'nin yukarıda anlatılan tavrı Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edenlerin tipik tavrıdır ve Mekke'deki diğer inkârcıların inancından da farklı değildir. Bu, Hz. Muhammed'den

(s.a.v.) günümüze kadar Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine inanmayan tüm kesimlerin ortak tavidir ve kelâmî bir mesele olan halk'ul-Kur'an'la bir alakası yoktur.

### ***Beyân B. Sem'ân***

Beyân b. Sem'ân et-Temîmî (ö. 119/737), gulat Şîa gruplarından Beyâniyye'nin kurucu imamıdır. Nevbahtî, Beyân'ın Kufe'de saman alıp satan birisi olduğunu bildirir. Allah'ın insana benzediğini, zatı hariç bütün azalarını yok edeceği gibi inançlara sahip olduğunu yazar (Abdullah, 1992, s. 39). Beyân hakkında kaynaklarda çok az bilgi mevcuttur.

Bunlar arasında çalışmamızı ilgilendiren boyutuyla onun Kur'an'ın yaratıldığı iddiasını da dillendiren ilk kişilerden birisi olduğu bilgisi de kayıtlıdır. Bazı kaynaklar Ca'd b. Dirhem'in halku'l-Kur'an iddiasını Beyân'dan aldığını ileri sürmektedir (İbn Asâkir, 1995, ss. 72/99-100; İ.-D. E. İbn Kesîr, 1988, s. 9/364).

### ***Ca'd b. Dirhem***

Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) bu fikrin ilk öncüsü veya en azından ilk öncülerinden kabul edilir. Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî onun Kureyş müşriklerinden sonra bu bid'atla Basra'da ortaya çıkan ilk kişi olduğunu belirtir.(Ed-Dârimî, 1995, s. 21)

İbn Asâkir (ö. 571/1176) Ca'd'ın bu fikri Beyân b. Sem'ân'dan öğrendiğini aktarır. Beyân da Talut'tan öğrenmiştir. Talut, Lebid b. A'sam'ın bacası oğludur ve aynı zamanda damadıdır. Lebid b. Asam ise Hz. Peygamber'e (s.a.v.) büyü yapan sihirbazdır (İbn Asâkir, 1995, ss. 72/99-100).

Ca'd son Emevî halifesi II Mervan diye bilinen Ebû Abdilmelik Mervân b. Muhammed b. Mervân b. el-Hakem el-Hımâr el-Ümevî el-Ca'dî'nin (ö. 132/750) de mürebbiliğini yapmıştır. Bu sebeple II Mervan'a Ca'dî lakabı verilmiştir. Emevî halifesi Hişâm, Ca'd'ın öldürülmesi emrini vermiş, buna istinaden Hâlid el-Kasrî kurban bayramı günü Kûfe veya Vâsıt'ta muhtemelen 124 yılında Ca'd'ı idam etmiştir (İ.-D. E. İbn Kesîr, 1988, ss. 9/364-365).

### ***Cehm b. Safvân***

Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkindî et-Tirmizî (ö. 128/745-46) Cehmiyye fırkasının kurucu imamı olarak kabul edilir. İlk kelâmcılardan olduğu müsellemdir. ed-Dârimî Horasan'da halku'l-Kur'an davasını güden ilk kişinin Cehm olduğunu söyler (Ed-Dârimî, 1995, s. 21).

Cehm Kufe şehrinde Ca'd b. Dirhem'le karşılaşmış ve bu inancını orada ondan almış veya en azından onun etkisinde kalmıştır. Tenzih aşırı giden kelâmcıların karşısında Sifâtiyye grubunun temsilcilerinden ve Kur'an'ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) vardır. Cehm, Mukâtil'le birlikte onun mescidinde namaz kılmış ve kendisiyle münazara etmiş, sonra da Tirmiz'e sürgün edilmiştir. Cehm'in İsfahan'da veya Merv şehrinde öldürüldüğü söylenir. Cehm'i, İsfahan valisi Selim b. Ahvez öldürmüştür (İ.-D. E. İbn Kesîr, 1988, s. 9/364).

Ahmed b. Hanbel, Cehm'in Horasan bölgesinin Tirmiz şehrinde olduğunu, kelâmi tartışmalara fazlasıyla daldığını ve bu tartışmaların merkezinde Allah Teâla olduğunu, Hint felsefesine bağlı Sümenî müşriklerle (es-Sümaniyye) yaptığı bazı münazaralardan etkilendiğini belirtir (Hanbel, y.y., s. 93). Bu bilgilerden halku'l-Kur'an meselesinin müessir taraflarından birisinin de Hint teolojisi müntesip ve müdaafilere ile karşılaşma olduğunu söyleyebiliriz.

İmam Ebû Hanîfe'nin yanında Cehm b. Safvân ile Süleyman b. Mükâtil zikredildiğinde ikisi arasında bir mukayese yaparak şöyle dediği nakledilmiştir: "İkisi de aşırı gitmiştir. Cehm teşbihi nefy etmekte (aşırı tenzih) aşırı giderek '*innehu leyse bişey*' (Allah bir şey değildir) demiştir. Mukâtil b. Süleyman ise Allah'ı yarattıklarına benzetmiştir." (Hatîb el-Bağdâdî, 2002, s. 15/207; İbn Asâkir, 1995, s. 60/122) Burada Allah bir şeydir, sözünden maksat; Allah zatı ve sıfatı ile vardır. Ancak Allah Teâlâ, zat ve sıfat bakımından yaratılmış eşya gibi değildir. Allah bir şeydir, fakat diğer şeyler gibi değildir.

Cehm'in bu tavrının önemli sebeplerinden birisinin de kutsal metinlerin müteşâbih olanlarının lafzî manasını esas alarak Allah'ı yarattıklarına benzeten İslâm içi ve İslâm dışı fırkaların aşırılıklarına karşı göstermiş olduğu tepkidir denebilir.

### ***Yuhanna ed-Dimeşkî***

Yaşadığı dönemin önemli Hıristiyan kelâmcısı ve kilise babası olan Yuhannâ ed-Dimaşkî'nin (ö. 131/749 [?]) halku'l-Kur'an meselesinin Müslümanların gündemine girmesine öncülük eden kişilerden birisi olduğu da iddia edilmiştir.

Babası, Abdülmelik b. Mervân'ın hilafeti sırasında devletin maliye teşkilâtında görev yapan Yuhannâ, Abdülmelik'in vefatı üzerine I. Velîd döneminde (705-715) sarayda maliye işlerini yürüttü. Muhtemelen 718-720 yıllarında veya Hişâm b. Abdülmelik'in hilâfeti döneminde (724-743) görevinden istifa ederek Beytülmağdis yakınındaki Mâr

Sâbâs (Saint Sabas) Manastırı'nda inzivaya çekildi ve burada eserlerini kaleme almaya başladı. Bunlar arasında İslâm aleyhine yazdığı reddiyeler meşhurdur (Harman, y.y.).

Doğu Hıristiyan teolojisi üzerine önemli eserler vermiş Dimeşkî Ortaçağ boyunca hâkim olacak teolojik İslâm algısının ilk önemli temsilcisi kabul edilir.(Kalın, 2019, s. 48) O, dindaşlarına Müslümanlarla mücadele etmenin yollarını da gösteren sahasında bir mütehassıstı. Muhammed Ebu Zehra Dimeşkî'nin, din hususunda Müslümanlarla nasıl mücadele edileceğini Hıristiyanlara öğretirken Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu inancını Kur'an'ın kadim olduğu inancı üzerinden yapılması gerektiğini tavsiye ettiğini aktarır:

Eğer Müslüman sana: Mesih hakkında ne dersin? diye sorarsa, o Allah'ın kelâmıdır (kelimetullah), de. Sonra müslümana, Kur'an'da Mesih nasıl zikrolunmuştur? diye sor. Müslüman bu soruya cevap verinceye kadar hiçbir şey söyleme. Nihayetinde müslüman şu cevabı vermek zorunda kalacaktır: "İsa b. Meryem Allah'ın Resûlüdür, Meryem'e ilka ettiği kelimesidir. O'ndan bir ruhtur."<sup>2</sup>

Bu cevabı aldıktan sonra ona şunu sor: Allah'ın kelimesi ve O'ndan olan ruhu mahlûk mudur, yoksa gayri mahlûk mudur? Eğer mahlûktur, derse ona; ezelden Allah vardı fakat ne kelimesi ve ne ruh vardı, de. Bunu söylersen müslüman anlayacaktır. Çünkü bu görüşte olan kimse Müslümanların nazarında zındıktır."

Bunları nakleden Ebu Zehra, şu yorumda bulunur: "Açıkça görülüyor ki, Yuhanna dindaşlarına delil olacak konuları hazırlıyor, Müslümanları nasıl ilzam edeceğini araştırıyor, sonra kendi davasını müdafaa için Allah Kelâmının kadim olduğu meselesini bu işe karıştırıyordu." (Ebu Zehra, y.y., s. 97)

Yuhanna dindaşlarına Müslümanlarla tartıştıklarında ne söyleyeceklerini öğretirken 'Kur'an mahlûk mudur?' sorusundan alacağı cevapla, 'İsa da Kur'an gibidir' cevabını vermeyi planladığı açıktır. Zira bu dönem Hıristiyanların Müslümanlar karşısında savunma pozisyonunda oldukları bir dönemdir. Muhaliflerini kendi delilleriyle ilzam etmeye kalkışmıştır. Bunun da bazı Müslümanları İsa b. Meryem'in beşer olduğunu ve

---

<sup>2</sup> Burada kastedilen Kur'an'da geçen şu âyettir: "Ey kitab ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında ancak doğru olanı söyleyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisi, Meryem'e atmış olduğu kelimesi ve O'ndan bir ruhtur. Allah'a ve peygamberlerine inanın (Allah) üçtür demeyin. Kendi yararınız için buna son verin. Muhakkak ki Allah tek bir ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan yüce (münezzeh)dir. Göklerdeki ve yerdekilerin hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter." (Nisa: 4/171).

tabi olarak yaratıldığını söyleyebilmek için kelimetullahın da yaratıldığını söylemeye zorlamış olabileceği mümkündür.

Me'mûn'un Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e Mihne sürecini başlatmak üzere gönderdiği mektupların ikincisinde bu iddiayı destekler nitelikte ipuçları kendisini hissettirmektedir. Bu ise mevzu bahis teolojik tartışmanın müessir sebeplerinden bir tarafın da Hıristiyanlar olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Me'mûn bu mektubunda cahil diye nitelediği Müslüman halkın Allah'ın vahyettiği Kur'an'ın yaratılmadığı inançlarını tenkit etmiş ve Allah'ın her şeyi yarattığını, cahil Müslümanların Kur'an mahlûk değildir iddiasının 'Hıristiyanların Hz. İsa mahlûk değildir' iddiasına benzediğini söylemiştir. *"Onlar İsa, Allah'ın kelimesidir, mahlûk olamaz dediler. Müslümanların tutumu da bunu andırır"* (Taberî, y.y., s. 8/635). Aynı mektupta; *"Böylece İslâm düşmanlarının işini kolaylaştırdılar"* ifadesi de Kur'an kadimdir inancını savunan Müslümanlara öfkесinin bir sebebi olarak yer almaktadır.

Müslüman idaresi altında yaşayan ve Müslümanlar karşısında fikrî müdafaa konumunda olan Dimeşkî gibi ehli kitap önderlerin bu argümanları, Hıristiyan-Müslüman diyalogları halku'l-Kur'an tartışmalarını etkilemiş olsa da bunun sürece ne kadar tesir ettiğini bilmek eldeki verilerin yetersiz olması sebebiyle mümkün gözükmemektedir.

### ***İmam Ebû Hanîfe***

Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767), Hanefî mezhebinin kurucu imamı ve Ehl-i re'y ekolünün büyük müçtehididir. İmâm-ı Âzam diye şöhret bulan Ebû Hanîfe 80/699 yılında Kûfe'de dünyaya gelmiştir.

Ebû Hanîfe'yi burada konu etmemizin sebebi kendisinin halku'l-Kur'an meselesiyle irtibatlandırılması ve hatta bu sözü ilk kez onun ortaya attığı iddiasının bazı kaynaklarda yer almasıdır. Bu meyanda erken devir âlimlerinden İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe'nin Cehm b. Safvân gibi bu tartışmaya dâhil olduğu bilgisini verirken (İbn Kuteybe, 1991, s. 60) Ahmed b. Hanbel'in küçük oğlu ve önde gelen talebesi Abdullah ise, Ebû Hanîfe'nin Kur'an mahlûktur diyen ilk kişi olduğuna dair kitabında rivayet aktarır (Ebû Abdirrahmân, 1986, s. 1/183). Bu meyanda Ebû Hanîfe'yi tekfir eden sert ifadelere dahi yer verir. (Ebû Abdirrahmân, 1986, s. 194).

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, bu tarz rivâyetlerden bazılarını aktardıktan sonra bunların İmam'a atılmış mahza iftiralar olduğunu, Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet'in en faziletliilerinden birisi

olduğunu belirtir ve bu görüşte olanları kınar (El-Eş'arî, y.y., ss. 90-91). Muasır hadisçi Mustafa Sibaî, Ebû Hanîfe ve onun talebelerinin aleyhinde söylenmiş bu tarz ifadelerin uydurma ve haksız ithamlar olduğunu, bunun temel sebebini Mihne olaylarının teorisyen ve uygulayıcılarının itikatta Mu'tezileden olmakla beraber çoğunluğunun fıkihta Ebû Hanîfe'nin mezhebini takip etmelerine bağlar. Mihne döneminde baskılara maruz kalmış Ehl-i hadisten birçok kişi, Mihne sonrası Ebû Hanîfe ve talebelerine saldırmış ve onları karalamıştır (Es-Sibaî, 1982, s. 142).

Sibaî'nin yapmış olduğu tespit yerindedir, zira Bişr b. Gıyas gibi halku'l-Kur'an meselesinin teorisyeni ve Mihne'nin uygulayıcısı başkadı Ahmed b. Ebî Duâd gibi kişilerin fıkihta Hanefi olmaları birçok Ehl-i hadis müntesibini Hanefî karşıtı genellemeci tavırlara sevk etmiştir. Burada mezhep ve meşrep taassubunun da etkili olduğunu söylemek gerekir.

Kaynaklara bakıldığında halku'l-Kur'an meselesinde Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen görüşleri üç kısma ayırabiliriz: Birincisi, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna inanmak gerektiği, mahlûk olup olmadığı hususunu tartışmanın câiz olmadığı hususundadır. İkincisi, Kur'an mahlûktur, zira Allah'ın dışındaki her şey yaratılmıştır. Üçüncüsü ise, Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir, fakat insanın Kur'an'ı telaffuz etmesi ve onu yazması mahlûktur. Bir diğer ifade ile kulun fiilleri yaratılmıştır.

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen birbirine zıt bu görüşlerin dikkatli bir okuma sonrası yanlış anlamadan kaynaklandığı görülmektedir. Bu meyanda Şeyh Keşmîrî, Ebû Hanîfe'ye göre Kur'an mahlûktur diyen kişi kâfirdir, der. Bundan maksat ise Allah Teâlâ'nın kelâm-ı nefsisidir. Kelâm-ı lâfzî ise, bir diğer ifade ile Kur'an mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz ve lisanlarda okunan kelâm olarak yaratılmıştır (Keşmîrî, y.y., ss. 2/419-420).

Bu hususta İmam'ın görüşleri aslında aşağıda aktarıldığı üzere gayet açıktır: "Allah'ın ezeldeki sıfatları mahlûk ve sonradan olma (muhtes) değildir. Allah'ın sıfatlarının yaratılmış ve sonradan olduğunu söyleyen yahut tereddüt eden veya şüphe eden kimse Yüce Allah'ı inkâr etmiş olur. Kur'an Allah'ın kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an'ı telaffuzumuz yaratılmıştır, yazmamız yaratılmıştır, tilâvetimiz mahlûktur ve fakat Kur'an yaratılmamıştır. Allah'ın Kur'an'da Musa ve diğer peygamberlerden, fir'avn ve İblis'ten hikâye ederek verdiği haberlerin hepsi Allah kelâmıdır, onlardan haber vermektedir. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir, fakat Musa'nın ve diğer yaratılmışların kelâmı mahlûktur. Kur'an ise Allah'ın kelâmı olup, kadîm ve ezelîdir." (Ebû Hanîfe, 1999, ss. 20-22).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere bu tartışmaların başladığı erken dönemde Ebû Hanîfe meselenin tahlilini iyi yapmış, mahlûk olanla olmayanı veciz bir şekilde izah etmiştir. Sonraki asırlarda da Ehl-i Sünnet'in görüşü bu minvalde istikrara kavuşmuştur.

### ***Bişr b. Giyâs el-Merîsî***

Ebû Abdîrrahmân Bişr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî el-Bağdâdî (ö. 218/833). Fıkıhta Hanefî olduğu ittifakla kabul edilir. Seksen yaşlarında vefat ettiğine ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencisi olduğuna dair rivayetlerden yola çıkılarak 140/757 yılından önce ya da 141 yılında doğduğu söylenmiştir (A. Kaya, 2018, s. 187; Kılavuz, y.y.). Ancak yaşının küçük olması sebebiyle Ebû Hanîfe'ye talebe olması zayıf bir ihtimaldir. Ebû Yûsuf'un öğrencisi olduğu (Ez-Zehebî, 1963, s. 1/322; Hatîb el-Bağdâdî, 2002, s. 7/531; İbn Hacer, 1971, s. 2/29) uzun yıllar ondan fıkıh aldığı hususunda ittifak vardır. Kûfe'de veya Bağdat'ta doğmuş olması muhtemeldir. Kaynaklar babasının Kufe'de boyacılık ya da kasap işi yapan bir Yahudi olduğunu aktarırlar (Ed-Dârimî, 1998, s. 1/55; Ez-Zehebî, 1963, ss. 1/322-323; İbn Hacer, 1971, s. 2/29).

el-Merîsî'nin itikadi mensubiyeti tartışmalıdır. Mu'tezile, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie'ye mensup olduğu söylenmiştir. Mu'tezile âlimleri onu kendilerinden saymadıklarından mezhep ulemasını tanıtan tabakat kitaplarına el-Merîsî ismini almamışlardır. Daha çok Cehmiyye'den olduğu kabul edilmektedir.

Halku'l-Kur'ân davasının bayrağını taşıyan ve bu bayrağı birbirlerine devreden öncülere vardır. Müslüman toplumun gündemine ilk girdiği günden Mihne olaylarına kadar kimin kimden bayrağı devraldığı hususunda Bişr el-Merîsî'nin Cehm b. Safvân'dan aldığı söylenir.(İ.-D. E. İbn Kesîr, 1988, s. 9/364) Ölüm tarihlerine bakıldığında bunun mümkün olmadığı açıktır. Hatîb Bağdâdî, Cehm'in görüşlerini yalancı ve hadis uydurduğunu belirttiği Ebû Davud Süleyman en-Nehaî'den aldığını belirtmektedir.(Hatîb el-Bağdâdî, 2002, s. 10/20)

Bişr el-Merîsî, Halife Hârûnürreşîd (ö. 193/809) döneminde halku'l-Kur'ân propagandasını yaptığından ve nerdeyse ismi bu davayla özdeşleştiğinden takip edilmiştir. Yirmi yıl saklanmak durumunda kalan el-Merîsî, Halife Emin döneminde de saklanmaya ve faaliyetlerini gizli yürütmeye devam etmiştir. Halife Me'mûn döneminde ise açığa çıkarak onun indinde itibarlı bir yere sahip olmuştur (İbnü'l-Cevzî, y.y., ss. 416-417; Muhammed, 2006, s. 1/485).



Ebû Yusuf, talebesi Bişr el-Merîsi'yi kelâm ilmiyle uğraşması sebebiyle tenkit etmiştir. İmam Şâfiî ile münazaralar yapmıştır. Kimi Ehl-i hadis tarafından tekfir edilmiş, kimilerince zındıklıkla itham edilmiştir. Genel olarak cerh ve tadil uleması kendisini cerh etmiştir (Ez-Zehebî, 1963, ss. 1/322-323; İbn Hacer, 1971, ss. 2/29-30).

### ***Ahmed b. Ebî Duâd***

Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd Ferec b. Cerîr b. Mâlik el-İyâdî (ö. 240/854) bir şair, edip ve kelâm âlimidir. Halku'l-Kur'ân inancının bir devlet politikası olarak tertiplenmesinde halifeyi ikna edenlerin başında gelir. Mihne sürecinin devlet adına fiilen uygulayıcısı konumunda olmuş, bunu reddeden başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere meşhur âlimlerle münazaralar yapmıştır. Me'mûn'a yakın olan ve Mutasım döneminde Abbâsî Devleti'nde başkadılık görevini üstlenen İbn Ebû Duâd fıkhîta Hanefî mezhebine mensuptu. İtikadi mezhep olarak Cehmiyye'den olduğu söylense de Mu'tezile'den olduğu görüşü daha yaygındır. Muhalifleri dahi onu çok eli açık cömert bir kişi olarak tanımlamışlardır (Hatîb el-Bağdâdî, 2002, s. 5/233; İ.-D. E. İbn Kesîr, 1988, s. 10/333). Halife Vâsık'ın son döneminde yaşlı bir muhaddisle yapmış olduğu tartışmada kendisine sorulan sorulara cevap veremeyince halifenin gözünden düşmüş ve Mihne uygulamaları halife tarafından durdurulmaya başlanmıştır. Kaynaklar bu kişinin Abdullah b. Muhammed b. İshâk el-Ezremî olduğunu bildirmektedir. Bahsedilen bu olay çalışmamız açısından önemli olduğu için burada zikretmek faydalı olacaktır.

- el-Ezremî Vâsık'ın huzuruna elleri bağlı olarak getirilir. Güzel görümlü bu yaşlı adamı halife oturmaya davet eder ve İbni Ebî Duâd ile Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı hususunda münazara etmesini ister. Şeyh ona Ahmet İbni Ebî Duâd'ın kendisiyle münazara etmeye ehil olmadığını, zayıf olduğunu söyler. Bu cevap halifeyi öfkelenendirir. el-Ezremî ilk sözün kendisine verilmesini ister ve münazara başlamış olur.
- Şeyh: Ey Ahmed, bu sözün (halku'l-Kur'ân) söylendiğinde dinin kendisiyle tamamlanacağı, (dolayısıyla) söylenmesi vacip bir söz müdür?
- İbni Ebî Duâd: Evet.
- Şeyh: Ey Ahmet, bana Resûlullah'tan (s.a.v.) haber ver, Allah onu kullarına peygamber olarak gönderdiğinde Allah'ın kendisine emrettiklerinden bir şeyi sakladı mı?
- İbni Ebî Duâd: Hayır.
- Şeyh: Resûlullah (s.a.v.) bu sorduğunuz sözünüze (halku'l-Kur'ân'a) Müslümanları davet etti mi?
- İbni Ebî Duâd sessiz kaldı.
- Bunun üzerine Şeyh Vâsık'a dönerek: Ey Müminlerin Emiri, bu birincisi, dedi.

- Şeyh: Ey Ahmet, Allah Azz ve Celle'den haber ver. *"Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için İslâm'ı din olarak seçtim"* (Mâide: 5/3) âyetini Resûlullah (s.a.v.)'e indirdiğinde, Allah dinini ikmal ettiğini söylediği bu âyetinde doğru mu söylemektedir, yoksa sen dinin tamamlanmadığı iddianda doğru mu söylemekteisin?
- İbni Ebî Duâd sessiz kaldı, bunun üzerine Şeyh: Ey Ahmed cevap ver, dedi ama o cevap veremedi. Şeyh: Ey Müminlerin Emiri, bu ikincisi, dedi.
- Şeyh: Ey Ahmet, bana Resûlullah'tan (s.a.v.) haber ver, o bu sözü (halku'l-Kur'ân inancını) bildi mi, bilmedi mi?
- İbni Ebî Duâd: Bildi.
- Şeyh: İnsanları bu söze davet etti mi?
- İbni Ebî Duâd sessiz kaldı.
- Şeyh: Ey Müminlerin Emiri, bu üçüncüsü, dedi.
- Şeyh: Ey Ahmed, Resûlullah (s.a.v.) geniş davrandı, senin iddiana göre bu sözü bildi ama Ümmetini bunu söylemeye davet etmedi, değil mi?
- İbni Ebî Duâd: Evet.
- Şeyh: Sonra bu meseleyi Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali (r.a.) bildiler mi, bilmediler mi?
- İbni Ebî Duâd: Evet, bildiler.
- Bunun üzerine Şeyh yüzünü Vâsık'a dönerek İbni Ebî Duâd'ın kendisiyle münazara etmeye ehil olmadığını ve zayıf olduğunu kendisine sözün başında iletmediğini söyler. (Hatîb el-Bağdâdî, 2002, s. 11/271; İbnü'l-Cevzî, y.y., ss. 478-479)
- Şeyh böylece halifeye Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve dört râşid halifenin bilmediğini İbni Ebî Duâd'ın bildiğini iddia ettiğini, onların davet etmediği bir söze İbni Ebî Duâd'ın bir iman maddesi olarak davet ettiğini ve bu hususta devlet gücünü kullanmaktan çekinmediğini de göstermiş oldu. Bu münazarada dile getirilenler dolaylı olarak Abbâsî Devleti'nin Mihne'yi bir devlet politikası olarak uygulayan üç halifesi Me'mûn, Mutasım ve Vâsık'a da yöneltilmiş bir eleştiri ve dahi Vâsık'ı bunu terk etmeye çağıran bir nasihattir. Bu münazaranın sonucunda Şeyh serbest bırakıldı ve devlet bu meseledeki katı tutumunu terk etti.

#### 4. Genel Değerlendirme ve Sonuç

İslâm tarihinde halku'l-Kur'ân meselesinin ilk mucidinin kimliği meçhul kalmıştır. Bu böyle olmakla beraber fikrin öncüleri ve bu fikrin davasını güden fırkalar bilinmektedir. Kanaatimize göre bu tartışmanın fitilini ilk olarak kimin ateşlediğinden çok bu meseleyi doğuran siyasi, toplumsal, teolojik, kültürel atmosfer ve ilmî faaliyetlerin içine girdiği epistemik arka plan önemlidir. Zira bu çalışmanın başında tasvir edilen arka plan

teşekkül ettikten sonra yeni ve zaman zaman sarsıcı fikirlerin ileri sürülmesi ve toplumsal yapıyı, ilim merkezlerini etkileyen olayların meydana gelmesi kaçınılmaz olur.

Medeniyetler tarihi perspektifinden meseleye bakıldığında Müslümanların hayli erken bir dönemde askerî ve kültürel hayatta gayet hızlı sıçramalar yaptığı görülmektedir. Bunun neticesinde farklı kültür havzalarının derin ve kimi zaman da meydan okuyan felsefi ve teolojik meseleleriyle karşı karşıya kaldılar. Fetihlerle açılan köklü medeniyet havzalarının ontolojik tasavvurlarını besleyen epistemik birikimleriyle yüzleşmeleri gerekti. Bu, teoloji ve felsefeden tabiat bilimlerine varana kadar bir anlama ve anlamlandırma biçimiydi. Müslümanlar bu temasın sonuçlarından biri olarak halku'l-Kur'an tartışmasını teşekkül aşamasındaki medeniyetlerinin kucağında buldular.

Yeni meselelere ve konumuz itibarıyla halku'l-Kur'an fikrine İslâmî cevap nasıl verilmeliydi hususunda âlimler farklı tavırlar takındılar. Konuyu bid'at görüp meseleyi gündemlerine almayanlar, gündeme almayı dahi caiz görmeyenler, mesele hakkında tevakkuf edenler, bir tevhit öğretisi gibi bunu halka zorla kabul ettirmeye kalkanlar, etki tepki bağlamında buna sert cevap verenler, bu zeminde siyasi baskılara direnenler ve makul bir izah getirmeye çalışanlar oldu.

Bu zeminde halku'l-Kur'an fikri bir meseleye dönüşmeden İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen şu görüş bir uzlaşma noktası olabilirdi: "Kur'an Allah'ın kelâmı olup, mushafalarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an'ı telaffuzumuz yaratılmıştır, yazmamız yaratılmıştır, tilâvetimiz mahlûktur ve fakat Kur'an yaratılmamıştır.. Kur'an ise Allah'ın kelâmı olup, kadîm ve ezelîdir."(Ebû Hanîfe, 1999, ss. 20-22) Bir diğer ifade ile Allah'ın kelâm-ı nefsi kadimdir, Kelâm-ı lâfzî ise mahlûktur. Bu izah ilk dönemde olmasa da ileri aşamada Müslümanların kahir ekseriyetinin üzerinde ittifak edecekleri bir çözüm olacaktı.

Erken dönem verilmiş bu tutarlı cevap üzerinde neden bir ittifakın oluşamadığı sorusuna gelince, bunun sebebi hem sosyo-politik ve kültürel konjonktüre hem de varlık ve bilgi teorisinin inşa edilmemiş olmasına rücu eder. Bizim çalışmamızda görebildiğimiz kadarıyla bazıları şunlardır:

- Fetihlerle elde edilen yeni coğrafyalarda Mekke ve Medine'den daha farklı metafizik tasavvurlar mevcuttu. Bu tasavvurların anlaşılması, bünyeye uygun olmayanın dışarıda tutulması, bünyeye uygun olanın ise alınması ve tevhit eksenli İslâm öğretileriyle uzlaştırılması, sindirilmesi ve kabul edilmesi zaman isterdi.
- Genişleyen topraklarda ve bhusus yeni kurulan Basra, Kûfe ve Bağdat gibi şehirlerde Arap ve Arap olmayanlar beraber yaşamaya başlamışlardı. Bu zeminde

Arap ve mevâli çekişmesi meseleye kısmen siyasi bir boyut katmaktaydı. Emevîlerin kuşatıcı olmayan Arapçı politikalarına mukavemet eden mevâleden bazı çevrelerin bu mukavemetini teolojik tartışmalarla perdelemek istemesi mümkündür. Halife Me'mûn'un Horasan'dan ve Horasanlı destekçileriyle gelip Bağdat'ta hilafeti ele geçirmesi, meselenin fikrî öncülerinin çoğunluğunun Arap kökenli olmaması sürecin müessir unsurlarından birisinin de bu olduğuna karine teşkil eder. Böyle olmakla beraber bu etkinin gereğinden fazla büyütülmemesi gerekir.

- Müslümanlar kendilerine ait epistemolojik ve ontolojik sistemlerini henüz inşa edememişlerdi. Bu sebeple naklî ve aklî ilimlerin nasıl ve hangi sisteme göre uzlaştırılacağı sorunsalı çözülememişti. Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında ortaya çıkan kamplaşmalar, kader inancı ve hür irade gibi ihtilaflı meseleler buna örnek verilebilir.
- Siyasi kamplaşmalar, bunun neticesinde yaşanan kanlı çekişmeler, Müslümanları tekfir etme ve şiddeti kutsama gibi ortaya çıkan bid'at fikirlerle yüzleşme hususunda daha fazla teenni ve tedbirle davranılmasını gerektiriyordu.
- Halku'l-Kur'ân meselesi üzerinde en azından cumhurun uzlaşacağı bir izah getirmek kolay değildi, zira Mihne süreciyle taraflar arasındaki zirveye çıkan öfkenin biraz soğuması gerekiyordu. İhtiyaç duyulan makbul uzlaşma zeminini geçmişin müktesebatını tutarlı bir usûl zemininde harmanlayacak izahları Sünnî kelâmın ortaya çıkması sağlayacaktı.
- Bütün bunlara rağmen ilk dönemin ihtilafları şiddetini kaybederek ve fakat mevcudiyetini de koruyarak günümüze kadar yaşadı. Günümüzde ise halku'l-Kur'ân tartışması daha çok Kur'ân'ın tarihselliği tartışmaları bağlamında ve post-modern dönemin ürettiği zihnin önermeleriyle ele alınmaktadır. Kadim olan tartışmalar ise paradigması farklı olan bu önermelere malzeme yapılmaktadır.

Velhasıl halku'l-Kur'ân meselesi erken dönemde kurulan yeni şehirler, genişleyen coğrafya ile gelen kültürel etkileşim, toplumsal dönüşüm ve tercüme faaliyetlerinin sonucunda yaşanan zihniyet değişiminin bir sonucu olarak taraftar bulmaya başladı.

Kutsal metinler ve o metinlerin taşıdığı anlam bu yeni zihinsel yapının bir formülasyonu olarak ilim havzalarının gündemine girdi. Halku'l-Kur'ân fikrinin öncüleri kabul edilen kişilerin biyografilerine bakıldığında hep bu sürecin ortaya çıkardığı aktörler olduğu görülecektir.

Çalışmamızda Cehm b. Safvân'ın Hint felsefesine bağlı Sümenî müşrikler (es-Sümaniyye) ile olan tartışmasına, Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin dindaşlarına önerdiği Müslümanlarla

yapılacak münazara taktiklerine ve Halife Me'mûn'un Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e Mihne sürecini başlatmak üzere gönderdiği ikinci mektubunda Hıristiyanların iddialarına nasıl atıf yaptığına değindik. Gayrimüslimlerin Müslümanlarla yapmış oldukları münazaraların bu süreçte etkisi olmuştur. Bununla beraber onların ileriye sürdükleri deliller ortaya çıkan bu yeni zihnin tasavvurunda bir yere oturduğu ve belki de kullanışlı bir malzeme sunduğu için gerekçe olarak ileriye sürülmüştür. Kelâm ilminin bu meyanda kadim kültür havzalarından ve bhusus Yunan felsefesinden elde ettiği birikimi bu amaçla kullandığı iyi bilinir. Ama sonuç itibarıyla halku'l-Kur'an meselesi ilim havzalarına girmeye, âlimler bunu tartışmaya, lehte ve aleyhte tavır belirlemeye başladıktan sonra artık Müslümanlara ait bir mesele olmuştur.

### Kaynakça

- Abdullah, E.-N. el-H. b. M. el-K. S. b. (1992). *Fıraku'ş-Şî'a* (A. M. El-Hifnî (ed.); 1. baskı). Dâru'r-Raşîd.
- Ebû Abdîrrahmân, A. b. A. b. M. b. H. (1986). *Kitâbü's-Sünne* (M. b. S. Sâlim el-Kahtânî (ed.); 2. baskı). Daru İbnu'l-Kayyim.
- Ebû Hanîfe, N. b. S. b. Z. b. M. (1999). *el-Fıkhü'l-ekber* (1. baskı). Mektebetu'l-furkân.
- Ebu Zehra, M. (y.y.). *Ebû Hanîfe*. Daru'l-fikrîl-arabi.
- Ed-Dârimî, E. S. O. b. S. b. H. (1995). *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (B. b. A. El-Bedr (ed.); 2. baskı). Dâr İbnu'l-esîr.
- Ed-Dârimî, E. S. O. b. S. b. H. (1998). *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd* (H. R. b. El-Elmaî (ed.); 1. baskı). Mektebetu'r-rüşd.
- El-Eş'arî, E.-H. A. b. İ. b. İ. b. S. el-B. (y.y.). *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (1. baskı). Dâru'l-ensâr.
- El-Eş'arî, E.-H. A. b. İ. b. İ. b. S. el-B. (2005). *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn* (Z. Nuaym (ed.); 1. baskı). el-Mektebetu'l-asriyye.
- Es-Sibaî, M. (1982). *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (2. baskı). el-Mekteb el-İslâmî.
- Et-Taberî, M. b. C. b. Y. el-Â. el-B. (2000). *Câmi'u'l-beyân Fî Te'vîli'l-Kur'an* (A. M. Şâkir (ed.); 1. baskı). Muessesetü'r-risâleti.
- Ez-Zehabî, Ş. M. b. A. b. O. et-T. (1963). *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (A. M. El-Bicâvî (ed.); 1. baskı). Daru'l-ma'rifeti.
- Gutas, D. (2018). Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler. İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (6. baskı). TDV.
- Hanbel, A. b. (y.y.). *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (S. b. S. Şâhin (ed.); 1. baskı). Dâru's-Sebât.
- Harman, Ö. F. (y.y.). Yuhannâ ed-Dimaşkî. İçinde *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yuhanna-ed-dimaski>
- Hatîb el-Bağdâdî, E. B. A. b. A. (2002). *Tarihu Bağdad* (B. A. Maruf (ed.)). Dâru'l-ğarb el-İslâmî (Şâmîle).
- İbn Asâkir, E.-K. A. b. el-H. b. H. ed-D. (1995). *Târihu Dimaşk* (A. b. Ğ. El-Umravî (ed.)). Dâru'l-

- fıkr Lit-tibâati ven-neşr vet'tavzi'a.
- İbn Hacer, A. b. A. b. M. el-A. (1971). *Lisânü'l-Mîzân* (2. baskı). Muessesetü'l-E'lamî.
- İbn Kesîr, E.-F. İ. b. Ö. b. K. el-K. (1999). *Tefsîr'ul-Kur'ani'l-azîm* (S. b. M. Selâmete (ed.); 2. baskı). Daru Tîbe Lin-neşr vet'tavzi'a.
- İbn Kesîr, İ.-D. E. (1988). *el-Bidâye ve'n-nihâye* (1. baskı). Dâru'r-reyyân Lit-turâs.
- İbn Kuteybe, A. b. M. ed-D. (1991). *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (Ö. b. M. Ebu Amr (ed.); 1. baskı). Dâru'r-Râyeti.
- İbnü'l-Cevzî, C. E.-F. A. b. A. b. M. (y.y.). *Menâkibu'l-İmâm Ahmad* (A. b. A. Muhsin (ed.); 2. baskı). Dâru Hicr.
- İbnü'n-Nedîm, E.-F. M. b. İ. (1997). *el-Fihrist* (İ. Ramadan (ed.); 2. baskı). Dâru'l-marife.
- Kalın, İ. (2019). *İslâm ve Batı* (14. baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, A. (2018). *İlk Dönem Hadis Tartışmaları* (1. baskı). İFAV.
- Kaya, M. (y.y.). KİNDÎ, Ya'küb b. İshak. İçinde *DİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Keşmîrî, M. E. Ş. H. (y.y.). *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Mektebetu Hakkâniyye.
- Kılavuz, A. S. (y.y.). Bişr b. Giyâs. İçinde *DİA*.
- Muhammed, el-M. T. A. b. A. b. A. b. (2006). *el-Mukaffa'l-kebîr* (M. El-Y'alâvî (ed.); 2. baskı). Dâru'l-ğarb el-İslâmî.
- Sezgin, F. (2015). *İslam ' da Bilim ve Teknik Cilt I* (3. baskı). TÜBA.
- Taberî, M. b. C. (y.y.). *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (2. baskı). Daru't-turâs.
- Üçer, İ. H. (2018). Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi. İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İslâm felsefesi: Tarih ve Problemler* (6. baskı). TDV.

# Sivil Toplum Kuruluşlarına Genel Bakış ve ANKOS

## *General Overview of Non-Governmental Organizations and ANKOS*

 Sami Çuhadar

*İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye*  
*sami.cuhadar@bilgi.edu.tr*

Geliş Tarihi: 11 Nisan 2020    Kabul Tarihi: 25 Mayıs 2020    Yayın Tarihi: 30 Temmuz 2020

**Öz:** Sivil toplum kuruluşu, gönüllülük esasıyla devlet yönetimi dışında oluşturulan ve etkinliklerin yürütüldüğü bireyler topluluğu olarak ifade edilmektedir. Bu toplulukların, ülkeler üzerinde siyasi, kültürel, sosyal ve ekonomik etkiler gibi birçok etkisi olabilmektedir. Özellikle sosyal medya araçları, görsel işitsel yayınlar ve bilgi iletişim teknolojilerindeki gelişmeler ile birlikte sivil toplum kuruluşları, finans kuruluşları, çok uluslu şirketler ve medyadan sonra dünyada en önemli dördüncü güce sahip topluluk olarak gösterilmektedir. Bu çalışmada sivil toplum kavramı, türleri, tarihsel gelişimi, özellikleri ve önemi ele alınmıştır. Sivil toplum kuruluşlarının kişilere ve topluma sağladığı katkılar üzerinde durulmuştur. Ayrıca Sivil toplum örgütlerinden dernekler esas alınarak değerlendirmeler yapılmış, kütüphanecilik alanında faaliyet gösteren ANKOS Derneği sivil toplum kuruluşları kapsamında detaylı olarak incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Sivil Toplum Kuruluşu, ANKOS, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, Dernekler

**Abstract:** *Non-governmental organization is defined as the community of individuals that individuals create and carry out their activities outside the state administration on a voluntary basis. These communities can have effects in many areas such as political, cultural, social, gross national product of countries. It is shown as the fourth most important community in the world after non-governmental organizations, financial institutions, multinational companies and media, especially with the developments in social media tools, audiovisual broadcasts and information communication technologies. In this study, the concept of civil society, its types, historical development, features and importance are discussed. The contributions of non-governmental organizations to individuals and society are emphasized. In addition, evaluations are made on the basis of associations from non-governmental organizations, and ANKOS Association which operates in the field of librarianship is examined in detail within the scope of non-governmental organizations.*

**Keywords:** *Non-Governmental Organizations, ANKOS, Department of Information and Document Management, Associations*

## 1. Giriş

Küreselleşme ile birlikte ülkelerin fiziksel sınırlarının önemi azalmakta, toplumlar ve bireyler giderek birbirlerine yaklaşmaktadır. Bu etkileşimle birlikte ekonomiden, politikaya, kültürden sosyal hayata kadar toplumu yakından ilgilendiren birçok alan etkilenmekte ve sivil toplum kuruluşlarının önemi de artmaktadır.

Dünyadaki birçok sivil toplum kuruluşu kadın hakları, insan hakları, çevre, sağlık, eğitim, doğa, afet gibi birçok alanda faaliyet göstermektedir. Kütüphanecilik alanında da faaliyet gösteren Sivil Toplum Kuruluşlarının (STK) geçmişi 1830'lu yıllara kadar giderek köklü bir geçmişe sahiptir. Örneğin hukuk alanında ilk dernek 1834 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde "Cincinnati Hukuk Kütüphanesi Derneği" (History, 2014) adı ile kurulmuştur. Amerikan Kütüphaneciler Derneği ise 1876 yılında kurulmuştur (History, 2019). Kuruluş yılları yüzyıllar öncesine dayanan kütüphanecilik alanındaki STK'lar meslek bilincinin oluşması, mesleki örgütlenme, meslek etiği, meslek çalışanlarının haklarının korunması, mesleki sorumluluğun sürekli kılınması gibi alanlarda önemli faaliyetler yürütmektedir. 1927 yılında kurulan Uluslararası Kütüphane Dernekleri ve Kurumları Federasyonu (IFLA) günümüzde 140'dan fazla ülkeden 1400'den fazla üyesi olan, 44 bölüm ve 16 özel çalışma grubunda 1200'den fazla gönüllü uzman çalışanı ile dünyanın önemli sivil toplum kuruluşlarından biridir (About IFLA, 2019). IFLA, kütüphanelerde yeni bilgi teknolojilerinin geliştirilmesi ve uygulanması, kütüphanelerin eğitsel, sosyal ve kültürel gelişimi, bilginin erişilebilirliği ve erişimin kolaylaştırılması, mesleki gelişim gibi birçok alanda çalışmalar ve paylaşımlar yapmaya devam etmektedir.

Ülkemizde kütüphanecilik alanında sivil toplum çalışmaları, 19 Kasım 1949 yılında Türk Kütüphaneciler Derneğinin kurulması ile resmi olarak başlamış, 1970 yılında Üniversite Kütüphanecilik Bölümü Mezunları (KÜT-DER) Derneği, 1991 yılında Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği (ÜNNAK), 2000 yılında Anadolu Üniversite Kütüphaneleri Konsorsiyumu (ANKOS), 2002 yılında Okul Kütüphanecileri İstanbul Grubu, 2002 yılında Yenilikçi Kütüphane Girişimleri Tanıtım Grubu, 2011 yılında kurulan Avrasya Kütüphaneciler Birliği gibi oluşumlarla devam etmektedir (Çuhadar, 2008). Bu kapsamda 2000'li yıllarda kütüphanecilik alanında STK sayısının arttığını söyleyebiliriz.

## 2. Sivil Toplum Kavramı

Sivil kavramı Latince "civis" kökünden türetilmiş ve yurttaş anlamına gelmektedir. Sivil toplum ise Fransızca "societe civile" den gelmektedir (Talas, 2011). Sivil toplum kavramını aydınlanma dönemi öncesi, aydınlanma dönemi ve günümüzdeki kullanım olmak üzere üç dönemde değerlendirebiliriz. Antik Yunan'da siyasal toplumu belirtmek



için kullanılan sivil toplum, aydınlanma çağında baskıcı yönetimlere karşı özgürlükçü düşünce, birey hak ve özgürlük alanı ve günümüzde ise devlet dışı alan (Aslan, 2010 ) olarak ifade edilmektedir.

Sivil toplum kuruluşları, siyasi, ekonomik, kültürel yaklaşımlar ile farklı biçimlerde tanımlanabilmektedir. STK, Türk Dil Kurumu tarafından oluşturulan Güncel Türkçe Sözlükte “devletin denetimi altında olmayan, kararlarını bağımsız olarak vererek toplumsal etkinliklerde bulunan bireyler topluluğu” (Türk Dil Kurumu, 2006), Keyman’a göre “bir toplumun kendisini ve eylemlerini bir bütün olarak, devlet iktidarının baskısı ve denetimi altında olmayan gönüllü örgütler yoluyla örgütlemesi” (Keyman, 2004) şeklinde ifade edilmektedir. Başka bir tanımda ise STK, toplumun devlet dışında kalan bölümü olarak görülmekte ve resmi kurumlar dışında ve bunlardan bağımsız olarak çalışan, politik, sosyal, kültürel, hukuki ve çevresel amaçları doğrultusunda lobi çalışmaları, ikna ve eylemlerle çalışan, üyelerini ve çalışanlarını gönüllülük usulüyle alan, kâr amacı gütmeyen ve gelirlerini bağışlar ve/veya üyelik ödemeleri ile sağlayan kuruluşlar (Kobirate, 2015) olarak açıklanmaktadır. Bu tanımlardan yola çıkarak sivil toplum kuruluşlarını; vatandaşların gönüllülük temelinde devlet yönetimi dışında oluşturdukları birliktelik olarak da tanımlayabiliriz.

STK'lara yaklaşım üç grupta değerlendirilmektedir. Bunlardan birincisi sivil toplum kuruluşlarının devletten ayrı vatandaşların kendi iradeleri ile kurmuş oldukları düzen; ikinci olarak aile ya da birey ile devlet arasındaki boşluğu dolduran yapı ve üçüncü olarak ise üyelerinin oluşturduğu devlet dışı faaliyetler ile devlet kurumları üzerinde baskı ve denetim kurmak için oluşturulan örgütlenme (Talas, 2011) biçimi olarak gruplanmaktadır. STK'ların tanımlarında ve yapılanmalarında farklılıklar olsa da STK'ların genel özelliklerinde benzerlikler bulunmaktadır. Bu bağlamda STK'ların başlıca özellikleri:

- Kâr amacı gütmemesi,
- Gönüllülük esasında çalışmalarını yürütmesi,
- Kendi içlerinde demokratik bir yapı olması ve seçimle göreve gelmesi,
- Karar ve uygulamalarında katılımcı bir yaklaşım olması,
- Devlet dışında kuruluş olması,
- Genel olarak belli konularda uzmanlaşması,
- İyilik temelinde çalışmalarını yürütmesi,
- Belirli konulara adanmışlık, idealist olma gibi özellikler bulunmaktadır.

### 3. Sivil Toplum Kuruluşlarının Türleri

STK'ların statüsü ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Bazı ülkelerde sadece yasada belirtilen oluşumlar STK olarak kabul edilirken bazı ülkelerde yasal olarak kurulmasa bile

STK tanım ve amaçlarına uygun faaliyet gösteren gruplarda STK olarak kabul edilmektedir. Dernekler, vakıflar, ticaret odaları, sanayi odaları, sendikalar, federasyonlar, barolar, siyasi partilerin sosyal girişimleri, platformlar, konsorsiyumlar ve dinsel gruplar sivil toplum kuruluşları arasında sayılabilmektedir.

Türkiye’de sivil toplum kuruluşları, işçi sendikaları, odalar, barolar, gibi meslek örgütleri, siyasal partiler, spor kulüpleri, vakıf ve derneklerden oluşmaktadır. Dernek ve vakıfların iktisadi işletmeleri yok ise kurumlar vergisinden muaftır. Meslek icrası için üyeliğin zorunlu tutulduğu tabip, mimar ve mühendis birliği gibi yarı resmi kurumlar STK olarak değerlendirilmemektedir (Aslan, 2010 ).

Türkiye’de sivil toplum hareketinin başlangıcı Selçuklular dönemine (1071–1293) dayanır. Sivil toplum kuruluşlarının gelişimi, vakıfların oluşturulması ile başlar. Selçuklularla başlayan bu gelişim, Osmanlı döneminde (1299–1920) kurumsallaşarak günümüze kadar gelir. Cumhuriyet döneminde ise 5 Haziran 1935 tarihinde 2762 sayılı Vakıflar Kanunu çıkarılarak 13 Haziran 1935 tarih ve 3027 sayılı Resmi Gazetede yayımlanmıştır. Günümüzde yürürlükte olan 5737 sayılı Vakıflar Kanunu 2008, 2009, 2011, 2013, 2017 ve 2018 yıllarında birçok değişiklik (Vakıflar Kanunu, 2018) yapılmıştır.

Diğer bir sivil toplum kuruluşu da derneklerdir. 1924 Anayasası’nın 70. ve 79. maddelerince toplantı ve dernek kurma hakkı verilmiştir. 1938 yılında 3512 sayılı derneklerle ilgili yeni bir yasa çıkarılmıştır. 1946 yılında dernekler kanununda günün şartlarına göre değişiklikler yapılmıştır. 1961 Anayasası’nın 28. ve 29. maddesinde dernek kurma ve toplantı yapma özgürlüğü genişletilmiştir. 12 Mart 1971 askeri darbesi ile 1630 sayılı yeni bir kanun çıkartılarak dernekler devlet kontrolüne alınmıştır. 1983 yılında Anayasanın 33. maddesine dayanılarak 2908 sayılı dernekler kanunu yayımlanmış ve kanundaki kısıtlamalardan dolayı 1980–1983 yılları arasında dernekler nerede ise durma noktasına gelmiştir. Anayasanın 33. maddesinin 1995 yılında olumlu yönde değiştirilmesi ile birlikte dernekler tekrar canlanmaya başlamıştır (Ergür, 2006). Yürürlükte olan 5253 sayılı Dernekler Kanununda günün ihtiyaçlarına göre 2004, 2006, 2007, 2008, 2009, 2013 ve 2018 yıllarında değişiklikler yapılmıştır.

#### **4. Sivil Toplum Kuruluşlarının Önemi**

Küreselleşme ile birlikte STK’ların önemi her geçen gün artmaktadır. STK’lar hükümetlerin oluşmasında, devam etmesinde yaptıkları resmi veya resmi olmayan çalışmaları ile etkili olabilmektedir. Sivil toplum kuruluşlarının, finans kuruluşları, çok uluslu şirketler ve medyadan sonra dünyada en önemli dördüncü güç olduğu belirtilmektedir (Talas, 2011). Örneğin STK’lar uluslararası düzeyde çevre çalışmaları, hayvan hakları, insan hakları, sokak çocukları, Avrupa Birliği projeleri gibi çalışmalarla ülkelerde etkin olabilmektedirler.

Günümüzde sivil toplum kuruluşlarının etkin olmasında bilgi, iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, sosyal medya araçları ve görsel işitsel yayınlar etkili olmaktadır. Saniyeler içerisinde bir haber, dünyanın bir ucundan diğer ucuna yeni teknolojiler ile ulaşabilmektedir.

Dünyada önemi her geçen gün artan STK'ların istihdama ve gayri safi milli hasılaya önemli katkıları bulunmaktadır. Almanya'da toplam istihdamın %3,7'si, Fransa'da toplam istihdamın %4,2'si, İngiltere'de toplam istihdamın %4'ü, İtalya'da ise toplam istihdamın %2'sini sivil toplum kuruluşları sağlamaktadır. Farklı bir açıdan ekonomiye katkı olarak gayri safi milli hâsıla olarak baktığımızda ise Hollanda %15,5, Belçika %8,4; Almanya %4; Tanzanya %2,9; Hindistan %0,4 ve Türkiye'de ise 2006 yılı verilerine göre %0,8 oranında katkı sağladığı görülmektedir. STK'ların bazı ülkelerin gerek ekonomisine gerekse istihdamına daha fazla katkı sağlamasının temel nedeni ülkede yaşayan kişilerin derneklerde ne kadar yer aldığına bağlıdır. Örneğin Türkiye'de nüfusun %12'si dernek üyesi ve yaklaşık 8 kişide 1'i kişi derneklere üyedir. Danimarka'da 5.5 milyon nüfusa rağmen 18 milyon dernek üyesi bulunmakta ve yaklaşık 1 kişinin en az 3 derneğe üyeliği bulunmaktadır (Şalva, 2017). Diğer önemli bir neden ise ülkelerin kendi bütçelerinde sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri için önemli miktarda ödenek ayırmaları ve destek vermeleridir.

2015 yılı verilerine göre ABD, Fransa, Rusya, Türkiye, Afganistan ve Mısır'daki Sivil toplum kuruluşlarının sayısı Tablo 1'de gösterilmiştir.

**Tablo 1. Bazı Ülkelerde Toplam STK ve Kişi Başı STK Sayısı**

<i>Ülke</i>	<i>STK Sayısı</i>	<i>Güncelleme Yılı</i>	<i>Nüfus</i>	<i>Kişi Başı Dernek Sayısı</i>
<i>ABD</i>	1.532.250	2015	320.090.857	0,0048
<i>Fransa</i>	1.350.000	2015	64.395.344	0,0210
<i>Rusya</i>	227.196	2015	143.456.917	0,0016
<i>Türkiye</i>	126.629	2015	78.741.053	0,0016
<i>Afganistan</i>	5.789	2015	32.526.562	0,0002
<i>Mısır</i>	40.000	2014	91.508.083	0,0004

**Kaynak:** Gelişmiş Ülkelerde Toplam STK Sayıları (YADA, 2015) ve (Population , 2015)

Tablo 1'e göre en fazla STK ABD'de sonra Fransa'da bulunmaktadır. STK sayılarının genelde ülkelerin gelişmişlik düzeyine paralel gittiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan STK sayısını değerlendirirken toplam nüfusu da dikkate almak faydalı olacaktır. STK'ları, sayı

ve nüfus bağlamında değerlendirdiğimizde Fransa'nın STK'lar konusunda öncü bir ülke olduğu görülmektedir. Türkiye'nin gelişmiş ülkelere göre sayısal bakımdan STK'lar konusunda hayli geride olduğunu ifade edebiliriz. Gelişmiş ülkeler ile bu konuda rekabet edebilmek için Türkiye'deki STK sayılarının 450.000–500.000 arasında olması gerekmektedir.

Ülkelerin STK ve nüfus sayılarını değerlendirdikten sonra Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarının türlerine daha detaylı bakmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda Türkiye'deki STK'lar türlerine göre Tablo 2'de gösterilmiştir.

**Tablo 2. Türkiye'deki STK'ların Türlerine Göre Dağılımı**

<b>Statü</b>	<b>Sayı</b>
Dernek	108.172
Vakıf	4.968
İşçi Sendikası	118
Kamu Görevlileri Sendikası	83
İşveren Sendikası	20
Oda	4.794
Kooperatifler	8.575
<b>TOPLAM</b>	<b>126.730</b>

**Kaynak:** Gelişmiş Ülkelerde Toplam STK Sayıları (YADA, 2015)

Tablo 2'de görüldüğü üzere Türkiye'deki STK'ların büyük çoğunluğunu dernekler oluşturmaktadır. Türkiye, vakıflar konusunda köklü bir geçmişe sahip olmasına rağmen vakıfların sayıca yetersiz olduğu da görülmektedir. Birçok alanda STK'lar olmasına rağmen Türkiye'de STK'ların daha etkin rol alması, istihdam, gayrisafi milli hasıla, ülke ekonomisine katkı, toplumsal refah ve çevre gibi konulara katkı vermesi beklenmektedir.

## **5. Sivil Toplum Kuruluşlarının Bireylere Sağladığı Katkılar**

Sivil toplum kuruluşlarının türleri farklı olsa da genel olarak farklı sektörlerde benzer politika, yöntem ve ilkelerle faaliyetlerini sürdürmektedir. Tablo 1'de de görüldüğü üzere STK sayıları bakımından ülkeler arasında büyük farklar vardır. "Bireyler neden bir veya birden fazla STK'da yer almalı?" "Bireylere STK'lar ne tür katkı sağlar?" "STK'lar gerekli mi?" gibi sorularının açıklığa kavuşturulması, ülkemizde STK sayılarının artmasına ve

bireylerin STK'larda yer almasına katkı sağlayabilir. Bu bağlamda STK'ların bireylere sağlayabileceği katkılar başlıklar halinde şöyle özetlenebilir:

- Bireylerin becerilerini geliştirmesine ve paylaşmasına,
- Kişilerin toplumla bütünleşme süreci olan sosyalleşmesine ve toplumsallaşmasına,
- Aldığı eğitimler, görevler ve katıldığı etkinlikler ile deneyim kazanmasına,
- Tanışma, tanıştırma ve tanınma sanatı olan yeni bir çevre (network) edinmesine,
- İş hayatında doğru, dürüst, adil ve tarafsız olma olarak tanımlanan iş etiğini öğrenmesine,
- Kişilerin çalıştığı alandaki meslek bilincini ve felsefesini benimsemesine,
- Mesleki sorumluluk ve meslek etiği konularında bilgi edinmesine,
- Toplum önünde konuşma, sunum yapma yeteneklerinin gelişmesine,
- Toplumda itibar kazanma ve tanınırlığının artmasına,
- Kendini ve yeteneklerini fark etmesine,
- Paranın her şey olmadığını kavrama ve topluma karşı sorumluluklarını yerine getirebilme imkânı elde etmesine,
- Toplumsal sorunların çözümünde yer alarak, topluma fayda sağlayarak kendini iyi hissetmesine, huzurlu olması gibi birçok konuda sivil toplum kuruluşları kişilere katkı sağlar.

STK'larda yer almanın faydaları, okullarda ve üniversitelerdeki ders müfredatlarında yer alarak kişilere sunulması, toplumsal sorunların çözülmesine ve STK'ların insan kaynağının oluşmasına katkı sağlayacaktır.

## 6. Sivil Toplum Kuruluşlarının Başlıca Faaliyetleri ve İşlevleri

Sivil toplum kuruluşları siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal birçok alanda gönüllü örgütler yoluyla örgütlenerek faaliyetlerini yürütürler. STK'ların yaptığı/yapacağı faaliyetler, aşağıda kısaca açıklanırken konu ile ilgili örnekler kütüphanecilik alanından verilmiştir.

- *Mesleki veya toplumsal sorunların çözümü konusunda çalışmalar yapmak:* STK'lar, ilgili kurum ve kuruluşların kurumsal, yasal ve toplumsal sorunların çözümü konusunda çalışmalar yapabilir. Kütüphanecilik alanında mevzuatların çıkarılmasında yer alarak, okuyan bir toplum oluşturmak için öğrencilere okuma alışkanlığının kazandırılması örnek olarak verilebilir.
- *Devletle ve diğer kurumlar ile işbirliği yapmak.* Halk kütüphanecilerine hizmet içi eğitim vermek için Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü ile kütüphanelere yayın alımında kurumların vergiden muaf olması için Maliye Bakanlığı ile işbirliği

yapılabilir. Türk Kütüphaneciler Derneği'nin de paydaş olduğu "Herkes İçin Kütüphane" (Herkes İçin Kütüphane, 2019) projesi de bu konuya örnek olarak gösterilebilir.

- *Meslektaşların faaliyetlere katılımını sağlamak.* Kaizen mantığı (küçük adımlarla sürekli iyileştirme) ile küçük gruplar toplandığında büyük bir kitleyi oluşturur. STK'lar bulunduğu bölgelerde ilgili kişilere daha kolay ulaşarak meslektaşların faaliyete katılımını artırabilir.
- *Meslek bilincinin oluşması için eğitim, seminer ve etkinlikler düzenlemek.* Mentörlük, koçluk gibi uygulamalar ile meslek bilincinin oluşmasına katkı sağlanabilir. Bu etkinlikleri geleneksel yöntemlerin yanında web, tartışma listesi, sosyal medya, blog, online sistemler ile de yapabilirler.
- *Yaşam boyu öğrenme kapsamında mesleki gelişimi sürekli kılmak, eğitim ve kültür faaliyetlerinde bulunmak.* Hızlı gelişen teknoloji ve değişim nedeni ile öğrendiklerimiz 2-3 yıl içinde önemini yitirmektedir. Bu bağlamda yaşam boyu öğrenmenin önemi her geçen gün artmaktadır. STK'lar online veya yüz yüze eğitimler vererek mesleki gelişimi sürekli kılma konusunda katkı sağlayabilirler.
- *Mesleki örgüt kültürünün oluşması için çalışmalar yapmak.* Örgüt kültürü, bireylerin gruba uyum sağlaması, disiplin ve grup içi bilgi akışı açısından önemlidir. STK'ların örgüt kültürü oluşturması, amaç ve hedeflere daha kolay ulaşılmasını sağlar.
- *Sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamak için çalışmalar yapmak.* STK'ların en önemli faaliyetlerinden biri de yardımlaşma ve dayanışmadır. Örneğin Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü öğrencilerinin bir STK ile işbirliğine giderek ihtiyacı olan bir yere kütüphane kurması, yardım götürmesi örnek olarak verilebilir. İhtiyacı olan öğrencilere burs verilmesi de başka bir örnektir.
- *İş hayatı içerisinde dürüst, adil, eşit ve tarafsız olmak için etik kuralları oluşturmak.* Özellikle derneklerde oluşturulan çalışma/araştırma gruplarından biri de etik kuruludur. Bu kurul ile meslekte çalışanların uğrayabilecekleri haksız uygulama, kayırma, liyakatsizlik gibi haksızlıklara karşı, meslektaşların korunması için çalışmalar yapılabilir. Ayrıca, STK'lar meslek etik kodları da yayınlayabilir. Örneğin Kanada, Şili, Fransa Kütüphane Dernekleri ve Amerikan Kütüphaneciler Derneğinin etik kodları bulunmaktadır. Bu kodlarda genel olarak kütüphanelerin en üst düzeyde hizmet vermesi, bilgiye erişim hakkı, kullanıcı verilerinin gizliliği, teklif haklarına saygı, düşünce ve ifade özgürlüğü gibi konular üzerinde durulmaktadır (Koehler, 2006).

- *Bilimsel çalışmalar ve projelerde karşılaşılan sorunların giderilmesine katkı sağlamak.* STK'lar bilimsel çalışmalar için bir bütçe oluşturarak veya fonlar bularak bilimsel çalışma ve projeler için kaynak oluşturabilir. Uzman görüşü kapsamında bilgi paylaşımı yapabilirler.
- *Sürdürülebilir kalkınma ve istihdama katkı sağlamak.* STK'lar yaptıkları projeler, çalışmalar, insan çalıştırma, üretim gibi faaliyetler ile kalkınma ve istihdama önemli katkılar sağlayabilir. Örneğin, 2014–2020 yılları arasında istihdam, sosyal politikalar, eğitim, cinsiyet eşitliğinin teşviki ve insan kaynaklarının geliştirilmesi için Avrupa Birliği sivil toplum kuruluşlarına 435 milyon avro destek vermektedir (IPA, 2016).
- *Devlet yönetiminin etkili, verimli, sorumlu ve şeffaf bir hal alması için çalışmak.* STK'lar bir anlamda sivil denetçilerdir. Devletin yapmış olduğu uygulamalar hakkında görüş beyan etme, yeni oluşturulacak mevzuata görüş bildirme ve uygulamaları takip etme açısından önemli görevler üstlenirler.
- *Proje geliştirmek:* STK'lar ulusal veya uluslararası projeler hazırlayarak bireylerin ihtiyaçlarını ve vatandaşların projelere aktif katılımını sağlayabilir. Özellikle çok uluslu projelerde bir ülke başka bir ülke ile birlikte, ortak projelerde çalışmak istediği zaman, ilgili STK'lar bu işe bakmaktadır.
- *Meslek standartları konusunda çalışmalar yapmak.* Yapılan işlerin belirli bir nitelikte yapılması, ölçülmesi ve değerlendirilmesi için standartlar önemlidir. Bilgi ve Belge Yönetimi alanında faaliyet gösteren STK'lar, çalışma hayatı, yükselme kriterleri ve kütüphanelerin gelişimi gibi konularda standartlar hazırlayabilirler.
- *Akreditasyon konusunda çalışmalar yapmak:* Akreditasyon, yapılan işlerin uygunluk derecesini, güvenilirliğini ve geçerliliğini tespit etmek için yapılan kalite çalışmaları olarak özetleyebilir. Birçok STK bu konuda çalışmalar yapmaktadır. Örneğin Amerikan Kütüphaneciler Derneği bünyesinde akreditasyon programı kapsamında yüksek lisans programından, politikalara, kurumların dış denetçiler tarafından denetlenmesi ve akredite edilmesine kadar birçok çalışma yapılmaktadır (ALA Accredited Programs, 2019).
- *Yayıncılık faaliyetlerinde bulunmak.* STK'lar basılı veya online ortamlarda dergi, kitap, broşür ve video gibi bilgi kaynakları ile çalışmalarını üyelerine ve hatta tüm dünyaya duyurabilirler. Bilimin gelişmesine katkı sağlayabilirler.
- *Ülke temsilcisi seçmek:* Belirli bir konuda faaliyet gösteren birden fazla STK, kendi arasında koordinasyon ile bir üst kurul oluşturabilmekte ve ortak hedefler üzerinde çalışabilmektedir. Ayrıca uluslararası benzer kuruluşlar var ise üst

kurulun belirlemiş olduğu yerel temsilciler uluslararası diğer kuruluşlar ile birlikte çalışmakta ve daha geniş katılımlı uluslararası faaliyetler yürütülmektedir. Örneğin, Finlandiya kütüphane dernekleri kendi aralarında anlaşma yaparak, Avrupa Kütüphane, Enformasyon ve Dokümantasyon Dernekleri Bürosu (EBLIDA)'nın başkanlık seçimlerinde aynı adayı destekleme kararı almışlardır (Karhula, 2006). Buraya kadar genel olarak STK'ların başlıca faaliyet alanları ve işlevleri sıralanmıştır. Bu faaliyetler STK'ların alanlarına göre elbette artırılabilir.

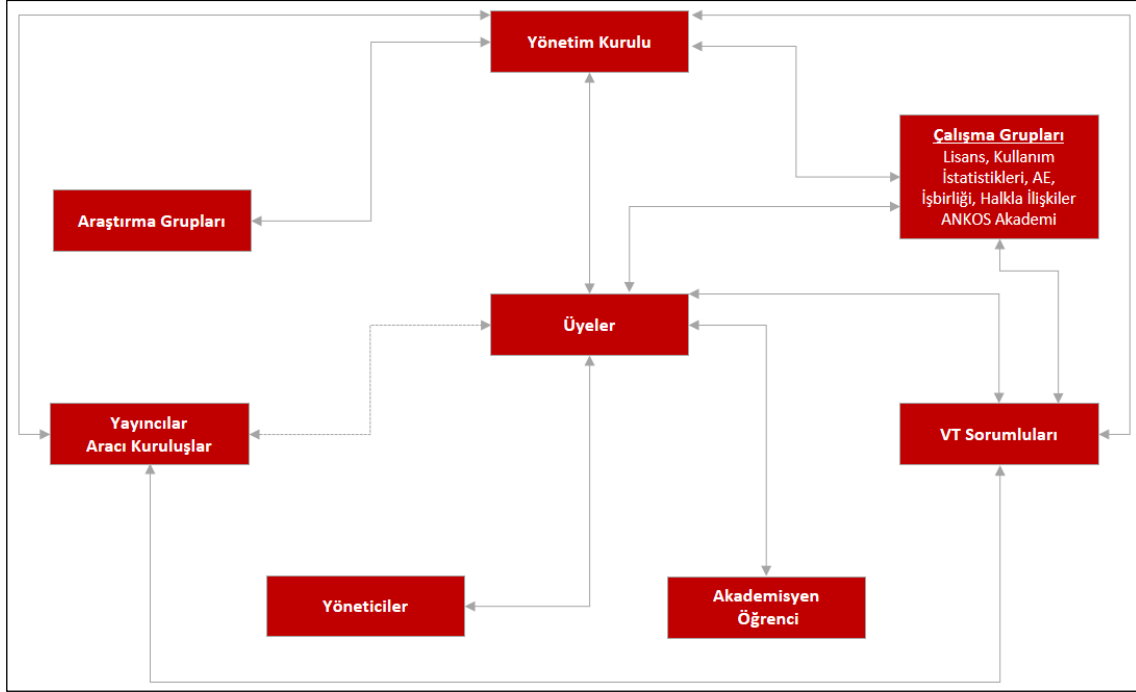
## 7. Türkiye'de Sivil Toplum Örneği Olarak ANKOS

Sivil toplum kavramına, türlerine, önemli ve başlıca faaliyetlerine değindikten sonar Türkiye'den kütüphanecilik alanında faaliyet gösteren Anadolu Üniversite Kütüphaneleri Konsorsiyumu (ANKOS) Derneği üzerinde durulacaktır.

ANKOS, üniversite ve araştırma kütüphanelerinin en uygun fiyatla, en fazla elektronik bilgi kaynağına erişimlerini sağlamak, ölçek ekonomisi çerçevesinde bu ürünlere yapılan yatırımı paylaşmak, Türkiye'deki akademisyen ve öğrencilerin küresel bilgi ağına en üst düzeyde erişimlerini gerçekleştirerek, eğitim ve araştırmaya kütüphanelerin desteğini arttırmak için ortak çalışmalar yürütmek amacı ile 1999 yılında kurulmuştur. 2000 yılında 12 üye ve üç veri tabanına ortak aboneliği ile başlayan çalışmalar 2019 yılına gelindiğinde 83 ayrı veri tabanına aboneliği 155 üye kurum ve 50'ye yakın gönüllü çalışanına ulaşmıştır. ANKOS, 2000 yılından 2012 yılına kadar olan faaliyetlerini ortak bir platform olarak sürdürmüş ve 27.01.2012 tarihinde ise Dernek olarak kurulmuştur (ANKOS, Hakkımızda, Etkinlikler, Yayınlar, Açık Erişim, 2019).

ANKOS Derneğinin yönetim kurulu, araştırma grupları, çalışma grupları, üyeler, yöneticiler, veri tabanı sorumluları, yayıncılar, akademisyen ve öğrencilerden oluşan organizasyon şeması, şekil 1'de gösterilmiştir.





Şekil 1. ANKOS Derneği Organizasyon Şeması (Çuhadar & Çimen, 2019)

ANKOS, geliştirdiği ve uygulamakta olduğu sistemler üzerinden Türk kütüphaneciliğine önemli katkılar sağlamakta ve nitelikli meslek elemanlarının yetişmesine öncülük etmektedir. Örneğin, Personel Değişim Programı ile mesleğe yeni başlamış kütüphanecilerin tecrübe kazanmasını sağlamakta, ANKOS Akademi ile de alanında uzman, tecrübeli ve gönüllü eğitimcileri ile eğitim programları düzenleyerek mesleki yönden ihtiyaç duyulan konularda yönetici ve kütüphanecilerin yetişmesinde önemli roller üstlenmektedir. Üyelerinin kullanımına açmış olduğu Elektronik Kaynaklar Yönetim Sistemi (ERM) ile de elektronik veri tabanlarının maliyet kullanım ve içerik analizleri yapılmaktadır.

Ülkemizdeki araştırmacıların, bilimsel yayınların tam metinlerine finansal, yasal ve teknik engeller olmaksızın kamuya açık internet aracılığıyla ücretsiz olarak erişebilmesi için ANKOS tarafından Açık Erişim ve Kurumsal Arşivler (AEKA) grubu oluşturularak bu grubun etkinlikleri kapsamında, Türkiye’de açık erişim alanında gerçekleştirilen tüm faaliyetlere öncülük yapılmasına ve önemli katkılar sunulmasına devam edilmektedir.

ANKOS tarafından geliştirilen ve üyelerinin hizmetine sunulan *Kütüphaneler Arası İşbirliği Takip Sistemi (KİTS)*, alanında uzman ve tecrübeli gönüllü çalışanlarının sorumluluğunda,

bilimsel yayınlara erişim açısından imkân ve kaynakların sınırlı, isteklerin çok olduğu ülkemizde üniversitelerimizin ve akademik kurumlarımızın bilimsel yayın performansının arttırılmasında ve kaynakların doğru kullanılmasında önemli bir işlev görmektedir. KİTS üzerinden üye kurumlar, basılı ve elektronik kaynaklarını politika ve kuralları dâhilinde erişime açarak, ücretsiz olarak paylaşmakta, kullanıcı ve araştırmacılarının hizmetine sunmaktadır.

ANKOS, kütüphaneciler, araştırmacılar, öğrenciler, bilgi yöneticileri, eğitimciler, arşivciler ve bu alanda faaliyet gösteren paydaşların katılımı ile ulusal ve uluslararası toplantılar düzenlemekte, politikalar üretmekte ve bilgi hizmetleri sunmaktadır. Yurt içinde Yükseköğretim Kurumu ve TÜBİTAK-ULAKBİM'le koordineli çalışmalar yürütmekte, uluslararası alanda ise Güney Avrupa Kütüphaneler Birliği (SELL), Bilimsel Yayıncılık ve Akademik Kaynaklar Birliği (SPARC), Uluslararası Kütüphane Konsorsiyumları Koalisyonu (ICOLC), Elektronik Kaynaklar İstatistik Standartları Birliği (COUNTER), Birleşik Krallık Süreli Yayınlar Grubu (UKSG) ve *Açık Erişimli Dergiler Dizini (DOAJ)* gibi organizasyonlar ile işbirliği içerisinde faaliyetlerini yürütmektedir. Ayrıca meslek örgütleri Türk Kütüphaneciler Derneği (TKD), Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği (ÜNAK) ve Üniversitelerimizin Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümleri ile de işbirliği çalışmaları yapılmaktadır (ANKOS, ANKOS Derneği Haziran 2014-Mayıs 2016 Faaliyet Raporu, 2016). Ayrıca ANKOS birçok konferans, seminer, yayın, etkinlik ve diğer faaliyetlerinde bulunmaktadır.

ANKOS Derneğini genel olarak değerlendirdiğimizde:

- Yönetim, katılım ve seçim süreci açık olarak belirtilmiştir. Derneğin organları; genel kurul, yönetim kurulu ve denetleme kurulundan oluşmaktadır.
- Seçim usulü, oy kullanma, karar alma ve üyelik açık olarak belirtilmiştir.
- Derneğin ulusal ve uluslararası faaliyetlerde bulunması, işbirliği yapabilmesi ve üye olması ile ilgili kurallar açıklanmıştır.
- Çalışma alanları, araştırma ve çalışma grupları, etkinlikleri, seminerler, derneğin gelir elde etme yöntemleri açıklanmıştır (Turan, 2017).
- Çalışanlarına ve üyelerine yaşam boyu öğrenme kapsamında eğitimler, online seminerler düzenlemesi ve bireylerin becerilerini geliştirmesi için yararlıdır.
- Çalışanlarının gönüllülük temelinde çalışması ve idealist olmaları sivil toplum uygulamaları için önemlidir.
- Kütüphanecilik alanında belirli alanlarda uzmanlaşması iş verimliliği açısından olumludur.

- Mesleki etik ve etik kodları konularında açık olarak yazılmış bir metin bulunmamaktadır.
- Bülten, kitap çevirisi, makale gibi yayınlarla yapmış olduğu çalışmalarını bilim dünyası ile paylaşmaktadır.

Sonuç olarak ANKOS'un sivil toplum kuruluşlarının özelliklerini taşıyan bir dernek olduğunu söyleyebiliriz. Kütüphaneciler, araştırmacılar, öğrenciler, bilgi yöneticileri, eğitimciler, yükseköğretim ve bilgi bilimi alanında faaliyet gösteren paydaşların katılımı ile ulusal ve uluslararası faaliyetlerini sürdürmekte ve bilgi hizmetlerine değer katmaktadır.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Sivil toplum kuruluşları, demokratikleşme, ifade özgürlüğü, istihdam, gayrisafi milli hasılaya etkisi nedeni ile ülkeler için önemli olgulardan biridir.

“Birlikten güç doğar” ilkesi ile STK'lar, kurumlar ve ülkeler arasında işbirliklerinin oluşturulması, geliştirilmesi, ortak çalışmalar yapılması ve daha fazla iş üretilmesi açısından faydalıdır.

STK çalışanları genel olarak gönüllülük, yardımlaşma ve iyilik temelinde çalışmalar yürüttüğü için motivasyonları yüksek olduğundan iş verimliliği ön plandadır.

STK'lar mesleki dayanışmayı artırmak, ilgili alanlarda lobi faaliyetleri yürütmek, sorunları çözmek ve farkındalığı artırmak açısından önemlidir.

STK'lar yapmış oldukları yayın, seminer, konferans, eğitim gibi faaliyetler, bireylerin becerilerinin gelişmesine ve meslek bilincinin oluşmasına katkı sağlar.

STK'lar bireylere, meslek bilincinin, mesleki sorumluluğunun, mesleki örgütlenmenin, meslek etiğinin ve meslek haklarının kazanılmasına önemli katkı sağlar.

Ülkelerde bazı sivil toplum kuruluşlarında etkili lider eksikliği, bireylerin yeterince duyarlı olmaması, önyargı, siyasi görüşlerin ön plana çıkarılması, koordinasyon eksikliği, kurumsal desteğin azlığı, sivil toplum konusunda derslerin ve akademik programların eksikliği, finansman açısından zayıflık gibi nedenlerle STK'lar etkin olamamaktadır. Tüm bunlara ek olarak sivil toplum kuruluşlarının sürdürülebilir olması ve değişime ayak dirememesi de gerekir. Değişimlere uyum sağlayamayan dernekler dinazorlar gibi kendi sonlarını

getirebilirler. Dinozorlar kendiliğinden yok olmadılar. İklim değişti, dinozorlar iklim değişikliğine uyum sağlayamadılar ve soylarının tükenmesine neden oldular (Abram, 2006).

Günümüzün STK'ları ile ilgili genel slogan "güçlü sivil toplum kuruluşları, güçlü toplumlar" olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda sivil toplum kuruluşları daha çok desteklenmeli, teşvik edilmeli, işbirliği yapılmalı ve bu konudaki çalışmalar artırılmalıdır.

### Kaynakça

- About IFLA*. (2019, Mayıs 7). Nisan 20, 2019 tarihinde <https://www.ifla.org/about> adresinden alındı
- Abram, S. (2006). Technoschism: the Real World and Libraries, Librarians and our Associations A view from Canada. *Library Management*, 27(1/2), s. 14–25.
- ALA Accredited Programs*. (2019). Nisan 22, 2019 tarihinde <http://www.ala.org/educationcareers/accreditedprograms> adresinden alındı
- ANKOS. (2016). *ANKOS Derneği Haziran 2014 - Mayıs 2016 Faaliyet Raporu*. İstanbul: [Yayınlanmamış Faaliyet Raporu, ANKOS].
- ANKOS. (2019). *Hakkımızda, Etkinlikler, Yayınlar, Açık Erişim*. Nisan 22, 2019 tarihinde <https://ankos.org.tr/tr/> adresinden alındı
- Aslan, S. (2010). Sivil Toplum : Kavramsal Değişim ve Dönüşüm. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 33(9), s. 188–212.
- Çuhadar, S., & Çimen, E. (2019). Cost-Sharing Models: Experience of the Anatolian University Libraries. *The Journal of Academic Librarianship*, 45, s. 252–261.
- Çukadar, S. (2008). Türk Hukuk Kütüphanecileri Platformu'nun Oluşum Süreci. *Bilgi Dünyası*, 9(2), s. 541–553.
- Ergür, E. D. (2006). *Sivil Toplum Kuruluşları ve Kültürel Etkinlikleri*. İstanbul : [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi ]Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anbilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı .
- Herkes İçin Kütüphane*. (2019). Nisan 22, 2019 tarihinde Proje Hakkında: <http://www.herkesicinkutuphane.org/paydaslar/> adresinden alındı
- History*. (2014). Nisan 20, 2019 tarihinde Hamilton County Law Library: <https://lawlibrary.hamiltoncountyoio.gov/about/history/> adresinden alındı
- History*. (2019). Nisan 20, 2019 tarihinde Founding of the American Library Association: <http://www.ala.org/aboutala/history> adresinden alındı
- IPA*. (2016, Ocak 26). Nisan 20, 2019 tarihinde IPA Kapsamında STK'lara Sağlanan Destekler: [https://www.ab.gov.tr/files/000files/2016/01/26/26\\_01\\_2016\\_ankara.ppt](https://www.ab.gov.tr/files/000files/2016/01/26/26_01_2016_ankara.ppt) adresinden alındı
- Karhula, P. (2006). A United Voice: Library Associations' Challenge for the Future in Finland. *Library Management*, 27(1/2), s. 101–107.
- Keyman, F. (2004). Avrupa'da ve Türkiye'de Sivil Toplum. Nisan 20, 2019 tarihinde <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwiHo9ye6aTiAhUSwsQBHetIB2oQFjAAegQIBBAC&url=http%3A%2F%2Fpanel.stgm.org.tr%2>

- Fvera%2Fapp%2Fvar%2Ffiles%2Fa%2Fv%2Favrupadaveturkiyedesiviltoplum.doc&usg=AOvVaw38sulJZR8m5Hm7eXBhJtD adresinden alındı
- Kobirate. (2015). Nisan 20, 2019 tarihinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Kurumsal Yönetim Uyum Derecelendirme Metodolojisi: <https://www.kobirate.com.tr/Sivil-Toplum-Kuruluslarinin-Kurumsal-Yonetim-Uyum-Derecelendirme-Metodolojisi> adresinden alındı
- Koehler, W. (2006). National Library Associations as Reflected in their Codes of Ethics : Four Codes Examined. *Library Management*, 27(1/2), s. 83-100.
- Population. (2015). Nisan 20, 2019 tarihinde Population Pyramids of the World: <https://www.populationpyramid.net/afghanistan/2015/> adresinden alındı
- Şalva, T. (2017). Sivil Toplum Kuruluşlarının Sektörel Uygulamalara Katkılarının Gelişimi. İstanbul. Nisan 20, 2019 tarihinde [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewjG8pfd\\_qXiAhUPLFAKHUMYBcUQFjACegQIABAC&url=http%3A%2F%2Fisgheder.org%2Fdosya%2Fstk-sunum.ppt&usg=AOvVaw1pdYr6sS-Pf5yjV43wUV5h](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewjG8pfd_qXiAhUPLFAKHUMYBcUQFjACegQIABAC&url=http%3A%2F%2Fisgheder.org%2Fdosya%2Fstk-sunum.ppt&usg=AOvVaw1pdYr6sS-Pf5yjV43wUV5h) adresinden alındı
- Talas, M. (2011). Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 29, s. 387-401.
- Turan, A. (2017). *Türkiye’de Kütüphanecilik Alanında Faaliyet Gösteren Derneklerde Yönetim, Katılım ve Seçim Süreci: Karşılaştırmalı bir Perspektif ile Uluslararası Hukuk Kütüphaneleri Derneği (IALL) Örneği*. İstanbul: Hiperyayın.
- Türk Dil Kurumu*. (2006, Eylül 26). Nisan 20, 2019 tarihinde Güncel Türkçe Sözlük: [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cdfa8b78c4266.53127952](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cdfa8b78c4266.53127952) adresinden alındı
- Vakıflar Kanunu, 5737 (Temmuz 9, 2018). Nisan 20, 2019 tarihinde <https://0-www-lexpera-com-tr.opac.bilgi.edu.tr/mevzuat/kanunlar/vakiflar-kanunu-5737#> adresinden alındı
- YADA, Y. D. (2015). *Verilerle Sivil Toplum Kuruluşları*. İstanbul: Yaşama Dair Vakıf. Nisan 20, 2019 tarihinde <https://www.raporlar.org/verilerlestklar/> adresinden alındı



# Mukaddime’de İnsan Doğası ve Bilimsel Tarihin İmkani

## *Human Nature and the Possibility of Scientific History in Muqaddimah*

 Egemen Kurtoğlu

Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye  
eeegemenkurtoglu@gmail.com

Geliş Tarihi: 22 Ekim 2019    Kabul Tarihi: 15 Şubat 2020    Yayın Tarihi: 30 Temmuz 2020

**Öz:** Filozofların insan doğası kavrayışları özellikle Batılı düşünürler açısından revaçta gözükken bir çalışma alanını oluşturmaktadır. Ancak Mukaddime’nin, içerdiği insan doğası anlayışı bakımından dakik bir araştırması yapılmamış görünür. Oysa Mukaddime’nin sunduğu tarihsel-toplumsal yaşamın olgu ve olaylarını anlamak açısından, filozofun tevarüs ettiği İslami ilimler ve felsefe geleneği içinde merkezi bir rol üstlenen nefis anlayışının özel bir yeri vardır. Bu makalenin savunduğu iddia, İbn Haldun’un ilmu’n-nefis paradigmasında yarattığı kırılmanın Mukaddime’de önerilen bilimsel tarih ve toplum teorisi için bir zemin niteliğinde olmasıdır. Bu bağlamda, makalede ilk olarak insan doğasına işaret eden nefis, fitrat vb. kavramların Mukaddime’de aldığı atıflara değinilirken, daha sonra ise İbn Haldun’un temel tezleri açısından bu atıfların değerlendirilmesi yapılacaktır. Böylece, İbn Haldun’un felsefi sisteminde insan doğasının içeriksiz niteliği de açığa çıkacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, Nefis, İnsan Doğası, Fitrat, Ilmu’n-nefis

**Abstract:** *Philosophers' understanding of human nature constitutes a field of study that is particularly popular for Western thinkers. However, it appears that the Muqaddimah has not been conducted a punctual research in terms of the understanding of human nature it contains. However, in order to understand the facts and phenomena of the historical-social life presented by Muqaddimah, there is a special place in the conception of the nafs that plays a central role in the tradition of Islamic sciences and philosophy that the philosopher has imposed on. The argument that this article defends is that the break in the ilmu'n-nafs paradigm created by Ibn Khaldun is a basis for the scientific history and theory of society proposed in Muqaddimah. In this context, the article first mentions the references received in Muqaddimah by the concepts of nafs, fitrats, etc., which point to human nature, and then the evaluation of these citations in terms of ibn Khaldun's basic thesis. Thus the contentless quality of human nature will be revealed in the philosophical system of Ibn Khaldun.*

**Keywords:** *Ibn Khaldun, al-nafs, human nature, al-fitrah, ilm al-nafs*

## 1.Giriş

Mukaddime’de en sık kullanılan kavramlardan biri “doğa”dır. (Arslan 2014, 369) Kavramın İbn Haldun tarafından bu denli tekrarına ve yine fitri, zaruri gibi yakın anlam dizgesine sahip terimlerin de Mukaddime’de işgal ettiği bölümlere rağmen müellifin insan doğası anlayışı Dahouadi’nin de yakındığı üzere araştırmacıların ilgisine konu olmamıştır (Dhaouadi 2008, 572). Nitekim kavramın önemine işaret eden Arslan, ne İbn Haldun ile ilgili doktora tezinin bütününde ne de bizzat doğa kavramına işaret ettiği yerde filozofun insan doğası anlayışına özel olarak değinmemiştir (Arslan 2014). Yine İbn Haldun araştırmalarının bir kusuru olarak bütünsel incelemenin eksikliğinden şikayet eden (El-Cabiri 2018, 12) Cabiri de çalışmasının sonuna eklediği ıstılahlar sözlüğünde doğa kavramına yer açmasına karşın insan doğasından söz etmemiştir. Cabiri, söz konusu sözlüğünde tabiat’ın Mukaddime’de eşyanın tabiatı olarak fiziğe ve umranın tabiatı olarak ilm-i umrana delalet eden ikili kullanımından bahsederken, esasen İbn Haldun çalışmalarının kahir ekseriyetinde de hakim olan bir yaklaşıma işaret etmektedir (El-Cabiri 2018, 372-374).

Son yıllarda konuya ilişkin bir tartışma açan Dhaouadi de benzer kusurlara atıf yaparken, Satı el Husri ve A. A. Wahid’in eserlerinde İbn Haldun’un psikoloji ve eğitim anlayışına özel bir başlık açılmasına rağmen insan doğası kavrayışına ilişkin doğrudan bir tartışma olmamasına şaşırır (Dhaouadi 2008, 574). Gerçi Mehdi’nin kapsamlı çalışmasına bakıldığında insan doğasının müstakil bir başlık altına sokulduğu görülür. Ancak o da Diyanet İslam Ansiklopedisi’nin ilgili başlığı (Görgün 2019) için de söylenebileceği gibi insan doğasının neliği, kendinde varlığı ve Mukaddime’de nasıl işlevsel kılındığına yönelik yalnızca kısa atıflarla yetinmiş ve nefsin güçlerinin izahına yönelen bir açıklama tercih etmiştir (Mahdi 1971, 171-187).

Bu noktada Kılınç’ın Hobbes, Locke ve Rousseau ile birlikte İbn Haldun’un insan doğasını inceleyen mukayeseli yazısı bir istisna oluşturmaktadır (Kılınç 2018). Yine, bir kısmını polemik tarzında ele aldığı makalesinde Kurđan da İbn Haldun’un insan doğasına hasredilmiş az sayıdaki çalışmalardan birine sahiptir (Kurđan tarih yok, 81-94). Fakat Kılınç’ın makalesinde İbn Haldun’a ayrılan bölüm büyük ölçüde Dhaouadi’ye dayanırken, Kurđan ise Mukaddime’nin yalnızca bir pasajından hareketle büyük çıkarımlar yapmıştır. Türkçe ve İngilizce literatür içinde yapabildiğimiz taramada konuya yönelik çalışmalar bir elin parmaklarını geçmez gibidir. Bunun sebeplerinden biri olarak İbn Haldun’un Mukaddime’de insan doğası kavramını hususi olarak incelememesi ve ona dair bir başlık açmaması gösterilebilirse de, böylesine bir ihmalin daha farklı gerekçeleri olmalıdır.



Araştırmacılarıdaki insan doğası kavramına ilişkin kayıtsızlık, bize göre bilinçli bir ihmalin dışı vurumudur. Dolayısıyla bu tavır, söz konusu kavramın mahiyeti ve İbn Haldun’un tarih ve umran teorisi bakımından değerine ilişkin zımni bir yargıyı taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu yargı ise elinizdeki makalenin de temel iddiasını oluşturan, İbn Haldun’un “içerikli” bir insan doğası kavramına sahip olmadığı tezidir. Gerçekten de İbn Haldun için insanın “belirli” ahlaki yatkınlıklara sahip olması, insanda “muayyen” eylemleri gerekli kılması ve toplumsal-tarihsel sürece bir tür “yakın sebep” olup icbar yoluyla etki etmesi ve tüm bunlara bağlı olarak bilimsel araştırmaya konu olması anlamında bir insan doğası kavrayışı yok gibidir.

Bununla birlikte konuyu tekrar tartışmamızın en önemli sebebi, doğru bir yargıya işaret etse dahi araştırmacıların taşıdığı ilgisizliğin, İbn Haldun’un bilimsel yöntemini kavramada bir eksikliğe yol açmasıdır. Filozofun insan doğasına biçtiği kısıtlı rol, bizatihi bu yoksunluğu bakımından önemlidir. Zira bu sayede o, toplumsal yapılar ile siyasal süreçleri anlamada, tarihsel olay ve olguların kendilerine dayanan bir yöntem olarak ilmi umranı kurabilmiştir. Gerçi umranın kapsamına giren meselelerin hemen hepsinde klasik nefis bölümlenmesi ve dolayısıyla insan doğasıyla ilişkili atıflar vardır. Fakat tartışma bölümünde de gösterileceği gibi bu atıflar toplumsal yaşamda meydana gelen olayların nedensellik ilişkisinde sonuç tarafına aittirler.

## 2. Mukaddime’de Nefsin Kullanım Alanları

Mukaddime’de insan nefesine dair özel bir başlık açılmasa da İbn Haldun’un kadim nefis bölümlenmesini tevarüs ettiği pasajlar birçok yerde dağılmış olarak bulunur. Bu pasajlarda o, bir yandan ilmi-nefis anlayışının yansıması olarak insanda bitkisel, hayvani ve akılsal nefsin varlığını, bunlara bağlı olan iç ve dış idrak güçlerini izah ederken, öte yandan insanın hakikati olarak işaret ettiği insan nefsinin (nefs-i insaniye) diğer canlılardan fikir kuvvetiyle ayrıldığını ifade eder. İnsan, dış idrak güçleri olan beş duyu organı ve onlara bağlı iç idrak güçleri olan muhayyile kuvveti ve müşterek duyu aracılığıyla mahsusatı kavrarken esasen hayvanlarla ortak tabiatının semeresini elde etmektedir. Fakat o, buna ilave olarak sahip olduğu fikir gücü sayesinde nesnelere duyulur hallerini idrakten bir üst mertebeye çıkararak duyusal dünyayı (mahsusatı) akledilir hale sokabilme gücünü de taşımaktadır. Zira nefis-i natika, yani fikir gücü, duyu objelerinin suretlerini onların maddesinden tecrit ederek kavramlara dönüştürme ve bu kavramlarla iş görme becerisine sahiptir. İbn Haldun bu noktada fikir gücünün de kendi içinde sahip olduğu güçleri teorik, pratik ve çıkarım gücü olarak üçlü bir hiyerarşi altında tasnif ederek detaylıca açıklar, fakat bu izahlar makalenin konusu açısından bahs-i diğerdir (Haldun 2017, 765-766).

İnsan nefsinin bitki, hayvan ve aklın meydana getirdiği parçalı bir bütün olarak gören İbn Haldun, her bir nefse ait idrak güçlerinin yanında onların sahip olduğu bazı arzuların varlığını da kabul ederek Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde dağınık olarak zikreder. Bilindiği gibi, Meşşai filozofların nefsin güçleri kapsamında ele aldığı bu arzular bitkisel nefis için beslenme, büyüme ve üreme gücü, hayvani nefis için hareketi meydana getiren öfke ve istek gücü ile nefis-i natıka için kavramsal düşünme ve akletmeyi doğuran külli idrak gücünün sonuçlarından oluşur. İbn Haldun da söz konusu güç ve arzuları bazen onların nefste tekabül ettiği parçalara atıfla açıkça ifade ederken, bazense yalnızca güç ve arzunun kendisini zikretmekle yetinerek nefsin belirli bir parçasına işaret etmez. Söz gelimi o bir yerde saldırganlık ile hayvani nefis arasındaki ilişkiyi "saldırmak ve haksızlık yapmak insanların hayvani tabiatlarında mevcuttur" (Haldun 2017, 215) diye açıkça belirtirken, başka bir yerdeyse yalnızca "saldırmak ve zulmetmek de insanlarda mevcut olan huylardandır" (Haldun 2017, 333) demekle yetinir. Dolayısıyla İbn Haldun'un nefis anlayışının izini sürmek için yalnızca açık atıflara başvurmak bizi eksik bir sonuca götürecektir. Bütüncül bir sonuca ulaşmak için Mukaddime'yi nefsin güçlerine tekabül eden arzu ve ihtiyaçlar üzerinden okumak gerekir. Bu anlamdan olmak üzere, Mukaddime'de, mesela toplumsallığın oluşumu için insanların tek başlarına yiyecek maddelerini üretememeleri gerekçe gösterilirken bitkisel nefsin toplumun kuruluşuyla ilişkisi düşünülmelidir. Zira beslenme bitkisel nefsin bir ihtiyacına işaret etmektedir.

Aynı şekilde İbn Haldun'un kullandığı bazı kavramlar da nefsin doğru bir portresini sunmak adına Mukaddime boyunca mühim bir araştırma unsuru gibidir. Söz gelimi o, umranda "maişet ve geçim bahsini önce ele almamın sebebi, maişetin zaruri ve tabii oluşundandır" derken tabii ve zaruri kavramlarıyla insanda var olan bitkisel nefsin doğal arzularını kastetmektedir (Haldun 2017, 209). Yine başka bir yerde, insanın beslenme arayışını sahip olduğu "fitrat"la açıklarken bitkisel nefse işaret etmiş olmaktadır (Haldun 2017, 213). Benzer biçimde insan nefsinin alışkanlık yoluyla bir şeyi "cibiliyetinden ve tabiatından bir parça" haline getireceği söylenirken de cibiliyet kavramı tabiatla müteradif olarak nefsin yerini tutmaktadır (Haldun 2017, 273).

Bu girizgahın ardından, İbn Haldun'a göre insanın, Mehdi'nin de yerinde olarak işaret ettiği gibi söz konusu güç ve arzuların herhangi birine indirgenemez olduğu görünmektedir. Bilakis insani eylem ve üretime konu olan her şey, bu güç ve arzuların birbirleri arasındaki ilişki ve birlikteliklerinden meydana gelmektedir (Mahdi 1971, 176). Her ne kadar İbn Haldun insanın hakikati olarak teorik aklın varlığa ait akledilirleri kavradığı ve maddi tabiatından sıyrılarak mahza akıl haline geldiği durumu gösterse de (Haldun 2017, 766–767), bu, Mukaddime'nin bütünlüğü içinde toplumsal-tarihsel yaşamın gerçekliği ve dinamikleri açısından hiçbir yer tutmamaktadır. Oysa kendisine

kuruculuk nisbetini verdiği ve “insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olaylar” (Arslan 2014, 75) ile kurumları konu aldığı ilm-i umranda, insan doğasının bitkisel ve hayvani tabiatı nefs-i natikadan ayrı tutulmaksızın bu yaşamın bütün süreçlerinde “bir şekilde” bulunmaktadır. Bu nedenle ilk olarak nefsin bütün parçalarıyla Mukaddime içinde aldığı atıfları görmek, daha sonra ise bu atıfların niteliğini kritik etmek gerekir.

Bu bağlamda, Mukaddime müellifi için insan nefsinin parçaları daha umranın kuruluşunda kendisini ortaya koymaktadır. Ona göre toplumsal yaşam, insanların biyolojik varlıklarını sürdürmesi için gerekli olan beslenme ve güvenliğin tek tek insan fertlerinin gücünü aşması sebebiyle meydana gelmektedir. İnsanlar gıdalarını temin etmek ve yırtıcı hayvanlardan korunmak için birlikte yaşamaya ve yardımlaşmaya mecburdurlar. Tek başına bir insanın gücü ne besin maddelerini elde edip onları çeşitli işlemlerden geçirerek yemek için hazır hale getirmeye, ne de hayvanların sahip olduğu fizik güce karşı koymaya yetecektir. Kuşkusuz Tanrı, insana hayvanların fiziksel sertliklerine karşı aletler geliştirebilmesi için fikir ve el bağışlamıştır, ancak yine de ferdi yaşama nisbetle hayvan sürülerinin çokluğu insani iş birliğini gerekli kılmaktadır (Haldun 2017, 213–214).

Öte yandan İbn Haldun'a göre, toplumsal yaşamı oluşturmalarının ardından insanlar, sağladıkları biyolojik varlığın teminatıyla yetinmeyecek, aksine hayvani tabiatlarında bulunan öfke gücünün arzusuyla bu kez hemcinslerinin üstünde tahakküm kurmaya ve birbirlerine zulmetmeye yöneleceklerdir. Bunun doğal sonucu olarak ise insanların kendi aralarında ortaya çıkan adaletsizlikleri gidermek için, onların üzerinde bir güce sahip olarak toplumsal yaşamın devamını mümkün kılan bir hükümdar gereksinimi olacaktır ki, bu da beraberinde riyaset (otorite), mülk (devlet) ve siyasetin meydana geldiği bir düzeni kapsayacaktır. Gerçi filozoflar böyle bir hükümdarlık olayının bazı hayvan topluluklarında da var olduğunu söylemektedir; fakat insanlar arasında görülen hükümdarlık, ihtiyar ve irade gücünü de içinde barındıran “fikir” ve “siyaset”e bağlı gerçekleşirken hayvanlar arasında bu, doğal ve içsel bir yönlendirmenin sonucu olarak oluşmaktadır (Haldun 2017, 215).

Bu noktada, insan nefsinin kendisinden teşekkül ettiği tüm parçalar, toplum–devlet–siyaset üçgeni içinde açık referanslara sahip görünmektedir. Toplumun kuruluşu bitkisel, hayvani ve akılsal nefsi bir arada temel alırken, onun devamını sağlayan hükümdarlık ve devletin oluşumu ise hayvani nefis ile birlikte akılsal nefsi merkeze oturtmaktadır. Zira toplum hayatını gerektiren beslenme ihtiyacı bitkisel nefsin arzusuyla, yırtıcı hayvanlara karşı koymayı mümkün kılan saldırganlık ise hayvani tabiatta yer

almaktadır. Bunun yanında hayvani tabiata bağlı gelişen saldırganlığı destekleyici olarak da, yırtıcı hayvanların güçlerine karşı aletler geliştiren ve böylece gazap gücünün doğru işletilmesini temin eden akılsal nefis yer almaktadır. Yine, hükümdarlığın koşulu olarak insanın sahip olduğu hayvani tabiat ve onun zulüm ve tahakküm arzusu gösterilirken, mezkur hükümdarlığı arı ve çekirge sürülerinde de mevcut olan hayvanlar arasındaki riyasetten ayıran güç, akılsal nefse bağlı fikir ve siyaset kabiliyetlerinde aranmıştır.

Toplumsal-siyasal yaşamın başlangıcını teşkil eden sürecin bir benzeri, aynı yaşamın tarihsel akışı içinde kurulan ekonomik-siyasi örgütlenme tarzları ile devletin geçirdiği aşamalarda da görölmektedir. Mukaddime'nin en önemli kavramlarından biri olarak işaret edilen asabiyetin kökü, bedevi umrandan hadari umrana geçişi sağlayan ekonomik modellerin evrimi, ve nihayet, mülkün çöküşünde görölen ahlaki durumlar hep bir şekilde insan nefsinin sahip olduğu güçlerle temas halindedir.

İlk olarak; İbn Haldun, ekonomik modelleri ve yaşam kültürleri açısından iki ayrı umran/toplum sahası olarak belirlediği bedevi umran ile hadari umranı çözümlerken sık sık bu umran biçimlerinin her birinde yaşayan insanların karakter, huy ve ahlaki özelliklerine atıf yapmaktadır. Söz gelimi bedeviler dayanıklı, cesur, dindarlık bakımından sağlam bir durumdayken, hadariler ise geneli itibariyle bu özelliklerin aksi bir karakter yapısına sahiptir. Bu yüzden hadarilerde rahatlık, şehvet ve arzulara düşkünlük, korkaklık gibi seciyeler yerleşiktir (Arslan 2014, 134). Fakat bu özellikler İbn Haldun'a göre aynı zamanda bedevi ve hadari umranın ihtiyaçlar skalası ile ilişkilidir. İnsanın temel besin maddelerinden fazlasına yönelmeden zaruri ihtiyaçlarla yetindiği yaşam düzeyi bedevi umranın karakteristiği olurken, İbn Haldun'un haci ve kemali olarak nitelediği konforlu ve lüks yaşam düzeyi ise hadari umranın asli niteliğidir. Bedevi ve hadari insan tipolojisinin özellikleri, bu niteliklerle paralellik gösterir. Zira zaruret düzeyinde süren yaşamda biyolojik varlığın devamı esas olduğundan haz ve arzulara yönelik temayül gevşek kalacak, ahlaki kötölükler ve fiziksel rehabet az olacaktır. Oysa yiyeceklerin bolluğuna alişan, böylece yeni haz ve ihtiyaçların peşinde koşan hadarilerde refahla birlikte hem fiziksel, hem ahlaki olarak bozulma ve gevşemeler birbirini besleyecektir.

Daha sonra, Çilingir'in haklı olarak "en küçük toplumsal birimden, mülk ve egemenliğin ortaya çıktığı en karmaşık topluluklara kadar tüm toplumsal dönüşümler, onun farklı şekillerde görünümünden ibarettir" (Çilingir 2009, 24-25) diyerek atıfta bulunduğu asabiyet de, bedevi ve hadari umranın anlatılan özellikleri içinde değişimlere uğrayarak toplumların kuruluş, dönüşüm ve çöküşlerine sebep olacaktır. Örneğin İbn Haldun, bedevi umranda yaşayan insanların zaruri ihtiyaçlarının yerini haci ve kemali ihtiyaçlar almaya başladığında artık onların hadari/şehirli olduklarını söylemektedir (Haldun 2017,

324). Ona göre üretim fazlasının oluşmasıyla meydana gelen haci-kemali ihtiyaç düzeyi, aynı zamanda bedevi umranda görülen riyasete dayalı asabiyet örgütlenmesinin de form değiştirmesiyle paralel ilerler. Çünkü hadari umrana geçiş, İbn Haldun'a göre yalnızca mülk/devletten sonra mümkündür ki, devlet de riyasete dayalı bir asabiyetle idare edilemez. Yine ona göre hadari umranda yaşayan insanların ahlaki ve fiziksel bozulması mülkün çöküşünde etkili olurken, asabiyet de devletin ilk dönemlerinde sahip olduğu sağlam yapısından uzaklaşmış ve çözülmeye uğramıştır.

Öte yandan İbn Haldun asabiyetin ortaya çıkışını anlatırken, “var olduklarından beri insanlarda tabii olan bir temayül ve his”e dikkat çekmektedir. Düşünürün bahsettiği yönelim ve his, akrabalarının uğradığı kötülük ve zulümlere karşı insanlarda oluşan yardım etme arzusudur. Asabiyetin ilk biçimi, akrabalık ve kan bağıyla birbirlerine bağlanan insanların bu arzusundan doğmaktadır. Öyle ki bu bağ yakınlık derecesine göre asabiyetin de kuvvetini belirlemektedir. Yakın akrabalık bağı olan insanlar ile bu bağın daha uzak ve zayıf olduğu insanlar arasındaki dayanışma ve yardımlaşma arzusu farklıdır. İnsanlar, nesep bakımından yakın olduğu kişilerin uğradıkları zulme karşı nefislerinde ezilme ve aşağılanma tasavvur ederken, akrabalık zayıfladıkça nefsin bu tasavvuru zayıflamaya ve yok olmaya başlar (Haldun 2017, 334-335).

Buraya kadar özetlemek gerekirse, yukarıdaki tablonun vurguladığı ayırt edici husus, insani-toplumsal hayatın içinde meydana gelen olayların insan nefsiyle kurulan rabitasıdır. İbn Haldun'un tariflerine göre bedevi ve hadari umranda meydana gelen yaşam kültürü, insan nefsinin bitkisel, hayvani ve akılsal güçlerinden doğan ihtiyaçlarının, Uludağ'ın ifade ettiği gibi (Haldun 2017, 209) fıkıh terimleri olan zaruri-haci ve kemali ihtiyaçlar kavramsallaştırmasına tahvil edilmiş halinden ibarettir. Bir başka ifadeyle, insan doğasının ihtiyaçları fıkıhın kavramları altında yeniden ifade edilmiştir. Buna göre zaruri ihtiyaçlar büyük ölçüde bitkisel nefsin, haci ve kemali ihtiyaçlar düzeyi ise hayvani ve akılsal nefsin kapsamına girmektedir.

Diğer yandan bedevi ve hadari umrandaki ekonomik modeller, insan doğasına ait güçlerin belirli şekillerde gerçekleşmesi anlamını taşımaktadır. Bedevi umrandaki asgari ekonomik üretim, temelde insan nefsinin yaşama arzusunu ifade eden bitkisel yanılla ilişkiliyken, diğer yandan hadari umranın artı değere yaslanan üretim modeli, insan nefsinin şehvet, haz ve bedensel arzularına tekabül eden hayvani tarafla örtüşmektedir. Zira bedevi umrandaki asgari üretimle hedeflenen yalnızca insanın biyolojik varlığı ve yaşamanın kendisi iken, hadari umranın artı üretimindeki hedef iyi yaşamaktır. Buna binaen bedevi umranın sakinleri hayvani tabiatın isteklerinden uzak huylar ve ahlaki karakterlerle donanmıştır. Onlar cesur, kanaatkar, dayanışma gücü yüksek ve dini

yaşama daha yatkın topluluklardır. Hadari umranda yaşayanlar ise, aksine, besinlerin bol ve refahın çok olmasına bağlı olarak hayvani nefsin isteklerine boyun eğen, tembel, m¼srif ve haris bir karaktere sahiplerdir.

İkinci olarak ise asabiyet kavramı, geãirdiđi d¼n¼ř¼mler ve dayandığı temeller bakımından insan nefsinin kategorileriyle uyum halindedir. Bedevi umranın b¼y¼k oranda akrabalık bağlarına dayanan kabile iãı asabiyesi, kabileler ¼st¼ yeni bir otoritenin kurulumuyla sonlanır. İbn Haldun'a g¼re devletin başlangıcına işaret eden bu durum, getirdiği yeni yaşam k¼lt¼r¼ olarak hadarilikle birlikte giderek asabiyetin ç¼z¼l¼p devletin ç¼k¼ře başlamasına yol aãar. Bununla beraber asabiyetin bu d¼n¼ř¼mleri, iki yaşam tarzının, yani bedevilik ile hadariliğin insanlarda mevcut olan ihtiyaãlar ve bu ihtiyaãların delalet ettiği karakter ¼zellikleriyle iã iãedir. Dolayısıyla daha evvel g¼sterildiđi gibi insan nefsindeki parçaların yansımaları anlamında ihtiyaãların, asabiyetin halleri ile olan yakın ilgisi İbn Haldun'un bilimsel aãıklama y¼nteminin insan doğası anlayışından ııktığı veya ona bağlı olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Aynı şekilde asabiyetin insanda daimi olarak var olan tabii bir dayanışma duygusuna, daha aãıkçası, insanın nefsinde duyduğu akrabasına yardım arzusuna atıfla izah edilmesi, insan doğasını umran ilminin merkezi kavramı olarak d¼ř¼nmeye imkan tanır gibidir. Nitekim Dhahoudi'ye g¼re İbn Haldun'un sosyal teorisi ve bilimsel y¼ntemi, sahip olduğu insan doğası anlayışından b¼y¼k ¼lã¼de etkilenmiştir. Hatta ona g¼re yazarın insan doğası anlayışı g¼z ardı edilerek yapılan titiz bir İbn Haldun çalışmasından bahsedilemez (Dhaouadi 2008, 573).

Gerçekten de buraya kadar anlatılanlardan İbn Haldun'un insan doğasını umran teorisinde sık sık kullandığı, hemen her aãıklamada insan nefsinin işlevsel bir dayanağa d¼n¼ř¼rd¼đ¼ ve "bir şekilde" bilimsel araştırmaya kattığı g¼r¼lmektedir. Ancak buradaki kilit nokta tam da onun insan doğasını "ne şekilde" bu s¼reãlere kattığıdır. Daha aãık şekilde ifade etmek gerekirse, mesela insan doğası siyasi-toplumsal yaşamda ve tarihsel akış iãerisinde meydana gelen olgu ve olayların sebebi; hem de bizatihi doğrudan ve yakın sebebi olarak mı, yoksa bu yaşamın kendi tabiatı ve dinamiklerinin tetiklediği dolaylı sebep veya sonuã olarak mı iş g¼rmektedir? Yine o, herhangi bir olayda, s¼z gelimi bedevi umrandan hadari umrana geãiřte ya da asabiyenin ç¼z¼l¼re devletin ç¼kmesinde, fail midir yoksa harici faillerden etkilenen bir nesne mi? Kısacası İbn Haldun iãin insan doğası tarihin yaratıcısı mıdır, yoksa onun tarafından ¼retilen bir şey mi?

Bu sorulara cevap vermek iãin ¼ncelikle İbn Haldun'a aktarılan felsefe geleneği iãinde ilmu'n-nefsin epistemolojik çerãevesi iyi anlaşılmalıdır. Zira Mukaddime'nin bazı ¼zel

bölümlerinde kelimenin tam anlamıyla İslam bilim tarihçiliği yapan İbn Haldun bu geleneği iyi biliyordu ve bu yüzden metodolojik kurgusunda kadim paradigmanın bir yeri olmalıdır. Nitekim onun İbn Rüşd'ün bütün eserlerini özetleyen bir kitabının olması bu zannı kuvvetlendirmektedir. Bu bağlamda, Meşşai filozofların nefis ilmini sistematik felsefe kurguları içinde metafizik, siyaset ve ahlak alanları ile birlikte düşündükleri akılda tutulmalıdır. Onlar varlıkları Tanrı'dan sudur eden hiyerarşik bir düzen içinde kavramalarının gereği olarak; bir yandan metafizik akılların sonuncusu olan faal aklın etkisiyle duyusal dünyayı –ve bu arada ona dahil olan bir şey olarak nefsi– tesis ederlerken, öte yandan nefsin güçleri arasındaki ilişkiler ve faal akılla ittisali tezi üzerinden ahlak ve siyaset modellerini kuruyorlardı (Aydınlı 2017, 68).

Ancak İbn Haldun'un bu alanlardan özellikle de konumuzla ilişkili olarak siyaset bağlamında Meşşailere getirdiği eleştiriler, onun ilmu'n–nefs'i toplumsal–siyasal ilişkileri anlama noktasında bir kriter kabul etmediğini düşündürmektedir. İbn Haldun birçok yerde nefsin güçlerine atıf yaptığı ve hatta onları izah ettiği halde, filozofların ahlak, siyaset ve metafizik düşüncelerine katılmamaktadır. Bu anlamda muhtemelen o, ilmu'n–nefs'i yalnızca nefsin yetileri, varlığı gibi henüz kendi konularının dışına çıkmamış haliyle kabul ediyor ve gerisini yorum olarak görüyordu.

İbn Haldun'u bu yoruma sevk eden Meşşai bir arka planın var olduğu düşünülebilir. Mesela Farabi–İbn Sinacı tasavvurun onu vahibüssuver olarak adlandırmasından da anlaşılacağı gibi, duyulur dünyadaki her tür oluş–bozuluşun ve suretlerin nedeni faal akıldır. Suretin Aristotelesçi terminolojide maddeyi bilfiil kılan olmasının yanında, Farabi'nin ay altı alemdeki varlık, oluş ve bozuluşun tamamının bilfiil ilkesini faal akılda bulması birlikte düşünülürse, esasen nefsin de Meşşai epistemolojide faal aklın müdahalesi olmaksızın fiil haline gelemeyeceği açıkça belirir (Aydınlı 2017, 83–84).

Bu bağlamda nefis Meşşailer için faal akılı dahil etmeden önce insanda yalnızca kuvve halinde bulunan bir güçler, yani potansiyeller toplamıdır. Nitekim İbn Haldun nefsin faal akılla ilişkisinden hareket ederek bir ahlak ve mutluluk teorisi kurma girişimini Mukaddime'de eleştirirken onun güçleriyle ilgili olarak yalnızca aklın mevcudatı bütünüyle kuşatma imkanına eleştiri getirir. Zaten Meşşailere göre bu imkan, faal aklın kabulüyle paralel ilerlemektedir. Çünkü tümel–evrensel bir bilgi deposu olarak kurgulanan faal akıl kabul edilmeden, insan aklının evrensel hakikati idrak etmesi kabul edilebilir değildir.

Şu halde ilmu'n–nefsin İbn Haldun'a yalnızca bir yetiler ve kabiliyetler alanı olarak intikal ettiği söylenebilir. Bu ise insan doğasının bir tür ebilirliklerini, potansiyellerini kabulden

ibarettir. Nitekim açlık ve kıtlık dönemlerinde insan topluluklarının yok oluşunu onların bedevi ya da hadari yaşam tarzlarının ve yemek alışkanlıklarının doğal bir sonucu ilan eden İbn Haldun, hadarilerin aksine bedevilerin bolluk ve refah görmeyip zaruretle iktifa ettikleri için dayanıklı bir yapı kazandıklarını, dolayısıyla kıtlık dönemlerinden hadariler gibi etkilenmediklerini açıkladıktan sonra şöyle der: “Şüphe yok ki, insan nefsi bir şeyle ülfet edince, ülfet ve ünsiyet ettiği şey, onun cibilliyetinden ve tabiatından bir parça haline gelir, çünkü insan nefsi bir çok renge girer, riyazet ve tedricilik yolu ile aç kalma nefsin itiyadı haline gelince artık bu husus onun tabii bir adeti haline gelmiş olur.” (Haldun 2017, 273)

İbn Haldun’un vurgulu olarak gösterilen ifadesi nefsin farklı nitelikleri taşıyabildiğini ve esas önemlisi bu nitelikleri tecrübenin sonucunda kazandığını ima etmektedir. Nefsin kıtlık karşısında insanı sürüklediği durum bedevi umran ile hadari umran arasındaki farklılığa bağlı olarak iki zıt pozisyonu taşıyabilmektedir. Dolayısıyla nefis, kendi doğası bakımından değil de harici toplumsal koşulların gerektirmesi bakımından ‘bir halde’ bulunmaktadır. Diğer taraftan Mukaddime’nin bütünü dikkate alındığında bu söz asla bir istisnaiğe tekabül etmez. Bunu göstermek ise bir sonraki başlığın meselesidir.

### 3. Tarihsel Nedensellik İlişkisi Bakımından Nefsin Mahiyeti

İnsan nefsinin Mukaddime’nin çeşitli yerlerinde, özellikle de umranın ve devletin kuruluş ve dönüşüm aşamalarıyla, bu aşamaların tamamını açıklayıcı bir kavram olarak beliren asabiye’nin var oluşunda aldığı atıflardan söz etmiştik. Bu bölümde ise söz konusu atıfların umranın halleri bakımından hangi nitelikte olduğu üzerinde durulacaktır.

İlk olarak insani–toplumsal yaşamın(=umran) kuruluşuna dönersek, İbn Haldun iki ayrı yerde filozofların “insan, tabiatı icabı medenidir” sözüyle giriş yaptıktan sonra bunu iki sebebe dayanarak tahkim eder. Daha evvel bahsedildiği gibi bunların ilki insanın fert olarak besin ihtiyacını karşılayamayacak olmasıyken, ikincisi ise yine tek başına yabani hayvanlardan korunamayacak olmasıdır. Beslenme ve güvenlik olarak kavramsallaştırılabileceğimiz ve insan nefesine ait olan parçaların doğurduğu bu koşullar İbn Haldun’a göre umranın a) yeter şartı ve b) yakın faili midir? Başka bir deyişle, insani–toplumsal yaşam olarak umran, insan doğasından dolaysız olarak mı çıkmaktadır?

Korkut’un Farabi üzerine dakik çalışmasında gösterdiği gibi filozoflar bu sözle toplumsal yaşamın oluşmasında insan iradesinin ve harici koşulların müdahalesini göz ardı etmemişlerdir. Bilakis Korkut’a göre Farabi, Aristoteles’ten tam da onun toplumsal yaşamı insanın doğal niteliğine indirgemesi sebebiyle ayrılır. Ona göre Farabi, insanın



doğal ihtiyaçları ile sahip olduğu bireysel sınırlılıkları dayanak kabul etmekle beraber, insan iradesinin ve Faal aklın dahil olmadığı bir durumda insani-toplumsal yaşamın doğmayacağını düşünmektedir. Nitekim Farabi’ye göre söz konusu irade ve aklın dahil olmadığı durumlar yeryüzünün kuzey ve güneyinde yaşayan bazı insan topluluklarında görülür ve bu topluluklar “ne siyasi (medeni) varlıklardır, ne de onların siyasi bir toplulukları vardır”. Farabi onlara “hayvanlarmış gibi” davranılması gerektiğini söyler. Yine bu yüzden Farabi, insani toplumsal yaşamı arı ve karıncaların toplumsallığını örnek olarak teorileştiren Aristoteles’e katılmamaktadır (Korkut 2015, 220–221).

Şimdi İbn Haldun’a geldiğimizde ise, onun Farabi’de olduğu gibi faal aklın müdahalesini kabul etmeyeceği kuşkusuzdur, zira hem faal aklın kendisini hem de bu aklın güdümünde kurulan felsefi siyaset modelini başka yerlerde eleştirmektedir. Ancak mühim olan, İbn Haldun’un iki yerde de toplumun kuruluşunu anlatırken filozofların sözünü referans almasıdır. Dolayısıyla o, bu açıklamalardan haberdar olmalıdır. Nitekim Korkut’un açıklamaları ve Farabi’den aktardığı pasajlar ilginç bir biçimde İbn Haldun’un pasajlarıyla uyumlu görünür (Korkut 2015, 220–221). Söz gelimi İbn Haldun hayvan topluluklarındaki hükümdarlık ile insani-toplumsal yaşamda ortaya çıkan hükümdarlığı ayırırken araları örnek verir ve iki yapının farklılığını fitrat-hidayet ile fikir-siyaset kavram çiftlerinin altında kurar. Yani, ona göre hayvanlarda bulunan riyaset içgüdü/hidayet ve fitrat gereği doğal olarak meydana gelirken insanlarda ise buna mukabil siyaset ve fikir ile meydana gelir. Dolayısıyla İbn Haldun’un fitrat karşısında konumlandığı siyaset ve fikir, Korkut’un Farabi için ifade ettiği insani akılsal iradeyle hemen eş anlam dizgesinde görünür (Haldun 2017, 215).

Öte yandan İbn Haldun, Farabi’nin toplumsal yaşamda bir etken olarak gördüğü faal akıl yerine fiziki-matematik coğrafyanın koşullarını koyar gibidir. Farabi’nin ilgili pasajda yeryüzünün kuzey ve güney uçlarında yaşadıklarını belirttiği ve hayvan topluluklarına benzeterek insani-toplumsal yaşamdan saymadığı topluluklar Mukaddime’de hemen aynı bakış açısıyla yer alır, bir farkla ki, Farabi’nin bu coğrafi atıfları yalnızca mekan tasviri adına kullanmasına rağmen İbn Haldun mekanı ontolojik bir imkan kategorisi olarak düşünmüştür. Böylece o, fiziki-matematik coğrafyayı varlığın nedensellik sürecine katmaya girişir. Yeryüzünün kara parçasını yedi iklim bölgesine ayıran İbn Haldun, Farabi’nin uzak kuzey ve uzak güney dediği birinci ve ikinci iklim bölgesiyle altıncı ve yedinci iklim bölgelerinin insanıyetten uzak, yabanileşmiş ve konuşmayan hayvanlar nisbetinde olduklarını belirtir. Hatta İbn Haldun’a göre bu toplulukların bazısında insanlar birbirlerini yemekteler (Haldun 2017, 261).

İbn Haldun’a göre bu durumun sebebi ilgili cümleleri ihtiva eden bölümün başlığında da görüleceği üzere fiziki coğrafyanın ve iklim özelliklerinin insanlarda oluşturduğu

bedensel, ahlaki ve toplumsal sonuçlardan kaynaklanmaktadır. Ona göre yeryüzünün iklim bakımından mutedil bölgeleri haricinde kalan kısımları, sıcak ve soğuğun sert olmasından dolayı nefste insani-toplumsal yaşamın oluşamayacağı ahlaki özellikler doğurmaktadır. Hatta İbn Haldun Sudanlıların bazı ahlaki zayıflıkları ile karakter özelliklerini onların beyinlerinin gelişmemişliği ve akıllarının zayıflığıyla açıklayan Galen ve Kindi'yi "delili olmayan bir söz" söylemekle eleştirirken, bu durumun gerçek sebebi olarak iklimsel koşulların "nefs"te yarattığı özel durumları gösterir (Haldun 2017, 266–267).

Şimdi açıktır ki İbn Haldun'un umranın şartlarından saydığı a) besinleri elde etmek için çeşitli sanatlar, b) hükümdarlık ve mülkü gerçekleştirmek için fikir ve siyaset, c) yabancı hayvanlardan korunmak için insani birliktelik bu topluluklarda bulunmamaktadır. Aksine ona göre bu iklim bölgesinin insanları mağaralarda ve ormanlarda yaşamakta, ahlaki bakımdan hayvanlar gibi olup çıplak gezmekte ve vahşi hayvanlar gibi birbirlerini yemektirler. İnsani toplumsal yaşamın dayanaklarını sağlayan güvenlik dahi bu topluluklarda görülmemektedir.

Bu noktada İbn Haldun, insan doğasını yakın ve dolaysız bir fail olarak konumlandırmayıp, aksine fizik coğrafyanın uygun şartları içinde taayyün eden bir imkan olarak kodlamaktadır. Zira insani doğa yeter şart olarak toplumu kurabilecek olsaydı her iklim bölgesinde umranın kurulmasına şahitlik ederdik. Bu bağlamda düşünürün Kindi ve Galen'e getirdiği itiraz, insan doğası temelli açıklama yöntemine karşı esas belirleyici olarak harici koşulların kristalleşmiş bir savunusu gibidir. İbn Haldun'a göre Sudanlılar filozofların iddia ettiği gibi insan formunu eksik taşımalarından dolayı değil, uygun coğrafi bölgede yaşamadıkları için buldukları hal üzeredirler. Yine İbn Haldun, insani hükümdarlığın kendilerinde doğal bir zorlayıcı olarak fitrat ve hidayet sonucunda açığa çıkan hayvani riyasetten ayrılığını da, fitratın hilafına insanlarda var olan siyaset ve fikri koyarak çözmektedir. Böylece Mukaddime'de insani fitrattan da sıkça söz edildiği düşünülürse, hayvanların eyleminde yakın ve zorlayıcı bir fail olan fitratın, insanlarda ancak bir potansiyel hüviyeti taşıdığı düşünülebilir. Söz konusu potansiyel ise ancak insan iradesinin ve onu kuran harici koşulların dolayımında gerçekleşebilir.

İkinci olarak umranın kurulumunun ardından yaşadığı dönüşümlere gelirsek, daha önce İbn Haldun'un bu dönüşüm sürecinde, yani hem bedevi umranın yeni bir örgütlenme ile hadari umrana geçişinde hem de hadari umranla birlikte kurulan mülkün (=devlet) belirli aşamaları geçerek çökmesinde insani nefsin mevcudiyetini görmüştük. Fakat mevcudiyetiyle birlikte insan doğasının hangi rolü üstlendiğine değinilmemişti. Artık bunu inceleyebiliriz.

Şimdi, umranın bahsedilen dönüşümlerini anlamak, temelde iki olgu ve kavramın açıklanmasına bağlı görünür. Yalınkat ifade edilirse bunlar, ekonomi ve asabiyettir. Toplumsal-siyasi yaşam, ekonomik modeller ile asabiyetin girdiği şekiller arasındaki ilişkisellikte oluşmaktadır. Ekonomiyle başlarsak, “bilmek gerekir ki, toplumların (nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir” diyen İbn Haldun bedavet ve hadaretin insanların üretim modellerine, bu modellerden elde ettikleri ürünlerin nitelik ve niceliğine bağlı ayrıma dayandığını düşünür. İnsanların yalnızca zaruri ihtiyaçları kadar üretimine imkan tanınan toplumsal yaşamın başlangıç döneminde çiftçilik ve hayvancılığa bağlı bir üretim modelinin benimsenmesi bedaveti gerektirirken, daha sonraki süreçte gelişen üretim ihtiyaç fazlası mal sayesinde insanlarda zaruret dışı bir ihtiyaç alanı doğurmuştur. İbn Haldun’un hacikemali ihtiyaçlar dediği ve gıdaların terbiyesinden, yemeklerin lezzeti, kap, kakak, yastık gibi yaşamdan ziyade iyi yaşamı kaygı edinen araçların geliştirilmesine kadar tüm “adetleri” içeren bu yeni ihtiyaç durumu ise hadareti, yani şehir yaşamını gerektirmiştir (Haldun 2017, 323–324).

İbn Haldun burada, umranın her iki tipini de belirli ekonomik süreçler altında izah etmiştir. Fakat konumuz açısından bu izahın daha kritik boyutu, zaruri ve kemali ihtiyaçların aynı zamanda nefsin belirli güçlerine ait arzulara delalet ettiği hatırlanırsa, bu ihtiyaçların belirli bir üretim biçiminin sonucu olarak kurulmasıdır. O, çiftçilik ve hayvancılığın imkanı için gereken mezarlar ve tarlaların şehir yaşamında kurulamayacağını söyleyerek, bedavetin ve bu yaşam içindeki insanların zaruri ihtiyaçlar düzeyinde kalma gerekçesini üretim tarzına bağlamaktadır. Yine hacikemali ihtiyaçlar da, üretimde meydana gelen artışın doğurduğu sonuçlar gibi sunulmaktadır. Yani insanlar İbn Haldun’a göre önce fazla mallara sahip olmuş, ardından ise bu “arz”, kendi “taleb”ini yaratarak nefste hacikemali ihtiyaçları doğurmuştur. Bu noktada zaruri ihtiyaçlara tekabül eden bitkisel nefsin beslenme, barınma ve büyüme güçleri ile bundan doğan arzular bütünüyle toplumsal yaşamın ekonomik örgütlenmeleriyle aktüelleşmektedir. Aynı şekilde hayvani iştahın zaruri ihtiyaçların üzerine hacikemali olana yönelmesi ile bu ihtiyaçların estetik ve formel işlemini örgütleyen akılsal nefsin açığa çıkması da üretimdeki fazlalığın meydana getirdiği bir durumdur. Nitekim son olarak İbn Haldun’un hadari ve bedevi toplumsal yaşamı bir aynı şekilde “tabii” olarak vurgulaması, iki toplum düzenindeki zıtlıklar ve farklılıklar düşünüldüğünde insan nefsinin “birçok renge girebilen” potansiyelliklerden ibaret olduğunu düşündürür (Haldun 2017, 323–324).

Asabiyete gelindiğinde ise o, İbn Haldun tarafından toplumsal tarihsel yaşamın devindiricisi olarak işleme sokulmuştur. İnsanların kabileler halinde yaşadığı, kır ve çölleri mesken tuttuğu bedevi yaşam tarzında nesep ve akrabalık bağından doğan ve bir

tür kan dayanışmasına işaret eden asabiye, kabile içi bir savunma duygusunu temsil etmektedir. Hemen belirtilmelidir ki asabiye, İbn Haldun'a göre yalnızca bir kan dayanışması değildir. Aksine o, nesep bağının yerini tutacak kurgusal ve deneyimli oluşmuş bir asabiye varlığından da söz etmektedir. Söz gelimi ortak bir hayat tarzını yaşayan ve aralarında ideal birliği bulunan insanlar arasında bu tür bir asabiye doğabilmektedir (Arslan 2014, 95-101) (Haldun 2017, 334-335, 337-338). Bunun ardından İbn Haldun, kabileler arasında var olan çatışmada asabiyesi güçlü olan bir grubun diğer kabileleri itaati altına alarak kabileler-üstü bir organizasyona, yani mülk/devlete ulaşacağını söylemektedir. Nitekim ona göre asabiye'nin başından beri gayesi, diğer asabiye sahibi kabilelere hakim olarak devleti meydana getirmektir (Haldun 2017, 350-351).

Öte yandan mülkün oluşumuyla beraber İbn Haldun asabiye'nin giderek çözüldüğünü düşünmektedir. Zira mülk sahibi hükümdar giderek asabiye bağından sıyrılıp gücü kendi elinde toplamak ister ve bunun için de kabile bağını kırarak paralı askerlerle anlaşma yapar. Bu yeni durumda ise asabiye, hükümdar ile hükümdarın kendisini ve devleti koruyan paralı askerler arasında bir çıkar birliğine dönüşür. Ancak söz konusu birlik, bedevi umranda var olan nesebe ya da bir ideal birliğine bağlı asabiye'den çok daha kırılgandır. Çünkü ilkinde dayanışma bir inanç ve fitri yönelimden gelirken, hadari umran ve mülkün ileri safhasında ise hükümdar ve askerler arasındaki bütünüyle ekonomik bir bağdan oluşmaktadır (Haldun 2017, 411-414).

Diğer taraftan asabiye'nin çözülmesi yalnızca hükümdar odaklı bir nedenler zincirine tabi değildir. Zira İbn Haldun'a göre mülkün oluşmasından sonra meydana gelen hadari yaşam, mülkün genişlemesi, gelirlerin ve refahın artmasıyla birlikte giderek insanların bedevi umranda sahip olduğu ahlaki özelliklerden uzaklaşması sonucunu doğurur. Böylece daha evvel ifade edilen hadari yaşamın verdiği rehavetle birlikte insanlar devleti korumayı askerlere bırakır, kendi kişisel iştahlarını doyumak ile meşgul olurlar. Oluşan bu ahlaki zaaf Mukaddime'de devletin çöküş sebepleri arasında dikkatle vurgulanır (Haldun 2017, 390-394).

Bu noktada mülkün çöküşünü meydana götüren süreç esasen çatallıdır. İbn Haldun bir yandan bu çöküşün sebeplerini hükümdarın bedevi umrandan itibaren kazandığı asabiye ile bağlarını çözmek istemesinde görürken, diğer yandan ise mülkün sonucunda doğan hadari umranın insanlara kazandırdığı ahlaki özellikler ve bu özelliklerin pratik karşılıklarıyla asabiye'nin bozulmasında bulur. İbn Haldun hükümdarın bu tavrını "insan tabiatında mevcut olan ilahlaşma huyu" ve hayvani tabiatında var olan kibir ve gurura atıf yaparak, yönetimi bir ortakla paylaşmak istememesine dayandırırken, aynı şekilde insanların

asabiyeyi bozmasına sebep olacak ahlaki kazanımlarını da nefste oluşan hususiyetlere bağlamaktadır. Ancak İbn Haldun'un bu izahı yaptığı bölümün başlığı özellikle dikkat çekicidir: "tek başına şana sahip olmak, refaha dalmak, rahatı ve sükuneti tercih etmek mülkün tabiatındandır" (Haldun 2017, 388-389).

Mülkün tabiatı ifadesinden anlaşıldığına göre İbn Haldun, devletin oluşmasının getirdiği bazı doğal sonuçlarla insanda belirli huyların ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu sonuçlardan biri, mülkün meydana getirdiği hadarettir. Nitekim İbn Haldun'a göre mülkün meydana geldiği ilk aşamada devlet henüz bedevi yaşam düzenindedir (Haldun 2017, 395), ve o bu ilk aşamayı çöküşü meydana getiren tüm sebeplerin karşısında olumlu özelliklerle tasvir eder. Ancak mülkle birlikte kabilelerin tek çatı altında toplanması devletin ekonomik durumunu yükseltmiş, daha sonra ise İbn Haldun'un ekonomik bir süreç içinde üretim fazlasıyla ilişkilendirerek aktardığı bedevilikten hadariliğe geçiş başlamıştır. Bu geçiş ise İbn Haldun'un devletin çöküşü için öngördüğü tüm özellikleri insan nefsinde meydana getirmiştir.

Yine hükümdar merkezli diğer sebep de, devletin kurulmasıyla birlikte hükümdarın nefsinde oluşan galip gelme ve iktidar olma hazzına erişmek olmalıdır. Zira İbn Haldun, hükümdarın ilahlaşma isteğinin ancak diğer kabilelere galip geldikten sonra ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu nedenle İbn Haldun tüm sebepler zincirini "mülkün tabiatı" altında değerlendirme temayülünde olmuştur. Çünkü ona göre hem hadari yaşam ve onun ekonomik bağıntıları, hem de hükümdarın kişisel hırs ve amaçları bütünüyle mülkün meydana gelişinin ardından doğmaktadır.

Bu bağlamda, İbn Haldun için asabiyenin insanda doğuştan bulunan akrabaya yardım etme duygusuna bağlı olduğu hatırlanırsa kuşkusuz insan nefsinin tüm süreçlere içkin olduğu düşünülebilir. Ancak bu durum yalnızca asabiyetin ve ona bağlı süreçlerin ontolojik dayanağını oluşturması bakımındandır, yoksa baştan beri aradığımız yakın fail ve sebep olmak bakımından değil. Aksine İbn Haldun'a göre umranda meydana gelen bütün olaylar umranın kendisine arız olan hallerinin bir sonucu olarak doğmaktadır. Bunlar İbn Haldun'a göre fiziki coğrafya, mülk olayı, asabiyet, hadaret ve bedavet gibi kalemlerden oluşur.

#### 4. Sonuç

Aristoteles, Metafizik 1006a28'de varlığın üçüncü halin imkansızlığına dayandığını, bu yüzden bir şeyin var olduğunu söylediğimizde belirli bir işarete, dolayısıyla belirli yüklemelere konu olan bir şey olabileceğini ifade eder. Daha açıkçası varlık, aynı anda iki

zıt yüklemi birden/bir arada fiil halinde taşıyamaz. Bu bağlamda açıktır ki İbn Haldun'un insan kavrayışı "içerikli" bir varlıktan/doğadan yoksundur. Bu noktada içerikli lafzıyla kastedilen, İbn Haldun'un tek taraflı, belirli bir eğilime ve yatkınlığa sahip insan doğası kurgusuna sahip olmamasıdır. Çünkü o bir yandan bedevi insanın kanaatkar, cesur, dindar yaşamını, diğer yandan ise hadari insanın haris, korkak, lüks düşkünü yaşamını tabii olarak nitelemektedir. Dolayısıyla İbn Haldun için insan, ahlaki ve toplumsal anlamda belirli bir işarete sahip değildir. Bununla birlikte o, metafizik bir imkanlar toplamı olarak nefsin sınırlarını kabul etmektedir. Fakat bu kabul bize yalnızca "insan uçamaz, çünkü kuş değildir" gibi onun ne olduğundan ziyade ne olmadığına yönelik "içeriksiz" bir kavrayış vermektedir. Bu noktada İbn Haldun, Tanrı'yı sıfatların olumsuzlanması yoluyla kavramaya çalışan selbi teolojii insan anlayışına yansıtmiş gözükmektedir.

Öte yandan İbn Haldun'un tevarüs ettiği iki gelenek göz önüne alındığında onun insan kavrayışı oldukça anlaşılabilir. Bunların ilki, fizik dünyanın etkinliğini; hareket, oluş-bozuluş, insan, akıl, nefis bağlamında kozmik akılların ve özellikle faal aklın faaliyeti ile açıklayan Farabi-İbn Sinacı felasife geleneği iken, diğeri ise kozmik akıllar gibi ikinci dereceden akledilirleri yadsıyan ve aracı nedenler silsilesinin yerine her tür fiili Tanrı'nın failliğine tahvil eden Eş'ari, Gazali ve Razici gelenektir. Bu noktada İbn Haldun'un yaptığı telif, Farabi-İbn Sinacı nefis tasavvurunu faal aklın tesirinden kurtararak, onu insani imkanların çanağı olarak kabul etmesi ve ardından, bu imkanları tahakkuk ettirecek umran ve tarih bilimi perspektifini sunmasıdır. Dolayısıyla o, kelami geleneğin ikinci dereceden akledilirlerle olan şüpheli yaklaşımını almakla birlikte, nefsin imkanlarını gerçekleştiren bir nedenler silsilesi olarak tarihsel-toplumsal yaşamın doğasını varsaymıştır. Bir başka deyişle İbn Haldun insanı içerikli bir doğadan alıkoyarken, bu doğayı tarihe ve umrana atfederek, toplumsal yaşamı doğal/özcü bir okumaya tutmuştur. Böylece insan, tarihsel ve toplumsal yaşama birbirine zıt, farklı birçok imkanlar ile pasif olarak gelirken, umranın sunduğu kategorileri alarak aktüelleşmektedir. Bu fiil hali ise, İbn Haldun'a göre insan nefsinin akılsal, hayvani ve nebati tüm parçalarının birlikte iş gördüğü yaşama delalet eder. Bu yüzdendir ki Mukaddime'nin her bölümünde insan nefsinin bir şekilde yansımaları bulunabilmektedir.

## Kaynakça

- Arslan, A. (2014). *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2017). *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çilingir, L. (2009). *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Dhaouadi, M. (2008). The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian Studies. *Asian Journal of Social Science*, 36(3-4), 571-589. <https://doi.org/10.1163/156853108X327083>

- El-Cabiri, M.A. (2018). *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*. (Çev. Muhammet Çelik). İstanbul: Mana Yayınları. (Orijinal Yayın Tarihi, 1977)
- Görgün.T. (2019). *İbn Haldun*. TDV *İslam Ansiklopedisi* içinde. Erişim Adresi <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun#2>
- Haldun, İ. (2017). *Mukaddime*. (Çev. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kılınç, Z.A. (2018). Toplumsal Sözleşme Teorileri, İbn Haldun ve İnsan Doğası. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(1).
- Korkut, Ş. (2015). *Farabi'nin Siyaset Felsefesi*. Ankara: Atlas Yayınları.
- Kurğan, E. (2014). *İbn Haldun'da İnsan Doğası ve Akademik Yanılsama: Fitrat*. N. Kayar ve Ü. Güneş (Ed.), *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi – Bildiriler Kitabı* (Cilt:3) içinde (81-94. ss.) Sakarya, Türkiye, 15-18 Mayıs 2014.
- Mahdi, M. (1971). *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London: The University of Chicago Press.





# Hicrî İlk Beş Asırda Tasavvufun Geçirdiği Süreçler

## *The Processes of Sufism in the First Five Centuries of Hijri*

 Merve Sağan

Marmara Üniversitesi, Türkiye  
saganmerve@gmail.com

Geliş Tarihi: 24 Kasım 2019    Kabul Tarihi: 15 Mayıs 2020    Yayın Tarihi: 30 Temmuz 2020

**Öz:** Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık yüzyıl sonra "katı bir zühd hayatı" şeklinde belirginleşmeye başlayan tasavvuf, hicrî III. asra kadar "ilim" olarak tebarüz etmemiştir. Hicrî III. asırdan itibaren sûfîlerin dinî konularla ilgili dile getirdikleri çeşitli görüşleri, başta fakîhler ve muhaddisler olmak üzere pek çok grubun tepkisine sebep olmuştur. Bunun neticesinde daha önceden tasavvufun ilmî değerini veya din ilimleri içerisindeki yerini tespit etmeye yönelmemiş sûfîler, tasavvufu, fıkıh–kelâm ve hadis geleneğine karşı bir "ilim" olarak savunmak durumunda kalmışlardır. Bunun sonucu olarak da sûfîler hicrî IV. asrın sonlarından itibaren Kur'ân ve hadis temelli bir çizgide eser telif etmeye ve düşüncelerini bu eserler vasıtasıyla dile getirip savunmaya başlamışlardır. Bu bildiri de bu süreç, yazarın hazırlamış olduğu yüksek lisans tezindeki değerlendirmeler üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Zühd, İlk Dönem Tasavvuf, Teşekkül Dönemi, Din İlimleri, Sûfi

**Abstract:** *Nearly a century after the death of Prophet Muhammad, Sufism began to become evident in the form of a hayati strict life of asceticism, century, as "science" had not tebarüz. Hijri III. The various views expressed by the Sufis on religious issues since the 19th century have caused the reaction of many groups, especially the jurists and muhaddis. As a result, the Sufis who had not previously attempted to determine the scientific value of Sufism or their place in religious sciences had to defend Sufism as a "science karşı against the tradition of fiqh–kalam and hadith. As a result of this, the Sufis were sent to Hijri IV. As of the end of the century, they began to write and defend their ideas through a line based on the Qur'an and hadith. In this paper, this process will be put forward through the evaluations in the master thesis prepared by the author.*

**Keywords:** *Zuhd, Sufism in the First Period, Formation Period, Religious Sciences, Sufi*

## 1. Giriş

İslâm'ın fetihler sonucunda Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e doğru yayıldığı süreçte, yeni toplumsal hayat ve yeni şehir değerleri ile yeni kültürlerle karşılaşılması sonucu, her anlamda kültürlerarası etkileşim zorunlu olarak ortaya çıkmıştı. Hicaz sonrası İslâm,

Doğu Akdeniz’de kadim bir ilmî gelenek ile karşılaştı ve bu karşılaşma hem o yeni kültürle hem de kendi içindeki dinamiklerle birtakım çatışmalar yaşamasına sebep oldu. Bu noktada sorulması gereken soru şu: İslâm Doğu Akdeniz kültürü içerisine nasıl yerleşecekti? Bu süreçte İslâm’ın Hicaz’a özlem duyduğu muhakkaktır. Bu özlem sebebiyle de kendi değerlerini korumak adına savunmacı bir tavır takınması kaçınılmazdı. İslâm’ın bu bölgelere yerleşmesi ancak yeni bir bilgi anlayışı ve yeni düşünceler geliştirmesiyle mümkün olabildi. Yeni bir bilgi anlayışı geliştirmek, aynı zamanda böyle bir teşebbüse tepki gösterecek grupların da ortaya çıkmasına sebep olacaktı ki bu gruba biz “zahidler” diyeceğiz. Bu kimseler, “şehir”deki mevcut duruma karşı çıkan münzevi bireyler olarak bir çoğunluk oluşturmuş, dolayısıyla bir harekete dönüşmüştü. Zamanla eleştirel söylemlerini artıran bu bireyler daha fazla dikkat çekmeye ve cemaat haline gelmeye başladılar. Böylelikle genel zühd eğilimlerinden ayrışan, “şehirden uzaklaşan” diye tabir edebileceğimiz eleştirel bir zühd tipi ortaya çıkmış oldu. Şehirdekileri “kuralcı din” anlayışına sahip olmakla vasıflandıran bu grubun eleştirilerinin odaklandığı konular ise özellikle kesb–tevekkül ilişkisinde kesbe önem atfedilmesi, dinî ve toplumsal bozulma (bu sebeple sosyal hayattan uzaklaşmayı gaye edindiler), evliliğe temayül, bilim üretme kaygısıdır. Zühd içindeki bölünme alanlarını gösteren bu görüşler, bu grubu şehir hayatından kopardı. Bu sebeple insanlar tarafından kendilerine “miskin” isimlendirmesi yapıldı ve şehirde kalanlar ise “kuralcı din” anlayışının temsilcileri kabul edildiler. Bu kontrolsüz hareketler zamanla ibahi eğilimlere yöneldiler ve bunun etkisiyle kendi içinde bazı kırılmalar yaşadılar. Bu kırılmalar, tasavvuf anlayışı içerisinde “sahih ve batıl” şeklinde ikili bir değerlendirmeyi zorunlu hale getirdi. Sahih ve batıl ayırımına giderek kendisini bu ayırtırmadan kurtarmaya çalışan tasavvuf, bu durumun çözümü için kendine Sünnî ilimler arasında bir yer buldu. Bu süreç içerisinde muhatap ve muhaliflerini de belirleyen tasavvuf, muhaliflerinin görüşlerini eleştirerek Sünnî akide ve amel hayatına uygun bir anlayış geliştirmek istedi. Tasavvufun bu gayret içinde bulunduğu dönemi Ekrem Demirli “Sünnî Tasavvuf” olarak isimlendirmiştir.<sup>1</sup>

“Sünnî Tasavvuf”un belli başlı sorunlarına bakılacak olursak genel itibariye şu başlıklar çıkartılabilir:

1. Tasavvuf anlayışlarında “sahih–batıl” ayrımı
2. Tasavvufun ilim olma mücadelesi

<sup>1</sup> Özetle, zahitlik şu üç unsurla genel dindarlık anlayışından ve genel zühd eğilimlerinden ayrışarak tasavvufa kaynaklık teşkil edecek bir mahiyet kazanmıştır: 1. Tevekkül–kesb, evlilik, toplumsal hayatta bulunma gibi konularda genel dindarlık anlayışından ayrışma, 2. Şehirde uzaklaşma, 3. Bilgi ve amel ilişkisinde, bilginin ameli gerektirmesi düşüncesi (tezkiye ve tasfiye tavrını benimseyerek bilgiyi amelin karşısında zayıflatma) Ekrem Demirli, “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:15, yıl:2007, s. 219–244, s. 10 vd., 26–27.

3. Hz. Peygamber'den tevarüs edilegelen bir ilim oluşu/süreklilik-devamlılık vurgusu
4. "Şeriat-Hakikat" ilişkisi sorunu (bilgi-eylem/iman/amel)
5. Nübüvvet-velayet ilişkisi sorunu
6. Dil sorunu: "Şatahat"

Hicrî III. asırdan itibaren sûfîlerin dinî konularla ilgili dile getirdikleri çeşitli görüşleri, başta fakîhler ve muhaddisler olmak üzere pek çok grubun tepkisine sebep olmuştur. Bunun neticesinde daha önceden tasavvufun ilmî değerini veya din ilimleri içerisindeki yerini tespit etmeye yönelmemiş sûfîler, tasavvufu, fıkıh-kelâm ve hadis geleneğine karşı bir "ilim" olarak savunmak durumunda kalmışlardır. Bu tavır, tasavvufun, bu ilimlerin ilim olma sürecinde "rey ve kıyas" olarak belirledikleri bilgi yöntemlerine karşı, ihmal ettikleri "ahlak" alanını sahiplenmesi ve kalbin tezkiye ve tasfiyesine dayalı bir yöntemi benimsemesi anlamına geliyordu. Bunun sonucu olarak da sûfîler hicrî IV. asrın sonlarından itibaren Kur'ân ve hadis temelli bir çizgide eser telif etmeye ve düşüncelerini bu eserler vasıtası ile dile getirip savunmaya başlamışlardır. Bu bağlamda Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekir İshâk Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ali b. Osman Hücûvîrî (ö. 465/1072) gibi müelliflerin yaşadığı ve genel kanı olması hasebiyle bizim de "erken dönem" olarak zikredeceğimiz hicrî IV. ve V. asırda önemle üzerinde durulan konuların başında, hadis, fıkıh ve kelâm gibi din ilimlerinin yanında tasavvufun da belli bir mevzuya (insandaki ahlaki değişimler), mesâile (haller ve makamlar), mebadî'e (insanı ahlaki yetkinliğe ulaştırmak) ve yöneme (istinbat/riyazet ve mücahede) sahip müdevven bir ilim olduğunu ortaya koymak gelmekteydi. Bunun yanı sıra sûfîlerin hem kendi içlerinde yaşadıkları bazı anlaşmazlıklar (şatahat, sema', tevekkül gibi konular) hem de ibâhî ve ilhâdî grupların sûfîlere yönelttikleri eleştiriler, tasavvufun bir "ilim" olarak zapturabt altına alınıp diğer dinî ilimler arasındaki yerinin tayin edilmesini ve sünnî bir çerçevede ele alınmasını, böylelikle de bir ilim olarak tedvin edilmesini zorunlu hale getirmişti.<sup>2</sup>

Bu kapsamda tasavvufun iki muhatabının olduğu görülmektedir: 1. Dışta diğer din ilimleri, 2. İçte kendi mensupları. Bu bağlamda tasavvufun iki hedefinin olduğu söylenebilir: 1. Kendi mensuplarına, tasavvufun hakikat anlayışının şeriat ile hiçbir şekilde çatışmadığını göstermek, 2. Fakih-kelam alimlerine tasavvufun da en az kendileri kadar "dinî bir ilim" meşruiyetine sahip olduğunu ifade etmek. Tasavvufun tedvin sürecinde yazılan tabakat kitaplarının da bu iki amaca matuf olarak kaleme alındığı söylenebilir. Bu noktada tasavvufun, muhaliflerince ibahilik ile itham edildiği de ifade

<sup>2</sup> Demirli, *a.g.e.*

edilmelidir. Bu sebeple öncelikle yapılması gereken, tasavvufun mahiyetinin öncelikle “müntesiplerine” ayrıntılı bir şekilde anlatılmasıydı. Daha sonra fıkıh–kelam alimlerine bu mahiyetin açıklanması gerekiyordu.<sup>3</sup>

Sorunlardan belki de en önemlisi olan şeriat–hakikat ilişkisinin sahih bir şekilde ortaya konulması gerekiyordu.<sup>4</sup> İlk sūfîler arasında fıkıh formasyonlu kişiler vasıtasıyla, fıkıh bilginlerinin dile getirdiği “şeriat” ile tasavvufun ana konusu olan “hakikat” arasındaki çelişkiler giderilmeye çalışıldı. Tasavvufun bunu kendi özelliklerini dikkate alarak ve bunlardan feragat etmeden yapması elzemdi. Bu sebeple tasavvuf, kendisini diğer ilimlerden ayırt eden niteliklerini vurgulama yoluna gitti. Bu noktada kendisini konusu itibariyle “özel bir bilgi alanı” olarak tavsif eden tasavvuf, ayrıca bu ilmin “özel bir kabiliyet” gerektirdiğini de öne çıkardı. Bu noktadan hareketle tasavvuf, bu ilmin fıkıh gibi herkes için zorunlu ve bağlayıcı olmadığını da dolaylı olarak ifade etmiş oluyordu.<sup>5</sup> Bu kabullerden hareketle şeriat–hakikat ilişkileri ve bu konuda ortaya çıkan problemler, sūfîler tarafından Ehl–i sünnet akaidi çizgisinde uzlaşmacı bir dil ve dengeli bir söylemle ortaya konulmaya ve çözülmeye çalışılmıştır. Bu konunun açıklığa kavuşturulmasında ise iman ve amelin gerekleri ile bilgi–eylem diğer bir ifadeyle iman–amel ilişkisinin tespit edilip ortaya konulması önem arz etmekteydi. Netice itibariyle de bu konu üzerinde önemle duran başta Serrâc olmak üzere Kelâbâzî, Ebû Tâlib el–Mekkî, Kuşeyrî ve Hücûrî gibi erken dönem yazarlarının ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu müelliflerden her biri, şeriat–hakikat bütünlüğü üzerinde vurgu yapmakta, bu bağlamda akıl–kalp, zâhir–bâtın, iman–İslâm, bilgi–eylem (ilim–amel) birlikteliğini merkeze alarak düşüncelerini bu minvalde ifade etmeye çalışmaktadır. Bu dönemde ele alınan şeriat–hakikat ilişkisi sorunu kapsamında, sūfîlerin, katı zühd anlayışına karşı amelin üstünlüğünü savunmak adına tezyif ettikleri bilgi anlayışıyla tekrar ve daha sağlam irtibat kurmalarını zorunlu hale gelmiş oldu. Bu dönemde tasavvufun alan, konu, yöntem ve mahiyetinin belirlenmesine yönelik gösterilen çabalar, bu cihetten bakıldığında daha fazla önem arz etmektedir. Yöntemin ve ilkelerin bu çerçevede belirlenmesinden sonra bu kaidelere uymayan konular “şatahat” olarak ifade edilerek ne tam kabul gördü ne de tam bir redde maruz kaldı, tabiri caizse tam anlamıyla muallakta bırakıldı.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Demirli, *a.g.e.*, s. 222.

<sup>4</sup> Bu konu hakkında Hacı Bayram Başer’in önemli bir çalışması mevcuttur. Bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.

<sup>5</sup> Demirli, *a.g.e.*, s. 225.

<sup>6</sup> Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2/4, yıl: Nisan 2016, s. 1–29., s. 14,18.

Tasavvufun bir ilim olarak tedvin edilme sürecini “eleştiri” “kriz” ve “uzlaş” olmak üzere üç dönem şeklinde ele alırsak bu müelliflerin, özellikle fıkıh–tasavvuf ilmi arasında bir tür “uzlaş” sağlamaya çalıştıklarını, bu sebeple kendilerinin “uzlaş dönemi müellifleri” olarak kabul edilebileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu müelliflerin kendilerinden bir asır önce yaşamış Bayezid–i Bestâmî (ö. 261/875), Sehl–i Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd–i Bağdâdi (ö. 297/909) gibi büyük imam/kurucu sûfîlerin “şârihleri” olarak da kabul edildiklerini belirtmek gerekir. Dolayısıyla erken dönem müelliflerinin bir taraftan tasavvufu bir “din ilmi” olarak ortaya koymaya çalışırken diğer taraftan kurucu müelliflerin görüşlerini şerh etmeyi amaç edindikleri söylenebilir.

Kendinî “ilim” olarak görmek demek, mevzu, mesâil, mebadi ve yöntemini belirlemeyi elzem kıldığı gibi aynı zamanda muhatap ve muhaliflerini de belirlemeyi gerektirir. Bu dönemde tasavvufun büyük muhalifi, ibahi eğilim ile şeriat ilimlerini küçümseyen taşır sahipleri ile Batınilerdir. İç muhaliflerden birisi de insanın özgürlük ve iradesi üzerine görüşler serdeden Muteziledir.

Bir başka ayrışma noktası ise velayet konusunda görülmektedir. Tasavvuf bu sorunu, tüm inananların “velilik” niteliğinde müşterek olduğu fikrini öne süren Mutezile ile bu vasfı sadece “imam” otoritesine hasreden Şia arasında bir noktada ve en önemlisi Ehl–i sünnet akaidine paralel şekilde çözmeye çalıştı. “Velilik” ten bahsetmek, tasavvuf için bağlayıcı bir otoriteden bahsetmek demektir. Bu bağlayıcı otorite düşüncesi, tasavvufun anlam ve mahiyetini ortaya koyma sürecinde, kendisine özel bir alan ve anlam atfetmesinin sonuçlarından sadece biridir. Kendisine atfettiği “seçkincilik”, “özel bir bilgi alanı” oluşunun ve “özel bir kabiliyet” gerektirdiğinin bir başka ifadesi olarak telakki edilebilir. Tasavvuftaki velayet düşüncesinin açıklığa kavuşturulması, nübüvvet ile ilişkisinin belirlenmesi noktasında da önem arz etmektedir. Nübüvvet müessesesine zarar gelmeden velilik otoritesine tasavvufta nasıl yer verilebilir? Sûfîler bu soruya çözüm bulabilmek adına, öncelikle nübüvvet–velilik ile mucize–keramet arasındaki farkları ortaya koymuşlardır. Ortaya konulan düşüncelerin genel çerçevesini ise nübüvvet ile velayet arasında temelde fark olmadığı, farkın misyon ve vizyona bağlı olarak ortaya çıktığı düşüncesi oluşturmaktadır. Nitekim Serrâc’a bakıldığında keramet ve mucize arasında özde bir fark yoktur, fark misyon ve vizyona bağlı olarak ortaya çıkar. Tasavvuf içinde velilerin otoritesi konusunda Serrac ve Kuşeyrî, velinin yanılma ve hata meselesinin tasavvuf içinde kendi otoritelerince açıklığa kavuşturulması gerektiğini ifade eder. Böylece veli ve şeyhlerin masum olmadıkları bizzat tasavvuf içindeki sûfîlerce itiraf edilmiş olmaktadır. Bununla birlikte onların mahfuz oldukları üzerinde durulmuştur.

Onlar için mahfuzluk, “günahta ısrar etmemek” ile ilgili olarak anlaşılmalıdır.<sup>7</sup> Velayet konusunda ortaya çıkan bir başka soru ise şudur: Velayette bütün müminler ortak mıdır? Bu soru karşısında sûfilerin tavrı, Ehl-i sünnet itikadına zarar vermeden, kendilerinin özel bir alana sahip olduğunu da vurgulayacak şekilde bir teori oluşturma yönünde oldu.

Şimdi Sünnî tasavvufun önde gelen müelliflerinin temel olarak odaklandığı konulara değinmek yerinde olacaktır. Ama –özellikle Serrâc’ın önemle vurguladığı– tasavvufun alanı ve yöntemi olan bir ilim olarak kabul edilmesinin, tasavvuf klasikleri olarak adlandırabileceğimiz eserlerdeki ortak tavır olduğunu belirtmek gerekir. Serrâc, ilimler arası ilişkileri iki ana nokta etrafında ele alır. Bunlardan ilki tasavvuf, hadis, fıkıh, kelâm gibi bir din ilmidir ve alanı, konusu, sınırları ve yöntemi olduğu gibi belli bir yetki alanına da sahiptir. Bu bağlamda Serrâc, her ilmin kendi alanında yetkin olduğunu kabul etmekte, bir din ilmi olarak tasavvufa da aynı yetkinliğin tanınması gerektiğini düşünmektedir. İkinci olarak ise sûfiler, dinî emirlerin yükümlülüğünü kabul etmeyen sapkın gruplarla aynıymış gibi veya bid’at türü bir tavır olarak değerlendirilmemelidir. Serrâc ve Mekkî’ye göre sûfileri bu gruplardan ayıran en önemli özellik, bâtın ilminin yanı sıra zâhir ilim ve âlimlerin uygulamalarını da dikkate almaları, zâhir amellere önem verip uygulamaları, bâtın ilmüne ancak bu yolla ulaşabileceklerine inanmalarıdır. Dolayısıyla genelde tüm erken dönem sûfilerinde özel olarak ise Serrâc ve Mekkî’de ilm-i zâhir, sûfinin tasavvuf yoluna girmeden önce öğrenmek zorunda olduğu bilimsel alan olarak telakki edilmektedir. Bununla birlikte tasavvuf, konusu ve gayesinin Allah olması itibarıyla diğer ilimlerin kendisine yöneldiği, tüm ilimlerin özü ve nihâî noktasını oluşturan bir ilimdir.<sup>8</sup>

Kelâbâzî için öncelikli sorun, bir ilim olarak tasavvufun, Ehl-i sünnet bilginleri tarafından sınırları çizilmiş inanç ilkelerinin dışına çıkmadığının ortaya konulmasıydı. Kelâbâzî *et-Ta’arruf*ta tasavvufun içerisinde bir “bozulma” yaşandığını belirtmekte ve bu bozulmayla ve buna sebep olanlarla mücadele edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna ek olarak sözde sûfiler ile hakîkî sûfiler arasında ayırım yapılması gerektiğini savunan Kelâbâzî, aynı zamanda tasavvufun önemli şahsiyetlerinin sözlerini ele alarak hakîkî tasavvufun ne olduğunu ortaya koymaya çalışmakta ve bu bağlamda sözde sûfileri eleştirmektedir.<sup>9</sup> Mekkî’nin bilgi anlayışını ise hadis, fıkıh ve kelâm gibi din ilimlerine ve bid’at olarak vassıfettiği ilimlere yönelttiği eleştirilerden hareketle anlamamız mümkündür. Onun

<sup>7</sup> Demirli, “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, s. 238–241.

<sup>8</sup> Merve Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018. s. 25.26.

<sup>9</sup> Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 19–21; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 49–52. (Mukaddime) Serrâc, Kelâbâzî ve Mekkî’nin yanı sıra Muhâsibî, Hücvîrî, Kuşeyrî ve Gazzâlî de sahte sûfileri ve davranışlarını eleştirmişlerdir. Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, s. 31.

ilimlerle meşgul olanlara yönelttiği bu eleştirilerindeki temel nokta, bu ilimlerin bilgiyi konu edinirken “amel” yönünü zayıf bırakmalarındır. Dolayısıyla Mekkî'nin tasavvuf anlayışı, âdâb ve ahlâk üzerine kurulmuştur. Onun yakın ilmine dair bahsettiği konulara dikkat edildiğinde bunların daha çok amele dair konularla ilgili olduğu müşahede edilmiştir. Dolayısıyla Mekkî, bilgi-eylem bütünlüğünü vurgulayan bir müellif olarak karşımıza çıkar. Sadece bilgi-amel bütünlüğü ile kalmaz, bu ikili arasındaki ilişkisi şeriat-hakikat, zahir-batın arasındaki ilişkiler ağına da uygular ve tüm bunları insanın ahlâki terakki sürecine yaptığı katkılar bağlamında ele alır.

Onun din ilimlerine yönelik eleştirilerinin temelini, ahlâk ve sosyal ilişkilerde Hz. Peygamber'den sonra, bilgi, ahlâk ve sosyal ilişkilerde kademeli olarak bir “bozulma” yaşandığı düşüncesi oluşturmaktadır. Bu sebeple din ilimlerinde gerçekleşen bozulma, külli bir bozulmanın sadece bir bölümünü ifade etmektedir. Mekkî, Hz. Peygamber'den bu yana gerçekleşen bu bozulmanın din ilimlerine “bid'at” olarak tebellür ettiğini, bahsi geçen bozulmanın nedeninin ise bilgi noktasında “amel” boyutunun ihmal edilmesi olduğunu düşünmektedir.<sup>10</sup> Mekkî'nin düşüncesinde bid'at, sadece “sonradan ortaya çıkan şeyleri” değil aynı zamanda “bozulmayı” da kapsayan bir kavram olarak tebarüz eder. Bu açıdan “bid'at” kavramı, Mekkî'nin bilgi anlayışında merkezî bir rol üstlenmektedir.<sup>11</sup>

Kuşeyrî ise bu bağlamda, tasavvufu bir din ilmi yapan şeyin, belli istilahlara sahip olması olduğunu dile getirmekteydi. Gerçek sûfîlerin İslâm'daki yerine ve önemine değinerek eserine başlayan Kuşeyrî ise, bozulma bağlamında hakîkî sûfîlerin sayılarının gittikçe azaldığını söylemekte, sözde sûfîlerin dinî hükümleri hafife alıp ibadetleri önemsemediklerini ve helal ile haram arasında fark görmeyerek bedenî hazlara yönelmelerini eleştirmektedir.<sup>12</sup> Buradan hareketle Kuşeyrî de tasavvufun sünnet çizgi ile mutabık olduğunu, sûfîlerin, gerek mustasvifler gerekse dinî hükümleri hafife alan ibâhîlik gibi sapkın gruplardan rahatsız olduğunu ve tasavvuf ve ehlinin bu gruplardan ayrı düşünülerek amele diğer ilimlerden daha fazla önem verdiğini ortaya koymak istemiştir. Ayrıca Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemde tasavvuf bir “zındıklık, Kur'ân ve hadisten uzaklaşma” olarak kabul görmekteydi. Bunun sebebi ise mustasviflerle birlikte bazı Şîî akideleri ve batıl inançların tasavvuf konularına karıştırılmış olmasıdır. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin hedef kitesini mustasvifler ve sapkın gruplar ile Mu'tezile ve Şîî

<sup>10</sup> Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, s. 23.

<sup>11</sup> Konuyla irtibatlı olarak bk. Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 3-4.

<sup>12</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 21-24; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 79-82. (mukaddime kısmı).

akidelerinin oluşturduğu söylenebilir.<sup>13</sup> Kuşeyrî'nin sahte sûfilere ve sapkın gruplara bu kadar sert tepki göstermesi, erken dönem sûfilerinin şeriata sınıksız sarılıp sünnete ittibâda kusur etmemeye çalıştıklarını gözler önüne sermektedir.<sup>14</sup>

Hücvîrî'nin ise diğerlerini aksine biraz daha nazârî tartışmalara girerek sûfilerin ve bir din ilmi olan tasavvufun, bilginin imkanını reddeden bazı sapkın görüşlerle karıştırılmasına tepki gösterdiği söylenebilir. Müelliflerin bu çabaları, Hz. Peygamber'den bu yana zühd hareketi olarak devam eden tasavvufun, özellikle hicrî II. ve III. asırda döneme hakim olan ilmî tasnif ve tanzim girişimlerinin etkisinde kalarak bir tür "sistemikleşme"ye doğru evrilmesi olarak algılanmalıdır.

Hücvîrî de bozulma ile ilgili olarak *Keşfü'l-mahcûb*'un mukaddimesinde tasavvuf ilminin zamanla yok olup gittiğini, insanların bu ilmin künhüne vakıf olma gayesinde olmayıp sadece ibaresi ile yetindiklerini zikretmekte, işin artık tahkik değil taklit boyutuna ulaştığından yakınmaktadır. Bu noktada sadece avamı ve müddeileri (sahte sûfilere) değil aynı zamanda havastan bazılarını da eleştiriye tabi tutmakta, böylece tasavvufa – Muhâsibî'nin öncülük ettiği– bir iç eleştiri yapmaktadır. Bu grupların yanı sıra heva ve hevesine "şeriat" adını vererek dilediklerini yapanlardan ve bunlar olurken bir köşeye çekilen mâna ehlinde de bahis açmaktadır. Hücvîrî aynı zamanda "mülhidler" diyerek kendilerinden bahsettiği sahte sûfilerin söz ve düşünceleri sebebiyle halkın bu kimselerden duyduklarını tasavvuf ilmi zannedip bu ilim hakkında kötü bir yargıya ulaştıklarını dile getirmekte, insanların bu zanları sebebiyle hak ile batılı ayırt etmekten aciz kaldıklarını ifade etmektedir. Sûfiler ile mustasvife arasında ne gibi farklar olduğunu, sûfilerin hangi davranışlar ile yanlış olarak vasedildiğini de belirtmektedir.<sup>15</sup> Hücvîrî'nin bu bozulmalar kapsamında pek çok yerde ibâhîleri eleştirdiği görülmektedir. Merdûd olarak değerlendirdiği fırkalar Hülâmîye ve Hallâciye'nin hataya düştükleri noktanın, ruhun varlığı, niteliği ve vasıfları hususunda olduğunu, zâhirîlerin, bu iki fırkanın ruh hakkındaki yanlış kanaatlerinin sûfilerin görüşü olarak telakki ettiklerini ve bu konuda hataya düştüklerini belirtmekte; bu şekilde hem tasavvufa bir iç eleştiri yapmakta hem de tasavvuf ve ehli hakkında oluşmuş yanlış kanaatleri tashih etmeye

<sup>13</sup> Kuşeyrî'nin bu çabalarını kendisinden sonra Hücvîrî ve Gazzâlî devam ettirmiş, Gazzâlî *İhya*'ında sünnî tasavvufa asıl kimliğini kazandırmış, tasavvufun tam anlamda tanzim ve tesisini gerçekleştirmiştir. Kadir Özköse, "Klasiklerimiz III: *er-Risâle*" (İmam Abdülkerim Kuşeyrî, ö. 465/1072), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 4; yıl: Eylül 2000, s. 202.

<sup>14</sup> Sağan, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf", s. 31.

<sup>15</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 191–201, 209–213, 294–295; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 72–73, 81–84, 152–153; Sağan, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf", s. 32.



çalışmaktadır.<sup>16</sup> Aynı şekilde akıl ve istidlâlle Allah hakkında bilgi sahibi olma konusuna temas ederek Mu'tezile'yi, Brahmanizm'den geldiğini söyleyerek de ilhamcılarını eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre bu zümreler akıl ve istidlâli mârifetin illeti kabul etme noktasında hataya düşmüşlerdir. Halbuki bunlar mârifetin vasıta ve sebepleridir. Yine Seneviye, Tabiatçılar, Felekiyye, Mu'tezile, Cebriye ve Dehriyye'nin tevhid anlayışlarını eleştirmiştir.<sup>17</sup>

İlim–amel bütünlüğü ile şeriat–hakikat bütünlüğünün bağlantılı olarak telakki edilmesi, ilk dönem sûfilerinin teksif ettiği konulardan biridir. Sözelimi sûfilere göre hakikat şeriatın örtüsüyle gizlenmiş bâtınî mâna iken şeriat uzuvlarla ilgili olan zâhirî davranışları kapsamaktadır. Öyleyse şeriat–hakikat bütünlüğünün, diğer sûfiler gibi Mekkî'nin de düşünce yapısında temel taşlardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Bâtın ilmi ile zâhir ilmi arasındaki irtibatı gösterebilmek adına Mekkî, şeriat–hakikat bütünlüğüne değinerek sûfilerin ve de tasavvufun gerek zâhirde gerekse bâtında şeriata aykırı hareket etmediğini vurgulamaktadır.<sup>18</sup> Ondan önce Serrâc'ın da zâhir ile bâtın ilmini ele alırken şeriat–hakikat bütünlüğünü göz önünde bulundurduğu, tasavvufun hakikati savunurken, dinî yükümlülükleri hafife alan ibâhîler gibi şeriata aykırı hareket etmediğini de özellikle belirttiği görülmektedir.<sup>19</sup> Kuşeyrî ise tasavvufu zühdden tasavvufa, amelden mârifete, ibadetten irfana, şeriatın hakikate geçiş şeklinde ele almaktadır. Müteşerri bir âlim olan Kuşeyrî, zâhir ve bâtın ilimlerine hakimdir. Bu noktadan hareketle onun tasavvuf anlayışını zâhir ile bâtını, şeriatla hakikati birlikte ele almak üzerine bina ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, onun tasavvufun mârifet yönünden ziyade amel cihetine ağırlık verdiği görülmektedir. Hücvîrî'nin de öncelikle şeriat ve hakikatin ne olduğunu açıklayarak tasavvuf anlayışını şeriat–hakikat bütünlüğü üzerine bina ettiği görülmektedir.<sup>20</sup>

Tüm erken dönem sûfilerinin, dönemin din, ahlâk, ibadet hayatı ve ilim anlayışına ciddi eleştirilerde bulduklarını söylemek mümkündür. Onların bu eleştirel tavrı sergilemelerinin temelde iki sebebi olduğu düşünülebilir. Birincisi, tasavvufun hem kendi içindeki kişilere

<sup>16</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 453, 501–508, 529; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 280, 322–327, 351–352; Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, s. 32.

<sup>17</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 509–518, 519–523, 529; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 331–341, 342–345, 352; Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, s. 32.

<sup>18</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 335–336; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 115.

<sup>19</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 25; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 22–23.

<sup>20</sup> Özköse, “Klasiklerimiz III: *er-Risale*”, s. 203; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 626–627; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 440–441; Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, s. 36.

hem de fıkıh, hadis, kelâm gibi diğer din ilimlerine karşı kendisinin de bir “din ilmi” olduğunu dile getirmek; ikincisi ise sûfîlerin yoğun riyâzet ve mücâhede yöntemini benimsediğini göstermek suretiyle hem ibâhî akımlara karşı çıkararak tasavvufun amele yaptığı vurgu bakımından bu gruplardan ayrı düşünülmesini gerektiğini vurgulamak hem de tasavvuf için bir iç eleştiri mekanizması geliştirmeye yönelmektir.

Bu noktada ilk olarak Serrâc, bilgi anlayışını genel itibariyle her ilmin belirli bir mevzusu, mesâili, sınır ve yöntemi bulunduğu kabulü üzerine bina etmiştir. Ona göre her ilim, kendi alanını oluşturduğu gibi, alanıyla ilgili meseleleri çözmeye de öncelikli bir otoriteye sahiptir. Tasavvuf da din ilimlerinden biridir ve diğer din ilimlerinin dinî kaynakları kendi yöntemleri ile yorumlayabildikleri gibi ana kaynakları Kur’ân ve sünnet olan tasavvuf ilmi de Kur’ân ve sünneti “işâret” ve “istinbat” yöntemiyle yorumlama yetkisine sahiptir.<sup>21</sup> Yine sûfîler ile ibâhîlik arasında kesin bir ayırım yapılmalıdır. Zira ibâhîlik, belli bir mertebeden sonra dinî sorumlulukların kalktığı düşüncesinde iken tasavvufta gaye, ibadetlere yoğunlaşmak suretiyle ahlâkî terakkiyi gerçekleştirip kişinin yetkinleşmesini sağlamaktır. Bu açıdan bakıldığında Serrâc’ın bir “din ilmi” olarak kabul ettiği tasavvuf, esas itibariyle iki gruba karşı mücadele vermektedir. Bunlardan ilki diğer din ilimlerin âlimleridir ve Serrâc bu kişilere karşı tasavvufun da bir din ilmi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Diğerleri ise sapkın görüşleri nedeniyle ibâhî gruplardır ve tasavvufun bu grupların aksine amele ziyadesiyle önem verdiğini her fırsatta dile getirmek, tasavvufun mâhiyetinin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir.

Serrâc, kelâmın “bid’at ve dalâlet ehline karşı dinî savunup deliller ortaya koymak için geliştirilen kıyas, nazar ve cedel ilmi” olduğunu belirtmiştir.<sup>22</sup> Serrâc şatahat hakkında söz söylemede ise öncelikli yetkinin tasavvuf ehline ait olabileceği üzerinde durur. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca şatahatın henüz yolun başında olanların bir hali ve gerçekte bunun tasavvufta istisnai bir durum olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Serrâc böylece hem sûfîlerin tasavvufla ilgili konularda fikir beyan etme yetkisine sahip olduklarını dile getirmekte hem de tasavvufta bir nevi iç eleştiri yönelterek tasavvufun sınırlarını çizmektedir.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Tasavvufun yöntemine farklı bir yaklaşım hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 236–244.

<sup>22</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 101–102, 323–325; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s.120, 446–447; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 105–106.

<sup>23</sup> Serrâc, *el-Lüma’*, s. 321–362; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 443–491; Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, 62–63.

Kelâbâzî'nin ise tasavvufu bir din ilmi olarak kabul ettiğini, Kur'ân ve sünneti ana kaynaklar olarak ele aldığını, hal ve makamlar çerçevesinde tasavvufun metot ve âdâbını ortaya koymaya çalışırken zannedilenin aksine tasavvufun da belirli birtakım kurallar üzerine bina edildiğini göstermeye çalıştığını, sûfilerin Ehl-i sünnet çizgisi ve akâidi üzerine bir yol takip ettiklerini sürekli vurguladığını, böylelikle bir ilim olarak sünnî tasavvufun varlığını ortaya koymaya gayret ettiğini söyleyebiliriz. Bunu yaparken Serrâc gibi tasavvufun konu, gaye ve yöntemini, âdâbını, her din ilmi gibi tasavvufun da sahip olması gereken yetki alanını, bu alana giren şatahat, vecd, semâ', keramet gibi ifadeler hakkında söz söyleme yetkisinin yalnızca tasavvuf ehline ait olduğunu dile getirmektedir. Eserinde kelâmî konulara yer vermek suretiyle Kelâbâzî, hakikati şiar edinmiş tasavvuf ilminin şeriatla çakışmayıp hakikat iddiasında şeriata olan bağlılığını dile getirmiş olmakta ve tasavvufun şeriat-hakikat bütünlüğünü sağlayıp koruduğunu belirtmektedir. Onun bu tavrı, döneminde yaygınlık kazanan ibâhîlik, hulûlîlik, ittihatçılık gibi şeriat dışı gruplara ve tasavvufu reddedenlere karşı bir cevap niteliği taşır.<sup>24</sup>

Kelâbâzî'nin şatahata yaklaşımı hakkında bilgi verecek olursak, onun ehli olmayanlar tarafından anlaşılamayacak tasavvûfî ifadelerle yani şatahata eserinde yer vermediğini söyleyebiliriz. O şatahatları sebebiyle eleştiriye maruz kalmış Hallâc'tan ve sözünden açık bir şekilde bahsetmemekle birlikte Bayezid-i Bestâmî, Hallâc gibi zatları büyük birer sûfî olarak kabul etmekten de geri durmamaktadır.<sup>25</sup> Zira Kelâbâzî'nin, tasavvuf anlayışını, Hallâc'ın müridi ve sıkı takipçilerinden biri olan Faris b. İsa (ö. 335/947) vasıtasıyla oluşturduğu bilinmektedir. Bu sebeple Kelâbâzî'nin tasavvuf düşüncesinin temelinde Hallâc'ın düşüncelerinin hakim olduğu söylenebilir. Kelâbâzî, Hallâc'ı, söylediği sözden ötürü ayıp ve kusurlu saymamış bilakis mazur olarak değerlendirmiş fakat sekr ve vecd hallerinde söylenen sözlerin tasavvufun özünden sayılmadığını da önemle vurgulamıştır. Buradan hareketle Kelâbâzî'ye göre Hallâc veya daha genel bir ifadeyle şatah söyleyen sûfiler, vecd halinde söylediği sözlerden ötürü haklı olmasalar da mazurdurlar ve suçlanamazlar.<sup>26</sup> Onun bu tavrı, tasavvufun, ilk dönemlerinden

<sup>24</sup> Gökaş, "Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı", s. 58, 94; Sağan, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf", 56-57.

<sup>25</sup> Kuşeyrî *er-Risâle*'de melâmet, Hücvîrî *Keşfü'l-mahcûb*'da fütüvvet bahsini ele almazken Serrâc ve Kelâbâzî her iki konunun üzerinde durmamışlardır.

<sup>26</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 21. Sûfilerin "rumuzlu" ifade kullanmaları ve sûfî sözlerini en iyi şekilde ancak sûfilerin anlayabileceği ile ilgili olarak bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 88; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 134-135. Kelâbâzî aynı zamanda vahdet-i vücûd, varlık mertebeleri, Nur-i Muhammedi, insan-ı kamil gibi tasavvuf felsefesine dair konulara değinmez. Ayrıca başkaları tarafından anlaşılamayacak şatahat ibarelerine ve bu ibarelerin yorumlanmasına, Serrâc yer verirken Kelâbâzî değinmemeyi tercih etmiştir. Aslında her iki müellifin de yaptıkları bir iç kontrol olmakla birlikte farklı amaçlar taşımaktadır. Şatahatla ilgili olarak bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, I: 54-57; a. mlf., *İhyâu ulûmi'd-din*, I: 94-99; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed

itibaren bir iç eleştiri mekanizmasına sahip olduğunu göstermektedir. O, böylece avamın yanlış anlamalarına sebebiyet verebilecek tartışmalı konulara girmeyerek tasavvufu ve mâhiyetini sistemli bir şekilde ortaya koymuş olmaktadır.<sup>27</sup>

Mekkî'nin ise otuz üçüncü fasılda itikâdî konular üzerinde durduğu, burada itikâdî açıdan problemlili düşüncelere sahip fırkaları zikredip onlara cevaplar verdiği görülmektedir. O kelâmcıların aklî bilgilerinin ve kıyas yoluyla oluşturdukları kitaplarının dördüncü asırda ortaya çıkmaya başladığını, kelâm ehli ile ravi ve nakilcilerin “ulemâ”, kussâsın da “ârifler” olarak anılır olduğunu eleştirmektedir.<sup>28</sup> Kelâmî ve aklî bilgilere dayanarak söylenen sözlerin çoğunun cahiller arasında ilim olarak itibar gördüğünü ve bu kimselerin ilim ile kelâmı temyiz edemediklerini zikretmektedir.<sup>29</sup> Şatahat ehline yönelttiği eleştiriler ile de tasavvufa bir iç eleştiri yapmış ve tasavvufu sünnî bir zemine oturtmuş olmaktadır. Şatahat sahiplerine yönelttiği tüm eleştirilere rağmen Mekkî'nin bu kimselerin yaşadıkları vecdden dolayı irade bakımından mağlup olduklarını, mağlup olanın ise mazur kabul edilmesi gerektiğini ve vecd halinin her zaman kontrol edilemeyeceğinden hareketle bu hali yaşayanların mazur<sup>30</sup> görülmesi gerektiği kanaatine sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Kuşeyrî ise sünnî tasavvuf anlayışının bir gereği olarak eserinde, tasavvufun sünnî bir çerçevede yer aldığını ortaya koymak amacıyla Eş'ari akidelerine aykırı gördüğü sûfî sözlerini zikretmemekte, konuları ayet ve hadisler rehberliğinde, sünnî tasavvuf çizgisine uygun olarak ele almakta ve gerekli açıklamaları bu çerçevede serdetmektedir. Tasavvufun, ehli dışındaki kimselerin anlayamayacakları bazı terimlere sahip olduğu görüşüne Kuşeyrî'de de rastlamak mümkündür. Sözgelimi her gruptan âlimin aralarında özel olarak kullandıkları birtakım lafızlar ve terimler olduğunu, bir ilim olarak tasavvufun da ehli arasında böyle terimlerin bulunmasının doğal karşılanması gerektiğini, Allah tarafından sûfîlerin kalplerine yerleştirilen bu terimlerin mânalarının onlara mahsus olup ancak manevî ve rûhî tecrübeler sayesinde öğrenilebileceğini belirtmektedir. Onların bu terimleri kapalı bir şekilde kullanmalarının sebebinin ise kendilerinden olmayanlara karşı

b.Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Sadık el-Münşâvî, Kahire, Dârü'l-fazile, 1.bs., 2004, s. 109; Ethem Cebecioğlu, “Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, yıl: Temmuz-Aralık 2006; s. 7-27; Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *DİA*, s. 370-371.

<sup>27</sup> Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, s. 62-63.

<sup>28</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 326; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 100.

<sup>29</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 328, 331; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 102, 107.

<sup>30</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 130-131; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 222.

kendilerini gizleyebilmek olduğunu düşünmektedir.<sup>31</sup> Kuşeyrî'nin de eserinde hulûl, ittihat ve panteist anlayışları yansıtacak hiçbir ifadeye yer vermediği, nasları te'vil etmekten uzak durarak gerektiği yerlerde sadece şeriata uygun tefsir yapma yoluna gittiği görülmektedir.

Hücvîrî de Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî ve Kuşeyrî'nin bu yöndeki kanaatlerini kabul etmekte, her ilmin kendisine has tabirleri, ıstılah ve sözleri bulunduğunu, bir ilim olarak tasavvufun da bu niteliklere sahip olduğunu, bir ilmin ıstılah oluşturmadaki amacının, ehlinin o ilmin inceliklerini anlamasını kolaylaştırmak, alan dışındaki kişilerden ise bu ilmin sırlarını gizlemek olduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup> Hücvîrî ise te'vilin dinden uzaklaşıp çıkmaya sevk ettiğine vurgu yapmak suretiyle te'vilden uzak durduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda o hem nas ve nakle aşırı bağlı olup tasavvufu reddeden Haşeviyye'yi hem de bazı konularda aşırıya giden Hulûliyye'yi eleştirmekten geri durmamıştır.<sup>33</sup>

## Sonuç

Tasavvuf, din ilimleri arasında meşruiyet kazanma sürecinde, her ne kadar diğer din ilimleri gibi kendi alanında otorite sahibi olduğunu kabul etse bile, kendisinin diğer ilimlerden ayrı ve bağımsız düşünülmemesi gerektiği noktasından hareket etmiştir. Tasavvufun hareket alanı, din içerisindeki manevî ve derûnî meseleleri kapsar. Dinî manevî alanını konu edinmiş sûfiler, tasavvufun bu yönünü şu üç zümreye göstermek istemişlerdir: Hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerine ve ibâhîler gibi sapkın görüşte bulunan kimselere.<sup>34</sup> Bu açıdan tasavvufun meşruiyet çabasının temelinde iki hedefinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Tasavvuf öncelikle kendisinin de en az diğer ilimler kadar “meşru” bir alana, kendine has konu, gaye ve yöneme sahip olduğunu ortaya koymayı gaye edinmiştir. İkinci olarak sapkın bazı gruplara, sahip olduğu “hakikat” anlayışının şeriat ile çatışmadığını bilakis onun hükümlerine tabi olduğunu ortaya koyma

<sup>31</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 119; a. mlf., *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 147.

<sup>32</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 613–668; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 426–473. Tasavvuf ilmi özelinde kavramların hicrî III. asra kadar diğer ilimlerin kavramları ile iç içe olduğu, bu kavramların hicrî IV. asırdan itibaren tasavvufî eğitim ve bilgi-marifet yönüyle ele alınmaya başlandığı müşâhede edilmiştir. Bk. Abdullah Damar, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, yıl: 7 (2006), s. 161–189, s. 161–164; Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, s. 44–46.

<sup>33</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 501–508, 664; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 322–327, 460.

<sup>34</sup> Serrâc ve Kelâbâzî bu konuda aynı kanaate sahiptirler. Sözelimi Serrâc tasavvufun din ilimleri karşısındaki meşruiyetini ve dinî yükümlülükleri hafife alan ibâhîlikten farklı olduğunu ortaya koyma bağlamında bu konuya değinirken Kelâbâzî ise Allah'ın farz kıldığı ve Hz. Peygamber'in vacip olarak belirttiği tüm hükümlerden âkil ve bâliğ olan herkesin sorumlu olduğunu, bazı kimselerin dinde üstün nitelikler kazandıktan sonra bu hükümlerin onlardan sâkit olmasının kabul edilemeyeceğini, bu konularda hiç kimsenin ihmalkâr davranma hak ve yetkisine sahip olmadığını, şeriatla ilgili hükümlerin geçersiz sayılacağı herhangi bir makamdan bahsedilemeyeceğini belirtmektedir. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 25; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 22–23; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 59; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 93.

amacı taşımıştır. Tasavvufun, şeriatın hükümlerini geçersiz sayan ibâhî gruplarla karıştırılmasının önüne geçilerek bu gruplardan ayrı değerlendirilmesi de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken esas gayelerden biridir. Nitekim Serrâc, Kelâbâzî ve Mekkî gibi tasavvufun tedvin dönemi müelliflerinin eserlerine bakıldığında, ibâhîlerin şeriat hükümleri konusunda çok büyük sorunlara yol açtıkları görülmektedir.<sup>35</sup>

## Kaynaklar

- Başer, H. B. (2017). *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yay.
- Cebecioğlu, E. (2006). Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17, 7-27.
- Damar, A. (2006). Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17(7), 161-189.
- Demirli, E. (2007). Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 219-244.
- Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 1-29.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb*, nşr. Said Nesîb Mekârim, Beyrut, Dâru Sâdır, 2010, 2.bs., I-II.
- Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*. (çev. M. Tan). İstanbul, İz Yay.
- es-Serrâc, Ebû Nasr. (2007). *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*. (Haz. Kamil Mustafa Hindâvî). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.
- el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2012.
- Göktaş, V. (2007). *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*. (Basılmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. (2016). *Hakikat Bilgisi*. (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay.
- İs'ad Abdilhadi Kindil. (1980). *Keşfü'l-mahcûb*. Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir İshâk. (2014). *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergah Yay.
- Mahmud, A. ve Sürûr, T. A. (1960). *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Neşrüt-türasi's-süfî.
- Kuşeyrî, A. (2014). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (nşr. Yûsuf Ali Bedîvî) Beyrut: Dârü'l-Yemâme.
- Uludağ, S. (çev.). (2014). *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. İstanbul: Dergah Yay.
- Özköse, K. (2000). Klasiklerimiz III: *er-Risâle* (İmam Abdülkerim Kuşeyrî, ö. 465/1072), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4, 202.
- Sağan, Merve, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf", Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Uludağ, Süleyman, "Şathiye", *DİA*, yıl: 2010, cilt: XXXVIII, s. 370-371.

<sup>35</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 376-378; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 507-510; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 19-21; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 49-51; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 449-450; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 401; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 203-213; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 76-85; Ekrem Demirli, "Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", s. 221-22.

# Değişen Medeniyet Paradigmalarına Ayna Tutan Bir Gözlemci: Mısırlı Yahya Hakkı

## *An Observer Who Mirrors Changing Civilization Paradigms: Egyptian Yahya Haqqi*

 Hüseyn Yazıcı

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye  
hyazic@fsm.edu.tr

Geliş Tarihi: 17 Şubat 2020    Kabul Tarihi: 24 Nisan 2020    Yayın Tarihi: 30 Temmuz 2020

**Öz:** Mısır'ın önemli edebi şahsiyetlerinden olan Yahya Hakkı, 1905 senesinde Kahire'de mütevazı bir evde Türk bir baba ile Arnavut bir annenin oğlu olarak dünyaya gelmiş ve 1992'de Kahire'de ölmüştür. Kahire Üniversitesi, Hukuk Fakültesi'nden mezun olduktan (1925) sonra çeşitli ülkelerde diplomat olarak görev yapmıştır. Bu çerçevede 1930–1934 yılları arasında İstanbul'da, 1951–1952 yılları arasında da Ankara'da Mısır elçiliğinde görev yapmıştır. İstanbul'da bulunduğu süre içinde basından çeviri yapabilecek ve basını takip edebilecek düzeyde Türkçe öğrenmiştir. Türkiye'de bulunduğu süre içinde birçok şehri ve köyü gezmiş ve buralarla ilgili izlenimler edinmiştir. Zikreyât Matviyye (saklı kalmış hatıralar) adlı eseri uzun yıllar gün yüzüne çıkamamış, nihayet 1993 senesinde yani ölümünden bir sene sonra kızı Neha Yahya Hakkı'nın gayretleriyle basılabilmektedir. Türkiye'de kaldığı süre içinde edindiği kültürel, sanatsal, sosyal, siyasal, ekonomik ve askeri izlenimlerini selis üslubuyla tarihe kaydetmiştir. Okuyucuya sundukları sadece nakil değil, gözlem ve tahlil eleğinden geçen yazılardır.

**Anahtar Kelimeler:** Yahya Hakkı, Zikreyât Matviyye, Dem'a ve İbtisâme

**Abstract:** *Yahya Hakkı who is one of remarkable literary figures of Egypt, was born as a son of an Albanian mother with a Turkish father in a modest house in Cairo in the year of 1905 and has died in Cairo in 1992. He served as diplomat in various countries after graduation from Faculty of Law, Cairo University. In this frame; he served in Istanbul in between the years of 1930–1934 as well as in the Egyptian embassy, Ankara in between the years of 1951–1952. He learned Turkish at a level to translate from the press and to follow the press in the time he was in Istanbul. He visited many cities and villages and then acquired impressions about those places in the time he was in Turkey. His work named Zikreyât Matviyye (memories that remained hidden) could not come to light for many years. Finally in the year of 1993, namely one year later from his death, it was able to be printed with the efforts of Neha Yahya Hakkı, his daughter. He recorded his cultural, art,*

*social, political, economic and military impressions that he acquired in the time he was in Istanbul to the history with the selis style. What he present to the reader is not only transfer but they are the articles that pass through the sieve of observation and analysis.*

**Keywords:** *Yahya Haqqı, Zikreyât Matviyye, Dem'a ve İbtisâme*

## 1. İstanbul'a Gelmeden Önce Yazarın Bazı Değerlendirmeleri

Yahya Hakkı Türk asıllı olmasına rağmen, yetiştiği evde çok az Türkçe konuşulmuştur. Kendi ifadelerine göre Türk dili, ailede çok uzun yaşamamış, Arapça'nın etkisiyle tamamen silinmiştir.

Yahya Hakkı'nın Mahmud Tahir Hakkı isminde bir amcası vardı. Balkan harbinin çıkışı sıralarında (1912) amcası bir gün başında beyaz bir fes olduğu halde eve gelir. O sıralarda Sırlar Türkiye ile savaş halindedir. Mısır, Sırbistan'dan kırmızı fes ithal ediyordu. Bazı Mısırlı vatandaşlar, Sırları protesto etmek amacıyla onlardan ithal edilen kırmızı fes yerine beyaz fes kullanıyordu. Yahya Hakkı'nın amcası da beyaz fes giyerek bir anlamda Sırları protesto ediyordu. Bu, Türkiye'nin yanında yer alarak Sırların fesini boykot etmek anlamına geliyordu. Diğer taraftan ilkokul sıralarında Mısırlı öğrenciler, Enver Paşa gibi bazı Türk büyüklerini tanıyor ve onlara benzemeye çalışıyordu. Mısır'da bu dönemde genel olarak Türk yöneticilere değer veriliyor, yüceltiliyor ve Türk Devleti'ne Avrupa'da İslâm'ı savunan bir kale olarak bakılıyordu.

## 2. İskenderiye'den İstanbul'a (1931)

Yahya Hakkı, büyük bir iştiaqla görmeyi arzu ettiği Türkiye'ye gitmek üzere İskenderiye'den Ege veya İzmir adlı büyük bir gemiye biner ve dört gün sonra İstanbul'a varır. Yahya Hakkı'nın ailesi kendisine İstanbul'da ikamet etmekte olan bazı akrabalarının adreslerini verir. Hakkı, İstanbul'a geldikten sonra bütün bu akrabaları tek tek ziyaret eder. Yaklaşık dört sene İsmail Bey, eşi, büyük kızı Beyza ayrıca Beyan, Azime, Ahmet ve Mustafa'dan oluşan bir akrabasının yanında kalır.

Yahya Hakkı, İstanbul'da farklı bir dünya ile karşılaşır. Yüzyıllarca dünyada hâkimiyet sürdürmüş olan bir İmparatorluk çökmüş ve onun yerine her şeyi ile yeni, kendisinin de hakkında çok şey bilmediği bir devlet kurulmuştur.

Yahya Hakkı'nın ilk yaptığı şey Türkçe öğrenmeye başlamasıdır. "*Lâtin harfleriyle olsa da Türkçe öğrenmeye başladığım için şanslıydım. Lâtin harfleriyle okumaya karar vermiştim. Böylece kendimi dünyanın en güzel ülkelerinde yaşar bulmuştum.*" (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 64).



Yahya Hakkı İstanbul'da bir süre kaldıktan sonra Pire ve İzmir'e geçer. İzmir'den tekrar İstanbul'a gitmek üzere Çanakkale Boğazı'nı kullanır. Burayı gemiye binen birinin görebileceği en güzel yer olarak tanıtır. "*Burası gemiye binenin seyredebileceği en güzel ve en eşsiz yerdir.*" (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 64).

Diğer taraftan boğazın güzelliğine hayran kalan Yahya Hakkı, "*Buranın güzelliğini kimse bana sormasın*" der. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 64).

Dünyanın gözünün üzerinde olduğu İstanbul; romanlara, hikâyelere ve şiirlere konu olan bu nadide şehir, yazarın da oldukça beğenisine mazhar olur. "*İstanbul'da nereye gidersen git, güzel manzaralar, denizler, tepeler, kaynak suları; kıyılarda serpilmiş kahvehaneler ve her kahvehanede bir tür çalgıların çalındığını görürsün*" diyerek beğenisini dile getirir. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 64).

Yahya Hakkı'nın İstanbul'da bulunduğu sıralarda Münir Nureddin Selçuk (1900–1981) dönemin en büyük şarkıcısıdır. Münir Nureddin'in Kahire'ye gidip geldiğini ve kraliyet ailesinin kendisini çok iyi tanıdığını söylemektedir. (Kocak, 2003: 130–137) Nitekim Selim Sezgin de *Münir Nureddin'in Bilmediğimiz Tarafları* adlı yazısında sanatçının hemen hemen her yıl eşi ve kızıyla birlikte Kahire'ye gittiğini, ona bütün doğunun hayran olduğunu belirtmektedir. (musikidergisi.net, 2019).

Yahya Hakkı, "*Münir Nureddin'in müziği sunuş ve icra şeklini Mısır'daki durum ile karşılaştırdığımda son derece gelişmiş bir müzik olarak değerlendiriyordum*" (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 65) diyerek Mısır'ın bu konuda geri kaldığını ifade eder. Yine kendi ifadelerinden Kahire'de Münir Nureddin'in konserlerine katıldığını anlamaktayız. Bu konuda Yahya Hakkı'nın değerlendirmeleri şu şekildedir:

*"Münir Nureddin'in konserinde konser başlamadan bana bir program verirler. Böylece ben sanatçının hangi şarkılarını dinleyeceğimi bilirim. Ancak Mısır'da Ümmü Gülsûm'un (1898–1975) konserine gidenler konserin başında onun hangi şarkıları söyleyeceğini bilemezler. Ümmü Gülsûm, şarkının ilk bölümünü okuduğunda duyguların okşandığına dair tezahüratlar hemen yükselir. Münir Nureddin ise üç bölümde şarkı söyler. Birinci bölüm klasik tarzda dört şarkıdan oluşur. Dört şarkı modern tarzda, dört şarkı da halk türküleri tarzında olur. Bu karışım, insan farklı renkleri izlediği için çok güzeldi. Arkada da üç ya da enstrümantal vardı; Kanun, kemençe ve ney. Oysa Mısır'da böyle bir oluşum yoktu."* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 65).

### 3. İstanbul'daki Kültürel ve Toplumsal Hayat

Yahya Hakkı'nın ilk dikkatini çeken şey, bir İslâm devletinin nasıl laik bir devlete dönüştüğüdür. 1930'lu yıllar gibi henüz erken bir dönemde bu durumun yansımalarını daha iyi öğrenebilmek için Türkçe bilmek gerekiyordu. Yahya Hakkı da bir Türk aile ile oturmasının ve Türk diline ciddi bir şekilde eğilmesinin kendisi için bir şans olduğunu dile getiriyor. Bunun sonucunda da hem gazete hem Reşat Nuri Güntekin (1889–1956) gibi yazarların yazmış olduğu kısa öyküler hem bazı eski hikâyeleri okuyup anlayacak hale gelir. Türkiye'de meydana gelen gelişmeleri takip edebilmesi için belirli düzeyde Türkçe öğrenmesi gerekliliğine inandığı için bu meseleyi özel yeteneklerini de kullanarak çözer. Yahya Hakkı Türkçe'yi sadece öğrenmekle kalmaz, tiyatroya ve operaya da gitmeye başlar.

Bilindiği gibi çok fazla okunup tanınmış romanların yazarları o romanı tiyatro oyunu haline getirirler. Bizim edebiyatımızda da buna Reşat Nuri'yi ve onun *Yaprak Dökümü* adlı eserini örnek verebiliriz. Aslında bu gelenek dünya edebiyatlarına ve bize herhalde Fransız edebiyatından geçmiş olmalıdır.

Yahya Hakkı; annesi Kıptî, babası Keldânî olan Irak asıllı Mısırlı komedyen Necîb er-Reyhânî'ye (1889–1949) benzettiği tuluat sanatçısı "*Sultan II. Abdülhamid'i güldüren adam*" diye de tanınan Naşit Efendi'nin (1886–1943) komedi oyunlarını seyrettiğini söyler. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 66) Hatta Naşit Efendi'nin oynadığı bir Fransız oyununu Mısır'da Necib er-Reyhânî'nin de oynadığını söylemektedir. Gittiği tiyatrodaki bulunan insanları da anlatan Yahya Hakkı, o dönemde Türk tiyatrosunun gelişmiş olduğunu ancak her şeye rağmen doğu tiyatrolarına benzediğini söylemektedir. Yahya Hakkı ayrıca Türklerin Naşit Efendi'yi sadece oyunculuğuyla tanıdıklarını ona ne filozof ne de dâhî sıfatlarını vermediklerini söyler. Onun sadece büyük bir önemi haiz sanatçı olarak görüldüğünü ve bunun da yeterli olduğunu söyleyerek yazar, herhalde Mısır'da durumun böyle olmadığını ima etmek ister.

Diğer taraftan opera ve orkestraya da değinen Yahya Hakkı, boğazın kıyılarında bulunan eğlence mekânlarından da bahsetmektedir. Buralarda müzik çalındığını ve bu müzik eşliğinde erkeklerin el ele tutuşup oynadığını söylemekte ayrıca oynayanların durumunu sanki humma hastalığına yakalananlara benzetmektedir. Herhalde bu oyunlar, Karadeniz veya Çeçen oyunları olmalıdır.

Başta; Türk asıllı, son devir Arap şairlerinin en ünlü ve önemlisi Ahmet Şevki (1868–1932) olmak üzere pek çok Mısırlının İstanbul'u ziyarete geldiğini söyleyen Yahya Hakkı,

Arap şiirinden Türkçe'ye herhangi bir çevirinin yapıp yapılmadığı konusunu araştırır. Ancak kitapçılarda bununla ilgili herhangi bir şey bulamaz. Diğer taraftan Türk şiirinden de Arapça'ya herhangi bir çeviriye rastlamadığını da belirtmektedir. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 68)

Yahya Hakkı, Ahmet Şevki'yi sadece Abdülhak Hamid Tarhan'ın (1852–1937) tanıdığını öğrenir ve bir toplantıda onunla tanışır. Abdülhak Hamid kendisine Şevkî'yi çok kısa bir süreliğine gördüğünü ancak hakkında hiçbir şey okumadığını söyler. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 68–69)

Akif'ten de milli marşımız dolayısıyla bahseden Yahya Hakkı, Mustafa Kemal Atatürk'ün kendisine kızdığını ve bu yüzden Mısır'a sığındığını söyler. Bu arada Milli marşımızdan oldukça etkilendiğini ve marşın dinleyende garip bir his bıraktığını ifade eder. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 69)

Yahya Hakkı, kendisinin son derece hassas bir dönemde Türkiye'de bulunduğunu söyleyerek Türkiye'deki değişimi yani Türkiye'nin laisizme geçişini gözülle gördüğünü, kulaklarıyla duyduğunu ve bu değişime eliyle dokunduğunu ifade eder.

Yahya Hakkı'nın milli marşımızla ilgili yapmış olduğu değerlendirmeden sonra kaleme aldığı aşağıdaki ifadeler son derece önemlidir: “*Türkiye’de yapılmaya çalışılanlara rağmen ruhani hayat ve Dinî heyecan hiç bitmemiş, Türkler dinleriyle zenginleşmeye devam etmiş, eşsiz camiler gibi İslami mimaride ilerlemeyi sürdürmüştür.*” (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 71)

Yahya Hakkı, tarihi eserlerden bahsederken özellikle Ayasofya'nın üzerinde durur. “*İslâmî Fetih*” diye tanımladığı İstanbul'un fethinden hemen sonra kiliseden camiye dönüştürülen Ayasofya'nın Cumhuriyetin başlarında müzeye çevrildiğini söylemekte ve defalarca orayı ziyaret ettiğini belirtmektedir. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 70–71)

Ayasofya'nın güzelliğinden, çekiciliğinden bahseden Yahya Hakkı, buranın güzelliğinin, insicamının yakından değil ancak uzaktan görülebileceğini ifade eder.

#### 4. Ayasofya'da Kadir Gecesi Namazı

*“Çok soğuk bir geceydi. Bazıları ellerinde mangallarla gelmişlerdi. Ben diplomatlara tahsis edilen yerdeydim. Neden diplomatlara ayrılan ayrıcalıklı yere oturdum ve yukarıya çıktım; benim aşağıya inip Türklerle aynı safta namaz kılmam gerekiyordu*

*diyerek bu konuda kendimi ağır bir şekilde eleştirdim.*" (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 71)

Yahya Hakkı'nın notlarına göre Ayasofya'nın önce kiliseye dönüştürülmek istendiğini ancak daha sonra yapılan uzun uzun münakaşalardan sonra orta bir yol olarak müzeye çevrilmesinin daha uygun olacağı kararına varıldığını söylemektedir. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 71) Müzeye çevrildikten sonra da duvarlardaki kaplamalar sökülmüş ve böylece Hristiyanlığa dair resimler ortaya çıkmış ancak Fatih Sultan Mehmet döneminde asılan Hz. Peygamber'in adı ile dört halifeye dair yazılar ise olduğu gibi bırakılmıştır.

Bu karardan sonra Ayasofya'da yapılmasına karar verilen değişiklikleri bizzat gören Yahya Hakkı duygularını şu şekilde dile getirmektedir:

*"Ayasofya'yı ziyaretim esnasında hissettiğim soğuk atmosferi hiçbir yerde hissetmedim. Burası ne bir kiliseye benziyor ne de camiye. Bu güzel binaya sıcaklık veren, ister kilise ister cami olsun namazdı, duaydı ve yakarışlardı. İşte Dinî mabetlerin sırrı burada yatmaktadır. Bu binalar dışardan görüldüğü gibi taş ve çimentodan ibaret değil, asıl olan içerdeki yakarışlardır."* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 72)

Yazarın Türk insanı ile ilgili olarak yapmış olduğu bir değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir. *"Bununla birlikte İstanbul halkı Kadir gecesini ihya etmek için Ayasofya'yı seçti. Bu gecede oraya gelmeyen Türklerin İslâm'a olan bağlılıklarını, İslâm'ın onlara etkisini anlayamayacaktır."* (Hakkı, Dem'a ve İbtisâme, 1965: 26)

Bu arada Bayezid, Süleymaniye, Eyüp Sultan ve Fatih camilerinden de bahseden Yahya Hakkı, bu camilerin levhalarındaki nesih türü yazılara değinerek *"Kur'ân Mekke'de indi, Kahire'de okundu, İstanbul'da yazıldı"* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 72) sözünü de hatırlatmaktadır. İnsanın ruhunu okşayan bu yazıların kendisini bütün bu camilerde Cuma namazı kılmaya teşvik ettiğini söylemektedir. Ancak Cuma namazı için gittiği bir camide imamın hutbede söyledikleri Yahya Hakkı'yı son derece şaşırtır:

*"İmam, hutbede temizlikten ve güzel koku sürünmekten bahsediyordu. İmam, 'Dinî tavsiyelere uyarak size güzel esanslar hazırladım. Namazdan sonra sizin bunlardan satın almanız için kapıda duracağım' dedi. Ticaretle uğraşan bu imama çok şaşırmıştım."*

Türk Osmanlı Müzesi diye tanımladığı Topkapı müzesinden ayrıca Kahire'deki Hânü'l-Halili çarşısına benzettiği Kapalı Çarşıdan da sitayişle bahseder. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 72)

Yahya Hakkı burada hem konu ile ilgili olarak hem de diğer bazı konularda yine Türkiye'deki hatıralarına dayanarak *Dem'a ve İbtisâme* adlı eserinde de bazı şeyler yazdığını söylemektedir: (Hakkı, Dem'a ve İbtisâme, 1965: 22-26)

Âşıkların birbirleri için zaman zaman kullandıkları "yavrum" kelimesinin hiçbir dilde bulunmadığını söyleyen yazar, dönemin Türkiye'sindeki kız kaçırma olaylarından bahsetmekte ayrıca erkeğin kadına olan hâkimiyetini de dile getirmektedir. Türkiye'de ikametinin üzerinden henüz bir hafta geçmeden kız kaçırma olayları ile ilgili pek çok haber gördüğünü söylemektedir. Ona göre bu kaçırma olayı erkekliğin bir nişanesi olarak görülmektedir. Yazar çok yer gezdiğini ancak Türkiye'de yaşadığı dönemde kadının acımasız erkeklerin kurbanı olduğunu özellikle dile getirmektedir. Bu durumu gördükten sonra eğlence yerlerinde müzik dinleyecek gücünün kalmadığını, insanları özellikle genç kızları umutsuz gördüğünü belirttikten sonra pek çok yerde minberlerde din adamlarının umut dağıttıklarını ifade etmekte Yüksek Kaldırım'daki bir cami imamının hutbede temizlikten bahsederek özellikle esans kullanılmadığı sürece tam temizlik olmayacağını belirtmesinin kendisine çok da itici gelmediğini ifade etmektedir. Bu arada ölülerin defin işlemlerinden de bahseden yazar, apartmanlar arasında hiç kimsenin dönüp de bakmadığı pek çok ölü kemiğinin sağa sola dağıldığını gördüğünü kaydetmektedir. Yazarın mezarlıklar için yapmış olduğu şu değerlendirme oldukça içlidir: "*İstanbul'daki mezarlıklar hüzünlü selvi ağaçlarıyla doluydu. Rüzgâr estiğinde yaprakları sanki feryâd ü figan, matem ve inleme seslerine benzer ses çıkarıyordu.*" (Hakkı, Dem'a ve İbtisâme, 1965: 24)

Bu mezarlıklar arasında en meşhurunun Ebû Eyyûbi'l-Ensâri (Eyüp) mezarlığının olduğunu söylemektedir. Yazar Türkiye'deki ikameti esnasında özellikle İslâmî uyanışı etkileyen XIX. yüzyıl fikir ve siyaset adamlarından Cemâleddin el-Efgânî (1838-1897) (Hayreddin Karaman, 1994: 456-466) ile Mısırlı hatip, gazeteci ve şair Abdullah Nedîm'in (Hulusi Kılıç, 1988: 125-126) kabirlerini çok aradığını ancak bulamadığını dile getirmektedir.

Yazar, iki cami dışında İstanbul'daki camilerin duvarlarının ifade ettiklerinden daha fazla bir şey ifade edemediklerini söylemektedir. Bu iki caminin kalbini etkilediğini ruhunu okşadığını kaydetmektedir. Bu camilerden olan Eyüp camiine gidişini şöyle anlatmaktadır:

*“Galata Köprüsü’nden kalkan gemiye bindim. Gemi Haliç’in durgun sularını yarıyordu. Bugüne kadar Haliç’in bu müzikal bir isimle adlandırılması hususunda yapılan açıklamalardan ikna olmamıştım. Haliç’in kıvrılmasını boynuza benzetmişlerdi. Altına benzetilmesi de orada daima çeşitli mallarla yüklü gemilerle dolu olmasındandı.”* (Hakkı, Dem’a ve İbtisâme, 1965: 25)

Ayasofya camiinin eşsiz sanatının güzelliğinden aldığı zevkin bu caminin karşısında uzun uzun durmasına neden olduğunu söyleyen yazar, caminin hala Bizans sanatının bir eseri olarak kabul edilen kilisenin adını taşıdığını ifade etmektedir.

Yazar, daha sonra İstanbul’da birlikte çalıştığı bazı kişilerden de bahseder. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 73–82) Abdurrahman Hakkı Paşa, Ahmet Remzi, Ahmet Hilmi bunlar arasında yer almaktadır. Konsolos olan Abdurrahman Hakkı Paşa’nın son derece önemli ve titiz bir insan olduğunu söyleyen yazar, konsolosun sabah muayyen bir saatte işine geldiğini, öncelikle gazeteleri gözden geçirerek Türkiye ve Mısır’ı ilgilendiren haberleri seçtiğini söylemektedir. Ahmet Remzi ise konsoloslukta memurdu. Londra’daki Mısır sefaretinden gelmiş ancak yazarın ifadelerine göre İngiltere’nin oldukça etkisinde kalmıştır. Yazar bunlara delil olarak da Ahmet Remzi’nin devamlı surette pipo içmesini, İngiliz ayakkabısı giymesini vermektedir. Ahmet Hilmi’yi ise tanıdığı en ilginç şahsiyetler arasında görmektedir. Ahmet Hilmi’nin İstanbul’da kısa zamanda Türkçe ve Fransızca öğrendiğini söylemektedir. Tam bu noktada Yahya Hakkı konsoloslukta çalışanlar için önemli bir değerlendirme yapmaktadır:

*“Tek bir konsoloslukta üç kişinin çalıştığı görülmektedir. Aralarında kötü bir anlaşmazlık varsa hayat çekilmez hale gelir. Bilmiyorum dışardaki Mısırlıların birbirlerini sevmeleri, birlik olmaları, birbirleriyle yardımlaşmaları nasıl kolay gerçekleşebilir. Ahmet Hilmi, Mısır’dan İstanbul’a ziyaretçi geldiği vakit onları alır alışveriş yerlerine götürür, böylece kendisi alışveriş yaptığı zaman büyük bir indirim kazanırdı. Avrupa’nın pek çok Mısır elçiliklerinde ve konsolosluklarında bu tür memurlar bulunmaktadır. Bur durumla ben de karşılaştım. Bize iki müsteşar gelmişti. Onlarla tanıştım ve arkadaş olduk. Bir ara benden ahlaki değerlerimizi uymayan bir şey talep ettiler. Ben de onlara Mısır hükümetinin beni buraya ‘k...lık’ için değil, konsolos yardımcısı olarak gönderdiğini söyledim ve reddettim.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 80)

Yahya Hakkı, diğer taraftan Sami Rızkullah Semîke, Abdüsselâm Rafet’ten de bahsetmektedir. Özellikle Abdüsselam Rafet’in çok değerli arkadaşlarından ve cana yakın birisi olduğunu, her sabah çalışanlara nükteler söylediğini aktarmaktadır. Yahya Hakkı’nın Abdüsselam Rafet’le ilgili bir hatırası da dikkate değerdir: *“Onu evine ziyarete*

*gittiğimde yatağının yanında '101 nükte' adlı bir kitap gördüm. Anladım ki nokteleri ezberliyor ve her sabah bize anlatıyordu.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 81)

Yahya Hakkı, konsolos olarak Abdurrahman Hakkı'dan sonra Ahmet Hakkı'nın tayin edildiğini anlatmaktadır. 1899 senesinde İskenderiye Montaza sarayında doğup 1980 senesinde de İstanbul Ortaköy'de ölmüş ve Mısırlı bir prens olan Prens Muhammed Abdülmünim'in zaman zaman konsolosluğa konsolos Ahmet Hakkı'nın yanına geldiğini ve saatlerce sohbet edip kahkahalar atarak güldüklerini anlatır.

Yahya Hakkı, Abdurrahman Hakkı, Ahmet Hakkı ve kendisinin akraba olmadıklarını da belirtmektedir.

## 5. İslâm ve Laiklik Arasındaki Türkiye Hakkındaki İntibaları

Ona göre Türkiye, İslâm tarihinde görülmemiş bir olayı gerçekleştirmiştir. Şeriatı uygulayan, bir Şeyhülislamı olan tıklım tıklım dolu camilerinde Kur'ân okunan, tasavvuf tekkeleri bulunan bir ülke nasıl olur da göz açıp kapayıncaya kadar şer'î kanunlarını ilga edip İsviçre kanunlarını uygulayan laik bir devlet haline gelebilir? Nasıl olur da tekkeler kapanır, şer'î mahkemeler kapanır ve Türkiye sanki bir Avrupa devleti haline gelir? Yazarın burada üzerinde durduğu nokta bu değişimin sebebidir.

Konu ile ilgili olarak yazar bir başka eserinde şunları söylemektedir:

*“...bütün tekkeler ve daha fazlası kapatılmıştı. Ben iki Türk Mevlevî tekkesinin bulunduğu ülkeden bu ülkeye geldim. ...Bunlardan ilki, Yazma Eserler Kütüphanesi'nin sahibi merhum Ahmet Talat Sarayı'nın karşısında es-Süyûfiyye semtindedir. Diğeri ise kale tarafından Mukattem dağının altında bulunan derin bir mağaranın içindedir.”* (Hakkı, Dem'a ve İbtisâme, 1965: 16-21)

Onun bu ikameti esnasında edindiği intiba Türk insanının İslâm'a son derece bağlı olduğudur. Ayrıca camilerin sadece erkeklerle değil bayanlarla dolup taşıdığını söylemektedir. Türkiye'nin bazı köylerini gezdiğini ve bu köylülerin Peygamberî çok sevdiklerini dile getirmektedir. Ancak yazarımız bu peygamber sevgisini aşırı bulduğunu da belirtmektedir. Hatta bu konuda şu ifadeyi kullanmaktadır: *“...ilginçtir; Peygamberî öylesine seviyorlar ki bazen bana bu sevgi Allah sevgisinin üzerindeymiş gibi geliyor.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 83)

Yazara göre Türkiye'de iki şeyin üzerinde durmak önem arz etmektedir. Siyasi açıdan bu ülkede ne oldu? Bu değişiklik nasıl meydana geldi?

Bilindiği gibi İslâm orduları Avrupa'ya iki yoldan girmiştir. Birincisi doğudan Endülüs'ten gerçekleşmiştir. Bu da tam 500 yıl sürmüştür. Diğeri ise Türkler kanalıyla olmuştur. Türkler, Viyana kapılarına kadar gelmişlerdir. Mısır'ın fethiyle başlayan dönemle de Osmanlı, tüm Müslümanları koruyan bir devlet haline gelmiştir. Yahya Hakkı'nın aşağıdaki ifadeleri bize göre belge niteliğindedir. Pek çok Arap tarihçisinin de kulağına küpe olmalıdır:

*“Türklerin Arap ırkını ortadan kaldırmak ve Araplara zorla Türkçe öğretmek istediklerine dair söylenenleri bir kenara koyalım. Türkler, hiç Mısırlılara zorla Türkçe öğretmeye teşebbüs ettikleri olmuş mudur? Asla! Türkler kendi ilkokullarında Arapça'yı mecbur kılarken Türkçe'nin Mısırlılara dayatıldığı hiç olmamıştır.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 83)

Yahya Hakkı gibi Osmanlılara zaman zaman insafla bakan araştırmacılara rastlayabiliyoruz. Mesela Mısırlı Dr. Fehmi Şinnâvî'nin şu sözü de son derece önem arz etmektedir: *“Günümüz Arap zirvelerinde temel mesele, İsrail'e ne kadar boyun eğileceğidir. Eğer Osmanlıya bunun binde biri kadar boyun eğebilseydik, şimdiye kadar elimize geçenlerin milyon katını kazanırdık.”* (Armağan, 2013: 109)

Bir keresinde İstanbul'dan gemiyle dönerken bazı Yunan adalarının güzelliğini görünce Vapurdan inip bu adaların cazibesini yakından görmek isteyen yazarımız, Midalin (Midilli) ve Serkis (Sakız) adlı adalara çıkar. Bu adalarla Türk toprağı arasındaki mesafe de av teknesiyle yaklaşık bir buçuk saattir. Bir balıkçı teknesine binen yazarımız, Türk kıyısına ulaşır. Burada pek çok otelin bulunduğunu ancak otellerde hiçbir müşterinin olmadığını belirtir. Yazarımız bu otellerden birine girer, otelin sahibi içerde oturmuş nargile içmektedir. Bu zat yazarımıza Türkler ve Yunanlılarla ilgili bazı olaylar anlatarak Yunanların üzüm konusunda oldukça deneyimli olduklarını söyler.

Bu arada Yunanlıların ülkeden çıkarılmalarının asıl sebebinin M. Kemal Atatürk'ün savaş taktiği olduğunu zikrederek şunu ifade eder:

*“...onun savaş taktiği Türk ordusu ilerlemeden önce düzensiz gerilla birliklerinin önceden gönderilerek Yunan askerlerinin ve bölgede ikamet etmekte olan Yunan halkının kalbine korku salması sonrasında da Türk ordusunun girilmesi gereken yere girmesidir.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 87)

Bu noktada Yahya Hakkı önemli bir noktaya temas etmektedir.



*“İtalya'nın Anadolu'nun bazı yerlerini, İngiltere'nin de İstanbul'u işgal ettiğinde tüm Müslümanlardan beklenen Türkiye'nin yanında yer almasıydı. Ama ne yazık ki, İslâm dünyası Türkiye'nin karşısında yer aldı. Bunun en büyük örneğinin de Mekke Şerifi Hüseyin'in tutumu ve en önemlisi de İngiliz Lordu McMahon ile olan gizli yazışmalarıydı. Bu gizli yazışmalarda İngiliz Lordu McMahon, Şerif Hüseyin'e 'Sen Arap'sın, özgür olmalı ve Türklere karşı savaşmalısın', Şerif Hüseyin de Lord'a 'Evet... evet, para göndermelisiniz' diyordu. Hüseyin'in yazmış olduğu her mektup para talebi ile bitiyordu. Kendisine para da gönderiyorlardı.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 88)

Tam da burada Yahya Hakkı çok önemli bir noktaya daha değinmektedir:

*“Üzücü olan Mekke Şerifi Hüseyin'e esir düşen Türklere yapılanlardır. Yakinen biliyorum ki, hapisanede yer altındaki hücre dahi denilemeyecek yerlerde kalıyorlardı. Hicaz'da da Türk esirlere böyle muamele ediliyordu. Diğer yerlerde de durum farklı değildi. Mısır da öyleydi. Mısır ordusu Süveyş kanalını savunmaktan sorumluydu. Burada Mısır askerleriyle Şam ve Filistin'den gelen Türk öncü kuvvetleri arasında çatışmalar çıkmıştı. Görüldüğü gibi Arap dünyası olduğu gibi Türkiye'nin karşısındaydı.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 89)

Yahya Hakkı, Mustafa Kemal Atatürk'ün Araplar hakkındaki düşünceleri bahsinde ise onun onlardan pek hoşnut olmadığını aktarmaktadır. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 89)

Hatta bu durumun herhalde halkı etkilediğini anlatmak için de şöyle bir anısını dile getirir:

*“İstanbul'un köylerinden birindeydik. Arapça konuşuyorduk. Yanımızda oturan kişi birden ayağa fırlayıp 'siz Arap mısınız' diyerek sırtını döndü ve arkasındaki darbeleri bize gösterdi.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 90)

Yahya Hakkı, Mustafa Kemal Atatürk'ün bir Mısırlı diplomatla yaşadığı olayı şöyle nakletmektedir:

*“Türkiye her yıl Ekim'de 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı kutlanır. Çankaya'da verilen resepsiyonda resmi elbiselerle kutlamalar olur. Fakat bizim resmi elbisemiz teşrifat elbisesi ile fesimizdi. Bizim elçilik çalışanlarından Abdülmelik Hamza da fes giyerek kutlamaya gelmişti. Mustafa Kemal Atatürk ise festen hoşlanmıyordu. Abdülmelik Hamza'yı karşısında fesli görünce onu yanına çağırarak fesini çıkarmasını ister. Abdülmelik Hamza çok zor durumda kalır. Çıkarsa mıydı yoksa talebi yerine getirmeyerek diplomatik bir krize mi sebep olsaydı? Bereket versin sonunda fesi*

*çıkarak oradan geçmekte olan bir garsonun elindeki tepsiye koyar ve hemen Mustafa Kemal Atatürk'ün yanından ayrılır. Müşavirimiz Tefik Silahdar ile ataşemiz Ahmed Remzi'ye göz ile işaret ederek hemen ayrılmalarını ister ve oradan ayrılırlar. Akabinde 1925-1939 yılları arasında Türkiye Dışişleri Bakanlığı yapmış olan Tefik Rüştü Aras (1883-1972) elçiliğimize gelerek Abdülmelik Hamza'nın gönlünü almak ister ve şöyle der: Atatürk, bu davranışı ile seni kesinlikle küçük düşürmek istemedi. Hava çok sıcaktı, seni bu sıkıntıdan kurtarmak istedi. O, senin böylesi yerlerde hafif şeyler giymeni ve diğerleri gibi davranmanı istedi. Kaldı ki senden başka fes giyen de yoktu.” (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 93)*

Fakat Abdülmelik Hamza, Mısır hükümetine olayı iletmeye karardır. Mektubun normal posta ile gitmesi halinde Türk yöneticilerinin bu işi anlayacaklarını tahmin ettiğinden bu iş için Yahya Hakkı'yı Atina'ya gidip mektubu oradan postaya atmakla görevlendirir. Yahya Hakkı da ertesi gün İstanbul'dan bir gemiye binerek Atina'ya varır. Bu olaydan sonra Mısır ile Türkiye ilişkileri uzun bir süre gerginlik yaşar.

Yahya Hakkı, M. K. Atatürk'le ilgili H. C. Armstrong'un (1891-1943) yazmış olduğu *Bozkurt* adlı kitaptan da bahseder. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 95)

Enver Sedat'ın (1918-1981) hatıralarından bu kitabın Sedat tarafından okunduğunu anlıyoruz. Yazarın burada verdiği bilgiler arasında Enver Sedat'ın Sudan kökenli babasının Türk generallerine olan hayranlığından dolayı büyük oğluna Enver, küçük oğluna da Talat adını koyduğu da yer almaktadır. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 95)

Yahya Hakkı bir keresinde Atatürk'ün askeri bir tören sırasında yapmış olduğu konuşmaya tanık olduğunu ve bu konuşmadan da çok etkilendiğini söylemektedir. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 95)

Aslında yönetim kadrolarını bir tarafa bırakırsak Arap halkının Türk milletine karşı teveccühünün her zaman devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

## 6. Harf Devrimi

Yahya Hakkı, Mısır'ın ünlü şarkıcılarından Münire el-Mehdiyye'nin (1884-1965) Mustafa Kemal Atatürk ile ilgili ilginç bir anısını aktarmaktadır. Münire el-Mehdiyye bir ara Türkiye'ye gelmiş ve bir konser vermiştir. Bu konsere katılan Atatürk, konserden önce bir sınıf tahtasını salonun bir kenarına koymuş, konser bittikten sonra “*Ben Türkçe için kolay Lâtin harfleri tespit ettim. İşte bunlar*” (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 97) diyerek harfleri tek tek tahtaya yazmıştır. Yahya Hakkı, “*Mustafa Kemal Atatürk'ün bunu Arabi*

*harflere ve Arap klasik müziğine karşı olan Münire el-Mehdiyye'nin yanında yapmıştır*, demektir. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 97)

Yahya Hakkı, "*Bizim evimizde köylü hizmetçi bir kadın vardı. Kısa bir zaman içinde Lâtin harfleriyle yazılan Türkçe'yi öğrendiğine şahidim*" diyerek (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 98) yeni alfabenin eski alfabeden daha kolay olduğunu ifade etmektedir.

Yahya Hakkı, tam burada "*Son derece önemli olan soru şudur.*" diyerek "*Türk kültürüne; şairleri, edebiyatı, büyük kütüphaneleri bakımından Arap edebiyatından geri kalmayan o değerli hazineye ne oldu? Bu anî değişikliğin sonuçları ne olacak? Yeni neslin bu kültürle bağı ne olacak*" diye de bir soru sormaktadır.

## 7. Yahya Hakkı 1951 Senesinde Ankara'da

Yahya Hakkı 1951 senesinde tekrar Türkiye'ye geldiğinde farklı bir Türkiye ile karşılaşır. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına nazaran her açıdan daha rahatlamış bir Türkiye profili çizer. Bu sefer Ankara'ya tayin edilen Yahya Hakkı, Adnan Menderes'in Amerika'nın da yardımıyla birçok yol yaptığını ve sayısız islahatları devreye soktuğunu belirtir.

Bulunduğu bölgelerde pek çok köyü ziyaret eder. Her gittiği yerde Adnan Menderes döneminin hemen anlaşıldığını dile getirir: "*Köylerde yaptığım geziler sırasında yıkılmış ahşap bir köprüden geçtiğimizde 'bu Osmanlı köprüsüdür' betonarme bir köprüden geçtiğimizde ise 'bu Menderes köprüsüdür' derlerdi.*" (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 176)

1951 senesinde Ankara'ya geldiğinde kendi ifadelerine göre Mısır ile Türkiye arasındaki ilişkilerin ne dostane ne de düşmanca olduğunu belirtir.

Çağrıldığı bazı kutlamalardaki dans ve çalgıları ilginç olarak değerlendiren yazar, Anadolu'da pek çok şehir, kasaba ve köyü gezdiğini ve buralardan pek çok izlenim edindiğini söyler. Gezdiği şehirler arasında Konya, Bursa, İzmir, Erzurum, Sivas, Rize bulunmaktadır.

*"Benim arabam yoktu. Fakat o zaman tek kişilik arabalar vardı. Şehir merkezine iner, kahvehanede otururdum. Orada çavuş (Dolmuş ve minibüs duraklarında, dolmuş ve minibüslere yolcu toplayanlara verilen ad) denilen bir görevli vardı. Gelir bize uğrar ve 'gelen bir araba var' derdi. Biz de ona biner giderdik.*" (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 178)

Bu gezileri sırasında bazı otellerde kaldığını ve bunların bazılarının pislikten geçilmediğini (?) bazılarının ise idare ettiğini dile getiren yazar, Türklerin çok fakir olduğunu söyler. Şu ifadeleri dönemin insanını anlamamız bakımından oldukça değerlidir.

*“Fakir insanların evlerine misafir oldum. Hepsinde İslâmî hassasiyetler gördüm. Müslüman olduğum için beni çok sıcak karşıladılar. Lâiklikten sonra inanılması biraz zor bir durum. Bu şu demektir: Ne yaparsanız yapın, köylünün kalbinden bazı duyguları yok edemezsiniz.”* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 178–179)

Ankara’da Yahya Hakkı ile Fuat Köprülü arasında özel bir dostluk peyda olmuştur. Yahya Hakkı’nın eşi de Fuad Köprülü’nün eşi ile yakın arkadaş olmuş ve birbirlerine sık sık ev ziyaretlerinde bulunmuşlardır. Yahya Hakkı, pek çok bakan ve üst yetkilileri sadece tören ve kutlamalarda görmüştür.

Yahya Hakkı, Türkiye’nin kalkınması ile ilgili olarak da şu görüşlere yer vermektedir: Türkiye’nin kendi zamanına kadar ziraat ülkesi olduğunu, ücretlerin çok iyi olmadığını ve bazılarının da çok düşük olduğunu söyler. Eğitimin, lâik sisteme rağmen eski düzene göre yürüdüğünü, okullarda İslâm’la ilgili bir öğrenimin olmadığını, İngilizce’nin her tarafa yayıldığını, yüksek gümrük vergilerinden dolayı üreticilerin sorun yaşadığını, Adnan Menderes’in inşa ettiği yollar sayesinde zirai ürünlerden iyi bir gelir elde edildiğini, ülkenin bu dönemde çok fakir ve memurların maaşlarının kötü durumda olduğunu dile getirir.

Yazar dönemin Türk kadınına ikiye ayırmıştır; diğer yerlerdeki kadınlar gibi köylerde bağ bahçe ve işleriyle uğraşan kadınlar. Diğerleriyle ilgili ise şunları söylemektedir:

*“Şehirlere gelince buralarda çok çalışan kadın görmedim. Sanki evlerine kapanmışlar, misafir karşılamayı yeğleyip tanışmak istiyorlar. Özellikle yabancı dil biliyorlarsa yabancılarla hemen tanışır ve onlarla yakınlık kurarlar”.* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 182)

Bazı yemeklerden da bahseden yazar, rakının ve kuru üzümün Türk halkı tarafından çok sevildiğini söylemektedir. Yazar özellikle rakı geleneğini anlatırken *“büyük bir üzüntü ile söylemek isterim ki”* ifadesini kullanmaktadır.

Türkçe’den Arapça’ya çeviri yapacak düzeye gelen yazar, basını çok iyi takip edebilmektedir. Bazı Türk gazetelerinin Mısır’dan İsrail ile barış yapmasını istediğini de

kaydeden yazar, o sıralar Türkiye'nin içinde olduğu ve Mart 1951'de Suriye-İsrail sınırında başlayan silahlı çatışmalardan dolayı kurulmuş olması muhtemel uluslararası bir barış komitesinin varlığından bahsetmekte ayrıca Türk komitesinin üyesinin çalıştığı gazetede bu minvalde makaleler yazıldığını söylemektedir. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 184)

Adana'da başta Hacı Ömer Sabancı olmak üzere bir grup iş adamı bir araya gelerek bölgedeki pamuk üreticilerini düşünerek onlara finansman desteği sağlamak amacı ile Ocak 1948'de kurulmuş olan Akbank'ın faaliyetlerinden haberdar olan Yahya Hakkı, bu faaliyetlerin Mısır'da da uygulanmasını arzu etmektedir. Adı geçen banka ile ilgili olarak şu ifadelerle yer vermiştir:

*"Akbank adlı bir bankadan haberdar oldum. Bu bankanın iyi bir proje olduğunu düşünerek her seferinde hazineye müracaat edileceğine su kanalları ve ışıklandırma projeleri konusunda belediyelerin bu konudaki işlerini hızlandırmak için bu projeyi Mısır Hükümeti'ne teklif ettim."*

Yazarın görmüş olduğu banka herhalde 14 Temmuz 1950 senesinde ilk İstanbul şubesi olarak Sirkeci'de açılan şube olmalıdır.

## 8. Türk Ordusu ile İlgili Değerlendirmesi

Hükümetlere rağmen asıl gerçek hâkim gücün ordu olduğunu söyleyen yazar, ordudaki subayların hemen hemen hepsinin aynı düşüncede olduklarını, Türkiye ne kadar demokratik ya da başka bir gelişme olursa olsun perde arkasından ülkeyi idare edenin ordu olduğunu belirtir. "*Menderes'in asılmasına o kadar üzüldüm ki! İsmet Paşa o dönem hayattaydı ama asılmaması için hiçbir şey yapmadı*" demektedir (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 187-188).

*"Türkiye üzerinde çalışacaklar için sözümü tekrar ediyorum. Perde arkasından ülkeyi idare eden ordudur. İlke ve inkılaplara son derece bağlıdır. Türkiye laik bir ülkedir. Avrupa aklının peşine takılmıştır. Türkiye'nin Arap ve Müslümanlarla işi olmaz."* (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 188)

## 9. Türkiye Arap İlişkileri

Yazar, son zamanlarda (kendi dönemini kastediyor) Türklerle Araplar arasında başlayan yakınlaşma dolayısıyla yapılan siyasi tahlillerden hareketle Orta Doğu'nun kalbinde yer alan Türkiye'nin bu bölgeden vazgeçmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Ayrıca Türkiye'nin NATO'nun bindiği trene bindiği için bu bölgede herhangi olumlu bir rolünün

olmadığını da belirtmektedir. Diğer taraftan Orta Doğu'da asıl sorunun Araplar ve İsrail arasında olmadığını, sorunun Amerika ve Rusya arasında olduğunu söyleyen yazar, Türkiye ile Rusya arasında eski bir düşmanlık olmadığından Türkiye, siyasetini kendi ihtiyaçlarına göre değil, Amerika ve Rusya mantığına göre belirleyip çizdiğini de ifade etmektedir.

Son olarak Yahya Hakkı; Libya'da atandığı müşavirlik görevine gitmeden önce yakinen tanıdığı Türk edebiyatı tarihçiliğinin ilmi kurucusu, Türkoloji'de yeni ufuklar açmış ilim otoritesi, edip, yazar, siyaset ve devlet adamı olan Fuat Köprülü'yü (Ömer Faruk Akün, 2003: 471-485) ziyarete gider. Ancak hiçbir zaman anlam veremediği bir şey meydana gelir. Köprülü onun karşısında oturtur. Bir süre Yahya Hakkı'ya bakar. Sonra da Köprülü başını önüne eğer ve uzun uzun düşünmeye başlar. Bu arada Yahya Hakkı ne yapacağını bilemez. Sessiz halde durur. Yahya Hakkı'ya göre bunun sebebi, Fuat Köprülü'nün Mısır Hükümeti'ne bir mesaj vermek istediği ancak sonradan vazgeçtiğidir. Yahya Hakkı, ne yapacağını bilemeden Köprülü'nün yanından çıkar. "*Diplomatların bazen kafası karışık olur, şaşkınlık içinde olur; bir şey söylemeye çalışır, sonra vazgeçer. Sonunda sessizliğin daha hayırlı olduğuna karar verir.*" diyerek hatıralarına son verir. (Hakkı, Zikreyât Matviyye, 1993: 189)

### Kaynakça

- Musiki Dergisi. (2019, 9 24). Retrieved from musikidergisi.net: musikidergisi.net/?p=494
- Armağan, M. (2013). *Satılık İmparatorluk*. İstanbul.
- Hakkı, Y. (1965). *Dem'a ve İbtisâme*. Kahire.
- Hakkı, Y. (1993). *Zikreyât Matviyye*. Kahire.
- Hayreddin Karaman, E. C. (1994). *DİA X*.
- Hulusi Kılıç, A. N. (1988). *DİA I*.
- Kocak, P. D. (2003). Münir Nureddin Selçuk'un Türk ve Arap Müziğindeki Yeri. *Cumhuriyetimizin 80. Yılında Müzik Sempozyumu* (pp. 130-137). İnönü Üniversitesi.
- Ömer Faruk Akün, M. F. (2003). *DİA XXVIII*.