



NOUS

Academy Journal

PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION



NOUS ACADEMY JOURNAL

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

Sayı: 1
Yıl 2023

Yayıncı

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

Kapsam

Felsefe, Siyaset, Din

Periyot

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

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce

Dergi Politikası

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

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Nous Academy Journal ISNAD Atıf Sistemini benimser.

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

Issue: 1
Year: 2023

Publisher

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

Scope

Philosophy Politics, Religious

Period

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

Publish Language

Turkish, English

Journal Policy

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

The identities of reviewers are hidden and not published.

Authors retain the copyright of their work.

Nous Academy Journal adopts the ISNAD Citation System.

The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

No fee is charged from the authors under any name.

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

Açık Erişim Politikası

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

İletişim

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

Open Access Policy

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

Contact

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



NOUS ACADEMY JOURNAL

e-ISSN: 3023-4417

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

Sayı/Issue: 1 (2023)

EDİTÖR/EDITOR

Doç. Dr. Emrah Kaya

İslam Felsefesi, Sakarya Üniversitesi

emrahkaya@sakarya.edu.tr

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

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

YARDIMCI EDİTÖRLER/ EDITORIAL ASSISTANTS

Doç. Dr. Rahman Dağ

Siyaset Bilimi, Bülent Ecevit Üniversitesi

rahman.dag@beun.edu.tr

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

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

Doç. Dr. Ahmet Yeşil

İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi

ahmetyesil@sakarya.edu.tr

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

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

Dr. Abdullah Özçelik

Siyaset Bilimi, Sakarya Üniversitesi

abdullahozcelik@sakarya.edu.tr

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

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

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Jon Hoover

Dini Çalışmalar ve Teoloji, Nottingham University, İngiltere

jon.hoover@nottingham.ac.uk

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

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

Prof. Dr. Mohammed Rustom

İslam Düşüncesi ve Felsefe, Carleton University, Kanada

mohammed.rustom@carleton.ca

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

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

Prof. Dr. Vincent Lloyd

Politik Teoloji, Villanova University, ABD

vincent.lloyd@villanova.edu

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

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

Prof. Dr. Gavin D'Costa

Katolik Teoloji, University of Bristol, İngiltere

Gavin.DCosta@bristol.ac.uk

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

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

Prof. Dr. Murat Çemrek

Siyaset Bilimi, Necmettin Erbakan Üniversitesi

mcmrek@erbakan.edu.tr

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

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

Doç. Dr. Hassan Hazrati

Siyasi Tarih, University of Tehran, İran

hazrati@ut.ac.ir

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

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

Prof. Dr. Mark Meirowitz

Siyaset Bilimi, State University of New York, ABD

mmeirowitz@sunymaritime.edu

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



İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Araştırma Makalesi/ Research Article

Modern Bürokrasilerde Yabancılaşma Sorunu
The Problem of Alienation in Modern Bureaucracies

ss. 1-19.

Hüsnü Gürkan Güler

Liberalizm ve Liberalizmin Milliyetçilik Bakımından Değerlendirilmesi
Liberalism and Evaluation of Liberalism in Terms of Nationalism

ss. 20-48.

Ömer Faruk Susoy

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefesinde Nübüvvet ve Vahyin Akıllılığı
The Rationality of Prophethood and Revelation in the Philosophy of al-Fârâbî and İbn Sînâ

ss. 49-62.

Muhammet Akbal

Moral Dilemmas in Humanitarian Aid Activities
İnsani Yardım Faaliyetlerinde Yaşanan Ahlaki İkilemler

ss. 63-84.

Sedanur Karakoç

Velâyet-i Fakih Kavramını İslamcı Dergiler Üzerinden Okumak
Reading the Concept of Walâyat al-Fağih from Islamic Journals

ss. 85-99.

Sare Koyuncu

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Ebubekir Alan. Kindî, Razi ve Farabî'nin Zihin Felsefeleri. Konya: Çizgi Kitabevi, 2022, s. 206.

ss. 100-107.

Sümeyra Ökdem Zehir



E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2023 Sayı: 1



Yayın Tarihi: 15.10.2023

Geliş Tarihi : 27.03.2023

Kabul Tarihi: 05.09.2023

Year: 2023 Issue: 1

Modern Bürokrasilerde Yabancılaşma Sorunu

The Problem of Alienation in Modern Bureaucracies

Hüsnü Gürkan Güler

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
Doktora Öğrencisi/Zonguldak Bülent Ecevit University, Political Science and Public
Administration, Ph.D. Candidate
gurkanguler@outlook.com
<https://orcid.org/0000-0002-6883-5480>

Atıf/Citation

Güler, Hüsnü Gürkan. "Modern Bürokrasilerde Yabancılaşma Sorunu". *Nous Academy Journal* 1 (2023), 1-19. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8121945>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

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

İntihal/ Plagiarism

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

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

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

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

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



Öz

Bu çalışmada, günümüz modern bürokrasilerinde, kurum içi baskı ve yabancılaşma sorunu incelenmiştir. Modern toplumun karakteristik unsurları düşünüldüğünde, akla ilk gelen unsurlardan biri bürokrasidir. Modern toplumlarda, yapılan her eylem aslında bürokratik bir eylemdir. Örgütlenmeler, toplantılar, hastaneler, fabrikalar vb. tüm unsurlar bürokratik sistem içerisinde işlemektedir. Günümüzdeki insan, doğduğu andan itibaren bürokratik sistemlerle işleyen kurumların içine girer ve bu süreç hayatının sonuna kadar devam eder. Bürokratik örgütlenme süreç içerisinde her alana yayılan bir yapıya dönüşmüştür. Bürokratik örgütlenme, modern toplum içerisinde, gizli de olsa hayatın her alanına hükmetmesinden dolayı kendi içerisinde totaliter bir sisteme dönüşmüştür. Dolayısıyla literatür incelendiğinde, birçok sosyal bilimcinin bürokratik yapıların insan hayatındaki negatif etkilerini konu alan çalışmalar yaptığı görülmektedir. Modern bürokrasilerde yer alan katı bürokrasi sistemi hem çalışanlar düzeyinde hem de toplum düzeyince bazı sorunlara yol açmıştır. Modern bürokrasi kurumlarında birey, üzerinde bir baskı hissetmekte, yalnızlık, yabancılaşma ve psikolojik yıpranma gibi durumlara maruz kalmaktadır. Bürokraside oluşan bu zihniyet ve bu zihniyetin yarattığı bireyler üzerindeki etkiler toplumun geneline de yayılmış durumdadır. Bu çalışmada, bürokratik rasyonalitenin birey üzerinde yarattığı olumsuz etkiler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset bilimi ve kamu yönetimi, Kurumsal baskı, Yabancılaşma sorunu, Psikolojik sorunlar, Modern bürokrasiler

Abstract

In this study, the problem of internal pressure and alienation in today's modern bureaucracies has been examined. When the characteristic elements of modern society are considered, one of the first elements that comes to mind is bureaucracy. In modern societies, every action taken is actually a bureaucratic action. Organizations, meetings, hospitals, factories, etc. All elements operate within the bureaucratic system. Today's person enters into institutions operating with bureaucratic systems from the moment he is born, and this process continues until the end of his life. The bureaucratic organization has turned into a structure that spreads to every field in the process. Bureaucratic organization has turned into a totalitarian system in itself, since it dominates every aspect of life, albeit secretly, in modern society. Therefore, when the literature is examined, we see that many social scientists have conducted studies on the negative effects of bureaucratic structures on human life. The strict bureaucracy system in modern bureaucracies has caused some problems both at the level of employees and at the level of society. In modern bureaucratic institutions, the individual feels pressure and is exposed to situations such as loneliness, alienation and psychological wear. This mentality that has emerged in the bureaucracy and the effects on the individuals created by this mentality have spread throughout the society. The factors that are effective in the concept of alienation are the psychological problems that arise within the individual and in the general structure of the society. The main source of the alienation situation experienced by the individual is the contradiction between the essence and existence of the individual. He is incomplete in the definitions he makes while explaining the essence of the individual. This situation causes the definition of alienation

not to be fully defined. Scientists who define the concept of alienation have also defined the concept of alienation in different ways due to the different definitions they make in human definitions. Therefore, in order to make the concept of alienation clear, it is necessary to define the essence of the individual completely. When we look at the starting point of the concept of alienation, the most backward period is the Ancient Greek period. The concept of alienation continues to exist as one of the most important problems of both civilizations that lived in the past and the period in which humanity lives today. Although the concept of alienation has been examined in different fields such as philosophy, sociology, psychology and politics, it has not been fully defined. Therefore, the problem of alienation is still a valid problem today. According to Marx, alienation is a state of mental disability that occurs with civilization. In essence, human beings are neither the existence of their dreams nor the existence they should be. Human existence is shaped by the structure formed by society. In this case, the structure of the human being shaped by the structure formed in the society does not coincide with its essence. According to Marx, life is in a two-way relationship. The first of these relationships is the natural relationship in human nature. The second is the social relationship that shapes the human structure. The conflict of these two relations with each other creates a mental disability. Therefore, an alienated, alienated person emerges. According to Marx, human existence is shaped by the practice of life. This has happened in every period of history. The situation that determines this life practice is the mode of production of man. Therefore, the elements that determine the existence of man and shape him; historical, economic and social factors. For example, the structure of the human being in the capitalist system in the 19th century led the human being, who is a part of the economic system, to fulfill elements such as "hoarding", "owning", "respecting authority". The structure of the human being in the 20th century capitalist order has determined "consumption as a purpose and virtue". As seen here, two different human structures have been defined in two centuries. According to Marx, two different human structures shaped in these two different centuries do not overlap and even contradict each other. Therefore, man is alienated from his essence. In other words, according to Marx, individuals have been forced to alienate in the capitalist system. In this system, it contradicts the human essence. At the core of alienation is the inhibition or dysfunction of the creativity and activity skills of the individual. If the individual cannot bring about an action he is working on, by using his creativity, and if these creativity situations are caught by some obstacles in the bureaucracy, in these conditions, the individual becomes lonely and alienated from his own essence. These emerging states of alienation have made themselves evident in today's bureaucracies. Modern bureaucratic institutions are one of the structures that play an active role in shaping or transforming the personality of individuals working within them. In institutions within the bureaucratic structure, it is mainly aimed to achieve the goals of the structure. Therefore, in line with these goals, they try to mold the individual by exposing the individual to their own discipline and rules. This situation creates a pressure on the individual. The individual, who is exposed to this pressure, continues to work and shape his social life by sticking to the rules and discipline adopted by the institution. Otherwise, the individual may face exclusion from the institution or society in which he works. Individuals working in these institutions are forced to act impersonally and cannot express themselves as a whole while trying to fulfill the duties and responsibilities of the institution. This situation causes problems in the sense of self, loneliness and alienation of the individual.

Since rationality and impersonality are dominant in the institution, individuals within the institution have difficulty in establishing close relationships with each other. Modern bureaucracies, by their very nature, create unemotional and impersonal behavior in the individual. These institutions consciously try to distance the individual from their own essence. Their aim is to move away from the individual's own essence and enter the molds desired by the institution. Individuals get rid of their own selves and become subject to the rules and disciplines imposed by the institution. Therefore, the purpose of the institution becomes the goal of the individual. The normative, authoritarian and oppressive states adopted by modern institutions cause the individual to move away from his essence. As a result of this effect, the individual is faced with the danger of losing his human side. This state of affairs occurs in a certain developing process. In the first stage of this process, the individual first tries to adapt to the rules and oppressive authority of the institution. The individual tries to be at peace with himself during the adaptation phase and tries to convince himself of this situation. Over time, the pressure imposed by the institution, loyalty to authority and rule-making begin to create discomfort in the individual. As the individual becomes alienated from his essence, states of loneliness and depression arise. In essence, this study examined the negative effects of bureaucratic rationality on the individual.

Keywords: Political science and public administration, Institutional pressure, Alienation problem, Psychological problems, Modern bureaucracies

Giriş

Modern toplumun karakteristik unsurları düşünüldüğünde, akla ilk gelen unsurlardan biri bürokrasidir. Modern toplumlarda, yapılan her eylem aslında bürokratik bir eylemdir. Örgütlenmeler, toplantılar, hastaneler, fabrikalar vb. tüm unsurlar bürokratik sistem içerisinde işlemektedir. Günümüzdeki insan, doğduğu andan itibaren bürokratik sistemlerle işleyen kurumların içine girer ve bu süreç hayatının sonuna kadar devam eder. Bürokratik örgütlenme süreç içerisinde her alana yayılan bir yapıya dönüşmüştür. Bürokratik örgütlenme, modern toplum içerisinde, gizli de olsa hayatın her alanına hükmetmesinden dolayı kendi içerisinde totaliter bir sisteme dönüşmüştür. Dolayısıyla literatür incelendiğinde, birçok sosyal bilimcinin bürokratik yapıların insan hayatındaki negatif etkilerini konu alan çalışmalar yaptığı görülmektedir.

Modern kurumların temel amacı yürüttükleri işleri olabildiğince etkinlik ve verimlilik açısından istenilen düzeye getirmektir. Bundan dolayı bu kurumların işleyişleri son derece sistematiktir. Sistematiğe hale gelen modern kurumlarda, keyfiliğe pek yer verilmez. Bu kurumlarda kuralcılık ve disiplin hakimdir. Kurumlar, etkinlik ve verimlilik unsurlarını maksimum seviyeye getirmeyi hedefler. Dolayısıyla insan faktörü geri planda kalmaktadır. Bu durum çalışanlarda; yalnızlık, psikolojik yıpranma, yabancılaşma gibi negatif etkilere yol açmaktadır. Sonuç olarak kurumlarda çalışan bireyler, kendi benliklerinden soyutlanarak sadece bir marka,

bir etiket haline gelmektedir. Kişide ise sosyal davranışlar ve ilişkiler zayıflarken sadece kariyere odaklanma hali baş göstermektedir.

Modern bürokratik yapılar düşünüldüğünde, bireyin ya da yapı içerisinde yer alan toplumun nasıl bir psikolojide olduğu özellikle edilgen bir ruh hali içerisinde olup olmadığı göz ardı edilmemelidir. Modern bürokratik yapılar, bünyesinde çalışmakta olan kişileri, yeni bir kişiliğe büründürecek kudrete sahip olup olmadıkları da değerlendirilmelidir. Günümüz modern bürokratik yapılarında çalışmakta olan kişilerin, mevcut yapı içerisinde yalnızlığa düşmesinde, kendine veya işine yabancılaşmasında, psikolojik olarak zarar görmesinde modern bürokratik kurumların bu durumlardan sorumlu olup olmadığı ya da ne derece sorumlu olduğu da yine göz önünde bulundurulmalıdır. Bu soruların üzerinde durulduğunda, bireyin, mevcut çalıştığı bürokratik kurum içerisinde kendini savunamayan, kırılgan, yönlendirilmelere açık hale gelen ve adeta bir makine durumuna düştüğünün altı çizilmelidir. Normalde insanın yapısı incelendiğinde, istemediği bir konumda ya da şartlarda çalışan insan hayır diyebileceğinin farkındadır. Mevcut çalıştığı kurum içerisinde istemediği şartlar oluştuğunda bu yapıya karşı tepki gösteren bir tavır içerisindeydir. Ancak modern bürokratik yapılar karşısında insanın savunmasız, kırılgan hatta kolay yönlendirilen bir yapıya bürünmesinin sebebine odaklanmak ve bu sorunun yarattığı yabancılaşma sorununu irdelemek gerekmektedir.

Bürokratik yapılar, ilk ortaya çıktıkları zamandan itibaren canlı bir organizma gibi farklı seviyelerden geçtiler, sahip oldukları yapı ve yürüttükleri işlevler değişti, daha komplike hale gelerek hem hareket alanlarını hem de güçlerini geçmişe göre oldukça arttırdılar. Bürokratik yapılar bu evrelerden geçerek zamanla, karşı konulmaz devasa bir yapıya büründüler. Doğal olarak da zaman içerisinde bürokratik kurumlarda çalışan bireylerin de çalıştıkları kurum karşısında rolleri ve edindikleri konum değişiklik gösterdi. Sanayi devrimi sonrasında insan gücünden makineye geçiş süreci ve bunun yarattığı bürokratik yapılar karşısında bireyin edindiği rol ve görevler değişiklik göstermiştir. Günümüzde modern bürokrasilerde yabancılaşma sorunu hakkında literatür tarandığında geçmişe göre bu konuya eğilen sosyal bilimcilerde bir artış yaşandığını görmekteyiz. Bu bağlamda ele alınan sorunlar, sosyal bilimcilerin olumsuz bir hava içerisindeki bakış açıları doğrultusunda çalışmalar yürüttüğünü görmekteyiz.

Araştırma Yöntemi

Çalışmada, modern bürokrasiler ile yabancılaşma kavramı arasındaki ilişki nedir sorusuna cevap verilmek istenmiştir. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılarak konu hakkındaki kitap ve makalelerden yararlanılmıştır. Daha sonra ise anlatı (narrative) yöntemi ile yabancılaşma ve bürokrasi kavramlarının kökenine gidilerek iki kavram arasındaki ilişki incelenmiştir. Son olarak bu çalışmada veri toplama tekniklerinden;

analizi ve anlatı (narrative) tekniklerinden yararlanılarak konuyla ilgili literatürde yer alan yazarlar, kitaplar ve makaleler incelenmiştir.

Bu çalışmada, bireyin modern bürokrasiler karşısında maruz kaldığı olumsuz etkilere; kendi özüne yabancılaşmasına değinilecektir. Makalede giriş kısmının ardından ilk olarak yabancılaşma kavramı ele alınacak, daha sonraki başlıklarda ise modern bürokrasiler ve yabancılaşma ilişkisi incelenecektir.

Yabancılaşma Kavramı

Yabancılaşma, kelime psikolojik bir ruh halini anlamlandırmaktadır. Yabancılaşma (alienation) kavramı, köken olarak Latince’de “alienus”tan türemiş olan “alienare” kelimesinden ortaya çıkmıştır. “Alienus” kavramı ruh hastası anlamına gelen Fransızca “aliene” ve İspanyolca “alinedo” kavramlarına yakın bir anlama gelmektedir (Akyıldız, 1998).

Yabancılaşma kavramı, esasında bireyin psikolojik bir halidir. Marx’a göre yabancılaşma, uygarlığın bir sonucu olarak ruhsal bir sakatlıktır. İnsanoğlu özü itibariyle ne hayalindeki varlıktır ne de olması gereken varlıktır. İnsanın varlığı toplumun oluşturduğu yapı tarafından şekillenmektedir. Toplumda oluşan yapı tarafından şekillenen insanın yapısı bu durumda özü ile örtüşmemektedir. Marx’a göre yaşam, çift yönlü ilişki içerisindedir. Bu ilişkiden ilki insanın özündeki doğal ilişkidir. İkincisi ise insanın yapısını şekillendiren toplumsal ilişkidir. Bu iki ilişkinin birbiriyle çelişme hali ise ruhsal bakımdan bir sakatlık oluşturmaktadır. Dolayısıyla ortaya özüne yabancı, yabancılaşmış bir insan çıkmaktadır (Ergil, 1978).

Marx’a göre insanın varlığı, yaşam uygulamasıyla biçimlendirilmiştir. Bu tarihin her döneminde de böyle olmuştur. Bu yaşam uygulamasını belirleyen durum ise insanın üretim tarzıdır. Dolayısıyla insanın varlığını belirleyen ve onu şekillendiren unsurlar; tarihsel, ekonomik ve toplumsal unsurlardır. Örneğin, 19. yüzyıldaki kapitalist sistem içerisindeki insanın yapısı, ekonomik sistemin bir parçası olan insanı “biriktirme”, “sahip olma”, “otoriteye saygı” gibi unsurları yerine getirmeye yönlendirmiştir. 20. yüzyıl kapitalist düzen içerisindeki insanın yapısı ise “tüketimi bir amaç ve erdem” olarak belirlemiştir. Burada görüldüğü üzere, iki yüzyıl içerisinde iki farklı insan yapısı tanımlanmıştır. Marx’a göre bu iki farklı yüzyılda şekillenen iki farklı insan yapısı da birbirleriyle örtüşmemekte hatta çelişmektedir. Dolayısıyla insan özüne yabancılaşmış durumdadır. Yani Marx’a göre kapitalist düzende bireyler yabancılaşmaya mecbur kalmıştır. Bu sistem içerisinde insan özüyle çelişmektedir (Marx, 1976).

Yabancılaşmanın özünde bireyin sahip olduğu yaratıcılık ve etkinlik becerilerinin engellenmesi ya da işlevsiz hale getirilmesi vardır. Birey üzerinde çalıştığı bir eylemi yaparak, yaratıcılığını kullanarak ortaya çıkaramıyor, bu yaratıcılık durumları bürokrasideki birtakım engellere takılıyorsa bu şartlarda

bireyde, yalnızlaşma ve kendi özüne yabancılaşma halleri ortaya çıkmaktadır (Akyıldız, 1998).

Yabancılaşma Kavramının Boyutları

Yabancılaşma kavramını daha iyi açıklamak adına çalışmanın bu bölümünde kavramın boyutları incelenecektir.

Güçsüzlük Boyutu

Güçsüzlük hali, yabancılaşmanın ilk boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin geleceğine dair gelişmeleri aslında kendisinin şekillendirmesi ve yönlendirmesi yerine dış etkenlerin, çevresindeki kurum ve kuruluşların, şansının ya da kaderinin yönlendirme durumudur (Yılmaz - Sarpkaya, 2009).

Güçsüzlük boyutu daha çok bireyin çalıştığı kurum ile ilişkilendirilmektedir. Bireyin bulunduğu kurumda çalışırken, iş üzerine uyguladığı yöntem ve projelerde kendisinin inisiyatifli olmaması halidir. Çalışan birey, yaptığı iş üzerinde oldukça sınırlı bir söz hakkına sahiptir. Bu durum ise bireyde, iş yerindeki yaşantısının aslında kendisine değil de hiyerarşik olarak üstlerine ait olduğu düşüncesini barındırmaktadır (Aslan, 2008).

Blauner da yabancılaşmadaki güçsüzlük boyutunu kişinin iş hayatı ile bağdaştırmış ve dört farklı ortaya çıkma halini belirtmiştir.

- Bireyin aletlere ve ürettiği ürünlere karşı olan yabancılaşma hali
- Bireyin, çalıştığı kurum ve kuruluştaki üst yöneticiler tarafından alınan kararlara katılım sağlayamama hali
- Bireyin çalıştığı kurumdaki mesai arkadaşlarını belirleyememe hali
- Bireyin üzerinde çalıştığı işteki denetim yetkisinin başkasında olması hali (Tutar, 2010).

Anlamsızlık Boyutu

Yabancılaşmanın bir diğer boyutu ise anlamsızlıktır. Anlamsızlık boyutunda bireyin bu boyutu yaşamamasının nedeni dış etkenlerle ilgilidir. Bireyin, çalıştığı kurumdaki bireylerle olan kısıtlı iletişim hali, mesai arkadaşlarıyla ortak paylaşımlarda bulunamama hali ve kurumdaki yürütülen işlerin bütünü anlamlandırmadaki yaşadığı sıkıntılı durum anlamsızlık boyutunu ortaya çıkarmaktadır (Yılmaz - Sarpkaya, 2009).

Diğer yandan birey, çalıştığı kurumdaki yürüttüğü işi de anlamlandırma konusunda sorun yaşayabilmektedir. Yürüttüğü iş ile kurumun genel amacı arasında bağlantı kurma konusundaki yaşadığı sıkıntı bireyi anlamsızlandırmaya götürmektedir.

Kuralsızlık Boyutu

Kuralsızlık boyutunda birey, toplum açısından benimsenmiş olan davranışların, iş hayatında onu istediği yere götüreceği yönündeki inancını kaybetmiştir. Bu yönde inancını kaybeden birey bencilleşmeye dolayısıyla kendi çıkarını düşünmeye başlamaktadır (Büyükyılmaz, 2007).

Diğer taraftan kuralsızlık, bireydeki ya da toplumdaki mevcut değerlerin yitirilmesi olarak tanımlanmıştır. Toplumsal değerlerin yitirilmesi sonrası birey inancını kaybetme noktasına gelmiştir. Bu ruh hali ise bireyde, şüphecilğe ve tedirginliğe yol açmaktadır (Çelik, 2005).

Kendine Yabancılaşma Boyutu

Kendine yabancılaşma boyutunda birey, kendi istek ve arzuları ile dışarıdaki istek ve arzuların örtüşmediğini görmekte ve bu durum da bireyde bunalıma yol açmaktadır. Bireyin kendi istek ve arzuları ile iş yerinde istenen istek ve arzuların örtüşmemesi durumunda birey kendisini sorgulamakta ve kendisine yabancılaşmaktadır (Fettahlıoğlu, 2006).

Topluma Yabancılaşma Boyutu

Topluma yabancılaşma boyutunda birey, kendisinin toplum tarafından dışlandığı duygusuna kapılmaktadır. Bundan dolayı birey, başkalarıyla sağlıklı iletişim kurmakta zorlanmaktadır. Toplumdaki değer yargıları da anlamlandırmakta sıkıntı çeken birey, kendisini topluma yabancılaştırmaktadır.

Çalıştığı kurumda ise birey iş yerindeki arkadaşlarıyla ilişki kurmakta zorlanır ve kendisini iş yerindeki arkadaşlarından soyutlayarak yabancılaşır (Fettahlıoğlu, 2006).

Yabancılaşmaya Neden Olan Bireysel Etkiler

Yabancılaşmaya neden olan bireysel etkiler incelendiğinde, bireylerin çocukluklarında yaşadıkları olaylar, aile yaşantısının durumu gibi etkenler rol oynamaktadır. Aile yaşantısında anne ve babaları tarafından sürekli cezalandırılmaya tabi tutulan bireyin ileride bencil ve kendi çıkarını düşünen biri olma ihtimali oldukça yüksektir. Bu durum da bireyin topluma yabancılaşmasına, kendisini toplumdan soyutlamasına yol açacaktır. Diğer yandan, aile tarafından alınan kararlarda bireyin fikrine başvurulmaması yine bireyin içe kapanmasına ve toplumdan kendisini yabancılaştırmasına yol açacaktır. Sonuç olarak bireyin yabancılaşmasındaki bireysel etmenlerin ilk adımı ailede başlamaktadır (Aslan, 2008).

Bireyin yabancılaşmasındaki ikinci bireysel etki ise bireyin karakteristik özelliğidir. Karakteristik özellikler ise iki farklı şekilde biçimlenmektedir: iç denetim ve dış denetim. İçten denetime sahip bireyler yaşadıkları olaylar hakkındaki

sorumluluğu kendilerine verirler. Dıştan denetimli bireyler ise kontrolü dış etkenlere ya da şans gibi faktörlere verirler. İş hayatına bakıldığında dıştan denetimli bireylerin çalıştıkları kurumlardaki hallerinde olumsuz bir hava mevcuttur. Bu bireyler yabancılaşmaya daha yatkındırlar. Çünkü bu bireyler, dışarıdan gelen olumsuzluklara daha fazla duyarlıdırlar (Fettahlioğlu, 2006).

Yabancılaşma sürecine giden bir diğer etmen ise eğitimidir. Eğitim sisteminde bir dengesizlik oluşturarak maddiyata ağırlık verilip maneviyatın görmezden gelinmesi yabancılaşma sürecine giden yola neden olmaktadır. Maddiyat ekseninde eğitim görmüş ve yetişmiş bireyler topluma karıştıklarında toplumsal değerlere karşı kayıtsızlık haline bürünmektedirler. Maddiyata ağırlık verilen eğitim sisteminde bireyler, tek boyutlu insan haline gelerek aslında özgürlükleri alınmış bireyler olarak topluma karışmaktadır. Sonuç olarak sorgulayan, hür iradesiyle karar verebilen bireyler yerine özgüvenleri eksik bireyler şekline dönüşmektedirler (Durcan, 2007).

Bireyin yabancılaşmaya yatkın olmasında kendi inanç değerleri ve davranışları da önemli bir etkindir. Birey sosyal yaşantısında veya çevresinde karşılaştığı olaylara karşı kendi değer yargıları ekseninde tepki vermektedir. Toplumdaki veya bireyin çalıştığı kurumdaki değer yargılar, bireyin sahip olduğu inanç ve değerler ile örtüşmediği durumda ortaya bir çatışma hali çıkmaktadır. Bu durum ise bireyin yabancılaşmasına neden olmaktadır.

Yabancılaşmaya Neden Olan Çevresel Etkiler

Bu başlık altında yabancılaşmaya neden olan çevresel etkiler; sanayileşme, kentleşme ve kitle iletişim araçları ekseninde değerlendirilecektir.

17. yüzyılda İngiltere’de yaşanan gelişmeler sonucunda sanayi devrimi yaşanmış ve bunun sonucunda küçük ölçekli işletmelerin yerini fabrikalar almıştır. Fabrikaların hızla yaygınlaşması sonucunda ise küçük işletmelerde çalışanlardan daha fazla sayıdaki işçi fabrikalarda çalışmaya başlamıştır. Kurumlardaki işçi sayısı arttıkça işçilerin ortak bir amaçta, değer yargıda ve inançta bir araya getirilmesi giderek zorlaşacaktır. Bu durum ise işçilerin çalıştıkları kuruma karşı yabancılaşmasına yol açmıştır (Oflluğlu - Büyükyılmaz, 2008).

Yabancılaşmanın kentleşme ile olan ilişkisine bakıldığında; kent yaşamındaki ilişkilerin biçimsel ve yüzeysel düzeyde olduğu görülmektedir. Kent yaşamı içerisindeki birey, karmaşık ve çok fazla sayıdaki ilişki ağı içerisinde kendini yalnız hissetmekte ve kent yaşamına yabancılaşmaktadır (Durcan, 2007).

Kitle iletişim araçları ise bireyleri gerçek dünyadan soyutlamaktadır. Bu soyutlanma ise iktidarın, kitle iletişim araçlarını kullanarak bireyleri denetlemesi ve kendi ideolojilerini bireylere empoze etmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Bunun sonucunda ise bireyler aynı kanallardan iktidara cevap veremediğinden, ortaya tek yönlü bir iletişim kanalı çıkmaktadır. Bu durumda ise bireyler yaşanan olaylara ya

da gündemdeki gelişmelere karşı aynı tepkiyi veren insanlara dönüşmektedir. Dolayısıyla bireyler aslında kendilerine yabancılaşmaktadır (Aslan, 2008).

Çalışmanın ilk bölümünde yabancılaşma, kavramsal bir çerçeve üzerinden incelenmiştir. Çalışmanın devamında ise bireylerde yabancılaşma olgusunun ortaya çıkma sebeplerinden biri olan bürokrasi kavramı incelenecektir.

Bürokrasi ve Demir Kafes

Max Weber, Karl Marx'a ait olan yabancılaşma konusundaki düşüncelerine paralel olarak kapitalist sistemin bireyde ortaya çıkardığı negatif etkileri "demir kafes" kavramı ile açıklamıştır. Weber'in literatüre kazandırdığı "demir kafes" sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan makineleşmenin ve bu makineleşme sonucunda seri üretimi yapılan malların insan üzerinde yarattığı olumsuz etkilerin neticesinde ortaya çıkmıştır. Çünkü ortaya çıkan fabrikalaşma ve makineleşme, bürokrasinin derinleşmesine yol açmış, derinleşen bürokrasi ise birey üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır.

Weber, modern insanların örgütlenmelerinde yaşanan sorunların, kendisinin geliştirdiği ideal tip bürokrasi kavramı ile çözüleceğini savunmuştur. Weber'in ideal tip bürokrasi modeline bakıldığında, bu modelin kişisel yargılardan uzak olduğunu görmekteyiz. İdeal tip bürokrasi modeli, rasyonel bir sistem olup yazılı kurallara dayanmaktadır. Bu modeldeki temel amaç, yapılan işin etkinlik ve verimlilik açısından oldukça maksimum değerlere ulaşmasını sağlamaktır (Weber, 2005).

Weber'in bürokrasideki temel amacı, etkinlik ve verimlilik açısından mümkün olan en yüksek seviyeye ulaşmaktır. Bu amaç doğrultusunda kurumda çalışan bireyler üzerinde oldukça katı bir otorite sağlanır. Dolayısıyla bürokrasi diğer yandan kişiler arasında meşru otoriteyi sağlamanın bir yoludur (Çevikbaş, 2014).

Weber, bürokrasiyi, parçalanması mümkün olmayan sistemli bir örgüt olarak tanımlamaktadır. Ona göre bürokrasi kurulduğu andan itibaren parçalanması mümkün olmayan bir yapıdır. Bürokrasi içerisinde yer alan bürokratlar, çalıştıkları kuruma yerleştikten sonra bir daha o kurumdan ayrılmazlar. Örgütlü bir yapı olan bürokraside görev yapmakta olan çalışanlara göre bürokrasi, "demir kafes" gibidir. Bürokrasi toplumun derinlerine doğru yayıldıkça, toplum gözünde kurtulması imkânsız bir yapıya dönüşecektir (Çukurçayır, 2014).

Max Weber, bürokrasiyi modern zamanların örgütlenmesinde kaçınılmaz ve gerekli bir yapı olarak tanımlarken diğer yandan bürokrasinin birey üzerinde zamanla "demir kafese" dönüşeceğini ve bu durumun birey üzerinde olumsuz etkiler bırakacağını ifade eder. Weber, bürokrasinin bireyin özgürlüğüne müdahale edeceğini ve bireydeki yaratıcılık yeteneklerini körelteceğini savunur. Ona göre, kendi yarattığı bürokrasi sonucunda birey, bürokrasinin kurbanı olacaktır (Weber, 2005).

Weber, bürokrasinin yarattığı disiplin, yazılı kurallara bağlanma, denetim halinde olma, otoriteye bağlılık gibi hallerin çalışanlardaki yaratıcılığı körelteceğini ifade eder. Ona göre, bürokratikleşme süreci insani değerleri ortadan kaldıran bir süreçtir. Bürokrasi, insan hayatında giderek “demir kafese” dönüşür. Bu kurumlardaki yazılı kurallar, disiplinler, otoriteler ve hiyerarşik sistemler insanın yaratıcılığını kullanmasını ve yeni bir kimlik kazanarak kendisini özgürce ifade etmesini engeller (Sugur, 2000).

Bürokratik kurumlar insan hayatında git gide denetleyici ve müdahaleci bir hal alırlar. Bürokratik yapıların, bilgi edinmede tekel olmaları, kendilerini kurum içerisine kapatmaları ve kurum dışarısına bilgi akışı sağlamamaları, toplumu denetleme yetisine sahip olmaları bu yapıların totaliter bir yapılanmaya büründüklerini ortaya koymaktadır (Aytaç, 2005).

Bu açıdan bakıldığında, modern bürokrasilerin, günümüz döneminde insan hayatının işini kolaylaştırması ile birlikte bireyin yaratıcılığını engelleyen, çalışanların özgürlüğünü kısıtlayan bir yapıya dönüştüğünü de belirtmek gerekmektedir. Bürokrasinin sahip olduğu katı ve değişmez kuralların sonucunda memurların inisiyatiflerini kullanma yetkileri ortadan kalkmaktadır.

Özetlemek gerekirse, modern ve rasyonel bürokrasiler günümüz toplumunda yaşayan bireylerin işlerini sistemli hale getirerek, işlerin daha hızlı ve daha kolay yürütülmesini sağlamıştır. Ancak diğer yandan bürokratik kurum ve kuruluşlarda çalışan insanlar için ise bu yapı “demir kafes” haline gelmiştir. Bürokratik yapı bireylerde bunaltıcı bir hal almasına karşın Weber’in de dediği gibi bürokrasinin olmadığı bir yapı da düşünülemez hale gelmiştir.

Çalışmanın buraya kadarki bölümünde yabancılaşma kavramsal olarak incelenmiş, diğer başlıkta ise yabancılaşma kavramının ortaya çıkmasına sebep olan bürokrasi kavramına değinilmiştir. Çalışmanın devamında ise modern bürokrasiler ile yabancılaşma olgusunun ilişkisi incelenecektir.

Modern Bürokrasilerde Yabancılaşma Olgusu

Modern bürokratik kurumlar, özellikle bünyesinde çalışan bireylerin kişiliğinin şekillenmesinde ya da dönüşüme uğramasında etkin rol oynayan yapılardan biridir. Bürokratik yapı içerisindeki kurumlarda esas olarak yapının hedeflerine ulaşılması amaçlanmaktadır. Dolayısıyla bu hedefler doğrultusunda bireyi kendi disiplin ve kurallarına maruz bırakarak, bireyi bir kalıba sokmaya çalışırlar. Bu durum da bireyde bir baskı oluşturmaktadır. Bu baskıya maruz kalan birey, kurumun benimsediği kurallara ve disipline sadık kalarak çalışmaya ve sosyal yaşantısını şekillendirmeye devam etmektedir. Aksi durumda ise birey çalıştığı kurumdan ya da toplumdan dışlanma ile karşı karşıya kalabilmektedir (Aytaç, 2005).

Bu kurumlarda çalışan bireyler, gayrişahsi davranmaya zorlanır, kuruma ait görev ve sorumlulukları yerine getirmeye çalışırken kendisini bütün olarak ifade edemezler. İçerisinde bulunduğu bu durum, bireyin benlik duygusunda yaşadığı sorunlara, yalnızlığa ve yabancılaşmaya neden olmaktadır. Kurum içerisinde rasyonellik ve gayrişahsiliğin egemen olduğundan kurum içerisindeki bireyler birbirleriyle yakın ilişki kurmakta zorlanırlar.

Modern bürokrasiler özleri itibarıyla, bireyde duygu dışı davranışlar ve gayrişahsi davranış oluştururlar. Bu kurumlar bilinçli olarak bireyi, kendi özünden uzaklaştırmaya çalışır. Amaçları ise bireyin kendi özünden uzaklaşarak kurumun istediği kalıplara girmesidir. Bireyler kendi benliklerinden sıyrılarak kurumun dayattığı kural ve disiplinlere tabi olur. Dolayısıyla kurumun amacı adeta bireyin amacı haline gelir (Bauman, 1998).

Modern kurumların benimsediği kuralcılık, otoriterlik ve baskıcılık halleri bireyin özünden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bunun yarattığı etki sonucunda birey insani yönünü kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Bu hal durumu ise gelişen belirli bir süreç içerisinde meydana gelmektedir. Bu sürecin ilk aşamasında birey, öncelikle kurumun kurallarına ve baskıcı otoritesine uyum sağlamaya çalışır. Birey uyum sağlama aşamasında kendisi ile barışık olmaya çalışır ve kendisini bu duruma ikna etmeye çalışır. Zaman içerisinde kurumun dayattığı baskı, otoriteye bağlılık ve kuralcılık bireyde rahatsızlık yaratmaya başlar. Birey özüne yabancılaştıkça yalnızlık ve depresyon halleri baş gösterir.

Bireyin kişiliğinden uzaklaşması, kendisindeki yalnızlık isteğinin daha yoğun hale gelmesi ortaya yabancılaşmayı çıkarmaktadır. Yabancılaşma sonucunda, kişi çalıştığı kuruma uyum sağlamakta zorlanır, kendisini kuruma karşı soyutlamaya başlar. Kişinin içinde bulunduğu yabancılaşma olgusunun dozu arttıkça kişide psikolojik olarak bazı sorunlar ortaya çıkmaya başlar. Bu sorunlar genelde, depresyon, iş stresi, anksiyete şeklindedir. Diğer yandan bireyde toplumsal alanda da çözümler başlar. Bireyde işten kaçma, performans düşüklüğü, moral bozukluğu halleri ortaya çıkar. Bu haller dışında bireydeki yabancılaşma durumu, bazı dışavurumsal duyguları da açığa çıkarır. Bunlar, suç oranlarında artış, sabotaja meyilli olma, işi yavaşlatma, intihar vb. şeklindedir (Aydın, 2010).

Modern bürokrasilerin, bireyleri kurumun bir parçası olarak etiketlemeye çalışması ve bu amaç doğrultusunda bireyleri baskılara ve sıkıntılara maruz bırakması, kişide fiziksel ve psikolojik olarak hastalıklara yol açmaktadır. Kurum içerisinde rutin hale gelen yoğun iş temposu, verilen işi istenildiği şekilde eksiksiz yapma zorunluluğu, işe istenilen saatte yetiştirme zorunluluğu, yapılan işin sonucunu görememe hali vb. gibi durumlar bireyi psikolojik olarak bir bunalım içerisine sürüklemektedir (Aytaç, 2005).

Bürokratik kurumlarda çalışan bireyler, kurumun baskıları sonucunda aşırı tepki vermeye başlar. Bu durum kişinin işine olan ilgisini azaltırken kendisine olan güvene de zarar verir. Bu gelişmeler ise bireyin iç dünyasında tahribata yol açar.

Sonuç olarak modern kurumlar, toplum yaşantısında etkinlik ve verimlilik açısından olumlu sonuçlar elde etmenin yanında, kurumda çalışan bireyler açısından, yabancılaşma, yalnızlık, özgüven kaybı, ruhsal sorunlar gibi negatif sonuçlar da doğurabilmektedir.

Modern zamanlardaki örgütlenme yapısının birey üzerinde yarattığı etkiler düşünürler tarafından da ele alınmıştır. Çalışmanın devamında bürokrasideki örgütlenmenin birey üzerinde yarattığı etkiyi inceleyen düşünürlerin görüşlerine yer verilecektir.

Merton, modern zamanlarda oluşturulan kurum ve kuruluşlardaki örgütlenme yapısının birey üzerinde yarattığı etkilere değinmiştir. Merton'a göre modern zamanlardaki kurum ve kuruluşların örgütlenme sistemleri işlevsel olmadığı gibi kurum ve kuruluşların benimsediği amaçlara da ulaşma noktasında engel teşkil etmektedir (Başaran, 2008).

Kurum ve kuruluşlardaki örgütlenme sistemleri, katı kurallara tabi olduğundan dolayı bireye esneklik kazandırmamaktadır. Bu durum ise süreç içerisinde kurum içerisindeki bireylerde tepkiye yol açma ihtimalini doğuracaktır. Kurum içerisinde çalışanlar arasında oluşan tepki, kurumun üst düzey yöneticileri ile kurum çalışanlarını karşı karşıya getirecektir. Kurum içerisinde, örgütlenme yapısındaki katı kuralların bulunmasının nedeni kurum içerisindeki disiplini sağlamaya yöneliktir. Bundan dolayı çalışanlar katı kurallara tabi olmakta ve hem duygusal açıdan hem de yaratıcılık açısından esnek hareket edememektedirler. Bu durum ilerleyen süreç içerisinde kurum içi çalışanlarda yalnızlık hissinin hâkim olmasına yol açmaktadır. Kendisini yalnız hisseden çalışanın sosyal ilişkileri de etkilenmekte ve kendisine izole bir hayat yaratmaktadır. Çalışanların özellikle yaratıcılık özelliklerinin engellenmek istendiği kurumdaki örgütlenme yapısında, çalışanlar arasında psikolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Çalışanların içerisinde bulunduğu bu duruma Modern Zamanlar filmi ile Charlie Chaplin örnek oluşturmaktadır (Başaran, 2008).

Merton, kurum içerisindeki örgütlenme sistemi, kurumdaki çalışanların kültürleriyle ters düşüyorsa yani onları alışkın olmadıkları bir ortamın içine hapsederek çalışanların yaratıcılıklarını elinden alıyorsa o kurumdaki örgüt sisteminin işlevsiz hale geleceğini savunmaktadır. Kurumdaki örgütlenme sisteminin yarattığı katı kuralcılık ve aşırı disiplin gibi unsurlar eğer çalışanlar tarafından olumsuz bulunuyorsa mevcut örgütlenme sistemi değişmelidir. Kurumun yöneticileri tarafından, çalışanların beklenti ve isteklerine cevap

verildiğinde yani örgüt içerisinde katı kuralcılık daha esnek bir yapıya büründüğünde kurum içerisindeki uyum ortamı sağlanmış olacaktır (Şişman, 2007).

Modern zamanlardaki örgütsel yapıların birey üzerindeki etkilerine değinen bir başka düşünür ise Whyte'dır. "The Organization Man" isimli eserde modern zamanlardaki kurumların yarattığı örgüt sisteminin, bireyleri adeta örgütün adamına dönüştürdüğünü belirtmektedir. Kurum ve kuruluşlarda katı kurallara ve aşırı disipline maruz kalan beyaz yakalılar, Whyte'a göre gündelik hayatlarında da çalıştıkları kurumun dayattığı ilkelere göre hayatlarını sürdürmektedirler. Dolayısıyla bu şekildeki beyaz yakalılar, kendilerini ailelerinden ve arkadaşlarından izole etmektedirler. Adeta kendi benliklerini, çalıştıkları kurumun bürokratik yapısına büründürmektedirler (Ergil, 1980).

Kurumun benimsediği örgüt yapısı, kuralcı ve disiplinli olması nedeniyle kendine özgü bir karakter yaratmaktadır. Kurum içerisindeki çalışanlarını da yarattığı bu karakter içerisine empoze etmeye çalışmaktadır. Kurum içerisindeki çalışanlar da oluşturulan yeni karakter şekline büründüklerinde kuralcılığı ve katı disiplinli çalışma ortamını, olması gereken ideal bir ortam şeklinde görmektedirler (Ergil, 1980).

Örgüt yapısının karakterine bürünen beyaz yakalı kurum çalışanı, kendisini artık birey olmak yerine çalıştığı kurumun bir parçası olarak görmeye başlamaktadır. Kurum çalışanının artık çalıştığı kuruma karşı en belirgin özelliği çalıştığı kuruma bağlanması ve onu sahiplenmesidir. Kurum çalışanı artık hem sosyal hayatında hem de kurum içerisinde tarafsız tavır takınmaktadır. Tarafsızlık duygusu ise korkmasından ve çekingen bir yapıya bürünmesinden kaynaklanmaktadır. Modern kurumlarda çalışan beyaz yakalılar, örgüt sisteminin dayattığı karaktere büründüklerinde yabancılaşma, yalnızlık, sıkıcılık gibi bazı ortak ruh hallerine kapılmaktadırlar. Artık beyaz yakalılar için iş hayatını idame ettirmek bir araç olmaktan çıkarak hayatın kendisi konumunda olmaktadır. Kurumun yarattığı bu yeni karakteri benimseyen beyaz yakalı artık örgüt için uyumlu bir şekilde çalışmakta ve hayatını sürdürmektedir (Aytaç, 2005).

Modern örgütlenme sistemi ve birey üzerindeki etkiyle ilgili Beyaz Yakalılar isimli yazısında Wright Mills, beyaz yakalıların çalıştıkları kurum içerisinde yabancılaşma duygusuna kapılma nedenlerini kurum içerisindeki örgüt sisteminin uzmanlaşma ve iş bölümüne dayalı olduğuna bağlamaktadır. Kurum içerisinde iş bölümü ve uzmanlaşmaya dayalı sistem çalışanların yarattığı ürünün bütününe görememesine neden olmaktadır. Dolayısıyla emeklerinin sonucuyla oluşan ürünü görme hazzından da mahrum kalmaktadırlar. Yaşanılan bu durum yani çalışanların emeklerine yabancılaşma, günümüzde oldukça rastlanılan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışanlar emeklerinin sonucuyla yapılan ürünlere bütün olarak bakamamakta ve emeklerine yabancılaşmaktadırlar. Çalıştıkları kurumda

rutin olarak sürekli aynı işleri yapmakta, kendi yaratıcılıklarından uzak, esnek olmayan bir hayat yaşamaktadırlar (Çelik, 2005).

Çalıştıkları kurumda emeklerine ve bulundukları iş ortamına yabancılaşan çalışanlar, mesai dışındaki günlük hayatlarında ise yaşadıkları duygu eksikliğini medya ortamlarında gerçekten uzak zevklerle aramaktadırlar. Bu durumda çalışanlar hem iş ortamında yalnızlığa hem de sosyal hayatlarında yalnızlığa maruz kalmaktadır (Çelik, 2005).

Sonuç

Modern toplum, sonsuz birçok örgütsel kurumlar ile birbirine bağlanmış durumdadır. Bu örgütler bir ihtiyaç sonucunda ortaya çıkmalarının yanında zamanla kendi başlarına birer varlık halini almıştır. Toplum içerisinde sayısız sayıda örgütlerin yaygınlaşması bürokrasinin oluşmasına yol açmıştır. Örgütler, insanların hayatlarını kolaylaştırırken diğer yandan bireyde bazı olumsuz sonuçlar da meydana çıkarmaktadır. Günümüzün kurum ve kuruluşları insan hayatını kolaylaştırırken aynı zamanda bireyi de adeta “demir kafesin” içerisine hapsedmektedir. Kurum içerisindeki katı kurallar ve disiplin anlayışı bireyin yaratıcılığını ve inisiyatifini engellemektedir. Birey bu durumda kısıtlı bir döngü içerisine girerek hem emeğine hem de sosyal yaşantısına yabancılaşmaktadır.

Modern toplumlar düşünüldüğünde, yapısı itibariyle fabrikalar, endüstri kurumları ya da askeri örgütlenmeler gibi örgütsel ve bürokratik kurumlara ihtiyaç duymaktadır. Toplumların oluşturduğu bahsedilen bu kurum ve örgütlenmeler, kendi içerisinde disiplin ve kurallar bütününe ihtiyaç duyarak hiyerarşik olarak bünyesinde barındırdığı veya hitap ettiği bireyleri denetleyen ve düzenleyen bir yapı olarak toplum içerisinde kendisine yer bulmaktadır. Bürokratik kurumlar bünyesinde bulundurduğu ya da etki alanına giren bireyleri yönlendiren ya da istedikleri şekilde davranmalarını sağlayan bir yapı içerisine bürünmüşlerdir. Örneğin askeri kurumlar, fabrikalar, eğlence merkezleri, reklam şirketleri, spor kurumları, moda kuruluşları, yerel ve merkezi yönetim kurumları vb. birey üzerinde hem yönlendirici hem de baskılayıcı bir role bürünmektedir. Birey ise bu yapılar karşısında hem kendi duygu ve düşüncelerini benimserken hem de bu yapıların dayattığı ve baskıladığı ruh haline bürünmektedir. Bu durum ise birey üzerinde ikircikli bir ruh halini yaratarak, psikolojik sıkıntılara ve yabancılaşmaya neden olmaktadır.

Toplumda var olan modern kurumları bir araya getirerek, yekpare bir yapı olarak ele aldığımızda, bahsi geçen bu yapıların toplum üzerinde adeta bir “pense” görevi gördüğünü belirtmek gerekmektedir. Kendi kuralları ve disiplinleri olan bu katı ve sert yapıların birey üzerinde, bireyin kendi duygu ve düşüncelerini gölgeleyen ve bireyin kendisine yabancılaşmasına yol açan bir hava içerisine bürünmesine yol açmaktadır. Bu durum ise bireyin kendi zevkleri ve istekleri

doğrultusunda bir yaşam sürmesine gölge düşürürken sosyal hayatını da önemli ölçüde kısıtlamaktadır. Birey, çalıştığı kurumun disiplinli ve katı kuralları içerisinde hapsolarak, tek taraflı ilişkisi olan bir yapıya dönüşmekte, kendi emeğine ve çevresindeki insanlara yabancılaşmakta, sosyal dünyasından uzaklaşmaktadır. Bireyde bu süreçle birlikte ortaya çıkan kimlik karmaşası, bürokratik yapı içerisindeki katı kurallara dayalı hayatının, sosyal hayatına da sirayet etmesi bireyin yabancılaşması sürecini hızlandırmakta ve yoğunlaştırmaktadır.

Böylece modern bürokratik kurumlar, birey üzerinde baskılayıcı ve yıpratıcı bir pozisyona gelmektedirler. Artık toplum, kurumlar tarafından çevrelendiğinin, baskılandığının ve yönlendirildiğinin farkına varmaktadır. Modern kurumların birey üzerinde toplumu çevrelemesinin ardından birey, köşeye sıkışmışlık hissine kapılmaktadır. Hayatının rutin ve sıradan olması bireyi, işine yabancılaştırmakta, kendisini ifade edememe, ruhsal yıpranma gibi hallere büründürmektedir. Bu durum bireyde kaçış duygusunun doğmasına yol açmaktadır.

Kurumların birey ve toplum üzerinde yarattığı baskı ve toplumu yönlendirme hali git gide yaygınlaşmakta ve bu durumda birey kendisini görünmeyen bir yapının içerisinde hapsolmuş duygusuna kapılmaktadır. Birey üzerinde bu baskıyı oluşturan modern bürokratik yapıların dışında, eğlence merkezleri, moda evleri, turizm merkezleri gibi kitle iletişim araçları da birey üzerinde, bireyin yabancılaşma duygusuna kapılmasına yol açmaktadır. Birçok soyut yapı, bireyi kendi hayatının akışı içerisinde yaşamasına izin vermemekte, bireyi baskılamakta ve yönlendirmektedir. Bu durumdan dolayı literatürde yer alan taramalar sonucunda birçok sosyal bilimcinin bireyin, modern bürokratik kurumlar içerisinde yabancılaşma ve bu kurumlara adeta hapsolma durumunu, hapishane, gözetleme kulesi, kışla vb. örneklerle açıklamaya çalıştığını görmekteyiz.

Sonuç olarak yaşanan bu gelişmeler ışığında modern bürokrasilerde yer alan katı bürokrasi sistemi hem çalışanlar düzeyinde hem de toplum düzeyinde bazı sorunlara yol açmıştır. Modern bürokrasi kurumlarında birey, üzerinde bir baskı hissetmekte, yalnızlık, yabancılaşma ve psikolojik yıpranma gibi durumlara maruz kalmaktadır. Bürokraside oluşan bu zihniyet ve bu zihniyetin yarattığı bireyler üzerindeki etkiler toplumun geneline de yayılmış durumdadır.

Bu doğrultuda bürokratik kurumların etki alanlarının ve güçlerinin artması, bürokratik aklın çok geniş bir alanda yayılımına yol açmıştır. Bu durum ise toplumdaki birey açısından bir tehdit oluşturmaktadır. Örgütsel yapılar bu şekilde artmaya ve birbirleriyle sonsuz bir ağ oluşturmaya devam ettikçe bireyin kendisine ve topluma karşı olan yabancılaşmasının artarak devam edeceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Merton'un örgütlenme sistemindeki bireyin yabancılaşması hakkındaki çalışmaları da göz önünde alınarak, kurum içerisindeki örgütlenme sistemi,

kurumdaki çalışanların kültürleriyle ters düşüyorsa yani onları alışkın olmadıkları bir ortamın içine hapsederek çalışanların yaratıcılıklarını elinden alıyorsa o kurumdaki örgüt sisteminin işlevsiz hale geleceğini ön görmek yanlış olmayacaktır. Kurumdaki örgütlenme sisteminin yarattığı katı kuralcılık ve aşırı disiplin gibi unsurlar eğer çalışanlar tarafından olumsuz bulunuyorsa mevcut örgütlenme sistemi değişmelidir. Kurumun yöneticileri tarafından, çalışanların beklenti ve isteklerine cevap verildiğinde yani örgüt içerisinde katı kuralcılık daha esnek bir yapıya büründüğünde kurum içerisindeki uyum ortamı sağlanmış olacaktır. Aksi durumda bürokrasideki zihniyet değişmedikçe, bireyin kendisine ve topluma karşı olan yabancılaşmasının artarak devam edeceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Referanslar

Akyıldız, Hüseyin. "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi* 3/3 (1998), 163-176. <https://doi.org/10.31671/dogus.2018.112>

Aslan, Hüseyin. *Endüstri Meslek Liselerinde Kültür Dersleri Öğretmenlerinin Mesleğe ve Kuruma Yabancılaşma Düzeyleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008. <https://www.proquest.com/openview/f5dfddc94c8de26b507224946e52fa8a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y>

Aydın, Derya Güler. "Kapitalist Sistemde Bireyin Sorgulanması: Yabancılaşma ve Demir Kafes". *Amme Dergisi* 35/1 (2017), 17-32. <https://doi.org/10.17065/huniibf.303302>

Aytaç, Ömer. "Modern Bürokrasiler ve Yabancılaşma Ethosu". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2005), 319-348. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.823966>

Başaran, İbrahim Ethem. *Örgütsel Davranış-İnsanın Üretim Gücü*. Ankara: Siyasal Basın Yayın Dağıtım, 2008.

Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Büyükyılmaz, Ozan. *İşletmelerde Yabancılaşmanın Sosyopsikolojik Etkileri ve Türkiye Taşkömürü Kurumunda Bir Uygulama*. Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=-j930gJZDx9zSfZrGwX-Iw&no=DN46fcsaAZYy86t8ba-yA>

Çelik, Fırat. *Orta Öğretim Öğrencilerinin Okula Yabancılaşma Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=x0AHBCB-Eht6h9WuEQW48w&no=9TO8Kbd35ADZwyUESu4XQ>

Çevikbaş, Rafet. "Bürokrasi Kuramı ve Yönetimsel İşlevi". *Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014), 75-102.

Çukurçayır, M Akif. "Yerel Yönetimde Değişim: Bürokratik Örgütten Hizmet İşletmesine Doğru". *Sayıştay Dergisi* 73/1 (2009), 31-49.

Durcan, Nergis Melis. *Yabancılaşmanın İnsan Kaynakları Yönetimi Açısından İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007. <https://docplayer.biz.tr/2678767-Yabancilasmanin-insan->

kaynaklari-yonetimi-acisindan-incelenmesi-nergis-melis-durcan-danisman-doc-dr-sevda-demirbilek.html

Ergil, Doğu. "Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar". *SBF Dergisi* 33/3 (1978), 98-108. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000001363

Ergil, Doğu. *Siyasal Yabancılaşma Açısından Seçime Katılma*. Ankara: AÜSBF Yayını, 1980.

Fettahlıoğlu, Tamara. *Örgütlerde Yabancılaşmanın Yönetimi: Kahramanmaraş Özel İşletme ve Kamu Kuruluşlarında Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=jf5ilq9iYyWvwmPR-1mU1A&no=-KujJJK-jffdxpbI9or1hw>

Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2014.

Ofluoğlu, Gökhan - Büyükyılmaz, Ozan. "Yabancılaşmanın Teorik Gelişimi ve Tarihsel Süreç İçinde Farklı Alanlarda Görünmeleri". *Kamu- İş Dergisi* 10/1 (2008), 113-144.

Suğur, Serap. "Bir Yasal-Ussal Örgütlenme Biçimi Olarak Bürokrasi". *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2000), 65-79.

Şişman, Mehmet. *Örgütler ve Kùltürler*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.

Yılmaz, Sadi - Sarpkaya, Pınar. "Eğitim Örgütlerinde Yabancılaşma ve Yönetimi". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/2 (2009), 314-333. <https://doi.org/10.9737/hist.2018.572>

Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2005.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2023 Sayı: 1



Yayın Tarihi/Date Published: 15.10.2023

Geliş Tarihi/Date Received : 23.06.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted : 09.09.2023

Year: 2023 Issue: 1

Liberalizm ve Liberalizmin Milliyetçilik Bakımından Değerlendirilmesi *Liberalism and Evaluation of Liberalism in Terms of Nationalism*

Ömer Faruk Susoy

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
Doktora Öğrencisi

Zonguldak Bülent Ecevit University, Political Science and Public Administration, Ph.D. Candidate
omerfaruksusoy78@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1804-4805>

Atıf/Citation

Susoy, Ömer Faruk. "Liberalizm ve Liberalizmin Milliyetçilik Bakımından
Değerlendirilmesi". *NousAcademyJournal* 1 (2023), 20-48.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8395712>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-
NonCommercial License altında
lisanslanmıştır.

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

İntihal/ Plagiarism

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

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

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

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

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



Öz

Bireycilik, serbest piyasa, sınırlı devlet gibi temel argümanları olan liberalizmin, dünyada ve Türk siyasal hayatında gelişim seyri farklı olmuştur. Avrupa'da Aydınlanma Çağı'nın ürünü olarak mutlakiyetçi rejimlere karşı ortaya çıkan liberalizm, Osmanlı'da daha çok modernleşme hareketleri ile ithal edilmiştir. Liberalizmin Cumhuriyetin ilk yıllarında her ne kadar dışlandığı söylene de 1929 yılına kadar uygulanmaya çalışıldığı görülmüştür. II. Dünya Savaşı sonrası DP liberal bir söylemle iktidara gelmiş AP'de bu çizgiyi devam ettirmiştir. Dünyada ve Türkiye Cumhuriyeti tarihinde liberalizmin altın çağı ise 1970 sonlarında başlayan küreselci neoliberal dönem olmuştur. ANAP-LDP ve 2010 yılına kadar AK Parti liberal politikalar uygulamıştır. Çalışmada liberalizmin dünyada ve Türk siyasal hayatında tarihsel gelişimi ele alındıktan sonra liberalizm ne kadar milliyetçi sorusuna cevap aranmak istenmiştir. Bunun için bazı ana odak noktalar (toplum görüşü, ulus vb.) işaret edilmiş ve her iki ideolojinin bu noktalara bakışı incelenmiştir. Bu odak noktalar incelendikten sonra da doğrudan iki ideolojinin ilişkisine odaklanılmıştır. Çalışmada bir de milliyetçiliğin alt formu olan liberal milliyetçilik konusu ve temel değerleri ele alınmıştır. Çalışmanın sorusuna cevap bulma yolunda kat edilen bu süreç sonunda liberalizmin milliyetçilikle sınırlı ortak noktası olsa da aslında milliyetçi bir ideoloji olmadığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca liberal milliyetçiliğin gerçek hayatta pek de uygulanabilir olmadığı yönünde bir kanı ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Liberalizm, Milliyetçilik, Ulus Devlet, Liberal Milliyetçilik

Abstract

The development course of liberalism, which has basic arguments such as individualism, free market, limited state, has been different in the world and in Turkish political life. Liberalism, which emerged against the absolutist regimes as a product of the Age of Enlightenment in Europe, was imported mostly with modernization movements in the Ottoman Empire. Although it is said that liberalism was excluded in the first years of the Republic, it was seen that it was tried to be implemented until 1929. II. After the World War II, the DP came to power with a liberal discourse and the EP continued this line. The golden age of liberalism in the world and in the history of the Republic of Turkey was the globalist neoliberal period that began in the late 1970s. ANAP-LDP and AK Parti until 2010 implemented liberal policies. In the study, after the historical development of liberalism in the world and in Turkish political life, it was desired to seek an answer to the question of how nationalistic liberalism is. For this, some main focal points (society, nation, etc.) were pointed out and the viewpoints of both ideologies on these points were examined. After examining these focal points, the relationship between the two ideologies was directly focused. In the study, the subject of liberal nationalism, which is a sub-form of nationalism, and its basic values are discussed. At the end of this process, which was taken to find an answer to the question of the study, it was revealed that although liberalism has a limited common point with nationalism, it is not actually a nationalist ideology. In addition, there has been a belief that liberal nationalism is not very applicable in real life.

Keywords: Political science and public administration, Liberalism, Nationalism, Nation State, Liberal Nationalism

Giriş

Özgürlük ve serbestlik şeklinde ifade edilebilen, Fransızca “libre” kelimesinden türetilen liberalizm, genel olarak devletin sosyal ve ekonomik hayata mümkün olduğunca az müdahale etmesi olarak ifade edilebilmektedir. Farklı açılardan farklı tanımlamaları olsa da genelde “özgürlük” ana eksen olmaktadır.¹ Bir akıl çağı ürünü olan liberalizm, barışın egemen olduğu bir ortamda özgürlükleri garanti altına almayı hedeflemektedir.² Özellikle yaşam, hürriyet, mülkiyetlerin garanti edilmesine odaklanan liberalizm, bunların dışındaki diğer özgürlükler üzerinde devletin kısıtlayıcı olmaması gerektiğini öne sürmektedir.³

Her fırsatta bireye ve bireyin hak ve hürriyetlerine dikkat çeken, “bırakınız yapsınlar” (laissez-faire) sloganı ile özdeşleşen liberalizm; toplumu ve bireyi, devlet tahakkümü karşısında korumayı esas almıştır.⁴ Bu sebeple de mutlakiyetçi sistemlere karşı olması ile bilinmektedir.⁵ Bu doğrultuda liberaller anayasal ve temsili demokrasiye önem vermişlerdir.⁶ Liberaller demokrasiye önem verdiklerini ifade etmiş olsalar da demokrasinin savunmasızlığına da dikkat çekmişlerdir. Çünkü zaman zaman çoğunluğun despotizmine sebep olabileceği yönünde endişeler taşımaktadırlar.⁷

Liberalizmi liberalizm yapan belli başlı değer ve ilkeler bulunmaktadır.⁸ Bunlardan bazıları bireycilik, çoğulculuk, insan hakları, farklılık ve hoşgörü, anayasacılık, tarafsız ve sınırlı devlet, hukukun üstünlüğü olarak ifade edilebilmektedir. Liberalizmde devlet hak ve hürriyetleri koruyup kollamakla görevlendirilmiştir. Bunun içinde devlet bir yandan hukuk düzeninin tesisinden, temel hizmetleri yerine getirmekten ve güvenliği sağlamadan sorumlu tutulmuştur. Öte yandan devlet piyasaya müdahalede bulunmaktan kaçınarak sadece piyasanın işleyişinde karşılaşılabilecek engelleri ortadan kaldıracaktır.⁹

Liberalizm ile ilgili yapılan literatür taraması sonucunda örneğin Heywood (2015) “Siyasi İdeolojiler” adlı eserinde daha çok liberalizmin kökenine, gelişimine,

¹ Burak Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 72 (Mart-Nisan 2019), 105-106.

² Mustafa Erdoğan, “Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri”, *Eskiye* 15 (Aralık 2009), 5.

³ Harun Bıçakçı, “Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 74 (Temmuz 2019), 171.

⁴ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 106.

⁵ Fatmagül Berktaş, “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, ed. H. Birsen Örs (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Bilgi Yayınları, 2016), 50.

⁶ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Ahmet Kemal Bayram - Özgür Tüfekçi-Hüsamettin İnanc vd. (Ankara: Adres Yayınları, 2015), 41.

⁷ Sinan Avan, “Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye’de Liberal Gelişmeler”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (Mart-Nisan 2015), 35.

⁸ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 43.

⁹ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 109-110.

temel ilkelerine, liberalizmin farklı dönemlerdeki dönüşümlerine odaklanmıştır. Yine bu alanda çalışmaları olan Bora (2005) “Liberalizm” adlı çalışmasında liberalizmin Türk siyasal hayatında geçirdiği önemli evreleri ve her bir döneme damgasını vuran liberal Türk aydınları üzerine yoğunlaşmıştır. Liberalizm ideolojisi ile özdeşleşmiş Erdoğan (2009) “Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri” adlı makalesinde yine liberalizmin kökeni ve düşünsel alt yapısının önemli dinamikleri üzerinde durmuştur. Bu çalışmada da önce diğer çalışmalarda olduğu gibi dünyada daha sonra Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti’nde liberalizmin tarihsel gelişimi ele alınmıştır. Ardından literatür taramasında pek karşılaşılmayan bir konu olan liberalizm ne kadar milliyetçi olabilir sorusuna yanıt aranmak istenmiştir. Bunun için liberalizm ile öncelikle genelde milliyetçilikle ilişkilendirilen toplumsallık, ulus ve ulus devlet ve homojenleşen kültür gibi kavramlarla ilişkisi incelenmiştir. Daha sonra bu kavramlar ışığında doğrudan liberalizmin milliyetçilikle gerçekten ilişkisinin olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Son olarak da milliyetçiliğin bir alt formu olan “liberal milliyetçiliğe” odaklanılarak bu tür milliyetçiliğin çalışmanın ana sorusuna cevap verip veremediği üzerine odaklanılmıştır.

Araştırma Yöntemi

Çalışmada esas itibarı ile dünyada ve Türk siyasal hayatında köklü ideolojilerden olan liberalizm ile milliyetçilik arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. Bu kapsamda iki ideolojinin çoğunlukla çatışma halinde oldukları ancak ortaklaştıkları noktalarında var olduğu ortaya çıkarılmıştır. Liberal Milliyetçiliğinde bu iki ana ideolojinin etkileşimi sonrası ortaya çıktığı görülmüştür. Hem liberalizm hem milliyetçilik hem de liberal milliyetçilik ile ilgili verilere ulaşabilmek için nitel araştırma yönteminden faydalanılmıştır. Daha sonra elde edilen verilerle çalışmaya son hali verilmiştir.

Analiz Yöntemi

Çalışmada nitel araştırma yöntemi ile elde edilen veriler içerik analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Ayrıca içerik analizi sayesinde hem liberalizm hem de milliyetçilik ideolojilerinin kapsamı yeniden tekrar edilmiş hem de liberalizmin ne kadar milliyetçi olduğu sorgulanmıştır.

Veri Toplama Araçları ve Analizi

Çalışmada elde edilen veriler doküman incelemesi yapılarak konu ile ilişkili olan kitaplar, makaleler gibi ikincil kaynak dokümanlarından elde edilmiş ve bu verilerle içerik analizi yapılarak çalışma hazır hale getirilmiştir.

1. Liberalizmin Tarihsel Gelişimi

17. yüzyılda bir taraftan Avrupa’da kralların iktidarlarını pekiştirme çabalarına bir taraftan da bu çabalara karşı devrimlere, isyanlara şahit olunmuştur.

Bu süreçlerin sonrasında Aydınlanma Düşüncesinin bir ürünü olarak liberalizm ortaya çıkmıştır.¹⁰ Başka bir ifade ile liberalizm otoriterleşmeye duyulan tepkinin ideolojisi olmuştur.¹¹

Liberalizm ilk olarak John Locke ile uzlaşma ve hoşgörüyü, hak ve hürriyetlerin hukukla korunmasını esas alan “siyasal liberalizm” şeklinde ortaya çıkmıştır.¹² Bu doğrultuda temel haklar ve hürriyetler, hukukun üstünlüğü ve sorumlu ve sınırlı devlet öne çıkmıştır.¹³ Liberalizmin ekonomik boyutu ise David Humme ve Adam Smith tarafından ekonominin tamamen bireye bırakılmasını öngören “iktisadi liberalizm” şeklinde ortaya çıkarılmıştır.¹⁴ Serbest girişim, özel mülkiyet, miras, fiyat mekanizması temel argümanları olmuştur.¹⁵

Liberalizmin ortaya çıkışında üç kaynak etkili olmuştur. “John Locke, İskoç Aydınlanması ve Immanuel Kant”.¹⁶ İlk kaynak olan John Locke’a göre doğuştan bir takım hakları (hürriyet, mülkiyet, yaşam) bulunan bireyler bir toplumsal sözleşme ile devleti oluşturmuşlardır. Oluşturulan bu devlet bireylerin sahip olduğu hakları korumakla görevlendirilmiştir.¹⁷ Devlet amacından saptığı takdirde onu oluşturan bireyler için direnme hakkının doğacağını belirtmiştir.¹⁸

İkinci kaynak olan İskoç aydınlanması 18. yüzyılda David Humme, Adam Smith’in görüşlerinin yansımasıdır. Her ikisi de güçlü bir “doğal özgürlük sistemi” ile “kendiliğinden düzen” vurgusu yapmaktadır. Humme’a göre mülkiyet, adalet ve toplum ancak birlikte var olduğunda anlam kazanmaktadır.¹⁹ Sosyal düzeninin oluşumunu salt rasyonaliteye bağlanması fikrine karşı çıkmıştır.²⁰ Ona göre düzeni sağlayan şey; faydası tecrübe edilmiş pratiklerdir.²¹ Adam Smith de Humme gibi salt rasyonalizmin karşısında olmuştur.²² Smith’e göre bireylerin kişisel çıkarlarına odaklanmış olması aynı zamanda toplumsal çıkarı da arttıracaktır.²³

Smith’in idealindeki devlet sadece güvenlikle ilgilenecek, başka bir alana da müdahale etmeyecektir. Devlet güvenlik dışında bir alana örneğin ekonomiye

¹⁰ Ömür Birler, “Liberalizm”, *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, ed. Gökhan Atılğan-E. Atilla Aytekin (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 300-301.

¹¹ Berktaş, “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, 50.

¹² Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 106.

¹³ Bıçakçı, “Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler”, 173.

¹⁴ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 106.

¹⁵ Bıçakçı, “Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler”, 173.

¹⁶ Umut Erdoğan, “Liberalizm, Neoliberalizm ve Türkiye’de 12 Eylül Askeri Darbesi Sonrası Dönüşüm”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2023), 289.

¹⁷ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 107.

¹⁸ Erdoğan, “Liberalizm, Neoliberalizm ve Türkiye’de 12 Eylül Askeri Darbesi Sonrası Dönüşüm”, 290.

¹⁹ Erdoğan, “Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri”, 7.

²⁰ Halis Çetin, “Liberalizmin Temel İlkeleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/1 (2001), 226.

²¹ Erdoğan, “Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri”, 7.

²² Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 108.

²³ Çetin, “Liberalizmin Temel İlkeleri”, 220.

müdahale ederse bu müdahale eşitlik ve özgürlükleri tehdit edecektir.²⁴ Çünkü ona göre ekonomi ve piyasa “Görünmez El” ile düzenlenmekte ve işletilmektedir.²⁵ Rekabetin olmadığı bir ortam malların kıtlığına ve mevcut ürün fiyatlarının daha pahalı olmasına sebep olmaktadır. Devlet tarafından müdahale edilmeyen bir ekonomide sistem oldukça iyi işleyecektir.²⁶

Üçüncü kaynak ise Immanuel Kant’ın fikirleridir. Kant bireyi temel alarak özgür iradenin sınırlandırılmamasına, adalete vurgu yapmıştır.²⁷ Özellikle her bir bireyin kendi kararlarını verirken “özerk” olmasını -kişisel özerkliğe- dikkat çekmiştir. Kişisel özerkliğin olması durumunda bireylerin çalışkan, üretken olabileceğini ifade etmiştir.²⁸

Sözü edilen bu üç kaynaktan beslenerek ortaya çıkan klasik liberalizm, 19. yüzyıla gelindiğinde bireyciliğin yanına sosyal hak ve değerleri eklemesi sonucunda sosyal liberalizme dönüşmüştür. Aynı yüzyılın sonuna doğru patlak veren buhranlar liberal felsefeyi eleştiriye açık hale getirmiştir.²⁹ 1945 sonrası uygulanan devletçi politikalar serbest piyasayı etkisiz hale getirmiştir.³⁰ 1970’lere gelindiğinde büyütülmüş olan devletin yüksek enflasyona ve işsizliğe sebep olmuş olması politikaların gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Böyle bir ortamda tekrar canlanmaya başlayan liberalizm kendini güncelleyerek neo-liberalizme dönüşmüştür.³¹

Neoliberalizm genel olarak ülke ekonomilerinin ulusallıktan çıkarılıp küresel hale getirilmesini ve tüm ulusal ve ulus-üstü yapılanmaların bu küresel ekonomiye hizmet edecek şekilde yeniden dizayn edilmesidir.³² Ekonomiye devlet müdahalesinin sınırlı düzeyde olması gerektiğini savunmaktadır. Neoliberalizme göre devlet; toplumu, piyasayı, hak ve hürriyetleri koruyacak yapılar oluşturduktan sonra geri çekilmelidir.³³ Amacı ekonomik krizlere sebep olmuş olan “irileşmiş” devleti ve bu devletin müdahale alışkanlığını sona erdirmektir.³⁴

²⁴ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 108.

²⁵ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 66-67.

²⁶ Berktaş, “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, 60-61.

²⁷ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 108.

²⁸ Berktaş, “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, 64.

²⁹ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 108-110.

³⁰ Erdoğan, “Liberalizm, Neoliberalizm ve Türkiye’de 12 Eylül Askeri Darbesi Sonrası Dönüşüm”, 293.

³¹ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 108-111.

³² Pınar Bedirhanoglu, “Türkiye’de Neoliberal Otoriter Devletin AKP’li Yüzü”, *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, ed. İlhan Uzgel - Bülent Duru (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009), 42.

³³ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 111.

³⁴ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 69.

2. Liberalizmin Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti Bağlamında Değerlendirilmesi

Çalışmanın bu bölümünde liberalizmin Türk siyasal hayatında geçirdiği evreler üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda önce liberalizmin Osmanlı Devleti'nde nasıl ortaya çıkıp gelişim gösterdiğine, dönemin önemli liberal düşünürlerinin önemine odaklanılmıştır. Daha sonra cumhuriyet döneminde liberalizmin hangi evrelerden geçtiği, nasıl algılandığı ve dönemin önemli liberal düşünürlerinin fikirlerini hangi temeller üzerinde kurdukları üzerinde durulmuştur.

2.1. Osmanlı Dönemi Liberalizm

Liberalizm Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda görülen modernleşme-yenileşme hareketleri ile görülmeye başlanmıştır.³⁵ Modernleşme hareketlerinin altında yatan sebep ise imparatorluğun dağılmasının önüne geçebilmektir.³⁶ Bu doğrultuda ilk defa III. Selim döneminde atanan daimi elçiliklerle Osmanlı'da zemin bulmaya başlamıştır.³⁷ Ardından II. Mahmut döneminde ilk kez padişahın yetkilerini sınırlayan 1808 "Sened-i İttifak" kabul edilmiştir. Daha sonra sırasıyla 1839 ve 1856 yıllarında ilan edilen "Tanzimat Fermanı" ile "Islahat Fermanı" liberal fikirlerle modernleşme hareketlerinin kaynağı olmaya başlamıştır.³⁸ Bu dönemde liberalizm daha çok siyasal liberalizm olarak görülmüş, dini hak ve hürriyetler üzerine odaklanılmıştır.³⁹

1876'da kabul edilen ilk anayasa; Kanun-i Esasi ile de meşrutiyete geçilerek, liberalizmin ana değerlerinden olan sınırlı yönetim ve anayasacılık konusunda önemli bir adım atılmıştır. Bu sayede padişahın etki ve yetkisinde bir takım kısıtlamalara gidilmiş, hak ve hürriyetlere güvence getirilmiş ve hukuk devleti olma yolunda bir adım daha atılmıştır.⁴⁰ Bu rüzgâr II. Abdülhamit'in meclisi fesh edip anayasayı rafa kaldırması ile kesintiye uğrasa da 1908'deki II. Meşrutiyet ile hem anayasa hem meşrutiyet kaldığı yerden devam etmiştir.⁴¹

1876 Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesinde Ali Suavi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi önemli isimlerin öncülük ettiği Yeni Osmanlıların etkisi büyüktür.⁴² Padişaha muhalif olarak faaliyet gösteren bu grupta özellikle Namık Kemal'in tekellilik

³⁵ Avan, "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler", 36.

³⁶ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 174.

³⁷ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 112.

³⁸ Avan, "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler", 36.

³⁹ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 174.

⁴⁰ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 112-113.

⁴¹ Avan, "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler", 37.

⁴² Mustafa Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 7 Liberalizm*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 32.

karşısı, serbest ticaret, özgür ve özel girişimciliği öne çıkaran söylemleri liberal fikirlerin yerleşmesine katkı sağlamıştır.⁴³ Namık Kemal paternalist devlet yerine bireyciliği esas alan görüşleri de bu liberal fikirlerini güçlendirmiştir. Namık Kemal'in dışında özellikle II. Meşrutiyet döneminde Sakızlı Ohannes, Prens Sabahattin, Cavit Bey gibi isimler liberal görüşün önde gelen isimlerinden olmuştur.⁴⁴

Ohannes Paşa ekonomik kalkınma hedefine ulaşmak için önceliğin mülkiyete saygı gösteren ve teşebbüs hürriyetine dayanan rekabetçi ekonomiden yana olması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁵ Müdahaleci korumacı ekonomi yerine serbest piyasayı desteklemiştir.⁴⁶ Dönemin diğer önemli ismi Prens Sabahaddin'dir. Ohannes Paşa gibi özel teşebbüsten yana tutum sergilemiştir. Fakat onu önemli isim haline getiren liberal iktisat görüşlerini toplumsallık ve bireycilikle temellendirmesi olmuştur.⁴⁷ Prens'e göre batı toplumlarının üstünlüğü, doğulu toplumlarda gözüken toplumculuk yerine bireyciliği esas almalarındandır. Bu yüzden Osmanlı'da özel teşebbüsün önüne engeller koyan toplumculuktan sıyrılıp, ekonomi de bireyciliği, serbest piyasayı esas alan kapitalist girişimci modele geçmesi gerekmektedir.⁴⁸ Özel teşebbüse geçiş ile birlikte milli servette artışlar görülecektir. Bunun sağlanması içinde âdem-i merkeziyetçi yapı gerekmektedir.⁴⁹ Ayrıca milliyetçiliğin sebep olduğu verimsiz bürokratik kurumsallaşmalara son verilip yönetsel açıdan adem-i merkeziyetçilik esas alınmalıdır.⁵⁰

Prens Sabahaddin fikirlerini kurumsallaştırmak için önce 1902'de "Osmanlı Hürriyetperveran Cemiyeti"ni sonra 1906'da "Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti"ni ve 1908'de de "Osmanlı Ahrar Fırkası"nın kurulmasına öncülük ederek liberal fikirlerin toplumsal ve siyasal açıdan tartışılmasına ortam hazırlamıştır.⁵¹ 1911'de de Hürriyet ve İtilaf Fırkası saflarına geçmiştir.⁵² Fırkanın programında "Meşrutiyetçilik", "Osmanlıcılık", "Teşebbüsü Şahsi" "Liberal Ekonomi" ve "Adem-i Merkeziyetçilik" yer almıştır.⁵³ Fakat tarihsel konjonktür 1908'de iktidara Prens'in adem-i merkeziyetçi fikirlerinin yerine, güçlü

⁴³ Muhammet Yasin Başkan, "Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler", *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/3 (Eylül 2022), 177.

⁴⁴ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 113.

⁴⁵ Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", 32.

⁴⁶ Avan, "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler", 37.

⁴⁷ Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", 32.

⁴⁸ Başkan, "Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler", 177.

⁴⁹ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 114.

⁵⁰ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 176.

⁵¹ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 114.

⁵² Sinan Avan, *Liberalizmin Türkiye'deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*. (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 63.

⁵³ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 178.

merkeziyetçiliği savunan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gelmesine ortam hazırlamıştır.⁵⁴

İttihat ve Terakki Cemiyeti'de (İTC) aslında 1908-1914 arası liberal ekonomi politikaları uygulamıştır. Söz konusu dönemde bu konuda maliye bakanı (nazırı) Mehmet Cavid Bey dikkat çekmektedir. Cavid Bey döneminde ekonomide liberal görüş resmi ekonomi görüşü olarak telaffuz edilmiştir.⁵⁵ Ekonomik kalkınmanın sağlanması için kapalı ekonomi yerine dışa açık bir ekonominin benimsenmesi gerektiğini, ülkeye yabancı sermayenin gelmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁶ Sosyalizmin kolektifleştirme anlayışına karşı çıkarak; bireyciliği, serbest piyasayı, özel mülkiyeti, rekabeti, sermaye birikimini esas alan liberalizmi uygulanabilirlik açısından değerli görmüştür.⁵⁷ Çünkü Cavid Bey'e göre serbestlik ve mülkiyet gelişmişliğin göstergesi olmuştur. Ticaret ve tarımda ilerlemek için Anadolu sermayesinin desteklenmesi politikasını uygulamaya koymuş bu politikayı uygulamak içinde çiftçiye tohum desteği gibi birçok destekleme faaliyetini devreye sokmuştur.⁵⁸

1914 yılına gelindiğinde patlak veren savaş sebebiyle liberal ekonomi yerine öncülüğünü Ziya Gökalp'ın yaptığı Milli İktisat adında yeni bir ekonomi modeli hayata geçirilmiştir.⁵⁹ Devlet desteğiyle milli burjuvazi oluşturmayı hedefleyen Milli İktisat adeta sonraki yıllarda ortaya çıkacak devletçiliğin alt yapısını oluşturmuştur.⁶⁰

Batı toplumlarına ulus devletlerin inşası ile gelişmeye başlayan liberalizm Osmanlı'da ise dönemin aydınlarının ve devlet adamlarının batılı fikirlerden etkilenmesi sonucunda filizlenmiştir.⁶¹ Aydınları ve devlet adamlarını bu etkileşime iten sebepler arasında ülkenin nasıl kurtulacağı sorusuna yanıt aranması ve modernleşme-yenileşme ihtiyacı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu arayış ve ihtiyaç liberal fikirlerin gelişmesine sebep olmuştur.⁶²

2.2. Cumhuriyet Dönemi Liberalizm

CHP'nin tek parti döneminde istisnaları olsa da liberalizm yeni kurulan devlette uygun ortamlar bulamamıştır. Çünkü erken cumhuriyet dönemine hâkim

⁵⁴ Başkan, "Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler", 178.

⁵⁵ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 114.

⁵⁶ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 175.

⁵⁷ Avan, *Liberalizmin Türkiye'deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*, 66.

⁵⁸ Avan, "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler", 37.

⁵⁹ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 114.

⁶⁰ Başkan, "Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler", 178.

⁶¹ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 174.

⁶² Avan, "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler", 38.

olan otoriter-devletçi-kadrocu anlayışı temsil edenlerin büyük bir çoğunluğu (İsmet İnönü ve Recep Peker vb.) liberalizmin karşısında konumlanmış oldukları görülmüştür. Ancak yine de Atatürk'ün özellikle 1930'a kadar uyguladığı ekonomi politikalarında iktisadi liberalizmin izleri görülmüştür.⁶³ Örneğin 1923 İzmir İktisat Kongresi'nde 1927 Sanayi Teşvik Yasası'nda iktisadi liberalizmin yansımaları görülmüştür.⁶⁴ Yine aynı dönemde 1925'te "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası" ardından 1930'da "Serbest Cumhuriyet Fırkası" denemelerinin siyasal liberalizmle örtüştüğü söylenebilmektedir.⁶⁵

1929'daki ekonomik buhran sonrası dünyada olduğu gibi Türkiye'de de liberal serbest ekonomi terk edilmiş ve zorunlu olarak 1930'dan itibaren devletçiliği esas alan ekonomi politikaları uygulanmaya başlamıştır.⁶⁶ Esas itibarıyla devlete özellikle ekonomi konusunda sorumluluk veren devletin bizzat ekonomide bir aktör olması gerektiğini ifade eden devletçi ekonomi,⁶⁷ dünyadaki diğer örnekleri gibi şartlar gereği otoriterleşmeye zemin hazırlamıştır. 1937'deki anayasa değişikliği ile devletçilik ilkesini de içeren altı ok anayasal hale gelmiştir. Bu tarihten itibaren liberalizm adeta yasaklı hale gelmiştir.⁶⁸ Dönemin liberalleri arasında Hüseyin Avni Ulaş, Ahmet Ağaoğlu, Halide Edip Adıvar gibi önemli isimler yer almıştır.⁶⁹ Ahmet Ağaoğlu liberal düşüncesini toplumculuk üzerine inşa etmiştir.⁷⁰ Doğunun geri kalmış olmasını bireylere düşünce hürriyetinin verilmemesine, bireyin özgürce hareket etmesinin engellenmesine bağlamıştır.⁷¹ Ağaoğlu'na göre toplumsal değişimin ön koşulu bireyi değiştirmektir ve bu sebeple devletin asli görevi bireyi özgürleştirmektir. Ağaoğlu'na göre batı işte bu durumu bildiği için bireyciliği tercih etmiş ve ilerlemiştir. Buna karşılık doğuda birey tamamen egoist karakter taşımakta bu da sosyal fedakârlığın gelişmemesine sebep olmuştur.⁷²

Locke'un temel haklar olarak kabul ettiği hürriyet, yaşam ve mülkiyet haklarına aynı ciddiyetle sahip çıkan Halide Edip Adıvar ise⁷³ fikir hürriyetini, hukukun üstünlüğünü, hak ve hürriyetleri, adem-i merkeziyeti de yine Locke'çu anlayışla kabul etmiştir. Totaliter-otoriter eğilimli yönetimlere açıktan karşı çıkması

⁶³ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 180.

⁶⁴ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 115.

⁶⁵ Başkan, "Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler", 181.

⁶⁶ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 115.

⁶⁷ Başkan, "Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler", 182.

⁶⁸ Avan, "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler", 42.

⁶⁹ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 182.

⁷⁰ H. Ozan Özavcı, "Düşünce Tarihi Merceğinden Türkiye'de Liberalizm", *Doğu Batı Dergisi* -/57 (Temmuz 2011), 46-47.

⁷¹ Avan, "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler", 41.

⁷² Özavcı, "Düşünce Tarihi Merceğinden Türkiye'de Liberalizm", 55.

⁷³ H. Bahadır Türk, "Halide Edip Adıvar'ın Liberalizmle İmtihanı", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 7 Liberalizm*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 125.

ile bilinen Adıvar bu kapsamda tek parti yönetimini de “diktatörlük” olarak ifade etmiştir.⁷⁴ Dönemin liberal görüşlü bir diğer önemli ismi olan Hüseyin Avni Bey ise meclis üstünlüğü ve halk egemenliğini merkeze alan, hukuk devletini ve hak ve hürriyetleri öne çıkaran liberal demokrat bir sistemin gerekliliğini vurgulamıştır.⁷⁵ Düşüncelerini 1945’te kurucuları arasında olduğu Milli Kalkınma Partisi’nde ifade edebilme şansı bulmuştur.⁷⁶

II. Dünya Savaşı sonrası dönemde CHP ekonomi de devletçilik yerine karma ekonomi modelini öne sürmüş, Demokrat Parti (DP) ise ekonomide yaşanan sıkıntıların sorumlusunu CHP devletçiliği olarak ilan etmiştir.⁷⁷ Bu dönemde DP daha özgürlükçü daha liberal bir söylem geliştirmiştir. DP’yi bu liberal söyleme iten faktör tek parti döneminin anti-demokratik uygulamalara ve kanunlara imza atmış olmasıdır.⁷⁸ Böyle bir rüzgar ile 1950 yılında iktidar olan DP liberal söylemini hem parti programı hem hükümet programı haline de getirmiştir.⁷⁹ Devletçilik tamamen reddedilmemiş, bazı alanlarda devamına karar verilmiştir. Devlet teşebbüsleri ile özel girişimler arasında koordinasyon sağlanması ve devletin özel girişimi dışlamaması gerektiği belirtilmiştir.⁸⁰

1960 Darbesi sonrası DP’nin yerine kurulan Adalet Partisi’de (AP), DP’nin liberal demokrat çizgisini sürdürmeye devam etmiştir. 1961 Anayasası’nda düzenlenen “planlı ekonomi ilkesi” devletin ekonomiye müdahale etmesi anlamına gelmiş ve devlete “sosyal devlet” niteliği kazandırılmıştır.⁸¹ Bu kapsamda “...ithal ikameci sanayileşme...” dönemi başlatılmış, gümrük vergileri yükseltilerek hem yerli üreticinin ülke içinde ticaret yapması sağlanmış hem de yurt dışı kaynaklı rekabetin önüne geçilmiştir. Ayrıca özellikle sanayi sektörüne verilen teşvikler ile Türk ekonomisi güçlendirilmiştir.⁸²

1960’ların ekonomi modeli, 1970’lere gelindiğinde patlak veren petrol krizleri ve ekonomik sıkıntılar karşısında çaresiz kalmış, yaşanan darboğazın sorumlusu olarak ilan edilmiştir.⁸³ Ülkenin döviz ihtiyacı belli ölçüde gurbetçilerce giderilmeye

⁷⁴ Avan, “Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye’de Liberal Gelişmeler”, 40.

⁷⁵ Ahmet Demirel, “Millî Mücadele Döneminde Birinci Meclis’teki Liberal Fikirler ve Tartışmalar”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 7 Liberalizm*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 171.

⁷⁶ Avan, “Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye’de Liberal Gelişmeler”, 40.

⁷⁷ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 116.

⁷⁸ Başkan, “Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler”, 186.

⁷⁹ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 116.

⁸⁰ Başkan, “Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler”, 187.

⁸¹ Avan, *Liberalizmin Türkiye’deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*, 82-83.

⁸² Başkan, “Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler”, 189.

⁸³ Bahar Burtan Doğan, “İktisadi Liberalizm Nedir? Ne Değildir?”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/20-21 (Ekim 2009), 207.

çalışılmıştır. Döviz konusunda yaşanan darboğazı 1977’de dönemin Başbakanı Demirel “...Türkiye... 70 cente muhtaç...” şeklinde dile getirmiştir.⁸⁴ Böyle bir ortamda küresel ölçekte de sonuç vermeyen eski ekonomi politikaları sonrası, liberalizm yeni yüzüyle neoliberalizm olarak yaygınlık kazanmaya başlamış, Türkiye’de 1980’lerin başında neoliberal politikalarla tanışmıştır.⁸⁵

Dünyada M. Thatcher ve R. Reagan hükümetleri ile uygulanmaya başlanan neoliberal politikalar⁸⁶ Özal’ın “24 Ocak Kararları” ile Türkiye’de de uygulanmaya başlanmıştır. Dışa açık ekonomi, serbest piyasa ekonomisi, devletin minimal hale getirilmesi ve adem-i merkezîyetçilik bu yeni liberal dönemin argümanlarından olmuştur.⁸⁷

Özal yeni dönemde devletin “...bireylerin önündeki engelleri kaldırma...” aracı olarak görev ifa edeceğini belirtmiştir. Bireyin ve milletin zenginleşmesi ile devletinde zenginleşeceğini savunmuştur. Bireycilik esas alınmıştır. Hem iktisadi hem siyasi liberalizm uygulamaya konulmuştur. Bu yeni dönemde 1990’larda liberal görüşler partileşerek siyaset sahnesine çıkmaya başladılar.⁸⁸ Ancak liberalizmi açıkça program halinde kabul edip ve “liberal” kelimesini ilk ve tek kullanan parti 1994 yılında Besim Tibuk tarafından kurulan “Liberal Parti” olmuştur. Günümüzde de “Liberal Demokrat Parti” olarak bilinmektedir. LDP, programı ve geliştirdiği söylem bakımından tam anlamıyla liberal bir parti olarak ifade edilebilmektedir. Fakat geliştirdiği siyasetin toplumsal bir karşılığının yeterince olmadığı görülmektedir.⁸⁹

3 Kasım 2002’de tek başına iktidar olan ve kendini muhafazakâr demokrat olarak tanıtan AK Parti iktidarı,⁹⁰ ilk yıllarında liberal demokrat bir felsefe izlemiştir.⁹¹ İçinden çıkmış olduğu “millî görüş” siyasetini her fırsatta terk ettiklerini ifade etmişlerdir. AK Parti programı incelendiğinde hukuk devleti, demokrasi, hoşgörü ve farklılıklara saygı, insan hakları, çoğulculuk, sınırlı devlet gibi liberal ilke ve değerler öne çıkarılmıştır. Dolayısıyla 1980’lerde Türkiye’de uygulanmaya başlanan neoliberalizm AK Parti iktidarı ile zirveye ulaşmıştır.⁹²

⁸⁴ Başkan, “Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler”, 189-190.

⁸⁵ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 116.

⁸⁶ Avan, *Liberalizmin Türkiye’deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*, 85.

⁸⁷ Başkan, “Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler”, 192-193.

⁸⁸ “...Cem Boyner’in başkanlığında 1994’te kurulan Yeni Demokrasi Hareketi (YDH)’dir.” Bk. Avan, *Liberalizmin Türkiye’deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*, 86-89.

⁸⁹ Bıçakçı, “Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler”, 182.

⁹⁰ Avan, *Liberalizmin Türkiye’deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*, 91.

⁹¹ Başkan, “Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler”, 201.

⁹² Avan, *Liberalizmin Türkiye’deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*, 91-92.

AK Parti iktidarı ilk yıllarında mevcut olan Kemal Derviş'in ekonomi politikalarına sadık kalmıştır. AK Parti'nin bu tutumu bilhassa AB ile ilişkiler ve ekonomik sorunları çözmek için gerekli olarak görülmüştür. Devletin küçültülmesi ile özelleştirme uygulamaları bu konuda AK Parti'nin önemli araçlarından olmuştur. Cumhuriyet tarihinin en fazla özelleştirmesi AK Parti iktidarı döneminde yapılmıştır.⁹³

AK Parti iktidarı döneminde liberal demokrasinin ve insan haklarının daha ileri bir seviyeye taşınması amacı ile çeşitli anayasa değişiklikleri ile kanuni düzenlemeler yapılmıştır. Özellikle idamın kaldırılması, ifade hürriyeti, dernek kurma hürriyeti, toplanma hürriyeti, asker-sivil ilişkileri, azınlık hakları, din hürriyeti, insan haklarının uluslararası alanda korunması gibi pek çok alanda liberal nitelikte hukuksal düzenlemelere gidilmiştir. AİHM ve AB ile koordineli şekilde çalışmalar yapılmıştır.⁹⁴

AK Parti'nin ilk yıllarındaki bu liberal tutum 2010'dan sonra farklı saiklerle terkedilmeye başlanmıştır. Bunun yerine otoriterleşmenin de önünü açabilecek "milli birlik ve beraberlik" söylemi öne çıkarılmaya başlanmıştır.⁹⁵ 2015'lerden sonra 2017 anayasa değişikliği ile artık liberal söylem yerini Cumhur İttifakı'nın etkisi ile muhafazakâr-milliyetçi söyleme bırakmıştır.

Türk siyasal hayatında liberal görüşler daima var olmaya çalışmış ancak bir türlü uygun zemini bulamamıştır.⁹⁶ Bu durumun başlıca sebepleri vardır. Öncelikle Türk siyasal hayatında liberalizmin sınırlı devlet "negatif devlet" söylemine karşı Türkiye'de adeta otoriter, paternalist, "pozitif" devlet anlayışı hâkimdir.⁹⁷ Başka bir ifade ile güçlü devlete önem verilmektedir.⁹⁸ Bireycilik yerine devlet ve toplum temelli bir yaklaşım baskın olmuştur. Sorumlulukta yetkide devlete aittir.⁹⁹ Öte yandan "var olanla yetinme", cemaatçilik gibi iç güdüler sebebi ile liberalizmin yerleşemediği görülmüştür.¹⁰⁰

Liberal fikir ve talepler iktidarlar tarafından sıkça "devletin bekası" söylemi öne çıkarılarak genellikle reddedilmiştir.¹⁰¹ Bu sebeple liberal görüş sürekli muhafazakâr ideolojiye yaklaştırılarak uygulanması için zemin aranmaktadır. Fakat böyle bir yola başvurulması liberalizmin yalnızca ekonomik olarak ele alınıp, siyasal

⁹³ Başkan, "Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler", 197-198.

⁹⁴ Avan, *Liberalizmin Türkiye'deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*, 92.

⁹⁵ Bedirhanoglu, "Türkiye'de Neoliberal Otoriter Devletin AKP'li Yüzü", 17.

⁹⁶ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 183.

⁹⁷ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 116.

⁹⁸ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 174.

⁹⁹ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 119.

¹⁰⁰ Bıçakçı, "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler", 183.

¹⁰¹ Ercoşkun, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm", 119.

boyutunun göz ardı edildiği anlamına gelmektedir. Doğru yapıldığı düşünülerek aslında gerçek anlamda liberalizmin uygulanabilirliğine zarar verilmektedir.¹⁰²

3. Liberalizmin Milliyetçiliği Ne Kadar Mümkün ve Bir Çıkış Yolu Olarak Liberal Milliyetçilik?

Bireyciliği esas alan liberalizm ile genel olarak ulus ve toplumculuğu esas alan milliyetçiliğin düşünsel açıdan birbirine zıt iki temel ideoloji olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple bu iki temel ideolojinin hiçbir ortak yanının olmadığı ve daima çatışma halinde olduğu ifade edilmektedir. Buna karşın milliyetçilik ile muhafazakârlığın ilişkili olduğu da söylenmektedir.¹⁰³ Çalışmanın bu bölümünde de önce çalışmanın ana ideolojisi olan liberalizmin, milliyetçiliğin temel değerlerinden olan toplum, ulus ve ulus devlet ilişkisi ile homojen kültüre bakışı incelenecek daha sonra bu değerler doğrultusunda liberalizmin ne kadar milliyetçi olup olmadığı görülecektir. Son olarak milliyetçiliğin bir alt geleneği olan Liberal Milliyetçilik üzerinde durulacaktır.

3.1. Liberalizmin Toplum Görüşü

Liberalizm bireyciliği merkeze koymuş olsa da birey; liberalizmin farklı formlarında farklı konumlarda değerlendirilmiştir.¹⁰⁴ Örneğin klasik liberaller bireylerin kendi ayakları üzerinde durabilen, bireysel fayda maksimizasyonu için uğraşan bencil varlıklar olduğuna inanırlar. Bu yüzden atomistik toplum görüşü hâkimdir.¹⁰⁵ Klasik liberallere göre birey tüm kolektif oluşumlardan önce var olduğu için bireyin çıkarları her şeyden üstündür. Dolayısıyla kamu yararının tam olarak tanımlanması mümkün değildir. Her türlü devlet müdahalesine karşı olan klasik liberaller, devlete yalnızca hakları koruma görevi yüklemiştir.¹⁰⁶

Sosyal liberalizmde ise devlet müdahalesini reddetmeyen “sosyal refah devleti” kavramı esastır.¹⁰⁷ Kısaca vatandaşların içinde yaşadığı toplumun ve devletin tüm zenginliklerden yararlanabilmesidir. Devlet eşit ve adil paylaşımı sağlayan ana merkezdir. Bireyin toplumdan bağımsız olduğu fikrine yani atomistik toplum anlayışına karşıdır. Üretilen her bir birim mal bireysel çıkara değil, toplumsal amaçlara hizmet etmektedir.¹⁰⁸ Serbest piyasanın etkisiz kaldığı durumlarda, toplumsal refah için ekonomiye devlet müdahalesini gerekli

¹⁰² Bıçakçı, “Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler”, 183.

¹⁰³ Mehmet Şirin Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye’de Milli Eğitim (2002-2022)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 26.

¹⁰⁴ Semra Aktuğ, *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 68.

¹⁰⁵ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 62.

¹⁰⁶ Aktuğ, *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı*, 52.

¹⁰⁷ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 111.

¹⁰⁸ Aktuğ, *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı*, 60-62.

görmektedir. Başka bir ifade ile devlete “pozitif olma” görevi yüklemektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla az da olsa bir paternalist devlet görüntüsü çizilmektedir. Böyle bir düzende devlet kısıtlama yetkileri gibi birtakım yetkilere sahip olmuştur.¹¹⁰

Neo-liberalizm ise devlete olabildiğince az müdahale yetkisinin verilmesini öne sürmüştür.¹¹¹ Söz konusu müdahale piyasadaki sorunların çözülmesine kadardır yani sosyal liberalizmde olduğu gibi sürekli olmayacaktır.¹¹² Devlet bu müdahale görevini bitirdikten sonra geri çekilip hak ve hürriyetleri, piyasayı ve toplumu koruyucu önlemler alması gerekmektedir.¹¹³ Çünkü bireyin kendini geliştirmesi için dış baskılardan korunması gerekmektedir. Çoğulculuk toplumu bölmekten çok toplumu renklendirmektir. Bu yüzden kamu yararı gibi ortak iyinin bireylere dayatılması kimi zaman demokrasi gibi çoğunluk despotluğuna yol açabilmektedir. Çünkü çoğunluk daima doğru karar alacak diye bir şey yoktur. Burada önemli olan “doğru”nun kime ve neye göre olduğudur.¹¹⁴

3.2. Liberalizmin Ulusa ve Ulus Devlete Bakışı

Ulus kavramı pek çok açıdan farklı tanımlamalara tabi olmuştur bu yüzden net bir tanımlaması yapılamamıştır.¹¹⁵ Fakat en azından sosyolojik olarak ulus; belli bir egemenlik alanı içerisinde ekonomik, kültürel, siyasal olarak birbirleri ile etkileşime geçen farklı kültürlerin baskın olan gücün yönlendirmesi ile bir araya getirilerek tekçi standart kültürün oluşturulması olarak ifade edilebilmektedir.¹¹⁶ Liberallere göre ise uluslar, çeşitli hakları olan bilhassa ...“eşit self determinasyon hakkı...”na sahip ahlaki niteliği olan varlıklardır.¹¹⁷

Fransız İhtilali sonrası dünyaya yayılan ulusçuluk ve milliyetçilik fikri kozmopolit toplum yapısı olan imparatorluklarını tehdit etmiş, imparatorlukları parçalayan temel fikirler olmuşlardır. Bu sürecin sonrasında özellikle 19. yüzyılın başlarında dünyada imparatorlukların yerini ulus-devletler almaya başlamıştır.¹¹⁸ Guibernau ulus devleti şu şekilde tanımlamıştır: “ ...Sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek, ... birleştirmeyi amaçlayan bir tür devlet...”.¹¹⁹ Böyle bir amacı

¹⁰⁹ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 111.

¹¹⁰ Aktuğ, *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı*, 71.

¹¹¹ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 111.

¹¹² Aktuğ, *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı*, 66.

¹¹³ Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, 111.

¹¹⁴ Aktuğ, *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı*, 65.

¹¹⁵ Selahattin Bakan - Gökhan Tuncel, “Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Haziran 2012), 56.

¹¹⁶ Emel Topçu - İbrahim Halil Menek, “Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük”, *Gaziantep Üniversitesi İslâhiye İİBF Uluslararası E-Dergi* 3/3 (Aralık 2019), 110.

¹¹⁷ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 168.

¹¹⁸ Topçu - Menek, “Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük”, 108-109.

¹¹⁹ Montserrat Guibernau, *Milliyetçilikler 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, çev. Neşe Nur Domaniç (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997), 125.

gerçekleştirmek için de egemenliğin tekelden doğrudan kullanılması gerekmiştir. Başka bir ifade ile toplumla iktidar arasında özerk birimler olmayacaktır.¹²⁰ Böyle bir tekele sahip olmakta zor kullanma, yasa yapma meşruluğunu ortaya çıkarmıştır.¹²¹

Odak noktasına milliyetçiliği yerleştirmiş olan ulus-devlet, halk ile devleti milli duygular etrafında bütünleştirmeyi esas almaktadır. Bu nedenle milliyetçilik sayesinde tüm alt kültürleri hâkim üst kültür altında toplamaktadır.¹²² İstikrarı sağlamada homojen bir toplum gerektiği için elindeki tüm araçları etnik farklılıkları kaldırılmak için kullanmaktadır.¹²³ Hedeflenen birliktelik oluşturulurken kimi zaman bazı halkların kendi yurdunda azınlık olmasına sebep olunmaktadır. Bu sebeple genelde çok kültürlülük ile ulus-devlet anlayışının çatışma içerisinde olduğu ifade edilmektedir. Buradaki çok kültürlülüğün kastedilen; hâkim kültürün dışında farklı kültürlerin de ifade edilebilmesidir.¹²⁴

Liberal dünya görüşü ise ulus devletin homojenleştirilmiş kültür temasına temelden karşı çıkmaktadır. Çünkü liberalizmin temel değerlerinden biri olan farklılıklara hoşgörü ile yaklaşma homojenleştirilmiş kültürün karşısında yer almaktadır. Bu hoşgörünün temelinde de toplumda var olan kültürel ve ahlaki çeşitliliğin, çoğulculuğun bireye ve topluma fayda sağladığı düşüncesi bulunmaktadır.¹²⁵ Liberalizme göre aklın yolu bir değildir.¹²⁶ Birey özerk bir şekilde, baskılanmadan kendi kültür seçimini yapmalı veya yapmamalıdır. Başka bir ifade ile kültür seçiminde de birey özgür olmalıdır.¹²⁷ Oysa günümüzde genellikle modern vatandaşlık olgusu daha çok ulus-devletin homojenleştirilmiş kültür algısına göre dizayn edildiği görülmekte ve ifade edildiği gibi çok kültürlülükle bağdaşmamaktadır. Çünkü çok kültürlülüğün kabul edilmesi halinde toplumda bazı kesimlerin farklı özgürlük taleplerinin ortaya çıkabileceği endişesi belirmektedir.¹²⁸

Liberal gelenekte çok kültürlülüğe oldukça geniş yer ayıran Issiah Berlin,¹²⁹ liberalizm ile çok kültürlülük arasındaki güçlü ilişkiyi vurgulamıştır. Ayrıca çok kültürlü bir toplumun çatışmadan barış içerisinde yaşaması için kültür açısından

¹²⁰ İnci Özkan Kerestecioğlu, "Milliyetçilik: Uyuyan Güzeli Uyandıran Prens'ten Frankeştayn'ın Canavarına", *19. Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, ed. H. Birsen Örs (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Bilgi Yayınları, 2016), 326.

¹²¹ Hurigül Eken, "Küreselleşme ve Ulus Devlet", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (Ağustos 2006), 249.

¹²² Topçu - Menek, "Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük", 111.

¹²³ Bakan-Tuncel, "Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi" 60.

¹²⁴ Topçu - Menek, "Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük", 111-112.

¹²⁵ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 80.

¹²⁶ Erdoğan, "Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri", 12.

¹²⁷ Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye'de Milli Eğitim (2002-2022)*, 26.

¹²⁸ Topçu - Menek, "Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük", 116.

¹²⁹ Erdoğan, "Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri", 12.

tarafsız bir devletin var olması gerektiğine işaret etmiştir.¹³⁰ Başka bir ifade ile çok kültürlü bir toplum tarafsız devletle yaşatılabilmektedir. Zaten liberal devletinde misyonu farklı kimliklerin barış ortamı içerisinde yaşatılabilmesidir. Böyle bir devlet mekanizması kimsenin hayat tarzına müdahalede bulunamaz, belli bir kültürü zorla kimseye benimsetmeye çalışmaz.¹³¹

1970'lerin sonlarına doğru başlayan küreselleşme ile ekonomiden siyasete kültürden sosyal alana her alanda yaşanan ulus üstü kurumsallaşma ile oluşan uluslararası ağlar ulus devletleri tehdit etmeye başlamıştır.¹³² Ulus devletlerin egemenlik ve otoritesi, ulusal çapta karar alma mekanizmalarının aşındığı, devletlerin küçültüldüğü bir döneme girilmiştir. Bu yeni dönemde ulus devletlerin küresel sisteme entegre olabilmesi için otoritesine güvenerek insan haklarını ihlal eden kararlar almaması gerekmektedir.¹³³

Küreselleşmenin ulus devletler üzerinde birtakım değişikliklere neden olduğu söylenebilir. Bu değişiklikler genel olarak; ulus devletlerdeki güçlü egemenliğin dönüşmüş olması ve ulus devletlerin bağımsız ekonomi oluşturma fikrinin zayıflatılması şeklinde iki ana başlık altında ifade edilebilmektedir.¹³⁴

Küreselleşme karşısında artık bağımsız ulusal ekonomi düşüncesinin zayıfladığı görülmektedir. Çünkü küresel ekonomi döneminde artık işbirliği ve işbölümü esas alınmaya başlanmış, çok uluslu şirketler ekonomilerde ana aktör haline geldiği için ulus devletlerin bağımsız ekonomi oluşturma düşüncesi zayıflamıştır.¹³⁵ Ulus devletler eskiden ekonomi de kullandıkları karar alma, uygulama ve denetleme yetkilerini giderek yaygınlaşan ulus-üstü ekonomi kurumlarına devretmek zorunda kalmışlardır.¹³⁶ Özelleştirmelerin başlamasıyla da ulus devletler artık ekonomiden neredeyse tamamen dışlanır olmuştur.¹³⁷ Böylece küreselleşmenin arkasındaki liberalizmin önemli bir değeri olan serbest piyasa sistemi tüm dünyada kabul edilmiştir. Öte yandan ulus devletlerin ekonomiden bu şekilde çekilmek zorunda kalmış olması aynı zamanda onun güçlü egemenlik vurgusunu da etkisiz hale getirmiştir.¹³⁸ Küresel çapta mutlak, sınırsız ve güçlü devlet egemenliğinin son bulması sebebi ile de ulus devletlerdeki egemenliğin

¹³⁰ Erdoğan, "Liberalizm, Neoliberalizm ve Türkiye'de 12 Eylül Askeri Darbesi Sonrası Dönüşüm", 291.

¹³¹ Erdoğan, "Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri", 12.

¹³² Topçu - Menek, "Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük", 112.

¹³³ Bakan-Tuncel, "Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi", 59-63.

¹³⁴ Vahap Coşkun, "Küreselleşme ve Ulus Devletin Geleceği", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 1/1 (Haziran 2004), 249.

¹³⁵ İhsan Şerif Kaymaz, "Kemalizm'in Ulusalçılık Anlayışı ve Günümüz Türkiye'sinde Ulusalçılık-Milliyetçilik Algılamaları", *Memleket Siyaset Yönetim* 5/13 (Ağustos 2010), 94.

¹³⁶ Coşkun, "Küreselleşme ve Ulus Devletin Geleceği", 250.

¹³⁷ Kaymaz, "Kemalizm'in Ulusalçılık Anlayışı ve Günümüz Türkiye'sinde Ulusalçılık-Milliyetçilik Algılamaları", 94.

¹³⁸ Bakan - Tuncel, "Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi", 59-61.

dönüşümü gerçekleştirmiştir.¹³⁹ Böylece liberalizmin bir diğer önemli değeri olan sınırlı devlet ilkesi de tam anlamıyla hayata geçirilmiştir. Bu yeni dönemde devletlerin temel görevi hak ve hürriyetlerin korunması konusunda tedbirler almak olmuştur. Dolayısıyla küreselleşme ile liberalizmin işbirliği ile ortaya çıkan neoliberalizm en başta güçlü egemenlik tekeli elinde bulunduran ulus devletlerin bastırılmasına sebep olmuştur.¹⁴⁰

Küreselleşme dalgası ulus devletleri işlevsiz hale getirdiği gibi onun homojen kültür idealini de sarsmış ve liberalizmle özdeşleşen çok kültürlülüğün gündeme gelmesini sağlamıştır.¹⁴¹ İletişim sektöründeki gelişmeler ve iletişimin farklı yollar bulması homojen kültürün oluşmasını engelleyen faktörlerden olmuştur. Küresel çapta yaşanan tüm bu gelişmeler etnik ve kültürel farklılıkların yeniden canlanmasına ve tanınmasına yardımcı olmuştur.¹⁴² Böylece ulus devletin ideali olan homojen kültür yerini çok kültürlü toplumlara bırakmaya başlamıştır. Başka bir ifade ile ulus devlet kavramının ortaya çıkması ile baskılanan çok kültürlülük, 20.yüzyılın sonuna doğru küreselleşmenin ulus devletleri çözmeye başlaması ile yeniden güçlü bir alternatif haline gelmiştir.¹⁴³

3.3. Liberalizm ile Milliyetçilik İlişkisi

1789'da büyük ses getiren Fransız Devrimi, evrensel boyutta vatandaşlık, milliyetçilik, laiklik gibi kavramların ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır.¹⁴⁴ Bu kavramlar arasında yer alan milliyetçilik bireylerin yalnızca ait olduğu ulus içerisinde mutlu ve özgür olabileceğini savunmuştur. Yani milliyetçi ideolojinin kilit taşı "ulus" kavramı olmuştur. Ulus siyasi ve sosyal düzenin tam merkezinde yer almakta ve hem egemenliğin tek kaynağı hem de tek sahibidir. Bu egemenliği kullanan siyasi iktidarda ülke sınırları içerisinde tek güçlü otorite olması gerekmektedir.¹⁴⁵ Tüm bu söylenenlerden hareketle milliyetçilik, ulusu her şeyin merkezine yerleştiren çok yönlü konumlandırma şeklinde ifade edilebilmektedir.¹⁴⁶

Milliyetçilik ideolojisi ile özdeşleşen temel değerler bulunmaktadır. Bunlar içerisinde organik toplum, kendi kaderini tayin (self-determinasyon), millet kavramları ve kimlik siyaseti sayılabilmektedir.¹⁴⁷ Ulus devletin oluşmasında önemli bir ideoloji olan milliyetçilik hakkında bazı düşünürler milliyetçiliğin gayet

¹³⁹ Coşkun, "Küreselleşme ve Ulus Devletin Geleceği", 252-253.

¹⁴⁰ Bakan - Tuncel, "Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi", 59.

¹⁴¹ Topçu - Menek, "Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük", 113.

¹⁴² Bakan - Tuncel, "Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi", 60-61.

¹⁴³ Topçu - Menek, "Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük", 106-111.

¹⁴⁴ Hacı Ömer Özden, "Fransız Devrimine Doğru Siyasi Düşünce", *Siyasi Düşünceler Tarihi*, ed. Şükrü. Nişancı (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2021), 262.

¹⁴⁵ Köksal Şahin, "Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 12 (Mayıs 2007), 5-6.

¹⁴⁶ Emre Arslan, "Milliyetçilik", *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, ed. Gökhan Atılğan-E. Atilla Aytekin (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 395.

¹⁴⁷ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 166.

insancıl ve liberal olduğunu düşünürken bazı düşünürlerde onun totaliter, jakoben yanının olduğuna dikkat çekmiştir. Milliyetçiliğin bu şekilde farklı algılanmasının sebebi onun tarihsel konjoktürde değişime uğrayarak farklı formlarda kendini göstermesinden ileri gelmektedir.¹⁴⁸ Dolayısıyla milliyetçilik kimi zaman imparatorlukları parçalayıp ulus devletlerde inşa etmiş, kimi zamanda emperyalizme karşı bağımsız devletlerin kurulmasına yardımcı olmuştur.¹⁴⁹ Fransız Devrimi sonrası ilerici bir ideoloji olarak kabul edildiği gibi, faşist totaliter, ırkçı iktidarlara da sebep olmuştur. Başka bir ifade ile milliyetçiliğin hem saldırgan, yayılmacı yönü hem de barışçıl yönü bulunmaktadır.¹⁵⁰

Milliyetçilik ideolojisi toplumun ve bireyin devletine duyduğu aidiyet duygusunu güçlendirmeyi esas almaktadır. Değer yargıları ortak bir toplum inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple ulus devleti inşa etme yolunun homojenleştirme politikalarından geçtiği öne sürülmekte ve bu tür politikaların ulusal birlik ve beraberliğin tesis edilmesi için önemli bir meşru araç olduğu kabul edilmektedir.¹⁵¹ Öte yandan milliyetçiliğin homojen toplum oluşturma fikri toplumsal dayanışmayı arttırdığı düşünülse de bazı alt kimliklerin baskılanmasına yol açtığı görülmektedir.¹⁵² Oluşturulan homojen ulusal kimlik tüm kimliklerin üstünde yer almaktadır.¹⁵³ Üst kimliği kabul etmeyen alt kimlikler için bu kimlik bir dayatma olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁴

1970'lerin sonlarında neoliberalizmin etkisi ile başlayan her alan da küreselleşme dalgası dünyada siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel dönüşümlere sebep olmuş ve mutlak egemenliğe dayalı eski devlet geleneklerini zayıflatmış, ulus üstü özellikler gösteren minimalist devlet anlayışına güç kazandırmıştır.¹⁵⁵ Kültürel açıdan da homojen toplum ideali sorgulanmaya başlamıştır. Çünkü küreselleşen dünya da gerek bölgesel gerek küresel anlamda yaşanan göç dalgaları salt ulus devletlerin oluşumunu ve devletlerin homojen toplum oluşturmalarını engellemiştir.¹⁵⁶ Yeni dönemde milliyetçiliğin emperyalist yönü de ortaya çıkmaya başlamış ve devletlerin yayılmacı toprak talepleri gündem olmuştur.¹⁵⁷ Dolayısıyla

¹⁴⁸ Abdolvahap Akıncı, "Milliyetçilik Kuramları", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 15/1 (Nisan 2014), 132-133.

¹⁴⁹ Taha Akyol, "Liberalizm ve Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 731.

¹⁵⁰ Akıncı, "Milliyetçilik Kuramları", 132-134.

¹⁵¹ Topçu - Menek, "Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük", 110.

¹⁵² Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye'de Milli Eğitim (2002-2022)*, 1.

¹⁵³ Şahin, "Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik", 6.

¹⁵⁴ Akıncı, "Milliyetçilik Kuramları", 132.

¹⁵⁵ Şahin, "Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik", 7.

¹⁵⁶ Ahmet Karadağ - Haluk Yaman, "Üç Farklı Milliyetçilik", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 9/2 (Ocak 2018), 106.

¹⁵⁷ Akıncı, "Milliyetçilik Kuramları", 132.

birleştirici, homojenleştirici ideoloji olarak ortaya çıkan milliyetçilik 21. yüzyılda ayrılıkçı, yayılmacı bir kimliğe bürünmüştür.¹⁵⁸

Milliyetçiliğin birçok ideoloji ile olduğu gibi liberalizmle de olumlu-olumsuz ilişkisi bulunmaktadır.¹⁵⁹ Liberalizmin milliyetçilikle ilişkisi daha çok birbiri ile çatışma üzerine yoğunlaşmıştır.¹⁶⁰ Mülkiyet hakkının savunulmasını merkeze koyan liberalizm, bu sebeple daha çok “burjuva ideolojisi” olarak ifade edilmektedir. Serbest piyasa sistemi, kanun karşısında eşitlik liberalizmde; bireycilik ve hürriyet kadar önemli kavramlar olarak kabul edilmektedir.¹⁶¹ Devlete hak ve hürriyetleri koruma, güvence altına alma görevleri verilmiştir.¹⁶² Buradan hareketle her şeyden önce liberalizmin vurguladığı bireycilik ve hürriyet; milliyetçiliğin ırk, kültür, tarihsel birliklilik temelinde oluşturduğu cemaatçi özellikler gösteren kolektif yapılanması ile çatışmaktadır.¹⁶³ Liberalizm bireyin sahip olduğu kişisel özerkliğe ve bireyin seçimlerine destek verirken, milliyetçilik bireyselliği değil, daha toplumsal olanı desteklemektedir.¹⁶⁴ Liberal görüş siyasal açıdan verilmiş olan imtiyazların ortadan kaldırılıp kaldırılmadığı ile ilgilenmektedir. Buna karşılık milliyetçiler daha çok self determinasyon ile ilgilenir ve bireyin mutluluğu için ait olduğu milletin özgür olması ile ilgilenmektedir.¹⁶⁵ Liberalizm ulusal çıkarların ortaya çıkaracağı milli hırsların dizginlenmesi, denetlenebilmesi için ulus-üstü kurumsallaşmaların kurulması gerektiğine işaret etmektedir. Liberallerin kesinlikle karşı çıktığı varsayım ise; siyasal iktidarların meşruluğunu millettten aldığını ve bu meşruluk sayesinde ülkeyi yönettikleri söylemidir. Çünkü sınırsız bir iktidar gücü, sınırları olmayan özgürlük kadar tehlikeli olmaktadır.¹⁶⁶

Milliyetçilik ile liberalizmin çatışma içinde olduğu hususlar çoğunlukta olsa da birkaç nokta da ortaklaştığı hususlar da bulunmaktadır. Her şeyden önce iki ideoloji de Fransız İhtilali'nin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Fransız İhtilali ile hem millet olma, kardeşlik gibi kavramlarla milliyetçilik desteklenmiş hem de hak ve hürriyet, eşitlik gibi kavramların vurgulanması ile liberalizme destek olunmuştur.¹⁶⁷ Liberalizmin temel değeri olan serbest piyasanın sağlıklı uygulanması için ulusal güvenlik ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacı da milliyetçiliğin ürünü olan ulus devletler

¹⁵⁸ Karadağ – Yaman, “Üç Farklı Milliyetçilik”, 85.

¹⁵⁹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 166.

¹⁶⁰ M. Akif Özer vd., “Liberal Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliği: Bir Dikotomi Mi Yoksa Uygulanabilir Bir Argüman Mı?”, *TESAM Akademi Dergisi* 5/1 (Ocak 2018), 35.

¹⁶¹ Arslan, “Milliyetçilik”, 404-405.

¹⁶² Simten Coşar, “Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe”, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 718.

¹⁶³ Arslan, “Milliyetçilik”, 405.

¹⁶⁴ Özer vd., “Liberal Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliği: Bir Dikotomi Mi Yoksa Uygulanabilir Bir Argüman Mı?”, 35.

¹⁶⁵ Akyol, “Liberalizm ve Milliyetçilik”, 731.

¹⁶⁶ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 187-188.

¹⁶⁷ Özer vd., “Liberal Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliği: Bir Dikotomi Mi Yoksa Uygulanabilir Bir Argüman Mı?”, 37.

karşılarmaktadır. Hatta klasik liberallerden Adam Smith ulusal güvenliğini sağlayamayan bir milletin gerek iktisadi gerek siyasi gelişim konusunda gerileyeceğini ifade etmiştir.¹⁶⁸ Dolayısıyla liberallerin milliyetçiliğin temel değeri olan “milli self-determinasyon” fikrini yabancı tehdidine karşı ulusal güvenlik ihtiyacını karşılamak amacı ile sahiplendikleri görölmektedir.¹⁶⁹ Milliyetçiliğin ise liberalizmin temel değerlerinden olan serbest piyasayı reddetmediği fakat ekonomi ile devletin ilişkili olması gerektiği yönünde genel kabulleri bulunmaktadır. Başka bir ifade ile milliyetçiliğin ekonomi modelinin karma model olduğu söylenebilmektedir. Devletin hem ekonomi de özellikle kaynak yönetiminde etkin rol oynaması gerekmekte hem de rekabet ortamına engel teşkil edecek tehditleri ortadan kaldırması beklenmektedir.¹⁷⁰

Liberalizm proleterya karşısında burjuva hegemonyasını oluşturmak ve eşitsizliği meşrulaştırmak için milliyetçiliği kullanmıştır. Sınıf temelli çıkar çatışmalarının ulusun bölünmesine yol açacağı öne sürölmüştür. Sosyo-ekonomik eşitsizlikler doğanın kanunu olmuştur. Ancak kanun önünde herkesin eşit olduğu vurgulanmıştır.¹⁷¹

Her iki ideoloji bölücü olmakla itham edilmektedir. Bu ithamların gerekçesi olarak da liberalizmin özerk bireycilik anlayışının toplumda bölünmelere yol açtığı, milliyetçiliğinde farklı olgularla insanlığı birbirinden ayırtırdığı ileri sürölmektedir. ¹⁷² Örneğin Türk siyasal tarihinde liberalizmi, adem-i merkeziyetçiliği, bireyciliği esas alarak kurulan Ahrar Fırkası dönemin iktidarı İttihat ve Terakki’nin “imparatorluğun bölücöleri” söylemine maruz kalmıştır. Böyle bir söyleme sebep olan kavramlarda adem-i merkeziyetçiliğin sebep olduğu “kozmpolitlik” ve “etnik eşitlik” kavramları olmuştur.¹⁷³

3.3.1. Liberal Milliyetçilik

Milliyetçilik birçok ideoloji ile etkileşim halindedir. Bu sebeple bu ideolojilerden etkilenecek alt gelenekler oluşturma konusunda üretkendir. Örneğin çatışma içerisinde olduğu liberalizmden etkileneşmiş ve “liberal milliyetçilik” adında milliyetçiliğin bir alt geleneği ortaya çıkmıştır.¹⁷⁴ Liberal milliyetçiliğin en temel vurgusu ulus devletin kurulması ve ulusal ölçekte kendi kaderini tayin hakkının savunulmasıdır. Buna göre tüm uluslar kendi kaderini tayin etme konusunda eşit

¹⁶⁸ Coşar, “Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe”, 718.

¹⁶⁹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 188.

¹⁷⁰ Şahin, “Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik”, 6.

¹⁷¹ Arslan, “Milliyetçilik”, 405.

¹⁷² Özer vd., “Liberal Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliği: Bir Dikotomi Mi Yoksa Uygulanabilir Bir Argüman Mı?”, 38.

¹⁷³ Bıçakçı, “Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler”, 176.

¹⁷⁴ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 176.

olmaktadır. Ulusal çıkarların savunulması için her yol mubahtır düşüncesine karşı olunduğu görülmektedir.¹⁷⁵

Liberal milliyetçilik hem ulus devletin tesisinde aranan mutlak egemenliğin gerekliliğine hem de bu egemenliğin hak ve hürriyetleri ihlal etmemesi için sınırlandırılması gerektiğine işaret etmektedir.¹⁷⁶ Ekonomi de serbest piyasa düzeninin oluşturulması milliyetçiliğin en temel hedefi olarak görülmüş ve bu yönde atılan adımlar da “milli gurur vesilesi” olarak ifade edilmektedir.¹⁷⁷

Cumhuriyetçilik yönü de ağır basan liberal milliyetçiliğin; yurttaşlık vurgusu da oldukça güçlüdür. Monarşik bir düzen yerine demokrasiyi önceleyerek siyasal alanda geniş halk katılımını öngörmektedir.¹⁷⁸ Demokratik bir anayasal yönetimin kurulması ile savaş ve çatışma ortamlarının önüne geçilebileceği savunulmaktadır.¹⁷⁹ Başka bir ifade ile liberal milliyetçilikle geniş kesimleri kucaklayan bir siyaset ifade edilmektedir.¹⁸⁰ Fakat uluslararası bir kaos durumunda büyük devletlerin kendilerini denetliyor olması tek başına bir anlam ifade etmeyeceği de savunulmaktadır.¹⁸¹

Liberalizmin Avrupa’da görülen en yaygın hali olarak da bilinen liberal milliyetçilikte iki ana ideolojinin kaynağı olan Fransız İhtilali’ne dayanmaktadır.¹⁸² Temelinde cumhuriyetçilik, akılcılık, liberalizm ve aydınlanma olan liberal milliyetçiliğin geliştirilmesinde Giuseppe Mazzini, Ernest Renan, John Stuart Mill gibi önemli isimlerin katkısı bulunmaktadır.¹⁸³ Fakat liberal milliyetçiliğin esas olarak vücut bulduğu en iyi çalışma W.Wilson tarafından yazılmış olan “On Dört Prensiptir” adlı eser olmuştur.¹⁸⁴ Günümüzde de David Miller, Yael Tamir ve Neil MacCormick gibi liberal milliyetçilerin eserlerinde ortak olarak vurgulanan; toplumun; ulusal ölçekte bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu sözleşme olmasıdır.¹⁸⁵ Kanada, Norveç, İskoçya Finlandiya, Belçika gibi ülkelerde yaygın olan milliyetçilik türü olarak bilinmektedir.¹⁸⁶

¹⁷⁵ Abdullah Özdil, “Siyasal İdeolojilerin Ortak Paydası: Milliyetçilik”, *Stratejikortak* (18.04.2023).

¹⁷⁶ Coşar, “Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe”, 719.

¹⁷⁷ Tanıl Bora, “Sunuş”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 20.

¹⁷⁸ Armağan Öztürk, “Liberal Milliyetçilik ve Anti-Liberal Milliyetçilik”, *Researchagate* (18.04.2023).

¹⁷⁹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 188.

¹⁸⁰ Öztürk, “Liberal Milliyetçilik ve Anti-Liberal Milliyetçilik”.

¹⁸¹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 188.

¹⁸² Özdil, “Siyasal İdeolojilerin Ortak Paydası: Milliyetçilik”.

¹⁸³ Öztürk, “Liberal Milliyetçilik ve Anti-Liberal Milliyetçilik”.

¹⁸⁴ Özdil, “Siyasal İdeolojilerin Ortak Paydası: Milliyetçilik”.

¹⁸⁵ Coşar, “Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe”, 719.

¹⁸⁶ Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye’de Milli Eğitim (2002-2022)*, 28.

3.3.1.1. Kimlik Politikaları ve Çok Kültürlülük

Liberal görüşü savunanlara göre çatışma içinde olursa da milliyetçilik aslında çok zıt bir ideoloji olarak görülmemektedir. Liberallerde milletlerin oluşumunda etkili olan kültürel birlikteliğin sağlanmasının ortak aidiyet ve ortak kimlik duygusunun güçlendirdiği fikrine katılmaktadırlar. Bunu da sağlayacak olan milliyetçilik türünün de ancak liberal milliyetçilik olduğuna inanmaktadırlar.¹⁸⁷

Liberal milliyetçilik bir taraftan milliyetçiliğin öngördüğü hedefleri gerçekleştirmek isterken bir taraftan da milliyetçiliğin ters düz ettiği insani değerlerin yaşatılabilmesine ve korunmasına odaklanmıştır. Her “ulusal kimlik” ifadesi telaffuz edildiğinde akıllara homojenleştirilmiş kültür getirilmemelidir. Çünkü bunun böyle olmadığını liberal milliyetçilik kanıtlamıştır. Liberal milliyetçilik farklı alt kültürlere ve kimliklere toleranslı olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple de çok merkezliliği öne çıkarmıştır. Farklılıkların oluşturduğu dünya hedefine ulaşma azmi vardır.¹⁸⁸ Dolayısıyla liberal milliyetçiliğe göre homojenleştirilmiş kültürün ve kimliğin korunması, temel liberal değerlerden olan özgürlük, bireyciliğin gelişimini olumsuz etkilememekte aksine bu liberal değerlerin tamamlanmasını sağlamaktadır.¹⁸⁹

Liberal milliyetçiliğin ısrarla arkasında durduğu farklı kimlik ve kültürlere tolerans fikri; ilk bakışta ulus devletle bağdaşmaz gibi görünse de çok kültürlülük ulus devlet olma yolunda bir engel teşkil etmemektedir. Hatta liberal milliyetçiliğe göre ulus devletler çok kültürlülüğün sağlanması ve onları yaşatması durumunda meşruiyetini güçlendirebilecektir. Bu sebeple de devlet, ülkede egemen olan kültürü azınlıkta kalan kimliklere dayatmamalıdır. Bunun yerine devlet demokratik bir ortamda farklı kimliklerin yaşatılmasına ortam hazırlamalıdır. Çünkü ulusal kimlik böyle kozmopolit yapıda olan toplumlarda bu yöntemle oluşturulamazsa bireyler arasında güven duygusu da oluşturulamayacaktır.¹⁹⁰

3.3.1.2. Yurttaşlar Arası Dayanışma

Ulus devletin tek egemen güç olarak homojen bir toplumun temsilcisi olmasına karşılık, liberal milliyetçilik aynı sınırlar dâhilinde birlikte uyum içinde yaşayan çok kültürlü çok uluslu bir devlet öngörmektedir. Farklılıklar arasında uzlaşma sonucunda ortak bir milli kimlik oluşturarak istikrar ve düzeni sağlamayı

¹⁸⁷ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 187.

¹⁸⁸ Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye’de Milli Eğitim (2002-2022)*, 27-29.

¹⁸⁹ Tolga Karabulut, “Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 69/4 (Ocak 2014), 875.

¹⁹⁰ Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye’de Milli Eğitim (2002-2022)*, 27-29.

hedeflemektedir.¹⁹¹ Dışlayıcı özelliği olan etnik milliyetçiliği değil, daha medeni olarak nitelendirilebilen uzlaşma, dayanışma odaklı ortak bir kimliğin oluşturulmasını savunmaktadır.¹⁹² Fakat liberal milliyetçilik anlayışının siyasal bir özne olarak kabul edilen yurttaşı, ortaklaşa oluşturulmuş milli kimlikle etkisiz hale getirmeye çalışması da birçok kültürel değerlerin siyasal alana hâkim olmasına ve siyasal ortamın daralmasına sebep olabilmektedir.¹⁹³

Milliyetçilik özü itibari ile ortak bir amaç etrafında tüm yurttaşları tek bir yöne organize edebilmektedir. Çünkü millete ve topluma birlikte aile olma fikrini aşılacaktır. Başka bir ifade ile toplumda var olan farklı kimlik ve kültürleri birbirine bağlayarak birlikte var olunabileceği fikrini öne sürmektedir. Bu kaynaştırma söylemi sonucunda da milli bilinç oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu bilinç sayesinde kimlikleri ne olursa olsun bireyler arasında bir dayanışma fikri oluşmaya başlamaktadır.¹⁹⁴

Liberal milliyetçiliğin ortaya koyduğu “yurttaşlık” ise; doğrudan hukukla kurulmakta ve hak ve hürriyetlerin tanınması ve hak ve hürriyetlerin korunması ile ilgilenilmektedir.¹⁹⁵ Toplumsal dayanışmanın oluşumunda tıpkı milliyetçilikte olduğu gibi bireyin içinde yaşadığı topluma aidiyet duygusu ile bağlanması gerekmektedir. Bu gerekliliğin sağlanması sonucunda birey ait olduğu topluma “biz” gözüyle bakmaya başlayacak ve kendi kültürünün yanı sıra genel kabul gören ortak kamusal kültürü de benimsemeye başlayacaktır.¹⁹⁶ 1990’larla birlikte liberal milliyetçilik daha çok siyasal düzlemlerde azınlıkların kültürel taleplerinin ifade edilmesinde ve ayrılıkçı hareketlerin faaliyetlerinde kullanılan bir araç haline gelmiştir. Birlikte yurttaş olma fikrini olumsuz etkileyen bu taleplere yakından bakıldığında azınlıkların kendi kültür ve kimliklerini çoğunluğun kültür ve kimliğinden koruma çabası olduğu görülmektedir.¹⁹⁷

Sonuç

Çalışmada liberalizmin dünya ve Türk siyasal hayatında geçirdiği evrelerin yanı sıra liberalizmin ne kadar milliyetçi olduğu sorusu üzerine odaklanılmıştır.

¹⁹¹ Karabulut, “Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları”, 878-887.

¹⁹² Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye’de Milli Eğitim (2002-2022)*, 34.

¹⁹³ Karabulut, “Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları”, 887.

¹⁹⁴ Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye’de Milli Eğitim (2002-2022)*, 33.

¹⁹⁵ Karabulut, “Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları”, 876.

¹⁹⁶ Filiz, *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye’de Milli Eğitim (2002-2022)*, 34.

¹⁹⁷ Karabulut, “Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları”, 875.

Buna göre liberalizm ve milliyetçilik genel olarak çatışma içerisinde olduğu görülmektedir. Her şeyden önce liberalizmin özerk, serbest bireycilik, atomistik toplum anlayışının milliyetçiliğin toplumcu, bireyin topluma aidiyet duygusu ile bağlanması anlayışının karşısında yer aldığı görülmektedir. Milliyetçilik adeta ulusları ve ulus devletleri her alanda oluşturmuşken, liberalizm sadece ulusların kültürel varlıklar olduğunu ve her ulusun eşit self-determinasyon hakkının olduğunu savunmaktadır. Milliyetçilik oluşturduğu ulus devlette tekçi homojen kültürün yerleştirilmesini hedeflemektedir. Fakat liberalizm bu anlayışına karşı çıkmış toplumdaki farklı kimliklerin, azınlıkların kendi kültürünü yaşaması gerektiği ifade edilmiştir. Çok kültürlü toplum yapısının devletin meşruluğunu artıracığı ifade edilmiştir. 1970 sonrası yaşanan küreselleşme ile ulus devletlerin bu homojen kültür ideali devletlerin küçültülmesi, ulus üstü kurumsallaşmalar, küresel ekonomi, küresel teknoloji hareketleri, göç ve göçmen hareketleri ile sarsılmaya başlamış ve liberalizmin çok kültürlü yapısı dünyada daha çok kabul görmeye başlamıştır.

Her iki ideoloji çatışma içinde olsa da bazı noktalarda ortaklaştığı da görülmektedir. Öncelikle iki ideolojide Fransız İhtilali'nin ürünü olmuştur. Milliyetçiliğin ortaya çıkardığı ulus devleti liberalizm tamamen reddetmemektedir. Çünkü serbest piyasa güven ortamı istemektedir. Bu güven ortamı da ulus devletin ulusal güvenliği ile sağlanabilmektedir. Buna karşılık milliyetçiliğinde liberal ekonomiyi tamamen reddetmediği daha çok karma modelde liberalizmden yararlandığı görülmüştür. Liberalizm burjuva hegemonyasını kurabilmek için milliyetçilikten yararlanmıştır. Her iki ideolojinin de farklı çevrelerde kimi zaman bölücü-ayrılıkçı ideoloji olarak kabul edildiği görülmektedir. Milliyetçiliğin insanlığı, liberalizmin toplumları böldüğü ifade edilmektedir.

Milliyetçiliğin alt geleneği olan liberal milliyetçilikte milliyetçiliğin liberalizmden etkilenmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Temeline tüm ulusların eşit self-determinasyon hakkına sahip olduğunu koyan liberal milliyetçilik, hem ulus devleti ve egemenlik hakkını savunmakta hem de bu egemenliğin hak ve hürriyetleri ihlal edici bir şekilde kullanılmasının önüne engel olmayı hedeflemiştir. Cumhuriyetçiliği, demokrasiyi, anayasal yönetimi temel değer değerleri olarak görmektedir. Demokratik bir yönetimin savaş ve kaosları sona erdirebileceğine inanmıştır. Etnik dışlayıcı bir milliyetçilik yerine daha kapsayıcı bir milliyetçilik anlayışı yürütmektedir. Hem milliyetçiliğin temel öğretilerini hayata geçirmekte hem de milliyetçiliğin sebep olduğu insani değerleri korumaya çalışmaktadır. Toplumlardaki egemen kültür dışında kalan azınlık kültürlerine toleranslı davranmayı devletin bu toleransı gösterecek mahiyette tekrar düzenlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla çok kültürlülüğten, çok merkezlikten bahsedilmektedir. Egemen kültürün azınlıklara benimsetilmesini dayatmacılık olarak algılayan liberal milliyetçilik; farklılıkların uzlaşma ile oluşturacağı bir dünya

hayal etmektedir. Liberal milliyetçilik 1990'lara gelindiğinde daha çok azınlık haklarının savunucusu ve ayrılıkçı hareketlerin toplanma merkezi olarak görülmeye başlamıştır.

Son söz olarak liberalizmin milliyetçilikle ilişkisi ve ne kadar milliyetçi olduğu sorgulaması yapılırken her iki ideolojinin genel varsayımlarını yan yana koyup bütüncül bir gözle “liberalizm milliyetçi” veya “liberalizm milliyetçi değil” değerlendirmeleri doğru sonuç vermeyecektir. Çünkü gerçekten tamamen zıt noktaları olduğu gibi ortaklaştığı noktalarda vardır. Bunun için izlenecek yol ve yöntem çalışma da olduğu gibi temel odak noktalarına (toplum görüşleri, ulus kavramı, ulus devlet, homojen kültür, çok kültürlülük) her iki ideolojinin de nasıl baktığının iyi analiz edilmesi gerekmektedir. İfade edildiği gibi tüm bu odak noktalarının analizi sonucunda liberalizmin milliyetçilikle ortak noktaları olsa aslında milliyetçi bir ideoloji olmadığı sonuca varılmıştır. Dolayısıyla milliyetçiliğin bir alt formu olan çok kültürlülüğe dayalı dünya inşa etme fikri olan liberal milliyetçiliğinde varsayımlarının gerçek hayatta bir karşılığının olmadığı yönünde fikir oluşmuştur.

Kaynakça

Akıncı, Abdulvahap. "Milliyetçilik Kuramları". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 15/1 (Nisan 2014), 131-150.

Aktuğ, Semra. *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <http://acikerisim.ktu.edu.tr/jspui/handle/123456789/2962>

Akyol, Taha. "Liberalizm ve Milliyetçilik". *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 731-750. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2002.

Arslan, Emre. "Milliyetçilik". *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. ed. Gökhan Atılğan - E. Attila Aytekin. 395-408. İstanbul: Yordam Kitap, 7. Basım, 2018.

Avan, Sinan. "Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (Mart-Nisan 2015), 31-45.

Avan, Sinan. *Liberalizmin Türkiye'deki Temel Hak ve Özgürlüklere Yaklaşımı: Liberal Düşünce Dergisi Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Bakan, Selahattin - Tuncel, Gökhan. "Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Haziran 2012), 51-65.

Başkan, Muhammet Yasin. "Liberalizm ve Türk Siyasal Hayatında Liberal Eğilimler". *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/3 (Eylül 2022), 167-208. <https://doi.org/10.53443/anadoluibfd.1118815>

Bedirhanoglu, Pınar. "Türkiye'de Neoliberal Otoriter Devletin AKP'li Yüzü." *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*. ed. İlhan Uzgel - Bülent Duru. 39-64. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009.

Berktaş, Fatmagül. "Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji". *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. ed. H. Birsan Örs. 47-114. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Bilgi Yayınları, 2016.

Bıçakçı, Harun. "Osmanlıdan Günümüze Liberalizm ve Liberal Partiler". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 74 (Temmuz 2019), 171-184.

Birler, Ömür. "Liberalizm". *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. ed. Gökhan Atılğan - E. Attila Aytekin. 299-313. İstanbul: Yordam Kitap, 7. Basım, 2018.

Bora, Tanıl. "Sunuş". *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. 15-22. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2005.

Coşar, Simten. "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe". *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*. ed. Tanıl Bora-Murat Gültekinil. 718-730. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2002.

Coşkun, Vahap. "Küreselleşme ve Ulus Devletin Geleceği". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 1/1 (Haziran 2004), 239-258.

Çetin, Halis. "Liberalizmin Temel İlkeleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/1 (2001), 219-237.

Demirel, Ahmet. "Millî Mücadele Döneminde Birinci Meclis'teki Liberal Fikirler ve Tartışmalar." *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 7 Liberalizm*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. 164-184. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2005.

Doğan, Bahar Burtan. "İktisadi Liberalizm Nedir? Ne Değildir?". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/20-21, (Ekim 2009), 183-220.

Eken, Huriğül. "Küreselleşme ve Ulus Devlet". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (Ağustos 2006), 243-262.

Ercoşkun, Burak. "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 72 (Mart-Nisan 2019), 105-122.

Erdoğan, Mustafa. "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni". *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 7 Liberalizm*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. 23-40. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2005.

Erdoğan, Mustafa. "Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri". *Eskiye* 15 (Aralık 2009), 5-17.

Erdoğan, Umut. "Liberalizm, Neoliberalizm ve Türkiye'de 12 Eylül Askeri Darbesi Sonrası Dönüşüm". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2023), 286-304.

Filiz, Mehmet Şirin. *Liberal Milliyetçilik, Anayasal Yurtseverlik ve İslamcılık Açısından Türkiye'de Milli Eğitim (2002-2022)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Guibernau, Montserrat. *Milliyetçilikler 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*. çev. Neşe Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

Heywood. Andrew. *Siyasi İdeolojiler*. çev. Ahmet Kemal Bayram - Özgür Tüfekçi-Hüsametdin İnanç vd. Ankara: Adres Yayınları, 9. Basım, 2015.

Karabulut, Tolga. "Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 69/4 (Ocak 2014), 871-890. <https://doi.org/10.16987/ausbf.85924>

Karadağ, Ahmet - Yaman, Haluk. "Üç Farklı Milliyetçilik". *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 9/2 (Ocak 2018), 84-108.

Kaymaz, İhsan Şerif. "Kemalizm'in Ulusalcılık Anlayışı ve Günümüz Türkiye'sinde Ulusalcılık - Milliyetçilik Algılamaları". *Memleket Siyaset Yönetim* 5/13 (Ağustos 2010), 86-106.

Kerestecioğlu, İnci Özkan. "Milliyetçilik: Uyuyan Güzeli Uyandıran Prens'ten Frankeştayn'ın Canavarına". *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. ed. H. Birsen Örs. 307-350. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Bilgi Yayınları, 2016.

Özavcı, H. Ozan. "Düşünce Tarihi Merceğinden Türkiye'de Liberalizm". *Doğu Batı Dergisi* 57 (Temmuz 2011), 137-174.

Özden, Hacı Ömer. "Fransız Devrimine Doğru Siyasi Düşünce". *Siyasi Düşünceler Tarihi*. ed. Şükrü. Nişancı. 257-281. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2021.

Özdil, Abdullah. "Siyasal İdeolojilerin Ortak Paydası: Milliyetçilik". *Stratejikortak*. Erişim Tarihi: 18.04.2023. <https://stratejikortak.com/2016/09/siyasal-ideolojiler-milliyetcilik.html>

Özer, M. Akif vd. "Liberal Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliği: Bir Dikotomi Mi Yoksa Uygulanabilir Bir Argüman Mı?". *TESAM Akademi Dergisi* 5/1 (Ocak 2018), 35-62. <http://dx.doi.org/10.30626/tesamakademi.392688>

Öztürk, Armağan. "Liberal Milliyetçilik ve Anti-Liberal Milliyetçilik". *Researchgate*. Erişim Tarihi: 18.04.2023. https://www.researchgate.net/publication/340923457_LIBERAL_MILLIYETCILIK_VE_ANTI-LIBERAL_MILLIYETCILIK adresinden alındı.

Şahin, Köksal. "Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 12 (Mayıs 2007), 1-9.

Topçu, Emel - Menek, İbrahim Halil. "Ulus-Devlet Düşüncesi ve Çok kültürlülük". *Gaziantep Üniversitesi İslâhiye İİBF Uluslararası E-Dergi* 3/3 (Aralık 2019), 106-120.

Türk, H. Bahadır. "Halide Edip Adıvar'ın Liberalizmle İmtihanı". *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 7 Liberalizm*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. 119-138. İstanbul: İletişim Yayınları, 1 Basım, 2005.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2023 Sayı: 1



Yayın Tarihi/Date Published: 15.10.2023

Geliş Tarihi/Date Received : 31.07.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted : 04.10.2023

Year: 2023 Issue: 1

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefesinde Nübüvvet ve Vahyin Aklîliği

The Rationality of Prophethood and Revelation in the Philosophy of al-Fârâbî and Ibn Sînâ

Muhammet Akbal

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi

Sakarya University, Institute of Social Science, Master's Student

akbalmuhammad@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-9633-4370>

Atıf/Citation

Akbal, Muhammet. "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefesinde Nübüvvet ve Vahyin Aklîliği". *Nous Academy Journal* 1 (2023), 49-62. .
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8420439>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

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

İntihal/ Plagiarism

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

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

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

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

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



Öz

Bu makale semavi dinlerin temelini teşkil eden vahiy ve nübüvvet kavramlarının ispat ve savunusunu rasyonel olarak gerçekleştirmenin imkânını konu edinmektedir. Bu konuda İslam felsefesine en önemli katkıları sağlayan sistem kurucu filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahiy ve nübüvvet görüşlerine odaklanılmıştır. Öncelikle İslam'da Felsefi Düşünce'nin Teşekkülü alt başlığı ile bir arka plan oluşturulmuştur. Takiben Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Vahiy, Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Nübüvvet olmak üzere iki alt başlıkla ontolojik temel üzerinde Faal akıl, nefis ve mütehayyile yetisi bağlamında vahiy ve nübüvvet epistemolojik olarak ele alınmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ, vahiy ve nübüvvetin aklîliğinin izahı noktasında, Faal akıl ve Tanrı'nın inayeti ile bilgiye erişen insan aklını, edilgen bir pozisyona sokarak kısıtlamışlardır. Diğer taraftan aklı ve vahyi, felsefe ile dini birbirleri ile hakikatleri bakımından çelişmediği, aynı hakikatin farklı veçheleri olduğunu ortaya koymuşlardır. Vahiy ve nübüvvetin rasyonel ispatı tam olarak sağlanamamış olup akıl-vahiy ilişkisi bağlamında din-felsefe münasebeti için oldukça ciddi bir girişimde bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Vahiy, Nübüvvet, Fârâbî, İbn Sînâ

Abstract

Revelation and prophethood are among the most important topics in the history of thought because they are the foundation of the divine religions. In the changing socio-cultural climate, revelation and prophethood, which were explained by the classical mutakaddimun scholars of kalam with al-nusus, required explanations and proofs based on intellect, the common language of humanity. Accordingly, al-Fârâbî and Avicenna, who considered religion and philosophy as different manifestations of the same truth, examined prophethood and revelation as an inevitable consequence of their philosophical systems, both epistemologically and in political philosophy, in a very consistent manner and naturally tried to respond to this need. This article will provide a background by focusing on the formation of philosophical thought in Islam, and then examine both philosophers' views on revelation and prophethood in light of the interrelationship between the active intellect, al-nafs, and the faculty of imagination. In the thought of al-Fârâbî and Avicenna, as a result of the Sudûr theory, the dependence of the perfection of al-nafs on divine grace and the active intellect is imperative. Building their epistemology on ontic grounds, they presented knowledge as a state of ittîşal overflowing from the divine source of knowledge. In this regard, they privileged rationality over mystical or transcendental sources (al-nusus) in explaining revelation and thus prophethood. In particular, the examination of the faculties of al-nafs within the mental process is quite rational. However, in doing so, they positioned the potential of the human intellect in a limited and passive state. Similar to the efforts of the mutakaddimun scholars of kalam to place the intellect under the command of al-nusus, the intellect is limited in its ability to receive the knowledge transmitted by the active intellect and God. The soul is only partially free in the process of preparing to receive this knowledge. Otherwise, it is passive and needy. Therefore, the need for divine grace has given a mystical veneer to the rational explanation of revelation and prophethood. Likewise, the concepts that emerged in line with this philosophical thought continued to be used from

al-Ghazâlî (d. 1111) to Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1210) and from Ibn al-Arabî (d. 1240) to Ibn Khaldûn (d. 1406).

Keywords: Islamic Philosophy, Revelation, Prophethood, al-Fârâbî, Ibn Sînâ

Giriş

Vahiy ve nübüvvet, semavi dinlerin temelini teşkil etmeleri bakımından düşünce tarihinde en çok önem verilen konuların başında gelmektedir. Klasik kelimcilerin nakli kaynaklar ile izah ettiği vahiy ve nübüvvet, değişen sosyokültürel iklimde, ortak insanlık dili olan akıl temelli izah ve ispatları ihtiyaç haline getirmiştir. Bu doğrultuda din ve felsefeyi aynı hakikatin farklı tezahürleri olarak değerlendiren Fârâbî ve İbn Sînâ, kendi felsefi sistemlerinin kaçınılmaz bir sonucu olan nübüvvet ve vahyi gerek epistemolojik olarak gerekse de siyaset felsefesinde oldukça tutarlı bir şekilde incelemişlerdir ve bu ihtiyaca doğal olarak yanıt vermeye çalışmışlardır. Makale İslam'da felsefi düşüncenin teşekkülünü konu edinerek, nakli kaynaklardan akli kaynaklara doğru ilerleyen sürece dair bir arka plan oluşturacak, ardından her iki filozofun vahiy ve nübüvvetle dair görüşlerinin aklîliğini, Faal akıl, nefis ve mütehayyile yetisinin birbirileri ile münasebetleri doğrultusunda ele alacaktır.

İslam'da Felsefi Düşüncenin Teşekkülü

İslam düşüncesinin kökleri Hz. Muhammed'e kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber'in (H.10/632) vefatıyla birlikte ise sahabe hakikat ile irtibatlarını, Kur'an ve peygamberin sünnetinde açıklanan -her sarhoş edici haramdır- örneğinde olduğu gibi tümel ilkelerden -votka da sarhoş edicidir- gibi tikel olgular için hükümler çıkaran kıyas metodunda buluyorlardı. Kur'an ve sünnete dair bu kıyas girişimi tarihi süreç içerisinde empirik yöntemin verilerinden istifade edilerek geliştirilmiştir.¹ Özellikle Hz. Osman, Hz. Ali ve Muaviye'nin döneminde ortaya çıkan siyasi iklim ve karşılaşılan yeni durumlar, itikadî birtakım ayrılıkları da beraberinde getirdi. İman-amel ilişkisi, büyük günah işleyenlerin durumu, insan fiillerinin sorumluluğu gibi konularda daha erken denilebilecek dönemde, Mürcie, Hariciyye ve daha sonra Mu'tezile olarak isimlendirilecek fırkalar oluşmaya başladı.² Takiben ilk İslam fetihlerinin gerçekleştiği otuz yıl içerisinde Sasani İmparatorluğu'na, Mısır ve Bereketli Hilal'e kadar bulunan Roma ve Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyetine son verildi. Son vahyin alındığı 632 yılındaki sosyal, iktisadi ve kültürel coğrafya ile fetihler neticesinde oluşan yeni İslam coğrafyası farklılık arz ediyordu.³ Nitekim bahsi geçen coğrafyalar gerek Helenistik,

¹ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 30.

² Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl- Vahiy Felsefe Din İlişkisi* (İstanbul: Kitabevi, 2008), 4.

³ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 23.

gerek Zerdüşt düşüncenin faaliyet alanındaydı. İslam fetihleri ile birlikte bu ganimet ile karşılaşan Müslümanlar için bu durum; Hz. Peygamber'in vefatı sonrası ortaya çıkan vahiy ve sünnete dair yorum farklılıklarından ve kıyastan öte, aklın merkeze doğru kaçınılmaz yolculuğu açısından bir kırılma noktasıdır. Emevîler döneminde başlayan Abbasi halifesi Me'mûn ile zirveye ulaşan tercüme faaliyetleriyle akıl önem kazanmaya devam etmiştir. Zerdüşt düşünceye ve Yunan düşüncesine dair Farsça, Süryanice ve Yunanca kaynaklar Arapçaya kazandırılmıştır. İnanç iktidarının yüksek olduğu topraklarda bu yeni girişimin halk nazarında meşruiyet kazanması son derece önem arz etmekteydi. Öyle ki Halife Me'mûn bu tercüme seferberliğini Aristoteles'e dair gördüğü bir rüya ile aklın kıymetine atıfta bulunarak ortaya koymaktadır.

Halife Me'mûn bir gün rüyasında buğday tenli, geniş alınlı ve çatık kaşlı, saçları seyrek, gözleri mavi, güzel yüzlü bir kimseyi koltuğunda oturuyor olarak gördü. Ve ona sordu: Kimsin sen? Adam, "Ben Aristotelesim" dedi. Me'mûn, "bu duruma çok sevindim ve ona şunları sordum" dedi. Ey filozof, sana soru sorabilir miyim? Aristoteles, "sor" dedi. Daha sonra ona "iyi olan nedir?" dedim. Aristoteles, "aklen iyi olandır" dedi. Sonra, "başka nedir?" dedim. O, "dinen iyi olandır" dedi. Ben "başka nedir?" dedim. O, "çoğunluğun iyi kabul ettiği şeydir" dedi. İşte (İslam âleminde) felsefe kitaplarının çoğalmasının sebebi budur. (İbn-i Nedim el-Fihrist, s. 339).⁴

Ancak Müslümanların felsefi düşünceyle tanışmaları halifelerin şahsi meraklarından kaynaklı olarak değerlendirilen tercüme faaliyetiyle başlatılması gerçekçi olmayacaktır. Tercüme faaliyetinin yön verdiği bilimsel iklimden ziyade, bahsini ettiğimiz gibi vahyin ve sünnetin yorumlanması noktasında kıyas ile başlayıp güncel yeni sorunlarla gelişmekte olan yeni metotlar felsefi merakı devamında getirmiştir. Felsefe metinlerinin tercüme edilmesini, tamamlayıcı bir alet olarak değerlendirmek daha tutarlı bir ifade olacaktır.⁵ Böylelikle coğrafyadan kaynaklanan organik etkileşimin üzerine çıkılarak teorik düşüncelerle evrensel anlamda irtibat da tesis edilmiştir.⁶ Bu durum İslam düşüncesinin kaynağı olan vahye, daha önce karşılaşılmamış meselelere dair yeni bir nazarı zorunlu kılmaktaydı. Nitekim Müslümanlar adına vahiyde ittifak, manada ayrılık söz konusu olsa da gayrimüslimler karşısında vahyin savunusu; ayet ve hadislerle ve dahi re'y ile değil, kaçınılmaz olarak akıldaydı. İslam dininin akla olan iltifatına mukabele ederek Müslüman düşünürler, dine konu olan birçok hususa dair akli ispatlar serdetmeye yönelmişlerdir. Bizim çalışmamıza konu olan nübüvvet ise gerek gayrimüslimler gerekse de er-Ravendi (ö. 301/913) ve Muhammed b. Zekeriya er-Razi (ö. 313/925) gibi isimler tarafından saldırıya uğradığı iddia edilmiştir. Mevcut

⁴ Şamil Öçal, "Farabi: Dinin Felsefeleştirilmesi ya da 'Erdemli Şehir'de Vahyin Rasyonel Savunusu", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1998), 535-548.

⁵ Muhammed Abid El-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 56.

⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 64.

iddialara Fârâbî'nin reddiyeler yazdığı kaydedilse de günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.⁷ Bu doğrultuda iddialar doğru olsun ya da olmasın dine kaynaklık etmesi bakımından Fârâbî ve İbn Sînâ'da vahiy ve nübüvvet kavramlarını incelemeye gayret edeceğiz.

Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Vahiy

İslam düşüncesinde nefis hususunda oluşan düşünceler eklektik bir yapı göstermektedir. Bu bağlamda nefis teorileri Aristoteles'in nefse dair ortaya koyduğu akli çıkarımlar merkeze alınarak geliştirilmiştir. Aristoteles'in *De Anima* isimli eseri takipçisi olan İslam filozoflarının nefis teorileri üzerinde oldukça etkilidir. Bu yüzden onun nefse dair görüşlerine yer vermek uygun olacaktır. Aristoteles nefis ile ilgili görüşlerini İlk İlke'den hareketle açıkladığı için onun sisteminde nefse dair bilgiler diğer bilgilerden üstün bir konumdadır.⁸ Bu üstünlükle birlikte nefsi bilmek var olan diğer varlıkları bilmek ile farklılık arz ettiği için nefsi bilme hususunda kullanılan metotların sürdürülebilir olması da her zaman mümkün değildir. Aristoteles seleflerinin nefsi iki parça ve maddeden ayrı bir varlık olduğuna dair düşüncelerini reddederek nefsin tek gerçeklik olmakla birlikte farklı yetilere sahip olduğunu öne sürmüştür. Nefis diğer bir ifadeyle ruh, bedende varlık bulan bir cevherdir. Maddeye yani bedene hareketliliğini veren nefstir. Canlılık için ilke olarak gördüğü tek düze olmayan hareketi ve dolayısıyla nefsi, bitki, hayvan ve insanda konumlandırmaktadır. Bu üç canlı formunda bulunan nefislerin esas itibarıyla birbirlerini kuşatan yapıda olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle kesrette vahdet, vahdette kesretin sağlandığı nefis hiyerarşisinde en yüksek yetkinlik olan akıl insandadır.⁹ Aristoteles bunu entelekhia olarak isimlendirmektedir. Bu noktada rasyonel canlı olan insanın nefsi diğer kategorilerle de irtibat kurabilmektedir.¹⁰

Nefis üzerine Aristoteles'in görüşleri takipçileri tarafından ekseriyetle kabul edilmiş olsa da tarihi seyir içerisinde Platon'un metafiziği ile Aristoteles'in kozmolojisinin mezcedildiği, Yeni Eflâtuncu düşünce; tanrısal olan ile ruhun irtibatına dair sudûr teorisini ileri sürdü. Hem bir olan Tanrı ile âlemdeki çokluğun izahı hem de bir ruh varlığı olan insanın tanrısal olan ile irtibatı bu teori üzerinden açıklanmaya çalışıldı. Bu noktada Fârâbî ve İbn Sînâ'nın son şeklini verdiği sudûr teorisini açıklamak yerinde olacaktır.

Fârâbî Aristoteles'in kozmolojisini sürdürerek âlemi ay altı ve ay üstü olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Her şeyin başlangıcı, varlığı zorunlu olan Tanrı'dır. Vâcibü'l-vücûd olarak ifade edilecek olan Tanrı'nın kendisini düşünmesiyle birlikte

⁷ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl- Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, 64-65.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayınları, 2018), 15.

⁹ Sedat Baran, *Molla Sadra'da Psikoloji (İlmü'n-Nefs)* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 95.

¹⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 85-103.

yalnızca mümkün varlık olan ilk akıl sudûr eder. Çünkü birden yalnızca bir çıkar. İlk akıl ise, Tanrı'dan farklı olarak, Tanrı'yı ve kendisini düşünmektedir. İlk aklın Tanrı'yı düşünmesiyle ikinci akıl, kendi mümkün varlığını düşünmesiyle ise ilk göğün nefsi ve maddesi taşar. Takiben ikinci akıl da aynı şekilde önce vâcibü'l-vücûd olan Tanrı'yı ardından mümkün varlık olan kendisini düşünmesiyle üçüncü akıl, ikinci feleğin nefsinin ve maddesini meydana getirir. Böylelikle sudûr süreci ay altı âleme kadar taşmak suretiyle devam eder. Ay altı âlem onuncu aklın yani Faal aklın feleğidir. Ay üstü âlemde farklı olarak ay altı âlemde sudûr tersine işlemektedir. Öyle ki âlemde bulunan ateş, su, toprak, hava gibi unsurlar, yaşlık- kuruluk, sıcaklık-soğukluk tezatlıklarını meydana getirir. Bu tezatlar ay altı âlemin en basit varlıklarından en karmaşık varlıklarına doğru bir tekâmül meydana getirir. Madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayet ay altı âlemin en üstün, akıl varlığı insan var olur. Fârâbî'nin epistemolojisinde vahiy, siyaset felsefesinde ise nübüvvet incelenmektedir. O, "akıl, insani nefis ve faal akıl" kavramlarının birbiri ile ilişkisi bağlamında vahyi ele almaktadır.¹¹ Sudûr teorisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu epistemolojide Faal akl'ın işlevi İlk İlke'ye ulaşmak için anahtar vazifesi görmektedir. Ay altı âlemin suret vericisi olan Faal akıl, beşeri aklın bilfiil akıl seviyesine yükselmesini, insanların tümelleri almasını, peygamberlerin vahiy almasını sağlamaktadır. Bu bağlamda Fârâbî hem faal aklın işlevini hem de insanın dünyadaki varlığını kuvveden fiile geçiş süreci olarak değerlendirerek bu yetkinleşmedeki Faal aklın rolünü güneş örneği ile bizlere sunmaktadır.

İnsanda Faal aklın yeri güneş karşısında gözün aldığı yere benzer. Nasıl ki güneş göze ışık verir, böylece göz güneşten aldığı bu ışıkla bilkuvve görücü iken bilfiil görücü olur. Yine bu ışıkla göz, bilfiil görmeye sebep olan güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görünen renkler gene bu ışıkla bilfiil görünen renkler olur. Bilkuvve olan göz de bilfiil göz olur. Aynı şekilde Faal akıl insana düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefste gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer. Yine bu şeyle düşünen nefis Faal aklı bilir (düşünür); bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve Faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider. Böylece o kendi başına akıl olmadığı halde akıl; gene kendi başına düşünülür olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde iken İlâhi bir varlık olur. İşte bu Faal aklın işidir ki bu dereceye ulaşan insan mutlu olur.¹²

Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'i takip ederek madde ve suret ayrımını nefis-beden ilişkisi bağlamında sürdürmüştür.¹³ Suretin âlemde madde ile var olması gibi nefis de beden ile âlemde var olur ve aynı zamanda bedende kendisini yetkinleştirir. İnsani nefsin en büyük yetkinliği olan akıl ise Fârâbî'nin düşüncesinde heyûlânî

¹¹ Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 159.

¹² Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay, 2017), 86.

¹³ M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 162.

(bilkuvv), bilfiil ve müstefâd akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca açıklamak gerekirse heyûlânî akıl, maddenin mahiyet ve suretlerini soyutlamaya hazır olan aklın potansiyel halde bulunuşunu ifade etmekteyken bilfiil akıl; bu potansiyeli gerçekleştiren, maddenin suretini kopyalayan akıldır. Müstefâd akıl ise her ne kadar bilfiil akıl olarak değerlendirilse de bilfiil akıl gibi suretleri maddeden soyutlama sürecine gerek olmaksızın doğrudan suretleri alır. Akılların farklı isimler ile ifade edilişi nicel çokluğu değil, nitelikteki farklılığı ifade etmektedir.¹⁴ Dolayısıyla kuvve halinde olan aklın bilfiil akıl olabilmesi için tedrici bir süreç işlemektedir. Nefsin ilk yetisi olan duyumsamadan nihai hedef olan saf akledilirler ulaşmak için mütehayyile büyük önem arz etmekte olup Fârâbî aklın mütehayyile yetisinin duyu ve akıl yetisi karşısındaki konumunu şöyle ifade etmektedir:

Mütehayyile kuvveti, duyu ile akıl kuvveti arasında bulunan bir orta kuvvettir. Duyu kuvvetinin bütün yardımcıları bilfiil duydukları ve fiillerini gerçekleştirdiklerinde, mütehayyile kuvveti onlardan etkilenir, duyuların kendisine getirdikleri duyusallarla meşgul olur, onları kaydeder. O aynı zamanda akılsal kuvvete hizmet etmek ve arzu kudretine yardımcı olmakla meşguldür.¹⁵

Duyulur nesnelerin duyu organları vasıtası ile suretlerinin alınması, imgelenmesi ve ardından düşünülür kılınması ancak mütehayyile yetisiyle mümkündür. Akıl ile cisim arasında bir ara form olarak nasıl nefis bulunuyorsa, duyular ile akledilirler arasında da mütehayyile aynı konumdadır. Fârâbî'nin nihai gaye olarak gördüğü saadet ancak aklın bilfiil hale gelmesiyle mümkündür. Keza insani nefsin mutluluğu akli olana muhataplığı ölçüsündedir. Maddi olana ilişkin kuvve halindeki heyûlânî akıl maddeden ayrılarak saf akledilirleri alışı ve müstefâd akla geçişi Faal akıl ile mümkündür.

İbn Sînâ da Fârâbî gibi nefis konusunda Aristoteles'i takip etmiştir. Bitkisel nefis büyüme, beslenme ve üreme güçlerini, hayvani nefis, bitkisel nefsin yetilerine ilave olarak hareket ettirici (muharrike) ve idrak edici (müdrike) güçlerini içerir. Hareket ettirici şehvet ve öfke gücü, yönelme ve korunma gibi hareketlerin sebebidir. İdrak gücü ise iç ve dış idrak olmak üzere iki kısımdır. Dış idrak, duyu organları ile maddeye dair idraki sağlarken iç idrak ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza olarak isimlendirilmektedir. Duyu organları ile ayrı ayrı elde edilen bilgi ortak duyuda bir bütün olarak bulunur.¹⁶ Görme, tatma, dokunma, işitme ve koklamanın sonucunda maddenin suretini fiziksel yönüyle idrak, ortak duyuda gerçekleşmektedir. Yani hem kendini hem başkasını idrak, organlarda değil mücerret olan nefste gerçekleşmektedir.¹⁷ Soyutlama bu noktadan itibaren maddede değil suret üzerinde devam etmektedir. Çünkü maddeden alınan suret tam

¹⁴ Emrah Kaya, *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 75.

¹⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2013), 89.

¹⁶ Kaya, *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 90.

¹⁷ Baran, *Molla Sadra'da Psikoloji (İlmü'n-Nefs)*, 76.

anlamıyla soyutlanamadığı için soyutlamaya diğer yetilerde devam edilmektedir. Hayal gücünde soyutlamalar devam ederken suretin maddesi olmamasına rağmen maddi özellikleri üzerinden sureti hayal edilebilir kılar. Vehim ve hafıza ise ortak duyu ve hayal gücünden ayrı olarak suretin idrakinden ziyade manayı idrak eder. Vehim yetisinin elde ettiği mana hafızada depolanır. Hayvani ve insani nefste ortak bulunan bu idrak güçlerinin elde ettiği bilgi tikellere daırdır. Bu noktada bitkisel nefsten hareket ettirici ve idrak edici güç ile ayrılan hayvani nefis gibi, insani nefis de akıl ile hayvani nefis ve bitkisel nefsten ayrılmaktadır. Duyulur olandan akledilir olana geçişte mütehayyile yetisinin akıl ile kullanılması müfekkire (düşünce gücü) olarak isimlendirilmektedir.¹⁸ Duyusal alandan gelen bilgileri akla aktaran müfekkire, bu bilgilerin tikel olması bakımından aklın kabul etmemesiyle karşılaşmaktadır. Bu noktada Faal aklın etkisi ile duyusallar akledilir kılınarak akla aktırılmaktadır. Yine tersi şekilde, Faal aklın verdiği suretler de bu hiyerarşinin zıttını takip ederek maddi alanda kendine varlık bulmaktadır. Fârâbî'de Faal akıl ile ittisal mütehayyilede mümkün iken İbn Sînâ'nın düşüncesinde Faal aklın yalnızca kendi cevherine uygun olan teorik akla taşması ile mümkündür.¹⁹

İbn Sînâ ile Fârâbî'nin düşünce sistemlerinde aklın mertebeleri birbirinden farklıdır. Fârâbî aklın; halka göre anlamı, kelâmcılara göre anlamı, Aristo'nun *Kitâbu'l-Burhan*'ındaki (II. Analitikler) anlamı, *Kitâbu'l-Ahlâk*'taki (Nikomakhos'a Etik) anlamı, *Kitâbu'n-Nefs*'teki (De Anima) anlamı ve *Metafizika*'daki anlamı olmak üzere farklı anlamlarını incelemiş²⁰ olup bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıl²¹ olarak ifade ettiğimiz akılları *Kitâbu'n-Nefs*'teki Aklın Anlamı başlığı altında incelemiştir. İbn Sînâ ise bilkuvve, bilmeleke, bilfiil, faal, müstefâd ve Kutsi akıl olarak sistematize etmektedir. Fârâbî'nin düşüncesinde olduğu gibi potansiyel halde bulunan akıl bilkuvve akıldır. Kuvve halinden çıkarak aklın ilkelerini kazanması ise bilmeleke aklın işlevidir. Deney ve gözlemden hareketle teorik ilkeler edinilmesi bilfiil aklın yetisidir. İbn Sînâ ve Fârâbî arasındaki temel fark müstefâd ve Kutsi akıldadır. Zihnin tedrici olarak kavrayışta mükemmelliğe ulaştığı nokta olan müstefâd akıl, teorik aklın son basamağıdır. Kutsi akıl ise herhangi bir vasıtaya ve öğrenime gerek olmaksızın Faal akıldan akledilirleri alan üstün yaratılışlara sahip peygamberlere has akıl mertebesidir.²² Yani insan kendi bilişsel gayreti ile kazanılmış akıl seviyesine yükselerek Faal akıldan bilgi alabiliyorken, kimi seçkin kimselerin sahip olduğu Kutsi akıl ile her hangi bir bilişsel gayrete lüzum olmaksızın Faal akıl ile ittisal mümkündür.

¹⁸ Kaya, *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 91.

¹⁹ Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", 162.

²⁰ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 127.

²¹ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 132.

²² İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 61.

Böylelikle Fârâbî ilk akledilirlerin elde edilmesiyle bilfiil akla geçişi müstefâd akıl olarak ifade ediyorken, İbn Sînâ ilk düşünülürlerin elde edildiği akli bilmeleke akıl olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla nübüvvet bahsini Fârâbî'de müstefâd akıl, İbn Sînâ düşüncesinde ise Kutsi akıl çerçevesinde sürdüreceğiz. Fârâbî bu noktada Faal akli Ruhu'l-Kuds olarak ifade ederek Cebraîl ile ilişkilendirmektedir.²³ İbn Sînâ ise Fârâbî'ye ilave olarak dini terminolojiden Levh-i mahfuz ve nakeşeden kalem kavramlarını Faal akıl için kullanmaktadır.²⁴ Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ Faal aklın varlıklara suret vermesi ve akli kuvveden fiile çıkarması bakımından hem ontolojik hem de epistemolojik teorileri ile vahyi akli olarak felsefelerinde açıklamaya çalışmışlardır.²⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ Felsefesinde Nübüvvet

Fârâbî siyaset felsefesinde peygamberi; gerek fitri gerekse irade gücü yüksek özelliklerle donatılmış İlk Başkan, İlk Yönetici olarak tarif etmektedir. Saadete ulaşmanın yegâne şartı olarak İlk Başkan'ın varlığının zorunluluğu Faal akıl ile kurduğu temastadır. İlk İlke'nin kâinattaki fonksiyonunu erdemli şehirde İlk Başkan yerine getirir. Ancak saadeti elde etmekte iki temel özelliği nübüvvetin bel kemiğini oluşturmaktadır: nazari akıl ve mütehayyilenin mükemmel oluşu.²⁶ Münfail akıl olarak ifade ettiği edilgen, heyûlânî akıldan başlayarak bilfiil ve ardından müstefâd akli elde etmektedir. Faal akıl ile ittisal müstefâd akli elde etmesiyle gerçekleşmektedir. "Çünkü insana ancak bu mertebeye ulaşınca yani Faal akılla kendisi arasında herhangi bir aracı kalmadığı zaman vahiy gelir."²⁷ Teşbihi, temsili ve remzi olarak ifade edilen din diline mukabil, Fârâbî vahyi hakikatin doğrudan kaynağı olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda vahiy felsefeyi de kuşatmaktadır. Akılların elde edilmesiyle işleyen süreç yukarıda bahsedildiği üzere Faal akıl ile ittisal ederek vahye konu olmaktadır. Bu da vahyin yalnızca peygambere değil filozofları da vahye ulaşma imkânına sahip kılmaktadır. Peygamberin almış olduğu vahiy bu bağlamda İlk İlke'den alınan vahyin bir türü olarak değerlendirilmektedir. Vahyin alınması teorik bir yetkinlik gerektirmektedir.²⁸ Sudûr teorisinde olduğu gibi akılları hiyerarşileri bakımından birbirinin nesnesi olarak değerlendiren Fârâbî, böylelikle ontolojik olarak da irtibatı sağlamaktadır.

Tabii yatkınlık, bilfiil akıl haline gelmiş olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl da kazanılmış olanın maddesi ve kazanılmış olan da Faal aklın maddesi kılındığında ve bütün bunlar tek bir şeymiş gibi ele alındığında bu insan kendisine Faal aklın hulul ettiği insan olur. Bu durum onun düşünme yetisinin her iki kısmında, yani teorik ve pratik kısımlarında sonra da mütehayyile yetisinde ortaya çıktığında bu

²³ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 164.

²⁴ Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", 159-162.

²⁵ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 14.

²⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 20.

²⁷ Recep Alpyağılı (ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar 2* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 459.

²⁸ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 137.

insan kendisine vahyedilen inan olur ve böylece aziz ve yüce Allah Teâla tarafından Faal akla taştan şeyin Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla o insanın edilgin aklına sonra da mütehayyile yetisine ulaştırır. Bir insan Faal akıldan edilgin akla taştan şeyle bir bilge (hakîm), bir filozof ve tam anlamıyla bir düşünür (müteakkil) olur. Faal akıldan mütehayyile yetisine taştan şeyle de, bir peygamber (nebi), geleceği bildiren bir uyarıcı (münzir) ve hâlihazırda var olan tikeller hakkında bir haber verici olur.²⁹

Vahyin kendisi İlk İlke'den gelen hakikatin kendisi iken, vahyin peygamberin mütehayyilesinde temsili, teşbihi veya remzi bir dile dönüşmesi vahyi mutlak hakikatine göre ikincil dereceye düşürmektedir. Filozoflar doğrudan akledilirler vasıtasıyla hakikate ulaşmayı hedeflemeleri karşısında, mevcut durum gösteriyor ki; din dili bu bağlamda zamanca felsefeden sonra gelmektedir.³⁰ İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinde ise daha önce belirttiğimiz gibi sistematik bir ispat söz konusudur. Fârâbî'de olduğu gibi peygamberin bildirdiği hakikatler, felsefenin temeli ve tamamlayıcısıdır. O bunu peygamberde bulunan nebevi güç olarak nitelediği üç yüksek özellik ile ifade etmektedir. Bunlar mükemmel bir akıl, mükemmel bir mütehayyile ve tabiatı değiştirme yetisidir.³¹ Yine nübüvvet teorisini metafizik alana dair ikincil konuların içerisinde değerlendirmektedir. Fârâbî'de olduğu gibi din zamanca nazari bilgiden sonra gelmektedir. Bahsettiğimiz nebevi güçlerden akıl yetisinin hassas ve güçlü oluşunu ifade için "Kutsi akıl" kavramını kullanmaktadır. O peygamberin sahip olduğu aklın diğer insanlarda olduğu gibi kazanılmış değil, doğrudan kendisine has olarak yetkinleşme sürecinin başında, süreçte ve sürecin sonunda diğer insanların edinmesinin mümkün olmadığı bir akıl olarak ifade etmektedir. Mizacının arı olması, öğrenime dayalı olmaksızın ilk akledilirlerden Faal akla kadar her hususu sezgisel olarak kavraması ve ilahi olanı müşâhede etmesi bakımından bahsi geçen üç sürece atıfla Kutsi akıl kavramıyla isimlendirmesi oldukça anlamlı görünmektedir.

Kutsi Nefs, sezgi ve melekler âlemi sayesinde öğretmensiz ve kitapsız olarak düşünülürleri bilen, uyanırken tahayyül yoluyla gayb âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir. Vahiy, melekler ile insan ruhu arasında hallerden bilgi verme ve âlemin maddesini etkileme şekli den bir bağıdır. Böylece o mucize getirir ve maddeden bir sureti götürüp diğerini getirir ve meleklerin derecesine bitişiktir. Böyle bir kimse Allah'ın yeryüzündeki halifesi olur. O'nun varlığı aklın mümkün, insan türünün devamı açısından zorunludur.³²

²⁹ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 96-97.

³⁰ Alpyağıl, *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*, 459.

³¹ Alpyağıl, *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*, 460-464.

³² İbn Sînâ, *"Dânişnâme-i Âlâi"*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 482.

Dolayısıyla Fârâbî gibi teorik bir yetkinleşme söz konusu değildir.³³ Onun aklının üstünlüğü mütehayyile yetisinin aldanması önünde de bir engeldir. Diğer insanlarda olduğu gibi, duyulur nesnelerin zihni aldatması ve bu aldatmadan kurtulmak için yeni bir sürece girişmesinin peygamber için bir anlamı yoktur. O duyusal olanların maddesine değil, suretine muhataptır. Maddi olanın ayartmasına karşı kendisini muhafaza etmesi bakımından üstün bir nefse sahiptir. Mütehayyilesinin maddesel suretlere aldanmaması onu akli olana muhatap kılmaktadır. İbn Sînâ Kutsi akli bir kibrit, Faal akli ise ateş olarak nitelendirmektedir. Öyle ki İlk İlke ile teması olan Faal akıl, Kutsi akli herhangi bir öğretim olmaksızın kendi mizacına çevirir.³⁴ Böylelikle Hz. Peygamber'in ümmilik iddiasını anlamlı bir zemine oturtmuş olur. İlk İlke'den Faal akıl ile Kutsi akla gelen vahiy, peygamberin mütehayyilesinde din diline dönüşmektedir. Evvelen bahsettiğimiz gibi, teşbihi, temsili ve remzi olan din dili hakikatin yansıması olması bakımından doğrudan hakikati akli olarak önceleyen felsefeye nazaran ikincil konumdadır. Bahsi geçen ikincil konum vahyin hakikatinde değil aktarımındadır. Nitekim vahiy her iki filozofta da hakikatin ta kendisidir. İbn Sînâ peygamberin Faal akıldan aldığı ilkelerin mütehayyile yetisinden geçişini şöyle ifade etmektedir:

Peygamberin, insanları 'bir mekânda gösterilmeyen, sözle bölünmeyen, âlemin dışında veya içinde bulunmayan veya bu cinsten bir şey olmayan' yaratıcılarının varlığını tasdik etme sorumluluğunu taşımasına gelince, bu durumda onların meşguliyetlerini artırmış, sahip oldukları dini karmaşıklaştırmış ve ancak varlığı istisna ve ender olan yardım edilmiş ve başarıya erdirilmiş kimseden başkasının çıkamayacağı bir güçle insanları düşürmüş demektir. Çünkü peygamber, onların, bu halleri olduğu gibi tasavvur etmelerini ancak büyük bir uğraşyla sağlayabilir ve insanların pek azı, bu tevhit ve tenzihin hakikatini tasavvur edebilir. Dolayısıyla insanlar, böyle bir varlığı yalanlamada gecikmez ve çatışmaya düşerler, toplumsal işlerinden kendilerini alıkoyan araştırmalara ve kıyaslamalara yönelirler. Bu durumda peygamber onları şehrin salahına aykırı ve zorunlu gerçek ile çelişen görüşlere düşürmüş de olabilir. İnsanlarda kuşku ve tereddütler artar ve herhangi bir insanın bu kuşkuları kontrol etmesi güçleşir. Çünkü herkes ilahi hikmeti anlama imkânına sahip olmadığı gibi, bir insanın sıradan insanlardan gizlediği bir hakikate sahip olduğunu izhar etmesi de uygun değildir. Bilakis böyle bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermemesi gerekir. Bunun yerine, insanlara Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü onlarca değerli ve yüce şeylerden alınmış örneklerle ve remizlerle öğretmesi gerekir. Yine de, onlara bu kadarını verir.³⁵

İnsanların ilk yetisi olan heyûlânî akıldan, müstefâd akla doğrudan, kuvveden fiile teorik olarak yükselmesinin yanında İbn Sînâ, Kutsi Akıl ile peygamberin müstesna konumunu ayırmış bulunmakta olup, filozofların nazari ilerleyişi ile ulaşacakları hakikat ile peygamberin doğrudan temaşa ettiği hakikate ulaşma hususunda

³³ Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsi Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014), 11.

³⁴ Alpyağıl, *Din Felsefesine Dair Okumalar* 2, 462.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik* 2, 189.

kabiliyet farkını ortaya koymuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet teorilerindeki temel ayrılığın bu olduğu görülebilir. Ancak her ikisinin de dine yaklaşımı benzer görünmektedir. Halkın saf akledilirlere muhatap olması onları inkâra yahut mücadeleye götüreceksen temsiller hakikatin kendisine hazır olmayan zihinler için elverişlidir. Diğer taraftan peygamber ile aktarılan vahye hem Fârâbî'de hem de İbn Sînâ'da felsefî yetkinlik penceresinden bakılarak anlamlandırılması tavsiye edilmektedir. Ne var ki ilgili filozofların din dilinin teviline dair yaklaşımları sübjektif yorumların ötesine geçememiştir.³⁶

Sonuç

Fârâbî ve İbn Sînâ kendi sistemleri içerisinde vahiy ve nübüvveti oldukça tutarlı bir şekilde ele almışlardır. Sudûr teorisinin bir sonucu olarak insani nefsin yetkinleşmesinde ilahi lütuf ve Faal akla muhtaciyet zaruridir. Epistemolojilerini ontik zemin üzerine inşa ederek bilgiyi, ilahi bilgi kaynağından feyezeden bir ittisal hali olarak sunmuşlardır. Bu hususta vahyin ve dolayısıyla nübüvvetin açıklanmasında mistik unsurlar veya nakli kaynaklardansa aklîliği öncelikleymişlerdir. Özellikle nefsin yetilerinin zihni süreç içerisinde incelenmesi oldukça rasyoneldir. Fakat bunu yaparken insan aklının imkânını kısıtlı ve edilgen bir noktada konumlandırmışlardır. Klasik dönem kelamcılarının akli naklin emrine sokma gayretlerine benzer olarak akıl, Faal aklın ve Tanrı'nın iletmediği bilgiyi alabilme imkânına sahiplik bakımından kısıtlanmıştır.³⁷ Nefs yalnızca bu bilgiyi alabilmek adına hazırlanma sürecinde kısmi olarak hürdür. Bunun dışında edilgen ve muhtaçtır. Dolayısıyla ilahi feyze muhtaciyet, vahyin ve nübüvvetin rasyonel izahına mistik bir cephe kazandırmıştır. Keza bu felsefî düşünce ekseninde ortaya çıkan kavramlar Gazâlî'den (ö. 1111), Fahreddin Râzî'ye (ö. 1210); İbnü'l-Arabî'den (ö. 1240), İbn Haldûn'a (ö. 1406) kadar kullanılmaya devam edilmiştir.³⁸

Fârâbî ve İbn Sînâ akli ve vahyi, felsefe ile dini birbirleri ile hakikatleri bakımından çelişmediği, aynı hakikatin farklı veçheleri olduğunu ortaya koymuşlardır. Vahyin hakikatin özü olması bakımından akla göre zamansal önceliği, diğer taraftan dinin temsili, teşbihi ve remzi dilinden kaynaklı olarak felsefeye göre ikincil konumu ifade edilse de bu hususlar hakikatlerinin farklılığını değil yöntem farklılıklarını ifade etmektedir. Vahiy ve nübüvvetin rasyonel ispatı tam olarak sağlanamamış olup akıl-vahiy ilişkisi bağlamında din-felsefe münasebeti için çok ciddi bir girişim olarak literatür oluşturmuşlardır.

³⁶ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl- Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, 212.

³⁷ Kaya, *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 106.

³⁸ Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsi Akıl", 19.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi, 2008.

Alpyağıl, Recep (ed.). *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2018.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Baran, Sedat. *Molla Sadra'da Psikoloji (İlmü'n-Nefs)*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.

Cabiri, Muhammed Abid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.

Fârâbî. *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay, 2017.

Fârâbî. *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2013.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.

Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsi Akıl". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014), 1-26.

İbn Sînâ *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, "Dânişnâme-i Âlâi", çev. Murat Demirkol. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kaya, Emrah. *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.

Kaya, M. Cüneyt. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Öçal, Şamil. "Fârâbî: Dinin Felsefeleştirilmesi ya da 'Erdemli Şehir'de Vahyin Rasyonel Savunusu". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1998), 535-548.

Peker, Hidayet. "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 157-176.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2023 Sayı: 1



Yayın Tarihi/Date Published: 15.10.2023

Geliş Tarihi/Date Received : 18.09.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted : 10.10.2023

Year: 2023 Issue: 1

Moral Dilemmas in Humanitarian Aid Activities *İnsani Yardım Faaliyetlerinde Yaşanan Ahlaki İkilemler*

Sedanur Karakoç

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Doktora Öğrencisi
Sakarya University, Institute of Social Sciences, International Relations, Ph.D. Candidate
sedakarakoc9@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7635-2032>

Atıf/Citation

Karakoç, Sedanur. "Moral Dilemmas in Humanitarian Aid Activities". *Nous Academy Journal* 1 (2023), 63-84. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10012531>

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışma Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi'nde 2023 yılında tamamlanan "Moral Dilemmas in Humanitarian Aids in Civil Wars" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This study is based on the M.A. thesis titled "Moral Dilemma of Humanitarian Aid in Civil Wars" completed in 2023 at Zonguldak Bülent Ecevit University.

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

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

İntihal/ Plagiarism

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

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

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

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

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



Abstract

Although humanitarian aid activities aim to relieve suffering and improve the existing situation, in some cases this goodwill can do more harm than good. There are moral dilemmas experienced for various reasons on the basis of this. A humanitarian action in a civil war may experience a moral dilemma for various reasons, and this dilemma may lead to various bad consequences. As a result of all these, the duration and severity of the civil war may increase. In this study, moral dilemmas experienced in humanitarian aid activities in civil wars will be discussed. Moral dilemmas will be examined, and their causes and consequences will be evaluated. The moral dilemmas experienced in the selected civil wars and how the duration and severity of the war were affected as a result of these dilemmas will be examined. In this context, moral dilemmas experienced in humanitarian aid activities in civil wars, especially in Rwanda, Bosnia, Nigeria, Afghanistan, and Yemen Civil Wars, will be discussed.

Keywords: International Relations, Humanitarian aid, Humanitarian aid activities, Civil war, Moral dilemma, Humanitarian aid organizations

Öz

Hayati önem taşıyan insani yardım faaliyetleri yüzyıllardır gelişerek devam etmekte ve afetler, savaşlar gibi olağanüstü zor durumlarda insanların temel ihtiyaçlarını sağlamak amacıyla çeşitli aktörler tarafından hayata geçirilmektedir. Son yüzyılda, değişen savaş anlayışı ve ortaya çıkan yeni savaş kavramı ile insani yardım faaliyetleri önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Acıları dindirmek, var olan durumu iyileştirmek ve insani bir krizin ortaya çıkmasının önüne geçmek gibi iyi bir amaç taşıyan insani yardım faaliyetlerinin bazı durumlarda bu iyi niyetlerinin, yarardan çok zarar getirebileceği anlaşılmıştır. Bu durumun temelinde insani yardım faaliyetleri sırasında çeşitli nedenlerle yaşanan ahlaki ikilemler yer almaktadır. İnsani yardım faaliyetleri tarafsızlık, bağımsızlık, insancılık ve ayırım gözetmeme ilkelerine dayanmaktadır fakat iç savaşlar sırasında bu ilkelere sadık kalmak zor olabilmektedir. İnsani yardım faaliyetlerinin nasıl ve neden olumsuz bir sonuç doğurduğu iyi analiz edilmelidir. Bir iç savaşta yapılan bir insani yardım faaliyetinde çeşitli nedenlerle ahlaki ikilemler yaşanabilir ve bu ikilemler çeşitli kötü sonuçlar ortaya çıkmasına neden olabilir. Tüm bunlar sonucunda ise iç savaşın süresi ve şiddeti artabilir. Böylece daha az insanın zarar görmesi hedeflenirken ahlaki ikilemler sonucunda daha fazla insanın zarar gördüğü bir ortam oluşabilmektedir. Bu durum son 50 yılda yaşanan iç savaşların neredeyse tamamında görülmüştür. Ruanda, Bosna, Nijerya, Afganistan ve Yemen İç Savaşları'nın her biri farklı coğrafyalarda olsa da benzer ahlaki ikilemleri görmek mümkündür. Ahlaki ikilemin yaşanmasına neden olan pek çok faktör bulunmaktadır. Örneğin insani yardım kuruluşları ya da insani yardım çalışanları, bağışçılar, yardım edilen toplumun yapısı, insani yardım ilkeleri, tehdit ve zorlama, yardımın araçsallaştırılması gibi unsurlar yardım faaliyetleri sırasında ahlaki ikilem yaşanmasına neden olabilmektedir. İnsani yardım ilkelerinden biri olan tarafsızlık ilkesinin sahaya göre yeniden değerlendirilmemesi sonucunda Ruanda'da savaşın bir soykırıma dönüşmesine zemin hazırlanmışken, ayrımcılık nedeniyle Bosna'da yardımların öncelikle Sırlara dağıtıldığı ve Sırp militanlarının güçlenerek savaşın şiddetini artırdığı görülmüştür. Afganistan ve

Nijerya’da yardımlar siyasi nedenler ile araçsallaştırılırken, Yemen’de Husi milislerinin zorlama ve tehditleri sonucunda ahlaki ikilem yaşayan yardım çalışanları nedeniyle yardımlar, ihtiyaç sahiplerine ulaştırılamamıştır. Tüm bu örnekler sonucunda ise yaşanan insani krizler daha da derinleşerek daha fazla insanın ölümüne, yaralanmasına ve aç kalmasına neden olmuştur. İnsani Yardım faaliyetleri sırasında yaşanan ahlaki ikilemlerin tamamen önüne geçilmesi zor olabilir fakat en az seviyeye indirilebilir. Yaşanan ahlaki ikilemleri en aza indirmek için çeşitli adımlar atılmalıdır. Değişen dünya ile birlikte değişen savaş ve yardım kavramları iyi analiz edilerek yardım faaliyetlerinde ahlaki ikilemler en aza indirilmelidir. Bu noktada geçmişten ders çıkarmak, yardım verilecek bölgenin ve insanının iyi analiz edilmesi, yardım çalışanlarının ev bağışçıların seçiminde dikkatli olunması, doğru karar verme sürecinin sağlanması ve etik eğitim büyük önem taşımaktadır. Dikkat edilmesi gereken bu noktaların eksikliğinde iyi niyetle yapılan bir faaliyetin yarardan çok zarar getirdiği artık bilinmektedir. Bu çalışmada, iç savaşlarda yapılan insani yardım faaliyetlerinde yaşanan ahlaki ikilemlere değinilecektir. Ahlaki ikilemler incelenerek nedenleri ve sonuçları tartışılacaktır. Seçilen iç savaşlarda yaşanan ahlaki ikilemler ve bu ikilemler sonucunda savaşın süre ve şiddetinin nasıl etkilendiği incelenecektir. Bu çerçevede Ruanda, Bosna, Nijerya, Afganistan ve Yemen İç Savaşları başta olmak üzere son 50 yılda yaşanan çeşitli iç savaşlarda yapılan insani yardım faaliyetlerinde yaşanan ahlaki ikilemler ele alınacaktır. Ardından ise iç savaşlarda yapılan insani yardım faaliyetlerinde yaşanan ahlaki ikilemlerin nasıl çözüleceği tartışılarak yardım faaliyetlerinin savaşın süre ve şiddetini artırmasının nasıl önüne geçilebileceği analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası İlişkiler, İnsani yardım, İnsani yardım faaliyetler, İç savaş, Ahlaki ikilem, İnsani yardım kuruluşları

Introduction

International humanitarian law and Human Rights Law are important elements in humanitarian organizations' ethical decision-making. Because civil wars create an environment where the rules of law do not apply, humanitarian organizations face more moral choices in these environments (Tüfekçi, 2018). As mentioned above, there are many reasons for moral dilemma. Before the causes of moral dilemma, it is necessary to look at what the concept of moral dilemma is and its importance in the concept of humanitarian aid. Moral dilemma is defined as situations where all possible actions are otherwise binding, and some moral principles are violated. In other words, a moral dilemma is a situation where one of two wrong decisions is chosen, or the less wrong one. At this point, a wrong decision is thought to contribute to the solution of the existing problem because it is seen as the right decision at that moment, but this situation, which should cause relief due to decision-making, turns out to be a disturbing situation.

Violent conflicts in civil wars lead to humanitarian crises. Various actors engage in humanitarian aid activities to solve these crises, and some moral dilemmas occur during these activities. As a result of the moral dilemmas experienced, it is seen that the duration and severity of the war increases and, accordingly, the humanitarian crises deepen. Although humanitarian aid activities have an important role in civil wars, failure to carry out the necessary work for the changing war and aid system creates some problems and negative effects. It is stated that as a result of the failure to achieve the necessary transformations in aid activities, the activities are insufficient to solve the crises (Bakır, 2016, 1 The fact that humanitarian aid is largely under Western control and sometime conditional for political purposes (Dag, 2016), not being able to provide sufficient financing, ignoring impartiality while providing financing or aid, not complying with humanitarian aid principles, not providing aid in place and on time, not protecting aid and not delivering it to those in need cause major problems.

Moral dilemmas often cause humanitarian aid to be used for the benefit of the parties to the war rather than those in need. As a result, the duration of wars becomes longer and their violence increases. The fact that increasing humanitarian aid activities may actually cause more deaths and conflicts than it seems is seen in the civil wars in many countries such as Rwanda, Bosnia, Somalia, Sudan, Liberia, Afghanistan, Nigeria and Yemen. Accordingly, in this article, an analysis will be presented in line with the idea of whether the moral dilemmas experienced in humanitarian aid activities in civil wars such as Rwanda, Bosnia, Nigeria, Afghanistan and Yemen contributed to the prolongation of the war.

It is thought that thanks to the "process monitoring" method, which was chosen as a method to ensure the reliability of data collection and sampling, the moral dilemmas experienced in humanitarian aid activities in different civil wars

and the impact of aid on the duration and severity of the war will be more clearly understood. With this method, the literature was examined in detail and, accordingly, extensive research was conducted on the reports of various aid organizations, articles, books and news sites within the framework of the concepts of "humanitarian aid", "civil war" and "moral dilemma". The subject of the research is the moral dilemmas experienced in humanitarian aid activities during civil wars. In this context, the Civil Wars of Rwanda, Bosnia, Nigeria, Afghanistan and Yemen were examined. The reason for choosing these civil wars is the idea that although they occurred in different geographies in different periods, humanitarian aid in these wars brought more harm than good. The aim of this study is to examine the humanitarian aid activities carried out in various civil wars and to determine the impact of moral dilemmas experienced in humanitarian aid activities on the duration and severity of the war.

Moral Dilemmas in Humanitarian Aid Activities

The increasing participation of aid organizations during the war and the various situations they experience during humanitarian aid activities can lead to moral dilemmas (Slim, 2002, 244). Moral dilemmas are not a new problem for charities. This is because ethical issues are inherent in humanitarian action. For example, there are parameters such as moral dilemmas, particularly the fact that humanitarian aid is a limited resource, distribution, the role of other actors, prioritization within the contexts of available resources, and the costs and benefits of certain interventions to an organization (Clarival, 2014, 2). It would not be wrong to say that there is a common moral dilemma problem in Nigeria, Rwanda, Bosnia, Afghanistan and Yemen, which are examples of civil wars in the last 50 years. As a result of the increasing civil wars and the correspondingly increasing humanitarian aid activities, various experts ask whether humanitarian aid activities are "right or wrong?", "good or bad?" They started to discuss the issue from a moral perspective. The issues of why humanitarian organizations experience moral dilemmas in wars and how they can reduce this dilemma have been discussed and various initiatives have been taken in this regard. As a result, the "Mohonk Criteria for Humanitarian Assistance in Complex Emergencies produced by the World Conference on Religion and Peace (1994); and the so-called Principles of Providence (1993), from the Humanitarianism and War Project at Brown University. In Europe, the International Red Cross and Red Crescent Movement and the Code of Conduct for NGOs in Disaster Relief (1994) emerged from Geneva and have now been signed by more than 100 international NGOs." (Slim, 2002, 246). However, despite all these principles, rules and criteria, it seems that dilemmas still occur.

In the literature, discrimination, organizational policies, misuse of the principle of impartiality, corruption, and the interests and conditions of donors are generally cited as the reasons for moral dilemmas experienced during humanitarian

aid. When looked at in more detail, for example, Schwartz et al., in their article titled "Ethics in Humanitarian Aid Work: Learning from the Narratives of Humanitarian Health Workers", identified four main sources of ethical difficulties as a result of studies conducted in Africa, Asia, Central America, Eastern Europe and the Caribbean at different times. These are respectively: resource scarcity and resource allocation problem; political, historical, social and economic problems, problems arising from the policies and agendas of humanitarian organizations, and problems related to employees (Schwartz, 2010, 47). Additionally, Clarinval and Andorno, in their article titled "Challenging Operations: An Ethical Framework to Assist Humanitarian Aid Workers in their Decision-making Processes", primarily consider the authority, responsibility, expertise, capacity, impact and policies of organizations as the cause of the moral dilemma; then they show the structure of the country and finally the decision-making processes of aid workers (Clarinval and Andorno 2014, 2). As a result of all this literature review, in this study, the reasons for the moral dilemma in civil wars will be divided into eight items and examined under eight different headings. These are respectively:

- 1- Moral dilemmas caused by humanitarian aid principles,
- 2- Moral dilemmas caused by the instrumentalization of humanitarian aid,
- 3- Moral dilemmas caused by discrimination,
- 4- Moral dilemmas caused by aid workers,
- 5- Moral dilemmas caused by humanitarian organizations,
- 6- Moral dilemmas caused by donors,
- 7- Moral dilemmas caused by elements of coercion and threat,
- 8- Moral dilemmas caused by the structure of the society being helped.

The goals and principles of the humanitarian aid organization, the situation of aid workers, the situation of the region and the people of the region where the activities are carried out, the severity of the war, and the goals and policies of donors affect the rate of encountering moral dilemmas. Therefore, in case of moral dilemma, the difficulty of the environment in which the decision is made, the intention, capacity, knowledge of the organization and the effort to prevent the moral dilemma can be taken into consideration. For example, a charity that provides food aid may have a moral responsibility depending on whether it feeds its target audience well or badly. In other words, it is not thought that it has a moral responsibility for issues such as the continuation of violence, prolonging the war or contributing to the war economy (Slim, 2002, 251-252). Therefore, the most important thing for a

humanitarian organization is undoubtedly goodwill and capacity. Today, in humanitarian discourse, ethical problems and conflicting values encountered in humanitarian aid are still avoided from being clearly defined and named. Generally, ethical issues tend to be reduced to geopolitical or management issues (Darcy and Hofmann, 2003, 7). In a civil war, the humanitarian organization has limited access and it is difficult to help people in this way and maintain the critical balance between the principles of goodness and justice. It is sometimes not possible to verify whether aid reaches those in need. Should the aid activity be stopped because this situation cannot be verified, or should it continue with the idea that it can reach a handful of people in real need? This involves a huge moral dilemma. The ethical decision-making process should not be neglected. Sometimes decisions can be discriminatory, distorting assessments and affecting results (Clarival and Andorno 2014, 2). All the factors causing the moral dilemma should be clearly identified and solutions should be produced for each identified dilemma.

1. Moral Dilemmas Caused by Humanitarian Principles

Although humanitarian aid principles are important values for humanitarian aid activities to be carried out equally, healthily, and safely, in most cases, these values cannot be implemented. For example, when saving lives and personal safety conflict, aid workers may choose to refrain from helping (Hammond, 2008, 2). According to Calain, "humanitarian principles are often misrepresented as primary sources of legitimacy." (Calain, 2012, 56) Because sometimes doing the "right thing" requires more than good will. At this point, it is important to make a careful and fair evaluation.

All four humanitarian aid principles are important for the moral dilemma, but when we look at civil wars, it is seen that there are most problems with the principle of neutrality. Humanitarian aid activities carried out in line with the principle of impartiality can sometimes cause more damage than usual and cause more loss of life and property. For example, an aid organization that tries to remain neutral may increase the duration and severity of the war by providing aid to both sides of the war. The best example of this undoubtedly occurred in Rwanda. Aid was also given to radicals and militants in refugee camps in line with the principle of neutrality. As a result, a great disaster occurred. According to the reports of different humanitarian organizations, the nutritional and health conditions of the refugees in Goma Cap were in very good condition and the camp even became a headquarters for the Hutus (Polman, 2014, 28). Some aid workers, in good faith and in line with the principle of impartiality, chose to help just because they were human, regardless of which side they were on or what they defended, and saving the lives of a group of radicals paved the way for a genocide in which tens of thousands of people were murdered. Based on this situation, it can be thought that humanitarian aid activities will cause harm and not giving aid to those in need will produce a better result. But

this thought can also cause a lot of harm and problems. For this reason, it is of great importance to make decisions appropriate to the structure of the field, taking into account all humanitarian aid principles.

Some values, such as impartiality, independence or religious beliefs, represent the fundamental views of a charity. But these are not enough. Accountability, transparency and needs-based approaches are important. Some researchers oppose the applicability of values such as impartiality and impartiality (Slim, 1997, 342). The reason for this is that neutrality and impartiality during humanitarian aid activities have been seen to increase the duration and severity of the war in many civil wars, especially in Rwanda, Bosnia and Nigeria. As a result of aid or aid given to both war victims and aggressors in Bosnia, the duration of war and suffering has been prolonged (Bradley, 2018). As another example, there were organizations that helped not only the Biafran side but also the Nigerian side, in line with the principle of neutrality. The main reason for this situation is political purposes. At this point, we clearly see that humanitarian aid contains political reasons and consequences.

In Afghanistan, the principle of neutrality is seen as a suitable tool to provide access to people in need (Terry, 2010, 14). In short, whether the principles of humanitarian aid cause a moral dilemma or the effect on the duration and severity of the war may be different according to different countries and different situations. While it is important for aid organizations to remain impartial and impartial, the idea of maintaining relations with the Taliban is dominant in order to prevent further harm to the public (Taye, 2021). This idea creates a different dilemma and harms the principle of impartiality. The Taliban required aid organizations to be impartial and respectful of Afghan culture, and to meet various conditions such as paying taxes and to be officially registered with the Taliban. Aid organizations perceived as neutral and independent by the Taliban have greater reach and security (Jackson, 2013). In line with the principle of impartiality, a number of organizations such as the ICRC implemented Henry Dunant's idea of rescuing the wounded regardless of the military (Terry, 2011, 181). In this way, everyone was helped, whether wounded militiamen, opposition supporters or innocent civilians. It is even known that the ICRC provides first aid training to Taliban militants in order to ensure fewer deaths. This is another example of the moral dilemmas experienced as a result of the principle of impartiality.

2. Moral Dilemmas Caused by the Instrumentalization of Humanitarian Aid

The definition of the concept of instrumentalization is quite comprehensive. This is because the concept of instrumentalization is as old as the concept of humanitarian aid, and in humanitarian activities, everyone and everything can be a part of instrumentalization (Donini, 2012, 1169). While donors instrumentalize charities to advance their political and strategic interests, charities instrumentalize those in need to raise money by showing the hardships and suffering of victims.

Victims may also seek to extend their victim status to gain access to resources for a longer period of time. Again, warlords and militias instrumentalize the suffering of local people for their own interests. As a result, they gain income and status by looting the aid coming to the local people. It is thought that as long as the concept of humanitarian aid exists, instrumentalization will also exist. According to some, humanitarian aid activities are also a part of instrumentalization because individuals may want to ease their conscience, be accepted by society, or help because of their beliefs (Donini, 2012, 1171).

Some people deliberately use aid activities to instrumentalize humanitarian aid activities. According to some researchers, major powers are involved in humanitarian aid activities for their own interests (Dağ, 2016; Tüfekçi, 2016). It is seen that in many civil wars, especially in Nigeria, Bosnia, Rwanda, Afghanistan and Yemen, the world's leading countries or some international organizations support humanitarian aid activities in the region or are directly involved in the field for their own private interests. This situation is a clear example of the instrumentalization of humanitarian aid activity. The geographical location, natural resources, ethnic and religious structure of the region increases the possibility of instrumentalization of aid.

It is seen that there is more than one actor in instrumentalization. The most important of these is undoubtedly the humanitarian aid actors. Humanitarian actors can instrumentalize their aid activities by using people's suffering in order to increase their budgets and visibility. According to Antonio Donini, there is a relationship between the existence of great powers that instrumentalize aid activities and the difficulty of delivering aid to those in need. This relationship is inversely proportional. While many actors benefit from the instrumentalization of humanitarian aid activities, those in need, who are the main subjects of aid, cannot benefit from this instrumentalization. On the contrary, those in need are the ones who suffer the most from this instrumentalization process caused by different elements of the humanitarian aid ecosystem.

Humanitarian principles play an important role in instrumentalizing aid activities. Although humanitarian aid principles are a separate moral dilemma, it can be said that instrumentalization is definitely seen in humanitarian aid activities where there are essentially no humanitarian aid principles. Instead of impartial, unbiased and independent humanitarian aid, there may be a more ambitious, biased, instrumentalized humanitarian aid activity that is far from its purpose.

It is estimated that the number of NGOs in Bosnia in the 1990s was around 1500 (Semercioğlu, 2017, 1354). Despite so many humanitarian aid organizations, it could not solve the problem in Bosnia, and the chaos and conflicts increased exponentially. The basis of this is the instrumentalization of aid and the fact that during the war, people became rich through the black market and profiteering, while

politicians increased their wealth by taking advantage of their positions. It is also claimed that the aid money sent from abroad was confiscated (Yürür, 2007, 120). In Sarajevo, abuse of aid by peacekeepers, clandestine dealing, and corruption prolonged the duration and severity of the war. At this point, a rapidly growing global humanitarian aid industry has formed in Sarajevo, like the Rwandan camps in Zaire and Goma (Andreas, 2008). As a result, humanitarian aid in the Bosnian Civil War expanded the war, caused the emergence of a war economy, and provided support to the parties to the war (Narang, 2014, 185).

Gabon, recognizing Biafra, sent arms along with humanitarian aid and instrumentalized the aid. As a different example of instrumentalization, international military forces dressed as aid workers and driving aid cars in Afghanistan damaged neutrality, made humanitarian aid difficult, and caused an increase in dilemmas and, accordingly, an increase in the severity and duration of the war. The idea that aid has political and military purposes increases the severity of conflicts by causing aid to be stolen or the people receiving aid to be killed. Aid was instrumentalized by telling those who gave information about the Taliban and Al Qaeda that they would receive better aid materials (Terry, 2011, 175). As a result of the cooperation of civilians in return for aid, the rebels launched attacks on the villages that accepted the aid.

Civilians who needed help most were affected by the instrumentalization of aid. In addition, it can be said that the aid contributes to the war economy and strengthens the militants. For example, "The Taliban chooses who and where aid goes and interferes with humanitarian aid by demanding payment or 'taxes' for access" (The New Humanitarian).

It's not just the Taliban that humanitarian aid poses a dilemma. Before the Taliban took control, the Kabul government's improper use of international aid and corruption contributed to the collapse of the country's economy. For example, in the Kabul Bank incident in 2011, it was revealed that many MPs and cabinet members had embezzled millions of dollars (Kılıç, 2022, 2). The fact that humanitarian aid is part of the US-led intervention in Afghanistan, with military forces rebuilding schools, digging wells, and providing food and medical aid, also poses a problem for humanitarian aid, which affects the course of the war. Because humanitarian aid projects are used as a tool to achieve military goals in Afghanistan (Wortel, 2009, 799). Humanitarian aid, including food aid, is used as a weapon of war.

"Whether you are being manipulated by the Sudanese regime or the coalition forces in Afghanistan, you are always an instrument of war," according to Polman. (Anthony, 2010). For this reason, it is widely believed that humanitarian aid workers should learn to stay out of instrumentalization policies. On the contrary, although instrumentalization in humanitarian aid activities is generally thought to

be bad in the literature, very few people view instrumentalization as a good situation, as it can lead to the goal (Donini, 2012, 1172).

3. Moral Dilemmas Caused by Discrimination

Ethnic, religious and racial privileges can be seen in some aid activities. Discrimination is a major challenge in the delivery of humanitarian aid and can lead to numerous moral dilemmas for aid providers. Giving aid only to certain individuals, contrary to the principle of impartiality, prevents the fair distribution of aid. A fair distribution that respects human dignity and that the principle of impartiality is properly applied can eliminate moral dilemmas arising from discrimination. Aid workers and aid organizations can organize training programs to prevent discrimination and develop strategies that include close monitoring and evaluation of aid activities and a measured relationship with local communities. To understand the discrimination experienced in humanitarian aid activities in civil wars, it is necessary to consider all the complex political, social and economic contexts in which aid is given.

For example, in Bosnia, it was stated that some humanitarian organizations violated the principle of impartiality and delivered aid to Serbian refugees first, while the remaining ones were distributed to others (Human Rights Watch, 1994). In wars where discrimination is high, it is highly likely that the duration and severity of the war will be triggered. Discrimination may be caused by donors, aid organizations, aid workers, or warlords and militias. A donation sent impartially by a donor may only be distributed to a select audience by a biased charity that feels ethnically, religiously or racially affiliated with one party. Similarly, aid that arrives impartially can, at a critical moment, select the side that shares similar ethnic or religious characteristics with the aid worker and deliver humanitarian aid to them. In some war zones, warlords or local officials may ask aid organizations and employees to discriminate. When aid organizations or their employees do not agree to discriminate, people who want to discriminate may not give passage permits or may demand various taxes. In this situation, the organization and its employees may experience a moral dilemma, thinking that help will not be available to those in need, and then accept the condition of discrimination. In this case, it is of great importance to evaluate the results well.

4. Moral Dilemmas Caused by Workers

There may be conflicts between the ethics of humanitarian aid activities and the ethics of aid workers themselves. In this conflict, aid workers may have to choose between the two. Because aid workers, who are individuals, have two separate identities: professional and personal (Broussard et al., 2019, 1). Training managers and other employees responsible for humanitarian aid activities in ethics ensures that the possibility of moral dilemmas is low. Professional ethics training is

important, but it has been shown in the field that this alone is not sufficient (Schwartz, 2010, 52). In some situations, it is quite difficult to really make a decision and not experience a dilemma. The war environment is a challenging element in itself and has negative effects on the decision-making process of aid workers. As a result of various studies, it has been determined that a fully trained ethicist who will assist as a mediator to guide the decision-making process will contribute to the solution of this problem (Clarival, 2014, 11).

In some cases, it has been observed that during humanitarian aid activities, one has to choose between those in need. In addition, it has been observed that there is a need to make a choice between the needs of current needy people and the needs of future needy people. Having to choose is a morally difficult and complex situation. Good intentions and skills alone are not enough. These features, which are not sufficient, can also be perceived as misdirection and cooperation (Schwartz, 2010, 52). Humanitarian aid workers are faced with a dilemma about how to maintain their values in such an environment.

Due to different cultures and therefore different understandings in countries where civil wars took place, many problems have been experienced in humanitarian aid activities and various dilemmas have arisen. For example, due to cultural relativity, it is very difficult not to experience a moral dilemma in a place where you do not have a say in who will be helped first (Schwartz, 2010, 51). Aid workers may face sudden and difficult decisions, such as whether to practice outside their scope of training due to staff shortages, how to deliver care when resources are limited or unreliable, and who to prioritize when there are resource or security constraints (Broussard et al., 2019, 2). They may also face challenges such as how to go about providing care for both victims and perpetrators, and how to maintain impartiality. Aid workers' personal political views can influence their perception of the organization's impartiality (Jones 2009). As a result, a moral dilemma may arise in aid activities. Ultimately, every aid worker is an individual, and among the warring parties, there is a side that each individual feels close to.

According to most humanitarian workers, communicating with bad people is as important as communicating with good people for humanitarian activities to occur. In Afghanistan, in addition to cooperation with the government, there is a prevailing opinion that unless cooperation is made with the rebels or the opposition to deliver aid to some regions, those in need cannot be reached (Terry, 2011, 186). In this case, aid workers again face a moral dilemma.

Tens of thousands of aid workers are deployed around the world each year, and many participate as amateurs (Schnapp et. al., 2022, 1). Amateur aid workers have higher rates of experiencing moral dilemmas. Therefore, before being sent to the field, aid workers need to be informed and trained in more detail about the difficulties and moral dilemmas they may encounter.

5. Moral Dilemmas Caused by Humanitarian Organizations

Humanitarian aid organizations are of great importance for carrying out humanitarian aid activities in a certain order. A well-documented and transparent decision-making process, allowing for review and questioning of the appropriateness of the decision and evaluating it, can prevent aid organizations from experiencing moral dilemmas (Clarínval and Biller-Andorno 2014, 9). Humanitarian aid organizations may experience moral dilemmas during their humanitarian and aid activities for various reasons. Because maintaining neutrality in a civil war environment and not exposing aid workers to violence, threats or coercion is a difficult task. Humanitarian organizations operating in resource-scarce environments may struggle to remain impartial while allocating resources and maintaining safe access to those in need. If organizations benefit from the access or security services obtained by partisan groups or are forced to work with local people, they may appear to endorse their ideology or political views (Broussard et al., 2019, 9).

Focusing on the outcome, different objectives of the organization, being in competition with other organizations, where resources come from, and allocation processes are other reasons that lead to moral dilemmas. Because humanitarian organizations are made up of individuals, they can often have mixed goals and emotions like an individual. Prioritizing compassion can lead to wrong decisions during humanitarian aid activities. For example, this situation was seen very clearly in Rwanda, and the moral dilemma caused by this situation increased the intensity of the war. Charities, like individuals, may try to prove their existence or compete to give more aid and reach more people than other organizations. It is known that this situation caused aid to fall into the wrong hands in many civil wars and increased the duration and severity of the war. Therefore, aid organizations should reconsider various ethical values before starting aid activities. It should evaluate past experiences and thoroughly examine the benefits and risks of activities on beneficiaries in order to avoid causing any harm to those in need. Some charities face moral dilemmas in the resource allocation process. At this point, aid organizations need to choose their donors well in order to distribute aid equally and transparently. A charity that lacks transparency has a clogged decision-making process and increases the risk of harming its beneficiaries. For this reason, some criteria should be used when making decisions about aid organizations. These are urgency, necessity, population size, success of the activity, political and economic concerns (Clarínval and Biller-Andorno 2014, 9).

Some charities make top-down decisions behind closed doors without considering those on the ground. If the expert staff in the relevant countries cannot be involved in the decision-making process, there will be a lack of transparency and accountability. In order to avoid moral dilemmas, ethical frameworks and principles

should be taken into account in the decision-making process. Again, a common platform can be established to reduce moral dilemmas. Everyone in the aid system should take part in the platform, from donors to aid workers working in the field. Because a charity organization is not just about its employees. The structure of the region in which it is located can be influenced by many actors, including donors and other organisations. An ethics expert should be included in such a platform. In this way, the ethicist will supervise the discussion and provide ethical training to the actors (Clarinval and Biller-Andorno 2014, 8). In short, there are institutional requirements for high ethical standards in humanitarian organizations.

There are various challenges for aid workers created by the powers, agendas, policies and actions of aid organizations (Schwart, 2010, 49). These difficulties cause moral dilemmas. There are sometimes gaps between the humanitarian aid provided by organizations and the needs of those in need. Because when the needs of those in need are greater, the amount met by aid organizations may be less, or the already small amount of aid may be given to war networks or militants. Some aid organizations continue their aid activities for their own policies rather than focusing on the actual needs of the region (Schwart, 2010, 52). As a result, people's needs and suffering go unmet.

Aid organizations may fear that providing assistance may unintentionally perpetuate conflicts, resulting in a moral dilemma. It is often impossible to treat all those in need equally or to reach those who need it most. In dangerous situations, it may not be possible to distribute aid to everyone equally and according to need. This could lead to a moral dilemma, resulting in only providing aid to those in safe areas.

The principle of impartiality is of great importance for a charity organization. For example, when a charity works closely with a local community, for the other party, the charity is considered one party to the conflict. In some cases, aid organizations may have to direct their employees to safer and more accessible areas for security reasons, in which case a moral dilemma about impartiality arises. Moral dilemmas may also arise regarding the principle of independence, which is another principle of humanitarian aid. For example, conducting a study with a government agency about charity activities may lead to different opinions about the independence of the organization. Finally, lack of coordination between organizations can lead to a moral adjunct. Disorganization and lack of solidarity in identifying community needs cause moral dilemmas from charities. In some cases, humanitarian organizations may not feel like they are in solidarity with local people. This may be due to the humanitarian organization's different perceptions of the population served, such as religion, language, and race. All these factors cause moral dilemmas. (Brossard et al., 2019, 10).

In Nigeria, aid negotiations with the Government were affected as a result of the ICRC's hasty aid without informing the Nigerian Government (Desgrandchamps,

2012, 1416). The unprofessional behavior of humanitarian organizations also negatively affected Biafra aid. Polman criticizes aid organizations for blindly supporting the warring parties in line with the principle of impartiality and for being problematic about impartiality (Polman 2010). Because there are various politicized NGOs that direct funds to certain regions or certain groups for political and military advantage. These actions of NGOs increase the effects of war on the poor and expand the war economy (Elayah, Gaber and Fenttiman, 2022, 1). Many humanitarian organizations are aware of the challenges and pitfalls they face but do nothing against the moral dilemma. The principle of impartiality is an important humanitarian aid principle, but according to research it is the least applied principle in practice by aid organizations (Schweizer, 2004, 551; Ok and Tüfekçi, 2022).

6. Moral Dilemmas Caused by Donations and Donors

One of the most important components of humanitarian aid activities is undoubtedly donors. While donors ensure the sustainability of humanitarian activities, they can also lead to aid misuse and more deaths. In other words, donors may cause moral dilemmas in humanitarian aid activities. Donor: It could be a company, a government, an organization or an individual. A donor government is willing to finance aid in countries that are geographically close to it and that suit its political and economic interests. Because they act very biasedly in line with their interests on this issue. The exact opposite may be the case. For example, some donors who were historically close to the previous Hutu regime became reluctant to engage with a Tutsi-dominated Government, and moral dilemmas arose about aid neutrality.

The way and processes in which donations are allocated can affect the transparency of aid and cause greater harm to people in need (Clarival and Biller-Andorno 2014, 2). Humanitarian aid has limited capacities, often leading to the prioritization of populations in acute crisis. This leads to a moral dilemma. Another moral dilemma regarding the budget issue is about which activity the budget will be allocated to. While some humanitarian activities create media buzz, they may actually provide less benefit to those in need. Yet another aid activity may provide significant support to those in need, even if it does not make a splash in the media. Charities should then actually work to fund the second activity, and donors should also fund the second activity. However, in this case, we see that there is a moral dilemma, and the fund is transferred to non-urgent aid activities. When deciding on the budget, moral dilemmas may arise due to urgency, need, size of the population, success of the aid activity, and political concerns. Budget decisions made behind closed doors, without taking into account the activities on the ground, can negatively affect humanitarian aid activities and cast a shadow over the transparency of humanitarian aid activities (Clarival and Biller-Andorno 2014, 3). As a result of

moral dilemmas arising from donors, it has been observed that the duration and severity of the war increased, especially in the Afghanistan and Nigerian Civil Wars.

7. Moral Dilemmas Caused by Coercion and Threat

Assisting populations in areas with limited access, such as civil war zones, must consider the critical balance between the principles of benevolence and justice. Due to the lack of security in these areas, aid agencies are unable to verify whether all of their aid has successfully reached the population. Because there are coercion and threats by various radical groups in such regions. As a result, humanitarian organizations may experience a moral dilemma and stop their aid activities in these regions.

Attacks that involve threats and hardship can act as a deterrent, creating a moral dilemma about expanding humanitarian aid to where it is needed most (Brossard et al., 2019, 2). Coercion and threats affect impartiality and create external pressure on aid. With this pressure, giving aid to the fighters or a certain group may cause the conflicts to prolong. In this case, aid can be limited to delivering aid only to people living in safe areas. Militant groups in camps in Rwanda, strengthened by humanitarian aid, led to Rwanda's invasion of Zaire and attacks on innocent refugees as well as Hutu militants. Despite all this, humanitarian aid organizations continued to deliver food and supplies to refugee camps and military bases for their own security and the continuity of aid. Similarly, in Bosnia, as a result of attacks on humanitarian aid organizations, UNPROFOR members, aid convoys and aircraft, humanitarian aid fell into the hands of genociders, not those in need (UNHRC Press Releases 2004, 148). It is said that the Serbs in Bosnia are constantly asking for help and threatening these humanitarian organizations when they can't get help. As a result, it was determined that Serbian civilians as well as Serbian militants took all the materials they needed and set the rest on fire so that they could not be used. The basis of all of this is that humanitarian organizations and their employees experience moral dilemmas by being afraid to distribute aid materials (Interview with representatives of Human Rights Watch, 1994).

Aid workers are forced by militants to direct aid to specific members who use it for economic or political gain (Elayah, Gaber, and Fenttman, 2022, 8). Houthi rebels are acting aggressively to control the flow of food aid, threatening to arrest or deport aid workers, demanding trucks pay taxes and setting up checkpoints.

Threats, kidnapping, torture and murder of humanitarian workers; Blockades, theft of supplies and loss of access to facilities greatly hinder humanitarian activities (Brossard et al., 2019, 4). As a result of all this, humanitarian organizations experience a moral dilemma and may give up helping those in need for the sake of their own lives and the lives of other aid workers.

8. Moral Dilemmas Caused by the Structure of the Helped Society

In many countries where civil wars occur, there are different cultures and therefore different understandings. As a result of these differences, many problems have been experienced in humanitarian aid activities and various dilemmas have emerged. For example, a pregnant woman and a man need help in one of the remote areas of Africa. In this case, women and children should generally be given priority, but due to cultural relativity, in this example the man is helped because the understanding in the region is "What we need is men and therefore men should be given priority." (Schwartz, 2010, 48). It's hard not to experience a moral dilemma where you have no say in who gets helped first. When you reject this cultural relativism and choose to help women, both the aid worker himself, the organization he is affiliated with, and other people in need of help may be harmed. Depending on the culture of the society being helped, the outcome of aid activities may have worse consequences for the people helped. In such situations, aid workers may experience a dilemma between their professional roles and cultural norms (Schwartz, 2010, 51).

Aid workers may have to comply with the customs, culture and norms of the country in which they work. This creates a moral dilemma. In this situation, the aid worker is forced to make a choice between his own right and the right of his society. In highly patriarchal societies, various difficulties may be experienced during humanitarian aid activities, and this may confront humanitarian organizations and aid workers with a moral dilemma. At this point, while respecting local norms, humanitarian aid principles should not be forgotten. In some cases, this may seem unlikely, and the aid worker may be left with a major dilemma. For example, while a humanitarian worker working in the health field generally continues the treatment sequence starting with women and children, in some regions male patients may be given priority over women and children because they are male dominated (Schwartz, 2010, 48). Even who is in the priority group may change from society to society and depending on gender structure. Humanitarian aid workers are faced with a dilemma about how to maintain their values in such an environment.

Since aid workers predominantly have western cultures and beliefs, they experience the dilemma of whether to act inappropriately with these cultures and beliefs (Schwartz, 2010, 52). It also creates a dilemma for them as to what to accept and what to reject. Some employees choose to reject these norms rather than accept them, and in some cases, this can be dangerous for those in need. Aid workers should be aware in advance that they may experience a dilemma between their own value framework and the value framework of their society. A commitment to involving local communities in planning and relief efforts helps identify and minimize potential harms and unintended consequences, as well as fostering respect for cultural norms (Broussard et al., 2019, 1).

The Effect of Moral Dilemmas in Humanitarian Aid on the Duration and Severity of the Civil War

Humanitarian aid activities have played a major role in natural disasters and human events throughout history. Humanitarian aid activities have been on the agenda, especially in events with complex causes and consequences, such as civil war. Concepts such as humanitarian aid, assistance, and humanitarian aid activities generally connote good things. Because of these good connotations, it is often overlooked that humanitarian aid activities contribute to the prolongation and increase in severity of civil wars. It has been understood that the duration and severity of the war may increase, especially as a result of the Rwanda and Bosnian Civil Wars and humanitarian aid activities.

Moral dilemmas experienced during humanitarian aid activities do not arise only from the humanitarian aid organization or its employees. Moral dilemmas may be experienced by different actors for different reasons at different stages of humanitarian aid activities. Relief activities are carried out during a difficult period amid the violence committed by warring groups. Various precautions should be taken to avoid moral dilemmas during this process. Because, regardless of the reason, it is seen that the moral dilemmas experienced in humanitarian aid activities increase the duration and severity of the war. Increasing the duration and intensity of war means more people dying and more humanitarian crises. For example, humanitarian aid activities that were attempted to be carried out impartially can be cited as the cause of the great genocide in Rwanda. As Linda Polman said, without humanitarian aid, the Hutu war would probably have stopped quite quickly (Anthony, 2010). Likewise, a similar situation is valid in Afghanistan, Bosnia, Nigeria and Yemen. From Ethiopia to Rwanda to Afghanistan, the international aid business only helps gangsters and warriors. Innocent victims suffer.

The main reason for a moral dilemma in a humanitarian aid activity is not learning from the past and not establishing an appropriate decision-making process. Humanitarian aid is a challenging activity that involves many actors depending on different principles in a very complex and variable environment. Therefore, in order for this activity to be carried out correctly, ethical rules should be encouraged for all actors involved in the activity. Otherwise, humanitarian aid activity may cause the situation to worsen instead of solving and improving the difficulties faced by those in need.

Conclusion

In this study, it is aimed to eliminate the problems that may arise as a result of moral dilemmas by categorizing the moral dilemmas experienced by humanitarian aid organizations in civil wars and determining that humanitarian aid activities affect the duration and severity of the war. Today, everything is changing rapidly.

Like the understanding of war, humanitarian aid activities are also changing rapidly. Even if the basic principles of humanitarian aid activities remain the same, they should be detailed along with the problems experienced.

Humanitarian aid activity takes place in a complex and challenging environment involving multiple relationships. Carrying out proper humanitarian aid may be very difficult under such conditions and may lead to moral dilemmas. While the reasons for moral dilemmas in aid activities may sometimes be hierarchical and sometimes cultural; Sometimes there may be more general and sometimes more specific reasons. The decision-making process is very important in humanitarian action. At this point, humanitarian aid workers need to receive good training. Because decisions are sometimes made quickly, their consequences cannot be clearly predicted. As a result, aid activities may cause more harm than good. Decisions should be made in a transparent manner and attention should be paid to accountability. To ensure this, humanitarian aid countries need to be taken into consideration. Problems experienced in the field in the past should be evaluated and analyzed thoroughly. In this way, the same moral dilemmas can be prevented. At this point, various professionals and ethical experts are needed.

Like civil wars, humanitarian activities change over time. Therefore, the overlapping points of moral dilemmas and humanitarian principles should be identified and reviewed with innovative approaches. In a humanitarian aid activity, all reasons that will cause a moral dilemma should be determined in advance and appropriate measures should be taken. Moral dilemmas experienced in past aid activities should be identified and innovative solutions should be found to prevent them from recurring. Humanitarian aid can often be perceived as political in nature, but engaging in military and political interventions under the guise of direct humanitarian aid raises suspicion against humanitarian aid activities and organizations. In order to avoid such a problem, the principle of neutrality, which is one of the humanitarian aid countries, must be correctly understood and implemented correctly. Moral dilemmas are seen as significant obstacles to aid activities. In order to avoid moral dilemmas, humanitarian aid workers must be trained, their activities in the field must be regularly monitored, and the difficulties they experience must be examined. In order for a humanitarian aid activity to be truly beneficial and not increase the duration and severity of war, it should aim to eliminate any situation that would cause moral dilemmas. Civil wars have a complex environment. Therefore, decisions made during a civil war can be complex. But a humanitarian organization and humanitarian worker must find a way to overcome all these complex challenges. At this point, different methods for moral decision-making should be evaluated.

There is not yet a clear framework that can help identify the current moral dilemmas experienced by aid workers and support them in their decision-making

processes. However, thanks to experienced ethicists, moral dilemmas can be minimized. In this way, humanitarian aid activities will be prevented from increasing the duration and severity of the war. Few resources are available for humanitarian workers seeking ethical guidance on the moral dilemma. To address this knowledge gap, accurate and rapid steps must be taken to support humanitarian workers in ethical decision-making and respond to problems on the ground. Failure to adhere to humanitarian principles and ignoring accountability contributes to the prolongation of civil wars.

References

- Anthony, A. "Does Humanitarian Aid Prolong Wars?" *The Guardian* (2010).
<https://www.theguardian.com/society/2010/apr/25/humanitarian-aid-warlinda-polman>
- Bakır, Z. "Etkin İnsani Yardım ve Şeffaflık". *İNSAMER* 1 (2018), 1-13.
https://www.insamer.com/tr/etkin-insani-yardim-ve-seffalik_1606.html
- Bradley, O. "The Success of Humanitarian Aid to Bosnia and Herzegovina". *Borgen Magazine* (2018). <https://www.borgenmagazine.com/humanitarian-aid-to-bosnia-herzegovina/>
- Broussard, G., & Rubenstein, L. S., & Robinson, C., & Maziak, W., & Gilbert, S. Z., & DeCamp, M. Challenges to Ethical Obligations and Humanitarian Principles in Conflict Settings: A Systematic Review. *Journal of International Humanitarian Action* 4/1 (2019), 1-13. <https://link.springer.com/article/10.1186/s41018-019-0063-x>
- Calain, P. "In Search of the 'New Informal Legitimacy' of Médecins Sans Frontières". *Public Health Ethics* 5/1 (2012), 56.
- Clarival, C., & Biller-Andorno, N. Challenging Operations: An Ethical Framework to Assist Humanitarian Aid Workers In Their Decision-Making Processes. *PLoS Currents* 6 (2014), 2-8.
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4073807/#ref18>
- Donini, A. The Golden Fleece: Manipulation and Independence in Humanitarian Action. *ICRC* 147 (2012), 1169-1172.
<https://www.icrc.org/en/doc/assets/files/review/2012/irrc-887-book-review-donini.pdf>
- Elayah, M., & Gaber, Q., & Fenttiman, M. "From Food to Cash Assistance: Rethinking Humanitarian Aid in Yemen". *Journal of International Humanitarian Action* 7/1 (2022), 1-8.
- Hammond, L. The Power of Holding Humanitarianism Hostage and the Myth of Protective Principles. *Humanitarianism in Question* (2008).
- Dağ, R. "Dış Yardımların Sınırlarını Belirleyen Medeniyet Kavramının Bileşenleri". *SBARD* 14/27 (2016), 41-57.
- Desgrandchamps, M. L. Organising the Unpredictable: The Nigeria–Biafra War and Its Impact on the ICRC. *International Review of the Red Cross* 94/888 (2012), 1409-1423.
- Kılıç, M. "Afganistan'da İnsani Durum". *İNSAMER Analiz* 2 (2022).
<https://www.insamer.com/tr/uploads/pdf/afganistanda-insani-durum.pdf>

Narang, N. Assisting Uncertainty: How Humanitarian Aid Can Inadvertently Prolong Civil War. *International Studies Quarterly* (2015), 184–195. <https://www.jstor.org/stable/43868851>

Ok, E. - Tüfekçi, Ö. "Effect of Cases on the Rivalry Between National Sovereignty and Intervention". *Trends and Transformations in World Politics*. (Eds.) Özgür Tüfekçi and Rahman Dağ. London: Lexington Books, 2022, 81-98.

Polman, L. Kriz Kervani. Y. y.: Paloma Yayınevi, 2014. 128.

Schwartz, L., & Sinding, C., & Hunt, M., & Elit, L., & Redwood-Campbell, L., & Adelson, N., & DeLaat, S. "Ethics in Humanitarian Aid Work: Learning from the Narratives of Humanitarian Health Workers". *AJOB Primary Research* 1/3 (2010), 47-52.

https://www.researchgate.net/publication/244886786_Ethics_in_Humanitarian_Aid_Work_Learning_From_the_Narratives_of_Humanitarian_Health_Workers

Schweizer, B. "Moral Dilemmas for Humanitarianism in the Era of Humanitarian Military Interventions". *International Review of the Red Cross* 86/855 (2004), 547-

564. https://www.icrc.org/en/doc/assets/files/other/irrc_855_schweizer.pdf

Semercioğlu, H. Bosna Hersek'te Yaşanan Boşnak-Sırp Çatışmasının Analizi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 16/63 (2017), 1354.

Slim, H. Doing The Right Thing: Relief Agencies, Moral Dilemmas and Moral Responsibility in Political Emergencies and War. *Disasters* 21/3 (1997), 244-257.

Taye, S. "The Dilemma for Humanitarian Principles and the Taliban". *Centre for Humanitarian Leadership* (2021). <https://centreforhumanitarianleadership.org/the-centre/news/the-dilemma-for-humanitarian-principles-and-the-taliban/>

Terry, F. Violence Against Health Care: Insights from Afghanistan, Somalia, and the Democratic Republic of the Congo. *International Review of the Red Cross* 95/889 (2013), 23-39.

Tüfekçi, Ö. "Yükselen Güçler ve Dış Politika Aracı Olarak Dış Yardımlar". *Türkiye'de ve Dünyada Dış Yardımlar*. (ed.) Erman Akıllı. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, 101-119.

Tüfekçi, Ö. "Can War Ever Be Ethical? Perspectives On Just War Theory And The Humanitarian Intervention Concept". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 32/4 (2018), 1217-1229.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2023 Sayı: 1



Yayın Tarihi/Date Published: 15.10.2023

Geliş Tarihi/Date Received : 09.09.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted : 14.10.2023

Year: 2023 Issue: 1

Velâyet-i Fakih Kavramını İslamcı Dergiler Üzerinden Okumak

Reading the Concept of Walāyat al-Faqīh from Islamic Journals

Sare Koyuncu

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Öğrencisi
Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Master's
Student

sarekync@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-1414-5476>

Atıf/Citation

Koyuncu, Sare. "Velâyet-i Fakih Kavramını İslamcı Dergiler Üzerinden Okumak".
Nous Academy Journal 1 (2023), 85-99. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8431478>

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışma 15-18 Haziran 2023'te düzenlenen I. Uluslararası İran Çalışması
Kongresi'nde sunulan "Velâyet-i Fakih Kavramını İslamcı Dergiler Üzerinden
Okumak" başlıklı bildirinin genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-
NonCommercial License altında
lisanslanmıştır.

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

İntihal/ Plagiarism

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

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

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

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

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



Öz

1979'da kurulan İran İslam Cumhuriyeti'nin temel prensibi olan Âyetullah Humeynî (ö. 1989) tarafından Necef'te öne sürülen Velâyet-i fakih teorisi, Fakihin siyasi tasarruf yetkisi anlamında siyasal bir teoridir. İlk defa Molla Ahmed en-Nerâkî (ö. 1245/1829) '*Avâ'idü'l-eyyâm* adlı eserinde yer vermektedir. Daha sonra Humeynî, tabirin muhtevasını daha da genişleterek siyaset teorisini bu sistem üzerine bina etmiştir. Bu çalışmada Türkiye'de 1979'dan günümüze kadar yayımlanan, Türkiye yayıncılık tarihinde zengin bir yer temsil eden İslamcı dergilerin Velâyet-i fakih kavramına genel hatları ile nasıl yaklaştıkları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışma kapsamına giren dergiler, içerik analiz yöntemi ile taranarak bu dergilerde Velâyet-i fakih teorisini konu edinen metinler saptanmıştır. 53 dergi taranmış, bunlardan sadece 6 tanesinde konunun işlendiği tespit edilmiştir. Tespit ettiğimiz dergiler arasında "Dünya ve İslam," "Misak," "Hüner," "Tevhid," "Bilgi ve Düşünce," "İktibas" yer almaktadır. Söz konusu dergilerde konu ile ilgili metinlerde Humeynî'nin devrim süreci ve Velâyet-i Fakih düşüncesini büyük bir heyecanla karşıladıkları ve ileri sürülen bu düşünceye karşı olumlu bir tutum sergiledikleri görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Âyetullah Humeynî, Velâyet-i fakih, İslamcı Dergiler, İslam Devrimi, İran İslam Cumhuriyeti.

Abstract

According to the Shiite-Imâmiyya, since the imams, who have religious and worldly authority after the Prophet Muhammad, have absolute political authority, no legitimacy problem arose during the period when the imams were alive. During the period when the twelfth Imam Mahdî al-Muntazar was in ghayb, however, due to the impossibility of establishing an Islamic state that would make absolute justice prevail, the governments during ghayb were regarded as usurpers according to Shî'ah. Nevertheless, especially from the beginning of the ghayb al-qubrâ' and the process of the Usûlî ulama taking over the 86owers of the imam until Khomeini, the Shî'ite ulama came to a compromise with the governments under their rule under certain conditions. These reconciliation attempts of the ulema show that they were not indifferent to politics even before the revolution. In this respect, the Safavid rule (1501-1736) is important. The events around the Sheikh Safîy al-Dîn's takkah, which transformed from a Sunni Sufi lodge into a Shi'ite political movement, added a new dimension to the role of the Isnaâshariyya jurist during the Safavid period. Ulema gained an important power in politics.

During the Qajar period (1796-1925), the religious administration of the society was completely in the hands of the ulema, which led to the strengthening of the bond between the ulema and the mujtahids. This eventually led to the development of the institution of merjiyyat. In this period, the people moved away from politics as a result of some policies of the state and approached the ulema. In time, the ulema became the authority for political complaints as well as religious complaints.

The most important name we need to mention in order to understand the concept of wilâyat-i faqih is undoubtedly Mullâ Ahmad Nârâqî (d. 1245/1829). The innovations that al-Nârâqî brought to the political position of the faqih are very important for our subject. In his work *Avâ'id al-ayyâm*, he divided wilâyah into two categories: fixed and non-fixed. He stated that those whose guardianship is fixed are prophets and imams, and those whose

guardianship is not fixed are just jurists, fathers, grandfathers, husbands, and masters. He stated that the wilâyah of those other than the faqihs is limited and that the wilâyah of the faqihs cannot be limited to any field (Nārāqī, 1417). He extended the authority of the faqaha to cover the entire authority of the imam whom he represents, saying that since the fuqaha is the representative of the imam, his authority is also fixed. In addition to all these, he mentioned that the fuqaha are the most perfect being after the imams and superior to all human beings, and that the fuqaha have authority over kings just as kings have authority over people. While putting forward this view, al-Nārāqī never aimed to establish a state ruled by the fuqaha. He only wanted to revive the Shi'i world by offering new perspectives in the implementation of these duties, which had become ineffective during the period of ghayba.

Until Khomeini, the faqih could only represent the imam in the following three matters: a) guardianship over the person and property of orphans, orphans and widows, b) guardianship over the religious life of the community, and c) general matters concerning the welfare of the Muslim community. In addition to all these, Khomeini emphasised the administration of the government and the regulation of all political life by the faqih, clearly stating that the faqih has the same authority as the prophets and imams. This idea became one of the basic principles of the Islamic Republic of Iran, which was established as a result of the revolution in Iran in 1979. This concept, which seemed extremely simple when it first emerged, had a great resonance with Khomeini. It caused turmoil not only in Iran but also in the whole world. Because with this concept, the Shiite political world had a legitimate government, while deep-rooted Shiite institutions such as the merjiyyat were shaken to its foundations.

In this study, it will be tried to evaluate how Islamist journals published in Turkey from 1979 to the present, which represent a rich place in the history of Turkish publishing, approach the concept of wilâyat-i faqih in general terms. The journals included in the scope of the study were scanned by content analysis method and the texts dealing with the theory of wilâyat-i faqih in these journals were identified. In this context, 53 journals were scanned and it was found that only 6 of them mentioned the subject. Among the journals we identified are "*Dünya ve İslam*", "*Misak*", "*Hüner*", "*Tevhid*", "*Bilgi ve Düşünce*" and "*İktibas*". In the following pages, we will discuss the subject under the titles of the definition, characteristics and powers of wilâyat-i faqih, the justification of wilâyat-i faqih, the differences between democracy and Islamic governance, velayat-e faqih according to Ahl al-Sunnah, and criticisms against the theory of velayat-e faqih.

Keywords: Ayatollah Khomeini, wilâyat-i faqih, Islamist Journals, Islamic Revolution, Islamic Republic of Iran.

Giriş

Şîî-İmâmîyye'ye göre Hz. Peygamber'den sonra dinî ve dünyevî yetkilere sahip olan imamlar, mutlak siyasi otorite sahibi olmaları sebebiyle imamların hayatta olduğu dönemde herhangi bir meşruiyet problemi ortaya çıkmamıştır. On ikinci imam Mehdî el-Muntazar'ın gaybette olduğu süre içerisinde ise mutlak adaleti

hâkim kılacak bir İslam devleti kurmanın imkansızlığından dolayı gaybet¹ sırasındaki hükümetler Şîa'ya göre gâsıb/câir addedilmişlerdir. Bununla birlikte özellikle artık imamla bağlantının olmadığı gaybet-i kübrâ (büyük gaybet) döneminin başlaması ile Şîî Usûlî ulemanın imamın yetkilerini devralma süreci hızlanmış ve genel olarak Şîî ulemâ, idaresi altında bulundukları hükümetlerle belirli şartlar dahilinde uzlaşmaya gitmişlerdir.² Ulemanın bu uzlaşma girişimleri onların devrim öncesinde de siyasete kayıtsız kalmadıklarını göstermektedir. Bu açıdan Safevi iktidarı (1501-1736) önemlidir. Sünnî sûfi bir tekke'den Şîî bir siyasi harekete dönüşen Şeyh Safîyüddin tekkesi çevresinde gelişen olaylar Safeviler döneminde İmâmîyye fakihinin rolüne yeni bir boyut kazandırır. Ulema siyaset içerisinde önemli bir güç kazanır.³

Kaçarlar dönemine (1796-1925) gelindiğinde ise toplumun dinî idaresinin tamamen ulemânın eline geçmesi, ulemâ ve mukallitler arasındaki bağın daha da güçlenmesine sebep olmuştur. Bu, neticede mercîyyet müessesesinin gelişmesine yol açmıştır. Bu dönemde halk, devletin bazı politikaları sonucunda siyasetten uzaklaşarak ulemâya yaklaşmıştır. Ve zamanla ulemâ dinî şikayetlerin yanında siyasi şikayetlerin de mercîi olmuştur.⁴

Meşrutiyet döneminde (1905-1906) başlayan modernleşme süreci halkın ulemâ ile olan ilişkisini de değiştirmiştir. Bu dönemde ulemâ yeni sistem arayışlarına devam etmiştir. Ancak dönemin karmaşası sebebiyle ulemânın ve imamın yetkilerini temsil edecek yeni sistem arayışlarında aksaklıklar olmuştur.⁵

Pehlevi dönemine (1925-1979) gelindiğinde ise baskıcı politikalar nedeniyle Ulemânın siyasi yetkisi çok tartışılan bir konu olmamıştır. Humeynî, Sürgünde olmanın verdiği özgürlük ile fakihin yetkilerini yeniden gündeme getirmiştir. Pehlevi hanedanının yoğun baskılarını yaşayan halk, kendileri gibi bu baskılar sebebiyle vatanından sürgün edilmiş olan Humeynî'nin söylediklerine karşı büyük heyecan duymaya başlamışlardır. Humeynî fikri alt yapısını Nerâkî'den almış olduğu

¹ On ikinci imam Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî'nin kayboluşundan itibaren başlayan döneme "Gaybet Dönemi" denilmektedir. Bu dönemin 329 (941) yılına kadar süren ilk kısmına "Küçük Gaybet /el-Gaybetü's-suğrâ" adı verilmektedir. Bu dönemde insanlardan uzaklaşan on ikinci imam Şîîler içerisinde art arda dört kişiyle irtibat sağlamıştır. İrtibat sağlanan bu kişilere de Dört Sefir (Süferâ-i Erbaa) denilmektedir. Son sefir Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin 15 Şa'ban 329/19 Mayıs 941 yılında vefat etmesiyle başlayan ve günümüze kadar devam eden döneme ise Gaybet-i kübra/ Büyük Gaybet denilmektedir. Bu dönemde imamla irtibat sağlanamadığından, inanana düşen görev, imam ortaya çıkana kadar inancını korumaktır. Bk. Mustafa Öz, *Başlangıç Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 219.

² Mazlum Uyar, "Velâyet-i fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar Yayınları* 2 (2000), 78.

³ Muammer İskenderoğlu- Gürkan Biçen, "Âyetullah Humeynî'de Velâyet-i Fakih Düşüncesinin Gelişimi", *Dergiabanat* 10/2 (2022), 445.

⁴ Uyar, "Velâyet-i fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", 78.

⁵ Uyar, "Velâyet-i fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", 83.

teoriyi hayata geçirecek siyasi zemini bulmuş ve İran İslam Devrimi ile yeni bir dönem kapılarını açmıştır.⁶

Velâyet-i fakih kavramını anlamamız için değinmemiz gereken en önemli isim şüphesiz Molla Ahmed Nerâkî'dir. Nerâkî'nin fakihin siyasi konumuna getirdiği yenilikler konumuz açısından oldukça önemlidir. *'Avâ'idü'l-eyyâm* adlı eserinde velâyeti, sâbit ve gayr-i sâbit olmak üzere ikiye ayırmıştır. Velâyeti sabit olanların peygamberler ve imamlar olduğunu, gayr-i sabit olanların ise âdil fakihler, babalar, büyükbabalar, kocalar, efendiler olduğunu belirtmiştir. Fakihler dışındakilerin velâyetinin sınırlı olduğunu fakihlerin velâyetinin ise herhangi bir saha ile sınırlandırılmasının mümkün olmadığını dile getirmiştir.⁷ "Fukaha, imamın temsilcisi olduğundan dolayı onun da otoritesi sabittir." diyerek fukahanın yetkisini, temsil ettiği imamın otoritesinin tamamını kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bütün bunlara ilave olarak fukahanın imamlardan sonra en mükemmel varlık ve bütün insanlardan üstün olduğunu, nasıl kralların insanlar üzerinde otoritesi varsa fukahanın da krallar üzerinde otoritesinin olduğundan bahsetmiştir. Nerâkî bu görüşünü ortaya atarken hiçbir zaman fukahanın yönettiği bir devlet kurmayı amaçlamamıştır. Onun sadece gaybet döneminde etkisizleşen bu vazifelerin uygulanmasında yeni perspektifler sunarak Şîî dünyasını canlandırma amacında olduğu anlaşılmaktadır.⁸

Molla Ahmed'in kavramını genişleten Âyetullah Humeynî, bu kavramla birlikte fakihin yetki alanını da genişletmiştir. Nitekim Humeynî öncesinde fakihin konumu ve yetkilerine bakıldığında fukahanın sadece şu üç konuda imamı temsil ettiği görülmektedir: a) yetim, kimsesiz ve dulların şahıs ve malları üzerindeki velâyet hakkı, b) toplumun dinî hayatı üzerindeki velâyet hakkı c) Müslüman toplumun refahını ilgilendiren genel konular. Humeynî bütün bunlara ek olarak hükümetin idaresi ve bütün politik hayatın fakih tarafından düzenlenmesini vurgulamış ve net bir şekilde fakihin, peygamberler ve imamlar ile aynı otoriteye sahip olduğunu söyleyerek fukahanın yetkilerinin sınırlarını genişletmiştir. Bu düşünce 1979'da İran'da meydana gelen ihtilal sonucunda kurulan İran İslam Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden birisi olmuştur.⁹

İlk ortaya çıktığında son derece basit görünen Velâyet-i fakih kavramı Humeynî ile büyük yankı uyandırmıştır. Sadece İran ve tüm dünyadaki Şîî coğrafyada değil Türkiye'de yaşayan Müslümanlar başta olmak üzere diğer İslam ülkelerinde de yankı uyandırmıştır. Bu büyük yankı Türkiye'deki İslami grupların

⁶ Tuba Nur Kayapınar, *Molla Ahmed en-Nerâkî'nin Velâyet-i Fakih Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 18.

⁷ Molla Ahmet Nerâkî, *'Avâ'idü'l-eyyâm* (y.y.: İslami Basın Ofisi Yayınları, 1417).

⁸ Kayapınar, *Molla Ahmed en-Nerâkî'nin Velâyet-i fakih Anlayışı*.

⁹ Uyar, "Velâyet-i fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", 80.

elinde bulunan basım ve yayın organlarına da yansımıştır. Özellikle İslami grupların çıkarttıkları dergilerin metinlerinde bu yankının izleri görülmektedir.

Bu çalışmada Türkiye’de İslam devriminin gerçekleştiği 1979’dan günümüze kadar yayımlanan, Türkiye yayıncılık tarihinde zengin bir yer temsil eden İslamcı dergilerin Velâyet-i fakih kavramına genel hatları ile nasıl yaklaştıkları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışma kapsamına giren dergiler, içerik analiz yöntemi ile taranarak bu dergilerde Velâyet-i fakih teorisini konu edinen metinler saptanmıştır. Bu kapsamda 53 dergi taranmış, bunlardan sadece 6 tanesinde konunun işlendiği tespit edilmiştir. Söz konusu dergiler “Dünya ve İslam”, “Misak”, “Hüner”, “Tevhid” “Bilgi ve Düşünce” ve “İktibas” dergileridir. İlerleyen sayfalarda Velâyet-i fakih’in tanımı, vasıfları ve yetkileri, Velâyet-i fakih’in temellendirilmesi, demokrasi ile İslâmî yönetim arasındaki farklar, Ehl-i Sünnet’e göre Velâyet-i fakih, Velâyet-i fakih teorisine yöneltilen eleştiriler başlıklarıyla konu ele alınacaktır. Konu başlıkları konuların bu dergilerde nasıl ele alınacağını içerecektir.

1. Velâyet-i fakih’in Tanımı, Vasıfları ve Yetkileri

Âyetullah Humeynî tarafından Necef’te öne sürülen Velâyet-i fakih teorisi, Fakih’in siyasi tasarruf yetkisi anlamında siyasal bir teoridir. Bu teoriyi öne süren Humeynî’nin *İslam Fıkında Devlet* adlı kitabına baktığımızda yönetici olacak olan fakihte iki temel şartın aranması gerektiği belirtilmektedir. Bunlar, adaletli olmak ve kanunları bilmektir. Bunların yanında yönetimin başına geçecek olan fakih bazı siyasi yetkilere de haiz olur. Bunlar: adaleti sağlama, orduya komutanlık etme, kanunları icra etme ve ülkeyi savunmaktır.¹⁰

İncelediğimiz dergilerdeki tanımlamalar göz önünde bulundurulduğunda bu tanımlamaları 2000’li yıllardan önceki dergilerdeki tanımlamalar ve sonraki tanımlamalar diye iki başlık altında incelememiz mümkündür. 2000’li yıllardan önceki tanımlamalarda daha genel bir tutumun benimsendiği dînî-İslâmî nüvelerin ön planda tutulduğu görülmektedir. 2000’li yıllardan itibaren ise bu tanımlamaların daha hususileştiği ve mezhepsel nüvelerin ön plana çıkartıldığı görülmektedir. Buna ek olarak Velâyet-i fakih’in yetkilerinin denetlendiği ve seçimin demokratik yollarla yapıldığına da vurgular oldukça fazladır.

İncelediğimiz dergilerde Velâyet-i fakih ile müctehid kavramları arasında birtakım farklılıkların mevcut olduğuna değinilmektedir. İlk olarak bu iki kavram arasında umum hususluk vardır. Yani Velâyet-i fakih daha genel bir kavramdır. Her Velâyet-i fakih müctehid’dir ve olması da farzdır. Ama her müctehid, Velâyet-i fakih değildir. İkinci fark ise, herkesin hatta müctehid’in bile veliyy-i fakihe uyması farz iken, belli bir müctehide uyma noktasında bir farziyet yoktur. Kişi istediği herhangi bir müctehidi taklid edebilir. Bu iki kavram arasındaki bir diğer fark ise, kişi çok

¹⁰ Humeynî, *İslam Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), 87.

bilgili bir müctehid olsa bile veliyyi-i fakihe uymak zorundadır. Fakat veliyyi-i fakihin kendisinden daha bilgili bir müctehide uyması gerekmez.¹¹

Konuyla yer veren İslamcı dergilere baktığımızda, Velâyet-i fakih kavramını tanımlayıp ifade ettiği sistem hakkında bazı ayrıntılı bilgiler verdikleri görülmektedir. Bu yazılara göre Âyetullah Humeynî'nin teklif ettiği bu görev, gaybetteki/gâib imam adına Anayasa'nın 5. maddesinde belirtilen özelliklere sahip bir fakihi İslam devletinin en üst liderlik makamına seçme görevidir. Dolayısıyla fakihin devlet başkanı olmasını savunan dinî-İslâmî bir teoridir. 2003 yılında "Bilgi ve Düşünce" Dergisi'nde bu terkibe Şîî ibaresi eklenmiş ve kavram dinî İslâmî Şîî bir teori şeklinde daha da netleşmiştir.¹²

İslamcı dergilere göre göreve getirilen bu fakih, yasama, yürütme, yargı ve silahlı kuvvetlerin görevlerini yerine getirirken devlet mekanizmasındaki kurumların İslâmîyet'ten sapma göstermeleri durumunda onları uyarmakla da yükümlüdür. Bu sorumluluk İslam Cumhuriyeti'nin eylemlerinin İslam'ın ilkeleri ile iç içe olacağının garantisini vermektedir.

Bu bağlamda seçilen fakihin hangi vasıflara haiz olması gerektiği sorusu da önem kazanmaktadır. Sıradan kişilerin Müslümanların idaresini ele alamayacağını dile getiren Humeynî, iki temel şart belirler. Bu iki şart "kanunu bilmek" ve "adâlet"tir. Bu iki temel şarta ek olarak yönetime geçecek kişinin akıl, tedbir, kavrayış, liyakat, cesaret gibi özelliklerle donanmış, cimri rüşvetçi ve sert bir kişiliğe sahip olmaması gerektiğini söyler.¹³

Konuyla yer veren İslamcı dergilere baktığımızda dergilerin burada ilk olarak zikrettiği özellik seçilecek kişinin fakih olmasıdır. Yazarların çoğunluğuna göre fakih olmayanın bu göreve seçilmesi caiz görülmemiştir. Muhammed Mehdi Asafî, konuyla ilgili Hanefî fakihlerinden gelen bazı istisnaların varlığından söz etmektedir. Ama Asafî bu istisnaların ittifakın değerinden hiçbir şey eksiltmediğini iddia etmiştir.¹⁴ Dergilerin zikrettiği bir diğer özellik ise Müslüman ve mükellef olmasıdır. Çünkü mükellef olmayan kişi başkasının gözetimi altında olur ve böyle birisinin ümmetin liderliğini üstlenmesi mümkün değildir. Bir diğer şart ise, hür ve müctehid olmaktır. Ancak bu şarta sahip olan kimse dinî işleri yürütüp fetva verebilmektedir. Fakihin sahip olması gereken diğer şartlar ise şunlardır: İhlas ve dürüstlük, aktüel meselelere hâkim olma, cesaret ve sabır, yöneticilik kabiliyeti, beceriklilik ve basiret, halkın çoğunluğunun seçmiş olması.¹⁵

¹¹ Muhammed Emin Minberi, "Ehl-i Sünnet'e Göre Velâyet-i fakih", *Tevhid* 19 (1991), 38.

¹² İhsan Eliaçık, "İran'da Velâyet-i fakih Tartışmaları", *Bilgi ve Düşünce* 10-11 (2003), 29.

¹³ Humeynî, *İslam Fıkhiında Devlet*, 57.

¹⁴ Muhammed Mehdi Âsafî, "Siyasi Fıkıhta Bir Sorun: Velayat-i fakih ve Ümmetin İmamlığı", *Tevhid* 5 (1990), 64.

¹⁵ "İran İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i fakih'in Konumu", çev. Rıdvan Kaya, *Dünya ve İslam* 7 (01 Temmuz 1991), 27.

Söz konusu dergilerde bu kavramın ve önerdiği sistemin önemine dair bazı noktaların da altı çizilmiştir. Bu dergilere göre Velâyet-i fakih'in önemi, devletin İslâmî kimliğini koruması ve toplumda İslâmî yasaların uygulanmasında bir araç olmasından kaynaklanmaktadır. Bu görevi yerine getirebilmesi için en önemli yetkisi meclis tarafından onaylanan yasaların İslam'a uygunluğunu denetlemesi için Şûrâ-yı Nigehbân'ın altı fakih üyesini atamasıdır. Bununla beraber Silahlı Kuvvetlerin komutanlarını atama ve azletme görevi de oldukça önemlidir. Çünkü ülkenin Silahlı Kuvvetlerinin savaş ve barış döneminde ilâhî yasalara bağlılığını bize temin eder. Velâyet-i fakih, başkomutandır ve ulusal savunma yüksek şurasına dört üye seçme yetkisi vardır. Bu dört üye ise şunlardır: Genel Kurmay Başkanı, İslam İnkılabı Muhafızları Ordusu Başkanı ile beraber iki danışmandır. Ulusal Savunma yüksek Şuranın tavsiyesiyle Velâyet-i fakih savaş açabilir, barış imzalayabilir ve orduyu yönlendirebilir. Ülkenin en üst düzey yargı organı olan Yüksek Yargı Şurası'nın da Yüksek Mahkeme Reisi ve Başsavcı'yı atama görevi vardır.¹⁶

İncelediğimiz dergilere göre Velâyet-i fakih, devletin işleyişini değil yönünü belirler. Yukarıda saydığımız Şûrâ-yı Nigehbân, ulusal savunma Yüksek Şurası, Yüksek Mahkeme'nin günlük görevlerine müdahale etmez. Kilit atamalar yaparak İslam'a uygunluğunu denetler.

2. Velâyet-i fakih'in Temellendirilmesi

Velâyet-i fakih Humeynî başta olmak üzere izah edilmeye ve benimsetilmeye çalışıldığı dönemde ayetler, hadisler ve akli deliller ile temellendirilmiştir. Nerâkî'nin *Fıkıh-ı Rezevî*'den¹⁷ naklettiği "Bu vakitte fakih'in makamı benî İsrail nebîlerinin makamı gibidir." rivayeti ile fakihlerin halk üzerinde Hz. Musa'nın sahip olduğu velâyet yetkisine sahip olduğu sonucuna ulaşarak velâyeti fakihin yetkileri temellendirilmiştir. Yine bu minvalde "Kıyamet döneminde ümmetimim alimleri ile iftihar ederim. Ümmetimim alimleri benden önceki nebiler gibidir." şeklindeki *Câmi'u'l-ahbâr*'dan alınan rivayet üzerinden de fakihin yetkileri temellendirilmiştir.¹⁸

İslamcı dergilerde müellifler velâyeti-i fakih kavramını Şiîlere yönelik ortaya atılan bir yönetim önerisi olarak sunmaktan ziyade İslam geleneği içerisinde yönetim sıkıntısı çeken Müslümanlara yönelik bir çözüm önerisi ve tüm Müslümanlara "deva olacak" bir yönetim teklifi şeklinde resmettikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu metinler öncelikle İslam'ın insan ve siyaset konusundaki tekliflerini öne çıkarmışlar, daha sonra kavramı izah etmişlerdir. Bu dergilere göre, İslam'ın bir din olmasının yanı sıra, bir yaşam biçimini de ifade

¹⁶ "İran İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i fakih'in Konumu", 29.

¹⁷ İmam Rıza'ya atfolunan bir eserdir. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik* (İstanbul: Der yayınları, 1997), 471.

¹⁸ Humeynî, *İslam Fıkıhında Devlet*, 128-153.

etmesi onu diğer dinlerden ayıran en temel özelliğidir. Yalnızca birey için değil, toplum içinde bir ideal temsil etmeyi amaçlayan İslam, kişilerden iyi bir Müslüman olmayı hedeflediği gibi iyi bir toplum oluşturmayı da hedeflemiştir. Günümüzdeki İslâmî dirilişler, ihmal edilen, unutilan bu İslâmî hedefleri gerçekleştirmeyi amaçlamıştır.¹⁹

İslamcı dergilere göre, akıl ve özgür iradeye sahip olan insan, kâinatın mutlak hâkimi olan Allah'ın hâkimiyetine uymakla mükelleftir. Bu mükellefiyetten dolayı ilâhî emirlere uyup, Allah'ın Velâye teşriyyesini uygulamaya çalışması yegâne görevi olmuştur. İnsan bu emirleri yerine getirerek kendi konumunu yüceltmış olabileceği gibi tam akside mümkündür. Bu emirleri yerine getirmeyerek kendini aşağılara çekebilmektedir. İslamcı dergilere göre vahyin bu ilkelerini yerine getirmemek Allah'ın Velâye teşriyyesine karşı çıkmaktır ki bu da dergilerde şirk olarak nitelendirilmektedir.²⁰

Müellifler konuyu bazı nasslarla da desteklemişlerdir. Bu konuda delil olarak kullanılan ayetlerden birisi Ahzab Suresi 36. ayettir. "Allah ve Resulü bir işe hükmettiği zaman mümin olan bir erkek ve mümin olan bir kadın için kendi işlerinde seçim hakları yoktur. Kim Allaha ve Resul'üne isyan ederse, artık gerçekten o, apaçık bir sapıklıkla sapmıştır." Bu konuda delil olarak kullanılan ayetlerden bir diğeri Nisâ Suresi 60. ayettir. "Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Onu tanımamaları kendilerine emredildiği halde tâgütun önünde mahkemeleşmek istiyorlar. Şeytan da onları büsbütün saptırmanın yollarını arıyor." şeklindeki ayetlerde müminlerin anlaşmazlıklarının çözümü için vahyin hilafına olan otoritelere yanaşmaları yasaklanmıştır. Bu nedenle bu müelliflere göre Allah'ın huzurunda sorumlu olmamak için Allah'ın hakimiyetini sağlayacak bir otorite kurmak gerekmektedir. Vahyin muhatabı insanlar olduğundan dolayı, Allah'ın hakimiyetini tesis edecek bir otorite kurmak da insanların sorumluluğudur. Ve bu görevi bütün insanlar üstlenmelidir.²¹

Müelliflere göre, Allah'ın hakimiyetini tesis etme görevi insana ait olmakla birlikte bu emirlerin İslâmî bir toplum olmadan uygulanmasının mümkün olup olmadığı sorusu son derece kritik bir önem arz etmektedir. Nitekim insanların üstlendiği bu yönetimin yine diğer insanlar tarafından da kabullenilmesi, sistemin işleyişi açısından mühimdir. Bu konuda müelliflerin yönetilecek topluma da bir misyon yükledikleri görülmektedir. İslâmî hakimiyetin İslâmî bir toplum olmaksızın tesis edilmesinin imkânsız olduğunu mutlak surette vurgulamışlardır. Bu vurgunun

¹⁹ "İran İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i fakih'in Konumu", 23.

²⁰ "İran İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i fakih'in Konumu", 25.

²¹ "İran İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i fakih'in Konumu", 24.

İran’da yaşanan devrim sürecinde toplumu onore etmek ve başarıya ulaşan devrimde toplumun İslâmî bilincinin önemini vurgulamak amacıyla olduğu açıktır.²²

Nitekim bu dergilere göre, İran’daki Müslümanların İslâmî bir toplum oluşturmak için giriştikleri mücadele bilinçli (islâmî şuur) olmalarının bir sonucudur. Bu bilinçle Şah rejimini devirip bir İslam cumhuriyeti kurmayı amaçlayan Tevhîdî hareketi başlatmışlardır. Dergilerde Tevhîdî hareket, Allah’ın hükümlerinin her türlü tağutun hükümlerine karşı üstün olmasıdır diye tanımlanır. Ve bey’at ile başlayan, davet ile kendini ön plana çıkaran, cihat ile mesajını açıklayan, savaş ile düşmanını avutan, takva ile beslenen, Allah’ın boyası ile boyanan, ölüm ile hak etmişlere haddini bildiren, şûra ile devamlılığını sağlayan, Velâyet-i fakih teorisini ortaya koyan bir harekettir. Bu hareketin can damarı Velâyet-i fakih teorisidir. Tevhîdî hareket için Velâyet-i fakih teorisinde hayat vardır.²³

Yukarıda da bahsedildiği gibi incelemesi yapılan dergiler, Velâyet-i fakihî temellendirirken ayetlerin ön planda olduğu, daha genel ve her mezhebi kapsayıcı, Şîî mezhebinden ziyade dinî ön planda tutulduğu bir temellendirme yapmışlardır. Bu temellendirme o dönemde Velâyet-i fakih teorisini devrimin temel yapı taşı yapan Humeynî’nin de bu minvalde bir tavır takınmasından kaynaklanmaktadır. Humeynî’nin bu tavrına en belirgin örnek de *İktibas* dergisinde Humeynî’den bahsederken kurulan şu cümledir: “Humeynî ferasetli davranıyor, mezhebini sol elinde ve arkasında tutuyorken, dinîni sağ elinde ve önünde tutuyor.”²⁴

3. Demokrasi ile İslâmî Yönetim Arasındaki Farklar

İslam devleti konusu işlenirken müstağni kalınamayacak bir konu olarak demokrasi meselesi önemlidir. Humeynî “İslam devleti ve hükümet biçimi, halen var olan yönetim biçimlerinden hiçbirine girmez.”²⁵ diyerek var olan hiçbir yönetim biçiminin tam olarak İslâmî yönetim şeklini yansıtmadığını vurgular. Ona göre bu diğer yönetim biçimlerinden tamamen farklıdır demek değildir. Elbette diğer hükümet modelleriyle bazı ortak noktaları da vardır. Dergilerdeki yazılarda da İslam hükümet modeli ile diğer modeller arasındaki fark ve benzerlikler temele alınarak konu işlenmiştir.

Dergilere bakıldığında temelinde Velâyet-i fakih’in yer aldığı bir sitemin, bir yönüyle demokratik bir sistem, bir yönüyle ise ilâhî bir sistem olduğuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda yazarlara göre, İslâmî yönetim fikri ile Batılı demokrasi arasındaki en temel fark; demokraside, kanunlar ve devlet politikalarının hiçbir ilâhî güce dayanmaması, tamamen insan ürünü olması, ilâhî bir yasa veya

²² “İran İslam Cumhuriyeti’nde Velâyet-i fakih’in Konumu”, 27.

²³ Mustafa Çelik, “Tevhid-i Hareket ve Velâyet-i fakih”, 1/3 (Şubat 1991), 21.

²⁴ Hüseyin Bülbül, “Velayeti Fakih Teorisi Kur’an’ın Ruhuna Uygun mudur?”, *İktibas* 32/400 (2012), 71.

²⁵ Humeynî, *İslam Fıkında Devlet*.

ahlâkî bir ilkenin dikkate alınmasının onun ilâhî bir yasa ya da ahlâkî bir ilke olduğundan değil halkın onayını aldığı için dikkate alınmasındandır.

Dergilere bakıldığında İslâmî yönetim fikri ile Batılı demokrasi arasındaki ortak nokta ise, halkın kendine yönetme yetkisinin verilmesidir. İslâmî yönetimdeki bu hak, Kur'ân ve Sünnetin yanı sıra insanın özgürlüğünün varlığından kaynaklanmaktadır. Velâyet-i fakihin halkın kabulü ile seçilmesi, Meclis-i Hubregân (Uzmanlar Meclisi) tarafından denetlenmesi ve yanlış bir davranışta azledilebilir olması halkın yönetime katılımının sağlandığı en önemli örneklerdendir.²⁶

4. Ehl-i Sünnet'e Göre Velâyet-i fakih

Humeynî'nin ortaya attığı Velâyet-i fakih teorisinin Ehl-i sünnet içinde bağlayıcı olup olmadığı önemli bir tartışma noktasıdır. Bu sebeple de İslamcı dergiler bu konuya özel bir başlık ayırmışlardır. Burada Ehl-i sünnet'in kendi kaynaklarından bir temellendirilmeye gidilerek Ehl-i sünnet içinde Velâyet-i fakihin meşru sayılması gerektiği tezi savunulmuştur.

Dergilerde söz konusu mesele Ehl-i Sünnet perspektifinden de ele alındığında Velâyet-i fakih, usûl, furu' ve ahkâmında müctehid olmak zorundadır. Ancak böyle kişiler dinî işleri yürütebilir, dinî inançlardaki şüpheleri giderebilir, günlük karşılaşıcağımız sorunlara çözümler üretebilir ve fetva verebilir. Yazarlara göre, Usûl, furu' ve ahkâmında müctehid olmayan birisinin veliyy-i fakih olması caiz değildir. Bu özelliğe ek olarak Müslüman, mükellef, hür ve müctehid, cesaretli, başkanlık işlerini yürütebilmesi için siyasi ve sosyal görüş sahibi, adil olmak gerekmektedir. Saydığımız özelliklere tezat düşen, zalim birisinin Müslümanların lideri olması da mümkün değildir. Hatta İmam Şâfi (ö. 204/820), zalim ve fasık olması halinde azledilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁷ Burada saydığımız özellikler *Şerhü'l-mevâkıf*, *Tuhfe*, *Muğni'l-muhtâc* gibi Ehl-i Sünnetin kendi kaynaklarında da delillendirilmektedir. Muhammed Emin Minberi'nin ifadelerine bakıldığında bu delillendirme daha net görülmektedir:

İmam-ı azam veya Veliyy-i fakih'in sahib olması gereken şartlar konusunda Ehl-i Sünnet nezdinde en güvenilir usul-i din kitabı olan *Şerhü'l-mevâkıf* şunları yazıyor: Cumhur şunun üzerine ittifak etmiştir: imamete layık olan kişi dinî usul furu' ve ahkâmında müctehid olan kişidir. Yine *Tuhfe* ve *Muğni'l-Muhtac* isimli kitaplarda bu konuda şöyle denilmektedir: İslamın ve müslümanların maslahatını gözetmek için müslüman olmak, ikincisi mükellef olmaktır. Üçüncü şart hür ve müctehid olmaktır. Dördüncü şart cesaretli olmak. Beşinci şart ümmetinin dinî ve dünyevi işlerini yapabilmek için siyasi ve sosyal görüş sahibi olmak. Diğer şart ise adalettir. Yani imam adil olmalıdır. Kadı ve

²⁶ "İran İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i fakih'in Konumu", 28.

²⁷ Neseî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018).

hâkim gibi hatta ondan daha evla bir yolla adalet imam-ı azamda bulunması gereken bir şarttır.²⁸

Müelliflerin Ehl-i sünnete göre imamet anlayışına da değindikleri görülmektedir. Müellifler Ehl-i Sünnete göre, imametın gerçekleşmesinin üç yol ile mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan ilki, şartlara uygun bir kişinin seçilmesi ve halkın büyük çoğunluğunun o kişiye biat etmesidir. İkinci yol ise, imam hayatta iken şartlara uyan birisini halife seçmesidir. Son yol ise, istiladır. Yani şartlara uygun olan kişinin uygun olmayan kişiye galip gelmesidir. Şura sisteminden de bahseder ve bu sistemle de seçilebileceğini onaylarlar.²⁹

İncelediğimiz dergilerde aslında mevcut Velâyet-i fakih'in Ehl-i Sünnet tarafından da meşru görülmesi ve ona uymaları gerektiğini savunan fikirler bulunmaktadır.³⁰ Bu kanaatlerini de Ehl-i Sünnet'in kendi kaynakları ışığında delillendirip yorumlamışlardır.

5. Velâyet-i fakih Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

Humeynî'nin kurduğu yeni devlet ve ortaya attığı Velâyet-i fakih teorisi, Humeynî çizgisine karşı çıkan Şîî ve Sünnî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin yoğunlaştığı nokta ise fakihe mutlak ve sorgulanamaz bir otorite verilmesidir.³¹ İncelediğimiz dergilerde de bu eleştiriler konu edinilmiş ve genellikle Şîî ulemanın bu sisteme ne gibi eleştiriler yönelttikleri ele alınmıştır. Bu bağlamda önde gelen ulemeden olan Muhammed Cevad Mağniyye (ö. 1979), Dr. İrfan Abdulhamid, Mehdi Bazergân (ö. 1995), Âyetullah Muntazırî (ö. 2009) ve Fazlurrahman (ö. 1988) gibi önemli isimlerin eleştirilerine yer vermişlerdir. Bu eleştirilerin, Ehl-i Sünnet'in kendi perspektifinden yapılan eleştirilerden ziyade bu teoriye karşı Şîa'nın kendi içinden gelen eleştirilerin bir derlemesi mahiyetinde olduğu söylenebilir.

Dergilerde yer verilen eleştirilere baktığımızda çoğunluğun görüşünün yok sayılması, yetkinin tek elde toplanması gibi hususlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu eleştirilerden ilki Velâyet-i fakih teorisinin hiçbir konuda şûraya başvurmamış olmasına yöneliktir. Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin siyasi ve toplumsal meselelerde daima halkın fikrine başvurmasının aksine, bu teoride çoğunluğun görüşüne itibar edilmez. Bu teoride hiçbir sınırlandırma yapılmaksızın bütün yetki tek bir kişi elinde toplanmaktadır. Halbuki bu işten pek çok fakih ortak bir şekilde sorumludur. İran

²⁸ Minberi, "Ehl-i Sünnet'e Göre Velâyet-i fakih", 35.

²⁹ Minberi, "Ehl-i Sünnet'e Göre Velâyet-i fakih", 38.

³⁰ Âsafî, "Siyasi Fıkıhta Bir Sorun: Velayat-i fakih ve Ümmetin İmamı", 63.

³¹ Mazlum Uyar, *Başlangıçtan Günümüze Şîî Politik Düşüncesi* (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020), 361.

anayasasının sağladığı bir istişare meclisi olsa da bu meclisin kararlarının velâyet-i fakihî tamamen bağladığı söylenemez.³²

İslamcı dergilerde Velâyet-i fakih teorisi ile bazı mezhepler ve akımlar arasında benzerlik kurulmaya çalışılması ve teorinin köklerinin diğer düşüncelerdeki varlığı iddiaları dikkat çekicidir. Örneğin, “Velâyet-i fakih teorisinde veliyy-i fakih, mehdinin nâibi olmasından dolayı Bâbîlik mezhebine benzemektedir. Sühreverdi’nin ortaya çıkardığı işrâki felsefesindeki veli anlayışı Humeynî’nin felsefesine yansımıştır. Bu nedenle teori büyük ölçüde başka akım ve mezheplerden birçok şeyi içinde bulunduran hurafelerden ibarettir”.³³ şeklindeki açıklamalara baktığımızda da teori birkaç yönden diğer akım ve mezheplere benzetilmiş. Ve bu benzerlik ile de teorinin özgün olmadığı vurgulanarak eleştirilmiştir.

İslamcı dergilerde eleştirilen bir başka husus, Velâyet-i fakih teorisinde din ve siyasetin bir fakih elinde toplanması hususudur. Dinin sorumlusu ulemâ, siyasetin sorumlusu ise siyasetçilerdi. Bu teoride din ile siyasetin yeniden birleştiğini görüyoruz. Bu, devlet işlerinde yapılan hataların dine mal edilmesi gibi bir sorunu ortaya çıkartmaktadır. Bu sebeple de fakihlerin siyasete girmesi uygun değildir. Ayrıca bu teori geleneğe bir karşı çıkmıştır. Çünkü masum imam ve peygambere verilen yetkiler, veliyy-i fakihe de verilmektedir. Masum imamın herkes üzerinde yetkisi varken veliyy-i fakih’in böyle bir yetkisi yoktur. Fakih’in sadece fetva verme, kamu vakıflarında, delinin ve küçüğün malları üzerinde bir yetkisi vardır. Asıl olan ayet ve hadis olmadıkça kimsenin birisi üzerinde bir hakkı yoktur.³⁴

İncelediğimiz dergilerdeki eleştirilerin Şîî mezhebi içindeki eleştirilerin bir naklinden öteye geçememiş olması göze çarpmaktadır. Teorinin Şîî geleneği açısından doğuracağı sonuçlar, yetkinin tekelleşmesi, merciiyyet müessesesine verebileceği zararlar gibi pek çok açıdan teori tartışılmıştır.

Sonuç

İslam tarihinde Hz. Peygamber’in vefatından sonra öndersiz kalan Müslümanları idare edecek makamın nasıl doldurulacağına ilişkin çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Bu öneriler arasında idareyi, siyasi ve dinî yetkileri üstlenen bir imam’a veren Şîî gelenekte modern döneme gelindikçe önemli bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Şîîliğin kollarından İmâmiyye Şîâ’sı bu düşünceyi daha farklı bir boyuta taşıyarak Velâyet-i fakih teorisini ortaya atmıştır. Benimsenen Velâyet-i fakih teorisine göre masum imamın naibi olarak kabul edilen adil fakih, İmam adına siyasî yetkileri üstlenmiştir. Velâyet-i fakih olarak anılan bu teorinin gelişim süreci gaybet-i kübrâ’nın akabinde imamla irtibatın tamamen kesilmesi ve fukahanın imamın yetkilerini devralma sürecine dayanmış; İran İslam İnkılabı ile bilfiil

³² Eliacık, “İran’da Velâyet-i fakih Tartışmaları”, 34.

³³ Eliacık, “İran’da Velâyet-i fakih Tartışmaları”, 35.

³⁴ Hamid İneyet, “Humeynî’nin ‘Velâyet-i fakih’ Kavramı”, *Hüner* 3 (1992), 19.

yeniden gündeme gelerek İran İslam Cumhuriyeti'nin yönetim biçimine ilham olmuştur.

Bu çalışmada Türkiye'de 1979'dan günümüze kadar yayımlanan, İslamcı dergilerin Velâyet-i fakih kavramına genel hatları ile nasıl yaklaştıkları incelenmiştir. Dergilerdeki yazılar incelendiğinde, Velâyet-i fakih temellendirirken ayetlerin ön planda olduğu, daha genel ve her mezhebi kapsayıcı, Şîî mezhebinden ziyade dinin ön planda tutulduğu bir temellendirme yapıldığı görülmektedir. İncelediğimiz dergilerdeki tanımlamalara baktığımızda tanımlamaların zaman içinde değiştiği görülmektedir. 2000'li yıllardan önceki tanımlamalarda daha genel bir tavır takınıldığını dinî- İslâmî nüvelerin ön planda tutulduğu, 2000'li yıllarda ise bu tanımlamaların mezhebe indirgenmiş olduğu görülmektedir. Buna ek olarak Velâyet-i fakih'in yetkilerinin denetlendiği ve seçimin demokratik yollarda yapıldığına da vurgular oldukça fazladır.

Dergilerde aslında mevcut Velâyet-i fakih'in Ehl-i Sünnet tarafından da meşru görülmesi ve ona uymaları gerektiğini savunan fikirler bulunmaktadır. Bu kanaatlerini de Ehl-i Sünnet'in kendi kaynakları ışığında delillendirip yorumlamışlardır. Dolayısıyla dergilerde konu ile ilgili yer alan yazıların çoğunluğunun bu teoriyi oldukça başarılı buldukları ve diğer İslam ülkelerinin de İran'daki Velâyet-i fakih'i onaylamaları gerektiğini ifade eden yazılar yayınladıkları tespit edilmiştir. Fakih'in velâyetini temellendirme yoluna giden dergilerin hem Sünnî hem de Şîî kaynakları referans göstererek bu temellendirilmeyi yapması, dikkat çekici hususlardandır. Dergilerde ayrıca Velâyet-i fakih teorisine karşı ortaya atılmış bazı eleştirilere de yer verildiği görülmektedir. Bazı eleştiriler var olmakla birlikte bu eleştirilerin Sünnî perspektiften değil Şîî-İmâmîye'ye mensup kişiler tarafından dile getirilenlerin bir derlemesi olmaktan öteye geçemediği görülmektedir.

Kaynakça

Âsafî, Muhammed Mehdi. "Siyasi Fıkıhta Bir Sorun: Velayet-i Fakih ve Ümmetin İmamı". *Tevhid* 5 (1990), 60-66.

Bülbül, Hüseyin. "Velayeti Fakih Teorisi Kur'an'ın Ruhuna Uygun mudur?" *İktibas* 32/400 (2012), 67.

Çelik, Mustafa. "Tevhid-i Hareket ve Velâyet-i fakih" 1/3 (Şubat 1991), 21-23.

Eliacık, İhsan. "İran'da Velâyet-i fakih Tartışmaları". *Bilgi ve Düşünce* 10-11 (2003), 26-39.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.

Humeynî, Âyetullah. *İslam Fıkhında Devlet*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Düşünce Yayınları, , 1979.

İnayet, Hamid. "Humeyni'nin 'Velâyet-i fakih' Kavramı". *Hüner* 3 (1992), 17-34.

İskenderoğlu, Muammer - Biçen, Gürkan. "Âyetullah Humeynî'de Velâyet-i Fakih Düşüncesinin Gelişimi". *Dergiabanat* 10/2 (2022), 438-461.

"İran İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i fakih'in Konumu". çev. Rıdvan Kaya. *Dünya ve İslam* 7 (01 Temmuz 1991), 23-30.

Kayapınar, Tuba Nur. *Molla Ahmed en-Nerâkî'nin Velâyet-i fakih Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Minberi, Muhammed Emin. "Ehl-i Sünnet'e Göre Velâyet-i fakih". *Tevhid* 19 (1991), 35-38.

Nerâkî, Molla Ahmet. *'Avâ'idü'l-eyyâm*. İslami Basın Ofisi Yayınları, 1417.

Nesefî. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 2018.

Öz, Mustafa. *Başlangıç Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, , 2011.

Uyar, Mazlum. *Başlangıçtan Günümüze Şiî Politik Düşüncesi*. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020.

Uyar, Mazlum. "Velâyet-i fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dinî Araştırmalar Yayınları* 2 (2000), 1-22.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Kitap Değerlendirme
Article Type : Book Review

Yıl: 2023 Sayı: 1



Yayın Tarihi/Date Published: 15.10.2023

Geliş Tarihi/Date Received : 14.09.2023

Kabul Tarihi/Date Accepted : 09.10.2023

Year: 2023 Issue: 1

Ebubekir Alan. Kindi, Razi ve Farabi'nin Zihin Felsefeleri. Konya: Çizgi Kitabevi, 2022, s. 206.

Sümevra Ökdem Zehir

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Ph. D. Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and
Religious Sciences
okdemsumeyra@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3403-8560>

Atıf/Citation

Ökdem Zehir, Sümevra . "Ebubekir Alan. Kindi, Razi ve Farabi'nin Zihin Felsefeleri". *Nous Academy Journal* 1 (2023), 100-107.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8376642>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

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

İntihal/ Plagiarism

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

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

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

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

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



Öz

Klasik dönem İslam felsefesi literatürü zihin felsefesi çalışmaları açısından bir önem arz eder mi? İslam felsefesi zihin felsefesi çalışmalarında nasıl bir paradigma sergilemektedir? Veya İslam filozofları modern çalışmalar nezdinde gerçekten zihin felsefesi çerçevesinde değerlendirilebilecek söylemler oluşturabildi mi? Bu vb. sorulara cevap arayan eser, İslam filozoflarının zihin felsefesine dair söylemlerini özgün bir bakış açısıyla ele almaktadır. İslam düşünce geleneğinin zihin felsefesi alanındaki katkılarına odaklanan eser, bu düşünce geleneğinin günümüz zihin felsefesi çalışmalarına nasıl bir perspektif sunabileceğini incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Zihin Felsefesi, Kindî, Râzî, Fârâbî

Abstract

Does the literature of Islamic philosophy in the classical period have any importance for the study of the philosophy of mind? What kind of paradigm does Islamic philosophy exhibit in philosophy of mind studies? Or have Islamic philosophers been able to create discourses that can really be evaluated within the framework of philosophy of mind in modern studies? Seeking answers to these and similar questions, the book deals with the discourses of Islamic philosophers on the philosophy of mind from an original perspective. Focusing on the contributions of the Islamic tradition of thought in the field of philosophy of mind, the book examines how this tradition of thought can offer a perspective to contemporary philosophy of mind studies.

Keywords: Islamic Philosophy, Philosophy of Mind, al-Kindî, al-Râzî, al-Fârâbî

Giriş

Zihin felsefesi genel olarak, zihin dediğimiz olguyu zihin-beden ilişkisi çerçevesinde ele alan ve bu kapsamda zihin ile bağlantılı bilinç, öz bilinç, farkındalık, öznel deneyim, duyum, zekâ, yapay zekanın imkânı vb. meseleleri araştıran bir felsefe disiplini. Zihin felsefesi, felsefe tarihinin en son şekillenen sahalarından biridir. Zihin içerikleriyle ilgili düşünsel süreçlerin binlerce yıl öncesine dayandığı bilinse de temel sorunlarının net bir şekilde ortaya konulması modern zamana denk gelir. Bu bağlamda, zihin felsefesiyle ilgili akademik araştırmaların ve bilimsel yayınların son zamanlarda önemli ölçüde arttığı da gözlemlenmektedir. Değerlendirmesini yapacağımız bu eserde, halihazırda Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak çalışmalarını sürdüren Ebubekir Alan, İslam filozoflarının zihin felsefesinin bazı problemlerine dair yaklaşımlarını ele almaya çalışmaktadır.

Eser, yazarın “Kindi, Razi ve Farabi’de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri” adıyla 2016 yılında savunmuş olduğu yüksek lisans tezinin kitaplaşmış versiyonudur. Çalışma; önsöz, giriş ve sonuç kısımları haricinde “Zihinsel

Nedensellik Problemi", "Zihin-Beden Problemi", "Diğer Zihinler Problemi", "Bilinç Problemi", "Özbilinç Problemi", "Yönelimsellik Problemi" başlıklarıyla altı bölümden oluşmaktadır.

Yazar, çalışmasının giriş bölümünde bir yandan çalışmasının amacı, yöntemi ve sınırlılıklarından bahsederken bir yandan da güncel İslam felsefesi çalışmalarına dair birkaç anekdot aktarır. İslam felsefesi çalışmalarının karşılaştığı sorunları tanımlaması ve ayrıca çözüm yollarını önermesi çerçevesinde yazarın bakış açısını açıkça ifade ettiği için, bu anekdotlar bizce değerlidir. Yazara göre günümüzde İslam felsefesi çalışmaları tarihçi bir bakış açısıyla ele alınmakta olup bu bakış açısı, içerisinde birtakım eksiklikler barındırmaktadır. Yazara göre araştırmacıları tarihçi bakış açısına yönlendiren en önemli nedenin başında İslam filozoflarının eserlerinin hepsinin tahkik ve tercümelerinin yapılmamış olması gelmektedir. Bu durum İslam filozoflarının eserlerinin tamamına erişimi zorlaştırmakta ve bununla birlikte İslam felsefesinin çağdaş felsefede nasıl bir konumda olduğunu belirleyememe problemini beraberinde getirmektedir. Aynı şekilde yazara göre, İslam felsefesindeki ekollerin sınıflandırılması konusundaki zorluklar, bu felsefe geleneğinin dış düşünce ve kültürlerden ne kadar etkilendiği ve bu etkinin nasıl bir katkı sağladığı sorusu ve ayrıca İslam felsefesi terimlerinin genel kabul gören sözlüklerinin eksikliği gibi sorunlar, bu döneme ait kapsamlı bilgiye erişim eksikliğimizden kaynaklanmaktadır. İslam felsefesinin felsefe tarihi kitaplarında sıklıkla ihmal edilmesi, yeterince anlaşılamaması ve kimi zaman antik Yunan düşüncesi ile Aydınlanma dönemi arasında bir geçiş dönemi gibi görülmesi vb. durumlar yazara göre İslam felsefesinin salt tarihi bakış açısıyla ele alınması durumunun sonucu olarak ortalaya çıkmaktadır. Bu durum yazar nezdinde özelde zihin felsefesi çalışmalarında da kendisini göstermektedir. Şöyle ki; genellikle akademik çalışmalarda zihin felsefesi, çoğu zaman Descartes'ın eserleriyle başlayan bir düalist zihin teorisi çerçevesinde ele alınır. Bu nedenle, İslam felsefesinin antik Yunan düşüncesine katkı sağlamadığını veya Aydınlanma felsefesinin temellerine etki etmediğini düşünen bir kişi için, düalizm tartışmalarını Descartes ile başlatmak doğal bir tercih olabilir. Bu yaklaşım, İslam felsefesinde Descartes dönemi öncesindeki düalizm veya monizm gibi konulara duyulan ilgiyi azaltacak ve buna bağlı olarak zihin felsefesi çerçevesindeki tartışmalara katkı sağlanmayacaktır.

Yazarın önerisi ise, İslam felsefesi külliyatını eleştirel bir bakış açısıyla ele almak ve özgün bir İslam felsefesi çalışma tarzı ortaya koymaktır. Ona göre bu çalışma tarzı çağdaş bilimsel ve felsefi literatürden en hızlı şekilde yararlanmaktan geçer. Zira yazara göre İslam felsefesi çalışmaları güncel sistematik felsefenin sorularını da cevaplayabilecek şekilde ele alınabilmelidir. Bu duruma zihin felsefesi açısından yaklaşan yazara göre, filozofların insan nefsi ve ruhuyla ilgili görüşleri ele alındığında bu düşünce verilerini genellikle "nefsin güçleri, nefsin mertebeleri, nefsin mahiyeti" gibi ana başlıklar altında toplamak yaygın bir yöntemdir. Ancak bu

derlenen bilgilerin içinde, nefsin “bilinç, öz bilinç, duyum ve algılar” gibi verileri ayrı incelenmelidir. Aynı şekilde, nefis kavramının etrafında dönen “ahlaki mertebeler, erdemler ve tezkiye süreçleri” gibi spekülâtif tasavvurlar da ayrı incelenmelidir. Bu yaklaşımla, filozofların insan nefsi hakkındaki tartışmaları, zihin felsefesi araştırmacılarının daha ayrıntılı bir anlayışa erişmelerine yardımcı olacaktır. Giriş bölümünün devamında yazar, çalışmasını sınırlandırırken seçtiği filozoflar olan Yâkûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]), Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950) ve Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî (ö. 313/925)'yi niçin seçtiğini açıklayarak, bu filozofların eserlerine dair bir dokümantasyon ortaya koymaktadır. Daha sonra ise İslam filozoflarının zihin kavramı için kullanmış oldukları ifadeleri ele alıp, İslam felsefesinin bazı terimlerine dair mini bir sözlük ekiyle giriş bölümünü sonlandırmaktadır.

“Zihinsel Nedensellik Problemi” başlığını taşıyan birinci bölümde yazar, gayr-ı maddi yapıya sahip olan zihin ile maddi yapıya sahip olan bedenin nedensel bir ilişkiye girmenin imkanını sorgulayan zihinsel nedensellik problemini mezkûr İslam filozofları çerçevesinde ele almaktadır. Bu bölümde özellikle Kindî'nin yoktan yaratma merkezli teorisi çerçevesinde zihin-beden etkileşime dair düşünce ve çelişkileri dikkat çekmektedir. Kindî, nefsin ay altı alemdeki nesnelerle etkileşime geçemeyeceğini söyledikten sonra nefsi feleklerle etkileşime sokarak bir çıkmaza girmektedir. Yazara göre Kindî'nin, bu çıkmazı Tanrı faktörüyle çözebileceğini umsak da Kindî'nin eserlerinde bu çelişkiyi çözmek için herhangi bir çaba gösterdiğine rastlayamıyoruz. Fârâbî ise insan zihnindeki nedenselliğe dair açıklamalarında yetersiz kalmaktadır. Yazara göre Fârâbî, çeşitli varlıkların zihinlerinin bedenleriyle etkileşim kurabileceğini kabul etmekle beraber bu etkileşimin keyfiyeti hakkında net bir teori ortaya koyamamaktadır.

“Zihin-Beden Problemi” başlıklı ikinci bölümde yazar, zihin ve bedenin metafiziksel doğasından kaynaklanan sorunları ele almaktadır. Bölümün girişinde İslam filozoflarına değinmeden önce yazar, ilk olarak Descartes ile anılan töz düalizmini ve bu teorinin karşıtı olan monist teorileri kısa bir şekilde izah etmektedir. Kindî, zihin-beden problemi meselesinde klasik monizmin ve düalizmin dışında bir konumda yer almaktadır. Çünkü Kindî'ye göre monist teori, insan bedenini tek gerçeklik olarak düşündüğü için maddeyi tek gerçeklik olarak aktarır. Halbuki Kindî'ye göre bir şey kendisinin sebebi olamaz bu sebeple bedenden ayrı olan ve bedeni yöneten bir şey var olmalıdır ve bu da nefistir. Düalist görüş ise insan bedeni dışında ikinci bir gerçeklik olan nefsi de ortaya koymasından ötürü monizme göre daha güçlü bir konumda olmakla birlikte nefsin bedenle nasıl etkileşime girdiği meselesinde yetersiz kalmaktadır. Kindî'nin aktarımına göre düalizmi savunan bazı filozoflar, nefsin bedenle doğrudan ilişki kurabileceğini, bedenin şeklini alabileceğini ve bedene girip çıkabileceğini iddia etmişlerdir. Kindî'nin sistemine göre bu iddialar zihinsel ve fiziksel nedensellik çerçevesinde birtakım sorunlara yol

açmaktadır. Kindî, bu sorunu çözmek için, düalizmin önerdiği iki değil; tamamen maddi olan gerçeklik, tamamen maddeden ayrı olan gerçeklik ve maddeden ayrı olan ama maddeyle etkileşime girebilen varlıkların gerçeklik alanı şeklinde üç farklı gerçeklik alanı olduğunu savunur. Nefis ise burada üçüncü varlık alanını temsil etmektedir.

Kindî'nin asıl düalizm eleştirisi onun Tanrı görüşünde yatmaktadır. Nefis ile beden arasındaki etkileşimi aracı ontolojik düzlemler çerçevesinde açıklayan Kindî, bu sistemini Tanrı unsuru ile tamamlamaktadır. Zira nefis ve beden her ne kadar birbirleriyle etkileşime geçebiliyor olsa da bunları etkileşime geçebilecek şekilde yaratan bir varlığın olması gerekir. Bu da Kindî'nin sisteminde düalistlerin aksine üç gerçeklik alanının var olmasını gerektirir. Fârâbî'de zihin-beden problemi baştan sona aynı zihin teorisi altında değerlendirilemeyecek kadar geniş bir alana yayılmıştır. Bu sebeple onu bazen düalizm teorisi tarafında bazen de monist zihin teorileri tarafında görmek şaşırtıcı değildir. Fârâbî'ye göre, canlıların zihinlerini değerlendirirken üç temel ilkeyi göz önünde bulundurmalıyız: Pasiflik, aktiflik ve yetkinleşme ilkesi. Bu ilkelere göre, bir canlı türü pasif bir zihne sahip olabilirken, başka bir canlı türü aktif bir zihne sahip olabilir. Bazı canlılar ise pasiflikten aktifliğe geçme yeteneğine sahip oldukları için yetkinleşme ilkesine tabidirler. Örneğin hayvanlar ve felekler hiçbir zaman değişime uğramazlar; eğer pasiflerse pasif olarak kalır, eğer aktiflerse aktif olarak devam ederler. İnsanlar ise diğer iki türden farklı olarak yetkinleşme ilkesine tabi oldukları için, pasiflikten aktifliğe geçme potansiyeline sahiptirler. Fârâbî'nin düşüncesine göre, insan zihninin metafiziksel konumu değerlendirilirken dikkate alınması gereken birkaç önemli nokta bulunmaktadır. İlk olarak, insan zihninin pasif olup olmadığına bakılır. Eğer insan zihni pasifse, bu durumda hayvan zihinleriyle benzerlik gösterir ve maddi akıl seviyesindedir. İkinci olarak, insan zihninin aktifliğinin derecesine bağlıdır. Eğer insan zihni en yetkin seviyede aktifse, buna "kazanılmış akıl" denir. Eğer en yetkin seviyeye ulaşamamışsa, sadece "aktif akıl" olarak adlandırılır. Kazanılmış zihinler, ölümden sonra bedenlerinden bağımsız ve gayr-ı maddi bir varlık haline gelirler. Üçüncü olarak, insan zihninin ölümden önce maddi akıl seviyesinde olmasına rağmen, Fârâbî'ye göre, bu zihinler gayr-ı maddî varlık olan faal akıl ile etkileşime geçebilirler. Bu nedenle, yazara göre Fârâbî'nin zihin-beden problemine yaklaşımı, tek bir görüş altında özetlenemeyecek kadar karmaşıktır.

"Diğer Zihinler Problemi" başlıklı üçüncü bölümde yazar, insan zihni dışındaki diğer varlıkların zihinlerinin varlığına dair problemi İslam filozofları üzerinden ele almaktadır. İslam filozofları, diğer zihinlerin varlığı ve özellikleriyle ilgili düşüncelerini canlıların zihinlerini ve zihinsel süreçlerini tasnif ettikleri bağlamda ele almışlardır. Bu çerçevede, filozofların hangi zihin tipini öncelikli olarak değerlendirdiklerini, başka zihinlere olan yaklaşımlarını ve varsa bu farklı zihinleri ontolojik olarak nasıl konumlandıklarını anlamak mümkün olur. Eğer zihin

olgusunu insan zihninden hareketle anlamlandırmayı amaçlıyorsak, evrende insan zihninden farklı zihinlere sahip canlılar varsa bu zihinleri insan zihniyle karşılaştırma ve insan zihnindeki süreçleri referans alarak değerlendirme ihtiyacı duyarız. Örneğin, “Bitki ve hayvanlar zihne sahip midir?” gibi sorular, “Bitki ve hayvanlardaki zihinsel süreçler insan zihnine benzer mi?” veya “İnsan zihninin yeteneklerine sahip olmayan bitki ve hayvanların zihinlerini yine de zihin olarak kabul edebilir miyiz?” gibi sorular diğer zihinler problemine işaret ederken, bu sorular İslam filozofları açısından zihin tasnifi problemi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda İslam filozofları, insan zihnini temel bir zihin kategorisi olarak ele almışlar ve diğer canlıların zihinlerini bu referans noktasıyla değerlendirmişlerdir. İnsan zihninden farklı zihinlere sahip canlılar arasındaki eşitsizlik veya farklılıkları anlamaya çalışmışlar ve bu konuyu zihin tasnifi problemi çerçevesinde detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Bu durumda İslam filozoflarının sistemlerinde solipsizm bir tehlike değildir zira onlar sistemlerinde insan zihni dışında başka zihinlerinin varlığı bir ön kabul olmakla birlikte esas mesele bu zihinleri birbiriyle kıyaslamak ve tasnif etmektir.

Dördüncü ve beşinci bölümler, “Bilinç Problemi” ve “Özbilinç Problemi” başlıklarını taşımaktadır. Bu başlıklar altında özellikle Fârâbî'nin bilinç ve özbilinç konusundaki biyolojik temelli yaklaşımlarına dair aktarımlar dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere Fârâbî'de kalp tahayyül ve düşünme güçlerinin merkezidir. İnsan bedenindeki kalp, düşünme gücünü taşıması sebebiyle, diğer organları yöneten konumdadır. Yazara göre Fârâbî'nin düşünme gücünün odağına kalbi yerleştirmesi ilginç birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Örneğin “Fârâbî bugünkü yaygın kanaatten farklı olarak düşünme gücünün odağına niçin beyin yerine kalbi yerleştirmiştir?” sorusu çağdaş zihin felsefesi çalışmaları açısından önemlidir. Yazara göre bu sorunun cevabı beyin ile ilgili değil kalp ile ilgilidir. Çünkü Fârâbî'nin sisteminde bugünkü anlayıştan farklı olan şey, beyne dair açıklamalar değil, kalple ilgili olan açıklamalardır.

Fârâbî'ye göre, bedendeki tüm aktivitelerden sorumlu olan organ beyindir. Ancak, buna rağmen beyin, onun görüşüne göre zihinle özdeşleştirilemez. Görünüşe göre Fârâbî nezdinde zihni bir organla özdeşleştirmek gerekiyorsa, bu beyinden ziyade kalp olmalıdır. Yazara göre böylelikle çağdaş zihin felsefesindeki organların nasıl olup da tek bir benliği oluşturacak şekilde bir araya gelip örgütlenebildiği, duyumların ve algıların bilinci nasıl oluşturduğu şeklindeki zor bir problem aşılmış olacaktır. Bu durumda Fârâbî yazara göre zihni kalbe eşitleyerek kendisine bir açıklama alanı bırakmış olabilir. Çünkü Fârâbî, zihindeki duyumları ve algıları, zihindeki benlik hissinden ayırabilirse, zihindeki tüm içerikleri bedene eşitlemek daha basit hale gelebilir. Bu sayede beyin, zihnin bedenle ilgili tüm sorumluluklarını üstlenirken, kalp de zihindeki benliği oluşturarak manevi bir derinlik oluşturabilir. Ayrıca, kalp bütün bu işlevlerini teknik olarak vücuda sıcaklık sağlayarak

gerçekleştirir. Kalp sıcaklık üretirken, beyin ise bu sıcaklığı düzenler. Kalbin sürekli olarak sıcaklık üretmesi, zihinsel aktivitenin merkezi olarak görülmesinde önemli bir etken olarak düşünülmüş olabilir. Çünkü beyin uyku gibi durumlarda bazen etkisiz kalabilir ancak kalp uykuda bile sıcaklık üretmeye devam eder. Bu da insanların uykudayken bile bilinçlerinin açık olmasını (rüya örneği) açıklayabilir. Son olarak, kalp iradeli ve iradesiz hareketleri üretebilir. İradesiz hareketler, bedenin fiziksel yapısından kaynaklanan refleksif tepkileri temsil ederken, iradeli hareketler insanın düşünme gücünden kaynaklanır. Bu iki tür hareket, teknik olarak kalpten çıkan iki sinir ağıyla açıklanmıştır. Bu sebeplerden dolayı, Fârâbî nezdinde kalp, düşünme gücünün ve öz bilincin merkezi olarak görülmüş olabilir.

Altıncı ve son bölüm “Yönelimsellik Problemi” başlığından oluşmaktadır. Bu bölümde Kindî'nin yönelimselliği reddi kayda değerdir. Zira Kindî'ye göre, insan zihninin yönelimsel olduğunu kabul etmek, zihin açısından bazı sorunlara yol açabilir. Bu kabul, “zihnin içi ve zihnin dışı” şeklinde bir ayrımın ortaya çıkmasına neden olur. Muhtemelen Kindî, bu düşüncesini şu şekilde açıklamış olabilir: Zihin, kesin olarak sadece kendi varlığını bilebilir; deneyim yoluyla zihne gelen verilerin, gerçekten dışarıdan kaynaklandığına dair kesin bir bilgiye sahip değildir. Zihin, deneyim verilerini kendisi mi üretir yoksa gerçekten dış dünyadan mı alır, bunu kesin olarak bilemez. Bu nedenle, zihnin dış dünyadaki nesnelere yöneldiği fikri sorgulanır hale gelir. Bu durumda, ya zihnin iç yapısı kurtarılmalı ve dış dünyadaki nesnelerin varlığı reddedilmelidir veya dış dünyanın varlığı kabul edilmeli ve zihnin iç yapısıyla ilgili iddialar sorgulanmalıdır.

Nihai anlamda insan olarak ne olduğumuzu soruştururken yüzleştığımız en temel problem olan zihin-beden problemi tarih boyunca her düşünürün çözümüne kavuşturmak istediği bir mesele olarak günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Değerlendirmesini yaptığımız bu çalışma, zihin felsefesinin temel problemleri hakkında İslam filozoflarının farklı yaklaşımlarını incelemekte ve onların düşüncelerinin modern zihin felsefesine göre konumunu ele almaktadır. Öncelikle çalışmanın dili oldukça anlaşılır, açık ve akıcıdır. Özellikle yazarın, tasnife dayalı ve maddesel olarak izah edilen meseleleri tablo ve grafik şeklinde sunması okuyucunun işini epey kolaylaştırmaktadır. Çalışmanın bizce en değerli kısmı yazarın bir iddiaya sahip olması ve İslam felsefesi çalışmalarına dair bir paradigma oluşturma çabasıdır. Bu paradigma, özelde zihin felsefesi başta olmak üzere, İslam felsefesinin temel sorunlarına ve bu sorunların çözümüne ilişkin bir çerçeve sunar. Yazarın sahip olduğu iddia ve oluşturduğu paradigma, İslam felsefesi alanında yeni sorular sormamıza, eski soruları farklı bir perspektiften ele almamıza ve bu alandaki çalışmalara yeni bir yön çizmemize olanak tanır. Yazar, çalışmada zihin felsefesiyle ilgili meseleleri İslam filozoflarının eserlerinden salt bir aktarım yoluyla ilerlemekten ziyade, filozofların söylemlerine çağdaş düşüncede bir karşılık bulmaya çalışmış, zihin felsefesi çalışmalarıyla öne çıkan batı düşünürlerinin

görüşlerine kıyasla farklı ve benzer yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Yazar, İslam felsefesinin zihin felsefesi literatürü açısından önem arz ettiğini düşünür. Çünkü ona göre İslam filozofları, zihnin doğası ve işlevi konusunda oldukça hassas bir şekilde düşünmüş ve zaman zaman bu konuda çağdaş dönemdeki zihin araştırmalarıyla benzer nitelikte çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca yazara göre İslam felsefesinin zihin felsefesine en önemli katkılarından biri, çağdaş Batı felsefesinden farklı bir paradigma sunmasıdır. İslam filozoflarının vurguladığı temel prensipler, metafizik, epistemoloji ve ahlak gibi alanları doğrudan etkilerken, din, bilim ve felsefeye bakış açısını da şekillendirir. İnsan bilincinin bu bütüncül yapının içinde anlaşılması gerektiği öne sürülür. Bu bağlamda İslam filozoflarının zihin felsefesine getirdiği alternatif yaklaşım, dikkate alınmaya değer bir yorumu temsil eder.

