

**Volume 5, Number 2, Winter 2016**

**(General Issue: 10)**

**Malatya- TÜRKİYE**

**[www.inijoss.net](http://www.inijoss.net)**

**İnönü University**

**INIJOSS**

**İnönü University International Journal of Social Sciences**

**IT IS AN INTERNATIONAL REFEREED JOURNAL PUBLISHED TWO TIMES A YEAR  
BY İNÖNÜ UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES**

---

**İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi**

**ADVISORY BOARD/ DANIŞMANLAR**

Dr. Abdullah Korkmaz	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Abdülkadir Baharççek	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Ahmet İncekara	İstanbul University/ TÜRKİYE
Dr. Ahmet Karadağ	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Alhagi Drammeh	Al-Maktoum College of Higher Education-Scotland/ UK
Dr. Ali Şen	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Amjad Hussain	Trinity Saint David, Wales/ UK
Dr. Bülent Güloğlu	Pamukkale University/ TÜRKİYE
Dr. Cafer Mum	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Ejaz Ahmed	Windsor University/CANADA
Dr. Elşen Memmedov	Azərbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN
Dr. Emin Çelebi	İnönü Üniversitesi/TÜRKİYE
Dr. Hakan Erkuş	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Hakan Kahyaoğlu	Dokuz Eylül University/ TÜRKİYE
Dr. Hasan Ağan Karaduman	Yıldız Technical University/ TÜRKİYE
Dr. Hasan Kaval	Gazi University/ TÜRKİYE
Dr. Hatice Esedova,	Azerbaijan National Museum of Fine Arts/ ZERBAYCAN
Dr. Hüseyin Subhi Erdem	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Işıl Akgül	Marmara University/ TÜRKİYE
Dr. Jan Zygmunt	Wroclaw University, Wroclaw/ POLONYA
Dr. Levent Gökdemir	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Mahmut Atay	Fırat University/ TÜRKİYE
Dr. Mavil İzzi Dien	University of Wales-Lampeter, Wales/ UK
Dr. Mehmet Balcılar	Eastern Mediterranean University/ KKTC
Dr. Mehmet Güngör	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Mehmet Karagöz	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Mezhahir Avşar	Selcuk University/ TÜRKİYE
Dr. Mustafa Arslan	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Mustafa Çolak	Kamu İhale Kurumu/ TÜRKİYE
Dr. Mustafa Koç	Ryerson University/UAS
Dr. Mustafa Özer	Anadolu University/ TÜRKİYE
Dr. Muzaffer Demirbaş	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Namık Kemal Öztürk	Muğla University/ TÜRKİYE
Dr. Nevzat Şimşek	Dokuz Eylül University/ TÜRKİYE
Dr. Nihat Akbıyık	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Nurhodja Akbulaev	Azərbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN
Dr. Osman Zekai Orhan	Marmara University/ TÜRKİYE
Dr. Ömer Eroğlu	Süleyman Demirel University/ TÜRKİYE
Dr. Özlem Göktaş	İstanbul University/ TÜRKİYE
Dr. Philip Wilson	University of East Anglia/UK
Dr. Ramazan Korkmaz	Fırat University/ TÜRKİYE
Dr. Recep Güneş	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Salim Çohce	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Selma Karatepe	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Serap Buyurgan	Gazi University/ TÜRKİYE
Dr. Südabe Salihova	Azərbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN
Dr. Şahabettin Yalçın	İnönü University/ TÜRKİYE
Dr. Şahin Ekber	Azərbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN
Dr. Taner Akçacı	Kilis 7 Aralık University/ TÜRKİYE
Dr. Veysel Bozkurt	İstanbul University/ TÜRKİYE
Dr. Zehra Çobanl	Anadolu University/ TÜRKİYE
Dr. Zekai Özdemir	İstanbul University/ TÜRKİYE

ISSN: 2147-0936

Yıl/Year: 2016

Cilt, Sayı/ Volume, Number: 5, 2

Genel sayı/ General issue: 10

Yayın ve Yönetim Yeri / Editorial Office

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
(Elazığ Yolu 15. km.) Kat: 1, 44280, Malatya-TÜRKİYE,

tel. 90 422- 377 30 00, fax. 90 422-3410047

e-mail: inonusosbilder@gmail.com

web: www.inijoss.net

**Sahibi/** Owner

Dr. Mehmet KUBAT

**Yayın Kurulu/** Editorial Board

Dr. Mehmet KUBAT

Dr. Mehmet ÖNAL

Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA

Dr. A. Faruk SİNANOĞLU

Dr. Yusuf Cahit ÇUKACI

Dr. Ünal İMİK

**Editörler/** Editors

Dr. Emin ÇELEBİ (Editor-in-Chief)

Dr. Mehmet ÖNAL (Issue Editor)

Dr. Bilal GENÇ (Issue Editor of English)

**Yazı İşleri /**Editorial Secretary

Fadime ERDOĞAN, Hatice ASLAN

**WEB Sorumlusu /** WEB Master

Mert YAZI

**Basım Yeri/** Publisher

İnönü Üniversitesi Matbaası

**Dağıtım Sorumluları/Distribution Executives**

Abuzer BAŞAR

REFEREES OF THIS ISSUE/ BU SAYININ HAKEMLERİ

Dr. Ahmet UĞUR, İnönü Üniversitesi

Dr. Atilla YÜCEL, Fırat Üniversitesi

Dr. Emin ÇELEBİ, İnönü Üniversitesi

Dr. H. Subhi ERDEM, İnönü Üniversitesi

Dr. Hakan GÜNDOĞDU, Gazi Üniversitesi

Dr. Haşim ŞAHİN, Sakarya Üniversitesi

Dr. Mehmet DÖNMEZ, İnönü Üniversitesi

Dr. Mehmet GÜNGÖR, İnönü Üniversitesi

Dr. Mehmet ÖNAL, İnönü Üniversitesi

Dr. Mehmet ULUKÜTÜK, Gaziantep Üniversitesi

Dr. Mevlüt TÜRK, İnönü Üniversitesi

Dr. Mustafa YILDIRIM, Çankırı Üniversitesi

Dr. Mücahit ÇELİK, Adıyaman Üniversitesi

Dr. Orhan YAZICI, İnönü Üniversitesi

Dr. Osman AĞIR, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Dr. Önder ÇAKIRTAŞ, Bingöl Üniversitesi

Dr. Serdar SARISIR, Ankara Üniversitesi

Dr. Şafak NEDİCEYUVA, İnönü Üniversitesi

Dr. Şahin EFİL, İnönü Üniversitesi

Dr. Yakup YILDIZ, Muş Alparslan Üniversitesi

## CONTENTS/ İÇİNDEKİLER

### **WHAT CAN WE KNOW?**

NEYİ BİLEBİLİRİZ?

Şahabettin YALÇIN..... 1

### **POSSIBILTY OF PEACE OF MIND AND PEACE WITH SOCIETY AS PHILISOPHICAL ANALYSIS**

FELSEFİ ANALİZ OLARAK

KENDİYLE BARIŞIK, DÜNYAYLA BARIŞIK OLMANIN İMKÂNI

Hüseyin Subhi ERDEM ..... 21

### **A COMPARATIVE STUDY ON HEIDEGGER'S AND SARTRE'S ANALYSIS OF NOTHINGNESS**

HEIDEGGER VE SARTRE'İN HİÇLİK ÇÖZÜMLEMELERİ ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

Emin ÇELEBİ ..... 39

### **REALIZING SELF IN 'OTHER': PHILOSOPHICAL SIDES OF I-OTHER RELATIONSHIP**

KENDİNİ 'ÖTEKİ'NDE FARK ETMEK: BEN-ÖTEKİ İLİŞKİSİNİN FELSEFİ UZANTILARI

Şahin EFİL ..... 51

### **FIRST HISTORY OF PHILOSOPHY IN TURKISH: AN ANALYSIS FROM THE PERSPECTIVE OF HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHY**

TÜRKÇE'DE İLK FELSEFE TARİHİ: FELSEFE TARİHYAZIMI AÇISINDAN BİR İNCELEME

Yakup YILDIZ ..... 67

### **CHALLENGIN GAGAINST CLASSICAL POLITICAL PHILOSOPHY: MACHIAVELLI**

AND SPINOZA

KLASİK SİYASİ DÜŞÜNCEYLE HESAPLAŞMA: MACHIAVELLI VE SPINOZA

Yasin PARLAR ..... 89

### **'EVIL' IN THE SLEEP OF REASON**

AKLIN UYUMASI'NDA 'KÖTÜLÜK'

Sevcan IŞIK ..... 105

## CONTENTS/ İÇİNDEKİLER

<b>SUITOR, GUIDE, PIR AND MURSHID RELATIONS ACCORDING TO GENERAL MORALTY PRINCIPLES WITH REFERENCE TO ALEVI/QIZILBASCH-BEKTASHÎ COMMANDS (BUYRUKS)</b> ALEVÎ/KIZILBÂŞ-BEKTÂŞÎ BUYRUKLARI'NDAN HAREKETLE VE GENEL AHLÂK İLKELERİNE GÖRE TALİP, REHBER, PİR VE MÜRŞİD İLİŞKİLERİ Hasan ÇELİK ve Serkan BALCI .....	123
<b>ASSAILMENT, DEFENSE AND RETREATMENT: THE SINAI- PALESTINIAN FRONT IN THE WORLD WAR I (1914-1918)</b> TAARRUZ, SAVUNMA VE RİCAT: I. DÜNYA SAVAŞI'NDA SİNA-FİLİSTİN CEPHESİ (1914-1918) Murat ÖZGAN .....	141
<b>DEVELOPMENT AND PROBLEMS OF SOCIAL MUNICIPALITY IN TURKEY</b> TÜRKİYE'DE SOSYAL BELEDİYECİLİĞİN GELİŞİMİ VE SORUN ALANLARI Murat SEZİK .....	171
<b>EVALUATION OF MALATYA BY VISITORS ACCORDING TO CITY MARKETING</b> ŞEHİR PAZARLAMASINA GÖRE MALATYA'NIN ZİYARETÇİLER TARAFINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ İbrahim Atilla KARATAŞ .....	189
<b>ESTIMATION OF MINIMUM HEALTH EXPENDITURES OF TEAMS PLAYING IN SÜLEYMAN SEBA SPOR TOTO SUPER LEAGUE IN 2014-2015 FOOTBALL SEASON</b> 2014-2015 SPOR TOTO SÜPER LİG SÜLEYMAN SEBA SEZONU'NDA OYNAYAN TAKIMLARIN ASGARİ SAĞLIK GİDERLERİNİN TAHMİNİ Mahmut AÇAK, Recep KARABULUT, Ramazan BAYER .....	205

## NEYİ BİLEBİLİRİZ?

**Şahabettin YALÇIN**

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü  
yalcinsahab@gmail.com

### ÖZET

Bu makalede bilginin kaynakları, sınırları ve kapsamı konu edilmektedir. Makale, öncelikle bilgi nedir sorusuyla başlamakta ve daha sonra bilgi mümkün müdür sorusunu ele almaktadır. Bilginin mümkün olmadığını öne süren epistemolojik akım olan kuşkuculuğun temel argümanlarını ortaya koyan makale, daha sonra neyi bilebiliriz, bilgimizin sınırı var mıdır, var ise sınırlayan nedir, bilginin kaynağı duyular mı akıl mı yoksa her ikisi birden mi gibi soruları ele almaktadır. Ayrıca duyular ve akıl dışında bilginin başka kaynakları da var mıdır, var ise nelerdir? Makale bu çerçevede rasyonalizm ve ampirizm gibi bilgi felsefesinin temel akımlarını de eleştirel bir gözle irdelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, kuşkuculuk, rasyonalizm, ampirizm, sezgicilik.

### ABSTRACT

This paper focuses on what knowledge is, is knowledge possible, how knowledge is acquired, from what sources knowledge is derived, etc. In clarifying whether knowledge is possible or not, the arguments of scepticism are critically evaluated. Is sense-experience and reason the only source we acquire knowledge or are there any other sources besides senses and reason? The paper also deals with such epistemological theories as empiricism, rationalism, and intuitionism.

**Keywords:** Knowledge, scepticism, rationalism, empiricism, intuitionism.

Bilgi, felsefede epistemolojinin konusunu oluşturur. Epistemoloji ya da diğer adıyla bilgi felsefesi en eski felsefe disiplinlerinden biridir. Eski Yunanca'da *epistemé* bilgi anlamına gelirdi; *logos*'tan türeyen *loji* de bir şeyin bilimi demektir. İşte epistemoloji de bu iki sözcükten oluşmuştur ve bilgi felsefesi demektir. Bilgi felsefesi, bilginin ne olduğunu, mümkün olup olmadığını, kaynağını, sınırlarını, değerini ve doğruluk ölçütlerini inceleyen bir felsefe dalıdır. Bilgi felsefesinin en öncelikli konusu elbette bilginin mümkün olup olmadığı meselesini de içeren bilginin mahiyeti meselesidir. Ancak epistemolojide en az bunun kadar önemli olan bir konu da bilginin kaynağı ve sınırı yani kapsamı konusudur. Bilginin kaynağı meselesi de esas itibarıyla bilginin akıl ile mi, duyular yoluyla mı yoksa başka yollarla mı mümkün olduğu meselesidir. Bilginin sınırları konusu ise bilinebilecek şeylerle bilinemeyecek şeylerin sınırının çizilmesiyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, biz her şeyi bilebilir miyiz, bilemez isek neleri bilemeyiz veyahut neleri biliriz soruları bilginin sınırlarını ilgilendiren sorulardır. Kısacası epistemoloji bilgi nedir, nasıl biliriz ve neyi bilebiliriz sorularına yanıt arayan bir felsefe dalıdır.

Bilgi, esas itibarıyla bir şeyin, bir nesnenin bilgisi olduğundan bilgi ile varlık yahut nesne bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bundan dolayı da bilgi felsefesi ile varlıkları inceleyen felsefe dalı olan varlık felsefesi arasında çok yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bilen özne ile bilinen nesne arasındaki özel bir ilişki olarak bilgi, nesnenin varoluş imkânını ya da imkânsızlığını da bize verdiğinden bilgi ile nesnenin ve dolayısıyla bilgi felsefesi ile varlık felsefesinin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle söylersek, bir şeyi ya bir nesneyi bilmek demek o şeyin ya da o nesnenin varlığının şartlarıyla doğrudan ilişkili

olduğundan bilgi felsefesi ile varlık felsefesi birbirinin ikizi gibidir. Bu yüzden de en eski felsefe disiplini olan varlık felsefesinden hemen sonra ve belki de aynı anda bilgi felsefesi de kendini göstermiştir.

Epistemolojinin konu edindiği bilgi, esas itibarıyla öznenin nesne ile kurduğu özel bir zihinsel ilişkiden ibarettir. Peki, ama bu ilişki nasıl kurulmaktadır? Bu soruya yanıt vermeden önce hemen şunu belirtelim ki, epistemolojinin konusu olan bilgi, hususi bir bilgi türüdür. Daha açık bir ifadeyle, epistemoloji, belli bir bilme tarzıyla ilgilenir ki, bu da bir önerme ile ifade edilen bilgidir. Örneğin ‘şimdi yağmur yağmaktadır’, ‘su 100 derecede kaynar’, ‘2+3=5’, ‘bu odada 5 kişi bulunmaktadır’ gibi hüküm cümleleriyle ifade edilen bilgi türleriyle ilgilenir. Diğer bilme tarzları örneğin bir kişiyi tanımak anlamındaki bilgi ya da belli bir yeteneği belirten yüzme bilmek gibi bilme tarzları bilgi felsefesinin konusunu teşkil etmezler. O zaman yukarıdaki soruyu biraz değiştirerek yeniden soralım: önermeler ile ifade edilen felsefi yahut bilimsel bilgi nedir?

Felsefi/bilimsel bilginin Platon’dan bu yana gelen kadim bir tanımı bulunmaktadır. Geleneksel bilgi tanımı da denilen bu görüşe göre bilgi, rasyonel olarak meşrulaştırılmış (gerekçelendirilmiş) doğru inançtır<sup>1</sup>. Bu inancın (yargının) dil ile ifadesine de önerme denir. Önerme mantıksal olarak özne, yüklem ve bağlaçtan oluşan ve hüküm bildiren bir cümledir. bilgi tanımına göre bir önermenin bilgi sayılabilmesi için o önermenin doğru olması, öznenin bu önermenin doğruluğuna inanmış olması ve önermeyi rasyonel olarak gerekçelendirmiş (meşrulaştırmış) olması gerekir. Görüldüğü gibi, bilginin oluşması için kişinin doğru olan bir önermeye inanması ya da onu benimsemesi yeterli değildir, ayrıca bunu rasyonel olarak gerekçelendirmesi, açıklaması ya da temellendirmesi de gerekir. Bilginin bu üç koşulundan doğruluk, semantik yahut metafizik bir kavram iken epistemik inanç, psikolojik bir akt olarak görülmektedir. Gerekçelendirme ise haddizatında normatif bir kavramdır.

Yukarıda da belirtildiği üzere bilginin temelini inanç oluşturmaktadır. Zihinsel bir akt yahut eylem olarak inanç, öznenin nesne karşısındaki psikolojik bir tutumdur. Nesne karşısındaki bu psikolojik tutumumuz yani bir şeye ilişkin inancımız, doğru da olabilir yanlış da. Eğer inancımız doğru ise o zaman bu inanç bilgiye dönüşür – gerekçelendirilmiş olması kaydıyla. Öte yandan, bilginin nesnel yönünü teşkil eden doğruluk unsuru ise nesnenin durumuyla ilgili olan bir husustur. Doğruluk genel olarak psikolojik tutumumuzun yani inancımızın nesnenin durumuyla örtüşmesi yani onu yansıtması demektir. Eğer inancımız nesnenin durumunu yanlış yansıtıyorsa bilgiye dönüşemez, yanlış bir inanç olarak kalır. Elbette bu bahsettiğimiz geleneksel doğruluk tanımımızdır. İnançımız ile nesnenin mütakabiliyetine dayanan bu doğruluk anlayışına göre doğru bir önerme, nesneyi ya da onun herhangi bir niteliğini tam ve eksiksiz yansıtan bir önermedir. Bu doğruluk anlayışından farklı olan ve adına tutarlılık denilen bir diğer doğruluk anlayışına göre ise doğru olan bir önerme, diğer bilgilerimizle tutarlı olan bir önerme demektir. Başka bir ifadeyle, bir önermenin doğruluğu, mütakabiliyet anlayışını savunanların iddia ettiği gibi onun nesnenin durumuyla karşılaştırılmasına bağlı değildir.

Bilgiyi oluşturan üçüncü unsur olan gerekçelendirme ise bilgide rastlantısal doğruluğu engelleyen rasyonel yahut normatif bir unsurdur. Gerekçelendirme, inancımızın doğruluk ile ‘uygun bir şekilde’ bağ kurması demektir. Zira bazı inançlarımız sadece tesadüf eseri olarak doğru çıkabilir ki, bu takdirde onlara bilgi dememiz mümkün değildir. Bu ‘uygun şeklin’ ne olduğu konusunda filozoflar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Filozoflar, epistemolojik

---

<sup>1</sup>Platon, “Theaitetos”, s. 201 ve “Menon”, s. 98.



tutumlarına bağlı olarak bu uygunluk koşulunun nasıl sağlanması gerektiğini de belirtirler. Geleneksel bilgi tanımı zaman içerisinde özellikle gerekçelendirme unsuru açısından ciddi değişimler ve tartışmalar geçirmiştir.

Bilgi üzerindeki ilk tartışmalar, Sokrates ile Sofistler arasındaki karşılaşmada kendisini göstermiştir. Sokrates, bilgi konusunda kuşkucu tavırlar takınan Sofistlere karşı bilginin imkânını, kaynağını ve sınırlarını göstermeye çalışmıştır. Bu tartışma, daha sonra bilginin mümkün olduğunu öne süren Platoncu ve Aristotelesçi filozoflar ile bilginin mümkün olmadığını savunan Helenistik Dönem kuşkucu filozofları arasında devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir.

Kuşkucular, genel olarak bilginin mümkün olmadığını zira bilgi kaynakları olarak görülen duyularımızın ve aklımızın bizi yanılttığını ve dolayısıyla onlara güvenilemeyeceği için onların verdiği bilgiye kuşku ile yaklaşılması gerektiğini iddia ederler. Kuşkuculara göre bir iddianın lehinde veya aleyhinde birçok kanıt ileri sürülebilir ve bu kanıtlardan hangisi ya da hangilerinin iddiayı doğruladığını ya da yanlışladığını belirlemek imkânsızdır. Bu yüzden de kuşkucular, herhangi bir iddianın doğruluğunu ya da yanlışlığını kabul etmek yerine yargıda bulunmamayı tercih ederler. Elbette tüm kuşkucular bu görüşleri paylaşmazlar; başka bir ifadeyle söylersek, bütün kuşkucular, aynı seviyede veya aynı tarzda kuşkucu değildir. Zira kuşkuculuğun birçok çeşidi bulunmaktadır. Antik dönemin aşırı (radikal) kuşkuculuğundan Hume'un ılımlı kuşkuculuğuna ve oradan Descartes ve Gazali'nin yöntemsel kuşkuculuğuna kadar birçok kuşkuculuk türü vardır.

Kuşkuculuk ilk olarak Antik Yunan'da Sofistler arasında boy vermiş ve daha sonra Helenistik Dönemde Pyrrhon gibi filozoflar tarafından en aşırı biçimine taşınmıştır. İlkçağ kuşkuculuğunun iki ana damarı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Pyrrhon'nun başını çektiği ve kısaca Pyrrhoncu kuşkuculuk adı verilen kuşkuculuk iken diğeri Platon'un Akademiya'sındaki kuşkucuların yer aldığı Akademiya kuşkuculuğudur. Ama bu iki kuşkucu ekolün bir de öncülleri vardır ki bunlar da Sofistlerdir. Sofistler, kendilerinden önceki filozofların arkhe'ye yönelik olarak öne sürdükleri metafiziksel görüşlerin oldukça karmaşık birbiriyle çelişik görüşler olduklarını görmüş ve bu nedenle herhangi bir felsefi pozisyon yerine tüm görüşlere kuşkuyla yaklaşmışlardır. Örneğin önde gelen bir Sofist olan göre aklımız ve duyularımız bize gerçeklik hakkında doğru bilgi vermeye yetkin olmadığı için doğrunun ölçüsü insanın kendisidir. Ona göre bilgi göreceli bir şeydir; bana göre doğru olan başkasına yanlış gelebilir. Yine Sofist Gorgias'a göre ise varlık hiçbir zaman bilinemez, bile başkasına aktarılamaz<sup>2</sup>. Bu da varlığı bilme yolları olan akıl ve duyulara karşı gösterilmiş bir güvensizliktir. Sofistler'in görüşlerinden de faydalanan diğer Antikçağ kuşkucuları varlığa ve bilgiye karşı olan şüphelerini daha ileri noktalara vardırıarak kuşkuculuğun felsefi bir pozisyon olarak ortaya çıkmasına neden olmuşlardır.

Öte yandan, kuşkuculuğun en radikal pozisyonunu savunan Pyrrhoncular, en büyük İlkçağ kuşkucularından biri olan Sextus Empirikus'a çok şey borçludurlar, çünkü Pyrrhon ve diğerlerinin bilgiye karşı olan tutumlarını bize aktaran odur. Empirikus'un bildirdiğine göre Pyrrhon görüşünün ardındaki gerçekliğin bilinemeyeceğini öne sürmüştür. Pyrrhon'a göre biz gerçekliği ne akılla ve ne de duyularla bilebiliriz; bu yüzden de gerçeklikle ilgili yargıda bulunmamalıyız, başka bir deyimle, yargılarımızı askıya almalıyız (*epoché*). Genel olarak Pyrrhonculara göre biz herhangi bir felsefi görüşün lehinde ve aleyhte olan argümanlarının ya da yanlış olduğunu bilemeyeceğimiz için hiçbir zaman bir felsefi görüşün doğru ya da

---

<sup>2</sup> Kranz, s. 1997.

olduğu konusunda yargıda bulunmamalıyız. Yapmamız gereken şey, hakikate sahip olduğumuzu söylemek yerine sürekli bir araştırma ve inceleme süreci içerisinde olmaktır. Bu sözlerden sanki hakikatin bulunabilme ihtimali varmış gibi görünse de aslında Pyrrhoncuların bu konuda oldukça karamsar bir tutum takındığını da söylememiz gerekir. Kısacası Pyrrhoncular, gerçeklik ve değerler karşısında tam bir kayıtsızlık ve kuşku halinde olan insanlardır; onlara göre bu kayıtsızlık insanı mutlu ve huzurlu (*ataraxia*) yapar. Öte yandan, Platon'un Akademiya'sında da bir dönem kuşkucular hâkim olmuştur ki, bunların başında da Karneades gelmektedir. Bunların bilgi hakkındaki görüşleri de esas itibarıyla Pyrrhoncularinkine benzese de Akademiya kuşkucuları Pyrrhoncular kadar radikal değildirler. Pyrrhoncular ile Akademiya kuşkucuları arasındaki en önemli fark, Akademiya örneğin Karneades'in *epochéyi* reddetmesidir. Elbette, yukarıda da belirtildiği gibi, tüm kuşkucular İlkçağ kuşkucuları gibi aşırı değildirler ve kuşkuculuğu da amaç edinmemişlerdir. Örneğin Yeniçağ filozoflarından David Hume, bazı şeylerden kuşku duysak bile bilginin esas itibarıyla mümkün olduğunu öne sürmüştür.

Hume, kuşkuculuğu özellikle dinsel dogmacılığı ve eski metafiziği çürütmek amacıyla kullanmıştır. Hume'a göre metafizikçiler ve teologlar, tecrübenin sınırlarını aşan iddialarını ispatlamak amacıyla bir yandan zaman, mekân, geometri, aritmetik ve diğer yandan neden-etki, kuvvet, enerji ve zorunluluk gibi içerikleri tam net olmayan kavramlara başvurmuşlardır. Hume ise zaman, mekân, kuvvet gibi kavramların en müğlak kavramlardan olduğunu, dayandıkları izlenimlerin belli olmadığını ve bu nedenle onlara dayanılarak herhangi bir kesin bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu öne sürmüştür.

Hume, benzer bir tutumu nedensellik yasasına ilişkin görüşünde de sergiler. Hume, nedensellik ilkesinin psikolojik bir inanca dayandığını ve nesnelere arasında aslında bir nedensel bağ (zorunlu bağlantı anlamında) olmadığını olgulara ilişkin tecrübelerimizi örnek göstererek kanıtlamaya çalışır. Hume'a göre birbiriyle nedensel olarak irtibatlı olan iki şeyi incelediğimiz zaman görülecektir ki, bizim izlenimlerimiz bu iki şey arasındaki bağı ilişkindir; yoksa sadece bir şeyin incelenmesi bize hiçbir şekilde bu bağı veremez. Fakat sık sık bir arada meydana gelen benzer şeyleri incelediğimiz zaman bunları birbirine bağlayan bir şeyi göremiyoruz. Dolayısıyla bu salt tekrarlanan birliktelik bize zorunlu bir bağlantı sağlayamaz.

Hume'un dış dünyanın varlığına ilişkin getirdiği izah da psikolojik bir izah olup ontolojik olarak dış dünyanın var olup olmadığına dair bir kuşkuya neden olmuştur. Bilim bize algılarımız ile bu algıların nesnelere arasında bir fark olduğunu ve algılarımızın bize bağımlı olmalarına karşın nesnelere bizden bağımsız bir şekilde var olduğunu söylemektedir. Renk, ses, koku gibi geleneksel olarak ikincil nitelikler olarak adlandırılan nitelikler esas itibarıyla bize bağımlı iken şekil, yer kaplama, nüfuz edilemezlik gibi nesnelere birincil nitelikleri denilen nitelikler bizden bağımsız bir şekilde vardırler. Hume ise birincil ve ikincil niteliklerin birbirinden bağımsız var olamayacağını söyleyerek Berkeley'e katılır. Ne var ki, Berkeley, izlenimlerimizin kaynağının Tanrı olduğunu iddia ederken Hume bu konuda sessiz kalır: 'İzlenimlerin ruhumuza bilinmeyen kaynaklardan geldiğini' iddia eden Hume, bu kaynağın fiziksel nesnelere olup olmadığı konusunda zihinlerde kuşku bırakmıştır.

Öte yandan kuşkuculuğu mutlak anlamda değil de bilgiye götüren bir yöntem benimseyen filozoflar da bulunmaktadır. Bu şekilde düşünenlerin başında Descartes gelmektedir. Descartes'ın yaptığı şey, kuşkuculuğu bir alet olarak kullanmaktır; yoksa Descartes son tahlilde bir kuşkucu değildir. *Meditasyonlar* adlı eserinde inançlarını sınıflandıran ve bu sınıfları test etmeye duyu bilgileri sınıftan başlayan Descartes'a göre duyu bilgilerinin kaynağı olan duyularımız, bizi zaman zaman yanılttığı için onlardan gelen duylara asla tam güvenmemeliyiz. Descartes, duyularımızın bizi zaman zaman

örnek olarak, aslında kırık olmadığı halde suda kırılmış gibi görünen bir çubuk, uzaktan bize yuvarlakmış gibi görünen köşeli bir direk gibi popüler örnekleri verir. Bizi bir kez yanıltan zaman yanıltabilir ilkesinden hareket eden Descartes, duyuşsal bilginin doğruluğunun kuşku olduğunu ve bu nedenle şimdilik doğru kabul edilemeyeceğini öne sürer.

Görsel illüzyonlarla dış dünyanın mahiyetine ilişkin olduğunu sandığımız duyu bilgisinin kuşku olduğunu gösteren Descartes, ‘rüya hipotezi’ ile de dış dünyanın varoluşunun kuşku hale geldiğini göstermeye çalışır. Descartes’a göre elimizde rüya ile uyanıklığı ayırt edecek kesin bir ölçüt bulunmadığı için dış dünyadan geldiğini düşündüğümüz duyuşların başka bir kaynaktan (örneğin Tanrı’dan yahut bizatihi kendimizden) gelme olasılığının mevcut olduğunu iddia eder. Zira uykudayken gerçek sandığımız şeylerin uyanığımız zaman gerçek olmadığını görürüz. Uyanık olduğumuzu düşündüğümüz şimdi bile uykuda olmadığımızı kesin olarak bilemeyeceğimize göre şu anda gerçek sandığımız şeyler de aslında hayali şeyler olabilir. Dış dünyanın mahiyeti ve varoluşuna ilişkin kuşku bulunduğuna göre acaba sadece elimizde matematikteki doğrular mı kalmaktadır. Öyle ya, kim  $2+2=4$ ’ten ya da bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğundan kuşkulabilir ki? Rüyada da olsak, uyanık da olsak  $2+2$  her zaman 4’e eşittir ve bir üçgenin iç açılarının toplamı da her zaman 180 derecedir. Descartes’a göre aslında bunların doğruluğundan bile emin olamayabiliriz.

Descartes, bu türden matematiksel yargılardan bile kuşku duyulabileceğini, ortaya attığı ‘kötü varlık’ hipotezi ile göstermeye çalışmıştır. Descartes’a göre bu hipotezin doğru olma ihtimali son derece düşük olsa bile bu ihtimal matematiksel yargılardan kuşkuya düşmemize neden olmaktadır. Zira kendisinden son derece emin olduğumuzu düşündüğümüz matematiksel doğrular, aslında kötü niyetli bir ruhun ya da varlığın, bizi yanıltmak için, yanlış olduğu halde bize doğruymuş gibi gösterdiği yargılar olabilir. Sonsuz güce sahip ama son derece kötü niyetli böyle bir varlığın varolma ihtimalini mantıksal olarak inkar edemeyiz. Bu ise söz konusu yargıların doğruluğundan kuşkuya düşmemiz için yeterli bir nedendir. Böylece elindeki tüm inançlarından kuşkuya düşmüş bir insan olarak Descartes, kendisine şu soruyu sorar: Acaba elimizde kuşku duymadığımız bir şey kalmış mıdır?

Descartes bu soruya olumlu yanıt verir: kuşku duyduğumuzdan kuşku duyamayız; çünkü kuşku duyduğumuzdan kuşku duysak bile bu, kuşku duyduğumuzun ispatıdır. Başka ifadeyle söylersek, kuşku duyduğumuzdan ya kuşku duyarız ya da duymayız; ama her iki de kuşku duymuş oluyoruz. Dolayısıyla kuşku duyduğumuzdan kuşku duymamız mümkün değildir. Sonuç olarak elimizde bir doğru vardır; yani kuşku duyuyoruz. Kuşku duymak da bir düşünme biçimi olduğuna göre demek ki düşündüğümünden kuşku duyamam. Descartes’a göre düşünce olduğuna göre bu düşünme eylemini gerçekleştiren bir özne yani düşünen birisinin olması gerekir. Bu düşünen birisi de elbette ki benim. Böylece Descartes, bu kuşku sürecinin sonunda tek bir şeyden şüphe edilemeyeceğini iddia eder: kendisinin var olduğu gerçeği. Descartes’ın o ünlü *cogito*’su da işte bunu ifade eder: *cogito ergo sum* yani ‘düşünüyorum, o halde varım’. Descartes’a göre “bu önerme yani ‘Ben varım’ önermesi, benim tarafımdan edildiği yahut zihnimde kavrandığı an zorunlu olarak doğrudur”.<sup>3</sup> Descartes, *cogito*’yu, “düzenli bir biçimde felsefe yapan birine vaki olan ilk ve en kesin doğru” olarak niteler.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>Descartes, *Philosophical Writings of Descartes* (kısaca PWD), II, s. 17.

<sup>4</sup>Descartes, PWD, I, s. 195.

Kendi varlığını bu şekilde kesin olarak ispat ettiğini düşünen Descartes, artık bilgi kuramının temelini oluşturan bir ‘Arşimet noktası’ bulmuştur. Ancak ‘dünyayı yerinden oynatabilmesi’ için gerekli olan bir ‘levye’ye de ihtiyacı bulunmaktaydı. Descartes’ın ihtiyaç duyduğu bu levye ise yine *cogito*’dan çıkarılan ‘açıklık ve seçiklik’ ilkesidir. Descartes, *cogito* argümanının, sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilgi olduğunu iddia ederek bu bilginin haiz olduğu nitelikleri (‘açıklık’ ve ‘seçiklik’) diğer tüm bilgilerin ölçütü haline getirmiş ve bu anlamda ben bilgisini bir mihenk taşı olarak kullanmıştır.

## KUŞKUCULUĞA REDDİYE

Bilginin mümkün olduğunu savunan filozoflar, bilginin kaynakları ve sınırları konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Bilginin kaynağı ve kapsamı yani sınırları söz konusu olduğunda felsefe tarihinde genel olarak iki epistemolojik ekolün öne çıktığını görmekteyiz: akılcılık (rasyonalizm) ve deneyimcilik (ampirizm). Elbette bu ekollerden hiçbirine dahil edemeyeceğimiz örneğin Aristoteles, Kant, Bergson ve daha başkaları gibi bilginin kaynağı konusunda farklı düşünen filozoflar da bulunmaktadır. Örneğin Kant’ın bilgi felsefesi akılcılık ve deneyimciliğin bir nevi sentezi mahiyetinde iken Bergson kendi epistemolojik görüşüne sezgicilik adını uygun görmüştür. Öte yandan, akılcıların ve deneyimcilerin de kendi aralarında ciddi farklılıklara sahip olduğunu görüyoruz. Örneğin ikisi de birer akılcı olan Platon ve Descartes’ın bilgi felsefeleri arasında önemli ayrımlar bulunmaktadır. Yine örneğin Locke ve Hume gibi iki önemli deneyimci arasında da ciddi epistemolojik farklılıklar bulunmaktadır. Ama yine de bunları aynı ekole mensup filozoflar olarak görmekte kavrayış açısından kolaylıklar mevcuttur.

Akılcılık ve deneyimcilik esas itibariyle bilginin kaynağı konusunda birbirinden ayrılmışlardır. Kabaca, akılcılar bilginin kaynağının akıl olduğunu savunurken deneyimciler ise bilginin tek kaynağının deneyim yani duyu tecrübesi olduğunda ısrar etmişlerdir. Akılcılık ile deneyimciliğin ayrıldığı bir başka nokta ise bilginin türü meselesidir. Örneğin Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi akılcılar evrene ilişkin kesin bilginin esas itibariyle *a priori* olduğunu öne sürerken Locke, Berkeley ve Hume gibi deneyimciler evrene dair bilginin *a posteriori* olduğunu iddia ederler. *A priori* bilgi, duyulardan bağımsız olarak salt akılla elde edilen bilgi iken *a posteriori* bilgi ise kaynağı duyular olan bir bilgi türüdür. Deneyimciler *a priori* bilginin varlığını reddetmezler, ama onun içi boş yani totolojik bir bilgi olduğunu öne sürerler. Örneğin Hume matematiksel bilginin bu türden bir bilgi olduğunu düşünür. Tabii *a priori* ve *a posteriori* bilgi konusundaki bu keskin ayırıma karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Örneğin Kant ve Kripke farklı gerekçelerle de olsa bu keskin ayırıma muhalif kalmış ve *a priori* - *a posteriori* kavramlarına farklı yaklaşımlar getirmişlerdir. Şimdi de akılcılığa ve deneyimciliğe biraz daha yakından bakalım.

Akılcılığın en önemli temsilcileri arasında Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, İbni Sina ve Hegel gibi filozofları sayabiliriz. Akılcılığa göre bilginin kaynağı esas itibariyle akıldır. Bize en kesin ve en doğru bilgiyi ancak akıl sağlayabilir. Buna karşılık, akılcılara göre deneyimin bize sağladığı bilgi kesin ve tutarlı değildir. Hatta bazı akılcılar örneğin Platon, deneyimden gelen bilgiye bilgi adını bile layık görmez. Bilginin kaynağı olarak akli kabul akılcılardan bazılarının sezgiyi ve doğuştan bilgiyi de akli bilgi arasında saydığını da unutmamak gerekir. Örneğin Descartes’a göre bazı kavram ve ilkeler bize doğuştan gelir ve bunları sezgi ile biliriz. Sezgi, ise doğrudan kavrayış demektir; yani bir bilme tarzı olarak akli muhakemeden ve duyusal verilerden bağımsız olarak hakikati doğrudan ve aracısız olarak bilmek demektir. Bir bilme tarzı olarak sezgiyi daha çok akılcı filozoflar arasında

Örneğin Descartes ve Spinoza sezgisel bilginin en kesin bilgi olduğu konusunda Descartes'a göre Tanrı, töz, özdeşlik gibi kavramlar bize doğuştan verilmiştir. Yine doğuştan getirdiğimiz bir bilgi ise nedensellik yasasıdır ki Descartes'a göre biz nedensellik yasasının doğru olduğunu sezgi ile bilebiliriz. Sezgisel yani doğrudan bir kavrayışla bildiğimiz bir diğer bilgi de Descartes'ın ünlü 'düşünüyorum o halde varım' önermesiyle ifade ettiği kendi varoluşumuza ilişkin bilgidir. Kesinlik açısından sezgiden sonra gelen diğer akli bilgi ise muhakemeye dayanan kanıtlamalı bilgidir ki matematiğin ekseriyeti bu türdendir.

Ama sezgiciliği akılcıların anladığı anlamdan farklı bir şekilde ortaya koyan ve onu sistematik bir felsefi pozisyon olarak kabul eden filozofların başında Henri Bergson gelmektedir. Bergson'un sezgi anlayışı akılcılarınkinden farklıdır. Akılcılara göre sezgi kavramlarla ve dolayısıyla dil ile ifade edilebilirken Bergson'da sezgi kavramsallaştırılmaz. Bergsona göre sezgi, kavramlardan ve akli muhakemeden önce gelir ve bize gerçeklik hakkında daha kesin ve asıl bilgiyi verir. Bergson bilgiyi ikiye ayırır. Bunlardan birincisi olan bilimsel yahut felsefi bilgi, kavramlarla iş gördüğünden ve akıl yürütmelere dayandığından bize gerçekliğin aslını değil, şemasını ya da dış kabuğunu gösterir. Bergson'a göre gerçeklik kavramlara dökülemez ve dil ile ifade edilemez, zira gerçeklik dinamik bir süreç olduğundan kavramlar ancak gerçekliğin statik ve görelî bilgisini verebilir; bu da tabiatıyla sınırlı ve eksik bir bilgidir. Öte yandan sezgi yoluyla biz gerçekliğin aslına yahut özüne nüfuz edebilir ve bizatihi gerçekliğin kendisiyle bütünleşmek suretiyle ona temas edebiliriz.

Öte yandan, Descartes gibi doğuştan bilgiyi savunan, hatta tüm bilginin doğuştan geldiğini iddia bir filozof da Platon'dur. Platon'a göre bilgi (*epistemé*), değişmez Formlar'a (İdealar'a) ilişkindir; değişen şeylerin (görünüşlerin) bilgisi olmaz sanısı (*doxa*) olur. Platon, Formlar'a ilişkin bilginin doğuştan geldiğini iddia eder. Tabii doğuştan gelen bu bilginin bilince taşınması ise ancak eğitimle mümkündür. Eğitim bir tür bu doğuştan bilginin açığa çıkartılması işlemidir. Platon, eğitimcinin görevinin tıpkı doğum yaptıran ebeler gibi, doğuştan getirdiğimiz bu bilgilerin örnekler gösterilmek ve sorular sormak suretiyle hatırlatılması olduğunu söyler. Bu anlamda Platon'a göre bilgi esas itibarıyla bir hatırlamadan (*anamnesis*) ibarettir. Zira ruh henüz beden 'hapisanesi'ne düşmeden önce Gerçekliğin ve Hakikatin içerisinde yaşamaktaydı. Ne zamanki ruh bedenle birleşince işte insan o zaman Hakikati unutup gölgelerin sanısına gark olmuştur. Ruhun tekrar Hakikati elde edebilmesi ise ancak duyular dünyasını yani bedenini aşıp salt aklını kullanabilmesine bağlıdır.

Platon'un bilgi (*epistemé*) ile sanı (*doxa*) arasında yaptığı ayırım onun Formlar ile bu Formların 'görünüşleri' yahut 'gölgeleri' arasında yaptığı ayırımı dayanmaktadır. Platon'a göre içinde yaşadığımız dünya bir gölgeler dünyasıdır; gerçek dünya ise Formlar dünyasıdır. Platon, gölgeler dünyasındaki nesnelere gerçekliğinin ancak iştirak ettikleri Formlarla açıklanabileceğini söylemekle aslında günümüze kadar ulaşan kadim 'gerçek'-'görünüş' ayırımının da temellerini atmıştır. Sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olan görünüşler dünyasını oluşturan nesnelere duyular yoluyla kavradığımız için duyular bize bilgi değil sanı verirler. Öte yandan, değişmez özler hükmünde olan Formları biz duyular yoluyla değil ancak akıl ile bilebiliriz, daha doğrusu Platon'un deyimiyle hatırlayabiliriz. İşte Platon'u akılcılığın kurucusu yahut babası yapan da budur. Akıl ise bize sadece *a priori* bilgi verir. Epistemolojik olarak tümevarımdan ziyade tündengelimsel yöntemi benimseyen akılcıların deneyime dayanan *a posteriori* bilgiye karşılık daha çok *a priori* bilgiye güvenmeleri şaşırtıcı değildir. *A priori* bilgi, zorunlu ve evrensel gerçekliklere ilişkin bilgi iken *a posteriori* bilgi mümkün ve görelî gerçekliklere dair bir bilgi türüdür.

Öte yandan, doğuştan bilgiyi reddeden ve bilginin tek kaynağının duyular olduğunu savunan deneyimciler ise böylelikle bilginin kaynağı ve sınırları konusunda akılcıların tam

bir istikamete yönelmişlerdir. Deneyimcilere göre zihnimiz doğuştan boş bir levha (*tabula rasa*) gibidir ve bu levhaya yazılan kelimelerin kaynağı da duyulardır. Bazı Skolastiklerin diliyle söylersek deneyimcilere göre, akılda bulunup da duyulardan gelmeyen hiçbir bilgi yoktur. Deneyimcilere göre akıl tek başına bağımsız bir bilgi kaynağı değildir; onun görevi, duyulardan gelen ideleri işlemekten ibarettir. En önemli deneyimciler arasında Locke, Berkeley, Hume ve diğer birçok yirminci yüzyıl filozofu sayılabilir. Biz burada en önemli temsilcileri olarak kabul edilen Locke ve Hume'un bilgi anlayışına kısaca değineceğiz.

Locke, bilgi felsefesinin temellerini esas itibariyle en önemli eseri *Deneme*'de ortaya koyar. Dört bölümden oluşan bu kitapta Locke, insan bilgisinin kaynağını, doğasını ve sınırlarını araştırır. Bilginin hammaddesinin iç ve dış duyudan oluşan deneyimle sınırlı olduğunu iddia eden Locke, doğuştan bilgiyi reddettiği gibi aklın da duyulardan bağımsız olarak bize bilgi sağlayamayacağını öne sürer. Locke, doğuştan ideleri, insanın zihnine Tanrı tarafından mühürlenmiş birtakım temel kavramlar ve ilkeler olarak tarif eder. Locke'a göre bu bilginin doğuştan olduğuna ilişkin gösterilen evrensellik iddiasının doğru olmadığını, doğru olsa bile evrenselliğin tek başına bir bilgiyi doğuştan bilgi yapamayacağını iddia eder. Locke'a göre doğuştan bilgiler arasında zikredilen 'Bir şey ne ise odur', 'Bir şey hem kendisi hem de değil olamaz' gibi mantıksal ilkelerin evrensel olmadıklarını zira eğer evrensel olsalardı o zaman çocuklarda ve zihinsel engellilerde de bu ilkelerin olması gerektiğini, ama bunların bahsedilen insanlarda olmadığı açık olduğuna göre söz konusu ilkeler doğuştan olamaz. Ayrıca deneyimden edindiğimiz bazı bilgilerin evrensel olmasının, evrenselliğin tek başına doğuştan bilginin bir ölçütü olamayacağını gösterdiğini iddia eden Locke, buna örnek olarak deneyimden edindiğimiz 'Siyah beyaz değildir' gibi bazı önermeleri verir. Buna karşın bazı insanların doğuştan bilginin çocuklarda açık olmadığını zira onların akletme yeteneğinin gelişmediğini ve bu yetenekleri geliştiği zaman yani bazı koşullar yerine geldiği zaman onlarda da görüldüğünü öne sürdüğünü belirten Locke, doğuştan bilginin bu anlamda potansiyel bir bilgi olamayacağını zira bütün bilgilerimizin böyle olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle söylersek, bu iddiaya göre doğuştan bilgi, insan zihninde gizli olarak vardır, ama onun bilince çıkması için bazı koşulların yerine getirilmesi gerekir. Locke'a göre böyle bir kıstas doğuştan bilginin kıstası olamaz, zira her türlü bilgi ancak bilince ulaştığında bilindiği için o zaman bütün bilgiler doğuştan olmuş olur. İnsanlar elbette ki doğuştan yahut doğal olarak bazı zihinsel yetilere örneğin düşünme ve akletme yetisine sahiptir; ama bu, bizim doğuştan bilgiye sahip olduğumuz anlamına gelmez.

Öte yandan, doğuştan ahlaki kavramlar ve ilkelerde ise durum daha da karmaşıklaşır; zira doğuştan olduğu iddia edilen bir takım ahlaki kavram ve ilkeler, kuramsal kavram ve ilkelerin karşılaştığı sorunlara ek olarak başka sorunlarla da maluldür. Örneğin 'Başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan sen de onlara öyle davran' yahut 'Hırsızlık yapma, adam öldürme' gibi bazı genel geçer ahlaki ilkeler 'Bir şey ne ise odur' gibi mantık kuralları kadar her toplumda kabul görmedikleri gibi yeterince açık da değildirler ve bu nedenle evrenselliği daha da kuşkuludur. Her toplumun kendine göre iyi ve kötü, ceza ve ödül kıstasları bulunmaktadır. Bu da sözkonusu ilkelerin evrensel olmadığı ve dolayısıyla doğuştan olamayacakları anlamına gelir. Şunu da belirtelim ki, Locke'a göre herkesin bilebileceği bazı değişmez ahlak ilkeleri vardır, ama bu, onların doğuştan olduklarını göstermez.

Doğuştan bilgiyi reddeden Locke'a göre zihnimiz deneyimden önce boş bir levha (*tabula rasa*) gibidir. İdelerin ancak sonradan deneyimle edinilebileceğini ve bunun başka bir yolunun da olmadığını iddia eden Locke'a göre idelerin iki kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan biri *duyum* (dış duyu) diğeri de *düşünüm*dür (iç duyu). Duyum, dışımızdaki dünya yani

mekanda yer alan fiziksel nesnelere hakkında bize duyu verisi sağlarken, düşünüm, kendi zihnimizin işlevlerine ilişkin duyu verisi sağlar. Locke'un iç duyu adını verdiği düşünüm, esas itibariyle zihinsel süreçlerimiz hakkında bilinç sahibi olmamızı sağladığı için öz-bilincin de kaynağıdır.

Locke, bilgiyi ideler arasındaki bağlantı, uyuma ya da uyumsuzluğun algılanması tanımlar. Locke'a göre bilgi, iç ve dış duyularımızdan aldığımız idelerin birbiriyle karşılaştırılması ve soyutlanması vasıtasıyla aralarındaki ilişkilerin algılanmasından ibarettir. Dikkat edilirse Locke'a göre bilgi, esas itibariyle nesnelere niteliklerine ilişkin doğrudan bir algı olmayıp ideler arasındaki ilişkilerin algılanmasına dayandığı için 'temsili' bir algıdır. Locke ve diğer bazı modern filozoflarda gördüğümüz temsili bilgi kuramına göre insan zihninin yahut düşüncesinin nesnelere idelerdir, nesnelere kendileri değildir. Dolayısıyla, bu görüşe göre ideler esas itibariyle zihin ile nesnelere kendileri arasında birer aracı yahut başka bir yoruma göre birer 'perde' görevi görürler. Temsili bilgi kuramının karşısında yer alan naif gerçeklik olarak adlandırılan görüşe göre ise insan zihni nesnelere ideler vasıtasıyla değil, doğrudan doğruya ulaşır. Bazıları, temsili bilgi kuramında nesnelere kendilerinin orijinal ve idelerin de onların kopyaları ya da resimleri gibi görülmeleri dolayısıyla temsili bilgi resim kuramı olarak da adlandırmıştır. Jonathan Bennett gibi bazı düşünürler ise idelerin zihin ile nesnelere arasında birer 'perde' rolü üstlendikleri ve dolayısıyla nesnelere kendilerine ulaşılmasına engel oldukları için temsili bilgi yahut algı kuramını 'perde kuramı' olarak adlandırmıştır. Doğrudan yahut temsili algı kuramı Locke'un zamanında Malebranche ve Arnauld gibi iki filozof arasında da ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmada algıyı savunan Arnauld'yu haklı bulan ve Malebranche'in savunduğu temsili algı kuramını eleştiren Locke'un nasıl oluyor da temsili bilgi kuramını savunduğu ise dikkate değer bir araştırma konusudur.

Ne var ki, Locke, yukarıdaki bilgi tanımıyla çelişen bir başka bilgi tasnifi yapar. Locke'un bu yeni bilgi anlayışına göre kesinlik dereceleriyle birbirinden ayrılan üç tür bilgi vardır. Bunlardan birincisi sezgisel bilgi olup kesinlik derecesi en yüksek olandır. Örneğin kendi varlığımıza ilişkin bilgimiz bu türdür. İkinci bilgi türü ise kanıta dayalı bilgidir ve kesinlik derecesi de sezgisel bilgiden daha aşağıdadır. Örneğin Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgimiz ile bazı matematiksel ve ahlaki bilgiler bu derecedeki bilgilerdir. Son sırada ise ampirik bilgi gelmektedir ki bu bilginin kesinlik derecesi en az olanıdır. Ampirik bilgi, dış dünyaya ilişkin bilgimizdir. Ne gariptir ki, Locke gibi bir ampirist, ampirik bilginin kesinlik derecesinin en az olduğunu düşünmektedir. Hatta Locke, ampirik bilgiye bilgi adını bile çok görür ve onun sadece olasılığa dayalı bir kanaat olduğunu söyler. Görüldüğü gibi, ne kendi varoluşuma ilişkin sezgisel bilgi, ne Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kanıtsal bilgi ve ne de fiziksel nesnelere varoluşuna ilişkin duyusal bilgi, ideler arasındaki uyuma ya da uyumsuzlukla ilgilidir. Yani Locke'un yukarıda verdiği bilgi tanımı bu tür bilgileri kapsamamaktadır.

Bir diğer önemli deneyimci olan Hume'a göre ise iki türlü bilgi vardır: *İdelerarası ilişkiler* ve *olguya ilişkin konular*. Hume'un bu ayrımı yeni olmayıp geleneksel 'zorunlu-mümkün doğrular' düalizmine benzemektedir. Zira Hume'a göre idelerarası ilişki bilgisi değişmez ve zorunlu nesnelere bilgisi iken olgu bilgisi, mümkün (*contingent*) nesnelere bilgisidir. Geometri, cebir ve aritmetik gibi bilimler ve kısaca ya sezgi ya da kanıtlama yoluyla bilinen her önerme ilk cinstendir. 'Hipotenüsün karesi iki kenarın toplamına eşittir' önermesi, bu şekiller arasındaki bir ilişkiyi dile getiren bir önerme olduğu ideler arası ilişkiler bilgisine girer. Yine, 'Üç artı beş on altının yarısına eşittir' önermesi de sayılar arasındaki bir ilişkiyi dile getirdiği için aynı gruba girer. Bu çeşit önermeler, evrende

olan herhangi bir şeye dayanmadan, sadece kavramlar arasındaki ilişkilere dayanılarak bilinirler ve bu yüzden de analitiklerdir.

İdelerarası ilişkiler bilgisi, adından da anlaşılacağı üzere, idelerimiz arasında kurduğumuz ilişkiler sonucu elde ettiğimiz ve dolayısıyla doğrulanması yahut yanlışlanması için deneyime gereksinim duymayan bir bilgidir<sup>5</sup>. Bu türden bilgiler, idelerin doğası değişmeden değişmeyeceği için zorunlu olarak doğru kalacaktır. Hume'a göre matematiksel önermeler, "...doğadaki hiçbir şeye dayanmadan salt zihin faaliyeti ile keşfedilebilirler. Doğada bir daire yahut üçgen bulunmamasına karşın Öklid'in ispat ettiği doğrular kesinliğini ve kanıtını ebediyen koruyacaktır"<sup>6</sup>. Bu bilginin tersi çelişkiye yol açtığı için onun temellendirilmesi 'çelişmezlik yasası'na bağlıdır. İdeler arası ilişkiler bilgisi, iki şekilde elde edilebilir: sezgi ya da kanıtlama yoluyla. Örneğin matematikte iki artı ikinin dört ettiğini görmem sezgisel bilgiye bir örnek iken bir üçgenin iç açılarının toplamının yüz seksen derece olduğunu bilmem, başka ideler araya girdiği için, kanıtlama yahut ispat yoluyla elde edilen bilgidir. Öte yandan, Hume'un felsefesinde çok önemli bir yer tutan nedensellik, özdeşlik ve zamansal-mekânsal ilişkiler gibi bilgiler, ideler arası ilişkilere dayanan bilgiler değildir. Olgu bilgisi esas itibarıyla deneyime dayanan bir bilgi olduğu için doğrulanması ya da yanlışlanması için duyularımızdan gelen izlenimlere bağlı olacaktır. Olgu bilgisi de iki şekilde elde edilir: gözlem yahut çıkarım yoluyla. Gözlemin geçerliliği konusunu tartışmayan Hume, dikkatini kanıtsal olmayan çıkarıma çevirir. Ona göre bu tür çıkarımın tek dayanağı vardır o da *neden-etki* ilişkisidir.

Bilginin kaynağı konusunda akılcıların ve deneyimcilerin dışında bir başka ekol daha bulunmaktadır. Aristoteles ve Kant gibi filozofların başını çektiği bu epistemolojik görüş, bilginin kaynağı söz konusu olduğunda hem deneyim ve hem de aklın önemli olduğunu savunur. Bunlara göre bilgi akıl ve deneyimin müşterek ürünüdür. Biz burada sadece ekolün en önemli temsilcisi Kant'ın bilgi felsefesini ele alacağız. Akılcılık ve deneyimcilik ekollerine mensup olmayan ama ortaya koyduğu bilgi felsefesi bu her iki ekolden derin izler taşıyan Kant'a göre bilginin kaynağı ne tek başına deneyim ne de tek başına akıldır; bilgi bu iki yetinin ortak çalışmasının ürünüdür. Bu yetilerin bize verdiği bilgi ise 'kendinde şeylerin' bilgisi değil, fenomenlerin bilgisidir. Kant'a göre evren, kendinde şeylerden alınan duyu verilerinin zihnimizin *a priori* kavram ve ilkeleri tarafından biçimlendirilmesi sonucu oluşan görünüşler dünyasından (*phenomena*) başka bir şey değildir.

Aristoteles için de akıl ve deneyim bilgi için gerekli iki temel kaynaktır. Ama asıl bilgi özlerin bilgisi olduğuna göre ve özler de duyular yoluyla değil de akılla kavrandığına göre bilgi edinmede öncelik akla verilmektedir. Bu duyuların bilgisini reddetmek anlamına gelmez, sadece duyuların varlıkların maddi nedenlerine ilişkin bilgi verdiği ama formun bilgisinin ancak akılla kavranacağı anlamına gelir. İşte bu derece farkından dolayı onu varlık felsefesi açısından realist ama bilgi felsefesi açısından rasyonalist sayabiliriz.

Öte yandan Kant, bilgi konusunda Aristotelesçi gelenekten de ayrılmıştır. Bilgiyi, nesnelere formlarının zihnimizdeki yansımaları olarak tanımlayan Aristotelesçi bilgi kuramını reddeden Kant'a göre eğer bilgi böyle bir karakterde olsaydı o zaman genelde *a priori* bilginin ve özelde ise bu bilginin bir parçası olan matematiksel bilginin izahı imkânsız olurdu, zira doğanın kendisinde *a priori* bilginin temel nitelikleri olan zorunluluk ve evrensellik bulunmamaktadır. Kant, bu durumu şu ifadelerle dile getirir: "Şimdiye kadar hep bilgimizin

---

<sup>5</sup>Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 15.

<sup>6</sup>Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 15.



nesnelere uyması gerektiği iddia edilmiştir. Ne var ki, bu varsayıma dayanarak kavramlar vasıtasıyla nesnelere *a priori* bilgisini edinmek hep başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu nedenle, nesnelere bizim bilgimize uyması gerektiğini düşünürsek belki daha başarılı sonuçlar alabiliriz. Bu da istediğimiz sonuca yani nesnelere verilmeden önce onlar hakkında *a priori* bilgiye ulaşmamızı sağlar<sup>7</sup>. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Kant'a göre eğer Aristotelesçilerin iddia ettiği gibi, bilgimize konu olan nesnelere kendi başlarına dışımızda var olsalardı, o zaman ontolojik olarak onlardan tamamen farklı olan insan zihninin kavramlar vasıtasıyla onlarla ilişki kurması olanaksız olurdu. Kant'ta nesnelere mekânı, Aristoteles'te olduğu gibi, bizden bağımsız bir yer yani doğa değildir. Tam tersine Kant'ta nesnelere mekânı insan zihnidir. Başka bir deyişle, Kant'ın felsefesinde nesnelere, bizim dışımızdaki bir ontolojik mekânda değil, zihnimizde bir yargı içinde kavramla beraber birlik halinde ortaya çıkarlar, ki bu fenomene karşılık gelir. Bu anlamda yargıların nesnelere göre ontolojik önceliği bulunmaktadır. Kant'ta yargıdan bağımsız nesne ve kavram mümkün değildir; çünkü transandantal felsefede en temel ontolojik unsur yargıdır.

Kant'ın bilgi felsefesi, Aristotelesçi bilgi anlayışından farklı olduğu gibi rasyonalist ve ampirist bilgi felsefelerinden de son derece farklıdır. Her ne kadar onun bilgi felsefesi rasyonalist ve ampirist öğeler içerse de onu bu iki bilgi felsefe geleneğinden birine dahil etmek mümkün değildir. Kant'ın rasyonalist bir gelenek içinde yetiştiği ve Hume gibi ampiristlerden etkilendiği doğrudur, ama onun bu felsefi geleneklerin temel varsayımları konusunda ciddi kuşkuları bulunmaktadır. Kant'a göre hem rasyonalistler ve hem de ampiristler deneyimin esas mahiyeti ve nesnelere bilgisi konusunda yanlış görüşler ortaya atmışlardır. Rasyonalistlerin hatası, der Kant, duyu algısını, açık ve seçik rasyonel yahut entelektüel görünümün müphem ve belirsiz bir versiyonu olarak anlamalarıdır. Rasyonalistler, duyu ile akıl arasında kesin bir ayırım yapmakla beraber duyuların ampiristlerin iddia ettiği gibi bilgi 'malzemesi' değil de nesnelere ilişkin 'bilgi' sağladığını öne sürerler. Örneğin Leibniz'e göre, duyular ve akıl iki farklı bilgi türü sağlarken Kant'a göre bu iki yeti farklı bilgi türleri sağlamaz, tam tersine, bu ikisi bilginin oluşumunda birbirini tamamlayıcı rol oynar. Kant'a göre, Leibniz'in iddia ettiği gibi, duyulardan gelen şeyler bilgi değil, bilginin duyusal malzemesidir. Benzer bir biçimde, akıl yahut idrak, Kant'a göre, tek başına bir bilgi kaynağı değil, duyulardan gelen malzemelerin kalıpları durumundaki saf (*a priori*) kavramların kaynağıdır. Yani bilginin oluşması için duyuların ve idrâkın işbirliğine ihtiyaç vardır. Öte yandan, ampiristlerin hatası ise, Kant'a göre, onların *a priori* kavram ve ilkeleri reddedip tüm kavramların deneyimden çıkarılması gerektiğini iddia etmeleridir. Tüm bilginin deneyime dayandığını öne süren Locke ve Hume'un aksine Kant, tüm bilginin deneyimle başladığını kabul etmekle beraber, tüm bilgimizin deneyime dayandığı fikrini reddeder. Zira ona göre bazı bilgilerin örneğin fiziğin bazı yasalarının ve matematiksel yargıların kaynağı deneyim değildir, zira bunlar *a priori* bilgi sınıfına girer ve *a priori* bilgi de deneyimden gelmez.

Kant'a göre bilgi, bilen özne ile 'kendinde şeylerin' (*noumena*) etkileşiminin bir sonucudur. Zihnimiz, duyu verilerinin içinde şekillendiği *a priori* formları (zaman ve mekân) ile *a priori* kavram (kategoriler) ve saf ilkeleri sağlarken, 'kendinde şeyler' de 'hissetme yetisini' etkilemek suretiyle bilginin içeriğini yani hammaddesini sağlar. Görüldüğü gibi, Kant'a göre bilgi, iki farklı unsurdan yani hissetme kapasitesinden gelen duyusal içerik ile zihnimizin iki yetisinden (hissetme ve idrak) gelen formların etkileşiminden oluşmaktadır. Bilginin formunun bilen öznenin gelmesi yani nesnelere bizim *a priori* formlarımıza uyması nedeniyle Kant felsefesinde biz, eşyayı bizatihi kendinde şeyler olarak değil, bize göründükleri haliyle biliriz.

---

<sup>7</sup>Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxvi.

Bu yüzden Kant, bilgi nesnesi olan evrene ‘görüngüler âlemi’ (*phenomena*) adını verir. Zira Kant’ın transandantal felsefesinde nesnelere kendinde şeyler olarak bilmek olanaksızdır.

Öte yandan, iki bilgi yetimizden biri olan hissetme yetisi, pasif bir yeti olup ‘kendinde şeyler’den aldığı ‘görüntüleri’ (*Anschauungen*) saf zaman ve mekân formları içerisinde düzenleyip onlara birlik kazandırırken, idrak yetimiz de sahip olduğu saf kavramlar (kategoriler) vasıtasıyla bu görüntüleri bilince taşır yani onları bilmemizi sağlar. Başka bir ifadeyle söylersek, hissetme kapasitemiz vasıtasıyla nesnelere bize verilirken, idrak kapasitemizle de bunları bir kavram altına getiririz, yani onları düşünürüz. Bu iki kapasite birbirinin işini yapamadığı gibi biri olmadan öteki işe yaramaz; bilgi ancak bu ikisinin işbirliği sonucu meydana gelir. Yani Kant’a göre hissetmenin sağladığı görü ile idrâkın sağladığı kavram beraber varılmadan bilgi mümkün değildir. Kant bunu mecazi olarak şu şekilde dile getirir: “İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görü ise kördür”<sup>8</sup>. Kant’a göre bilgi, ancak nesnesi belirlendiği zaman mümkün olduğundan ve nesnelere belirlenmesi için de görüye ihtiyaç olduğundan görüye dayanmayan her çeşit düşünme faaliyeti sadece içi boş düşünme faaliyeti olarak kalır, bilgiye dönüşmez. Zira bilgi esas itibarıyla nesnelere bilgisidir, salt yahut saf düşünce değildir. Nesnelere de dayandıkları felsefi zemin yani içinde var oldukları ‘ontolojik mekân’ bilinmeden anlaşılabilir.

Öte yanda, Kant önce yargıları bilinme tarzları itibarıyla *a priori* ve *a posteriori* olarak ikiye ayırır, sonra da onları içerik bakımında analitik ve sentetik diye ayırma tabii tutar. İkinci ayırımdan başlarsak, Kant’a göre analitik bir yargı, yüklemi öznesinde gizli olarak var olan yargıdır. Örneğin ‘Altın sarıdır’ yargısı analitik bir yargıdır, çünkü ‘sarı olma’ niteliği zaten ‘altın’ kavramının içinde gizli bir biçimde mevcuttur; dolayısıyla söz konusu yargıyı doğrulamak için ‘altın’ kavramının tanımını bilmek yeterlidir. Dilsel düzlem itibarıyla söylersek, analitik önermelerde özneyi tahlil ettiğimizde yüklemi bulabiliriz. Bu tahlili yaparken başka bir şeye örneğin görüye başvurmadığımız için bütün analitik yargılar doğal olarak *a priori*dir. Analitik yargıların doğruluğu veya yanlışlığı çelişmezlik ilkesi temelinde tespit olunur. Bu nedenle de analitik yargılar bilгимizi genişletmezler sadece berraklaştırırlar yani daha açık hale getirirler.

Sentetik yargılar ise, analitik yargıların aksine, informatiftir yani bilгимizi genişletici bir mahiyete sahiptir. Kant’a göre sentetik yargılar *a priori* olabildikleri gibi *a posteriori* de olabilirler. Tüm ampirik yargılar sentetik *a posteriori*dir. Örneğin ‘Tüm cisimler ağırdır’ yahut ‘Bu masa beyazdır’ gibi ampirik önermeler, sentetik *a posteriori*dir, çünkü bu yargıların yüklemeleri öznelere mündemiç değildir. Ancak Kant’a göre tüm sentetik yargılar, *a posteriori* değildir; sentetik *a priori* yargılar da vardır. Kant, sentetik *a priori* yargıların tıpkı analitik yargılar gibi zorunlu ve evrensel olduğunu, ama analitik yargıların aksine, bizim bilгимizi genişlettiğini iddia eder. Sentetik *a priori* yargıların doğruluğu veya yanlışlığı analizle tespit edilemediğinden bu iş için başka bir şeye, Kant’ın deyişimiyle, ‘üçüncü bir şeye’, ihtiyacımız vardır. Bu ise hissetme kapasitemizin saf formları olan zaman ve mekândan elde ettiğimiz saf görüdür. Sentetik *a priori* yargı kavramı, Kant’ın en orijinal ve devrimsel görüşlerinden birisidir. Kant’tan önce de benzer görüşler ifade edilmişse de ondan önce hiçbir filozof ampirik olmayan (*a priori*) ama ampirik bilğimizin önkoşulu olmasına karşılık bilğimizi genişleten evrensel ve zorunlu yargıların mümkün olduğunu dile getirmemiştir.

---

<sup>8</sup>Kant, *Critique of Pure Reason*, A51/B75.

## SONUÇ YERİNE

Elbette bilginin mahiyeti, kaynağı ve kapsamı konusundaki görüşler yukarıda ele aldıklarımızdan ibaret değildir. Biz sadece bu konuda öne çıkan görüşleri ele aldık. Bunların dışında da birbirinden oldukça farklı birçok görüş bulunmaktadır. Hatta yukarıdaki ekollere mensup olarak görülen filozoflar arasında da ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Ancak yine de Batı felsefe tarihine bakıldığında genel olarak bilginin kaynağı ve kapsamı konusunda bu üç ekolün öne çıktığını görmekteyiz. Tarihsel olarak böyle olsa da günümüzde bilgi felsefesi çok deneyimci bir karakter kazanmıştır. Bugün özellikle Anglo-Sakson dünyadaki filozofların akılcılığa karşı olan olumsuz tutumlarından dolayı bilgi felsefesinde daha çok ampirist unsurların öne çıktığı bir gerçektir. Bu da herhalde çağımızın genel karakteristiğinin bir olsa gerektir. Günümüzde deneyimci filozofların bilgi konusunda en çok tartıştıkları başında ise bilginin gerekçelendirmesi meselesi gelmektedir. Gerekçelendirme konusunda ayrılmış kamplara bakıldığında içselciler ve dışsalcılar diye iki farklı ekolün varlığı göze çarpmaktadır. İçselciler gerekçelendirmenin esas itibarıyla içsel bir süreç olduğunda ısrar ederken dışsalcılar<sup>9</sup> ise gerekçelendirmenin nesnel yani dışımızdaki bir süreç olduğunu savunmaktadırlar. Tabii bu iki karşıt görüşü uzlaştırmaya çalışan filozoflar da yok değildir. Ama görünen o ki günümüzde özellikle Anglo-Sakson dünyada epistemolojik çalışmalar bu çerçeveye sıkışmış kalmıştır. Epistemolojinin bu dar çerçeveden kurtulması için yeni bir epistemolojik vizyon gerekmektedir, ki bunun da işaretleri görülmeye başlanmıştır.

## AYNAKÇA

1. Descartes, R.. *Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, ve D. Murdoch, 3 cilt, (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını, 1991).
2. Goldman, A., "A Causal Theory of Knowing", *Journal of Philosophy* 64 (1967), ss. 357-72.
3. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 2. baskı, editör E. Steinberg (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993).
4. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, İng. çev. N. K. Smith (New York: St Martin's Press, 1965).

---

<sup>9</sup> Örneğin bkz. A. Goldman, "A Causal Theory of Knowing".

5. Kranz, W. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yatayınlar, İstanbul, 1984.
6. Platon “Menon”, *Diyaloglar I* içinde, 5. basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998).
7. Platon, “Theaitetos”, *Diyaloglar II* içinde, 3. basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996).

## **FELSEFİ ANALİZ OLARAK KENDİYLE BARIŞIK, DÜNYAYLA BARIŞIK OLMANIN İMKÂNI**

**Hüseyin Subhi ERDEM**  
İnönü Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü  
huseyin.erdem@inonu.edu.tr

### **ÖZET**

Bu makalede ben'in hakikatinden yola çıkarak insanın varoluşunu gerçekleştirmede iç ve dış yönelimlerine bağlı sahil bir kişiliğin imkânı değerlendirilmektedir. Kişiden yola çıkarak kişiler arası iletişimin yanında toplumlar, kültürler arası iletişimin imkânı araştırılmaktadır. Bu bağlamda son zamanlarda gündeme gelen diyalog kavramı etrafında sağlıklı ve olabilir bir diyalogun imkânı analiz edilmektedir. Bu kavramın önce kişiden başlayan ben-sen ilişkisi sonra toplumlar ve kültürler arası ilişkiye olumlu biçimde nasıl dönüşeceğine dair imkânı araştırılmaktadır. Kendi kültür dünyamızın temel yaklaşım ve kavramları esas alınarak, düzgün bir kişiliğin oluşumunun koşullarının ne olduğu irdelenmektedir. İnsani ilişkilerde etik kriterlerin mahiyetinin yanında rekabet ve mücadeleye dayalı perspektifin kişiliğin oluşumuna etkisi tartışılmaktadır. Barış ve güvene dayalı insani ilişkilerin farklı kültürlerin algısında başarı imkânını, bu kültürlerin dünya görüşleri ve temel dinamikleri göz önüne alarak varolan dünya konjonktüründe realize olma durumu ortaya konmaktadır. Bu çalışma kendi bütünlüğü içinde felsefe-etik ve siyaset kavramları bağlamında kendi kültürümüz ve diğer kültürlerin politik tavırlarına yansıyan dünya tasavvurunun neticelerini karşılaştırmalı değerlendirmekte ve kendi tasavvur penceremizden olması gerekene dair cevaplar üretmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** benlik, ötekileştirme, benliğin inşası, kendini bilme, insani iletişim, ahlakilik boyutu, kozmoz, zübde-i alem

## **POSSIBILITY OF PEACE OF MIND AND PEACE WITH SOCIETY AS PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

### **ABSTRACT**

In this article, the possibility of a genuine person connected with the internal and external orientations is assessed from the truth of self through the realization of human existence. Setting out from the individual, the possibility of interpersonal, international and intercultural communication is investigated. In this context, the possibility of a healthy dialogue is analyzed around the concept of dialogue which has recently been on the agenda. The I-you relationship of this concept and its possibility to transform into a positive intercultural relationship is investigated. The conditions in which a healthy personality develop are examined based on the fundamental approaches and concepts of our cultural world. The effect of competition and struggle based perspective on the development of personality is discussed besides ethical criteria in interpersonal relations. The possibility of success of relationships based on peace and trust in the current conjuncture in different cultural perspectives is explained when the world views and the fundamental dynamics of these cultures are taken into account. This study evaluates the consequences of world views that are reflected in politics of cultures in the context of philosophy-ethics and politics, and find answers about what our world view necessitates.

**Key Words:** self, otherization, building of self, self-awareness, human communication, ethical dimension, cosmos

## GİRİŞ

İnsan varlık âleminde eşrefi mahlûk vasfına layık görülen yegâne canlıdır. O, varlık âleminde, var olmanın şuuru, yükümlülüğü ve idrakiyle mücehhezdir. Bu yüzden, önce benlik şuurunu, var olmak ve varoluş seyrinde bizzat kazanır. İnsanın dünyada varoluşu, ferdi, yaşanmış tecrübeleri ve iç ve dış idraklerinin benliği merkezinde değerlendirilerek ben'in hakikatine erilmesiyle yetkinlik kazanır. İnsanın ben'lik şuurunu kazanması ya da benliğin inşası felsefi görenekle kolaylaşır. Çünkü felsefe, insan merkezli, varlığı, insanı ve değerleri anlamak amacıyla sürdürülen en geniş araştırma, birleştirici bir açıklama gayreti olduğu kadar, daha önce kazanılmış sağlam ve güvenilir bilgiler üzerinde kılı kırk yaran ciddi bir temellendirme faaliyetidir.<sup>1</sup> Benliğin inşasında ben dediğimiz tek başına bir iç hali değildir, aksine o dış âleme doğru çeşitli yönelişlerde bulunmaktadır. Kaldı ki dış âlem de artık bir çevre durumundadır. Nitekim Merleau- Ponty: algı, şuur ile dünya, insan ile dış çevre arasındaki bağlantının kurulduğu ve en yalın biçimde belirlediği zeminin algı aktı olduğunu beyan ederken<sup>2</sup>, ben'in kendi ve dış dünyayla münasebetinin imkânına işaret etmektedir.

Kendini bilmek, kişinin nelere muktedir olduğunu, hangi donanım ve yetilere malik olarak bunları iyilik ve hayra müstenit davranış biçimine dönüştüreceğinin şuurunu içermektedir. Bu durumda kişinin içe ve dışa dönük iki tür muhasebe ve bakış içinde olması ve bu iki yönünün şuuruyla kendilik oluşturmaları beklenir. Günümüz felsefi ilgilerinden, kişinin iç ve dış şuur durumunu dikkate alarak değerlendirme imkânı sunan fenomenoloji ve egzistansiyalizmin görüşleri tezimizi işlemede perspektif sunacaktır. Bununla birlikte kişinin dünyadaki varoluşsal serüveninde humanite'yi sağlamada bireyler ve kültürlerarası münasebet kurma imkânına dayalı başarı ve hayırlarını değerlendirme kriteri yapacağız. Ve yine onun insanilik bağlamında konuşan (iletişim kuran), sosyalleşmeyi iradi olarak gerçekleştiren, bilen, eyleyen, seçen, inanan, hayatı: inşa, imar ve ıslah eden bir varlık olması bağlamını göz önünde bulundurarak, yaşadığımız zamanlarda dünyadaki bütün insan ve toplumların muhtaç oldukları, hayır üzere ilişki kurma ve buradan insanlığa yansiyacak iyiliğin imkânını sorgulayacağız. Böyle bir sorguda felsefe, etik ve diyalog kavramları merkezi görev üstlenecektir. Bu bağlamda değerlendirmeye tabi tuttuğumuz meselenin eksiztans-etik-politik felsefenin bağlamında şekillendiği görülecektir.

---

<sup>1</sup>Kenan Gürsoy, *Eksiztans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınları, 1988, Ankara, s. 5

<sup>2</sup>Bkz., Gürsoy, *a.g.e.*, s. 8.

### **İnsani İletişim ve İlişkilerde Ahlakilik Boyutu:**

Felsefe, etik ve diyalog kavramları, her gün daha karmaşıklaşan insani ilişkiler yumağında sağlıklı ilişki kurmanın imkânına dair tartışmaları aydınlatmada öne çıkan kavramlar konumundadır. Günümüz dünyasındaki ulusların ekonomik, siyasi, kültürel alandaki kaçınılmaz ilişki ağı, daha sağlıklı iletişim ve ilişki kurmanın yollarını da araştırmayı gerekli kılmaktadır. Sorun kendi içinde ve insan merkezli olduğu için, insana dayalı ilişki kurmanın imkânı ancak insanın bu ilişkiyi sağlayacak yapısının analizi ve olabilecek iyileştirmeyle çözümlenebilir. Bu durumda, “ahlaki bir varlık olarak insanın hemcinsleriyle ilişkisinde ortak bir hareket bağlamı var mıdır?” sorusuna verilebilecek yanıt için ahlaki bağlamın ne olduğu ve ne olması gerektiği problemini irdelemeli ve bu konuda ortak bir paydaşlık oluşturmalıyız.

Sokrates’ten günümüze ahlakın kökenine dair yapılan sorgulamalarda, *mutlakçı/özcü* ve *relativist/göreceli* bakış açılarının ayrıştığı iki ana perspektifle karşılaşmaktayız. Mutlakçı yaklaşım, insanın doğası, huyu, karakteri ve davranış tarzının bizzat ahlak kavramında içerilen insanın yaratılışına işaret edilen bağlamla ilintili olduğu ve insanın fitratındaki bu yönün ahlak ilmi ve şuuruyla pekiştiği, kişiliğin inşa edildiği fikrindedir. Ahlakı rölativist ve değişken (kişiye göre şekillenen) bağlamda değerlendirenler de nihayetinde insanın hakikatinde ahlak diye kaçınılmaz bir problemin olduğunu ve bunun ne tür tezahür ederse etsin ahlaklılık denen bir kavramdan uzaklaşamayacağını savunmaktadırlar. Örneğin, insan öldürme, soykırım, köleleştirme, sömürü hırsızlık, tecavüz, vb hiç kimsenin tasvip etmeyeceği ve hoşlanmayacağı türden davranışlardır. O halde insanların üzerinde hemfikir oldukları bir ahlaki bağlamdan söz edilebilir.

Bu bağlamda ahlakın özcü bir yapıya sahip olduğu temellendirmesinden hareket eden Aristotelesçi yaklaşımın yüzyıllardır hâkim olduğu kabullenişe dayalı çözümleme, problemin giderilmesinde kolaylık sağlayıcı görülmektedir.

Aristoteles’in sosyal hayatı tanzim düşüncesinde erdem etiğine dayandığı malumdur. Erdem etiği, bir davranışın sonucunu, o davranışın iyi olup olmamasının ölçütü olarak aldığı için, teleolojik etiğin bir türüdür. Erdem etiğinde ahlaki davranışın telosu, kişinin kendini gerçekleştirmesidir. Erdem etiği, kişinin kendini gerçekleştirmesinin toplumsal yaşam içindeki bir takım pratiklerle belirli erdemleri karakter özelliği haline getirmesi ile mümkün olacağını varsayar. Bu yüzden iyi bir toplumu, iyi bir insanın varlık koşulu olarak görür.<sup>3</sup> İnsanın iyiliği meselesi çağdaş dünyada insanın zihninde iz bırakan, yaşanan çok acı hatıra yüklü savaşlar,

---

<sup>3</sup>John Cristman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge Press, London and New York, 2002, s. 16-17.

işgaller, soykırım ve sömürü hareketleri nedeniyle, daha çok birey üzerinden, bireyi tahkim etme yönünde ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Çağdaş felsefi düşünce ekollerinden egzistansiyalizm, fenomenoloji, vb gibi akımlara mensup düşünürler, insanın yetkinliği bağlamında yaptıkları analizlerde insan tabiatının ne olduğunun yanında düşünce ve eylemde iyinin imkânını da tartışırlar. Bu tartışmalara yön veren en önemli etken Hristiyan dünya görüşüne bağlı asli günah düşüncesinin Batı’lı insanın bilinçaltına işleyen etkisinin insan tanımlarında tezahür etmesinin; ya söylem ve temellendirmede etken olması, ya da bertaraf edilerek insanın asliyesinin günahsız olduğu temellendirmesini ikame etmeye dayanır. Thomas Hobbes ve J.J Rousseau bu iki farklı yaklaşıma örnek verilebilir. Fenomenoloji ve egzistansiyalizm ekolüne mensup felsefeciler, insanın özgürlüğü ve şahsiyetini açılma girişimlerinde daha çok insanın özgürlüğü ve yetkinliğine dikkat çekerek sorunu aşmaya çalışırlar. İnsan bu dünyaya terkedilmiş olsa da nihayetinde kendi hakikatini kendisi inşa edecektir. İnsanın kendisi ve dünyayla kurduğu bilişsel ve varoluşsal ilişki yine kendinden hareket ederek sağlanacaktır.

Bununla birlikte ahlakın doğası üzerine yapılan analizlerde Aristotelesçi (özcü/essentialist) yaklaşımın tarihsel süreçte oldukça önemli bağlaşıkları olmuş ve genel kabul görmüştür. Dini inanışların ekseriyeti ve özellikle semavi dinler özcü/evrensel ahlak anlayışını esas almışlardır. Bu dinlerin ahlakı temellendirmede dayandığı ilkeleri, “sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma”, “kişi kendi nefsi için istediğini kardeşi için de istemedikçe hidayete ulaşmaz” düsturunda ve Tevrat’ın “on emri” çerçevesinde özetlemek mümkündür. On emrin bağlamı diğer semavi dinlerin söyleminde de açıkça görülür.

Ahlakın evrensel yapıda olduğu kabulünden yola çıkan hâkim bakışçıları, insanın belirli ilkeler çerçevesinde eğitilebilirliğinin imkânını da ortaya koymuşlar ve buna dair eğitim anlayışları geliştirmişlerdir. İdealist, realist, spritüalist, vb yaklaşımlar, erdemli insan modelinde insanlık kültürünün temel unsurlarını aktarıp korumayı esas alırlar. Bunlar, insanın standart bir özünün var olduğunu ve kişiye kâmil bir hayat sürebilmesi için ihtiyaç duyduğu temel bilgiyi kazandıracak değişmez olgu ve değerlerin varlığını savunur. Ahlaki bir varlık olarak örnek insan oluşturmada hemen hemen ortak bağlamda buluşan kadim kültürler ve felsefi bakışaçılarının humanite bağlamında ‘ortak insani değerlere dayalı iletişimin imkânı nasıl olabilir?’ sorusuna katkı sağlayacak felsefi düşünüşün sağladığı açıklık için şu soruları da göz önüne almak gerekir. Felsefe, kendi tarihsel serüveninde insani yetkinliği daima aynı düzlemde olumlamış mıdır? Felsefenin işlevinin farklı çağlardaki konumu nasıldır? Kendi kültür dünyamızda felsefi çalışmaların etkin olduğu zamanlarda felsefe nasıl algılanmıştır? Günümüzde felsefenin işlevi ve mahiyeti nedir? vb sorular, evrensellik, küreselleşme,



kültürlerarası iletişim vb kavramların analizinin yanı sıra farklı kültür ve toplumlararası iletişimin imkanını da sorgulamayı kolaylaştıracaktır.

Kendi kültür bağlamımızda felsefi düşüncenin etik ve siyaset kavramlarının ilgisine giren insan-toplum ilişkisinin doğru analizini yapabilmek için öncelikle felsefenin bizatihi kendisinin ne olduğu ve toplumumuzun tarihsel kültürel atmosferinde nasıl bir anlama kavuştuğunu görebilmeliyiz. Bugün felsefenin anlamı ile tarihsel süreçte oluşan anlamları arasındaki farkı görmek diyalog kavramıyla ifade edilen küresel güçlerle ilişkiyi anlamada bize rehberlik edecektir. Felsefenin ilk Müslüman filozoflarca hikmetin peşinden koşan, hikmet sevgisiyle bilgeliği yücelten bir meslek olduğunun algısı ve bunun yanında ayrıca alternatif bir açıklama yolu olarak “hikmetin verildiği” esasından hareket eden, *philosophia*’nın özcü yaklaşımlarını olumlayan bir başka temel yaklaşımının var olduğu gerçeğini görmeliyiz.<sup>4</sup> Bu ikinci yaklaşıma farklı bir yoğunlaşmayı gerektiren konu olduğu için sadece bir telmihte bulunuyoruz.

Felsefeyi İslâm dünyasına girişte yüklendiği semantik bağlamda algılayan düşünürler için, ilme karşılık gelen bir alan olarak görmeleri, onları doğal olarak hem bilimsel çalışmalar (fizik, tıp, hendese, cebir, mekanik vb) yapmaya hem de felsefenin daha zor bir alanı olan metafizik üzerine zihinsel temrinler ve açıklamalar yapmaya zorlamıştır. Bu çabalar neticesinde kadim felsefenin İslam Dünyasına intikaliyle birlikte Batı ve İslam medeniyetleri arasında ortak kavramlar çerçevesinde ortak fikirlere dayalı çalışmalar meydana gelmiştir. Kendi kültür ve medeniyet iklimimiz felsefi gelenekten aldığı kavramlar ve analiz gücüyle entelektüel bazda sıçrama yapmış ve Yunan düşüncesiyle aynileşmeden kendi metafizik bağlamında özgün çalışmalara imza atmıştır. Bu çalışmaların genel çerçevesi âlimanelik ve ilim alanında çaba sarf etmeye karşılık gelir. Yani bir yönüyle filozoflarımız bilim adamı, diğer yönüyle hikmetin peşinden koşan metafizik konuların üstatlarıdır.

Benzer entelektüel çabaların aynı güç ve denge içinde icra edilmesi kültürler arasında ve insani ilişkilerde barışa, hoşgörüyeye dayalı iletişimin imkânını genişletmiştir. Bu faaliyet, tarihimizde farklı kültür, din ve dillere dayalı insanların bir arada yaşama, eğitim, sağlık, bilim, ticaret, sanat vb hayatın hemen her alanında barış ortamında iyi ilişkiler geliştirmesini ve yaşamasını sağlamıştır. Bu tabloyu sağlayan içsel etken: güç, rekabet, mücadele değil, merhamet, sevgi, yaratana karşı mahlûkatın sorumluluğunu üstlenme şuuru, teşekkür duygusunun tezahürüne dayalı varlığı, dünyayı saygı ve şükranla algılamaya dayanan bir davranış itkisidir. Bu oluş, kendi kültür dünyamızda modellendirdiğimiz ve bize özgü bir pratiğe karşılık gelir. Bizim

---

<sup>4</sup>Önal, Mehmet, Dinle Uyumlu Kolektif Bir Değer Olarak Doğu Hikmeti, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 200-202.

kültür ufkumuzda, rahman ve rahim kavramlarının kucakladığı, ben'in karşısına sen'i koyan ve ötekileştirmeyi sağlayan davranışların tamamını negatif davranış olarak gören ve tasvip etmeyen bir varoluş şuuru hâkimdir. İnsanı diriltmek, insanlığı ve hayatı diriltmek ve taptaze canlı tutup iyilik üzere kılmaktır. İnsanın yitimini sağlayan ötekileştirici tavır insanlığın yitimidir, yitirilmesidir. Ötekileştirmenin pratiğinde zayıf bırakma, sömürü ve tahakküm vardır. Ötekileştirme, gücü kutsamaya dayalı, tahakküm ve sindirme şeklinde muhatabı acze düşürerek istikrar sağlamayı hedefler. Ötekileştirmenin tarihsel süreçte de kendi dünya tasavvurumuzdan ne kadar uzak olduğu ve pratiğimizde yer tutmadığı rahatlıkla görülebilir.

Buna karşılık İslam kültürünün dışındaki doğu ve batı ekseninde farklı kültür ve dünya tasavvuruna sahip insanların aynı ölçekte ve hassasiyette benzer düşünce ve davranışlar içinde olmadıkları bir vakıa olarak görülmektedir. Kendi dünya tasavvurumuz dışındaki kültürlerin tasavvur ve değer yargılarına dayalı davranışlarının tezahürü, neticede rakip ve ötekileştirilen toplumlar için felakete yol açan tahripkâr politikaları ortaya çıkarmaktadır. Dünya görüşü ve tasavvurunda gücü, kuvveti esas alan medeniyet bağlamı, sömürüyü, savaşı, ötekileştirdiği insan ve toplumları zecri biçimde, ya da sanal hakikat yaratarak güçle boyun eğdirme yoluna gitmektedir. Nitekim bu bağlamda oluşan uluslararası ilişkilerde dünyanın hâkim güçleri tarafından kurgulanan çokkültürcülük, demokratikleştirme vb projeler kadim kültürlerin mukim olduğu coğrafyalarda anarşi, terör ve yurt bütünlüğünün bölünmesi girişimlerine zemin hazırlamaktadır.

Oysa bu kavramları ihdas eden fikri zemin kendi iç işleyişi ve siyaset stratejisi olarak kendi yurtaşını daha müreffeh, ülkesindeki alt kültürleri birlik beraberlik fikri etrafında bütünleştirme esasına göre hareket etmektedir. Diğer bir deyişle, şimdiki dünyada hâkim güçler, demokrasi ve çokkültürcülük kavramlarını farklı alt kültürdeki vatandaşlarını ulusal birlik ve refaha kavuşmuş toplumun birlikteliği bağlamında, temelde insanına güven ve ortak yaşama kültürü çerçevesinde politikaya dönüştürmektedirler. Ama aynı kavramlar ötekileşen ve sömürüye layık görülen kıta ve bölgelerdeki ulus ve devletler için yıkım, anarşi, terör ve kaos politikası için temel kılınmaktadır. Bu yönelimden entegrasyona değil asimilasyona doğar.

### **Diyalog'un Kendi Kültürel Algımızda Karşılığı:**

Günümüzde diyalog'un imkânını irdelerken, diyalog'un mikro ve makro ölçekte cereyan eden tasarımlara karşılık geldiğini görmekteyiz. Mikro ölçekten kastettiğimiz, bireyin kendisiyle olan ve bireylerarası olan ilişkilerdir. Bireyin kendisiyle olan diyalogu, kendini bilmenin imkânına yönelik bir çabaya karşılık gelir. Kendini bilmenin imkânı ise, ait olunan kültürün bir

parçası olarak, kültürün ve kişisel idrakin ortak iş gördüğü muhasebeye dayalı bireyin yapıp etmelerinin bizzat kendisi tarafından denetlenmesine dayanır.

Bireyin kendisiyle hesaplaşmasında bir başka yön, bireylerarası ilişkilerle somutlaşan şahsiyetin belirginleşmesidir. Buna göre, insan kişiliğinin oluşumuna etki eden metafizik temel, değer algısı, davranış biçimi ve bunlara dayalı sorumluluk duygusu vb ile oluşan şahsiyet ve şahsiyetin kemâlâtı göz önüne alınmaktadır.

Makro ölçekle de toplumların genel karakterini ve kimliğini oluşturan değerler yapısı ve yine metafizik bağlamın etkin olduğu dünya görüşüne dayalı davranış biçimi, strateji geliştirme algısı vb gibi her tür ilişkide, farklı kültür ortamlarındaki bireylerin birbiriyle iletişim imkânına işaret etmekteyiz.

Şimdi bizi diğer toplumlardan ayırdeden, ana hususiyetin içleminde olan, insana bakışımızın en genel hareket hattından yola çıkarak insanın değeri ve bu değerlemeye dayalı hoşgörünün sınırları ve hoşgörüye dayalı iletişimin ait olduğumuz kültürel kodda karşılığı üzerinde kısaca duralım.

Türk-İslam kültürü perspektifinden insanın değerini vurgulayan şu söz önemlidir: “Bir insanı öldüren bütün insanlığı öldürmüş gibi; Bir insanı dirilten bütün insanlığı diriltmiş gibidir”. Ait olduğumuz kültürel çevren kanımca en genel anlamda insanın varoluşu ve değerine bu zaviyeden bakmaktadır. İnsanın hayat içindeki eylemleri, tavır alışları ve mücadeleleri sonucunda bu perspektifin uygulamada çelişkili görünen pratiklere dönüştüğü de görülmektedir. Ancak bu genel perspektif insan için en genel maslahat olarak durmaktadır. Bu bakış açısı İslam düşünce evreninde tasavvufi hareketlerde insan anlayışının temeli olmuştur.

*Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen*

*Merdûm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen*<sup>5</sup>; diyen Şeyh Gâlip, evvela kişinin kendisini zatıyla/özüyle yüzleşmeye çağırmakta ve insani özün taşıdığı değer bizzat idrakini vurgulamaktadır.

Sonra insanı, kevni/kosmosu oluşturan zerrelere zübde olarak görmekte, zatı, öz/cevher’le eş tutmaktadır. İnsan salt bedenden öte zatıyla/özüyle (essence) kaim bir varlıktır. İnsanın zatı, Tanrı’nın Zatı olan ”Vücut-i Mahz”ın yanında “Vücut-i mülhak bi’l âlemdir”.<sup>6</sup> Bu yüzden Şeyh Galip, insanı “gören gözüyle âlemleri idrak eden bir âdem” olarak nitelemekte ve zatın bu

---

<sup>5</sup>Kendine dikkatlice bir bak; sen âlemin özüsün, Sen varlıkların gözbebeği olan insansın. (Şeyh Galip)

<sup>6</sup>Vücut-i mahz: salt varlık, Tanrı için düşünülen yetkin varlık; vücut-i mülhak bil’l-âlem: varlığı âlemlerle bağımlılandırılmış varlık

özelliğine dikkat çekmektedir. Âlemlerin farkına varma, hayatın ne olduğu sorusunu sorma, kendi varlığını sorgulama, kendinin ne olduğu sorusuna cevap arama, sonunda kendini bilme noktasına gelmeyi sağlar. Buna bağlı olarak kişi, varlığını idrakin sağladığı sorumluluk duygusuyla donanmış âdem/adam olma aşamasına erişme duruma erişir. Kendini bilme sorunuyla yüzleşen insan, ancak bu vasfıyla akıl, idrak, tasavvur, tasarım ve eylemlerinde ahlakilik ölçüsüne sahip bir varlık durumundadır. Bu değerlendirme biçimi, Anadolu kültürünün de içinde bulunduğu İslam kültür dünyasında karşılık bulmuş ve insana hürmet bu bağlamda gelişmiştir.

Bu genel değerlendirmeyi destekleyen vurgulardan birisi, yaratıcının insan için, varlık ortamını yaşamaya elverişli kılması, varlığın çeşitli tezahürleriyle zenginleşen varlık ortamından yararlanabilmesini sağlamasıdır. Bunun yanında insan, yaşamaya elverişli kılınan yeryüzünde diğer varolanlardan üstün kılınıp zatının fiillerinin sorumluluğunu yüklenip tüm eylemlerinden sorumlu tutulmuştur.<sup>7</sup> Yüceltilen insan ve yücelmenin nedeni, insanda gördüğümüz akıl melekesi, vücudunu, elini, dilini ustaca (belli akıl yürütmeler, tasarımlar, hesaplamalar, mülâhazalar sonunda) kullanması ve onu üreten, kurgulayan, tasarımını gerçekleştiren/ ortaya çıkarabilen bir varlık durumuna getirmesidir. Bu melekeler insanı, daima durumunu gözden geçirebilen, hayatı algılayışında değişimi sağlayan, yanlış telakkilerini düzelten doğrulamacı/sağaltmacı bir mantığın pratiğini mümkün kılan varlık konumuna getirmektedir.

Buna göre, ben yanışımla yaşayan bir kişi olamam, yanışımla yaşamak benliğimi, hayatiyetimi köreltir. Bunu bizzat kelimelerin ötesinde ruhsal bir durum olarak idrak ederim. O halde muhasebe ve murakabe sonunda kendimi düzeltmek, eylemlerimi fikirlerimi ıslah edip sağaltmak benim elimdedir. Varlık içinde bir insan olarak ben böyle bir yetiye sahipsem, sadece birey olarak değil, bu görüşümü toplumsal bazda ve hatta tüm insanlık için göz önüne almaktayım. Yani zerreden küreye fikirsel açılım, varoluşun idraki, beni, benden başlayan ve bütün insanlığın hakikatini benle hemhal kılan bir duruma eriştirir. Peki, bu gelinen idrak seviyesini motive eden husus nedir? gibi bir soruya verilecek cevap, *kendini bil* sözüyle işaret edilen, insanın sadece vücut olmanın ötesinde sahip olduğu tinsel yetilerinin varoluşun hakikatine uygun işlevselliğidir. Tinsel yetilerin insanda var kılınışının hakikati, benden başlayan ve bütün varlıkla iletişimi sağlayan bir algı, idrak, düşünüş ve konuşmaya dönüşür. O halde baştan hareket noktamız olan “bir insanı öldüren bütün insanlığı öldürmüş gibidir” sözünün kapsamı ve işaret ettiği en genel durum da aydınlanmış olur. İnsanın hemcinsleriyle hukukunun en genel çerçevesini çizen bu sınır insanın kendisiyle yüzleşmesini ve “nasıl

---

<sup>7</sup>Bkz. Kuran-ı Kerim, İsrâ,70.

davranabilirim” sorusuna cevap aramasının zeminini hazırlamış olur. İnsanı muhterem gören bir bakış açısında insani ilişkilerin boyutunda hayra yönelik bağlam, bireysel ve toplumsal ilişkilerin amacını ve çerçevesini belirler. Bu ise, kişinin kendine güvenmesini, varlığa karşı muhabbetini, iç dünyasıyla barışıklığını ve bu hoşnutluğun dışa yansıtılmasını sağlayan bir hareket hattı oluşturur.

Bu kapsam içinde etkin olan insanın eylemlerinde ahlaki (evrensel kriterleri taşıyan ahlak) vasfı da kendiliğinden belirginleşir. İşte içinde bulunduğumuz kültürel evren, böyle bir atmosfer oluşturmaktadır ve bu atmosfer içinde de, insan, etik, hoşgörü kavramları etrafında şekillendirilecek tartışmaların çerçevesi belirlenir. Böyle bir dünya algısına sahip çevren için diyalog şimdi değil bütün tarih boyunca açık kalmıştır. Kardeşlik, komşuluk, müminlik hukukuna dayalı bilinç çerçevesinde şekillenen diyalogun muhataplarca marjinal davranışlar sonucu önü kesilmedikçe doğal seyrinde cereyan etmiştir ve aynı anlayış bu işlevini sürdürebilirlik içindedir.

### **İnsanın Doğasındaki Potansiyel Eğilimler:**

İnsanın eğilimlerinde iyiye ve kötüye meyili onun en karakteristik hususiyetlerinin başında gelir. İnsandaki bu özelliklerin her biri birbirinden bağımsız hareketleri oluşturan etmenler değildir. İnsan davranışlarını belirleyen, onun kendi iç dünyasında muhasebe sonucu, akıl, idrak, duygu, yönünün tamamını kapsayan bir haleti ruhiye içerisinde tercihe yönelmesidir. İnsanın kendi iç dünyasındaki etmenlerin iradeye dönüşmüş hali dış dünyada kişiliğinin resmini de verir. İnsanın eylemlerini biçimlendiren resim, ne oranda ve hangi kayıtlara bağlı akıl yürüttüğü, nefsin terbiye ettiğine dair bir kanaati hâsıl eder. Varoluş imkânını nasıl değerlendirdiğimize dair bir muhasebe, benliğin oluşmasının önemli etkenleridir. Buna göre bir değerlendirme biçimi ve zihniyet teşekkülü oluşacaktır. Yukarıda izah edilen zatına hoşça bakmak, kendi ile kardeşi arasında tefriki en aza indirmek vb hususlar kişinin varoluşuyla yüzleşmesinde nasıl bir perspektife sahip olduğu hakkında öngörü sunarken; aşırı rekabetçi, hırslı, mutmain olmayan bir ruh hali de yine benzer biçimde bir varoluş sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Varoluş sorunu diye adlandırdığımız, kişiyi benliğinde özgün kılan ve onu diğerlerine karşı kişi kılan, iç dünyasında diğer bir ifadeyle nefsinde hesaplaşma gücü ve becerisidir. Kişinin nefsinde ne oranda ve hangi maslahatlara binaen nasıl bir muhasebe ve murakabe içinde olduğu, bu hesaplaşma becerisinin keyfiyetini gösterir. Burada varoluş kaygısı ve kavgasına işaret edilerek vurgulanan husus insanın çift yönlü, birbiriyle çelişen yönelim potansiyeline sahip olmasıdır.

Bu bağlamda insana dair yukarıdaki değerlendirmenin pratikte (farklı dinlerin birbirlerini tekfir etmesi, mücadele, münakaşa vb) farklı insani durumlarla çelişmesinin nedenini yine kendi

kültürel kodlarımızın referansında görebiliriz. Aslında çelişki gibi görülen husus, değer sahibi, hürmete layık, insanın yaşamında bir sapmaya işaret eder. Nitekim Kur'an bu duruma şöyle işaret etmektedir:

“Nefse ve onu şekillendirene; Ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itaatini) ilham edene andolsun ki; nefsinin temizleyen iflah olmuş; Onu kirletip örten ziyana uğramıştır.”<sup>8</sup>  
“Eğer insanlar doğru yol/düzgün istikamet üzerinde olsalardı, onlar daima bolca rızık ve nimet, refah/barış üzere olurlardı”<sup>9</sup>. İnsanın istikametten (doğasında potansiyel olarak iyilikten ayrılıp şerre yönelmesi) ayrılması, eylemlerinde hayır ölçüsünden uzaklaşması, onun doğasında potansiyel olarak bulunan acelecilik, özelliğiyle irtibatlandırılır. “İnsan aceleci yaratılmıştır”<sup>10</sup>. Acelecilik, çoğu eylemlerin *olması gibi olmasını*<sup>11</sup> engelleyen bir davranış biçimidir. Acelecilik, anlamayı, idraki, doğru yargıda bulunmayı, adaletli davranmayı, insani ilişkilerde nezaket ölçüsünü zayıflatan temel nedenlerden biridir. Bunun karşılığında *sabır* kavramı konulur ve sabrın istikamet üzere olmayı sağlayan önemli ahlaki donanımlardan biri olduğuna işaret edilir.

İnsanın sapması olarak görülen yönelimleri aslında insanın doğasında bulunan ve akletmeyle, iradeyle halledilmesi gereken, “hamdık piştik” noktasına erişilen bir mertebeye işaret eder. İnsanın doğasında bulunan ve onu istikametten saptıran yönelimleri nelerdir? Kur'an insan doğasında iki temel yönelimden bahseder:

İnsana bir zarar dokunduğu zaman, gönülden katıksızca yönelmiş olarak Rabbine dua eder...<sup>12</sup>

Gerçek şu ki insan bencil ve haris olarak yaratıldı. Kendisine bir şer/kötülük dokunduğu zaman feryadı basar.<sup>13</sup>

Sonra tarafımızdan ona bir nimet ihsan ettiğimizde bu bana ancak bilgim dolayısıyla verildi' (der. Oysa) hayır, bu bir sınamadır.<sup>14</sup> İnsana nimet verdiğimiz zaman yüz çevirir ve yan çizer. Ona bir şer dokunduğu zaman ise artık o geniş kapsamlı ve derinlemesine bir dua sahibidir.

Ona bir hayır/iyilik dokunduğunda engelleyici olur ve cimrilik eder.<sup>15</sup>

---

<sup>8</sup>Kuran-ı Kerim, Şems/7-10.

<sup>9</sup>Kuran-ı Kerim, Cin/16.

<sup>10</sup>Kuran-ı Kerim, Enbiya/37.

<sup>11</sup>Eylemlerin evrende bil-kuvve bulunan hayır ve maslahat idesine göre fiiliyata geçmesi.

<sup>12</sup>Kuran-ı Kerim, Zümer / 49.

<sup>13</sup>Kuran-ı Kerim, Mearic/19-21

<sup>14</sup>Kuran-ı Kerim, Zümer/49.

Kur'an mantığı insanın iyilik ve kötülüğe potansiyel olarak meyilli yaratıldığını, nefsinin tezkiye etmenin "kendini bilmeye", bunu sağlamanın da akıl, irade, otokontrolle mümkün olduğuna ışık tutar. İnsan kendi fiillerini bilinçli icra eden bir varlıktır. Seçmeye/ihtiyara dayalı fiilde iki şey gerekir: bilinç ve irade. Bu iki yeti etik alanda otokontrolü sağlayan etkenler olarak ele alınırlar.

Kur'an'da insanın varoluş gayesi olarak saygınlığı ve varlığını muhafaza etme esas olmakla birlikte, insandan kaynaklanan sorunların kökeni hakkında bir ön bilgi sunulmaktadır. İnsanın tabiatını yaratıcının nazarıyla ortaya koyan Kur'an, onun doğasındaki iki yönden negatif olanını tasvir ederken, aslında insan yaşamındaki davranış ve yönelimlerin niteliğinin bu iki eğilimin belirleyiciliğiyle vasıf kazandığına işaret etmektedir. İnsanın negatif yönünün tasviriyle, mayasındaki negatif eğilimin ıslahı arzulanmaktadır. İnsandan ıslah edilmesi ve insanlık bağlamında giderilmesi istenen negatif unsurlar, insanın bencillik, cimrilik, harislik, tekebbür, tahakküm gibi huy ve davranışlarıdır. Diğer taraftan insanın nefsinin, benliğini tezkiye etmesi istenmekte, güzel huylarla donatılan bir kişiliğe kavuşması istenmektedir. İnsanın kişiliğinin tekâmülünün yanında sosyal hayat içindeki aktivitelerine ve dünyada var olmanın amacına yönelik görev ve sorumlulukları da hatırlatılmaktadır.

### **Diyalogu ve Hoşgörüyü Sağlayan Felsefi Temel:**

İnsan varoluşu yönüyle doğada imar etme, inşa etme ve ıslah etme yönüyle diğer varlıklardan belirgin bir şekilde ayrılan bir varlıktır. O, bu yetileriyle mükemmele ulaşma ve mükemmeli yakalama düşüncesini göz önüne alır ve bir hedef olarak ortaya koyar. İnsanın çabalarında bu üç yön onun yaşamı boyunca sağaltıcı bir tutumu ortaya çıkarır. İnsanın ıslaha / iyileştirmeye meyilli bu temel yönü aynı zamanda onun doğasındaki rekabetçi, mücadeleci bir başka yönüne de delalet eder. İnsan bu eğilimlerini gerçekleştirmede sosyal bir varlık olduğu gerçeğini de serimlemiş olur. Bütün bu kavramlar etrafında düşünülen insanın sosyal bir varlık olduğu ve insani var oluşun sosyal bir çevrede gerçeklik kazanacağı, dahası, anlamlı olacağı açıkça görülmektedir.

İnsani var oluş kavramıyla bütün insanlık serüveni boyunca ortaya konulan açıklamalara bakıldığında insan için yetkinlik kriterinin 'kendini bil' emriyle özetlendiği görülebilir. 'kendini bil' emri insanın doğasındaki eğilimlerin öncelikli ve baskın varlığına işaret eder. İnsan bu yönüyle doğasında egonun aşırı eğilimlerini barındıran, baskın egonun etkisiyle salt kazanma, tahakküm etme, sahip olma ve buna bağlı egonun sonsuz itkilerine dayalı tatmin

---

<sup>15</sup>Kuran-ı Kerim, Mearic/19-21

yoluna giden bir varlıktır. Bu tatmin olma isteğinin aslında arka planında tatminsizlik ortamı ve duygusuna kapılmasına dayalı bir döngü vardır. Tatminsizlik döngüsü ironik biçimde insanın imar etme, inşa etme ve ıslah etme kabiliyetlerini körelten, onu salt doğa varlığı (hayvan) haline getiren bir yönelimdir. Canlı türü olan insan, duyu, duygu, akıl melekeleriyle<sup>16</sup> özgünlük kazanır. Salt duyu insanın diğer hareket eden canlılarla ortak bağlamını oluşturur. Duygu ise yine insanla hayvan arasında ortak bir bağlamdır. O, hayvandan insana doğru gelişen bir yetiye karşılık gelir. Akıl, tasavvur, tasarım, mukayese etme, fikir beyan etme, geçmişini değerlendirme vb özellikleriyle diğer yetilerden ayrılır. Duygu, akli bir meleke olan iradeyle, pişmanlık duyma, sevinme, sevgi, merhamet vb gibi yetileri kapsar. Bu yetiler insanda olgun ve aktif halde; hayvanda basit gelişmemiş ve sınırlı olarak bulunur. Duygu ise bütün canlıların ortak özelliğidir ve duyunun kimi bölümleri farklı canlılarda farklı oranda gelişmişlik gösterir. İnsan duyu varlığı ve akıl varlığı özellikleriyle gündeme getirilebilir. İşte insanın bu yönü insanlık tarihi boyunca ‘kendini bil’ emriyle ıslah edilebilir bir eğitebilirlik imkânına karşılık gelir. Buna mukabil insan realitesinde itkiler, tutkular, egonun baskın istekleri daima fizyolojik ve nefsanî bir durum olarak var olur ve ondan kopmayan vital bir gerçeklik olma durumunu yansıtır.

İnsanın “kendini bilmesi” düsturu, doymak bilmeyen itkileri ve arzularını kontrol ve ıslah etmeyi öğütler. Bu bağlamda insanla ilgili bu değerlendirmeye Sokrates, Pythagoras, Platon ve Aristoteles’ten Kant’a kadar bütün Batı felsefesinin büyük düşünürlerinin katkı yaptığını görebiliriz.

Bu düşünürler tarafından, insanın ne olduğu sorusuna felsefi çaba içinde çok önemli çözümler ve aydınlatıcı fikirler getirilmiştir. Platon’un ruhu üç kademeli ele alarak insanın mayası ve ne’liğini ruhun izahında çözümlenmesi buna iyi bir örnektir. Aristoteles’in ruhun üst parçası olan akli pratik ve teorik olarak ikiye ayırması ve insanın otokontrolünün pratik akıl emrindeki irade gücüyle vuku bulmasına dair çözümlenmesi, felsefi düşünce içinde başarılı bir girişimdir. Aristoteles, pratik aklın emrine iradeyi vererek irade vasıtasıyla insanın itkilerinin tutkularının iştihalarının denetlenebilirliğini ve böylece aklın belirlemesi içinde hareket etmekle insanlık vasfını kazandığını göstermiştir. Düşünce tarihinde felsefi etkinliğin akılla sıkı bağını ve salt akıl temelli çözümlenmeyi gerektirdiğini çalışmalarıyla somutlaştıran Kant, akıldan hareketle insanın kendini bilmesinin yolunu pratik aklın kritiğinde etraflıca analiz eder. Kant’ı takip eden ve onun özellikle ahlaka ilişkin fikirlerinde insanın duyu tarafını ihmal ettiğine dair vurguda bulunan Max Scheler, N. Hartmann gibi düşünürler insanın gelişen fikri

---

<sup>16</sup>A. Açıkgenç, “Küreselleşmenin ve Değerlerin Felsefi Temelleri”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 41, s. 38.



ve ahlaki alanda kendini geliştiren bir varlık olduğunu öne çıkarırlar. Bütün bu örnekler bizi, insanın eğitilebilir bir varlık olduğu sonucuna vardırıır. Nitekim felsefi çaba içinde çeşitli ekoller de insanın eğitimini ana sorunlardan biri yapmış ve cevap aramışlardır.

Bu çözümler temelde insan doğasındaki ana eğilimlerin saptanıp bu eğilimlerin eğitim modeli içinde ıslahıyla elde edilecek öncü/evrensel insan modelinin oluşması gayretidir.

İkinci temel yaklaşım ise insanın mayasındaki/doğasındaki maddi yönünü muhafazası ve maddi yönünün toplumsal yapı içerisinde tezahürünün oluşturduğu sorunların giderilmesine yöneliktir. O halde ana hatlarıyla gerek idealist ve realist yaklaşım, gerekse maddeci yaklaşımlar insan sorununu ele alırken onun doğasındaki egonun işlevi ve egonun ıslahı noktasından hareket ederler. Egonun ıslahına dair idealist ve maddeci ekollerin ıslah etme bakımından yönelimleri aynı olsa da çözümler tarzları birbirinin tam aksi istikamettedir.

İnsan merkezli bir değerlendirmede, insana ait doğal donanımlar ve potansiyel özelliklerin gündelik yaşamda tezahürüne binaen insanın doğal bir varlık olduğu tanımlaması kimi düşünürler için tercih noktası olmuştur. Bunun yanında insanın salt kendi başına bir varlık değil, ondan ortaya çıkan davranışların karmaşık duyu altyapısına dayalı olduğu ve bu karmaşık alt yapının itkilediği davranışlardan dolayı sadece doğal varlık değil, davranışların ortak kültür bağlamında genel bir form içinde sınırlandırıldığı gerçeğinden hareketle onun sosyal bir varlık olduğu olgusu, insana dair sosyal bir varlık tanımlamasını çoğu kez öne çıkarır.

Felsefi düşüncenin insanlığa sunduğu bu çözümler ve aydınlatma biçimi, değerlerin değerlendirilmesi ve insan gerçekliğinde yer bulması bakımından oldukça faydalı olmuştur. Canlı türü olarak insanın karakteristik özellikleri ve davranışlarının algılanmasında önemli işlev gören felsefe, insani davranışların eğitimle iyileştirilmesi ve iyiliğe dönük amaç içinde fiiliyat bulmasına dair rasyonel çözümler sunar.

Felsefenin insan tabiatına yönelik analizleri ile etik kuralları “yap- yapma” biçiminde sunan dinin insana dair tespitlerinde ortak zemin bulmak mümkündür. Ahlaki bağlamda “yapacaksın” emri, doğasında evrensel algı ve pratik barındırmaktadır.<sup>17</sup> Etiğin evrenselleştiriciliği, bireyin kendi yalnızlığında kaybolmasını önleyen etkidir. Küreselleşmenin tek biçimci genel insan formatına yönelik indirgemeciliğini kırarak olan etken etiğin evrensel formu içinde bireyin özgürce eylemelerini temellendirmesi ve ait olduğu kültürel dokuları ortak insani niyet bağlamında kendi çizgileriyle ama evrensel amaca yönelik pratize etmesidir.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Bkz. Kenan Gürsoy, “Küreselleşme, Evrenselleşme ve Etik”, *Felsefe Dünyası*, yıl: 2005/1, sayı: 41. s. 30.

<sup>18</sup>Gürsoy, a.g.e.

Etik ve din arasında kurduğumuz bu ilişkinin daha geniş manada kendi toplumumuzda felsefe bağlamındaki karşılığını görebilmemiz için: “kendi kültür dünyamızda felsefenin yeri ve işlevi nedir?” sorusunu yapmamız gerekir. Bu sorunun karşılığı: ait olduğumuz kültür dünyasının kendine özgü, bireyi kâmil kılan, dilini, davranışını, dünya görüşünü, ahlakını, ilişkilerini biçimlendiren dünyayı anlama çabasını serimlemeyi gerektirir.

Felsefenin sorgulama üslubundaki bu kapsamlılık, bizde felsefeyi bu keyfiyette idrake konu olmuş mudur? Toplumumuzun son iki yüzyılına dönüp baktığımızda buna evet dememiz güçleşmektedir. Felsefe bu işlevini doğduğu ve gelenek olarak sürdürdüğü yurdunda sağlamıştır ama bizim toplumumuzda henüz bu keyfiyete kavuşmamıştır. Bunun temel nedeni, tarihsel süreçte son iki yüzyılımıza damga vuran materyalizm ve spiritüalizm tartışmalarının yönlendiriciliğidir. Bu bağlamda tartışılan sadece Tanrı tanıtılması çerçevesinde gelişen fikir hamleleridir.<sup>19</sup> Oysa felsefenin bütün insani ve varoluşsal ilgiler bağlamında zengin bir tartışma ve değerlendirme imkânı sunduğu onun tabiatı gereğidir. Felsefi tartışma ve kavramları kendi oluşumu ve birikimi içinde aktif hale getirmenin insan toplum ve hayata katkılarını, kendimize, dünyaya yetkince bakma imkânını yakalama şeklinde özetleyebiliriz.

Felsefenin bu sağaltıcı işlevinin özgün bir model olarak Batı dünyasında önemli iş gördüğü ve gelenek oluşturduğu apaçık bir husustur. İmdi, günümüzde felsefenin taşıdığı ve gündeme getirdiği pek çok soru ve sorunsalın ve bunlara verilen cevapların tamamının felsefeye içerik oluşturması, bize kendi başımıza felsefe yaparken bu içerik oluşturan malzemeyle iş görme kolaylığı sağlıyor. Öte yandan bu kolaylık felsefeyi felsefe yapan, ait olunan dünyanın sorunsallarıyla yüzleştiren ve o dünyayla aynileştiren bir dönüşüm aracı haline de getiriyor. Oysa felsefenin tadı kendi ait olduğumuz dünyanın bize sunduğu içinde hayat bulduğumuz kültürel ortamda kavramsallaştırma, sorunları bizim kendi gözümüzün/idrakimizin inceliğinde görme ve cevapları bu incelik, zarafet ve estetik içinde gerçekleştirebilme yani kendi metafizik arka planımızın bize sunduğu varlığı algılama inceliği içinde kavramsallaştırma ve kavramlara bir ruh verebilme gücü ve sanatkarlığını elde edebilmede saklıdır. Felsefe burada farklı kültürler içinde, kişinin kendisini, kendisi olarak, kendi değerleri açısından algıladığı, diğer bir deyişle, değeri kendi adına ortaya koyarken, kendinde başkaları için de ortaya koyduğu, başkalarına yöneldiği zaman, onlarla bu değer dolayısıyla bütünleştiği; böylece kendi evrensel yüzümüzü fark ettiğimiz duruma dönüşür. Bu yüzden evrensellik değer bilinci ve etik söz konusu olduğunda, doğal olarak bunların içinde bulunması gerektir.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup>Bkz.,K. Gürsoy, Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 33.

<sup>20</sup>Gürsoy, Küreselleşme, Evrenselleşme ve Etik, Felsefe Dünyası, yıl: 2005/1, sayı: 41., s. 30.

Böyle olunca, var olan felsefi usul içinde insanın doğal bir varlık ya da toplumsal bir varlık olma tanımından hareketle oluşan çerçevenin içini dolduran özün (fikri malzemenin) sınırlarına mahkûm oluruz ve olmaktayız. Oysa felsefeyi kendi fikir mutfağımızdaki malzemenin felsefece ustalık içinde kullanımıyla gerçekleştirerek bugün gündeme getirilen felsefe-etik-diyalog kavramıyla tartışılan sorunsal alanın izahında bize ve dünyaya özgün fikirler ve modeller oluşturma imkânı yakalayacağız. Bunu kısmen yapmaktayız ve ortaya koyduğumuz ustalık henüz Batı düşüncesiyle ölçülecek üretkenlikte, kıvamda ve ölçekte görünmemektedir.

### **Diyalogu Sağlayan Sosyal Yapı ve İlişkiler:**

İnsan toplumsal bir varlıktır ve toplumsal yapıdaki insani ilişkiler bir taraftan sosyal yapıya renk verir. Sosyal yapının teşekkülünü, gelişimini sağlar. Diğer taraftan da sosyal yapıyı oluşturan unsurlar arasında imtizaç ve birliktelik yanında ortaklık ve ayniyet duygusunu kuvvetlendirir.

Bu yüzden salt birey olarak değil sosyal bir varlık olarak insanın sosyal hayat içindeki konumu, durumu, ilişkileri ve sosyal hayatın tanzimi meselesi tamamen insanın mikro gerçekliğinden yine insanla oluşan makro gerçekliğe dönüşür. İnsanın oluşturduğu sosyal yapı, eğitim, ekonomi, sosyal güvenlik, refah noktaları makro insan gerçeğine bakmamızı ve bu yapıların kurumsallaşmasının işlerliğinin yanında bunları da içinde barındıran daha üst ilişkileri de gündeme getirmemizi sağlar. Mikro insan gerçekliğinden makro gerçekliğe kadar insan ve insani oluşun sağladığı iletişim, ilişki ve bunlara dayalı refahın gerçekleştirilmesi amacı sosyal barışı, güvenliği, insanın kendi yetilerini açımlayabileceği, geliştirebileceği barış ortamını zorunlu kılar. İşte sosyal güvenlik, esenlik, barış ortamının sağlanması insanın kabiliyet alanının, yani inşa edicilik, imar edicilik ve ıslah edicilikle ifade edilen yönünün hayat bulması ve zuhur etmesine yol verir. İnsan için ondaki potansiyel kabiliyetlerin dünya ölçeğinde mikro ve makro düzeyde gerçekleşebilme imkânı ancak özelden insanın kendini bilmesi, eğitimi, özcü evrensel anlayış çerçevesinde şekillenmesini zorunlu kılar. Genelde ise kendini ve dünyayı esenlik görüşü içinde değerlendirme amacıyla yönelme bu bağlamda insani ilişkileri tesis eden insanı gerektirir.

Bu iki hareket noktasıyla insandan istenen olumlu tutum ve davranışlar yani inşa, imar ve ıslah eden insan modelinin gerçekleşmesinin imkânına gelince:

Bu çerçevede insana değer koyan kendi kültürel dünyamızı ve geleneğimizin referans noktasını iyi incelememiz ve kavramsal çerçeve için referans görmemiz gerekir.

Kendi geleneğimizde somut örnekler oluşturan şahsiyetlerin çalışmalarını ve modellerini analiz etmemiz; bize, insanın doğasındaki egoyu salt maddi bağlamda tatmin ve terbiye etme noktasından hareket eden çağımız egemen bakış açısının açık bıraktığı zafiyet alanının giderilmesinde alternatif ve yaratıcı fikirler oluşturacaktır.

Bizim temel referansımızın “insan mektebi” öğretisinin uygulanması olanağı öncelikle aynı kültür çevreninde bulunan insanlar, topluluklar ve uluslar çerçevesinde daha kolaylıkla insanilik, kardeşlik bağlarıyla pratize edilecektir. Buradan insani kardeşlik temelinde ilişkinin daha öncelikli pratiği sağlanacaktır.

İnsanlık ve kardeşlik bağlarının insanın özüne yönelik çözümlemenin sağladığı şuurla ortak niyet paydasına sahip insanlar arasında sağlanmasının imkânı için entelektüel çaba ve atılım içinde olmalıyız. Bu bağlamda sahip olduğumuz metafizik arkaplanın sağladığı iyiliğe yönelik niyet ve çabayı, modern dünyanın dayanağı olan güç, kuvvet, ihtiras, tahakküm duygusuyla değil en temelde insan olmak ve insani varoluşu sağlayan ereğe uygun hareket etmekle gerçekleştirme imkânını görmeliyiz.

İnsani varoluşu, varoluşun içlemindeki sorumluluğu, yaşamın ereğini, var olmanın takdirini var edenle birlikte düşünmek varolan-vareden bağlamında bir sorumluluk içinde insan olmanın ereğini değerlendirmek, sevgi, iyilik etrafında yaşamı şekillendirmeyi sağlayacaktır.

Kişinin nefsinin, çevresini, toplumu ıslaha yönelik tutumu iyi ilişki ve iletişimin imkânını sağlayacaktır.

İmar, inşa ve ıslahı önce kişiliğimiz için, sonra ait olduğumuz çevre ve sonra dünyamız için geliştirecek bir modele dönüştürmek, moral ve maddi donanımı başarı ve iyilik motivasyonunu ve kendine güvene dayalı hamle gücünü ve ilişkiler ağını oluşturacaktır.

Bu saptamaların ışığında mikro bakışta insanı doğal bir varlık olarak gören ve doğasının tatminini esas alan hâkim bakışın tevlit ettiği çatışmacı, rekabetçi egoist insan modelinin insani değerleri ve dünyayı/varlığı tahripkârlığının açık biçimde tartışılmasını ve hâkim modelin yetersizliği üzerine düşünmeyi de sağlayacaktır. Çünkü hâkim model kültürlerin kendi bağlamında içerdiği etik temele dayalı, etik temelden kaynaklanan evrensellik zemininin gerçekleşmesi yerine, indirgemeci, tek tip ve sadece formata konulmuş, özsüz insan üretmektedir. İnsana eşya muamelesi yapan ve masa başı projelerin malzemesi konumuna düşüren günümüz kapitalist güçleri, insana küresellik bağlamında bulanık bir gelecek hazırlamakta ve savrulmasına olanak sunmaktadır.

## SONUÇ

Çağımız dünyası ileri kapitalizmin zapt edilemez iştihasının yanında, insanı yönelik onun salt bireyselliği içinde ben'inin korunması ve muhafazasına yönelik bir refleks geliştirmektedir. Benliğin inşası, salt ben'le kalmakta sen ve öteki sınıflandırması, hâkim söyleme göre rekabet ve mücadelenin tarafı kılınmaktadır. Bu mücadelecî muhataplıklar insanın dostluk, sevgi, saygı ve muhabbete dayalı insani iletişim güdüsünü tahrip etmekte ve ortaya kendini fırlatılmış, savrulmuş, atılmış, başboş ve kendiyile baş başa kaldığı için mecburen kendini, kendi başına ihya eden, marjinal bir duygu ve akıl yürütmeye mahkum kılmıştır.

Çağdaş hâkim paradigmanın insanın tabiatını tahrip eden bu iki yönlü yaklaşımı, bir taraftan toplumsal çerçevede sadece sömürü ve ötekileştirilen toplumların iflah olmaması üzerinde düşmanca bir proje ve tutumu hayata geçirirken, bu yanlış tutumu meşru kılacak söylemin düzenini inşa etmektedir. Diğer taraftan insanın sosyal bir varlık olması gerçeğinden onu uzaklaştırarak, tüketim toplumunun çıkarıcı, bireyselci, göreci etik anlayışı ve alışkanlığına bağlı, dostluk ve sosyallik doğasını tahribata uğratmaktadır.

Kişinin kendisiyle barışık olması, kendini gerçekleştirdiği toplumla dostluk ve sevgi bağlamında kuvvetli sorumluluk ve aidiyet duygusunun güçlenmesiyle yakından alakalıdır. Oysa çağımız insanı geldiği noktada hınç ve egoizmin aşırı baskısı altında, kavgacı, kaotik ve kendinden uzaklaşan insan konumundadır. Salt egoizmi yücelten bir ortamda humaniteyi gerçekleştirmek de mümkün görünmemektedir. Bu durumda humanite sömürü ve zenginliği tekeline almış güçlerin kontrolünde içi boşaltılmış bir kavram olarak, kibir, böbürlenme ve ötekileştirmenin aracı olarak seçkin ve seçilmişler sınıfının ihdasında kullanılmaktadır.

Kendiyile barışık olma, dünyayı, hayatı, varlığı ve varolanları muhabbetle kucaklama ve hoşgörüyü dayalı gelişir. Mevcut dünyanın bunu sağladığını söylemek mümkün değildir. İşte böyle bir dünyada üçüncü bir alternatif olarak kendi kültürel dünyamızdaki entelektüel dayanaklarımız, kavramlarımız ve tasavvurumuzu sağlayan hoş bakan ve gören bir gözü besleyen gönül zenginini sağlayan referans ve tecrübelerimizi yeniden dikkatle değerlendirmek gereği açıkça belirginleşmektedir.

## KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan, "Küreselleşmenin ve Değerlerin Felsefi Temelleri", *Felsefe Dünyası*, 2005/1, sayı: 41.

Gürsoy Kenan, Eksiztans ve Felsefe Üzerine Görüşler, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.

Gürsoy, Kenan, "Küreselleşme, Evrenselleşme ve Etik", *Felsefe Dünyası*, 2005/1, sayı: 41.

Gürsoy, Kenan, Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı? Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006.

John Cristman, Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction, Routledge Press, London and New York, 2002.

Kur'an-ı Kerim, İsrâ,70; Şems/7-10; Cin/16; Enbiya/37; Zümer / 49; *Mearic*/19-21; *Zümer*/49. *Mearic*/19-21.

Önal, Mehmet, Dinle Uyumlu Kolektif Bir Değer Olarak Doğu Hikmeti, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 7, Bahar 2009, s. 197-209.

Şeyh Galip, Dîvân, Bulak Matbaası, Bulak, 1252.

## HEIDEGGER VE SARTRE'IN HIÇLIK ÇÖZÜMLEMELERİ ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

**Emin ÇELEBİ**

İnönü Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
emin.celebi@inonu.edu.tr

### ÖZET

Varlık problemi, bilindiği üzere Heidegger felsefesinin ana soruşturma konusudur. Varlık söze konu edildiğinde yokluk veya hiçliğin gözardı edilmesi imkânsızdır. Varlık ve hiçlik doğası gereği birlikte irdelenmesi gereken bir problem sahası olarak karşımıza çıkar. XX. yüzyılda bu konuya kayıtsız kalamayan diğer bir düşünürü ise J. P. Sartre'dır. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* isimli hacimli eseri bu konuya ayrılmıştır. Kronolojik olarak bakıldığında Heidegger'in *Varlık ve Zaman'ı* ile hiçlik konusunu özgül bir biçimde ele aldığı *Metafizik Nedir?* isimli küçük risalesinin Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inden önce yazdığı ve Heidegger'in bu konuyu Sartre'dan önce işlediğidir. Biz bu çalışmada Her iki düşünürün hiçliğe dair yaptığı çözümlenmeleri karşılaştırarak Sartre'ın Heidegger'den ne denli ayrıldığı veya ayrılamadığını saptamaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Varlık, varolan, hiçlik, Heidegger, Sartre.

### A COMPARATIVE STUDY ON HEIDEGGER'S AND SARTRE'S ANALYSIS OF NOTHINGNESS

#### ABSTRACT

The basic theme of Heidegger's philosophy, as it is known, is the question of sense of Being. If Being is discussed, to overlook the concept of nothingness will be impossible. In this case, naturally we face the problem of being and nothingness together. The other philosopher who is not indifferent to this problem in XX century is J. P. Sartre. His sizable work titled *Being and Nothingness* addresses this topic. Chronologically, Heidegger's *Being and Time* and his lecture titled *What is Metaphysics?* which focused on this issue, are older than *Being and Nothingness*. In this paper, we try to compare both philosophers' analysis of nothingness and to determine whether Sartre's analysis is different from Heidegger's or not.

**Keywords:** Being, entity, nothingness, Heidegger, Sartre.

## GİRİŞ

J. P. Sartre'in yapmış olduğu varoluşçuluk sınıflandırmasına göre Heidegger varoluşçu felsefenin ateist kanadında yer alır (Sartre, 1997: 60). Ancak Heidegger, kendisini varoluşçu olarak değil, varlık filozofu olarak niteler. Varoluşçuluğun ne olduğu ve nasıl algılandığı tartışmasına girmeden, Heidegger'in asıl amacının kendi felsefi yaklaşımının özgünlüğünü vurgulamak olduğu söylenebilir. Çünkü filozofun kendisini varlık anlayışı itibarıyla önceki felsefelerden farklı gördüğü, öncekilerin varlık sorunsalına 'varlık'ı bizatihi ihmal ederek yaklaştıklarını ve bunun da gerçekte 'varlık'tan uzaklaşmak olduğunu söylediği bilinen bir husustur. Herhangi bir kategoriye dahil edilmek istemeyişi, Heidegger'in kendi düşüncelerinin manipüle edilebilme ihtimaline karşı bir tavrı olarak okunabilir.

Gardner'ın (2009: 5-7) da işaret ettiği gibi Heidegger'in varlık düşüncesinin ve varlığa ilişkin çözümlerinin hem çağdaş olanlar hem de sonraki düşünürlerin dikkatini çektiği ve dolayısıyla onlar üzerinde etkili olduğu, J. P. Sartre'ın da bu düşünürlerden biri olduğu açıktır. Öte yandan Sartre, kimi yerde Heidegger'i olumlasa da kimi yerde de ciddi eleştirilerde bulunur. Ancak Sartre'ın, eleştirilerine rağmen, özellikle onun felsefesinde terminolojik ve formal boyutta Heidegger üslubu sezilir.

Bu çalışmada sadece her iki filozofun hiçliği ele alış biçimleri, hiçliğe dair çözümleri ve varguları belirli başlıklar altında mukayese edilerek Sartre üzerindeki Heidegger etkisi saptanmaya çalışılacak ve çözümlerinde Sartre'ın özgünlüğü tartışılacaktır. Bunu yaparken önce Heidegger'in sonra Sartre'ın açıklamaları verilecek ve en sonunda genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### **Hiçlik Sorununa Giriş:**

Heidegger'e (2008: 1) göre felsefenin bütün meselesi varlığın ne olduğudur. Bu sorunun doğası ise ayrılık/ayrıklık kabul etmemesidir. Bu temel kabulden hareketle Heidegger, doğrudan metafizik nedir? sorusunun mahiyetini ortaya koymakla soruşturmasına başlar. Ona göre bu sorunun iki temel niteliği vardır. Birincisi, her metafizik sorusu, her zaman bütün metafizik problemleri kapsar ve gerçekte bütünün kendisidir. İkinci niteliği ise her metafizik sorusu, soranın sorunun içinde olarak sorabildiği bir sorudur (Heidegger, 2003: 33). Dolayısıyla Heidegger bizi doğrudan sorgulayan varlık olarak insan varlığını sorunsallaştırmaya götürür. Varlıklardan bir varlık olarak bilim yapan insan ise üç durumda varlıkla temas etmektedir. Heidegger (2003: 35) bu durumu şöyle ifade eder:

Dünya ile ilişki içinde olma, insan durumu (orientation) ve insanın varlığın içine dahil olması. Böylece açığa vurmuş bilim insanın durumunu açık bir biçimde kavradıktan



sonra şöyle dememiz gerekir: Dünya ile olan ilişkimiz sadece şeylerle (varlıkla) bir ilgidir, *başka bir şey değildir*. Her yönetime (orientation) şey (varlık) rehberlik eder, *başka hiçbir şey değil*. Araştırma aktivitelerimizdeki bulunuşumuz varlıkla bir yüzleşmedir daha *fazla bir şey değildir*. Bu hiçlik de nedir, sürekli ondan bahsediyoruz?

Varlıkla yüzleşmenin, aynı zamanda "hiçbir şeyi" de imlediğini ifade ederek Heidegger, bizi doğrudan hiçlik problemi ile karşı karşıya getirir. Çünkü varlık sorgusunun bir parçası olarak hiçlik varlığın yanı başında durmaktadır.

J. P. Sartre da Heidegger gibi varlık sorgulaması üzerinden konuya giriş yapar. Ona göre her soruda, sorguladığımız varlık karşısında bulunuruz. Dolayısıyla her soru sorgulanan ve sorgulayan bir varlığı gerekli kılar. Bu bağlamda varlığın aşkın olgusuyla yüzyüze gelmeyi varlık sorgulamasında bulan Sartre, varlığın kendini ifşa etmesi için varlıkla kurulan aşinalık temelinde olumlu veya olumsuz yanıtlar bekler. Evet veya hayır biçiminde olabilecek olan bu yanıtlar eşit derecede objektif ve mümkündür (Sartre, 2009: 51). Varlık olmayanın (non-being) içimizdeki ve dışımızdaki sürekli imkânının olduğunu söyleyerek Sartre, adeta Heidegger gibi konuşur:

Varlık sorusunun yanıtının sınırlarını çizecek olan yine varlık-olmayandır. Varlık her ne olacak ise zorunlu olarak olmadığı şeyin temeli üzerinden elde edilecektir. Varlık her ne olursa olsun şu şekilde formüle edilebilir: Varlık budur ve bunun dışında *hiçbir şey değildir*. Böylece gerçeğin yeni bir birleştiricisiyle karşılaşırız: Varlık olmayan (Sartre, 2009: 52).

Varlık sorgulaması temelinde doğrudan varlık olmayan veya hiçlik denilen şeyle karşılaşmanın kaçınılmazlığını benzer bir akılyürütme ile ortaya koyan her iki düşünürün diğer bir ön analizi olumsuzlamanın/değillemenin mahiyetine dairdir.

### **Olumsuzlama/Değilleme -Hiçlik İlişkisi:**

Olumsuzlamanın mı hiçliğin kaynağı olduğu yoksa hiçliğin mi olumsuzlamanın kaynağı olduğu tartışmasında Heidegger, hiçliğin olumsuzlamanın kaynağı olduğunu belirtir. Çünkü ona göre değilleme insan düşüncesinin özüne aittir. Olumsuzlama hiçliğin kaynağı olamaz. Dolayısıyla aklın bir edimi olarak olumsuzlamanın imkânı bir biçimde hiçliğe bağlıdır. Bu durumda akıl hiçlik üzerinde herhangi bir karar verme gücüne sahip olamaz (Heidegger, 2003: 39, 49; 2001: 6).

Sartre' da (2009: 53-54; 1992: 37) aynı minvalde ve benzer sorularla Heidegger gibi, olumsuzlama ve hiçlik ilişkisini tartışır. Heidegger'den farklı örneklemeler kullanan ve akıl yürütmelerde bulunan filozofun vardığı netice de Heidegger'le aynıdır:

“Kısacası, eğer her yerde varlık varsa, kavranamaz olan şey Bergson’un ileri sürdüğü gibi sadece hiçlik değildir. Varlıktan asla olumsuzlama türetilmeyecektir. Değil demenin mümkün olması için zorunlu koşul, varlık-olmayanın içimizde ve dışımızda sürekli bir mevcudiyeti olmasıdır, hiçliğin varlığa musallat olmasıdır (Sartre, 2009: 59)...Hiçlik olumsuz yargının kökenindedir. Çünkü kendisi de olumsuzlamadır. Olumsuzlamayı edim olarak kurar, çünkü kendisi varlık olarak olumsuzlamadır.(Sartre, 2009: 67).

Böylelikle hiçlik tartışmasının varlıkla olan münasebetindeki kaçınılmaz durum ve hiçliğin olumsuzlamanın kökeninde var kılınması, her iki düşünürü hiçliğin kökeni sorgulamasına götürür.

### **Hiçliğin Kökeni:**

Heidegger'e göre her varlık sorusunun, doğrudan insan varlığıyla ilgili olup ancak insanın içinde olduğu bir soru olarak sorulabilen bir soru olduğuna yukarıda değinmiştik. Bu kabulden hareketle filozof, insanın varlık ile bilişsel temasının iki türlü olabileceğini savlar: Birincisi varlığı bütünlüğü ile kavrama, ikincisi ise varlığın bütünlüğü içinde bulunmak. Heidegger'e göre birincisinin imkânı yoktur. İkincisi ise varlığımızın içinde daimi bir surette meydana gelmektedir. Dolayısıyla Heidegger, varlığın bütünlüğü ile inkarı olan hiçliğin mahiyetini keşfetmek için evvela varlığı bütünlüğü içinde keşfetmenin gerekliliğine inanır. Bu keşfin kaynağı ise filozofun *derin iç sıkıntısı (abysmalboredom)* olarak isimlendirdiği hâldir (Heidegger, 2003: 40-41; 2001:6).

Heidegger'e göre herhangi bir varolan ile ilişkilerimizde ortaya çıkan sıkılmalarımızda derin sıkıntı vukua gelmez. Bu sıkıntı, varlığın bütünlüğü ile bir kimseyi sarmalamasında ortaya çıkar ve sessiz bir sis gibi varlığın uçurumlarını kaplayarak bütün şeyleri, insanları ve kendimizi genel bir aynılık içinde eritir. Bu iç sıkıntısı nesnelere, onları bütünlüğü içinde ortaya çıkarır. Bu biçimdeki bir ifşa, sıradan bir hadise olmayıp aynı zamanda insan varlığının (dasein) da meydana geldiği temel bir yoldur (Heidegger, 2003: 47; 2001: 7). Şuna işaret etmek gerekir ki, Heidegger'de iç sıkıntısı varlığın bütünüyle Dasein üzerine abanması olup henüz hiçliğin tecrübesi değildir. Hiçliğin tecrübesi ise başka bir hâleti ruhiye olan ve yine *içi sıkıntısı* içinde ortaya çıkan *kaygı (angst)* içerisinde gerçekleşir.

*Kaygı* hâlinin esaslı olarak korkudan farklı oluşuna işaret eden Heidegger'e göre ikisi arasındaki temel fark, korkunun muayyen bir şeyden kaynaklanıyor olması, kaygının ise muayyen bir şeyden hâsıl olmamasıdır. Kaygı, varlığın bütünlüğü ile bize yönelmesi ve geri dönmesidir. Varlığın bütünlüğü dışında varolanları tutan hiçbir şey yoktur. Varolanlar kayıp gittiği için geride kalan ve bizi kuşatan şey tamamen '*hiçlik*' olmaktadır. Kaygı hiçliği ifşa

ederken, biz bu esnada muallakta (askıda) kalırız. Başka bir deyişle varlığın bütünlüğünü eriyip götürdükçe kaygı bizi askıda bırakır. Biz de bununla birlikte kendimizden sıyrılıp uzaklaşırız. Varolanın (şeylerin ortasında) eriyip gidieriz (Heidegger, 2003: 43; 2001:7-8). Heidegger'in hiçliğin tecrübesi dediği durum budur. Dolayısıyla hiçlik, Heidegger'e göre nihai noktada insan varlığının kendi özüne (dasein) hakiki dönüşümüdür de. Hiçliğin bu biçimde ortaya çıkışı bir *nesne* yahut bir *şey* formunda değildir. Başka bir deyişle hiçlik kaygı içinde ve kaygı aracılığıyla ortaya çıkmakla beraber şeylerden bağımsız bir varlık olarak kendini göstermez. Kaygı esnasında hiçlik ile varlığın bütünlüğü arasında bir birlik vardır. *Hiçlik kayıp gitmekte olan bütünüyle varlığın içinde kendini gösterir. Başka bir deyişle hiçlik ile eriyip yok olan varlığın bütünlüğü "birlik" içinde vukua gelmektedir* (Heidegger,2003: 45-46; 2001: 8).

Sartre da Heidegger gibi hiçliğin insan varlığındaki kökenine, hiçleyici davranışa yönelir (Sartre, 2009: 59). Sartre'a göre hiçlik varlığın dışında da varlıktan itibaren de kavranamıyorsa, öte yandan varlık-olmayan da kendini hiçlemek için gereken kuvveti kendisinden türetemiyorsa hiçlik nereden gelmektedir? *Oysa hiçlik yoktur. Hiçlik var değildir. Hiçlik oldurular. Hiçlik kendini hiçlemez, hiçleştirilir.* Bu durumda, özelliği hiçleştirmek olan, onu kendi varlığıyla ayakta tutan onu durmadan kendi varlığıyla yayan bir varlığın, kendinde olmayan bir varlığın, hiçliğin şeylere gelmesine aracılık eden bir varlığın var olmak zorunda olması gerekir. Bu aracı varlık öyle bir varlıktır ki, varlığı içinde kendi varlığının hiçliği soru konusu olur. Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık, kendi öz hiçliği olmak zorundadır. Geriye, kendi kendisini hiçliği olan varlığa, varlığın hangi nazik ve özel bölgesinde rastlayacağımız öğrenmek kalıyor (Sartre, 2009: 72).

Sartre'a göre sorgulayıcının bunu yapabilmesi için de dünyanın *nedensel düzeninden* kurtulup varlıktan sıyrılması gerekir. Bunun anlamı ona göre şudur: İkili bir hiçleme hareketiyle sorgulayıcı, sorgulananı varlık ve varlık olmayan arasında nötr bir duruma yerleştirerek kendisi karşısında hiçleştirir ve bir varlık olmayan olma imkânını kendinden çıkartabilmek için kendini varlıktan kopararak sorgulanan karşısında kendisi de hiçleşir.? Netice itibariyle insan, bu durumda kendini hiçliğin dünya üzerinde açılmasını sağlayan bir varlık olarak sunmakta ve bunu kendisi de o amaç uğruna varlık olmayandan etkilendiği kadar yapmaktadır (Sartre, 2009: 73).

Psişik yaşamda hiçbir an yoktur ki olumsuz ya da sorgulayıcı davranışlar en azından ikincil yapılar vasfıyla belirmesin. Bilinç de kendi kendisini geçmiş varlığının durmadan hiçlenmesi olarak yaşar (Sartre, 2009: 79; 1992: 28). Ancak bu noktada Sartre, farkında olduğu bir itirazı zikreder: Eğer hiçleyici bilinç, sadece hiçleme bilinci olarak var oluyorsa, bilinç olarak mevcut olan sürekli bir bilinç kipinin, hiçleme bilinci kipinin de tanımlanabilmesi, tasvir edilebilmesi

gerekir. Böyle bir bilinç var mıdır? Sartre'ın buna cevabı şudur: Eğer özgürlük bilincin varlığıysa bilinç de özgürlük bilinci olmak zorundadır. Bu özgürlük bilincinin aldığı form nedir? Özgürlükte insan varlığı, hiçleme formu altındaki kendi öz geçmişi, aynı zamanda kendi öz geleceğidir de. Eğer analizlerimiz bizi yolumuzdan saptırmadıysa varlığın bilincinde olan insan varlığı için kendi geçmişi ve kendi geleceği karşısında aynı zamanda hem bu geçmiş hem de bu gelecek olarak hem de bunlar olmayarak belli bir duruş tarzı olmalıdır. Bu soruya hemen bir cevap verebiliriz: İnsan özgürlüğünün bilincine *iç sıkıntısı* (*anguish*) içinde varır ya da başka bir deyişle iç sıkıntısı varlık bilinci olarak özgürlüğün varlık kipidir. İç daralması içindedir ki özgürlük kendi varlığında kendisi için sorundur (Sartre, 2009: 79).

Netice itibarıyla Sartre da hiçliğin insandaki kaynağını iç sıkıntısında bulur. Ancak Heidegger'den farklı olarak, Sartre'da hiçlik bir özgürlük bilinci edimi; iç sıkıntısı ise özgürlüğün varlık kipi olarak ortaya çıkmaktadır. Sartre, kendi felsefi kavrayışı ve konseptine uygun olarak bilinç varlığı (kendisi için varlık), özgürlük, iç sıkıntısını aynı fon üzerinde buluşturarak bir hiçlik çözümlemesine girişmektedir. Filozof ilginç bir biçimde kendi kurgusu bağlamında Kierkegaard ile Heidegger'i aynı minvalde değerlendirir:

Kierkegaard, suç öncesindeki iç sıkıntısını betimlerken, onun özgürlük karşısında duyulan iç sıkıntısı olarak niteler. Ama Kierkegaard'dan etkilendiği bilinen Heidegger, bunun tersine iç sıkıntısını hiçliğin kavranışı olarak düşünür. İç daralmasının bu iki tasviri birbiriyle çelişmiyor. Aksine birbirini ima etmektedirler (Sartre, 2009: 80).

Dolayısıyla Sartre kendi iç sıkıntısı kavramına uygun olarak özgürlük, iç sıkıntısı ve hiçliğin kavranışını sentezlemektedir. Başka bir deyişle Sartre'a göre "*İnsan varoluştur, özgürlüktür, iç sıkıntısıdır.*" hep aynı anlamlara gelir (Sartre, 2009: 96-97, 1992: 43-44).

Heidegger'in "*Herhangi bir varolan ile ilişkilerimizde ortaya çıkan sıkılmalarımızda derin sıkıntı vukua gelmez.*" önermesi, Sartre'da "*Yaşamımızda en sık karşılaştığımız durumlar, bize kendilerini iç sıkıntısı yoluyla göstermezler.*" biçiminde karşımıza çıkar. Ancak Sartre, bunun gerekçesini Heidegger'den farklı bir biçimde açıklar:

Çünkü o durumların kendileri iç daraltıcı kavrayışı dışlarlar. Nitekim iç sıkıntısı bir mümkün olanın benim için mümkün olan olarak kabul edilmesidir. Yani bilincin kendi özünden hiçlik aracılığıyla kopmuş olduğunu ya da gelecekte bizatihi kendi özgürlüğüyle ayrılmış olduğunu fark ettiği anda iç sıkıntısı oluşur. Bunun anlamı hiçleyici bir hiçin her türlü mazereti elimden aldığı ve aynı zamanda benim gelecek varlığım olarak kendisine doğru atılımda bulunduğum şeyin her zaman hiçlenmiş ve basit

bir imkân seviyesine indirgenmiş olduğudur. Çünkü kendisi olduğum gelecek erişimin dışında kalmaktadır (Sartre, 2009: 87).

Sartre'ın şimdiye kadar ki arz ettiğimiz hiçlik çözümlemesine ilişkin değerlendirmelerini toparlayacak olursak şu temel hususların öne çıktığını söyleyebiliriz: Hiçlik var değildir. Hiçlik oldurur. Bunu yapacak olan bilinçli bir varlık olan sorgulayıcının bilinçli edimidir. Bu edim dünyanın nedensel düzeninden kurtulmak suretiyle sorgulayıcı tarafından gerçekleştirilir. Bunu yapan bilinç de kendisini geçmiş varlığının sürekli bir içlenmesi olarak yaşar, başka bir deyişle hiçleşir. Ancak *iç darlaması* ile ilgili olarak dair Sartre'ın birbiriyle çelişik görünen iki değerlendirmesi var gibi gözüküyor. "*Bilincin kendi özünden hiçlik aracılığıyla kopmuş olduğunu ya da gelecekte bizatihi kendi özgürlüğüyle ayrılmış olduğunu fark ettiği anda iç sıkıntısı oluşur.*" (Sartre, 2009: 87) dediğinde Sartre, iç sıkıntısını hiçlikten sonra meydana gelen bir hâl olarak görürken; "*Bizatihi iç sıkıntısının bağrında bir hiçleme gücünü elimde tutabilirim.*" (Sartre, 2009: 97) önermesinde ise iç sıkıntısı halinde hiçleme gücünü elinde tutabildiğini ifade ederek iç sıkıntısını hiçlemeye önceliklecektir. Yine özgürlük içinde hiçleme edimini gerçekleşmesini ve özgürlüğün de iç sıkıntısı ile aynı düzleme yerleştirildiğini düşündüğümüzde de iç sıkıntısının hiçleme imkânı olarak görüldüğü söylenebilir.

Halbuki Heidegger'de, yukarıda da işaret edildiği üzere, iç sıkıntısı kaygının zemini ve varlığın bütünlüğü içinde aşıkarma imkânıdır. Hiçleme süreci ise bu hâlde ortaya çıkan kaygı içinde gerçekleşir. Şimdi her iki düşünürün temel yaklaşımlarının genel bir değerlendirmesine geçebiliriz.

## **SONUÇ VE GENEL BİR DEĞERLENDİRME**

Yukarıda ana hatlarını verdiğimiz Sartre'ın hiçlik çözümlemesinde, metodoloji ve terminoloji itibarıyla Heidegger etkisi bariz bir biçimde görülmektedir. Gerçekte Sartre Heidegger'in *Metafizik Nedir?* başlıklı çalışmasına göndermede bulunarak Heidegger'in varlık ve hiçliğin karşılıklı dışlama kuvvetleri üzerinde durmak gerekliliğine vurgu yapmasını olumlara (Sartre, 2009: 65). Öte yandan Sartre Heidegger'i ciddi bir biçimde eleştirir. Buradaki temel soru şudur? Sartre'ın sorunu ele alma biçimi, birçok yerde neredeyse aynı cümleler kurması ve birçok yerde olumlama Sartre'ın eleştirilerini haklılığına gölge düşürmekte midir? Bu denli benzerlikten sonra ne denli farklı olunabilir? Bu soruları yanıtlamadan önce Sartre'ın Heidegger eleştirisini kısaca hatırlayalım:

Heidegger felsefesinin belirleyici özelliği Dasein'ı betimlemek üzere hepsi de örtük olumsuzlamaları maskeleyen olumlu terimler kullanmasıdır. Dasein kendi dışındadır, dünya içindedir, ötelere bir varlıktır, kaygıdır, kendi imkânlarıdır vb. Bütün bunlar

Dasein'ın kendinde olmadığını, kendi kendine dolaysız bir mesafede olmadığını ve kendi kendisini, kendinde olmayan ve dünya olmayan olarak ortaya koyduğu ölçüde dünyanın ötesine geçtiğini söylemektir. ..Ayrıca Heidegger hiçliği aşkınlığın bir tür yönelimsel bağlaşığı yaparken, onu, kökensel yapısı olarak bizatihi aşkınlığın içine çoktan dahil etmiş olduğunu görmemektedir. Kaldı ki sonradan hiçliği varsayım gereği her türlü somut olumsuzlamadan kopartacak bir varlık olmayan teorisi oluşturacaksa, hiçliğin olumsuzlamayı temellendirdiğini öne sürmek neye yarar? (Sartre, 2009: 67-68; 1992: 52-53).

Bize göre Heidegger taklidi yapan Sartre'ın gözden kaçırdığı veya bilerek göz ardı ettiği temel husus şudur: Heidegger varlığı, ontik ve ontolojik olmak üzere ikiye ayırır.<sup>1</sup> Heidegger'in peşinde olduğu ve anlamaya çalıştığı varlık sahası ontolojik olandır. Dolayısıyla Varlığın imkânı olarak gördüğü Dasein için de aynı şey geçerlidir. Dasein, ontiko-ontolojik bir varlık olarak varlığın anlam zeminine yerleştirilir. Dolayısıyla Heidegger'in Dasein, varlık veya hiçlik ile ilgili çözümlerinde kimi önermeler ontik olan ile kimi önermeler ise ontolojik olanla ilgili olmaktadır. Örneğin, "varolanla sıkı münasebet bizi hiçlikten uzaklaştırır (Heidegger, 2003: 48), ontik olana matuf iken; "*Hiçlik doğası gereği kendisinden uzağa fırlatır ve bizi bütünlüğü ile erimekte olan varlığa yöneltir. Hiçliğin özü, işte bütünlüğü ile eriyip gitmekte olan varlığın kaygı esnasında üzerimize çullanmasıdır.*" (Heidegger, 2003: 46) yargıları ontolojik olana matuftur.

Öte yandan Heidegger (2003: 47), hiçliğin ne bir nesne ne de başka bir varolan olduğunu, insan varlığına *var olanın varlığını* ifşa etme imkânı olduğunu, şeylerin zıddı olmadığını açık bir biçimde vurgular. Dolayısıyla Sartre'ın *varlık olmayan teorisi kurmak* olarak eleştirdiği durum, bu bahsettiğimiz Heideggerci kavrayış içerisinde gerçekleşmektedir. Varlığın hiçliğe tutunması, varlığın eriyip gitmesi olarak betimlenen hâl, bir var olmayan teorisi olarak değerlendirilemez. Çünkü yukarıda da değinildiği üzere Heidegger açısından hiçlik varlığın karşıtı olmadığı gibi bir varolan da değildir. Sadece bir imkândır. Dolayısıyla Sartre'ın bu durumda olumsuzlamayı temellendirmesinin anlamsızlığına yaptığı vurgu da anlamsız olmaktadır. Çünkü varlığın kendisi ile ifşa olduğu zemine yerleşirse olumsuzlama varlığa ilişebilir. Heidegger'in varlık kurgusu açısından bu durum bize göre son derece tutarlıdır. Ancak Sartre'ın varlık kategorisi açısından bunlar eleştirilmektedir ki, bize göre eleştiri

---

<sup>1</sup> Bu konuda yapılan ayrıntılı bir çalışma için bkz. Çelebi, E., Heidegger'in Hiçlik Çözümlemesine *Varlık ve Zaman* Çerçevesinde Bir Bakış, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Volume 6, Issue 1, June 2016, s. 47-62.

yaparken öncelikle eleştiriye muhatap olanın ne dediğini doğru saptadıktan sonra işe koyulmak gerekir. Sartre'in göz ardı ettiği durum dediğimiz de budur.

Bu itibarla Sartre'in varlık anlayışının temel farklılığını ortaya koymak, meramımızı ifade edebilme açısından açıklayıcı olacaktır. Bilindiği üzere Sartre, varlığı *kendisi için varlık* ve *kendinde varlık olmak* üzere ikiye ayırır. *Kendisi için varlık* bilinç varlığı olan insan iken, *kendinde varlık* insandan bağımsız varolanlar kategorisine karşılık gelir. Dolayısıyla Sartre'in her iki varlık kategorisi, Heideggerci terminolojiyle ifade edecek olursak, varolan kategorisi olan ontik kategoridir. Sartre bütün çözümlenmelerini ontik alanda kalarak yapar. Bu bağlamda her iki filozoftan alıntıladığımız aşağıdaki pasajları mukayese etmek daha açıklayıcı olacaktır.

Heidegger (2003: 53):

Hegel'in "*salt varlık ve salt hiçlik aynı cinstendir.*" yargısı hâla geçerliliğini korumaktadır. Ancak Hegel'in düşünce telakkisi itibarıyla her ikisinin belirsiz olması ve doğrudan bulunmaları bakımından değil. Varlık özünde sonlu olduğu için ve kendisini hiçliğin aşkınlığı içinde devam ettiren insan varlığında gösterdiği için

Kaygı içinde duyulan hiçliğin berraklığı içinde var olanlar şu surette ortaya çıkar: *Varlık olarak ve hiçlik olmayarak.* Bu hiçlik olmayarak, ifadesi sonraki bir açıklama değildir. Bu önce gelir ve varolanın bütünlüğü ile açığa çıkışını mümkün kılan şeydir. Bizi geri doğru iten (kovan) hiçliğin özü şudur: *Varolanın* karşısına *Varlığı* birdenbire getirmek. *Varlık hiçliğe tutunur. ..Hiçlik ne bir şey ne de bir var olandır. Hiçlik varlığa asılı bir biçimde meydana gelir.* Hiçlik insan varlığına varolanın olduğu gibi görünmesi imkânıdır. *Hiçlik var olanın (şeylerin) zıddı değildir.* Varlığın tam da ortaya çıkışı için bir temeldir. *Hiçliğin hiçlemesi varolanın varlığında meydana gelir.* Ancak hiçliğin orijinal olarak ortaya çıkması ile insanın varoluşu varlığa ulaşır ve varlığa dahil olur. Hiçleme sıradan bir olay değildir. *Bizatıhi hiçlik kendini hiçler...* (Heidegger, 2003: 46-47; 2001: 11).

Sartre:

Hegel "Varlık ve hiçlik içi boş soyutlamalardır ve bunlar aynı ölçüde boşlardır." diye yazdığında boşluğun bir şeyin boşluğu olduğunu unutmaktadır. Burada Hegel'e karşı akılda tutulması gereken şey, *varlığın olduğu, hiçliğin olmadığıdır.* Varlık farklılaşmamış hiçbir niteliğin taşıyıcısı olmasa bile hiçlik, mantıksal olarak ondan sonra gelir. Çünkü hiçlik varlığı yadsımak üzere varsayar. Bu, sadece varlık ve varlık-olmayanı aynı düzlem üzerine yerleştirmeyi reddetmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Ayrıca hiçliği de içinden varlığın çıkacağı bir kökensel boşluk gibi ortaya koymamaya her zaman dikkat etmemiz gerektiği anlamına gelir (Sartre, 2009: 64). *Varlık hiçlikten*

*öncedir ve hiçliği kurar.* Bundan anlaşılması gereken de sadece varlığın hiçlik üzerinde mantıksal bir önceliğe sahip olduğu değil ama ayrıca hiçliğin de etkililiğini somut bir biçimde varlıktan devşirdiğidir. *Hiçliğin varlığa musallat olması* ile kastedilen de budur. Buna göre varlık hiçlik olmadan, hiçliğe gereksinim duyulmadan araştırılabilir ve kavranabilir. Ancak bunun tersine olmayan hiçlik, ancak ödünç alınmış bir varoluşa sahip olabilir. *Hiçlik varlığını varlıktan alır.* Onun sahip olduğu varlık hiçliği ile ancak varlığın sınırları içinde karşılaşılır. Ve varlığın tümünden yokoluşu varlık olmayanın saltanatının başlangıcı değil, tersine aynı anda hiçliğin de silinip gidişi olur. *Varlık olmayan, ancak varlığın yüzeyinde vardır.* Hiçlik ancak dünyanın hiçliği olarak kendini özellikle hiçlerse hiçlik olabilir (Sartre, 2009: 65, 67). *"Hiçlik ancak kendini varlık zemini üzerinde hiçleyebilir. Eğer hiçlik verilebiliyorsa, bu ne varlıktan önce ne de sonradır, ne de hiçlik genel bir tarzda varlığın dışındadır.* Hiçlik, varlığın bizatihi bağrında, kalbinde bir kurtçuk gibi ortaya çıkar (Sartre, 2009: 71)." .

Görüldüğü üzere her iki filozof da Hegel'e referansta bulunur. Heidegger'in Hegel'i tasdikler gibi görünmesi, Hegel'in hiçlik ile varlığı aynı tanıma tabi tutması itibarıyladır. Ancak Heidegger mantıksal çerçevede hiçlik ve varlık münasebetinin hiçliği kavramaya imkân vermediğini, bütün bu sorgulamaların henüz ontik bir çerçevede olduğunu ve Dasein'in varlığın bizatihi içine dahil edilmediğinden Hegel'in felsefi-mantıksal kavrayışına bağlamında ortaya konan söz konusu açıklamaya itiraz da eder. Sartre da Hegel'in bu tespitine atıfta bulunur ve Hegel'in açıklamasını yanlış bulur. Çünkü Sartre'a göre Hegel, hiçliği bir varlık kategorisine koyarak ona ontolojik bir statü vermiştir. Hâlbuki hiçlik yoktur. Hiçlik ve varlık aynı düzlemde ele alınamaz veya hiçlik, varlığın içinden çıkacağı bir boşluk gibi değerlendirilemez. Gerçekte Sartre bu itirazlarını ortaya koyarken henüz Heidegger'in var olan olarak tanımladığı varlık sahasındadır. Bu sahada yapılacak çözümelemlerde ise bilim, akıl ve mantığın sahası içine dahildir. Bu düşünceden hareketle Heidegger, olmayan bir şey üzerinde konuşmanın anlamsızlığını ve hiçliğe dair sorunun kendi konusundan uzaklaştığını ve bizi bir çelişki ile başbaşa bıraktığını söyleyerek hiçlik tecrübesine başka bir kaynak arayışına koyulmuştu. Ancak Sartre, böyle bir varlık telakkisine sahip olmadığı için bu düzlemde hareket etmemekte ve bize göre Hegel ile aynı düzlemde kalmaktadır.

Yukarıdaki pasajlarda öne çıkan önermeleri yanyana koyduğumuzda, her iki düşünürün ne denli benzer, hatta kimi yerde aynı yargularla problemi izah ettikleri görülecektir. Yukarıdaki önermelerden görürünürde tek farklı olan, varlık ve hiçlik ilişkisindeki öncelik sonralık meselesidir. Heidegger'de Kaygı içinde ortaya çıkan varolanlar varlık olarak, hiçlik olmayarak



açığa çıkmaktadır. Burada hiçliğe herhangi bir var olan statüsü verilmemekte, varolanları varlık olarak tebarüz ettiren bir imkân olarak hiçlik adeta varlıkla özdeşleşmektedir. Dolayısıyla hiçliğe öncelik tanınmasının anlamı budur. Başka bir deyişle "*hiçlik varlıktan öncedir*" demekle, "*hiçlik varlıktır*", "*varlık hiçliktir*", "*varlık varlıktan öncedir*" demek, kanaatimizce Heidegger açısından aynı ontolojik düzlemde kullanılabilir önermelerdir. Dolayısıyla Heidegger açısından söz konusu önceliğin mantıksal bir öncelik olmadığı, mantığın bu problemi çözümleyebilme gücüne sahip olmadığı açıktır.

Sartre'da hiçlik varlığa musallat olup, kaynağını varlıktan alır ve varlıktan öncedir. Bunu da şöyle gerekçelendirir. *Çünkü hiçlik varlığı yadsımak üzere varsayar.* Ancak burada Sartre'a şöyle bir yanıt da verilebilir. Varsayan mı yoksa varsayılan mı önce olmak zorundadır? Hiçlik, varlığı varsaymak mecburiyetinde olduğu için sonra geliyorsa, her daim kendisi de var olmak zorundadır. Olsa olsa bunların eş zamanlı olması gerektiği mantıksal olarak söylenebilir. Çünkü varlığı hiçleyen bilinç, hiçlemeyi varlıkla birlikte edinmesi gerekir. Nitekim Sartre da bu eşitlik düzlemini yukarıda zikrettiğimiz paragrafın sonunda ikrar etmektedir: "*Eğer hiçlik verilebiliyorsa, bu ne varlıktan önce ne de sonradır ne de hiçlik genel bir tarzda varlığın dışındadır.*"

Başka bir yerde ise Sartre "*Oysa hiçlik yoktur. Hiçlik var değildir. Hiçlik oldurulur. Hiçlik kendini hiçlemez, hiçleştirilir.*" bir yandan hiçliğin olmadığını; bir yandan da hiçliğin mantıksal olarak varlıktan sonra geldiğini söylemesi, mantık açısından ve ontik düzlemin sınırları içerisinde izahı güç bir önerme gibi durmaktadır.

Bize göre Sartre, mantığın ve düalitenin (kendinde varlık-kendisi için varlık) sınırları içinde kaldığı için çelişkili yargılar kurmak zorunda kalmıştır. Nitekim Heidegger bu problematiğin farkındalığıyla yeni bir kavrayışa, daha doğrusu tecrübeye yönelmişti. Joseph S. Catalano'un (1971: 51) da işaret ettiği gibi, "Sartre ve Heidegger kaygı ve yokluk gibi deneyimlerin, bireylerin tuhaf mizaçlarından türeyen deneyimler olarak görmez. Her ikisinin ontolojik tasvirlerinin amacı sözkonusu deneyimlerin insan gerçekliğinin tam varlığından sadır olduğunu göstermek olsa" da bize göre asıl sorulması gereken soru galiba şu olmalıdır: Herhangi bir soruşturmada aynı yöntemi ve terminolojiyi kullanarak farklı sonuçlar elde etmenin imkânı nedir? Hiçlik sorgulmasında, metodoloji ve terminoloji itibarıyla Heidegger'in kötü bir kopyası olan Sartre'ın özgün sonuçlara vardığını söylemek ne kadar mümkündür? Ezcümle, düşünürden kendi varlık kavrayışı bakımından özgün bir felsefi tavır beklenirdi.

## KAYNAKÇA

- Catalano, J. S. (1974). *A Commentary On Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Çelebi, E. (2016). Heidegger'in Hiçlik Çözümlemesine *Varlık ve Zaman* Çerçevesinde Bir Bakış. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. Volume 6, Issue 1, ss. 47-62.
- Gardner, S. (2009). *Sartre's Being and Nothingness A reader's guide*. London: Continuum International Publishing Group.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2003). *Metafizik nedir?* Çev. M. Şevket İpşiroğlu, S. Kemal Yetkin. İstanbul: Kaknüs yay.
- Heidegger, M. (2001). *What is Metaphysics?* (Trans. Thomas Sheehan). *The New Year Book For Phenomology and Phenomenological Philosophy*. (ed. B. Hopkins & S. Crowell). Seattle: Noesis Press.
- Sartre, J.P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yay.
- Sartre, J.P. (1992). *Being and Nothingness*. Trs. By, Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press.
- Sartre, J. P. (1997). *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları.

## **KENDİNİ ‘ÖTEKİ’NDE FARK ETMEK: BEN-ÖTEKİ İLİŞKİSİNİN FELSEFÎ UZANTILARI**

**Şahin EFİL**

İnönü Üniversitesi

Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

sahinefil52@hotmail.com

### **ÖZET**

‘Ben-Öteki’ ilişkisi, ilk bakışta basit ve sıradan bir ilişki gibi görünse de biraz daha yakından bakıldığında bunun öyle olmadığı, meselenin felsefi ve entelektüel bir derinliği olduğu ve çok yönlü bir boyut taşıdığı söylenebilir. Bu ilişkinin doğal bir sonucu olarak, benin kendini ötekinde fark ettiği ve açığa çıkardığı gibi öteki de kendini bende fark etmektedir. Ben-öteki ilişkisinin interaktif bir mahiyete sahip olması, her iki tarafta da bir “kendilik bilinci”nin oluşmasına yol açmaktadır. Ben ötekinin “öteki” olmasında ve öteki olarak kalmasında, öteki de, benin “ben” olmasında ve ben olarak kalmasında oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Ben-öteki ilişkisi, ancak diyalojik ve diyalektik bir tarzda açığa çıkabilir ve verimli bir süreç dönüşebilir. Bu ilişki bir monoloğa dönüştüğünde orada hem ben, hem de ötekinin otantikliği (kendine özgüllüğü) sarsılır ve bu durumda “ötekileştirme” devreye girer. Ötekileştirmenin olduğu yerde ise, benin ve ötekinin varlığı ciddi bir gerilime ve soruna dönüşür. Bu çalışma, ben ile öteki arasındaki ilişki, benin ötekini, ötekinin de beni dönüştürmesi, bu dönüşüm esnasında ben ve ötekinin yetkinleşmesi, benin kendini ötekinden hareketle tanımlaması, ötekinde fark etmesi veya ötekinin kendini bende fark etmesi, bu fark edişin felsefi ve düşünsel yansımaları üzerinde durmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, öteki, kendilik bilinci, diyalog ve diyalektik.

### **REALIZING SELF IN ‘OTHER’: PHILOSOPHICAL SIDES OF I-OTHER RELATIONSHIP**

#### **ABSTRACT**

I-other relationship, though it seems ordinary at first sight, could be said to have a philosophical and intellectual depth, and it is multidimensional. As a natural result of this relationship, “I” realizes itself in other and other reveals itself in “I”. As I-other relationship has an interactive content, a consciousness of selfhood comes to existence in both sides. “I” has an important role for the formation and preservation of other and other has the same function for I. I-other relationship only appears in the style of dialogical and dialectical and transforms into a productive process in this way. Whenever this relationship transforms into monologue the authenticity (individuality) of both I and other is afflicted, and this time “othering” starts. Wherever the othering is the existence of I and other, their effect and contribution to each other becomes meaningless. This study stands on the relationship between I and other, transformation of I and other, I’s definition and awareness of itself via other, and their competences during this process, and lastly on the philosophical and intellectual reflections of this awareness.

**Keywords:** Philosophy, other, self-consciousness, dialogue and dialectic.

## GİRİŞ

Şimdi ‘kendini ötekinde fark etmek’ derken neyi amaçladığımızı, benin ötekinde neleri, nasıl ve ne zaman fark edebileceğini, bir bakıma ben-öteki ilişkisini anlamaya, açıklamaya ve yorumlamaya çalışalım. Bu durum, öteki kadar benin de açıklanmasını ve yorumlanmasını, ben-öteki arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymayı gerektirmektedir. Meselenin bir ucunda ben, diğer ucunda ise öteki olduğuna göre öncelikle bu kavramları açıklamak ve netleştirmeye çalışmak, konunun anlaşılması ve yorumlanması bakımından önem arz etmektedir.

Bu durumda “ben” (benlik) dendiğinde bundan ne anlamak gerekir? *Ben*, neye/nelere işaret etmektedir? Hemen belirtelim ki, insanda bir *ben* bilincinin olduğu açık olmasına rağmen benliğin mahiyetinin ne olduğu oldukça belirsiz görünmektedir. Kimi düşünürlere göre, gölgesi insana oldukça yakın olduğu halde yakalamak istendiğinde onu nasıl yakalayamıyorsanız, benlik de, üzerinde bir yığın tartışmaya karşın ne olduğu tam olarak anlaşılabilmiş bir kavram değildir.<sup>1</sup> Benin ne olduğu veya mahiyeti hakkında felsefe tarihinde öne sürülen birbirinden farklı görüşler vardır. Örneğin empirist filozoflar benliğin *nesne* yönünü, rasyonalistler de *özne* yönünü ön plana çıkarmışlardır. Kant ise, bu konuda bir orta yol izleyerek her iki tarafı da sentezlemeye çalışmıştır (Yalçın, 2011). Bu bakımdan, biz burada bu tartışmaların hiçbirine girmeden ben-öteki ilişkisinin felsefi (ve kültürel) imaları üzerinde duracağız. Psikolojik açıdan, ben (kişilik), insanın iç ve dış dünya ile etkileşimi sonucunda geliştirdiği duygu, düşünce ve davranış örüntüleri şeklinde tanımlanabilir (Sayar-Dinç, 2008: 95-97). Ayrıca, *ben*, birinci tekil şahsı gösteren bir zamir olmanın ötesinde insanın kişiliğini oluşturan temel öge, onu diğer varlıklardan ayıran ve kendine has kılan bir bilinç halidir (Türkçe Sözlük, 2011: 306). Daha doğrusu, “ben, kendi bilincine varmış bir öznedir... Kendi bilincine varmak demek, kendini bir *ben* olarak duyumsamak ve kendisiyle kendi olmayan arasındaki sınırı çizerek, bu suretle kendisi olmayanın da farkında olmak demektir” (Gündoğan, 2015). Dolayısıyla ben, bilinç sahibi bir varlığa veya bilinçli bir özneye işaret etmektedir. Bu bilinç sayesinde ben, hem kendi varlığını, hem de başkasının varlığını tanımaya ve idrak etmeye çalışmaktadır.

Bu noktada ilk akla gelen şey, Sokrates’in “kendini bil” sözü olsa gerektir. Bu söz, tasavvuf literatüründe “kendini bilen Rabbini bilir” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Peki insan kendini/benliğini nasıl bilecektir? Onun farkına nasıl varacaktır? Benin kendini tanıması, anlaması ve kendi hakkında bilgi veya bilinç sahibi olması mümkün müdür? Mümkünse nasıl

---

<sup>1</sup>Ben/benlik, sanıldığı gibi aksine çok boyutlu (etik, hukuki, teolojik, psikolojik, epistemolojik ve ontolojik) ve karmaşık bir kavramdır. Felsefe literatüründe bu konuda oldukça farklı, hatta birbiriyle çelişen görüşler vardır. Modern felsefede benliğin epistemolojik ve ontolojik açıdan nasıl ele alındığı hakkında geniş bilgi için bkz. Şahabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010.

mümkündür? Yahut ne kadar mümkündür? Hemen belirtelim ki, benin kendini bilmesi ve tanınması başkalarını tanımasından çok daha zor gibi görünmektedir. İnsan genelde içe doğru değil de, dışa veya başkalarına dönük bir varlık görünümü vermektedir. Daha açıkçası, insanın nasıl bir benliğe sahip olduğu hakkında biraz daha objektif olması, yeri geldiğinde iç dünyasına yönelebilmesi, bu dünyanın sesine kulak verebilmesi ve kendine eleştirel olarak bakabilmesi oldukça zordur. Özellikle benin kendi davranış ve düşüncelerini eleştirebilmesi insan benliğine oldukça ağır gelmektedir ve onun böyle bir yüzleşmeyi kaldırabilmesi sanıldığı kadar kolay değildir. Bu da, onun kendi hakkında bilgi sahibi olmasına ve kendini bilmesine engel teşkil etmektedir. Bu engeli aşmak için benin yoğun bir çaba harcaması ve kendisiyle yüzleşmesi gerekir. Kısacası ben, kendini ve kendi varlığını idrak etmiş, kendini diğer süljelerden/benlerden ayıran ve öznel bir bilince sahip olan, bu bilinçle düşünen ve hareket eden özneye işaret etmektedir.

Ayrıca, benin kendini bilgiye konu etmesi, kendini bilginin nesnesi haline getirmesi demektir. Burada bilen, bilenen ve bilgi bir ve aynı şeydir. (Bilindiği gibi bilgi, suje ile obje arasındaki ilişki neticesinde ortaya çıkan bir üründür). Bu bakımdan, *kendini bil* sözü sadece sujeye imada bulunur, objeye değil. Oysa burada suje ile obje bir ve aynı şeydir. Bu yüzden, benin bu şekilde kendini bilmesi, tanınması veya kendi hakkında bilgi sahibi olması mümkün değil gibi görünmektedir. Çünkü “kendini anlama bir bilgi konusu, yani başkalarına aktarılabilir ve onlarla paylaşılabilir bir şey değildir.” Ancak “kendini anlama... başkalarını anlama veya başkalarıyla birlikte kendini anlamadır. Kendini anlama tarzı, insanın kendi varoluşsal kaygı ve ümitleri eşliğinde gerçekleşen bir...anlama tarzıdır” (Tatar, 2004A: 83). Öyle görünüyor ki, ben kendini ya varoluşsal kaygı ve ümitler eşliğinde idrak edecek ya da ötekini anlarken kendini de bilecek ve anlayacaktır. Gadamer, ötekinin anlaşılması noktasında var olan anlama deneyiminin sonuçta kişinin kendini anlama deneyimine ulaştığına işaret eder (Gadamer, 1989A: 306-307). Gadamer, burada benin, ötekini anladıkça kendini de anlamaya ve tanımaya başladığını ifade etmektedir. Bunun örneklerini “anne ile çocuğu, Peygamber ile ümmeti, otantik öğretmen ile öğrencisi, otantik lider ile toplumu, büyük bestekâr ile besteleri... arasındaki ilişkide görebiliriz” (Tatar, 2004B: 436-337). Çalışmanın başında da vurguladığımız gibi, benin kendini anlaması bazen doğrudan doğruya kendini tanınması, bazen de ben, ötekini (başkasını) tanıırken eş zamanlı olarak kendini de tanınması şeklinde gerçekleşmektedir. Bir bakıma “insan, kendisini etrafındaki insanlardan [öteki] farklı olduğunu fark ettiği zaman” (Cevizci, 2011: 338) keşfetmeye başlar. Bu da benin ötekiyle karşılaşmasını ve yakın bir temas kurmasını gerektirmektedir. Ne var ki, benin kendini bilmesi ve tanınması bir anda veya kısa bir süre içinde gerçekleşebilecek bir şey değil, bir süreç meselesidir. Bu yüzden, ben hayatı boyunca çeşitli konularda tecrübe edinirken ve bilgi sahibi olurken eş zamanlı olarak kendini keşfetmeye ve tanımaya da devam eder. Diğer bir deyişle, benin yaşadığı ve tanık olduğu hadiseler, onun hayat tecrübesini ve bilgi düzeyini arttırdıkça kendini tanımaya ve bu noktada

derinlik kazanmasına da o derece katkıda bulunur. Ben, hayatta yol aldıkça bu sürecin her aşamasında bir üst bilme ve idrak etme noktasına yükselir. O, bunu yaparken aklını, iradesini, kalbini ve vicdanını, dolayısıyla bütün yetilerini etkin bir biçimde kullanmak zorundadır. Dolayısıyla kendini bilme işine, doğum ile başlayan ve hayat boyu devam edecek olan bir süreç olarak bakmak daha doğru ve daha makul olsa gerektir. Öyle görünüyor ki, kendini bilme ve kendi olma, ciddi bir çaba ve yoğun bir içe bakış ve eleştiri neticesinde uzun vadede gerçekleşebilecek bir durumdur. Bu, benim sadece ötekiyle değil, aynı zamanda sık sık kendisiyle de diyaloga girmesini gerektirmektedir.

“Öteki”ne (other) gelince, bu kavram, hem zamir (diğeri/öteki) hem de sıfat (diğer) olarak kullanılmakla birlikte, bir kültür veya toplumda dışlanmış veya ötekileştirilmiş olan insan tekine de işaret etmektedir (Cevizci, 2002: 795-796; Türkçe Sözlük, 2011: 1862). *Öteki*, her şeyden önce, karşımızda duran, diyaloga girdiğimiz, muhatap aldığımız başka bir insana imada bulunan bir kavramdır. Dolayısıyla öteki, benim kendisiyle epistemolojik ve ontolojik olarak diyaloga girdiği insan tekini ifade etmektedir. Benim ötekini, ötekinin de beni tanıyabilmesi, bunlar arasındaki ilişkinin verimli bir sürece dönüşebilmesi için öncelikle ben-öteki arasında sahici bir diyalogun kurulması gerekir. Böyle bir diyaloga girebilmek için ortak paydanın ne olması gerektiği meselesi de son derece önemli bir soru/sorundur. Diğer bir deyişle, daha işin başında iken sağlıklı bir diyalogun kurulabilmesi ve devam edebilmesi için ben ve ötekini bir arada tutabilecek ortak bir zemin veya iki tarafın bir aradalığını tolera edebilecek bir bağın olması gerekmektedir. Bu ortak nokta nedir veya ne olmalıdır?

Hemen belirtelim ki, ben-öteki arasında diyalog kurmada ortak paydanın kriteri, olabildiğince kuşatıcı ve kapsamlı olmasında yatmaktadır. Daha açık söylersek, öyle bir kriter olmalıdır ki, hangi din ve mezhep, hangi grup ve düşüncede olursa olsun, ben herhangi bir tartışmaya mahal vermeden ötekiyle doğal ve rahat bir biçimde diyaloga girebilsin. Burada dile getirilen kriteri tam olarak karşılayacak olan şey, “insan” kavramıdır. Dolayısıyla burada *insan olmak*, en önemli ortak paydadır ve bu, ben-öteki ilişkisinde hareket noktası olmalıdır. Çünkü bu mesele, hiç kimsenin kolay kolay itiraz edebileceği bir şey değildir. Eğer ben ve öteki birbirini bir *insan* olarak görebiliyorsa zaten diyalog kurabilmek için asgari koşul sağlanmış demektir. Ancak ortak paydanın insan olması başarılı bir diyalog kurmak için elbette yeterli değildir. Eğer diyalog kurabilecek ortak bir zemin yoksa diyalog da olmaz. Diğer bir deyişle, ben ötekini veya öteki beni, öncelikle, bir *insan* olarak dikkate almaz ise, orada diyalog değil, monolog olur. Monolog, ötekileştirmek, kendini merkeze koymak, ötekinin üzerinde baskı kurmak ve onu merkezin dışına atmak demektir.

Biraz daha geniş bir çerçeveden bakıldığında, öteki kavramı ve onun dile getirdiği anlayış, sadece belli bir dinsel ve kültürel kimlik içindeki insanların kendi aralarındaki ilişki tarzında değil, aynı zamanda yeryüzünde bulunan farklı etnisiteye, dinsel, dilsel ve kültürel kimliğe

mensup insanların ve toplumların birbirlerine karşı tutumlarında da önemli bir rol oynamaktadır (Tatar, 2005).*Öteki*, “ben ile başkası arasındaki ilişkiye gönderme yapar. Bu başkalığı ne ben ne de ilişkinin dışındaki üçüncü bir bakış, bir kimliği veyahut özdeşliği kuran farklılıklara indirgeyemez” (Direk, 2015). Belki de, bu *başkalık*, ben ile öteki arasındaki ilişki esnasında ve belli bir süreçte oluşan veya oluşmakta olan, beni ben ve ötekini de öteki yapan otantik niteliklidir. Burada ben ile öteki arasındaki ilişki, tek başına farklılıklardan ibaret olmadığı gibi aynılıktan da (benzerlik) oluşmaz. Diğer bir deyişle, *ben-öteki* arasındaki diyalog, hem benim hem de ötekinin varlığını ve kimliğini dönüştürmesine rağmen onların kişilik ve kimliklerinin otantik kalmalarına imkân verir. Aslında bu otantiklik, değişip dönüştüğü halde kendi özgünlüğünü ve kendi karakteristiğini değişim ve dönüşüm içinde korumaya devam eder. Dolayısıyla ben ve ötekinin böyle bir etkileşime henüz daha girmeden önceki durumu ile sonraki durumu aynı olmayacak, değişip dönüşerek özgün kimliğini koruyacak ve kendi olmayı sürdürecektir. Burada ben öteki üzerinden kendilik bilincini inşa ederken, öteki de benim (başkası) üzerinden böyle bir bilinç oluşturmaktadır. Bunun anlamı, insanın kendinin, dünyanın, hayatta olup biten şeylerin farkına varması, farklılık yaratabilmesi ve bir şeye farklı bakabilmeyi öğrenmesidir. Bu, ancak benim ben, ötekinin de öteki olarak kalmasıyla mümkün olabilecek bir şeydir. Ben ötekine veya öteki de bene dönüştüğünde orada artık ne benden ne ötekinden ne de kendilik bilincinden söz etme olanağı vardır. Böyle bir bilincin oluşmaması veya zamanla şu veya bu nedenle varlığını yitirmesi, her şeyin buharlaşmasına ve anlamsızlaşmasına yol açar. Bu durumda, farklı bakış tarzlarından, farklı açıklama ve yorumlama biçimlerinden, kuşatıcı bir dünya anlayışından değil, tamamen homojen ve tek düze bir dünya algısından bahsedebiliriz. Bu da insanı içinde yaşanması mümkün olmayan veya oldukça sık ve sıkıcı bir anlam dünyasına hapsedmesi demektir ki, burada sağlıklı bir insan anlayışı ve kapsamlı bir dünya görüşü asla inşa edilemez. Benim benliğini, ötekinin de ötekiliğini kaybettiği bir dünyada bütün bunlardan ve farklılıklardan nasıl söz edilebilir? O zaman, insan sıradan bir varlık durumuna düşer ve bu durum insan onuruna yakışmaz. İnsanın ben veya öteki olarak kalması, farklılığını koruması ve onu bir zenginlik kaynağı olarak görmesi gerekir.

Ben hayatı boyunca sadece ötekiyle diyaloga girmez; aynı zamanda, kendi kendisi, Tanrı, doğa ve toplumla da diyalog kurar. Sağduyu sahibi bir ben, aklını etkin bir biçimde kullanarak kendisine, karşılaştığı hadiseler ve içinde yaşadığı hayata farklı tarzlarda sorular sormak, eleştiriler yöneltmek ve bütün bunları sorgulamak durumundadır. Hayatın, orada olup biten gerçekliklerin, daha da önemlisi insanın daima değişim ve dönüşüme açık olduğunu dikkate aldığımızda farklı durumlar karşısında farklı yaklaşımlar sergilemek veya farklı bir tutum takınmak hakikatin açığa çıkması bakımından kaçınılmaz bir durumdur. Bunların tamamı ancak sahici bir diyalog veya soru-cevap diyalektiği eşliğinde gerçekleşmektedir. Buber’ın dediği gibi, “kişiler, başka insanlarla ilişki kurarak meydana çıkarlar” (Buber, 2003: 92).Daha

doğrusu, ben, var olduğunu ve farklılıklarını ötekiyle girmiş olduğu diyalog esnasında fark eder. Bilgi ve deneyim paylaşımı sonucunda gerçekliğin açığa çıkma tarzlarından birisinin, belki de, en önemlisinin, sahici bir diyalog esnasında gerçekleştiğini biliyoruz. Çünkü diyalog, jest ve mimikler eşliğinde duygu ve düşüncelerin dinamik bir biçimde ve doğal olarak açığa vurulduğu bir ortamda gerçekleşmektedir. Burada *ortam* kavramı sadece fiziksel bir mekâna değil, aynı zamanda diyalog esnasında ben-öteki arasında duygu ve düşüncelerin oluşturduğu, diyalogun akışına bağlı olarak ortaya çıkan ve diyalektik bir tarzda gerçekleşen bir dünyaya işaret etmektedir. Bu diyalog, ben ve ötekinin bir dış gücün etkisiyle bir araya gelerek kurdukları zoraki bir şey değil, tam tersine bunlar arasındaki etkileşimin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan ve anlam kazanan bir gerçekliktir. Diğer bir deyişle, sahici bir diyalogda tabiri caizse “hayatın gözelerinden damıtılarak süzülen”, hayatın özüne ve gerçekliğine derinlemesine dokunan veya temas eden şeyler söz konusu edilmektedir. Hayatı, hayat yapan ve onu anlamlı kılan ölüm, aşk, din, sanat, edebiyat, musiki ve felsefe vb. hemen her şeyi orada bulabiliriz. Çünkü “var olma, gerçekte bir ilişkiler ağında açığa çıkar.” İnsan, diyalog esnasında “varoluş katmanlarını farkeder.” Dolayısıyla, ben, diyalog sırasında ötekinin “varlık katmanına âdeta dokunarak, ona var olduğunu kavratır”(Çınar, 2006: 10,12).Bu, beni ben, ötekini de öteki yapan pek çok şeyin diyalog esnasında açığa çıkması ve fark edilmesi demektir. Dolayısıyla monoloğa dönüşmediği sürece bir diyalog, çeşitli konularda sadece kuru ve sığ bilgilerin ifşa olduğu bir ortam değil, aynı zamanda bunlara eşlik eden duygu ve düşüncelerin, jest ve mimiklerin bir bütünlük oluşturduğu dinamik bir gerçekliği ve entelektüel bir derinliği karşımıza çıkarır. Belki de, sadece ve sadece böyle bir ortamda gerçeklik daha tam ve daha somut bir biçimde ortaya çıkmakta ve kendisini bize açmaktadır. Böylece Hans-GeorgeGadamer’in (öl. 2002) deyişiyle “*önümüzde duran ötekinin varlığı*, henüz o cevap vermeden önce bile, *kendi önyargılarımızı ve dar görüşlülüğümüzü aşmamıza yardımcı olur.*”(Gadamer, 1989B: 27’den naklen Tatar, 1999: 73. Dipnot)Bu bakımdan, kanaatimizce, felsefe tarihinde Eflatun’un neredeyse bütün eserlerini *diyaloglar* halinde kaleme alması dikkat çekici olduğu kadar bir rastlantı da değildir (Eflatun, 1997A; Eflatun, 1997B; Eflatun, 2010).Nitekim Farabi (öl.950), Platon’un eserlerini diyaloglar şeklinde ele almasının iki temel sebebi olduğuna işaret eder: Birincisi, Platon’un kendi ilim ve felsefesinin sadece ehil olanlar tarafından anlaşılmasını istemiş olmasıdır. Diğeri de, *felsefe yapabilecek kabiliyete sahip olan, meraklı, araştırmacı, olaylara eleştirel bakabilen ve yoğun çalışmaları seven insanların ortaya çıkmasını sağlamaktır.* (Farabi, 2010:155).Demek ki, Platon’un diyalogları, felsefe yapmanın etkili, verimli ve kalıcı yollarından birisinin, belki de en önemlisinin diyalog yoluyla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Diyalog esnasında tartışmayı yönlendiren kişinin bazen ciddi düşünce hataları yaptığında diğer konuşmacılarca düzeltilmesi ile diğer konuşmacıların doğruları ile yanlışlarının tartışmaları yönlendiren kişi tarafından açığa çıkarılması sürecinde konunun tam bir sonuca vardırılmadan bırakılması ve tartışmanın bir başka zaman yeniden



gerçekleştirilmesi gerektiğine dair ortak kanaatle diyalogların son bulması dikkat çekicidir (Tatar, 2009:26).

Bu bakımdan, bu diyaloglar, üzerinde kafa yormayı fazlasıyla hak etmenin yanı sıra, hala bize ve bu çağa felsefi ve entelektüel açıdan çok şey söyleyebilecek bir potansiyeli içinde barındırmaktadır. Çünkü orada insanlığın pek çok sorunu diyalojik ve diyalektik bir tarzda ele alınmış, enine boyuna tartışılmaya çalışılmış, sahici bir diyoloğun nasıl kurulabileceğine ve böyle bir diyalog esnasında hakikatin nasıl açığa çıktığına ilişkin ipuçları verilmiş görünmektedir. Ayrıca “diyalog, karşılıklı konuşmanın ötesinde *değerlerin, duyguların doğası ve yoğunluğu, hafızanın işlevi, nesilden nesile iletilen kültürel söylenceler, nöro-psikolojinin tecrübî düzenleme yolu, düşünme sürecinin yapısı ve düşüncenin kolektif düzeyde üretilip sürdürüldüğü davranış tarzı gibi çok yönlü bir süreçtir*” (Ulukütük, 2011: 99-100).

Peki, benin kendini ötekinde fark etmesi ne demektir? Bu durum, daha çok benin kendini başkasının (dost, arkadaş, tanıdık vs.) kimliği ve kişiliği üzerinden tanınması ve tanımlaması şeklinde gerçekleşmektedir. Öteki, benin nasıl bir insan olduğu, dünyaya nasıl baktığı, yetkinliğinin boyutları, bilgi ve beceri düzeyi, kapasitesi, kişiliği ve kimliği hakkında bende bir farkındalık oluşmasına yol açar. Ancak öteki, etrafında ne olup bittiğine dikkat kesilen bir *bende farkındalık* yaratabilir. Burada ben ötekinin dünyasına girer ve orada değişip dönüşerek kendine, olaylara ve dünyaya daha farklı bakabilmeyi öğrenir. Burada ben değişip dönüşürken eş zamanlı olarak öteki de böyle bir değişime maruz kalır. Böylece bu değişimin yarattığı farklılık, zamanla bir *farkındalık/kendilik bilincine* dönüşür. Bu bilinç, ben veya ötekinin, olay ve hadiseler, kendine ve içinde yaşadığı dünyaya karşı oluşturduğu kendine özgü bir bakış tarzını ifade etmektedir. Dolayısıyla *kendilikbilinci*, tek taraflı olarak oluşabileceği gibi iki taraflı da oluşabilir. Diğer bir deyişle, sadece öteki bende bir bilinç oluşturmaz, ben de onda böyle bir bilinç yaratabilir. Burada ben ile öteki arasındaki etkileşim sonucunda meydana gelen dönüşüm ve bu dönüşüm esnasında oluşan kendilik bilinci, tamamen onların kapasitelerine, tasarlama gücüne, entelektüel derinliğine ve sahip oldukları deneyime bağlı olarak değişebilmektedir. Bu, tasarlama kapasitesi daha güçlü olan tarafın diğerini de o ölçüde çok etkileyeceği ve dönüştürebileceği veya onda o ölçüde bir kendilik bilinci oluşturabileceği anlamına gelmektedir. Benin kendini ötekinden hareketle tanınması ve tanımlaması, benin kendini fark etmesinin doğrudan değil, dolaylı bir yolu olsa gerektir.

Kendini ötekinde fark etmenin veya ben-öteki ilişkisinin en dikkat çekici örneklerinden birisi, Mevlana (ben) ile Şems (öteki) arasındaki ilişkide karşımıza çıkmaktadır. Mevlana'nın Şems ile tanıştıktan ve ileri derecede bir dostluk kurduktan sonra daha öncekinden çok daha farklı ve bambaşka bir insana dönüştüğü bilinmektedir. Bu değişim, Mevlana'da ciddi bir derinliğe ve üretkenliğe dönüşerek başta *Mesnevî* olmak üzere birçok eserin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Burada sorulması gereken can alıcı soru şudur: Ne oldu da, Şems (öteki'nde) ile

karşılaştıktan ve diyaloga girdikten sonra Mevlana'da (ben'de) böyle bir köklü değişim ve gelişme yaşandı? Çünkü Mevlana, Şems'de kendini ve kendi potansiyellerini fark etmiş veya Şems'den hareketle kendini bilmiş ve kendi olmuş görünmektedir. Tersinden söylersek, Şems, Mevlana'da ciddi bir farklılık yaratmış ve onun kendini, dünyayı, orada olup bitenleri farklı bir tarzda görmesine ve okumasına sebep olmuştur. Böylece bende bir kendilik bilinci veya farklılık bilinci oluşmuştur. Ben-öteki ilişkisi devam ettiği sürece bu bilinç canlı kalacak ve gelişerek varlığını sürdürecektir. Böylece ben ötekini, öteki de beni değiştirip dönüştürmektedir. Bu bakımdan, ben-öteki ilişkisi interaktif bir ilişkidir. Söz konusu değişim ve dönüşüm bir anda veya hemen gerçekleşmez. Tam tersine belli bir süreçte ve yavaş yavaş gerçekleşir. İnsanın sınırlarını ve potansiyellerini fark ederek kendini bilmesi ve kendi olması şeklindeki tespit, hem ben, hem de öteki için son derece önemlidir.

Ben ötekinde (veya ötekinden hareketle) neyi/neleri fark eder? Başka türlü soracak olursak, öteki benim neyi/neleri fark etmesine yol açar? Öteki bende neyi/neleri fark edebilir? Her şeyden önce, ben-öteki ilişkisinde benim ötekinde ötekinin de bende oluşturduğu veya bunların birbirlerine fark ettirdikleri en önemli şey, *kendilik bilincidir*. Benim kimliğimi, kişiliğimi, tarihi geçmişimi, çevresinde olup bitenleri ve bütün bunların “an” ile veya içinde yaşadığı dünyada olup biten olaylarla, yaşadığımız bireysel sorunlarla nasıl bir bağının olduğunu idrak etmesi, kendilik bilincinden neyi kastettiğimizin birer örneğidir. Daha doğrusu, böyle bir bilinç, tarihsel bir varlık olan insanın bütün birikim ve deneyimlerini yaşadığı *ana* getirerek karşılaştığı yeni sorunlarla nasıl yüzleşeceği ve hesaplaşacağı hakkında ona yeni bir perspektif sunar. Böylece ben, sadece geçmişin değil, eş zamanlı olarak anın da bilincine varır. Bu anlamda zaten geçmiş ile an arasında bir kopukluktan veya boşluktan söz edemeyiz.<sup>2</sup>Böylece ben, daha önce hiçbir biçimde fark edemediği ve idrakinde olamadığı şeylerin farkına varabilir. Dolayısıyla kendilik bilinci, belli sabiteleri olan ve daima sabit kalan bir bilinç durumuna değil, tam tersine benim ötekiyle girmiş olduğu diyalog esnasında oluşan ve benim farklı durumlar karşısında nasıl davranabileceğimi, bu durumları nasıl üretken ve yaratıcı bir süreçte dönüştürebileceğimi öngörebilen ufuk açıcı ve dinamik bir bilinç durumuna işaret etmektedir. Dolayısıyla kendilik bilinci, hem benim hem de ötekinin kendilerine özgü farklı bilinç durumlarına işaret etmektedir. Böyle bir bilinçle ben ve öteki, insan olduğunun idrakine varır. Nitekim bir düşünürün haklı olarak işaret ettiği gibi, insan ikili ilişkilerde *insan* olur ve sadece sen ile karşılaşma sayesinde benliğini gerçekleştirebilir. (Tillich, 1960: 78-79).

---

<sup>2</sup>Aslında normalde geçmiş ile an arasında zaman ve mekân/yer bakımından bir boşluktan veya bir uçurumdan söz etmek mümkündür. Bu yüzden, içinde yaşadığımız zaman ve mekân ile geçmiş zaman ve mekân birbirinden tamamen farklıdır. İnsanın görevi bu farkı/uçurumu aşmaya çalışmaktır. Yoksa insanın *bilinç bölünmesi* denilen gerçekle karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Bkz. Burhanettin Tatar, “Felsefe ve Düşünce”, <https://www.youtube.com/watch?v=xTb1Pm71WO4> (01. 12. 2016).

Ayrıca, benin (entelektüel bir) ötekiyle yakın ilişki kurması (arkadaşlık, dostluk), onun kendini, kendi sınırlılıklarını, neyi bilip neyi bilmediğini veya ne kadar bildiğini fark etmesini sağlar. Diğer bir deyişle, bu yakın ilişki, gerek kendi şahsımızda gerekse diğer konular hakkında o ana dek fark edemediğimiz bazı önemli hakikatleri fark etmemize imkân verebilir. Ben ötekinde kendini ve gelecek ihtimallerini görürken, öteki de bende kendini ve kendi potansiyellerini görebilir. Bir bakıma burada ben öteki için, öteki de ben için bir ayna işlevi görmektedir. Ben-öteki ilişkisinin derinliği ve boyutu hakkında Unamuno'dan (öl. 1936) alıntılarımız şu cümle bize bir fikir verebilir. “*Ben kendim olmak istiyorum, ama kendim olmayı sürdürürken başkaları da olmak istiyorum.* Görünen ve görünmeyen nesnelere bütünlüğü içinde birleştirmek istiyorum kendimi onlarla, uzayın sınırsızlığı içinde kendimi yaymak ve kendimi sonsuz zaman içinde uzatıp sürdürmek istiyorum” (Unamuno, 1986: 45).

Karşılıklı olarak, her iki taraf da birçok konuya ilişkin görüşlerinin doğruluğunu, tutarlılığını, rasyonelliğini ve kapsayıcılığını test etme ve sorgulama imkânı bulur. Bu noktada ben hem kendi davranış ve düşüncelerini gözden geçirir, hem de bu işleri öteki ben için yapar. Bu da benin veya ötekinin kendine, olaylara, insanlara, kısaca hayata daha sağlıklı, daha farklı, daha az hata ile ve daha geniş bir perspektiften bakabileceği anlamına gelir. Bu şekilde insanın, teorik ve pratik olarak daha az yanlışlar yaparak yoluna devam etmesi, onun mutlu ve sağlıklı bir hayat yaşamasına da katkıda bulunmaktadır. Çünkü düşünceleri, tavır ve davranışları, hem kendisi, hem de başkası tarafından denetlenen bir benin düşünce sistematğinde ve hayata bakışında hata oranı son derece düşük olsa gerektir.

Bu da insanın kendini gerçekleştirme veya yetkinleştirme noktasında işini kolaylaştıracak ve onun bir üst idrak seviyesine çıkmasına katkıda bulunacaktır. İslam düşünce tarihinde hekim-filozof örneğinin önemli temsilcilerinden birisi olan Ebu Bekr Razi (öl.925), insanın yakın dost veya arkadaşlarından birisinin kendi düşünce ve davranışlarını denetlemek, gözden geçirmek ve uyarmak üzere ondan ricacı olması gerektiğini söyler. Buna göre insanın düşünce ve davranışında bir tutarsızlık ve yanlışlık olduğunda arkadaşının hemen onu uyarması gerekmektedir. Sonuçta “insan, denetleyicisinin kendisinde gördüklerini ona haber vermeye ve bildirmeye başladığında üzülmemeli ve aşağılık kompleksine de kapılmamalı, aksine duyduklarını duyma noktasında da istekli olmalıdır” (Razi, 2008: 73). Burada ötekinin hiçbir önyargıya mahal vermeden hakikate açık olması veya bu konuda açık bir zihne sahip olması gerektiği dile getirilmektedir. Diğer bir deyişle, benin ötekinin davranış ve düşüncelerine yönelik eleştirilerine tahammül edebilmesine, bu noktada soğukkanlı ve sakin bir tutum takınmasının oldukça önemli olduğuna işaret edilmektedir. Ne var ki, denetleyicimizin her zaman bizimle birlikte olması mümkün olmadığı için bizzat kendimizin bu işi yapması, kendi tutum ve düşüncelerimizi sorgulamamız çok daha önemli ve vazgeçilmez görünmektedir. Ancak bu, elbette ki, ötekini veya beni her bakımdan sorgulayan kimsenin bu noktada önemsiz ve gereksiz olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla yukarıda sorulan ‘ben ötekinde

neyi/neleri fark eder?’ sorusunun özlü cevabı şudur: “*Hayatımızı karşımızdaki kişiyle fark ederiz*” (Buber, 1958:6). Kısacası bir diyalog esnasında ben ötekini, öteki de beni tamamlar; beni ben, ötekini de öteki yapar. Bu bakımdan, benim daima ötekine, ötekinin de ben’e ihtiyacı vardır ve ben olmadan öteki, öteki olmadan da ben olmaz, olamaz. Çünkü “ben olmak için bir sene/ötekine gerek vardır” (Buber, 2003:54). Unutmamak gerekir ki, burada sözünü ettiğimiz hemen her şey, daima bir diyalog esnasında gerçekleşir. Oysa meseleye Descartes’in cogito’suna “düşünüyorum öyleyse varım” (Descartes, 1962: 135) bağlamında bakıldığında diyalogdan değil, monologdan söz etmek daha doğru olur. Bu cogito, benim soyut, teorik, hayattan ve gerçeklerden kopuk, varoluşsal değil, monolojik bir biçimde düşünme tarzına işaret eder. Dolayısıyla burada sadece kendini soyut bir dünyaya hapseden veya tecrübeden ve gerçeklerden kopuk bir ben vardır. Dahası orada ötekine ve ben-öteki ilişkisine de yer yoktur. Bu yüzden, Descartes’in düşünce sisteminde diyalogdan ve diyalektik ilişkiden, dolayısıyla ben-öteki ilişkisinden söz etme olanağı yoktur. Burada benim soyut bir biçimde sadece kendisiyle ilişkiye girdiği söylenebilir.

Ötekinin herhangi bir konuda yapmış olduğu verimli çalışmalar, beni (insanı) ciddî bir biçimde etkilemekte ve motive etmektedir. Bu motivasyon, bene/bize çalışma cesareti vererek daha yüksek bir özgüvenle harekete geçmeye ve çalışmalar yapmaya sevk edebilmektedir. Motive edici bu güç, kendisinden etkilendiğimiz ötekinin entelektüel seviyesine ve kapasitesine bağlı olarak değişebilmektedir. Diğer bir deyişle, ötekinin zekâsı, entelektüel birikimi ve analiz kabiliyeti, ortaya koyduğu verimli çalışmalar nispetinde bende karşılık bulur ve bu noktada benim tepkisi o derece güçlü olur. Böylece hayatın çeşitli alanlarına ilişkin farklı konularda ortaya konulan, paylaşılan bilgi ve deneyimler, bir sinerjiye dönüşerek insan hayatına belli bir derinlik, farklı bir tat ve renk katabilir. Bunlar, yetkin insan olma noktasında beni harekete geçirebileceği gibi onun hayat tecrübesinin onayından geçen daha kucaklayıcı ve daha tam bir bilgi sarmalının içinde yol almasına da imkân verebilir.

Burada dile getirilen noktaları daha açık ve daha anlaşılabilir hale getirmekte yarar vardır. Eğer ben ve ötekinin veya bunlardan birinin “her zaman söyleyecek bir sözü varsa”, o zaman diyalog çok daha verimli ve daha üretken bir sürece dönüşebilir. *Her zaman söyleyecek bir sözü olmak*, basit bir ifade olmanın ötesinde bir anlam derinliğine gönderme yapmaktadır. Diğer bir deyişle, yeri geldiğinde söyleyecek sözü olanlar, o sözün hakkını verebilen, hayata ve gerçekliğe dair sahici şeyler söyleyebilenlerdir. Bir düşünürümüzün yerinde tespitiyle *onlar insanlığın yazdığı ortak kitaba bir hece, bir kelime, bir satır, bir cümle veya bir paragraf yazarak katkıda bulunabilecek olanlardır* (Meriç, 1992: 249). Benim veya ötekinin her zaman söyleyecek bir sözünün olabilmesi için İslam düşünürü Gazali’nin (öl. 1111) yaptığı gibi, ölünceye dek düşünerek, soru sorarak ve soru sorma cesareti göstererek hayatta yol alması, kendisiyle ve bu hayatla daima hesaplaşması gerekir (Gazali, 1990: 14-15). Dolayısıyla en başta benim kendisiyle, ardından da yaşadığı ve hayatta karşısına çıkan gerçeklerle ciddî bir hesaplaşmaya

girmek, hem benim kendime, hem de onun bu topraklara söyleyecek bir sözünün olması için kaçınılmaz bir durumdur. Unutmamak gerekir ki, bütün bir hayatın ve orada olup bitenlerin muhasebesini yapabilmek birkaç saatte gerçekleşebilecek bir şey değil, tam tersine hayat boyunca devam etmesi gereken zorlu bir uğraş ve soylu bir süreçtir. Filozof ve bilge Sokrates'in Atina Mahkemesi'nde yaptığı savunmada dediği gibi "sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değer." Kendi şahsını, kişisel hayatını, içinde yaşadığı hayatı ve orada olup bitenleri sorgulayamayan, hayata sorular sormayan, yaşadıkları hayatla ciddi bir diyaloga giremeyen insanlar için aslında bu hayat ancak üçüncü sınıf bir hayat olabilir. Yaşadığımız hayatın kalitesi maddî şeylerden ziyade insanın hayata karşı nasıl tepki verdiği, dünyaya bakış tarzına veya hayat karşısında nasıl bir duruş sergilediğine bağlıdır. Yaşadıkları hayatta varlıkları ile yoklukları belli olmayan, kendileriyle ve yaşadıkları hayatla yüzleşmekten korkan ve böyle bir şeye cesaret bile edemeyenlerin kaliteli ve mutlu bir hayatı da hak ettikleri söylenemez. Çünkü sorgusuz ve sualsiz bir hayat, insan için daha çok hata, daha fazla sorun ve daha ağır bir yük demektir. Bu da, ister istemez bu hayatı, çekilmez ve yaşanması daha zor bir hale getirmektedir.

*Ötekinin* (başkası) filozofu olarak bilinen Emmanuel Levinas'ın (öl.1995) haklı olarak vurguladığı gibi, "*ben*, dünyada *başkalarıyla* ilişki içinde var olur" (Levinas, 2005: 224). Bu ilişki, ortadan kalktığında ne benim ne de ötekinin varlığından söz edebiliriz. Dolayısıyla ben olmadan ötekinin, öteki olmadan da benim var olması ve kendine özgü bir kimlik ve kişilik kazanması, bunları sürdürmesi mümkün değildir. Diğer bir deyişle, benim ben olması, ötekinin varlığına ve onunla diyaloga girmesine bağlı olduğu gibi bunun tersi de doğrudur. Burada söylediklerimizi şu şekilde de ifade edebiliriz: *Ben* hakkında konuşmak, aynı zamanda *öteki* hakkında konuşmak demektir. Çünkü bunlardan birisine dair yapılacak her türlü açıklama ve yorum, bir biçimde diğerini de ilgilendirmektedir. Bu, sadece kavramsal düzeyde geçerli olan bir şey değil, pratik hayatta da geçerliliği olan bir durumdur. Dolayısıyla bütün benler aynı zamanda ötekidir veya bütün ötekiler aynı zamanda bendir. Diğer bir deyişle, benim muhatabı olan ötekine göre ben, ötekidir; bene göre ise öteki, *ötekidir*. Bütün bunlar, ben-öteki ilişkisinin kurulmasında ve bunların birbirine karşı konumlanışında oldukça önemlidir. Bu şekilde ben ve öteki birbirini gerektirmekte, adeta bunlardan birisi diğerinin parçası haline gelmekte ve tamamlayıcı bir işlev görmektedirler. Nitekim Aristo'nun yerinde tespitiyle, "sadece görüşlerini paylaştığımız kişilere değil, daha yüzeysel görüşler ileri sürmüş olan", hatta görüşlerimize ters görüşler beyan eden "insanlara da minnettar olmamız gerekir. Çünkü *onlar da düşünme yetimizi geliştirmek suretiyle bize yardımda bulunmuşlardır*" (Aristoteles, 2010: 145).

Ben-öteki ilişkisi, ilişkisizliğe döndüğünde, doğal akışı içinde devam etmediğinde burada kendilik bilincinden değil, ancak *ötekileştirmeden* söz edilebilir. Bu durumda "*öteki* benim kendimden eminliğimi, özgürlüğümü ve özerkliğimi tartışmalı hale sokar. Böylece *öznelliğim*

ötekine tabi hale gelir” (Güzel ve Özyel, 2005: 6). Bu noktada ötekileştirme, hem benin, hem de ötekinin otantik varlığını ve kendilik bilincini tamamen ortadan kaldıracaktır. Ötekileştirme, yabancılaşma, içe kapanma ve kişisel özgünlüğü kaybetmektir. Ötekileştirme, diyalogu ve diyalektiği değil, monologu esas almak ve onu merkeze koymaktır. Ötekileştirme, narsizmin en üst seviyesini temsil etmektedir. Ötekileştirme sadece insan ve hayvanlarla sınırlı olan bir eylem ve tutum değildir. İnsanoğlunun bugün içinde yaşadığımız gezegende pek çok şeyi ötekileştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin bu dünyayı kirletmek, kaynaklarını sorumsuzca tüketmek ve sömürmek, orada yaşayan her türden canlıya saygısız davranmak, her türlü kötülüğü işlemek ve yaygınlaştırmak, bu şekilde dünyayı yaşanmaz hale getirmek, gezegenimizde yaşayan diğer canlılarla birlikte insanların hayatını cehenneme çevirmek, dünyayı ve içindeki canlıları *ötekileştirmek* demektir. Bütün bu sorunlar, aslında her şeyi ötekileştirmenin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, ben, kendini bir kültür ve bir din içinde tanımlayabilir, tanıtabilir, meşrulaştırabilir ve öne çıkarabilir. Şöyle ki;

Bir yere kadar son derece doğal ve anlaşılır olan bu süreç, öteki, kişinin kendi varlığı ve kültürü için bir tehdit ya da düşman olarak algılanmaya başladığı zaman ağır bir problem haline gelir. Bir kimse, kendi kimliğini, kültürünü, dinini meşrulaştırmak ve öne çıkarmak amacıyla ötekini değersizleştirme, kendisinden değersiz bulma noktasına geldiğinde gayri ahlaki ve hastalıklı bir şey olup çıkar (Cevizci, 2011: 339).

Ötekileştirme söz konusu olduğunda orada olumlu bir gelişmeden veya pozitif bir durumdan söz etmek elbette mümkün değildir. Hatta ben, öteki üzerinde hâkimiyet kurmaya veya kendini merkeze koymaya başladığında artık ne benin ne de ötekinin varlığından söz edilebilir. Diğer bir deyişle, ben ötekini bir *nesne* gibi görmeye başladığında bu benin sonu demektir. Bunlardan birinin diğerinin kimliğini ve kendiliğini tamamen kendi lehine dönüştürmeye çalışması durumunda da bir şiddet ve ötekileştirme söz konusu olur. Bu da ben ile öteki arasındaki ilişkinin ciddi bir gerilime, çatışmaya ve bir çıkmaza dönüşmesine yol açar. Böyle bir durumda artık sahici ve verimli bir diyalogdan, karşılıklı ilişkiden söz etme olanağı yoktur. Ötekileştirmenin en tipik ve dikkat çekici örneklerinden birisi Levinas ile yapılan bir söyleşide karşımıza çıkmaktadır. Levinas’a başkasıyla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir ve her şeyin ötesinde Filistinliler ‘başkası’ değil midir?” şeklinde bir soru yöneltilir. O, bu soruya şu şekilde cevap verir: “Başkası tanımım tamamen farklıdır. *Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek olan komşudur*. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz komşunuz içinsinizdir. *Fakat komşunuz, başka komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz ki? Burada başkalık farklı bir karaktere bürünür.*<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Emmanuel Levinas, “Etik ve Siyaset”, çev. Cemalettin Haşimi-Özkan Gözel, *Tezkire* (Levinas Özel Sayısı), sayı 38-39, Mayıs/Ağustos 2005, s.153. Bu söyleşi, çoğunluğu kadın, çocuk ve yaşlıların bulunduğu Filistin

Ne yazık ki, belki de, öteki/başkası kavramı ve bunun uzantıları üzerinde en çok kafa yoran Levinas'ın bu cevabı bir skandal niteliği taşımaktadır. Burada ötekilik payesi sadece Yahudilere özgüdür, onun dışında öteki yoktur; ancak *ötekileştirme* vardır. Ona göre, öteki olmanın tek kriteri, Yahudi olmaktan veya kavmiyetçilikten geçtiği için Filistinliler asla *öteki* değil, *ötekileştirilmiş varlıklar*'dır. Burada açıkça görülüşü gibi, böylesine katı kavmiyetçi bir tutum, Levinas gibi önemli bir filozofun hakikat karşısında bir ufuk körlüğüne ve ötekini rahatlıkla ötekileştirmesine yol açabilmiştir (Göka, 2005: 87-94). Ne var ki, felsefe tarihinde ötekileştirmeye ilişkin örnekler Levinas ile sınırlı değildir. Örneğin Hegel gibi önemli bir filozof da kimi insanları ve toplumları *öteki* olarak görmek istememiş ve *ötekileştirme* cihetine gitmiştir. Ona göre, Afrikalılar barbar, yamyam, zihinleri fetişlerle dolu, bir tarihten ve özgürlük bilincinden yoksun insanlardır. Bu noktada örnekleri daha da artırmak mümkündür (Bernasconi, 2000: 66).

Oysa filozof, daima açık bir zihne sahip olan, hemen her şeyi sorgulayan, onlarla yüzleşen, hakikati her şeyin üstünde ve önünde tutan, bu noktada ciddî bir sorumluluk bilincine ve büyük bir tasavvur gününe sahip olan bir kimse olsa gerektir. Nitekim Farabi, '*Aristo*'yu severim, ama hakikati ondan daha çok severim' (Farabi, 2010:115) diyerek bu noktanın altını çizmektedir. Meseleye ancak böyle geniş bir perspektiften bakıldığında ben, *ben* olarak, öteki de, *öteki* olarak kalır ve asla ötekileştirilmez. Ben ve öteki kendi kimliklerini ve otantik varlıklarını korumaya devam ederler. Ne var ki, ötekileştirme, bir anlamda gerilim, kaygı, baskı, kaos, savaş, katliam, etnik ayrımcılık, nesneleştirmek, yok etme ve yok saymadır. Ötekileştirme, benim ötekini veya ötekinin beni toplum nezdinde itibarsızlaştırmak için yaptığı her türlü olumsuz eylemi kapsar. Ötekileştirme, benim ötekini muhatap almaması veya onu bir *nesne* olarak görmesi demektir. Ötekileştirme, diyalogun monoloğa dönüşmesi, benim veya ötekinin kendini merkeze koyarak diğerkinin varlığını sarsması, hak ve özgürlüğünü hiçe sayması ve hayatını tehdit etmesidir. Bu bakımdan, ötekileştirme bir anlamda Buber'ın '*ben-o ilişkisi*' dediği şeye karşılık gelmektedir. Ona göre bu tarz bir ilişki, *ben* ile *o* arasında gerçekleşen karşılıklı bir ilişki olmadığı için gerçek bir ilişki değildir. Burada tamamıyla amaçsallık değil, araçsallık öne çıkmaktadır. Ben-o ilişkisinde *muhatap* bir insan olarak değil, basit bir *nesne* olarak algılanır. Esas itibarıyla burada insan tek başına veya yalnızdır (Buber1958: 3-13). Dolayısıyla bu durumda tam olarak ne benim ne de ötekinin varlığından söz edilebilir.

---

kamplarında İsrail devletinin desteğiyle Falanjistler tarafından 16 Eylül 1982 tarihinde gerçekleştirilen ve tarihe *Sadra* ve *Şatilla* katliamı olarak geçen ve 750 ile 3500 kişinin öldürüldüğü olaydan kısa bir süre sonra yapılmıştır.

## SONUÇ

Sonuç olarak, bu çalışmada ben-öteki ilişkisinin mahiyeti, benin kendini ötekinde nasıl fark ettiği, bu fark edişin uzantılarının ne/neler olduğu felsefi açıdan ortaya konulmaya ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu ilişki sonucunda ortaya çıkan ve her iki tarafa da katkıda bulunan bu fark edişin felsefi uzantıları, *kendi olma, kendini bilme, kendilik bilinci ve yetkinleşme* şeklinde özetlenebilir. Bunlara kendini ötekinde fark etmenin felsefi ve entelektüel yansımaları, imaları veya uzantıları da diyebiliriz. Aslında bunlar, beni *ben*, ötekini de *öteki* yapan, dolayısıyla sujeyi *insan* kılan faktörlerdir. İnsan, ben ile öteki arasındaki diyalog sürecinde *olmaya* başlar. Bu olma işinde ben ötekine, öteki de bene katkıda bulunur. Bu diyalog hayat boyu sürdüğüne göre insan (ben ve öteki) *olmuş olan* değil, *olmakta olan* bir varlıktır. Diğer bir deyişle suje (insan) dünyaya geldiği andan itibaren olmaya başlar ve bu süreç hayat boyunca devam eder.

Ne var ki, ben-öteki ilişkisi ve bu ilişki neticesinde ortaya çıkan uzantılar, ancak ben ve ötekine düşünme ve felsefe yapma imkânı veren bir diyalogda açığa çıkmakta ve verimli bir sürece dönüşebilmektedir. Bu yüzden, ben ile öteki arasındaki ilişkiyi, birbirini besleyen, güçlendiren ve tamamlayan bir ilişki tarzı olarak görmek daha doğrudur. Bunu yaparken hem ben, hem de öteki kendi olarak kalacak ve otantikliği bozulmayacaktır. Otantikliğin ortadan kalkması ancak bunlardan birinin kendini merkeze koyması, şu veya bu nedenle diğerini nesneleştirilmesi ve ötekileştirilmesiyle mümkün olur. Öyle görünüyor ki, ben-öteki ilişkisinin felsefi ve entelektüel bir derinliğe, çok yönlü bir boyuta sahip olduğu söylenebilir. Bu boyutlar, tıpkı Eflatun'un diyaloglarında olduğu gibi, daima bir diyalog esnasında diyalojik ve diyalektik bir tarzda açığa çıkabilir ve kendini yeniden üretebilir. Dolayısıyla ben-öteki arasındaki ilişki, monolojik değil, diyalojik ve diyalektik bir ilişkidir. Bu yüzden, onlar arasındaki ilişki, hem epistemolojik hem de ontolojik bir boyuta sahiptir. Söz konusu ilişki, ben ve ötekinin kendisine, hayata, dünyaya ve orada olup biten olaylara daha bütüncül, daha farklı ve daha derin bir bakış açısıyla bakmasına imkân vermektedir.

Sonuçta, bütün bunlar, daha anlamlı, daha sağlıklı ve daha mutlu bir hayat (felsefesi) inşa etmek için ben ve ötekine farklı ve zengin fırsatlar sunmaktadır. Dolayısıyla hayata ve onun karşımıza çıkardığı sorunlara ve gerçeklere derinlemesine nüfuz etmek, oradaki hikmeti ve gerçekliği idrak etmek, zamanla bize çok daha geniş bir ufuk kazandıracak, benliğimize dinamizm katacaktır.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2010). *Metafizik*. (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Bernasconi, R. (2000). *İrk Kavramını Kim İcat Etti*. (çev. Zeynep Direk). İstanbul: Metis Yayınları.
- Buber, M. (2003). *Ben ve Sen*. (çev. İnci Palsay) Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Buber, M. (1958). *I and Thou*. (trans. R. Gregor Smith). New York: Charles Scribner's Sons.



- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çınar, A. (2006). Martin Buber’de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12).
- Descartes, R. (1962). *Metafizik düşünceler*. (çev. Mehmet Karasan). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Direk, Z. (2015). Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkalığı Üstüne. <https://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/baskada-ayni-kalmak-turk-baskaligi-ustune/>(23. 10. 2015).
- Eflatun. (1997A). *Timaios*. (çev. Erol Güney-Lütfi Ay). İstanbul: M. E. B. Yayınları.
- Eflatun. (1997B). *Phaidon*. (çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir). İstanbul: M. E. B. Yayınları.
- Eflatun. (2010). *Sokrates’in Savunması*. (çev. Cüneyd Çetinkaya). İstanbul: Bordo&Siyah.
- Farabi. (2010). Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Farabi. (2010). Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gadamer, H. G. (1989A). *Truth and Method*. New York&London: Continuum.
- Gadamer, H. G. (1989). Text and Interpretation. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. (eds. Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer). Albany: State University of New York.
- Gazali. (1990). *el Munkizu Min-Ad-Dalâl*. (çev. Hilmi Güngör). İstanbul: M. E. B. Yayınları.
- Göka, E. (2005). Benim Levinas’ım. *Tezkire* (Levinas Özel Sayısı), 38-39.
- Güzel, Ö ve Özyel H. (2005). Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset. *Tezkire* (Levinas Özel Sayısı), sayı 38-39.
- Levinas, E. (2005). Öteki, Ütopya ve Adalet. (çev. Ayşen Arıöz Ete). *Tezkire* (Levinas Özel Sayısı), 38-39.
- Levinas, E. (2005). Etik ve Siyaset. (çev. Cemalettin Haşimi-Özkan Güzel). *Tezkire* (Levinas Özel Sayısı), 38-39.
- Meriç, C. (1992). *Jurnal I*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Osman G, Ali. (2015). Ben ve Öteki: Değerler Dünyasının Gerginliği, <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Ben-Oteki.pdf>(29.10. 2015).
- Razi, Ebu Bekr. (2008). *Ruh Sağlığı*. (çev. Hüseyin Karaman). İstanbul: İz Yayınları.
- Sayar, K, Dinç, M. (2008). *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Tatar, B. (2004A). *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tatar, B. (2004B). Ayrımların Eşiğinde Anlama. *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Ankara: DİB Yayınları.

- Tatar, B. (2005). Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki. *Milel ve Nihal*, yıl: 2, sayı: 2.
- Tatar, B. (2009). *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Tatar, B. (1999). *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Tillich, P. (1960). *Love, power and justice, ontological analyses and ethical applications*. New York: Oxford University Press.
- Türkçe Sözlük*. (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ulukütük, M. (2011). Martin Buber ve Hans Georg Gadamer'in Felsefelerinde Ben-Sen İlişkilerinin Ahlakî Açılımları. *Birey ve Toplum: Altı aylık sosyal bilimler dergisi*. 1(1), 97-110.
- Unamuno, M. (1986). *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. O. Derinsu). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Yalçın, Ş. (2010). *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Yalçın, Ş. (2011). Ben Neyim. *Beytü'l Hikme: Uluslararası Felsefe Dergisi*, c. I, say. I

## **TÜRKÇE'DE İLK FELSEFE TARİHİ: FELSEFE TARİHYAZIMI AÇISINDAN BİR İNCELEME<sup>1</sup>**

**Yakup YILDIZ**

Dr., Muş Alparslan Üniversitesi  
Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
yakupyildiz@hotmail.com

### **ÖZET**

Felsefe tarihçiliğimiz Fransız Aydınlanma düşünürü Fénelon'un *Abrégé De La Vie Des Plus Illustres Philosophes De L'Antiquité* (1726) adlı eserinin dilimize tercümesiyle başlar. Türkçe'de ilk felsefe tarihi kitabı olan bu kitap bir Osmanlı Ermenisi olan Krikor Kumaryan (Cricor Chumarian) tarafından *Evvel Zamanda Â'zamü'ş-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir* adıyla dilimize tercüme edilmiş ve 1854'te İzmir'de basılmıştır. Aynı eser yaklaşık on yıl sonra Münif Paşa tarafından yeniden tercüme edilerek *Tarih-i Hukemâ-yı Yunan* adıyla bir dizi yazı olarak neşredilmiştir. Kitap daha sonra farklı yazarlar tarafından kimi kısmî tercüme, iktibas yahut sadeleştirilerek aktarılsa da bunlar bir kitap hacmine ulaşamamıştır. Bu çalışmada Fénelon'un ilgili eserinin Krikor Kumaryan ve Münif Paşa tarafından yapılan iki tercümesi felsefe tarihçiliğimizin inşası ve felsefe tarih yazımı açısından incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İlk Felsefe Tarihi, Fénelon, Abrégé, Krikor Kumaryan, Münif Paşa, Tarih-i Hukemâ-yı Yunan, Felsefe Tarihyazımı, Diogenes Laertios.

### **FIRST HISTORY OF PHILOSOPHY IN TURKISH: AN ANALYSIS FROM THE PERSPECTIVE OF HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHY**

#### **ABSTRACT**

The historiography of philosophy in Turkey starts with the translation of Enlightenment philosopher Fenelon's book titled *Abrégé De La Vie Des Plus Illustres Philosophes De L'Antiquité* (1726) into Turkish. This book is the first western philosophy book in Turkish language and it was translated by Cricor Chumarian, who is a Ottoman Armenian. This book was published in İzmir in 1854 with the title *Evvel Zamanda Â'zamü'ş-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir*. The same book was translated by Münif Paşa as *Tarih-i Hukemâ-yı Yunan* approximately ten years later and published as periodical. Although this book partially was translated by some other writers as translation, adaptation or simplification, none of them could reach a complete book. In this article, we will examine Fenelon's two books translated by Cricor Chumarian and Münif Paşa from the perspective of history and historiography of philosophy.

**Anahtar Kelimeler:** First History of philosophy in Turkey, Fénelon, Abrégé, Krikor Kumaryan, Münif Paşa, Tarih-i Hukemâ-yı Yunan, historiography of philosophy, Diogenes Laertios.

---

<sup>1</sup>Türkçede ilk felsefe tarihi üzerine bugüne kadar bazı yazılar yazıldı. Bu yazılarda ilk felsefe eserinin dilimize tercüme edilişi ve tercüme koşulları üzerinde duruldu. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Felsefe Tarihçiliği* başlığı altında 2003'te tamamladığım Yüksek Lisans tezimde ben de Türkçe'de ilk felsefe tarihi eserini ve bu eserin iki ayrı tercümesini kısaca incelemiştim. Fakat aradan geçen sürede bu konuda edindiğim bilgiler giderek arttı. Bu yazıda, şimdiye kadar yayımlanan yazılardan da yararlanarak, ilgili eserleri bu defa yeni bir bakış açısıyla, felsefe tarihçiliğimizin inşası ve felsefe tarihyazımı açısından değerlendirmek üzere yeniden ele alma gereği duydum. İlgili tez çalışması için bkz. Yakup Yıldız, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Felsefe Tarihçiliği*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İst. 2003.

## OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE İLK FELSEFİ TERCÜMELER

XIX. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi açısından sosyal, ekonomik, dini ve kültürel anlamda büyük değişimlerin yaşandığı bir çağdır. III. Selim döneminde başlayan yenileşme hareketleri bu çağda daha üst bir düzeye ulaşmış; eğitim ve kültür hayatı yanında sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda da Batılı yaşam ve düşünce tarzları örnek alınmaya başlamıştır. Bu anlamda XIX. yüzyıl zihniyet bakımından büyük kırılmaların da yaşandığı bir çağdır. Esas problemin yalnızca askeri alanla sınırlı olmadığını fark eden bazı Osmanlı devlet adamları ve aydınlar Batının bilim ve tekniği yanında kurum ve kuruluşlarını örnek alıp ekonomiden siyasete, eğitimden kültüre ve sosyal hayata varıncaya kadar birçok alanda köklü yapısal değişimler ve dönüşümler gerçekleştirme gayreti içine girmişlerdir.<sup>2</sup> Bu çerçevede kurulan bazı bilim ve kültür dernekleri özellikle Batılı kültür ve düşüncelerin toplum tarafından benimsenmesi ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>3</sup>

Batıdan yapılan ilk çevirilere bakılırsa bunların daha ziyade dönemin sosyal ve siyasi koşulları ile yakından ilişkili olduğu görülür. XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Batıdan, özellikle III. Selim ve II. Mahmud döneminde, başta ordunun ıslahı olmak üzere askerî, coğrafi, tıbbî eserlerin tercüme edildiği bilinmektedir. Ancak fikri ve felsefi düzeyde ilk tercüme XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra görülmeye başlar. Batılı anlamda ilk felsefe eserleri Münif Paşa'nın Fénelon, Fontenelle ve Voltaire'den tercüme ederek 1859'da neşrettiği *Muhâverât-ı Hikemiyye* adlı eseri ile Şinasi'nin Racine, Gilbert, Fénelon ve Lamartine'den yaptığı manzum çevirilerin bir araya toplanmasından oluşan *Tercüme-i Manzûme*'sidir. *Felsefi Diyaloglar* olarak tercüme edebileceğimiz ilk eser on bir felsefi diyalogdan oluşmaktadır. Bu diyaloglardan sekizi Voltaire'e, ikisi Fénelon'a, biri ise Fontenelle'ye aittir. Hilmi Ziya'ya göre bu eser "devri için bir yenilik ve bilgi hazinesi"dir.<sup>4</sup> Bu eserlerin ardından Yusuf Kâmil Paşa'nın yine Fénelon'dan tercüme ederek 1862'de yayımladığı *Tercüme-i Telemak* gelir.<sup>5</sup> Ancak bu eserlerden daha önce bu çalışmada incelememize konu olan ve 1854'te İzmir'de yayımlanan bir eser vardır. Krikor Kumaryan'ın Fénelon'dan tercüme ederek yayımladığı bu eser *Evvel Zamanda Â'zamü's-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir* adını taşır. Aynı eser yaklaşık on

---

<sup>2</sup>İnceoğlu, F. Samime, "Tanzimat'ta Bir Düşünür ve Bürokrat: Münif Paşa ve İktisat Tasavvuru", *Divân*, S. XIX, (2005/2), s. 232.

<sup>3</sup>Osmanlı bilim ve kültür dernekleri ve faaliyetleri konusunda bkz. Kafadar, Osman, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yay., İst. 2000, s. 124-136.

<sup>4</sup>Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İst. 1998, s. 68.

<sup>5</sup>Tercüme yoluyla Batılılaşma konusunda bkz. Dündar Akünal, "Çeviri ve Batılılaşma", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. II, İletişim Yay., İst. 1985, s. 452-454.

yıl sonra Münif Paşa tarafından yeniden tercüme edilerek *Mecmua-i Fünûn*'da, *Tarih-i Hukemâ-yı Yunan* başlığı altında bir dizi yazı olarak neşredilmiştir.

Felsefî nitelikteki eserlerin tercümesinde daha ziyade Aydınlanma düşüncesini hazırlayan Voltaire, Fénelon, Fontenelle gibi düşünürlerin eserlerinin tercih edildiği görülmektedir. Tercümede esas tercihin bu eserlerin siyasi içeriğiyle ilgili olduğu hemen göze çarpmaktadır. Avrupa'ya tahsil için gönderilen öğrenciler Fransa'da özellikle bu düşünürlerin eserleriyle ilgilenmişler, bu eserler çerçevesinde devlet yönetimiyle ilgili problemlerin çözümüne odaklanmışlardır. Aynı şekilde bazı devlet adamları ve aydınlar da bazı toplumsal ve yönetsel problemlerin çözümünde Batılı düşünce eserlerinden pratik olarak yararlanmayı ummuşlardır. Örneğin ilk edebî tercüme olarak kabul edilen *Telemak*'ın içeriğine bakıldığında eserin edebî olmaktan ziyade siyasî bir içeriğe sahip olduğu görülür. Fénelon bu eseri hocası olduğu Fransa veliahdına bazı sosyal ve siyasi fikirleri aşlamak üzere yazmış, Yusuf Kâmil Paşa da eseri muhtemelen benzer ihtiyaçlarla dilimize tercüme etmiştir. Bu açıdan Batılı düşüncelerin başlangıçta siyasi eserler aracılığıyla Türk fikir hayatına aktarıldığını ifade edebiliriz.

### **TÜRKÇE'DE İLK FELSEFE TARİHİ VE FARKLI TERCÜMELER**

Türkçe'de ilk felsefe tarihi eseri Fransızcadan dilimize tercüme edilen *Abrégé De La Vie Des Plus Illustres Philosophies De L'Antiquité* adlı eserdir. Fransız düşünürü Fénelon (1651-1715)'un ilkçağ filozoflarını anlatan bu eseri Krikor Kumaryan (Cricor Chumarian) adlı bir Osmanlı Ermenisi tarafından *Evvel Zamanda Â'zamü's-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir* adıyla dilimize çevirilmiş ve 1854'te, İzmir'de Fransızca aslı ile birlikte, Daveroni et Sougiolli Matbaası'nda basılarak neşredilmiştir. Tamamı 205 sayfadır. Kitabın tercüme olduğu önsözde belirtmekle birlikte, kimden çevirildiği belirtilmemiştir.<sup>6</sup> Aynı eser yaklaşık on yıl sonra Münif Paşa tarafından *Tarih-Hukemâ-yı Yunan*<sup>7</sup> başlığı altında yeniden tercüme edilerek *Mecmuâ-yı Fünûn*'un 13-45 sayıları arasında, (1280/1864 - 1284/1868)'de bir yazı dizisi olarak neşredilmiştir. Ancak söz

---

<sup>6</sup>[Fénelon, Francois De], *Abrégé De La Vie Des Plus Illustres Philosophies De L'Antiquité: Evvel Zamanda Â'zamü's-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir*, (Çev. Cricor Chumarian, Symrne (İzmir) 1854.

<sup>7</sup>Münif Paşa, "Tarih- Hukema-yı Yunan", *Mecmuâ-yı Fünûn*, (S.13, s.21-29, Cemiyet-i İlmiye ve Osmâniye Matbaası, İstanbul 1280; S.15, (1280), s.94-105; S.18, (1280), s.140-153; S.19, (1280), s.180-188; S.22, (1280), s.400-406; S.23, (1281), s.440-447; S.29, (1281), s.178-185; S.31, (1281), s.268-277; S.35, (1283), s.69-77; S.36, (1283), s.112-116; S.37, (1283), s.141-151; S.40, (1283), s.255-266; S.41, (1283), s.200-212; S.42, (1283), s.241-253; S.43, (1283), s.327-333; S.44, (1284), s.13-24; S.1, (1300), s. 24-31).

konusu yazılarda metinlerin tercüme olduğuna yahut yazarın asıl adına dair herhangi bir kayda rastlamıyoruz. Yazıların tamamının altında Münif imzası bulunmaktadır.

Fénelon'un bu eserinin, tıpkı *Telemak* çevirisinde olduğu gibi, Osmanlı toplumunda oldukça ilgi çeken bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu eser Türkçeye tercüme edilmeden önce Arapçaya tercüme edilerek ilki 1836'da, ikincisi de 1884'te olmak üzere iki kez neşredilmiştir. Eseri bizzat tetkik eden Mermutlu'nun ifadesine göre, söz konusu eserin önsözünde mütercim Seyit Abdullah Mısır Valisi'nin (Kavalalı Mehmet Ali Paşa) bir kısım gençleri Avrupa'ya ilim tahsiline göndererek Fransızca öğrenmelerini sağladığı ve yabancı kitaplar getirterek ufuklarını açmak istediğinden bahisle, kendisinin de bunlardan biri olduğunu, bu çerçevede antik Yunan filozoflarını tanıtan bir eseri tercüme ederek topluma faydalı olmak istediğini belirtmektedir.<sup>8</sup> Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın bu tür faaliyetleri Osmanlı aydın ve bürokratlarının fikri ve kültürel anlamda yenileşmeye öncülük ettiğini göstermektedir.

Fénelon'un *Abrégé*'sinin kısmî de olsa diğer bir tercümesi de 1280/1864'te yapılmıştır. M. Kayahan Özgül'ün ifadesiyle "Mektûbî-i Sadâret hulefâsından" Âli isimli bir kişiye aittir. Araştırmacının belirttiğine göre sözü edilen kişi Münif Paşa ile eşzamanlı olarak "Hükemâ-yı Meşhûre-i Kadîmenin Tercüme-i Hâlleri" başlıklı bir tefrika<sup>9</sup>yı *Mecmûa-i İber-i İntibah* adlı dergide neşretmeye başlamıştır.<sup>10</sup> Öyle anlaşılıyor ki sözü edilen mütercim, muhtemelen Münif Paşa'nın tefrikasını gördükten sonra yazıların devamını getirmemiş ve Fénelon'un söz konusu eserinin tercüme teşebbüsü daha ilk sayıda son bulmuştur.

Eserin kısmî tercümelerden biri de, 1876 (1293)'da Yanyalı K. Şükrü tarafından yapılmıştır. Bu tercümede *Abrégé*'de yer alan ilk üç filozof (Thales, Solon, Pittacus) yer almaktadır. Muhtemelen mütercim bu eseri yeniden tercüme etmek istemiş, fakat ya dönemin basım-yayın koşulları içinde yahut başka bir sebeple devamını getirememiştir.<sup>11</sup> Bunların dışında esere ait kısmî bir tercüme denemesine de 1913'te rastlanmaktadır. Rıfat Bahir isimli mütercim aynı eserin Thales'le ilgili bölümünü tercüme ederek, metnin Fénelon'a ait

---

<sup>8</sup> Mermutlu, Bedri, "Türkçe'de Yayınlanmış İlk Felsefe Eseri", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2000 – 2001), II/2, s. 47. Söz konusu eserin iki basımının da künyesi için bkz. Fénelon, *Tarihu'l-Felâsife – Muhtasarı Tercemeti Meşâhîr-i Kudemâ-yi'l-Felâsife*, (Çev. Seyit Abdullah bin Hüseyin), Bulak Matbaası, 1252/1836; et-tab'atü's-sâniye, El Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1302/1886.

<sup>9</sup> Âli (Mektûbî-i Sadâret hulefâsından), "Hükemâ-yı Meşhûre-i Kadîmenin Tercüme-i Hâlleri" *Mecmûa-i İber-i İntibah*, (Y. 2, Nu. 6, Ramazan 1280, s. 162-164.

<sup>10</sup> Özgül, M. Kayahan, *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politeknîği: Münif Paşa*, Dergâh Yay., İst. 2014, s. 115. (Dipnot 232)

<sup>11</sup> Yanyalı F. Şükrü, *Meşâhîr-i Kudemâ-yı Felâsifenin Mücmelen Tercüme-i Hâlleri*, Kırkanbar Mat., İst. 1293.

olduğunu belirtmeksizin *Felsefe ve Feylesoflar: Felâsife-i Kadîme*<sup>12</sup> başlığıyla yayımlamıştır.<sup>13</sup>

Görülüyor ki Fénelon'un bu eseri Osmanlı aydınlarının oldukça ilgisini çekmiş, defalarca eserin tercümesine teşebbüs edilmiştir. Burada sorulması gereken bir soru bu ilginin söz konusu esere mi, yoksa Batılı filozofların düşüncelerini geniş halk kitlelerine aktaracak uygun bir felsefe tarihine mi olduğudur. Bize göre ikinci ihtimal daha ağır basmaktadır. Filozofların hayat hikayeleri ve düşünceleri tarzında yazılan bir eser Batılı düşünce sistemleri hakkında sınırlı bilgiye sahip olan ve felsefe kavramları henüz teşekkül etmeye başlayan bir toplum için isabetli bir tercih gibi görünmektedir.

### **FÉNELON'UN ABRÉGÉ'Sİ YAHUT "DOXOGRAFİK" BİR FELSEFE TARİHİ**

Osmanlı düşünürlerinin oldukça ilgisini çekmekle birlikte Fénelon'un söz konusu eserinin onun meşhur eserleri arasında olmadığı bilinmektedir. Eserin Osmanlı aydın ve bürokratları tarafından gördüğü bu ilgiyi aynı yazarın *Telemak* isimli eseri, *Muhaverât-ı Hikemiye* ve bu eserleri tercüme eden devlet adamlarının nüfuzuna, başka bir deyişle bu kişiler üzerinden felsefi eserlerin Osmanlı toplumunda kazandığı meşruiyete bağlamak olası görünmektedir. İlk baskısı 1726'da Pariste yapılan bu eser<sup>14</sup> filozofların "dogmatik sistemleri, ahlaki görüşleri ve onların en iyi düsturlarının bir koleksiyonu ile" altbaşlığı ile yayımlanmıştır. Eserde sırasıyla şu filozoflara yer verilmektedir: *Thalés, Solon, Pittacus, Bias, Périandre, Chilon, Cléobule, Epiménides, Anacharsis, Pythagore, Héraklite, Anaksagoras, Démokrite, Empédocles, Socrate, Platon, Antisthène, Aristipe, Aristote, Xénocrate, Diogéne, Cratés, Pirrhon, Bion, Epicure* ve *Zénon*.

Fénelon'un *Abrégé*'sinde, tıpkı Laertios'un eserinde olduğu gibi, İyonya filozofları ile İtalya filozofları birbirinden ayrılır; felsefe okulları, bu okulların kurucuları, üstatları, öğrencileri ve akımların gelişme tarzı anlatılır. Bir filozofun soyu, sopu, kişiliği, memleketi ve özellikle kişilik özellikleri, eserleri, hayatı hakkında çarpıcı anekdotlar belli bir anlatım biçimiyle aktarılır. Bu açıdan eserin okunması kolay, yer yer mesajlar içeren ve okuyucuyu sıkmayan bir tarzı olduğu söylenebilir.

---

<sup>12</sup>Rıfat Bahir, *Felsefe ve Feylesoflar: Felâsife-i Kadîme*, Keşişyan Mat., İzmir 1329/1913.

<sup>13</sup>Utku, Ali, "Felsefe Tarihiçiliğimizin İnşası: Geç-Osmanlı Felsefe Tarihi Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Ayraç*, S. VII, (Nisan 2010), s. 5.

<sup>14</sup>Bu eserle ilgili Türkçe makalelerde eserin ilk basım tarihi 1808 olarak kaydedilmiştir. Yaptığımız araştırmada bu tarihte eserin İngilizce baskılarından birinin yapıldığını, ama aynı eserin 1803'te de basıldığı görülmektedir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla eserin en erken basımı Fransızca olarak 1726'da Paris'te yapılmıştır. Bkz. Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Abrégé des vies des anciens philosophes: avec un recueil de leurs plus belles maximes*, chez Jacques Estienne, 1726.

Fénelon'un, bir çeşit filozoflar antolojisi hüviyetini taşıyan bu eserini ne amaçla ve hangi kaynaklara dayanarak hazırladığını tahmin etmek güç değildir. Gerek yazım tarzı gerekse kitaba konu olan filozofların listesine bakılırsa eserin III. yüzyılda yaşadığı düşünülen ve hakkında çok az şey bilinen Yunan felsefe tarihçisi ve biyografi yazarı Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*<sup>15</sup> adlı eserinden yararlanılarak hazırlandığı açıkça görülür.<sup>16</sup> Fénelon'un bu eserini, yazarın başka kaynaklara da müracaat etme ihtimalini göz önünde tutarak, Diogenes Laertios'un toplam on kitap ve seksen dört düşünür/filozoftan oluşan malum eserinden özetleyerek ve sadeleştirerek hazırladığını söyleyebiliriz.<sup>17</sup> Nitekim Fénelon'un bu eserini genç okuyucular için eğitim amaçlı olarak hazırladığını belirten ve bu eserin Diogenes Laertios'un malum eserinden özetlenerek ve seçilerek alındığını yahut Fénelon'un eserini hazırlarken en azından birincil kaynağının bu eser olduğunu düşünen Batılı araştırmacılar da mevcuttur.<sup>18</sup>

Fénelon her ne kadar söz konusu eserinin kaynaklarına dair herhangi bir açıklamada bulunmasa da, eserinde Laertios'a bir kez atıfta bulunduğu görülmektedir. Söz konusu atıf filozof Herakleitos'un anlatıldığı bölümde şu şekilde geçmektedir:

Fénelon – (Kumaryan tercümesi):

“Heraklitas altmış dokuzuncu Olimpiyatta iştihâr-ı nâm kesb etmiş idi. Altmış dokuzuncu Olimpiyat zarfında Mizon'un mahdumu Fesoslu Heraklitas iştihâr-ı nâm kesb etmiş idi. Ve bilmececi aslâ sohbet etmediğinden muzlimu'l-feylesof tesmiye ederler idi. Layers onun hakkında bütün bütün kendisini beğenmiş ve hemân âmmeye istihkâr eder bir zât idi deyu ihbâr eyler. Heraklitas der idi ki Omiro ve Arşilakos her mahalden yumruk ile def' ve tard olunmalıdırlar.”<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup>Antik Yunan filozofları hakkında bilgi edinilen kaynakların başında gelen bu eser 10 kitaptan oluşmakta ve toplam 84 düşünürün yaşamı, eserleri, doktrinleri ve felsefe okullarıyla ilgili bilgiler içermektedir. Eserin dilimize yapılan çevirisi için bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yay., İst. 2007.

<sup>16</sup>Ali Utku *Abrégé*'nin yazımında Plutarkhos, Cicero, Juvenal ve Diogenes Laertios gibi standart kaynaklardan yararlandığını belirtmektedir. Bkz. Utku, s. 4.

<sup>17</sup>Kayahan Özgül'ün belirttiğine göre felsefeci Ziya Somar da Münif Paşa'nın *Tarih-Hukemâ-yı Yunan* adlı tefrikasının üzerinde durmuş, bu tefrikayı Münif Paşa'nın kendi telifi zannederek eserin kaynaklarını araştırmaya koyulmuş ve nihayet Diogenes Laertios'un ilgili eserine ulaşmıştır. Ne var ki Özgül Somar'ın vardığı bu neticeyi “tatminkâr” bulmadığını ifade etmektedir. Bkz. Özgül, s. 114.

<sup>18</sup>Bkz. Piaia, Gregorio, “Philosophical Historiography in France from Bayle to Deslandes”, (Santinello, Giovanni; Piaia, Gregorio (Eds.), *Models of the History of Philosophy: Volume II: From Cartesian Age to Brucker*, Springer Netherlands 2011), p. 148-151.

<sup>19</sup>Kumaryan, s. 76.



Fénelon – (Münif Paşa tercümesi):

“Heraklitas İzmir civârında vâkî Ayasluğ şehrinden olup Belisun’un oğludur. Altmış dokuzuncu olimpiyatta yâni târîh-i mîlâttan takrîben beş yüz sene mukaddem kesb-i iştihâr eylemiştir. Dâimâ Ilgaz tarîkiyle lakırdı söylediğinden kendisine feylesôf-u muzlim tesmiye olunur idi. Müerrihinden Laark’ın rivâyetine göre fevkalgâye hodpesend olup cümleye hakâret ve istihfâf nazarıyla bakar idi ve meşâhîr-i şuarây-ı Yunandan (Omirus) ve (Arhilokos) için bunlar her yerden yumruk ile tard olunmalıdır der idi.”<sup>20</sup>

Her iki metinde de felsefe tarihçisi Diogenes Laertios’a açık bir atıf görmekteyiz. Dolayısıyla yukarıdaki atıflar Fenelon’un Laertios’tan yararlandığını açıkça göstermektedir. Öte taraftan metinler arası benzerlik de bu tezi doğrulamaktadır. Aynı konu Laertios’un eserinde şu şekilde geçmektedir:

“Ephesoslu Herakleitos, Blosson’un ya da, kimilerine göre, Herakon’un oğluydu. Altmış dokuzuncu Olimpiyat’ta sivrildi. Yazılarında da anlaşılacağı üzere, hiç kimsenin olmadığı kadar kibirli ve kendini beğenmiş bir insandı; şöyle diyor: “Çok bilgi insanı akıllı yapmaz; öyle olsa, Hesiodos’u, Pythagoras’ı, Ksenophanes’i ve Hekataios’u akıllı yapardı.” Çünkü “bilgelik tektir, bilgelik tüm dünyayı her yerde yöneten düşünceyi bilmektir.” Homeros’un yarışmalardan atılmayı ve sopalanmayı hak ettiğini söyler dururdu, Arkhilokhos’un da öyle.”<sup>21</sup>

Yukarıdaki ifadeler Kumaryan ve Münif Paşa’nın metinlerinin aynı kaynağa ait olduğunu gösterdiği gibi Fenelon’un kendi eseri için Laertios’tan yararlandığını da göstermektedir. Şüphesiz metinlerdeki kısmî benzerlikler bu eserin temelde Laertios’a dayandığını göstermek için yeterli değildir. Ancak her iki eser arasındaki benzerliklerin bununla sınırlı olmadığını belirtmemiz gerekir. Konumuz açısından metinler arası kısmî benzerliklerden daha da ötede, bu benzerliklerin oranının ne olduğu önemlidir. Bize göre bu örneklerin oranı oldukça yüksektir. Aynı başlık altında yapılan anlatımlardan, Demokritos başlığı altında yer alan metinlerden bir kaç örnek daha verecek olursak Fenelon’un söz konusu esere ne ölçüde dayandığı daha açık görülebilir:

Diogenes Laertios:

---

<sup>20</sup>Münif Paşa, s. 114.

<sup>21</sup>Laertios, s. 422.

“Bir gün babası kurban için bir sığır getirip oraya bağlamış, ama Demokritos uzun süre bunun farkına bile varmamış, ta ki babası onu kurban töreni için ayağa dikip sığırdan söz edinceye kadar.”<sup>22</sup>

Fénelon - Kumaryan:

“Bir gün babası Dimokritas kurban etsin deyu bir sığır getirüp kulübesinin bir köşesine rabt eyledi. Dimokritas meşgûl ve cehd-i kesîresinden babasının demiş olduklarını istimâ idemeyüp bulunduğu mütâlaa ve devr-endîşinden cezb etmek ve li’ecli’l-kurbân yanında olan sığırı göstermek için babası tekrar oraya varıncaya kadar yanında rabt olunmuş sığırı dahi görmedi.”<sup>23</sup>

Fénelon - Münif Paşa:

“Bir gün pederi kendisine kurbanlık bir sığır getirip kulübesinin bir köşesine bağladı. Kendisinin mütâlaa ile kemâl-i iştigâli cihetiyle pederinin geldiğinden ve yanı başına bir sığır bağladığından kat’an haberdâr olmayıp pederi def’ayı sâniye olarak gelinceye kadar işbu hâl-i istiğrâkte kaldı.”<sup>24</sup>

Başka bir örnekte Hippokrates ile Demokritos’un karşılaşması Laertios ve Fenelon’un eserinde şu şekilde yer almaktadır:

Diogenes Laertios:

“Bir gün Hippokrates onu görmeye geldiğinde, Demokritos ona süt ikram etmelerini söylemiş; sonra gelen süte bakıp, bunun ilk doğumunu yapmış siyah bir keçinin sütü olduğunu açıklamış; Hippokrates de ondaki bu gözlem keskinliğine şaşmış kalmış.”<sup>25</sup>

Fénelon - Kumaryan:

“Abderalılar Dimokritas’ı daimâ gülmekle müşâhede ettiklerinden divâne zannederek ânı muâyene için Epokrat’a gelmesini hâvî adam gönderdiler. Epokrat bir takım ilâc alıp Abder şehrine varıp Dimokritas’a evvel-emirde süt takdîm etti. Dimokritas sütü müşâhede eyleyüp işte ilk defa tevlîd etmiş bir siyah keçi sütü dedi. Bu sahîh dediği gibi olduğundan Epokrat nasıl bunu tanıyabildiğini ta’accüb edüp biraz vakit Dimokritas ile söyleşüp onun akıllılığına ve âdetten hâriç ilmüne ta’accüb-keş olup Abderalılar’a Dimokritas’a vermek istedikleri

---

<sup>22</sup>Laertios, s. 435.

<sup>23</sup>Kumaryan, s. 86.

<sup>24</sup>Münif Paşa, s. 256.

<sup>25</sup>Laertios, s. 437.

karaca ottan feylesofun iktizâsı yok, illâ karaca otu size vermeli deyüp hayrette kalarak avdet eyledi.”<sup>26</sup>

Fénelon - Münif Paşa:

“Abdera ahâlîsi Demokritas’ın dâimâ güldüğünü gördüklerinden dîvâne zannettiler ve gelip kendisine muâlece etmek için Bukrat’a [Hippokrates]haber gönderdiler. Tabîb mûmâ ileyh dahî edviye-i lâzîmeyi istîshâb ile Abdera’ya gelip evvel emirde Demokritas’a süt takdîm etti. Demokritas işbu süte nazar ederek bu bir kere doğurmuş bir siyah keçidendir dedi. Ve hakikat böyle olduğundan Bukrat nasıl bildiniz diye izhâr-ı taaccüb eyledi ve biraz vakit kendisiyle musâhabet edip Demokritas’ın fevkalâde olan ilim ve kemâli bâdi-i istîrâbı oldu ve muâleceye Demokritas’ın ihtiyâcı olmayıp belki Abderalılar muhtâcdır diyerek avdet eyledi.”<sup>27</sup>

Ve yine her iki metinde ve aynı başlık altında Demokritos’un ölümü şöylece anlatılmaktadır:

Diogenes Laertios:

“Çok ileri yaşta ölmek üzereyken, kız kardeşi, Demokritos Thesmophoria şenliğinde ölecek, kendisi de tanrıçaya karşı ödevini yerine getiremeyecek diye üzülyormuş; Demokritos ona cesaret vermiş ve kendisine fırından çıkmış sıcak ekmek getirmelerini istemiş. Ekmekleri burnuna bastırıp şenlik boyunca dayanmış; üç gün süren şenlik sona erince, Hipparkhos’un anlattığına göre, hiç acı çekmeden yüz dokuz yaşında yaşamdan ayrılmış.”<sup>28</sup> Laertios, s.

Fénelon - Kumaryan:

“Dimokritas ihtiyarlanup vefât eyleyeceği vakit vefât eder de Seres nâm ilâhenin teşrîfâtında bulunmasına yas mâni olur deyu kız karındaşı kasâvet etmekte olduğunu fehm etmiş olmakla kokusu fayda edip harâret-i tabîyeyi besler sıcak etmekler getirtti. Ve üç dört yortu günleri mürûr ettikde Dimokritas etmekleri ihrâc itdürüp anında vefât etti. Halkın zamîrince Dimokritas ol vakit yüz dokuz yaşında imiş.”<sup>29</sup>

Fénelon - Münif Paşa:

“Demokritas sinn-i hereme vâsıl olup vefâtı takarrub ettikte hemşîresini pek muztarib gördü. Çünkü merkûme şayet birâderi sünbüle bayramından evvel vefât eder de yas kâidesine riâyeten bâzı merâsimin icrâsında hazır bulunamam diye havf eder idi. Demokritas

---

<sup>26</sup>Kumaryan, s. 88.

<sup>27</sup>Münif Paşa, s. 258.

<sup>28</sup>Laertios, s. 437.

<sup>29</sup>Kumaryan, s. 90.

hemşîresini bu vecihle dahî mahzûn etmemek için sıcak ekmekler getirtip bunların râyihâsı bâzı mertebe teskîn-i âlâm ve harâret-i garîziyeyi muhâfaza eder idi. Üç günden ibâret olan eyyâm-ı ıyd mürûr ettikte ekmekleri kaldırttı ve derhal teslîm-i rûh eyledi.”<sup>30</sup>

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu örneklerde de açıkça görüleceği üzere Fénelon söz konusu eserini büyük ölçüde Laertios’un ilgili eserine dayanarak hazırlamıştır. Dolayısıyla felsefe tarihçiliğimizin başlangıcı da büyük ölçüde bu örneklerden hareket ettiği için “doxografik” nitelikte başlamış ve ta ki Ahmet Midhat Efendi’nin *Tarih- Hikmet*’i ve Mehmet Ali Aynî’nin *Darülfünun’da Tarih- Felsefe Dersleri*’ne kadar böylece devam etmiştir. Gerçekten de gerek Ali Suavi’nin *Tarih- Hikmet*’i<sup>31</sup> gerek Fatma Aliye Hanım’ın *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*’si<sup>32</sup> bu yazım tarzının başka örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **ABRÉGÉ’NİN İKİ ÇEVİRİSİ VE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

#### **Evvel Zamanda Â’zamü’ş-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmiş Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir**

Fénelon’un *Abrégé*’sini dilimize tercüme eden Krikor Kumaryan’ın kimliği hakkında maalesef aydınlatıcı bilgilere sahip değiliz. Ancak ismine ve eserinin basıldığı yere bakılırsa, kendisinin İzmir’de yaşan bir Osmanlı Ermenisi olduğu, ayrıca eserin gerek ithaf bölümü gerekse önsöz (dibace)’deki ifadelerle bakılırsa bazı Osmanlı bürokratlarıyla arasının iyi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Eser Osmanlı Devleti’ne ilk kez Navarin Deniz Savaşı’nın ardından 1829’da gelen ve 1850-1866 yılları arasında Osmanlı donanmasında danışman olarak görev

---

<sup>30</sup>Münif Paşa, s. 260.

<sup>31</sup>*Tarih- Efkâr* Ali Suavi’nin 1286/1869’da *Ulûm* gazetesi’nin III, IV, VI ve XVI. sayılarında, aynı başlık altında yazdığı ve neşrettiği ilkçağ felsefesine ait yazılardan oluşur. Kronolojik olarak Thales’ten Sokrat’a kadar Yunan filozoflarının biyografileri ve düşüncelerini içerir. Söz konusu yazılar için bkz. Ali Suavi, “Tarih- Efkâr”, *Ulûm*, S. III, (Paris 1286), s. 105-115; S. IV, (Paris 1286), s. 169-182; S. VI, (Paris 1286), s. 298-311; S. XVI, (Paris 1286), s. 937-950.

<sup>32</sup>Fatma Aliye Hanım, *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*, Hanımlara Mahsus Gazete Mat., İst. 1317.

<sup>33</sup>Mermutlu’nun aktardığına göre XVII. yüzyıldan sonra İzmir’de Ermeniler İran ile ticaret neticesinde zenginleşmiş, sonraki yüzyıllarda ise İzmir’in ekonomik ve kültürel hayatında etkili olmuşlardır. Ermeniler 1840’da, İzmir’de, *Aurore de L’Ararat* isimli bir gazete çıkarmaya başlamış, 1844’te ise bir kağıt fabrikası kurmuşlardır. 1853’te İzmir’de faaliyet gösteren iki matbaadan biri, söz konusu eserin de basıldığı *Daveroni et Sougiolli Matbaası*’dır ve Ermenilere aittir. Bkz. Mermutlu, s. 41-52. Mermutlu’nun İzmir’in sosyo-kültürel yaşamı ve basımevleri ile ilgili verdiği bilgiler şu kaynaklara dayanmaktadır: Baykara, T., *İzmir Şehri ve Tarihi*, Ege Üniversitesi Rektörlük Yayınları No: 38, İzmir, 1974, s. 64; Atay Ç., *Tarih İçinde İzmir*, Tifset Basın Yayın A.Ş., İzmir, 1979, s. 125-128; Buğra, J., *İlk Türk Basımevinin Kuruluşundan İlk Millet Meclisinin Açılışına Kadar Osmanlı İmparatorluğu Sınırları İçinde Basılan Kitaplar (1729-1876)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü.E.F. Kütüphanecilik Bölümü, 1967, s. 109.

yapan ve Müşavir Paşa olarak anılan İngiliz deniz subayı Sir Adolphus Slade (1804-1877)'a ithaf edilmiştir.<sup>34</sup> Krikor eseri şu sözlerle Müşavir Paşa'ya ithaf etmektedir:

“Der-i Aliyye’de İzzetlü Müşâvir Paşa Cenaplarına: İşbu terceme kusûrât ve hatâyâtta hâlî değil ise de kitâb-ı mezkûrda evvelâ ism-i âlîlerini kıraat ettiklerinde halk sehviyât ve zellâtını afv buyuracaklarını me’mûl ederim. Kitâb-ı mezkûr nâm-ı âlîleriyle müşerref ve müştahir olmasına müsâade buyurmuş oldukları şeref-i kalbimi mümteniü’t-tâ’bîr bir memnuniyetle lebrîz eder ki efkâr-ı ihtirâmât-ı tâm ile müşerref olan pek mu’tî ve hakîr bendeniz olduğunu tesviye eder.”<sup>35</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi eser bir Osmanlı Paşa'sına ithaf edilmiş, onun teşviki ve desteğiyle yayımlanma imkânı bulmuştur. Yukarıdaki ifadelere bakılırsa mütercimim yalnızca tercümede vaki olacak hata ve kusurlardan dolayı endişe etmediği, aynı zamanda felsefenin meşru görülmediği bir toplumda bir felsefe eserini neşretmek için Osmanlı bürokrasisinde çok sevildiği anlaşılan Müşavir Paşa'dan güç devşirdiği de düşünülmelidir. Öyle görünüyor ki, eserin ilkin İzmir'de basılması da felsefi bir eserin neşri için uygun bir kültürel çevre olması bakımından tesadüf değildir.

Mütercim bu eserini ayrıca o tarihlerde İzmir valisi olarak görev yapan Mehmed Emin Âli Paşa (1815-1871)'ya takdîm ettiğini, onun da bu eserin iki taraflı Fransızca-Türkçe olarak eserin yayımlanmasına izin verdiğini belirtmektedir:

---

<sup>34</sup>Halûk Y. Şehsuvaroğlu'nun belirttiğine göre genç bir İngiliz deniz subayı olan Adolphus Slade Yunan İhtilali sırasında, Doğu Akdeniz sularında görev almış, İngiliz Donanmasında bulunmuş ve bu münasebetle Türklerle Yunanlıları yakından tanımış bir kişidir. Harbin en buhranlı zamanlarında İstanbul'da bulunan A. Slade mağlubiyeti ve mütareke günlerini görmüş, müşahedelerini tarafsız bir şekilde kaleme almıştır. Avrupa'nın dengesi için Osmanlı İmparatorluğunun bekâsına inanan Slade birçok Avrupalı siyasi ve yazarın Osmanlı aleyhine döndüğü yıllarda iki ciltlik bir seyahatname yazarak başta İngiltere olmak üzere Avrupalı milletlerin hataya düştüklerini cesaretle söylemekten çekinmemiştir. (Müşavir Paşa) ünvanıyla bahriyede ıslahat yapmakla görevlendirilen Tuğamiral A. Slade, gemilerimizin, tersanemizin ve Bahriye Mektebinin asrileşmesinde büyük hizmetlerde bulunmuş, Kırım harbi sırasında Türk donanmasıyla müttefik donanma arasında başarılı irtibatlar kurmuştur. Bu hizmetlerinden dolayı Müşavir Paşa'ya 1855 yılında (taltifen üçüncü rütbeden bir kıt'a Mecidiye nişanı) verilmiştir. Müşavir Paşa Kırım Harbi'nden sonra Liman Reislîği görevinde bulunmuş, Osmanlı Devleti hizmetinde geçirdiği uzun yıllardan sonra 1864 yılında Liman reislîği memuriyetinden emekli olmuştur. Bkz. Şehsuvaroğlu, Halûk Y., “Müşavir Paşa (A. Slade)”, *Cumhuriyet*, 2 Temmuz 1950, s. 5. Sir Adolphus Slade'in (Müşavir Paşa) Türkiye ve Türkler hakkında yazdığı eseri için bkz. *Türkiye Seyahatnamesi ve Türk Donanması ile Yaptığı Karadeniz Seferi*, (Çev. Ali Rıza Seyfioglu), Askeri Deniz Matbaası, İst. 1945. A. Slade'in kimliği ve Osmanlı donanmasına hizmetleri konusunda ayrıca bkz. Badem, Candan, “Amiral Adolphus Slade'in Osmanlı Donanmasındaki Hizmetleri ve Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Gözlemleri”, *Türkiyat Mecmuası*, C. XXI, (Bahar 2011), s.115-140.

<sup>35</sup>Kumaryan, s. 3.

“Ol esnâda İzmir eyâlet-i müşîri Sadrazâm-ı sâbık Devletlü Übbühetlü Âli Paşa Hazretleri tesvîdimi gözden geçirmekle muvâceheli Efrecî ve Türkî tab’ ve intişârına ruhsat vermeye istihkâr eylemedi.”<sup>36</sup>

Âli Paşa memleket dahilinde güçlü bir nüfuza sahip ve Sultan Abdülaziz üzerinde son derece etkili, usul, resmiyet ve teşrifata riayetkâr ve aynı zamanda Avrupa’da tanınan önemli bir devlet adamıdır.<sup>37</sup> Yenileşmeye açık ve Avrupa kültürünü tanıyan bir devlet adamı olarak eserin basımına verdiği izni, sıradan bir izin olmanın ötesinde bir teşvik olarak değerlendirmek de mümkündür.

Öte taraftan mütercim yazdığı dibâcede bu eseri o dönemde devletin bizzat yürüttüğü yenileşme hareketlerine bir katkı olarak düşündüğünü, hatta bizzat Sultan Abdülmecid’in bilim ve tekniği memleketin her köşesine yaymayı arzu ettiğinin altını çizerek kendisinin de bu arzusuya hizmet etmek istediğini, aynı zamanda bu tercüme ile halkın yararını gözettiğini ifade etmektedir:

“Şevketlü padişah âlempenâh efendimiz Sultan Abdülmecid Han Hazretleri’nin envâr-ı ulûm ve sanâyii memâlik-i mahrûse-i şâhânesinde teksîr ve teşrîfine efkâr ve arzûy-ı mahsûsesi olduğu ve ahâlîsinin saâdetini temin etmeye en müessir çârelere bezl-i himmet mâlen nihâye-i şâhâne eylemekten hâlî olmadığı âmmeye mâlûm olduğuna mebnî ibret-i fazilet olan eski zaman feylesoflarının icmâlen tarihini lisân-ı letâfetşân-ı türkî’ye tercüme ederek azametli padişahımızın maksûdâtı ve arzûsuna alâ kaderi’l-imbân hizmet etmek ve ahâli-i memâlik-i mahrûseye dahî nâfi olmak murâd ettim.”<sup>38</sup>

Eserde, orijinaline uygun olarak ve kronolojik olarak sırasıyla Thales’den Zenon’a kadar toplam 26 filozofa yer verilmektedir. Bu açıdan eserin bir ilkçağ felsefe tarihi niteliği taşıdığını belirtmemiz gerekir. Eserin kendine mahsus bir yazım tarzı ve tekniği vardır. Buna göre her bir bölüm, örneğin, (Thales) “Otuz beşinci Olimpiyat’ın birinci senesinde tevellüt edip elli sekizinci Olimpiyat’ta doksan iki yaşında vefat etti.” şeklinde ilgili filozofun doğum tarihi ile başlar, hayatının önemli aşamaları ve filozofun kişisel özelliklerine atıflar yapılarak özellikle bilgece söyledikleri sözlere yer verilir. Bununla birlikte yüzeysel olarak bazı felsefi fikirleri üzerinde durulur. Bu bakımdan anlatımın ana çerçevesini filozofların felsefi görüşlerinden çok yaşam felsefeleri, dünya görüşleri, hayatı ve insanı algılayış tarzları oluşturur. Filozoflar üzerinden yapılan anlatım aynı zamanda filozofun yaşadığı coğrafya,

---

<sup>36</sup>Kumaryan, s. 7.

<sup>37</sup>Beydilli, Kemal, “Mehmed Emin Âli Paşa”, *DİA*, C. II, İst. 1989, s. 26.

<sup>38</sup>Kumaryan, s. 7.

toplumun sosyal ve siyasi yapısı ile kültürel düzeyi hakkında önemli bilgiler içerir. Eser bu özelliklerinden dolayı doksografik<sup>39</sup> felsefe tarihi yazımının tipik bir örneğidir.

Bu eser, söylediğimiz anlamda bir ilkçağ felsefesi tarihi olmakla birlikte, içeriği itibariyle daha çok ahlâkî manzûmeler kitabını andırmaktadır. Örneğin yazar filozofların yaşamından bahsettikten sonra onların ahlak konusundaki sözlerini sıralamakta, bir ahlak öğreticisi ve uygulayıcısı olarak tanıttığı filozofun öğüt ve nasihatlerini okuyucuya sunmaktadır. Yazarın çizdiği filozof portresi halka va'z ve nutuklar irad eden, yol gösteren, öğüt veren, ilginç davranışlarda bulunan ve açıklamalarıyla insanları düşünmeye sevk eden, fikir ve eylemleriyle kendisine hayran bırakan bir karakter görünümü arzeder.

Osmanlı toplumunda Batı felsefesine dair bu tarzda yazılmış bir eserin tercih edilmesinin özel bir anlamı olmalıdır. Bize göre doğrudan Batılı düşüncelere ve felsefi kavramlara aşina olmayan okuyucular için bu tür eserlerden daha iyi bir tercih olamazdı. En azından biyografi ve temel düşüncelerin anlatıldığı Terâcim-i Ahvâl, Tabakât, Vefeyât tarzında bir yazım geleneğine aşina olan bir toplum için Batılı felsefenin bu tarz bir eserle başlamasının daha isabetli olduğu söylenebilir.<sup>40</sup> Eserin dili, yayımlandığı döneme göre açık ve anlaşılır kabul edilebilir. Filozoflar eserde sadece günlük yaşantıları ile anlatıldığı ve eser ilkçağda ortaya çıkan çeşitli felsefi ekolleri yüzeysel bir dille ele aldığı için fikrî/felsefi kavramlaştırmalardan uzaktır. Bununla birlikte Batılı felsefi kavramların henüz teşekkül etmeye başladığı bir toplum için bu tarz bir eser, yukarıda da belirttiğimiz gibi, her bakımdan isabetlidir. Diğer taraftan sözü edilen dönemde felsefi bir eserin neşri hiç de kolay değildir. Bu anlamda sözü edilen tercümenin kendisinden sonra yapılacak felsefe tercümelerine öncülük ettiği söylenebilir.

### **Münif Paşa Ve Tarîh-îHukemâ-Yı Yunan**

Batılılaşma hareketleri içerisinde öne çıkan şahsiyetlerden biri olan Münif Paşa Doğu ve Batı kültürlerine vâkıf, aynı zamanda ülkesinin içinde bulunduğu durumu çok iyi bilen ve çözüm yolları arayan bir devlet adamıdır. Batılılaşma hareketleri içinde doğrudan doğruya Batı'daki modern ilim anlayışını memlekete getirmeye çalışan Münif Paşa ülkenin ancak eğitim ve kültür sayesinde ilerleyeceğine inanmıştır. Özellikle maarif nâzırlıkları sırasında kitap, gazete ve dergi çalışmalarını desteklemiş, kütüphaneler kurmuş, Darülfünûn da dâhil olmak üzere

---

<sup>39</sup>Doksografi: Filozofların felsefi görüşlerinden çok hayat hikâyeleri ve yaşama tarzlarını konu edinen bir yazım türüdür. Bkz. Passmore, John, "Historiography of Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), The Macmillan Company, C.5-6, New York 1972, s.226-227.

<sup>40</sup>İslam düşüncesinde Tabakât, Vefeyât, Terâcim-i Ahval, Şerh, Haşiye, Tâlik tarzında yazılan literatürün sıkı bir değerlendirmesi için bkz. Harun Anay, "Felsefe: Literatür", *DİA*, C. XII, İst. 1995, s. 319-330.

çeşitli okulların açılmasına öncülük etmiştir. Münif Paşa telif ve tercüme eserlerin yanı sıra çeşitli dergilerde ilim, eğitim, felsefe ve iktisat konularında pek çok makale yazmıştır.

Münif Paşa'nın kültür ve düşünce hayatımızdaki en önemli faaliyeti *Mecmuâ-yı Fünûn*'u çıkarmasıdır. Bu mecmua Münif Paşa'nın 1862'de kurmuş olduğu *Cemiyet-i İlmiye-i Osmâniye* adlı derneğin yayın organıdır. A. H. Tanpınar Münif Paşa'nın çıkardığı *Mecmuâ-yı Fünûn*'u Fransız Aydınlanmacı düşünürlerinin çıkardığı Ansiklopedi ile karşılaştırarak bu eserin kendi toplumunda benzer bir fonksiyon icra ettiğini ifade eder.<sup>41</sup> Benzer bir tanımlamayı H. Z. Ülken'de de görmekteyiz.<sup>42</sup> Doğu'dan ve Batı'dan pek çok fikir adamı ve edebiyatçının ağırlandığı konağı devrinin adeta bir kültür ocağı olmuştur.

*Tarih- Hukemâ-yı Yunan* Münif Paşa'nın *Mecmuâ-yı Fünûn*'da yayımladığı bir dizi yazıdan oluşmaktadır.<sup>43</sup> 1864'ten itibaren değişen aralıklarla yayımlanan bu yazılar ilkçağ Yunan filozoflarını konu edinmektedir. Münif Paşa bu yazılarda sırasıyla Thales, Solon, Pitakos, Bias, Peryanders, Chilon, Cleobule, Epimenides, Anacharsis, Pythagoras, Heraklitos, Anaksagoras, Demokritos, Empedokles, Sokrat, Platon, Antisthenes, Aristippos, Crates adlı Yunan filozoflarına yer vermektedir. Bu filozofların aynı sırayla Krikor'un tercümesinde de yer aldığını, ancak Aristippos'tan sonra Aristote, Xenokrate, Diogenes'i atlayarak Crates'e yer verildiğini Pirrhon, *Bion*, *Epicure* ve *Zenon*'un ise hiç neşredilemediğini belirtelim. Bunda *Mecmuâ-yı Fünûn*'un 1284'te yayımlanan 44. sayısından sonra yayınına ara vermesi, 1300'de tekrar tek sayı çıktıktan sonra bir daha yayımlanma imkânı bulamaması etkili olmuştur.<sup>44</sup> Dergi yayımına devam etseydi tefrikada yer alamayan filozoflar da neşre imkân bulacaktı. Bu açıdan Münif Paşa'nın tefrikası Krikor'un tercümesine göre bir miktar eksiktir.

*Tarih-i Hukemâ-yı Yunan*'ın neşredilme amacı Münif Paşa'nın ansiklopedist kişiliği ve dönemin ihtiyaçlarıyla örtüşmektedir. Paşa söz konusu tefrikayı neşir amacını şu sözlerle ifade etmektedir:

---

<sup>41</sup>Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İst. 2001, s.181.

<sup>42</sup>Ülken, s. 68.

<sup>43</sup>Münif Paşa, "Tarih- Hukema-yı Yunan", *Mecmuâ-yı Fünûn*, (S.13, s.21-29, Cemiyet-i İlmiye ve Osmâniye Matbaası, İstanbul 1280; S.15, (1280), s.94-105; S.18, (1280), s.140-153; S.19, (1280), s.180-188; S.22, (1280), s.400-406; S.23, (1281), s.440-447; S.29, (1281), s.178-185; S.31, (1281), s.268-277; S.35, (1283), s.69-77; S.36, (1283), s.112-116; S.37, (1283), s.141-151; S.40, (1283), s.255-266; S.41, (1283), s.200-212; S.42, (1283), s.241-253; S.43, (1283), s.327-333; S.44, (1284), s.13-24; S.1, (1300), s.24-31).

<sup>44</sup>*Mecmuâ-yı Fünûn* "Bir Yıldız Böceği ile Bir Yolcu" başlıklı hikayesinin özel bir maksatla yazıldığı gerekçesiyle kapatılır. Münif Paşa Sultan Abdülhamid'e gönderdiği "husûsî bir arıza" ile maksadının bu olmadığını ve derginin yeniden neşrine müsaade edilmesini ister. Ancak bundan bir netice alınamaz. *Mecmuâ-yı Fünûn*'un kapatılma hikâyesi ve Münif Paşa'nın Sultan Abdülhamid'e yazdığı arıza için bkz. Özgül, s. 81-84.



“Hukemâ-yı Yunan’ın uluvv-i kadr-i şânları müstağni-i ityân-ı burhân olup kendileri sahîfe-i hestîden nâbûd olalı iki bin şu kadar sene mürûr eylemiş olduğu halde hikmet ve âdâbca vaz’ ettikleri usûl-i müselle-i ulî’l-ebîsâr ve âsâr-ı fezâil-disârlarını çâr-ı aktâr-ı cihânda nakş-ı kitâbe-i iştihârdır. Ale’l-umûm tevârîh-i eslâfa kesb-i ittîlâ bâis-i basîret ve intibâh olduğu halde bu misillü zevât hikmet-i âyâtın sûret-i ahvâl ve efkârlarını bilmek ne derece fevâid-i müstelzim olacağı muhtâc-ı îzah değildir. Hafî olmadığı vecihle işbu Hukemâ-yı Yunan ulemâ-yı İslâm beyninde dahî mazhar-ı kemâl-i îtibâr ve ihtirâm olup Hulefâ-yı Benî Abbas zamânında ekser müellefâtı dahî Arabîye nakl ve terceme kılınmıştır.

Eğer ki tahkîkât-ı ahîreye göre Hukemâ-yı Yunan’ın bâzı zehâblarının butlânı tebeyyün ettiği misillü bâzıları dahî bedîhiyattan gibi görünür ise de şu hâl hukemâ-yı mûmâ ileyhimin uluvv-i kadr-i ve menziletlerine îras-ı nakîsa edemez. Çünkü şimdiye kadar mürûr-i zaman ve telâhuk-i efkâr ile dâire-i malumât-ı beşeriyye bittabî tevessû eylediğinden onların buldukları zaman ile şimdiki vakit kıyas olunamaz. Bundan kat’ı nazar hukemâ-yı mûmâ ileyhimin (el-fazlu li’l-mütekaddim) şerefine hâiz oldukları cây-ı eşkâl değildir.<sup>45</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Münif Paşa’ya göre Yunan filozofları iki bin küsur yıl önce yaşadıkları halde felsefi düşünceleri, yöntemleri bugün için de hala değerini korumakta ve ortaya koydukları eserler dünyanın dört bir tarafında tanınmaktadır. Bu açıdan Münif Paşa Yunan filozoflarının yaşama biçimlerini ve düşüncelerini öğrenmenin faydalı olduğunu düşünmektedir. Öte taraftan İslam dünyası Yunan filozofları ve felsefi düşünceleriyle ilk defa karşılaşmamaktadır. Nitekim Abbasî halifeleri döneminde bu filozofların pek çok eseri Arapçaya tercüme edilmiştir. Dolayısıyla geçmişte olduğu gibi bugün de Yunan filozoflarının hayatlarını bilmeye ve düşüncelerini öğrenmeye herhangi bir mani yoktur. Her ne kadar bazı filozofların kimi düşüncelerinin doğru olmadığı açıksa da bu durum onların değerini düşürmez. Çünkü o günden bugüne insan bilgisi sürekli genişlediği için bugünkü bilgilerimiz o günkü bilgilerle kıyaslanamaz. Bütün bu gerekçelerle Münif Paşa sözü edilen Yunan filozoflarının hayat hikâyeleri ve felsefe ekollerini bu sayıdan itibaren dergide neşredeceğini bildirmektedir.<sup>46</sup>

Gerçekten de Münif Paşa Thales’ten itibaren Yunan filozoflarını tanıtan metinleri peyderpey yayımlamış, ancak bu metinlerin kime ait olduğunu belirtmemiştir. *Tarih- Hukemâ-yı Yunan* başlıklı yazıların tamamının altında Münif imzası bulunmaktadır. Oysa Krikor’un tercümesiyle Münif Paşa’nın tefrikasını karşılaştırdığımızda gerek her iki metinde yer alan

---

<sup>45</sup>Münif Paşa, s. 22.

<sup>46</sup>Münif Paşa, s. 22.

filozoflar ve kronolojik sıralaması, gerekse metnin içeriği itibariyle bunların birbiriyle örtüştüğü görülmektedir. Yukarıda verdiğimiz örneklerde olduğu gibi, aşağıda verilen örnekte de her iki metnin aynı kaynaktan aktarıldığı açıkça görülmektedir. Krikor Kumaryan'ın çevirisinde *Solon* bahsi şu şekilde anlatılmaktadır:

“(Solon) Otuz Beşinci Olimpiya'dın üçüncü senesinde tevellüd edip Kırk Beşinci Olimpiyad'ın üçüncü senesinde Atina'da Piretur tesmiye olunur Tebe ashabından oldu ve Elli Beşinci Olimpiyad'ın başlangıcında yetmiş sekiz yaşında vefat etti.

Fi'l-asl Atina'lı olup Otuz Beşinci Olimpiyad'da Salamin Cezîresi'inde dünyaya gelmiş olan Solon'un pederi Kodrus Padişahın halîfesinden olup madei peder tarafından Pizistrat ile karındaş evladları idiler. Solon cüvân-ı ömrünün bir kısmını ol vakit mecma'-ı ulemâ olan Mısır şehri taraflarını seyahat etmeye sarf eyledi. Usul-i devlet ve âdet ve rüsûm-ı beldeye kesb-i ittlâ ettikten sonra Atina şehrine avdet etti ve orada liyâkat-i nâdire-i zâtiyesi ve şerâfet-i velâdetiyle umûr-u azîmede istihdâm olundu. Solon çok âkil, müdebbir ve gâlib ve hâlis ve gayûr bir zât idi ve celîl-i ehl-i kelâm ve şâir ve şâri' ve ehl-i harb idi. Vatanının serbesiyeti için kâffe-i ömründe gayreti elden bırakmadı ve cebbârlara pek adüvv idi ve kendi familyasının şerefine asla gayreti yok idi. Hiçbir muallime ve kezâlik Thales'e müracaat etmeyip bütün bütün usûl-i ahlak ve mülkiyeye muvafakat için tabiatın aslını tanımaklığı ihmal eyledi ve her şeyde orta hal olmak lazım olduğu hüsn-i kâidesini ihdâs eyledi.”<sup>47</sup>

Aynı metin Münif Paşa'nın *Solon* başlığı altında şöylece yer almaktadır:

“(Solon) Otuz Beşinci Olimpiyad'ın üçüncü senesi yâni mîlâddan altı yüz kırk sene mukaddem tevellüd edip Elli Beşinci Olimpiyad'ın evâilinde yetmiş sekiz yaşında olduğu halde vefât eylemiştir.

Solonfi'l-asl Atina'lı olup pederi Atina mülûkundan Kodrus'un neslinden ve vâlidesi Atina meşâhîr-i ricâlinden Pizistrat'ın akrabâsından idi. Evâil-i hâlinde ol vakit mecma'-ı ulemâ olan Mısır'a azîmetle oranın usûl-ü hükûmet ve kavânînine ve ahâlîsinin ahlâk ve âdâtına kesb-i ittlâ ettikten sonra Atina'ya avdet ve kemâl-i ehliyet ve asâletine mebnî menâsıb-ı refîayı ihrâz eyledi. Mûmâ ileyh fevkal-gâye rüşd ve kiyâsetle muttasıf olup bununla berâber ziyâde sebât ve istikâmet ashâbından idi ve gâyet mütekellim ve müdebbir ve şecî idi. Müddet-i ömründe dâimâ vatanının serbesiyeti için ziyâde gayûr olup erbâb-ı zulm ve udvâne husûmet eder idi ve hânedânının terfi-i kadr u şânını pek iltizâm etmez idi ve mücerret umûr-ı

---

<sup>47</sup>Kumaryan, s.16.

edebiyeye ve siyâsiyyeye hasr-ı efkâr eylemek için esbâb-ı tabîatı taharrî ve istiknâh ile iştigâlden ferâgat etmişti. *Hayru'l-umûri evsatuhâ* kelâmı meşhûrunun kâili mûmâ ileyhtir.”<sup>48</sup>

Yukarıdaki her iki örnekte de görüldüğü, iki metin arasındaki benzerlik diğer bölümlerde de benzer şekilde devam etmektedir.<sup>49</sup> Görülüyor ki her iki metin de aynı kaynağa dayanmaktadır. Münif Paşa söz konusu eseri tercüme etmezden önce Kumaryan’ın tercümesini görmüş müdür? Gördü ise eseri neden yeniden tercüme etme gereği duymuştur? Münif Paşa’nın tefrikası Kumaryan’inkinden daha sonra yayımlandığı için Münif Paşa’nın Kumaryan’ın çevirisinden yararlanarak bu eseri kendi üslûbu ve imzası ile yeniden yayımladığı akla gelebilir.<sup>50</sup> Nitekim Münif Paşa üzerine ayrıntılı bir monografi yazan Kayahan Özgül Paşa’nın *Tarih- Hukemâ-yı Yunan*’ı tercüme ederken, “doğrudan orijinaline müracaat etmek yerine, orijinali ile tercümesini bir arada bulabileceği Kumaryan’ın kitabından faydalanmış olması[nın] kuvvetle muhtemel” olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup>

Bize göre bu çıkarım doğru değildir. Çünkü Özgül’ün de işaret ettiği gibi Münif Paşa Arapça, Farsça gibi doğu dilleri yanında tercüme yapacak düzeyde Fransızca, Almanca, İngilizce ve eski Yunancaya hâkimdir. Hatta ömrünün sonlarına doğru Çince öğrenmeye başlamıştır. Ayrıca Paşa’nın Fransız kültürüne özel bir ilgi duyduğu ve bildiği Batı dilleri arasında özellikle Fransızcaya öbürlerinden daha ziyade vâkıf olduğu<sup>52</sup> düşünüldüğünde eserin tercümesi yerine aslına müracaat etme ihtimali daha yüksek görünmektedir. Ancak Özgül eserin Arapça tercümesine atıfla Münif Paşa’nın eserin Arapça tercümesinden de yararlanmış olabileceğine dair bir çıkarımda bulunuyor ki bize göre bu ihtimal akla daha yakın

---

<sup>48</sup> Münif Paşa, s. 94.

<sup>49</sup>*Solon* başlığı altında Münif Paşa’nın, Krikor’un ve Yanyalı F. Şükrü’nün tercümelerinden alıntılar yapan Özgül de metinler arasında, aynı kişinin biyografisi olmanın ötesinde, kolayca farkedilebilen bir benzerlik olduğunu ifade etmekte ve metnin orijinalini vererek Münif Paşa’nın tefrikasının Fénelon’un ilgili eserinin bir tercümesi olduğuna işaret etmektedir. Ancak burada belirtmemiz gereken bir husus vardır. Özgül bu karşılaştırmaları yaparak Münif Paşa’nın söz konusu tefrikasının tercüme olduğunu, oysa ‘kendisinden önce’ Paşa hakkında yapılan müstakil çalışmaların tamamında bu tefrikanın telif olarak gösterildiğini belirtmektedir. 2003’te yaptığımız incelemede bu iki eser arasındaki benzerliğe dikkati çekerek, üstelik *Solon* başlıklı metinden örnekler vererek her iki eserin aynı kaynağa dayandığını belirtmiştik. Bkz. Yıldız, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Felsefe Tarihçiliği, s. 23-24. Aynı şekilde Bedri Mermutlu da 2000’de yazdığı yazıda, söz konusu olan her iki eserlerin Fénelon’dan tercüme olduğuna işaret etmişti. Bkz. Mermutlu, s. 47. Bilebildiğimiz kadarıyla Özgül’ün adı geçen eserinin ilk baskısı 2005’te yapılmıştır.

<sup>50</sup> Aynı hususa işaret eden Mermutlu Münif Paşa’nın doğrudan doğruya Fénelon’un metninden çeviri yapmış olabileceği gibi Kumaryan’ın Türkçe çevirisinden kendine göre bir sadeleştirme yapmış olabileceğini de ifade etmektedir. Bkz. Mermutlu, s. 47.

<sup>51</sup>Özgül, s. 110.

<sup>52</sup>Özgül, s. 110.

görülmektedir. Ancak bu çıkarım doğru olsa bile, eserin yeni bir tercüme olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu durumda da eser tercümenin tercümesi olmuş olacaktır.<sup>53</sup>

Şüphesiz her iki tercüme arasında ifade ve üslup bakımından farklılıklar da vardır. Fakat bu farklılıklar asıl metinden uzaklaşacak derece büyük değildir. Esasen tercüme esas olan metnin kendisi farklı üslup ve ifadelerle fırsat verecek bir metin değildir. Kısa cümleler, klişe ifadeler... Bununla birlikte gerek tercüme yöntemi, gerekse ifade, üslup ve niyet bakımından mutlaka belirtilmesi gereken bir husus vardır. Münif Paşa filozoflara ait bazı sözleri kendi toplumu için en çok bilinen sözlerle karşılamakta, yer yer ayet ve hadislerle anlatılmak isteneni okuyucuya kendince en iyi biçimde aktarmaktadır. Örneğin, Solon'dan söz ederken “(Hayru’l-umûri evsatuhâ) kelâmı meşhûrunun kâili mûmâ ileyhtir”<sup>54</sup>; “Herkes indinde yalan (meselâ yılan gibi) menfûr olmalıdır. İnsan mevlâsına ibâdet ve vâlideynine hürmet ve işrâr ile ihtilâttan mücânebet etmelidir”<sup>55</sup>; “Mukaddemleri dâimâ Solon (*Müsâvât her türlü münâzaatı def eder*) dediği cihetle...”<sup>56</sup>; “Üzkürû emvâteküm bilhayr”<sup>57</sup>; “Fâide-i nâ-meşrûadan zarar evlâdır”<sup>58</sup> gibi ifadeler rahatlıkla metinde karşılık bulmaktadır. Bu tarz bir anlatımda felsefeyi topluma mal etme ve halka faydalı olma amacı gözetilebileceği gibi, seçilen metnin halk için muzır olmadığı gösterilmek istenmiş olabileceği de akla uzak bir ihtimal değildir.

Metnin Türkçesinde özel ifadelerle yer alan ahlakî ilkeler metnin orijinalinde de yer almaktadır. Nitekim eserin sahibi olan Fénelon her şeyden önce bir din adamı ve eğitimcidir. Paris’te yaptığı vaazlar oldukça ilgi görmüştür ve bu nedenle XIV. Louis onu torunlarına öğretmenlik etmek üzere görevlendirmiştir. Bu açıdan metnin yer yer ahlakî unsurlar içermesi yazarın mesleği ve formasyonu ile alakalıdır. Bu açıdan yazarla mütercimın amaçlarının bir noktada kesiştiği söylenebilir. Nitekim Tanpınar da Münif Paşa’yı “Tanzimat hareketinin, tercüme yolu ile ahlak prensiplerini münakaşaya koyan adamdır” şeklinde nitelerken onun bu misyoner tarafına işaret ediyor olmalıdır.<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup>Özgül, s. 116.

<sup>54</sup>Münif Paşa, s. 94.

<sup>55</sup>Münif Paşa, s. 141.

<sup>56</sup>Münif Paşa, s. 101.

<sup>57</sup>Münif Paşa, s. 104.

<sup>58</sup>Münif Paşa, s. 180.

<sup>59</sup>Tanpınar, s.180.

## SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyılda başlayan modernleşme hareketleri XIX. yüzyıldan itibaren askeri alanla sınırlı olmaktan çıkarak sosyal, siyasi ve kültürel açıdan sistemli bir yenileşme ve Batılılaşma hareketine dönüşmüştür. Problemin askeri alanla sınırlı olmadığını fark eden bazı Osmanlı devlet adamları ve aydınlar Batının bilim ve tekniği yanında kurum ve kuruluşlarını da örnek alıp ekonomiden siyasete, eğitimden kültüre ve sosyal hayata varıncaya kadar birçok alanda köklü yapısal değişimler ve dönüşümler gerçekleştirme gayreti içine girmişlerdir. Bu çerçevede kurulan bazı bilim ve kültür dernekleri özellikle Batılı kültür ve düşüncelerin toplum tarafından benimsenmesi ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Felsefî anlamda Batı düşüncesiyle kurulan irtibatlar XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra görülmeye başlar. İlk tercümelemlerin yapılmasında bazı Osmanlı aydınları ve bürokratlarının doğrudan veya dolaylı olarak etkili olduğu görülür. Batılı felsefî düşünceler ve ilk felsefî tercümelemler Münif Paşa, Ziya Paşa, Yusuf Kâmil Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Müşavir Paşa (A. Slade), Mehmed Emin Âli Paşa gibi devlet adamlarının ilgisi, desteği yahut bizzat yaptıkları tercümelemlerle fikir hayatımıza girmiştir. Bu bakımdan Türkiye'de felsefe ve felsefe tarihçiliğinin Osmanlı modernleşmesi çerçevesinde yönetici-elit tarafından desteklendiği ve hatta bizzat bunlar eliyle yürütüldüğü söylenebilir.

Felsefî nitelikteki eserlerin tercümesinde daha ziyade Aydınlanma düşüncesini hazırlayan Voltaire, Fénelon, Fontenelle gibi düşünürlerin eserlerinin tercih edildiği görülmektedir. Tercümede esas tercihin bu eserlerin siyasi içeriği yanında, bu eserlerde yer alan fikirlerin halkın düşünce kalıplarına uygun, kolay anlaşılabilir ve ahlakî nitelikte olması etkili olmuş olmalıdır. Nitekim ilk tercümelemler diyaloglar, hikâyeler ve biyografik nitelikteki eserlerdir. Bütün bu eserlerin Batılı felsefî sistemlerin ve düşüncelerin daha üst düzeyde alınılması ve benimsenmesi açısından felsefî bir zemin oluşturduğunda şüphe yoktur. Ancak Batılı eserlerin tercümesinin hangi ihtiyaçlarla gündeme geldiği ve tercümede tür eserlerin tercih edildiği bugün için de önemli bir mesele olarak güncelliğini korumaktadır.

Türkçe'de ilk felsefe tarihinin hangisi ve hangi nitelikte olduğundan ziyade bu eserin kimden, ne zaman ve hangi koşullarda çevrildiği, bu kitabın yaygınlık derecesi, ilk çevirinin getirdiği olumlu-olumsuz tepkiler ve bu kitabın açtığı yolda başka çevirilerin bu kitabı takip edip etmediği meselesi felsefe tarihçiliğimizin inşası bakımından önem arz etmektedir. Felsefe tarihçiliğimizin başlangıcı açısından ilk felsefe tarihi tercümesi Osmanlı aydın ve bürokratlarının çokça tercih ettiği Fénelon'un, kısaca *Abrégé* olarak isimlendirdiğimiz biyografik eseridir. Eser bir Osmanlı Ermenisi olan Krikor Kumaryan tarafından tercüme edilerek Mehmed Emin Âli Paşa'nın izni, Müşavir Paşa'nın teşviki ve desteğiyle, İzmir'de,

1854'te basılmıştır. Ardından aynı eser Münif Paşa tarafından *Tarih-i Hukemâ-yı Yunan* başlığıyla tercüme edilerek 1864-1868 arasında *Mecmuâ-yı Fünûn*'da peyderpey neşredilmiştir. Bu çalışmada her iki eserden seçtiğimiz rastgele örneklerle bunların aynı eserin farklı çevirileri olduğu gösterilmektedir. Ayrıca yaptığımız incelemede Fénelon'un da bu eserin yazımında büyük ölçüde İ.S. III. yüzyılda yaşadığı düşünülen felsefe tarihçisi Diogenes Laertios'un Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri adlı eserinden faydalandığı örneklerle gösterilmiştir.

Tercümeyle esas olmak üzere her iki mütercimnin amacının örtüştüğü görülmektedir. Her iki mütercim de Batılı kültür ve düşünce ürünlerini Türk fikir hayatına taşımak, toplumu bilgilendirmek ve düşünce hayatında bir yeniliği başlatmak emelindedir. Onları bu arzusu devletin genel siyasetiyle de uyum içerisindedir. Fénelon'un söz konusu eseri Batılı anlamda henüz felsefi düşüncelerin ve kavramların teşekkül etmediği bir toplumda, Batılı düşüncelerle ilk defa karşılaşan bir toplum için uygun bir eser gibi görünmektedir. Çünkü eserin biyografik ve doxografik niteliği yanında ahlakî öğretilerin öne çıkması Batılı fikirlerin yayılmasını kolaylaştırmış, aynı zamanda siyasi yönetim açısından muzır görülmediği gibi belki faydalı bile görülmüştür. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde yazılan bazı ahlak kitaplarının, toplumu kontrol etmek üzere özellikle yönetim tarafından hazırlatıldığı bilinmektedir.

İlk felsefe tarihi eserinin nasıl, hangi koşullarda ve ne tür eserlerle başladığını bilmek bu eserin geleceğe doğru nasıl bir ufuk çizdiğini ve daha da önemlisi felsefe tarihçiliğimizin bugünkü durumunu görmemizi sağlar. Fénelon'un *Abrégé*'si Batı felsefesiyle kurulan ilk irtibatlardan biri ve ilk felsefe tarihi eseri olması bakımından Türkiye'de felsefe tarihçiliğinin başlangıcını oluşturur. Ne var ki bu eserin ilk tercümesi İzmir'de basıldığı için sınırlı bir çevrede kalmış, Münif Paşa'nın tercümeleri ise kitaplaşmadığı için yalnızca erbâbının ulaştığı bir kaynak olarak *Mecmuâ-yı Fünûn*'un satırları arasında kalmıştır. Eser kendisinden sonra bazı felsefe tarihlerinin telifine öncülük etmekle birlikte bu teşebbüslerin akîm kalmasıyla uzun süre biricikliğini korumuş, ancak başlatmış olduğu Batılı felsefe tarihi geleneği değişen koşullarda farklı niteliklerle bugüne kadar ulaşmıştır.

#### KAYNAKÇA

Akünel, Dündar, "Çeviri ve Batılılaşma", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. II, İletişim Yay., İst. 1985.

Âli (Mektûbî-i Sadâret hulefâsından), "Hükemâ-yı Meşhûre-i Kadîmenin Tercüme-i Hâlleri" *Mecmûa-i İber-i İntibah*, (Y. 2, Nu. 6, Ramazan 1280.

Ali Suavi, “Tarih- Efkâr”, *Ulûm*, S. III, (Paris 1286), s. 105-115; S. IV, (Paris 1286), s. 169-182; S. VI, (Paris 1286), s. 298-311; S. XVI, (Paris 1286), s. 937-950.

Anay, Harun, “Felsefe: Literatür”, *DİA*, C. XII, İst. 1995.

Atay Ç., *Tarih İçinde İzmir*, Tifset Basın Yayın A.Ş., İzmir, 1979.

Badem, Candan, “Amiral Adolphus Slade’in Osmanlı Donanmasındaki Hizmetleri ve Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Gözlemleri”, *Türkiyat Mecmuası*, C. XXI, (Bahar 2011).

Baykara, T., *İzmir Şehri ve Tarihi*, Ege Üniversitesi Rektörlük Yayınları No: 38, İzmir 1974.

Beydilli, Kemal, “Mehmed Emin Âli Paşa”, *DİA*, C. II, İst. 1989.

Buğra, J., *İlk Türk Basımevinin Kuruluşundan İlk Millet Meclisinin Açılışına Kadar Osmanlı İmparatorluğu Sınırları İçinde Basılan Kitaplar (1729-1876)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü.E.F. Kütüphanecilik Bölümü, 1967.

Fatma Aliye Hanım, *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*, Hanımlara Mahsus Gazete Mat., İst. 1317.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Abrégé des vies des anciens philosophes: avec un recueil de leurs plus belles maximes*, chez Jacques Estienne, 1726.

[Fénélon, Francois De] Kumaryan, Krikor, *Abrégé De La Vie Des Plus İllustres Philosophies De L’Antiquité: Evvel Zamanda Âzamü’ş-şân Olan Feylesofların İmrâr Etmış Oldukları Ömürlerinin İcmâlidir*, (Çev. Cricor Chumarian, Symrne (İzmir) 1854.

[Fénélon, Francois De] Münif Paşa, “Tarih- Hukema-yı Yunan”, *Mecmuâ-yı Fünûn*, (S.13, s.21-29, Cemiyet-i İlmiye ve Osmâniye Matbaası, İstanbul 1280; S.15, (1280), s.94-105; S.18, (1280), s.140-153; S.19, (1280), s.180-188; S.22, (1280), s.400-406; S.23, (1281), s.440-447; S.29, (1281), s.178-185; S.31, (1281), s.268-277; S.35, (1283), s.69-77; S.36, (1283), s.112-116; S.37, (1283), s.141-151; S.40, (1283), s.255-266; S.41, (1283), s.200-212; S.42, (1283), s.241-253; S.43, (1283), s.327-333; S.44, (1284), s.13-24; S.1, (1300), s. 24-31).

[Fénélon, Francois De] Rıfat Bahir, *Felsefe ve Feylesoflar: Felâsife-i Kadîme*, Keşişyan Mat., İzmir 1329/1913.

[Fénélon, Francois De] Seyit Abdullah bin Hüseyin, *Târîhu ’l-Felâsife – Muhtasarı Tercemeti Meşâhîr-i Kudemâ-yi ’l-Felâsife*, (Çev.), *Bulak Matbaası*, 1252/1836; et-tab’atü’s-sâniye, El Matbaatü’l-Cevâib, Kostantiniyye 1302/1886.

İnceoğlu, F. Samime, “Tanzimat’ta Bir Düşünür ve Bürokrat: Münif Paşa ve İktisat Tasavvuru”, *Divân*, S. XIX, (2005/2).

Kafadar, Osman, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yay., İst. 2000.

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yay., İst. 2007.

Mermutlu, Bedri, “Türkçe’de Yayımlanmış İlk Felsefe Eseri”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2000 – 2001), II/2.

Özgül, M. Kayahan, *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politeknîği: Münif Paşa*, Dergâh Yay., İst. 2014.

Passmore, John, “Historiography of Philosophy”, *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), The Macmillan Company, C.5-6, New York 1972.

Piaia, Gregorio, “Philosophical Historiography in France from Bayle to Deslandes”, (Santinello, Giovanni; Piaia, Gregorio (Eds.), *Models of the History of Philosophy: Volume II: From Cartesian Age to Brucker*, Springer Netherlands 2011).

Slade, Sir Adolphus (Müşavir Paşa), *Türkiye Seyahatnamesi ve Türk Donanması ile Yaptığı Karadeniz Seferi*, (Çev. Ali Rıza Seyfioğlu), Askeri Deniz Matbaası, İst. 1945.

Şehsüvaroğlu, Halûk Y., “Müşavir Paşa (A. Slade)”, *Cumhuriyet*, 2 Temmuz 1950.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İst. 2001.

Utku, Ali, “Felsefe Tarihçiliğimizin İnşası: Geç-Osmanlı Felsefe Tarihi Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, *Ayraç*, S. VII, (Nisan 2010).

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İst. 1998.

Yanyalı F. Şükrü, *Meşâhîr-i Kudemâ-yı Felâsifenin Mücmelen Tercüme-i Hâlleri*, Kırkanbar Mat., İst. 1293.

Yıldız, Yakup, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Felsefe Tarihçiliği*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İst. 2003.



## **KLASİK SİYASİ DÜŞÜNCEYLE HESAPLAŞMA: MACHIAVELLI VE SPINOZA\***

**Yasin PARLAR**

İnönü Üniversitesi

Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

yasinparlar87@gmail.com

### **ÖZET**

Klasik siyaset felsefesi standardı o kadar yüksek tutmuştu ki gerçekte hiç kimsenin görmediği ve görme imkânı da olmayan devletler tasarlamıştı. Onlar insana dair doğru bir analiz yapamadıklarından ve başarılı bir siyaset tam da bunu yapabilmeyi gerektirdiğinden ortaya koydukları düşünceler hayali tasarılar olmaktan öteye geçememiştir. Bu duruma yönelik ciddi eleştirilerden ilki Machiavelli'den gelmiştir. O, antik Yunan'ın ahlak anlayışı doğrultusunda ortaya çıkan siyasi anlayışla Ortaçağ'ın kilise merkezli siyasi yapılanmasını eleştirmiştir. Machiavelli'nin bu görüşlerinin bir uzantısı 17. yüzyıl düşünürlerinden Spinoza'da da görülmektedir. Spinoza felsefesinde de birçok bakımdan Antikçağ ile Ortaçağ düşüncesinden kopuşun izlerine rastlanmaktadır. Öyle ki *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde çok yoğun bir şekilde Kutsal Kitap eleştirisinde bulunmaktadır. Mucizelerin imkânını reddederek her şeyi doğa olayları çerçevesinde açıklama çabasıyla Modern döneme özgü tutumun ayırt edici özelliklerinden birini kendi felsefesinde ortaya koymuş olmaktadır. Bu çalışma kapsamında bahsi geçen iki düşünürün klasik gelenekle nasıl bir hesaplaşma içine girdikleri ve bu girişimin siyaset felsefesi açısından ne gibi sonuçları beraberinde getirdiği incelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Siyaset Felsefesi, Modern Siyaset Felsefesi, Machiavelli, Spinoza.

## **CHALLENGING AGAINST CLASSICAL POLITICAL PHILOSOPHY: MACHIAVELLI AND SPINOZA**

### **ABSTRACT**

Classical political philosophy had such a grandiose standard that they envisaged such states that nobody set eyes on them or even had the possibility of seeing one of them in real life. Since they weren't able to make a correct analysis on human being and since a successful politics needs to do this, the thoughts they set forth didn't go beyond some imaginary envisagement. One of the important criticisms about this situation was made by Machiavelli. He criticized very seriously the political understanding that stems from moral sentiment of ancient Greek and the political structure centered around the church in middle age. A continuum of the Machiavelli's views can be seen in Spinoza, who is one of the 17th century philosophers. Through its many aspects, the tracks of this rupture from the ancient and medieval perceptions can be seen in Spinoza's philosophy as well. That is also why he directed harsh criticisms to the Bible in his *Theologico-Political Treatise*. So he presents one of the distinctive features special to the modern age by rejecting the possibility of miracles and explaining everything within the frame of natural events. In the scope of this study, we will try to examine how these two philosophers challenged the classical tradition and what results their challenge emerged.

**Keywords:** Classical Political Philosophy, Modern Political Philosophy, Machiavelli, Spinoza.

---

\*Bu makale, 13-16 Ekim 2016'da Antalya, Kemer'de düzenlenen *Uluslararası Avrasya Spor, Eğitim ve Toplum Kongresi'nde* de bildiri olarak sunulan "Machiavelli ve Spinoza Bağlamında Klasik Siyaset Felsefesinden Kopuşun Temelleri" başlıklı bildiri metninin büyük oranda geliştirilmiş şeklidir.

## GİRİŞ

Hem Machiavelli hem de Spinoza'nın siyaset teorilerini ortaya koyarken hareket noktaları geleneğin eleştirisi olmuştur. Ancak bu iki ismin gelenekle hesaplaşmasından bahsederken bunların gelenekten ne anladıklarına dair net bir sınır çizmek elzemdir. Zira her iki düşünür de yöntem olarak deneyimin kılavuzluğuna başvurmuşlar ve sıklıkla tarihi olaylara gönderme yaparak geçmişteki siyasi olaylardan hareketle kendi dönemlerinin siyasi olaylarını anlamlandırma girişiminde bulunmuşlardır. Spinoza için referans daha çok Yahudi toplumu iken Machiavelli için Cumhuriyet dönemi Roma'sıdır. *Titus Livius* Machiavelli'nin dayandığı tarihçi iken *Tacitus* Spinoza'nınki olmuştur. Dolayısıyla her iki ismin de gelenekten alınacak şeyler olduğunu düşündüklerini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Hesaplaşma içine girdikleri gelenek ise daha çok Antik Yunan'ın, Sokrates, Platon ve Aristoteles de buraya dâhil edilebilir, ortaya koymuş olduğu politik ve ahlaki tablo ile Orta Çağ'ın kilise merkezli siyasi yapılanmasına ilişkin gelenektir.

Bu bağlamda hem Machiavelli hem de Spinoza siyasetin teorik olmaktan çok pratik bir iş olduğunu vurgulamış; klasik anlayışın yaptığı gibi tamamıyla idealize edilmiş bir insan anlayışından hareketle reel politik düzlemde hiçbir işlerliği olmayan teoriler üretmekten ziyade, deneyimi rehber alarak var olan siyasi problemlere gerçekçi çözümler arama yoluna gitmişlerdir. Bu çözüm arama sürecinde, yine klasik anlayıştan farklı olarak, ahlaki kaygıları ön planda tutmak yerine iktidarı elde tutma ve halk arasındaki düzeni, birliği sağlama gibi problemleri temele almışlardır. Bu yaklaşımla birlikte de klasik anlayıştan büyük ölçüde bir kopuş gerçekleşmiş olmaktadır. Artık siyaset adamında aranan; birtakım ahlaki ilkelere sıkı sıkıya bağlı erdemli bir şahsiyet olması değil, siyasetin işleyişini, yapısını ve dinamiklerini çok iyi bilen, halkın huzur ve barış içinde yaşamasını sağlayabilecek bir karaktere sahip olmasıdır.

Klasik siyasi geleneğin ütöpik bir çizgide yer almasını her iki düşünür de bu klasik geleneğin idealize edilmiş insan tasavvuruna bağlamışlardır. Bu doğrultuda özelden bu iki düşünür, genelde de modern siyasi gelenekle birlikte insana dair farklı bir yaklaşım söz konusu olmaya başlamıştır. Spinoza, Machiavelli'nin insanı ele alış tarzını onaylamış ve aynı düzlemden hareket etmiştir. İkisi de insanın aynı zamanda bir tutku varlığı olduğu gerçeğinden hareket ederek politika felsefelerini inşa ederken bu hususu göz önünde bulundurup mükemmel olmaktan uzak bir varlık olan insan için bir politika inşa etmenin peşine düşmüşlerdir.

Spinoza ve Machiavelli'nin benzeştikleri bir diğer husus aristokrasiye ve azınlığın yönetme arzusuna yönelik derin kuşkularıdır. İkisi de tiranlık tehdidinin özellikle de kendisini dindarlık maskesi altında gizlemiş kiliseye ait tiranlığın farkındaydı. Machiavelli *Söylevler*, Spinoza ise *Teolojik Politik İnceleme* adlı eserinde bu gerçeğe dikkat çekmişlerdir.

### **Machiavelli:**

15. yüzyılda yaşamış Floransalı bir siyaset düşünürü olan Machiavelli amacını *Söylevler* eserindeki şu cümleleriyle çok açık bir biçimde ifade eder: “Herkesin ortak yararına olacağına inandığım şeyleri yapmaktan duyduğum doğal şevk beni hiç kimsenin henüz basmadığı bir yola çıkmaya itiyor” (Machiavelli, 2009, s. 21). Bu cümlelerden daha önce kimsenin ifade etmediği düşünceleri dile getireceği anlamı çıkarken, bununla klasik gelenekten de farklı bir yolda ilerleyeceğinin de altını çizmiş olmaktadır. Onun klasik siyaset olarak adlandırdığı düşünceye yönelik önemli eleştirilerinden biri bahsedildiği üzere klasik geleneğin olan ile olması gereken arasındaki farkı göz önünde bulundurmayıp tamamıyla ütopyik tasarımlar ortaya koymuş olmasıdır. Dolayısıyla Machiavelli siyasi gerçekçilik olarak adlandırılabilir bir tutumla klasik geleneğin bu ütopyik ya da idealize edilmiş siyaset tasarısına karşı çıkmıştır. Ona göre siyaset biliminin amacı olması gerekeni düşünüp tasarlamak değil, olanı açıklamaktır: “Birçok kişi gerçekten hiç kimsenin fiilen görmediği ve tanımadığı cumhuriyetler ile prenslikler hayal etmişlerdir. Ama yaşanan durum ile yaşanılması gereken durum arasında o kadar fark vardır ki, olana gözlerini kapayıp yalnızca olması gerekeni görmek isteyen her kimse, varlığını korumaktan çok yok olmayı öğrenmiş olur” (Machiavelli, Prens, 2006, s. 117). Böylelikle Machiavelli salt olgular üzerine kurulu bir siyaset anlayışı geliştirip siyasetin iktidara gelmek ve iktidarı korumak anlamında stratejik ve teknik beceri haline gelmesini amaçlamıştır. Bu da siyaset alanının her türlü normatif yaklaşımla ilişkisinin kesilip özerkleşmesi demektir. Yani Machiavelli, siyaseti hem aşkın ya da göksel bir güce ve ondan kaynaklanan dinsel dogmalara hem de geleneksel ahlaki değer yargılarına bağımlı olmaktan kurtarır. Böylece siyaseti ortaçağda Hıristiyanlık ile antikçağda ahlak ile yoğuran anlayışlar ortadan kaldırılır (Mehmet Ali Ağaoğulları, 2013, s. 176).

İktidarın ele geçirilmesi hususunda ise *virtue* (erdem) ve *fortuna* (yazgı) kavramlarına atıfta bulunur. Türkçeye *şans*, *yazgı* ya da *talih* olarak çevrilebilecek olan *fortuna*, nesnelere (olaylara) dışsal olan ve insanları keyfi bir şekilde yöneten aşkın bir güç anlamına gelmez. Machiavelli bu kavram ile insani şeylerin kayganlığını, belirsizliğini dile getirmektedir. Yaygın kullanımında *erdem* anlamına gelen *virtue* kavramını ise, Türkçede tek bir sözcükle karşılamak mümkün değildir. Machiavelli'nin kullandığı anlamda *virtue* insanın yaratıcı enerjisini harekete geçiren yetenek ya da beceridir; güç, kurnazlık, yiğitlik, cesaret, azim, kararlılık gibi özellikleri içinde barındırır (Mehmet Ali Ağaoğulları, 2013, s. 192-193). Machiavelli *virtue* kavramını *fortuna* kavramıyla birlikte düşünmemizi ister. *Fortuna*'nın karşı konulmaz gibi görünmesi, insanların kadercilik anlayışının içine gömülüp edilgin bir tutum takınmalarından kaynaklanır (Mehmet Ali Ağaoğulları, 2013, s. 193). Oysa siyasette başarılı olmanın ilk koşulu, insanın *virtue* sayesinde *fortuna* ile baş etmeyi bilmesidir. *Virtue* de bu bağlamda etkin olmaktır; *praksistir* (Zelyüt, 2012, s. 57) İnsanın *fortunayı* düzenlemesi, ona karşı koyması, hatta ona hâkim olması demektir. Bu konuyla ilgili olarak Machiavelli şunları söyler: “Gözü kara olmak, sağduyu ve akılla hareket eden biri olmaktan daha

iyidir diye düşünüyorum; çünkü *fortuna* bir kadındır; ona egemen olmak için onu dövmek ve dürtmek şarttır. O, kendini soğukkanlı davrananlara değil de sert davrananlara teslim eder. Bu yüzden *fortuna* dışı olduğu için her zaman gençlere boyun eğer. Çünkü gençler daha gözü kara olup daha korkusuzca onu yönetirler” (Machiavelli, Prens, 2006, s. 181). Bu ifadeler ekseninde Machiavelli'nin erdem kavramından anladığı özellikle antik Yunan'ın anladığından oldukça farklıdır. *Erdem*, iyilik ya da kötülük gibi ahlaki kavramlar bağlamında değil, siyasi arenada başarılı olmak, etkin olmak yani bir anlamda güç elde etmekle ilintili bir şekilde düşünölmeye başlanmıştır. Onun preste ya da yöneticide aradığı özellikleri düşündüğümüzde söylenmek istenen daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

Machiavelli düşüncesinde yönetici olacak kişinin birtakım ahlaki ya da dini kaidelere bağlı olması gerekmez. O, dürüst, adil ve inançlı olmak durumunda değildir. Machiavelli, basiretli bir prensin sahip olması gereken özellikleri biri gücü ve cesareti ile diğeri kurnazlığı ve akli ile sembolleşen iki hayvan benzetmesi üzerinden ifade eder. Bu iki hayvan tilki ve aslandır (Machiavelli, Prens, 2002, s. 99). Ona göre, basiretli bir prens siyasi manevraları çok iyi sezip ona göre şekil alabilmelidir. Söz gelimi bir prens sözünü tuttuğunda zarar göreceğini biliyorsa bu sözünü tutmamalıdır. Çünkü verdiği sözün nedenleri ortadan kalkmıştır. Ona göre tüm insanlar iyi olsaydı bu iyi bir temenni olurdu; fakat insanlar, namussuz ve sözlerini tutmaz olduklarından, prensin de sözünü tutması gerekmez (Machiavelli, Prens, 2002, s. 99). Ona göre, örneğin Borgia'nın başarıya ulaşmak için kullandığı taktik, cesur ve baş eğmez bir adamın onurlu mücadelesi değil, her türden ahlaksal ilke ve dürüstlüğü - buna kendi haysiyeti de dâhil - çığneyerek ilerlemesine tekabül etmektedir. O, sonunda kendisine karşı nefretle birleşmiş olan hasımlarını yola getirmeyi bilecek, bu uğurda hiçbir hilekârlıktan geri durmayacaktır (Machiavelli, Seçme Yazılar, 2000, s. 8-9). Yine Machiavelli tarafından verilen bir başka örnek Roma'nın kurucusu olan Romulus'un imparatorluğu kurarken seçtiği yola ilişkindir:

“Belki de birçokları, Romulus gibi kardeşini öldürmesi gereken ve sonra da iktidar ortağı olan Titus Tatius'un ölümüne eğlence düzenlemiş bir devlet kurucusunun kötü bir örnek olduğunu düşüneceklerdir. Oysa bu kanı onu cinayeti işlemeye iten amaç göz ardı edilirse doğrudur” (Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, 2009, s. 60). “Basiretli bir kavrayış, bir cumhuriyeti kurarken ya da bir krallığı düzenlerken yasadışı hareket ettiği için herhangi birini kınamayacaktır. Her ne olursa olsun hareketi onu suçlu çıkarsa da işin sonucu onu mazur göstermelidir ve sonuç Romulus'unki gibi iyi olduğu zaman, onu her zaman mazur gösterecektir. Çünkü yıkmak için kullanılan şiddet eleştirilmelidir ama eski hali yeniden kazanmak için kullanılan şiddet kınanmamalıdır” (Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, 2009, s. 61). Görüldüğü üzere Machiavelli yıkıcı şiddet ve kurucu şiddet ayrımı yapar ve ona göre şiddet şayet Romulus'unki gibi devlet kurmaya, onu ayakta tutmaya hizmet ediyorsa kınanmamalı aksine övölmelidir.

Borgia ve Romulus örneklerini düşündüğümüzde Machiavelli'nin “dinen haram” ya da “ahlaken kötü” kavramlarını kaldırıp yerine “siyaseten başarılı ya da başarısız” kavramlarını getirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda siyasette etkililik ahlakta yahut dinde erdeme benzeyen bir yer tutar ve etkisizlik günah kavramına karşılıktır. Prens in iktidarı elde tutmak ya da ülkesinin bekasını sağlamak için yaptığı eylemler iyi eylemlerdir (Ebenstein, 2001, s. 170). Machiavelli'nin Hıristiyanlık ya da kiliseye yönelik eleştirileri de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Ona göre Hıristiyanlık Roma'nın pagan dininin aksine tevazu gibi erdemleri yücelterek İtalya'nın kadınsılaşmasına sebep olmuş ve Kilise de İtalya'nın birlik olmasının önünde en büyük engel olarak İtalya'ya en büyük kötülüğü yapmıştır. Machiavelli bu konudaki eleştirilerini *Söylevler* eserinde çok açık bir şekilde dile getirir: “Biz İtalyanlar, şu halde dinsiz ve kötü olmamızı, ilk olarak kiliseye ve papazlara borçluyuz [...] Fransa'da ya da İspanya'da olduğu gibi, bu bölgelerin hepsi bir cumhuriyetin ya da prensin idaresi altına girmediği hakikaten bölgelerin hiçbirinde ne dirlik olur ne de mutluluk” (Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, 2009, s. 75). Şu halde kilise ne İtalya'ya sahip olacak kadar ne de başkalarının sahip olmasına izin vermeyecek kadar güçlü oldu. Ülkenin tek bir iktidar altında birleşmemiş olmasının nedeni budur (Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, 2009, s. 76). Machiavelli'nin buradaki kilise eleştirisi onun İtalya'yı bölünmüş bir halde bırakmasına, İtalya şehir devletlerini tek bir çatı altında toplamayı başaramamış olmasına ve bunun önündeki en büyük engel olmasındadır. Ayrıca elindeki dini otoriteyi yerinde kullanamamasındadır. Dolayısıyla Machiavelli'ye göre ne Hıristiyanlığın ne de Antik Yunan'ın ortaya koyduğu model yönetici için kılavuz olabilecek niteliktedir.

Machiavelli prenslerin kılavuzu/eğitmeni olarak Aşil, Herkül gibi birçok Antik kahramanı eğitmiş olduğuna inanılan, yarı insan yarı at görünümüne mitolojik bir figür olan *Kentaur Kairon*'dan bahseder. Onun kendi modeli yarı hayvan yarı insan şeklindeki bir figürdür. O prensi, özellikle de yeni prensi ilkin bu iki doğayı, hem hayvan doğasını hem de insan doğasını kullanmayı bilme konusunda uyarmaktadır. 20. yüzyıl siyaset felsefecilerinden Strauss, burada Machiavelli tarafından vurgulanan şeyin Tanrı'yı taklit etmenin yerine hayvan tabiatını taklit etmenin geçirilmiş olduğunu ifade eder. Ona göre, Machiavelli burada hümanizmin yeterli olmadığına ilişkin hakikat hususunda en önemli tanığımızdır. İnsan kendini bütünü ışığında, insani olmayan bütünü kökeni altında anlamak durumunda olduğu için ya da insanlığı aşmayı deneyen bir varlık olduğu için insanlığı şayet insanüstü (superhuman) yönünde aşmıyorsa insan altı (subhuman) yönünde aşmalıdır. Strauss'a göre benzer düşünceler başka düşünürlerce de farklı şekillerde ifade edilmiştir. En önemli eserinde insanın atları taklit etmesi gerektiği şeklinde öneride bulunan Swift'i anabiliriz. Ya da insanaltı (subhuman) durumuna, doğa durumuna dönüş talebinde bulunan Rousseau'yu ve de hakikatin Tanrı değil de bir kadın olduğunu iddia eden Nietzsche'yi. Machiavelli'ye gelince aynı şekilde o da *God-Man Chirst*'inyerine *Beast-Man Kairon*'u geçirmiştir (Strauss, Thoughts on

Machiavelli , 1958, s. 78). Machiavelli'nin klasik geleneği gerçekleşmesi imkânsız, hayali prenslikler kurmakla itham etmesini bu ifadelerle daha iyi anlayabiliyoruz. Klasik gelenek, söz gelimi Platon'un bir model ya da standart olarak "İyi ideası" ya da Hristiyanlığın insan bedeninde enkarne olmuş Tanrı anlayışı gibi, standardı o kadar yüksek tutmuştur ki bunun reel-politik düzlemde gerçekleşmesine dair hiçbir imkân bulunmamaktadır. Bu sebeple Machiavelli'ye göre yapılması gereken, standartların ya da amacın yeniden gözden geçirilip aşağı çekilmesidir.

Standardın düşürülmesi, - yani en iyi rejim sorununun nesnel ya da maddi bir doğal düzene göre değil, insana, insanın arzusuna göre ortaya konulması - ahlaki olan ile siyasi olan arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesini içerir. Klasik siyaset felsefesinde -kendinden önce var olan- ahlak bir düzenle (bir standartla) ilişkili olarak düşünülürken, Machiavelli'den itibaren ahlaklılık bir ön şart olmaktan çıkar ve aksine siyasetin bir sonucu haline gelir. İnsanların gerçekten nasıl yaşadığından yola çıkmalıyız; yani hedefi düzeltmeliyiz. Bu önermenin doğal sonucu erdemden yeniden yorumlanmasıdır. Erdem, devletin onun için var olduğu şey diye anlaşılmamalıdır: Erdem yalnızca devlet için vardır. Ahlak ancak siyasi toplum bağlamında mümkündür; siyasi toplumu varsayar. Siyasi toplum ahlakın sınırları içerisinde kalınarak inşa edilemez ve korunamaz. Zira koşula bağlı olan şey ya da sonuç koşuldan ya da sebepten önce gelemez (Luc Ferry-Renault, 2015, s. 64).

Tabiat değişkendir ve birbirinden bağımsız tüm nitelikleri içinde barındırır. Hükümdarın *virtue*'su da tabiatı taklit etmesine bağlıdır. Ancak burada sınır yine tabiatın kendisidir, zira sınır çizerek tüm niteliklerin pratiğe dökülmesinin önünde duvar olan tabiattır, "insanlık durumu"dur. Machiavelli'nin söyleminde sınır ve amaç, kriz ve güç birbiriyle kesişir. *Kentaur Kairon* metaforunun ifade ettiği şey de bir anlamıyla tabiattaki değişkenliğe ve çeşitliliğe uyum sağlama kapasitemizi sınırlayan engelleri aşma teşebbüsüdür. Tabiatın çokluğuna ve sonsuz değişikliğine karşılık veren bireysel bir çeşitlilik figürü olarak *Kentaur*, talihin sürekli değişimlerine karşı ayakta kalmak için kendimize amaç edinmemiz gereken bir figürdür. Hem insanın hem de hayvanın olmak üzere "her iki tabiatı" da kullanmak, bakış açılarını ve deneyimleri çoğaltmak anlamına gelir. Birey için bu önerme, kişinin kendisini çoklu hale getirmesini ifade eder (Luchasse, 2012, s. 259).

Yukarıda ifade edilenler ışığında *virtue* kavramının Machiavelli düşüncesinde ne anlama geldiği biraz daha berraklaşmış olmaktadır. Machiavellian *virtue* sürekli teyakkuz haline karşılık gelir. Bunu belki de en açık olarak *virtue* ile *ozio*'yu karşılaştırırken gösterir. Machiavelli için *virtue*'nun karşıtı *vizio* (erdemsizlik, alçaklık, kötülük, *vice*) değil, *ozio*'dur. *Ozio*, tembellik, miskinlik, aylaklık, uyuşukluk, atalet, kararsızlık, enerjisizlik vb. anlamlara gelir. Bu Machiavelli için *virtue*'nun etkin olmak anlamına geldiğini gösterir (Zelyüt, 2012, s. 57). Machiavelli'ye göre *virtue* insanın, dünyanın *fortuna* şeklinde kendisine açtığı fırsatlara karşılık verebilme becerisidir. *Virtue*

moral değil, politik bir kavramdır. Burada söz konusu olan failin moral hasleti değil politik zekâsı, becerisidir (Bumin, 2012, s. 86).

### **Spinoza:**

Spinoza Machiavelli'den yaklaşık olarak iki asır sonra yaşamış, 17. yüzyıl düşünürlerindedir. Onun siyaset felsefesine dair görüşleri son yıllara kadar gölgede kalmıştır, demek yanlış olmaz. Bu duruma biraz başyapıtı olan *Etika*'nın salt metafiziğe ilişkin bir kitap olarak değerlendirilmesi, biraz da çağdaşı Hobbes'un siyaset felsefesi alanında çok baskın bir rolde olması gösterilebilir. Fakat siyaset üzerine yazmış olduğu iki eser (*Politik İnceleme* ve *Teolojik Politik İnceleme*) ile *Etika* arasındaki paralel bir okuma Spinoza'nın siyaset felsefesi alanında da çok önemli görüşler ortaya koymuş olduğunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Özellikle *Politik İnceleme* eserini okuyan biri aynı zamanda onun Machiavelli'nin düşüncelerinden de ne kadar etkilenmiş olduğunu da rahatlıkla görebilecektir.

Tıpkı Machavelli gibi, Spinoza da siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini ortaya koyarken klasik siyaset felsefesi ile bir hesaplaşma içerisine girer. Bu geleneğe olan karşı duruşunu bir dostuna yazmış olduğu mektubundaki\* ifadeler çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır: Platon, Aristoteles ve Sokrates'in otoritesi benim için bir anlam ifade etmiyor. Epikuros'tan, Demokritos'tan, Lukretius'tan veya başka bir Atomcudan, atom savunucusundan örnek göstermiş olsaydın, buna şaşırabilirdim. Gizli nitelikler, yönelimli türler, tözsel formlar ve bunun gibi binlerce saçmalık icat edenlerin hortlak ve hayaletleri uydurmasında ve Demokritos'un itibarına gölge düşürmek maksadıyla (ki onun itibarını o kadar çekemiyorlardı ki onca takdir gören kitaplarının hepsini yaktılar) kocakarı masallarına prim vermesinde şaşılacak bir şey yok. Şayet bu gibi insanlara inanacak yapıdaysan, Kutsal Bakire ve bütün azizlerin mucizelerini reddetmek için ne gibi gerekçen olabilir (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 290).

Buradan hareketle Spinoza'nın, Platon, Sokrates veya Aristoteles'ten ziyade bunların karşısında yer alan özellikle de atomcu düşünürlerden etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu, modern bilimin o günkü etkisiyle 17. yüzyıl boyunca bulabileceğiniz bir şeydir. Spinoza'nın tüm felsefesi modern bilimlerin doğuşu ile bağlantılıdır. Fakat bu durum L. Strauss'a göre bir güçlüğü de beraberinde getirir. Demokritos, Epikuros ya da Lucretius'un atomistik ya da materyalist felsefesi apolitiktir. Politik şeylerin doğalarına ilişkin birtakım görüşleri olmuş olsa da kelimenin tam anlamıyla politika düşünürü değillerdi. Epikuros'un "Politik şeylerden kendini uzak tut." şeklindeki formülü de bunun göstergesidir. Diğer yandan Spinoza ise tutkulu bir politika düşünürüydü ki bu husus Strauss'a göre üzerinde durulması gereken bir noktadır. Materyalist felsefenin doktrini ile politik coşkunun

---

\*Spinoza'nın mektupları serisinde 56. Mektup olarak numaralandırılan bu mektup Spinoza tarafından Hugo Boxel'e yazılmıştır. Mektuplaşma Boxel'in Spinoza'dan hortlak ve hayaletlere ilişkin görüşlerini bildirmesini istemesi üzerine başlamıştır.

kombinasyonu modern bir fenomendir. Modern öncesi politika felsefesi geleneği anti materyalistti (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 2). Strauss'a göre Spinoza'nın başarmış olduğu şey materyalist doktrinle politik bir keşfin sentezini yapmış olmasıydı. Bunu başarabilmiş olması ise Machiavelli'nin onun üzerinde büyük bir etkiye sahip olmasındandır.

Spinoza kendisinden önceki herhangi bir politika düşünürünü Machiavelli'yi methettiği kadar methetmemiştir. Bu manada Machiavelli, Spinoza için en önemli politika düşünürüydü. Strauss'a göre Spinoza'nın Machiavelli'ye yönelik bu övgüsü (*Politikİnceleme*'de keskin zekâlı Floransalı diye bahseder) Machiavelli'nin bir cumhuriyetçi olduğuna inanmasıydı. Machiavelli'nin iki eserinden *Prens* değil de *Söylevler* Spinoza'ya göre Machiavelli'nin *magnum opus*'udur. Strauss, "Söylevler"ebaktığımızda sadece bir bölümde - kitap I, bölüm 58'de - Machiavelli'nin tüm önceki yazarlara itiraz ettiğini görürüz." der. Buradaki itiraz halkın büyük noksanlıklar içinde olduğu, onların sürekli değişen yapıları ile suçlamalarına ilişkindir. Machiavelli çoğunluğu bu suçlamalara karşı savunmaktadır. Burada isimlerini anmaksızın Aristoteles ve Platon ile hesaplaştığı söylenebilir. Bu nokta itibarıyla Spinoza düşüncesinde bir etkiden bahsedilebilir (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 3).

Klasik politika felsefesine göre insan doğası gereği iyiye yönelir. Tabiatı itibarıyla doğasının mükemmelleşmesi yönünde mücadele eder. İşte Spinoza'nın klasik gelenekte eleştirdiği önemli noktalardan biri teleolojik evren ve insan anlayışıdır. İnsan doğası gereği erdeme, doğasının mükemmelleşmesine yönelmesi diye bir şey söz konusu değildir. Bunun gerekçesi Spinoza tarafından basit şekilde ifade edilmiştir. Hiçbir canlı doğa gereği herhangi bir şeye yönelmez. Bir taşın yuvarlanması şeklindeki basit örneği ele alalım. Aristoteles'e göre taşın düşme sebebi onun doğa gereği yerin merkezine doğru düzenlenmiş olmasıdır. Modern düşünceye göre ise düşen bu taş hiçbir şekilde düzenlenmiş değildir. Bu sadece yer çekiminin sonucudur. Onun için amaç, hedef ya da teleoloji söz konusu değildir. Ve bu taş için geçerli olan tüm yaşayan canlılar için de geçerlidir (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 10).

Farklı bir şekilde ifade edildiğinde, Machiavelli'nin insanların, en azından çoğunun iyi olduğuna inandıklarını söyleyerek karikatürize ettiği geleneksel görüş, insanın özgür olduğunu düşünür. İnsan hür irade sahibi bir varlıktır. Günah işleme yönünde herhangi bir baskıya maruz değildir. Eğer biri günah işler, bir yanlış yaparsa bundan kendisi sorumludur. Machiavelli ve Spinoza'nın kastettiği şey ise insanın hata yapmak zorunda olduğudur. Doğa insanı günah işlemeyeceği bir duruma getirmez. Bu ilkin Hobbes tarafından ifade edilen ve Spinoza'nın da kimi farklılıklar barındırmakla beraber benimsediği *doğa durumu* öğretisinin pratik anlamıdır (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 10). İnsan temelde günah işlemekten geri duramayacağı bir pozisyondadır. İnsanın diğerlerine zarar vermeyeceği bir pozisyon varsa bu



durum insan tarafından, insani bir hükümet tarafından oluşturulmuş olup kesinlikle doğa itibarıyla var değildir (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 11). Doğa durumunda güç ile hak özdeşliği vardır. Spinoza'ya göre davranışlar da ister akli rehber alsın ister sadece arzuyu, insan gerçekte ne yaparsa ancak doğanın yasalarına ve kurallarına göre yapar, yani doğal hakkı uyarınca yapar (Spinoza B. , Politik İnceleme, 2009, s. 17).

Spinoza'ya göre doğa durumunda herkesin yalnız kendi faydasını, kendi çıkarını düşündüğü ve yaradılışına göre biricik kuralı kendi çıkarı olduğu için, kolaylıkla biliriz ki doğal halde herkesin ortak hükmü ile iyi ya da kötü olan hiçbir şey yoktur. Ve böylece tabi halde günah tasarlanamaz. Günah ancak hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğu genel uygun görme diye tespit edildiği ve herkesin siteye boyun eğmesi gerektiği kabul edildiği zaman, medeni halde tasarlanabilir (Spinoza, Etika, 2004, s. 227). Günah öyle ise, öyle bir itaatsizlikten ibarettir ki, onu işleyen yalnız Site hukuku ile cezalandırılır. Bundan başka, doğa durumunda hiç kimse ortak uygun görme ile hiçbir şeyin efendisi değildir ve tabiatın birinin ya da başkasının “şeyi” denilen hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla doğal halde birine ait olanı o kişiye verme anlamında haksız ya da haklı denilebilecek bir şey de yoktur. Böylece görülüyor ki, haklı ve haksız, günah ve sevap ruhun tabiatını açıklayan sıfatlar değil, dışsal olan kavramlardır (Spinoza, Etika, 2004, s. 228).

Bahsi geçen ifadeler ışığında bakıldığında Spinoza'nın politika teorisinde doğal hak kavramının çok önemli bir işgal ettiğini söyleyebiliriz. Doğal hak kavramı Spinoza terminolojisinde insanların güçlerinin yettiği ölçüde istediği her şeyi yapabileceği amoral bir doğa durumunu varsayar. Bu durumda doğal hak bizim doğal gücümüzle eşit; yani hak ve güç özdeştir. Spinozabunun için iki argüman geliştirir. Bunlardan ilki Tanrı'nın doğası hakkındaki metafiziksel öncülden türer. Tanrı ya da doğa gücünü tüm şeyler üzerinde uygular. Onun gücü ve hakkı birbirinden ayrılmazdır. Spinoza Tanrı/Doğa için doğru olan şeyin doğanın bir bileşeni olan her bir birey için de doğru olduğunu iddia eder. Yani bireyler de yapabildikleri her şeyi yapmaya muktedirler. İkinci argüman ise tutkuların (passions) doğasına ilişkin öne sürdüğü birtakım felsefi önermelerden türer. Her bir bireyin doğal hakkı onun arzusu tarafından belirlenir. Bu arzular ise akıl tarafından değil her bir bireyin kendini koruma ya da varlığında devam etme gücü tarafından belirlenir. Doğal hakkı belirleyen akıl değil de bireyin gücü ve arzudur. Politikanın görevi her bir bireyin doğal hakkı ile bütünü doğal hakkının aynı düzlemde buluşabileceği bir yol bulmaktır (Smith, 2003, s. 124).

Doğal halde herkes gücünün yettiği yere kadar hakka sahiptir ve herkes bu uğurda mücadele eder. İnsanın bu halde dahi sorumluluk ve ödev sahibi varlık olduğunu düşünenler onun doğasını anlamaktan uzak kimselerdir. Böylelikle denilebilir ki Spinoza'ya göre doğal hal tabiatın gereği olarak hem de zaman açısından dinden ve ahlaktan önce gelir.

Günah gerçekte yasaya göre yapılmaması gereken ya da yasa tarafından yasaklanan bir şeyi yapmaktan ibarettir (Spinoza B. , Politik İnceleme, 2009, s. 22). Burada yasa sözcüğüyle

Spinoza'nın ilahi bir yasayı anlamadığı çok açıktır. Ona göre haklı, haksız, günah ve sevap gibi kavramlar sadece insan eliyle kurulmuş bir dünyevi otorite, yani devlet içerisinde anlamlıdır. Bunlar herhangi bir aşkın ya da ilahi kaynağa referansla açıklanabilecek kavramlar değildir. İyilik ve kötülük gibi esasında ahlaki kavramlar olarak düşündüğümüz kavramlar da Spinoza terminolojisinde oldukça farklı anlamlar kazanmışlardır. Bu düşünceleri özellikle *Etika*'daki antropolojik çözümler ile politikaya ilişkin görüşleri birlikte incelendiğinde netlik kazanmaktadır. *Etika*'daki antropolojik çözümlerle şu sonuca varmıştır: İnsan gerçekte bir tutkular varlığıdır. "Arzu insanın özüdür." İnsanın bütün çabası bu tutkular çerçevesinde şekillenir. Aklın tutkuları mutlak anlamda denetleyebilmesi mümkün değildir. Ancak bu Spinoza tarafından yadırganacak veya küçük görülecek bir şey değildir. Çünkü onun insan tasavvuru, insanın akıl varlığı olduğu kadar, hatta daha fazla tutku varlığı olduğu yönündedir (Spinoza, *Etika*, 2004, s. 180). Bu noktada Spinoza'nın klasik gelenekten radikal bir şekilde koptuğu bir başka noktayla karşı karşıyayız. Hem antik Yunan kaynaklı etik-politik düşünce hem de genelde dini daha özelde ise Hıristiyanlık kaynaklı görüş ruhun bedene önceliğinden bahsetmekteydi. Ruh insanın beden üzerinde, beden tutkuları üzerinde tahakküm kurması gereken kısmıydı. Oysa Spinoza'ya göre insan temelde bir arzu varlığıdır ve en temel güdüsü kendi varlığını koruma şeklinde tanımlanan *conatus*dur.

İnsan faydalı olanı aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çabalarsa, o kadar fazla güç sahibi olur ve o kadar çok erdem kazanır, tersine faydalı olandan yani kendi varlığını korumadan ne kadar kaçınırsa o kadar güçsüz olur (Spinoza, *Etika*, 2004, s. 214). Spinoza bu görüşler doğrultusunda fazlasıyla Makyavelci bir sonuca ulaşmıştır. Buna göre insanların birbirlerine vermiş oldukları sözler, söz verenin istenci değişmediği sürece geçerlidir. Doğal hakkagöre herkes kendi yargıcı olduğundan, insan haklı ya da haksız (Çünkü yanılmak insana mahsustur.) olarak vermiş olduğu sözün kendisine yarardan çok zarar getirdiğine inanıyorsa sözünü tutmayabilir. Bu onun doğal hakkıdır (Spinoza, *Politik İnceleme*, 2009, s. 80). Spinoza'ya göre insanların verdikleri sözü tutmaları kendinden menkul bir gerçeklik değildir. Çünkü hiç kimse iyi olduğunu düşündüğü bir şeyden asla vazgeçmez. Bu insan doğasının genel bir yasasıdır. Bunun tek istisnası daha büyük bir iyiliğe ulaşma umudu ya da daha büyük bir kötülükten kaçınma çabasıdır. İnsan her zaman iki iyi arasından daha iyi olduğunu, iki kötü arasından da daha az kötü olduğunu düşündüğü şeyi seçer. Bu ilkenin önemli bir sonucu, hiç kimsenin bütün şeyler üzerindeki hakkından vazgeçeceğine ilişkin dürüst bir söz veremeyeceği ya da genel olarak insanların daha büyük bir kötülükten korkmadıkça veya daha büyük bir iyilik ummadıkça sözlerini tutmaya devam edeceğidir.

Spinoza açısından iyilik ve kötülük terimlerinin de görelilik olarak anlamlı oldukları söylenmelidir. Gerçekten de Spinoza iyilik ve kötülüğü *Etika*'da; "İyilik deyince, kesinlikle bize faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlayacağım" "Kötülük deyince, tersine, bir iyiliğe sahip olmamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeyi anlayacağım" şeklinde tanımlar (Spinoza, *Etika*, 2004, s. 200). Örneğin

*selamet* insanlar için iyidir ama bununla ilgisi olmayan hayvanlar ve bitkiler için ne iyi ne de kötüdür (Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 2008, s. 121) veyahut müziğin melankolik biri için “iyi”, yas tutan biri için “kötü”, bir sağır için ise, “ne iyi ne de kötü” olduğunu söyleyebiliriz” (Fransez, 2012, s. 215).

İyi ve kötü, ruhun ya da aşkın bir gücün karar verdiği bir şey olmaktan çıkarılıp, beden üzerinde bıraktığı etkilerle, sevinç ya da hüznün gibi duygulanışlarla bedenin karar verdiği şey haline gelmiştir. “İyi yaşam da şu ya da bu kişinin ahlaki yargılarıyla değil, insan doğası aracılığıyla tanımlanır (Scruton, 2002, s. 87).

Bu düşünceler doğrultusunda Spinoza'nın klasik ahlak anlayışından da ne kadar uzaklaştığını görmek çok zor değildir. Hatta G. Deleuze'e göre Spinoza düşüncesinde kesinlikle bir ahlak anlayışı söz konusu değildir. Ona göre, Spinoza devamlı “Ne yapabilirim, neye muktedirim?” sorusunu sorar. Bu husus da ahlakın değil, etiğin ilgi alanına girer. Bu yüzden Spinoza hiçbir şekilde ahlakyapmaz, her zaman neye muktedir olduğumuzu, neyin gücümüz dâhilinde olduğunu sorarak etik yapar. Etik bir kudret sorunudur; hiçbir zaman bir ödev sorunu değil. Bu anlamda Spinoza çok derin bir şekilde ahlaktan uzaklaşır. Ahlaki soruna iyilik ve kötülük meselesine gelince; Spinoza mutlu bir doğadandır, bunların ne anlama geldiklerini bile bilmez. Onun anladığı iyi ve kötü karşılaşmalar kudretin artışı ya da azalışıdır. O etik yapar, hiçbir şekilde ahlak değil. Deleuze'e göre Spinoza'nın Nietzsche üzerinde bu kadar etkili olmasının nedeni budur (Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, 2006, s. 35-36).

Ahlakta söz konusu olan öz ve değerlerdir. Ahlak bize özü, özümüzü çağırıştır ve bunu değerler aracılığıyla yapar. Bu varlık bakımından değildir. Ontolojik bir bakış açısından ahlak yapılamaz. Çünkü ahlak her zaman varlıktan üstün bir şey gerektirir; varlıktan üstün olan şey, Bir'in, İyi'nin, varlıktan üstün Bir'in rolünü oynar. Aslında ahlak yalnızca olanı değil, varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı ancak varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz (Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, 2006, s. 124). Değerlerin aşkın bir kaynağa göre değil de bedene bedenin üzerinde bıraktığı etkilere göre tanımlanmasını bu ifadelerle birlikte düşünmeliyiz.

Deleuze'e göre Spinoza bu bağlamda şu üç kişilik tipini eleştirmektedir: kederli tutkuların insanı, bu kederli tutkuları sömüren ve iktidarını yerleştirmek için bunlara ihtiyaç duyan insan, son olarak da insanlık durumu ve genel olarak insanın tutkuları karşısında kederlenen insan. Bunlar Spinoza'nın ahlakçı üçlü dediği; köle, despot ve rahiptir (Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, 2011, s. 34). Bunlar hayatı yaşamayı bilmeyen, kendilerini ve çevrelerini mutsuz eden insan tipleridir. Spinoza bunların karşısına bu dünyada mutlu olmayı mümkün kılacak bir reçeteye çıkar. Esasında *Etika*'da yapmaya çalıştığı da tamamıyla bundan ibarettir.

Spinoza'ya göre kalabalığı yönetmek için, hurafeden daha etkili bir şey yoktur. Hurafeyi doğuran ve besleyen nedense korkudur. Öyleyse kitleleri kendi buyruğu altında yönetmek isteyenlerin en

güçlü silahı hurafeler altında bir korku ortamı yaratmaktır. Korku insanları saçmalatır ve aciz bırakır. Ne yapacağını bilemeyen insanlar sığınacak bir şey ararlar. İşte bu tip insanlar yönetilmesi en kolay insandır. İşleri yolunda gittiğinde gayet akıllı ve yetenekli, bu tarz hurafelere hiç pirim vermeyeceğini düşündüğümüz insanlar bile, bir şekilde korkuya kapıldıklarında hiç olmadık hurafelere meydedip, olmayacak kişilerden medet umar hale gelebilir (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 44). Spinoza kendilerini dini otorite olarak konumlandıran kişilerin kitleler üzerinde korku salarak onları pasifize ettiğini, yaşam sevinçlerini tükettiğini söyler. Bunu yaparak da aslında en büyük kötülüğü de dine yapmış olmaktadır: “[...] Dinin özü kaçıp gitmişti. Eski dinden geriye dışsal ibadetten (onunla sıradan insan Tanrı’ya tapınmaktan çok sanki ona dalkavukluk ediyor) başka hiçbir şey kalmamasına ve inancın da bölünükten ve önyargılardan başka şey olmamasına şaşırılmamak gerekiyor” (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 47). Spinoza ifade edilen sebeplerden dolayı kendilerini dini otorite olarak konumlandıranların otoritesini kabul etmez ve *Kutsal Kitap*’ı kendi aklının ışığı altında inceleyebileceğini ifade eder. *Teolojik Politik İnceleme* eseri tamamıyla bu işe adanmış bir eserdir. Kitabın başından sonuna kadar *Kutsal Kitap* eleştirisini görmekteyiz. Bu eserde peygamberlerin bilgelikliğini de sorgulamaya açmış ve mucizelerin varlığını da reddetmiştir.

Spinoza’ya göre peygamberlik, peygamberleri daha bilgili yapmadı. Tersine onları önyargıları içinde bıraktı. Bu yüzden salt spekülasyon konularında peygamberlere inanmak zorunda değiliz. Ayrıca Spinoza hayal gücünün bulanık ve istikrarsız özelliği yüzünden, peygamberliğin peygamberlerde uzun süreli olamadığını; onun sık sık ortaya çıkmak şöyle dursun, çok uzun aralıklarla görüldüğünü de belirtmiştir. Pek az insanda, o da pek ender olarak peygamberliğe rastlanıyordu. Spinoza’nın daha önce de bahsettiği gibi bu peygamberlik peygamberleri de ne Tanrı konusunda ne de doğaya ilişkin konularda daha bilgili yapmıştır. Bu doğrultuda Musa’nın Tanrı’nın yüzünü görmeyi talep etmesini irdeler ve şu sonuca varır:

Bu yüzden Tanrı şöyle ekledi: Çünkü yüzümü gören yaşayamaz. Böylece, Tanrı Musa’nın fikriyle uyuşan bir neden gösterdi. Çünkü bunun, gerçekte olduğu gibi, tanrısal tabiata ilişkin bir çelişki olduğunu söylemedi. Yine Tanrının göklerde oturduğu sanıldığından, vahiy onun göklerden bir dağa inmesiyle gelmiş gibi oluyordu. Musa da Tanrı’yla konuşmak üzere bu dağa tırmanıyordu. Tanrı’nın her yerde olduğunu aynı kolaylıkla hayal edebilseydi, bunu yapmasına gerek kalmayacaktı (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 78).

Spinoza’nın kutsal metinlerin okunması hususunda ve genel olarak din anlayışında çok radikal düşüncelere sahip olduğu bir konu da mucizelerdir. Fakat mucizeler hakkındaki görüşleri anlamlandırılmadan önce, tabiat hakkındaki görüşleri göz önünde bulundurulmalıdır. Hatırlanacağı gibi, Spinoza doğanın mutlak yasalara tabi olduğunu, bu evrensel yasalar dışında akla aykırı bir şeyin doğada meydana gelebileceğini savunmuştu. Bu görüş, onu, doğada bir erek ve özgürlük

olduğu düşüncesini yadsımaya ve beraberinde bir nedensellik zincirinin varlığını kanıtlamaya götürmüştü. Muizeler hakkındaki görüşleri de bu düşüncesi çerçevesinde şekillenmiştir.

Spinoza'ya göre insanın kavrama yetisini aşan bilgiye Tanrısal bilgi denmesi gibi, sıradan insanın nedeninden habersiz olduğu şeye de hep Tanrı'nın işi ya da Tanrısal iş denilegelmiştir (Spinoza B, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 218). İnsanoğlu tabiatta görmeye alışkın olduğu şeyden farklı bir şeyin gerçekleştiğini gördüğünde, bunu, Tanrı'nın gücü ve esirgeyciliğinin açığa çıkması olarak yorumlamıştır. Tabiatta alışlagelmiş bir şeyin olduğunu görünce hiçbir şeyin Tanrı'nın varlığını ve gücünü bundan daha iyi kanıtlayamayacağını düşünmüştür. Tabiat olağan düzenini takip ettiğinde Tanrı'nın hiçbir işe karışmadığı düşünülür. Tanrı'nın işe karıştığına ise tabiatın gücünün ve tabii nedenlerin işlemediği düşünülür. Böyle bir Tanrı'nın gücü ve bir de tabiatın gücü olmak üzere iki farklı gücün var olduğu düşünülmektedir. Spinoza düşüncesi göz önüne alındığında, böyle bir ikilik söz konusu olamaz. Ona göre *Tabiat* ve *Tanrı*, bir ve aynı şeydir. İnsan tabiata ya da Tanrı'ya dair bir şey bilmediğinden tabiatın alışılmamış işlerini Tanrı'nın işi ya da mucizesi olarak adlandırmaktadır. Bu durumla da Tanrı'ya tapındığını, onun gücünü ve kudretini onayladığını düşünür. İnsan tabiat hakkındaki bilgisizliği yüzünden birtakım önyargılarla kuşatılmıştır. Oysa Spinoza'ya göre, tabiatta aykırı hiçbir şey gerçekleşmez ve o sabit, değişmez ve sonsuz bir düzene sahiptir. Bu yüzden mucizeler, ne Tanrısal özü, ne Tanrı'nın varoluşunu, dolayısıyla ne de esirgeyciliğini tanımamızı sağlar. Tüm bunlar tabiatın gerçek bilgisinden; yani onun sabit ve değişmez düzeninden hareketle daha iyi kavranır (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 118).

Spinoza açısından Tanrı ve doğa özdeşliğinden çıkan zorunlu sonuç Tanrı'nın ve doğanın yasalarının da bir ve aynı olduğudur. Tabiatın evrensel yasaları yalnızca Tanrısal tabiatın kusursuzluğundan ve zorunluluğundan doğan Tanrı kararı olabilirler. Demek ki tabiatta onun evrensel yasalarına aykırı bir şey olursa, bu zorunlulukla, Tanrısal tabiata ve anlama yeteneğine aykırı olacaktır. Ya da birisi Tanrı'nın tabiat yasalarına aykırı bir şey yaptığını söylüyorsa, Tanrı'nın kendi tabiatına aykırı bir şey yaptığını da söylemek zorunda kalacaktır. Demek ki Spinoza'ya göre, tabiatta onun evrensel yasalarına aykırı hiçbir şey olamaz. Çünkü her şey Tanrı'nın sonsuz iradesi ve kararıyla olup biter. Bir başka deyişle, her şey sonsuz bir zorunluluk ve gerçeklik içeren kurallarla yasalar uyarınca olup biter. Bu yüzden tabiat her zaman biz onların hepsini tanımasak bile, sonsuz bir zorunluluk ve gerçeklik ve dolayısıyla da sabit ve değişmez bir düzen içeren kurallar ve yasalara uyar. Bu kurallarda sonsuzluk ve değişmezliğin olmadığını iddia etmek, Spinoza'ya göre bizi şunu demeye götürür: "Tanrı son derece güçsüz bir tabiat yaratmış, çok verimsiz kurallar ve yasalar koymuştur. Bu yüzden de tabiatın ayakta kalmasını ve işlerinin dilediği gibi yürümesini istiyorsa, sık sık onun yardımına koşmak zorunda kalacaktır" (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 121). Böyle bir şey iddia etmek de son derece saçmadır. Bu yüzden mucizenin bir gerçekliğinden söz edilemez. O sadece insanların fikirlerine göre bir anlam

taşıyabilir. Sıradan insan tabii şeyleri açıklamaya alışkın olduğu biçimiyle açıklayamadığı ya da daha önceden eşine rastlamadığı bir olaya tanık olduğunda onun tabiatı aşan, tabiatın kurallarını ihlal edildiği bir mucize olarak adlandırmaya zihnini alıştırmıştır. Daha doğrusu insanlar bu şekilde bir çıkarım yapmaya meyillidirler. Böylece bu olaylar karşısında hayrete düşerek Tanrı'nın varlığına, onun gücüne bir kez daha inanır. Oysa mucizeler “Tanrı'nın özünü, varoluşunu ve esirgeyciliğini anlamamızı sağlamaz. Tam tersine tabiatın sabit ve değişmez düzeni bunları bize daha iyi kavratır” (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 122).

Spinoza'nın mucizeler ve peygamberliğe dair söyledikleriyle varmak istediği nokta tam da şudur: Din konusu da dâhil herkesin her konuda özgürce düşünüp yargıya varma hakkı olduğudur. Kilise otoriteleri ya da başka kimseler din maskesi altında bizim nasıl düşüneceğimize, Tanrı'ya nasıl ibadet edeceğimize karar veremez. Bu doğrultuda Spinoza çok kesin bir şekilde felsefe ve teoloji ayrımına gider. Hedefi, yalnızca itaat olan din ile hedefi, akıl ışığında doğrulara ulaşmak olan felsefe iki ayrı alandır. Bunların hiçbir şekilde ortak bir zeminde buluşması söz konusu değildir.

“Ben kendi payıma, *Kutsal Kitap*'tan Tanrı'nın ebedi sıfatlarından hiçbirini öğrenmedim, öğrenemem de der Spinoza. *Kutsal Kitap*'ın insanlardan beklediği çok basit şeylerdir. O insanların bilgisizliğini ya da cahilliğini değil, yalnızca itaatsizliğini cezalandırır. Bu yüzden *Kutsal Kitap*'ın insanlardan ne istediği çok iyi saptanmalıdır (Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 2008, s. 86). Spinoza'ya göre gerçek Tanrı bilgisi bir buyruk değil, Tanrısal bir kazanımdır. Tanrı insanlardan, Tanrısal adaletin ve yardımseverliğinin bilgisinden başka bir şey istemedi. Bu bilgi bilimler için değil, yalnızca itaat için gereklidir (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 234). Buna göre Spinoza dini konular da dâhil insanın her konuda yalnızca aklın kılavuzluğuna başvurması gerektiği sonucuna varmıştır. Daha sonra Kant tarafından ifade edilen ve Aydınlanmanın da mottosu haline gelmiş olan “aklını kullanma cesaretini göster” (Sapere Aude!) ifadesini Spinoza bu düşünceleriyle adeta önceleyip müjdelemiştir.

## SONUÇ

Düşünce tarihinde kırılma anları hem eskiyi hem de eskinin yerine gelen yeni paradigmayı anlama açısından çok önemlidir. Machiavelli'nin siyasi düşünce için böylesi bir kırılmayı temsil etmiş olduğu bugün neredeyse herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Şaşırtıcı olan Spinoza'nın Machiavelli'nin adının şeytan ile özdeşleştirildiği bir dönemde çok cesur bir şekilde Machiavelli'ye ve onun zekâsına övgüler düzmesidir. Dahası siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini ifade ederken bazı noktalarda çok keskin bir şekilde Makyavelci bir tonda konuşmuş olmasıdır. Gerek Machiavelli gerekse Spinoza, siyasetin kendine has bir işleyişi olduğu inancından hareket ederek klasik düşüncede iç içe geçmiş olan iki alanı, ahlak ve siyaseti ayırmayı denemiştir. Klasik siyasetin bunu yapmamış olmasını ise reel politikten uzak, idealize edilmiş siyaset anlayışına bağlamaktadırlar. Her iki düşünür de insanı pasifize edip, köleleştirdiğini düşündükleri her türlü

ahlaki ya da dini otoriteyi, buyruğu yok saymışlar; siyasetin dünyevi bir iş olduğuna dikkat çekerek seküler bir anlayışı benimsemişlerdir. Böylelikle de klasik siyasetten ciddi bir kopuşu gerçekleştirerek modern siyasi düşüncenin başlatıcısı olmuşlardır.

#### KAYNAKÇA

- Bumin, T. (2012). "Machiavelli Okumaları". (C. B. Akal, Ed.), *Machiavelli, Makyavelizm, Modernite*. Ankara: Dost, s. 81-96.
- Deleuze, G. (2006). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, G. (2011). *Spinoza: Pratik Felsefe*. (U. B.-A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Ebenstein, W. (2001). *Siyaset Felsefesinin Büyük Düşünürleri*. (İ. Özel, Çev.) İstanbul: Şule Yayınları.
- Fransez, M. (2012). *Spinoza'nın Taosu & Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Luc Ferry-Renault, A. (2015). *Siyaset Felsefesi*. (M. Ertuğrul Cenk Gürcan-Erşan, Çev.) İstanbul: Dergâh.
- Luchasse, F. D. (2012). *Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk*. (O. Güler, Çev.) İstanbul: Otonom Felsefe.
- Machiavelli, N. (2000). *Seçme Yazılar*. (H. Köse, Çev.) Ankara: Öteki Yayınları.
- Machiavelli, N. (2002). *Prens*. (M. Saticı, Çev.) İzmir: İlya Yayınevi.
- Machiavelli, N. (2006). *Prens*. (H. Mutluay, Çev.) İstanbul: Bordo-Siyah.
- Machiavelli, N. (2009). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*. (A. Tolga, Çev.) İstanbul: Say yayımları.
- Mehmet Ali Ağaoğulları, L. K. (2013). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Scruton, R. (2002). *Düşüncenin Ustaları "Spinoza"*. (C. Atilla, Çev.) İstanbul: Altın Kitaplar.
- Smith, S. (2003). *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in Ethics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Spinoza. (2004). *Etika*. (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza. (2008). *Kötülük Mektupları*. (A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Spinoza. (2014). *Mektuplar*. (E. Ayhan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2009). *Politik İnceleme*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*. (R. E. Cemal Bali Akal, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Illinois: The Free Press.

Strauss, L. (1959). *Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise*. Chicago: University of Chicago.

Zelyüt, S. (2012). "Makyavelyen Virtue". (C. B. Akal Ed.), *Machiavelli, Makyavelizm ve Moderite*. Ankara: Dost, s. 51-63.



## **‘EVIL’ IN *THE SLEEP OF REASON***

**Sevcan IŞIK**

İnönü Üniversitesi,  
Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü  
44280, Malatya/Türkiye  
sevcan.isik@inonu.edu.tr

### **ABSTRACT**

This paper aims to analyze English physical chemist and novelist C. P. Snow’s novel entitled *The Sleep of Reason* (1968) according to Terry Eagleton’s perspective of evil with reference to his book entitled *On Evil* (2010), and also aims to discuss to what extent his views on evil shed light upon the novel. Eagleton’s unconventional attitude towards evil can be easily recognized when he focuses on a rare category of evil, that is, ‘without an apparent’ reason, in his mentioned book. This type of evil is observed with the murder of an eight year-old boy after being tortured by two women named Cora and Kitty during a weekend, which happens without an apparent reason. In order to explain this type of evil, Eagleton relates the concept of motiveless evil with the death drive, freedom, free will, responsibility, destructiveness, and the influence of external factors on human beings, which are of great importance in the sense that the two women are sane and have free will; thereupon, they should assume the responsibility for what they have done. In short, Eagleton’s views on evil will be used as the critical tools in the analysis of *The Sleep of Reason* in this paper.

**Key Words:** Evil, the death drive, freedom, free will, motiveslessness and the murder.

### **AN EAGLETONIAN ANALYSIS OF ‘EVIL’ IN *THE SLEEP OF REASON***

Observing the etymology of the concept of evil, the *Online Advanced Oxford English Dictionary* states that *evil* originates from “Old English *yfel*, of Germanic origin; related to Dutch *evvel* and German *übel*”(Online Oxford Dictionary). Neil Forsyth gives another account for its etymology relating it to pride:

The English word evil is of Teutonic origin, cognate with *übel* and Dutch *evvel*. It is thought to derive from a theoretical word *ubiloz*, cognate with *up* or *over*, and thus the etymology of evil connects it with the concepts of too much, exceeding due measure, over limits, what used to be thought of as hubris. (Forsyth, 2000: 521)

Besides, every occurrence that makes people unhappy or angry is not necessarily evil. Every one of those people who attempt to define evil has emphasized one or two features of evil. From the attempted definitions, the distinctive features of evil can be expressed by six aspects: intolerable harm, intentionality, senseless destruction, unintelligibility, aimlessness, personally satisfying and the banality of evil. For instance, Angelo Corlett evaluates evil actions as

“extremely harmful wrongs, whether or not they puzzle the minds and hearts of people” (Corlett, 2004: 83). It is the same for Ervin Staub’s concept of evil in that actions are considered ‘intensely harmful’ (Staub, 1999: 181). Claudia Card also highlights the severity of the harm while explaining evil, declaring that “evils are foreseeable intolerable harms produced by culpable wrongdoing. The nature and severity of the harm, rather than the perpetrators’ psychological states, distinguish evils from ordinary wrongs” (Card, 2002: 3). In contrast to Corlett and Staub, even though Card implies the intentionality in evil by saying ‘foreseeable’ harms she focuses on the intolerable harm.

Marcus G. Singer lays emphasis on ‘intentionality’ in evil actions by expressing that “one cannot do something evil by accident or through thoughtlessness. Through accident or misadventure one can do something wrong or bad, even terrible, but not something evil” (Singer, 2004: 190). Similarly, Robert B. Loudon claims that “...whenever people commit evil, they have intentionally violated fundamental moral norms- they are ‘conscious of the moral law’ but have willfully deviated from it” (Louden, 2010: 99). In contrast to Corlett, Staub and Card who emphasize the severity of harm, Singer and Loudon emphasize intentionality in this harm. By implication, no matter how great the harm, it cannot be labelled as evil if it is not done ‘intentionally’. Jeffrey Burton Russell, who wrote a history of evil in four books, concurs with the lack of purpose of evil in the same fashion. He explains evil as senseless, causeless destruction that does not build but destroys, it does not repair but breaks, and it does not tie but unties (Russell, 1999: 18). It is interesting to mention the unintelligibility of evil after mentioning the ‘intentionality’ in evil actions. One wonders, then, how an incomprehensible action can be done intentionally, which also makes it incomprehensible.

While Adam Morton talks about evil he states that “the point of view of the victims of evil is usually that of incomprehension. How could anyone do this to me?” (Morton, 2004: 13-14). When there is intentional, intolerable harm or senseless destruction the victim cannot understand it. However, human beings want to understand evil because, as Allen Wood says, “there are moral reasons (for me) not to do it, and these reasons are decisive. In principle, therefore, there could never be a fully satisfactory explanation of an evil action as an action for reasons” (Wood, 2010: 148). In a similar vein to Wood, Colin McGinn also says that “an act that has good effects can explain why an agent performed it, but the bad effects of an act cannot explain why it was performed- though there exist both types of act” (McGinn, 1997: 72). In contrast to evil, goodness can be explained in many ways. For example, one can perform a good action to be appreciated by other people. Joel Feinberg also emphasizes the unintelligible nature of evil but he includes the harm evil causes as well by defining it as follows: “considerable harm to a victim, and the unintelligibility of the actor's reasons or motives for her wrongdoing and for the elements that ground her moral blameworthiness”(Corlett, 2004: 82).

Furthermore, Robert Fisher remarks on another feature of evil. He argues that it is performed by human beings and composed of four basic tenets. To him, evil is “peculiar to us as a species, intelligently artistic, intensely creative, and, personally satisfying” (Fisher, 2003: 34). For the first, that evil is performed only by human beings can be deduced from other definitions mentioned before Fisher’s. If there is an intention while performing something, there must be consciousness, as well. As a consequence of this, there must be a human actor in the action. For the second and third basics (being intelligently artistic and intensively creative), Iago’s actions in Shakespeare’s play called *Othello* can be given as good examples. That Iago plots against Othello creating a net to ensnare him can be taken as intensively creative and intelligently artistic. That is, one can admire how Iago carefully and elaborately plots against Othello as none of the characters manages to recognize his evil plans beforehand. As a natural consequence of the second and third basic tenets, the perpetrators of evil can feel satisfied. Related to ‘personally satisfying’ some explain evil as “taking pleasure”. For instance, Roy F. Baumeister suggests a ‘myth of pure evil’ which claims that “evil individuals are sadistic: they intentionally perpetrate harm, destruction, and chaos on innocent victims merely for the pleasure of doing so” (Burriss and Rempel, 2011: 70). Similarly, Kevin Bales mentions that “the evil person intentionally inflicts harm on people. It is driven by the wish to inflict harm merely for the pleasure of doing so” (Bales, 2004: 56). Bales also mentions intentionality in evil actions but, in contrast to others who emphasize the intentionality in evil, he explains the reason why they intentionally give harm as ‘for pleasure’.

A different aspect of evil, that is, ‘banality of evil’ is explained by Hannah Arendt. She mentions that “I do not think that evil is radical or it has neither deepness nor any satanic dimension. It spreads like a fungus on the surface of human existence. It challenges thinking because thinking tries to reach deepness or find the roots” (qtd. in Bersntein, 2010: 271). Examining the case of Adolf Eichmann who played an active role in the ‘Final Solution’ which was a project designed to kill Jews and caused six million people to die, Arendt educes this ‘banal’ nature of evil in *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. During the trial, Eichmann did not accept the moral responsibility for his acts. Instead, he claimed that he did whatever he was told to do. Arendt concluded that “Eichmann was not an extraordinary man. His capacity to understand what he had done lacked the clarity of what is at stake when we deal with moral judgments. He was only capable of conflating the Führer’s orders with his moral duty” (Lara, 2007: 36). For he saw himself as an innocent person or even a good worker who obeyed the orders of his employer. As Ruth Stein asserts, “there is a wide-ranging consensus among thinkers on the psychology of evil, that for the most part, evildoers do not themselves consider their acts to be evil” (Stein, 2002: 395). Instead of acknowledging themselves or their behaviours to be good or evil, they regard it as a duty they have to fulfill. In this context, Lizelle Franken states that:

Moral standards are irrelevant for the technical success of bureaucratic operations- within a bureaucratic organization, morality is instead measured in terms of how well you perform to your tasks. A moral person is a good, diligent and efficient worker. In the bureaucratic system, the language of morality takes on a new vocabulary-loyalty, duty, discipline- and as Milgra points out, the subordinate person feels shame or pride depending on how well he has performed his tasks. (Franken, 2012: 28)

For individuals there is only duty. Thus, in duty ethics, the person “appears as a potential offender, whereas rights ethics views the self primarily as a potential victim and in terms of duty ethics an individual is a potential criminal, especially when he does not fulfill his duty” (Flynn, 2009: 187).

While there is no agreed definition of evil there is a consensus on the types of it. There are two basic types of evil: moral evil caused by human will, and natural evil caused by nature without human will. What critics do while determining the boundaries of the types is to take ‘will’ as the key criterion. For instance, Immanuel Kant defines moral evil “as resulting from unavoidable limitations in human beings. God could not create finite beings without such limitations and so could not have created humans that were not prone to committing immoral acts” (Duncan, 2012: 981). Seeing that freedom, will and choice are human values; human beings are observed as the only actors of moral evil. In other words, “moral evil presupposes that there is a person, or victim, who is the object of the evil and a person, or perpetrator, who is responsible for those acts toward the victim” (Coyle, 2011: 3). Alfred J. Eppens writes, “The capacity for evil is a price we pay for having free will, and the human will is the accidental cause of moral evil” (Eppens, 2011: 35).

As for natural evil, Susan Neiman contends

Natural evils are neither just punishment for something despicable nor unjust punishment for something heroic, but framework of the human condition. That condition is structured by mortality and, even more generally, by finitude. Being limited is being who we are. If finitude isn’t punishment, it is no evidence of sin. (Neiman, 2002: 60)

She regards natural evils as built into the human condition instead of a punishment for a sin or unfair treatment by God. Because human beings are limited they cannot affect natural evils. Susan Robbins concurs with Neiman by referring to the Gospels that “when asked ‘who sinned, this man or his parents, that he was born blind?’ Jesus answered ‘neither this man nor his parents sinned, but that the works of God should be revealed in him’” (Robbins, 2004: 138). St. Augustine puts forth the proposition that “in fact, natural evil (except for what can be attributed to God’s punishment) is to be ascribed to the activity of beings that are free and rational but nonhuman” (qtd. in Plantinga, 1974: 58).

Like the definitions, there are different suggestions for the origin of 'evil'. For instance, there are human centered ones. As freedom is defined as the possibility of good and evil (qtd. in Heidegger, 1985: 97) by Schelling, 'freedom' and accordingly 'will' are suggested as causes for the origin of evil. In Western Christian tradition, the origin of evil is related to Adam and Eve by many philosophers, writers and critics. There are some people like John Milton who relate it only to Eve by claiming that she tempts Adam to eat the fruit. Nonetheless, there are others who believe that Adam and Eve are only dismissed from Eden after Adam eats the fruit. Paul Ricoeur concurs with this view and states that "ethically, the whole Fall may be 'summed up in one act: he took the fruit and ate of it'" (Tanner, 1988: 50). Pandora's Box is accounted as a second suggestion about the origin of evil. The theme in the story of Adam and Eve is narrated in a similar way to the story of the first created woman named Pandora in Greek mythology which claims that all evil existing in the world originated from her box.

For Friedrich Nietzsche, evil occurred with the revolt of the Jewish slaves against their masters. He writes in *on the Genealogy of Morality* as follows;

Masters use the term 'good' to refer in an approving way to this life and to themselves as people who are capable of leading it. As an afterthought, they also sometimes employ the term 'bad' to refer to those people – most notably, the 'slaves' – who by virtue of their weakness are not capable of living the life of self-affirming physical exuberance... Slaves develop a reactive and negative sentiment against the oppressive masters which Nietzsche calls 'ressentiment', and this resentment eventually turns creative, allowing the slaves to take revenge in their imagination on the masters whom they are too weak to harm physically. The form this revenge takes is the invention of a new concept and an associated new form of valuation: 'evil'. 'Evil' is used to refer to the life the masters lead (which they call 'good') but it is used to refer to it in a disapproving way. (Nietzsche, 2006: xxi)

A different suggestion about the origin of evil is put forward by Gottfried W. Leibniz who asserts that "the origin of evil must be sought in 'the ideal nature of the creature,' insofar as this ideal nature exists in divine understanding, since there is 'an original imperfection in the creature before sin, because the creature is essentially limited'" (qtd. in Latzer, 1994: 1). Being a theist, he associates perfection with God and, hence, believes that He represents absolute goodness. Thence, there is a relationship between perfection and goodness. Since human beings are limited, in other words imperfect, they do not have absolute goodness like God. Again, because of this imperfect nature, they cannot foresee the consequences of their actions and that is why, they inevitably tend to do evil. On the other hand, for the very same reason it seems an advantageous idea because it frees people from responsibility seeing that evil is due to human beings' imperfect nature and people cannot help themselves. However, it brings many disadvantages with itself. For instance, if human beings were perfect and could foresee

everything beforehand, evil (at least in moral terms) would not exist. As a natural consequence of this, there would not be freedom and free will.

Another suggestion about the origin of evil is heredity, within the instinctual nature of human beings. Russell explains unconscious, 'genotyping' aggression as universal and strong enough to destroy all human beings when combined with technology; that is why, in recent years, much research has tended to focus on genetics rather than on social influences (Russell, 1999: 23). Seeing that there have always been atrocities caused by human beings' heredity, in other words, people's inclination towards evil, heredity seems a reasonable explanation for the origin of evil.

In short, it is interesting to see that although 'evil' is used by everybody in daily life to label more or less the same actions; there has not been a clear definition of it. Neither is there an adequate explanation about its origin. While these definitions about evil are valid at explaining some actions they may be inadequate at explaining others like the main action taking place in *The Sleep of Reason*. At this point, Eagleton's views on evil will be helpful in understanding and interpreting the main action in the novel.

Terry Eagleton is one of the most prolific literary critics of today. His ideas on evil are important in the sense that he discusses the concept from religious, literary, philosophical and psychoanalytical aspects. Another point that makes Eagleton's views on evil important is his discussion about the 'rare category of evil' done for its own sake. He defines it as "evil has, or appears to have, no practical purpose. Evil is supremely pointless. Anything as humdrum as a purpose would tarnish its lethal purity" (Eagleton, 2010: 84). Generally, human beings look for a reason for the things happening around them and when a rare category of evil occurs people become perplexed and fearful. Eagleton's description of this kind of evil becomes important in understanding the perplexing events like the murder case in *The Sleep of Reason* which is beyond comprehension in many ways.

The focus in the novel is on the two women, their motives for this particular murder and the evaluation of this case by society. The story of *The Sleep of Reason* is narrated by Lewis who is a lawyer. Nobody knows what happened during the weekend when the two women kidnapped a boy of eight-year old. We are informed with the evidence given during the trial mostly by Bosanquet and other lawyers, and psychiatrists. A lot of time is given to assessing the two women's mental condition because, in order to judge them as responsible agents for the murder at the trial, they should be proven that they are sane and they acted with their own free will.

When the nature of evil is discussed throughout the novel, some characters link it to instinct while others link it to reason, that is, to freedom of choice. For instance, the police officer, Maxwell, demonizes the two women as in the Middle Ages. The reason why he demonizes

the two women is that he cannot understand the motive behind the murder. As a rational man he wants to see a cause and effect relationship in the actions. Because this murder lacks it he cannot comprehend the murder case and demonizes them. Eagleton explains that “evil rejects the logic of causality. If it were to have an end in view, it would be self-divided, non-self-identical, out ahead of itself” (Eagleton, 2010: 84).

When Lewis arranges a meeting with Maxwell, he tells Lewis: “Those two women are as bad as anything I’ve seen...I’ve seen plenty, but I’ve never seen anything worse” (Snow, 1968: 235). Lewis considers Maxwell’s reaction exaggerated, but, once he has seen the two women Maxwell insists: “I’m going to tell you something. I mean every word of it. Those two are as sane as you or me. When we had them in here and found out what they’d done, if I could have got away with it, I’d have put a bullet in the back of both their necks. It would have been the best way out” (Snow, 1968: 236). He has not learned anything about them except they committed a murder for no apparent reason. He emphasizes that they are not mad and asserts that “those two are as sane as you and me... I’ve seen them” (Snow, 1968: 237). Maxwell’s emphasis on their being sane is because he wants to make them pay for what they have done. If they are found to be mad or if there is something that made them act without free will, they can be forgiven for their action. He may also fear that if there is an understanding of the perpetrators, there will also be compassion for them. However, as Eagleton says, reason and evil are closely related. That is, to explain why someone tortures somebody else does not exonerate them from responsibility. Eagleton accepts the influences of external factors on people, though, as he believes that ignoring external influences reduces people to zombies (Eagleton, 2010: 11). People are social creatures and they have to live in cooperation with other people, which makes influences unavoidable in human beings’ lives. That is what makes the notions of free will and freedom important.

It is hard to say for certain whether one is acting under the influence of something or with free will, as one cannot know anybody else’s mind. Besides, the story is told from Lewis’s viewpoint, which is first person narration and thus limited, sometimes sounding subjective except for the evidence, and because of this reason, one cannot know everything in the story. If it was narrated through an omniscient point of view one would know who was telling the truth. For example, when Martin asks which of those two was the prime mover, Bosanquet replies that “we don’t know. There are plenty of things about this case we don’t know...But we do know two things. They had planned this, or something like this, literally for months beforehand. And they were going to kill, right from the beginning. That was the real point all along” (Snow, 1968: 317).

Furthermore, Eagleton also suggests that while one is doing something of one’s free will it is hard to decide definitively whether one is actually free or under the influence of something. It

is problematic because one decides to do something according to one's character, and character is shaped by social factors or past decisions (Kane, 2000: 317). For example, Martin wonders: "if it hadn't been for all hothouse air we used to know about- those two mightn't have done it?" (Snow, 1968: 368). Lewis answers that

It was impossible to prove. Was there ever any single cause of any action, particularly of actions such as this? Yes, they must have been affected by the atmosphere round them, yes, they were more likely to go to the extreme in their sexual tastes. Perhaps it made it easier for them to share their fantasies. But between those fantasies, and what they had done, there was still the unimaginable gap. Of course there were influences in the air. But only people like them, predisposed to commit sadistic horrors anyway, would have played on to the lethal end. If they had not had these influences, there would have been others. (Snow, 1968: 369)

Anybody can have extreme fantasies but not everyone makes them a reality. This is what Mary Midgley says about evil. She states that no matter how great the influence of external factors, it is important to comprehend how people react to influences, and maintains that infection causes fever but only in those who have the appropriate circulatory systems (Midgley, 1984: 131). Lewis believes that the two women would have done it anyway, by claiming that if there had not been the present influences there would be others. At this point, Eagleton is right to state that "evil is a timeless condition rather than a matter of social circumstance" (Eagleton, 2010: 135). He precludes influence as the ultimate coercive factor in order not to evade freedom and, accordingly, free will. Lewis believes this is not because of chance, or social class. For instance, when he first met Cora he felt nothing strange or fearful and did not have any negative feeling towards her. But he confesses in the prison that "I had to submerge or discipline what I felt. Going into the jail, preparing for this visit, I had been nervous. In her presence, I still was. It might have been anxiety. It might have been distaste, or hatred. But it was none of those things. It was something more like fear" (Snow 256: 1968). Besides causing shame and lack of understanding, the unintelligibility of evil stimulates fear as well. For example, when the police officers bring the women into the courtroom it becomes very silent as all attention focuses on them. Lewis notes: "it wasn't a natural silence. Something- not dread, more like hypnosis- was keeping us all still" (Snow 281: 1968).

Although these two women seem to be like everyone else in society they have fantasies about ultimate freedom. Dr. Adam Cornford who is called to give evidence about the mental condition of the women notes that

They had made fantasies about ultimate freedom. They had heard of people who talked about being free from all conventions; they had met people who prided themselves on not obeying any rules. They felt superior because they were breaking the rules themselves; that was not



inconsistent with unconscious guilt, in fact it often went hand-in-hand with it. But they excited each other into being freer than anyone round them. They made fantasies about being lords of life and death. They thought of having lives at their mercy. (Snow, 1968: 353)

He depicts the two women as anarchists in the sense that they refuse any rules and want to have power over life and death. They feel superior because they feel freer than anybody else to do anything they want. One wonders, then, why the two women want to be freer than anyone else and to decide whether a child picked out at random should live or die without expecting any practical gain from it. Eagleton explains it by stating that “unlike chartered accountants and real estate agents, evil does not believe that practical results are all that count” (Eagleton, 2010: 120). Thus, he evaluates this action as a pure act of evil.

Eagleton says that a pure act will have to be acted out just for the sake of it, thus, there is no more reason to do it than not to do it (Eagleton, 2010: 84). This can be observed in many aspects of the two women’s actions. The first information about the event is given by Maxwell. He explains: “They played cat-and-mouse with him. He wasn’t a very bright lad. They picked him up ‘at random’, they don’t seem to have had a word with him before. They’ve got a hideout in the country, they took him there. They played cat-and-mouse with him for a weekend. Then they beat him to death” (Snow, 1968: 236). The key word here is that they picked him ‘at random’, which emphasizes what Eagleton means by evil’s being autotelic, unintelligible and disinterested. Lewis then asks: “why did they do it? Have you any idea why they did it?” (Snow, 1968: 238). In one sense, this attitude is a humane one. He wants to understand rather than demonize. Maxwell answers: “I think it was a sort of experiment. They wanted to see what it felt like” (Snow, 1968: 238). However, if Maxwell is right, if it was a kind of experiment, what did they expect to find out? What were their expectations? Facing such a situation one becomes perplexed with the unintelligibility and autotelic nature of it, and wants to understand it. For example, while Lewis and Cora are sitting face to face in the prison, Lewis asks prosaic questions. Yet, in contrast to these questions about which he does not care, he actually wants to ask questions such as “what have you done? What did you say to each other? When did that child know?...Who suggested it? Didn’t you ever want to stop? Are you thinking of it now?” (Snow, 1968: 256). Lewis wants to learn how it happened because the killing does not make sense. On the one hand there are two grown-up women and on the other hand there is a child of eight whom they did not know before, and they killed him after having tortured. Evil, it would seem, is an example of pure disinterestedness” (Eagleton, 2010: 93).

This incident demonstrates the meaningless violence and it seems that there is no actual point in it. That is to say, the two women buy some instruments to torture the boy and change the car while abducting and burying him carefully. When these actions are considered

individually it makes sense but the overall action does not make sense. Eagleton declares that “it is not quite true to say that evil is done for its own sake. Rather, it is purposeful action taken in the name of a condition which is not itself purposeful” (Eagleton, 2010: 104). At the beginning of the trial, the two women deny the accusation as they do not think that they are guilty despite the evidence is accounted against them. However, Bosanquet informs the jury that

You will hear medical evidence that the child had been dead since approximately the time that he disappeared. You will also hear, however, that he didn't die on that first night and probably not for forty-eight hours afterwards. The pathological experts will tell you that he had received several mortal injuries, through his skull having been battered in, though with what precise implement or implements it is impossible to say. The pathological experts will also tell you that there were signs of lacerations and other wounds on his body, not connected with the mortal blows, which may have been inflicted many hours before death. (Snow, 1968: 287)

The striking thing in Bosanquet's summary of the incident is that there are signs of lacerations and other wounds which are not ‘the mortal blows.’ This takes the trial beyond just a murder case, to something rather more. The women did not want to kill the child in the first place, they wanted to torture him. What Bosanquet claims about the wounds are confirmed by the Home Office pathologist, Laurance McQuillin who gives his conclusions after examining the child:

One definite conclusion was that the boy's body showed two types of injury. The first type was wounds which could not have caused death and which had, with reasonable certainty, been inflicted some considerable time before the death. These wounds included lacerations on the back, buttocks and thighs. The exact number could not be decided. Well over twenty. There were also cuts on the breast and groin. A number of burns on the upper arms and shoulders. Not less than ten. Marks on the ankles and wrists...None of these injuries had any connection with the victim's death. (Snow, 1968: 319)

As indicated, they did not kill the boy immediately. One wonders, then, how the two women could, systematically and without anger, torture the boy. They tortured him systematically because they used different methods to cause lacerations, cuts and burns, which did not have any connection with his death. It appears that the two women were seeking annihilation for the sake of it under the influence of the death drive. Thus, the murder can also be explained:

As the philosopher John Rawls writes ‘what moves the evil man is the love of injustice: he delights in the impotence and humiliation of those subject to him and relishes being recognized by them as the author of their degradation. Evil is pure perversity. (qtd. in Eagleton, 2010: 94)

McQuillen also notes in court that “there was no trace of this blood on the inside of his clothes. Thus he must have received the body wounds some time before: possibly, and in fact probably, over a period of hours: presumably while he was naked” (Snow, 1968: 319).

In McQuillen’s account of the murder, there had been at least seven blows and only one of them would have been necessary to kill the child. The reason for so many blows seems to be that the two women resign control of their bodies to their will, that is, to the death drive which is relentless. As Eagleton suggests, annihilation is a kind of purity. They do not expect any practical gain because evil has an autotelic nature as mentioned before. Eagleton explains that “even self-interest is set aside- for the damned are in their own twisted way entirely disinterested, eager as they are to bring themselves low along with the rest of creation. The death drive is a deliriously orgiastic revolt against interest, value, meaning, and rationality” (Eagleton, 115: 2010). Moreover, if they do have any kind of purpose to their action, their methods are excessive. Bosanquet comments that the boy “suffered wounds on his body, according to expert judgment, many hours before death. These body wounds were healing when he was finally beaten to death by at least seven blows on the head, probably with something like a poker or a metal bar and also with a wooden implement” (Snow 297: 1968).

Furthermore, it is told that the two women planned to borrow the car literally weeks before. Thus, Bosanquet concludes that “their domestic planning was far-sighted and full of common-sense. There were exchanges about insurance policies and savings. Altogether they had been more competent than most young married couples” (Snow, 1968: 413). The buying of objects to torture the boy and changing the car in order not to reveal themselves make sense when each is considered individually but they do not make sense in an overall picture, seeing that they do not have a purpose.

In terms of purpose, as discussed above, Eagleton considers evil as a purposeful action taken in the name of a condition which is not purposeful itself (Eagleton, 2010: 104). This can be clearly observed in this situation. For example, after all the evidence against them, they give up denying that they kidnapped the child, and give a reason for it. Bosanquet points out that “Miss Cora and Miss Ross had for some time past wanted to have a child alone, by themselves, to be in control of. She gave a reason for this desire. They wanted to teach it to behave” (Snow, 1968: 296). If they believed they had a convincing reason to kidnap him, then their action can be claimed to have a purpose, but there was no point teaching him how to behave. In this respect, Eagleton likens evil to a game in the sense that there are purposes/duties in a game one wants to fulfill but they are ultimately pointless. In this particular context, how could they know that he needed to learn how to behave since he was picked out at random, and from where did they assume the right to impose their will on someone else’s child? Their purpose is not in balance with their action. At this point, Eagleton

also posits that reason and freedom are closely related, in that one cannot save oneself from the crime one has committed by explaining it. Eagleton evaluates this kind of explanation as a 'grisly' rationality by explaining that

Evil is best seen as a kind of purposeless or nonpragmatic wickedness. In one sense, the answer is surely yes. Evil is not primarily concerned with practical consequences...Yet the evil do have purposes of a kind. They may seem to lay waste simply for the hell of it, but this is not the whole truth. We have seen already that they visit violence upon those who pose a threat to their own identity. But they also smash and sabotage to ease the hellish conflict in which they are caught. The evil are in pain, and like a lot of people in pain will go to extreme lengths to find relief. These, then, are reasons of a kind, even if they are not of the same order as butchering peasants for their counterrevolutionary views. In this sense, then, even evil has a grisly kind of rationality about it. (Eagleton, 2010: 103)

After his interview with the two women, Maxwell declares:

Miss Pateman told me, we wanted to teach him to behave. She told me again, we had to teach him to behave...She said we gave him three aspirins and a glass of milk before he went to bed...On the Sunday, she did tell him, they had been obliged to be strict. But they had let him look at television at Sunday tea-time. 'What sort of condition was he in then, I asked her, but she never replied. (Snow, 336: 1968).

The questionable point is why they saw this 'teaching activity' as an obligatory task they had to fulfill. When they say they were 'obliged to be strict', it is as though they did not want to behave as they did. Later, the two women also explained their torture of the boy as a punishment. Eagleton notes that

If people who maim and exploit really do not know what they are doing, to borrow a celebrated line from the New Testament, then they are no doubt morally mediocre rather than utter scoundrels. Even if they only partly grasp the significance of what they are up to, or know exactly what they are doing but regard it as indispensable for some honourable end, they are perhaps not beyond the pale. I say 'perhaps' because Stalin and Mao murdered for what they saw as an honourable end, and if they are not beyond the moral pale then it is hard to know who is. (Eagleton, 2010: 145)

It has been proven with the evidence about the two women's mental condition that they know what they have done. The conditions in which they live may have influenced or caused some disturbances on them, but they cannot be beyond the pale.

Bosanquet argues: "All I need say is that this has been proven to be a deliberate, calculated, premeditated crime. That is enough" (Snow, 1968: 298). When Maxwell asks Kitty about the Sunday night he hears that "she didn't know, or seemed to have forgotten, what had happened

on the Sunday night” (Snow, 1968: 337). However, they do not say that they did not kill him, either. They are aware of the fact that the boy was killed and buried but they claim not to remember how it happened. Although they claim that they do not remember it has been proven that they are sane, which makes their action more appalling, more meaningless and more purposeless.

In terms of mental condition of the two women, Bosanquet gives detailed information:

These two young women share a room in the house of Miss Pateman’s parents. They have also, for two years past, rented a cottage in the country, where they have been accustomed to go at weekends...It may sound as though Miss Ross and Miss Pateman were living a luxurious life. It might remind you that they were each drawing good salaries, Miss Pateman as a secretary, Miss Ross as a trained clerical worker. They had left school with their O-levels, Miss Pateman with seven and Miss Ross with four, and in the normal run of things they were regarded as valuable employees whose security wasn’t in doubt. For two years past they had been able to run a car, a Morris saloon. As it happens, that car had its own part, a negative but finally a significant part, in the story of Eric’s disappearance. (Snow, 1968: 288)

From the outside, they look like very ordinary people and, even more, they lead a comfortable life compared to most people. They left school with good results and are good employees. Their performance in their working lives suggests a stable mental condition. Bosanquet gives information about the two women in a detailed way because he aims to show the women are of more than average intelligence (Snow, 289: 1968).

Despite of all these evidences, as Martin cannot understand this meaningless violence he wants to believe that the women are mad and asks for Lewis’s view about the mental condition of the two women. Lewis gives quite a long answer to this question:

I’m not certain what madness means. All I can tell you is, no one round them thinks they’re mad...I am certain of one thing. In most ways, they feel like everyone else. The girl Kitty is in pain. She can’t get comfortable, she’s just as harassed as any other woman with sciatica having to sit there under people’s eyes. I’m certain they wake up in the morning often feeling good. Then they remember what they’ve got to go through all day. It had been like that when I had the trouble with my eye. The moments of waking: all was fine: and I saw the black veil. I said that in the existential moments tonight, as they ate their supper and sat in their cells, they must be feeling like the rest of us. The horror is that they are human. (Snow, 1968: 330)

Neither Martin nor Lewis can grasp what has happened. While Lewis is undecided about the definition of madness he regards the two women like everybody else in many ways. The thing he cannot reconcile is how human beings can do such actions. If they were found to be mad, reconciliation would be easier. Martin asks about the women’s chance for a diminished

responsibility plea. Lewis comments: “It would be easier, of course, for their families. It would be easier for George, it would save some pain” (Snow, 331: 1968). Martin adds that “it would be easier for everyone” (Snow, 331: 1968). What Lewis implies is that it will be discomforting to see human beings in such an incomprehensible situation.

Dr. Adam Cornford is also called to give evidence about the mental condition of the women:

Miss Ross was in intelligence well above the average of the population. She was not in any recognized sense psychotic. She had some marked schizoid tendencies, but not to a psychotic extent. A great many people had schizoid tendencies, including a high proportion of the most able and dutiful citizens. Those tendencies were often correlated with obsessive cleanliness and hand-washing, as with Miss Ross...Schizophrenia was an extreme condition, which Miss Ross was nowhere near, and she was no more likely to be afflicted by it than many young women of her age. (Snow, 1968: 348)

Dr. Cornford explains that even the most able and dutiful citizens have schizoid tendencies but they do not commit such evil crimes, which suggests that Cora could have refrained from committing the crime. Benskin, one of the lawyers for the defendant, asks Dr. Cornford whether her personality is disturbed, and he replies “I should say that” (Snow, 1968: 348). Benskin asks whether the relationship between these two women is an abnormal one. Cornford does not consider ‘abnormal’ to be the right word and clarifies that “the two young women found each other; they responded to complementary needs, they were driven to escape from unsatisfactory environments. Very soon they began to live in a private world. A private world with their own games, rules, and fancies” (Snow, 1968: 351). Benskin is trying to show that the two women have some abnormalities.

During the interviews with the two women, Matthew Gough, a Home Office Consultant who has been working in these kinds of courts for several years learns that

They were prepared to describe in detail, almost hour by hour, how they planned to kidnap the boy. They told me about what happened at the cottage and how they brutalized him. But they wouldn’t go beyond the Sunday afternoon. Miss Pateman said they had finished punishing him by then. Neither of them at any time gave any account of how they killed him. (Snow, 1968: 377)

They accept that they brutalized the child, which was proven by the evidence at the trial, even though they claim that they do not remember how they killed him. They may be lying because they lied many times at the trial. For example, Lewis tells that “as Kitty lied and weaved her answers in and out, most of us were as undecided as when we heard her first word” (Snow, 1968: 415). However, even if they were lying again, their confession about kidnapping and torturing is compatible with the evidence.

When Kitty is in the witness box, Bosanquet asks when they first made plans to kidnap a child. She responds that “I was saying, we might have talked about catching hold of one for a little while, we talked about all sorts of things, anyone can make a suggestion” (Snow, 414: 1968). She acts very carefully and cautiously. Bosanquet asks her about books she has read as she claims that she reads a lot. For example, she says that she reads Albert Camus. Bosanquet asks what she gets out of Camus. She hesitates and states that “oh, they go to the limit, don’t they, I like them when they go to the limit” (Snow, 1968: 417). Lewis notes

I was now sure that she had been bluffing: somehow she had brought out a remark she had half-read. But it gave Bosanquet an opening. He didn’t know about Camus, but he did know that she wanted to show how clever she was. Hadn’t she enjoyed showing how clever she was- when they were planning to capture the child? Hadn’t she felt cleverer than anyone else, because she was sure that she could get away with it? She had said a good deal to her counsel about being ‘different’ and ‘special’- wasn’t that a way of proving it? (Snow, 1968: 417)

Since one evaluates whether something is evil or not according to the presence of free will then, as Eagleton believes, it can be claimed that there cannot be evil actions without evil people. The judge thinks more or less the same way by stating that “I don’t believe in evil. But I certainly believe in evil people” (Snow, 1968: 410). A person becomes evil when s/he chooses to do something evil. In short, if there is an evil action there should be an evil person. Similarly, an evil person necessitates free will which brings responsibility with itself. For example, about responsibility, the judge says to his friends during the lunch break that “we are responsible for our actions, aren’t we? I’m just deciding whether to have another gin or tonic. Eliot, if you give me five pounds on condition that I don’t have one, I’m perfectly capable of deciding against” (Snow, 1968: 407).

At the end of the trial the judge tells the jury

I want you to put the nature and details of this crime out of your consideration. You are concerned only with whether these women are, or are not, fully responsible. It would be the same question, and the same problem, if they had committed some quite minor offence, such as stealing half a dozen pairs of stockings or a suitcase. It would be the same problem. (Snow, 1968: 429)

The last phase is to decide whether they are responsible or not. The judge is objective in that he asks the jury to evaluate the case without including their feelings towards the child or his family and to ignore the gravity of the offence while judging the responsibility of the two women. The jury returns with their verdict which is ‘guilty’ for both of the women. The Judge asks the two women whether they object to the verdict of the jury and hears that they do not. He declares that “the sentence is a statutory one, and it is that you, and each of you, be sentenced to imprisonment for life” (Snow, 1968: 434).

After the trial, neither Martin nor Lewis can shake off the effect of what has happened. As Martin says “it was wrong to forget. We had forgotten too much. This was the beginning of illusions. Most of all of the liberal illusions. False hope was no good. False hope, that you hold onto by forgetting things” (Snow, 1968: 444). Martin considers forgetting as the beginning of liberal illusions, because they attribute evil to social factors and think that it can be removed by better conditions. However, as Eagleton says “evil is the dark shadow that the light of Reason cannot banish. It is the joker in the cosmic pack, the grit in the oyster, the out-of-place factor in a tidy world” (Eagleton, 2010: 132-33). If one considers evil in this sense one cannot forget this case.

In conclusion, it can be deduced that Eagleton’s views on evil shed light upon C. P. Snow’s *The Sleep of Reason*. Eagleton’s debate about freedom, will and responsibility is balanced in the novel with the emphasis on the two women’s mental condition. That is to say, Eagleton labels one evil on condition that one does it by one’s free will consciously. In the novel, before the judge decides whether the two women are responsible for their evil crime he insists on being sure that they are sane. Furthermore, while he mentions the rare category of evil, Eagleton’s emphasis on the aimlessness, the search for annihilation without an apparent cause, and the autotelic nature of evil prove to shed light upon Snow’s *The Sleep of Reason*. That is to say, there are two sane women who kidnap a child picking out ‘at random’. They allege that they kidnap him to teach to behave. They torture him about two days then kill him. They explain the torture as a punishment for the child. This murder can be explained by Eagleton’s perception of evil.

*\*This study is a part of my MA Dissertation and it was presented in 9th IDEA International Conference in Malatya in 2015.*

#### WORKS CITED LIST

- Bales, K. (2004). Slavery and the Human Right to Evil. *Journal of Human Rights*, 3(1), 53-63.
- Bernstein, R. J. (2010). *Radikal Kötülük, Bir Felsefi Sorgulama*. Trans.: Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Burris , C. T. and Rempel, J. K. (2011). Just Look at Him: Punitive Responses Cued by ‘Evil’. *Symbols, Basic and Applied Social Psychology*, 33(1), 69-80.
- Card, C. (2002). *The Atrocity Paradigm: The Theory of Evil*. New York: Oxford University Press.
- Corlett, A. J. (2004). *Evil Analysis*, 64(1), 81-84.
- Coyle, S. M. (2011). Responses of Narrative Practice to the Effects of Evil. Harold Ellens, J. H. (Ed.). *Explaining Evil 3, Approaches, Responses, Solutions*. NY: ABC-CLIO, LLC.
- Duncan, S. (2012). Moral Evil, Freedom and the Goodness of God: Why Kant Abandoned Theodicy. *British Journal for the History of Philosophy*, 20(5), 973-991.
- Eagleton, T. (2010). *On Evil*. London: Yale University Press.



- Eppens, A. J. (2011). Evil in the Time of Thomas Aquinas. Harold Ellens, J. H. (Ed.). *Explaining Evil 2, History, Global Views, and Events*. NY: ABC-CLIO, LLC, USA.
- Fisher, R. N. (2003). The Catheter of Bilious Hatred. Breen, M. S. (Ed.). *Understanding Evil: An Interdisciplinary Approach*. Netherlands: Rodopi.
- Forsyth, N. (2000). Paradise Lost and The Origin of 'Evil': Classical or Judeo-Christian?. *International Journal of the Classical Tradition*, 6(4), 516-548.
- Franken, L. (2012). *Evil, Morality and Modernity*. (Master Dissertation), Philosophy Department. Stellenbosch University, Stellenbosch, South Africa.
- Heidegger, M. (1985). *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. (1809). Trans.: Joan Stambaugh. Ohio: Ohio University Press.
- Hood Jr., R. W. (2011). The Psychology of Evil. Harold Ellens, H. (Ed.). *Explaining Evil 1, Definitions and Developments*. NY:ABC-CLIO, LLC.
- Kane, R. (2000). Free Will and Responsibility: Ancient Dispute, New Themes. *The Journal of Ethics*, 4 (4), 315-322.
- Lara, M. P. (2007). *Narrating Evil, A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgement*. New York: Columbia University Press.
- Latzer, M. (1994). Leibniz's Conception of Metaphysical Evil. *Journal of the History of Ideas*, 55(1), 1-15.
- Louden, R. B. (2010). Evil Everywhere: The Ordinariness of Kantian Radical Evil. Anderson-Gold, S. and Muchnik, P. (Ed.). *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mawson, T. J. (2004). The Possibility of a Free-Will Defense for the Problem of Natural Evil. *Religious Studies*, 40(1), 23-42.
- McGinn, C. (1997). *Ethics, Evil and Fiction*. New York: Oxford University Press.
- Midgley, M. (1984). *Wickedness: A Philosophical Essay*. Boston: Routledge&Kegan.
- Molly, M. B. (2009). *The Geography of Good and Evil: Philosophical Investigations*. Trans. Ineke Hardy. Price, J. (Ed.). Wilmington, Del.: ISI Books.
- Morton, A. (2004). *On Evil*. New York: Routledge.
- Muchnik, P. (Ed.). *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neiman, S. (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. New Jersey:Princeton University Press.
- Neitzsche, F. (2006). *On The Genealogy of Morality*. (1887). Trans.: Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Online Oxford Dictionary*, Date of Access: 24. 12. 20013.  
<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/evil?q=evil>.
- Plantinga, A. (1974). *God, Freedom and Evil*. Michigan: Harper&Row.
- Robbins, S. (2004). Metaphysical Evil. Keen, D.E and Keen, P. R. (Ed.). *Considering Evil and Human Wickedness*. Oxford: Inter-disciplinary Press.
- Russell, J. B. (1999). *Şeytan, Antikiteden İkel Hristiyanlığa Kötülük*. (Trans.: Nuri Plümer). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Singer, M. G. (2004). The Concept of Evil. *Royal Institute of Philosophy*, 79(308), 2004, 185-214.

- Snow, C. P. (1968). *The Sleep of Reason*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Staub, E. (2004). The Roots of Evil: Personality, Social Conditions, Culture and Basic Human Needs. *Personality and Social Psychology Review*, 3, 179-192.
- Stein, R. (2002). Evil as Love and as Liberation. *Psychoanalytic Dialogues: The International Journal of Relational Perspectives*, 12 (3), 393-420.
- Tanner, J. S. (1988). Say First What Cause: Ricoeur and the Etiology of Evil in Paradise Lost. *PMLA*, 103(1), 45-56.
- Wood, A. W. (2010). Kant and the Intelligibility of Evil. Anderson-Gold, S. and

## **ALEVÎ/KIZILBÂŞ-BEKTÂŞÎ BUYRUKLARI'NDAN HAREKETLE ve GENEL AHLÂK İLKELERİNE GÖRE TALİP, REHBER, PİR VE MÜRŞİD İLİŞKİLERİ**

**Hasan ÇELİK**

Hitit Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

hasancelikkafkas@gmail.com

**Serkan BALCI**

Hacettepe Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı

serkanbalci09@hotmail.com

### **ÖZET**

Bu çalışmamızda; Alevî/Kızılbaşlığın ve Bektaşiliğin temel yazılı kaynakları olarak kabul edilen ve yüzyıllardır erkân (âdâb) kurallarını şekillendiren *Buyruklar*'dan hareketle talip, rehber, pîr ve mürşid ilişkilerinin karşılıklı işleyiş ölçülerini değerlendireceğiz. Talib(ler)in inanca (yol'a) ve inanç önderlerine karşı sorumlulukları, pîr ve mürşidliğin Alevî/Kızılbaş-Bektaşî toplumlarındaki önemi, yol büyüğü olarak kabul edilen “dede”lerin veya “baba”ların birbirlerine ve taliplerine/dervişlerine karşı sorumlulukları makale de incelenip, okurların eleştirilerine sunulacaktır. Sevgiyi ve hoşgörüyü yüklenen bireyler yetiştirmeyi ve manevi aşamaların neticesinde de nefis-i kâmil'e yani insan-ı kâmil'e erişmeyi en temel hedef olarak kabul eden bu tasavvufi yolun manevi eğitim aşamalarından örnekleri de çalışmada araştırmacıların dikkatlerine sunulacaktır. Alevî/Kızılbaş-Bektâşî inancına mensup bireylerin (taliplerin/muhîblerin) yüzyıllardır davranışlarına referans olarak gösterdikleri ve genel anlamda âhlak ilkelerini içeren *Buyruklar*'dan hareketle sürdürülen erkânların çok yönlü ve zengin yapısı da bu makale çerçevesinde ortaya konulacaktır. Böylece Alevî/Kızılbaş-Bektâşî topluluklarında “âhlaksal içerikli anayasal metinler” olarak kabul gören *Buyruklar*'ın, Alevî/Kızılbaş-Bektâşî toplumlarında ki paha biçilmez değerini bir kez daha gün yüzüne çıkarılmış olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevî-Bektâşî, Toplum, Âhlâk, İnsan, Davranış, Buyruk.

### **SUITOR, GUIDE, PIR AND MURSHID RELATIONS ACCORDING TO GENERAL MORALTY PRINCIPLES WITH REFERENCE TO ALEVI/QIZILBASCH-BEKTASHÎ COMMANDS (BUYRUKS)**

#### **ABSTRACT**

In this study; we will evaluate the mutual functioning maneuvers of suitor, guide, pir and murshid relations with reference to Commands (Buyruks) which are accepted as basic written sources of Alevi/Qizilbaschism- Bektashi and form the erkân (good manner) rules for centuries. We will examine and offer you readers for criticism the matters of Suitors' responsibilities for belief (path) and belief leaders, the importance of pir and guide in Alevi/Qizilbasch- Bektashi communities, responsibilities of “dede” or “baba”s who are considered as senior members of path, to each other and for their suitors/dervishes. We will present to your attentions the examples from spiritual education of this sufistic path which accepted as its main target to educate individuals having love and tolerance and to reach the “insan-i kâmil'e” namely the perfect human being as a result of spiritual stages. We will transfer to you the multiple and rich structure of erkân (good manner) which are sustained with respect to Commands (Buyruks) that individuals belonging to Alevi/Qizilbasch- Bektashi belief showed as a reference for their behaviors for centuries and include moral principles in general. Thus, inestimable value of Commands (Buyruks) accepted as a “moral constitutional texts” in Alevi/Qizilbasch-Bektashi communities will be brought to light again.

**Keywords:** Alewî-Bektashî, Community, Moral, Human, Behavior, Command.

## GİRİŞ

Hız. Ali'ye muhabbet eden, Ali taraftarları, Ali'ye mensup, Hız. Ali'yi Hız. Peygamber'den sonra imamet ve fazilet bakımından önder ve üstün kabul edenlere "Alevî", bu düşünceye de "Alevîlik" denir. Alevîlik, Kızılbaşlık ve Bektâşîlik (bir tarikattır) kendi içinde bazı nüanslar olmasına rağmen Hız. Ali ve Evlâd-ı Resûl'e, yani On İki İmamlar diye adlandırılan Ehl-i Beyt'e bağlıdırlar. Kur'an bildirisindeki haramı haram, helali helal kabul eden bu topluluk, altıncı imam, İmam Cafer- î Sâdık Hazretlerinin sistemleştirdiği iman esaslarına bağlı olduklarından, kendilerini ehli sünnet içerisinde kabul etmektedirler. Çünkü İmamiyye Hız. Peygamberin ümmetine kutsal emanet olarak bıraktığı Kur'an-ı Kerim'e ve Ehl-i Beyt'e inanır. Ayrıca İslâmiyet'i son din ve onun peygamberini peygamberlerin en faziletlisi ve sonuncusu kabul eder. Türk sosyal yapısı içinde oluşan Anadolu Alevîliği<sup>1</sup>, Arap ve İran Şîilîğini ve asabiyetini reddeder (Altınok, 2012: 8-9).

Alevî sözcüğünün ilk defa kullanılmasını, "Kızılbaş" sözcüğünün uğradığı anlam kayması karşısında, XIX. yüzyıldan itibaren, özellikle 1826'da Bektâşî dergâhlarının kapatılmasından sonra, Sûnnî olmayan topluluklara "Alevî" denmeye başlanmasıyla görmekteyiz. Oysa etimolojik anlamıyla bir Alevînin soyca (Hız.) Ali'ye bağlı olması gerekmektedir. Çünkü Alevî sözcüğünün İran'da kullanılışı bu anlamdadır.<sup>2</sup> Günümüzde ise sırf (Hız.) Ali'ye aşırı bağlılıkları dolayısıyla bu zümrelere "Alevî" denmektedir. Yoksa bu kavramın günümüzde kullanıldığı anlamda, bu şekilde kullanılması dil kuralları açısından yanlıştır. Bundan dolayı bazı araştırmacılar, bunu bildiklerinden, Alevîler için "Köy Bektâşîleri" tabirlerini kullanmışlardır. Çünkü inançları açısından Alevîlerle Bektâşîler arasında benzerlik vardır. Ancak Alevîler umumiyetle ümmî ve tahsilsiz kalmışlardır. Alevîlik, Bektâşîliğin bir halk biçimidir. Alevîler kırsal kesimde yaşarken, Bektâşîler şehir merkezlerinde toplu ve düzenli bir tarikat olarak teşkilatlanmışlardır. Ancak günümüzde Alevî ve Bektâşî kavramlarının her ikisi de aynı olguya, Türk Halk İslâmlığı olgusuna dayanmaktadır. Her iki kavram da aynı anlamda kullanılmaktadır. Aralarındaki temel fark, sosyal bir farktır. Şöyle ki; Alevîler aşiret çevrelerinden gelen eski göçebelere oluşup bilgi ve görgü bakımından eksik kalmışlardır. Bektâşîler ise kent merkezlerinde odaklanmış, okumuş ve bilgili insanlardan oluşmuşlardır. Böylece Bektâşîlik bir tarikat olarak yaygınlaşmıştır. Zamanla aradaki bu sosyal sınıf farklılığı artmış ve "Her Alevî Bektâşî'dir, fakat her Bektâşî Alevî değildir" şeklinde Alevîleri dışlayan iddialar yaygınlık kazanmıştır (Bozkuş, 2006: 75-76). Tarikatlar, bir toplumsal yapı içinde grup dayanışmasıdır. Aynı toplumsal yapıda farklı

---

<sup>1</sup> İmam Zeynel Âbîdîn Ocağı Evlatlarından olan araştırmacı Sayın Cemal Canpolat, *Yüzleşme: Yalnızlığa Yenilmeyen Toplum Alevîler* adlı eserinde Alevîlik-Bektâşîlik araştırmacısı ve akademisyen Prof. Dr. Sayın Ahmet Taşğın ile gerçekleştirdiği mülakatta, Sayın Taşğın'ın "Anadolu Alevîliği" kavramının çıkışına dâir yaptığı tespitleri şu şekilde aktarmaktadır (Canpolat, 2012: 66-67): "Anadolu Alevîliği kavramı stratejik bir anlam taşımaktadır. 1979 yılında Âyetullâh Humeyni tarafından İran'da yapılan İslâm Devrimi sadece İslâm dünyasını değil bütün dünyayı etkiledi. Devrim sırasında ilk önce liberal, sol ve dini gruplar Şâh'ı devirmek için birleşmiş, Şâh'ın devrilmesinden sonra ise iktidara yükselen Âyetullâh Humeyni, muhalif liderleri ve grupları ortadan kaldırmıştır. Din temelli bu devrim, İslâm dünyasında mollaların merkezi bir yerde yapıldı, özel olarak İslâm dünyası ve Ehl-i Beyt bağları bundan etkilendi. Bu etkileşime açık bir olay. İran bu devrimi yaymak ve kendine alan açmak istedi. Türkiye'deki Alevîler de bir muhabbet besledi, beklentileri oldu. Dolayısıyla 90'lı yıllardan sonra İran'ın bu devrimi Türkiye'deki Alevîler üzerinden taşınmasına engel olmak için dernekler ve vakıflar çok çaba harcadı. Bir benzerlik kuruldu. Onlarda Şîî, onlarda namaz kılıyor, hacca gidiyor. Bu durumda Türkiye'deki Alevîler bir kez daha sorgulanmaya başlandı. Böyle olunca Türkiye'deki Alevîler "biz Anadolu Alevîsiyiz" dediler. Biz onlardan farklıyız dediler. Büyük oranda da bu girişimin önu kesildi. Anadolu Alevîliği; Çorum, Malatya, Yozgat, Tokat bölgeleri arasına sıkıştırıldı. Şimdi biz Alevîliği bu orta yere sıkıştırdığımızda Suriye'de, Irak'ta, İran'da, Azerbaycan'da ve Balkanlar'da yaşayan Alevîleri anlayamayız. Anadolu Alevîliği tanımlaması o dönemin koşulları için geçerliydi. Bugün bu söylemi devam ettirdiğimiz sürece diğer coğrafi alanlarda yaşam bulan Alevîliği ve inanç sisteminin mensuplarını yok sayıcı bir tutum içerisine girmiş oluruz."

<sup>2</sup> Tarihi süreç içerisinde İslâm dünyasında itikâdî ve ameli mezheplerin teşekkülünden sonra, Alevî sözü, farklı İslâm coğrafyalarında farklı anlamlar kazanmıştır. Bu anlamları ile *seyyîd* anlamı dışında kullanılabilen kavram; Pakistan'da İsmailî, İran'da Câferî, Mısır ve Yemen'de Zeydî, Suriye'de Nusâyîrî, Lübnan'da da Dürzî mezheplerine işaret etmektedir (Dönmez, 2016: 20).

gruplar vardır. Alevîlik ise Anadolu’da Ehl-i Beyt sevgisi ekseninde doğal, sosyal ve siyasal koşulların etkileşimiyle şekillenen başlı başına bir yapıdır (Yazıcı, 2014: 76). Tarihçi Ali Kaya ise Alevîlik tanımının anlamını daha da geniş anlatımla şöyle açıklamaktadır: “Alevîlik; dini İslâm, kitabı Kur’ân, Allah’a kul, Hz. Muhammed’e bağlı, Hz. Hüseyin’in yolunu süren, Hacı Bektaş-ı Velî’nin *eline, beline, diline sahip ol* düsturunu ilke edinen, iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranışta kendini bulan, Tanrı korkusu yerine, sevgisini benimseyen, zâhiri bâtnla, bâtını zâhirle birleştiren, şeriat kapısını aşip marifet yoluyla hakikat dünyasına ulaşan, *Kur’ân*’ın şekline değil, özüne inen, akıl ve gönül ile ruhsal olgunlaşmaya varma yoludur.” (Kaya, 2012: 365).

Bektaşîlik ise Hacı Bektaş-ı Velî’yi yol büyüğü olarak tanıyan Alevîliğin bir bölümü (Dedekargınoğlu, 2012: 317) ve XIII. yüzyılda Kâlenderîlik içinde teşekkülle başlayıp XV. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş-ı Velî an’aneleri etrafında Anadolu’da ortaya çıkan bir tarikattır (Ocak, 1992: 373). Bektaşîlik, Hacı Bektaş-ı Velî’nin tasavvufi düşüncesi çerçevesinde oluşmuş ve ona nispetle 13. yüzyılda kurulmuş olan tarikatın adıdır. Hacı Bektaş-ı Velî’nin vefatından sonra ortaya çıkan ve O’nun yolundan gidenler tarafından yaşatılan bu tarikat, 1826’ya kadar resmi himaye görerek Osmanlı Devleti içerisinde oldukça etkili olmuştur (Yılmaz, 2011: 33). Savaşı dostlukla, dostluğu kardeşlikle, kardeşliği âşkla bir tutan Hacı Bektaş-ı Velî; gerçek âşkın Allah âşkı olduğunu, bu âşka ulaşmak için ise Allah’ı bir tirandan korkar gibi değil, onun merhametine, sevgi ve muhabbetine ve her şeyden önce de onun eşsiz cemâline sevgi dolu doyumsuz bir yürekle inanmaktan geçtiğini bildirir (Altınok, 2012: 175).

Alevî/Kızılıbaş toplumu siyasi ve sosyal nedenlerle tarihsel süreçte hep “kapalı bir toplum” olma özelliği taşıdı. Siyasi yaptırımların ağır izlerini taşıyan bu toplumlar, çoğu zaman “göç’e zorlandı” ya da “gözden irak noktalara” mecburi ikâmete sevk edildi. Dün kurduğu, koruduğu ve kudret manaları yüklediği siyasi otorite (özellikle de Osmanlı Devleti), başka bir dönemde (Çaldıran’dan sonraki süreçte) “tehlike unsuru olarak” karşılırlarına dikildi. İşte yaşanmış tarihsel ve sosyolojik tüm süreçler “kendi kabuğunda yaşayan/yaşamaya mecbur bırakılan” Alevî/Kızılıbaş-Bektâşî toplumunun yaşantısında derin izler bırakmıştır.<sup>3</sup>

Alevî/Kızılıbaş-Bektâşî toplumunun tarihsel miras olarak günümüze kadar taşımış olduğu en büyük sorunlarından biri de “kültürel ve inançsal kimliğin yazılı metinler üzerinden aktarımı” sorunudur. Öyle ki “gelecek kuşaklara yazılı metinler üzerinden inançlarının (değerlerinin) miras bırakılması sorunu”, yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen Alevî/Kızılıbaş-Bektâşî toplumlarının tazeliğini kaybetmemiş bir sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Yüzyıllardır kapalı bir toplumsal yaşam sürmüş olan Alevî kitleler, inançlarına ve tarihsel geçmişlerine ilişkin bilgileri de kutsal kabul etmiş ve bunların kendilerinden olmayan kişilere açıklanması tabu olarak görülmüştür. Sözlü geleneğin ağırlığından ve toplumsal yapı nedeniyle olsa gerek, Alevîler arasında var olan sınırlı sayıda yazılı eser de adeta kutsal bir niteliğe bürünmüştür. Alevîlerce “*Buyruklar* alelaide kitaplar olmayıp”, onlar “Erenlerin Buyruğu’durlar” ve onlardan her daim çekinilmiştir. Kaldı ki bunlar genellikle Alevîlerin dinsel seçkinleri olan dede’lerde bulunurlardı (Yaman, 2012: 32).

Geleneksel Alevîlikten, modern Alevîliğe dönüşüm farklı evreleriyle devam etmektedir.<sup>4</sup> Bektâşîlik tarihsel yapılanması itibariyle daha önceden şehirle tanışma imkânı elde etmişti. Merhum (Ö. 1997)

---

<sup>3</sup> Yavuz Sultan Selim Hân’ın ve Şâh İsmail’in aralarında yaşanan siyasi çekişmelerin ve dönemin Alevî-Kızılıbaş toplulukları üzerindeki siyasi ve dini yaptırımlarının örneklerini (fetvalarını) incelemek için; Bkz. Eşref Doğan ve Hasan Çelik (2014): “Alevî-Sünnî Bütünleşmesinin Önünde ki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Yıl 7, Sayı 1, (Haziran 2014), ss. 121-138.

<sup>4</sup> Alevî toplumunun kendi iç dinamikleri merkeze alındığında (Alevîliğin teolojik içeriği ve toplumsal yapılanmasını beraberce ele alınıp analizin merkezine konduğunda) Alevî tarihini üç ana döneme ayırarak incelemek işlevsel olacaktır:

- a. Oluşum Dönemi (11. yüzyıl -15. yüzyıl)
- b. Sâfevî (Kızılıbaş) Dönemi (16. yüzyıl -19. yüzyıl)

Doç. Dr. Bedri Noyan Dede Baba'nın ifadesiyle "Bektâşilik, zaten bir şehir Alevîliğidir." (Noyan, 1995: 13) yani Bektâşilik Kızılbaşlığa göre daha kentlidir. Elbette ki sosyolojik unsurlar her iki toplumu (Alevilik ve Bektâşiliği) etkilemiştir. Küçük bir cem damında (meydânında) yapılan erkânlar, taliplerini gözeten dedeler, inanca dâir tespitlerde son derece adaletli davranan pîr ve rehberler, değişen yaşam koşullarına ayak uydurmak mecburiyetindeydiler. Köyden şehre gidilerek başlanan süreçlerin tümü, talip, rehber, pîr ve müşîd rollerinin değişmesi anlamını da taşımaktadır. Bilginin egemen olduğu, eleştiri kültürü ve sorgulamalarla yüz yüze kalınan bir şehir hayatında "inanç temsilcilerinin" rolleri de kolay olmayacaktı.<sup>5</sup> Sözlü (oral) kültürün egemenliğinde yürütülen bu halk İslâmlığı elbette ki kendi -bir çok yazılı kaynak yok olmuşa da- yazılı metinlerini az sayıda da olsa bile günümüze kadar ulaştırabilmiştir.

Alevilik ve Bektâşilik alanında yaptığı saha çalışmalarıyla tanınan ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinden derlediği bir çok yazılı metni (*Şecere, Buyruk, Cönk* vb. belgeleri) yazın dünyasına kazandırmış olan Prof. Dr. Osman Eğri, yayımlanmış ve yeniden yayımlanmasını istediği Alevilik ve Bektâşilik alanıyla ilgili eserleri şu şekilde sıralamaktadır (Eğri, 2013b: 102-104): "*Makâlât, Şerh-i Besmele, Kitab'ül-Fevâid, Menâkıb-ı Hüsnâk Hacı Bektaş Veli, İmam Ali Buyruğu (Nehcü'l Beleşa), İmam Câfer-î Sâdik Buyruğu, Şeyh Safî Buyruğu, Cemalettin Çelebi'nin Müdafaatnâme'si, Saltuknâme, Dilguşa (Kaygusuz Abda'a ait), Kitab-ı Miglate, Vücutnâme, Budalanâme, Velayetnâme, Menâkıbname, Faziletname, Erkânname, Farknâme, Salavatnâme, Nasihatname, Cönkler, Şecereler, Fermanlar ve Makteller.*"

Çalışmamızda, Alevîliğin temel yazılı kaynakları olarak kabul edilen ve yüzyıllardır erkân (âdâb) kurallarını şekillendiren *Buyruk* metinlerinden hareketle talip, rehber, pîr ve müşîd ilişkileri değerlendirilecektir. Değerlendirmelerimize kaynaklık edecek sınırlı sayıda *Buyruk* çalışması mevcut olduğu (yazın dünyasına neşredildiği) için kapsam genişliği açısından gelebilecek olumsuz eleştirileri şimdiden kabul ettiğimizi belirtmek istiyoruz. Çalışmamızda yer verdiğimiz kaynak eserler (*Buyruk* çalışmaları) şunlardır; Doğan Kaplan'ın *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik* (dolaylı kaynak), Sefer Aytekin'in hazırlamış olduğu *Buyruk (İmam Cafer-î Sâdik Buyruğu)*, (Dede) Mehmet Yaman'ın hazırlamış olduğu *Şeyh Safî Buyruğu*, Prof. Dr. Fuat Bozkurt'un hazırladığı *Buyruk (İmam Cafer-î Sâdik Buyruğu)*, Ali Adil Atalay'ın hazırlamış olduğu *İmam Cafer-î Sâdik Buyruğu* ve yine Doğan Kaplan'ın yayıma hazırladığı ve Alevî-Bektâşi Klasikleri serisinde Türkiye Diyanet Vakfı'nın (15. eser olarak) yayımladığı *Şeyh Safî Buyruğu* adlı temel eserlerdir.

## **I. ALEVÎ/KIZILBAŞ-BEKTÂŞİ TOPLUMUNDA SOSYAL VE MANEVÎ HİYERARŞİ<sup>6</sup>**

c. Modern Alevilik Dönemi (20. yüzyıl ortalarından itibaren devam eden süreç). Bkz. Rıza Yıldırım (2012): "Geleneksel Alevilikten Modern Alevîliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 62, s. 137, ss.135-162, Ankara.

<sup>5</sup> Geleneksel Alevilik kırsaldır; Modern Alevilik Kentseldir: Geleneksel Alevilik kırsal toplum içinde ortaya çıkmış ve tarihi boyunca kırsal karakterini korumuştur. Türklerin İslâm diniyle ilk karşılaştıklarında İslâmlaşma süreci farklı toplumsal katmanlar, coğrafyalar ve boylar arasında farklı karakterlere bürünmüştür. Fuat Köprülü'nün ortaya koyduğu analiz çerçevesi halen geçerliliğini korumaktadır. Buna göre Türklerin Müslüman oluşu iki ayrı sosyal katmanda farklı karakterlerle gerçekleşmiştir. Yönetici sınıf ve onlara eklenen sosyal gruplar daha başından "Kitabi İslâm"la tanışmış ve şehir merkezli bu "Sünnî" yorumu benimsemişlerdir. Öte yandan göçebe aşiretler halinde yaşayan ana gövde İslâm'ı daha çok tasavvuf erbabından öğrenmiştir. Ancak onların takip ettiği şeyhler Bağdat, Basra gibi gelişmiş şehir kültürü içinde neşet eden tasavvuf önderinden ziyâde, kendi sosyokültürel muhitlerinde işlevsel olacak ve zihinsel alışkanlıklarını fazlaca yadsımayacak bir İslâm tasavvufunun inşacıları olmuştur. Böylesi bir inşada yeni dinin bazı ana prensipleri kadar Türklerin kadim gelenek ve inançlarından unsurların da muhafaza edileceği sosyolojik bir realitedir. Türklerle İslâm arasında bir nevi köprü işlevi görmüş olan bu şeyhlerin en meşhuru, şüphesiz Ahmed Yesevî olmuştur (Yıldırım, 2012: 139-140).

<sup>6</sup> Ocakzâdelerin sınıflandırılması: Alevî-Bektâşi geleneğine mensup ve ocak organizasyonu içerisinde değerlendirilebilecek, Babagan kolu Bektaşiliği dışındaki dinsel önderleri dört ayrı kategoride değerlendirebiliriz: 1. Bağımsız ocakzâde dedeler, 2. Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı dedeler/babalar/vekiller, 3. Ocakzâde dedelerce

Alevî-Kızılbâş topluluklarında “yol”, “sürek”, “görgü” ve bunların gösterdiği hiyerarşi şifahi bir kültüre dayanır. Alevî toplumunun hiyerarşisi içerisinde dört (manevî) merteye bulunmaktadır:

- A. Mürşîdlik
- B. Pîrlik (Dedelik)
- C. Rehberlik
- D. Taliplik

Alevî içtihadına göre, en zirvedeki mürşîd, Hz. Ali ile Hz. Peygamber'dir. Daha sonraki mertebede ise mürşîd Hz. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî gelir. Pîr, Hz. Hüseyin'dir, rehber ise Cebrâil'dir (Tuğrul, 2006: 26). Bektâşî Ocaklarında Dedelik Kurumu üçlü bir hiyerarşiye dayanmaktadır. 1. Mürşîd, 2. Pîr, 3. Rehber. Kimi yörelerde bu hiyerarşi pîr ve mürşîd'in yer değiştirmesi şeklinde de uygulanmaktadır (Eğri, 2013a: 43).

**A. Mürşîdlik:** Alevî toplumu ve hiyerarşinin temeli olan “dedelik kurumu”nda ki en üst makam mürşîdliktir. Mürşîd, pîr'in pîr'ine denilir. Alevî ocaklar, son tahlilde Hacı Bektaş-ı Velî'yi mürşîd olarak görürler. Ancak her pîr'in yaşayan bir pîr'i bulunur. Hiç kimsenin başı boş bırakılmaz (Tuğrul, 2006: 27). Mürşîd, “doğru yolu gösteren”, “irşat eden” anlamlarına gelmektedir. İlk mürşîd, Hz. Peygamber'dir:

*Mürşîdim Muhammed bildim yolumu,  
Rehberim Ali'dir verdim elimi.<sup>7</sup>*

Alevî-Bektâşî geleneğinde Mürşîd ise irşad eden, doğru yolu gösteren, rehber, tarikat ulusu anlamındadır. Mürşîd, kılavuz, uyarıcı, müridlerine kurtuluş yolunu gösterici, dervîşleri yöneten ve yönlendiren, sözü yasa niteliği taşıyan kimsedir. Mürşîd, hem taliplerin, hem de rehber ve pîrin üst makamıdır. Kendi sorumluluğunda olan pîri, rehberi ve talipleri dinsel eğitim ve öğretim, yargılama ve karar verme yönünden denetler. Bu nedenle mürşîdin dinsel, toplumsal ve ahlâksal yönden geniş bilgiye sahip olması gerekir (Yardımcı, 2002: 220).

Alevî ve Bektâşî erkânında önemli bir husus da rehber-pîr ve mürşîdlerin peygamber soyuna dayanmalarındadır. Yani *Seyyid-i Sadât Evlatları* olmalarıdır. Ancak peygamber soyundan olsalar bile rehber-pîr ve mürşîdlere hiç bir zaman sorgusuz sualsiz Cennete gidecek kişiler olarak bakılmamıştır. Onların da tıpkı talipler gibi sorumluluklarının olduğu fikri, yazma eserlerde işlenmiştir. Bir *Erkânâme*'ye Hz. Ali'nin şu sözleri yansıtılmıştır: “Benim oğlum ya da kardeşlerimin sayısı ister kırk isterse bin olsun, önemli olan yol içinde olmalarıdır. Yolumdan gelmeyen benim oğlum da olamaz kardeşim de, bunu böyle bilin.” Hazreti Ali'ye atfedilen bu söz zaman içerisinde deyimleştirilerek, genel bir prensip haline almış: “Önemli olan bel evladı olmak değil, yol evladı olmaktır.” şeklinde ifade edilmiştir (Eğri, 2013a: 57).

*Benim Şâh'im al kırmızı bürünür,  
Dost yüzün görmiyen dostu ne bilir,  
Mürşîd cemâlerinden Ali'm görünür,  
Niçin gitmez Yıldız Dağı'n dumanı.<sup>8</sup>*

(Pîr Sultan Abdâl)

---

görevlendirilen dikme dedeler/babalar/sofular, 4. Diğer dedeler/babalar (Dedebaba geleneği dışında bulunan dinsel önderler (Yaman, 2012: 250-251).

<sup>7</sup> *Pîr Sultan Abdâl'in Hayatı ve Şiirleri* (İstanbul/Maarif Kütüphanesi [tarihsiz] adlı eserden aktaran; Eğri, 2013a: 44.

<sup>8</sup> Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 20.

Gerçek müşîd, Kur'ân-ı ve Allah Rasulü'nün örnek ahlâkını iyi bilen bir âlimdir (Eğri, 2001: 28). Müşîdler kendilerine başvuran müridleri, durumlarına göre, "seyahat, hâlvet ve sohbet" yollarından biriyle irşâd ederler. Hakk'a vuslat ve Hakk'ın rızasına ermek, ilim ve kitap mutaalasıyla değil, bir müşîd-i kâmile el ve gönül vermekle olur. "Müşîd-mürîd münasebeti, baba-evlad sıcaklığındadır. Peygamberler, ümmetlerine baba mesabesinde olduğu gibi; Peygamberlerin varisleri konumunda ki müşîdler de müridlerine karşı baba durumundadır." Bu yüzden bazı tarikatlarda şeyhler/müşîdler, "baba" ve "dede" şeklinde isimlendirilirler (Yılmaz, 2016: 184-185).

Tasavvufî eğitim tüm Alevî/Sünnî tarikatlarda benzer özellikler gösterir. "Dört Kapı-Kırk Makâm" anlayışında Tarikat Kapısının ilk makamı pîr'den el alıp, tövbe etmektir. İkinci makam mürîd (dervîş) olmaktır. Bu nedenle Yol'a müşîd ile girilir. Hem Bektâşî guruplarında hem de kırsal alanlardaki Alevî Ocaklarında müşîde bağlanmak esastır. Bedri Noyan'a göre, Bektâşîlerde müşîd Baba'dır. Bunlardan bazıları Halifebaba'dır. Hepsinin ruhani başkanı Dede Baba'dır. Alevîlerde müşîd Dede'dir. Müşîd uyarıcıdır. Uyarıcı; bir topluluğa gönlünün âşk ve heyecanını duyurarak onları olgunluğa yönelten ve yücelten kimsedir. Uyarıcının başarısı zorlama ile değil, telkin edebildiği ve istekli de bulabildiği "âşk" miktarıdır. Karşılık istemeden verir (Bal, 2004: 33-34):

*Niceler gitti müşîd arayı,  
Arayanlar buldu derde devayı,  
Bin kez okur isen aktan kararı,  
Bir kâmil müşîde varmazsan olmaz.*

*(Yunus Emre)*

\*\*\*

*İhlâs ile gelen yolundan dönmez,  
Dost ile dost olan ikilik bilmez,  
Müşîdini görmeyen Hakk'ı göremez,  
Gözü bakar amma körden sayılır.*

*(Şâh Hatayî)*

**B. Pîrlik (Dedelik):** Alevîlikte dini otorite olan dede, cemdeki on iki hizmetin yürütülmesine rehberlik etmenin yanında, inançla ilgili bilgileri anlatmaya ve uygulamaya dayalı bütün görevlerde başrole sahiptir. Ayrıca sosyal hayatta doğumdan sünnete, evlilikten boşanmaya, ölümden kâbir ziyaretine, musâhiplikten düşkünlük cezası vermeye varıncaya kadar her türlü dini/tasavvufî faaliyetler, dedenin rehberliğinde yerine getirilmektedir. Dede olmadan talipler kendi aralarında herhangi bir dini toplantı yapamazlar (Yılmaz, 2011: 72).

Alevî-Kızılbaş toplumunda cemaatin dinî önderi dedelerdir. Mürebbilik dedelerin işidir. Bir Alevî'ye göre *müşîdin nefesi, Hakk nefesidir*. Dedeler belirli ocaklara ve pîrlere bağlıdırlar. Düzenli olarak taliplerini gezerler (Fıglalı, 1996: 312-313). Dedeler, Alevî toplumunda ki sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunan kişilerdir. İster müşîd olsun, ister pîr olsun her ikisi de ocakzâdedir. Her ikisi de er'dir, eren'dir. Aralarında ki ilişkiyi ast-üst olarak görmemek gerekir. Alevîler bu görüşü en iyi "Er'i, er'den seçen kördür." ifadesiyle anlatmaktadır. Aynı zamanda Ehl-i Beyt soyundan (seyyid) olarak da tanımlanan dedeler; posta oturarak cemleri yönetir. Taliplerin görgü sorgu işlemlerini yapar, küskünleri barıştırır, musâhip olacakların işlemlerini yol - erkân gereğince yerine getirir (Dedekargınoğlu, 2012: 109). Dede, müşîdlik eder, irşat eder. Terbiye edicidir; mürebbidir, üstattır, "pîr"dir. "Müşîdin nefesi; Hak nefesidir." "Müşîdini Hakk bilmeyenin" imanı yok gibidir. Yola



girecek olan talip, varlığını mürşide teslim eder; ondan “el alır.” Dedelik<sup>9</sup> soy takip ettiği halde, (Bektaşılık'te) babalık (köyde ve kentte) seçimle olur (Eröz, 2014: 120).

Dede olan bir kişinin Evlâd-ı Resûl olma şartı vardır. Ol zamandan bugüne kadar; “Şeriat, tarikat, marifet, hakikat ve pîrlik Muhammed - Ali'den kaldı. Ol sebepten, Evlad-ı Resûl'den gayrisine pîrlik etmek ve talip olmak caiz değildir (Aytekin, 2001: 16). Zira ezelden hırka ve meftul ve irşat ve tövbe ve pîrlik ve seccade bunun cümlesi Şâh-ı Merdan Ali'ye gelmiştir. İmdi Şâh evladı ve nesli olmayan kimseye pîrlik etmek câiz değildir. Evlâd-ı Muhammed Ali'den ola ki pîrliği caiz ola, ilmi ile âmel ola. Dört Kapı Kırk Makamdan, On İki Erkândan, On Yedi Kemerbestten, Üç Sünnetten, Yedi Farzdan bir şarttan, meşayihî kübra ilminden haberdar ola. Ve tarikat eli otura dura ki hakikat ile yola vara ki pîrliği caiz ola. Çünkü talip ve yol mürşidindir” (Aytekin, 2001: 16-17). Ancak pîr olmak için Muhammed-Ali soyundan olmak da yeterli değildir. Pîr'in, ilmi ile etkin olması gerekir. (Pîr'in) Dört Kapı Kırk Makam, On İki Erkan, On Yedi Kemerbest, Üç Sünnet Yedi Farz, şeyhlerin büyük ilminden bilgi sahibi olması gerekir. Ve tarikata göre durup oturması; hakikatte, hakikat ile yol sürmesi gerekir ki, pîrliği caiz olsun. Çünkü talip ve yol mürşidindir. Mürşid cihânda serseri gezemez. Âhireti harap edemez. Mayayı, Muhammed-Ali'den konulan damızlık ve sikkeyi bozamaz (Bozkurt, 2013: 32). Bir pîr talibe doğru yolu göstermezse, o nasıl pîr olur? Bir talip kendine gösterilen doğru yolu bilmezse, o nasıl talip olur? Çünkü insanın kâmil ve cahil yapısı vardır. Pîr ve talibin yapısı kâmil olmalı ki, ikrârları kabul olsun! Emeği, kurbanı, adağı ve yakarışı kabul olsun! Emeği boşuna dökülüp saçılmasın! Nitekim bu konuda bir hadis vardır: “*Yaptıkları her işi alır ve onu toz duman ederiz.*”<sup>10</sup> buyrulmuştur (Bozkurt, 2013: 32).

Dedelere “seyyîd” denilir. Mürit üzerinde kendisini kabul ettirmiş, edebe, erkâna bağlı ve de bağlı olduğu ocağın başındaki kişiye dede denir (Tuğrul, 2006: 28). Bu dedelerin haricinde bir de “dikme dedeler” vardır. Bunlar, pîr ve rehberin bağlı oldukları ocaklarda uzun müddet hizmet ettikten sonra dedeleri tarafından artık bilgi ve görgüleri yeterli görülerek kendilerine “dikmelik” payesi verilen kimselerdir. “Dikme dedelik” için Evlâd-ı Resûl olma şartı aranmaz (Öztürk, 1972: 50). Araştırmacı ve akademisyen Hüseyin Bal ise mürşidlik, pîrlik, dedelik ve rehberliği aynı başlık altında şu şekilde tanımlamaktadır: “Yol'un değer ve normlarının hayata geçirilmesinde etkili olan, statüsü yüksek, sorunları çözümleyen, ‘yol’u aydınlatan, ikrârlı grubun inanç önderi.” (Bal, 2002: 68).

Ocağın bir dede, müminin davasını öbür dünyaya (mâhşere) bırakmayıp, “pîr divânı”nda görmelidir. Talibin sitemi (cezası) ne ise ödetmelidir. Talip de hak sahibi (istekli) kim ise onunla helalleşmelidir. Çünkü Hakk-Muhammed-Ali Divânı'nda (Alevilikte) “*Döktüğün var ise doldur, ağlattığın var ise güldür, aldığın var ise ver...*” kuralı geçerlidir ki günümüzde tüm dünya insanlığının da muhtaç olduğu budur (Yaman, 2013a: 162).

**C. Rehber:** Rehber, yol göstericidir. Köy köy dolaşarak olup bitenleri pîr'e bildirir. Rehber halkla sürekli ve yoğun temas içindedir. Bir nevi gözcüdür. Gittiği yörenin sorunlarını, problemlerini tespit eder ve dedeye bildirir (Öztürk, 1972: 50). Rehber ocak soyundan olabileceği gibi dedenin görev verdiği yörede kendisini kabul ettirmiş Ehl-i Beyt'li biri de olabilir. Yani rehberlikte Evlâd-ı Resûl

---

<sup>9</sup> Merhum (ö.1986) Prof. Dr. Mehmet Eröz'ün İmam Zeynel Âbidin Ocağı Dedelerinden (merhum) Muharrem Naci Orhan Dede'den (1927-2010) aktardığı ‘dedelik’ ile ilgili bilgiler şu şekildedir (Eröz, 2014: 121): “Dedelik, soy takip eder, fakat hizmet postuna pîr ve mürşid olarak oturup hizmet görececek dede de bağlı olduğu ocağın içinden seçim yolu ile seçilerek layığı kim ise o posta getirilir. Her dede pîr ve mürşid postuna oturamaz. Layık olarak kim seçilmişse o posta oturur, hizmet görür. Dede rehbersiz dedelik eder. Fakat rehbersiz görgü-sorgu yapamaz. ‘Kısır Cem’ denilen ibadette rehberlere gerek yoktur. Dede yeterlidir. Rehber-pîr-mürşid üçlüsü ‘Görgü Cemi’nde şarttır.”

<sup>10</sup> İzmir yazması (s.13). *Buyruk*'ta bu bölüm Arapça olarak verilmiştir. Gerçekte hadis değil âyettir. Furkan Suresinin 21. Âyetidir; Bozkurt, 2013: 32.

olma şartı aranmaz (Fırlalı, 1996: 313). Rehberde de çırâlık'tan<sup>11</sup> pay verilir. Halk arasında rehberde "râyber" de denilir (Çem, 1999: 15).

Rehber olmak, her kişinin hâli ve yapacağı iş değıldir. Rehberlik, şöyle bir kimsenin hakkıdır: (Rehberin) şeriatıta âmil, tarikatta kâmil, sahavet sahibi ve cömert olması gerekir. Gönül kapısı açık, dili tatlı olmalıdır. Sözü güçlü, yüreğı tüm Tanrı yaratıklarına sevgi dolu olmalıdır. Elinden, dilinden, eyleminden, konumundan, (durumundan) kimse incinmemelidir. Yüce ahlâk sahibi olmalıdır. Eksik ahlâktan sakınmalıdır. Kıskaç olmamalıdır. Kendisini nasıl bilirse başkalarını da öyle bilmelidir. Âlim olmalıdır ki, nûr'un âlâ nur ola. Âlim demek, Hakk'ı bâtıldan, bâtılı Hakk'tan, hayrı şerden, akı karadan ayırmak demektir (Bozkurt, 2013: 45).

Ve rehber sürekli ilerleme içinde olmalıdır. Halkın alçak gönüllülüğünü ve sevgisini artırmalıdır. Tüm talipler arasında saygınlığı çok olmalıdır. Ve terakkisi yüce olmalıdır. Ve de talibe sevgisi çok olmalıdır. Ve yol içinde bir kimse suçlu olsa, o kimsenin durumunu görüp adalet ve insaf ile yumuşak söz ile yol(un kuralları) içinde (onu) aklamalıdır (Bozkurt, 2013: 45-46).

Herkes rehber olamaz, rehber; cömert ve gönül kapısı açık olmalıdır, cimri olmamalıdır. Allah'ın yarattıklarına karşı şefkatli olmalı, hâlinden, dilinden, elinden ve yolundan hiç kimse incinmemeli; güzel ahlak sahibi, saf-duru olup kötü ahlaklı olmaktan sakınmalıdır. Kendisi için ne isterse başkaları için de onu istemeli, her türlü sıkıntıya sabretmelidir. Bir kişi bu özelliklere sahip olduğunda ona rehberlik helal, evliya postuna oturmak câiz olur ve o zaman Muhammed-Ali dergâhına layık olur. Rehber olan şeriatı yerine getirmelidir, şeriatı yerine getirmeyen dervîş olamaz, bir de âlim olursa bu nur üstüne nur olmuş olur. Rehberde tekebbür ve kendini beğenmişlik olmamalıdır. Kibir Şeytan'ın özelliğidir. Şeytan çok büyük bir melekken bu özelliğı sebebiyle mel'un olup kovulanlardan oldu. Rehber, sürekli ilerleme (terakki) içerisinde olmalıdır. Yine rehber, tarikat içerisinde suçlu olanın sitemini (cezasını) adaletle görmeli, zulmetmemelidir. Çünkü şeriatıta ve tarikatta zulüm yoktur. Marifet de ve hakikat de ise asla olamaz. Çünkü zulüm Yezid'in ve Şeytan'ın bir özelliğidir, mûmine yaraşır bir hâl değıldir (Kaplan, 2012: 203).

**D. Taliplik:** Bu kelimenin sözlük anlamı "talep eden kişi" demektir. Terim olarak *Sırat-ı Müstâkimi* talep eden kişi, yola, edebe, erkâna istekli olan anlamına gelir. Alevîler içerisinde Evlâd-ı Resûl olmayanların tamamına talip denilir (Yaman, 1998: 49). Talibin görevi, evliya eteğini tutmak ve ikrâr verip cân-ı gönülden iman getirmektir (Tuğrul, 2006: 29). Talibin, rehberin, pîrin ve mürşîdin ayrı ayrı hem rehberi, hem pîri, hem de mürşîdi bulunur. Bunların hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Rehberin rehberi, talibe pîr olur; pîr'in rehberi ise talibe mürşîd olur (Öztürk, 1972: 50).

*Dostumuzla birlikte yaralanır kanarız,  
Her nefeste âşk ile Yaradan'ı anarız,  
Erenler meydanına Vâhdet ile gir de gör,  
Kırk budaklı şamdanda, kırkımız da bir yanarız.<sup>12</sup>*  
(Hûnkâr Hacı Bektaş-ı Velî)

Alevî - Bektâşî inanç sisteminde talip (yola hizmet ve Hakk'a kul) olmak erkânlarla göre şekillenir. Talip, kelime anlamıyla "isteyen ve istekli olan" manasına gelmektedir.<sup>13</sup> Yani sonsuz bir rızalıkla hizmet etmektir. Her talip kendisini maneviyatta pişirecek bir dede'ye veya baba'ya bağılı olmak ve

<sup>11</sup> Hakkullah: Kutsal (Ehl-i Beyt) soy(un)dan geldiğine inanılan Alevî din adamlarına hizmetleri karşılığında (para veya eşya olarak) verilen ücrettir. Hakkullahın, "talibin gönlünden kopan ne ise odur" anlayışıyla belirlendiğini tespit ettik (Yazıcı, 2014: 127).

<sup>12</sup> Atalay, A. A. (2012): *Dünden Bugüne Hûnkâr Hacı Bektaş Velî*, İstanbul: Can Yayınları, s. 75.

<sup>13</sup> Bkz. *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*.

manevi terbiye (yolculuk / eğitim) almak durumundadır.<sup>14</sup> Yine merhum Mehmet Yaman'ın derlediği *Şeyh Safi Buyruğu*'nun metinlerinde talibin mürşîd-i kâmil'e bağlanması<sup>15</sup> gerekliliği şöyle ifade edilmiştir; "Talip olan kişiye lazım olan şudur ki erenlerin edebini gözleye, velilerin izini izleye, namahrem kimselerden sakına, erenlerin sırrını açığa çıkarmaya, el verip etek tuttuğu kimsenin aslının doğruca Ehl-i Beyt'e çıktığını bile, ona göre biat ve inabe kıla (bağlana). Eğer kişi boş etek tutsa, mahremini bilmezse, o talipten Allah ve melekleri, bütün evliya ve peygamberler bizar olur." İmam Cafer-î Sâdık buyurur ki: "Bir kişi Hakk'a talip olsa, Evlâd-ı Resûl'den başkasına kendini teslim eylese, yani bilmediği yerden biat ve inabe kılsa (el etek tutsa) onun meşrebi ve tuttuğun eteğin silsilesi Evlâd-ı Resûl'e ve Muhammed-Ali Hazretlerine çıkmasa, o kişinin şeyhi şeytan olur. Mahşer gününde erenler katarından ve Hakk didarından mahrum kalır." Hz. Peygamber buyurdu ki: "*Benim evladımdan başkalarını pîr edinenlerin pîri şeytandır.*" Hazret-i Resul, hâdisi bu konuda buyurmuştur (Yaman, 2013b: 38).

*Ali yâre sır söyle,  
Talip dinle Pîr söyle,  
Ehl-i irfân meclisinde,  
Binbir dinle, bir söyle.*

Bilmiş olasin ki gerçekte Hakk'ı bulayım dersin evvel kadim (başta gelen koşul) ikrâr'dır. El verip bir pîrin eteğini tutmaktır. Çünkü Hakk'ı isteyen biri hak ehliyle (bir Tanrı dostu ile) yoldaş olmayınca Hakk'ı bulamaz, yalnız başına her ne kadar çalışırsa da menzil alamaz. Kalbini saf eyle, Hakk'a insaf eyle. Çünkü ikrâr, iman'dır. Ve iman ehlinin (müminin) yeri Firvdes Cenneti, meleklerin yurdu (Yaman, 2013b: 86).

Ve bir dahi musâhip, cesettir. Mürebbi candır. Meşreb ikrârdır. Muhibbet imandır. Mürşîd dindir. Yani bir sufînin musâhibi olmazsa cesedi olmaz. Mürebbsi olmazsa canı olmaz. Mürşîdi olmazsa dini olmaz. Ve rehber nazarına varmazsa İslâm'ı olmaz (Atalay, 2011: 131).

*Eğer ilerlemek istiyorsan herkesin önüne atılma,  
Merhem ve mum gibi ol, diken olma,  
Hiç kimseden sana kötülük gelmesin istersen,  
Kötü sözlü, kötü düşünceli ve kötü huylu olma!*  
(Hoca Ahmet Yesevî)

---

<sup>14</sup> Yol Erinin Seyr-ü Sülûku Yani Manevi Yolculuğu Dört Aşamada Gerçekleşir: 1) Seyr illallah (Tanrı'ya yolculuk): Beşeri isteklerden sıyrılarak Tanrısal iradeye teslim olma; terk-i dünya olarak dışa vurur. 2) Seyr fillah (Tanrı'da yolculuk): Tanrısal nitelikleri kazanma; terk-i ukba olarak dışa vurur. 3) Seyr maallah (Tanrı ile birlikte yolculuk): İkiliğin ortadan kalkarak her şeyin tanrısal olması; ölmeden evvel ölme olarak dışa vurur. 4) Seyr anillah (Tanrı'dan yolculuk): Tanrı'dan halka dönerek birey/toplum hizmetine adanma, hizmetli olma, gayp âleminden nesnel âleme dönerek kendine gelme; terk-i terk olarak dışa vurur. / Üç terk aşamasını ve Seyr-ü Sülûkunu tamamlayan yani *ölmeden evvel ölen can*, hakikat ya da gerçek olarak algılanan Tanrısal âlemin gücü içinde erimeye başlar. Tanrı *ölmeden evvel ölen yol erinden 'ben'* özelliklerini alarak yerine kendi özelliklerini koyar. Böylece *'bir'* olgusu yakalanmış olur. Diğer taraftan *ölmeden evvel ölen yol* erini, Tanrısal sevgi olarak algılanan *'aşk'* egemenliği altına alır. Seven sevilende kendini yok eder; *'sen'* ler ve *'ben'* ler karışır, kaynaşır *'bir'* olur. Bkz. Harmancı, H. (2014): *Alevî İlkeleri: Mitolojiden Felsefeye*, İstanbul: Destek Yayınları, ss. 189-190.

<sup>15</sup> Mürşîdi Olmayanın Mürşîdi Şeytandır: Yunus Emre Dîvânı'nda bu başlık altında şu açıklamalarda bulunulmuştur: "Gaflet içindekiler ölecekleri güne kadar nefislerine uyarlar. Bunların can ve gönülleri, şeytan tarafından mahpus edilmiştir; öğüt almazlar. Nefs ve heva sahiplerinin içleri "şeytanla dolu"dur. Cahiller, şeytanın kendileridir; bunlar okunan Kur'an'a kulak tutmazlar. Er (mürşîd)den nazar almayanlar, Hazrete (Allah huzurunda) yüzü kara olan şeytanın yârları olacak cahillerdir." Bkz. Tatçı, M. (1990): *Yunus Emre Dîvânı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 187.

Âşık Paşa'yı Velî de dünyayı büyük bir bahçeye, mürşîdi de "bahçıvan"a benzetmektedir. O, insanların dünya bahçesinde hoş yemiş ve meyveler yemesini temin edip, bahçeden zarar görmeden çıkmasını sağlamaktadır. Tövbe edip mürşîd elini tutanlar, bu dünyadan arınmış (temiz) bir halde çıkacaklardır. Mürşîdin sözünü dinlemeyenlerin ise hem dünyada hem de ahrette başlarına bir çok felaket gelebilecektir (Eğri, 2013a: 47).

Alevî-Bektâşî öğretisi insanı, "serbesttir, ama serazat değildir" biçiminde tanımlar. Kişiyi mürşîdin müridi ve mürşîde bağlı olarak düşünürler. Mürşîd, müridin yolunu açan, aydınlatan, önüne seçenekler sunan konumundadır. Mürit, bu aydınlanmış yoldan, çeşitli seçeneklerden seçtiği yolda gider. Yani mürşîd, müridin yaşam alanını daraltmaz, daha da genişletir. Bu geniş alanda manevra yeteneği kazandırır. Yalnız Alevîlik-Bektâşîlik'te mürit (talip), kuralsız da değildir. Başbozuk, düzensiz, anarşik bir yaşam düşünülmez, kendisine böyle bir yaşam önerilmez ve sunulmaz (Aktaş, 2000: 218).

Kendi nefesine gafil olan hidayete erişemez. (Kişi/talip) Tanrı'yı ibadetle kendi nefsinde bulur. Nefsini bilen kişi, marifetiyle Hakk'ı bulur. Hidayete dâhil olur. İmdi, (hidayeti) bulduran iki nesnedir:

Biri terk-i kelam,<sup>16</sup>

Biri terk-i taam<sup>17</sup> (yapmaktır).

İkisinin de aslı uzlettir.<sup>18</sup> Uzletin aslı (ise), dünya uğraşından el çekmektir: Meşayih âyîn-i erkânda böyle buyurmuştur: Ona makam-ı terk derler ve ehl-i vâhdet derler. Terk, kendi özünü bilmektir. Varlık Hakk'ın bilmektir. Tanrı rahmetine ulaşmış şeyhler buna makâm-ı marifet derler: Bu makam(da) hayvan düzeyinden çıkar, insan düzeyine erersin (Bozkurt, 2013: 66).

Taliplerin biri birilerine, rehberlerine ve mürşîdlerine karşı davranışları önemlidir. *Buyruklar*'da ele alınma esaslarına göre bu edepleri şöyle açıklayabiliriz (Kaplan, 2011: 174-175):

1. Talip edep beklemeli.

2. Avamdan kesilmeli.

3. Mahremini bilmeli.

4. Bütün kötü fiillerini terk etmeli.

5. Evliya'yı hazır ve nazır bilmeli.

6. Hakk'a ve halka yaramaz iş etmemeli.

7. Her zaman şeyhinin korkusu üzerinde olmalı, "ister gizli isterse açık ne yaparsam şeyhim görür." diye düşünmelidir. Çünkü evliya, talibin gönlüne gözüne günde yetmiş kere nazar eder.

Yine "mü'minlik davasında bulunanların bir takım nişanları vardır" denilerek mümin ve sufuyim diyenlerin şu özelliklere sahip olmaları gerektiği söylenir:

1. İkrârına dürüst olmalı ve verdiği sözü yerine getirmeli (âhde vefa).

2. Doğru yürüyüp doğru söylemeli, dost gönlünü ağrıtmamalı. Zira sufi olan kişi yalan söylemez, kimsenin gıybetini yapmaz.

3. Hâl ehli olmalı, kâl ehli olmamalı.

4. Dili arı olup, ağzından boş söz (malayani) çıkmamalı.

---

<sup>16</sup> Terk-i Kelam: Konuşmayı bırakma. Burada boş, anlamsız konuşmama, dedikodu etmeme anlamında kullanılmıştır; Bozkurt, 2013: 66.

<sup>17</sup> Terk-i Taam: Yemeyi bırakma. Yemeği bırakma. Burada oburluğu ve açgözlülüğü bırakma anlamında kullanılmıştır; Bozkurt, 2013: 66.

<sup>18</sup> Uzlet: Bir kıyıya çekilip yalnız başına oturmadır; Bozkurt, 2013: 66.

5. Yükü ağır, kulağı sağır olmalı. Yaramaz sözleri işitmemeli ve dinlememeli. Gözleriyle gördüğünü eteğiyle örtetek settarlık yapmalı (gizlemeli).

6. Eliyle koymadığını yerinden almamalı.

7. Kimseye yük olmamalı, kendisi için ne isterse başkası için de onu istemeli.

8. Bütün yaratılmışlara bir gözle bakmalı, bütün renkleri bir saymalıdır. Böyle yapanın dermanı Hz. Ali'dir.

9. Mümin olan kişinin hırsı halim, nefsi selim olmalı; âhlakı ziyadesiyle geniş olmalı, farkıyla oturup mizanıyla söylemelidir.

10. Elinden gelen işi yapmalı, iş bitirici olmalıdır.

11. Halktan gelen her türlü cefaya tahammül göstermeli, Hakk'tan ne gelirse onu ganimet bilmeli; her daim şükredici olmalı, feryat etmemeli, gönlü incitip darılmamalı, kimseye şikâyet yüzünü göstermemelidir.

12. Gönlüne vesvese getirmemeli, kendisini teselli etmeli, "Hakk'ın her işinde bir güzel hikmeti vardır." diye düşünmeli, "inşallah sonu hayırdır." diye şükretmeli, kendini dağdağaya vermemelidir (Kaplan, 2011: 176-177).

Hazreti Hacı Bektâş-ı Velî buyurdu ki:

"Tanrı'yı uykumda gördüm" dedim: "Sana varan yol hangisidir?"

Buyurdu ki: "Kendinden geçince erişirsin!"<sup>19</sup>

## II. TALİBİN REHBERİNE VE MÜRŞİDİNE KARŞI EDEPLERİ

Şeyh Safi, yol talibi olan kişinin üstat nefesiyle yürümesini, emrine kâil olmasını ve evliyaya iman getirmesini istemiş, evliya nefesine inanmayı gönülünde şüphe olanın yetmiş evliya öldürmüşçesine günaha gireceğini söylemiştir (Kaplan, 2011: 181).

"Evliyayı seviyorum" diyen talipten diğer talipler nişân istemelidirler. Çünkü "*Davaya mana, âşığa nişân gerekir.*" Talibin göstermesi gereken nişân; evliya eteğinden tutup ikrâr vererek cân-ı gönülünden iman getirmektir. Yani her fiiline ve her haline *beli* (eyvallah) deyip inanmak, *Menâkıb-ı Şerif*'i dinleyip evliya nefesinin manasını anlayıp ona göre âmel ederek tüm varlığını erenler yoluna amade kılmaktır (Atalay, 2011: 84). Talipler, nişân göstermeyen talibi içlerinden çıkarmalıdır ve kırk gün aralarına almamalıdır. Aksi takdirde murdar olup, âhrete imansız giderler.<sup>20</sup> Bir talip, tarikat içinde mürebbisine<sup>21</sup> ve musâhibine el verip de gönül vermezse, kavlinde dürüst olmaz, ikrarı da saf olmamış olur, münafıktır, yola sıdk ile gelmemiş olur ve yüzü karadır. Gerçek talib-i hâk evliya tarikinde sabit-kadem olup cân-ı gönülünden ve samimi bir şekilde şeyhine 'beli' deyip etek tutan ve gönülünden ikrâr verip mal-mülkten ve baş-candan geçendir.<sup>22</sup> Nasıl ki bir kişi âşk-ı mecazi ile sevdiği

<sup>19</sup> Öz, B. (Hazırlayan) (2011): *Fevâid -Hacı Bektâş Velî-*, İstanbul: Demos Yayınları, s. 143.

<sup>20</sup> Araştırmacı Doğan Kaplan, ilgili nüshayı kaynak olarak şöyle açıklamaktadır: *Menakıbu'l Esrar Behcetü'l - Ahrar* (Gölpınarlı, 181), Mevlana Müzesi Abdalbâki Gölpınarlı Kütüphanesi, Mecmua No:181, Müstensihî: Abdalbâki Gölpınarlı (1017/1608 istinsah tarihli Seyyid Abdulkadir-i Belhi'nin oğlu S.Ahmet Muhtar'ın nüshasından), vr.la-64b.

<sup>21</sup> Mürebbi: Çocuk terbiyecisi, eğitimci. Sözcük *Buyruk*'ta ve Alevîler arasında, "tarikata girecek kimseyi eğiten kişi" anlamında kullanılır; Bozkurt, 2013: 44.

<sup>22</sup> Teslim-i Rıza'lık: Alevî - Bektâşî ahlâk eğitimi sevgi esaslı yürütülen kurallar bütünüdür. Yol'a talip olmak isteyenler rızalık'la gelmelidirler ve hizmetlerinde de rızalık göstermelidirler. Teslim-i Rıza'lık ile ilgili İmam Cafer- î Sâdık Hazretleri şöyle buyurmaktadır: "Ve Bir dahi mürebbi ve musahip onlar dahi öyle gerektir ki evliyanın ayini erkani ve mürşidin sır nefesi yerini ala. Biri birinin yurduna oturup ondan sonra terki mal ve terki can ve terki dünya ve terki bed fiil ve terki heva bunları terk edip ve teslimi rızayı kabul edip rıza

uğrunda her şeyini feda ediyorsa, talib-i Hak, âşk-ı hakiki şerbetini içip dost yolunda canından ve malından geçendir (Kaplan, 2011: 182).

*Âşk yolunda oldurur ki pehlivan,  
Göstere mâşuk-u yolunda nişân,  
Severem demek dile asan olur,  
Âşıkın burhanı terk-î can olur.*<sup>23</sup>

Talip, mürebbisinin gözüne girmeye çalışmalıdır. Mürebbisi talibin hizmetinden hoşnut olup her halinden razı olsa, bir kere talibe nâzâr kılıp himmet eylese, lütuf gösterip başını ya da sırtını sıvazlasa talibe rahmet ve şefkat yağar. Cenâb-ı Hak Hazretleri böyle bir talibin bütün günahlarını bağışlar, zâhir ve bâtın yetmiş hicabı kalkar, menzil ve meratip kat edip evliya makamına ayak basar. Böyle bir mürebbi eli altında olan talip, kıl sayısınca sevap kazanır ve ne iş yapsa işi rast gider, toprağa dokunsa altın olur. Öyleyse talip olan kişi elinden geldikçe iradet getirip pirinin ve mürebbisinin gözüne ve gönlüne girmelidir. Çünkü gönül Hakk'ın evidir, gönüle girmek gerekir. (Yaman, 2013b: 31).

Yola talip olan kişiler birbirlerini ve mürebbilerini çok ziyaret etmelidirler. Talip üç günde bir mürebbisini ziyaret etmeli, sohbetini dinlemeli ve marifet elde etmeli, müşküllerini çözmelidir. Talip mürebbisine üç, beş, yedi, on iki ve netice olarak kırk gün varmazsa, vadesi gelip ölse evliyadan ayrı kalır.<sup>24</sup> Yine ziyaretlerini bu şekilde aksatan bir talibin özü yoksa diğer taliplerin onunla oturup kalkmaları doğru değildir. Talip yol içinde her ne sıkıntısı varsa mürşîdine anlatmalı o da evliya menâkıbına göre talibin müşkülünü çözmelidir. Eğer talibin mürşîdi kırk günlük mesafe dışındaysa ve talibin ona ulaşma imkanı yoksa o zaman o talibin sorunlarını çözecek geçici bir mürebbi tutması gerekir ki buna tarikat ehli arasında müşkil mürebbisi denir.<sup>25</sup>

Yine taliplerin mürşîdlerine karşı olan sorumlulukları *Şeyh Safi Buyruğu*'nda "talip hakkı nedir?" sorusunun cevabı olarak şöyle açıklanmaktadır. Uyulması gereken bu âhlaki kurallar aynı zamanda talibin rehber ve mürşîdine karşı sorumluluğunun ne kadar önemli olduğunu bir kez daha anlaşılır kılmaktadır.

Talip hakkı şudur ki:

1. Edep bekleye.
2. İnançsızdan uzak dura.
3. Mahremini bile.

---

kapısında olmazsalar ve erkânı şeriat ve erkânı tarikat ve erkânı marifet ve erkânı hakikat ile rıza gösterip teslim olmazsalar gerek pîr gerek talip ikrârları caiz olmaz..." "Ol kimseler ki evvelce gelip ikrâr verdiler ve talip oldular mürebbiye ve musâhibe yettiler. Onlara gerektir ki tarikatın ve hakikatın edeblerin ve erkânların ve farzların ve sünnetlerin kabul edip Muhammed Ali yoluna erkânına boyun verip iradet getireler ki mümin ve müslüm bacı yoldan rızasız iş işlemeye ki ikrârları caiz ola. Zira rızasız yol olmaz. Çünkü yol erkân Hak Tealâ'nın evidir." Bkz. Aytekin, 2001: 30-31. Teslim Tekbiri: "En'am tarik ya'Ali, eslim tarik ya'Ali, teslim tarik ya'Ali, ekrim tarik ya'Ali."; Sarıkaya, 2008: 42.

<sup>23</sup> Yaman, 2013b: 31.

<sup>24</sup> Doğan Kaplan, ilgili nüshayı kaynak olarak şöyle açıklamaktadır: *Gökçeler Buyruğu*: Sivas - Kangal İlçesi Yellice Köyünde mukim Gökçeler kabilesi aile kitaplığına ait yazma. Kaynak kişi: Gazi Gökçe, İstinsah tarihi:1278/1862, vr.12a-131b. Bkz. Kaplan, 2011: 183.

<sup>25</sup> Temel kaynak: *Kitab-ı Makam Menâkıb-ı Kutbu'l-Arifin Hazret-i Şeyh Seyyid Safi* (Gölpınarlı, 199), Mevlana Müzesi Abdülbâki Gölpınarlı Kütüphanesi, Mecmua No:199, İstinsah tarihi:17.yüzyıl vr.2a161b. Bkz. Kaplan, 2011: 183.

4. Tüm kötülüklerini terk ede.
5. Erenleri her yerde hazır bile.
6. Hakk'a ve halka yaramaz iş yapmaya.

7. Her nerede olursa olsun, müşdidinin kokusunu çeke, yani; ister gizli, ister açık olsun, ben bu işi yaparsam müşdidim görür ve bilir diye o işi yapmaya. Çünkü erenler, talibin gözüne ve gönlüne günde yetmiş kez bakar (Yaman, 2013b: 21).

*Gönül sarayını pak et ki mihmân-hâne-î Hak'dır.*

*Vakit olur ki tahtını görmekliğe Sultan gelir.*

Demek ki saray silinmiş, süpürülmüş olursa Sultan'ın hoşuna gider. Toprak o talibin başına ki erenleri hazır ve nazır bilmez ve gönül aynasını silmez. Hangi talibin gönlü temiz değilse ondan Peygamberler ve erenler bizar olur (Yaman, 2013b: 21).

Yol içindeki *seyrine* devam eden ve nefsi-kâmilliğe doğru yürümekte olan taliplerin, manevi makamlarına göre imtihan edilişlerinin örneklerini yine *Buyruklar*'dan öğrenmek mümkündür (Kaplan, 2015: 263-267): "Bundan sonra eğer sorsalar, "Pîr'in kimdir?" Cevap, "yoldur." Bu sebeble Hz. Rasul (s.a.v.) "*Kim bir kavme benzerse, ondandır.*" demiştir. Yine sorsalar, "Pîr'inle aranızda ne işaret vardır?" Şöyle cevap ver: "Tevella ve teberra." Sorsalar, "Pîr'inle aranızda bağlı olan şey nedir?" Cevap, "Şâh'a bağlılık, pîrlerin telkini ve yola girmişliğin sembolü olan kemer bağlamanın sözü vardır." Eğer sorsalar, "Şedd nedir?" Cevap, "Teslim olmak, yol içinde âhdine vefa göstermektir." Yine sorsalar, "Pîrin sana ne dedi?" Cevap, "Hizmetle dur, izzetle otur, edeple söyle, herhangi bir üstünlük elde edersen alçakgönüllü, eğer düşük bir seviyede olursan üstünmüş gibi ol." Eğer sorsalar, "Kâlib misin, galip misin, yoksa talip misin?" Şöyle cevap ver: "Ne kâlibim, ne galib, aksine tabii ki talibim." Yine sorsalar, "Neye talipsin?" Şöyle cevap ver: "Öncelikle şeriata, ikinci olarak tarikata, üçüncü marifete, dördüncü olarak hakikate." Eğer sorsalar, "Şeriat nedir, tarikat nedir, marifet nedir, hakikat nedir?" Şöyle cevap ver: "Şeriat şartım, tarikat terkim, marifet derdim, hakikat merdim." Eğer sorsalar, "Şeriatta, tarikatta, marifette ve hakikatta kimin oğlusun?" Şöyle cevap ver: "Şeriaatta Âdemoğluyum, tarikatda yol oğluyum, marifette kemâl oğluyum, hakikatte gök atam, yer anamdır." Eğer sorsalar, "Bu yolda ne var?" "Nefsi öldürmek, gönlü diriltmek vardır." Eğer sorsalar, "Öldürmek nedir, diriltmek nedir?" Şöyle cevap ver: "Yeri gördüm öldüm, pîri gördüm dirildim." Eğer sorsalar, "Başında, alnında, kaşında, gözünde, kulağında, [burnunda], ağzında, göğsünde, [elinde, belinde], dizinde, [ayağında], ardında, önünde ne vardır?" Şöyle cevap ver: "Başımda devlet tacı, alnımda namaztaat, kaşımda kudret kalemi, gözümde velayet nuru, kulağımda temiz Muhammed, burnumda cennet kokusu, ağzımda iman ve şehadet, göğsümde Kur'ân ve Hikmet, elimde velâyet eli, belimde hidayet kemeri, dizimde hizmet demi, ayağımda meşayih erkânı, ardımda ecel, önümde nasip vardır."

İmdi talip olan kişi gerektir ki akıl sahibi ola ve yaptığı her işi aklının tasarrufuyla işleye, tüm davranışlarını frenleye, aykırı davranmaya ve yanlış yola gitmeye, yaptığı iş ve gittiği yol müşdidinin rızasına uygun ola. Eğer müşdidinin emrine uygun olmazsa, o talibin çektiği zahmet ve zorluk tümünden boşa gitmiş olur. Pîr olan, talip olan kimseler kâmil vücut ola ki ikrârı caiz ola emeği ve kurbanı ve nezri niyâzı kabul ola (Aytekin, 2001: 17). Âhrette şeytan gibi lanetli ve kovulmuş olmaya, Ulu Dergâh'tan sürülmeye. Yüz bin günahı dahi olsa, Âdem Peygamber gibi yargılanması ve bağışlanması için çalışıp çabalaması gerektirir. Talip gerektir ki bir iş yapacağı zaman iyi düşüne, o iş hayırlı ise yapa, kötü ise terk ede. Bir kişi zâhir ve batında pîrinin işaretini gözleyip, sâfâ-nâzârına erişmelidir. Bir kişi Hakk'a talip olsa ve erenler dergâhına gelse, el verip etek tutsa, iradeyle teslim olsa, erenlere ikrâr verip iman getirirse, bu dünya halkından uzaklaşsa, erenler zümresinden olur (Yaman, 2013b: 21-22).

Yine Mehmet Yaman'ın yayıma hazırlamış olduğu *Buyruk* metinlerinde, "iman nedir?" sorusu sorularak talip ve müşdidin yapması gerekenlere atıfta bulunulmuştur:

Ancak, burada imanın anlamı sıdk ve itikat ile (içtenlikle) inanmaktır. Bir kişinin ikrarı saf ve inancı dürüst (sağlam) olmazsa, o kişinin imanı dürüst olmaz. Din dâhi imandadır ve iman iki kısımdır.

1. Tahkiki iman (içten inanmak)

2. Taklidi iman (inanmış gözükme)

Tahkik şudur ki talibin gönlü temiz ola. Taklit ise şudur ki kişinin gönlü gizli düşmanlık, hile ve kuruntu ile dolu ola... Ve mürşidin hakkı şudur ki erenler makamında otura, talibin gönlüne dikkatlice baka, Levh-i Mahfuz'a ve Levh-i İnsana bakıcı ola, yani kendisine gelen her kişiye velayet nuru ile bakıp, onun geçmişini ve özünü göre, ona göre eğitim vere ve gönlü temiz olmayan talibi yanına almaya, yanından uzaklaştıra (Yaman, 2013b: 22).

Hata işlenmemesi için talibin yüklendiği görevleri bir de *İmam Cafer-î Sâdik Buyrukları*'ndan talib(ler)e aktarmak gerekiyor: Saadet bulmak isteyen sufi ve müminin özünü türaba indirip (toprak gibi olup) şu niteliklere sahip olması gerektiği söylenir. "Yumuşak (latif) sözlü olmak, cömert olmak, evveli âhiri fark edip soysuzluk etmemek, Hakk'ın buyruğuna ibadet etmek, gönül kırmamak, dili sürekli Hakk kelamında olmak ve âhlakı güzel (Hulkî mazlum) olmak. Yine talip olmak isteyen kanaat, ilim ve siddıklık ve sabırlığı terk etmeyip özünü toprak eylemelidir. Sonra toprağa marifet tohumu ekip, tevhit suyuyla sulamalı, miskinlik orağıyla biçip, rıza harmanında dövmeli, şevk yeliyle savrulup mihnet ölçeğiyle ölçmeli, takva değirmeninde öğütüp edep eleğiyle eleyerek sabır fırınında pişirmelidir." (Kaplana, 2011: 177).

İnsanın kurtuluşu dört şeyledir: "Az söylemekte, az uyumakta, az yemektir ki insanı isteğine eriştirir; Bırakma (terk), soyutlama (tecrit), toplumdan uzaklaşma (uzlet), kanıklık (kanaat)..." Ve dört şeydir ki insanı (Tanrı'ya -Hakk'a- eriştirir: "Büyüklerle oturma, akıllı kişilere danışmak, kısmetsiz kimselerden sakınmak, köşesine çekilmişlerden yardım istemek" (Öz, 2011: 49).

Alevî ve Bektaşî inancında uyulması gereken "3 Farz ve 7 Sünnet" adı altında toplanan âhlak kuralları vardır ve bu kurallara her talibin uyması gerekir. Bunlar talibin manevi eğitim basamaklarının sadeleştirilmiş halidir. "3 Farz 7 Sünnet"i İmam Ca'fer-î Sâdik Hazretlerinden aktaralım.

Farzlar:

1. Zikr-i Hakk'ı dilinden komaya.
2. Adavet varsa kalbinde gidere.
3. Talip olunan yola teslim ola.

Sünnetler:

1. Kişi varlığını kudret-i Hak'tan bile, sırrını izhar eylemeye, zâhid imanın şeytandan nice sakınırsa öyle sakına.
2. Sırdar ola, gördüğünü örte.
3. Her nerede ise daima özür dileye, niyâz eyler ola, zira her fesat Hakk'ı unutmayla olur.
4. Uğrun dirlik itmektir, sakına mürebbi hakkına kail ola.
5. Musâhip hakkını ceme götüre, musâhip hakkını yitirmeye.
6. Halifeden el tutup, tövbe kılmaktır.
7. Tac urunup, üstada özünü yetürüp, kendi bilişin terk itmektir, yol ehline, pây-ı mal olmaktır.<sup>26</sup>

Talipler birbirilerine, mallarını (terk-i mal), canlarını (terk-i can), dünyalarını (terk-i dünya), kötü davranışlarını (terk-i bed fiil), arzu ve isteklerini (terk-i heva), terk edip birbirilerinden razı (teslim-i rıza) olmalıdırlar. Bu rıza hâli erkân-ı şeriat, erkân-ı tarikat, erkân-ı marifet ve erkân-ı hakikat üzerine

<sup>26</sup> Sarıkaya, 2008: 38; Yaman, 2013b: 79; Soyger, 2012: 218.



olmalıdır. Aksi takdirde ister talip olsunlar isterse pîr, ikrârları caiz olmaz. İmam Cafer-î Sâdık böylelerin yoldan ve erkândan sürgün olduklarını, cemlere alınmamaları gerektiğini söylemiştir (Kaplan, 2011: 180).

Alevî-Bektaşî erkânın da önemli bir husus da pîr ve mürşîdlerin peygamber soyuna dayanmalarındır. Yani *seyyid-i sâdât* evlatları olmalarındır. Ancak peygamber soyundan olsalar bile pîr ve mürşîdler hiç bir zaman sorgusuz sualsiz cennete gidecek kişiler olarak bakılmamıştır. Manevi makamı ne olursa olsun kimse hak etmediği sıfatı taşıyamamaktadır. Böylelikle yolun kuralları sadece taliplere yüklenmemiştir.<sup>27</sup>

“Mürşîd postunun ağırlığı kadar günahı da çoktur.” sözü, o makâmın hakkını veremeyenler için ifade edilmiştir. Malatya’da yaşamakta olan ve Anadolu’da ki Alevî toplumunun önemli inanç önderlerinin başında gelen Ağuiçen Ocağından (Mîr Seyyîd Evladı) Eşref Doğan Dede’ye, “*Dedem; mürşîd hangi özelliklere sahip olmalıdır, bize açıklar mısınız?*” sorusunu yönelttiğimizde aldığımız cevap “mürşîdlik makamının taşıdığı ağır sorumluluğu” bir kez daha anlamamıza vesile olmuştur. Eşref Doğan Dede: “*Mürşîd o’dur ki Kurân’ı Kerim’i ve İslâm tarihini iyi bilsin, Seyid-i Sâdât evladı olsun... Bu özelliklerinin yanında bir de güzel âhlakı yaşatıyor olmalıdır. Çağ’ın bilgi düzeyine ayak uydurmuş, en az bir yabancı dili bilen, okumaya önem veren ve bilgi toplumunda bile taliplerine yol gösterici olmalıdır.*” şeklindeki cevabıyla mürşîdlik makamının gereklerini tanımlamıştır (Çelik, 2014: 93-94).

*Muhammed dinidir bizim dinimiz,*

*Tarikat altından geçer yolumuz,*

*Hem Cibril-i Emin’dir rehberimiz,*

*Biz mü’miniz mürşîdimiz Ali’dir.*

(Pîr Sultan Abdâl)

Bir rehber talibin hakkından gelmezse pîr onu çıkarıp yerine âhir (sonra gelen) kişiye talibi teslim ede. Eğer pîr yoldan düşerse, günahı kebâirden bir iş edip erkâna layık olmazsa talip ol ocaktan çıkmaz. Emmi zadelerinden yapışmak erkândır (Atalay, 2011: 84).

Âhir zamanda gelen talipler pîrin rehberin günahı mı olur, onlar ocakzâdedir, onların küfrü iman olur, derler. Zira, pîr bir günah etse beş günah yazılır. Zira ummadığın yerden sana bir söz gelse cahil bilmez, düşman düşmanlık etti dersin, ocakzâde Tanrı dostları soyundadır. Kendi makamın bilmeyip, eğer hakkın nehyini işlerse Hak Teâlâ onu nehyeder. Der ki; “Ey zalim, talip sana bakıp bir âmel edecek iken sen kitapsız oldun. Talip de sana bakıp azdı. Azdıran şeytandır.” sebebine hükmeder. Gel imdi bunların hesabını gör deyip cehenneme sokar (Atalay, 2011: 205).

*Sakın ol kimsenin gönlünü yıkma,*

---

<sup>27</sup> Soy ile Övünülmez: Sefer Aytekin’in hazırlamış olduğu *Buyruk* adlı eserde bu başlık altında İmam Cafer-î Sâdık Hazretlerinin sözleri şöyle aktarılmıştır: “Şimdi zamanımızın âdemleri ben falan tekkenişinin oğluyum, der ebayı ceddî ile iftihâr eder. Bir adem ölünce kâbirde kimin oğlusun demezler. Ancak kimin ümmetisin ve ne âmel işledin deyü sual ederler. Hazreti İmam Zeynel Âbidin’i Yezid mel’un zindana koyunca ağladı. Muhibler ettiler: ‘Ya imam niçin ağlarsın.’ Hazreti İmam etti: ‘Dünyada bu hâli kışbettik. Dünyada böyle olunca acaba âhirette hâlimiz niye varır dedi. Muhipler ettiler ki: ‘Ya İmam, Muhammed Ali deden olunca sen niye korkarsın. İmam Zeynel Abidin eytti: ‘Kabre varınca dedemi sual etmek hacet değil. Kimin oğlusun deseler, Hazreti İmam Hüseyin’in oğluyum, desem ol bana yeterdi. Amma atamı, dedemi sual etmezler. Ancak âmelden sual ederler. Ne bahtlı şol kula ki defterinde yanlış bulunmaya. Vay şol kula ki defterinde yanlış buluna.’ Bkz. Aytekin, 2001: 133-134.

*Gerçek erenlerin izinden çıkma,  
Eğer insan isen ölmezsün korkma,  
Âşığı kurt yemez, uc da değildir.  
(Hacı Bektâş-ı Velî)*

Şurası bir gerçektir ki sen kendi özünü pâk edesin ta ki senden olan da pâk ola. Çünkü *yıkanan temiz olmazsa, yıkadığı şeyde temiz (pâk) olmaz* (Atalay, 2011: 282).

Ey Hakk'a talip olan kardeş!

İyi huylarla kötü huyların ne olduğunu, Cenneti kimlerin, Cehennemi kimlerin kazanacağını anlamış olsan gerek. Bir hâdis'de şöyle buyrulur: "*Dünya, âhretin ekin tarlasıdır. Burada ne ekersen, orada onu bulursun.*" "İyi" ve "kötü" ne yaparsan, öbür dünyada bulacağın odur. Hakk yoluna bağlanmak isteyen taliplere bu *Buyruk*'ta anlatılanlar yeter. Fakat akıllı ve ârif kişilerle musâhip (dost) olmadıkça gerçeğe erişmek zordur; kuru sözün faydası yoktur, bir kâmil mürşide (kılavuza) sahip olmalıdır. Zira *bal bal demekle, ağız tatlanmaz* (Atalay, 2011: 282-283).

*Yarabbi! Beni iki dünya hakkında emsalsiz kıl,  
Yoksulluk tacı ile beni üstün kıl,  
İstek yolunda beni rızık vericiden ayrı düşür,  
Ve sana erişmeyen yoldan yüzüm çevir.<sup>28</sup>*

(Hacı Bektaş-ı Velî)

## SONUÇ

Yüzyılların birikimi olan "ahlâk ilkelerini" kimi zaman "açık" kimi zaman da "kapalı" beyan eden Alevî (Kızılbaş) ve Bektâşî toplumları, kendi meşreplerinin yol büyüklerinden -6. İmam- Cafer-î Sâdik'a atfettikleri temel eserlerden olan ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinde nüshaları gün yüzüne çıkarılmış *Buyruk* metinlerinin rehberliğinde 'erkânlarına' dair ritüelleri devam ettirmektedirler. Yine Erdebil Tekkesi menşeli olan diğer bir *Buyruk*'un yaratıcısı olarak Şeyh Safî ismi zikredilmektedir. Anadolu, henüz keşfedilmemiş veya yazın hayatına kazandırılmamış 'kutsal metinlerle (*Buyruk* örnekleriyle)' dolu bir coğrafyadır. Sosyal yapısı gibi, sosyal hiyerarşisini de kendi içerisinde sürdüren Alevî/Kızılbaş-Bektâşî toplumları *Buyruklar* aracılığıyla bir çok ahlâk ilkesini günümüze kadar ulaştırabilmiştir. Ancak saha çalışmalarının yetersizliği, sosyal güvensizlik ve eserlerin tahrip olması vb. nedenler o 'kutsal metinlerin' üzerindeki sis perdelerini henüz ve ne yazık ki tam olarak aralamamıza engel teşkil etmektedir. Bu çalışmada araştırmalarımız neticesinde ulaşılan ve araştırmacılarca yayımlanmış olan *Buyruk* nüshaları incelenmiştir.

Çalışmamızla, Alevî-Kızılbaş-Bektâşî inanç dünyasının manevi eğitimcileri olan rehber, pîr ve mürşidlerin talipleriyle olan ilişkisi mercek altına alınmış oldu. Alevî-Bektâşî toplumlarında sosyal konumu ne olursa olsun, erkân hudutları içerisinde ve meydân evinde (cemhâne'de) herkesin rolü önceden belirlenmiştir. İster talip, ister rehber, isterse mürşid olsun: "*Yol, cümleden (birey isteklerinden-nefisten) uludur.*" anlayışıyla yol'un (inancın) akıbeti birey(ler)in takdirine terk edilmemiştir! İncelediğimiz *Buyruklar* çalışması neticesinde elde ettiğimiz değerlendirmeleri şöyle sıralamak mümkündür:

---

<sup>28</sup> Öz, 2011: 79.

- \* Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât*'ında daha önceden sistemleştirdiği ve adına *Dört Kapı Kırk Makam* dediği genel âhlak kurallarının talip, rehber, pîr ve müşîdler'e yansımalarını,
- \* Talip, rehber, pîr ve müşîdler arasında kuvvetli ve sistemli bir bağın olduğu ve bu manevi bağın iki yönlü (talipten pîr'e, pîr'den de taliplere doğru) işlediği ve işlemesine hükmedildiği,
- \* Manevi müeyyidelerin sadece taliplere yüklenmediği aynı zamanda rehber, pîr ve müşîdlerin de yaptırımlarla muhatap kılındıkları gerçeğiyle,
- \* Taliplerin, muhakkak surette manevi önder ve eğitimcilerden (pîr ve müşîdlerden) yardım almaları gerektiğine,
- \* Taliplerin, rehberlerin, pîrlerin ve müşîdlerin; birbirlerini "Hakk-Muhammed-Ali Dîvânı" dedikleri âhirete hazırlamaları ve Cenneti (Sevgilinin cemâline âşk ile erişmeyi) kazanmak için yapılması gerekenlerin ne olduğuna dair çıkarımlar elde edilmiştir.

Değişen sosyolojik şartlar, "Kızılbaşlıktan Alevîliğe", "geleneksel Alevîlikten" ise "modern Alevîliğe" geçiş süreçlerini başlatmıştır. Araştırmacı Rıza Yıldırım'a göre ise "modern Alevîlik" henüz oluşumunu tamamlamamıştır. Değişime gebe olan bu sürecin en önemli noktalarından biride geleneksel Alevîliğin inanç, modern Alevîliğin ise kimlik esaslı oluşudur (Yıldırım, 2012: 141). Bu değişim, şüphesiz ki talip, rehber, pîr ve müşîd ilişkilerinin de değişmesi anlamına gelmektedir. *Buyruklar*'ın gizemi ve kutsallığı erozyona uğramakta ve *Buyruklar teolojik* eserler olmaktan daha ziyâde *mitolojik* eserler olarak algılanmaya (okunmaya) başlanmaktadır. *Buyruklar*, Alevî/Kızılbaş ve Bektâşî toplumlarının "ahlaksal içerikli anayasal metinleridirler." Değişen sosyolojik şartlar, *Buyruk* hükümlerinin algılanma biçimlerinin de değişimini ifade etmektedir. Dolayısıyla geleneksel Alevîliğin barındırdığı ifadeleri dile getiren *Buyrukların*, modern Alevîlik algısı içerisinde nasıl bir yer edineceklerini zaman içerisinde göreceğiz.

#### KAYNAKÇA

- Atalay, Ali Adil (2011). *İmam Cafer-î Sâdık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.
- Atalay, Ali Adil (2012). *Dünden Bugüne Hûnkâr Hacı Bektâş Velî*. İstanbul: Can Yayınları.
- Aktaş, Çiğdem (2000). "Toplumsal Açından Erenlerin Ser Çeşmesi: Hacı Bektâş Velî" Ankara: Gazi Üniversitesi *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S.14, ss. 199-231.
- Altınok, Baki Yaşa (2012). *Alevîlik-Hacı Bektâş Velî-Bektâşîlik*. Ankara: Ahî Yayıncılık.
- Aytekin, Sefer (2001). *Buyruk*. İstanbul: Ayyıldız Yayınları.
- Bal, Hüseyin (2002). *Alevî Bektâşî Kültürü*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Bal, Hüseyin (2004). *Alevî İslâm Yolu*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Bozkurt, Fuat (2013) *Buyruk -İmam Cafer-î Sâdık Buyruğu-*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bozkuş, Metin (2006). *Sivas Alevîliği*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Canpolat, Cemal (2012). *Yüzleşme: Yalnızlığa Yenilmeyen Toplum Alevîler*. İstanbul: Markiz Yayınları.
- Çem, Munzur (1999). *Dersim'de Alevîlik*. İstanbul: Peri Yayınları.
- Çelik, Hasan (2014). "Alevîlik ve Bektâşîlik'te Gönül Eğitimi". *Hûnkâr Alevîlik Bektâşîlik Akademik Araştırmalar Dergisi*. Sayı 1, ss. 83-100.
- Doğan, Eşref ve Hasan Çelik (2014). "Alevî Sünnî Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Yıl 7, Sayı 1, (Haziran 2014) ss. 121-138
- Dönmez, Mehmet (2016). *Sosyal Bütünleşme Sürecinde Malatya Alevîliği*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık.

- Dedekargınoğlu, Hüseyin (2012). *Dede Gargın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayıncılık.
- Eğri, Osman (2001). *Bektaşilikte Tasavvufi Eğitim*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Eğri, Osman (2013a). *Alevî Bektaşî Yolu: Hak Muhammed Ali*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Eğri, Osman (2013b). *Ali Sofrası Rıza Lokması*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Eröz, Mehmet (2014). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Fıglalı, Ethem Rûhî (1996). *Türkiye’de Alevilik - Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki ve Boratav, Perteve Naili (2010). *Pîr Sultan Abdâl*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Harmancı, Hasan (2014). *Alevî İlkeleri: Mitolojiden Felsefeye*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Kaplan, Doğan (2011). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaplan, Doğan (2012). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (güncel baskı).
- Kaplan, Doğan (2015). *Şeyh Safî Buyruğu. -Alevî-Bektaşî Klasikleri 15-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, Ali (2012). *Alevilik ve Dersim Üzerine Seçme Yazılar*. İstanbul: Yazı Yayınları.
- Noyan, Bedri (1995). *Bektaşilik-Alevilik Nedir?*. İstanbul: Ant Yayınları ve Can Yayınları müşterek basımı.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). “Bektaşilik”. *TDVİA*. Cilt 5, ss. 373-379. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öztürk, Sezai (1972). “Tunceli’de Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Deneme”. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi.
- Öz, Baki (Hazırlayan) (2011). *Fevâîd (Hacı Bektaş Velî)*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet (2008). *Fütüvetnâme-i Ca’fer Sâdık*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Soyyer, A. Yılmaz (2012). *19. Yüzyılda Bektaşilik*. İstanbul: Frida Yayınları.
- Tatçı, Mustafa (1990). *Yunus Emre Dîvânı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tuğrul, Talip (2006). “Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği)”. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yaman, Mehmet (2013a). *Alevilik – İnanç, Edep, Erkân-*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Yaman, Mehmet (2013b). *Buyruk*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Yaman, Ali (1998). *Kızılbaş Alevî Dedeleri*. İstanbul: Şâhkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Yaman, Ali (2012). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- Yazıcı, Mehmet (2014). *Alevilik -Alevî Deyişlerinin ve Gülbânklarının Sosyolojik Analizi-*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Yardımcı, Mehmet (2002). “Âşıkların Dilinde ve Telinde Pîr - Mürşîd - Rehber Kavramları”. Ankara: *Folklor Edebiyat Dergisi*, Sayı 30, Alevilik Özel Sayısı - II.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (2016). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayıncılık.
- Yılmaz, Hüseyin (2011). *Alevî-Sünnî Diyalogu*. Sivas: Asistan Yayıncılık.

Yıldırım, Rıza (2012). “Geleneksel Alevîlikten Modern Alevîliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. Ankara: *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 62, ss.135-162.

**TAARRUZ, SAVUNMA VE RİCAT:  
I. DÜNYA SAVAŞI'NDA SİNA-FİLİSTİN CEPHESİ (1914-1918)**

**Murat ÖZGAN**

İnönü Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı

m.ozgan2003@gmail.com

**ÖZET**

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden silinmesine neden olan I. Dünya Savaşı'nda, Osmanlı orduları Avrupa, Asya ve Afrika olmak üzere üç farklı kıtada ve birçok farklı cephede İtilaf Devletleri (İngiltere, Fransa ve Rusya) orduları ile mücadele etmiştir. Savaşa Almanya güdümünde İttifak Devletleri (Almanya, Avusturya-Macaristan ve sonradan Bulgaristan) saflarında dâhil olan Osmanlı İmparatorluğu; harp sahasını genişletmesi, jeopolitik önemi ve İtilaf Devletleri'nin savaş müddetince Orta Avrupa'da kuvvet çoğunluğu sağlamasının önüne geçmesi nedenleriyle savaşın seyrine büyük tesirde bulunmuştur. Bu kapsamda; genelde savunma harbini kabul ve icra eden Osmanlı birlikleri sırasıyla Kafkasya ve Sina cephelerinde taarruzi harekâta bulunmuştur. Alman Genelkurmayı liderliğinde planlanan her iki taarruz harekâtı da hedefine ulaşamamış ve sonuçta büyük çaplı asker ve toprak kayıplarını beraberinde getirmiştir. “*Taarruz, Savunma ve Ricat I. Dünya Savaşı'nda Sina-Filistin Cephesi (1914-1918)*” isimli çalışmamıza konu olan Sina-Filistin Cephesi; 1915 yılı başlarından 1918 yılı sonlarına dek yaklaşık 3,5 yıl süren sürekli ve uzun mücadelelere sahne olması, taarruzdan savunmaya ve geri çekilmeye uzanan harekât sürekliliği ile harp tarihi açısından diğer cephelerden ayrılmaktadır. Sırasıyla Birinci ve İkinci Kanal taarruzları ile doruk noktasına ulaşan Osmanlı ileri harekâtı Gazze-Birüssebi hattında mevzi savunmasına dönüşmüş, Kudüs'ün İngilizler tarafından işgal edilmesini müteakiben de Orta Anadolu Toroslarında (Halep Kuzeyi) son bulacak bir ricat harekâtıyla son bulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** I. Dünya Savaşı, Kanal Harekâtı, Gazze Savaşları, Filistin Cephesi, Nablus Meydan Muharebesi, Osmanlı Ordusu, İngiliz Ordusu.

**ASSAILMENT, DEFENSE AND RETREATMENT:**

**THE SINAI-PALESTINIAN FRONT IN THE WORLD WAR I (1914-1918)**

**ABSTRACT**

In the World War I which causes the Ottoman Empire to be deleted in the scene of history, the Ottoman Army fought on three different continents including Europe, Asia, and Africa and on many fronts with the Allied States (England, France, and Russia). The Ottoman Empire, which was included under the direction of German with the central powers, expanded the military sites and also prevention

the gathering of major forces across the Central European forces thus it had a great influence on the course of the war. In this context, the Ottoman troops who had been playing a mainly defensive war made attacks in turn on the Caucasus and the Sinai fronts. Both offensive operation plans which were under the leadership of the German General Staff couldn't reach its goal and at last it caused large-scaled military and terrain loss. The Sinai-Palestinian Front, the subject to this study "*Assailment, Defensive and Retreat: The Sinai-Palestinian Front In The World War I (1914-1918)*" is separated from many other fronts because of being the scene of a large struggle, which lasted from the beginning of 1915 to the end of 1918, approximately took 3.5 years, and of continuity of military operation ranging from assailment to defence and retreatment. The Ottoman advanced operation reached a peak, by Channel Expedition I and II turned to defence after Jerusalem was occupied by the British. This assailment ended with a retreatment which ended on Central Anatolia Taurus Mountains (Northern Aleppo).

**Keywords:** The World War I, Channel Expedition, Gaza Battles, Palestine Front, Battle of Megiddo, Ottoman Army, English Army.

## GİRİŞ

Balkan Savaşları'nda tarihinin en ağır ve acı yenilgilerinden birisini alan Osmanlı İmparatorluğu savaş sonunda sadece Doğu Trakya toprakları dışında kalan tüm Balkan topraklarını kaybetmekle kalmamış, aynı zamanda yüzyıllar boyunca kendisine tebaalık eden Balkan uluslarından askeri anlamda ağır bir darbe alarak uluslararası alanda müthiş bir itibar kaybına uğramıştır. Söz konusu maddi ve manevi kayıplarını telafi etmek amacıyla da I. Dünya Savaşı'na dâhil olmuştur.

Bu kapsamda; Balkan Harbi diplomasisinden de dersler çıkaran Bab-ı Ali; sırasıyla Londra ve Paris'e, son olarak da Çar Nikola'nın Lividia'da bulunan yazlık sarayına uzlaşma heyetleri göndermiştir. Bilinen genel kanının (İttihatçıların Alman hayranlığı ve sıkı Alman müttefikliğinin) aksine Osmanlı-Alman İttifakı öncesinde ulusal çıkarlara daha yakın seyreden İtilaf Bloğu ile uzlaşma aranmış, lakin İttihat ve Terakki yönetimine olumlu cevap verilmemiştir.<sup>1</sup>

Harbin arifesinde İtilaf Devletleri safında kendisine yer bulmaya çalışan Osmanlı İmparatorluğu, umduğunu bulamayınca tarafsızlık politikası gütmeye başlamış, harbin başlamasını ve şekillenmesini müteakip kendi bekasının da tehdit altında olduğunu fark eden

---

<sup>1</sup>Feroz Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2012, s. 54.

İstanbul Hükümeti Berlin Hükümeti ile anlaşmayı müteakip “Karadeniz Baskını”<sup>2</sup> ile Mihver Devletleri safında fiilen I. Dünya Savaşı’na girmiştir.

Cihan Devleti Osmanlı İmparatorluğu’nun 29 Ekim 1914 tarihinde Karadeniz sularında başlayan son savaşı, tam olarak dört yıl sonra fiili olarak 30 Ekim 1918 tarihili Mondros Ateşkes Antlaşması ile Ege Denizi sularında son bulmuştur. Osmanlı Orduları dört yıllık uzun savaş müddetince Avrupa, Asya ve Afrika olmak üzere üç kıta ve birçok farklı cephede<sup>3</sup> eş zamanlı olarak mücadele etmiştir. Bazı cephelerde İttifak üyeleri ile müştereken, bazı cephelerde ise münferiden mücadele eden Osmanlı birlikleri söz konusu cephelerin bazılarında taarruzi bir harekâta bulunurken, bazı cephelerde ise savunma pozisyonunda kalmış, bazı cephelerde parlak zaferler (Çanakkale Cephesi’nde 1915 ve 1916 yıllarında sırasıyla deniz ve karada icra edilen savunma muharebelerinde kazanılan başarılar ile 1916 İlkbaharında Irak Cephesi’nde Kut’ül Amare’de bir İngiliz tümeninin komutanı da dâhil olmak üzere büyük bir kısmıyla esir alınması) elde ederken bazı cephelerde ise vahim sonuçlarla karşı karşıya kalmıştır.

Söz konusu cephelerden en uzun soluklu mücadelelerin yaşandığı, modern harp araç ve silahları ile teknik ve taktiklerinin muharebe sahasına yansıtıldığı Sina-Filistin Cephesi; taarruz, savunma ve geri hareketler temel harekât nevilerinin tümünün icra edildiği bir cephe olması nedeniyle çalışmaya “*Taarruz, Savunma ve Ricat I. Dünya Savaşı’nda Sina-Filistin Cephesi (1914-1918)*” ismi verilmiştir. Sina-Filistin Cephesi’ni diğer cephelerdeki gelişmeler ve mücadelelerden ayırarak, ön plana çıkaran ve inceleme konusu olarak seçmemize neden olan hususların başında; cephedeki amansız mücadelenin 3,5 yıl devam eden muharebeler

---

<sup>2</sup> Dönemin Sadrazamı Sait Halim Paşa’nın başkanlığında, 20 Eylül 1914’te yapılan toplantıda, donanmanın Karadeniz’e çıkışına müsaade edilmemesi kararı alınmasına rağmen, Enver Paşa’nın “*Türk Filosu Karadeniz’de zorla hâkimiyet kazanmalıdır. Rus Filosu’nu arayınız. Nerede bulursanız harp ilan etmeksizin hücum ediniz.*” ve dönemin Alman Büyükelçisi Wangenheim’in “*Hemen denize açılız, maksatsız hedefsiz değil, fakat bütün vasıta ve kudretinizle çarpınız. Mümkünse hareketlerin neticesinden ve insan kayıplarından, Berlin’e çabuk malumat veriniz.*” talimatları ile 11 Ağustos 1914’te İstanbul’a gelen ve Osmanlı Donanma Komutanı olarak atanan Amiral Souchon komutasındaki Osmanlı donanması Goeben (Yavuz), Breslau (Midilli) ve beraberinde bazı Osmanlı savaş gemileri olduğu halde, İstanbul Boğazı’ndan Karadeniz’e açılmış ve 29 Ekim 1914’te, Rusya’nın Karadeniz kıyısındaki Odessa ve Sivastopol limanlarını topa tutmuştur. Bu gelişme üzerine, üç İngiliz torpidosu, 1 Kasım 1914 sabahı saat 05.30’da, Kızıldeniz kıyısındaki Akabe Limanı’nı bombalamış, ardından Rusya 1 Kasım 1914’te, İngiltere ve Fransa ise 5 Kasım 1914’te, Osmanlı Devleti’ne savaş ilan etmişlerdir. Bu kapsamda; 2 Ağustos 1914 tarihli gizli Türk-Alman İttifak Antlaşması gereğince, Osmanlı Devleti’nin I. Dünya Savaşı’na girişi kaçınılmaz hale gelmiştir. Şevket Süreyya Aydemir, Makedonya’dan Ortaasya’ya Enver Paşa, C. II, 1908-1914, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 555-556.

<sup>3</sup> Osmanlı İmparatorluğu, I. Dünya Savaşı boyunca Doğu’da; Kafkas, Batıda; Çanakkale ile “Avrupa Cepheleri” olarak da kabul edilen Galiçya, Romanya, Makedonya ve Güneyde (Sina-Filistin, Hicaz-Yemen, Irak) Cepheleri’nde mücadele etmiştir. Bkz.: Hülya Toker, “*Birinci Dünya Savaşı’nda Galiçya Cephesi’nin Lojistik Durumu*”, Genelkurmay ATASE Başkanlığı Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi, Yıl: 13, Sayı: 26, Aralık 2015, s. 21.

neticesinde 4 yıllık toplam savaş müddetinin hemen hemen tamamına yayılması, I. Dünya Savaşı'nı müteakip Anadolu topraklarında başlayacak olan Türk İstiklal Harbi üst düzey general kadrosunun büyük bir kısmının bu cephede eş zamanlı görevlerde bulunması, ayrıca Ortadoğu topraklarının ilk defa zırhlı araçlar ve NBC silahları ile tanışması, dünya harp tarihinin en son büyük süvari taarruzuna sahne olması, Türk ordu teşkiline ilk defa "Ordular Grubu" kavram ve uygulamasını yerleştirmesi, Mustafa Kemal Paşa'nın birliklerini Filistin'den Toros geçitlerine başarı bir şekilde geri çekmesi ve söz konusu çekilişin Sakarya Meydan Muharebesi öncesi genel Türk çekilişinin karar ve icrasında Mustafa Kemal'e ışık tutarak cesaret vermesi Sina-Filistin Cephesi'ni farklı kılmakta ve tarihi olarak başka bir noktaya taşımaktadır.

### **Harp Öncesi Siyasi Durum ve Güçler Dengesi**

Osmanlı İmparatorluğu'nun Almanya ile yaklaşması sürecinde izlediği tarafsızlık politikası; yaklaşık 20.000 İngiliz askerinin Mısır'da, 180.000 Rus askerinin ise Kafkasya'da hazır tutulmasına neden olmuş, Romanya, Bulgaristan ve Yunanistan'ı ise kararsızlığa sürüklemiştir. Bu süreçte İstanbul Hükümeti'nin esas maksadı mümkün olduğu kadar zaman kazanarak, kazanılan zaman içerisinde seferberlik faaliyetlerini tamamlamak olmuştur. İngiltere liderliğinde kurulan İngiliz, Fransız ve Rus İtilafı İstanbul-Berlin yaklaşmasını iyice olgunlaştırmış, Osmanlı ordusu içerisinde önemli kademelere getirilen Alman eğitim ve öğretim heyetleri ile Ege Denizi üzerinden Karadeniz'e geçen Amiral Souchon komutasında ki iki Alman gemisiyle söz konusu yaklaşma doruk noktasına ulaşmıştır. Bu noktada Almanya'nın Osmanlı'dan beklentisi; Osmanlı ordularını ivedilikle savaşa dâhil ederek Kafkasya ve Mısır'da taarruzi harekâtlarda bulunmak ve olabildiğince azami Rus ve İngiliz birliğini Avrupa cephelerinden uzaklaştırmak suretiyle kendi yükünü hafifletmek olmuştur. Bu kapsamda; Hükümet içerisinde ve komuta kademesinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarına<sup>4</sup> rağmen bir emrivaki ile harbe giren Osmanlı İmparatorluğu ordularını süratle birçok cepheye sevk etmiş ve çeşitli vesilelerle parçalanmış veya elinden alınan topraklarını tekrar elde ederek prestij kazanmak amacıyla müttefiklerine askeri (muharip birlik) yardımlarda bulunmuştur.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Dönemin Sadrazamı Said Halim Paşa tarafından İtilaf Devletleri büyükelçilerine "Karadeniz Baskını" hadisesinin Hükümetin rızası dışında vuku bulduğu ve bu sebeple diplomatik ilişkilerin kesilmemesi konusunda rica ve ısrarda bulunulmuştur. Ancak ülkelerine dönmek konusunda kararlı olan elçilik heyetlerinin ahvaline; dönemin Rus Dışişleri Bakanı Sergei Sazanov'un Osmanlı maslahatgüzarına sözlerin artık tükendiğini ve müzakere vaktinin geçtiğini belirtir ifadeleri tercüman olmuştur denilebilir. Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Said Halim Paşa, Buhranlarımız, Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser, (Basım tarihi yok), s. 35-40.

<sup>5</sup>Erich Von Falkenhayn, Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 59-60 ve E. Albay Muzaffer, Birinci Dünya Savaşı'nda Mısır Seferi Çerçevesinde Birinci Kanal Akını, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 2006, s. 4-5.



Büyük Savaş öncesi dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun ulusal hedefleri ile Almanya'nın askeri ve politik hedefleri Osmanlı coğrafyasından kaynaklanan bir uyum içerisinde kesişmiştir. Enver Paşa'nın Bakü Kongresinde *“Bizi doğrudan doğruya boğazlamak ve mahvetmek isteyen Çar Rusya'sı ve İngiliz dostlarına karşı, yalnız hayatımızı bağışlamaya razı olan Almanlarla yan yana harp ettik.”* ifadesi söz konusu uyumu özetler niteliktedir.<sup>6</sup>

İngilizler Osmanlı ordusunun Sarıkamış taarruzuna başladıkları gün (18 Aralık 1914) Mısır'da, Osmanlı hâkimiyetine son verdiklerini ve kendilerine bağladıklarını ilan etmiştir. Bu kapsamda; Londra Hükümeti Mısır ve Süveyş Kanalı'nda<sup>7</sup> (bundan sonra Kanal olarak anılacaktır) konuşlu bulunan 150.000 civarındaki birlik mevcudiyeti ile Kanal'ın korunması maksadıyla konuşlandırılmış olan 7 İngiliz ve 2 Fransız savaş gemisini dönemin şartları itibariyle yeterli görmüştür. Söz konusu birlikler ile su üstü unsurlarına ilaveten 73 adet uzun menzilli ve 95 adet kısa menzilli hafif top namlusunu, uzunluğu 200 kilometreyi aşan Kanal bölgesine mevzilendirmiştir.<sup>8</sup>

1914 yılı itibariyle Osmanlı İmparatorluğu'nun Filistin ve Suriye'de konuşlu birliklerinin herhangi bir harekât ve yığınak planı mevcut olmayıp söz konusu birliklere tevdi edilen görev; *“Adana'dan Mekke'ye uzanan Hicaz demiryolunun muhafazası ve işler durumunda tutulması...”* şeklinde olmuştur. Bu noktada; kuzeyde İskenderun'dan güneyde Gazze kıyıları dâhil olmak üzere İtilaf güçlerinin herhangi bir amfibi harekâta bulunmayacağı ile Sina Çölü üzerinden bir kara taarruzu gerçekleştirmeyeceği faraziyesi Osmanlı Genelkurmayı tarafından kabul görmüştür. Lakin Osmanlı-Alman ittifakını müteakip Mısır'ın zapt edilmesi düşüncesi hâsıl olmuş ve buna yönelik çalışmalara başlanılmıştır. Bu kapsamda; Sina-Filistin'de konuşlu bulunan 2. Ordu (harekât öncesinde 4. Ordu olarak değiştirilmiştir) karargâhında bazı harekât planlama çalışmalarına başlanılmıştır. İstanbul'da Harbiye Nezareti'nde görevli Alman Kurmay Yarbay Von Kres'in 21 Eylül 1914 tarihinde Şam'a intikal etmesiyle Osmanlı Ordusunun Kanal harekât planı (Von Kres'in 8. Kolordu Kurmay

---

<sup>6</sup>Ramazan Balcı, Tarihin Sarıkamış Duruşması, Nesil Yayınları, İstanbul, 2006, s. 34.

<sup>7</sup>Yapımı 1869 yılında tamamlanan Kanal dönemin dünya üzerindeki bir numaralı sömürge gücü olan İngiliz Sömürge İmparatorluğu ile en önemli sömürgesi olan Hindistan arasındaki deniz yolunu 9.000 km. (5590 deniz mili) kısaltması nedeniyle XIX. yy. sonlarında çok önemli bir su yoluna dönüşmüştür. İngilizler Kanalin açık ve işler olmasının ekonomileri için hayati önemi haiz olması nedeniyle, 1882 yılında hukuken Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı olan Mısır'ı istila etmiş ve I. Dünya Savaşı'na kadar bölgede ciddi bir askeri güç bulundurmak suretiyle Kanal üzerinde fiili bir hâkimiyet kurmuştur. Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Robert B. Bruce, Phyllis G. Jestice ve diğerleri, Dünya Savaş Tarihi İmparatorluk Çağı (1776-1914) C. III, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 243-247.

<sup>8</sup> Enver Ziya Karal, Büyük Osmanlı Tarihi C. V, TTK Yayınları, Ankara, 1996, s. 426-427.

Başkanı olarak hazırladığı taarruz planı) ana hatları ile şekillenmiştir. Harekât öncesi hazırlıklar çerçevesinde; 2. Ordu Müfettişliği yerine Şam'da "Suriye ve Havalisi Komutanlığı" teşkil edilerek 4. Orduya bağlanmış, Musul'dan Halep bölgesine intikal ettirilen 12. Kolordu ile Boğazların müdafaası için İstanbul'a sevki planlanan 8. Kolordu 4. Ordunun ana ast birlikleri olarak kuruluşuna dâhil edilmiştir. 4. Ordu Komutanlığı mahalli unsurlar ve teşekküller (jandarma, kıyı koruma birlikleri, depo birlikleri vb.) ile ayrıca takviye edilmiştir.<sup>9</sup>

### **Sina Cephesi (I. ve II. Kanal Taarruz Harekâtları)**

Harekât öncesinde Suriye, Filistin ve Hicaz'da Osmanlı birliklerinin konuş ve kuruluşu; 2. Ordu Müfettişliği emrinde 6. Kolordu (Halep) ve 8. Kolordu (Şam) ile 22. Tümen (Hicaz) olmak üzere kolordular üçer tümenli, tümenler üçer piyade ve birer topçu alayı, alaylar ikişer taburlu, taburlar üçer bölüklü ve bölükler üçer takımlı olacak şekilde teşkil edilmiştir. Müfettişlik bölgesindeki seyyar jandarma birlikleri ise Halep, Şam ve Beyrut'ta konuşlu birer alay ile Kudüs ve Mekke'de konuşlu bulunan birer taburdan müteşekkildir. Mısır sınırının (Refah-Akabe arası) sorumluluğu Kudüs Jandarma Taburu'na verilmiş, ayrıca bir sınır birliği teşkil edilmemiştir. Hicaz demiryolunun muhafazası maksadıyla da özel muhafız taburları teşkil edilerek emniyet sorumluluğu demiryolu boyunca uzanan münferit karakollara dağıtılmıştır. Doğu Akdeniz kıyı şeridinin (Lübnan kıyıları başta olmak üzere) savunması ise bölük seviyesinde birkaç birliğe tevdi edilmiştir. Bu bilgiler ışığında harekât bölgesinde silâh altında bulunan erat (yarıya yakın bir kısmı Arap kökenlidir) sayısının toplamı; 1891/1892/1893 doğumlular ile 1914 yılında celbeden 22.500 askerden müteşekkil olup 6. Kolorduda 8.000, 8. Kolorduda 9.000, Hicaz Tümeni'nde 4.000 ve demiryolu muhafazası için 1.500 şeklinde birliklere dağıtılmıştır.<sup>10</sup>

4. Ordu Komutanı olarak Kanal Harekâtını yürüten Cemal Paşa hatıralarında harekât öncesi hazırlıklar ve dönemin imkânsızlıklarını "*Ordunun bütün malzemeleri ve hayvanları Rumeli'den, Şark ve Garp Anadolu'sundan, Suriye'den, fenni şeyler, silah ve mühimmat Avrupa ve İstanbul'dan, Bağdat, Şimal Suriye'sinden, Halep ve Adana'dan gelecekti. Henüz ne menziller, ne de askeri yollar vardı. Anadolu'dan gelen demiryolunu bir defa Konya, Konya ile Halep arasında da Amanos dağları kesiyor. Bu dik, sarp ve yolsuz dağlar arabalar, katırlar ve otomobillerle aşılacaktı. Bundan başka Kanal'a gidecek askerlerin çoğunun*

---

<sup>9</sup> Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi IV. Cilt I. Kısım Sina-Filistin Cephesi, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1979, s. 95-98.

<sup>10</sup> E. Albay Muzaffer, a.g.e., s. 5-6.

*arkada bırakılması gerekiyordu. Kırık dökük demiryoluyla taşınmaları olanaksızdı...” şeklinde ifade etmiştir.<sup>11</sup>*

Büyük Harbe ihtiyat zabiti olarak katılan Münim Mustafa ise hatıratında 2 Şubat’ı 3 Şubat’a bağlayan gece icra edilen Birinci Kanal Taarruzunu; *“Kanalı ilk geçen taarruz kademesi İngilizlerin müdafaa hattına daldığı vakit, İngilizlerin besledikleri müdafaa hattı köpekleri büyük bir gürültü koparmışlardı. Artık düşman taarruzu haber aldı. Hemen siperlerini işgal ederek mitralyözlerle müdafaaya başladılar. Biraz sonrada sahil boyunca zırhlı trenlerle mitralyözlü takviye kataları getirerek müdafaa hatlarını kuvvetlendirmişlerdi. Vakit gece, bütün gece projektörlerle gündüz gibi aydınlık. Kanal üzerinde, taarruz muntikasının iki uçlarında bulunan Acı ve Timsah göllerine gelen İngiliz filosu da, topçu ateşine başladı. İsmailiye önünde müthiş bir harp oluyordu. Toplar atılıyor, bombalar patlıyor, mitralyözlerin çatırtısı ufukları inletiyordu. Diğer taraftan da kitalarımızın bir kısmı kanalın öbür tarafında bekliyor, bir kısmı da kanala istihkâm bölükleri tarafından konan şalopelerle, köprülerle kanalı geçmeye çalışıyorlardı. Sabah olmuş şafak sökmüştü. Kitalardan bir kısmı yaralı, bir kısmı da esirdi. Bir kısmı da şalopelerle beraber topçu ateşiyle batmıştı.”* ifadeleriyle özetlemiştir.<sup>12</sup>

Kanal harekâtının planlayıcısı ve 8. Kolordu Kurmay Başkanı olarak harekâta katılan Alman Yarbay Von Kress hatıratında; Kanal taarruzunun İngiliz ve tarafsız çevrelerde büyük bir endişe uyandırdığını bu kapsamda; Londra Hükümeti’nin Mısır’a büyük kuvvetler sevk etmek zorunda kaldığını belirtmiştir.<sup>13</sup> Kanal Harekâtı sonucunda tarafların kayıplarını Osmanlı birlikleri için toplamda 52 subay ve 1358 er, İngilizlerin ise 12 subay ve 150 er olarak belirten dönemin 4. Ordu Harekât Şube Müdürü Binbaşı Ali Fuat (Erden) Bey hatıralarında; İngilizlerin değerlendirmesiyle; kuvvetin ve girilen işin büyüklüğü nispetinde Osmanlı kayıplarının çok olmadığı ve söz konusu başarısız taarruzun, taciz edilmeksizin harekât üslerine çekilmek suretiyle bir dereceye kadar üstünün kapatıldığı şeklinde belirtmiştir. Ayrıca İngilizlerin çekilen Osmanlı birliklerini takip için herhangi bir teşebbüste bulunmadığını, yalnızca uçaklar vasıtasıyla keşif harekâtı ve toplu yakalanan birliklere hava bombardımanı yaptıklarını belirtmiştir.<sup>14</sup> Bu kapsamda; İngilizler tarafından da yadırganan,

---

<sup>11</sup> Cemal Paşa, Hatıralar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 167-188.

<sup>12</sup> Münim Mustafa, Cepheden Cepheye, Arma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 27.

<sup>13</sup> Von Kress, Son Haçlı Seferi Kuma Gömülen İmparatorluk, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 114.

<sup>14</sup> Dönemin Mısır’da bulunan İngiliz komuta heyetinin takip harekâtı hakkında ki çekinceleri ve başarı ile icra edilen geri çekilme hareketinin detayları için Bkz.: Ali Fuat Erden, Birinci Dünya Harbi’nde Suriye Hatıraları, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 59-61.

Osmanlı 4. Ordu birliklerinin düzenli ve baskı altında olmadan çekilmesi, söz konusu krizi bir fırsata çevirmiş ve bu gelişme de İkinci Kanal Taarruzuna giden süreci tetiklemiştir.

Birinci Kanal Taarruzundan istenilen sonucun alınamaması ve geri çekilmenin başlamasını müteakip ivedilikle İkinci Kanal Taarruzu fikri cephe komutanlığı karargâhında oluşmuştur. 4. Ordu Komutanlığı'ndan Başkomutanlık Vekâletine çekilen 5 Şubat 1915 tarihili, kriptolu ön raporda; sonuçsuz kalan ilk taarruza ilişkin detaylı bilgilendirme yapılmış, taarruz öncesinde başarı ile icra edilen çöl geçişi ile Kanal geçişinde elde edilen tecrübeler doğrultusunda söz konusu harekâtın bir keşif taarruzu olarak kabul edilip Kanal'ı cebren geçmek ve zapt etmek maksadıyla alınan dersler de göz önünde bulundurularak, zaruri olan hazırlıklara ivedilikle başlanılacağı bilgisi verilmiştir. İkinci Kanal Taarruzu fikrine Alman ve Osmanlı Genelkurmay Karargâhlarının da olumlu bakmasını ve taarruzun sonuçlarını 1914-1916 yılları arasında Alman Ordularına başkomutanlık yapan Erich Von Falkenhayn (çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere Yıldırım Orduları Grup Komutanı olarak tüm cephe hattının emir komutasını üzerine alacaktır) hatıralarında şu şekilde kaleme almıştır.<sup>15</sup>

*“Genelkurmay Başkanı, Asya’da Süveyş Kanalı’na yeni bir harekât yapmayı teklif etmişti. Böyle bir harekât az çok ümit verici idi ve 1915 sonunda İngilizler, asıl gayretlerini Irak’a yöneltmekte olduklarından, gerek Selanik’te ve gerekse Irak’taki kuvvetlerinin bir kısmını üzerine çekebilirdi. Süveyş harekâtına tahsis edilecek kıtaların, Bağdat savunmasında istihdamı ise, nakliyat ve ikmal zorlukları nedeniyle mümkün değildi. Bu savunma için aylardan beri yolda bulunan bir fırka ile yetinmek, yoldaki malzemenin ulaşmasını ve Goltz’un gelmesini beklemek gerekirdi. Doğu Cephesi’nde de beklemekten başka yapacak bir şey yoktu. Mesafenin büyüklüğü, ulaşımın kötülüğü ve her şeyden mahrum olan bu memleketteki iâşe zorluğu dolayısıyla, yakın bir Rus saldırısı beklenmesine rağmen takviye kataları ancak sınırlı ölçüde ve parça parça gönderilebilirdi...*

*Filistin’de yine Süveyş Kanalı’na gitmek fikri, tekrar gerçekleştirilememiştir. 1915–1916 kışı esnasında gereken malzemenin toplanması ve hazırlanması mümkün olamamıştır. Diğer taraftan büyük bir Arap isyanı, bu muntıkadaki Türk kuvvetlerini durdurmuştu. Hicaz’da İngiliz entrika ve parasıyla başlayan bu isyan, az zamanda Arabistan’ın dışına taşmış ve Suriye Arapları ile kuzeyden Fırat ilerisine kadar olan alandaki aşiretleri de tahrik etmişti. Dinî bir şekli içeren bu isyan, Türklerin ilan ettiği Mukaddes Cihadın geçersizliğini ilân eden bir olay idi. Hâlbuki Mukaddes Cihad’a İran, Afganistan, Hindistan, Kuzey Afrika ve Mısır’ın*

---

<sup>15</sup> Nurettin Gülmez, “Falkenhayn’ın Anılarında Türkiye Notları”, ÇTTAD, V/13, 2006/Güz, s. 148-149.

*katılması düşünülmüştü. Fakat dindaşlık duygusu, hiçbir yerde İngiliz korkusuna üstün gelmeye yetmemişti. Hareket ancak Trablus ve Bingazi’de, İtalyanlar karşısında önem kazanmış ve İtalyanların Avrupa Cephesi üzerinde istenilen sonucu vermişti.”*

Ancak, İtilaf Devletlerinin 18 Mart 1915’te Çanakkale Boğazı’na Müttefik donanması ile taarruz etmesi, sonuç alamayınca 25 Nisan 1915 tarihinde çıkarma harekâtına başlaması nedeniyle Birinci Kanal Taarruzunu müteakip verilen İkinci Kanal Taarruzu kararı gerekli hazırlıklara devam edilmek ve sefer dönüşü teşkil edilen Çöl Komutanlığı’na Kanal boyunca konuşlanmış olan İngiliz birlikleri ile temasın sürdürülerek baskın ve sabotaj türü eylemlerle Mısır bölgesinden Çanakkale bölgesine kuvvet kaydırılmasını engellemek üzere geriye bırakılmıştır.<sup>16</sup> Birinci Kanal Taarruzundan, 4 Ağustos 1916 tarihinde icra edilen İkinci Kanal Taarruzuna dek geçen bir buçuk yıllık durgunluk döneminde Başkomutanlık Vekâleti Mısır’ın batı sınırında ki Trablusgarp’ta yerleşik Sünusi aşiretini örgütleyerek İngilizleri çift taraflı bir savunmaya zorlamak stratejisini izlemiştir.<sup>17</sup> Belirtilen nedenler ve alınan derslerden dolayı Birinci Kanal Taarruzundan sonra Kanal’a büyük kuvvetlerle taarruzu yenilemek yerine seyyar ve müstakil küçük birliklerle Kanal’ın kapatılarak, gemi geçişlerinin durdurulması amaçlanmıştır. Bu amaçla 27 Haziran 1915 tarihinde Üsteğmen Sırrı emir komutasında ki bir müfreze ile Kanal’ın Küçük Acı Göl mevkiine bir sualtı mayını döşenmiş, döşenen mayına 28 Haziran sabahı Teiroisas isimli bir İngiliz vapurunun çarpması sonucu vapur batmış ve Kanal on dört saat boyunca geçişe kapanmıştır.<sup>18</sup> Osmanlı birlikleri Kanal’a ikinci kez taarruza hazırlanırken İtilaf Devletlerince Çanakkale Cephesi’nin açılması 4. Ordu’nun birlik ve lojistik takviye planlamasına ket vurmuş bu arada 5/6 Haziran 1916 gecesi Şerif Hüseyin liderliğinde Medine bölgesinde başlayan İngiliz güdümündeki Hicaz İsyanı ile Osmanlı Harbiye Vekâleti zor duruma düşmüştür. Hicaz bölgesinin her daim muhafaza edilmesine çok ehemmiyet gösteren İstanbul Hükümetleri bu doğrultuda neredeyse Filistin Cephesi’nde bulunan askeri kuvvetine denk bir kuvveti Hicaz bölgesinde konuşlandırmıştır.<sup>19</sup>

4 Ağustos 1916 sabahı saat 05.15’te 4. Ordu’nun hava taarruzu ile başlayan İkinci Kanal (Romani Muharebesi) Harekâtı, Kanal’ı geniş cepheli olarak savunan İngiliz birliklerine üç koldan saldırı olacak şekilde icra edilmiş, yer yer sağlanan başarıların devamlılık göstermemesi üzerine öğleden sonrası itibariyle muharebeler tüm cephe boyunca

---

<sup>16</sup> Genelkurmay ATASE Başkanlığı, a.g.e., s. 299-300.

<sup>17</sup> İclal Örses, “Denizaltı Periskobundan Kuzey Afrika”, Atlas Tarih Dergisi, Sayı:30, Yıl:2014, s. 110-111.

<sup>18</sup> İsmet Üzen, I. Dünya Harbi’nde Sina Cephesi ve Çöl Hatıraları, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 104-106.

<sup>19</sup> Genelkurmay ATASE Başkanlığı, a.g.e., s. 401-413.

duraksamıştır.<sup>20</sup> Söz konusu muharebe fasılasından istifade eden İngiliz süvari birliklerinin başarılı kuşatma manevraları, gece yürüyüşünü müteakip çok sıcak geçen gündüzün de getirdiği yorgunlukla beraber Osmanlı Birliklerini imhadan kurtulmak maksadıyla muharebeyi keserek geri çekilmek zorunda bırakmış ve bu nedenlerden ötürü İkinci Kanal Harekâtından da istenilen sonuç alınamamıştır. 9 Ağustos 1916'da İngiliz süvari tugaylarının karşı taarruzları neticesinde on üç saat süre ile cereyan eden Bir-ül Abd Muharebesi'nde Albay Refet (Bele) Bey komutasındaki 3. Tümen birlikleri başarılı bir savunma icra ederek İngiliz karşı taarruzlarını püskürtmüşlerdir. Bu kapsamda; Süveyş Kanalı doğusunda doruk noktasına ulaşan Osmanlı taarruzları Halep kuzeyine dek sürecek bir savunma ve ricat harekâtına dönüşmüştür.<sup>21</sup>

### **Filistin Cephesi (I., II. ve III. Gazze Müdafaa Harekatları)**

17 Eylül 1916 sabahında baskın tarzında gerçekleşen İngiliz taarruzu Bir-ül Mezar Muharebesi ile püskürtülmüş ancak daha üstün ve taze kuvvetlerle İngilizlerin taarruzlarını yineleyecekleri düşünülerek, 4. Ordu keşif birlikleri de dâhil olmak üzere El-Ariş batısında dost birlik bırakılmamış ve tüm unsurlar Gazze istikametinde kuzey doğuya doğru çekilmiştir.<sup>22</sup> 1917 yılı Ocak ayında ileri harekâtına devam eden İngiliz birlikleri Refah'ı almayı müteakip El-Ariş'e çekilmiş, Osmanlı ordusu ise 26 Ocak 1917 itibariyle Hanyunus-Şelâle hattında mevzilenmiştir. Çeşitli güvenlik kaygıları ve Şubat ayının ikinci yarısında cephede incelemelerde bulunan Başkomutan Vekili Enver Paşa'nın da onayıyla mevzi hattı 17/18 Mart 1917 gecesi daha geriye Gazze-Birüssebi hattına kaydırılmıştır. Osmanlı tarafında söz konusu tedbirler alınırken, 14 Mart itibariyle İngilizler demiryolu hattını Refah'a ulaştırmış ve Sellak çizgisine saldırmak üzere yığınaklanma faaliyetlerine devam etmişlerdir.<sup>23</sup> 26-27 Mart 1917 tarihlerinde gerçekleşen I. Gazze Muharebesi'ne dek sırasıyla Tellelrefah ve Hanyunus mevkilerinde İngiliz birlikleri takip harekâtı kapsamında taarruzlarını yinelemişler ve Osmanlı birliklerini Gazze-Birüssebi hattına dek tamamen geri çekilmeye mecbur bırakmışlardır. Ancak Mecusi (Hint) ve Anzak kıtalarının da dâhil olduğu

---

<sup>20</sup> Osman Yalçın, "Filistin Cephesi Türk Hava Harekâtı", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı:55, Yıl: 2016, s. 567-568.

<sup>21</sup> Kansu Şarman, "Kanala Gömülen Umutlar", Atlas Tarih Dergisi, Sayı:30, Yıl:2014, s. 60-61.

<sup>22</sup> 1916 sonu ve 1917 başı itibariyle 4. Ordu birliklerinin konuş durumlarını gösteren kroki EK-A'dadır.

<sup>23</sup> Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, C.III, Kısım III, 1914-1918 Genel Savaşı ve Bunların Siyasal Tepkileri, TTK Basımevi, Ankara, 1991, s. 355.

İngiliz tümen ve tugayları da tüm bu takip harekâtı ve takibe bağlı olarak icra ettikleri bindirmeli taarruzlar sonucunda birçok kayıplar vermiş ve yıpranmıştır.<sup>24</sup>

26/27 Mart 1917 ile 17 Nisan 1917’de Gazze üzerine yöneltilen ilk iki ciddi İngiliz taarruzu, Osmanlı birliklerinin inatkar savunması karşısında sonuçsuz kalmış ve İngilizler tüm birlikleri ile geri çekilmek zorunda kalmıştır.<sup>25</sup> Bunun üzerine Mısır Sefer Kuvvetleri Komutanı General A. Murray görevden alınarak yerine, General E.H.H. Allenby getirilmiş ve kendisine Londra Hükümeti tarafından her türlü destek verilmiştir.<sup>26</sup> Kudüs’ün muhafazası için zaruriyet teşkil eden Gazze-Birüssebi hattına Osmanlı birliklerinin çekilerek mevzilenmesi, İngilizlerin Filistin’e girişleri için engel teşkil eden önemli bir direnek noktası oluşturmuştur. Söz konusu ciddi savunma hatları ve direnek noktalarının mevcudiyeti nedeniyle General Allenby ciddi bir hazırlık süreci içerisine girmiş, bu kapsamda; Gazze taarruzları öncesinde Kanal bölgesinde bulunan El Kantara’dan başlayarak Gazze Vadisi’ne kadar demiryolu hattını uzatmış, Nil Nehri’nin tatlı suyunun ise demiryoluna paralel döşenen boru hattı ile ileri mevzi hatlarına dek ulaşmasını temin etmiştir.<sup>27</sup>

Bu kapsamda; Haziran 1917’de göreve başlayan General Allenby, yaz boyunca daha önce başlanan taarruz hazırlıklarını hızla tamamlamaya çalışmış ancak Harbiye Nezareti, İngilizlerin büyük çaptaki hazırlıklarını doğru okuyamayarak ağırlığını 11 Mart 1917’de kaybedilen Bağdat’ın geri alınması projesine vermiştir. Bunun sonucunda da “Yıldırım Ordular Grubu” projesi doğmuş, Almanların önemli oranda asker ve silah desteği vererek teşkil edilen Yıldırım Orduları Grubu Komutanlığı’na Alman Generali Falkenhayn atanmıştır.<sup>28</sup>

Filistin’ de ki İngiliz tehdidinin arttığı konusunda Osmanlı ve Alman başkomutanlıklarının mutabık kalması üzerine, Bağdat’ın kurtarılması için oluşturulan “Yıldırım Ordular Grubu” Filistin’e gönderilmiş ancak geç alınan bu tedbir Osmanlı

---

<sup>24</sup> Genelkurmay ATASE Başkanlığı, a.g.e., s. 447-498.

<sup>25</sup> Falih Rıfki Atay, Zeytinadağı, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2016, s. 158-166.

<sup>26</sup> Mesut Uyar, Edward J. Ercikson, Osmanlı Askeri Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 523-524.

<sup>27</sup> Murat Çulcu, Arşivi Kaybolan Savaş Sina-Filistin-Suriye Cephesi, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 283-287.

<sup>28</sup> Türkler tarafından ilk defa Napolyon Bonapart’ın Mısır seferi nedeniyle kullanılan “Yıldırım” tabiri, ikinci kez yeni teşkil edilen ordular grubuna isim olarak verilmiş, o döneme dek lojistik yardım ve ıslah seviyesinde olan Alman askeri nüfuzunun etkisi ve sınırı en üst düzeye çıkarılmıştır. Bu kapsamda; Prusya Harbiye Nezareti’nin 2 Temmuz 1917 tarihli emriyle Yıldırım Orduları Grubu Karargâhı 65 Alman subay ile sadece birisi üst rütbeli olmak üzere toplam 9 Türk subayından müteşekkil olarak kurulmuştur. Bkz.: Limon Von Sanders, Türkiye’de Beş Sene, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 211-213.

birliklerinin hazırlıklarını tamamlamasına yetmemiş ve birlikler yarı hazır bir durumda İngiliz taarruzlarına maruz kalmıştır. Hazırlıklarını ve yığınaklanmasını tamamlayan General Allenby, 31 Ekim 1917’de Birüssebi ve Gazze üzerine saldırıya geçmiştir. Osmanlı birliklerinin gelişen İngiliz taarruzları karşısında tutunamaması ile önce Birüssebi, ardından da Gazze olmak üzere aşağıda da görüleceği gibi, 1918 sonbaharına kadar Küdüs, Nablus, Dera, Şam ve Halep şehirleri birbiri ardınca elden çıkmış, savunma muharebeleri yaparak ricat eden Osmanlı birlikleri, Yıldırım Ordular Grubu Karargâhı Adana’da olacak şekilde Halep kuzeyine kadar geri çekilmek zorunda kalmıştır.<sup>29</sup>

İngiliz birlikleri 31 Ekim sabahı 20. Kolordu cephesinde saat 05.55’te bütün kolordu topçu bataryalarının iştirakiyle icra edilen bir saatlik hazırlık ateşi sonunda taarruza başlamıştır. İngiliz 20. Kolordu’sunun Vadi-i Sebi’nin güneyinden gelişen taarruzları sonuç vermiş ve yoğun ateş gücü ve sayı üstünlüğü nedenleriyle Osmanlı birlikleri Birüssebi’yi bırakarak kuzeye çekilmiştir.<sup>30</sup> Birüssebi Muharebesi sonucunda İngilizler 414 esir, 6 top ile birçok makineli tüfek ve çeşitli malzemeler ele geçirirken kayıpları ise 136 ölü, 1010 yaralı şeklinde olmuştur.<sup>31</sup>

Birüssebi’nin kaybı 4. Ordu birlikleri için vahim sonuçlar doğurmuştur. Gazze’nin kaybedilmesi o kadar stratejik önem arz etmeyecekken Birüssebi’nin kaybı Osmanlı kuvvetlerini geri çekilme durumunda kıyıya yakın kuzey bölgesinden savunma yapmasını gerekli kılmıştır. Birüssebi Muharebesinde ki mağlubiyetin ana nedeni ise cephenin zamanında takviye edilememesi olmuştur. 1917 Ekim ayı itibariyle cephedeki Osmanlı birliklerinin ateş gücü 23.000 tüfek, 1400 mızrak, 38 ağır olmak üzere 229 toptan ibaret olup derinliği 50 km.yi bulan bir cepheyi savunma zarurietini ortaya çıkmıştır. Ancak İngilizlerin birlik, silah ve lojistik üstünlükleri karşısında başarılı olunamamıştır.<sup>32</sup> Birüssebi’nin düşmesini müteakip İngilizler yakın çevrede bulunan stratejik noktaları da küçük çatışmalarla ele geçirmişler ve böylece ileride yapacakları büyük taarruz için önemli bir sıçrama tahtası elde etmişlerdir.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Cemal Kemal, “Osmanlı’nın Filistin Cephesi’ndeki Son Muharebesi” Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı: 45, Bahar 2010, s. 40-41.

<sup>30</sup> İngilizlerin, 31 Ekim 1917’de cereyan eden Birüssebi Muharebesi’nde sağladıkları sıklet merkezi ve icra ettikleri kuşatma manevrasını gösterir kroki EK-B’dedir.

<sup>31</sup> Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi, Sina-Filistin Cephesi IV. Cilt II. Kısım, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1986, s. 137-138.

<sup>32</sup> Genelkurmay ATASE Başkanlığı, a.g.e., s. 156.

<sup>33</sup> Ayfer Özçelik, Ali Fuat Cebesoy, Akçağ Yayınları, Ankara, 1993, s. 25.



Gazze’de yoğunlaşan Osmanlı birliklerini diğer kanatlardan zayıflatıp arkasına sarkarak büyük kayıplar verdirmek ve hatta mümkün olması durumunda tümünü imha etmek şeklinde belirlenen III. Gazze Taarruz planı Birüssebi Muharebesi’nin sonucu doğrultusunda belirlenmiştir. Bu kapsamda; 2-4 Kasım 1917’de yapılması planlanan Gazze Taarruzu, su kuyularında verimin düşmesi ile beraber Genaral Edmund Allenby tarafından erkene alınarak, 27 Ekim’de karadan, 29 Ekim’de denizden Gazze’ye top ateşi ile başlatılmıştır. 29 ve 30 Ekim’de Osmanlı topçularına gaz mermileri de atılmış fakat etkili olmamıştır. Bu kapsamda; General Allenby tarafından komuta edilen III. Gazze Muharebelerine Doğu Akdeniz’de konuşlu bulunan bazı savaş gemileriyle üç uçak gemisi de bizzat iştirak etmiştir. 31 Ekim’de İngiliz genel kara taarruzu başlamış, yoğun topçu ateşiyle tel örgü ve ileri mevzi hatları imha edilmiş, Osmanlı birliklerince icra edilen karşı taarruz ise püskürtülmüştür. Yoğun çarpışmalar neticesinde 4 Kasım akşamına kadar Osmanlı unsurlarının kaybı 2.696’yı bulmuştur.<sup>34</sup>

Osmanlı kuvvetleri Gazze’de çok üstün ateş ve insan gücüyle saldıran İngiliz kuvvetlerine karşı büyük bir kararlılıkla direnmişler ve başarılı bir tablo çizmişlerdir. Fakat güçler arasındaki dengesizlik Osmanlı unsurlarının Gazze’de daha fazla tutunamamasına neden olmuştur. Askeri güç dengesizliğine rağmen harbe bizzat iştirak eden İngiliz subaylarının (İngiliz süvari birlik komutanlarından Yarbay R. M. P. Preston’ın Gazze’nin düşmesini müteakip 1917 Kasım ayında ki gözlemleri) hatıralarında da söz konusu kararlılık ve azim “*Garip olan gerçek, firar etmelerindeki sıklığa rağmen, ... Türklerin neredeyse her zaman, sadece savunma konumundayken değil, taarruz ettikleri sırada da mükemmel savaştıklarıdır. Türkler, sayıca az olmalarına, silah gücü açısından zayıf durumlarına, yetersiz eğitilmelerine ve yenilgilerinin saldırıya geçmeden önce bile kaçınılmaz görünmesine rağmen, umursamadan ‘Allah! Allah! Allah!’ nidaları eşliğinde büyük bir cesaretle ileri atılmaktadırlar. Şu sırada Filistin’de karşımızda bulunan Türkler, çoğunlukla Anadolu kökenli olan ve güçlü bir bünyeye sahip dayanıklı savaşçılardır.*” ifadeleriyle kendisine yer bulmuştur.<sup>35</sup>

İngiliz başarısı, bununla da sınırlı kalmamış ve geri çekilmekte olan Osmanlı birlikleri takip edilmiştir. Bu kapsamda; yaklaşık 40 gün süren takip ve tesadüf muharebeleri sonunda Osmanlı birlikleri 7/8 Aralık gecesi Kudüs’ü boşaltmak zorunda kalmış ve şehrin doğu ve kuzey doğusuna uzanan bir hatta doğru çekilmiştir. Dini binaların tahrip olmaması

---

<sup>34</sup> Mesut Uyar, Edward J. Ercikson, a.g.e, s. 528-529 ve Genelkurmay ATASE Başkanlığı, a.g.e., s. 156-172.

<sup>35</sup> Nuri Karakaş, “*Britanyaluların Gözüyle Sina-Filistin Cephesi’nde Türk Askeri*”, Tarih İncelemeleri Dergisi, C. XXVII, Sayı:2, Aralık 2012, s. 420.

maksadıyla çekilen Osmanlı birliklerinin ardından, İngilizler direnişle karşılaşmadan 9 Aralık 1917 tarihinde öğleden önce Kudüs'e girmiş, öğleden sonra Osmanlı hatlarına yaptıkları saldırı ise geri püskürtülmüştür. Durağan geçen 10 Aralık gününü müteakip İngilizler 11 Aralık'tan itibaren dikkatlerini, Osmanlı birliklerinin Kudüs üzerine icra edebilecekleri karşı taarruzlara karşı savunma planları üzerinde toplamışlardır.<sup>36</sup>

### **Filistin ve Suriye'nin Tahliyesi (Ricat Harekâtı)**

1917 yılı sonbaharında İngiliz birlikleri Filistin Cephesi'ndeki harekâtını Maan Bölgesi'ne<sup>37</sup> kadar genişletmiştir. Söz konusu birliklerin Lut Gölü'nün kuzeyi ile ve Şeria Nehri'nin doğu yakasına geçme ihtimalleri Hicaz Bölgesi'nde isyan eden Şerif Hüseyin'in unsurları ile birleşmelerini mümkün kılmıştır. Bu nedenle Filistin ve Batı Arabistan bölgelerinde konuşlu olan Yıldırım Ordular Grubu da dâhil olmak üzere tüm birliklerin tek bir komuta altında toplanması ihtiyacı hâsıl olmuştur.<sup>38</sup> Bu yüzden Ahmet Cemal Paşa, kendisinin veya General Falkenhayn'ın geri alınmasını ve eğer kendisi kalacaksa Mustafa Kemal Paşa'nın Filistin Cephesi, Mersinli Cemal Paşa'nın ise Maab Cephesi Komutanlığı'na getirilmesini teklif etmiştir. Teklifinin kabul görmemesi üzerine İstanbul'a dönüp Bahriye Nezareti görevine devam etmiştir. Söz konusu gelişmeleri müteakip Enver Paşa'nın Alman Başkomutanlığı ile müzakereleri sonucunda, 25 Şubat 1918 tarihi itibarıyla General Falkenhayn'ın görevine son verilerek Yıldırım Orduları Grup Komutanlığı'na Alman General Limon Von Sanders getirilmiştir.<sup>39</sup>

Falkenhayn'ın çekilmesiyle Berlin Hükümeti, Türklerle Araplar arasında hakemlik yaparak Arap vilayetleri üzerinde egemenlik kurma politikasını terk etmiştir. Liman Von Sanders alışlagelmiş biçimde birkaç Alman subayının dâhil olduğu bir Türk karargâhı ile görevine başlamış ve Irak ordusu (6. Ordu Komutanlığı) Yıldırım Ordular Grubu'ndan ayrılmıştır. Liman Von Sanders'in emir komutası altında 8. Ordu (Cevat Paşa), 7. Ordu (Mustafa Kemal Paşa) ve 4. Ordu (Mersinli Cemal Paşa) olacak şekilde Yıldırım Grubu yeniden teşkil edilmiştir. Bu kapsamda; Filistin'deki İngiliz cephesi ile Maab'daki Arap

---

<sup>36</sup> İsmet Üzen, “İngilizlerin Kudüs’ü Ele Geçirmesi ve General Edmund H.H. Allenby’nin Kudüs’e Törenle Girişi (9–11 Aralık 1917)”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Elazığ, 2009, Cilt: 19, Sayı: 2, s. 229-331.

<sup>37</sup> Hicaz demiryolu hattı üzerinde, Lut Gölü ile Akabe arasında kalan kritik bir meskûn mahaldir.

<sup>38</sup> Üçüncü Gazze Muharebesi’ni müteakip ileri harekâtına devam eden İngiliz birlikleri ile Gazze kuzeyinde tutunmaya çalışan Osmanlı birliklerinin (Yıldırım Grubu Karargâhı ile 8. ve 7. Ordu unsurları) konuş durumlarını gösterir kroki EK-C’dedir.

<sup>39</sup> Cemal Kemal, “Nablus Meydan Muharebesi’nde Mustafa Kemal”, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı:51, Bahar 2013, s. 622-627.

cephesi de Yıldırım Grubu sorumluluğuna verilmiştir. Ancak İstanbul Hükümeti'nin 1918 yılı içinde, hem Suriye ve Hicaz bölgelerini hem de Kuzey-Batı İran ile Kafkasya bölgelerini güçlü ordular bulundurmak suretiyle kontrolü altında tutmak istemesi kuvvet çoğunluğu sağlanamamasına neden olmuş, söz konusu bölünmeler nedeniyle de sırasıyla Hicaz, Bağdat ve Kudüs gibi asırlık kutsal şehirler savunulamayarak elden çıkmıştır.<sup>40</sup>

İngiltere liderliğindeki İtilaf Devletleri ise Filistin Cephesi'ndeki başarılarından sonra alınacak tedbirleri müzakere ederek, 12 Aralık 1917 itibarıyla General Allenby'den Filistin'in bütününün ele geçirilerek savaş müddetince işgal altında bulundurulması ve Halep'e kadar ilerleyip Türkiye ile Irak arasında uzanan demiryolu bağlantısının kesilmesi seçeneklerini değerlendirmesi istenilmiştir.<sup>41</sup> General Allenby, ilk olarak Kudüs ve Yafa'nın kuzeyinde bulunan, Avca Nehri'ne (Nehr-ül Avce) kadar ileri harekâtına devam ederek, Sina Çölünü aşan demiryolu inşasının ilerlemesini beklemek üzere Şeria Nehri'nin doğusuna el atmak suretiyle Şerif Faysal'ın unsurları için Kuzey yolunu açmayı; müteakiben de şartların elverdiği ölçüde, Akdeniz kıyısı boyunca Tulkerem istikametinde kuzey yönünde ilerleyerek kraliyet deniz kuvvetleriyle müştereken icra edilecek yeni bir taarruza hazırlanmayı tasarladığını (takviye birlik ihtiyaçlarını da belirterek) Londra Hükümeti'ne bildirmiştir. Bu kapsamda; General Allenby Kudüs'ün ele geçirilmesini müteakip 11 Aralık 1917 tarihinden itibaren Şeria Nehri'nin engellik vasfını ve geçişini ardından da ileri harekâtını Akdeniz sahili boyunca Ürdün topraklarına taşınması müddetince yaşanan gelişmeleri 18 Eylül 1918 tarihli detaylı bir rapor ile Londra Hükümeti'ne göndermiştir.<sup>42</sup>

Sonuçta karşılıklı çatışan fikir teatileri ile Alman ve Rus cephelerinde hâsıl olan gelişmelerin de etkileriyle dönemin İngiliz Başbakanı Lloyd George tarafından 28 Ocak 1918 tarihinde Güney Afrikalı General Smuts; Mısır, Filistin ve Irak bölgelerini dolaşarak üst düzey komutanlar ve hükümet yetkilileri ile son durumu müzakere etmesi ve tespitlerini Londra Hükümeti'ne rapor etmesi amacıyla görevlendirilmiştir. General Smuts, Irak'da mevcut durumun korunması ve toplanması mümkün olan bütün kuvvetlerle Halep istikametinde ileri harekâta devam edilmesi yönünde ki 15 Şubat 1918 tarihli raporunu sunmuştur. İngiliz Hükümetince de uygun görülen söz konusu teklife rağmen; 21 Mart 1918'de Fransa Cephesi'nde büyük Alman taarruzlarının başlaması nedeniyle gereken hazırlıklar tamamlanamamış ve General Allenby'nin takviye birlik taleplerinin tam aksine,

---

<sup>40</sup> Albay Şerif Güralp, 1918 Yılında Türk Ordusunun Filistin ve Suriye'den Çekilişinde 3. Süvari Tümeni'nin Harekâtı, ATASE Yayınları, Ankara, 2006, s. 31-38.

<sup>41</sup> Cemal Paşa, a.g.e., s. 208-209.

<sup>42</sup> Murat Çulcu, a.g.e., s. 309-340.

emrinde bulunan bazı İngiliz birliklerin Fransa'ya gönderilmek üzere Hint birlikleri ile değiştirme işlemine tabi tutulması kararı alınmıştır. General Allenby değiştirme işlemi yapılmadan önce bölgede mevcut İngiliz birlikleri ile icra ettiği Nablus taarruzu püskürtülmüş ve Şeria Nehri'nin doğusuna geçen İngiliz birlikleri az sayıda ki Türk birlikleri tarafından Şeria'nın batısına yakasına atılmışlardır. 26-31 Mart 1918 tarihleri arasında cereyan eden I. Şeria ve 30 Nisan-2 Mayıs 1918 tarihleri arasında vuku bulan II. Şeria Muharebelerinde İngilizler sonuç alamamış ve Şeria Nehri batısına çekilmek zorunda kalmışlardır. General Allenby, yaz dönemini geçirdikten sonra, bu defa taarruzlarını batı kanattan yapmak üzere, beş piyade ve üç süvari tümeninden kurulu kuvvetli bir sıklet merkezi ile 8. Ordu'nun cephesini yarmayı ve böylece Osmanlı birliklerinin derin gerisine sarkarak kuşatmayı hedeflemiştir. Yıldırım Ordular Grubu Komutanlığı, İngilizlerin bu niyet ve maksadından haberdar olması nedeniyle lazım gelen savunma tertibatını ivedilikle almış ve birinci hat mevzilerini zayıf tutarak kuvvet çoğunluğunu ikinci hatta bulunduracak şekilde mevzilenmiştir.<sup>43</sup>

İngiliz cephe komutanlığı, Filistin Cephesi'nde Yıldırım Ordular Grubu (4., 7. ve 8. Ordular) olarak mevzilenmiş Türk birlikleri karşısında toplam sayıca üç kat, süvari tümeni sayısında ise bire dört oranında bir kuvvet üstünlüğü sağlamışlardır. Türk birlikleri cephesini 90 km.lik bir genişliğe yaymış ve her ordu bölgesini hemen hemen aynı derecede kuvvetli tutmuştur. General Allenby, 22. Türk Kolordusu karşısına yığıldığı dört piyade ve üç süvari tümeni ile bire on dörtlük bir üstünlük sağlamış olup I. Dünya Savaşı boyunca başka hiçbir cephe ve muharebede söz konusu sıklet merkezi oranı elde edilememiştir.<sup>44</sup>

Dünya harp tarihinin son büyük süvari taarruzuna sahne olan Nablus Meydan Muharebesi birlik, araç, silah ve teçhizat bakımından en üst seviyeye çıkarılmış İngiliz birlikleri ile yaklaşık üç yıldan beri cereyan eden onlarca irili ufaklı muharebeler sonucunda ağır zayıat vermiş olan yorgun ve lojistik destekten mahrum Türk birlikleri arasında 19-21 Eylül 1918 tarihleri arasında cereyan etmiştir. Bu kapsamda; 19 Eylül'de bütün cephe boyunca başlayan İngiliz genel taarruzu karşısında mevcutları 1200 tüfeğe inen tümenler, mevcutları 300-400'e inen alaylar ile mevcutları 130-150, hatta bazen 100 tüfeğe kadar inen taburlar çarpışarak geri çekilmişlerdir. 22-26 Eylül tarihleri arasında İngiliz birliklerinin takip

---

<sup>43</sup> Mesut Uyar, Edward J. Ercikson, a.g.e., s. 529.

<sup>44</sup> Genelkurmay ATASE Başkanlığı, a.g.e., s. 618-622.

harekâtını müteakip Arap ve Bedevi kabilelerinin ayaklanmasıyla 30 Eylül 1918 tarihinde Şam düşmüş ve Şam şehrine Şerif Faysal'ın bayrakları asılmıştır.<sup>45</sup>

19 Eylül 1918'de başlayan İngiliz taarruzları, asıl taarruz bölgesi olarak Yıldırım Ordular Grubu'nun Akdeniz ile Şeria Nehri arasında sağda kanatta mevzilenmiş olan 8. Ordu'ya, sol kanatta ise 7. Ordu cephesine yönelmiştir. İngiliz taarruzlarının kuvvetli topçu desteği altında 20. Tümen mevzilerini yararak piyade ve süvarilerini kıyı boyunca geriye sürmesi ve 22. Kolordu'nun mevzilerinde tutunamaması Türk birliklerini 20 Eylül 1918 günü sabahı geri çekilmeye, İngiliz süvari tümenlerinin Cenin ve Akule'yi işgal etmeleri ise birliklerin Ordular Grubu Komutanı Liman Von Sanders Paşa'nın emri komutasından çıkarak münferit olarak savaşı sürdürmesine yol açmıştır. 7. ve 4. Orduların destek ve takviyeleriyle 24 Eylül 1918 günü Şeria Nehri'nin doğusunda kalan tüm birliklerin geri çekilmesi sağlanabilmiştir.<sup>46</sup>

İngilizlerin sıkı takip harekâtından kurtulan ve Der'a kasabasına gelen Ordular Grubu Komutanı duruma müdahale etmek istemişse de, sonunda çekilebilen kuvvetleri 4. Ordu emrine bırakarak, 7. Ordu'dan Riyak bölgesine çekilen kuvvetlerle birlikte savunmasını tertiplemesini emretmiştir. Şam'da icra edilen sokak muharebelerinin ardından Ekim ayı başında dağınık bir şekilde sırasıyla Humus ve Hama istikametinde ilerleyen çekilme sonucunda General Liman Von Sanders, 2 Ekim 1918 tarihli emri ile 3. ve 20. Kolorduların geri kalan kuvvetleriyle, Halep Bölgesi'nin Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) emri komutasında savunulmasını planlamıştır. Bu kapsamda; 7. Ordu Komutanı Mustafa Kemal Paşa 3/4 Ekim 1918 gecesini trenle Halep'e hareket etmiş, hareketinden önce ise 20. Kolordu Komutanı Albay Ali Fuat (Cebesoy) Bey'i, 3. Kolordu Komutanı Albay İsmet (İnönü) Bey'i Halep güneyindeki Tamara'ya çağırarak durum değerlendirmesi yapmıştır. Böylece Halep'te 15 gün içinde 3. ve 20. Kolorduların yeniden düzenlenerek yeni bir ordunun kurulması sağlanmış, Doğu Cephesi'ndeki 2. Ordu ise karargâhı ile Adana'ya taşınmıştır. Hınıs'daki 4. Ordu'nun da 13 Ekim 1918'de lağvedilmesiyle beraber 7. Ordu'nun muharebe müessiriyeti sağlanmıştır.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Edward J. Erickson, Dünya Savaş Tarihi I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı 1914-1918, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, C. IV., s. 192-198.

<sup>46</sup> Sami Yengin, Drama'dan Sina-Filistin'e Savaş Günlüğü (1917-1918), ATASE Yayınları, Ankara, 2007, s. 104-106.

<sup>47</sup> Hans Guhr, Anadolu'dan Filistin'e Türklerle Omuz Omuz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, s. 219-225 ve Albay Şerif Güralp, a.g.e., s. 39-41.

Bu süreçte İngilizler Suriye'yi tamamen istila etmek amacıyla 19 Ekim 1918'de süvari tümenlerinin ileri harekâtını devam ettirmişler, Araplar da önce Halep'e girmek istemişlerse de geri püskürtülmüştür. Söz konusu gelişmeler yaşanılırken İngilizlerin tüm kuvvetleriyle yapacakları genel taarruza tedbir getirmek amacıyla, 7. Ordu karargâhı 25/26 gecesi Halep'ten Katma'ya çekilmiş ve savunmasını Toros dağları doğusunda planlanmıştır. Tasarlanan savunma planı başarı ile tatbik edilmiş Türk birliklerinin çekildikleri hatta kadar ilerleyerek taarruzlarına devam eden İngiliz birlikleri geri püskürtülmelerini müteakip teması keserek mütareke sürecinin başlamasına kadar hareketsiz kalmışlardır. 30 Ekim 1918 tarihinde Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla (31 Ekim 1918 saat 12.00'den geçerli olmak üzere) mütareke koşulları uygulanmaya başlanmıştır. Mütareke sürecinin başlaması ile beraber General Liman Von Sanders Yıldırım Ordular Grubu Komutanlığı'ndan ayrılmış ve yerine Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) getirilmiştir. Suriye Cephesi'nde de muharebelerin sona ermesiyle beraber Mustafa Kemal Paşa İstanbul'a hareket etmek üzere Adana'ya intikal etmiştir.<sup>48</sup>

### **Mondros Mütarekesi ve I. Dünya Savaşı'nın Sona Ermesi**

18 Temmuz 1918 tarihinde Fransa Cephesi'nde Fop Muharebesi ismiyle anılan İngiliz-Fransız birleşik saldırısı ile Alman birliklerinin doruk noktasına ulaşan taarruzları kırılmış ve bu tarihten itibaren Alman orduları savaş sonuna dek süren bir savunma veya çekilme pozisyonuna düşmüştür. 8 Ağustos 1918 tarihinde Fransızların Som (Somme) ırmağı bölgesinde Almanlara ağır darbe vurması ile bazı Alman birliklerinde çözümler başlamıştır.<sup>49</sup> Harbin ilerleyen günlerinde 15 Eylül itibariyle, Makedonya Cephesi'nde Bulgar ordularının da birinci hat mevzilerini kaybetmesi ile Bulgaristan mütareke talebinde bulunmuştur.

Askerliğini Suriye'de Cemal Paşa'nın hususi kâtabi göreviyle ihtiyat zabiti (yedek subay) olarak yapan gazeteci Falih Rıfki Atay, Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı eserinde Atatürk'ün Mondros öncesi Suriye Cephesi ve memleketin geneline ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade ettiğini belirtmiştir. "*Aslında Filistin Cephesi'nin yarılması Osmanlı Devleti'nin hiçbir kuvvet kaynağını ve yine de hiçbir can alacak noktasını tehdit etmiyordu.*

---

<sup>48</sup> Mustafa Yıldırım, Mustafa Kemal İle Filistin'den Anayurdun Dağlarına 58 Gün, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 2004, s. 341-415.

<sup>49</sup> Çekilen birliklerin, ileri harekâta devam eden birliklere "*Grev kırıcıları, savaş uzatıcıları...*" şeklinde bağırıp hakaret etmesi gibi olayların, Alman ordusunda görülmesinin imkânsız olduğu belirten Ludendorf bu günü Alman ordusunun matem günü şeklinde nitelendirmiştir. Bkz.: Ömer Osman Umar, Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye (1908-1938), ATAM Yayınları, Ankara, 2005, s. 315.

*Filistin-Suriye Cephesi'ndeki durum 20-25 bin askerin mağlup olarak büyük bir kısmının şehit veya esir edilmesinden ibaretti. O sırada Kafkaslarda bunun birkaç misline varan bir Türk kuvveti vardı. Katma'da son İngiliz saldırısını kırdıktan sonra İngilizlerin o bölgeye pek üstün kuvvetler ve gereçler yığıp yeniden saldırıya geçmelerine kadar Kafkas'taki Türk kuvvetlerinin bir kısmı egemen bulunduğumuz Karadeniz ve İstanbul yolu ile tehlikeli bölgeye yetişir ve bu sefer gerilerinde Arap tehdidi olmadan daha uzun zaman savaşabilirlerdi. Bu nedenle Allenby zaferlerinin, ne Osmanlı Devleti'nin, ne de onun bağlaşıklarının mütareke kararında etkisi olmamıştır.*<sup>50</sup>

Büyük Harbin iyice İtilaf Devletleri lehine dönmesi sonucunda ateşkes takvimi işlemeye başlamış, bu kapsamda; Bulgarlar mütareke için İngilizlere 25 Eylül'de başvurmuş, Berlin Hükümeti ise 29 Eylül'de mütareke kararını vererek 6 Ekim'de Amerikan Hükümeti'ne söz konusu talebi ulaştırmışlardır. Viyana Hükümeti'nin 7 Ekim 1918 itibarıyla mütarekeye başvurmasını müteakip İzzet Paşa Hükümeti de 18 Ekim'de gerekli başvuruda bulunmuştur. Almanların "Wilson İlkeleri"nin kabulü kapsamındaki çekincelerden, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun ise dağılması nedeniyle ortaya çıkan imza kargaşası nedenlerinden dolayı barış istemi işlemlerinin süreci gecikmiştir.<sup>51</sup>

I. Dünya Savaşı sonunda dağılma sürecine giren Osmanlı İmparatorluğu Sina-Filistin-Suriye Cephesi'nde alınan yenilgiler ve yaşanan büyük toprak kayıpları nedeniyle bir yandan Arap coğrafyasını terke, diğer yandan ise Anadolu coğrafyasını müdafaa durumuna düşmüştür. Mustafa Kemal Paşa'nın söz konusu anavatan savunmasına dair önceden yaptığı tespit ve telkinlere itibar etmeyen İstanbul Hükümeti, ancak 20 Eylül 1918 tarihli Enver Paşa'ya çektiği telgraf ile mevcut vahim durumu kabul etmek zorunda kalmıştır.<sup>52</sup>

Savaşın sonlarına doğru İttihatçılar gerçeği kabullenmeye başlamışlar ancak Suriye, Irak ve Arabistan topraklarının kaybindan ziyade mütareke istemi konusunda Bulgar Cephesi'nin düşmesi (İstanbul'un Berlin ile olan irtibatını kopardığı gibi Yunanistan üzerinden İstanbul'a

---

<sup>50</sup> Falih Rıfki Atay, Atatürk'ün Bana Anlattıkları, Cumhuriyet Yayınları, Ankara, 1998, s. 70.

<sup>51</sup> Enver Ziya Karal, a.g.e., s. 557-558.

<sup>52</sup> Ordunun son kalıntılarıyla Toros geçitlerine çekilme fikri ve bu fikrin icrası onun askeri ve siyasi hayatında çok önemli bir yer etmiştir. Mustafa Kemal Paşa, Filistin ve Suriye topraklarının kaybına o kadar üzülmemiş, bir bakıma bunun böyle olacağını önceden görmüştür. Bu sonuç memleketin kanserli dış organlarını kesip atmış, atalarının bereketli toprağında yoğun ve sağlam bir beden halinde tekrar hayata kavuşmuş yeni bir Türkiye hayalini daha da elle tutulur hale getirmiştir. Bu tespiti yazar şu şekilde ifade etmiştir; "Sonuçta yabancı toprağı olan Suriye elden gitmiş lakin Türk anayurdu olan Anadolu henüz yaşıyordu, yaşaması da gerekliydi. Çünkü ülkenin geçmişi ve geleceğı işte burada, bu sıradağların ardında yatıyordu." Bkz.: Lord Kinross, Atatürk Bir Milletten Yeniden Doğuşu, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 158.

yapılacak bir taarruzu da mümkün kılması) harpten çekilme kararının verilmesinde asıl etken olmuştur. Bulgar Cephesi'nde yaşanan gelişmeler Enver Paşa'nın Bakü'yü ele geçirmesinin önüne geçmiş ve Bab-ı Ali Osmanlı başkentinin güvenliği konusunda endişe etmeye başlamıştır.<sup>53</sup> Bu kapsamda;30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Mütarekesi ile Osmanlı İmparatorluğu tarih sahnesinden fiilen silinmiş ayrıca İtilaf Devletleri'nce Mütareke'nin 23. Maddesine konan bir hüküm ile bir daha İstanbul Hükümetlerinin Berlin Hükümetleri ile ilişki kurmalarının dahi önüne geçilmiştir.<sup>54</sup>

## SONUÇ

Almanya liderliğinde ki İttifak Devletleri safında I. Dünya Savaşı'na giren Osmanlı İmparatorluğu, tüm askeri stratejisini (harbe fiilen girişi de dâhil olmak üzere) en başından itibaren Alman Genelkurmayının tasarrufuna bırakmıştır. Alman ekolü taraftarı olan dönemin Başkomutan Vekili ve Harbiye Nazırı Enver Paşa 4 yıllık harp müddetince Çarlık Rusya'sının ihtilal sonucu tek taraflı olarak harpten çekilmesini müteakip icra edilen Kafkasya/İran ileri hareketleri dışında milli bir inisiyatif kullanarak tek bir askeri hamle yapmamış ve/veya yapamamıştır. İran ve Kafkasya'da icra edilen harekâtlarda dahi Alman subay ve ajanlarının Türk görevlileri ile kıyasıya bir mücadele içerisinde bulunduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda Almanya'nın müttefikliğinin tamamen tek taraflı olduğu ortaya çıkmakta ve Bab-ı Ali'nin onurlu bir ortaklıktan çok kendi sonunu hazırlayan bir müttefiklik içerisinde I. Dünya Savaşı'na girdiğini göstermektedir. Bu kapsamda; harbin başında acı ile tecrübe edilen Sarıkamış taarruzu ile asıl konumuz olan Kanal taarruzlarına ait harekât planları Alman Genelkurmayınca hazırlanmış ve sonuçta Alman Hükümeti çıkarlarına hizmet etmekten başka bir getiri sağlamamıştır. Çalışmamızda da görüleceği üzere 1915 yılı başlarında Osmanlı'nın I. Kanal Taarruzu ile başlayan ve açılan Sina Cephesi, yaklaşık 3,5 yıl boyunca harbin sonuna dek sürecek bir genel bir İngiliz taarruzuna dönüşmüş ve düzenli Osmanlı ricatıyla beraber sırasıyla Filistin ve Suriye cepheleri isimlerini almıştır. Bu kapsamda; Sina-Filistin Cephesi harp müddetince Osmanlı İmparatorluğu'nun yekûn askeri gücünün hatırı sayılır bir kısmını sünger gibi emmiştir denilebilir. 1915 başı ve sonrasında icra edilen ve Kanal'ın doğu setinde eriyen Osmanlı taarruzları, 2,5 yıl sürecek bir savunma ve ricat harekâtına dönüşmüş, söz konusu harekât Kanal boylarından Halep kuzeyine dek uzanan yaklaşık 1.000 km.lik çok

---

<sup>53</sup> Güntekin Yıldız (Ed.), Dünya Savaş Tarihi Osmanlı Askeri Tarihi Kara Deniz ve Hava Kuvvetleri (1792-1918), Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 224.

<sup>54</sup> Cemil Koçak, Türk-Alman İlişkileri (1923-1939) İki Dünya Savaşı Arasındaki Dönemde Siyasal, Kültürel, Askeri ve Ekonomik İlişkiler, TTK Basımevi, Ankara, 1991, s. 1.



uzun bir ricatla son bulmuştur. XVI. yüzyıl başlarında fethedilen ve XX. yüzyıl başlarına dek tam dört asır boyunca Bab-ı Ali tarafından adeta üzerine titrenerek muhafaza edilen İslam coğrafyası dört yıl sürmeden tamamen kaybedilmiş, Bağdat, Hicaz (Mekke, Medine, Tebük) bölgesi ve Kudüs gibi güzide İslam şehirleri Alman general ve subaylarının hatalı taktik planlamaları ve liyakatsiz tutum ve davranışları nedeniyle birer birer elden çıkmıştır. Harbin ilerleyen safhasında emir komutayı General Von Falkenhayn'dan alacak olan General Von Sanders; söz konusu yeni “Yıldırım” yapılanma ve kuruluşunu; *“Bu teşkilat ile Almanya Türkiye’ye bu ana kadar olduğu gibi sadece istenilen yardımı yerine getirmiyor; Türk ordu mekanizmasının içine nüfuz ederek bu şekilde büyük bir sorumluluk altına girmiş oluyordu. Bundan dolayı meydana gelecek bir başarısızlığın Almanya hesabına geçirileceği şüphesizdir.”* ifadeleriyle I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlı topraklarında yaşadıklarını kaleme aldığı hatıratında belirtmiştir. Bu ifadelerden Orta Doğu topraklarında verilen İngiliz-Alman mücadelesinin harbin ikinci yarısında Avrupa’da ki mücadelenin önüne geçmeye başlayarak, Büyük Harbin kaderine ve sonucuna en az Avrupa cephelerinde ki kadar etki ettiği anlaşılmaktadır.

Sina-Filistin Cephesi’nde yıllarca süren tüm mücadeleyi bir satranç maçına benzetecek olursak; Mısır’da dâhil olmak üzere tüm Filistin ve Suriye coğrafyası ile İstanbul Hükümeti satranç tahtasının sahibi olarak maça ev sahipliği yapmış, İngiliz ve Almanlar ise kıran kırana bir maç çıkararak harp tarihine incelenecek ve dersler çıkarılacak muazzam malzemeler bırakmış, ayrıca Ortadoğu coğrafyasında birçok ilkin yaşanmasına da neden olmuşlardır. Bu tespitimizi örneklendirecek olursak;

Osmanlı birliklerinin Kanal’a taarruz ve Kanal’ın batı kıyısına el atma safhaları haricinde örnek seviyede icra ettikleri; çöl geçişi (yaklaşma yürüyüşü), cebri keşif harekâtları, mevzi savunmaları, oylama muharebeleri yaparak geri çekilme, düşman topçusu ile muharebe taktikleri ve üst üste iki başarılı Gazze Müdafaası İngiliz cephe komutanlığında; General Murray-General Allenby değişikliğini beraberinde getirmiş, başarısız III. Gazze Müdafaası, Kudüs’ün kaybedilmesi ve üst düzey komuta kademesinde hâsıl olan huzursuzluklar Yıldırım Ordular Grubu komutanlığında; General Falkenhayn-General Sanders değişikliğine neden olmuştur.

Yine Londra Hükümeti ile Allenby arasında yaşanan gerginlik neticesinde Güney-Afrikalı General Smuts’un bölgeyi dolaşarak Londra Hükümeti’ne bir rapor sunması, Cemal Paşa’nın Enver Paşa tarafından reddedilen komuta değişiklik teklifi üzerine görevi bırakarak İstanbul’a dönmesi, Mustafa Kemal Paşa’nın Falkenhayn ile emir-komuta salâhiyeti kapsamında ki zıtlaşmaları nedeniyle istifa etmesi ve akabinde Sultan VI. Mehmed Vahdettin

tarafından görevine iadesi söz konusu santranç maçının sonucuna direkt ve dolaylı olarak etki eden karşılıklı hamleler olarak kabul edilebilir.

Dört yıl süren I. Dünya Savaşı'nda Sina-Filistin Cephesi'nde gerçekleşen muharebeler neticesinde; Orta Doğu coğrafyasını kimyasal silah ve gazlarla (klor gazı) beraber tank ve zırhlı araçlarla Gazze Muharebeleri tanıştırmış, Nablus Meydan Muharebesi ile de dünya harp tarihinin son büyük süvari taarruzu olarak tarihe not düşülmüştür.

Konvansiyonel taarruz harekâtında esas ve zaruri olan 3/1 kuvvet üstünlüğü oranını ve sıklet merkezi prensibini İngiliz cephe komutanlığı, Nablus Meydan Muharebesi öncesinde cephe hattı boyunca bazı kesimlerde 8/1, bazı kesimlerde ise 14/1 oranına ulaşmak suretiyle sağlamıştır. EK-D'de açıkça görüldüğü üzere Batı-Doğu istikametinde 8/7/4 Ordular sırasıyla savunmasını tertipleyen ve kuvvet çoğunluğunu İngiliz asıl taarruzunun beklediği kıyı şeridi (8. Ordu) bölgesine planlayan Yıldırım Ordular Grubu Komutanı General Sanders, İngiliz genel taarruz planını öngörmesine rağmen; General Allenby'ın kıyı şeridinden ardı ardına muharebeye soktuğu süvari kolordusu ve tümenlerinin taarruzları neticesinde savunma cephesinin aynı gün içerisinde 8. Ordu bölgesinden yarılmasının ve tüm diğer cephe boyuncu savunma insicamının kaybedilmesinin önüne geçememiştir. Söz konusu oranların I. Dünya Savaşı'nın tüm cephe ve muharebeleri ele alındığında herhangi bir örneğine rastlanılması mümkün olmayıp, bu kapsamda; tarafların lojistik destek unsurları ile harp araç ve gereçlerinin mukayeseli sonuçları da Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasına dek belirtilen oranlara paralel olarak seyretmiştir.

En seçkin Osmanlı birliklerini Avrupa cephelerine sevk ederken bir an bile tereddüt etmeyen Osmanlı Genelkurmayı, Sina-Filistin Cephesi'nde şiddetle ihtiyaç duyulan takviye ve II. kademe birliklerini ise İstanbul-Cephe hattında defalarca gidip gelen rapor teatileri ve yazışmalar neticesinde kimi zaman gecikmeli, çoğu zaman da mürettep olarak harekât bölgesine sevk etmiş, Alman ve Türk subayları arasında hâsıl olan gerginlik ve görüş farklılıklarında dahi takdir yetkisini ekseriyetle Alman komuta heyetinden yana kullanmıştır. Bu kapsamda; Bab-ı Ali, Sina-Filistin Cephesi'ndeki sonucu adeta kendi elleriyle belirlemiştir denilebilir.

Sonuçta Sina-Filistin-Suriye Cephesi'nde ki mücadelenin sonuçları Osmanlı'nın Limni Adası'nda kurulan mütareke masasına oturmasına direkt olmamakla beraber dolaylı olarak etki etmiştir. Mütareke'nin imzalanması ile başlayacak ve Mustafa Kemal Paşa liderliğinde yürütülecek Türk Milli Bağımsızlık Mücadelesi'nin üst düzey askeri kadrolarının birbirlerini iyice tanıması ve bir muvazzaf general/subay olarak ciddi muharebe tecrübeleri edinmeleri ise uzun soluklu Sina-Filistin Cephesi muharebelerinin müspet kazanımları olarak tarihe

geçmiştir. Bu kapsamda; Yıldırım Ordular Grubu teşkilatı içerisinde 8/22. Kolordu Komutanı olarak Albay Refet (Bele) Bey, 7/3. Kolordu Komutanı olarak Albay İsmet (İnönü) Bey, 7/20. Kolordu Komutanı olarak Ali Fuat (Cebesoy) Bey yer almış, Ali Fuat Bey'in Kolordusuna bağlı olarak muharebelere iştirak eden 26. Tümen'in başında ise Fahrettin (Altay) Bey görev yapmıştır. Söz konusu isimlere 1917 Ekim ayı başından, 1918 Ağustos ayı başına dek geçen on aylık süre zarfında Mustafa Kemal Paşa'nın istifası ile 7. Ordu K.lığına atanan Mustafa Fevzi (Çakmak) Paşa'yı da dâhil ettiğimizde Türk Milli Mücadelesinin birkaç istisna hariç tüm üst düzey askeri kadrosunun Filistin cephesinde omuz omuza çarpıştıkları gerçeği ortaya çıkmaktadır.

1918 Ekim ayı sonlarında Amik Ovası doğusu ile Halep kuzeyinde tutunabilen az sayıdaki Türk birlikleri, Türk Milli Mücadelesini icra edecek düzenli ordu birliklerinin de çekirdeğini teşkil etmiştir. Türk ve İngiliz birlikleri ile Arap unsurlarının Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından birkaç gün önceki konuş ve hareket durumları EK-E'de sunulan krokide görülmektedir. İngiliz taarruzlarını Katma güneyinde durduran 7. Ordu birlikleri İskenderun ve Hatay dâhil olmak üzere Halep kuzeyi bölgesini muhafaza ve müdafaa ederek Mütareke dönemine girmiştir. Yıllar sonra Hatay'ın Anavatan'a katılması amacıyla Mustafa Kemal Atatürk'ün 1938 yılında hayatı pahasına yoğun bir çalışma ve seyahat temposu içerisine girmesinin başlıca (belki de tek) nedeni; 1918 Ekim ayında 8 ve 4. Orduların lavğ edilerek kendi emir komutasında bulunan 7. Ordu'ya bağlanması ve Yıldırım Ordularının kalan son düzenli birliği olan 7. Ordu ile Halep-Katma arasında İngiliz-Arap ilerleyişinin durdurulması olarak gösterilebilir. "*Hatay meselesi benim şahsi meselemdir...!*" şeklindeki beyanatının da Atatürk'ün 20 yıl önce büyük fedakarlıklar ile Hatay-Telev Rifat hattında tutunmayı başaran ve yeni Türk Devleti'nin güney hududunu çizen Türk askerine ve mazisine duyduğu saygıdan kaynaklandığı değerlendirilmektedir.

Çalışmamızda görüleceği üzere; Osmanlı askeri onca konuş ve kuruluş değişiklikleri, üst seviyede hâsıl olan hiyerarşik sürtüşmeler yanında, fedakârlıklarla icra ettiği taarruzların Kanal'da duvara çarpar gibi geri dönmesine rağmen başarı ile ricat etmiş, Gazze ve Şeria bölgelerinde azim ve inatla müdafaada bulunmuştur. Bu kapsamda; Büyük Savaş'ın başlangıcından itibaren, hasletlerini iyi bilen ve kendi içinden çıkmış komutanların emir-komutası altında sevk ve idare edilen Osmanlı birliklerinin; "*Bağdat, Medine ve Kudüs gibi kutsal şehirlere ecnebi milletlerin orduları hiçbir suretle sokulmayacaktır...!*" şeklinde veya benzeri ulvi emirlerle Ortadoğu topraklarını üç yıl değil daha uzun süreler boyunca savunma insicamı bozulmaksızın savunabileceği ve söz konusu inançlı savunma ile İngiliz inadını nihayetinde kıracağı değerlendirilmesinde bulunulabilir. Söz konusu

değerlendirmemizin yaşanmış ve tarihe mal olmuş örneğini, yine aynı coğrafyada ve aynı dönemde Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasına rağmen Medine'yi 1919 Ocak ayına kadar inat ve inanç ile müdafaa eden Fahrettin Paşa vermiştir.

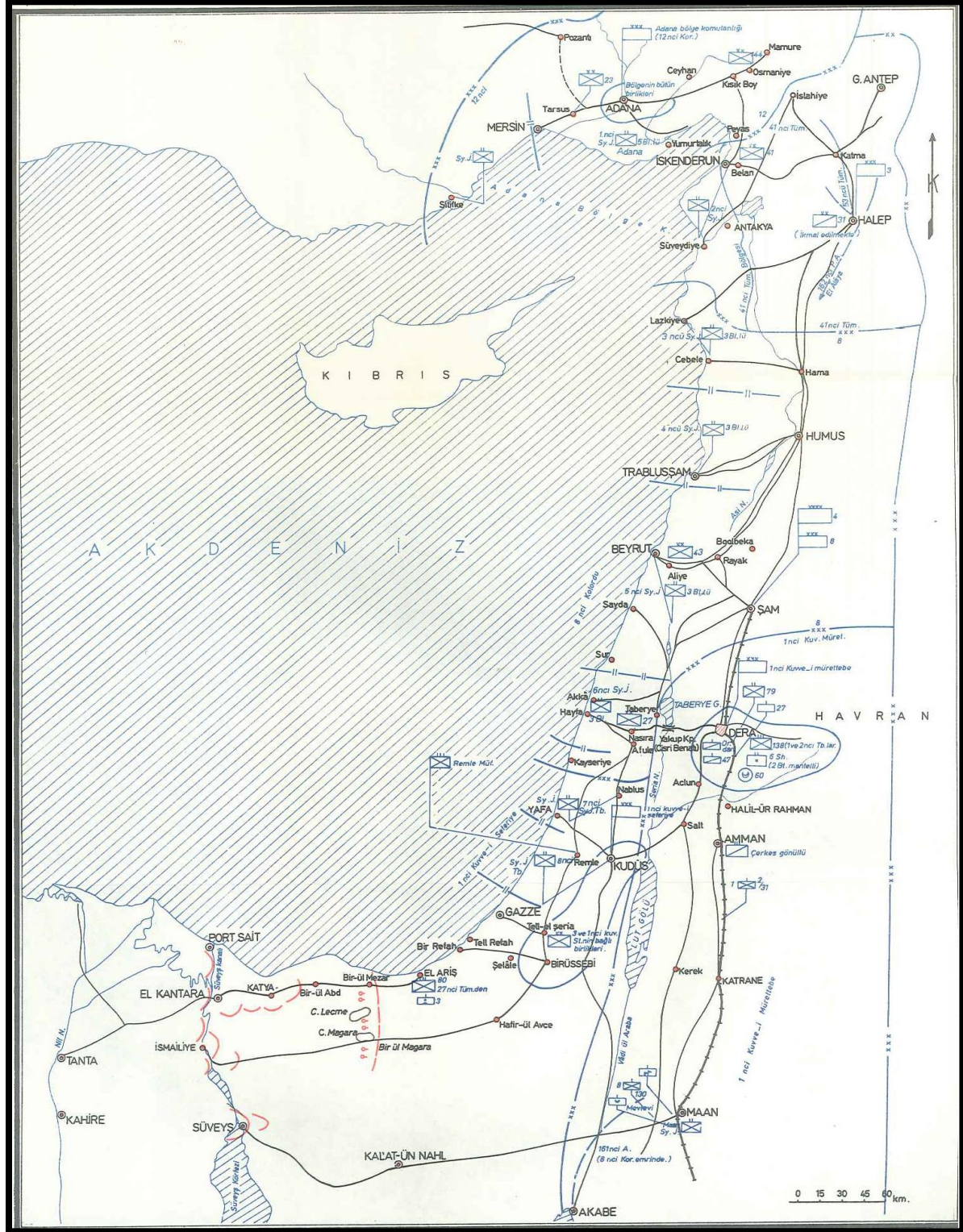
#### KAYNAKÇA

1. Ahmad Feroz, Modern Türkiye'nin Oluşumu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2012.
2. Atay Falih Rıfki, Zeytindağı, Pozitif Yayıncılık, İstanbul, 2016.
3. Atay Falih Rıfki, Atatürk'ün Bana Anlattıkları, Cumhuriyet Yayınları, Ankara, 1998.
4. Aydemir Şevket Süreyya, Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa, C. II, 1908-1914, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
5. Balcı Ramazan, Tarihin Sarıkamış Duruşması, Nesil Yayınları, İstanbul, 2006.
6. Bayur Yusuf Hikmet, Türk İnkılâbı Tarihi, C.III, Kısım III, 1914-1918 Genel Savaşı ve Bunların Siyasal Tepkileri, TTK Basımevi, Ankara, 1991.
7. Bruce Robert B., Jestice Phyllis G. ve diğerleri, Dünya Savaş Tarihi İmparatorluk Çağı (1776-1914) C. III, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
8. Cemal Kemal, "Osmanlı'nın Filistin Cephesi'ndeki Son Muharebesi" Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı 45, Ankara, Bahar 2010.
9. Cemal Kemal, "Nablus Meydan Muharebesinde Mustafa Kemal" Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı 51, Ankara, Bahar 2013.
10. Cemal Paşa, Hatıralar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.
11. Çulcu Murat, Arşivi Kaybolan Savaş Sina-Filistin-Suriye Cephesi, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2009.
12. E. Albay Muzaffer, Birinci Dünya Savaşı'nda Mısır Seferi Çerçevesinde Birinci Kanal Akını, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 2006.
13. Erden Ali Fuat, Birinci Dünya Harbi'nde Suriye Hatıraları, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.
14. Erickson Edward J., Dünya Savaş Tarihi I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı 1914-1918 C. IV., Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
15. Falkenhayn Erich Von, Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
16. Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi 4. Cilt I. Kısım Sina-Filistin Cephesi, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1979.
17. Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi 4. Cilt II. Kısım Sina-Filistin Cephesi, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1986.
18. Guhr Hans, Anadolu'dan Filistin'e Türklerle Omuz Omuz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.
19. Gülmez Nurettin, "Falkenhayn'ın Anılarında Türkiye Notları", Dokuz Eylül Üniversitesi Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, V/13, 2006/Güz.
20. Güralp Albay Şerif, 1918 Yılında Türk Ordusunun Filistin ve Suriye'den Çekilişinde 3. Süvari Tümeni'nin Harekâtı, Genelkurmay ATASE Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.
21. Halim Paşa Said, Buhranlarımız, Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser, İstanbul, Basım tarihi yok.

22. Karakaş Nuri, “*Britanyalıların Gözüyle Sina-Filistin Cephesi’nde Türk Askeri*”, Tarih İncelemeleri Dergisi, C. XXVII, Sayı:2, Aralık 2012.
23. Karal Enver Ziya, *Büyük Osmanlı Tarihi C. V*, TTK Yayınları, Ankara, 1996.
24. Kinross Lord, *Atatürk Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994.
25. Kress Von, *Son Haçlı Seferi Kuma Gömülen İmparatorluk*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2007.
26. Koçak Cemil, *Türk-Alman İlişkileri (1923-1939) İki Dünya Savaşı Arasındaki Dönemde Siyasal, Kültürel, Askeri ve Ekonomik İlişkiler*, TTK Basımevi, Ankara, 1991.
27. Mustafa Münim, *Cepheden Cepheye*, Arma Yayınları, İstanbul, 2002.
28. Örses İclal, “*Denizaltı Periskobundan Kuzey Afrika*”, Atlas Tarih Dergisi, Sayı:30, Yıl:2014.
29. Özçelik Ayfer, Ali Fuat Cebesoy, Akçağ Yayınları, Ankara, 1993.
30. Robert B. Bruce, Phyllis G. Jestice ve diğerleri, *Dünya Savaş Tarihi İmparatorluk Çağı (1776-1914) C. III*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
31. Sanders Limon Von, *Türkiye’de Beş Sene*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2006.
32. Şarman Kansu, “*Kanala Gömülen Umutlar*”, Atlas Tarih Dergisi, Sayı:30, Yıl:2014
33. Toker Hülya, “*Birinci Dünya Savaşı’nda Galiçya Cephesinin Lojistik Durumu*”, Genelkurmay ATASE Başkanlığı Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi, Yıl: 13, Sayı: 26, Aralık 2015.
34. Umar Ömer Osman, *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye (1908-1938)*, ATAM Yayınları, Ankara, 2005.
35. Uyar Mesut, Ercikson Edward J., *Osmanlı Askeri Tarihi, Türkiye İş Bankası kültür Yayınları*, İstanbul, 2014.
36. Üzen İsmet, *1. Dünya Harbinde Sina Cephesi ve Çöl Hatıraları*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007.
37. Üzen İsmet, “*İngilizlerin Kudüs’ü Ele Geçirmesi ve General Edmund H.H. Allenby’nin Kudüs’e Törenle Girişi (9–11 Aralık 1917)*” Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 19, Sayı: 2, Elazığ, 2009.
38. Yalçın Osman, “*Filistin Cephesi Türk Hava Harekâtı*”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı:55, Yıl: 2016.
39. Yengin Sami, *Drama’dan Sina-Filistin’e Savaş Günlüğü (1917-1918)*, Genelkurmay ATASE Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
40. Yıldırım Mustafa, *Mustafa Kemal İle Filistin’den Anayurdun Dağlarına 58 Gün*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 2004.
41. Yıldız Güntekin (Ed.), *Dünya Savaş Tarihi Osmanlı Askeri Tarihi Kara Deniz ve Hava Kuvvetleri (1792-1918)*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.

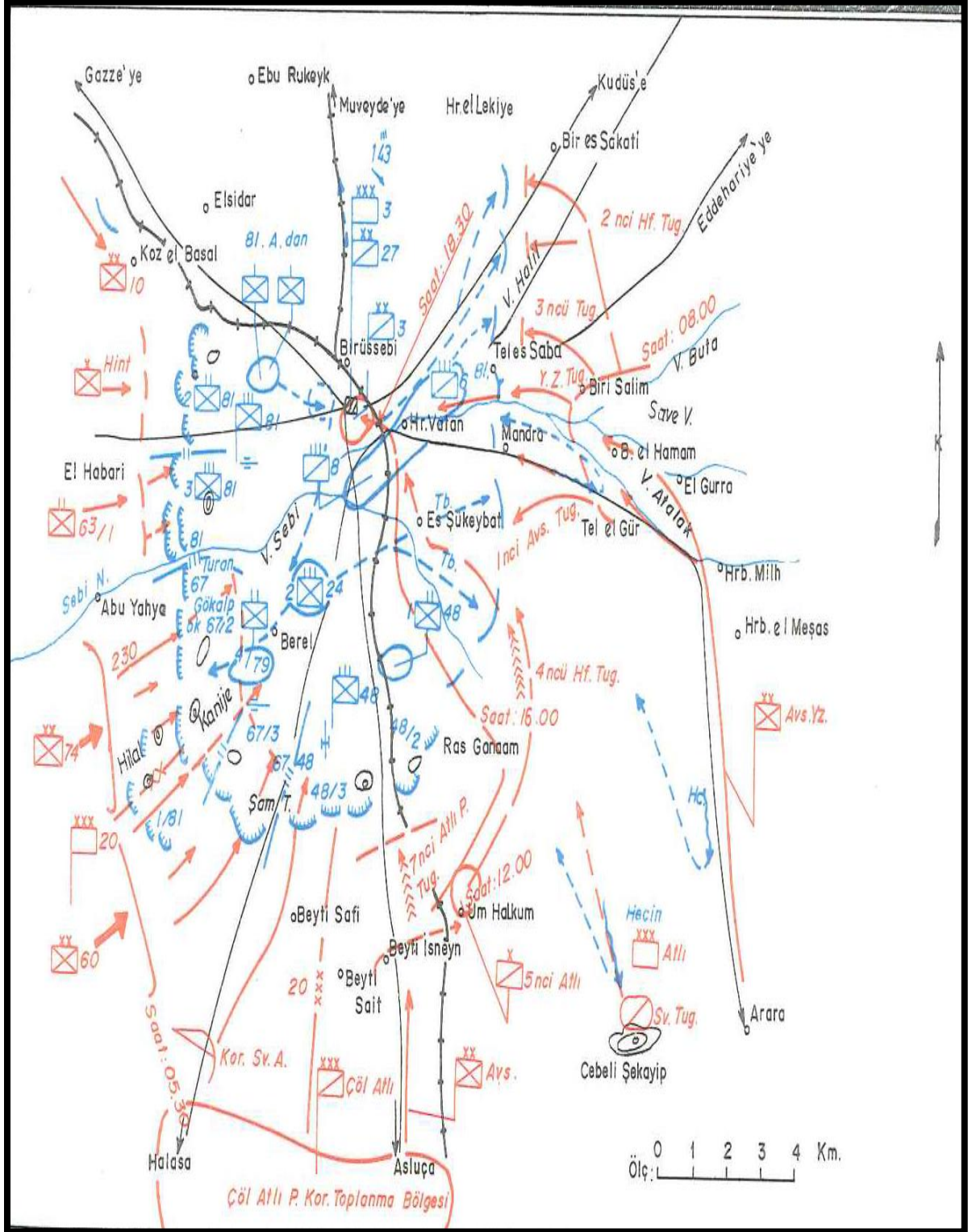
## EKLER

### EK-A: Sina-Filistin-Suriye Bölgeleri ve İngiliz Taarruzlarından Önceki Osmanlı Birliklerinin Konuş Durumu



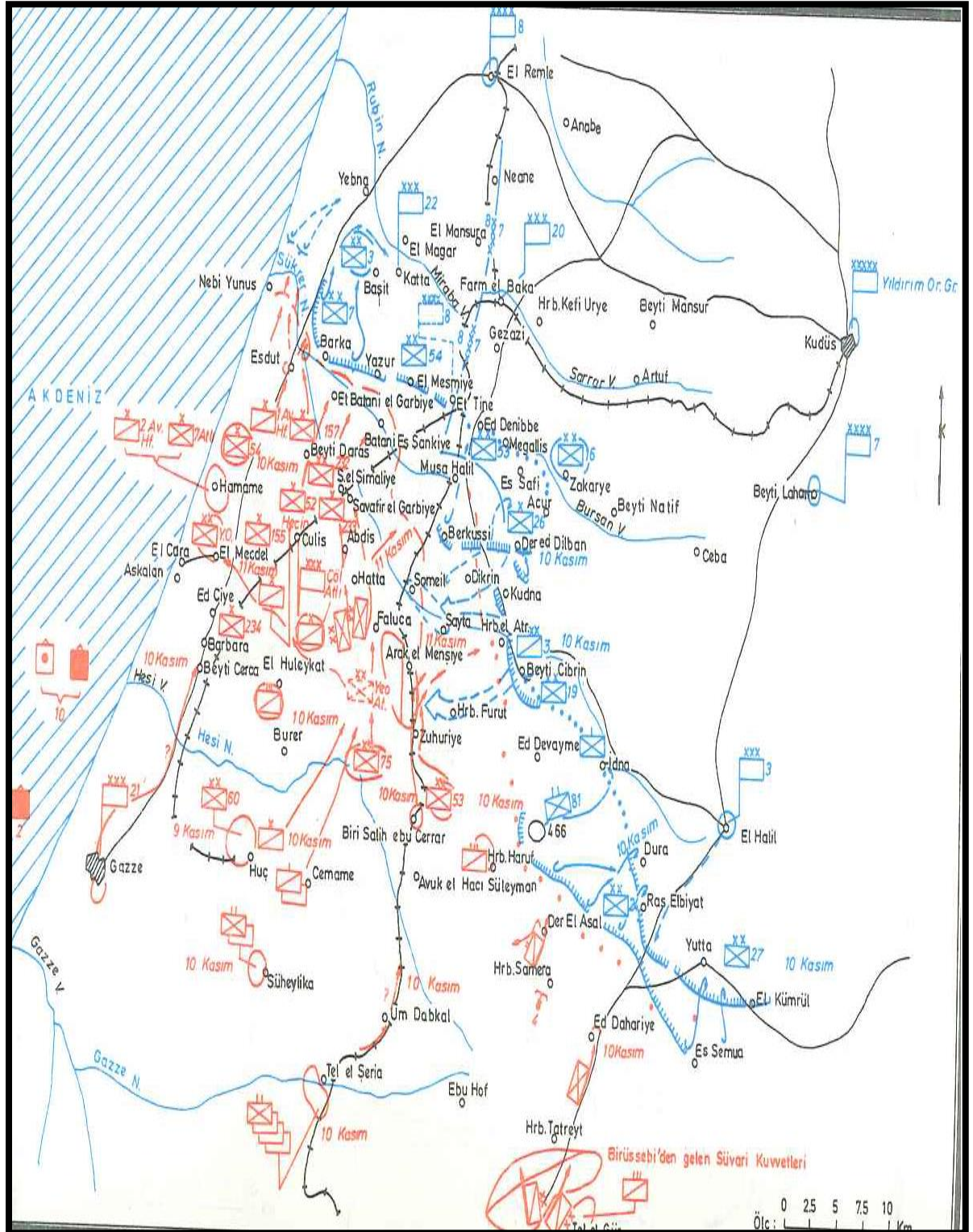
Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi IV. Cilt I. Kısım Sina-Filistin Cephesi, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1979. 30 Numaralı Kroki.

EK-B: Birüssebi Muharebesi 31 Ekim 1917



Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi IV. Cilt II. Kısım Sina-Filistin Cephesi, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1986. 5 Numaralı Kroki.

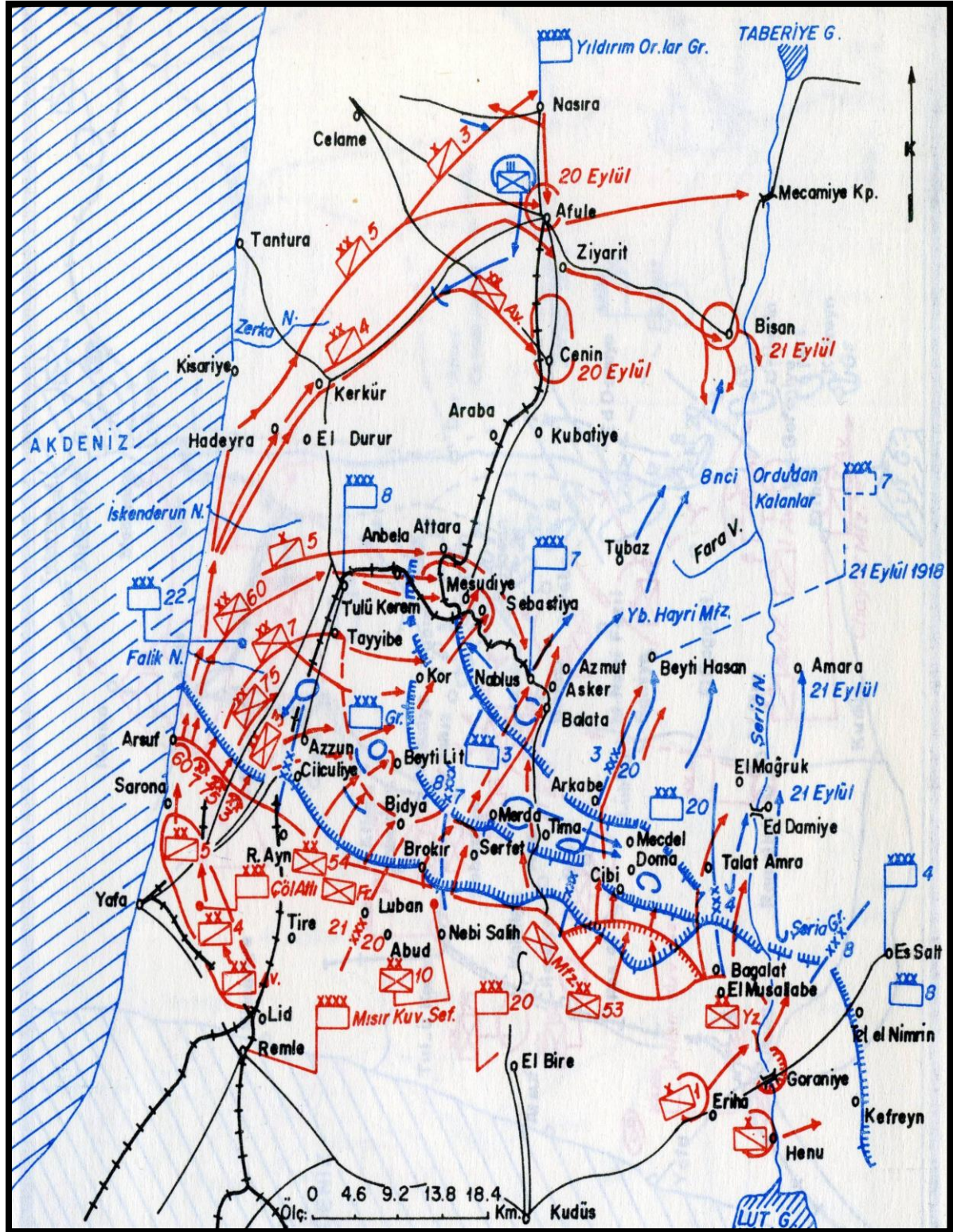
**EK-C: İngiliz ve Osmanlı Birliklerinin Nablus Meydan Muharebesi Öncesindeki Durumları (11 Kasım 1917)**



Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi IV. Cilt II. Kısım Sina-Filistin Cephesi, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1986. 14 Numaralı Kroki.

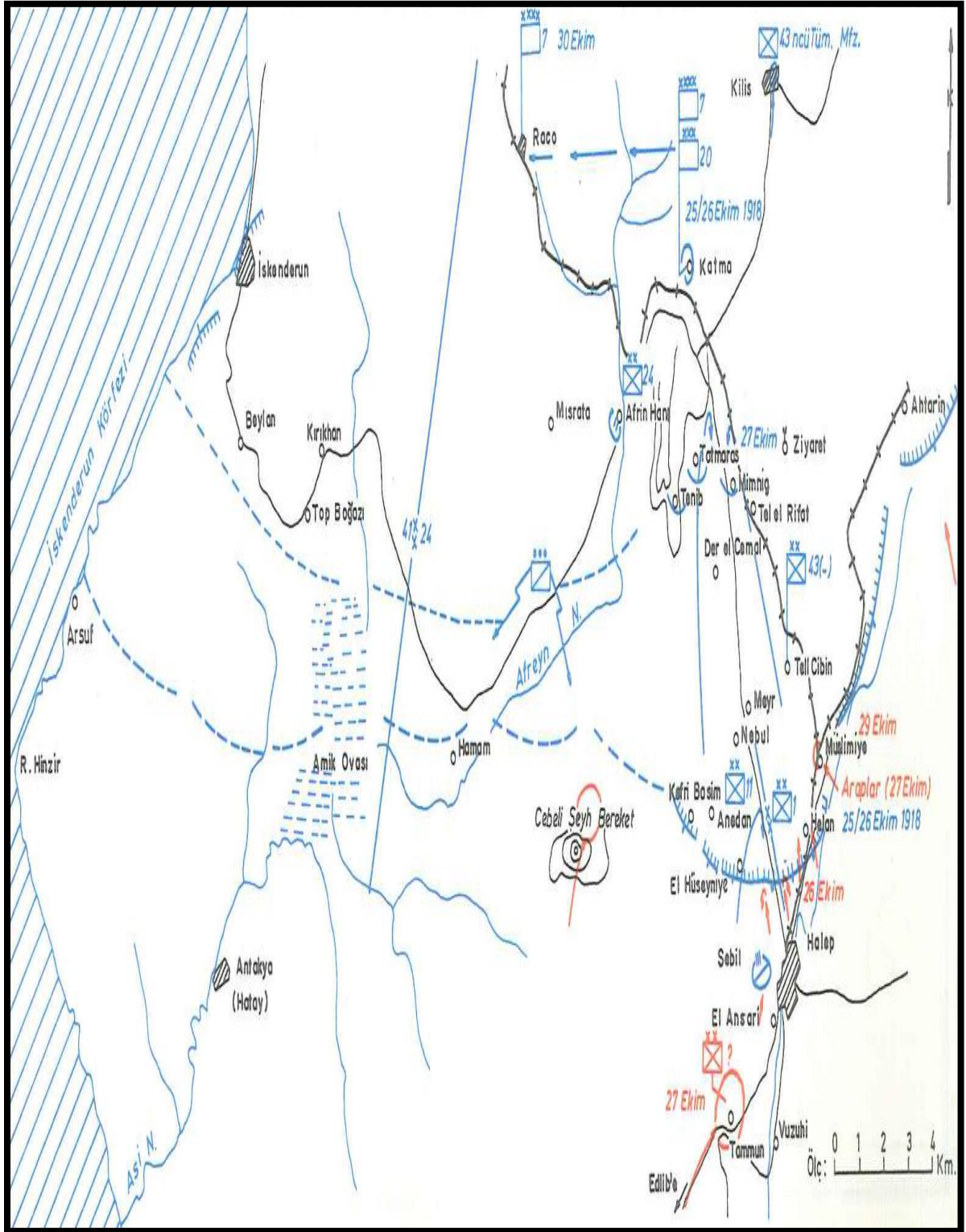


EK-D:Nablus Meydan Muharebesi (19-21 Eylül 1918)



Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi IV. Cilt II. Kısım Sina-Filistin Cephesi, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1986. 55 Numaralı Kroki.

EK-E:27-30 Ekim 1918 İtibariyle Türk Birliklerinin Çekildiği Son Hat



Genelkurmay ATASE Başkanlığı, Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi IV. Cilt II. Kısım Sina-Filistin Cephesi, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1986. 65 Numaralı Kroki.

## **TÜRKİYE'DE SOSYAL BELEDİYECİLİĞİN GELİŞİMİ VE SORUN ALANLARI**

**Murat SEZİK**

Adıyaman Üniversitesi  
İdari ve İktisadi Bilimler Fakültesi

### **ÖZET**

Devletlerin en önemli görevlerinden birisi vatandaşlarına asgari bir yaşam düzeyi sağlamakve insan onurunu korumaktır. Sosyal devlet, bunu gerçekleştirmek için sosyal ve ekonomik yaşama aktif müdahale ederek sosyal adaleti sağlamayı kendisine görev kabul etmiştir. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen ve kapitalist gelişmiş ülkeleri etkisi altına alan ekonomik krizin sorumlusu sosyal devlet uygulamaları olarak görülmüş, bu nedenle sosyal devlet uygulamaları yerini sosyal belediyeçilik uygulamalarına ve STK'ların iyilik hareketlerine bırakmıştır. Sosyal Devlet ve Sosyal Belediyeçilik uygulamaları bazı değerlendirmelere göre kapitalizmin kentlerde, kendini yeniden üretme süreci olarak görülmüş, başka bazı değerlendirmelerde ise siyasi bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Sosyal Devletin boşalttığı alana giren belediyeler geliştirdikleri sosyal politika ve uygulamalar ile bir yandan kent halkının refah, huzur ve esenliğini artırarak sosyal barışı ve dengeyi sağlamakla görevlendirilmiş, böylece siyasal sistemin devamlılığını sağlama yönünde bir çaba içinde olunmuş öte yandan yerel düzlemde sosyal kalkınmayı gerçekleştirme gibi sorumluluklarla karşı karşıya kalmıştır. 1980 sonrası yıllarda sosyal belediyeçilik uygulamaları çıkartılan çeşitli mevzuat hükümleri gereği, sosyal yardımlar ve sosyal hizmetler olmak üzere iki temel başlık üzerinde yürütülmektedir. Çalışmada günümüz Türkiye'sinde yerel düzeyde karar vericilerin sosyal belediyeçiliğin önemini hala kavrayamamaları veya partizanca yaklaşımları nedeniyle bu uygulamaların sürekliliği olmayan, faydası geniş toplum kesimlerini kuşatamayan çalışmalara dönmüş olması, belediyelerin mali imkânsızlıkları ve yetişmiş eleman eksikliği gibi nedenlerle sosyal belediyeçiliğin etkin uygulanamaması tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal Politika, Belediye, Sosyal Sorumluluk, Sosyal Belediyeçilik

## **DEVELOPMENT AND PROBLEMS OF SOCIAL MUNICIPALITY IN TURKEY**

### **ABSTRACT**

One of the most important tasks of states is to provide a minimal living for citizens and protect human dignity. In order to accomplish this, the social state has accepted the task itself, by active intervention to social and economic life to achieve social justice. In the last quarter of the twentieth century, the responsibility for the economic crisis was seen as social state applications in the capitalist developed countries, so the functions of the social state applications were left to social municipality and NGOs. According to some considerations Municipal Social Welfare State practices were seen as a process of reproduction of capitalism in the cities, and considered as a political resource in some other considerations. Municipalities entering the space vacated by the social state are tasked to maintain social peace, balance on the one hand by increasing the welfare, wellbeing and prosperity of urban population, so that the direction of ensuring the continuity of the political system, on the other hand faced with responsibilities such as performing social development at the local. In the years after 1980, social municipal applications, for various legislative provisions are carried out on two basic axes, social assistance and social services. This assistance and social services are implemented predominantly targeted in the form of programs for elderly, youth, disabled and children. However, in today's Turkey these applications turned into efforts of unsustaining and unencompassing large segments of society, due to the incomprehensive or partisan approaches of the decision-makers at the local level.

**Keywords:** Social Policy, Municipality, Social Responsibility, Social Municipal

## **1. GİRİŞ**

1960'lı yıllarda nüfusun kentlerde yoğunlaşmaya başlaması kentsel alanlardaki sorunların derinliğini ve çeşitliliğini artırmıştır. Bu sorunların çeşitliliği yerel yöneticileri sosyal politikalar izlemeye zorlamıştır. Toplumun büyük bir kesimini etkisi altına alan yoksulluğun bu günkü biçimi kentsel yoksulluk olarak tanımlanmaktadır. Kentsel yoksulluk, gelişmiş ülke deneyimleri göz önüne alındığında kapitalist kentlerin yapısal bir özelliği olarak değerlendirilmektedir.

Sosyal belediyecilik uygulamaları için, sosyal devlet uygulamalarının yerele indirgenmiş halidir de denilebilir. Türkiye'de sosyal belediyecilik uygulamalarının yerel yönetimlerde kısmen kurumsallaşması ve yaygınlaşması 1970'li yıllara denk gelmektedir. O yıllarda belediyeler; birlikler, kooperatifler ve şirketler ile katılımı artırarak, sivil toplum kuruluşları ile sendika ve meslek kuruluşlarını da yönetime katarak yeni belediyecilik uygulamalarını hayata geçirmişlerdir.

Sosyal belediyecilik uygulamaları, günümüzde belediye hizmetleri içinde en temel hizmetlerden biri olarak görülmektedir. Bu hizmetler kentte umduğunu bulamayanlar ve dar gelirliler için yaşamsal bir öneme sahiptir. Günümüzde küreselleşme ile birlikte rekabetin ulusal düzeyden kentler düzeyine inmesi ve ülkeler yerine kentler arasında rekabetin yaşanmaya başlaması yerel yönetimlerin fonksiyonlarını artırıcı bir etki yapmakta ve yerelin ekonomik, sosyal, kültürel sorunlarının çözümü yerel yöneticilerden beklenmektedir. Yerel yöneticilerden sosyal politika hizmetlerini sağlayarak toplumdaki dezavantajlı kesimler lehine düzenlemeler yaparken, zenginden fakire gelir transferinin gerçekleştirilmesi ve yardım alan kesimlerin ise refah düzeylerinin yükseltilmesi talep edilmektedir.

Bu çalışmada yerel yönetimlerin sosyal politika aktörü olarak roller üstlenmesi, sosyal yardımlar ve sosyal hizmetler konularında tarihsel süreç içerisinde gelişimleri, bu hizmetleri gerçekleştirmeye yönelik çeşitli yasal düzenlemeler ele alınmıştır. Ayrıca belediyelerin bu hizmetleri ilgililere ulaştırmada karşılaştıkları mali yetersizlikler, insan kaynağı yetersizlikleri ve belediyelerin ilgili organlarının yaklaşımları sorun alanları içerisinde değerlendirmeye tabii tutulmuştur. Çalışmanın merkezinde yer alan hipotez, Türkiye'de sosyal belediyeciliğin gelişmeye başlamış olduğu fakat çok önemli ve çeşitli sorun alanları bulunduğu savıdır.

## **2. SOSYAL DEVLET VE SOSYAL BELEDİYESİLİĞİN GELİŞİMİ**

Batıda sosyal devlet anlayışının kökleri 19. yüzyılın son çeyreğinde Bismark Almanya'sına dayandırılmaktadır. Fakat araştırmacıların sosyal refah hizmetlerinin başlangıcını 19.yüzyıl olarak belirlemesi, yardımseverlik duygusunun insan varlığının bir parçası olarak ilk çağlardan beridir var olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Tarih boyunca hayırsever hareketlerin performansı gönüllü organizasyonlar, devletin koruması- desteği altında artmış fakat yardım yapmanın gerekliliği ve bu konudaki sorumluluk daima topluma ait olmuştur. Başka bir ifadeyle, sosyal politika ve sosyal refah hizmetleri birey- toplum merkezli politikalardır. Çoğu zaman bu politikalar insanların merhametlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat belirtildiği gibi toplumun bu duygularından maksimum düzeyde yararlanmasında, devlet ve gönüllü organizasyonların yaklaşımları etkili olmaktadır (Ersöz, 2011:28).

Sosyal Belediyecilik uygulamalarından önce, sosyal devlet uygulamaları ve doğal olarak sosyal politika uygulamalarından söz etmek gerekir.

Sosyal politika tarihi, insanı iş gücü olarak gören yaklaşımların tarihi olduğu kadar, insanın toplumsal niteliği üzerine tartışmaların da tarihidir. Avrupa sosyal politika tarihi içinde önemli bir yeri olan yoksul suçlama eğilimi sonraki dönemde zengin suçlama eğilimine evrilmiştir. Daha sonraki dönemde ise kimsenin aç kalmayacağı bir toplumsal düzenin meşru kabul edilebileceği ifade edilmiştir. 16. yüzyıl Hümanisti Sir Thomas More'un Ütopyasında da çalışma önemli bir değer, tembellik önemli bir suçtur. Ütopya her ne kadar bir sosyal politika metni olmasa da yoksulluğun güncel tezahürleriyle ve gerisindeki nedenlerle ilgili bir analiz içerir. Bu analizde yoksulluk sorunu, zenginlik sorunuyla birlikte, sosyal adalet bağlamında tartışılır (Buğra, 2008: 56).

Ortaçağ Avrupa'sında yaşanmış olan kıtlık, savaş, salgın hastalıklar ve kimi bölgelerde feodal yapının bozulması nedeniyle korumaya muhtaç insan yapısının çok büyük miktarlara ulaşması, ilk defa devletin doğrudan müdahalesini beraberinde getirmiş. Çünkü, daha önceki dönemlerde etkin olan aileler ve dini kurumların, kendi kendine bakamayan çok sayıdaki insanın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi mümkün değildi. Bu amaçla İngiltere de Kraliçe Elizabeth tarafından 1601 yılında Yoksulluk yasası olarak bilinen bir yasa yapılmış olup, İngiltere ile birlikte Amerikan kolonilerinde de uygulanmıştır. Fakat ilginç olan 1601 yılında yapılan bu yasanın yoksulluğu hafifletmekten daha çok, hâkim sınıfların dilencilik konusundaki şikâyetlerinin ortadan kaldırılmasını amaçlamış olmasıdır (Ersöz,2011,34). Kendisini sosyal devlet olarak tanımlayan bir devlet insan haysiyetine uygun bir hayat için altı temel hakkı tüm vatandaşlarına sağlamayı garanti eder. Bunlar, *Çalışma hakkı, adil ücret hakkı, sosyal güvenlik hakkı, konut hakkı, sağlık hakkı ve eğitim hakkıdır.* (Şentürk; 2009: 29).

## **2.1. Sosyal Belediyecilik Kavramı ve İşlevleri**

Vatandaşlarının sosyal durumlarıyla ilgilenen ve onlara asgari bir yaşam düzeyi sağlamakla görevli olan sosyal devlet (refah devleti) insan onurunun korunmasını amaçlar. Bunun sosyal adaleti sağlamaktan geçtiğine inanır ve bu yüzden devletin sosyal ve ekonomik yaşama aktif müdahalesini meşru ve gerekli gören bir anlayışı ifade eder. Sosyal devletin vatandaşlarına sağlaması gereken haklar arasında sayılan ailenin korunması, çalışma hakkı, adil ücret hakkı, eğitim hakkı, sağlık hakkı, çevre hakkı, konut hakkı, sosyal güvenlik hakkı gibi haklar yer almaktadır. Fakat “sosyal devlet”ten daha çok, sosyal bakımdan dezavantajlı kesimleri güçlüler karşısında koruyarak gerçek eşitliği, yani sosyal adaleti ve sosyal dengeyi sağlamakla yükümlü devlet anlaşılmaktadır.

Neo-liberal uygulamaların artmasıyla beraber Sosyal politika alanında en önemli aktör olan devletin bu alandan çekilmesinin önemli sonuçları olmuş, devletin sosyal politika alanından çekilmesiyle birlikte sosyal yardımları da içeren sosyal politika uygulamalarında bir gerileme yaşanmıştır. Yine aynı şekilde devletin sosyal politika alanından kısmi olarak çekilmesiyle birlikte sosyal politikaların ekonomi politikasıyla olan uyum ve bütünlüğü bozulmuş, sosyal politikalar ekonomi politikalarından ayrılarak sosyal yardıma indirgenmiştir. Son olarak da devletin sosyal politika alanından çekilmesiyle birlikte sosyal hukuk devletinin bir ödev olarak yüklendiği sosyal politikalar, ağırlıklı olarak gönüllülük, inanç, ahlak, karşılıklı yardım temeline dönmüştür (Karakış,2009:154).

Başka bir değerlendirmeye göre “sosyal devlet, 20. yüzyıl kapitalizmin devlet biçimlerinden birisidir. Ona göre hem tarihsel gelişme sıralamasında ilk, hem de sosyal devlet kavramında en dar kategori, “sosyal yardım hizmetleridir” sosyal yardım hizmetleri, devletin, nüfusun türlü nedenlerle kendi kendine bakım ve gelişimini sağlama olanaklarından yoksun kesimlere yardımcı olmak işlevini anlatır (Güler, 2006: 38). Her yeni yaklaşım ve paradigma gibi sosyal belediyecilik yaklaşımının da tanımlanmasında değişik tarzlar denenmiştir.

Sosyal Belediyecilik ile ilgili olarak yapılan tanımlardan birisi “*Kamusal nitelikteki harcamaları sağlık, kültür, eğitim, çevre koruması, gibi alanlara yönlendiren, istihdam sorununun*

*çözümüne yönelik politikalar geliştiren ve uygulayan, kimsesiz, özürlü ve yaşlıların korunmasını maddi açıdan desteklenmesini sağlayan, yerel düzeyde eğitim ve sağlık olanaklarının geliştirilmesine katkıda bulunan, sosyal adaletin tesis edilmesine yardımcı olan bir model” (Kaya,2003,68) olarak değerlendirerek belediyelere oldukça kapsamlı bir görev tanımı yapmıştır.*

Belediyeler geliştirdikleri sosyal politikalar ve uygulamalarla bir yandan kent halkının refah, huzur ve esenliğini artırarak sosyal barışı ve dengeyi sağlamakta öte yandan yerel düzlemde sosyal kalkınmayı gerçekleştirmektedirler. Bu açıdan belediyeler merkezi yönetimin ülke ve bölge ölçekli kalkınma plan ve programlarına aktif destek vererek ülke kalkınmasına katkı sağlamaktadırlar.

Sosyal belediyecilik, ‘mahalli idareye sosyal alanlarda planlama ve düzenleme işlevi yükleyen, bu çerçevede kamu harcamalarını konut, sağlık, eğitim ve çevrenin korunması alanlarını kapsayacak şekilde sosyal amaca kanalize eden; işsiz ve kimsesizlere yardım yapılması, sosyal dayanışma ve entegrasyonun tesis edilmesi ile sosyo-kültürel faaliyet ve çalışmaların gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan altyapı yatırımlarının yapılması için bilinçli politikalar üretmesini öngören; bireyler ve toplumsal kesimler arasında zayıflayan sosyal güvenlik ve adalet mevhumunu güçlendirmeye yönelik olarak mahalli idarelere sosyalleştirme ve sosyal kontrol işlevleri yükleyen bir modeldir’ (Keleş, 2008: 52) şeklinde de tanımlanabilmektedir.

Sosyal devlet veya sosyal belediyenin görevleri arasında saydığımız birçok faaliyet kent kuramcılarının Manuel Castells’e göre kapitalistlerin korunması ve kollanmasına yönelik çabalarıdır. Castells, “ Tekelci kapitalizmin baskın hale geldiği 20. Yüzyılın ikinci yarısında, emeğin yeniden üretiminin maliyeti giderek artan biçimde devlete kaymış, sermaye için karlı olmayan, ancak emeğin yeniden üretimi için olmazsa olmaz nitelikteki sağlık, eğitim, konut, ulaşım gibi alanlar devletin sorumluluğuna girmiştir. Ancak devletin bu alanlarda yaptığı yatırımlar giderek artmıştır.” Devlet bu alanlara müdahale ederek bir yandan kapitalizmin kendisini üretmesini sağlamakta öte yandan da kapitalizmin çelişkilerini hem yaygınlaştırmakta hem de derinleştirmektedir (Şengül, 2001: 20). Belediyelerin kentlere ilişkin sosyal işlevlerini Sosyal Kontrol ve Rehabilitasyon, Yönlendirme, Kılavuzluk Etme ve Rehberlik Etme, Yardım Etme ve Gözetme (Sosyal Yardım), Yatırım Yapma -Tesisler Kurma (Pektaş, 2010: 14) şeklinde bir tasnife tabi tutmak Castells tarafından yapılan değerlendirmelerin anlaşılması açısından önemlidir.

## **2.2. Sosyal Belediyeciliğin Tarihsel Gelişimi**

Belediyelerin sosyal politikanın sağlanmasına olan katkıları incelendiğinde, ülkeden ülkeye ve dönemden döneme değişmekle birlikte önemli sosyal politika fonksiyonlarını yerine getirdiği görülmektedir. Bu kurumlar sosyal politikanın sağlanmasına temelde kamu hizmeti işlevi çerçevesinde merkezi idarenin bölgesel düzeydeki temsilcisi rolünü üstlenerek katılmışlardır. 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren yoksulluğun yaygınlaşması ve emek-sermaye arasındaki çatışmaların artması Batı Avrupa ülkelerinde yeni arayışları ortaya çıkarmış ve sosyal politika kavramı daha önce de ifade edildiği gibi il kez Almanya’da kullanılmıştır. Sosyal politika günümüzde geniş anlamda kullanılmakta ve ilk ortaya çıktığı dönemdeki işçi işveren ilişkilerinin çok ötesinde anlamlar içermektedir. Geniş anlamda sosyal politika ise, bütün sosyal alanlar ve sosyal grupların sorunlarına yönelik çözümler üreten sosyal gelişme, sosyal adalet, sosyal denge ve sosyal bütünleşme hedefini içermektedir (Özdemir, 2007: 48).

1980’lerden itibaren neoliberal ekonomik politikaların uygulanmaya başlanması ile birlikte merkezi yönetimin sosyal harcamalarını azaltması ve yerel yönetimlerin sosyal politikada ve kaynak dağılımında etkili olması savunulmaya başlanmıştır. Bu bağlamda kamu hizmetleri ve sosyal hizmetlerin de yerelleşmesi süreci başlamıştır. Özellikle sosyal harcamalarda yerel yönetimlerin payı İskandinav ülkelerinde ciddi düzeylere ulaşmıştır. İsveç, Norveç, ve

Danimarka’da sağlık hizmetlerinin %90’ından fazlası sosyal refah hizmetlerinin ise % 80’inden fazlası yerel yönetimlerce sağlanmaktadır (Güloğlu,1999:52).

Gelişmiş ülkelerin aksine gelişmekte olan ülkelerin yerel yönetimleri, daha çok kentsel hizmetlerin sağlanmasına odaklanmıştır. Özellikle, sosyal ve kültürel nitelikteki belediye hizmetleri bu ülkelerde sınırlı düzeyde gerçekleştirilmektedir. Çünkü gelişmekte olan ülkelerde belediyeler gelişmiş ülkelerdeki belediyelerin ikinci dünya savaşı sonrası hatta daha öncesinde karşılaştıkları problemleri günümüzde yaşamaktadırlar. Bu ülkelerdeki hızlı nüfus artışı, göç ve kentleşmenin açığa çıkardığı sorunlar kıt kaynaklara sahip belediyelerin öncelikli hizmet konularını teşkil etmektedir. Yerel yönetimlerin yaygın fonksiyonları; piyasa denetimi, mezbahalar, itfaiye hizmeti, caddelerin temizlenmesi ve aydınlanma, çöplerin toplanması ve mezarlık hizmetlerinden ibarettir. Sağlık ve sosyal hizmetler nadiren yerel yönetimler tarafından üstlenilmektedir (Ersöz, 2011: 99). Yine sağlık ve sosyal hizmetler nadiren belediyeler tarafından üstlenilmektedir.

Gelişmekte olan ülkelerin büyükşehirlerindeki yerel yönetimler ise küçük şehirlerdeki partnerlerinden çok daha fazla sorumluluklara sahiptir. Genellikle başkent konumundaki büyük şehirlerdeki yerel yönetimler hem merkezi idarenin ve hem de yerel yönetimlerin sorumluluklarının birbirine geçtiği bir alanda görev aldıkları için çok daha çeşitli fonksiyonlar üstlenmektedir.

### **3. TÜRKİYE’DE SOSYAL BELEDİYECİLİK**

Türk devlet yapısında sosyal haklar, insan haklarının bir parçası, onun özgürlüğünün tamamlayıcısı olarak pozitif hukukça düzenlenmesine rağmen, devletin bir borç olarak değil kendiliğinden üstlendiği bir görev olarak algılanmaktadır. Ayrıca uluslararası alanda kabul edilen birçok düzenleme ya Avrupa Birliği baskısını atlatmak ya da imaj tazelemek amacını gütmektedir (Başbuğ, 2005: 109).

Sosyal, siyasal ve ekonomik yapıda doğrudan belirleyici durumda olan devlet, çoğu zaman bu alanlardaki olumsuzlukları gerekçe göstererek değişken bir sosyal devlet modeli ile vatandaşlarının karşısına çıkmıştır. Devlet geleneğinden kaynaklı “devlet baba” figürünün toplumca kolay kabul görmesi, devletin belirlediği sosyal devlet uygulamalarının vatandaşlarca yeterli bulunmasına neden olmuş ve bu konudaki eleştiriler devletin bütünlüğüne yönelik algılanarak marjinalleştirilmiştir (Özaydın, 2011: 32). 1961 Anayasası Türk devletini “sosyal devlet” olarak tanımlamış ancak sosyal devlet niteliği belli zaman dilimleri haricinde ihmal edilmiştir. Çalışmada Türkiye’deki Sosyal Belediyecilik uygulamaları Cumhuriyet öncesi dönem ve Cumhuriyet dönemi şeklinde incelenecektir.

#### **3.1. Cumhuriyet Öncesi Dönemde Sosyal Belediyecilik**

Türkiye’de yerel yönetimlerin sosyal hayata müdahalesinin Cumhuriyet dönemi ile başlatılması şüphesiz eksik olacaktır. Bu nedenle Cumhuriyet öncesi dönemdeki merkezi yönetimin sosyal nitelikli önlemlerine ve bu mahiyetteki kanunlara kısaca değinmek ve sonra yerel yönetimleri ifade etmek uygun olacaktır.

Sosyal devlet anlayışının ilk nüvelerinin Müslümanlar tarafından 7.yüzyılda geliştirildiği ifade edilmektedir. İslam hukukuna göre zekât fakirlerin hakkıdır; devlet tarafından toplanır ve alt gelir gruplarına dağıtılır. Vergilerden farklı olarak, zekâtın devlet harcamalarını finanse etmekte kullanılması dinen uygun görülmemiştir.

Osmanlı’da yerel ölçekteki sosyal faaliyetlerin odağında vakıflar bulunmaktadır. Osmanlı döneminde çok sayıda vakıf bulunmakta, sosyal hayatı düzenleyici roller üstlenmiş bulunmaktaydı. Vakıfların yaygın ve etkin bir konumda olması bu yapıların dinsel kurumlar gibi algılanmasına yol

açmıştır (Sarıhan, 1997: 37). Devletin toplumsal bir görev üstlenmediği bu dönemde vakıflar çok çeşitli alanlarda görevler üstlenmişlerdir. Yoksullara yiyecek yardımı, sağlık yardımı gibi yardımlar organize eden vakıflar dışında Anadolu, Rumeli ve devletin egemen olduğu diğer bölgelerde şehir, kasaba ve köylerin büyümesinde, bayındır hale getirilmesinde büyük rol oynamıştır. Kurulan mescit, imaret, cami, medrese veya benzeri bir yapı, bir beldede yeni bir semtin oluşmasına, oranın yerleşme yeri haline gelmesine yardımcı olmuştur. Böylece şehirlerin planları zenginleşmiş ve birçok hizmet bu yolla yerleşme alanlarına getirilebilmiştir. Ayrıca, devletin egemen olduğu bölgelerde ulaşım, haberleşme ve taşımacılık alanlarında canlı bir hayatın oluşması için gerekli olan yol ağının işleğinde de vakıfların rolü büyüktür. Çünkü yol yapımı, yollar üzerinde kervansaraylar ve çeşitli konaklama yerleri vakıflar yoluyla desteklenmiştir.

Osmanlıdaki ilk belediye 13 Haziran 1854' yılında kurulmuş ve Paris örneğinden esinlenerek oluşturulmuştur. 1877 tarihli "Vilayet Belediye Kanunu" ile Osmanlının taşra kentlerinde de yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu kanun ile belediyelere, imar işlerinin düzen altına alınması yol, kaldırım gibi tesislerin bakım ve yapımı şehrin düzen altına alınması su işlerinin çözülmesi, temizlik işleri ve istimlak yapılması gibi görevler verilmiştir. Osmanlı belediyelerinin mali açıdan güçlü olmaması başarılı çalışmalar yapmasına engel olmuştur (Bostanoğlu, 1990: 78). Türkiye'de yerel yönetim sisteminin esasını oluşturan yasalar Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılmış ve uzun yıllar değiştirilmemişlerdir. Örneğin 1930 yılında yürürlüğe giren Belediye Yasası yoğun tartışmalar içinde ancak 2005 yılında değiştirilebilmiştir.

### **3.2. Cumhuriyet Döneminde Sosyal Belediyecilik**

Birinci Dünya savaşı sonrasında Osmanlı imparatorluğu çökmüş geriye yıllarca süren savaşlardan yorgun düşen çok yoksul halk yığınları kalmıştı. Yerel yönetimler açısından değerlendirdiğimizde ise bu dönem iki önemi belediyecilik sorunun yaşandığı yıllardır. Bunlardan birincisi savaşta tahrip olan ve nüfus mübadelesi yapılan batı Anadolu kentlerinin imarı, ikincisi Ankara'nın başkent olmasıyla ortaya çıkan kent sorunlarıdır (Aydın, 2004: 119).

Bu dönemde belediyelerin görev ve sorumlulukları üzerinde 1580 sayılı Belediye kanunu belirleyici olmuştur. Bu yasa, belediyelere kentsel hizmetlerden çok çeşitli sosyal politikalara kadar 76 tür görev vermiştir (Güleç, 2008: 49).

İkinci Dünya savaşı sonrasında, 1946 yılında, çok partili hayata geçişle birlikte Türkiye'de önemli dönüşümler yaşanmaya başlamıştır. Bu yıllardan itibaren liberal iktisat politikaları izlenmeye başlamış ve buna bağlı olarak da sermaye birikiminde özel sektör belirleyici hale gelmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da batıdaki kentleşme ve belediyecilik uygulamaları Türkiye'deki uygulamaları da etkilemiştir (Aydın, 2008: 102).

1946 sonrası başlayan ekonomik dönüşüm süreci nüfus artışı, göç ve kentleşmenin hız kazanmasına da yol açmıştır. Göçün çok yönlü sonuçları olduğu bilinmekle beraber konumuz açısından sosyal sonuçları üzerinde bir değerlendirme yapılacak olursa, en dikkat çeken yön yoksulluk bağlamında yapılabilecek bir değerlendirmedir. Yoksulluk, bir göç sebebi olmasının yanında, göçün önemli sonuçları arasında da ele alınabilmektedir. Bu kentsel yoksullukta, bir yandan kırdaki yoksulluğun taşınması (Özellikle Doğu ve Güney doğu Anadolu bölgelerinden) ile ortaya çıkan bir yoksulluk hali söz konusu iken diğer yandan da kentlerde işsiz kalmaya dayalı bir yoksulluk türü ortaya çıkabilmektedir.

Sosyal devlet ilkesi ilk defa 1961 Anayasası'nda telaffuz edilmiştir. Anayasanın ilgili maddelerinde toplumun sosyal gelişimini sağlamak devletin görevlerinden sayılmıştır. Bu nedenle devletin yerinden yönetim ayağını oluşturan kurumlardan biri olan belediyelerin sosyal hizmet ifa etmesinde Anayasal açıdan da bir problem yoktur. Fakat, sosyal belediyecilik uygulamalarının yerel yönetimlerde kısmen kurumsallaşmaya ve yaygınlaşmaya başlaması 1970'li yıllarda başlamıştır.



Yeni belediyeçilik hareketi olarak tanımlanan bu dönem belediyeçilik faaliyetleri için; Demokratik ve özgürlükçü belediye, üretici belediye, tüketimi düzenleyici belediye, birlikçi ve bütünlükçü belediye, kaynak yaratıcı belediye gibi ilkeler tanımlanmıştı (Bayraktar, 2008: 55). Dönemin sosyal belediyeçilik uygulamaları açısından özellikle Ankara Belediyesinin uygulamaları öne çıkmakta ve diğer belediyelere model oluşturmaktaydı. Örneğin, Ankara' lılara daha uygun fiyatlarla, sağlıklı ve kaliteli günlük tüketim malları sağlanmasına yönelik çalışmalar, ekmek fiyatlarının yükselmemesi için belediye tarafından ekmek fabrikalarının açılması, daha uygun fiyatlı sebze ve meyve sağlanabilmesi için semt halleri projesinin hayata geçirilmesi ayrıca yine aynı dönemde İzmir'de TANSİ (Tanzim Satış) projesinin hayata geçirilerek üretici ve tüketici arasındaki ticari ilişkinin dar gelirli grupların lehine olarak, kamu olanaklarıyla düzenlenmiş olması bu dönemin önemli çalışmalarındandır.

Tekeli'ye göre (1992: 57) , sosyal belediyeçilik örneği olarak sayılabilecek belediyeler, kentsel hizmetlerin önemli bir bölümünü doğrudan kendileri üreterek tüketici aleyhine oluşan rantları tüketici lehine çevirmeye çalışmışlardır. Uygulamalar vatandaşlık temelli bir anlayışla şekillendirilmiş ve hiçbir ayırım gözetmeden toplumun her siyasal kesiminden çevrelere dağıtılmıştır. Bu dönemde toplumcu bir anlayışla gelişen sosyal belediyeçilik çalışmalarında amaç, dar gelirli ve yoksulların gıda, yakacak yardımlarıyla sadık seçmenlere dönüştürülmesi değil temel yaşamsal gereksinimlerin karşılanarak onurlu bir yaşam sürdürmelerine destek olmaktadır.

Kaynakların kıtlığı ve ideolojik farklılık, aynı zamanda belediyeleri, merkezi yönetime karşı birlik içinde hareket etme zorunluluğuna da itmiş bu da "birlikçi-bütünlükçü belediye" kavramını ortaya çıkarmıştır. Yeni belediyeçilik anlayışına göre, bu ilkeyle, hem siyasal açıdan merkezi yönetimin baskılarına karşı birleşme, hem de ekonomik açıdan tek başlarına üretmediklerini birlik halinde üretmek amaçlanmıştır (Aydın, 2004:168).

Batıda sosyal devletin ve sosyal belediyeçiliğin güç kazanmasında önemli bir rol oynayan sol geleneğin Türk siyasal yaşamında yeterince güçlenememesi sosyal devlet uygulamalarını da tartışmalı hale getirmiştir. Zira Türkiye'de sol ya da sosyal demokrat geleneğin temsilcisi olarak görülen Türk bürokrasisi, halk yığınları tarafından kuşku ile karşılanmış ve onlardan gelen uygulamalar ve projelere karşı ya şüphe duyulmuş ya da ilgisiz kalınmıştır (Işıklı,1990: 401). Bunun nedeni olarak Türkiye'de, marksist karakter taşımayan sol gelenek batıdaki gelişmenin aksine tepeden inmeci bir yaklaşım sergilemiş olması ve bu durumun 1970'lere kadar sürmüş olması gösterilebilir.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Türkiye'de kurulmuş olan tüm hükümetler sosyal refah anlayışına yakın bir çizgi izlemişlerdir. Ancak sağ/muhafazakâr ve sol/sosyal demokrat düşüncenin sosyal refah anlayışları farklılaşmaktadır. Sol için sosyal adalet her şeyden önce daha fazla eşitlik, toplumsal gruplar arasındaki gelir, statü ve yaşayış farklılıklarının en aza indirilmesini ifade etmektedir. Sağ çizgi ise sosyal adaleti, belirli bir asgari yaşam standardı sağlanmasına yönelik olarak görmekte, bununla da toplumsal çatışmaların yumuşatılması hedeflenmektedir (Özaydın, 2011: 37). Bu farklı yaklaşımlar sosyal içerikli belediye uygulamalarının değerlendirilmesinde de kendini göstermektedir.

Yirminci yüzyılın son çeyreği dünyada büyük değişimlere sahne olmuştur. 1980 sonrası dönem, 1970'li yılların başında petrol krizlerinin etkisiyle başlayan ve krizin sorumlusunun refah devleti olarak ilan edildiği bir dönemdir. Bu nedenle devletin harcamalarının azaltılması ve temelde kamunun sınırlarının özel kesim lehine daraltılmasını içeren neo-liberal politikaların hayata geçtiği bir dönemdir. Ülkemizde 24 Ocak kararları ile başlayan bu sürecin temel amacı, ekonomide serbest rekabet koşullarının geçerli olması ve ekonominin dışa açılmasını sağlamaktır.

1980 sonrası dönemde siyasal hayatta etkinliğini artıran muhafazakâr siyasal partiler aynı etkinliklerini yönetimlerini aldıkları belediyelerde de göstermişlerdir. Bir görüşe göre bu dönem sosyal belediyecilik uygulamaları gönüllülük ve hayırseverlikle halk desteği sağlayan sosyal yardım anlayışının, siyasi bir kaynağa dönüştürüldüğünü söylerken bazı değerlendirmelerde ise bu uygulamaların klientalist bir anlayışın (Gürkan, 2011: 214) popülist bir biçimde kendini göstermesi olarak ifade edilmiştir.

1980 sonrasında yerel yönetimlerin mali açıdan ve yetki açısından güçlendirilmesine paralel olarak merkezden aktarılan kaynakların da etkisiyle belediyeler daha önceden yalnızca merkezi hükümetin yapabileceği bazı makro/büyük hacimli hizmeti yapabilir olmuştur. Bunun sonucunda belediyeler kalkınmada önemli kurumlar olmaya başladılar. Bununla beraber belediyeler yerel kalkınmayı sağlarken sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunların başında kalkınmanın dengeli ve eşitlikçi yapılmaması ve kentlerde mahalleler arasında eşitsiz, dengesiz gelişme ve büyümenin ortaya çıkması gelmektedir. Şüphesiz bunda yerel yönetimlerin kent mekânlarına yönelik olarak gerçekleştirdiği hizmetlerin ve uygulanan yerel politikaların büyük etkisi vardır. Artık kentteki eşitsizlikte merkezi hükümetin yanında yerel yönetimlerin de sorumluluğu bulunmaktadır (Göymen, 2004: 40).

Sosyal uygulamalar, yerel yönetimler için çok önemli belediye uygulamaları ve hizmetler olarak görülmeye başlandı. Ayrıca toplumsal kesim, özellikle kentte tutunamayan ve nüfusun azımsanmayacak kesimini oluşturan yoksullar, için ne kadar hayati anlamı olduğunu son on yıllık uygulamalar açıkça göstermiştir. Yoksulluğun artışına paralel olarak toplumun büyük kesimi için ilk ve çabuk ulaşacağı kamu kurumu olarak belediyenin ve hizmet olarak da sosyal içerikli hizmetlerin anlamı büyük olacaktır. Şu ana kadar sosyal transferlerden sosyal yatırıma geçiş tam anlamı ile gerçekleşmiş olmamasına rağmen, sosyal yardımla beraber sosyal yatırım alanında en azından orta ve uzun vadede belediyelerin aktif işlev yüklenmeye başladığı görülmektedir.

1994'lü yıllarda Refah Partisi, başta büyükşehirler olmak üzere kentlerde önemli başarı elde etti. Bu belediyeler önceden tasarlanmış ve planlanmış sosyal belediyecilik hedefleri olmamasına rağmen, "taban siyasetinde" çok başarılı oldular. Muhtaçlık içinde olan insanların karşısına ilk önce ve en kolay ulaşabilecekleri kurum olarak belediyeler bu dönemde öne çıktı. Refah Partisi'nin tabanı zaten orta altı kesimlerdir ve bu kesimlerde büyükşehirlerde azımsanmayacak kadar fazladır. RP'nin çoğu belediyeleri almasıyla sosyal yardım ve dayanışma tecrübesi, belediye imkânları ve yönetimi ile daha ileri boyutlara götürüldü.

Büyükşehir belediyelerindeki sosyal belediyecilik uygulamaları 1995 sonrasında günümüze artık klasikleşmiştir. AK Parti iktidarı da bunu bazı yönlerden halen devam ettirmektedir (Yıldırım, 2008: 243). Yerel yönetimler ve diğer devlet kurumları göçle gelen, muhtaçlık içindeki vatandaşların destek için ilk irtibat noktaları olduğu görülmektedir. Örneğin Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü tarafından 2006 yılında yapılan bir araştırmada göç sonrasında hanelerin geçimlerini %40 oranında çalışma, %40 oranında borçlanma, %13.2 oranında da devlet kurumlarının desteği ile sağladıkları ortaya çıkmıştır (Taşçı, 2009: 193).

#### **4. 1980 SONRASI YASAL DÜZENLEMELER VE BELEDİYELERİN SOSYAL NİTELİKLİ GÖREVLERİ**

Devletin, sosyal devlet niteliğindeki görevlerini yerele bırakma ve özellikle de belediyeler eli ile görme isteği, yasalarda bu yönde değişiklikler yapılmasını gerekli kılmıştır. Gerek belediyeler hakkındaki yasalar gerekse diğer yasalarda belediyelere verilen görevler ile sosyal belediyeciliğin yerleşmesi ve uygulamaların genelleştirilmesi arzu edilmiştir.

#### **4.1. Sosyal Belediyecilik Uygulamaları Hakkındaki Belediye Yasaları.**

Sosyal Belediyecilik hakkındaki yasal düzenlemeler her ne kadar 1980 sonrası yıllarda yoğunluk kazansa da 1930 yılında kabul edilen ve yürürlüğe giren 1580 sayılı Belediye Kanunu da çeşitli sosyal nitelikli görevleri belediyelere vermiştir. Bu görevler, “Belediyelerin vazifeleri” başlığı altında 15. maddede 79 firka halinde belirlenmiştir. Bu kanunda belediyenin görevleri arasında sayılan sosyal nitelikli hizmetlerinden birkaçı şöyledir:

- Bırakılmış ve bulunmuş çocukları, delileri, kudurmuşları, sokakta bayılanları, kazaya ve afete uğrayanları koruyup gözetmek.
- Yersiz yurtsuz olanlara iş bulmak, bunlardan garip olup çalışamayanları memleketlerine göndermek, kimsesiz kadın ve çocukları korumak.
- Fakirler için yatı evleri yapmak ve idare etmek.
- İlgili kurum ve kuruluşlarla işbirliği yaparak genç ve yetişkin özürülüler için bölgenin iş gücü piyasasına uygun mesleklerde, meslek ve beceri kazandırma kursları, iş eğitim merkezleri ve yaşam evleri açmak.

Sosyal Belediyecilik kapsamı içerisinde yer alabilecek bu hükümlerin dışında 5215 sayılı kanunun 14. Maddesi de belediyelerin görev ve sorumlulukları başlığı altında “ Belediye, kanunlarla münhasıran başka bir kamu kurum ve kuruluşuna verilmeyen mahalli müşterek nitelikteki her türlü görev ve hizmeti yapar veya yaptırır, gerekli kararları alır, uygular ve denetler.” Denilerek geniş bir çerçeve çizilmiş ayrıca görevler 1580 sayılı kanundaki kadar ayrıntılı olmayan bir şekilde sıralanmıştır. “Hizmetlerin yerine getirilmesinde öncelik sırası, belediyenin mali duru ve hizmetin ivediliği dikkate alınarak belirlenir.” Hükümü ile de görevlerin yerine getirilmesinin kriterleri açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

13.07.2005 tarih ve 25874 sayılı Resmi gazetede yayımlanarak yürürlüğe giren 5393 sayılı yeni Belediye Yasası ile batılı ülkelerde bulunan belediyeler gibi geniş yetkilerle donatmıştır. Belediyelerin görevlerinin düzenlendiği, “belediyelerin görev, yetki ve sorumlulukları başlığını taşıyan 14. maddenin a ve b bendinde, sosyal belediyecilik kapsamında değerlendirilecek olan görevler bulunmaktadır. Bunlar:

**Madde 14-** Belediye, mahallî müşterek nitelikte olmak şartıyla; a) İmar, su ve kanalizasyon, ulaşım gibi kentsel alt yapı; coğrafi ve kent bilgi sistemleri; çevre ve çevre sağlığı, temizlik ve katı atık; zabıta, itfaiye, acil yardım, kurtarma ve ambulans; şehir içi trafik; defin ve mezarlıklar; ağaçlandırma, park ve yeşil alanlar; konut; kültür ve sanat, turizm ve tanıtım, gençlik ve spor; sosyal hizmet ve yardım, nikâh, meslek ve beceri kazandırma; ekonomi ve ticaretin geliştirilmesi hizmetlerini yapar veya yaptırır. Büyükşehir belediyeleri ile nüfusu 50.000'i geçen belediyeler, kadınlar ve çocuklar için koruma evleri açar.

b) Devlete ait her derecedeki okul binalarının inşaatı ile bakım ve onarımını yapabilir veya yaptırabilir, her türlü araç, gereç ve malzeme ihtiyaçlarını karşılayabilir; sağlıkla ilgili her türlü tesisi açabilir ve işletebilir; kültür ve tabiat varlıkları ile tarihî dokunun ve kent tarihi bakımından önem taşıyan mekânların ve işlevlerinin korunmasını sağlayabilir; bu amaçla bakım ve onarımını yapabilir, korunması mümkün olmayanları aslına uygun olarak yeniden inşa edebilir. Gerektiğinde, öğrencilere, amatör spor kulüplerine malzeme verir ve gerekli desteği sağlar, her türlü amatör spor karşılaşmaları düzenler, yurt içi ve yurt dışı müsabakalarda üstün başarı gösteren veya derece alan sporculara belediye meclisi kararıyla ödül verebilir. Gıda bankacılığı yapabilir.

Bu maddede sosyal belediyecilik ve sosyal politika açısından en önemli husus ise belediyelere hizmet sunumunda özürsü, yaşlı, düşkün ve dar gelirlilerin durumuna uygun yöntemler seçme zorunluluğu getirmiş olmasıdır. Ayrıca yasanın 69. Maddesi de belediyelere, düzenli kentleşmeyi sağlamak amacıyla imarlı ve altyapılı arsa ve konut ve toplu konut üretme ve yapılan konutları satma veya belediye konutu olarak kiralama yetkisi vermektedir.

Kanun, belediyelere, batılı ülkelerde 20. yüzyılın başlarından beri bir sosyal politika aracı olarak görülen ve ülkemizde çok yaygın olmayan belediyenin kiralama amacıyla konut üretimine katılmasını düzenlemiştir. Arsa üretme ve konut üretme ise sınırlı olmakla birlikte ülkemizdeki belediyelerin yerine getirdikleri fonksiyonlar arasındadır.

Görüldüğü gibi, belediyeler, mahalli düzeydeki sosyal politika ve sosyal refah hizmetlerinin sağlanmasında etkin kuruluşlar haline gelmiştir. Sosyal yardım ve sosyal hizmetler, sağlık tesislerinin açılması ve eğitim kurumlarına destek olunması, çevre ve çevre sağlığı, kültürel etkinlikler, yerel halka meslek ve beceri kazandırma, kadın ve çocuklar için koruma evlerinin açılması ve yoksullar için arsa ve konut üretimi gibi temel sosyal politika alanları belediyelerin görevleri arasında yer almıştır (Ersöz, 2009:85).

2004 yılında kabul edilen 5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu'nun Büyükşehir, ilçe ve ilk kademe belediyelerinin görev ve sorumluluklarını düzenleyen 7. Maddesinin (v) bendine göre "... yetişkinler, yaşlılar, engelliler, kadınlar, gençler ve çocuklara yönelik her türlü sosyal ve kültürel hizmetleri yürütmek, geliştirmek ve bu amaçla sosyal tesisler kurmak, meslek ve beceri kazandırma kursları açmak, işletmek veya işletmek..." ilkesine kanunda yer verilmektedir. Bu maddeye göre BŞB toplumdaki tüm dezavantajlı gruplar için her türlü sosyal ve kültürel hizmeti yerine getirebileceklerdir (Yıldırım, 2008: 244).

Büyükşehir belediye başkanının görev ve yetkilerini düzenleyen 18. Maddenin (m) bendine göre, "Bütçede yoksul ve muhtaçlar için ayrılan ödeneği kullanmak, özürsülerle ilgili faaliyetlere destek olmak üzere özürsü merkezleri oluşturmak" denilerek, belediye başkanına toplumun diğer kesimleri için faaliyette bulunma konusunda yetki verilmektedir.

5216 sayılı Büyükşehir Belediye kanunu, 5393 sayılı kanuna ek olarak özürsülere yönelik önemli düzenlemeler getirmiştir. Kanun özürsüler yönelik hizmet verecek "özürsü hizmet birimleri" kurulmasını BŞB'lere görev olarak vermektedir. Bu birimler, özürsülerle ilgili bilgilendirme, bilinçlendirme, yönlendirme, danışmanlık, sosyal ve mesleki rehabilitasyon hizmetleri vereceklerdir. Ayrıca belediyeler " özürsülere hizmet amacıyla kurulmuş vakıf, dernek ve bunların üst kuruluşlarıyla işbirliği de yapabileceklerdir (Yıldırım,2008: 245).

#### **4.2. Diğer Kanunlarda Belediyelerin Sosyal Hizmet ve Yardımlara İlişkin Görevleri**

Belediyelerin sosyal hizmet ve yardım görevleri ile ilgili olarak Belediye Kanunu'ndaki düzenlemeler açıklanmıştır. Diğer bazı kanunlarda da belediyelerin sosyal hizmet ve yardım görevleri ile ilgili düzenlemeler bulunmaktadır. Belediyelere görevler yükleyen kanunlar,

5395 Sayılı Çocuk Koruma Kanunu, 1593 Sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunu, 4109 Sayılı Asker Ailelerinden Muhtaç Olanlara Yardım Hakkında Kanun, 1005 Sayılı İstiklal Madalyası Verilmiş Bulunanlara Vatani Hizmet tertibinden Şeref Aylığı Bağlanması Hakkında Kanun, 5378 Sayılı Özürsüler ve Bazı Kanun Ve Kanun Hükmünde Kararnemelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun şeklinde sayılabilir.

## **5. BELEDİYELERİN SOSYAL POLİTİKA UYGULAMALARI VE BU UYGULAMALARIN TEMEL SORUNLARI**

Devletin sosyal politika alanından kısmen çekilerek yerini belediyelere bırakması sonucu sosyal politikaların ekonomi politikalarıyla olan uyumu ve bütünlüğü bozulmuştur. Sosyal politikalar ekonomik politikalardan ayrılarak sosyal yardıma indirgenmiştir. Çalışmanın bu bölümünde belediyelerin sosyal politika uygulamaları ve bu uygulamaların temel sorunları üzerinde durulacaktır.

### **5.1 Sosyal Belediyecilik Uygulamaları**

Belediyeler, kendi sınırları içerisinde yaşayan birey, aile ve toplulukların sorunlarıyla yakından ilgilenmek durumundadır. Temelde toplumsal sistemin işleyişinden ve yapısından kaynaklanan ve özellikle büyükşehirlerde acil müdahaleyi gerektirecek boyutlara ulaşan yoksulluk, işsizlik, dilencilik, suçluluk ve benzeri sorunlar, belediyenin kendi hizmet alanı içerisinde meydana gelen afetlerden dolayı zarar gören birey ve ailelerin karşılaştıkları sorunlar, insanın doğasından gelen ve çevresel koşulların da etkisiyle somutlaşan çocuk, yaşlı ve engellilerin karşılaştıkları sorunlar (Ateş, 2009: 88) belediyeler tarafından verilen sosyal hizmetler veya sosyal yardımlarla giderilmeye çalışılmaktadır.

#### **5.1.1 Sosyal Yardımlar**

Sosyal yardımlar denilince asgari düzeyde dahi kendisini ve bakmakla yükümlü olduğu kişileri geçindirme imkânı olmayan bireylere muhtaçlık durumlarıyla orantılı olarak yapılan ve onları kendilerine yeterli duruma getirmek amacını taşıyan ayni ve nakdi yardımlar anlaşılır (Aydın, 2008: 153). Bu yardımlar, duruma göre geçici veya süreli olabilir, hibe veya ucuz kredi şeklinde uygulanabilir. Sosyal yardımların temel amacı, yoksul kişilerin korunması yoluyla toplumsal huzurun sağlanması ve muhtemel sosyal sorunların önlenmesidir.

Sosyal yardımların özelliklerini şöylece sıralayabiliriz:

\*Sosyal yardımlar; parasal sosyal gelirler, sunulabileceği gibi, ayni yardımlar ve bakım tedavi, rehabilite etme ve yetiştirme gibi hizmet yönü ağır basan nesnel sosyal gelirler şeklinde de sunulabilmektedir.

\*Sosyal yardımlar, kural olarak kişilerin muhtaçlıklarının, araştırılmasına ve kontrolüne dayalı olarak ve ihtiyaçların şeklini ve şiddetini ölçü alarak sağlanmaktadır.

\*Sosyal yardımlar, kişileri durumlarına ve özelliklerine göre, en kısa sürede kendi kendilerine yeterli hale getirerek muhtaçlıktan kurtarmak amacını taşımaktadır.

\*Sosyal yardımlarda mahalli otoritelere dayalı bir asgari geçim seviyesinin, tespiti, hem muhtaçlık araştırması, hem de yardım sağlama safhalarında dikkate alınması gereken bir kural olmaktadır (Zengin, 2009: 23).

Sosyal yardımlar içinde belediyelerin büyük çoğunluğunun yöneldiği yardım türlerinin başında, aşevleri kurarak yoksullara sıcak yemek ve gıda yardımı yapılması gelmektedir. Aşevi açılışının ilk sosyal yardım türü olarak 1970’li yıllarda başlanmıştır. Bu gün birçok belediye aşevi kapsamındaki sıcak yemek ve gıda yardımı hizmetini yoksulların evlerine götürmektedir. Örneğin İstanbul Büyükşehir Belediyesi bu hizmeti ihtiyacı olan on bin kişiye ulaştırırken, Antalya Büyükşehir Belediyesi ise bin beşyüz kişiye bu hizmeti vermektedir (Ersöz, 2011: 165).

#### **5.1.2 Sosyal Hizmetler**

Sosyal hizmetler ise, ülkenin imkânları ölçüsünde, toplumdaki yoksul ve engelli gibi dezavantajlı kesimlerin üyelerine, insan onuruna yaraşır, çevreleri ile uyumlu bir hayat

sürdürebilmeleri için sağlanan, aynı veya nakdi yardımlardır. Sosyal hizmetlerin amacı, toplumun dezavantajlı kesimlerine insanlık onuruna yakışan bir sosyal ortam hazırlamaktır. Belediyelerin sunduğu sosyal hizmetlerin çeşitliliği, yoğunluğu, kalite ve etkinliği, belediyenin büyüklüğüne, sahip olduğu kaynakların ve personelin niteliğine, hizmet sunulan toplumun gelişmişlik düzeyine göre değişmektedir.

Belediyeler tarafından sunulan sosyal hizmetlerden yararlanan grupları şöylece özetlemek mümkündür.

**Yaşlılara Yönelik Olarak:** Sağlık yardımı, ihtiyaca yönelik mekânsal düzenlemeler, gıda, giyecek, yakacak ve ulaşım hizmetlerinden yararlanmaya yönelik aynı ve nakdi yardımlar, çeşitli sosyal- kültürel faaliyetler gerçekleştirilmesi sayılabilir. Örneğin Ankara Büyükşehir Belediyesi “yaşadığı ortamda yaşlıya hizmet” projesi kapsamında altmış yaşın üzerindeki yaşlılara psiko-sosyal, sağlık ve hemşirelik, vücut temizliği, ev temizliği, yemek pişirme, ev bakım onarım, faturaların ödenmesi ve refakat hizmetleri vermiştir. 2009 yılında bu hizmetlerden 28.483 yaşlı yararlanmıştır. (ABB, 2009: 85)

**Özürülere Yönelik Olarak:** Fizik tedavi ve rehabilitasyon merkezlerinde tedavi ve bakım hizmetleri, günlük yaşamı kolaylaştırmaya yönelik mekansal düzenlemeler, teknik malzeme yardımı, meslek ve iş edinme kursları, çeşitli sosyal ve kültürel etkinlikler ve gıda, giyim, yakacak vb. ihtiyaçları gidermeye yönelik aynı ve nakdi yardımlar sayılabilir (Ateş,2009:93).

**Gençlere Yönelik Olarak:** Kötü alışkanlıklar ve madde bağımlılığının önlenmesi, meslek edindirme yardımı, eğitim yardımı, iş edindirme çalışmaları, gençlik merkezleri kurulması, eğlence ve spor alanları yapılması, çeşitli sosyal- kültürel faaliyetler gerçekleştirilmesi sayılabilir. Bu faaliyetler içinde “Okuma yazma kursları, çocuk bakımı ve eğitimi kursları, madde bağımlılığından korunma eğitim programları, çıraklık eğitim kursları, beceri kazandırma kursları” (Yener, 1998: 24). vb. yer almaktadır.

**Çocuklara Yönelik Olarak:** Çocukların eğitimine katkıda bulunulması, yeterli beslenmeye yönelik katkı sağlanması, sokak çocuklarının rehabilitasyonu için çalışmalar yapmak, kreş hizmetleri, koruyucu sağlık hizmetleri ve çeşitli sosyal ve kültürel faaliyetler gerçekleştirmek.

Çocuklara yönelik çalışmalar örnek olarak İSMEM verilebilir. İstanbul’da sokak çocukları sorununu en aza indirmek amacıyla “İstanbul Gençlik Rehabilitasyon ve meslek Edindirme Merkezi (İSMEM)” projesi hayata geçirilmiştir. İSMEM’ e ait 2003 yılında 120 yatak kapasiteli olup 2009 yılında 162 çocuk veya gence hizmet vermiştir. (İBB, 2009:189)

**Yetişkinlere ve Muhtaç ailelere yönelik olarak:** Aile eğitim merkezleri, aynı ve nakdi yardımlar, fakir ve çocuklu aileleri desteklemeye yönelik yardımlar.

## **5.2 Sosyal Belediyecilik Uygulamalarının Temel Sorunları**

Günümüzde neo-liberal politikaların etkisi ile sosyal politika fonksiyonlarının yerine getirilmesinde belediyeler merkezi yönetim kadar aktif roller üstlenmeye başlamıştır. TESEV tarafından yapılan ve 2011 yılında yayınlanan bir çalışmada belediyelerin genel bütçeleri içinden sosyal alanlara yaptıkları harcamalar üzerinden yapılan değerlendirmede birçok belediyenin sosyal harcama kalemlerinin çok düşük kaldığı söylenebilir. Pilot iller seçilerek yapılan araştırmaya göre Denizli belediyesi toplam bütçe içerisinde 2.49, Bursa Büyükşehir Belediyesi 4.69, Kocaeli Belediyesi 2.62, Kadıköy Belediyesi 9.7 düzeylerinde bir harcama yaparken Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi ise toplam bütçesinin 15.66’sı kadarını sosyal hizmet ve sosyal yardımlarda kullanmıştır (Şeker, 2011: 46).

Sosyal Belediyecilik vizyonu oluşturulurken, kentlerde oluşan yoksulluk, açlık, sefalet ve eşitsizliğin derinleşmeye başlaması dikkate alınmalıdır, fakat sosyal belediyeciliğin uygulanması açısından belediyelerimizin birikimlerinin yeterli olmadığını da belirtmekte yarar var. Mevcut uygulama örnekleri incelendiğinde uygulamalarda benzer sorunların yaşandığı görülmektedir. Bu sorunları şöylece özetlemek mümkündür.

\* Belediyelerin üst düzey yöneticilerinin sosyal belediyecilik olgusuna negatif yaklaşımları bunlardan birisidir. Birçok yerel kamu yöneticisi, sosyal politikaların önemin, sosyal barışa sağladığı katkıyı anlamaktan uzak ve bu hizmetleri çoğu zaman yetersiz mali imkânlarla rağmen sürdürülen gereksiz harcamalar olarak görmektedirler (Demir, 2006:124).

\* Kimi belediyeler kendilerini sosyal politika aktörü olarak görmedikleri ve sosyal politika uygulamalarını merkezi yönetimin görevi saydıkları için, daha çok sosyal harcamalara yol açmayan kısa vadeli ve mevsimlik projelere yönelmektedirler (Seyyar, 2008: 37).

\* Politika ve sosyal yardım uygulamalarına temel teşkil edecek verilerin yetersizliği (sosyal doku çalışmalarının yetersizliği)

\* Sosyal belediyecilik uygulamasının net kurallara bağlanmış olması ve etkin denetiminin yapılmaması, hizmetlerin daha çok kayırmacılık niteliğinde sürdürülmesi sonucunu doğurabilmektedir. Tarafsızlık/nesnellik, açıklık/şeffaflık gibi evrensel ilkelerin yerini öznellik, partizanlık, tarafgirlik, kayırmacılık, keyfilik gibi uygulamalar alabilmektedir. Belediye yönetimleri partizanca uygulamalarla, kendilerini iktidara getiren seçmenlere iltimas geçerek bir tür “vefa borcu” nu öderken, diğer yandan da yeni seçim döneminde de belli oyları garanti etmeyi planlayabilmektedirler. Akriba, hemşeri, siyasal yakınlık, eş-dost ilişkileri gözetilerek yapılan sosyal nitelikli hizmetler belediyeyi bir kamu kurumu olmaktan çıkaracak, bir küçük grup ya da bir klüp düzeyime indirecektir (Pektaş, 2010: 18).

\* Bu nedenle partizanlık, kayırmacılık gibi uygulamaları önleyecek, adaletli bir kaynak bölüşümünü sağlayacak, rasyonelliği ve şeffaflığı esas alan evrensel standartlara uygun yasal düzenlemelerin yapılması gerekmektedir. Diğer yandan sosyal belediyecilik uygulamaları denetime açık olmalıdır. Bu denetim hem belediye meclisleri eliyle, hem de sivil toplum kuruluşları ve hemşeriler tarafından yapılmalıdır.

\* Sosyal hizmetler alanında belediyeler ile merkezi yönetim birimleri arasında görev ve yetki paylaşımı ve faaliyetlerin koordinasyonunda bir karmaşadan söz edilebilir. Hizmet alanlarının açık bir şekilde tespit edilmemesi kurumların/kişilerin görev ve sorumluluk alanlarında çakışmalara neden olabilmektedir. Sosyal politikalar alanında çok sayıda yetkili ve görevli birimin bulunması bir hizmet yarışını sağlayabileceği gibi sosyal sorumluluğu bir diğer aktöre yükleme sonucunu da doğurabilmektedir (Keskin, 2008: 146). Ayrıca bu durum kaynak israfına yol açmakta, sunulan hizmetlerin etkisini de sınırlandırmaktadır.

\*Sosyal yardımın çok iyi planlanması, bu yardımlara dönük uygulamaların tartışılmasını azaltacaktır. Sosyal yardım, yerel istihdam ve piyasa mekanizması düzenlemeleri ile iç içe olmalıdır.Sosyal yardıma insani temelli ve insan hakkı temelli yaklaşılmasının gereği ile birlikte, sosyal yardımların piyasada mevcut ücretlerin üzerinde olması, istihdam piyasasını ve ücret politikalarını olumsuz etkileyebilir. Bu yardımlar her ne kadar küçük olsa da piyasayı etkilemesi söz konusu olursa toplumsal huzursuzluğa yol açabilir. Ayrıca sosyal yardımların bu kaygıyı gerçeğe dönüştürmemesi için sosyal hizmetlerin ve yardımların yoksulluğu önleyici ve engelleyici hizmetleri önceleyecek bir şekilde yapılması gerekir (Keskin, 2008: 157).

## SONUÇ

Sosyal belediyecilik, günümüzün en belirgin belediyecilik eğilimlerinden biri haline gelmiştir. Gelişmiş ülkelerdeki belediyeler 20. yüzyılın başından itibaren kentsel hizmetlerin ve sosyal politikaların sağlanmasında çeşitli görevler üstlenmişlerdir. Bu duruma refah devleti adı verilen devlet anlayışının Batı Avrupa ülkelerinde kabul edilmesinin önemli bir rolü olmuştur. Belediyelerin uyguladığı sosyal politikalar nedeniyle bu ülkelerdeki belediyeciliğe “refah belediyeciliği” denildiği de olmuştur.

Ülkemizde, Cumhuriyetin ilk yıllarından çok partili hayata geçilen sürece kadar belediyeler, kaynak yetersizliği nedeniyle temel kentsel hizmetlerin sunumunda yegâne kurumlar olmuşlardır. 1950’li yıllarla beraber artan kent nüfusu belediyelerin önceliklerini sosyal politikalardan ziyade temel kentsel alt yapı ve hizmetlerin karşılanmasına yöneltmelerine yol açmıştır.

Ülkemizdeki uygulamalara baktığımızda ise 1970’lere kadar batılı anlamda bir sosyal belediyecilik uygulamasından söz edemeyiz. 1973 ve 1977 yıllarında bazı belediyeler, ekmeğe konuta kadar birçok alanda üretim sürecine dâhil oldular. Halkın ekmeği ve başını sokacağı yuvasının derdine düşen toplumcu belediyecilik anlayışı ile Türkiye’de sosyal belediyecilikle tanışmış odu.

Türk belediyecilik anlayışı tarihsel süreç içerisinde zaman ve çevre şartlarına göre değişimler yaşamış ve en keskin dönüşümü de 1980’li yıllarla beraber yaşamaya başlamıştır. Belediye yasalarındaki değişiklikler, Büyükşehir Belediye Yasası ve diğer bazı kanunlarda belediyelere verilen sosyal nitelikli görevler ile belediyeler sosyal uygulamaları hayata geçirmek durumunda olan önemli aktörler haline gelmişlerdir. 5393 sayılı Belediye Kanunu, 5216 sayılı Büyükşehir Belediye kanunu başta olmak üzere, son yıllarda hayatımıza giren pek çok düzenleme, belediyecilik uygulamaları açısından oldukça geniş yetki ve görevler vermektedir. Bu düzenlemelerle sosyal belediyecilik konusunda kanuni alt yapının yeterli hale geldiğini söyleyebiliriz.

Belediyeler kendi sınırları içerisinde yaşayan birey, aile ve toplulukların sorunlarıyla yakından ilgilenmek durumunda kalmışlardır. Temelde toplumsal sistemin işleyişinden ve yapısından kaynaklanan ve özellikle büyükşehirlerde acil müdahaleyi gerektirecek boyutlara ulaşan çocuk, yaşlı ve engellilerin karşılaştıkları sorunlar günümüzde Sosyal Belediyecilik olarak adlandırılan belediyecilik uygulamalarının çözüm üretmek durumunda olduğu problemlerdir. Fakat belediyelerin, uygulamada yaşadığı sorunların devam ettiği görülmektedir. Bunlardan en önemlisi kaynak sorunudur. Belediyelerin kaynakları kullanırken ekonomik faktörlerden daha çok siyasal faktörlerin etkisinde kaldıkları ve bu nedenle de kaynakları etkili, verimli ve rasyonel kullanmadıkları sürekli olarak ifade edilen durumlardan biridir. Fakat sosyal belediyecilikten beklenen tarafsız, adil ve israftan kaçınan bir belediye uygulaması olmasıdır.

## KAYNAKÇA

1. ABB, (Ankara Büyükşehir Belediyesi) (2009) Faaliyet Raporu, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayını
1. ATEŞ, Hamza (2009), Sosyal Belediyecilik, Çerçeve Ekonomi ve Düşünce Dergisi 17(49) 88-95
2. AYDIN, Murat (2008) Sosyal Politika ve Yerel Yönetimler, İstanbul, Yedirenk yayınları



3. AYDINLI, Halil İbrahim (2004) Sosyo-Ekonomik Dönüşüm Sürecinde Belediyeler, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım
4. BAŞBUĞ, Aydın (2005) “Sosyal Haklar ve Türk sosyal Devlet Yapısında İkilemler”, Siyaset ve Toplum, Sayı 3.
5. BAYRAKTAR, S.Ulaş (2008) “Başka Bir Kentsel Gelişme Tahayyülü Mümkündür” Mülkiye Dergisi,32(261),55-88
6. BOSTANOĞLU, Özer (1990) “Türk Belediyeciliğinde Güncel Tarihsellik” Amme İdaresi Dergisi,23(2) 74-93
7. BUĞRA, Ayşe (2008) Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika,2.Baskı, İstanbul İletişim Yayınları
8. BUĞRA, Ayşe ve Çağlar Keyder (2003) Yeni Yoksulluk ve Türkiye’nin Değişen Rejimi, Ankara, UNDP
9. DEMİR, İrfan (2006) Yerel Yönetimlerin Sosyal Politika Fonksiyonları: Kocaeli Büyükşehir
10. Belediye Örneği, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
11. ERSÖZ, Yunus Halis (2011) Sosyal Politikada Yerelleşme, İstanbul Ticaret Odası Yayınları
12. ERSÖZ, Yunus Halis (2009) “Sosyal politikalarda Yerelleşme” Çerçeve Ekonomi ve Düşünce Dergisi Dergisi 17(49),80-87
13. FİDAN, Ali (2006) Sosyal Politikaya Katkısı Açısından 5393 Sayılı Belediye Kanunu, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi
14. GÜLER, Ayman Birgül (2006) “Sosyal Devlet ve Yerelleşme” Memleket Siyaset Yönetim, sayı.2
15. GÜLER, Ayman Birgül (1998) Yerel Yönetimler. Liberal Açıklamalara Eleştirel Yaklaşım, Ankara, TODAİE
16. GÜLOĞLU, Tuncay (1999), Yaşlı Nüfusun Sosyal Güvenliği, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
17. GÜRKAN, Alper (2011) “Adalet ve Kalkınma Partisinin Muhafazakâr Demokrat Kimliğinin Oluşumunda Sosyal politikanın Etkileri” Opus, sayı1, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık
18. GÖYMEN, Korel(2004) “Yerel kalkınma Önderi ve Paydaşı Olarak Belediyeler”, Yerel Kalkınmada Belediyelerin Rolü, İstanbul, Uluslar arası Sempozyum, Pendik Belediyesi Kültür Yayını
19. GÜLEÇ, Sertaç (2008) “ 1945-1980 yılları arasında Türkiye’de Refah Devleti”, Yerel Siyaset Dergisi, Sayı13,48-55
20. IŞIKLI, Alpaslan (1990) Sendikacılık ve Siyaset, Ankara, İmge Kitapevi İBB,(2009) Faaliyet Raporu, İstanbul: İBB Yayını.
21. KARAKIŞ, Engin (2009) Küreselleşen Dünya Yönetiminde Yerel Yönetimler Bağlamında Sosyal Politika, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

22. KAYA, Erol (2003) *Yerel Yönetimlerde Yeniden Yapılanma*, İstanbul, İlke Yayıncılık
23. KELEŞ, Ruşen (2006) *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, 5. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul.
24. KELEŞ, Sümevra (2008) Türkiye’de Sosyal Belediyecilik uygulamaları ve Ankara Büyükşehir Belediye Örneği, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü Kamu Yönetimi AnaBilimDalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
25. KESKİN, Bedrettin (2008) Yoksulluğa Yerel Müdahale “Sosyal Belediyecilik” Karşılaştırmasında Eminönü ve Beşiktaş Belediyeleri Örnekleri, Marmara Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi.
26. ÖZAYDIN; M. Mehmet (2011) “Türkiye’de Sosyal Devletin Dinamikleri: Batı Geleneğinden Farklılıklar” Opus, sayı 1 Ekim-kasım- Aralık: Ankara
27. ÖZDEMİR, Süleyman (2007) Küreselleşme Sürecinde Refah Devleti, İstanbul, İTO yayını
28. PEKTAŞ, Ethem Kadri (2010) “Türkiye de Sosyal Belediyecilik Uygulamaları ve Temel Sorunlar” Akademik İncelemeler Dergisi 5(1), 5-22
29. SARIHAN; Ayhan (1997) “ Dünden Bugüne Vakıflar” e kütüphane- Eğitim Birsen 30-34
30. SEYYAR, Ali (2008) “Yerel Siyasetin Gelişiminde Sosyal Politikaların Önemi” Yerel Siyaset Dergisi, sayı 25, 30-34
31. ŞEKER, Murat (2011), Yerel Yönetimlerde Sosyal Bütçeyi İzleme Raporu, İstanbul: TESEV yayınları
32. ŞENGÜL, H. Tarık (2001) “ Sınıf Mücadelesi ve Kent Mekânı” Praksis, (2),9-31
33. ŞENTÜRK, Recep (2009) “ Değerlerimiz ışığında Sosyal Devlet Anlayışımız” Çerçeve Ekonomi ve Düşünce Dergisi 17(49)
34. TAŞÇI, Faruk (2009) “*Bir Sosyal Politika Sorunu Olarak Göç*” Kamu-İş Dergisi 10(4),177-205
35. TEKELİ, İlhan (1992) “Belediyecilik Yazıları 1976-1991” İstanbul, İULA- EMME Yayınları
36. TEKELİ, İlhan (1987) Türkiye’de Belediyeciliğin Evrimi, Ankara Belediyesi Yayınları
37. YILDIRIM, Uğur ve Göktürk İsmail (2008) “Toplumsal Sorunların Çözümünde Yeni Belediyecilik Anlayışı: Sosyal Belediyecilik Yaklaşımı” 1. Ulusal Yerel Yönetimler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Sakarya
38. ZENGİN, Eyüp (2009) “Yerel Yönetimler ve Sosyal Yardımlar: Üsküdar Belediyesi Örneği” Aile ve Toplum, Eğitim, Kültür ve Araştırma Dergisi, Yıl 11, 4(16),19-36

## **ŞEHİR PAZARLAMASINA GÖRE MALATYA’NIN ZİYARETÇİLER TARAFINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**İbrahim Atilla KARATAŞ**  
İnönü Üniversitesi,  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
ibrahimatillakaratas@gmail.com

### **ÖZET**

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler ile ekonomilerin küresel boyutlara ulaşması artan ürün ve marka çeşitliliği var olan rekabeti daha da artırmış, bunun sonucu olarak pazarlama biliminin önemi daha fazla artmıştır. Pazarlamanın artan önemi ile birlikte alanı da günden güne genişlemiş, sadece ürün ve hizmetleri kapsamaktan çıkıp, fikirleri, bireyleri, ülkeleri ve şehirleri v.b. pazarlamanın konusu haline getirmiştir. Son dönemlerde pazarlamanın, ürün ve hizmet pazarlaması dışında, en çok kabul gördüğü alanlardan biri şehir pazarlaması olmuştur. Şehrin pazarlanmasında ürün, şehrin sahip olduğu ve paydaşlarına sunmak istediği bütün değerlerdir. Şehirlerin ekonomik, siyasal ve sosyal alanlarda uzun vadeli stratejilerini belirlemeleri, planlı ve sürdürülebilir bir şekilde bu değişimi yönetmeleri şehirlerin pazarlanmasında markalaşmayı gerekli kılmıştır. Marka şehirler, hem şehirde yaşayanların refah düzeyinde hem de ülke ekonomisinin gelişmesinde önemli rol oynamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şehir, şehir medeniyeti, Şehir Pazarlaması

## **EVALUATION OF MALATYA BY VISITORS ACCORDING TO CITY MARKETING**

### **ABSTRACT**

Scientific and technological developments have enabled the economy to reach global dimensions and the increased product and brand diversity have further increased competition, and as a result marketing science has become more important. Along with the increasing importance of marketing, the field has expanded from day to day, not only from the scope of products and services, but also from ideas, individuals, countries and cities. In recent years, marketing has become one of the most widely accepted areas outside of product and service marketing. In the marketing of the city, the product is all the values that the city has and wants to present to its stakeholders. Since cities need to identify long-term strategies for their economic, political and social areas, and to manage this change in a planned and sustainable way, branding has become necessary in the marketing of cities. Brand cities play an important role both in the welfare of the city dwellers and in the development of the country's economy.

**Keywords:** City, Brand City, City Marketing

### **1.GİRİŞ**

Son dönemlerde pazarlamanın, ürün ve hizmet pazarlaması dışında, en çok kabul gördüğü alanlardan biri şehir pazarlaması olmuştur. Kotler, şehir pazarlamasını ”Mevcut ve potansiyel müşterilerin zihninde şehir ile ilgili olumlu imaj oluşturularak, şehrin doğru ürün ve hizmetlerinin etkili, verimli ve kolay ulaşılabilir bir şekilde bu kişilere sunulmasıdır” şeklinde ifade etmiştir(Kotler,1993:18). Şehir pazarlaması ile şehirlerin cazibesi artırılarak yerel kalkınma ve yerel rekabet desteklenmek istenmiştir. Şehrin pazarlanmasında ürün, sadece turizm, tarım ürünleri, sanayi ya da ticari vb. ürünler değil, şehrin sahip olduğu ve paydaşlarına sunmak istediği bütün değerlerdir.

Şehirlerin ekonomik, siyasal ve sosyal alanlarda uzun vadeli stratejilerini belirlemeleri, planlı ve sürdürülebilir bir şekilde bu değişimi yönetmeleri şehirlerin markalaşması sürecinde büyük önem taşımaktadır. Şehir markası; ekonomik, siyasi ve toplumsal değişimlerden şehirlerin daha çok etkilenmesinden dolayı ürün-hizmet markalaşmasından daha zor inşa ediliyor olsa da; marka şehirler,

hem şehirde yaşayanların refah düzeyinde hem de ülke ekonomisinin gelişmesinde önemli rol oynamaktadır.

Çalışmada Malatya ilinin seçilmesinin nedenlerinden biri Malatya'nın Türkiye'nin doğusunda yer alan stratejik öneme sahip önemli şehirlerden biri olmasıdır. Ayrıca Malatya önemli iş merkezlerinden biri olma yolunda ilerlemektedir. Tarih boyunca pek çok medeniyete ev sahipliği yapan Malatya, zengin bir tarihe ve zengin mutfak kültürüne sahiptir. Aynı zamanda destinasyon marka imaj çalışmalarında, Malatya'nın bu önemli değerlerinin etkin bir şekilde kullanılmadığı da düşünülmektedir.

## **2. PAZARLAMA KAVRAMI**

Amerikan Pazarlama Birliğinin tanımına göre pazarlama ''Müşteriler, paydaşlar ve genel anlamda toplum için değer oluşturulması, iletişiminin sağlanması, ulaşım ve değişimi sağlayan örgütsel bir fonksiyon süreçler bütünüdür''(AMA,2007).

### **2.1.Şehir Pazarlaması Kavramı**

Kotler, şehir pazarlamasını ''Mevcut ve potansiyel müşterilerin zihninde şehir ile ilgili olumlu imaj oluşturularak, şehrin doğru ürün ve hizmetlerinin etkili, verimli ve kolay ulaşılabilir bir şekilde bu kişilere sunulmasıdır'' şeklinde ifade etmiştir(Kotler,1993:18). Şehir pazarlaması, dünya çapındaki global değişimin lokal seviyedeki organizasyonları derinden etkilemesi ile ortaya çıkmıştır. Şehirler bu etki ile aktif bir yarışa zorlanmışlardır. Artık şehirler daha çok turist çekmeye, daha çok fabrika, daha çok şirket ve daha çok kalifiye insana ihtiyaç duyarken ihracat için de yeni pazarlar bulmak istemektedirler (Hernández and Coronas,2009:12).

## **3. ŞEHİR PAZARLAMASINDA HEDEF KİTLE**

Kotler'e göre mekan pazarlamasının dört hedef pazarı vardır(Kotler ve diğerleri ,1999:90):  
- Ziyaretçiler, Yerleşik halk ve çalışanlar, İş dünyası ve sanayi, İhracat pazarları.Chang,ise eğitim için şehre gelen öğrencileri de hedef pazar grubunun değişkenleri arasına almaktadır(Chang, 2005: 260).

## **4. ŞEHİR PAZARLAMANIN AKTÖRLERİ**

Şehir pazarlamasında başarının en önemli kıstaslardan biri şehrin kim veya kimler tarafından pazarlanacağıdır. Ancak şehir pazarlamasında her türlü sorumluluğu üstlenen tek bir aktörden bahsetmek mümkün değildir. Kimi zaman yerel yöneticilerin ön planda olduğu şehir pazarlaması uygulamalarına rastlanırken, bir başka uygulamada özel sektörün öncülüğüne rastlanabilmektedir. Ancak, farklı örneklerde farklı gruplar ön planda olsalar da her düzey grubun katkısı başarı için büyük önem taşımaktadır (Ceylan ,2010: 29).

## **5. MARKA ŞEHİR**

Ürün veya hizmetlere ait markalaşma stratejilerinin şehirler üzerinde uygulanmasıyla, şehre ve şehirlere dair her tür çıktıya değer katmak suretiyle insanların zihninde olumlu bir algı oluşumunun yolunu açmayı amaçlayan, mevcut ya da potansiyel müşteriler için çekim merkezi haline gelmek iddiasında olan şehirler tarafından yapılan faaliyetlerin göstergesidir (Kaya ve Marangoz,2014: 39). Marka şehir, sadece şehrin reklamının yapılmasına aracılık etmez, aynı zamanda insanların şehir ile ilgili algılarını ve imajlarını da istenilen şekilde yönlendirmeyi hedefler (Hernández and Coronas,2009: 250). Bir şehrin markalaşması, kültürel, ticari ve siyasi bakımdan şehrin tüm kaynaklarının hedef kitlenin zihninde yüksek değere dönüştürülmesini ifade etmektedir'' (Avcılar ve Kara,2015: 77).

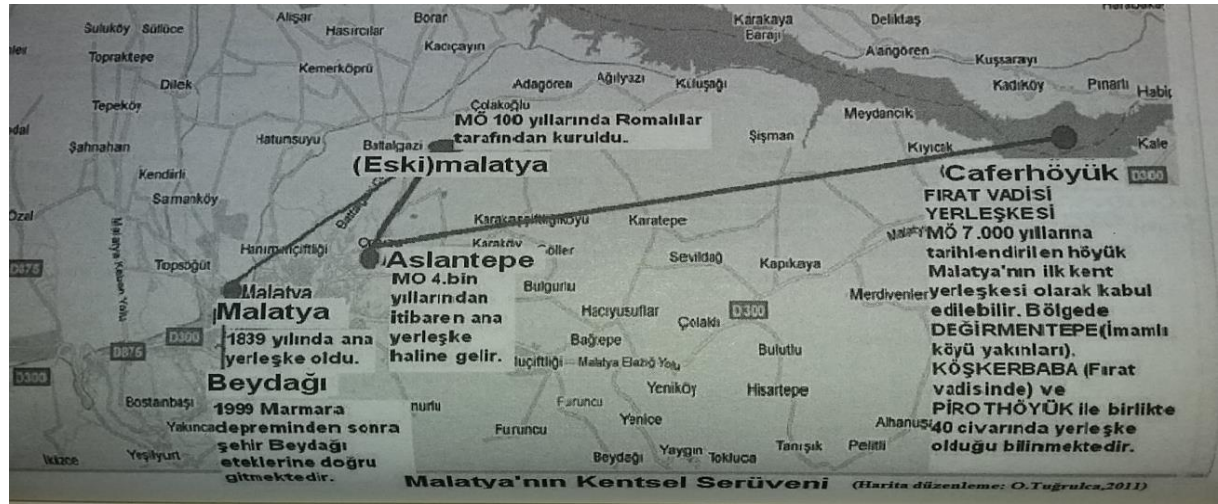
## **6. MALATYA'NIN TARİHİ YAPISI**

Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat Havzası Bölümü'nde bulunan Malatya ili, doğuda Elazığ ve Diyarbakır, batıda Kahramanmaraş, kuzeyde Sivas ve Erzincan, güneyde ise Adıyaman illeri ile sınırlanmıştır. Malatya İl Yönetim Alanı toplam olarak 12.412 km<sup>2</sup> olup bu alanın matematiksel konumu 35° 34' ve 39° 03' kuzey enlemleri ile 38° 45' ve 39° 08' doğu boylamları arasındadır. Malatya Büyükşehir sınırları; Battalgazi ve Yeşilyurt merkez ilçeleri ile birlikte toplam 14 ilçe ve bunlara bağlı mahalle yerleşmelerinden oluşmaktadır (Malatya Valiliği, 2014: 3). Malatya, Orta Asya

ve Orta Doğu Mezopotamya'dan gelen ticari yolların kesişmesi ve batıya geçit veren bir durumda bulunması nedeni ile tarihin her döneminde stratejik bir öneme sahip olmuştur(Aytaç, 2015: 8).

Malatya'da ilk kent yerleşmelerinin MÖ (7000) ile MÖ (2000) yılları arasında Tohma Çayı ve Fırat kenarında (Cafer Höyük, Değirmentepe höyük, Pirot Höyük, İmikuşağı Höyük, Habibuşağı Höyük gibi) ortaya çıktığı görülmektedir(Tuğrulca, 2013a: 33). “Malatya” adı Romalıların bölgeye gelişine kadar bugün Aslantepe olarak bilinen yerleşke için ifade edilmiştir. Aslantepe yerleşkesi MS 100 yıllarına kadar da ana yerleşke olarak varlığını sürdürmüştür. Romalılar miladi ilk yüzyılın içerisinde şehri bugün Battalgazi olarak bilinen Eski Malatya'ya taşımışlardır (Tuğrulca, 2013a: 29).

### **Şekil 1. Malatya'nın Şehirleşme Süreci**



Kaynak: (Tuğrulca, 2013a: 29).

Malatya, tarihi süreç içinde Bizans ve Araplar arasında birkaç defa el değiştirdikten sonra 1516 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı topraklarına katılmıştır. Bizanslılar ve Araplar arasında sık sık el değiştirip harap edilen, bunun için de surlar içine alınan “Eski Malatya” bugünkü Battalgazi ilçe merkezinden, 1838 yılında bu günkü yerine (Aspuzu Bağları Bölgesi) yerleşmiştir (Çiçek, 2011: 29).

### **7. MALATYA'NIN TURİSTİK YAPISI**

Zengin bir tarihsel mirası, kültürü, altyapı olanakları, ulaşım avantajı, sosyal dokusu ve dinamik ekonomisiyle Malatya ili büyük bir turizm potansiyeline sahiptir. İl merkezindeki potansiyel değerlerden bir olan Arkeoloji Müzesi'nde, Aslantepe ve Karakaya Baraj Gölü altında kalan höyüklerle diğer höyüklerde yapılan kazılarda bulunan eserler sergilenmektedir. İl turizmine büyük katkısı olan diğer turistik yerler, sinema caddesindeki sivil mimari değeri olan ahşap Beş Konaklar, şehir meydanındaki Yeni Cami ile Bakırcılar Çarşısı, Kuru Kayısı Pazarı yabancı turistlerin alışveriş merkezi durumundadır (Malatya Valiliği, 2011: 162).

Malatya'nın Pütürge ilçesi Tepehan beldesi üzerinden ulaşılan Nemrut ile Eski Malatya, Aslantepe ve Arkeoloji Müzesi'nde bulunan eserler kültür turizminin, zenginlikleri olarak dikkat çekerken Sultansuyu, Karakaya Barajı ve Levent Vadisi doğa turizmi kapsamında Malatya'nın keşfedilmeyi bekleyen değerleridir. Torosların devamı olan Beydağları'nın çevrelediği Malatya'yı kıvrımlarla bölen akarsular ve dağ eteklerinden çıkan kaynak sularının bolluğu, yörede meyve bahçelerinin ve ova içerisinde yeşil bir örtünün yaygınlaşmasına sebep olmuştur. İşte Malatya'nın bu doğal güzelliği ve tarihsel dokusu, turizm açısından çekiciliğini artırmaktadır (Malatya Büyükşehir Belediyesi, 2015b: 13).

Malatya'da Kültür ve Turizm Bakanlığı'dan işletme belgeli tesisler(Otel) sayısı toplam on yedi olup; bunların üçü beş yıldızlı, beşi dört yıldızlı, yedisi üç yıldızlı, ikisi iki yıldızlı olup toplam 1294 oda

ve 2569 yatak kapasitesine sahiptir. Aynı şekilde belediye belgeli otel sayısı 14 olup;341 oda ve 689 yatak kapasitesine sahiptir (<http://www.malatya.gov.tr/turistik-tesisler>.Erişim Tarihi:15.07.2016)

## **8. MALATYA’NIN TARIM YAPISI**

Malatya’nın tarım arazilerinin %59,25’inde kuru, %40,75’inde sulu ziraat yapılmakta olup sulanan bağ bahçe arazisinin büyük bir bölümünde kayısı yetiştiriciliği yapılmaktadır (Malatya Valiliği, 2014: 3). Tarihî kaynaklara göre Türkistan, Orta Asya ve Batı Çin bölgelerinin kayısının ana vatanı olduğu sanılmaktadır. Kayınlarda belirtildiğine göre kayısı Büyük İskender’in doğu seferi sırasında (MÖ IV. yy.) Anadolu’ya getirilmiştir. Anadolu’da 2000 yılı aşkın bir süredir kayısı üretimi yapıldığı tahmin edilmektedir. Zamanla Malatya bu üretimde Türkiye’de ve dünyada birinci sıraya yükselmiştir (Malatya Valiliği, 2013: 12). Kayısı Malatya’da 50.000 ailenin geçim kaynağıdır. Bu, yaklaşık olarak 250.000 nüfus demek olup tüm nüfusun takriben %33’üne karşılık gelmektedir(Malatya Ticaret ve Sanayi Odası, 2014: 8).

## **9. MALATYA’YI ZİYARET EDEN YERLİ TURİSTLERİN MALATYA’YI MARKA ŞEHİR OLARAK ALGILAMALARINA YÖNELİK BİR ARAŞTIRMA**

Araştırmanın konusunu Malatya’yı ziyaret eden yerli turistlerin Malatya’ya yönelik marka şehir algılarının belirlenmesi oluşturmaktadır. Malatya’ya yönelik marka şehir algılarını ortaya koyabilmek için Dünya Turizm Örgütü tarafından destinasyon deneyimini oluşturan faktörler olarak belirtilen marka imaj değerleri dikkate alınmıştır. Bu değerler; turistik değerler, kamu ve özel sektör olanakları, erişilebilirlik, insan kaynakları, imaj ve karakter, alım gücü faktörleridir (WTO,2007:1-2). Öncelikle bu değerlerin önemi analiz edilip, şehri ifade eden marka algıları ile arasındaki ilişki değerlendirilecektir. Şehri ifade eden marka algıları ile memnuniyet faktörleri arasındaki ilişki de aynı şekilde analiz edilecektir. Daha sonra memnuniyet faktörleri, ziyaretçiler açısından demografik özellik faktörlerine göre fark analizi ile değerlendirilecektir.

### **9.1.Araştırmanın Amacı**

20.yüzyılın ikici yarısından itibaren genel olarak dünyada şehirleşme oranının artması ile beraber şehrin sorunlarına çözümler üretebilmek ve hedef kitlelere dünya standartlarında hizmetler sunabilmek için farklı öneriler üzerinde durulmaktadır. Bu önerilerin en önemlilerinden biri de şehrin marka değerini oluşturmaktır. Bir şehir açısından marka olabilmek, şehri diğerlerinden farklı kılacak değerlerin bulunmasına, bu farklılıkların algıda seçiciliğe yol açacak bir şekilde iyi işlenmesine ve bir kimliğe büründürülebilmesine bağlı bulunmaktadır.

### **9.2. Problemin Tanımlanması**

Çalışmada aşağıdaki alt problemler kurulmuştur:

-Ziyaretçilerin, Malatya’nın destinasyon deneyimini oluşturan marka imaj algıları ile şehri ifade eden marka algıları arasında bir ilişki var mıdır?

- Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algıları ile memnuniyet düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?

-Ziyaretçilerin demografik özellikleri ile memnuniyet faktörleri arasında bir farklılık var mıdır?

### **9.3. Araştırmanın sınırları**

Malatya destinasyon deneyimini oluşturan marka imaj algısı, bir destinasyonun marka şehir olmasında gerekli olan özellikler bakımından Dünya Turizm Örgütü tarafından belirtilen altı boyut çerçevesinde düşünülmüş, yazın araştırması sonucu ortaya çıkan Malatya şehrinin özellikleri dikkate alınarak 60 maddelik anket soruları oluşturulmuştur. Daha büyük çaplı araştırmalar açısından bakıldığında 60 madde araştırma açısından sınırlama olarak düşünülebilir Araştırmanın evrenini Malatya ilinin iki merkez ilçesine(Battalgazi.Yeşilyurt) çeşitli nedenlerle gelen ziyaretçiler oluşturmaktadır.

#### **9.4. Ziyaretçi Örneklem Büyüklüğünün Hesaplanması**

Örneklem büyüklüğünün hesaplanmasından önce, evrenin tespit edilmesi için Malatya'yı ziyaret eden turist sayıları alınmıştır. Buna göre 2015 yılında 147.633kişi Malatya'yı ziyaret etmiştir. <http://yigm.kulturturizm.gov.tr/TR,9857/isletme-belgeli-tesisler.html>

Örneklem yapılırken pazarlama alanında en çok kullanılan %95 güven aralığı ve %5 hata sınırları olan örneklem büyüklüğü ele alınmıştır. Bu örneklem büyüklüğü literatürde 384 kişidir(Cohen vd.2007). Araştırmada 410 ziyaretçiye ulaşılmıştır. Ziyaretçilerin Malatya'ya geldikleri ve yoğun olarak ziyaret ettikleri, yemek yedikleri, konakladıkları, zaman geçirdikleri 20 mekan belirlenmiştir 7-10 günlük bir süre içerisinde yüz yüze anket yöntemine göre araştırma gerçekleştirilmiştir.

#### **9.5. Araştırmada Kullanılan Veri Toplama Yöntemi ve Ölçek**

Malatya'nın özellikleri de dikkate alınarak 60 maddelik bir anket oluşturulmuştur. Anket sorularında Rensis Likert'in 5'li değerlendirme modeli kullanılmıştır.( 1=Kesinlikle katılmıyorum, 2=Katılmıyorum, 3=Kararsızım, 4=Katılıyorum, 5=Kesinlikle katılıyorum). Anketin son bölümünde ise demografik bilgilerle ilgili sorular ve "Malatya denilince aklınıza gelen ilk üç şey nedir? Malatya'yı Türkiye'deki ve bölgedeki diğer illerden farklı kılan üç özellik nedir?" şeklinde genel sorular sorulmuştur. Anketlerin güvenilirliğini ve geçerliliğini ölçmek için çeşitli analizler yapılmış, bu analizler sonucunda anketler uygulamaya konulmuş ve veriler yüz yüze görüşme ile toplanmıştır.

**Tablo1. Ziyaretçi Anketi güvenilirlik Cronbach Alpha**

<b>BOYUTLAR</b>	<b>Madde</b>	<b>Ziyaretçi Anketi güvenilirlik Cronbach Alpha</b>
Turistik Değerler	8	0,863
Kamu ve Özel Sektör İmkânları	6	0,835
Erişilebilirlik	4	0,841
İnsan Kaynakları	8	0,875
İmaj ve Karakter	19	0,909
Alım Gücü	5	0,778
Marka Değer Olarak Şehrin Algılanması	6	0,853
Memnuniyet	4	0,890
TOPLAM	60	0,969

Cronbach Alpha testi sonucunda bütün değerler 0,70 değerinin üzerinde çıkmıştır. Literatüre göre 0,70 ve üzeri güvenilir olarak kabul edilmektedir.0,80 ve üzeri ise çok güvenilir olarak tanımlanmaktadır (Nakip,2006:146).

Geçerlilik analizi için, kapsam geçerliliği analizinde kullanılan yöntemlerden olan Lawshe yöntemi kullanılmıştır. Her bir ölçek maddesinin "gerekli, gereksiz" ve "yararlı, yararsız" şeklinde olmak üzere değerlendirmesini yapmak için ilgili alanda uzman 12 akademisyenin görüşü alınmıştır. Uzman sayısı 12 olduğunda tabloya göre kapsam geçerlilik oranının minimum 0.56 olması gerekmektedir. Uzmanlardan elde edilen bilgilere göre hesaplanan değerlere bakıldığında 60 maddeden 12 tanesi 0,83 değerinde,1 tanesi 0,66 değerinde,47 tanesi 1,0 değerinde kapsam geçerlilik oranına sahiptir KGO değerlerinde 0,56'nın altında bir değer olmaması anket ölçeğinin her boyutunun, Lawshe yöntemine göre kapsam geçerliliğine sahip olduğu anlamına gelmektedir (Veneziano and Hooper (1997).Bu durum, ölçeğin kapsam olarak da geçerli olduğunu göstermektedir.

### 9.6. Araştırmada Kullanılan Analizler

Anket çalışması uygulanmadan önce sınırlı sayıda kişiler ile bir ön anket çalışması yapılarak olası eksiklikler tamamlandıktan sonra alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Anket tamamlandıktan sonra SPSS 17 Statistics 17.0 istatistik paket programı kullanılmıştır. Ölçek güvenilirliği için Cronbach Alpha, ölçek geçerliliği için ise Lawshe yöntemi kullanılmıştır. Spearman Korelasyon, ölçüm verileri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yapılmıştır.

**Tablo 2. Ölçek Boyutlarının Normal Dağılıma Uygunluğu İçin Yapılan Kolmogorov-Semirnov ve Shapiro-Wilk testlerinin sonuçları**

BOYUTLAR	Kolmogorov/Semirnov(p)	shapiro-Wilk (p)
Turistik Değerler	,000	,000
Kamu ve Özel Sektör İmkânları	,000	,000
Erişilebilirlik	,000	,000
İnsan Kaynakları	,000	,000
İmaj ve Karakter	,000	,000
Alım Gücü	,000	,000
Marka Değer Olarak Şehrin Algılanması	,000	,000
Memnuniyet	,000	,000

Test sonucunda ölçek boyut ortalamaları nonparametrik dağılım gösterdiğinden, ikili grupların fark analizi için Mann Whitney-U, ikiden çok grubun fark analizi için ise Kruskal Wallis testleri kullanılmıştır. Her bir hipoteze göre kullanılan istatistik yöntemleri Tablo3.3'te verilmiştir.

**Tablo 3.Hipotezlerin Testi İçin Kullanılan Analiz Yöntemleri**

KORELASYON ANALİZİ	D.Sayısı	Test
<b>H<sub>1</sub></b> : Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyleriyle ,destinasyon marka imaj bileşenlerinin diğer boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.	7	Spearman Korelasyon
<b>H<sub>2</sub></b> : Ziyaretçilerin memnuniyet düzeyleriyle, şehri ifade eden marka algı boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.	7	Spearman Korelasyon
<b>HİPOTEZ</b>		
<b>H<sub>3</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları ,ziyaretçilerin cinsiyetlerine göre farklılık göstermektedir.	2	Mann Whitney-U
<b>H<sub>4</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin yaş gruplarına göre farklılık göstermektedir.	6	Kruskal Wallis
<b>H<sub>5</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin eğitim durumlarına göre farklılık göstermektedir.	5	Kruskal Wallis
<b>H<sub>6</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin medeni durumlarına göre farklılık göstermektedir.	2	Mann Whitney-U
<b>H<sub>7</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin aylık gelirlerine göre farklılık göstermektedir.	5	Kruskal Wallis
<b>H<sub>8</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin mesleklerine göre farklılık göstermektedir.	7	Kruskal Wallis
<b>H<sub>9</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin Malatya'ya geliş sıklığına göre farklılık göstermektedir.	3	Kruskal Wallis
<b>H<sub>10</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin kalacakları gün sayısına göre farklılık göstermektedir.	4	Kruskal Wallis
<b>H<sub>11</sub></b> : Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin ziyaret amaçlarına göre farklılık göstermektedir.	3	Kruskal Wallis



### **9.7. Araştırmanın Hipotezleri**

**H<sub>1</sub>:** Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyleriyle, destinasyon marka imaj bileşenlerinin diğer boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>1a</sub>:** Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyleriyle, destinasyon marka imaj boyutlarından ‘‘Turistik Değerler’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>1b</sub>:** Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyleriyle, destinasyon marka imaj boyutlarından ‘‘Kamu ve özel sektör İmkanları’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>1c</sub>:** Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyleriyle, destinasyon marka imaj boyutlarından ‘‘Erişilebilirlik’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>1d</sub>:** Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyleriyle, destinasyon marka imaj boyutlarından ‘‘İnsan Kaynakları’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>1e</sub>:** Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyleriyle, destinasyon marka imaj boyutlarından ‘‘İmaj ve Karakter’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>1f</sub>:** Ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyleriyle, destinasyon marka imaj boyutlarından ‘‘Alım Gücü’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>2</sub>:** Ziyaretçilerin memnuniyet düzeyleriyle, şehri ifade eden marka algı boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>2a</sub>:** Ziyaretçilerin memnuniyet düzeyleriyle, şehri ifade eden marka algı boyutlarından ‘‘Malatya yaşanılacak şehirdir’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>2b</sub>:** Ziyaretçilerin memnuniyet düzeyleriyle, şehri ifade eden marka algı boyutlarından ‘‘Malatya güvenli bir şehirdir’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>2c</sub>:** Ziyaretçilerin memnuniyet düzeyleriyle, şehri ifade eden marka algı boyutlarından ‘‘Malatya modern bir şehirdir’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>2d</sub>:** Ziyaretçilerin memnuniyet düzeyleriyle, şehri ifade eden marka algı boyutlarından ‘‘Malatya bir sağlık şehirdir’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>2e</sub>:** Ziyaretçilerin memnuniyet düzeyleriyle, şehri ifade eden marka algı boyutlarından ‘‘Malatya sanat şehri ve etkinlikler şehirdir’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>2f</sub>:** Ziyaretçilerin memnuniyet düzeyleriyle, şehri ifade eden marka algı boyutlarından ‘‘Malatya tarihi şehirdir’’ boyutu algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki vardır.

**H<sub>3</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin cinsiyetlerine göre farklılık göstermektedir.

**H<sub>4</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin yaş gruplarına göre farklılık göstermektedir.

**H<sub>5</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin eğitim durumlarına göre farklılık göstermektedir.

**H<sub>6</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin medeni durumlarına göre farklılık göstermektedir.

**H<sub>7</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin aylık gelirlerine göre farklılık göstermektedir.

**H<sub>8</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin mesleklerine göre farklılık göstermektedir.

**H<sub>9</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin Malatya’ya geliş sıklığına göre farklılık göstermektedir.

**H<sub>10</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin kalacakları gün sayısına göre farklılık göstermektedir.

**H<sub>11</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin ziyaret amaçlarına göre farklılık göstermektedir.

## 9.8. Araştırma Bulgularının Değerlendirilmesi

Çalışmanın bu bölümünde, araştırma kapsamında yapılan anketlerden elde edilen verilerin analizine yer verilmiştir.

### 9.8.1.Ziyaretçilerin Demografik Özellikleri

Ziyaretçilerin demografik bilgileri ile ilgili olarak cinsiyet, yaş ,eğitim durumu, medeni durum, sürekli ikamet edilen il, aylık gelir, meslek, Malatya'ya kaçınıcı gelişi olduğu, Malatya'da kalış süresi ve Malatya'yı asıl ziyaret amacı soruları sorulmuştur. Araştırmaya katılan ziyaretçilerin demografik özelliklerine ilişkin dağılımları Tablo 3.4'da verilmiştir.

**Tablo 4. Ziyaretçilerin Demografik Özelliklerine Göre Yüzde ve Frekans Dağılımı**

	<b>Kişi Sayısı(n)</b>	<b>Yüzde (%)</b>
<b><i>Cinsiyet</i></b>		
Erkek	200	48,8
Kadın	210	51,2
Toplam	<b>410</b>	
<b><i>Yaş</i></b>		
18-25 yaş arası	174	42,4
26-35 yaş arası	95	23,2
36-45 yaş arası	97	23,7
46-55 yaş arası	28	6,8
56-65 yaş arası	12	2,9
66 ve üzeri	4	1,0
Toplam	<b>410</b>	
<b><i>Eğitim Durumu</i></b>		
İlköğretim	76	18,5
Lise	90	22,0
Üniversite	220	53,7
Yüksek Lisans	19	4,6
Doktora	5	1,2
Toplam	<b>410</b>	
<b><i>Medeni Durum</i></b>		
Evli	192	46,8
Bekar	216	52,7
cevapsız	<b>2</b>	0,5
Toplam	<b>410</b>	
<b><i>Sürekli ikamet edilen il</i></b>		
Osmaniye	79	23,2
Adıyaman	48	14,1
Elazığ	37	10,9
Adana	19	5,6
Diyarbakır	15	4,4
İstanbul	13	3,8
Diğer	199	38
Toplam	<b>410</b>	
<b><i>Aylık Gelir</i></b>		
2000'e kadar	261	63,7
2001-4000 arası	118	28,8
4001-6000 arası	14	3,4
6001-8000 arası	4	1,0
8001 ve yukarısı	11	2,7
Cevapsız	2	0,5
Toplam	<b>410</b>	

Toplam		
<b>Meslek</b>		
Ev Hanımı	28	6,8
Kamu Çalışanı	106	25,9
Esnaf	17	4,2
İş veren (Sanayi- Hizmet Sektörü)	25	6,1
Emekli	9	2,2
İşçi	71	17,4
Öğrenci	145	35,4
Diğer	9	2,0
	<b>410</b>	
Toplam		
<b>Malatya'ya Kaçınıcı Geliş sayısı</b>		
İlk geliş	82	20,0
İkinci geliş	78	19,0
Üç ve üzeri kez geliş	212	51,7
Cevapsız	38	9,2
	<b>410</b>	
Toplam		
<b>Malatya'yı Ziyaret Amacınız</b>		
Kültürel Gezi	49	11,9
Kongre, Seminer veya Toplantı Amaçlı	30	7,3
Eş/Dost Ziyareti	120	29,2
Diğer	172	41,9
Yanıtsız	39	9,5
Toplam	<b>410</b>	

Araştırmaya katılan Malaya ziyaretçilerinin demografik özellikleri incelendiğinde cinsiyet olarak (%48,8) ile erkek (%51,2) ile kadın katılımcıdan oluştuğu görülmektedir. Bu durum cinsiyet dağılımının birbirine yakın olduğunu göstermektedir. Ziyaretçilerin yaş durumuna bakıldığında (%65,6) lık bir oran ile 18-35 yaş arası genç katılımcılardan oluştuğu görülmektedir. Eğitim durumlarına bakıldığında (%53,7) lik bir oran ile üniversite mezunlarının çoğunlukta olduğu görülmektedir. Medeni durum dağılımında evli olanlar (%46,8) bekar olanlar ise (%52,7) dir.

Evli ve bekarların birbirine yakın oranlarda olduğu görülmektedir. Sürekli ikamet edilen illere baktığımızda (%23,2) ile Osmaniye birinci sırada, (%14,1) ile Adıyaman ikinci, (%10,9) ile Elazığ üçüncü sırada gelmektedir. Aylık gelir açısından ziyaretçilerin (%63,7) lik kısmının 2000 TL ye kadar olan gelir dilimine sahip olduğu görülmektedir. Ziyaretçilerin meslek dağılımlarında (%35,4) oran ile öğrenciler birinci sırada iken, (%25,9) ile kamu çalışanları izlemektedir. Malatya'ya geliş sayısı (%51,7) oranı ile üç ve üzeri kez geliş olduğu görülmüştür. Ziyaretçilerin (%41,9) oranındaki büyük bir bölümü Malatya'yı ziyaret amacınız sorusuna diğer nedenler derken, (%29,2) oranındaki diğer bir bölümü Malatya'yı ziyaret amacının eş/dost ziyareti olduğunu belirtmiştir.

**Tablo 5. Ziyaretçilerin Ölçek boyutlarına Verdikleri Cevapların Ortalama değerleri**

BOYUTLAR	Ziyaretçi Ortalama
Turistik Değerler	3,40
Kamu ve Özel Sektör İmkânları	3,29
Erişilebilirlik	3,66
İnsan Kaynakları	3,39
İmaj ve Karakter	3,62
Alım Gücü	3,32
Marka Değer Olarak Şehrin Algılanması	3,66
Memnuniyet	3,73

Ziyaretçilerin destinasyon marka imaj bileşenleri, marka değer olarak şehrin algılanması ve memnuniyet boyutları incelendiğinde, en fazla puanın memnuniyet konusunda alındığı görülmektedir. Bunu ikinci sırada erişilebilirlik ile marka değer olarak şehrin algılanması boyutları izlemektedir. Daha sonra sırası ile imaj ve karakter, turistik değerler, insan kaynakları, alım gücü izlemektedir. Kamu ve özel sektör imkanları ise şehrin destinasyon ma Hipotezlerin testinden önce, verilerin dağılımının normallik testine bakılması gerekir. Bunun için yapılan Kolmogorov-Semirnov ve Shapiro-Wilk testlerinin sonuçları normal dağılıma uymamaktadır ( $p < 0,05$ ). Significant(önem) değerleri 0.05'ten küçük olduğu için  $H_0$  hipotezi(aralarında anlamlı bir farklılık yoktur) reddedilir.  $H_1$  hipotezi(aralarında anlamlı bir farklılık vardır) kabul edilir.

**Tablo 6. Ziyaretçilerin Şehri İfade Eden Marka Algı Düzeyine İlişkin Görüşleri ile Destinasyon Marka İmaj Bileşenleri Arasındaki Korelasyon Analizi Sonuçları**

	Marka değer olarak şehrin algılanması	Turistik değerler	Kamu ve özel sektör imkânları	Erişilebilirlik	İnsan kaynakları	İmaj ve karakter	Alım gücü
Marka değer olarak şehrin algılanması	1,000	,645	,587	,528	,619	,729	,532
		,000	,000	,000	,000	,000	,000
Turistik değerler	,645	1,000	,663	,484	,659	,736	,516
	,000		,000	,000	,000	,000	,000
Kamu ve özel sektör imkânları	,587	,663	1,000	,592	,739	,694	,546
	,000	,000		,000	,000	,000	,000
Erişilebilirlik	,528	,484	,592	1,000	,575	,600	,440
	,000	,000	,000		,000	,000	,000
İnsan kaynakları	,619	,659	,739	,575	1,000	,762	,619
	,000	,000	,000	,000		,000	,000
İmaj ve karakter	,729	,736	,694	,600	,762	1,000	,596
	,000	,000	,000	,000	,000		,000
Alım gücü	,532	,516	,546	,440	,619	,596	1,000
	,000	,000	,000	,000	,000	,000	

Tabloda görüldüğü gibi, ziyaretçilerin marka değer olarak şehrin algılanması düzeyleri ile destinasyon marka imaj boyutları arasında istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ( $p < 0,01$ ). Korelasyon katsayıları incelendiğinde, bu ilişkinin en fazla imaj ve karakter boyutu ile olduğu, en az ise erişilebilirlik boyutu ile olduğu görülmektedir. Ziyaretçilerin marka değer olarak şehrin algılanması düzeylerinin hangi boyuttan ne kadar etkilendiğini daha detaylı olarak Tablo 3.7.'da görmek mümkündür.

**Tablo 7. Ziyaretçilerin Şehri İfade Eden Marka Algı Düzeyine İlişkin Görüşleri ile Destinasyon Marka İmaj Bileşenlerinin Korelasyon Analizi Sonuçları**

Boyutlar	r	p	Sıralama
İmaj ve Karakter	,729	,000	1
Turistik Değerler	,645	,000	2
İnsan Kaynakları	,619	,000	3
Kamu ve Özel Sektör İmkânları	,587	,000	4
Alım Gücü	,532	,000	5
Erişilebilirlik	,528	,000	6

Tablodan da görüldüğü gibi, ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyine ilişkin görüşlerinin olumlu olmasında en önemli etken imaj ve karakterdir. Bunu turistik değerler, insan kaynakları, kamu ve özel sektör imkânları, alım gücü ve erişilebilirlik izlemektedir. Tabloya göre ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyini olumlu algılamaları yani Malatya şehrini bir marka olarak ifade edebilmeleri için, özellikle imaj ve karakter boyutundaki konularda çalışmalar yapılabilir.

İmaj ve karakter boyutunu oluşturan ve anket katılımcıları tarafından en düşük değeri alan Malatya'daki turist rehberliği hizmetleri yeterli ve tatminkârdır maddesi ile Malatya için yapılan tanıtım faaliyetleri yeterli düzeydedir maddeleri başta olmak üzere ilgili bütün maddeler etkin bir şekilde güçlendirilmelidir. Tabloya göre ziyaretçilerin şehri ifade eden marka algı düzeyine ilişkin görüşlerinin olumlu olmasında en az etki erişilebilirlik faktörüdür. Bu konuda şehir dışında gelen ziyaretçilerin hava alanı, gar ve terminalden şehre içine varış noktaları ile seyahat için gerekli işlemler(bilet bulma, yer ayırma vb.) daha etkin uygulamalar yapılabilir.

**Tablo 8. Ziyaretçilerin Memnuniyet Düzeyine İlişkin Görüşleri ile Şehri İfade Eden Marka Algı Düzeyine İlişkin Görüşleri Arasındaki Korelasyon Analizi Sonuçları**

	Memnu niyet Algılaması	Malatya yaşanılacak şehirdir	Malatya güvenli bir şehirdir	Malatya modern bir şehirdir	Malatya bir sağlık şehridir	Malatya sanat şehri /etkinlikler şehridir	Malatya tarihi bir şehirdir
Memnu niyet Algılaması	1,000	,618	,562	,525	,502	,346	,407
		,000	,000	,000	,000	,000	,000
Malatya yaşanılacak şehirdir	,618	1,000	,698	,510	,446	,305	,327
			,000	,000	,000	,000	,000
Malatya güvenli bir şehirdir	,562	,698	1,000	,544	,510	,303	,365
		,000		,000	,000	,000	,000
Malatya modern bir şehirdir	,525	,510	,544	1,000	,608	,503	,415
		,000	,000		,000	,000	,000
Malatya bir sağlık şehridir	,502	,446	,510	,608	1,000	,539	,569
		,000	,000	,000		,000	,000
Malatya sanat şehri /etkinlikler şehridir	,346	,305	,303	,503	,539	1,000	,569
		,000	,000	,000	,000		,000
Malatya tarihi bir şehirdir	,407	,327	,365	,415	,569	,569	1,000
		,000	,000	,000	,000	,000	

Tablodan da görüldüğü gibi, ziyaretçilerin memnuniyet düzeyine ilişkin görüşleri ile marka değer olarak şehrin algılanması arasında istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Bu ilişkinin en yüksek

olduğu değer “Malatya yaşanılacak şehirdir”(0,618) maddesidir. İlişkinin en az olduğu değer ise “Malatya sanat şehri ve etkinlikler şehridir”(0,346) maddesidir. Özellikle ilgili kurumların sanat ve değişik kültürel faaliyetler ile ilgili etkinlikleri artırmaları Malatya’yı ziyaret eden ziyaretçilerin memnuniyet düzeylerini arttırabilir.

**Tablo 9. Ziyaretçilerin Memnuniyet Düzeyine İlişkin Görüşleri ile Şehri İfade Eden Marka Algı Düzeyine İlişkin Görüşleri Arasındaki Korelasyon Analizi Sonuçları**

Boyutlar	r	p	Sıralama
Malatya yaşanılacak şehirdir	,618	,000	1
Malatya güvenli bir şehirdir	,562	,000	2
Malatya modern bir şehirdir	,525	,000	3
Malatya bir sağlık şehridir	,502	,000	4
Malatya tarihi bir şehirdir	,407	,000	5
Malatya sanat şehri /etkinlikler şehridir	,346	,000	6

**H<sub>3</sub>**:Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları ,ziyaretçilerin cinsiyetlerine göre farklılık göstermektedir.

**Tablo 10.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Cinsiyet Gruplarına Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	Erkek	Kadın	Z	p
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	3,80	3,67	-1,138	0,255

Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları ,ziyaretçilerin cinsiyetlerine göre değerlendirildiğinde (p > 0,05) olduğu için anlamlı bir farklılık yoktur.

**H<sub>4</sub>**: Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin yaş gruplarına göre farklılık göstermektedir.

**Tablo 11.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Yaş Gruplarına Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	18-25	26-35	36-45	46-55	56-65	66 ve üzeri	X <sup>2</sup>	p
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	3,57	3,65	3,95	4,21	3,72	4,43	19,074	0,002

Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin yaş gruplarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmaktadır(p < 0,05).Yaş faktörü ile ziyaretçilerin Malatya ile ilgili memnuniyet faktörü arasında (56-65 yaş gurubu hariç)

Yaş arttıkça memnuniyet düzeyinin de arttığını görüyoruz. Özellikle 66 yaş ve üzeri ziyaretçilere yönelik çalışmaların arttırılması turistlerin Malatya ile ilgili memnuniyet düzeylerini yükseltmede önem arz etmektedir.

**H<sub>5</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin eğitim durumlarına göre farklılık göstermektedir.

**Tablo 12.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Eğitim Durumlarına Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	ilköğretim	lise	üniversite	Yüksek lisans	doktora	X <sup>2</sup>	P
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	4,08	3,81	3,57	3,86	3,60	16,680	0,002

Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin eğitim durumlarına göre değerlendirildiğinde ( $p < 0,05$ ) olduğu için anlamlı bir farklılık göstermektedir. Yüksek lisans düzeyindeki eğitim seviyesi dışında genel bir değerlendirme yapılırsa, ziyaretçilerin eğitim seviyesi arttıkça Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları düşmektedir. Tabloya göre eğitim seviyesi düşük olan kesime yönelik yapılacak olan çalışmalar ziyaretçilerin Malatya ile ilgili memnuniyet algı düzeyini arttıracaktır. Uzun vadede ise eğitim seviyesi yüksek olanlara yönelik çalışmalar yapılabilir.

**H<sub>6</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin medeni durumlarına göre farklılık göstermektedir.

**Tablo 13.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Medeni Durumlarına Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	Evli	Bekar	Z	p
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	3,86	3,61	-2,304	0,021

Ziyaretçilerin Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları ile medeni durumları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ( $p < 0,05$ ). Evli olan insanların memnuniyet düzeyleri daha yüksek olduğundan evli insanlara yönelik faaliyetlerin artırılmasına yönelik çalışmalar önem arz etmektedir.

**H<sub>7</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin aylık gelirlerine göre farklılık göstermektedir.

**Tablo14.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Aylık Gelirlerine Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	2000'e kadar	2001-4000	4001-6000	6001-8000	8001 ve üzeri	X <sup>2</sup>	p
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	3,70	3,73	4,25	3,12	3,90	6,802	0,147

Ziyaretçilerin Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, aylık gelirlerine göre değerlendirildiğinde ( $p > 0,05$ ) olduğu için anlamlı bir farklılık yoktur.

**H<sub>8</sub>:** Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin mesleklerine göre farklılık göstermektedir.

**Tablo 15.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Mesleklerine Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	Ev hanımı	Kamu çalışanı	Esnaf	İşveren	Emekli	İşçi	Öğrenci	Diğer	X <sup>2</sup>	P
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	3,93	3,81	4,10	4,28	4,16	3,82	3,43	3,84	27,798	0,000

Ziyaretçilerin Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, mesleklerine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir ( $p < 0,05$ ). Özellikle işveren(sanayi-hizmet sektörü),emekli ve esnaf gruplarının Malatya ile ilgili memnuniyet algı düzeyleri yüksek olduğundan bu kesimlere yönelik çalışmaların artırılması önem arz etmektedir.

**H<sub>9</sub>**: Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin Malatya'ya geliş sıklığına göre farklılık göstermektedir.

**Tablo 16.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Malatya'ya Geliş Sıklığına Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	İlk geliş	İkinci	Üç ve üzeri	X <sup>2</sup>	P
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	3,46	3,79	3,79	11,787	0,003

Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin Malatya'ya geliş sıklığına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir ( $p < 0,05$ ).Ziyaretçilerin Malatya'ya geliş sıklıkları arttıkça Malatya ile ilgili memnuniyet seviyeleri de yükselmektedir. Söz konusu memnuniyet seviyelerinin daha fazla artması için tanıtım faaliyetlerinin artırılması büyük önem arz etmektedir.

**H<sub>10</sub>**: Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin kalacakları gün sayısına göre farklılık göstermektedir.

**Tablo 17.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Kalacakları Gün Sayısına Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	Günübirlik	1 Gece	2-3 Gece	4 Gece ve fazlası	X <sup>2</sup>	P
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	3,74	3,68	3,80	3,68	0,937	0,816

Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin kalacakları gün sayısına göre istatistiksel olarak değerlendirildiğinde ( $p > 0,05$ ) olduğu için anlamlı bir farklılık yoktur.

**H<sub>11</sub>**: Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin ziyaret amaçlarına göre farklılık göstermektedir.

**Tablo 18.Ziyaretçilerin Malatya ile İlgili Memnuniyet Faktör Algısının Ziyaret Amaçlarına Göre Dağılımına İlişkin Fark Analizi Sonuçları.**

BOYUT	Kültürel gezi	Kongre/toplantı amaçlı	Eş/dost ziyareti	Diğer	X <sup>2</sup>	P
Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları	3,64	3,58	3,99	3,56	15,191	0,02



Malatya ile ilgili memnuniyet faktör algıları, ziyaretçilerin ziyaret amaçlarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir ( $p < 0,05$ ). Ziyaretçilerin Malatya ile ilgili memnuniyet algıları eş/dost ziyaret amacına göre değerlendirildiğinde memnuniyet algısı diğer boyutlara göre daha yüksektir. Ziyaretçilerin için kültürel geziler ve kongre/toplantı amaçlı gezilere yönelik çalışmaların artırılması ile memnuniyet seviyesi daha fazla yükseltilebilir.

#### **Açık Uçlu Soruların Değerlendirilmesi**

Malatya'ya gelen ziyaretçilere, Malatya denilince akla gelen üçüncü özellik sorulduğunda siyasetçi kavramını ifade etmişlerdir. Siyasetçi kavramı ile ifade ettikleri kişiler ise İsmet İnönü ve Turgut Özal'dır. Bu iki siyasetçide Türk siyasi hayatının belli dönemlerine damgasını vurmuş şahsiyetlerdir. Her ikisi de uzun yıllar siyasetin içinde kalmış hem başbakanlık hem de cumhurbaşkanlığı yapmış kişilerdir. Bu siyasetçiler bugün yaşamıyor olsalar da Türk siyasi hayatına olan etkileri ve günümüze olan yansımaları tetkik edilmelidir.

Malatya'yı bölgedeki diğer illerden sırası ile farklı kılan üç özellik ziyaretçiler için kayısı (% 17,5), misafirperver (13,6), üçüncü sırada ise toplamda (%12,3)'lük bir orana sahip olan çevre temizliği (%4,01), tarihi mekanlar (%4,01) ve gastronomi (%4,01) gelmektedir. Türkiye'nin doğu ve güney doğusunda güvenlik sorunlarının yaşandığı birçok il varken ülkenin doğusunda yer alan Malatya'da böyle bir sorunun yaşanmaması halkın hoşgörüsü, saygı ve sevgi unsurlarına ziyadesiyle önem vermesi bölgedeki birçok il ile kıyaslandığında Malatya'nın gelişme ve kendini ifade etme potansiyeline fazlasıyla sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Ziyaretçiler çevre temizliği ve tarihi mekânların da şehrin olumlu imajına katkıda bulunacağını belirtmektedir.

### **10. SONUÇ VE ÖNERİLER**

Yapılan bu çalışmada, şehri ifade eden marka algılarının oluşumu ile destinasyon marka imaj değerleri arasındaki ilişki Malatya'ya gelen ziyaretçiler açısından analiz edilmiştir. Ardından şehri ifade eden marka algıları ile memnuniyet düzeyi arasındaki ilişki ziyaretçiler açısından incelenmiştir. Son olarak da memnuniyet faktörünü ziyaretçilerin demografik özelliklerine göre nasıl algılandığı analizi yapılmıştır.

Anket çalışmasına katılan ziyaretçilerin demografik yapısı incelendiğinde ise çoğunluğun 18 ile 45 yaş arasında (%89,3) lise ve üniversite düzeyinde eğitime sahip (%75,7) cinsiyet ve medeni durum açısından yaklaşık olarak homojen bir dağılım gösteren, aylık gelir olarak çoğunluğun ortalama düzeyin altında (%63,7) bir gelire sahip olduğu, Malatya'ya sıklıkla gelen ve temel geliş amacı eş/dost ziyareti, kültürel gezi ya da çeşitli sebeplerle olan bir yapı ortaya çıkmaktadır. Malatya, iş ve kongre turizmi açısından gelişmekte olan istikrarlı bir bölge içinde olmasına rağmen ziyaretçilerden çok az bir bölümü (%7,3) seminer ya da toplantı amaçlı şehre geldiğini ifade etmektedir. Kongre ve toplantı turizmi potansiyelini arttırmak için iş ve kongre turizmini destekleyecek çalışmaların yapılması (altyapı, bina, iletişim ve haberleşme) önem arz etmektedir. Araştırmada ziyaretçilerin marka değer olarak şehrin algılanma düzeyleri ile destinasyon marka imaj boyutları arasındaki ilişki de incelenmiştir. Korelasyon analiz sonuçları incelendiğinde Ziyaretçilerin marka değer olarak şehri algılamalarında en fazla ilişkinin imaj ve karakter boyutu ile olduğu görülmektedir. Bunu sırasıyla turistik değerler, insan kaynakları, kamu-özel Sektör İmkânları, alım gücü ve erişilebilirlik boyutu izlemektedir.

Araştırmada anket soruları içerisinde yer alan marka değer olarak şehrin algılanması ile memnuniyet boyutları da değerlendirilmiştir. Ziyaretçilerin marka değer olarak şehrin algılanması boyutuna ortalamanın üzerinde yüksek bir değer verdiği görülmektedir. Ziyaretçiler en fazla değeri Malatya güvenilir bir şehirdir maddesine verdiği görülmektedir. En az değeri ise Malatya sanat şehri ve etkinlikler şehridir maddesine vermiştir. Ziyaretçilerin memnuniyet boyutuna ortalamanın üzerinde bir değer verdiği görülmektedir. En fazla değer bu ziyaretimde edindiğim olumlu deneyimleri tanıdıklarımla paylaşacağım maddesine verirken; en az değeri Malatya'yı ziyaret ederken kendimi evimde hissettim maddesine vermiştir.

Genel olarak ziyaretçilerin, Malatya şehri ile ilgili memnuniyet düzeyleri ile demografik özellikleri arasındaki ilişki incelendiğinde yaş, eğitim, medeni durum, meslek, Malatya'ya geliş sıklığı ve Malatya'ya geliş amacı açısından etkisinin olduğu görülmektedir. Malatya'yı ziyaret eden ziyaretçiler içinde, evli, ileri yaşta, eğitim seviyesi ilköğretim, lise ve yüksek lisans düzeyinde, meslek olarak işveren, emekli, esnaf ya da ev hanımı olan, Malatya'ya eş/dost ziyareti için birden fazla kez gelenlerin şehir ile ilgili memnuniyet düzeyleri daha yüksektir.

Ziyaretçilerden bekâr, daha genç yaşta, eğitim seviyesi lisans ve doktora düzeyinde olan, meslek olarak öğrenci, kamu çalışanı ve diğer meslekleri icra eden, Malatya'ya ilk defa kongre/toplantı amaçlı ya da kültürel gezi için gelen insanların şehir ile ilgili memnuniyet seviyeleri daha düşüktür. Bu nedenle Malatya'yı ziyaret eden kişilerin memnuniyet düzeylerini genel olarak arttırmak için ziyaretçilerden bekâr, daha genç yaşta, eğitim

seviyesi lisans ve doktora düzeyinde olan, meslek olarak öğrenci, kamu çalışanı ve diğer meslekleri icra eden, Malatya'ya ilk defa kongre/toplantı amaçlı ya da kültürel gezi için gelen insanlarında şehir ile ilgili memnuniyet algılarını yükseltecek çalışmalar yapılmalıdır.

Malatya şehrinin marka potansiyeli ziyaretçiler için değerlendirildiğinde Malatya'yı yaşanılacak, modern ve güvenli bir şehir olarak değerlendirebiliriz. Malatya ile ilgili marka imaj algısının artması, daha fazla memnuniyetin oluşması ve belirlenen hedefler doğrultusunda şehrin pazarlanması için ziyaretçiler açısından daha genç, bekar, nispeten eğitim seviyesi yüksek olan gruplara yönelik marka imaj çalışmalarına yer verilmesi gerekir. Ayrıca öğrenci ve kamu çalışanı gruplarına yönelik marka imaj çalışmaları yapılması önem arz etmektedir. Mevcut destinasyon marka imajının pazarlanmasında ise evli, ileri yaşta, eğitim seviyesi nispeten daha düşük grubun seçilmesi gerekir. Ayrıca ziyaretçiler için işveren, emekli ve esnaf grubuna yönelik çalışmaların artırılması gerekmektedir.

Malatya'nın şehir pazarlaması açısından değerlendirilmesinde Ayda GÖK ve Hakan TUNA tarafından yapılan "Turizm Pazarlaması Açısından Malatya İlinin Potansiyelinin Belirlenmesi" adlı bir başka çalışmada araştırma sonuçlarına göre Malatya ili turizminin güçlü yönleri sağlık tesisleri, zengin tarih, kültür ve tabiat varlıkları, coğrafi konum, iklim ve bozulmamış çevre olarak belirlenmiştir. Zayıf yönleri tanıtım ve pazarlamanın yetersizliği, turizm bilincinin gelişmemiş olması, yatırımcılar için çekim merkezi olmaması, alt yapı ve hizmet kalitesinin yetersizliği, kurumlar arası iletişim ve koordinasyon eksikliği, yerel yönetimlerin ilgisizliği eğlence ve alışveriş noktalarının yetersizliği olarak bulunmuştur. Fırsatları üniversite şehri olması, dağ, tarih ve kültür turizmine olan ilginin artması ve sağlık tesislerinin sayısının çok olmasıdır. Tehdit unsurları ise kentin turistik imajının zayıflığı, imar ve yapı denetiminin zayıflığı olarak bulunmuştur(Gök ve Tuna,2013).

Gök ve Tuna tarafından yapılan çalışmayı "Şehir pazarlamasına göre Malatya'nın ziyaretçiler tarafından değerlendirilmesi" çalışması ile kıyasladığımızda coğrafi konum, iklim, üniversite şehri olması, tarih ve kültür turizmine olan potansiyel ilgi ortak olumlu unsurlar olarak değerlendirilirken; tanıtım ve pazarlamanın yetersizliği, turizm bilincinin gelişmemiş olması, alt yapı ve hizmet kalitesinin yetersizliği, eğlence ve alışveriş noktalarının yetersiz olması ortak olumsuz değerler olarak ifade edilmektedir. Bu çalışmalarda elde edilen sonuçlara göre aşağıdaki öneriler getirilebilir.

- Şehir pazarlaması sürecini baştan sona yönetecek ve sürekli geliştirecek danışma ve koordinasyon kurulu oluşturulabilir. Bu kurulun içinde başta Malatya büyük şehir belediyesi olmak üzere merkez ilçe belediyeleri ve diğer ilçe belediyeleri, valilik, Üniversite, sivil toplum kuruluşları, ilgili kuruluşların oda temsilcileri vb. olabilir.

- Şehrin pazarlamasında, şehir varlıkları, şehir kimliği, şehir imajı ve algılarının bir bütün olarak ele alınarak yeni stratejilerin geliştirilmesinde kullanılabilir. Turizm bilincinin geliştirilmesi ve özellikle yabancı dil bilen personelin bu alanda isdiham edilmesi önemlidir. Bu amaçla tanıtım ve bilinçlendirme programları ilgili kuruluşlar tarafından yapılabilir. Tanıtım noktasında görsel ve yazılı basın yanısıra billboard, ışıklı tabela, dijital görseller vb.yaygın bir şekilde kullanılması önem arz etmektedir.

- Malatya'nın tarihi değerleri aslına uygun olarak restore edilerek ziyaretçilerin ilgisine sunulabilir. Özellikle Battalgazi ilçesindeki tarihi eserler üzerinde yapılacak olan çalışmalar büyük öneme sahiptir.

- Malatya merkez belediyelerin altyapı ve çevre düzenleme çalışmalarının etkin ve kalıcı bir şekilde yapılması önemlidir. Yapılacak olan çalışmaların uzun bir sürece yayılmadan sonuçlandırılması büyük önem arz etmektedir.

- Malatya'da 40 yıldır sadece bir üniversite bulunmaktadır. Nüfusun hızla artması, eğitime bakış açısının daha önemli hale gelmesi, Malatya'nın büyük şehir statüsüne kavuşması üniversite sayısının da artmasını gerektirmektedir. Bu durum yapılan çalışmalarda da dile getirilmektedir.

- Araştırma sonuçları sağlık, kongre ve gastronomi turizmi gibi alanların yeterince değerlendirilmediğini göstermektedir. Şehrin pazarlanması sürecinde özellikle bu alanlarında içinde olduğu yeni bir destinasyon imaj çalışması yapılabilir.

- Araştırma sonucuna göre içinde kayısı, yaşanılacak şehir, güvenli şehir ve modern şehir temalarının işleneceği bir logo tasarımı geliştirilebilir.

#### KAYNAKÇA

1. (AMA). American marketing Association (2007). What is the definition of Marketing? <http://appserver.marketingpower.com/supporttrio/index.php?action=kb&article=4>.  
ErişimTarihi:03.01.2016
2. AVCILAR M.Yüksel ve KARA Ergün, (2015)’’ Şehir Markası Kavramı ve Marka Şehir Yaratma Stratejilerine Yönelik Literatür İncelemesi’’Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi,Bahar (34) s.76-94.
3. AYTAÇ İsmail, (2015)’’Geleneksel Malatya Evleri Envanteri’’(1.Baskı),Malatya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.Yayımları.
4. CEYLAN H. Hüseyin (2010)’Yerel Kalkınma ve Rekabet Aracı Olarak Şehir Pazarlamasında Yatırımcıların Yatırım Destinasyon Tercih Yapılarının Belirlenmesi ve Uşak Tekstil Sektöründe Bir Uygulama’’,Afyon Kocatepe Üniversitesi,.
5. CHANG, L. C. (2005). The Study of Subculture and Consumer Behavior: An Example of Taiwanese University Students’ Consumption Culture. Journal of American Academy of Business, Vol: 7, No: 2, 258-264.
6. COHEN,Loise, Lawrance Manion,Keith Morrison,(2007)’’ Research Methods in Education’’,(1st.Ed.)Routledge,New York.
7. ÇİÇEK Arif, (2011),’’Malatya’da Meslek Yapısı ve Sosyal Hareketlilik’’ Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,Malatya.
8. GÖK Ayda ve TUNA Hakan, (2013),’’ Turizm Pazarlaması Açısından Malatya İlinin Potansiyelinin Belirlenmesi’’ KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar DergisiC.15 (24),3
9. HERNANDEZ M. Gascó ve CORONAS T., Torres, (2009),’’Information Communication Technologies and City Marketing’’,(1.Baskı) ,Information Science Reference, New York.
10. KAYA Funda ve MARANGOZ Mehmet, 2014’’Marka Şehirlerin Ticari Kimlik Belirleyicileri’’Journal of Management, Marketing and Logistics ,Volume.1, (1) 37-47.
11. KOTLER, P., I. REİN, H.D. HAİDER, (1993). ‘’Marketing Places: Attracting Investment, Industry, and Tourism to Cities, Regions and Nations’’, New York: The Free Press.
12. KOTLER, P. , C. APLUND, I. REİN ve D. HAİDER, (1999). Marketing Places Europe: How to Attract Investments, Industries, Residents and Visitors to Cities, Communities, Regions and Nations in Europe. New York: Financial Times Prentice-Hall

13. MALATYA BÜYÜK ŞEHİR BELEDİYESİ, (2015b)''Stratejik Plan 2015-2019''Malatya Büyük Şehir Belediyesi Yayını, Malatya,.
14. MALATYA TİCARET ODASI,(2014) ''Stratejik Plan(2014-2017)''<http://www.malatyatso.org.tr/assets/images/oda/sp2.pdf>. Erişim Tarihi:03.04.2016
15. MALATYA VALİLİĞİ, (2014),''İl Gıda Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğü Birifing Dosyası'', Malatya Valiliği Yayını, Malatya. [http:// malatya. tarim.gov.tr /Menu /16 /Faaliyetlerimiz](http://malatya.tarim.gov.tr/Menu/16/Faaliyetlerimiz). Erişim tarihi: 03.05.2016
16. MALATYA VALİLİĞİ, İl Çevre ve Şehircilik Müdürlüğü, (2011),''Malatya İl Çevre Durum Raporu'',Malatya,[http://www. csb. gov. tr/turkce/ dosya/ ced /icdr 2011 / malatya\\_icdr2011.pdf](http://www.csb.gov.tr/turkce/dosya/ced/icdr2011/malatya_icdr2011.pdf). Erişim Tarihi:02.03.2016
17. MALATYA VALİLİĞİ, Malatya Kent Rehberi (2013),''Malatya Kayısı'', Malatya Valiliği Yayını, Malatya.
18. NAKİP, Mahir,(2006),''Pazarlama Araştırmaları'',(2.Basım),Seçkin Yayıncılık, Ankara.
19. TUĞRULCA Orhan, ''Malatya Tarih Kent ve Kültür(Neolitik Dönemden Osmanlı Dönemine Kadar MÖ:7000-MS:1300),(1.Baskı),Malatya Belediyesi Kültür Yayınları,İstanbul,2013a.
20. VENEZİANO, Louis and HOOPER, Jacqueline (1997), 'A Method for Quantifying Content Validity of Health Related', American Journal of Health Behavior, 21(1), 67-70.
21. WORLD TOURİSM ORGANİZATİON (WTO),2007.''A Practical Guid to Tourism Destination Management'', *World Tourism Organization,, Calle Capitan Haya, Madrid, Spain*, ISBN 978-92-844-1234-3.
22. <http://yigm.kulturturizm.gov.tr/TR,9857/isletme-belgeli-tesisler.html>
23. <http://www.malatya.gov.tr/turistik-tesisler>.Erişim Tarihi:15.07.2016

## **2014-2015 SPOR TOTO SÜPER LİG SÜLEYMAN SEBA SEZONU'NDA OYNAYAN TAKIMLARIN ASGARİ SAĞLIK GİDERLERİNİN TAHMİNİ**

**Mahmut AÇAK**

İnönü Üniversitesi BESYO  
mahmut.acak@inonu.edu.tr

**Recep KARABULUT**

İnönü Üniversitesi İİBF  
recep.karabulut@inonu.edu.tr

**Ramazan BAYER**

İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü

### **ÖZET**

Bu çalışma; 2014-2015 sezonunda Türkiye Spor Toto Süper Liginde mücadele eden 18 takımın bu sezonda asgari sağlık harcamalarını tahmini olarak belirlemek için yapılmıştır. Kulüplerin toplam sağlık giderleri iki ana harcama kalemi üzerinden hesaplanmaya çalışılmıştır. Birincisi; sağlık personeli giderleri. Bunun için, sağlık çalışanlarının çalışma esasları ile hak ve yükümlülüklerini belirlemek amacıyla düzenlenmiş olan Türkiye Futbol Federasyonu Sağlık Ekiplerinin Yapılanmaları ve İşleyişleri Talimatı esas alınmıştır. İkinci harcama maliyeti ise; 2014-2015 sezonunda yer alan takımların bu sezondaki müsabakalarda en az bir kere oynamış olan sporcuların sezon süresince sakatlanma ve/veya yaralanma türü ve sayıları ve medikal malzeme giderleri esas alınarak tahmin edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın yöntemi olarak; öncelikle, söz konusu sezonda Türkiye Spor Toto Süper Liginde yer alan **ÖRNEKBİR** kulübün sağlık harcamaları (verileri) gider kayıtları üzerinden tespit edilmiş ve bu takımın piyasa değeri esas alınarak sağlık harcama endeksi oluşturulmuştur. Diğer 17 takımın sağlık harcamaları, her bir takımın piyasa değeri esas alınarak personel sağlık giderleri ve sakatlanma ve/veya yaralanma türüne ve sayılarına bağlı olarak belirlenen endekse üzerinden hesaplanmaya çalışılmıştır. 2014-2015 Türkiye Spor Toto Süper Liginde yer alan 18 takımın sağlık harcamalarının toplamı yaklaşık 12,69 milyon Euro olarak hesaplanmıştır. Bu tutar kulüplerin kadro değerlerinin ancak (970 milyon €) % 1,31 kadardır. Sporcuların aktif spor yaşantı süreleri çok kısa bir zamanı kapsamaktadır. Bu nedenle sporcu sağlığı ve güvenliği konusunda eksiklerin giderilmesi, mevcut yasal düzenlemelerin güncelleştirilmesi ve denetleme mekanizmalarının etkili duruma getirilmesi gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler;** Futbol, Türkiye Spor Toto Süper Ligi, Sağlık, Sağlık Giderleri

**ESTIMATION OF MINIMUM HEALTH EXPENDITURES OF TEAMS PLAYING IN  
SÜLEYMAN SEBA SPOR TOTO SUPER LEAGUE IN 2014-2015 FOOTBALL  
SEASON**

**ABSTRACT**

The purpose of this study is to estimate the minimum health expenditure of 18 teams competing in the Super Toto Super League in Turkey during the 2014-2015 season. The total health expenses of the clubs were tried to be estimated over two main expenditure items. First expenditure is health personnel expenses. For this, the Turkish Football Federation Health Team Structures and Operation Instructions, which are designed to determine the working principles and rights and obligations of health personnel, are taken as basis. Second expenditure is medical treatment and medical equipment expenses. For this, the football players', who played at least once in a match during the competitions of the teams in the 2014-2015 season, were tried to be estimated based on the type and number of injuries during the season and the medical equipment expenses. As a method of this study; Firstly, the health expenditures (data) of A club located in Turkey Sports Toto Super League were determined through expense records. Then, an health expenditure index determined based on the market value of THIS team. The health expenditures of the other 17 teams were calculated on the basis of the market value of each team on the basis of personnel health expenditures and indices determined depending on the number and type of injuries. The sum of the health expenditures of the 18 teams in the 2014-2015 Turkey Spor Toto Super League was calculated approximately 12.69 million Euros. This amount is only 1.31% of the value of football players (€ 970 million) of the clubs at this time. As a result, the duration of active sport activities of players is very short. For this reason, it is necessary to correct deficiencies in sports health and safety, to update the existing legal regulations and to bring the supervision mechanisms into effect.

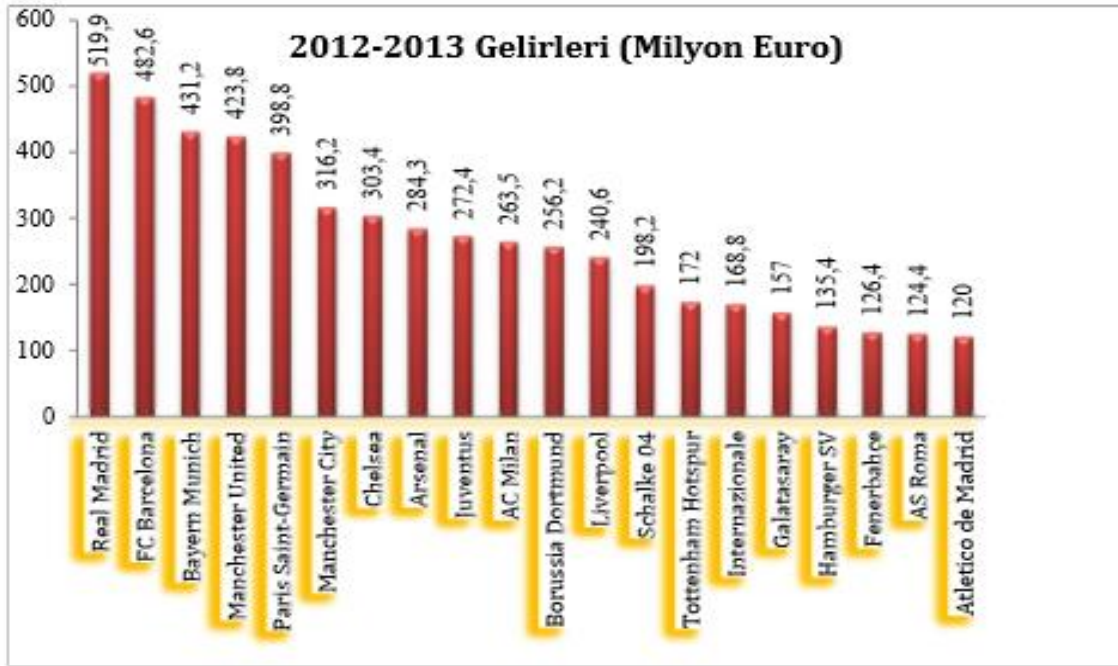
**Keywords;** Football, Turkey Spor Toto Super League, Health, Health Expenses.

**1. Giriş**

Birçok spor organizasyonu içerisinde futbol, kuşkusuz insanların en fazla ilgisini çeken, aktif ve pasif olarak onların spora katılımını sağlayan ve dünyanın her yerinde ekonomik birimleri yatırım yapmaya zorlayan en popüler spordur (Aydın vd., 2007: 60). 1866 yılında İngiltere'de oynanan ilk resmi müsabakanın ardından dünyanın değişik yerlerinde giderek yaygınlaşan

futbol, günümüzde milyonları peşinden koşturan bir endüstri haline gelmiştir (İnan, 2007: 17). Sadece Avrupa’da piyasa değeri en yüksek 25 kulübün Eylül 2014 itibariyle piyasa değerleri toplamının 8 Milyar Euro’ya ulaşmış olması bu endüstrinin büyüklüğünün ne derece olduğunu ortaya koymaktadır (Transfermarkt, E.T: 17.09.2014). Futbol endüstrisi için yapılan yatırımlar ve harcamalar, kulüpler ve futbolcularla sınırlı kalmamış, aynı zamanda eğlence, medya, bahis, spor malzemeleri, turizm, ulaşım, sağlık gibi sektörleri doğrudan ya da dolaylı olarak içine almıştır (Devecioğlu ve Çoban, 2003: 2). Avrupa’nın en zengin 20 spor kulübünden ikisinin Türkiye Süper Lig takımlarından olması bu endüstride Türkiye’de de ciddi bir pazarın olduğunu göstergesidir.

**Tablo 1. Avrupa’nın en zengin 20 kulübüne ait 2012-2013 yılı toplam gelirleri**



Kaynak: All To Play For Football Money League” Deloitte Sports Business Grup Report, January, 2014, p.3 (<https://www2.deloitte.com>)

Futbol kulüpleri, endüstrinin ana üretim konusu olan futbol oyunu için üretim faktörlerinin bir araya getirilmesini ve bu üretim sürecinin yönetimini sağlamaktadır (Güngör, 2014: 26). Ancak, Ülkemizde halka açık kulüplerin finansal tabloları incelendiğinde bu üretim sürecinin çok da iyi yönetilmediğini söylemek mümkün. Halka açık 4 büyük kulübümüzün 31 Mayıs 2014 tarihli bilançoları incelendiğinde; Galatasaray’ın 711 Milyon TL, Fenerbahçe’nin 586 Milyon TL, Beşiktaş’ın 469 Milyon TL ve Trabzonspor’un 240 Milyon TL toplam yükümlülüklerinin olduğu görülmektedir. Haziran 2013-Mayıs 2014 tarihli gelir tabloları incelendiğinde, Galatasaray’ın 105 milyon TL, Beşiktaş’ın 64 milyon TL, Fenerbahçe ve Trabzonspor takımlarının her birinin ise 28 milyon TL brüt zarar ettiği görülmektedir (KAP, ET: 18.09.2014).

Yukarıdaki veriler ışığında, son yıllarda ülkemiz futbolunda rekabetin yerel düzeyde kalması ve ülkemiz futbol kulüplerinin uluslararası arenada başarı elde edememesinin temelinde finansal açıdan yaşanan sorunların ön planda yer aldığı söylenebilir.

## **2. 2014–2015 Sezonu Spor Toto Süper Ligi**

Türkiye Futbol Federasyonunun 14 Temmuz 2014 tarihinde düzenlediği 46 sayılı toplantısında 2014-2015 sezonu Spor Toto Süper Lig müsabakaları statüsü yürürlüğe sokmuştur (<http://www.tff.org> ET: 08.10.2016). Türkiye Futbol Federasyonu, 2014–2015 Sezonu Spor Toto Süper Lig Müsabakaları Statüsünün, 1. Maddesi 1. Paragrafı Spor Toto Süper Ligi, Türkiye'nin en üst profesyonel futbol ligi olarak tanımlamıştır. Futbol Federasyonu Başkanlığı 2014-15 Süper Lig sezonunun eski Beşiktaş Jimnastik Kulübü Başkanı Süleyman Seba'ya adanarak Süleyman Seba Sezonu olarak isimlendirmiştir. (<http://www.tff.org> ET: 08.04.2015) 2014-2015 Spor Toto Süper Ligi, 2013-2014 sezonu sonunda ilk 15 sırayı alan takımlar ile PTT 1. Ligi'nden yükselen 3 takımın yer aldığı Tablo 2 de gösterilen takımlardan oluşmuştur. Bu tabloda ayrıca, bu sezonda Süper Lig'de oynayan takımların kadro değerleri Euro cinsinden verilmiştir.

**Tablo 2. 2014-2015 Spor Toto Süper Lig Süleyman Seba Sezonu'nda Oynayan Takımlar ve Kadro Değerleri**

1.	Galatasaray	176,00 milyon €
2.	*Fenerbahçe	132,85 milyon €
3.	Beşiktaş	96,95 milyon €
4.	Trabzonspor	83,38 milyon €
5.	Bursaspor	54,43 milyon €
6.	Kasımpaşa	50,10 milyon €
7.	Eskişehirspor	43,60 milyon €
8.	Gençlerbirliği	42,23 milyon €
9.	Sivasspor	40,95 milyon €
10.	Kardemir Karabükspor	37,60 milyon €
11.	Çaykur Rizespor	35,20 milyon €
12.	İstanbul Başakşehir	30,65 milyon €



13.	Kayseri Erciyesspor	29,80 milyon €
14.	Torku Konyaspor	27,90 milyon €
15.	Akhisar Belediyespor	25,25 milyon €
16.	Gaziantepspor	22,88 milyon €
17.	Balıkesirspor	20,03 milyon €
18.	Mersin İdman Yurdu	19,68 milyon €

Kaynak:

<http://www.fotomac.com.tr/multimedya/galeri/superlig/super-lig-ekiplerinin-201415-sezonu-piyasa-degeri?page=3> ET. 16. 10. 2016

2014–2015 Sezonu Spor Toto Süper Lig Müsabakaları Statüsü,

- Lig'e katılacak olan kulüplerin, "ilgili belgeleri süresi içerisinde TFF'ye sunulmasını,
- Kulüplerin, sezon başında TFF Yönetim Kurulu tarafından belirlenen tescil ve aidat ücretlerini ödenmesini,
- Kulüpler, Yönetim Kurulu Başkan ve Üyeleri dışında, profesyonel yönetim şekline sahip olmaları ve müsabakaların düzenli şekilde oynanmasını sağlamak amacıyla; Genel Müdür, Güvenlik Sorumlusu, Medya Sorumlusu gibi ilgili sorumluların belirlenmesini,
- Kulüplerde oynayabilecek, en fazla (2014-15 sezonunda 5+3 olarak değiştirilmiştir) yabancı futbolcu sayısını ve bir müsabakada aynı anda en fazla (2014–2015 için 5 sporcu) oynatılabileceği yabancı uyruklu futbolcu sayısını, belirlemiştir.

Müsabaka Sistemi Olarak; Süper Lig'de 18 takım arasında çift devreli lig usulüne göre oynanacağı, sezon sonunda Süper Ligde hangi sırada yer alan takımların bir alt lige düşeceği (16., 17. ve 18'inci sıraları alan 3 takım PTT 1. Lige düşer) belirlenmiştir.

Spor Toto Süper Lig Süleyman Seba Sezonu 29 Ağustos 2014'te başlamış ve 31 Mayıs 2015'te sona ermiştir.

10 Haziran 2014'te başlayan 2014-15 sezonu 1. (yaz) transfer dönemi 1 Eylül 2014'te sona ermiştir. 2. (kış) transfer dönemi ise 6 Ocak 2015'te başlamış ve 2 Şubat 2015'te sona ermiştir. (<http://www.tff.org> ET: 17.05.2014)

1. transfer dönemi içinde Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Euro **Efektif Alış** Kurları En düşük 10.06.2014 tarihinde 2.8276 olarak en yüksek ise 20.06.2014 tarihinde 2.9049 olarak gerçekleşmiştir. Kış transfer döneminde ise Eoru kuru En düşük 26.01.2015 tarihinde 2.6496 en yüksek değere 06.01.2015; 2.7717 olarak gerçekleşmiştir. (<http://www.tcmb.gov.tr> ET: 08.10.2016)

Sezon boyunca 2.592.980 seyirci müsabakaları takip etmiş (http://tr.eurosport.com ET: 25.11.2015) ve bilet satışından toplamda 55 Milyon Euro hasılat elde edilmiştir. (http://www.ajansspor.com ET: 25.11.2015)

Spor Toto Süper Ligi 1. olarak tamamlayan Galatasaray, Spor Toto Süper Lig Şampiyonu ve aynı zamanda Ziraat Türkiye Kupasını kazanarak Ziraat Türkiye Kupası Şampiyonu olmuştur.

Lig sonunda oluşan puan sıralamasına göre; Spor Toto Süper Lig Şampiyonu Galatasaray A.Ş.'nin UEFA Şampiyonlar Ligine Grup aşamasından, Spor Toto Süper Lig ikincisi Fenerbahçe A.Ş.'nin UEFA Şampiyonlar Ligine 3. Ön Eleme Turundan, Spor Toto Süper Lig üçüncüsü Beşiktaş A.Ş.'nin UEFA Avrupa Ligi'ne Grup aşamasından, Spor Toto Süper Lig dördüncüsü İstanbul Başakşehir A.Ş.'nin UEFA Avrupa Ligi'ne 3. Ön Eleme Turundan, Spor Toto Süper Lig beşincisi Trabzonspor A.Ş.'nin UEFA Avrupa Ligi'ne 2. Ön Eleme Turundan Avrupa kupalarına katılmıştır.

Ligin 16., 17. ve 18. sırasını paylaşan Kardemir Karabükspor, Suat Altın İnşaat Kayseri Erciyesspor ve Balıkesirspor takımlarının bir alt lige (PTT 1. Lig'e) düşen takımlar olmuştur.

**Tablo 3. 2014-2015 Spor Toto Süper Lig Süleyman Seba Sezonu'nda Oynayan Takımların Müsabaka Sayıları ve Başarıları (Sezon sonu puan durumuna göre sıralanmıştır)**

Takım Adı	Oynadığı Müsabaka Sayısı						Sezon sonu Puanı	Başarısı
	Lig	Türkiye Ziraat Kupası	UEFA	TSYD/ Süper Kupa	Hazırlık	TOPLAM		
Galatasaray	34	12	6	/1	9	62	77	-Lig Şampiyonu -Ziraat kupası sahibi <u>-2015-16 UEFA Şampiyonlar Ligi Grup aşaması</u>
* Fenerbahçe	34	11	-	/1	8	54	74	<u>2015-16 UEFA Şampiyonlar Ligi Üçüncü ön eleme turu</u>
Beşiktaş	34	7	10		11	62	69	<u>2015-16 UEFA Avrupa Ligi Grup aşaması</u>

<u>İstanbul Başakşehir</u>	34	7	-		8	49	59	<u>2015-16 UEFA Avrupa Ligi Üçüncü ön eleme turu</u>
Trabzonspor	34	7	10		6	57	57	<u>2015-16 UEFA Avrupa Ligi İkinci ön eleme turu</u>
Bursaspor	34	13	2		6	55	57	
<u>Mersin İY</u>	34	11	-		11	56	47	
<u>Konyaspor</u>	34	9	-	2/	6	51	46	
Gençlerbirliği	34	10	-	2/	10	56	40	
Gaziantepspor	34	8	-	2/	6	50	40	
<u>Eskişehirspor</u>	34	9	-		10	53	39	
<u>Akhisar Belediyespor</u>	34	7	-		9	50	38	
<u>Kasımpaşa</u>	34	1	-		10	45	37	
<u>Çaykur Rizespor</u>	34	9	-		9	52	36	
<u>Sivasspor</u>	34	11	-		8	53	36	
<u>Kardemir Karabükspor</u>	34	8	4		3	49	28	Bir alt lige düştü
<u>Kayseri Erciyesspor</u>	34	1	-	2/	8	45	27	Bir alt lige düştü
<u>Balıkesirspor</u>	34	1	-	2/	8	45	27	Bir alt lige düştü
<b>TOPLAM</b>	<b>612</b>	<b>142</b>	<b>32</b>	<b>12</b>	<b>146</b>	<b>944</b>		

\*UEFA'nın Fenerbahçe için verdiği 2 yıllık Avrupa kupalarından men cezası nedeni ile Fenerbahçe 2014-2015 sezonunda Avrupa kupalarında mücadele edememiştir.

## **2.1.Kulüplerde Sağlık Ekiplerinin Yapılanması ve İşleyişi**

2014–2015 sezonu spor toto süper lig müsabakaları statüsü 7. maddesi sahaya girebilecek kişiler sayarken; yedek futbolcu, yönetici, teknik sorumlu, antrenör, tercüman, kaleci antrenörü yanı sıra **bir fizyoterapist** veya **masör, bir doktor**'u da saymaktadır

Türkiye Futbol Federasyonu Sağlık Ekiplerinin Yapılanmaları ve İşleyişlerinin esaslarını belirleyen bir talimatname yayınlamıştır (TFF, Haziran 2009). Bu talimatnamenin birinci maddesi; “futbol faaliyetlerinin uluslararası standartlara uygun sağlık koşulları düzeyinde yürütülmesini, Kulüplerin Sağlık Ekiplerinin oluşumunu sağlamak, ekip çalışanlarının çalışma esasları ile hak ve yükümlülüklerini belirlemek...”ifadesiyle amacını belirlemiştir.

Bu talimatnamenin tanımlar ve kısaltmalarla ilgili 2. maddesi kulüplerde sağlık kurullarının nasıl oluşacağı ve sağlık ekibinin kimlerden oluşacağına açıklık getirmektedir. Bu talimatname TFF Sağlık Kurulu'nu, Sağlık Kurulu olarak tanımlamanın yanı sıra;

-Kulüp yönetim kuruluna bağlı çalışan, bütün sağlık organizasyonlarını yapılandıran, takip eden, sağlık ekibi çalışanlarını seçen ve işleyişini denetleyen, stratejileri belirleyen, projeler geliştiren, sağlık işleyişi ile ilgili sorunları kulüp yönetim kuruluna ve TFF Sağlık Kurulu'na aktaran, kulübün belirlediği hekimlerden oluşan bir başkan ve uygun sayıda üyelerden oluşan kurulu **Kulüp Sağlık Kurulu** olarak tanımlamıştır.

-Profesyonel kulüplerin bünyesinde sözleşmeli olarak çalışan ve Kulüp Sağlık Kurulu başkanına bağlı olan doktorları, performans uzmanlarını (tıbbi antrenman ve egzersiz uzmanı), fizyoterapistleri, masörleri, beslenme uzmanlarını, psikolojik performans danışmanlarını ve diğer profesyonellerden oluşan ekibi **Sağlık Ekibi** olarak tanımlamıştır.

### **Sağlık Ekibi Çalışanı olarak:**

**Takım Doktoru:** T.C yasalarınca tıp doktorluğu yapmasına izin verilen, TFF tarafından düzenlenen eğitim programlarından katılım ve başarı belgesi almış tıp doktorunu,

**Performans uzmanı (tıbbi antrenman ve egzersiz uzmanı):** Türkiye’de veya yurtdışında kurulu spor akademisi, Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu, Fizik Tedavi Yüksekokulu ve benzeri yükseköğretim (lisans) programlarından mezun olan veya Egzersiz Fizyolojisi ya da Hareket ve Antrenman Bilimlerinde Yüksek Lisans yapmış kişilerden, TFF tarafından düzenlenen eğitim programlarından katılım ve başarı belgesi almış, T.C yasalarına göre mesleklerini icra etmelerine izin verilen kişiyi,

**Takım Fizyoterapisti:** T.C yasalarına göre mesleklerini icra etmelerine izin verilen ve TFF tarafından düzenlenen eğitim programlarından katılım ve başarı belgesi almış fizyoterapisti,

**Takım Masörü:** Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu mezunu veya TFF tarafından düzenlenen Futbol Masörlüğü Temel Eğitim Programını başarıyla tamamlamış, masaj tekniklerini takım doktoru denetiminde uygulayan, TFF tarafından düzenlenen eğitim programlarından katılım ve başarı belgesi almış TC yasalarına göre mesleklerini icra etmelerine izin verilen kişiyi,

**Beslenme Uzmanı:** T.C. yasalarına göre beslenme uzmanı veya diyetisyen olarak mesleklerini icra etmelerine izin verilen ya da farklı bir meslek grubunda olup beslenme veya diyabetik ile

ilgili en az yüksek lisans eğitimine sahip ve TFF tarafından düzenlenen eğitim programlarından katılım ve başarı belgesi almış kişiyi,

**Psikolojik Performans Danışmanı:** Çocuk ve ergen futbolcuların gelişimi ve elit sporcu yetiştirilmesine katkı sağlayabilecek, kılavuzluk yapabilecek donanıma sahip tıp, psikoloji, rehberlik ve psikolojik danışmanlık ile spor bilimleri disiplinlerinin birinden lisans veya psikoloji ile ilgili alanlardan birinde lisans üstü eğitime sahip ve TFF tarafından düzenlenen eğitim programlarından katılım ve başarı belgesi almış kişiyi, tanımlamaktadır.

- Kulüp ile Sağlık Ekibi Çalışanı arasında imzalanan ve TFF tarafından tescil edilen Sağlık Ekibi Çalışanı Tip Sözleşmesi'ni **sözleşme** olarak,

- T.C yasalarına göre ilgili branşlarda mesleğini icra etmelerine izin verilen ve TFF tarafından düzenlenen eğitim programlarından katılım ve başarı belgesi almış kişilerin, mesleklerini futbol kulüplerinde icra edebilmelerine imkan sağlayan ve TFF tarafından verilen belgeyi **Lisans** olarak tanımlamıştır.

### **2.1.1. Sağlık Ekibi Çalışanı Eğitim Programı (Md.3)**

(1) Bu talimatın 2.maddesindeki koşulları taşıyan doktorlar, performans uzmanları (tıbbi antrenman ve egzersiz uzmanları), fizyoterapistler, masörler, beslenme uzmanları, psikolojik performans danışmanları ve diğer profesyoneller için TFF, her sezon en az bir kez olmak üzere katılım zorunluluğu bulunan eğitim programı düzenler.

(2) Eğitim programı ve kursa katılım esasları Sağlık Kurulu'nun teklifi ve TFF Yönetim Kurulu'nun onayı ile belirlenir.

(3) Eğitim programına katılan kişiler, program sonunda kendi branş programları çerçevesinde sınava tabi tutulurlar. Katılımcıların, başarılı sayılabilmeleri için, yapılan sınavda, 100 tam puan üzerinden en az 60 puan almaları zorunludur.

(4) Sınav başarı belgesi alanlara, TFF tarafından 2 sezon boyunca geçerli olan lisans verilir.

### **2.1.2. Sağlık Ekibi Çalışanın Çalışma Şartları (Md.4)**

(1) Eğitim programına katılarak katılım ve başarı belgesi alan takım **Sağlık Ekibi Çalışanları** doktorları, performans uzmanları (tıbbi antrenman ve egzersiz uzmanları), fizyoterapistler, masörler, beslenme uzmanları, psikolojik performans danışmanları ile kulüpler arasında TFF tarafından belirlenen tip sözleşme formu, eksiksiz düzenlenerek imzalanır. İmzalanan sözleşme TFF tarafından tescil edilir.

(2) Bu sözleşmelerin bir örneğini 15 gün içerisinde, her sağlık ekibi çalışanı için Sosyal Güvenlik Kurumu'na bağlı olduklarına dair belge ile birlikte TFF'ye göndermekle yükümlüdürler.

(3) Sözleşmelerin tescili için, hastaneden alınmış bir sağlık kurulu raporu (müracaat tarihinden itibaren en geç 1 ay önce alınmış olması koşuluyla) ile sağlık ekibi çalışanı için özel kaza sigortası yapıldığına dair belgenin sözleşme ile birlikte TFF' ye sunulması zorunludur.

(4) Yaptırılacak özel kaza sigorta poliçelerinin kapsam ve miktarları her sezon için TFF tarafından tespit ve ilan edilir.

### **2.1.3. Kulüplerin Sağlık Ekibi Çalışanı Açısından Yükümlülükleri (Md.5)**

Profesyonel kulüpler;

- a) En üst iki profesyonel ligde mücadele eden kulüpler için Kulüp Sağlık Kurulu oluşturmak,
- b) Lisans almış en az bir takım doktoru ve masör ile sözleşme imzalayarak kadrolarında bulundurmak
- c) En üst iki profesyonel ligde mücadele eden kulüpler için, fizyoterapist, performans uzmanı (tıbbi antrenman ve egzersiz uzmanı), beslenme uzmanı ve psikolojik performans danışmanı ile sözleşme imzalayarak kadrolarında bulundurmak (EK-1).
- d) Oynadıkları özel ve resmi tüm müsabakalarda, yedek kulübesinde görevli lisanslı bir adet takım doktoru ile lisanslı bir takım fizyoterapisti veya lisanslı bir takım masörü bulundurmak ve kulüp sağlık ekibi çalışanı olmayan kişileri, müsabaka esame listesine doktor, fizyoterapist ve masör olarak yazmamak,
- e) Sezonun bitiminden en geç 15 gün sonra sağlık ekiplerini TFF'ye bildirmek,
- f) Sağlık ekibinin görevlerini yerine getirebilmeleri için gerekli şartları sağlamak,
- g) Kulüp sağlık yapılanmasının temel hizmet alanları ile ilgili yükümlülüklerini yerine getirmek,
- h) Futbolcu sağlığı ve performansı ile ilgili TFF talimat, genelge ve taleplerinin Sağlık Ekibi tarafından uygulanmasını sağlamak,
- i) Sağlık Ekibi Çalışanının, TFF tarafından bildirilen eğitim programı, toplantı ve sınavlara katılmaları için gerekli maddi desteği sağlamak,
- j) Sözleşme ile kabul edilmiş edimleri, ücretleri ve diğer hak ve alacakları zamanında yerine getirmek,
- k) Sağlık ekibi çalışanlarını ilgili mevzuata göre, Sosyal Güvenlik Kurumu'na kaydettirmek sözleşme süresince doğacak sigorta primlerini yatırmak,
- l) Sözleşme ile sağlık ekibi çalışanlarına ücret olarak yapılacak ödemeler üzerinden 193 sayılı Gelir Vergisi Kanunu'nun ilgili maddeleri uyarınca, gelir vergisi tevkifatı yapılarak bağlı olduğu vergi dairesine yatırmak,
- m) TFF'ye tescil ettirdikleri iç yönetmeliklerini ve/veya disiplin talimatlarını, sözleşmenin imzalandığı tarihte veya en geç bunların TFF'ye tescil ettirildiği tarihte imza karşılığında sağlık ekibi çalışanına teslim veya noter aracılığı ile tebliğ etmek, ile yükümlüdürler.

### **2.1.4. Sağlık Ekibi Çalışanlarının Kulüplere Karşı Yükümlülükleri (Md. 6)**

Profesyonel kulüplerle sözleşme imzalamış lisanslı takım doktorları, performans uzmanları (tıbbi antrenman ve egzersiz uzmanları), fizyoterapistler, masörler, beslenme uzmanları ve psikolojik performans danışmanları;

- a) Kulüp sağlık yapılanmasının temel hizmet alanlarındaki görevleri uygulamak,
- b) Sözleşmeyle bağlı oldukları kulübün takımında yer alan futbolcuların; kamplar, antrenmanlar, seyahatler ve müsabakalar sırasındaki tüm sağlık kontrollerini yapmak, meydana gelebilecek sakatlık ve benzeri sağlık sorunlarına müdahale etmek, bunların önlenmesi için gerekli tedbirleri almak, tedavi için azami gayret sarf etmek, psikolojik sorunlarını çözmesinde yardımcı olmak, işine konsantrasyonunu artırmak, beslenmesini düzenlemek, performanslarını değerlendirmek, performans artırıcı tedbirler almak,
- c) TFF'ye, müsabaka görevlilerine, futbolculara, yöneticilere kulüplere ve diğer kişilere karşı disiplin ihlali meydana getirmekten kaçınmak,
- d) TFF mevzuatına ve diğer hukuk kurallarına uygun hareket etmek,
- e) TFF Sağlık Kurulu'nun belirleyeceği esaslar doğrultusunda performans ve sağlık konusunda gerekli bilgi paylaşımına uygun zeminde hareket etmek,
- f) Kulübün izni veya sözleşmede özel hüküm bulunmaksızın aynı anda birden fazla kulüpte çalışmamak,
- g) TFF tarafından bildirilen eğitim programları, toplantı ve sınavlara katılmak,
- h) Sağlık ekibinin hiyerarşik düzeni içerisinde kulüp sağlık kurulu başkanının, başkanın olmadığı durumlarda ise takım doktorunun talimatlarına uygun hareket etmek,
- i) Kendisine teslim edilen araç, gereç ve sıhhi yardım malzemelerinin bakım ve muhafazasını yapmak ile yükümlüdürler.

### **2.1.5. Kulüplerin Yapabileceği Sağlık ve/veya Bilimsel İşbirliği Protokolleri (Md.7)**

- Sağlık ekip ve hizmetleri konusunda bir sağlık kuruluşundan destek alan kulüpler, ekip ve hizmet konusunda aldıkları destekleri işbirliği protokolünün ilgili maddelerinin asıllarını veya nüshalarını en geç 1 hafta içerisinde TFF'ye sunmak zorundadırlar.
- Sağlık ekibinin kurulması, sağlık ve performans hizmetleri konusunda, bilimsel işbirliği protokolü yaparak üniversitelerden destek alan kulüpler, işbirliği protokolünün ilgili maddelerinin asıllarını veya nüshalarını en geç 1 hafta içerisinde TFF'ye sunmak zorundadırlar.

### **2.1.6. Sağlık Ekibi Çalışanlarına Ödenen Ücret ve Sözleşme**

Türkiye Futbol Federasyonu, Sağlık Ekiplerinin Yapılanmaları ve İşleyişleri Talimatı 9., 10. ve 11. maddeleri; sağlık ekibi çalışanlarına ödenen ücretleri, kulüp ile sağlık ekibi çalışanı tip sözleşmesinin tescili ve bu sözleşmenin karşılıklı olarak sona erdirmeye alanlarını düzenlemiştir. Ücret, sözleşmede belirlenmesi zorunlu olan ve sağlık ekibi çalışanlarına **aylık asgari ücret tutarının altında olmamak kaydıyla** ödenen tutardır. Sözleşmede aylık ücrete ek olarak transfer ücreti ve primler de belirlenebilir. Sağlık Ekibi Çalışanı Tip Sözleşmesinin tescili için; Taraflarınca imzalanmış, süresi ve sağlık ekibi çalışanına ödenecek ücreti içeren Sağlık Ekibi Çalışanı Tip Sözleşmesi ve TFF tarafından istenecek diğer belgelerin, TFF'ye ibrazı zorunludur. Karşılıklı sona erdirmenin kayıtlara işlenebilmesi için buna ilişkin sözleşmenin;

- a) Kulübü temsile yetkili kişileri belirleyen noter tasdikli imza sirküleri,

b) Sağlık Ekibi Çalışanının veya vekilinin, imza tarihinden en geç 10 gün önce düzenlenmiş ve ilgili kulüple yapacağı sona erdirme sözleşmesinde kullanılacağına ilişkin açıklamayı da içeren noter tasdikli imza beyannamesi belgelerle birlikte TFF'ye ibrazı zorunludur (Türkiye Futbol Federasyonu, Sağlık Ekiplerinin Yapılanmaları ve İşleyişleri Talimatı, Haziran 2009).

**Tablo 4. Liglere Göre Kulüplerde Çalıştırılması Zorunlu Sağlık Personeli**

Ligler	Doktor	Performans Uzmanları	Fizyoterapistler	Masörler	Beslenme Uzmanları	Psikolojik Performans Danışmanları
Süper Lig	1	1	1	1	1	1
TFF 1. Lig	1	1	1	1	1	1
TFF 2. Lig	1	-	-	1	-	-
TFF 3. Lig	1	-	-	1	-	-
Amatör Lig	-	-	-	-	-	-

Kaynak: Türkiye Futbol Federasyonu, Sağlık Ekiplerinin Yapılanmaları ve İşleyişleri Talimatı, Haziran 2009

### 3. Materyal

Bu çalışma; 2014-2015 Türkiye Spor Toto Süper Liginde mücadele eden 18 takımın bir sezonda asgari sağlık harcamalarını belirlemek için yapılmıştır. Türkiye Spor Toto Süper Ligi 18 takımın yarıştığı ve 10 ay süren bu organizasyondur. 2014-2015 Türkiye süper liginde toplam 817 sporcuya lisans çıkarılmıştır (<http://www.tff.org> ET: 19.08.2016). 312 sporcu bu ligde hiç oynamadan kiralık olarak yada A-2 ve U-21 takımlarına gönderilmiştir. Bu ligde 505 sporcu oynamıştır. Bu çalışmada ligde oynayan 469 sporcunun yaralanma insidansı tespit edilmiştir (Bakınız Tablo 5). Sonuç olarak çalışmamız ana kütlenin yaklaşık %93'ünü temsil etmektedir.

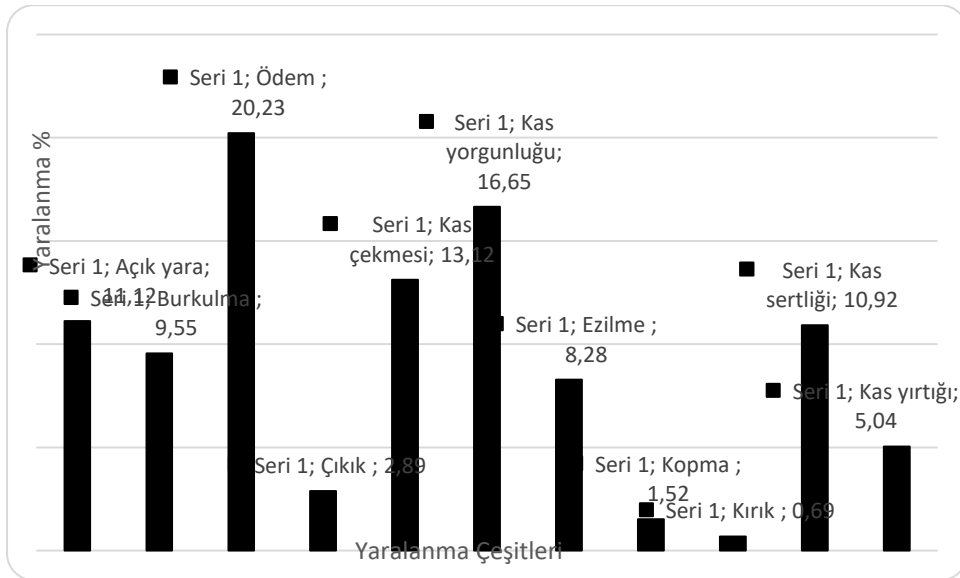
Bu çalışmada takımların maçlara hazırlık ve müsabaka dönemlerinde sağlık ekibi ve futbolculara yapılan sağlık harcamalarının minimum maliyeti belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın yöntemi olarak; Türkiye Spor Toto Süper Liginde faaliyet gösteren **bir** kulübün sağlık harcamaları gider kayıtları üzerinden tespit edilmiştir. Bu giderler Türkiye Futbol Federasyonunun (TFF) kulüplere zorunlu olarak çalışması gereken sağlık ekibinin (Bakınız Tablo 4) maaş-SGK primleri, futbolcu sağlık kontrol giderleri, sporcuların antrenman ve maçlarda kullandıkları medikal malzeme gideri ve sporcu tedavi ücretlerini kapsamaktadır.

**Tablo 5. Takımların Yaralanma/Sakatlanma Türü ve Sayıları**



Takımlar	N sayısı	YARALANMALAR											TOPLAM
		Açık yara	Burkulma	Ödem	Çıkık	Kas çekmesi	Kas yorgunluğu	Ezilme	Kopma	Kırık	Kas sertliği	Kas yırtığı	
1	26	13	13	26	3	21	15	16	1	1	12	1	122
2	27	10	13	21	2	12	22	6	2	2	13	10	113
3	27	12	6	22	4	11	13	11	3	1	8	7	98
4	24	8	10	19	3	12	18	6	1	1	11	6	95
5	26	8	14	22	2	16	19	9	2	0	11	6	109
6	27	16	10	26	6	16	19	18	2	1	11	4	129
7	32	17	11	28	3	17	27	9	2	1	19	9	143
8	25	14	11	23	2	17	18	10	2	0	14	5	116
9	25	15	11	24	2	19	20	11	1	2	16	2	123
10	26	10	13	20	2	10	20	4	1	1	12	9	102
11	25	16	7	22	3	17	20	5	3	0	15	4	112
12	25	14	10	23	5	14	17	10	2	0	14	4	113
13	24	11	11	20	2	11	16	6	1	0	11	6	95
14	26	16	11	24	2	15	20	11	1	1	9	5	115
15	24	10	11	19	4	15	16	7	1	0	14	6	103
16	25	11	13	23	4	16	19	11	2	1	11	6	117
17	28	15	10	26	4	16	21	8	2	1	14	7	124
18	27	11	10	25	6	13	20	11	2	1	8	6	113
<b>Toplam</b>	<b>469</b>	<b>227</b>	<b>195</b>	<b>413</b>	<b>59</b>	<b>268</b>	<b>340</b>	<b>169</b>	<b>31</b>	<b>14</b>	<b>223</b>	<b>103</b>	<b>2042</b>

Tablo 6. Yaralanmaların Türüne Göre Dağılım Yüzdeleri



#### **4. Metodoloji**

Takımların zorunlu sağlık giderleri ve tedavi giderlerinin bulunmasında piyasa değerleri referans noktası olarak alınmıştır. İlk olarak verisi elde edilen takımın zorunlu sağlık giderleri o yılın ortalama kuru (2,87) dikkate alınarak Euro çevrilmiş ve daha sonra verisi olan takımın piyasa değerine bölünerek bir katsayı elde edilmiştir. Bu katsayı ile diğer takımların piyasa değerleri çarpılarak her bir takımın zorunlu sağlık giderleri Euro cinsinden bulunmuştur. Daha sonra bulunan bu Euro cinsinden değerler o yılın ortalama kuru ile çarpılarak her bir takımın TL cinsinden zorunlu sağlık giderleri bulunmuştur.

Tedavi giderlerinin bulunmasında da ilk olarak verisi elde edilen takımın tedavi giderleri o yılın ortalama kuru ile Euro'ya çevrilmiş ve daha sonra verisi elde edilen takımın piyasa değerine bölünerek bir katsayı elde edilmiştir. Bu katsayı ile her bir takımın piyasa değerleri çarpılarak Euro cinsinden bir tedavi gideri bulunmuş, daha sonra da o yılın ortalama kuru ile çarpılarak TL cinsinden ham tedavi giderleri bulunmuştur. Bu ham giderler daha sonra yaralanma rasyosu ile çarpılarak her bir takımın TL cinsinden tahmini tedavi giderleri bulunmuştur. Yaralanma rasyosu ise her bir takımın sakatlık/yaralanma sayısı verisi elde edilen takımın sakatlık/yaralanma sayısına bölünerek elde edilmiştir.

#### **5. Bulgular**

Bu çalışmada ile Türkiye Spor Toto Süper Liginde faaliyet gösteren tüm kulüplerin sağlık harcama maliyetini bulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla Türkiye Spor Toto Süper Liginde faaliyet gösteren bir kulübün sağlık harcamaları örnek alınmıştır. Harcama maliyetinin bulunmasında TFF zorunlu sağlık harcamaları üzerinden hesaplamalar yapılmıştır. Bu nedenle TFF bir kulübün en az sağlık personeli sayısı olarak;1 Performans Antrenörü/ Performans Uzmanı,1 Beslenme Uzmanı, 1 Psikolojik Performans Danışmanı, 1 Masör, 1 Fizyoterapist ve 1 Doktor toplam 6 kişidir.

Sağlık harcamaları gider kayıtları üzerinden tespit edilen kulübün bir aylık sağlık personel gideri; SGK primi dâhil yaklaşık 28.000 Euro kadardır. Sezon öncesi test giderleri, (Sponsor olan sağlık kuruluşlarının katkısı hariç), ameliyat ve tedavi giderleri, medikal malzeme gideri, ara dönemde transfer olan sporcuların sağlık test giderleri olmak üzere yıllık toplam 312.000 Euro medikal malzeme ve sporcu tedavi gideri olmak üzere, bir yıllık sağlık gideri toplamı, kulübün personel giderleri ile beraber (334.500 Euro) yaklaşık 646.500 Euro olarak belirlenmiştir.

Türkiye Spor Toto Süper Ligi 2014-2015 futbol sezonunda meydana gelen yaralanma oranlarına bakıldığında antrenman içinde yaralananların % 20.3'ü ısınmada, % 43.8'u teknik-taktik çalışmalarında, % 31.6'sı kondisyon çalışmalarında, % 4.3'ü ise diğer yapılan çalışmalarda yaralanırken, maçlarda yaralananların oranları % 19.2'si ısınmada, % 37.5'i ilk yarı, % 43.3'ü ise ikinci yarıda yaralanmıştır. Antrenman ve maç içerisinde mücadele gerektirmeden yaralanma oranı toplam % 36.4 dür. Yaralanan futbolcular yaralanma sonrası % 43.1'i oyundan çıkarken % 56.9'u tedaviden sonra oyuna devam ettiğini belirtmişlerdir. Futbolcuların yaralanmalarına ilk müdahaleyi doktorlar tarafından yapıldığını, sonrasında tedavilerini ise doktor, fizyoterapist ve spor masörlerinin yaptığını belirtmişlerdir. Yaralanma sonrası futbolcular % 95.5'i kulüp, % 4.5'i hastanede tedavi gördüklerini belirtmişlerdir.

Yapılan araştırmaya göre yaralanan futbolcuların en fazla % 35.2 ile 2-7 gün arasında spordan uzak kaldığı, % 34.8'i 8-14gün spordan uzak kalmışlardır. En az ise % 0.5 ile 4-6 ay spordan uzak kaldıklarını belirtmişlerdir.

**Tablo 7. 2014-2015 Spor Toto Süper Lig Süleyman Seba Sezonu'nda Oynayan Takımların Sağlık Giderleri**

Zorunlu Sağlık Giderleri (Euro)	Yaralanma/Sakatlanma Giderleri (Euro)	Toplam Sağlık Giderleri Euro	
1.175.071	1.134.635	2.309.706	1. Takım
886.979	1.055.803	1.942.782	2. Takım
647.291	528.031	1.175.322	3. Takım
556.690	523.632	1.080.322	4. Takım
363.404	287.374	650.778	5. Takım
334.495	311.847	646.346	6. Takım
198.961	187.146	386.107	7. Takım
273.404	216.204	489.608	8. Takım
186.276	181.416	367.692	9. Takım
131.394	112.654	244.049	10. Takım
204.636	195.891	400.527	11. Takım
281.950	239.390	521.341	12. Takım
1527.59	156.404	309.163	13. Takım
291.097	312.580	603.678	14. Takım
235.014	213.233	448.247	15. Takım
168.583	171.201	339.784	16. Takım
133.731	125.790	259.521	17. Takım
251.038	259.116	510.154	18. Takım
<b>6.472.774</b> <b>(%51,03)</b>	<b>6.212.345</b> <b>(%48,97)</b>	<b>12.685.120</b>	<b>Toplam</b>

**Not:** Hesaplamalarda virgülden sonraki rakamlar en yakın sayıya tamamlanmıştır

## 6. Tartışma ve Sonuç

Tüm Dünya'da futbol, 2014 yılı itibariyle 30 Milyar Euro civarında bir parasal büyüklük oluştururken, bu diğer sektörlerle etkileşimi ile futbolun 270-300 Milyar Euro'luk bir pastayı, paylaştığı söylenebilir. 2014 yılı itibariyle gelirlerinde yüzde 24 artış sonrası 551 milyon Euro ile Türkiye Süper Ligi Avrupa ligleri sıralamasında 7. sırada bulunmaktadır (Deloitte Sports Business Group, 2014, s. 6).

2014-2015 Süleyman Saba Türkiye Spor Toto Süper Liginde faaliyet gösteren bir kulübün bir yıllık sağlık gideri: **12.685.120 Euro** olarak hesaplanmıştır. 2014-2015 sezonu Türkiye Spor

Toto Süper Liginde yer alan 18 takımın piyasa değerleri ise 970.870.000 € dur (<http://www.fotomac.com.tr>). Takımların değeri üzerinden yapılan sağlık harcamalarının % 1,31 oranına karşılık gelmektedir. Farklı ülkelerde futbol sağlığı harcamalarına bakıldığında; İsviçre ulusal kaza sigorta şirketi verilerine göre 2003 yılında İsviçre’de futbol yaralanmalarına harcanan 1 yıllık toplam sağlık giderinin 145 milyon İsviçre Frank (yaklaşık 130 milyon USD) ve 500.000 iş günü kaybı tespit edilmiştir. İngiltere futbol liglerinde 1999-2000 sezonunda futbol yaralanma maliyeti 118 milyon USD olarak tespit edilmiştir (Junge, 2011:57-63). Avustralya’da yapılan bir sezonda futbol yaralanma maliyet çalışmasında 37,317,029.29 AUD \$ kadar yüksek maliyetlere yol açtığı tespit edilmiştir (Gouttebauge, vd. 2016).

2014-2015 Süleyman Saba Türkiye Spor Toto Süper Liginde faaliyet gösteren 469 profesyonel futbol oyuncusunun sezon boyunca 2042 yaralanmaya maruz kaldığı (her bir sporcu ortalama 4.35 yaralanma) tespit edilmiştir. Bu sezonda futbolcuların toplam % 54.8’i (38.2) en az bir maça çıkmadığı tespit edilmiştir. İngiltere’de 91 profesyonel futbol takımında 2 sezonda, ortalama 24.2 gün spordan uzak kaldıkları, %78’i en az bir maça çıkmadığı, toplamda 6030 yaralanma meydana geldiği ve bir sezonda oyuncu başına 1.3 yaralanma gerçekleştiği bulunmuştur (Hawkins, vd. 2001: 43-47). Yaralanmalar nedeniyle; sağlık harcamalarının artışı, oyuncuların oynamaması sonucu kulüp gelirlerinin azalması, aynı zamanda sakat futbolcuların bonservis bedellerinin düşüşü, kulüp başarısının azalması gibi ekonomik kayıplar söz konusu olacaktır (Woods, vd. 2002:436-41).

Çok sayıda sporcunun sağlığını direk ilgilendiren, toplumsal ve ekonomik boyutlarıyla her geçen gün artan profesyonel futbolun en önemli bileşenlerinden biri olan “sporcu sağlığı” uygulamalarıyla ilgili çalışmaların az oluşu dikkat çekicidir. Ülkemizde milyon Euro harcanarak transfer edilen sporcuların sağlık giderlerinin az olması sporcu sağlığı açısından kaygı vericidir. Bu veriler profesyonel spor-spor yaralanması (kaçınılmaz) birlikteliğini çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktada sporda, sporcu yaralanmaları için de profesyonel yaklaşımın şart olduğu ve bunun getirdiği bir takım düzenlemelere ihtiyaç duyulduğu rahatlıkla söylenebilir. Sporcuların spor yaşantıları çok kısa bir zamanı kapsamaktadır. Bu nedenle sporcu sağlığı konusunda hissedilen eksiklerin giderilmesi için mevcut yasal düzenlemelerin güncelleştirilmesi ve denetleme mekanizmalarının etkili duruma getirilmesi gerekmektedir.

## **Kaynakça**

1. Aktaş, H, & Mutlu, S. (2016). Futbolda Finansal Sürdürülebilirlik Kapsamında “Finansal Fair Play Başa Baş Kuralı” ve Beşiktaş Futbol Kulübü Üzerinde Bir Uygulama. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(2).
2. Aydın, A. D. & Turgut, M. & Bayırlı, R. (2007). Spor kulüplerinin halka açılmasının Türkiye’de uygulanan modeller açısından incelenmesi. *Ticaret ve turizm eğitim fakültesi dergisi*, , 1: 59-70.
3. Deloitte Sports Business Group. (2016). *Annual Review of Football Finance*, İngiltere, Haziran, 2014, s. 6. (<https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/Audit/gx-deloitte-football-money-league-2014.pdf> ET: Kasım 2016)

4. Devecioğlu, S. & Çoban, B. (2003). Türkiye’de Profesyonel Futbolun Finansı. *Spor Araştırmaları Dergisi*, 7(3): 1-8
5. Gouttebarga, V. & Schwab, B.A.H. & Vivian, A. & Kerkhoffs, G.M.M.J. (2016). Injuries, matches missed and the influence of minimum medical standards in the A-league professional football: a 5-year prospective study. *Asian journal of sports medicine*, 7(1).
6. Güngör, A. (2014). *Futbol Endüstrisinde Sportif Başarı ile Finansal Performans Arasındaki İlişkinin Analizi ve Türkiye Uygulaması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
7. Hawkins, R.D. & Joanna, H.M.A. & Wilkinson, C. & Hodson, A. & Gibson, M. (2001). The association football medical research programme: an audit of injuries in professional football, *British Journal of Sports Medicine*; 35 :43-47.
8. İnan, T. (2007). *Türkiye’deki Futbol Kulüplerinin Gişe Gelirlerini Arttırmaya Yönelik Uygulamaların İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Adana.
9. Junge, A. & Lamprecht, M. & Stamm, H. & Hasler, H. & Bizzini, M. & Tschopp, M. & Harald, R. & Dipl, P. & Heinz, W. & Chris, C. & Dvorak, J. (2011). Country wide campaign to prevent soccer injuries in Swiss amateur players. *The American journal of sports medicine*, 39(1), 57-63.
10. Kamuyu Aydınlatma Platformu. [Çevrim-içi: <http://www.kap.org.tr/>], Erişim Tarihi: 18.09.2014.
11. TransferMarkt. (2014) <http://www.transfermarkt.com.tr/vereinsstatistik/wertvollstemannschaften/marktwertetop>] E T: 17.09.2014.
12. Türkiye Futbol Federasyonu, (2009). *Sağlık Ekiplerinin Yapılanmaları ve İşleyişleri Talimatı*. Haziran, Ankara.
13. Türkiye Futbol Federasyonu Sezonu, (2014). *Spor Toto Süper Lig Müsabakaları Statüsü*, 14 Temmuz 2014, Ankara.
14. Woods, C. & Hawkins, R. & Hulse, M. & Hodson, A. (2002) The Football Association Medical Research Programme: An audit of injuries in professional football-analysis of preseason injuries, *British Journal of Sports Medicine*; 36:436-41.
15. <https://www.kap.org.tr/tr/sirket-bilgileri/ozet/958-galatasaray-sportif-sinai-ve-ticari-yatirimlar-a-s> ET: 18.09.2014
16. <http://www.fotomac.com.tr/multimedya/galeri/superlig/super-lig-ekiplerinin-201415-sezonu-piyasa-degeri?page=3> ET: 16. 10. 2016
17. [http://tr.eurosport.com/futbol/super-lig/2015-2016/galatasarayin- taraftarlari-da-sampiyon\\_ sto4812938/ story.shtml](http://tr.eurosport.com/futbol/super-lig/2015-2016/galatasarayin- taraftarlari-da-sampiyon_ sto4812938/ story.shtml) ET: 25.11.2015

18. <http://www.tff.org/default.aspx?pageID=285&ftxtID=20612> ET: 17.05.2014
19. [http://www.ajansspor.com/habergaleri/1/3403/55658\\_10\\_turkiye\\_super\\_lig.html#habergaleri](http://www.ajansspor.com/habergaleri/1/3403/55658_10_turkiye_super_lig.html#habergaleri) ET: 25.11.2015
20. <http://www.tff.org/default.aspx?pageID=285&ftxtID=21173> ET: 08.04.2015
21. [http://www.tcmb.gov.tr/kurlar/201406/Jun\\_tr.html](http://www.tcmb.gov.tr/kurlar/201406/Jun_tr.html) ET: 08.10.2016
22. <http://www.tff.org/Resources/TFF/Auto/c9dbcee91cc04122971eed20e100d35e.pdf> ET: 08.10.2016
23. <http://www.fotomac.com.tr/multimedya/galeri/futbol/iste-super-lig-takimlarinin-degeri-1437665070?tc=30&page=5> ET: 16. 10. 2016
24. <http://www.tff.org/Default.aspx?pageId=164> ET: 19.08.2016.