

Medeniyet ve Toplum Dergisi

MEDENİYET VE TOPLUM DERGİSİ / THE JOURNAL OF CIVILIZATION AND SOCIETY

Cilt/Volume: 2, Sayı / Issue: 1 (January / Ocak - July / Temmuz 2018)
Uluslararası Hakemli Dergi / International Refereed Journal

Sahibi / Owner

Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Adına
On Behalf of Necmettin Erbakan University The Faculty of Political Sciences
Prof. Dr. Abdulkadir BULUŞ

Editörler / Editors

Prof. Dr. Abdulkadir BULUŞ
Yrd. Doç. Dr. / Ass. Prof. Dr. Muammer ULUTÜRK

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. / Res. Assist. Fatih KALECİ
Arş. Gör. Dr. / Res. Assist. Dr. Mustafa GÖMLEKSİZ
Arş. Gör. / Res. Assist. Kıvanç ALTINTAŞ

Dizgi / Type Setting

Arş. Gör. / Res. Assist. Fatih KALECİ

Grafik Tasarım/Graphic Design

Büşra UYAR
Merve ACAR BÜLBÜL
Muhammed Sami PAÇURLU
Mustafa ALTINTEPE

Kapak Tasarımı / Cover Design

Arş. Gör. / Res. Assist. Fatih KALECİ

Kapak Fotoğrafi / Cover Photo

Khodja Akhrar Mosque Mosaic, Samarkand, Uzbekistan

Yayın Türü / Publication Type

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dere Aşıklar Mahallesi, Demeç Sokak, Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler
Fakültesi Dekanlığı Köyçeğiz Yerleşkesi, No: 39/1, 42090 Meram / KONYA

Tel / Phone: 0332 325 20 24 - **Web:** www.dergipark.gov.tr/metder

E-posta / E-mail: medeniyetvetoplum@konya.edu.tr

Medeniyet ve Toplum dergisi yılda iki kez yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
The Journal of Civilization and Society is an international bi-annual journal.

Baskı ve Cilt

Erman Ofset Matbaacılık Ltd. Şti.
Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G
Karatay/KONYA- Tel: 0332 342 01 55
Sertifika No: 15409

ISSN: 2587-0092

DergiPark
AKADEMİK



İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Çad-Türkiye Ekonomik İlişkileri
Abdallatif Mahamat YACOUB

13. ve 14. Yüzyılda Anadolu'da Ahi
Teşkilatı, Etkisi ve Siyaseti
Avsel AKSOY

Aristoteles'in Etik Görüşü
Melike MOLACI

Mustafa Aydoğan'ın Poetikası
Özgür GEDİKLİ

Türk Aydınına Göre Din Eğitiminin
Gerekliği
Ali Kemal ACAR

Tutunamayanlar'da Şizo-özne İnşası
Bağlamında Yersizyurtsuzlaşma
Suphi KESKİN

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ. Mehmed
Şerif
Zeynep Dadak

YAYIN İLKELERİ VE TEMEL YAZIM KURALLARI

/

CONTENTS

ARTICLES

9 Economic Relations Between
Chad and Turkey
Abdallatif Mahamat YACOUB

19 The Impact and Politics of Ahi-
Order in Anatolia in 13th and
14th Century
Aysel AKSOY

37 The Ethics of Aristotle
Melike MOLACI

59 The Poetics of Mustafa Aydoğan
Özgür GEDİKLİ

77 Necessity of Religious Education
According to Turkish Intellectual
Ali Kemal ACAR

97 The Deterritorialization in the
context of Construction of
Schizo-Subject in the
Disconnected
Suphi KESKİN

BOOK REVIEWS

119

125

EDITORIAL PRINCIPLES AND BASIC WRITING RULES

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. Abdulkadir BULUŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muammer ULUTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erdal BAYRAKÇI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Arş. Gör. Fatih KALECİ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah ATIYYE (Mansura Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Mesud KÜÇÜKKALAY (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet AY (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali DANIŞMAN (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Bob EDWARDS (East Carolina University)
Prof. Dr. Bünyamin AYHAN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Coşkun ÇAKIR (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim KAZAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamza GÜNDÖĞDU (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Leonard LEWISOHN (University of Exeter)
Prof. Dr. Lynda CLARKE (Concordia University)
Prof. Dr. Robert LANGER (Massachusetts Institute of Technology)
Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şükrü BALCI (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞÇI (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Uğur DEMIRAY (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan DAUD (Universiti Teknologi Malaysia)
Doç. Dr. Erdal AKDEVE (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail Suardi WEKKE (Indonesia Komite Nasional Remuda)
Doç. Dr. Mahd Afandi bin SALEH (Sultan Zainal Abidin University)
Doç. Dr. Mustafa TOKER (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Nazan TUTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Markus PÖCHTRAGER (Boğaziçi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali DOĞAN (İstanbul Teknik Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR Tuna (Duke University)
Dr. Anabel QUAN-HAASE (University of Western Ontario)
Dr. Ben FORTMAN (Ohio State University)
Dr. Marcello MOLLICA (Freiburg Universität)
Dr. Sue Ellen ATKINSON (Rice University)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFREES FOR THIS ISSUE

- Prof. Dr. Abdulkadir BULUŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhittin OKUMUŞLAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ŞAHBAZ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ertan ENGİN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferhat TEKİN Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Selim KAYHAN Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Feyza Şule GÜNGÖR (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muammer ULUTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Savaş ERDOĞAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Ferhat ÖZKAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

ÖNSÖZ

Hem basılı hem de dijital olarak yayımlanan Medeniyet ve Toplum dergisinin 3. sayısını tüm bilim insanlarına ve okuyuculara sunmaktan mutluluk duyuyoruz. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi dergisi olarak yayın hayatına başlayan Medeniyet ve Toplum dergisi, 3. sayıdan itibaren Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi dergisi olarak yayın hayatına devam ediyor.

Medeniyet ve Toplum, ULAKBİM Dergi Park üyeliği ile yazarlarına ve okuyucularına daha kolay ve daha yaygın olarak ulaşmaya devam ediyor. 2. sayısından sonra dergimizin tarandığı indekslerin sayısı daha da arttı. Medeniyet ve Toplum, şu anda Google Scholar, DRJI, Research Bib, International Scientific Index, Index Copernicus, Scientific Indexing Services, Cite Factor ve Infobase Index indekslerinde taranmaktadır. Diğer indeksler için çalışmalar sürmektedir.

Bu sayının editörlüğünü Dr. Öğretim Üyesi Muammer ULUTÜRK ile birlikte yürüttük. Bu sayının editör yardımcılıklarını Arş. Gör. Dr. Mustafa GÖMLEKSİZ, Arş. Gör. Fatih KALECİ ve Arş. Gör. Kıvanç ALTINTAŞ yaptı. Hepsine teşekkür ediyoruz. Derginin çıkmasından bugüne kadar desteğini esirgemeyen Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Muzaffer ŞEKER'e ayrıca teşekkür ediyoruz. Sağlık Kültür Daire Başkanlığı'na ve personeline teşekkürü borç biliriz.

Dergimizin üçüncü sayısına katkı sağlayan tüm yazarlarımıza teşekkür ediyor, dergimizin diğer sayılarına da katkı vermelerini umuyoruz.

Editörler Adına

Prof. Dr. Abdulkadir BULUŞ

Editör

ÇAD-TÜRKİYE EKONOMİK İLİŞKİLERİ

Abdallatif Mahamat YACOUB*

Özet

Bu çalışmada, Çad ile Türkiye'nin ekonomik ilişkileri incelenmiştir. Türkiye, 2013 yılında N'djaména'da açtığı büyükelçilik ile iki ülke arasındaki ekonomik ilişkilere yeni bir boyut kazandırmıştır. 2017 yılında Çad-Türkiye ikili ticaret hacmi 45 milyon dolara ulaşmıştır. Çad'ın Türkiye'ye ihracatı 2012 yılından beri artış göstermekte olup, 9.6 milyon dolar düzeyinden 2017 yılında 27,3 milyon dolar seviyesine ulaşmıştır. Diğer taraftan Türkiye'nin Çad'a ihracatı 2011 yılından beri artış göstermekte olup, 5,8 milyon dolar seviyesinden 2014 yılında 19 milyon dolar seviyesine kadar yükselmiştir. Küresel ekonomik krizin etkisiyle Türkiye'nin Çad'a yaptığı ihracat %10 azalarak, 2015-2016 döneminde 17-18 milyon dolar seviyesinde gerçekleşmiştir. 2017 yılında Çad'dan Türkiye'ye ihraç edilen ürünlerin tamamına yakını susam tohumu oluşturmaktadır. Diğer taraftan 2017 yılında Türkiye'nin Çad'a yaptığı ihracatın ilk üç kaleminde gıda ürünleri yer almaktadır. Çad tarım, hayvancılık, enerji ve petrol alanlarında büyük bir potansiyele sahiptir. Tarım sektörü, Çad ekonomisinin en önemli bileşenidir. Tarım sektörü, işgücünün %75'inden fazlasını kapsamakta ve ekilebilir arazinin yaklaşık 39 milyon hektar olduğu tahmin edilmektedir. Hayvancılık sektörü ise büyükbaş ve küçükbaş hayvan sayısı ve kalitesi ile Çad'a çok önemli potansiyeller arz etmektedir. Petrol dışı ihracatın yaklaşık %85'i hayvancılık sektörü tarafından yapılmaktadır. Yaklaşık 94 milyon büyükbaş ve küçükbaş hayvan sayısı ile bu sektörün sağladığı gelirin yıllık yaklaşık 140 milyar CFA francı olduğu tahmin edilmektedir. Genel olarak, Çad'ın yabancı yatırım çekme potansiyeli incelendiğinde, tarım ve hayvancılık sektörü Türk sermayesi için yeni ve cazip bir yatırım alanı olarak işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çad, Türkiye, Ekonomik İlişkiler.

Economic Relations between Chad and Turkey

Abstract

In this study Turkey's economics relations with Chad were analyzed. In 2013, the economic relations between the two countries with the Turkey opening an embassy in N'djaména has gained new dimensions. Chad-Turkey bilateral trade volume in 2017 reached \$ 45 million. Chad's exports have increased reaching \$ 27.3 million in 2017 from \$ 9.6 million in 2012. On the

[*] Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Bölümü, ben.yacoub.amy@gmail.com

other hand, Turkey's export has increased from 5.8 million dollars in 2011 to 19 million dollars in 2014. With the impact of the global economic crisis, Turkey's exports to Chad decreased by 10% during the period 2015-2016 and became 17-18 million dollars. Almost all of the products exported from Chad to Turkey in 2017 constituted the sesame seeds. On the other hand Turkey's top three export products to Chad in 2017 are food products. Chad has a great potential in agriculture, farming, energy and oil fields. The agricultural sector is the most important component of Chad's economy. The agricultural sector covers more than 75% of the workforce and the estimated arable land is about 39 million hectares. The farming sector has a very important potential for Chad with its livestock number and quality. The farming sector makes about 85% of non-oil exports. With an estimated number of cattle and sheep of about 94 million, it is estimated that the income provided by this industry is about 140 billion CFA per year. Generally, when Chad's potential to attract foreign investment is analyzed, the agriculture, farming, energy and transport sectors are seen as a new and attractive investment area for Turkish capital.

Keywords: Chad, Turkey, Economic Relations.

Relations économiques entre le Tchad et la Turquie

Résumé

Dans cette étude, les relations économiques entre le Tchad et la Turquie ont été analysées. Tout d'abord l'ouverture de l'ambassade turc à N'djaména en 2013, a apporté de nouvelles dimensions aux relations économiques entre les deux pays. En 2017 le volume du commerce bilatéral entre le Tchad et la Turquie a atteint 54 millions \$. Les exportations du Tchad ont augmenté depuis 2012, en passant de 9,6 millions de dollars à 27,3 millions de dollars en 2017. D'autre part, les exportations de la Turquie montrent une augmentation depuis l'année 2011 en passant de 5,8 millions de dollars à 19 millions de dollars en 2014. Cependant, il faut dire qu'avec l'impact de la crise économique mondiale, les exportations de la Turquie vers le Tchad ont diminué de 10% au cours de la période 2015-2016. C'est ainsi que le volume des exportations de la Turquie vers le Tchad est de 17-18 millions de dollars. La quasi-totalité des produits exportés du Tchad vers la Turquie en 2017 constitués des graines de sésame. D'autre part, en 2017 dans le domaine des exportations de la Turquie vers le Tchad, les produits alimentaires sont dans les trois premiers rangs. Le Tchad a un grand potentiel dans les domaines de l'agriculture, de l'élevage, de l'énergie et du pétrole. Le secteur agricole est le composant le plus important de l'économie tchadienne. Il faut ajouter que le secteur agricole couvre plus de 75% de la population active et les terres arables sont estimées à environ de 39 millions d'hectares. D'autre part, le secteur de l'élevage a un potentiel très important pour le Tchad avec son nombre et sa qualité de bétail. Le secteur de l'élevage réalise environ 85% des exportations non pétrolières. Avec un nombre environ de 84 million de bétail, on estime que le revenu fourni par ce secteur est d'environ de 140 milliards de FCFA par an. En général lorsqu'on a étudié le potentiel du Tchad pour attirer des

investissements étrangers, les secteurs de l'agriculture, de l'élevage, de l'énergie et de transport sont présentés comme une nouvelle zone d'investissement attrayante pour la capitale turque.

Mots-clés: Tchad, Turquie, relations économique.

Giriş

Çad, 1.284.000 Km²'lik yüzölçümü ile Afrika'nın en büyük beşinci ülkesidir. Çad Orta Afrika'da denize kıyısı olmayan bir ülke olup kuzeyinde Libya, güneyinde Orta Afrika Cumhuriyeti, doğusunda Sudan, batısında ise Nijer, Nijerya ve Kamerun yer almaktadır.

Türkiye, 2013 yılında N'djaména'da açtığı büyükelçilik ile iki ülke arasındaki ekonomik ilişkilere yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu çalışmada Çad ile Türkiye ekonomi ilişkileri konusu incelenecektir. Bu çerçevede ilk olarak Çad ekonomisi incelenip Çad-Türkiye ekonomik ilişkilerinin genel görünümü incelenecektir. Daha sonra Çad'ın Türk sermayesi çekme potansiyeli üzerine kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

1.Çad Ekonomisi

Çad, uluslararası ticarete nispeten açık bir ülkedir. Ticaret sektörü, 2011-2013 yıllarının ortalamasına göre GSYH'nın % 85,2'sini temsil etmektedir. Bununla birlikte, Çad % 14,57'lik bir gümrük tarifesi ile ithalata kapalıdır. Çad'da Orta Afrika Ekonomik ve Parasal Topluluğu'nda (CEMAC¹) uygulanan ortak gümrük politikaları uygulanmaktadır. Çad, çeşitli CEMAC kuruluşlarına üyedir (Orta Afrika Devletleri Ekonomik Topluluğu (ECCAS²) ve Sahel-Sahra Devletler Topluluğu (CEN-SAD³)). Ayrıca, Çad 1996'dan beri Dünya Ticaret Örgütü'nün (DTÖ) üyesidir. CEMAC bir serbest ticaret alanı olmasına rağmen, tarife dışı engellerden dolayı bölgedeki ticaret hareketleri zayıftır. Çad başta ABD, Japonya ve

[1] Orta Afrika Ekonomik ve Parasal Topluluğu'na (CEMAC) üye altı Orta Afrika ülkesi (Kamerun, Çad, Orta Afrika Cumhuriyeti, Ekvator Ginesi, Gabon ve Kong) bir araya gelip bir gümrük birliği kurmuşlardır. CEMAC'ı kuran antlaşma 16 Mart 1999'da N'djaména'da (ÇAD) imzalanmış ve Haziran 1999'da yürürlüğe girmiştir. Merkez yeri Bangui- Orta Afrika Cumhuriyeti'dir.

[2] Orta Afrika Devletleri Ekonomik topluluğu (ECCAS); 1983 yılında bir grup Afrika devleti tarafından kurulmuştur. 10 üye ülke vardır (Angola Cumhuriyeti, Burundi Cumhuriyeti, Kamerun Cumhuriyeti, Orta Afrika Cumhuriyeti, Kongo Cumhuriyeti, Kongo Demokratik Cumhuriyeti, Gabon Cumhuriyeti, Ekvator Ginesi Cumhuriyeti, Sao Tome & Principe Demokratik Cumhuriyeti ve Çad Cumhuriyeti). Temel amaçlarından biri de üyeler arasında uyumlu bir işbirliği sağlamak ve dinamik bir gelişme gerçekleştirmektir...

[3] Sahel-Sahra Devletler Topluluğu (CEN-SAD); uluslararası bir organizasyondur. 2 Şubat 1998'de Trablus- Libya'da kurulmuştur. 28 Afrika ülkesi üyedir.

Fransa olmak üzere birçok ülkeye petrol, sığır, pamuk ve arap zamkı⁴ ihraç etmektedir. Çad tekstil, makine, ulaşım ekipmanı, yiyecek ve sanayi ürünlerini Fransa, Çin, Kamerun, ABD, Almanya, Suudi Arabistan ve Hollanda'dan ithal etmektedir. Çad'ın ana ticaret ortakları ABD, CEMAC ülkeleri ve Avrupa Birliği'nden oluşmaktadır⁵.

ABD petrol sektörüne yaptığı yatırımlar ile Çad'ın en büyük yatırımcısı olmuştur. ABD tek başına ülkedeki toplam doğrudan yabancı yatırım (DYY) stokunun %70'ini oluşturmaktadır. Fransa ise toplam yatırım stokunun %11'ni oluşturarak ülkedeki ikinci büyük yatırımcı olmuştur. Geri kalan pay ise Malezya, Benin, Burkina Faso, Mısır, Almanya ve İtalya'ya aittir⁶.

Fransa, Çad'ın en önemli ekonomik ortaklarından birisidir. Çad ve Fransa arasındaki ikili ticaretin yıllık tutarının 211 milyon euro olduğu tahmin edilmektedir. 2016 yılında Fransa'nın Çad'a karşı dış ticaret fazlası 17,9 milyon euro'yu bulmuştur. Fransa'nın ihracatı 110 milyon euro'ya ulaşmış ve ihracatın büyük kısmını ilaç sektörü oluşturmuştur. 2016 yılında Fransa'nın toplam ithalatı 91,7 milyon euro'yu bulmuştur ve bu 91,7 milyon euro'nun 83,4 milyonu petrol ithalatından gelmektedir⁷.

Çad'da 2003 yılından beri petrol üretilmektedir. Petrol ihracatı bir konsorsiyum ESSO (Exxon- Pétronas- Chevron) tarafından yapılmaktadır. 2014 yılında 3,99 milyon ton üretim gerçekleşmiştir. 2015 yılında petrol ihracatında bir düşüş yaşanmış ve Doba Havzası'nda (Çad'ın güneyinde yer almaktadır) 3,72 milyon ton petrol üretilmiştir. Bu düşüşün sebebi ise petrol kuyularının eskimesi ve petrol fiyatlarındaki düşüştür. Yaşanan bu düşüş petrol alanında sürdürülen yeni keşif faaliyetlerini yavaşlatmıştır. Bunun sonucunda ise petrol şirketleri faaliyetlerini mevcut alanlara yönlendirmiş ve petrol fiyatındaki düşüşün yarattığı olumsuz durumu üretimi

[4] Arap zamkı; potasyum tuz, magnezyum ve kalsiyum karışımları formunda doğal karbonhidrat şeklindedir. Arap zamkı su içinde çözünür ve alkol içinde çözünmez. Arap zamkının kahverengi ve sarı yuvarlak şekli vardır ve toz veya kristaller olarak pazarlanmaktadır. Arap zamkı; tekstil alanında katılaştırma ve parlaklık için kullanılır.

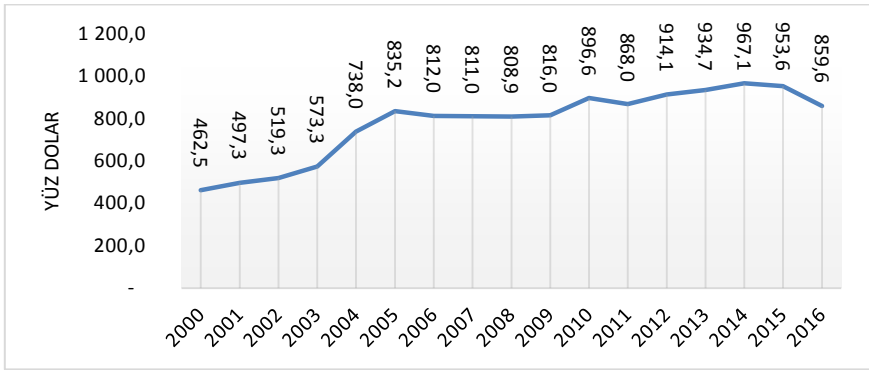
[5] Sud de France Développement, profil commercial du Tchad -Fiches Pays-, http://www.suddefrance-developpement.com/fr/fiches-pays/tchad/echanger-3.html?convertir_en_pdf=ok 20/05/2018.

[6] Ibrahim Ngouhou, Les Investissements Directs Étrangers En Afrique Centrale: Attractivité Et Effets Économiques, **PhD Thesis in Economics** Université du Sud Toulon-Var, Faculté de Sciences Économiques et de Gestion, 2008. S. 34-35.

[7] France Diplomatie, Dossiers Pays- Tchad, Relation biltérales, [http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/tchad/relations-bilaterales/](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/tchad/rerelations-bilaterales/) 20/05/2018.

artırarak (2014'te 75000 varil/gün, 2015'te 150000 varil/gün) telafi etmişlerdir.

Petrol projesi, Çad ekonomisine yeni dinamikler sağlamıştır. 2000-2016 yılları arasında Çad'da kişi başına düşen GSYH'nın oranı yükselmiştir. Aşağıda Grafik 1'de gösterildiği üzere; 2000 yılında kişi başına düşen GSYH 462 dolardır. Ancak 2003'te gerçekleştiren ilk petrol ihracatı ile kişi başına düşen GSYH 573 dolar seviyesine yükselmiş ve 2014'te 967 dolara ulaşmıştır. Fakat son zamanlarda petrol fiyatlarındaki düşüş ile birlikte Çad'ın kişi başına düşen GSYH oranı da düşmeye başlamış; 2015'te 953 dolara, 2016 yılında ise 860 dolara kadar düşmüştür.



Grafik 1. Çad'ın kişi başına düşen GSYH 2000-2016 (ABD sabit dolar 2010)

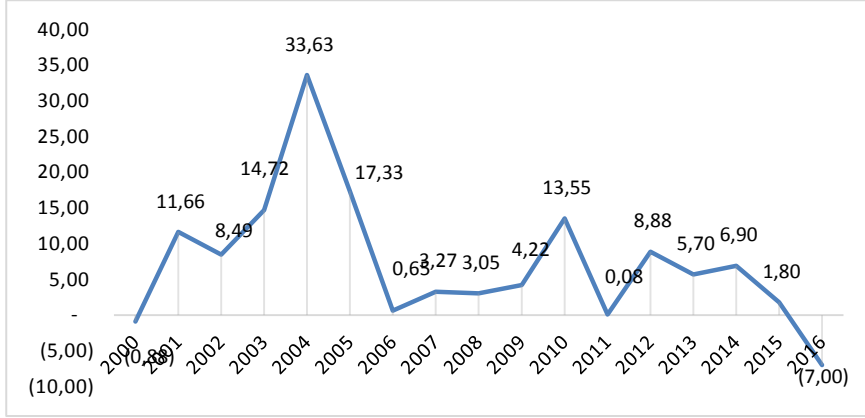
Kaynak: World Development Index(WDI) Database Archives, verilerine dayanarak hazırlanmıştır

Son yıllarda petrol alanındaki yoğun ihracat çalışmaları ile ülkenin GSYH'sının yıllık büyüme rakamları aşağıda Grafik 2'da gösterildiği üzere; 2004 yılında rekor seviyeye ulaşarak %33,63 olarak gerçekleşmiştir.

Ancak petrol ihracatının yıllık ortalaması 57 milyon varil iken, 2006-2008 yılları arasında Çad petrolü içinde su bileşenin varlığının keşfedilmesiyle ve ayrıca N'djamena'ya yapılan askeri darbe girişimi (13 Nisan 2006'da başkentte bir askeri darbe girişimi olmuş ancak başarılı olamamıştır) ile ihracatın yıllık ortalamasında %9'luk bir düşüş yaşanmıştır. Bunun sonucunda GSYH'nın yıllık büyüme rakamları 2006 yılında %0,65 seviyesinde kalmıştır.

Bütün bu olumsuzluklara ek olarak uluslararası düzeyde petrol fiyatlarındaki düşüş, Çad ekonomisini de olumsuz etkilemiştir. 2014 yılında Çad'da petrol ihracatından elde edilen gelir Çad'ın toplam ihracat gelirlerinin %90'ını, bütçesinin %60'ını, GSYH'nın ise %30'unu oluşturmaktaydı. 2015 yılında petrol gelirlerindeki

düşüşler nedeniyle Çad'ın bütçe açığının 400 milyar CFA Frangı (Orta Afrika Ekonomik ve Parasal Topluluğu ülkelerinde kullanılan para birimi) olduğu tahmin edilmiştir. Bu durum da Çad'ın ekonomik büyüme kaynaklarının çeşitliliğinin az olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla son yıllarda petrol fiyatlarındaki düşüş olgusuyla birlikte 2015'te Çad'ın GSYH'sı %1,8 büyümüş, 2016 yılında ise %7'lik küçülme ile 2000 yılından bu yana en düşük büyüme oranı gerçekleşmiştir.



Grafik 2. Çad'ın GSYH'nın yıllık büyümesi (%) 2000-2016

Kaynak: World Development Index(WDI) Database Archives verilerine dayanarak hazırlanmıştır.

Hayvancılık ve tarım sektörü (GSYH'nın %31,9'u) ve hizmetler sektörü (% 32,3) Çad'ın diğer önemli ekonomik sektörleridir. İmalat sektörü ise düşük bir öneme sahiptir ve GSYH'nın % 2,6'sını oluşturmaktadır olup şeker ve pamuk üretimine dayanmaktadır. Pamuk üretimi, 2 milyondan fazla kişinin doğrudan veya dolaylı geçim kaynağıdır.

2. Çad-Türkiye Ekonomik İlişkilerinin Genel Görünümü

Türkiye ile Çad arasındaki ilişkiler 16. yüzyıla dayanmaktadır. Türkiye, Osmanlı imparatorluğun dağılmasıyla 1913 yılında Çad ile kopan ilişkilerine, 2013 yılında N'djaména'da açtığı büyükelçilikle yeni bir boyut kazandırmış ve bu konuda Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA) ofisi Ocak 2015'te faaliyete geçmiştir. Türk Hava Yolları, Çad'a ilk uçuşunu Aralık 2013'te yapmıştır ve N'djaména'ya haftada 4 kez karşılıklı sefer düzenlemektedir⁸.

[8] Memleket.com.tr, Türkiye Çad ilişkileri, <http://www.memleket.com.tr/turkiye-cad-iliskileri-691725h.htm>, 21/05/2018.

Tablo 1. Türkiye'nin Çad'a Olan İhracat ve İthalatı (2008-2017 / milyon dolar)

Yıl	İhracat	İthalat	Dış Ticaret Hacmi	Dış Ticaret Dengesi
2008	8,872	-	8,872	+8,872
2009	4,956	29	4,985	+4,927
2010	3,323	113	3,436	+3,210
2011	5,855	30	5,885	+5,825
2012	9,739	9,662	19,401	+77
2013	12,769	11,436	24,205	+1,333
2014	19,273	16,820	36,093	+2,453
2015	17,453	21,619	39,072	-4,166
2016	18,533	23,657	42,190	-5,124
2017	17,734	27,342	45,076	-9.608

Kaynak: TÜİK (Mart 2018).

Çad-Türkiye dış ticareti oldukça düşük seviyelerde gerçekleşmektedir. Çad'ın Türkiye'ye ihracatı 2012 yılından beri artış göstermekte olup; 9.6 milyon dolar seviyesinden 2017 yılında 27,3 milyon dolar seviyesine kadar ulaşmıştır. Diğer taraftan Türkiye'nin Çad'a olan ihracatı 2011 yılından beri artış göstermekte olup; 5,8 milyon dolar seviyesinden 2014 yılında 19 milyon dolar seviyesine kadar ulaşmıştır. Küresel ekonomik krizin etkisiyle Türkiye'nin Çad'a yaptığı ihracat %10 azalarak, 2015-2016 döneminde 17-18 milyon dolar seviyesinde gerçekleşmiştir. Çad-Türkiye ikili ticaret rakamları Tablo 1'de gösterildiği üzere; 2008 yılından beri Türkiye lehinedir. Ancak 2015 yılından itibaren Çad lehine dönmüştür.

2017 yılında Türkiye'nin Çad'a yaptığı ihracatın ilk üç sırasında gıda ürünleri yer almaktadır. Söz konusu ihracat kalemi Türkiye'nin Çad'a yaptığı toplam ihracatın yaklaşık yüzde 40'ını temsil etmektedir. Türkiye'nin Çad'a yaptığı ihracatta diğer önemli kalemleri demir çelik ürünleri, makine (asansör, yürüyen merdiven, konveyör) oluşturmaktadır. Aşağıda Tablo 2'de 2014-2017 yılları arasında Türkiye'den Çad'a ihraç edilen ürünler gösterilmektedir.

Tablo 2. Türkiye’den Çad’a İhraç Edilen Ürünler (2014-2017/ milyon dolar)

Ürün (ilk 10 ürün)	2014	2015	2016	2017
Mayalar	1,083	1,940	1,317	2,802
Tarifenin başka yerinde yer almayan gıda müstahzarları	1,097	1,100	401	2,207
Makarnalar	808	1,398	1,277	2,183
Makine ve cihazlar (ekmekçilik, pastacılık imaline mahsus)	4	649	215	1,460
Buğday unu/mahlut unu	1,467	2,265	7,361	1,225
Pasta, kek, bisküvi ve diğer ekmekçi mamüller	761	452	481	734
Makinalar (asansör, yürüyen merdiven, konveyör)	5	2	22	706
Plastikten eşya taşımaya/ambalajlamaya mahsus malzemele	191	189	256	586
Ateşli silahlar (av tüfekleri)	0	0	0	445
Diğer mobilyalar (ofis, çocuk vs)	342	392	298	323
Genel toplam	19,273	17,453	18,533	17,734

Kaynak: Türkiye Cumhuriyeti Ekonomi Bakanlığı, www.ekonomi.gov.tr 25/05/2018.

Çad’dan Türkiye’ye ihraç edilen ürünlerin ise tamamına yakını susam tohumu oluşturmaktadır. Aşağıda Tablo 3’te 2014-2017 yılları arasında Türkiye’nin Çad’dan ithal ettiği ürünlerin kapsamı gösterilmektedir.

2014 yılında Türkiye, Çad’ın Djarmaya sanayi bölgesinde ruminant ihracatı için modern bir endüstriyel kompleks inşa işlemlerini başlatmıştır. Bu kompleks tasarısı, modern bir mezbahayı (70 milyon dolarlık bir proje) da içerir. Mezbaha, yılda 70000 ton et ihraç edebilir ve günde 1500 sığır, 3000 koyun ve keçi, 500 deve işleyebilir⁹.

[9] Présidence de la République Du Tchad, Coopération Tchad-Turquie, <https://www.presidence.td/fr-news-2324.html>, 25/05/2018.

Tablo 3. Türkiye'nin Çad'dan İthal Ettiği Ürünler (2014-2017/ milyon dolar)

Ürün	2014	2015	2016	2017
Susam tohumu	16,370	21,264	23,500	24,754
Pamuk (karde edilmemiş)	91	203	0	1,999
Arap zamkı	359	151	154	589
Genel Toplam	16,820	21,619	23,657	27,342

Kaynak: Türkiye Cumhuriyeti Ekonomi Bakanlığı, www.ekonomi.gov.tr 25/05/2018.

26 Aralık 2017 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın Çad'a yaptığı devlet ziyareti kapsamında Türkiye ile Çad arasında bir ekonomik forum düzenlenmiştir. Tartışmaların gündeminde, farklı alanlarda ortak iş birliği yapılması yer almaktadır. Bu ziyaret sırasında beş önemli anlaşma imzalanmıştır¹⁰:

1. Gelir vergisi ile ilgili çifte vergilendirmenin önlenmesi anlaşması
2. Gençlik ve spor alanında iş birliği anlaşması
3. Teknik iş birliği ve kalkınma protokolü
4. Yatırımların korunması anlaşması
5. İki ülkenin Dışişleri Bakanlıkları arasındaki bilgi ve iletişim teknolojileri ve diplomatik arşivlerde işbirliği yapma anlaşması

Tarım, hayvancılık, çevre, madencilik, altyapı ve enerji sektörlerinde birkaç anlaşma, henüz araştırma aşamasında yürütülmektedir.

3. Çad'ın Türk Sermayesi Çekme Potansiyeli

Çad tarım, hayvancılık, enerji ve petrol alanlarında büyük bir potansiyele sahiptir. Tarım sektörü, Çad ekonomisinin önemli bir bileşenidir. Bu sektör, işgücünün %75'inden fazlasını kapsamaktadır ve ekilebilir arazinin yaklaşık 39 milyon hektar olduğu tahmin edilmektedir (ancak sadece 2,2 milyon hektar kullanılmaktadır). Hayvancılık sektörü ise büyükbaş ve küçükbaş hayvan sayısı ve kalitesi ile Çad'a çok sayıda potansiyel sağlamaktadır. Petrol dışı ihracatın yaklaşık %85'ini hayvancılık sektörü oluşturmaktadır. Yaklaşık 94 milyon büyükbaş ve küçükbaş hayvan sayısı ile bu

[10] Tchad Infos.Com, <http://tchadinfos.com/tchad/tchad-turquie-signature-de-5-accords-majeurs/>, 25/05/2018.

sektörün sağladığı gelirin yılda yaklaşık 140 milyar CFA frangı olduğu tahmin edilmektedir. Buna ek olarak, Çad uluslararası düzeyde Arap zambının ikinci büyük üreticisidir. Arap zambı, ülkenin üçüncü büyük ihracat kalemini temsil etmektedir (petrol hariç). Bu potansiyel ile beraber Çad'da Arap zambı üretimi sınai açıdan pek gelişmiş değildir¹¹. Aşağıda tarım, hayvancılık, enerji ve taşımacılık sektörlerinin yabancı yatırım çekme potansiyeli ele alınmaktadır.

Tarım sektörü: Toplam servetin ana kaynaklarından birisidir. Ülkedeki üretim zenginliğinin %38'ini kapsamaktadır. Tarım sektörünün gelişmesine yardımcı olabilecek büyük bir potansiyel vardır: Ekilebilir arazinin yaklaşık 39 milyon hektar olduğu tahmin edilmektedir ve bunlar içinde 5,6 milyon sulanabilir arazi ve yer üstünde ve altında önemli su kaynakları bulunmaktadır. Üretim sistemi genel olarak geçimlik tarıma dayanır. Yani üretim 2-5 hektarlık bir alanda küçük aile çiftlikleri tarafından yapılan tarım faaliyetlerine dayanmaktadır¹². Ana ekinler ise: mısır, buğday, sorgum, darı, pirinç, susam, yer fıstığı, börülce, nohut, soya, biber, sarımsak, soğan, domates, mango, papaya, guava, muz, spirulina, shea fındık, Arap zambı, pamuk, şeker kamışı, tütün.

Tarım sektörü birkaç yatırım fırsatı sunmaktadır. Mısır ve pirinç üretimlerinde teknoloji kullanımına ihtiyaç duyulmaktadır. Susam işletme fabrikaları, spirulina işletme fabrikaları, yağ değirmenleri ve shea işlem birimleri, tarım ürünlerinden yağ veya benzin çıkarma işlemleri, Arap zambı üretiminin geliştirilmesi, ıslah edilmiş tohum ve diğer girdilerin üretimi (gübre, bitki sağlığı ürünleri) yabancı sermaye yatırımlarını çekebilecek projelerdir¹³.

Tarım sektörü, Türk sermayesi için cazip bir faaliyet alanıdır. Çad'da pamuk ve diğer tarım ürünlerinin üretiminde karşılaşılan en önemli sorun, finansmandır. Bu nedenle, Türk sermayesi veya Türk tarım şirketleri yukarıda sayılan yatırım fırsatları ile Çad'da yatırım yapabilme imkânına sahiptirler.

Hayvancılık sektörü: 94 milyon büyükbaş ve küçükbaş hayvan; 24 milyon sığır, 26,5 milyon koyun, 30,8 milyon keçi, 6,4 milyon deve, 1,1 milyon at, 2,8 milyon eşek sayısı ile Çad, hayvancılık üretiminde

[11] Banque Africaine de Developpement, Fonds Africain de Developpement, Republique Du Tchad, **Document De Strategie Pays (2015-2020)** , Departement Regional Centre, Septembre 2015, s. 10.

[12] République du Tchad, Ministère de l'Agriculture et de l'Irrigation, Document Cadre de Programmation Pays (CPP), Représentation de la FAO au Tchad 2012-2016, 2013,s.5.

[13] Agence Nationale des Investissements et des Exportations (ANIE), Opportunités d'Affaire au Tchad, http://anie-tchad.com/sites/default/files/useful-document/opportunités_des_affaires_au_tchad.pdf s. 12. 26/05/2018.

Sahel ülkeleri arasında çok önemli bir konuma sahiptir. Çiftlik hayvanlarının yaklaşık %80'i çok çeşitlendirilmiş mobil pastoral (göçebe, yaylacılık, yarı-göçmen) sistemi ile yönetilip büyük ölçüde doğal kaynaklara bağlıdır. Çad'ın Sahra (çöl) bölgesinde hayvancılık göçebe sistemi ile yönetilmekte ve bölgenin ana ekonomik faaliyeti sayılmaktadır. Çad'ın Sahel bölgesinde hayvancılık; yaylacılık ve Sedanter sistemi ile yönetilmektedir. Yağışlı mevsimlerde hayvanların beslenme ve sulanma koşulları oldukça yeterli olup, kuru veya kıt mevsimlerde bu durum zorlaşmaktadır. Çünkü genel olarak hayvanların beslenme ve sulanma koşulları doğal ve geleneksel bir şekilde gerçekleşmektedir. Çad'ın Sudan bölgesinde ise hayvancılık genel olarak çok yaygın, geniş ve Sedanter sistemiyle yönetilmektedir. Çad, bölgesel ticaret açısından önemli gelişme fırsatları sunmaktadır. Hayvancılık sektörünün verimliliğini artırma konusunda da önemli bir potansiyele sahiptir. Ancak Çad'da çiftçilik kısa döngülüdür ve süt üretim endüstrisi hala gelişmemiştir¹⁴.

Genel olarak, tarım ve hayvancılık sektörü Türk sermayesi için yeni ve cazip bir yatırım alanı olarak gösterilmektedir. Hayvancılık sektörü, yabancı yatırımcılara aşağıda önerilen alanlarda yatırım yapma olanağı sunmaktadır:

Modern mezbahalar ve kasaplar. Mandıracılık çiftlikleri. Tabakhane. Deri işleme birimleri. Et üretimi, depolama ve ihracatı için sığır besleme çiftlikleri. Tavuk çiftlikleri. Yerel cins genetik iyileştirme işlemleri. Çiftlik hayvanları için beslenme fabrikaları. Kouri sığırlarının (Çad gölü bölgesinde bulunan sığır, kouri sığır adını alır ve Çad'ın en iyi sığır türlerinden biridir, ancak pek ihmal edilen bir türdür) değerlendirilmesi faaliyetleri. Süt türevi ürünlerinin üretim faaliyetleri (yoğurt, peynir, tereyağı)¹⁵.

Enerji sektörü: Yenilenebilir enerji üretiminde özellikle güneş ve rüzgâr enerjisi alanında, Çad en yüksek potansiyele sahip ülkeler arasında yer almaktadır. 2012 yılı Şubat ayında N'djaména'da yapılan Uluslararası Yenilenebilir Enerji Forum'una göre; Çad yenilenebilir enerji sektöründe önemli bir potansiyele sahiptir. Ülkenin kuzeyinden güneyine, güneş yılda 275-3250 saat arasında parlamakta yani ortalama olarak günde bir metrekaare için saatte 4-6 kilowatt güneş ışını yer yüzeyine yansımaktadır. Ancak, Çad'ın yenilenebilir enerji alanındaki potansiyeline rağmen enerji sisteminde yenilenebilir enerji kullanımının seviyesi oldukça

[14] République du Tchad, Ministère de l'Agriculture et de l'Irrigation, 2013 s. 6.

[15] Agence Nationale des Investissements et des Exportations (ANIE), http://anie-tchad.com/sites/default/files/useful-document/opportunités_des_affaires_au_tchad.pdf, s.14. 26/05/2018.

düşüktür¹⁶. Dolayısıyla, güneş ve rüzgâr enerjisi potansiyeli yabancı yatırımcılara ciddi yatırım fırsatları sunmaktadır.

Taşımacılık sektörü: Bu sektörün altyapısı pek gelişmemiştir. Özellikle hava taşımacılığı ve tren hatları yoktur. Dolayısıyla, bu sektörde; mal ve hizmetlerin üretimi, işlenmesi, dağıtımı ve pazarlanması için gereken temel ekonomik altyapısının geliştirilme faaliyetleri, rehabilitasyon ve taşıma altyapı bakımının tamamlanma işlemleri (yollar, limanlar, demiryolları vb.) gibi projeler yatırımcılara ciddi fırsatlar sunmaktadır¹⁷.

Sonuç

Türkiye ile Çad arasındaki ilişkiler 16. yüzyıla dayanmaktadır. Türkiye, Osmanlı imparatorluğunun dağılmasıyla 1913 yılında Çad ile kopan ilişkilerine, 2013 yılında N'djaména'da açtığı büyükelçilikle yeni bir boyut kazandırmıştır. 2017 yılında Çad-Türkiye ikili ticaretinin hacmi 45 milyon dolara ulaşmıştır.

Çad-Türkiye dış ticareti oldukça düşük seviyelerde gerçekleşmektedir. Çad'ın Türkiye'ye olan ihracatı 2012 yılından beri artış göstermekte olup; 9.6 milyon dolar seviyesinden 2017 yılında 27,3 milyon dolar seviyesine kadar ulaşmıştır. Diğer taraftan, Türkiye'nin Çad'a olan ihracatı 2011 yılından beri artış göstermekte olup; 5,8 milyon dolar seviyesinden 2014 yılında 19 milyon dolar seviyesine kadar ulaşmıştır. Küresel ekonomik krizin etkisiyle Türkiye'nin Çad'a yaptığı ihracat, %10 azalarak, 2015-2016 döneminde 17-18 milyon dolar seviyesinde gerçekleşmiştir.

Türkiye'nin Çad'a gerçekleştirdiği ihracatta en önemli ürünler buğday, demir-çelik ürünleri, mayalar, makarnalar ve kuskustur. Çad'dan Türkiye'ye ihraç edilen ürünler arasında susam tohumu ve arap zıkkını önemli bir yere sahiptir.

Çad tarım, hayvancılık, enerji ve petrol sektörlerinde büyük bir potansiyele sahiptir. Tarım sektörü, Çad ekonomisinin bileşenleri arasında önemli bir konuma sahiptir. Tarım sektörü, işgücünün %75'inden fazlasını kapsayıp ekilebilir arazinin yaklaşık 39 milyon hektar olduğu tahmin edilmektedir. Hayvancılık sektörü ise

[16] Mbainissem Peurdoum Richard, Préparation du rapport national pour la formulation et la rédaction du Livre Blanc Régional sur l'Accès aux services énergétiques intégrant les énergies renouvelables et l'efficacité Énergétique,

Rapport National Du Tchad, Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), http://www.se4all.org/sites/default/files/Chad_RAGA_FR_Released.pdf, s. 22

[17] Perspectives économiques en Afrique 2005/2006, Edité conjointement par le Centre de développement de l'OCDE et la Banque africaine de développement, avec le soutien financier de la Commission européenne, Mai 2006, s. 536.

büyükbaş ve küçükbaş hayvan sayısı ve kalitesi ile ülkeye çok önemli potansiyeller arz etmektedir. Petrol dışı ihracatın yaklaşık %85'ini hayvancılık sektörü yapmaktadır. Yaklaşık 94 milyon büyükbaş ve küçükbaş hayvan sayısı ile bu sektörün sağladığı gelirin yılda yaklaşık 140 milyar CFA francı olduğu tahmin edilmektedir. Genel olarak, Çad'ın yabancı yatırım çekme potansiyeli incelendiğinde; tarım, hayvancılık, enerji ve taşımacılık sektörü Türk sermayesi için yeni ve cazip bir yatırım alanı olarak gösterilmektedir.

Kaynakça

Agence Nationale des Investissements et des Exportations (ANIE), Opportunités d'Affaire au Tchad, http://anie-tchad.com/sites/default/files/useful-document/opportunities_des_affaires_au_tchad.pdf s. 12. 26/05/2018.

Agence Nationale des Investissements et des Exportations (ANIE), http://anie-tchad.com/sites/default/files/useful-document/opportunities_des_affaires_au_tchad.pdf, 26/05/2018.

Banque Africaine de Developpement, Fonds Africain de Developpement, Republique Du Tchad, Document De Strategie Pays (2015-2020) , Departement Regional Centre, Septembre 2015.

France Diplomatie, Dossiers Pays- Tchad, Relation biltérales, [http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/tchad/relations-bilaterales/](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/tchad/rerelations-bilaterales/) 20/05/2018.

Mbainaissem Peurdoum Richard, Préparation du rapport national pour la formulation et la rédaction du Livre Blanc Régional sur l'Accès aux services énergétiques intégrant les énergies renouvelables et l'efficacité Énergétique, **Rapport National Du Tchad**, Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), http://www.se4all.org/sites/default/files/Chad_RAGA_FR_Released.pdf,

Memleket.Com.tr, Türkiye Çad ilişkileri, <http://www.memleket.com.tr/turkiye-cad-iliskileri-691725h.htm>, 20/05/2018.

Ngouhouo Ibrahim, Les Investissements Directs Étrangers En Afrique Centrale: Attractivité Et Effets Économiques, **PhD Thesis in Economics** Université du Sud Toulon-Var, Faculté de Sciences Économiques et de Gestion, 2008.

Perspectives économiques en Afrique 2005/2006, Edité conjointement par le Centre de développement de l'OCDE et la Banque africaine de développement, avec le soutien financier de la Commission européenne, Mai 2006.

Présidence de la République Du Tchad, Coopération Tchad-Turquie, <http://www.presidence.td/fr-news-2324.html>, 25/05/2018.

République du Tchad, Ministère de l'Agriculture et de l'Irrigation, **Document Cadre de Programmation Pays (CPP)**, Représentation de la FAO au Tchad 2012-2016, 2013.

République Française, Ministère de L'économie, La direction générale du Trésor, Les services économiques à l'étranger- Tchad, <https://www.tresor.economie.gouv.fr/Pays/tchad> 21/05/2018.

Sud de France Développement, profil commercial du Tchad -Fiches Pays-, http://www.suddefrance-developpement.com/fr/fiches-pays/tchad/echanger-3.html?convertir_en_pdf=ok 20/05/2018.

Tchad Infos.Com, <http://tchadinfos.com/tchad/tchad-turquie-signature-de-5-accords-majeurs/>, 25.05.2018.

Türkiye Cumhuriyeti, Ekonomi Bakanlığı, [www.ekonomi.gov.tr/ portal/faces/ home/ dislliskiler/ ulkeler/ulke-detay/Çad/html-viewer-ulkeler?](http://www.ekonomi.gov.tr/portal/faces/home/dislliskiler/ulkeler/ulke-detay/Çad/html-viewer-ulkeler?), 25/05/2018.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), <http://www.tuik.gov.tr>

World Development Index (WDI) Database Archives.

13. ve 14. YÜZYILDA ANADOLU'DA AHI TEŞKİLATI, ETKİSİ VE SİYASETİ

Aysel AKSOY*

Özet

Ahilik ile ilgili yapılan çalışmaların çokluğu kaynak bulmak açısından çok faydalı olmaktadır. Sosyal, ekonomik, dini, ahlaki ve siyasi etkisi bulunan ahi teşkilatının toplumdaki etkilenip aynı zamanda toplumu da etkilediği bilinen bir gerçektir. Çok farklı yönden ele alınması mümkün olan ahi teşkilatının siyasi duruşu ve etkisi de oldukça önemlidir. Bu yüzden, devletlerin oluşumunda ve geçirdikleri değişim-dönüşüm süreçlerinde ahilik teşkilatının kendini nasıl konumlandığı anlamak gerekmektedir. Bu çalışma, ahi teşkilatının siyasi yönünü ele almak üzere ortaya konulmaktadır. Çalışmada, ahi teşkilatının ne olduğunu anlamanın yanı sıra teşkilatın Anadolu'daki ekonomik, toplumsal ve bireysel etkileri irdelenecektir. Ayrıca Anadolu'da etkin pek çok alanda var olan Ahi teşkilatının siyasi yönü tartışılacaktır. Bununla beraber şu sorular üzerinde durulacaktır: Ahi teşkilatı siyasileşen bir oluşum mudur? Teşkilatın siyasi anlayışı ne / neler olmuştur? Teşkilatın siyasi tutumunu belirleyen faktörler nelerdir?

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Anadolu, Ekonomi, Siyaset, Toplum.

The Impact and Politics of Ahi-Order in Anatolia in 13th and 14th Century

Abstract

The multitude of academic studies on the ahi-order are very useful in finding sources. It is a known reality that the ahi-order, which had social, economic, religious, ethical and political effects on society, both was influenced by the society and also impressed the society. It is possible to evaluate the organization in many different aspects, but it is necessary to understand correctly the ahi-order's social position. This study comes exist to discuss the ahi-order' effects and benefits in political sphere. Also, in this study, besides understanding what is the ahi-order, this organization's economic, social and individual influences is scrutinized attentively. It is also discussed that this effective social organization's activities in political aspect. However, some different questions are argued: Is the ahi-order a political formation? What is the ahi-order's political understanding? What are the factors determining the ahi-order's political attitudes?

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, ayselaksoy12@gmail.com

Keywords: The Ahi-order, Anatolia, Economy, Politics, Society.

Giriş

13. ve 14. Yüzyıllarda Anadolu'yu anlamak için o dönemde etkin olan faktörleri irdelemek gerekir. "Anadolu'da o dönemde hangi dinamikler mevcuttur ve toplumu nasıl etkilemektedir?" sorusunu anlamak lazımdır. Bu dönemde Anadolu'dan bahsederken üzerinde önemle durulması gereken bir etken de Ahilik teşkilatıdır. Bütün oluşumlar gibi ahilik de Anadolu toplumunu dini, ahlaki, siyasi ve ekonomik yönden doğrudan etkilemiştir. Anadolu tarihini anlamak bakımından oldukça önemli olan ahi teşkilatı önemli çalışma alanlarından birisidir. Ahi teşkilatının ekonomik ve sosyal yönü başta olmak üzere pek çok yönü üzerinde önemle durulmuş; yapısı, yöntemi ve çalışmaları anlaşılmaya çalışılmıştır.

Ahi teşkilatı ile ilgili pek çok kaynak mevcuttur. İbni Batuta ve İbni Bibi'nin eserlerinde ahilik ile ilgili bilgilere ulaşmanın yanı sıra yakın dönem tarih araştırmalarında da bu teşkilatla ilgili çalışmaları görmek mümkündür. Ayrıca İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Osmanlı tarihini anlattığı eserinin ilk cildinde ahilikle ilgili değişik bilgilere rastlamak mümkünken, Fuat Köprülü, Franz Babinger'in "*Anadolu'da İslamiyet*" adlı çalışmalarında da ahilik ve anlayışı ile ilgili değişik bilgiler bulmamız mümkündür. Bu değerli bilim adamlarının çalışmalarında yer verdiği ahi teşkilatına Mehmet Genç'in "*Osmanlı Esnafı ve Devletle İlişkileri*," Yusuf Küçükdağ'ın "*Bir Sivil Toplum Kuruluşu Olarak Ahilik ve Ahi Vakıflar*" adlı eserlerinde de rastlanmaktadır. Bunun yanı sıra, Ahmet Kala, Mikail Bayram, Yusuf Ekinci ve Kayhan Atik'in de ahilik ile ilgili çeşitli çalışmaları mevcuttur.

Ahilik ile ilgili yapılan çalışmaların çokluğu kaynak bulmak açısından çok faydalı olmaktadır. Sosyal, ekonomik, dini, ahlaki ve siyasi etkisi bulunan ahi teşkilatının toplumdaki etkilenip aynı zamanda toplumu da etkilediği bilinen bir gerçektir. Çok farklı yönden ele alınması mümkün olan ahi teşkilatının siyasi duruşu ve etkisi de oldukça önemlidir. Ahi teşkilatı, ülke yönetimi ve politika ile iç içe bulunmuş, toplum içinde hemen her bakımdan zannedildiğinden daha çok etkili ve yönlendirici olmuştur.¹ Bu yüzden, devletlerin oluşumunda ve geçirdikleri değişim-dönüşüm süreçlerinde ahilik teşkilatının kendini nasıl konumlandığını anlamak gerekmektedir. Bu çalışma, ahi teşkilatının siyasi yönünü ele

[1] Mikâil Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu* (Konya: Damla Matbaacılık, 1991), 01.

almak üzere ortaya konulmaktadır. Çalışmada, ahi teşkilatının ne olduğunu anlamanın yanı sıra teşkilatın Anadolu'daki ekonomik, toplumsal ve bireysel etkileri irdelenecektir. Ayrıca Anadolu'da etkin pek çok alanda var olan Ahi teşkilatının siyasi yönü tartışılacaktır. Bununla beraber şu sorular üzerinde durulacaktır: Ahi teşkilatı siyasileşen bir oluşum mudur? Teşkilatın siyasi anlayışı ne / neler olmuştur? Teşkilatın siyasi tutumunu belirleyen faktörler nelerdir?

1.Ahilik Nedir?

Ahiliği anlamadan önce, etimolojik olarak ne anlama geldiğine bakmak gerekmektedir. 'Ahi' kelimesi görünüşte Arapça kardeş anlamına gelen 'Ah' kelimesinin mütekellim 'ya' sı ile kullanılışından ibarettir. Anadolu'da bu kelime Farsça çoğul eki ile çoğul kılınarak 'Ahiyan' (Ahiler) şeklinde kullanılmıştır.² İbni Batuta ise şöyle tanımlamaktadır: Ahıyye, kelimesinin tekili, ahi'dir. Birinci şahıs, Arapça "ah" [=kardeş] kelimesini kendiyile ilgili kılsa [kardeşim anlamında] ortaya çıkan kalıp [ahı], konumuz olan kelimenin tekil kalıbıdır.³ Ahiliğin kardeşim anlamına gelen Arapça kökenli bir kelime olduğu belirtmekle birlikte, Fransız Türkolog J. Deny ve Fuat Köprülü, Türkçe kökenli ve "eli açık, cömert, yiğit" anlamlarına gelen "akı" kelimesinin zamanla değişerek "Ahi" şekline geldiğini ileri sürmektedirler. Divân-ı Lügâti't-Türk'te de "Ahi" kelimesinin eli açık, cömert anlamına gelen "akı" kelimesinden türediği kaydedilmektedir.⁴

Görüldüğü gibi "Ahi" kavramı anlam itibari ile tartışmalı bir boyutta ilerlemektedir. Ancak önemli olan ve üzerinde durulması gereken nokta ise bu kelimenin teşkilatta nasıl vuku bulduğudur. Yani, kelimeyi kendini tanımlayıcı bir sıfat olarak kullanan ahi teşkilatının üyelerinin onu hangi amaç için kullandığı anlaşılmaya çalışılmalıdır. Mesela, "Ahi" olan bir kişi, bu sıfatı kullanarak nasıl bir duruşa sahip olduğunu gösteriyordu? Bu soruyu anlamak "ahi" kavramının hangi kökenden geldiğini açık bir şekilde anlamak konusunda yardımcı olabilir. Ya da bir ahi teşkilatı üyesi hangi değerlere sahiptir ki bu sıfatı kullanma veya bu sığata layık olma hakkı verilmiştir kendisine. Bunu anlamak esasında o kadar kolay olmayacaktır ancak anlamaya çalışmak önemlidir. İlk aşamada, "Ahi"

[2] Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, 03.

[3] İbn Batuta, *İbn Batuta Seyehatnamesi*, C.1, Çev., Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 403-404.

[4] Adnan Gülerman ve Sevda Taştekil, "Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri," *Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, Gelenek Görenek ve İnançlar Dizisi* 194/ 16 (1993): 2.

kavramının üstlendiği anlamın ne olduğunu zihinde oturtmak için teşkilattaki bazı anlayışları, idealleri bilmek gerekebilir. Bu anlayışlardan ilki ve en önemlisi “Fütüvvet” anlayışdır.

Fütüvvet, İslamiyet’in tesirinde aşiret hayatından yerleşik hayata doğru evrilen Arap toplumunda göçebe aşiret dönemlerine ait Arap kültürünün - asil insan- idealinin karakterleri olan konukseverlik, cömertlik ve yiğitlik gibi değerlerin yeni yapıdaki yansımaları olarak müteâla edilebilecek olan toplum ideolojisinin adıdır.⁵ Bu “Futuvva” (Yiğitlik ve Cömertlik) mefkûresinin daha ikinci hicri asırda özellikle Horasan ve Maverâünnehir’de İranî bir şekle bürünerek etkili olduğu ve yaygınlaştığı bilinmektedir. Arapların “Feta” (Yiğit) dediği bu ideal insan tipine, İranlılar “Cevan-merd”, bunların mesleğine de “Cevan-merdi” diyorlardı.⁶ Anlaşıldığı üzere, İslam coğrafyasında etkisini gösteren bu anlayış İran topraklarında ve Anadolu topraklarında farklı isimlerde ama aynı anlam içeriği ile kullanılmaktaydı. Muhtemelen hicri II. asrın sonlarından itibaren İslam kültürü dairesine giren Türkler de Arapların “Feta” İranlıların “Cevan-merd” dedikleri bu ideal insan tipine “Akı”, mesleğe de “Akıllık” diyorlardı. Akılığın gereği olarak “Akıların” birbirlerine karşı kardeşçe muamelede bulunmalarından dolayı bu kelime zamanla yerini Arapça’nın “Ahi” (Kardeşim) kelimesine bırakmış olduğu anlaşılmaktadır.⁷ Esasında, bu ideolojinin kahramanı olan “Fata” (feta), eski Arabın zihninde yaşattığı asil ve kâmil insanı ifade etmekteydi. Bu kahraman, birisi misafirperverlik ve sehavet (cömertlik), diğeri şecaat (cesaret-kahramanlık) olmak üzere iki vasıf ile temayüz etmişti.⁸ Görüldüğü gibi, “Ahi” anlamı itibari ile aslında kardeşlikten farklı bir kasıt için kullanılmaktadır. Yukarıdaki bilgilerden yola çıkarsak başladığımız noktaya şöyle bir çıkarımla dönmemiz mümkündür: “Ahi / Ahilik” kelimesi aslında Türkçe anlamı ile ortaya çıkmıştır ancak kültürel ve coğrafi etkileşim sonucunda telaffuzunun da değişmesiyle çok anlamlı bir hâl almıştır. O halde; Ahiliği, Türk kültürünün fütüvvet anlayışı olarak tanımlamak yersiz olmasa gerek. Ayrıca kendisine has şekilde vuku bulduğunu da belirtmek gerekir.

Ahilik, Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş Türk fütüvvet hareketi diyebileceğimiz kuruluşun adıdır. H. VII. asır başlarında 34. Abbasi Halifesi en-Nasır İ-Dinillah’ın kurduğu Fütüvvet Teşkilatına

[5] Sebahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992), 29-30.

[6] Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı’nın Kuruluşu*, 4.

[7] Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı’nın Kuruluşu*, 4.

[8] Franz Taeschner, “*İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)*”, Çev. Fikret İşıltan, İ.Ü.İ.F.M., C: 15, S: 1-4, 1953-1954, s. 5.

bağlı olarak kurulmuş, o dönemdeki Anadolu'nun sosyal, siyasi, kültürel, sınai ve ticari şartları içinde ve bu şartların etkisi ile Türklere has zevk ve selika ile İslam Dünyası'nın hiçbir yerinde görülmeyen bir şekilde ve istikamette gelişme göstererek teşekkül etmiş ve bir esnaf ve sanatkârlar teşkilâtı haline gelmiştir.⁹ Hiç şüphesiz toplumsal ihtiyaç doğrultusunda meydana gelmiştir ve çeşitli alanlarda ihtiyaçları gidermek ve eksikleri tamamlamak amacı gütmüştür. Mefkûre ve çalışma tarzı itibari ile topluma hizmet sunma ülküsüyle özel yönetmeliklerde (Ahi Şecere-nâmeleri ve Ahi Fütüvvet-nâmeleri) belirtilen iş ve ahlak disiplini, şeyh, usta, çıрак, kalfa hiyerarsisi içinde çalışmayı ibadet zevki haline getiren sınaî, ticari, siyasi, askeri, sosyal ve kültürel faaliyetlerde bulunan bir teşkilâtır.¹⁰ Bunun yanı sıra, Ahi birlikleri, köklü kültür ve değişmelerin yaşandığı bir dönemde, birbirlerine karşı çatışmacı tavır alan grupları uzlaştırmak, zayıflayan aşiret bağlarının yerine yerleşik hayat tarzına uygun koruyucu değerler meydana getirmek, Bizanslılara karşı Müslüman-Türk esnaf-sanatkârlarının menfaatlerini korumak ve toplumda huzurun sağlanmasına yardımcı olmak amacıyla kurulmuştur.¹¹ Ahilik teşkilatının toplumsal amaç için kurulduğunu ve bunun için bazı düzenlemeler yaptığını görmekteyiz. Toplumsal düzeni ve insani ilişkileri daha iyiye götürme çerçevesi etrafında çalışmalar yapmaya gayret ettiği açıktır. Ahilik teşkilatının çalışmalarına ve etkilerine bakarak toplumda nasıl bir oluşum olduğunu anlamamız önemli ve gereklidir.

Ahilik teşkilatının toplumda önemli alanlarda etkisinin olduğu bilinen bir gerçektir ancak bu etkilerinden önce Ahilik teşkilatı ile ilgili bilinmesi gereken bir husus Ahi teşkilatının Anadolu'daki konumunun ne olduğunu anlamaktır. Oluşumun konumunun ne olduğunu anlamak, amacının ve konumunun ne kadar paralel olduğunu değerlendirmek açısından yardımcı olacaktır. Ahilik teşkilatına baktığımız zaman bulunduğu konumu eğitim merkezi gibi değerlendirmemiz mümkündür çünkü yaptığı çalışmaların çoğunu bireyleri dini, ahlaki, ekonomik yönden geliştirmek suretiyle ortaya koymuştur. Toplumsal refahı amaçlayan bir oluşum olmanın yanı sıra bireysel erdem ve özveriye temel esas olarak alan bir çeşit eğitim kurumu veya oluşumu gibidir. Anadolu'da o dönemde eğitim rolünü üstlenen en önemli oluşum, Ahilik teşkilatıdır demek yanlış olmaz. Çünkü Ahilerde eğitim faaliyetleri tamamen hayata dönük olarak İslam Dininin eğitime verdiği önem çerçevesinde iş dışında ve iş

[9] Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, 5.

[10] Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, 5.

[11] Yusuf Ekinci, *Ahilik*, 10. Baskı (Ankara: Özgün Matbaacılık, 2008), 72.

başında düzenlenmektedir. İslam Dininin üzerinde önemle durduğu ilke her iki dünya hayatını kazanabilecek "iyi insan" yetiştirmektir.¹² Ahilikte eğitim, daima ön planda yer almış ve mesleki eğitim çerçevesinde çırak ve kalfaların yanı sıra ustaların yetiştirilmesine de önem verilmiştir. Nitekim kişinin usta olmasından sonra da yeni bazı şeyler öğrenmesine çalışılması, bunun en güzel göstergesidir. Çırak ve kalfa eğitimi dükkânlarda tezgâh başında; ustanın (yetişkinin) eğitimi ise, esnaf ileri gelenlerinin gözetiminde kadı, müderris gibi ileri gelenleri tarafından yürütülmüştür. Başlıca eğitim yerleri arasında; esnafın kendi iş yerleri, mahalle ve köylerdeki Yaren Odaları ile medrese gibi ilim ocakları sayılabilir.¹³ Görüldüğü gibi Ahi teşkilatı hem teknik hem de ilmi eğitime odaklanmıştır. Bireyi merkeze alan ve öncelikli olarak bireysel eğitime önem veren Ahi teşkilatı toplumsal eğitimi de bu yolla gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Var olduğu her alanda öğrenme-öğretme ilişkisine ağırlık veren teşkilatın kendini konumlandığı noktayı eğitim alanı olarak kabul etmek yanlış olmaz.

2. Anadolu'da Ahi Teşkilatı'nın Etkileri Nelerdir?

Ahi teşkilatını incelerken, teşkilatın yapısını daha iyi anlamak için Anadolu'da oluşturduğu etkileri bilmek gerekir. Ahi teşkilatının varlığını ve nasıl kabul gördüğünü zihni bir zemine oturtmak için "Hangi alanlarda nasıl bir etki oluşturmuş ve bulunduğu yerlerde değişim-dönüşüm meydana getirmiş midir?" sorusuna cevap bulmaya çalışmak lazım. Hiç şüphesiz, Anadolu'da Ahi teşkilatından bahsederken tek yönde değerlendirmek doğru olmaz. Teşkilat pek çok yönden etkisi olan bir oluşumdur. Ahi teşkilatının etkileri üzerinde dururken özellikle ekonomik, toplumsal ve bireysel yönden değerlendirmek nasıl bir dinamik olduğunu idrak etmek açısından önemlidir.

Öncelikle ekonomik etkisine değinmek mümkündür. Ahilik, fütüvvet Teşkilatından farklı olarak Anadolu'da sınaî ve ticari bir mahiyet kazandığı gibi, bu kuruluşa mensup olanların iş yeri, atölye, tekke ve zaviyelerinde mesleki eğitim ve öğretimin sürdürüldüğü bir ocak olma özelliği de kazanmıştır.¹⁴ Ahiliğin Selçuklu Anadolu'sunda göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçişi hızlandırması ve şehirçilik üzerindeki olumlu katkılarının yanında şehirleşmeyle birlikte ekonomik yaşam üzerindeki etkileri de sonraki dönemde belirleyici

[12] Fahri Kayadibi, "Anadolu Selçuklu Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim," 179. Erişim, 19 Aralık, 2017. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/101044> .

[13] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 6.

[14] Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, 6.

oldu. Beylikler döneminde özellikle Konya, Kayseri, Sivas gibi gelişmiş kentlerin belli yerlerinde çeşitli zanaat dallarında uzmanlaşan açık ve kapalı çarşılar vardı. Onlar buralardaki dükkânlarında çalışırdı.¹⁵Toplumun ekonomik hayatını elinde tutan bir kuruluş olduğu açıktır. Ahi teşkilatının belirli bir tüccar-zanaat ağı oluşturarak hem toplumdaki ekonomik ilişkileri kolaylaştırdığını hem de toplumun ihtiyacı olan zanaat alanlarında çalışmaları yoğunlaştırarak toplumun ekonomik ihtiyacına cevap bulmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Şehirlerde uygulanan ekonomik ilişkilerde Ahi teşkilatının etkisi açık şekilde fark edilir. İşin nasıl yapılacağı, ne şekilde yapılacağı ve ne oranda yapılacağı teşkilat tarafından ayarlanarak bir düzene oturtulurdu. Örneğin; Birlik mensupları kabiliyetlerine en uygun bir işte çalışır, başka ikinci bir iş peşinde koşmazlardı. İnsanların iş değiştirmeleri veya birden fazla işle uğraşmaları hoş karşılanmazdı. Ahilikte iş değiştirmeme, sanatkârın bütün düşünce ve gayretiyle kendisini işlerine vermelerini sağlamıştır.¹⁶ Bu şekilde toplumdaki ekonomi ahlakını ve anlayışını koruyup, belirli prensiplere oturtarak toplumda ekonomik gelişimi sağlamak açısından faydalı olmuştur.

Ayrıca, Ahi birliklerinde “can ve mal beraberliği” olarak ifade edilen dayanışma duygusu o kadar ileriye götürülmüştür ki, ahinin kazancının, geçiminden arda kalanını bütünüyle fakirlere ve işsizlere yardım için kullanmaları ahlak kuralı haline gelmişti.¹⁷ Ahi birliklerinde dayanışmanın en güzel örneği *Orta Sandıkları*'nda görülür. Teşkilatta “kazancın şahsiliği” prensibine bile pek rastlanmaz. Teşkilat üyesi olan esnaf ve sanatkârın kazancı bütünüyle kendine ait değildir. Bu kazanç şahsi olmaktan çok teşkilata ait genel sermayeyi meydana getirmektedir. Teşkilatın Orta Sandığında toplanan bu sermaye ile herkese dağıtılacak şekilde alet ve hammadde alınmakta, tezgâhlar kurulmakta, tereddütlü fertlere teşebbüs cesareti verilmekte, bir yandan da ihtiyacı olanlara yardım edilmekteydi.¹⁸ Bu şekilde ticarete kontrolü sağlayarak hem daha adil hem daha dayanışma odaklı bir ekonomik disiplin ve düzen meydana getirmektedir.

[15] Namık Sinan Turan, *Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci*, 166. Erişim 21 Aralık 2017. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/9098>.

[16] Nurettin Öztürk, *Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi*, 6. Erişim 22 Aralık 2017. <http://ahilik.net/wp-content/uploads/2010/09/sosyalguvenlik.pdf>.

[17] Öztürk, *Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi*, 7.

[18] Yusuf Ekinci, *Ahilik*, 3. Baskı (Ankara: Sistem Ofset, 1991), 13-14.

İkinci olarak, Ahi teşkilatının toplumsal etkilerinden bahsetmek gerekir. Toplumun yapısına uygun olan ve toplumda önemli ölçüde kabul gören bu teşkilatın muhakkak toplumun faydasını gözeten yönleri de vardır. Değınmemiz gereken nokta da toplumsal faydayı nasıl gözettiğı ve nasıl etkilediğı meselesidir. Ahiler, dayanışmacı bir ruh yapısına sahiptir. Zengin ile fakir, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, millet ile devlet, kısaca toplumun bütün fert ve kurumları arasında iyi münasebetler kurarak herkesin huzur içinde yaşamasını sağlamak, Ahi birliklerinin başta gelen amaçları olmuştur.¹⁹ Yani, ekonomik adaletin yanında toplumsal adaleti de sağlamaya çalışan bir kurumdur. Bu şekilde daha huzurlu ve daha güvenilir bir toplum oluşturmayı amaçladığını söylemek doğru olacaktır. Bunun yanı sıra, toplumda mevcut olan farklılıkların, toplumsal grupların arasında dengesizlik ve gerilim yaratmaması için çaba harcamıştır. Toplumda muhtelif statülerin ortaya çıkmasını, bazı insanların fakir bazı insanların da zengin olmasını Ahilik normal karşılar. Ancak, Ahilik güçlünün zayıfı ezmesine veya bir kimsenin haksız kazanç sağlamasına karşıdır. Toplumda böyle bir huzur ortamının hazırlanması için birçok düzenlemeler yapılmış ve teşkilat kurulmuştur.²⁰ Anlaşılacağı üzere, Ahi teşkilatı toplumda adil düzen olması ve insanların birbirlerine karşı tutundukları tavrın daha insancıl olması için düzenlemelere gidip toplumsal huzuru tesis etmeye çalışmıştır. Yani, Ahi teşkilatı toplumun ortak anlayış içinde olması için bazı düzenlemeler yapıp, prensipler ortaya koyarak toplumda dayanışma kültürünün yaygınlaşmasını ve etkin bir şekilde uygulanmasını sağlamıştır.

Ayrıca, "misafirperverlik" kültürünün de toplumda büyük ölçüde yerleşmesini sağlamıştır. Bölgelerine gelene yabancıları en iyi şekilde ağırlamayı kendileri için şerefe kabul eden bir anlayışa sahiplerdi. Buna örnek olarak İbn Batuta'nın bahsettiğı olayı anlatabiliriz. İbn Batuta, seyahatnamesinde Ahi teşkilatının misafirperverliğini şöyle anlatmaktadır: " "Bu adamlar yiğit ahılardır!" Bizimle ilk karşılaşanlar Ahi Sinan'ın adamları, sonradan onları durduranlar ise Ahi Tilman'ın gençleriymiş. Her iki taraf da bizim kendi yanlarında konuk olmamızı istiyorlar, bu yüzden çekişiyorlarmış. Gösterdikleri yüksek misafirperverliğe şaşmamak mümkün değil!"²¹ Görüldüğü gibi, Ahi teşkilatının misafirperverlik anlayışı adeta bir yarışa dönüşmektedir. Gelen misafiri en iyi şekilde ağırlamak bir saygınlık meselesi gibi algılanabilir. Ama toplumsal alana ne getirdiğine dikkat

[19] İkinci, *Ahilik*, 10. Baskı, 76.

[20] İkinci, *Ahilik*, 10. Baskı, 76.

[21] İbn Batuta, *Seyahatname*, 409.

etmek gerekir. Böyle bir anlayışın toplumsal erdemi artırması ve yaşanılabilir bir toplum meydana getirmesi kaçınılmazdır.

Bunun yanı sıra, Ahi teşkilatının yaptığı düzenlemeler toplumsal aşırılıkların ve yozlaşmaların da engellenmesini sağlamaktadır. Ahinin doğru olması, emeğinin hakkı olandan fazlasını kapmaması, hakkı olmayana göz dikmemesi anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, burada kastedilen doğruluk, Ahinin içindeki doğruluğudur. Ölçüsü gelenek, görenek ve otorite tarafından belirlenmiştir.²² Örneğin; insanların kendi mesleklerini icra ederken kazanç sağlamak adına Ahi ahlak kaidelerine aykırı düşünce ve davranış içinde bulunmamalarının istenmesi mevcuttur. Ahi birliklerine üye olmayacak olanlar belli bir mesleğin mensupları değil, Ahi ahlak kaidelerine aykırı işleri (falcılık, dolandırıcılık vb.) yapanlarla mesleklerini icra ederken ahlak kaidelerine aykırı düşünce ve davranış içinde bulunanlar aynıdır.²³ Bu şekilde, Ahi teşkilatı, üyelerine belirli ahlak kurallarına uyulması gereken bir çerçeve belirlemiştir. Bu sayede, mensupların belirli misyonu yüklenmelerini ve ahlaki bir duruşa sahip olmalarını önceleyerek onları toplumsal hayata dâhil etmiştir. Böylece, hem ahlaki yozlaşmanın önüne geçmeye çalışmıştır hem de toplumsal ahlaka rahat adapte olan ve ona kolay uyum sağlayan bir grup meydana getirmiştir. Bu da teşkilat mensuplarının, buldukları gruba ve topluma kendilerini daha çok ait hissetmelerine yol açmıştır. Böyle bir anlayışın olduğu toplumsal hayatta da birlik ve beraberlik anlayışının olması çok mümkündür.

Üçüncü olarak da, Ahi teşkilatının bireyler üzerindeki etkisinden bahsetmek gerekir. Nihayetinde, toplumu refaha ulaştırmak yolunda önemli etkisi olan bir oluşumun, bireyler üzerindeki etkileri de muhakkaktır. Ahi teşkilatının birey üzerindeki etkilerinin temelde üç esas üzerinde durduğunu söylemek mümkündür: Dürüst, namuslu, üretken bireyler yetiştirmek, meslek ve sanat becerisi olan bireyler yetiştirmek, kültür ve sanat erbabı yetiştirmek.²⁴ Böyle bir amacı olan kurumun da elbette üç noktada etkisi görülmektedir. İlki, ahlaklı bireyler yetiştirmektir. Aslında, bu ahlaki formları Fütüvvet anlayışından gelen Ahi teşkilatında, bireyin ahlaklı olması hepsinin öncesinde gelmektedir çünkü İslam eğitiminin amacı bireyi ve toplumu ıslah etmek suretiyle bireyi her türlü kötülükten korumak

[22] Gülerman ve Taştekel, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 57.

[23] İkinci, *Ahilik*, 10. Baskı, 83.

[24] Muhittin Şimşek, *TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması, Ahilik* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2002), 134, Yönetim Dizisi:21, 25.

ve iyi insan yetiştirmektir.²⁵ Bu noktada unutulmaması gereken en temel husus, ahiye çalışmak ve bir sanat sahibi olmanın emredilmiş olmasına rağmen, üretimin kanaat ve tevazu ölçülerine bağlı olarak ve hırs, tamah gibi duygulardan uzak şekilde yürütülmesinin benimsenmiş olmasıdır.²⁶ Fütüvvet anlayışına sahip olan teşkilat, önceliği dini eğitim üzerinden vererek ahlaklı bireyler yetiştirmeyi amaçlamıştır. Ahilik teşkilatında bireylere sadece mesleki bilgiler değil aynı zamanda dini, ahlaki, askeri, sanatsal ve toplumsal bilgiler de verilmiştir. Ahilikte bilinçli insan yetiştirilmeye özel bir önem verilmiştir.²⁷Bunun için tekke ve zaviyelerin kullanıldığı pek çok kaynakta geçmektedir. Tekke ve zaviyelerde dini ilmi öğrenen gençler öğrendiklerini orada uygulamaktadırlar. Buna İbni Batuta da eserinde değinmektedir. Misafir olarak kendisini ağırlayan bir ahi grubunun tekkesinde kaldığından bahseder ve güzelce ağırlandıktan sonra hafız gençlerin Kuran okuduklarını ve sema ettiklerini söyler.²⁸ Böylece anlarız ki, Ahi üyeleri tekke ve zaviyelerde dini ilim öğrenmektedirler. Ayrıca ilim öğrenirken bir yandan da zikir halkası veya zikir meclisleri oluşturmakta, bir çeşit zikir icra etmektedirler. Bunun dışında, şehirlerden köylere, ülkenin en ücra köşelerine kadar yayılan bir zaviye (toplantı ve konuk evi) ağı oluşturulmuştur.²⁹Bu da, buralarda ilmi eğitimlerin varlığını ve yaygınlığını göstermektedir. Böylece, çok geniş alanda dini bilgisi ve pratiği olan gençler yetiştirilmiş olmaktadır. Üçüncü nokta ise, becerisi olan ve becerisini kullanabilen bireyler yetiştirmektir. Ahi teşkilatında, kişilerin bireysel yeteneklerine göre usta çıracak ilişkisine dayanan bireysel eğitim amaçlanırdı. Ahi birliklerinde çıracaklar, bugünkü tabiriyle tam bir öğrenci muamelesi görürlerdi. Usta ile çıracak arasındaki münasebet, hoca ile talebe arasındaki münasebet gibiydi. Usta bütün gücüyle mesleğini çırağına öğretmek ve aynı zamanda onu iyi bir insan ve iyi bir vatandaş olarak yetiştirmek gayreti içindeydi.³⁰Ayrıca, bir Ahi iş yerinde belirlenen kaidelere tam riayet sağlamak için o iş yerinde sanat öğrenmeye talip olan çıracak, yamak ve kalfalar balarındaki ustaya bir müridin şeyhe intisap etmesi gibi

[25] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 61.

[26] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 57.

[27] İbrahim Durak ve Atilla Yücel, "Ahiliği sosyo-ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2010, C.15, S.2, 154.

[28] İbn batuta, *Seyahatname*, 409.

[29] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 47.

[30] Ekinci, *Ahilik*, 10. Baskı, 70.

intisap etmek durumundaydılar. Tasavvufi eğitimde olduğu gibi, Ahi iş yerlerindeki eğitimde de çırak, yamak ve kalfalar dini ve ahlaki bilgilerle teçhiz edilir ve bunun uygulamasına titizlikle riayet edilirdi.³¹ Böylece kabiliyeti ve becerisi olan bireylere hem kendilerini geliştirme fırsatı verilir hem de iş ve toplumsal hayata dâhil edilirdi.

3.Ahi Teşkilatı Siyasileşti mi?

Toplumun pek çok alanında etkili olan Ahi teşkilatının siyasi etkisini ve duruşunu da incelemek gerekir. Özellikle siyasi olarak birliğin olmadığı dönemlerde oldukça etkili bir oluşum halini almıştır. XI. ve XIII. yüzyıl Anadoluşunda, önemli tarihsel gelişmelerde yer alan Ahi birlikleri Selçuklulara karşı Karamanoğulları'nı desteklemişler ve onlarla sürekli bir uzlaşma içinde olmuşlardır. Kuşkusuz böyle bir anlaşmanın temel sebebi, Karamanoğulları'nın göçebe toplum değerlerine bağlı, Bâtını ideolojiyle ilgili Türkmen kitlelerinden meydana gelmesi ile Ahi birliklerinin yerel otorite birimleri olarak, merkezi otorite yapısına zıt eğilimlere sahip olduğu öne sürülmektedir.³²Yapılan incelemeler, ilk Ahi birliklerinin ahlaki ve siyasi fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim bu birlikleri meydana getiren kitleler, Fütüvvet ideolojisinin geliştirdiği ahlaki esaslara yakın olmuşlardır.³³ Bu bağlamda, Ahi teşkilatının siyasileşip siyasileşmediğini daha iyi anlamak için siyasi anlayışını, otoritelere bakışını ve siyasi tutumunu irdelemek gerekir.

İlk olarak, Ahi teşkilatının siyasi anlayışının ne yönde olduğunu anlamak lazımdır. Ahi teşkilatı üyeleri her zaman devletin yanında olmuşlar, devlete her yönüyle yardımcı olmuşlardır. Yeri geldiği zaman idareci, yeri geldiği zaman asker olarak devlete hizmet etmişlerdir.³⁴ Dini ve tasavvufi kültürleri gereği, İslamlaştırma faaliyetlerinde faal rol almak eğilimindeydiler. Bu nedenle fetihlere katılmışlar, özellikle de istihbarat sağlamada önemli hizmetler görmüşlerdir. Yine ordunun ihtiyaç duyduğu ikmal maddelerini sefer yolu üzerinde temin ederek, sefer yolu üzerindeki kilit noktaları ordunun gelişinden önce ele geçirerek ve dervişlerin fethedilecek yerlerdeki halk arasına katılmak suretiyle onların gönüllerini kazanıp

[31] Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, 150.

[32] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 25-26.

[33] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 25.

[34] Kayhan Atik, *Ahilik ve Siyaset*, 57. Erişim, 23 Aralık 2017. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/66690> .

ordunun gelişine zemin hazırlamak şekillerinde devletin gücüne ve bekasına katkıda bulunmuşlardır.³⁵

Devlet ile olan ilişkilerini sadakat çerçevesinde ve bağlılıkla sürdürdüklerini söylemek mümkündür. Anlaşıldığı üzere devlete bağlı ve ona yardımcı olacak şekilde yapılanma mevcuttur. Daha önceki bilgi ile de ilişkili olarak şunu söyleyebiliriz: Ahi teşkilatı farklı devletlerle olan ilişkilerinde bir safta durmuşlardır. Tarafında oldukları devlete de bağlılık ve sadakati devam ettirmişlerdir. Savaş dönemlerinde de ellerinden gelen desteği sağlamışlardır. O halde siyasi anlayışları, devletle zıt düşmeden ve devletin yararına olacak şekilde yol, yöntem izlemek olmuştur denilebilir. Bu şekilde siyasi anlayışı, devlete ve müesseselerine sahip çıkmak olarak belirlenmiştir. Devlete sahip çıkarak, onun iyileşmesine destek olmak temel anlayışı olmuştur. Siyasi olarak devlet kurmak gibi bir amaçtan ziyade var olan devletin salahiyeti için çalışmayı amaçlamışlardır ve siyasi bir güç olup yeni bir devlet kurmak amacını gütmemişlerdir. Eğer böyle bir amaçları olsaydı, ülkenin pek çok yerinde kendisine uyulan bir teşkilatın bunu yapması çok da zor olmazdı zaten. Ancak böyle bir gaye olmadığı için, bu yönde bir çatışma da meydana gelmemiştir.

İkinci olarak, ahi teşkilatının otoritelere bakışına değinmek gerekir. Ahiler otorite sahipleri ile nasıl bir ilişki içindeydi onu anlamak önceliklidir çünkü siyasi gücü olan otorite sahibi kişilere bakışını anlarsak siyasi tutumunu da daha doğru değerlendirebiliriz. Baktığımız zaman, beylikler döneminde Ahi birlikleri hemen her şehir ve kasabada yerel otorite birimleri olarak yönetimi ele geçirmişlerdir.³⁶ Aynı zamanda daha büyük güçlerle de uzlaşmacı ve çıkarıcı ilişkilerini devam ettirmişlerdir. Örneğin, Osmanlı Devleti'nin ilk padişahı olan Osman Gazi'nin, Şeyh Edebali'nin kızı Malhun Hatun ile evlenmesi sonucunda Ahi birlikleriyle Osmanlı ailesi arasında bir kan bağı kurulmuştur.³⁷ Ertuğrul Gazi'nin 1281'de ölümü üzerine yirmi üç yaşında beyliğin başına geçen Osman Gazi'nin Ahi reislerinden olup Eskişehir'in İtburnu mevkiinde tekkesi bulunan Şeyh Edebali'nin kızı Malhun Hatun'a talip olması, akrabalık bağıyla

[35] Anzavur Demirpolat ve Gürsoy Akça, Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları, 365-366. Erişim, 24 Aralık 2017. <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/viewFile/275/265>.

[36] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 26.

[37] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 26.

bunların gücünden yararlanma³⁸ gibi bir durumu meydana getirmiştir. Baktığımız zaman, Ahi teşkilatının var olan siyasi otoritelerle oldukça yakın ilişki kurma girişimleri olduğunu görebiliriz. Onlarla olan ilişkilerini akrabalık ilişkilerine dayandırarak siyasi etkisini artırmış olma ihtimali olduğu gibi kendi varlığını muhtemel tehlikeden korumak gibi bir amacı da olabilir. Ayrıca, 1192 yılında, Anadolu Selçukluları döneminde de Gıyasettin Keyhüsrev ile Rükneddin Şah arasında taht kavgası meydana geldiğinde Ahi teşkilatının araya girdiğini görmek mümkündür. Konya'daki Ahi ileri gelenler Süleyman Şah'a elçi göndererek, muhasaradan vazgeçerse sefer masrafının üç taksitle ödeneceğini belirttiler. Eğer ülkeyi almakta kararlı ise, Sultan'a, çocuklarına, taraftarlarına ve hazinesine dokunmayacağını ve Sultan'ın istediği yere gitmekte serbest olduğu hususunda güvence ve ahidnâme vermesini istediler. Bu hadisede Ahiler önemli rol oynadı. Bu hadisede Ahiler, Gıyasettin Keyhüsrev'in tarafında olmuşlar ve Konya'yı teslim etmemek üzere sonuna kadar çalışmaya kendi aralarında söz vermişlerdir.³⁹ Esasında, bakıldığı zaman Ahi birlikleri, toplumun huzuru için uzlaşmacı ve uzlaştırıcı bir tutum içinde⁴⁰ olmuştur demek isabetli olur. Yani, Ahi teşkilatı buldukları bölgedeki güçlü otoriteler arasında da uzlaşmacı bir tutum sergilemektedir. Bölgenin huzuru ve refahını öncelendiği anlaşılan Ahi teşkilatının siyasi otoritelere bakışı, onlardan çıkar sağlamak mahiyetinde değil, onların bölgenin emanetçisi olduğunu hatırlatmak ve bu yönde muamelede bulunmak şeklindedir. Onlara göre beyler arasında uzlaşma olmalı ve toplumsal düzen aksamamalı demek yanlış olmasa gerek. Aslında buradan, Ahi teşkilatının otoritelere bakışını anlamanın yanı sıra güce ve güç sahibine bakışını da anlamamız mümkündür. Yerel otoritelere karşı uzlaşmacı bir tavır ve anlayışı ile birlikte güce ve güç sahiplerine de uzlaşmayı temsil etmeleri gerektiği inancı ile yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Üçüncü olarak da, Ahi teşkilatının siyasi tutumunun nasıl olduğuna bakmak gerekmektedir. Ahiler, Selçuklular döneminde hükümdarların izledikleri siyaseti benimsemedikleri halde, iç ve sınır bölgelerinde ortaya çıkan karışıklıkların giderilmesinde, daima devletin emrinde olmuşlardır. Hatta Anadolu Selçukluları yıkıldığı zaman ayrılan bölgelerde birçok küçük hükümetler meydana gelmiştir ve siyasi birlik olmamıştır. Otoriter bir hükümet

[38] Halime Doğru, *16. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı* (İstanbul: Afa Yayınları, 1992), 34-35.

[39] Atik, *Ahilik ve Siyaset*, 61.

[40] Gülerman ve Taştakil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkiler*, 63.

kuruluncaya kadar şehirleri, Ahiler ve esnaf birliklerine dayanarak belediye ve idare bakımından kendilerine yetmeye çalışmışlardır. ⁴¹Açık bir şekilde görülmektedir ki, Ahi teşkilatı, siyasi bir güç olmaktan ziyade toplumda var olan siyasi boşluğu doldurma gayesi içindedir. Toplumda idari sıkıntıların yaşanmaması için bazı bölgelerde etkin siyasi güç olduğu su götürmez bir gerçektir. İbni Batuta'nın Seyahatnamesi'nde de bu durumu gösteren bir örnek görmek mümkündür. Şöyle bahseder İbni Batuta :” Bu şehirde (Kayseri), Ahilardan Emir Ali'nin tekkesinde konakladık. Bu adam çevredeki Ahilerin önde gelenlerindedir. Şanlı bir beydir aynı zamanda! Şehrin nüfuz sahibi ayan takımından bir grubu vardır onun. Tekkesi sağlam yapılı bir binadır; yiyeceklerinin bolluğu, kandilleri ve döşemeleriyle gördüğümüz zaviyelerin en güzellerinden biri. Dergâh mensupları veya başkaları her gece Emir Ali'nin yanında toplanır, bu yolda olanların gösterdikleri ilginin iki katını gösterirler. Yörenin törelerinden biri de hükümdar bulunmadığı takdirde şehirde Ahilerin idareyi ellerine almaları, bir nevi hükümet etmeleridir. Ahi, gücü ölçüsünde gelen gideni ağırlar, giydirir, misafirin altına binek verir. Davranışları, buyrukları ve ata binişleriyle tıpkı bir hükümdar gibi hareket ediyorlar.”⁴² Anlaşıldığı üzere, Anadolu'da siyasi birlik olmadığı zaman Ahi birlikleri buldukları bölgenin siyasi otoritesi olabilecek konumdadırlar. Eğer bir otorite yoksa kendileri otorite olmuşlardır. Buldukları bölgeleri bir idareci edasıyla kontrol etmişlerdir. Ancak bu durumu sürekli idari kontrolü elinde tutmak isteyen bir sınıf gibi tanımlamak doğru olmaz. Nihayetinde, Ahilik, toplumun bütün varlıklarına üç-beş kişinin hâkim olmasına müsaade eden bir teşkilatlanmanın adı değil, toplumun orta kesiminin kalkınmasına yardımcı olan bir örgütlenmenin adıydı.⁴³ Ahilik, başlangıç itibarıyla yardımlaşma - dayanışma ruhunu taşıyan, bozulmuş olan Anadolu birliğini ve toplumsal yapıyı yeniden kuran, bu kurum / örgüt ile ilişkili Sufiliği (Tasavvuf ehli) de içine alan çok fonksiyonlu bir kurumdur. Ancak bu örgütün mensuplarının çoğunun esnaf olması, Ahiliğin sadece esnaf birliği olarak algılanmasına neden olmaktadır.⁴⁴Esasında, Ahi teşkilatını devlet kurup, onu yönetmek için çabalayan bir grup gibi görmek doğru olmaz. Ticaret ve

[41] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, 33.

[42] İbni Batuta, *Seyahatname*, 415-416.

[43] Öztürk, *Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi*, 1.

[44] Necmettin Özerkmen, “Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44/2 (2002): 59.

toplumsal hayat Ahi teşkilatı için daha önceliklidir. Kaldı ki, eğer siyasi bir güç olmak isteseydi bunu yapması çok zor olmazdı. Bakıldığı zaman, Ahilerin kurdukları teşkilat bir açıdan; bugünkü Esnaf Odaları, İşveren Sendikaları, Ticaret Odaları, Sanayi Odaları, İşçi Sendikaları, Eğitim Hizmetleri veren Kuruluşlar, Bağ-kur, Türk Standartları Enstitüsü ve Belediye gibi kurum ve kuruluşların temeli sayılmaktadır.⁴⁵Eğer Ahi teşkilatı siyasi güç elde etmek isteseydi bunu yapmakta zorluk yaşamazdı çünkü görüldüğü gibi devlet yapılanmasında büyük önem taşıyan alanları elinde tutan bir oluşumdur. Ama tam tersine, Ahilik devlet otoritesinin yerleşmesine, düzenli ve sürekli olarak çalışmasına yardımcı olmuştur.⁴⁶

Sonuç

Ahi teşkilatına baktığımız zaman Anadolu topraklarında önemli yeri olan bir oluşum olduğunu görürüz. Kardeşlik anlayışı ile kurulduğunu ve amacının iktisadi, ahlaki ve toplumsal düzeni sağlamaktır. Bunu yapmak için de eğitim alanında etkin olmuştur. Çalışmalarının hemen hepsi eğitim sürecine dahildir ve gerek usta-çırak ilişkisi gerekse medrese eğitimi şeklinde yürütmüştür. Yaptığı çalışmalar toplumda büyük oranda karşılık bulmuştur. Bunu anlamak için ekonomik, toplumsal ve bireysel etkilerine bakmak yeterli olacaktır. Ekonomide üretkenliği ve uzmanlığı ve buna dair eğitimi amaçlayan teşkilat toplumsal olarak da dayanışma ruhunu, misafirperverliği teşvik etmiştir. Ayrıca toplumsal yozlaşmadan korumak adına iş ve çalışma ahlakını aşılama çalışmıştır. Tabi ki bireyler üzerindeki etkileri de yadsınamayacak kadar önemlidir. Toplumunu yetiştirmenin bireyleri yetiştirmekten geçtiğinin idrakinde olan teşkilat, özellikle gençlerden oluşan bireyleri mesleki, dini ve ahlaki olarak eğitmeyi amaçlamıştır. Onlara bireysel duruş kazandırmak yolunda ilerlemiştir. Böylece toplumsal erdem, refah ve huzur artmış olacaktır. Esasında temel amacının da İslam anlayışını kavrayan ve iktisadi hayatta, toplumsal hayatta ve bireysel hayatta bunları pratik eden toplumsal düzeni sağlamak olduğunu söylemek abartı olmasa gerek.

Ahi teşkilatının siyasileşmesi meselesi de bir diğer husustur. Ahilik toplumda önemli nüfuz sahibi olan bir oluşu olması hasebiyle siyasi olaylarla da etkileşim içinde bulunmuştur. Ancak ahi teşkilatını bir siyasi güç gibi görmek çok yerinde bir tespit olmaz. Siyasi otoriteler üzerinde etkisi olan ve saygınlığı olan kişileri bünyesinde barındıran bu teşkilatın siyasi anlayışı her zaman sulhtan yana tavrı

[45] Galip Demir, "Ahilik ve Çalışma, Bilim, Akıl, Ahlak", Perpa Dergisi, 3/ 22 (1993): 45.

[46] Gülerman ve Taştekil, *Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkiler*, 33.

takınmak olmuştur. Siyasi otoritesi olan gruplarla iyi ve barışçıl ilişkilerini sürdürmenin yanı sıra coğrafyadaki siyasi anlaşmazlıklara da barışçıl çözümler üretmeye çalışmıştır. Anlaşmazlıklara orta yol bulmak ve arabuluculuk yapmak gibi görevleri üstlenmiştir. Teşkilat toplumdaki kargaşa ve iktidar yokluğunu ortadan kaldırmak için çabalamaktadır.

Ayrıca, toplumda bir başsızlık veya idare edilemezlik olduğu zaman, bölgedeki idari görevi kendine üstlenen bir oluşumdur. Bunu siyasi bir rekabet veya amaç için değil toplumsal düzen sağlansın diye yapmaktadır. Devletin idari gücü olduğu zaman da onlara itaat etmeyi kendine görev bilen bir oluşumdur. Ahi liderleri idari boşluğun olduğu yerlerde ve dönemlerde siyasi olarak değerlendirmek lazımdır. Bunların dışında siyasi iktidar çabası güden ve siyasileşmeye çalışan bir oluşum olarak değerlendirmek mümkün değildir. Siyasileşip, siyasi güç elde edebilecek bir oluşum olmasına rağmen böyle bir tutum içine girmemiştir. Ahiliğin gayesi siyasi bir güç olmak değildir, öncelikli gayesi iktisadi, ictimai ve ferdî hayatın iyileştirilmesidir.

Nihayetinde sorularımıza vereceğimiz cevap şöyle olacaktır:

Ahi teşkilatı öncelikli amacı ekonomik faaliyetleri ve sosyal alanı kontrol etmektir. Bunlarla beraber siyasi bir etkisinden bahsetmek mümkündür ancak siyasileşen veya siyasileşmeye çabalayan bir oluşumdur demek doğru olmayacaktır. Siyasi anlayışı ise toplumsal refahı ve huzuru artıracak bir yönetimin olması yönündedir. Aslında yaptıklarına baktığımız zaman, siyasetine uygun çalışmalar yapmıştır ve anlayışını pratikte uygulamıştır demek mümkündür. Esasında oldukça geniş alana özellikle ekonomi, toplum ve bireye etkisinin olması da ve bu yönde çalışmalarının olması da siyasettir. Toplumu ve bireyi iyileştirme de bir duruştur, izlenilen bir yoldur, siyasettir. Buna göre ise amacına uygun bir siyaset gütmektedir diyebiliriz. Siyasi tutumunu belirleyen faktörler ise toplumsal huzuru kaçırarak ve yozlaşmaya ve bozulmaya sebep olacak olayların, gelişmelerin meydana gelmesidir. Düzen bozulunca siyasi olarak farklı bir tutum sergiliyor ancak düzen yerinde olunca öncelikli siyasetini güdüyor.

Kaynakça

İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnamesi*, C.1. Çeviren: Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2004.

Atık, Kayhan. *Ahilik ve Siyaset*, 57. Erişim, 23 Aralık 2017. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/66690>.

Bayram, Mikail. *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*. Konya: Damla Matbaacılık, 1991.

- Demir, Galip. "Ahilik ve Çalışma, Bilim, Akıl, Ahlak." *Perpa Dergisi*, 3: 22 (1993).
- Demirpolat, Anzavur ve Akça, Gürsoy. "Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları." Erişim 24 Aralık 2017. <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/viewFile/275/265>.
- Doğru, Halime. *16. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*. İstanbul: Afa Yayınları, 1992.
- Durak, İbrahim ve Yücel, Atilla. "Ahiliği Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları." *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, No:15, 2010.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. 10. Baskı. Ankara: Özgün Matbaacılık, 2008.
- _____. *Ahilik*, 3. Baskı. Ankara: Sistem Ofset, 1991.
- Gülberman, Adnan ve Taştekil, Sevede. "Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri." *Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, Gelenek Görenek ve İnançlar Dizisi* 194:16, 1993.
- Güllülü, Sebahattin. *Ahi Birlikleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992.
- Kayadibi, Fahri. "Anadolu Selçuklu Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim." Erişim, 19 Aralık, 2017. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/101044>.
- Özerkmen, Necmettin. "Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 44:2, 2002.
- Öztürk, Nurettin. "Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi." Erişim 22 Aralık 2017. <http://ahilik.net/wp-content/uploads/2010/09/sosyalguvenlik.pdf>.
- Şimşek Muhittin. *TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması, Ahilik*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2002.
- Yönetim Dizisi:21.
- Taeschner, Franz. "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)." Çeviren: Fikret İşıltan. İ.Ü.İ.F.M., C: 15, 1953-1954.
- Turan, Namık Sinan. "Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci." Erişim 21 Aralık 2017. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/9098>.

Aristoteles'in Etik Görüşü

Melike MOLACI*

Özet

Felsefi sistemlerin ve sistematik tutarlılıkların yürürlükten kalktığı çağdaş felsefelerin aksine felsefe tarihinde ortaya konulmuş ilk büyük sistemin kurucusu sayılan Aristoteles, ele aldığı sorular ve bu sorulara verdiği cevaplarla gerek sistemli düşünmenin gerekse felsefenin bölümleri arasında kurulan ilişkinin gücünü gözler önüne serer. Mantık, ontoloji, epistemoloji, etik ve siyaset arasında bulunan kopmaz bağların teyit edildiği ve bu alanların her birinde geçerli olabilecek bir yaklaşımın savunulduğu Aristoteles felsefesi, araştırma alanlarının her birinde nesnesinin özelliklerini göz önünde bulundurur. Nesnesinin mahiyetinden hareket eden bu tutum, Aristoteles'in felsefesinin temel özelliği olup ontolojik yaklaşım ya da bakış olarak adlandırılır.

Aristoteles'in sistemine içkin olan bu yaklaşımı bilhassa etik-ontoloji ilişkisi açısından ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, Nikomakhos'a Etik'te öne sürülen görüşlerden ve kullanılan kavramlardan hareket etmektedir. Buna binaen bu çalışmada mezkur kitabın kavramsal çerçevesine ve yöntemine uygun bir biçimde Aristotelesçi iyi, mutluluk, düşünce ve karakter erdemleri, isteme, tercih, adalet ve temaşa yaşamı üzerinde durularak her bir etik kavramın ve ahlaki bağlamın sistem açısından önemi ortaya konulmakta ve ontolojik yaklaşımın sistematik tutarlılık açısından değeri tartışılmaktadır. Böylece sıklıkla teorik ve soyut bir etkinlik olarak düşünülen felsefenin aslında var olandan bağımsız bir etkinlik olmadığı; aksine onun yaşamla kopmaz bağları bulunan pratik bir etkinlik yahut başat bir insani olanak olarak güncel sorunlar açısından değeri ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etik, Ontoloji, Ontolojik Yaklaşım, İyi, Mutluluk.

The Ethics of Aristotle

Abstract

Aristotle, considered to be the founder of the first great system set forth in the history of philosophy as opposed to the contemporary philosophies in which philosophical systems and systematic coherences are abolished, reveals the power of the relationship established between the parts of the philosophy and systematic thinking with the questions he has taken and the answers he has given to these questions. The philosophy of Aristotle, in

* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBBF, Felsefe Bölümü, mmolaci@konya.edu.tr

which unbreakable ties between logic, ontology, epistemology, ethics and politics are confirmed and an approach that can be valid in each of these fields is advocated, considers the properties of his object in each of the research areas. This attitude, moving from the nature of the object, is the essential characteristic of Aristotle's philosophy and is called the ontological approach or view.

This study aims to reveal this approach, which is intrinsic to Aristotle's system, especially in terms of ethics-ontology relation, and it does that so by using the opinions and concepts used in Nicomachean Ethics. Therefore, in this study, the importance of Aristotelian good, happiness, thought and character virtues, desire, preference, justice and prosperity life in accordance with the conceptual frame and method of the aforementioned book are put forward and the importance of each ethical concept and moral context is put forward in terms of system and the value of the ontological approach in terms of systematic consistency is discussed. Thus, this study aims to reveal that the philosophy, which is often thought of as a theoretical and an abstract activity, is in fact not an independent event; on the contrary, it is trying to put forth a value as a practical activity with untied ties to life or as a humanitarian possession in terms of current problems.

Keywords: Ethics, Ontology, Ontological Approach, Good, Happiness.

Giriş

Aristoteles fizikten metafiziğe, etikten politikaya, mantıktan retoriğe değin öne sürmüş olduğu görüşleriyle sistematik bir tutarlılık sergileyen filozofların başında gelir. Bilhassa varlık ve ondan türeyen bilgi görüşünü felsefe ve bilim araştırmalarının her düzeyine tatbik eden Aristoteles, Antik Çağ'ın başat görüşlerinden biri olan "kendine yeterlilik etiği"nde de bütünlüklü sistemini ve var olanlardan hareketle oluşturmuş olduğu ontolojik yaklaşımını gündelik sorunların çözümü için kullanır. Var olanın mahiyetinin soruşturulduğu "ilk felsefe"de var olanlardan hareketle var olana ulaşmaya çalışan Aristoteles, var olanın türlerine ve tarzlarına dair yapmış olduğu ayrımlarla felsefi sisteminin geri kalanını temellendireceği kavramsal çerçeveyi oluşturur. Bu bakımdan Aristoteles'in etik görüşünün ayrıntılarına değinecek olan bu çalışma, felsefenin bütün disiplinleri arasında bir ilişki olduğu varsayımından hareket etmekte ve bu varsayımı Aristoteles'in etik ve varlık görüşleri arasındaki kopmaz bağları ortaya koyarak temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bütünlüklü bir sistemin gücünün ortaya konulması anlamına gelen bu amaç, aynı zamanda bütünlükten bahsedebilmenin koşulu olarak ontolojik bir bakışın ya da araştırmanın gerekliliğini vurgular. Buna göre felsefenin bütün bölümlerinde yürütülecek bir araştırmanın olanağı, ele alınacak olan nesnenin varlık yapısının soruşturulmasından geçer. Dolayısıyla bu amaca ve koşula binaen aşağıda ele alınacak olan Aristotelesçi etik

görüşü, sıklıkla ontolojiye dâhil edilebilecek atıflar aracılığıyla tartışmaya açılacaktır.

Etiğe ontoloji penceresinden bakan Aristoteles, görünüşte birbirinden farklı ve ayrı duran her bir alanı tek bir kavramsal çerçeve aracılığıyla yorumladığı felsefesinde, etik için kullanışlı olabilecek varlık ayrımlarını *Nikomakhos'a Etik*'in başından sonuna değin kullanır. Aristoteles'in felsefi sisteminin etik cephesini ilgilendiren ontolojik ayrımlar ve kavramlar ile başlanacak olursa, öncelikle etiğin tek tek insanların eylemlerine (*praxis*) ve tercihlerine (*proairesis*) ilişkin olduğunu; bu tekillikten dolayı da onun duyuşal (*aistheton*), madde ve formdan mürekkep (*synolon*), devingen (*kinesis*), ayrı başına duran (*choriston*), oluşa (*genesis*) ve bozuluşa (*phthora*) tâbi ve dolayısıyla doğal bir varlık olan birincil *ousiaları* (*prote ousia*) (Aristoteles, 1996: 1033a25-1034a10; 1042a25-30) konu edinen bir disiplin olduğu açıktır. Varlık türleri bakımından doğal-duyuşal varlığı ele alan etik, tarz bakımından da "etkinlik halinde var olan (*energeia*)" varlıklarla ilgilenecektir.

Doğal-duyuşal varlık olarak insanın madde (*hypokeimenon*) ve formu (*eidos*) bir arada bulunur. Ancak insan madde ve formun toplamından daha fazla bir şeydir, o bir bütündür. Nitekim toplam (*pan*), parçaların gelişigüzel konumlanışına sahiptir; oysa bütünde (*holon*) parçalar gelişigüzel sıralanmaz, parçaların konumları önemlidir (Aristoteles, 1996: 1024a). Bütünde hem maddenin olanağı (*dynamis*) hem de formun amacını kendi içinde taşıması (*entelekheia*) içerilir (Aristoteles, 1996: 1041b). O halde insan gibi bileşik *ousialar* söz konusu olduğunda, neden (*aition*) anlamında kendileri de birer *ousia* olan madde ve forma bir üçüncü *ousia* eklenmiş olur: Nihayet tanımda aynı zamanda olanak halinde olanı [kuvve] ve amacını kendi içinde taşıyanı [fiil] birleştirerek üçüncü bir *ousiadan*, yani madde ve formun bileşiminden söz edilebilir (Aristoteles, 1996: 1043a15; 1070a10). İnsan söz konusu olduğunda madde beden (*soma*), form ise ruh (*psykhe*) halini alır (Aristoteles, 1996: 1071a5). İnsan "canlı ve ruh sahibi beden"dir (*soma empsykhon*) (Peters, 2004: 331). Beden insan için oluşun dayanağı olarak maddi nedene (*hypokeimenon*), ruh ise hem hareket ettirici (*kinoun*), hem formel (*eidos*) hem de ereksel (*telos*) nedene işaret eder. Ruh belirli bir insan tekinin oluşabilmesi anlamında formel neden; amacını kendi içinde taşıması (*entelekheia*) anlamında ereksel neden; kendi içinde taşıdığı olanakları etkinliğe (*energeia*) geçirebilmesi bakımından da hareket ettirici nedendir.

1. İyi ve Mutluluk

Ontolojik kavramların eti ne denli önemli olduğu ise *Nikomakhos'a Etik*'in henüz ilk cümlesinde açığa çıkar: "Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler" (Aristoteles, 2007: 1094a1-3). Burada her şeyin arzuladığı şey olarak iyi (*agathon*), her şeyin kendi türüne özgü ereğini gerçekleştirme arzusuna işaret eder. Madde-form bileşiği olan her varlığın iyisi sadece etkinlikte bulunmak değildir; bileşik varlıklar amaçlarını kendilerinde taşıdıklarından aynı zamanda bu amaca uygun etkinliklerde bulunmalıdırlar. Ancak iyi olanın belirlenmesinde amaçların sınıflandırılması gerekmektedir: Kimi amaçlar etkinliklerin kendileridir; kimi amaçlar da bunlardan ayrı bazı eserlerdir (Aristoteles, 2007: 1094a4-5). O halde her amaç daha yüksek ve daha kapsamlı bir amacın aracıdır. Arzumuzun boş ve boşuna olmaması için bu dizi bir yerde sona erdirilmeli ve her şeyin arzuladığı tek bir iyinin var olduğu kabul edilmelidir. Nitekim Aristoteles'in teselsülü önlemek için genel bir yaklaşım olarak sisteminin bütününde benimsediği bir ilkeye dayanma, araştırmanın devamlılığı için gereklidir. Yine Aristoteles'in sisteminin bütününe yayılmış böylesi yaklaşımlar arasında vurgulanması gereken bir diğer husus kesinlik üzerine söyledikleridir. Bakışını var olanlara yönelten ve var olanları ilişkileri içinde görmeye çalışan Aristoteles'in ontolojik yaklaşımı uyarınca, nesne edinilenin yapısal özellikleri, ilgili nesneyi ele alan bilimlerin yöntemsel olarak farklı olmasına neden olurken; bu yöntemsel farklılık her bilimin farklı kesinlik derecelerine sahip olmasını gerektirir. Böylece temelde varlık türleri -özelde bilimin ve bilginin amaçları- arasında yapılan ayrıma göre sınıflanan bilimlerde (Aristoteles, 1996: 1004a5) kesinlik, konunun izin verdiği ölçüde aranacaktır. Çünkü Aristoteles'e göre "her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir" (Aristoteles, 2007: 1094b24-26).

Etik Aristoteles'in bilimler sınıflamasında yer almaz ve tıpkı mantığın doğru düşünmenin yöntemlerini vermesi gibi, o da iyi davranışın ölçütlerini verir. Etik tek tek insanların başka türlü olması olası olan eylemlerine ilişkindir. Her eylem doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, kendisi için istenen bir şeye yönelir. Bunun gerçekleşme olanaklarını da hazırlamak siyasetin işi olduğundan kitap aslında bir siyaset araştırmasıdır (Aristoteles, 2007: 1094b12). Siyaset de hareket ettirici ilkesi eyleyenin kendisinde bulunan pratik bir bilimdir (*praktike episteme*). Aristoteles'e göre pratik bilimler, eyleme dönüktür; eylem de eylemi yapana dönüktür; daha öte bir

ereği yoktur; ilke yapanda bulunur; bu ise akıllı *seçim* ya da *istemedir* (Aristoteles, 1996: 1025b23; 1064a15). O halde siyaset biliminin aracı olan etikte söz konusu olan, yaşamda yapılanlardır ve buna ilişkin temellendirmelerin amacı bilme değil, eylemdir (Aristoteles, 2007: 1094a1-6; 1103a25-28). Dolayısıyla pratik bilimler ve etik, bilinenlerden yola çıkmalıdır. Ancak bilinenler de iki türdür: Bizim bildiklerimiz ve genel olarak bilinenler. O halde etik araştırması bizim bildiklerimizden yola çıkmalıdır: Çünkü eylemlerle ilgili söylenen sözlerden genel konusunda olanlar daha yaygın, özel konusunda söylenenler ise daha doğrudur; çünkü eylemler tek tek durumlarla ilgilidir ve söylenenler bunlara uymalıdır (Aristoteles, 2007: 1107a29-33). Zira siyaset konusunda araştırma yapacak ya da yararlanacak birinin zaten ahlâkça iyi eğitilmiş olması gerekir: Böyle biri zaten bu genellere sahiptir ya da onları kolayca edinebilir (Aristoteles, 2007: 1095b5-10).

O halde etik araştırmasında çoğu zaman öyle olanlar hakkında ve onlara dayanarak doğruyu kabataslak ve biçimsel olarak göstermek yeterlidir (Aristoteles, 2007: 1094b20-22). İyi söz konusu olduğunda olanlardan yola çıkılacağından Platon'un ileri sürdüğü gibi tümel bir kavramdan hareket edilmesi, doğru bir başlangıç noktası değildir. Nitekim bütün iyilerin altında toplanabileceği ortak bir iyi olamaz, çünkü var olan kaç şekilde dile getiriliyorsa -var olanı dile getirme biçimi olarak kategoriler- iyi de o kadar şekilde dile getirilebilir (Aristoteles, 2007: 1096a20-29). Bununla birlikte iyiyi iyi yapan "iyinin kendisi" ile "tikel iyi"deki iyi aynı şey olduğundan; kendisinden ayrı bir şeye işaret edercesine bir iyiden söz etmek mümkün değildir (Aristoteles, 2007: 1096a-b). O halde iyi tikel tezahürlerinden bağımsız değildir. Son olarak Platon'un ileri sürdüğü gibi iyi bağımsız bir idea olsa bile; bunun insanın yapacağı ya da elde edebileceği bir şey olmadığı açıktır; Platon'un ideaların zirvesine yerleştirdiği iyi pratikte işe yaramamaktadır (Aristoteles, 2007: 1096b30-35).

Aristoteles'in konuya yaklaşımına ilişkin bu ifadelerden sonra iyinin ne olduğuna dönecek olursak, onun adı konusunda hem sıradan kişilerin hem de seçkinlerin uzlaştığı görülmektedir. Ancak bu uzlaşmada uzlaşılan şey olarak mutluluğun (*eudaimonia*) anlamı halen belirsizdir: onu kimi haz yaşamında (*apolaustikos bios*); kimi siyaset yaşamında (*politikos bios*), kimi de temaşa yaşamında (*theoretikos bios*) bulur. Oysa haz yaşamı kölelere ve hayvanlara uygun düşer. Seçkinler ve eylem adamları ise onurun peşinde koşarlar; ancak onur onurlandırıldan çok onurlandırana bağlıdır ve aranan iyinin kendine yeter (*autarkes*) olması gerektiğinden, siyaset yaşamı bunu sağlayamaz. (Aristoteles, 2007: 1095b14-30). O

halde insan için iyinin sahip olması gereken iki ayırt edici özelliği vardır: O hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih edilebilir olandır; o kendi kendine yeten, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şeydir (Aristoteles, 2007: 1097b). Üçüncü yaşam biçimi olan temaşa yaşamı ise X. Kitapta tartışıldığı üzere en yüksek iyinin amaçlandığı yaşam biçimidir (Aristoteles, 2007: 1095b14-1096a10). Ancak temaşa yaşamı tanrısal bir şey olduğundan, insan için tam anlamıyla gerçekleştirilmesi mümkün olamaz. İnsan saf form olmadığından ötürü onun dış iyilere ve erdeme dayalı bir yaşama gereksinimi vardır (Aristoteles, 2007: 1178b30-35-1179a1-10). Nitekim insan siyasal bir hayvandır (*zoon politikon*) (Aristoteles, 1959: 1253a) ve doğal yapısı gereği toplumsaldır (Aristoteles, 2007: 1097b11).

O halde mutluluğun ne olduğu insanın yaşamından hareketle ortaya konulmalıdır. İnsana özgü olan, onun işi ya da işlevidir (*ergon*) ve bu işlevi gerçekleştirmek onun ereği olduğundan, insan için mutluluğun anlamı ancak onun işi ortaya konulduğunda anlaşılabilir. Burada erek, işlev ve etkinliğin örtüşmesine rastlanır. Ontolojik açıdan bakıldığında her bir nesnenin işlevi ve ereği kendini tam gerçekleştirmesi ve kendi iyisine ulaşmasıdır. Bunun etik içerimi ise bu ereğin kendine özgü erdemle (*arete*) örtüşmesidir. Günümüz perspektifinde erdem kavramı teolojik içerimlere haiz olduğundan bu görüş bize oldukça yabancı gelmektedir. Oysa Antik Yunan'da kavram, ontolojik bir içerime sahiptir. Platon'da, söz konusu şeyin tek başına yaptığı ya da en iyi yaptığı şey (Platon, 1958:353a) olarak tanımlanan erdem, benzer bir biçimde Aristoteles'te bir işi ya da işlevi olan nesnenin ereği anlamına gelir. (Aristoteles, 1999: 1219a). Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan şeydir (Aristoteles, 2007: 1106a). Dolayısıyla erdem bir tür "tamamlanma / mükemmellik / amacını kendinde taşıma"dır. Bu nedenle bir nesnenin tamamlanması ya da mükemmelleşmesi, kendine ait erdemine ulaşması, doğasına uygun hale gelmesi demektir (Özcan, 2011: 172).

İşlev kavramı çerçevesinde mutluluğun ne olduğu, insanın erdeminin ne olduğuna bağlıdır. Bu durumda da insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğin ne olduğu saptanmalıdır: Bu özellik onun akla sahip olmasıdır. Akla sahip insanın işi ise ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir (Aristoteles, 2007: 1098a5). İnsanın varlık tarzı etkinlik halinde yaşam olmakla birlikte, yine de aranan şey en iyi olduğundan, etkinliğin aynı zamanda kendi amacını içinde taşıması gerekir. Diğer bir ifadeyle her şeyin kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olacağı söylenmelidir (Aristoteles, 2007: 1098a15). O halde amaç sadece

işlevini yerine getirmek değil, onu iyi şekilde yerine getirmektir. Böylece Aristoteles'e göre insansal iyi "ruhun erdeme uygun etkinliği" anlamına gelmektedir (Aristoteles, 2007: 1098a17). Bununla birlikte mutluluk sadece kısa süreli değil, fakat hayatın tümünde kendini göstermelidir. Bu az da olsa dış iyilerin mutlulukta etkili olduğu anlamına gelir. Fakat mutluluk ruhla ilgili olduğundan dış iyilerin tek başına mutluluğu getirmesi de olanaksızdır. O halde yaşamda önemli olan kişinin etkinlikleridir ve bu nedenle mutlu kişi her zaman en uygun olanı bilecek ve dış iyilerin yokluğuna katlanacak olan kişidir. Gelişigüzel bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişi mutlu kişi olacaktır (Aristoteles, 2007: 1101a).

Mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliğiye erdemin ne olduğu araştırılmalıdır. İnsansal erdem de bedene değil fakat ruha özgü olduğundan çıkış noktası olarak ruha bakılmalıdır. Aristoteles'in ruh görüşünde ruhun bir yanının akıldan yoksun, bir yanının da akıl sahibi olması söz konusudur. Akıldan tamamen yoksun olan kısım bitkilerle ortak bir özelliğe, beslenmeye (*threptike*) sahiptir. Bununla birlikte yine akıldan yoksun olan ama zaman zaman akıldan pay alan diğer bir kısım da vardır: Bu kısım hayvanlarla ortaklaşa sahip olunan iştihadır (*oreksis*). Aracı konumda bulunan bu kısım kimi zaman aklın sözünü dinler, ona boyun eğ; kimi zaman da akla karşı çıkıp, onunla çatışır (Aristoteles, 2007: 1102a27-1103a). Onun gerçek doğası ise aslında şudur: O, nefesine hâkim olan insanda bu insanın kendi kendisine vaaz ettiği hayatla ilgili kurala tabi olmasını sağlayan, nefesine hâkim olamayan insanda ise ona boyun eğmemesi sonucunu doğuran arzu yetisidir (Ross, 2011: 301)¹

[1] Aristoteles'in ruh bölümlenmesinde ruhun kısımlarını üçe ya da dörde ayıran yorumlar mevcuttur. Bu bakımdan kimi yorumcular iştihayı bir aracı olarak görerek üçlü bir ayrıma gitmekte (Ross, 2011:301); kimileri ise her iki bölümü de ikiye ayırarak iştihayı hem akıldan yoksun hem de akıl sahibi bölüme yerleştirmektedir (Özcan, 2011: 181). Ancak *Nikomakhos'a Etik*'de Aristoteles akıldan yoksun yanın akıldan pay aldığıyla akla sahip olarak adlandırılmasını uygun görerek, akla sahip yanı ikiye ayırmış (Aristoteles, 2007: 1102b30) gibi görünse bile yine de iştihanın aracı konumda olduğu unutulmamalıdır. Nitekim *Eudemos'a Etik*'te ruh net bir biçimde üçe ayrılır ve karakter erdemleri de açıkça akıldan yoksun yan ile ilişkilendirilir (Aristoteles, 1999: 1219b25-30; 1220b5). Bununla birlikte bir diğer yorum erdemlerden hareketle farklı iştihâ düzeylerini birbirinden ayırarak alenen ifade etmese de dördü bölümlenmesine imkân sağlamaktadır. Bu yoruma göre Aristoteles akıldan yoksun fakat akla boyun eğen kısmın erdemlerini kendine egemen olma ile ilişkilendirmekte ve bu erdemleri cesaret (*andreia*) ve ölçülülük (*sophrosyne*) olarak tanımlamaktadır. Aklın öğüdünü dinleyen ve akıl tarafına konumlanan kısmın erdemleri ise kitap boyunca sözü edilen cömertlik (*eleutheriotes*), ihtişam (*megaloprepeia*), yüce gönüllülük (*megalopsykhia*), adalet (*di kaiosyne*) vb. ile ilişkilendirilmektedir (Pakaluk, 2011: 23-44).

Buradan yola çıkıldığında iki tür erdem olduğu açıktır: Düşünce erdemleri (*dianoetikai aretai*) ve karakter erdemleri (*ethikai aretai*). Bilgelik (*sophia*), doğru yargılama (*synesis*) ve akılı başındalık (*phronesis*) gibi düşünce erdemleri akılla birlikte gider, bu tür erdemler akıl taşıyan yana, akıl taşımasından ötürü ruhun buyuran yanına özgü erdemlerdir. Cömertlik (*eleutheriotes*) ve ölçülülük (*sophrosune*) gibi karakter erdemleri ise akıldan pay almayan yanla ilgili, doğal olarak akıl taşıyan yanın peşinden giden yana özgü erdemlerdir (Aristoteles, 1999: 1220a7-11).

2. Karakter Erdemleri ve Orta Öğretisi

Söz konusu olan etik olduğundan Aristoteles erdem araştırmasında öncelikle karakter erdemlerinden² yola çıkar. O halde düşünce erdemleri daha çok eğitimle oluşan ve gelişen erdemlerken; karakter erdemleri adının da gösterdiği gibi alışkanlıkla (*ethos*) edinilir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiç biri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez (Aristoteles, 2007: 1102b18-19). İnsan karakter erdemlerinin olanağını taşır ve daha sonra yapa yapa bunu etkinliğe geçirir. Her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla hem oluşur hem de yok olur. Sözelimi etkinlikte bulunularak adil ya da zalim olunur. Aynı şeylerin yapılması erdemlerin oluşmasını, artmasını ya da bozulmasını sağladığı gibi; erdemli olmak da bu etkinlikleri tekrarlamayı sağlar. Söz gelimi hazlardan uzak kalmakla ölçülü olunurken, ölçülü olunmakla hazlardan uzak kalınır. Dolayısıyla gerek erdem gerekse siyaset konusunda yapılan her araştırma haz (*hedone*) ya da acılarla (*lupe*) ilgilidir; bunları iyi yönde kullanan iyi, kötü yönde kullanan ise kötü olacaktır (Aristoteles, 2007: 1104a12).

Ancak erdemlerin yapa yapa edinilmesi bir soruna neden olur: Şöyle ki erdemli eylemlerde bulunan biri zaten erdemlidir. O halde erdemi meydana getiren eylemler ile erdemini meydana getirdiği eylemler arasında ayırım olduğu kabul edilmelidir. Erdemlere uygun yapılanlar kendileri belirli özellik taşımakla erdemli bir eylem olmazlar; erdemi gerçekleştirenin belirli özelliklere sahip olması ile bu eylemler erdemli olurlar. Erdem akla uygun etkinlik olduğundan ve akıl insan için tercih yapmayı sağladığından, erdemli kişi eylemini bilerek, tercih ederek (kendileri için tercih ederek), emin ve sarsılmaz bir biçimde yapmalıdır (Aristoteles, 2007: 1105a32-35).

[2] *Nikomakhos'a Etik* boyunca Aristoteles karakter erdemi yerine erdem kavramını kullanır.

Bunlardan sonra Aristoteles erdemini *cinsini* (*eidos*) soruşturur. Erdem zorunlu olarak ruhta olan üç şeyden – etkilenimler (*pathos*), olanaklar (*dynameis*), huylar (*heksis*)- biri olmalıdır. Etkilenimler arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylerdir. Bunlardan etkilenebilmemize sağlayanlar ise olanaklarken (etkilenim potansiyeli); etkilenimler ile ilgili iyi ve kötü durumlar da huylardır. Erdem bir etkilenim değildir, zira öfkelenmek ya da korkmak övülmez ya da yerilmez; belirli bir tarzda öfkelenmek ya da korkmak övülür ya da yerilir. Ayrıca kendi tercihimizle öfkelenmez ya da korkmayız; oysa erdemler bazı tercihlerdir. Yine erdem bir olanak da olamaz, nitekim erdeme yatkın olunabilir, oysa olanak harekete geçirilme potansiyeline işaret eder. Ayrıca olanaklar insanda doğal olarak vardır; oysa erdemler doğa vergisi değildir. Öyleyse erdemler etkilenim ya da olanak değilse geriye bir tek huy olmaları kalır. Böylece Aristoteles erdemini *cinsinin* huy olduğunu belirtir (Aristoteles, 2007: 1105b19- 1106a12).

Ancak erdemini bir huy olduğunu söylemek yetmez; onun nasıl bir huy olduğunu yani *ayırıcı özelliğinin* (*to ti en einai*) de bilinmesi gerekir. Nasıl sürekli ve bölünebilir olan her nesnede bir aşırılık, bir eksiklik ve bir orta olma varsa ve her şey için orta olma en iyiyse, erdemini orta olma ile ilgisi olmalıdır. Ancak bu orta, şeyin matematiksel ortası değil; bize göre olan ortadır (Aristoteles, 2007: 1106b5). Erdemli kişi gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi eyleyerek orta olanı ve en iyiyi yapandır. O halde erdem aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili olmak durumundadır (Aristoteles, 2007: 1106b24-29). Erdem tercihlerle ilişkin *akıl* tarafından ve *aklı başında insanın* belirleyebileceği, bizle ilgili orta olanda bulunma huyudur (Aristoteles, 2007: 1107a). Ancak erdem söz bakımından orta olmakla birlikte en iyi ile iyi bakımından en uçta olandır.

Bununla birlikte adlandırılabilir tüm etkilenim ve erdemler bir doğru ortayı kabul etmezler. Kendinden kötü olan eylemlerin (hırsızlık, kıskançlık, adam öldürme vb.) ortası yoktur. Genel olarak söylenirse ne aşırılığın ne de eksikliğin ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır (Aristoteles, 2007: 1107a25). İkisi aşırılık ile eksiklik şeklinde kötülük, biri de orta olma erdemi olan bu üç tutumun ilişkisi ise şöyledir: Aşırılık ve eksiklik hem orta olana hem de birbirlerine karşıttır, ortada olan ise bu ikisine karşıttır. Yine ortada olan aşırıya göre eksik, eksikçe göre aşırıdır (Aristoteles, 2007: 1108b10-30). Fakat bazı durumlarda bazı eylemler erdeme göre daha karşıt gözüktürler. Söz gelimi yiğitliğin karşıtı, aşırısı olan

ataklık değil eksiği olan korkaklık gibi görünür. Bunun ise iki nedeni vardır. İlki nesnenin kendisinden kaynaklanır: Bir uç ortaya daha yakın ve ona benzer görünür. İkincisi ise bizden kaynaklanır: Eğilimimiz olan eylemler çoğu kez ortaya karşıtmış gibi görünür (Aristoteles, 2007: 1109a5-20).

2. 1. İsteme ve Tercih

Bir etkinliğin erdemli bir etkinlik olabilmesi için erdemi gerçekleştirenin, eylemini kendinden emin ve sarsılmaz bir biçimde; bilerek ve tercih ederek yapması gerekmektedir. Bununla birlikte benzer etkinlikleri yapa yapa huylar meydana geldiğinden ve bir huy olan erdem söz konusu olduğunda, kişinin ömür boyu yapıp ettikleri karakterini açığa vurduğundan; bazı özgül durumlarda insanların karakterlerine zıt düşen eylemlerde buldukları göze çarpmaktadır. Böylesi durumlar söz konusu olduğunda erdemın kendi başına eylemi değerlendirmeye yetmediği; bununla birlikte ilgili özgül durumlar kümesinin de değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Bu nedenle Aristoteles için bir insanın hangi koşullar altında eyleminden sorumlu tutulabileceğinin irdelenmesi gerekmektedir.

Aristoteles için bu irdeleme isteyerek ve istemeyerek yapılan arasında bir ayrım ortaya konulduğunda açık hale gelmektedir. Aristoteles'e göre bir eylemin istemeyerek yapılması için ya zorla (*biaios*) ya da bilgisizlik (*agnoia*) nedeniyle yapılmış olması gerekir. Bir eylemin zorla yapılmış olması ise eylemin başlangıcının yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunmasını gerektirir. Bununla birlikte daha büyük kötülüğe uğrama korkusuyla yapılan eylemler zorlamadan kaynaklanıyor görünmelerine rağmen, bunlar iradi de olduklarından karma eylemlerdir. Nitekim karma eylemler, kişinin içinde bulunduğu durumdan soyutlanınca aklı başında insanın yapmayacağı eylemlere karşılık gelirler. Karma eylemlerin sonucunda kişi kötü bir şey yapmış olsa da, eylemi nedeniyle kimi zaman bağışlanır, kimi zamansa övülür. Bu durumda başlangıcı yapanın dışında olan zorlama eylemler ile başlangıcı yapanda bulunan fakat bununla birlikte yapanın bir tercihe göre "kötünün iyisi"ni seçtiği karma eylemlerin ortak bir özelliği olmalıdır. Bir şeyi zorla ve istemeden yapanlar acı çekerler; hoş ve güzel bir şey yapanlarsa haz duyarlar (Aristoteles, 2007: 1110b10-12). Dolayısıyla başlangıcı yapanın dışında olan ya da yapanın istemeyerek yaptığı; fakat aynı zamanda haz veren eylemlerde zorlayıcı unsurları suçlayarak sorumluluktan kaçınmak mümkün değildir.

İstemeyerek yapılan eylemlerin bilgisizlikten kaynaklanan türüne gelindiğinde ise burada da ikili bir ayrım söz konusudur: Bilgisizlikle yapılan eylemden pişmanlık duyulursa o kişi o eylemi istemeyerek

yapmış (*akousion*); ama pişman olmamış ise isteyerek yapmamıştır (*ouk (h)ekousion*). Bununla birlikte bir eylemi bilgisizlikten dolayı yapmak ile bilmeden yapmak arasında da fark vardır. Söz gelimi sarhoş ya da öfkeli kişi eylemini bilgisizlikten değil bilmeden yapar. Burada söz konusu olan eylemin nedeni, bilgisizlik değil, kişinin içinde bulunduğu sarhoşluk ya da öfke halidir. Nitekim “büyük öncül”ü bilmeyen bir insan mazur görülmez, çünkü bu onun bilmesi lazım gelen bir şeydir (Jones, 2006: 413). Bir eylemi istemeksizin yapılan bir eylem yapan bilgisizlik, bizim için iyi olan şeyin bilgisizliği değildir. İstemeden yapılan eylemin bilgisizliği, bir insanın olup bitenle ilgili bazı tikel şeylere ilişkin bilgisizliğidir. Buradan hareketle bile isteye yapılan ve sonucunda failin sorumluluk hissetmesi gereken eylemlerin hem failden kaynaklanması hem de failin eyleme ilişkin koşulların bilgisine sahip olması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Bununla birlikte istemek başlı başına eyleme değerini vermemektedir: Nitekim çocukların ve hayvanların eylemleri iradi olmakla birlikte -akıl sahibi olmadıklarından- tercih içermez; bu yüzden erdemli sayılamaz. Yine insan imkânsız şeyleri arzulamakla birlikte onları tercih edememektedir. O halde burada yapılması gereken bir diğer ayırım isteme ile tercih arasındadır: İsteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeyle ilgilidir (Aristoteles, 2007: 111b26). Bu durumda tercih elimizde olan şeylere ilişkin, akılla yapılan ve enine boyuna düşünmeyi gerektiren bir şeydir. Özellikle burada enine boyuna düşünme tercihin nelere ilişkin olduğunu anlamada önemlidir. Nitekim her insan ancak kendi aracılığıyla olan ama hep aynı biçimde olmayan şeyler konusunda enine boyuna düşünebilir. Nedeni doğa, zorunluluk, rastlantı vb. olan şeyler insan aracılığıyla gerçekleşmediğinden enine boyuna düşünülemez. O halde “tercih kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmesi arzusu” (Aristoteles, 2007: 1113a 10) olarak tanımlanmak durumundadır.

Bu durumda erdemli etkinlikler sadece istemeye değil aynı zamanda tercihe de bağlı olduğundan, erdem ve erdemsizlik ile bunların sorumluluğu eyleyendedir. O halde Sokrates’in hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığına yönelik görüşü doğru olamaz. Zira tercih, başlangıcı insanın elinde olan şeylere ilişkin enine boyuna düşünme ile ilgiliyken; tikel durumlar dışındaki tümel bilgisizliğin mazur görülemeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, insan erdemli ya da erdemsiz eyleme olanağına sahip olacaktır.

2. 2. Adalet

Tercih ve istemenin erdemle olan ilgisi ortaya konulduktan sonra, Aristoteles çağının övülen erdemleri ile bunların aşırılığı ve

eksikliklerinin ele alındığı canlı bir tasvir sunar. Orta öğretisinin uygulamaya konulduğu ölçülülük, cesaret, cömertlik, ihtişam ve yüce gönüllülük erdemleri ile bunların ifrat ile tefritleri olan kötülöklere ilişkin tartışma çeşitli örnekler üzerinden geliştirilir.³ Bu bölümde Platonik erdemlerden geriye kalan adalet ve bilgeliştir; ki ilki geniş bir incelemenin, ikincisi ise bir düşünce erdemi olarak ruhun farklı bir bölümünün konusudur.

Aristoteles'in adalet ve bilgeliği ayrı ayrı ve kapsamlı bir biçimde tartışmaya açmasının temel sebebi *Devlet*'de her iki erdem de bütün erdemleri kuşatır bir biçimde ele alınarak, adeta erdem ile özdeşleştirilmesidir. Bu nedenle Aristoteles adalet söz konusu olduğunda bazı ayrımlarla işe başlar: Gündelik kullanımından yola çıkıldığında adalet hem yasaya uyan insanda, hem de eşitliği gözeten insanda bulunmaktadır. İlk anlamıyla adalet bütün erdemleri kuşatan ve amacını kendi içinde taşıyan -ama kendi başına değil de bir başkasıyla ilişkide olan- bir erdemdir. Yasayla eş anlamlı, erdemle eş kaplamalı bu adalet, erdem bir parçasını değil bütünü oluşturur. Bununla birlikte yasaya işaret eden adalet kavramının kitap boyunca tartışılan erdem ile örtüşmediği de ortadadır. Bu nedenle birinci anlamıyla adalet başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda ise erdemdir (Aristoteles, 2007: 1130a13).

Kitaptaki erdem tartışmasından hareketle Aristoteles için önemli olan, erdem parçası olan özel adalettir. Tüm erdemleri kapsamayan, daha çok adil olma anlamına gelecek bu adaletin de ikiye ayrıldığı görülür: Yurttaşlar arasında onur ve zenginliğin paylaşımında ortaya çıkan *dağıtıcı adalet (dianemetikon dikaion)* ve insanlar arası alışverişlerde ortaya çıkan *düzeltilici adalet (diorthotikon dikaion)* (Aristoteles, 2007: 1131a). Birinci tür adalet bölüştürülebilir şeylerin dağıtılmasında söz konusu olur. Bu adalet için en az dört şey gerekir: Nitekim hakları oluşturulan en az iki kişi ve hak edilen de bunların hak ettiği en az iki şeydir. Bu bakımdan burada kişilerin birbirlerine göre konumları arasındaki oran, hak ettikleri şeye yansyacaktı: Eşit olanlar aynı şeyi hak edecekken; tersi durumda hak ettikleri şey farklı olacaktır. Paylaşımında hakkın bir

[3] *Nikomakhos'a Etik*'in III. ve IV. kitaplarında tartışılan bu erdemler, *Eudemos'a Etik*'te bir çizelge halinde özetlenir (Aristoteles, 1999: 1221a). Aristoteles'in tüm bu erdemlere ilişkin çözümlemesi hayli uzun olduğundan ve çağının cari erdemlerini yansıttığından burada ele alınmamaktadır. Ancak Ross'un da belirttiği üzere Aristoteles'in bu erdemleri ele alış biçimi, kendisinden bu yana yüzyılların getirmiş olduğu ahlaki ideallerin genişletilmesi ve tinselleştirilmesi olgusunu daha iyi bir biçimde değerlendirme imkânına sahip olduğumuz (Ross, 2011: 317) göz önünde bulundurulursa oldukça önem kazanmaktadır.

değere uygun olması gerektiği anlamına gelen böylesi bir dağılımda, aritmetik bir ortadan ziyade geometrik bir orana göre hak edene hak ettiğini vermek uygun olacaktır.

Özel adaletin alışverişte düzeltici olanı ise yine kendi içinde ikiye ayrılır: İlki borç verme, satın alma, kiralama vb. türden tercihe bağlı iradi eylemlerken; istemeyerek, zorla ya da gizli yapılanlar gayri iradi eylemlerdir. Burada anlaşmazlık olması durumunda, yasa devreye girerek haksız kazanç sağlayan kişiye müdahalede bulunur. Yasanın müdahil olduğu durumlarda daha az olan ile daha fazla olanın eşitleştirilmesine uğraşılır. Eşitlik burada tarafların aritmetik olarak ortalanmasında yatar ki; burada yasa, tarafların değerlerinin oranını belirlemekle ilgilenmez. Yasa iyi bir insanın mı kötü bir insana haksızlık ettiği, yoksa kötü bir insanın mı iyi bir insana haksızlık yaptığıyla ilgilenmez, iki tarafı eşit görür (Ross, 2011: 330). Yasanın göz önünde bulundurduğu tek şey, eyleyenlerin isteyerek eylemde bulunup bulunmadıkları saptamak ve böylece tarafların özgül koşullardaki durumuna göre hüküm vermektir.⁴

Bununla birlikte *Nikomakhos'a Etik*'in amacına binaen, göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Kitapta yapılan siyaset araştırması, kişinin içinde bulunduğu özgül durum uyarınca tercih yapmasına dayandırıldığından burada sınıflandırılan adalet biçimleri yetersiz kalmaktadır. Tek tek durumlarda kişi için tercihe şayan bir erdemlilik/erdemlilik durumu olduğundan, böylesi durumlarda adalet ne geometrik bir orana ne de aritmetik bir ortaya dayandırılabilir. Erdemli kişinin akla uygun etkinliği olarak adalet, her zaman yasalara bakılarak anlaşılacak bir konu değildir. Nitekim yasalar genel olarak konuşmak zorundadır, fakat konunun yapısı gereği genel olarak konuşmanın olanaksız olduğu durumlarda yasa düzeltilmeye ihtiyaç duyar. Bununla birlikte bazı konulara ilişkin yasalar bulunmayabilir. Bu noktada Aristoteles için aydınlatılması gereken husus adalet ile eşitlik (*epiekeia*) arasındaki ilişkidir.

[4] Bununla birlikte mübadele ekonomisi söz konusu olduğunda ne düzeltici ne de dağıtıcı adalet yeterli olur. Özellikle “karşılığını almanın kendi başına yeterli olduğu” Rhadamnathys'in kanunlarında yeni bir adalet türünün tartışmaya açılması gerekir. Söz gelimi bir mimar ile bir ayakkabıcının ticaret ilişkisinde bir ev bir ayakkabıya karşılık gelmez. Böylesi mübadelelerde alışverişin adil olabilmesi için bir aracıya; ürünlerin değerlendirilmesine imkân verecek bir birime gereksinim duyulur. İşte para alışverişte eşitliği sağlamaya yarayan bir oranlama aracı olarak bu noktada devreye girer. Nitekim para (*nomisma*) isminin de gösterdiği üzere uyulaşım (nomos) türer. O halde para şeyleri denk kılıp eşitlemeye yararken, mübadelenin devamlılığını temin eder. Böylece karşılıklılık temeline dayalı toplumsal yaşam güvence altına alınmış olur.

Eşit ile adil olan aynı şey değildir, eşitlik bir tür adalettir ama *genel* olarak adaletten daha iyi değildir. Genel olarak adaletin yanılığa götürdüğü yerde eşitlik daha iyidir. O halde eşitliğin ya da hakkın özü, genel olması nedeniyle yetersiz kaldığı yerde yasayı düzeltmektir (Aristoteles, 2007: 1137b25). Doğru kişi de eylemlerini tercih ederek yapan ve yasanın yetersiz kaldığı yerde sağ akla uygun eylemleriyle özel anlamda adaleti tesis eden kişidir.

3. Düşünce Erdemleri

Nikomakhos'a Etik her şeyin arzuladığı en iyinin ne olduğunu araştırdığından ve kendine yeten bu en iyinin en iyi erdeme uygun etkinlik olması lazım geleceğinden, insan söz konusu olduğunda her şeyden önce düşünme en iyi etkinlik olarak belirlenir. Bu nedenle Aristoteles için bundan sonra incelenmesi gereken erdemlerin, düşünce erdemleri olduğu açıktır. Bununla birlikte karakter erdemleri bahsinde yapılan tanımlamalarda, akli başındalığa (*phronesis*) ve sağ akla (*orthos logos*) yapılan atıf, düşünce erdemleri olmaksızın karakter erdemlerinin de eksik kalacağını önceden vurgulamaktadır.

Bütün bu gerekçelerden hareketle düşünce erdemlerinin ne olduğunu inceleyen Aristoteles, artık tanıdık gelen yöntemiyle bu kez ruhun akıl sahibi olan yanını ikiye ayırır: Biri ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere ile ilgilenen bilimsel yan (*epistemonikon*), öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere ile ilgilenen tartan yandır (*logistikon*) (Aristoteles, 2007: 1139a5-11). Bu her iki bölümden hangisinin daha iyi olduğu ise ruhun eyleme ve doğruluğa özgü yanlarına (duyum, us, iştihâ) bağlıdır. Duyumun doğrulukla bir ilgisinin olmadığı açıktır; bununla birlikte iştihâ ve us, eylemi farklı biçimlerde belirlerler. İştihâ karakter erdemlerinde de ortaya konulduğu gibi, akıldan pay aldığına düşünüp taşınmaya dayalı bir tercihin refakatinde doğru arzuya karşılık gelen hakikate yöneliktir. Bununla birlikte usun kendisi hiçbir şeyi devindirmez, bir amaç içindir ve eylemle ilgisinde, yaratma etkinliğini yönetir. Tercih ederek eyleyen insan iştihâ ile usun birliğine işaret eder. O halde düşünce ile ilgili her iki parçanın görevi de doğruluktur. Bu bakımdan her iki parçanın doğruya en çok ulaşacağı huylar her iki yanın da erdemleri olmalıdır (Aristoteles, 2007: 1139b12).

Ruhun evetleme ya da değilleme ile doğruya ulaştığı beş düzeyi bulunmaktadır: Sanat (*tekhne*), bilim (*episteme*), akli başındalık (*phronesis*), bilgelik (*sophia*) ve us (*nous*). Bu düzeylerden her birinin kendine özgü erdemi olmakla birlikte, bunlar arasındaki temel ayrım ruhun akla sahip bölümlerine dayandırılmaktadır. Bu ayrım uyarınca bilimsel yanın düzeyleri, ilkeleri başka türlü olamayacak olan bilim,

bilgelik ve us; tartan yanın düzeyleri ise ilkeleri başka türlü de olabilecek sanat ve akli başındalıktır. Bilimsel yanın düzeylerinin nesnelere yaklaşımı ve her bir düzeyin kendi arasındaki ilişki ise şöyledir: Bilimsel bilginin nesnesi zorunlu –dolayısıyla ezeli ve ebedi- ve kendisi de öğretilibilirdir. Öğretim ise bilinenlerden hareketle tümevarım (*epagoge*) ya da tasım (*sylogismos*) yoluyla yapılmakla birlikte, tümevarım bilimsel bir yöntem değildir. Tümevarım tasımın hareket edeceği ilkeleri sağlar. Bilimsel bilgi söz konusu olduğunda yöntem kanıtlamayla (*apodeixis*) ilgili bir huydur (Aristoteles, 2007: 1139b31). Us ise nedeni olmayan tanımlarla ilgilidir (Aristoteles, 2007: 1142a25). O, bilimin kendilerinden hareket ettiği ilkeleri kavramayı sağlar. Nitekim bilim bu ilk ilkelerin kanıtlanmasını yapamayacağından, us tümevarım aracılığıyla elde edilmiş belli sayıda tikel örnekten sezgisel bir sıçramayla ilk ilkelere ulaşır. Bu anlamda tümevarım usun fiilidir (Ross, 2011: 339). Bilgelik ise us ile bilimin bir bileşimi olarak bilgilerin en sağlamıdır (Aristoteles, 2007: 1141a16-20).

Akla sahip olan tartan yanın iki düzeyindeki farklılık ise olduğundan başka türlü de olabilecek şeylere ilişkin etkinliklerde ortaya çıkar. olduğundan başka türlü olabilecek bir nesne, yaratılan ya da yapılan bir şey olabilir. Dolayısıyla yaratma ve eylem farklı şeylerdir (Aristoteles, 2007: 1140a). Sanat yaratma ile ilgilidir ve onun ilkesi yaratılarda değil yaratanda bulunur. Dolayısıyla onun zorunlu, mutlak ya da doğal nesnelere ilgisi yoktur. Çünkü bunlar kendi ilkelerini kendilerinde taşırlar. Oysa yaratmanın, dolayısıyla sanatın kendisinden farklı bir hedefi vardır. Sanat “doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir huydur” (Aristoteles, 2007: 1140a20). Yaratmanın sanatla olan ilişkisine benzer bir biçimde eylem söz konusu olduğunda ilgili erdemın akli başındalık olması gerekmektedir. Akli başındalık insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı doğru bir huydur (Aristoteles, 2007 1140b18-19). Bu nedenle akli başındalık sanat olamaz, akli başında insan düşünüp taşınarak eylemde bulunur ve eylemin amacı kendisindedir. Bu nedenle sanatın erdemi vardır, akli başındalığın ise yoktur; nitekim akli başındalık kendi başına bir erdemdir (Aristoteles, 2007: 1140b).

Yaratıcı ilkesi kendinde olan bir etkinlik olarak etik göz önünde bulundurulursa, ruhun hakikate vâkıf olduğu bu beş genel düzey özelde ikiye –bilgelik ve akli başındalık- indirgenebilir. Nitekim Aristoteles araştırmasının bundan sonraki bölümünde hem sanatı bir kenara bırakarak akli başındalığın karakter erdemleri ile ilgisine yönelir; hem de temaşa etkinliğine giden yolda bilgelik ile akli başındalık arasında bir derecelendirme yapar. Akli başındalık kişinin

kendisiyle ve tek kişiyle ilgili bir özelliktir. O insan için iyi olan ve dolayısıyla mutluluk getiren şeylerin nasıl meydana getirileceğine ilişkin doğru düşünüp taşınma gücüdür. Bununla birlikte eğer akli başındalık insanın iyi ve mutlu olmasını sağlıyorsa erdemli kişinin ya da erdemsiz kişinin ona gereksinimi olup olmadığı tartışma konusudur. Aristoteles'e göre erdem bir bütün olduğundan, hem akli başındalık hem de bilgelik hiçbir şey yaratmasa bile kendilerinde iyidirler. Bununla birlikte her iki düşünce erdemi de mutluluğun hareket ettirici nedeni değil, formel nedeni olarak eseri tamamlarlar. Karakter erdemi, amacı sağın kılar, akli başındalık ise bu amaçla ilgili şeyleri (Aristoteles, 2007 1144a8-9). Bununla birlikte *asil erdem* söz konusu olduğunda ne akli başındalık erdemden bağımsız; ne de erdem akli başındalıktan bağımsız var olabilmektedir.⁵ Nitekim karakter erdemi düşünülüp taşınarak karar verilmiş bir tercihe dayanan ve aynı zamanda *sağ aklın* gösterdiği bir ortadır. Bu bakımdan sağ akıl akli başındalığa uygun olandır; fakat uygun olmanın yanında akılla birlikte gidendir (Aristoteles, 2007 1144b25-35).

Karakter erdemlerinin tercih konusu olmaları itibariyle, düşünüp taşınmaya bağlı akli başındalığı gerektirmeleri Aristoteles'i kendine egemen olma (*enkrateia*) ve haz (*hedone*) tartışmasına yöneltir. Nitekim eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil, hareket ettirici neden) ve tercihin ilkesi de iştihadır (Aristoteles, 2007: 1139a30). İştihanın harekete geçiriciliğinde ve akli başındalığın yol göstericiliğinde olan eylemler, kişiyi mutluluğa ulaştırmaktadır. Bu anlamda akli başındalık, zaman mefhumu olan varlıklar için geleceği düşünerek hareket etmeyi ve sabretmeyi buyurur, oysa iştihâ hemen doyurulmak ister. Buradan hareketle kendine egemen olma insanın tekelinde olan, onu hayvandan ayıran bir özelliktir. Ancak bununla birlikte kendine egemen olmama (*akrasia*) hayvanlar için bir kusur değildir; nitekim hayvanlar haz peşinde koşmakla itham edilemezler. Kendine egemen olmama insan için kısa vadeli hazlar uğruna, uzun vadeli mutluluğu feda etmek anlamına gelen bir kusurdur. İnsanın akıllı bir hayvan olmasında temellenen etik görüşün, hazza yönelik

[5] Bu hususun anlaşılabilmesi için Aristoteles doğal erdem ile asil erdem arasında da bir ayrım yapar: Alışkanlıklardan her biri doğal olarak kazanılabilir (doğuştan ölçülü, yiğit ya da adil olunabilir fakat bu söz gelimi hayvanların ya da çocukların akla uygun olmayan huyları gibidir) fakat eylemlere, doğurabilecekleri sonucun bilgisi eşlik etmediği takdirde bu eylemlerin asil erdemle ilgili oldukları söylenemez. Akli başındalıktan bağımsız doğal erdemlerin sonucu kimi zaman iyi olsa bile, bu tesadüften ileri gelir. Oysa asil erdem kendisine akli başındalığın eşlik ettiği erdemdir.

açıklamasında döneminin hâkim görüşlerini⁶ gözden geçiren Aristoteles'in vardığı sonuç ne hazzın yüceltilmesi ne de yerilmesidir.

Aristoteles'in hazzın iyi bir şey olduğuna ilişkin çıkarımı genel bir kanıda temellenir: Acının kötü ve kaçınılması gereken bir şey olduğu konusunda herkes birleşmekte; kötünün karşıtı olan iyinin de haz olması gerektiği düşünülmektedir. Bir etkinlik olarak haz mutluluk olduğunda o en iyidir. Bu haliyle hazzın mutluluğa bağlanması olanaklıdır. Zira engellenmiş hiçbir etkinlik tam değildir, oysa mutluluk tamamlanmışlık/mükemmellik halidir, bu haliyle de acıdan çok hazzı benzer. Nitekim bütün insanların ve bütün hayvanların haz peşinde koşması onun belli bir şekilde en iyi olduğunun bir kanıtıdır (Aristoteles, 2007: 1153b). Bununla birlikte hazzın en iyi olduğu söylenemez: Çünkü haz bir devinim olmadığından anlaktır ve bu haliyle kendine yeten bir şey olmaz. Mutluluğun kendine yeten bir süreklilik hali olduğu dikkate alınırsa hazzın, onun peşi sıra geldiği ve onu tamamladığı ortaya çıkar. O halde haz iyi değil, her haz da tercih edilesi bir şey değildir; biçim ya da kaynak bakımından farklı olan bazı hazlar kendi başına tercih edilesi hazlardır (Aristoteles, 2007: 1174a).

Her duyum duyu nesnesine göre etkinlikte olduğundan ve duyum altına girenlerin en güzeline göre iyi durumda olunca da tam etkinlik olmuş olacağından, demek ki her duyuma göre en iyi etkinlik onun altındaki şeylerin en iyisiyle ilgili en iyi durumun etkinliğidir (Aristoteles, 2007: 1174b). O halde her duyuma göre bir haz vardır; aynı şekilde her düşünme gücüne ve her teoriye ilişkin de bir haz vardır. Bununla birlikte haz ve etkinlik biçim bakımından farklı şeylerdir. Zira biçim bakımından farklı şeyler birbirini tamamlar. Etkinliği etkinliğe özgü olan haz artırır: insanlar hazla etkinlikte bulduklarında her bir şeyi daha iyi değerlendirirler. Aristoteles'in haz-etkinlik ilişkisinden çıkan sonuç hazlar arası bir hiyerarşinin var olduğudur:

“Madem etkinlikler doğruluk, eğrilik bakımından farklı ve onlardan kimi tercih edilecek, kimi kaçılacak, kimi de ne kaçılacak ne de tercih edilecek etkinlikler, hazlar da öyle olur. Nitekim her etkinliğe özgü bir haz var: Erdemli bir etkinliğe özgü doğru bir haz, kötü bir etkinliğe özgü eğri bir haz olur.” (Aristoteles, 2007: 1175b24-28)

[6] Aristoteles hazzı ilişkin cari görüşleri üç başlıkta ele alır:1) Hiçbir haz ne mutluluk olarak, ne de ilineksel olarak iyidir. 2) Bazı hazlar iyidir ama hazların çoğu kötüdür. 3) Bütün hazlar iyi olsa bile hazzın kendinde en yüksek iyi olması olanaksızdır.

3. 1. Temaşa Yaşamı

Aristoteles'in ontoloji temelli etiğinde, mutluluğun kendine yeten ve yalnızca kendisi için istenen bir şey olmasından hareketle, insanın en yüce yanının etkinliği ile elde edilmesinin gerektiği açıktır. O halde amacını kendinde taşıyan insan için mutluluk, en yüce yanının erdemi olan bilgelik ile edinilebilir. Bilgece bir yaşam ise temaşa ile mümkündür. Çünkü o en yüksek etkinliktir, nitekim us bizdeki en yüksek şeydir. Kendine yeterlik de en çok temaşa etkinliğini gerçekleştirenlere özgüdür. Her ne kadar ölçülü ya da adil kişi kendine yeter olsa da, ölçülü ya da adil olarak gerçekleştirdiği etkinliği için başka birine gereksinim duymaktadır. Oysa temaşa etkinliğinde bilge kişi başkasına ihtiyaç duymaz. Felsefe arılık ve sağlamlık açısından en hayranlık verici hazları taşır; yaşamak hakikati bilenler için onu arayanlardan daha hoş olsa gerektir (Aristoteles, 2007 1177a25). Demek ki bir insanın tam mutluluğu budur. Bu da insanı aşan, tanrıca olan bir yaşamdır. Nitekim us insanın tanrısal yanısıdır. Bu bakımdan kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmamız gerekmektedir (Aristoteles, 2007: 1178a1-2).

Karakter erdemleri siyasal ya da askeri işlerdedir, oysa temaşa etkinliği dinginliktedir. Temaşa etkinliği kendinden başka hiçbir amaç taşımaz, kendinden başka bir hedefe yönelmez. Oysa siyasal ya da askeri etkinliklerin amacı kendinde değildir. Bu nedenle karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir. Karakter erdemi kimi durumlarda bedene bağlı, çoğu durumda da tutkularla birlikte düşünülür. Karakter erdemlerinin tutkuyla birlikte anılması insanın bileşik yapısından kaynaklanır. İnsan bir bedene sahip olduğundan dış iyilere de gereksinim duymaktadır. Nitekim:

[Mutluluğun]...dış iyileri de gerektirdiği görünüyor, çünkü yaşamak için bazı destekler olmadan, iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değil. Dostlarla, zenginlikle, siyasal güçle pek çok şey yapılır, aletlerle yapıldığı gibi; bazı şeylerden –sözgelişi soyluluktan, iyi çocuklardan, güzellikten- yoksun olmak ise kutluluğu (*makarios*) lekeler. Nitekim çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, ya da sipsivri olan çocuksuz biri pek mutlu olmaz; çok kötü çocukları ya da dostları olan ise ya da iyi dostları olduğu halde onların ölümlerini gören, daha da az mutlu olur herhalde. Öyleyse mutluluk, dediğimiz gibi, ayrıca böyle koşulları da gerektirir gibi görünüyor." (Aristoteles, 2007: 1099a30- 1099b5).

İnsanın kendine yeter olmadığı, mutluluk için dış iyilere de gereksinim duyduğu dikkate alınır, dış iyilerin topluluk için düzenlenmesinde siyasetin gerekliliği ortaya çıkar. İnsan

küçüklükten itibaren yasalarla belirlenmiş eğitim ve uğraşlarla sağlam karakterli olabilir. Nitekim kötülük, alışkanlık haline geldiği zaman ondan kurtulmak daha zordur. Aklı başındalık ve usa bağlı olan bir yasanın kılavuzluğunda doğru bir denetimle yetiştirilecek insanların erdemli olması beklenecektir. O halde *Nikomakhos'a Etik* iyi yaşamı mümkün kılan koşulların ayrıntılı irdelenmesini başka bir çalışmaya bırakırken, *Politika'yı* müjdeleyerek sonlanır.

4. Değerlendirme ve Sonuç

Aristoteles ontolojik kavramları kılavuzluğunda başlattığı iyi soruşturmasında amacının bir siyaset araştırması yapmak olduğunu vurgular. Başlangıçta kentin iyiliğinin kişinin iyiliğinden daha önemli olduğu ifade edilirken, tıpkı Platon'un *Devlet'inin* adalet araştırmasında tek insan yerine toplumdaki hareket etmesi gibi Aristoteles'in de genelden yola çıkması beklenbilir. Ancak *Nikomakhos'a Etik'in* ilerleyen bölümlerinde bireysel yaşamın değerine ilişkin ilginin gittikçe arttığı fark edilir. Hatta kitap bir yerden sonra kenti insanın hizmetinde, onun eğitimi ve ahlâkı için gerekli bir unsur haline getirir gibi görünür. Bu durum Aristoteles'in tek tek var olanlara verdiği öncelik olup onu çağının düşünürlerinden ayıran temel özelliklerden biridir.

Aristoteles'in bu ayırıcı özelliğini *Nikomakhos'a Etik'in* taslağından çıkarmak ilk bakışta mümkündür. Nitekim kitabın büyük bir bölümünde Aristoteles diyalektik bir akıl yürütmeye çağının cari kanılarının ve erdemlerinin bir dökümünü yaparken temellendirmelerini de yine bunların eleştirisi üzerinden ortaya koyar. Günümüz açısından bakıldığında ihtişamın ya da yüce gönüllülüğün bir erdem olarak kuşku götürür doğası düşünüldüğünde Aristoteles'in erdemlerinin kendi toplumundaki kanıları yansıttığı daha da belirginleşir. Gerek sıradan insan inanışları gerekse hocası Platon'un kardinal erdemleri göz önünde bulundurulursa Aristoteles, erdemlerin tasnifini yaparken ve erdemi bir orta olma olarak tanımlarken toplumu için yeni bir şey söylemez görünür. Özellikle Aristoteles tarafından hem müstakil bir erdem hem de haz ve acı arasında bir tür dengeyi ifade eden ve bu özelliğiyle de orta öğretisini kuşatan ölçülülük örnek olarak ele alınırsa durum daha net anlaşılacaktır. Nitekim "aşırıktan kaçınmak" ya da "her şeyde ölçülü olmak (*meden agan*)" Delphoi kâhininin iki temel öğüdünden biri olarak (Platon, 2011: 343b) Yunan dininin direklerinden. Yine Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde; yedi bilgenin özlü sözlerinde; Pre-Sokratiklerin doğaya ilişkin görüşlerinde; Sokrates ve Platon'un insanı merkeze alan felsefelerinde; tragedya kahramanlarının eylemlerinde hep bir

ölçülülükten/ ölçsüzlükten bahsedilmekteydi.⁷ O halde burada yine Aristoteles'e özgü olan bir durumla karşılaşılmaktadır: Aristoteles, zamanının sıradan yurttaşının onayladığı erdemleri alıp bunlardan her birini yaptığı ontolojik ayrımlar ve kavramlarda açığa çıkan akıl bölümlerinin etkinliğine uyarlayarak, bir kez daha sistem içi tutarlılığını sergilemekte, sistemin nelere kadir olduğunu göstermektedir.

Özetle Aristoteles'in çağı içindeki özgünlüğü soru olarak "*Ti esti?*" (neler vardır?) ile başlamasında ve her bir var olanın mahiyetini (*to ti en einai*) soruşturmasındadır. Felsefenin her bir bölümünde iş başında olan bu sorular ve soruşturmalar ayrımlar yapan ve bağlantılar kuran bir etkinlik olarak düşünülebilecek felsefenin, hem teorik hem de pratik (yaşamsal) konulara ne şekilde uygulanabileceğinin muazzam bir örneğidir. Dahası yaşam sorunları söz konusu olduğunda yaşama yahut yaşayanlara dair ayrımlar ve bağlantılar yapmak; her bir olayı kendi tekilliğinde kendi varlık yapısı ve tarzında ele almak güncel problemlere dair somut çözümler geliştirmeyi mümkün kılacak yegâna yoldur. Bu bakımdan Aristoteles, felsefi sistemini geliştirirken, var olana ve bilgiye dair yapmış olduğu titiz ayrımlarla ele aldığı nesnenin mahiyetini belirler ve bütün soruşturmasını buna uygun olarak yürütür. Etik araştırması söz konusu olduğunda, ontolojik ayrımlarını bu alanda da sürdüren Aristoteles, yapmış olduğu tespitler ve varmış olduğu sonuçlarla bütünlüklü bir felsefi sistemin çözüm üretmedeki başarısını ortaya koyar.

Sistematik, ontolojik ve eleştirel düşünmenin etik alanında ne anlama geldiği daha *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde açığa çıkarken eser boyunca sayısız defa bu yaklaşımın örnekleri görülür. Gerçekliğin düzeni ile var olanların yapı ve olanaklarının hesaba katıldığı etik araştırmasında insanın gerek doğası gerekse koşulları itibarıyla iyilik, mutluluk, erdem vb. idealleri ne ölçüde gerçekleştirebileceği ya da bu ideallerin bütünüyle insan için olanaklı olup olmadığı gibi meselelere açıklık getiren Aristoteles, bu yaklaşımıyla hali hazırdaki problemlerin nasıl çözülmesi gerektiğine

[7] Homeros'un *Odyseia*'sında kahramanlar çağı için henüz yüksek bir değer içermeyen ölçülülüğü için (Homeros, 2007: XXIII-10-14; 29-31; IV-156-160; XXV-65-70); Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde daha çok ılımlılık (*metrios*), orta (*meson*) ve uygun ölçü (*kairos*) gibi kavramlara eş değer ölçülülük için (Hesiodos, 1991: 134-135; 238-246; 718-719); yedi bilgeden Kleobulos, Solon, Thales, Bias ve Periandros'un ölçülülüğe ilişkin özlü sözleri için (Kranz, 1994:23-24); Pre-Sokratikler'in kozmolojik ve kozmogonik düşüncelerinde uyum (*harmonia*) ile birlikte düşündükleri ölçülülük için (Kranz, 1994: 68; 172-175 ve Jaeger: 2011); Platon'un kardinal erdemlerinden ölçülülük için (Platon, 1958: 430e; 432a); trajik kahramanın *hamartia*'sı olarak *hybris* bağlamında ölçsüzlük için (Aristoteles, 2012: 1453a).

dair haleflerine önemli ipuçları bırakır. Böylesi bir filozof ve felsefi sistem söz konusu olduğunda sonuç yerine söylenebilecek tek şey, konu edinilen nesnenin yapısını dikkate alan ontolojik bir bakışın ve bu bakışta temellenen felsefi bir sistemin güncel sorunlara getirebileceği çözümlerin farkında olunmasının gerekliliğidir.

Kaynakça

- Aristotle. (1959). *Politics*, (Trans by. H. Rackham), London: William Heinemann Ltd.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arsalan), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (1999). *Eudemos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristotle. (2011) *Nicomachean Ethics* (Trans by. R.C. Bartlett & S. D. Collins), Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristoteles. (2012) *Poietika*, (Çev. Nazile Kalaycı), Ankara: Pharmakon Kitap.
- Hesiodos. (1991). "İşler ve Günler", *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, (Çev. S. Eyüboğlu ve A. Erhat), Ankara: Türk Tarih Kurumu, s.105-169.
- Homeros. (2007). *Odysseia*, (Çev. A. Erhat ve A. Kadir), İstanbul: Can Yayınları.
- Jaeger, Werner. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (Çev. Güneş Ayas), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt*, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Kranz, Walther. (1994). *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kuçuradi, İonna. (2010). "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım", *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 163-174.
- Özcan, Muttalip. (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Pakhaluk, Michael. (2011). "On the Unity of the Nicomachean Ethics", *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (Ed. by. Jon Miller), New York: Cambridge University Press, s. 23-44.
- Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (1958). *Devlet*, (Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2011). "Protogaras", *Diyaloglar*, (Çev. Tanju Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 393-448.
- Ross, David. (2011). *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.

MUSTAFA AYDOĞAN'IN POETİKASI

Özgür GEDİKLİ*

Özet

Günümüzde şairler şiire dair görüşlerini poetik yazılarla dile getirmektedir. Bu yazılarda dünya görüşlerinden hareketle şiirden, şairden ve okuyucudan ne anladıklarını anlatmaktadırlar. Mustafa Aydoğın da Cumhuriyet Dönemi'nde şiirle ilgili görüşlerini çeşitli dergilerde yayımlanan yazılarında dile getiren şairlerden biridir. Yer yer Necip Fazıl'ın etkisi görülen bu yazılarda şair gelenekten beslenen modern bir şiir anlayışını dile getirmektedir. Ancak o okuyucuyu da şiir yazma sürecine dahil eder. Nadir ve saygın bir kişilik olarak gördüğü şaire de şiirin ortaya çıkışına aracılık eden bir işlev yükler. Şiir bir anda da yazılsa şairinin elinde mükemmele doğru sürekli değişim ve gelişim hâlinindedir. Bu makalede Mustafa Aydoğın'ın *Yazma Sevinci* isimli eseri ve çeşitli dergilerdeki yazılarından hareketle onun poetikası belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Aydoğan, Poetika, Şiir, Şair.

The Poetics of Mustafa Aydoğan

Abstract

Nowadays, poets are expressing poetical writings about poetry. These writings describe what they understand from poetry, poetry, and readership in the light of worldviews. Mustafa Aydoğan is one of the poets who expressed his views on poetry in the Republican period in various magazines. The writings of Necip Fazıl, in places, express the modern poetry concept which is fed from the poet tradition. Reader also includes poetry writing process. The poetry, which he regards as a rare and respected personality, carries a function that mediates the emergence of poetry. Poetry, on the other hand, is a constant change and development towards perfection in the hands of the poet. In this article, Mustafa Aydoğan's works named *Yazma Sevinci* will be tried to determine his or her poetry from the writings of various magazines.

Keywords: Mustafa Aydoğan, Poetika, Poetry, Poet.

Giriş

Yunanca kökenli bir kelime olup “üretmek, yaratmak” anlamlarına gelen “poiein” fiilinden türeyen poetika kavramı (Özgül, 2001:251)

* Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, gedikliozygur@gmail.com

tarih boyunca farklı alanlarda ve anlamlarda kullanılmıştır. İlk defa Aristo tarafından kullanılan bu kelime günümüzde şiirin estetiği ya da güzel sanatların felsefesi, edebiyat türlerinin estetiği gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu farklılaşmanın temelinde bazılarının terimi sadece şiirin yazımıyla ilgili kurallar anlamında, bazılarının ise estetik ve sanat amaçlı malzemeye verilen intizamın genel adı anlamında kullanması yatmaktadır. Aristo'nun *Poetikası*'nda şiirin inceliklerinin yanı sıra sanat hakkındaki görüşlerini de belirtmesi bu farklılaşmayı beslemiştir. Bu yüzden poetika terimi tam bir kavramsal çerçeveye oturtulmasa da (Türkçeye de giren bu sözcüğü) şiir sanatı üzerine teorilerin sistematiği olarak tanımlayabiliriz. Bütün milletlerin edebiyatlarında ortak unsurlar şekil, kafiye, dil, muhteva, şiirin sosyal ferdi karakteri gibi şiire dair meseleler poetikanın konusunu oluşturur (Okay, 2014:15).

1.Batı'da Poetika:

Klasik Çağ'da poetika tarzında yapıtların öncüsü olan Aristo'nun *Poetika*'sında bu terim genel anlamda taklit sanatının kuramı olarak kullanılmıştır. Plotinos, *Enneades* isimli eserinde ise güzelliği mistik açıdan ele alıp ona tanrısal bir nitelik kazandırırken güzelliğe dair poetik düşüncelerini anlatmıştır. Horatius *Ars Poetika* isimli şiirinde ölçülülük ve uygunluk üzerinde durmuş, Longinus *Peri Hypsous*'ta (Yüksek Sanat) anlatımdaki nitelikleri ve kuralları saptamaya çalışmıştır. Bu dönemde poetika sadece şiire özgü bir kuram olarak değerlendirilmemiş taklide dayalı bütün sanatların kuramı anlamında kullanılmıştır.

Orta Çağ'da bugün anladığımız anlamda amacı estetik haz vermek olan ve bu hedefin gerektirdiği üstün nitelikli eserlerin üretimini amaç edinmiş bir sanat görüşü yoktur. Aziz Thomas *Summa Teolagyası*'nda güzelliğe dair düşüncelerini anlatırken Dante *Mektup XIII*'te şiir yorumuna dair düşüncelerini anlatmıştır. Bu dönemde de şiir sanatını kapsayan anlamda bir poetika anlayışından söz edilemez (Karaca, 2006 :22).

Batı'da, Rönesans'ta da poetika terimindeki bu anlam belirsizliği sürmüş, felsefe ve estetiğin içerisinde değerlendirilen bir disiplin olarak değerlendirilmiştir.

XIX. yy.a gelindiğinde Viktor Hugo'nun *Cromwel Ön Sözü* ve Lamartine'nin *Poesie*'si gibi tiyatro, roman üzerine mensur türlere ait poetik bilgiler içeren metinlerle karşılaşırız. Bu dönemde Balzac, Stendal, Zola ve Taine gibi yazarlar da çeşitli edebi türlere ilişkin görüşlerini açıklayan bu tarz yazılar yazmıştır. Bu çabalar poetikayı özerkleştirmeye başlamış, yazar ve şairlerin çeşitli edebi türlere

ilişkin görüşlerini yansıtan, onların teknik detaylarını açıklayan türler olarak yaygınlaşmıştır.

XX. yy.da ise poetika tam bir özerkliğe ulaşmıştır. Bu dönemde edebi akımlar birbirini izlemiş, birçok şair ve yazar edebi görüşlerini içeren farklı türlerde poetik metinler yazmıştır. Poetika edebiyatla ilgili bilimsel bir disiplin hâline gelmiştir. Todorov, Propp, Sarte gibi kuramcılar bu alanda kuramsal eserler yazmıştır (Karaca, 2006: 30).

Görüldüğü gibi poetika Aristo'dan bu yana Batı'da sadece şiirle ilgili konuları ele almamıştır. Felsefeden estetiğe farklı alanlarda da kullanılan bir disiplin olmuş, yirminci yüzyılla birlikte çeşitli alanlarda özerkleşmeye başlamıştır.

2.Bizde Poetika:

Aristo'nun *Poetika'sı* dilimize Batı dillerindeki anlamından hareketle “Şiir Sanatı” olarak çevrilmiştir. Şemsettin Sami de sözlüğünde bu sözcüğe “fennişiir, ilmiazuz” anlamını vermiştir. Bu yüzden poetika kavramı bizde Batı'daki gibi estetikten felsefeye birçok alanda kullanılan bir kavram olarak değil, şiir sanatına ait teorik yazı ve yapıtları kapsayacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Şiire ait tanımlar, dış-ıç yapı, dil, okuyucu... yani şiire dair kuramsal her şey poetika kavramıyla ifade edilmiştir.

Türk Edebiyatı'nda bu anlamda poetika Divan şiirinde şairlerin şiir görüşlerini anlattığı dibacelerde, tezkirelerde ve şiirlerde görülmüştür. Bunlar tam bir bütünlük taşımasa da şairler; şiirlerinde, söz sanatlarından estetik hakkındaki düşüncelerine kadar birçok poetik konuya değinmiştir (Doğan, 2002: 11). Bu eserlerden Osmanlı şiirinin temelde tasavvufa dayanan poetik bir yapısının olduğunu, metafizik karakter taşıyan ilahî gerçekliği yansıtmayı temel prensip edindiğini görebiliriz (Kılıç, 2014: 34). Tanzimat'ta bu anlayış yerini toplumsal gerçekliğe dayanan nesnel gerçekliğe bırakmış ve yaygınlaşan gazete, dergilerde bu konuları içeren birçok yazı yazılmıştır. Servetifnun'da ise toplumsallığın yerini somut güzellik alırken Milli Edebiyat'ta hece-aruz, dilde sadeleşme gibi konular poetik sorun hâline gelmiştir. Yine bu yıllarda Ahmet Haşim “*Şiir Hakkında Bazı Mülahazalar*”la Tanzimat'tan bu yana gelenekten kopan şiiri poetik olarak geleneğe bağlamıştır.

Cumhuriyet'te ise Nazım Hikmet toplumculuğu ön plana çıkarmış, A.H. Tanpınar *Edebiyat Üzerine Makaleler* gibi yapıtlarında şiirde müziği öne çıkararak poetik görüşlerine yer vermiş, Orhan Veli *Garip* ön sözünde garip şiirinin poetikasını anlatmış, Necip Fazıl soyuta ve metafiziğe önem veren poetikasını yazmıştır. Gelenek haline gelen poetika yazıları, Atilla İlhan, İsmet Özel, Sezai Karakoç, Turgut Uyar,

Salah Birsal gibi birçok şairde de yankı bulmuş ve onlarda poetik görüşlerini içeren yazılar yazmıştır. Bunlar şiir sanatını tarif eden deneme yazılarından bir edebiyat grubunun fikirlerini beyan eden manifestolara, şiir kitaplarının başlarında kalmış takriz ve takdim yazılarına, bir şairin şiiri için yapılmış itirazlara ve bunlara verilmiş cevaplara kadar birçok yazıyı içerir (Okay, 2014: 19).

Görüldüğü gibi bizde poetika Batı'dakinden daha özel bir anlamda kullanılmış ve poetika denilince şiir yazımına dair kurallar anlaşılmıştır. Poetika kişiye/kişiselliğe dayalı bir alandır. Poetika bizzat şairlerin şiirlerinin biçimini, içeriğini, üslubunu ve estetiğini kapsayan konularda ortaya koyduğu görüşleri, tespitleri ve önerileri içerir çalışmalarından meydana gelen bir bütündür (Sazyek, 2001: 359).

Türk şiirinde din ve pozitivizm şairlerin poetik görüşlerini etkilese de Türk şiirinde poetikayı belirleyen ana unsur gerçekliğe bakış açısı olmuştur. Divan şiiri poetikası tasavvuf eksenli ve tekken Cumhuriyet'te şairler bireysel poetikalarını kurmuştur.

Günümüzde lirizm, metafizik ve işçilik kavramlarını ön plana çıkarıp bireysel poetikasını kuran şairlerden biri de Mustafa Aydoğan'dır. İlk şiirlerini ve yazılarını, yerel gazete ve dergilerde yayımlayan Mustafa Aydoğan olgunluk döneminde *Mavera, Türk Edebiyatı, Dergah, Hece* gibi dergilerde şiir ve yazılarını yayımlamış, Türkiye Yazarlar Birliğince verilen "2012 Yılı Yazar, Fikir Adamı ve Sanatçıları Ödülü" bağlamında *Bugün Konuştuklarımız* adlı şiir kitabıyla yılın şairi seçilmiştir (Çoban, 2013: 55). Yazılarında şiirin güncel meselelerine değinen yazar; sanat, edebiyat, şiir gibi konulardaki görüşlerini de dile getirmiştir. Şair, 2014 yılında *Yazma Sevinci* isimli kitabında seçme yazılarını, söyleşilerini ve denemelerini toplamıştır. Bu kitap şairin poetikasına dair birçok ipuçları içermesi açısından önemlidir. Bu makalede de *Yazma Sevinci* ve şairin çeşitli söyleşilerinden hareketle "şiir, şair ve okuyucu" başlıkları altında, Mustafa Aydoğan'ın poetikasını ortaya koymaya çalışacağız.

3.Şairin Poetikası:

Şair poetik görüşlerini şair, şiir ve okuyucu ekseninde dile getirdiği için şairin poetikasını şu başlıklar altında inceleyebiliriz.

3.1.Şair

3.1.1.Şairin Portresi

Yazara göre İslam toplumlarında şairle âlim arasında belirgin bir fark yoktur. Baki, Şeyh Galip gibi şairler âlim olmalarının yanında

birer şairdir. Tarihimizde de birçok âlim sadece ilmiyle öne çıkmamış bilgisini şiirle ifade ederek şairliğini de göstermiştir. Mevlana, Yunus Emre gibi şahsiyetler buna örnektir. Ancak onları harekete geçiren kuvvet bilgileri değil ilahi cezbelere olmuştur.

Şairlerin etkin kılınması, sözlerinin mısralarının yaygınlaşması onu toplumun saygın merkez noktalarından biri kılar (Aydoğan, 2014: 43). Mevlana, Yunus gibi şairlerimiz toplumun saygısını kazanmış örnek şahsiyetlerdir. Fakat günümüzde şair saygınlığını kaybedip âlim-şair özelliğinden tamamen uzaklaşmış ve bohem bir hayat tarzının temsilcisi haline gelmiştir. Şair portresi ciddiyetini kaybetmiştir. Toplum ciddiyetini ve saygınlığını yitiren şairin eserlerine de şüpheyle bakar hale gelmiş ve bu da şiire ilişkin yıllardır süren öldü ölmedi tartışmalarını beraberinde getirmiştir (Aydoğan, 2014: 26).

Yine bu konuda yazar, şaire Müslüman kimliğinin sorumluluk yüklediğini ve bu sorumluluğun da bir gereği olarak “edepli olmalı”sı gerektiğini söyler. Şairin edepli olana uygun, uyumlu tavır ve davranışlar sergilemesi gerekir. Yani “sorunlu” bir kişiliğe değil “sorumlu” bir kişiliğe sahip olmalıdır (Aydoğan, 2014:129). Aydoğan'ın asıl vurguladığı nokta şiirde müstehcenliğe, argoya ve kaba saba sözlere yer olmadığıdır.

Ayrıca Aydoğan, şairin şiirinde kendi adına konuşmadığını çünkü her imgenin altında toplumunun özelliklerinin yattığını söyler. Bu yüzden her toplum şairlerine imgelerini oluşturacak altyapıyı hazırlamalıdır. Şair de kaynaklarını iyi kullanıp bunlardan beslenerek şiirler yazmalıdır. Çünkü şair kendisinden sonra gelecek olan şairlere borçludur ve çığır açıcı şiirlerini yazarak onlara edebi bir miras bırakmalıdır (Aydoğan, 2014:113). Şiir, ona göre bayrak yarışı gibidir. Her neslin şairi gelenekten devraldığı mirasın üzerine birikimini koyarak yeni nesle edebi mirasını bırakmalıdır.

3.1.2.Şairin Doğası

Şairin herkesten farklı olduğu tezini çok iddialı bulan Aydoğan, sıradan insana göre şairin ciddi bir değer taşıyan farkının olduğunu da göz ardı etmez (Aydoğan, 2014: 26). Onun farkı dış şartlardan iradesi dışında etkilenmeyen özgür tabiatı sayesinde varlığı, olguları, yaratılışı kısaca insanın varoluş şartlarının bütününe poetik bir düzende algılamasıdır. Bu sayede o şiirin emrine girer ve şiir ona kendini yazdırır. Bu algılayış aynı zamanda şaire kimsenin sahip olamadığı bazı imkânlar sunar. Şairin sürekli bir şekilde poetik anafora kapılan iç dünyası, bu imkân sayesinde bazen absürdün

bazen de üst gerçekliklerin saydam evreninde gezinme ayrıcalığını kazanır (Aydoğan, 2014: 28).

Aydoğan, şairi şair yapan özellikler arasında şairin nadirliğinin de olduğunu düşünür. Şair nadirliğinden dolayı dönemiyle farklı düşünceler taşıyabilir. Döneminin anlayışının ötesinde eserler ortaya koyabilir. Dönemsel farkların temelinde de deha sahibi şairlerin güç farklılıkları değil onların dikkatlerindeki yön farklılığının etkili olduğunu düşünür. Bu yüzden şiire dair soruların arkasında deha sahibi şairler varsa bu değişimin habercisidir (Aydoğan, 2014: 40). Çünkü onlar şiirde yöneldikleri noktalarda dönemlerinin şiir anlayışından farklı düşünür ve yeniliklerin önünü açar.

3.1.3.Şairin Hayatı

Şair, varoluş sürecinde dünyanın basit mutluluklarından ve hesaplarından vazgeçer. Dış dünyayla irtibatını koparır ve kendi dünyasında ruhunu şekillendirerek keşiflerde bulunur. Bu keşifler şairin hayatına şiirsel bir üslupla yansır ve hayat şair için şiirsel bir üslupla varoluş biçimi hâline gelir. Şairin hayatına temas edebilen herkese bu hayattan sevinç yansır. Ancak şairin hayatında bize sevinç olarak yansıyan bu varoluş, şairde acı hâlinedir (Aydoğan, 2014: 34). Aydoğan, şairin var oluşunu acı ve ızdırap içinde gerçekleştirirken bize onun varoluşundan duyduğu sevginin şiirleriyle yansıdığını, fakat onun altyapısındaki zorluklardan okuyucunun haberdar olmadığını söyler.

Sonuç olarak Aydoğan'a göre şair toplum nezdinde saygın bir kişiliğe sahiptir. Nadir bir doğası olan şair şiirin egemenliğinden hareket edip onun ortaya çıkmasına aracılık eder. Şiirlere temas eden okuyucuya sevinç olarak yansıyanın altında varoluşun acılarla dolu uzun yolculuğu yatar.

3.2.Şiir

3.2.1.Şiirin Ortaya Çıkışı

Ona göre şiir şairin içindeki mevcut şiir evreninden doğar ve ilhama dayalıdır. Esas olan hayal etmektir. İlham, hayalden doğar. İlham olmasaydı, bırakın şiir yazmayı, insanlık bir adım dahi atamazdı (Özbahçe, 2015). Şiirin temelinde ne isyan ne de inkâr vardır (Aydoğan, 2014: 33). Okuyucu şairin, şiirini oluşturma sürecinin bütün aşamalarını aydınlatması mümkün değildir. Şair bile şiirin bu gizli kalan kısımlarını (flu) açıklamaktan acizdir. Çünkü şair sadece şiirin ortaya çıkmasına aracılık eder. Şiir eninde sonunda yazılan değil kendini yazdıran bir şeydir. Diğer bir ifadeyle şiir şairin emrinde değil şair şiirin emrindedir (Aydoğan, 2014: 28). Yani şiirin

şaire gizli kalan bir araka planı vardır. Bu alan ona hep gizli kalmış ve kalmaktadır. Şiirin bu noktasını şair bile anlatmaktan acizdir (Aydoğan, 2014: 14). Yazar, poetik metinlerin şiirin ortaya çıkışını anlatmaya yönelik oluşuna da karşı çıkar. Çünkü poetik metinler şairleri şiirden ne anladıklarını açıklar. Şiirin vücuda gelişini anlatan metinler değildir, der. Şairler önce şiirlerini oluşturur daha sonra poetikalarını yazar hatta bazı şairler poetika bile yazmaz. Bu yüzden poetikalar, şairin ruhuna nüfus edip onun şiir yazma sürecini gözlemleyebilmemize yardımcı olacak metinler değildir (Aydoğan, 2014: 13).

3.2.2.Şiirin Yazılma Süreci/İşçilik

Şiir, ilhama dayalı olarak bir anda yazılsa bile üzerinde uzun uğraşlar sonucu son aşamasına geleceğini düşünen Aydoğan, tam anlamıyla bitiği düşünölen bir şiirin şairine müthiş bir haz verdiğini, söyler. Ancak bu haz çok kısa sürer. Çünkü bittiği düşünölen şiir okundukça hatalarını öne çıkarır ve şairinden bu hataları düzeltmesini bekler. Hatta bazı şiirlerin hatalarının giderilmesi ve tamamlanması yıllar alabilir. Bu süreçte şairin gitgide azalan hazı bazen bıkkınlık noktasına gelir ve şiiri bir kenarda dinlendirmeyi tercih eder (Aydoğan, 2014: 15). Bu şiirler şanslı şiirlerdir. Bazıları da vardır ki yıllarca emek çekilse bile düzeltilemeyen ufak tefek hatalardan dolayı çöpe atılır. Çünkü şairin içine tam anlamıyla sinmeyen şiirler okurun karşısına çıktığında okur tarafından hataları fark edilir. Şiir bu hatalarıyla anılır. Bazı şiirler de vardır, şairlerin en güzel şiirleridir. Her şair bu şiirin peşindedir. İlk mısrasından son mısrasına her okunuşunda ayrı bir haz verir şairine de okuyucusuna da. Şair şiir yazma sürecinde şiiriyle sürekli ilişki içerisinde. Bu ilişki haz ve keder ekseninde gelgitlerle ortaya çıkar (Aydoğan, 2014: 16).

Aydoğan şiiri canlı bir varlık olarak görür. Bu canlılığın getirdiği bir durum olarak şiir şairiyle sürekli iletişim hâindedir. Dokunulmazlığı olmayan şiir şairi tarafından sürekli değiştirilir. Şair kitaplarındaki şiirlerde de zaman içinde sürekli değişiklikler yapar. Hiçbir zaman ne harika şeyler yazmışım düşüncesine kapılmadığını, onları ne zaman okusa çelişkide kaldığını, iç dünyasında hep tamamlanmamışlık eksiklik hissettiğini bu yüzden (biraz da mükemmeliyetçilikle ilgili olarak) şiirlerinde değişiklikler yaptığını söyler (Eşitgin, 2012: 13). Bu yönüyle Necip Fazıl'ı benzer. Necip Fazıl'ın da elli kadar şiiri değişmeden kalırken diğer şiirlerinin hepsinde zamanla büyük değişiklikler olmuştur. Değişen dünya görüşü, edebi zevkindeki değişimler, mükemmeliyetçilik bunda etkili olmuştur (Çebi, 1987: 93).

3.2.3. Şiirin Biricikliği / Tek Oluşu

Aydoğan'a göre sanat; varolan gerçekliği, yorumlayarak yeni bir gerçeklik düzleminde kendi formunda, biricikliği içerisinde kişileştirir. Bu eylemi sanatçı yani "ben" yapar. Sanatı doğuran da biricik olan sanatçının "ben"idir. Birçok şair bir araya gelip herhangi bir şairin yazacağı şiiri yazmaya kalksa başarısız olur. Çünkü "o şiiri" özgün bütünlüğü içerisinde ortaya koyamazlar. Daha güzel bir şiir yazsalar da "o şiir" şairin "biricik" iç dünyasının yansımasını taşıyacağı için bunun çoklu bir refleksle yazılması mümkün değildir.

Bir başka noktada üsluptur. Üslup sanatın öznelliğinin tabii bir sonucudur. Üslup sanatçının eserine biricikliği yani tek oluşu yansıtan bir unsurdur. Şiir de üslubunun tek oluşuyla şairinden izler taşır (Aydoğan, 2014: 66).

3.2.4.Şiir Poetikası

Aydoğan poetikayı şairin duygu ve duyarlılık merkezlerinin kendini konumlandırma biçimi olarak algılar. Şiirin her türlü duyguya açık olduğunu söyleyen şair; şiiri, her türlü duyguyu çarçabuk keskinleştirme ve işlevsel kılma bakımından son derece etkili bir sanat (Aydoğan, 2014: 43) olarak görür.

Poetik metinlerin eleştiri gücünün şiirin eleştiri gücüne oranla zayıf kaldığını düşünen Aydoğan, poetik metinlerin bir nevi şairlerin şiirsel egzersizleri olduğunu, şairin aslında, şiirin imkânlarını değil kendi imkânlarını yoklamak istediğinde poetikaya başvurduğunu ve şairin şiir hakkında söyleyeceği sözün yazdığı şiirde içkin olduğunu (Aydoğan, 2014: 47) söyler. Yani şiirlerde zaten bunlar içerik olarak vardır.

Ona göre şiirlerin kendilerine özgü gerçeklikleri vardır. Bu poetik gerçeklik aslında onların yetenekleridir. Poetik gerçeklik, gerçekliği kırarak onu imgeye dönüştürür ve onu imgelerle ifade edilir hâle getirir. Kendine özgü böyle bir poetik gerçekliğe sahip olmayan yeteneksiz şair gerçeği dönüştürecek kendine özgü imgeler bulmayacağı için boşluğu başkalarını taklit ederek dolduracaktır. Bu ödünç alınmış izlenimi veren imgeler şiirin niteliğini düşürecektir (Aydoğan, 2014: 58). Şairin etkilenmesine gelince Aydoğan "etkilenme"yle "taklit"i ayırır. Bir şairin kendisinden önceki büyük bir şairden etkilenmesi taklitten farklıdır. Etkilenmede bir şairin başka şairlere ilham vermesi söz konusu olduğu için etkilenme özgünlüğe engel değildir. Bu yüzden taklitten tamamen farklıdır.

Hayal konusunda ise hayalin şiire katkısının sanıldığından çok az olduğunu düşünür. Şair hayatın gerçekliğini hayalin ötesinde, poetik

gerçekliği ile dönüştürür. Şair dış gerçekliği, poetik gerçekliğiyle dönüştürürken iç dünyasında ona bambaşka bir şekil verir ve dış gerçekliği imgeleştirir. Şairin özgün imgeleri ayna gibidir ona baktığımızda dış gerçekliği görürüz. Bu yüzden şiir hayatla çelişmez ve asla “yalan” söylemez. Yani şairin “öznel dünyasının nesnel bir karşılığı” vardır (Aydoğan, 2014: 59). Nesnel karşılığını bulamayan öznel dünya saçmalığa mahkûmdur.

Poetik gerçekliğini oluşturmamayan şair “yalan” söylemeye mahkûmdur ve nesnel karşılığını kaybeder. Çünkü şair dış gerçekliği dönüştürecek yeteneğe sahip değilse poetik gerçekliğini oluşturmamamak, özgün imgeler ortaya koyamayacak ve dış gerçekliği olduğu gibi aktarma ya da başkalarını taklit etme yoluna gidip başarısız olacaktır.

3.2.5.Şiirin Niteliği-Niceliği

Aydoğan şairlerin “çok şiir yazmaması” yönündeki genel düşünceye katılmaz. Çok yazanın hatalı ve gereksiz şiirler yazdığını düşüncesini eleştirir. Azlık ya da çokluğun kendi başına bir ölçü ya da erdem sayılamayacağını her şairin az ya da çok yazmasına bir gerekçesinin olduğunu düşünür (Aydoğan, 2014: 45). Edebiyat tarihimizde rüştünü ispatlamış şairlerden örnekler verir. Nazım Hikmet ve Sezai Karakoç'un çok şiir yazdığını, Yahya Kemal ve Cahit Sıtkı gibi şairlerin ise az şiir yazdığını söyler ve bu tablodan şiirlerin niceliğinin değil niteliğinin önemli olduğu düşüncesini(Aydoğan, 2014: 46) çıkarır.

Şiirin uzunluğu kısalığı konusunda ise şair kısa şiirden yanadır. Bunun temelinde sözü uzatmayı sevmemesinin yattığını söyleyen şair yazılarında da kısalığı tercih ettiğini belirtir. Ancak şiir yazmaya başlarken şiiri kısa ya da uzun yazayım diye şiire başlamadığını şiirinin bitmesi gereken yerde bittiğini söyler (Özbahçe, 2015: 43).

3.2.6.Şiirde Gelenek/Evrensellik

Şiirin niteliğinin gelenekle ortaya çıktığını düşünen Aydoğan, iyi şiirin geçmişe uzanan iç bağlarıyla ortaya çıkabileceğini söyler. Bu bağlar okuyucu tarafından sezgisel olarak fark edilir. Ona göre bu bağlar okur tarafından sezilmediği zaman ortaya çıkmayacağı düşünülürse iyi şiir okuyucu tarafından sezildiği anda geleneğini bulmuş olur (Aydoğan, 2014: 47).

İyi şiirlerin geçmiş şiir birikimiyle bağını koparmayan şiirler olduğunu söyler. İyi şiir geçmişi inkâr etmez, geleneğiyle bağ kurar ve oradan beslenmeye çalışır. Gelenek geçmiş birikimi yeniden tekrara düşmeden yorumlamaktır. İyi şiir tekrara düşmeden geçmiş

birikimi yeniden yorumlayarak geçmişle bağlarını kurup sıkılaştırır ve kendine yer edinir. Aksi durumda gelenekten kopup yok olur (Aydoğan, 2014: 48). Ayrıca geleneğe yaslanmaya çalışırken tekrara düşen şiir de özgünlükten yoksun olacağı için bu süreçte yok olup gider.

Geleneğe yaslanan her şiir kendi toprağının kendi geleneğinin izlerini taşır/taşımalıdır. Ancak şiir ne kadar geleneğe bağlı kalırsa kalsın, hangi kültürün unsurlarını taşırsa taşısin şiirin amacı “duygu ve duyarlılık aktarımı”dır. Yani şiir yöreselden hareket etse de duygu ve duyarlılığı aktararak bütün insanlığa hitap eder. Ancak “duygu ve duyarlılık aktarımı” okuyucuya ulaşmış okuyucuda yankı bulabiliyorsa o şiir evrenselliği yakalamış demektir. Bu yüzden okuyucuyla şiir arasında herhangi bir kültürel bağ olmasına da gerek yoktur (Aydoğan, 2014: 41).

3.2.7.Şiirde İşlevsellik

Peygamberimizin şiire savaşta ve barışta insanın belleğinin aydınlanmasını sağlayacak bir işlev yüklediğini; peygamberimizin şairlerden düşmanın ve zalimin moralini bozucu, Müslümanlara moral veren şiirler yazmasını istediğini; şaire, Müslümanlara moral veren bir sorumluluk yükleyerek şiiri işlevsel hale getirdiğini aktaran Aydoğan şiiri amaç olarak değil araç olarak görür ve günümüzde düşmanla her an karşı karşıya gelinemediğini, hatta düşmanın belirsiz olduğunu bu yüzden de artık şiirin, dünyayı etki alanı içerisine almadıkça başarılı olamayacağı için şiirin etki alanını geliştirmesi ve dünyaya yayılması gerektiğini söyler (Aydoğan, 2014: 43). Ona göre şiir insanları yönlendirmede çok etkili olmadığı sürece başarısızdır.

Aydoğan’ın Divan şiirini anımsatan poetik ifadeler de kullandığını görürüz. Şiiri işlevselleştiren şu ifadelere yer verir: Şiirin gerçek amacı salt estetik değil “mutlak güzeli” anlatmaktır. Bu yüzden şiirin kendini gerçekleştireceği nihai form “naat ve münacat”tır. Bütün şiirler münacat ve naat olmak üzere yola çıkar ama şairleri onlara kendi tabiatları doğrultusunda farklı yönler verebilirler (Aydoğan, 2014: 57). Bu durumu yazar her çocuğun Müslüman olarak doğması, anne-babası tarafından kendi dinlerine yöneltilmesine benzetir

3.2.8.Şiirde İmge

Şiirde imgenin katı gerçekliğe dayanmadığını düşünen Aydoğan “İmge insani sızının mısralaşmış hâlidir.” der. Bu sızıda hikmet ve ürperiş vardır. Bu ürperişin, hikmetin etkisiyle imgeler metafizik göndermeler yapar (Aydoğan, 2014: 252). Metafizik gönderme yapamayan imgeyi başarısız bulur.

*Adam yaşama sevinci içinde
Masaya anahtarlarını koydu
Bakır kase çiçeklerini koydu
Sütünü yumurtasını koydu*

*Masada masaymış ha
Bana mısın demedi bu kadar yüke
Bir iki sallandı durdu
Adam ha babam koyuyordu*

Yukarıdaki şiirlerden birincisi Mustafa Aydoğan'a ikincisi ise Edip Cansever 'e aittir. Edip Cansever "masa" imgesini çok güçlü bir imge olarak kullanmış ve kendine mal etmiştir. Birinci şiirdeki masa imgesi yadırganmış ve bu imgenin Edip Cansever'e ait olduğu söylenmiştir.

Mustafa Aydoğan eşyanın bir rüyası varsa o da bu imgedeki bir masa gibi olmaktadır, der. Çünkü eşya şairin idraki karşısında gerçek şeklinden soyutlanıp "imge"ye dönüşür. Bir nevi kendi gerçeğine dönüş olan bu imgeleşme sürecinde eşya artık sonsuz alana girer. İmgeleşen nesne imgeleşmeyen benzerlerini tek başına temsil eder ve gerçeği kendisinde toplar. Bundan dolayı bir nesneyi hangi şair güçlü bir şekilde imgeleştirirse o imge artık onun olur. Artık onu temsil hakkına daha güçlüsü gelene kadar o şair sahiptir (Aydoğan, 2014: 50).

3.2.9.Şiirde Hatıra

Aydoğan'ın şiirde hatraya karşı olumsuz bir bakış açısı vardır. Şüphesiz bunda hatrayı kişiselliğinden dolayı evrenselliğın önünde bir engel olarak görmesi etkilidir. Bu konuda, hatıranın şiir hâline dönüştürülmesinin ancak hatıranın temsil ettiği ölü gerçekliğe yeni bir nefes üflemeyle mümkün olduğunu düşünür. Ona göre hatıra şair tarafından yeniden diriltilecek ona evrensel bir öz kazandırılmalıdır. Kişisel bir olayın kişilik kazanması denilebilir buna. Kişilik kazanmamış hatıra şiire ne imge ne de kalkış noktası olur. Çünkü kişisel olduğu için hiçbir zaman nesnel gerçekliğini bulamaz. Şair onu tasavvur gücüyle kişiselliğinden sıyrıp genel insanlık macerasına dönüştürür.

Ayrıca insanın alışkanlık yoluyla edindiğı zihinsel konforu bozma ve ona canlılık kazandırma müdahalesi olan "mutasavver gerçeklik", "hatıranın gerçekliğı"nden farklı olarak duyuşa simetri ve derinlik verir. Doğrudan duyuşu harekete geçirir ve çağrışımlarla gerçekliğı

ifade eder. Hatıranın gerçekliği ölü gerçekliktir, kendi içinde bozularak değişir ve aynı kalmışlık yanılgısı içinde tekrar edilmekten hoşlanır. Bu yüzden şair, şairi ve şiiri yıpratın hatırayla ilişkisini asgari düzeyde tutmalıdır (Aydoğan, 2014: 54).

3.2.10. Şiirde Lirizm/Metafizik

Aydoğan şiirde lirik olanla arabesk veya süfli olanı ayırır. Ona göre lirik metafiziğin sızdığı kanaldır. Metafizik, insanın kendi imkânlarını ilahi sesin yankısında, yatağında araması ve sorgulamasıdır. Yani şair lirik şiirden metafizik dikkati anlar. Ya da manevi duruluğu... Bilginin, düşüncenin ve realitenin ötesinde, aşk bilgeliğine ve arifane duyuşa dayalı bir şiiri... (Türk, 2013: 36). Lirizm, insana ilahi hakikatin nefesini hissettirir. Şair lirizm ile 'aşkınlık' arasında kuvvetli bir bağ olduğunu düşünür (Kekeç, 2014). İnsan realitenin kısıkcından ancak metafizikle kurtulabilir. Şiirin asıl gövdesini de bu metafizik hücreler oluşturur. Lirizmin kaynağı da bu gövdedir (Aydoğan, 2014: 252). Metafizikle lirizm iç içedir. Metafiziğin şiir cephesinden görünüşüne lirizm olarak algılayan şair; şiirden metafiziği atan modern insanın, şiire yaşamın kuru kabuğunu zemin yapma hevesine kapıldığını söyler (Özbahçe, 2015: 44).

Daha sonra şiirimizi Batı şiiriyle karşılaştırır. Osmanlı şiirinde lirizmin sıcaklığı göze çarparken Batı şiirinde ise öfke, hırs, isyan vardır. Lirizm mübalağa ile ortaya çıktığını düşünür. Mübalağa yüce olanı, tasvir edilemeyi açığa çıkartmak maksadıyla başvurulan bir tarzdir. Aklın ve mantığın egemenliğindeki Batı sezgi yoksunluğundan ve olayların doğruluğuna önem verdiğinden lirizmden uzaktır.

Şiirimizde lirizmin dolasıyla metafiziğin Batılılaşmaya kurban edildiğini söyler. Tanzimat şiiriyle birlikte Batı'nın eksenine giren şiirimizde, bilimin etkisine girerek her şey olağanın ve bilinebilir olanın sınırlarına çekilmesiyle lirizm kaybaldığını ve metafiziğin horlandığı düşünür. Türk şiirinin zirveye çıkmasının da kendi mizacına uygun olanı yani lirik ve mübalağalı şiiri bulduğu zaman olacağını (Aydoğan, 2014: 244) söyler. Aydoğan bu yönüyle de poetik olarak somut planda kalan şiiri beğenmeyip davulculuk zanaatı olarak gören Necip Fazıl'a yaklaşır (Okay, 2014, 198).

3.2.11. Şiirde Şekil

Şair şiirde şekil konusunda katı değildir. Ona göre şiir kendi şeklini kendi belirler. Şair şiiri aktarmakla yükümlüdür, onun emrindedir. Bu yüzden şiirin, şairin iç dünyasına nasıl doğduysa öyle yazılması gerektiğini söyler. Mensur olarak yazdığı "Yol" ve "Trajedi" şiirleriyle ilgili mensur şiirin hiç umulmadık yerde şairi sıradanlığa

mahkûm ettiğini ancak şiir nasıl gelmiŖse kâğıda da öyle dökülmesinin doğru olacağını söyler. Mensur şiir yazmaya devam etmek istediğini de belirtir (Yılmaz, 2013). Necip Fazıl da üstün Ŗairin her şiirinde her mısrasında her kelimesinde kendini yenilemesini söylerken her şiirin kendine mahsus Ŗekli vezni kalıbı olabileceğine açık kapı tutmuŖtur (Okay, 2014: 192).

Sonuç olarak şiirin ortaya çıkıŖ süreci tam olarak ne okuyucusu ne de Ŗairi tarafından bilinen bir süreçtir. Çünkü bu süreçte aydınlatılmayan bazı karanlık noktalar vardır. Şiir titiz bir çalışmanın ürünüdür. Bir anda yazılsa bile her okunduğunda farklı hatalar tespit edileceği için uzun bir süre üzerinde çalışılmalıdır. Şiir “ben”in kişiselleŖtirilmesi olduğu için biriciktir. Üslup da bu biricikliği sağlayan en önemli unsurdur. Poetika şiirlerde içkin olarak vardır. Poetik gerçeklik imgelere özgünlük yükleyeceği için poetik gerçekliği yakalayamayan Ŗair taklide düşer, sıradanlaŖır. Şiirde nicelik değil nitelik önemlidir. Bir Ŗairin az ya da çok şiir yazması önemsenmemeli yazdığı şiirlerin niteliği önemsenmelidir. İyi şiir gelenekle bağını koparmayan şiirdir. Geleneğin birikimini tekrara düşmeden özgünlüğu yakalayarak yorumlar. Şiir amaç değil araçtır. Şiir, Ŗairin elinde mutlak güzeli anlatan insanlara moral değer aŖılayan bir araçtır. Aynı imge farklı şiirlerde farklı Ŗairler tarafından kullanılabilir ancak bu imge, onu en güçlü kullanan Ŗairle anılır; ona atfedilir. Hatıra şiirde kişisel olmasından dolayı Ŗairi evrensellikten uzaklaŖtıran ölü bir gerçekliktir. Bu yüzden Ŗair şiirde hatırayla arasına mesafe koymalıdır. Şiirde lirizmin aracasında metafiziğin olduğunu ve Batı şiirinin etkisine giren şiirimizin bu yetisini yitirdiğini söyleyen Ŗair şiirimizin lirizme dönerek tekrar doruğa çıkacağını söyler.

4.Okuyucu

Edebiyat eserleri kitap raflarında yaŖamaz. Ama okuma pratiğinde maddilik kazanan anlamlandırma süreçleridir. Edebiyatın varolabilmesi için okur da yazar kadar hayati önem taŖır. Eseri yeniden anlamlandırır zenginleŖtirir.

Okur, örtük bağlantılar kurar, boşlukları doldurur, çıkarımlar yapar, önzezilerini sınar; bütün bunları yapmak, genelde dünya ve özelde edebî uzlaŖımlar hakkında zimmi bir bilgiye sahip olmak demektir. Aslında metnin kendisi dil parçasından anlam inŖa etmesi için okura sunulan bir davetiyeden, bir dizi “ipucu”ndan baŖka bir Ŗey değildir (Eagleton, 2014: 89). Aydoğan da şiirin okuyucuya ulaŖarak varolacağını savunur. Bu süreçte iki önemli unsur vardır. Bunlar “alıcı” ve “metnin yeniden yazılması”dır.

4.1. Alıcı

Aydoğan, şair-okur ilişkisini oruç-iftar ilişkisine benzetir. Şairin kelimelere yüklediği oruç ruhu okurun ruhunda karşılığını bulduğunda iftar anı gelmiş demektir. Okurda karşılığını bulmamış şiir iftari olmayan oruç gibidir, hem şairini hem de kendini kaçınılmaz bir ölüme doğru sürükleyecektir (Aydoğan, 2014:12). Şair salt kendi için şiir yazmaz. Mutlaka yazılan şiirin okurla buluşması gerekir. Şiirin okurla buluşması şair-şiir- okur buluşmasını sağlayacağı için şairle şiirin var oluşunu da sağlayacaktır. Şair salt kendi hazzı için şiir yazmaz, yazdığı şiirler de okurla anlam kazanır. Aydoğan'a göre şiir yazılınca değil okununca tamamlanır ve her okumada yeniden tamamlanır (Yazgıç, 2014: 20).

Yeni bir şiir okunurken okurdan şiire, şiirden okura doğru bir değer akışı olur. Şiir veya okurdan birinin eskimiş olması durumunda bir ilişkinin varlığından bahsetmek pek mümkün olmayacaktır. Bu yüzden hem şiir hem de okur yenilik altında olmalıdır (Aydoğan, 2014: 21). Ancak bu tek başına yeterli değildir. Okur öncelikli olarak yeni okuduğu şiiri önemsemelidir. Ardından ondan alınabilecek bir değer olduğuna inanmalı şiire bu gözle bakmalıdır çünkü şiirin değeri okurun değeri kadardır. Üçüncü olarak karşısında bir şiir metninin olduğunun farkında olmalı ve onu anlamak için gerekenleri yapmalıdır. Ontolojik durma doğrudan seslenen bir belge insanlık durumuna hâkimiyeti gerektirir. Son olarak da şiiri okurken şiiri içimize yerleştirebilmek ve onu dinginleştirmek için dikkate ve sükûnete ihtiyacımız vardır (Karataş, 2014: 24).

4.2. Yeniden Yazma

Aydoğan, şiir okuyucusuna önem verir. Çünkü okuyucu şair-şiir-okuyucu sürecinin bir parçası olarak şiiri yeniden yazar. Okurda karşılık bulan şiir şairinin yerini ve imgelerini onarır, onu geleceğin imkânlarıyla donatır. Okuruyla buluşan şiir okur tarafından yeni anlamlar kazanır. Şiir okuyucuyu şairin ulaşamadığı noktalara ulaştırır (Aydoğan, 2014: 12). Yani şiir okuyucuyla buluştuğunda okurun idraki karşısında yeniden yazılma sürecine girer.

Şiir çoğu zaman tefsiriyle gerçek karşılığını bulur. Şiir gerçek okurunu bulursa idrakinin da bulmuş olur. Birikimi ve idraki gelişmiş okur şiiri olduğunda ona farklı anlamlar yükleyerek etik ve estetik duruşunu gerçekliğe yerleştirir. Şair için bu durum bir imkândır. Bu imkân sayesinde şirini zenginleştirir, şairliğini pekiştirir. Okurda yeniden gerçekleşen şiire okur da bir katkıda bulunur. Bu katkının en açık göstergesi şairle okuyucunun şiirden farklı şeyler çıkarmasıdır.

Ŗiirin okuyucuyla kurduğu anlam ilişkisi bazen şairin kastının çok çok ötesine gider (Aydoğan, 2014: 30).

Ŗiir şairden çok okurun çabasıyla yeni ve farklı anlamlar kazanır. Bu süreç şiirin dolaşıma girmesidir. Kendi okurunu bulamamış ya da okurda yeni anlamlara kavuşamamış şiir talihsiz bir şiirdir. Ŗair okurun yorumlarını değerlendiremez ve onlara karışamaz. Her yeni yorum şiiri zenginleştirir (Aydoğan, 2014: 273).

Sonuç olarak her şair şiirini okurla buluşturmak için yazar. Salt kendi için ya da şiir yazmak için şair şiir yazmaz. Çünkü okuyucusuna ulaşan şiir okurun çabasıyla eksiklerini giderip okur tarafından yeniden yazılır. Anlamı yorumlarla zenginleşir.

Sonuç

Poetika, günümüzde şairlerin şiire dair görüşlerini anlattıkları yazılardır. Ŗairler şiire dair kuramsal görüşlerini poetik yazılar vasıtasıyla açıklamışlardır. Cumhuriyet Dönemi şairlerinden Mustafa Aydoğan da şiirle ilgili görüşlerini çeşitli dergilerdeki yazılarında ve *Yazma Sevinci* isimli kitabında toplamıştır. Yer yer Necip Fazıl etkisi görülen Aydoğan'ın poetikasını şair, şiir ve okuyucu başlıklarında toplayabiliriz.

O şairin toplumun tarafından saygı duyulan bir kişiliğe sahip olması gerektiğini söyleyerek argoyu ve küfürlü sözleri şiirinde kullanan şairlere gönderme yapar. Bu şairlerin şiirimizdeki şair kimliğine zarar verdiğini ima eder.

Aydoğan şiir yazmanın titiz bir çalışma istediğini düşünür ve şiirin bir anda yazılrsa bile şairdeki mkemmeliyetiliğe bağlı olarak sürekli değerilmesi gerektiğini savunur. Bu bakımdan onun, şairi “an”ı fotoğrafi misali ölümsüzleştiren bir varlık olarak değeril, mükemmelin hayaliyle eseri üzerinde sürekli çalışan heykeltıraş olarak algıladığını söyleyebiliriz.

Ŗairin, şiir yazarken bir yandan da poetikasından bahsettiğini, poetikasının şiirlerinde içkin olan ortak noktalardan ibaret olduğunu ve bunları açıklamak isterse poetika yazabileceğini söylemiş ancak edebiyatımızda Orhan Veli gibi şairlerin poetikasıyla şiirleri arasındaki tutarsızlık gözden kaçırmıştır.

Ŗiirde geleneğe önem verir ve iyi şiiri gelenekle bağını koparmayan şiir olarak tanımlar. Yalnız şair, geleneğin birikimini değerlendirirken tekrara düşmemeli özgünlüğü yakalamalıdır. zgnlk “taklit ya da esinlenme” ayırımındaki temel ölçüttür diyebiliriz.

Şiiri araç olarak görür ve işlevinin mutlak güzeli anlatmak, insanlara moral değer aşlamak olduğunu belirtir. Niceliğe değil niteliğe önem veren şair, bir şairin az ya da çok şiir yazmasını önemsemez, yazdığı şiirlerin niteliğini önemser.

Aydoğan'a göre aynı imge farklı şiirlerde farklı şairler tarafından kullanılabilir ancak bu imge, onu en güçlü kullanan şairle anılır; ona atfedilir. Yazar burada şairlerin "etkilenme, taklit, esinlenme" gibi göreceli kavramlarla yaftalanıp eleştirilmesine karşı çıkmaktadır.

Okuyucu konusundan ise hiçbir şairin sadece kendisi için şiir yazamayacağını mutlaka şiirini okurla buluşturmak için yazdığını söyler. Okura da bazı sorumluluklar yükler. Okuyucu şiiri okuyup yeniden anlamlandırma, şiirin eksiklerini giderme ve yeniden yazma noktasında etkindir, şiire zenginlik kazandırır. Bu yüzden okurla buluşamayan şiiri talihsiz şiir olarak niteler. Yani şair; metnin katı mevcudiyetlerden oluşmadığı, okuyucu tarafından okunurken yeniden üretildiğini düşünür. Bu durumun ne kökeni ne de sonu vardır. Şiir okuyucu tarafından her okunduğunda yeniden anlamlandırma süreci devam eder. Dolayısıyla şiirde bu süreci destekleyecek nitelikte olmalıdır.

Kaynakça

- AYDOĞAN, M. (1 Mart 2013). İnsanın Asıl Yurdu İç Âlemdir. *Star gazetesi*. (Y. Yılmaz, Röportaj Yapan)
- AYDOĞAN, M. (2012). Söyleşi. *Dergah*, Sayı:273. s. 12-13. (D. Eşitgin, Röportaj Yapan)
- AYDOĞAN, M. (2013). Edebiyat Ortamı Dergisi Nasıl Çıkıyor? *Edebiyat Ortamı*, Yıl:6, Sayı:13. s.55-58.(G. Çoban, Röportaj Yapan)
- AYDOĞAN, M. (2013). Şair, Şiirin İmkanlarına Güvenir. *Yedi İklim*, Sayı:278. s.34-37.(Y. Türk, Röportaj Yapan)
- AYDOĞAN, M. (2014). *Yazma Sevinci*. Ankara: Edebiyat Ortamı Yayınları.
- AYDOĞAN, M. (2015). Modern İnsan Şiiri Küçümsedi Çünkü Hakikati Küçümsedi. *Türk Dili*, Sayı:760. s.43-45.(O. ÖZBAHÇE, Röportaj Yapan)
- AYDOĞAN, M. (25 Şubat 2014). Yazma Sevinci Üzerine Söyleşi. *Star gazetesi*. (M. H. Kekeç, Röportaj Yapan)
- ÇEBİ, H. (1987). *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- DOĞAN, M. (2002). *Fuzulinin Poetikası*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- EAGLETON, T. (2014). *Edebiyat Kuramı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KARACA, A. (2016). *İkinci Yeni Poetikası*. Ankara: Hece Yayınları.
- KARATAŞ, T. (2014). Şairin Yazma Sevinci. *Kitap Zamanı* (Sayı: 98) s. 24.
- KILIÇ, M. E. (2014). *Sufi ve Şiir*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- OKAY, M. O. (2014). *Poetika Dersleri*. İstanbul : Dergah Yayınları.

- ÖZGÜL, M. K. (2001). Şiir, Şair ve Sair. *Hece (Türk Şiir Özel Sayısı)*(Yıl:5, Sayı:53/54/55), s. 238-254.
- SAZYEK, H. (2001). Yeni Türk Edebiyatında Poetika Tarzlarına Bir Örnek:Manzum Önsözler. *Hece (Türk Şiiri Özel Sayısı)*(Yıl:5, Sayı:53/54/55), s. 359-369.
- YAZGIÇ, S. K. (2014). Yazma Sevinci. *İtibar* (Sayı:29)s. 19-22.

TÜRK AYDININA GÖRE DİN EĞİTİMİNİN GEREKLİLİĞİ

Ali Kemal ACAR*

Özet

Bu çalışma Cumhuriyet döneminde yaşayan, din eğitimi konusunda görüşleri bulunan, dünü ya da bugünü kısmen de olsa fikirleriyle ya da uygulamalarıyla etkilemiş yaklaşık 40 Türk aydınının görüşlerinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Cumhuriyet dönemi kendi içinde ilk (1920-1946), orta (1946-1980) ve son dönem (1980-2018) olmak üzere üç alt başlıkta ele alınmıştır. Dönem boyunca aydınların üzerinde durdukları ve öne çıkan hususlara, karşılaştırmalara sonrasında ilahiyat eğitimi alan ve diğerleri tasnifiyle aydınların görüşlerine yer verilmiştir.

Türk aydınında dinin ya da din eğitiminin temellendirilmesinde pozitivizm etkileriyle din ve din eğitime karşıt duruşun çok sınırlı olduğu görülür. Aydınlar tarafından; din / din eğitiminin var oluşuyla bireye ve topluma faydaları, olmayışıyla karşılaşılan veya karşılaşılabilecek sonuçları, din eğitiminin var olduğu ya da olmadığı ülke ve toplum karşılaştırmalarıyla, tarihsel tecrübeden hareketle ve hukuki düzenlemelere atıfla temellendirilmeye çalışılır. Bazıları ise dinin vicdan işi olduğunu bu nedenle örgün eğitimde değil de aile veya camilerde verilmesini, onu görmezden gelerek bir eğitim sistemini kurgulayışı ve nihayetinde çağdaşlık, modernlik, laiklik vb. gerekçelerle din eğitiminin olmaması gerektiğini savunur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Türk Aydını, Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi, Din Eğitiminin Gerekliliği.

Necessity of Religious Education According to Turkish Intellectual

Abstract

This study was carried out by taking the perspectives of about 40 Turkish intellectuals who lived in the Republican era, had opinions about religious education and influenced the past or the present, partly by their ideas or practices. The Republican period was dealt with in three subheadings, first (1920-1946), middle (1946-1980) and last period (1980-2018). Throughout the republic period, it has been addressed the subjects which intellectuals have dealt with, featured questions and comparative studies and it has been cited opinions of the intellectuals who are classified theologian and the others.

*Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, racalamekila@hotmail.com

The effects of positivism on Turkish intellectuals are very limited and they stand rarely against religious education. They try to ground the benefits of religion/religious education to the individual and society; results that could be in the absence of religion/religious education. They compare countries and societies where religious education exists or not. Some think that religion is the work of conscience which must be given in the family or the mosques rather than in the formal education and defend that education system must be constructed without religion. On the grounds that modernity, and secularism religious education has no place in formal education.

Keywords: Religious Education, Turkish Intellectuals, Religious Education in the Republican Era, Necessity of Religious Education.

Giriş

Çalışmanın konusu: cumhuriyet dönemi olarak ifade edebileceğimiz 1920-2018 yılları arasında yaşamış ya da halen yaşamakta olan din eğitimi konusunda görüşleri bulunan, dünü ya da bugünü kısmen de olsa fikirleriyle ya da uygulamalarıyla etkilemiş Türk aydınlarının, din eğitiminin gerekliği konusundaki görüşlerinin belirlenmesi ve değerlendirilmesidir. Araştırma cumhuriyet dönemi kavramıyla ifade edilen 1920-2018 yılları arasını içine alan zaman dilimini kapsamaktadır. Çalışma bu bağlamda zaman ve bu zaman dilimindeki Türk aydınlarının görüşleriyle sınırlıdır.

Din eğitiminin temellendirilmesi olumlu ya da olumsuz görüşlerle günümüzde de tartışmalara konu olan hukuki boyutuyla daha da önem kazanan bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda din eğitiminin gerekliği ya da olmaması gerektiği tartışmalarında kullanılan argümanlar, dayanaklar nelerdir? Bu durum cumhuriyet dönemi boyunca farklılıklar arz etmiş midir? Bu kapsamdaki uygulamalara aydınların bakışı nasıl olmuştur? gibi sorulara cevap bulunmaya çalışılacaktır.

Cumhuriyet dönemi kendi içinde ilk (1920-1946), orta (1946-1980) ve son dönem (1980-2018) olmak üzere üç alt başlıkta ele alınacaktır. Bu tasnife uygun olarak aydınların yaşadıkları dönem hangisine giriyorsa o döneme uygun olarak sınıflandırmaya gidilecektir. Ele alınan başlık çerçevesinde ilk olarak o başlıkla ilgili dönemde aydınların üzerinde durdukları ve öne çıkan hususlara sonrasında kronolojik olarak ilk, orta ve son dönemde ilgili görüşlere ve karşılaştırmalara yer verilecektir. Sonrasında ilahiyat eğitimi alan ve diğerleri tasnifiyle aydınların görüşleri karşılaştırmaya gidilecektir. Karşılaştırma sonrasında ise konuyla ilgili tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Din eğitiminin gerekliliği Türk aydınında geniş bir yelpazede gerekçelerle ele alınır. Bu yelpazeyi, dine duyulan toplumsal-bireysel ihtiyaç, onun tarih boyunca varoluşu, medeniyetin kurulması ve yaşatılmasında dinin hayati rolü ve bu çerçevede diğer medeniyet ve toplumlarla din bağlamında karşılaştırmalar ve son olarak hukuki çerçevede bir hak olarak din eğitimi başlıklarında ele almak mümkündür.

Din eğitiminin gerekli görülmeşi ise kısmen “dinin vicdanda kalması gerektiği”, görmezden gelme ve daha ileri boyutuyla dine karşıt duruşta ise modernlik, laiklik vb. kavramlar gerekçe olarak ortaya konulur.

1.Toplumsal İhtiyaç ve Kültür

Türk aydınında din eğitiminin temellendirilmesinde; dinin kültürün ayrılmaz bir parçası olduğu dolayısıyla toplumsal bir ihtiyaca karşılık geldiği hususu en temel argümanlardan biri olarak kullanılır. Dinin kültürün bir parçası olmasından onun topluma kazandırdıklarına, medeniyetlerin ilerlemesiyle din arasındaki bağlantıdan, dinle milleti eşitleyen dereceye kadar giderek artan tonlarda dine dolayısıyla din eğitimine anlam yüklemeleri yapılır.

İlk dönem Türk aydınlarında din insanlıkla var olan, o var olduğu müddetçe varlığını sürdürecektir olmazsa olmaz bir yapıdır (Göçgün, 1992: 4). Dinin olmaması; toplumu bir arada tutan ortak değerlerin olmamasını bu da beraberinde toplumun yıkılmasıyla sonuçlanacak bir duruma karşılık gelir (Akseki, 2014: 10-15). Tarihi tecrübe ile de sabittir ki dinsiz olamayan insanlık “dini tabii” gibi bir kavramı dahi üretmiştir (Akseki, 2014: 10-15; 1969: 8-9).

Medeniyetle birlikte ele alınan ve insanlığa mutluluk getiren bir formülasyon olarak da dine yaklaşılr (Göçgün, 1992: 158; Ersoy, 2011: 384). Dinin medeniyetle birlikte fakat öncelikli olarak insanlığın mutluluğunu sağlayıcı yönüne dikkat çekilir. Zaman ve mekanla sınırlı olmakla birlikte inançsızlığın toplumların çoğunluğunu etkileyememesi, dinsizliğin çok yaygın bir talep görmemesi de bu kapsamda ele alınır (Ersoy, 2011: 194). Burada dikkati çeken husus “dinsiz bir millet olmamıştır dolayısıyla bundan sonra da olamaz” yaklaşımının genel çerçeveyi oluşturmasıdır (Akseki, 2014: 13; Ülken, 2001: 17).

Orta dönem Türk aydınlarında ise maddi ve manevi ilimlerin peygamberler aracılığıyla iletildiği, onlar olmasaydı bugüne kadar kaydedilen ilerlemelerin sağlanamayacağı öne sürülür (Kısakürek, 2007: 248-268). Kültürden hareketle dilsiz ya da sanatsız toplum olamadığı gibi toplumların dinsiz de olamayacağı çıkarımıyla

temellendirmelere gidilir (Baltacıoğlu, 1961: 7). Kültürü oluşturan başat unsurlardan biri olarak da din ele alınmaktadır ki onsuz bir kültür, başsız bir beden benzetmesiyle ifade edilir (Topçu, 2004: 18; Güngör, 2007: 94; Ülken, 2001: 60-61). Benzer yönüyle kültürün dinden arındırılmaya çalışılmasının yersizliği ele alınır. Madem insanlık dinsiz yapamıyor o takdirde göz ardı edilemez bir gerçek olarak onun da eğitimi yapılmalıdır (Genç, 2008: 15).

Farklı bir yaklaşım olarak medeniyetlerin kurulması ve gelişmesiyle dinlerin özlerinde barındırdıkları hakikatlerin varlığı ilişkilendirilir. Bu yönüyle dinin medeniyetin önemli bir kurucu unsuru oluşuna atıf yapılır (Başgil, 2005: 70-80; Akseki, 1969: 8-9). Buna yakın diğer bir fikir ise toplumların en kuvvetli oldukları dönemlerin aynı zamanda “en dinli” dönemleri olduğu yaklaşımıdır (Meriç, 2017: 279; Meriç, 2004: 19).

Son dönemde ise milli birlik ve beraberlik (Bilgin, 1980: 13) dinin etkisizleştirilme teşebbüslerinin başarılı olamayışı (Çetin, 2010: 193; Karaman, 1995: 8) ve dinin sosyal bir kurum oluşuyla görmezden gelinemeyeceği (Inam, 2017; Arslan, 2017; Karaman, 2016a) gibi desteklerle dinin gerekliliğinin temellendirilmesi yapılır.

Bu dönem Türk aydınlarınca din eğitiminin işlevleri bakımından; milli birlik ve beraberlik için dine ihtiyacımızın varlığı ele alınır (Bilgin, 1980: 13; Cebeci, 1990: 44-45) Din, hayatı anlamlandırmada, yeni nesillere kültürün aktarımında etkilidir. Bu özelliğin üst yapı kurumu değil de temel şekillendiriciliğinden kaynaklandığı belirtilir (Yılmaz, 2008: 63). Farklı bir bakış açısıyla dinin toplum üzerindeki olumlu etkilerinin yanısıra bizatihi dinin kötüye kullanılabilme ihtimaline binaen din eğitimi verilmelidir (Cebeci, 1990: 44-45). Diğer yandan din ve kültür ayrıştırmasının neredeyse imkansızlığı üzerinde durulur, bu yönüyle mukaddessiz toplum olamayacağı gibi bir topluma yapılabilecek en büyük kötülüğün onu dini duygulardan uzaklaştırma teşebbüsleri olacağıdır (Karaman, 1995: 8; Çetin, 2010: 193; Açıkgöz, 2013: 109). Bu bağlamda din ve eğitim birlikte değerlendirildiğinde okul din yokmuş gibi davranamaz, toplumda bu olgu varsa bunun öğretimi de yapılacaktır (Bilgin, 2001: 67-68).

Kronolojik karşılaştırmada dikkati çeken en önemli husus bu dönem boyunca aydınların dinin toplumsal temellendirmesi üzerinde durduklarıdır. İlk iki dönemde ağırlıklı olarak dinin; ihtiyaç, kültür ve medeniyetin önemli bir aktörü, dinin topluma yararları ve aksi durumda sürdürülebilirliğin olmayışı öne çıkarılırken eğitim boyutu daha geride bırakılır. Son dönemde ise dinin eğitim boyutunun öne çıkarıldığı söylenebilir. Bunda da çok farklı deneyimlerin sonucunda elde edilen tecrübenin payının yanı sıra ilgili bilim dalının da

kurulması ve din derslerinin zorunlu dersler arasına alınmasının etkili olduğu düşünülebilir.

Aydınları kendi içinde din eğitimcileri ve diğerleri olarak tasnif ettiğimizde yukarıda tarihsel olarak yapılan sınıflamaya benzer bir durumla karşılaşılır. İlk iki dönemde din kavramı daha çok kültür ve medeniyet bağlamında tarih ve sosyoloji eksenli olmak üzere temellendirilmeye çalışılırken son dönemde tabii olarak din eğitimcileri tarafından kültürün yanısıra eğitim boyutuyla temellendirme önplana çıkarılır (Din eğitimcileri görüşleri için bkz. Cebeci, 1990: 44-45; Cebeci, 2004: 201; Bilgin, 1980: 13; 2001: 67-68; Durmuş, 2003: 159).

Yukarıdakilerden hareketle Türk aydınlarınca toplumun maddi ve manevi gelişiminin din aracılığıyla sağlanabildiği, medeniyetlerin dinler sayesinde gelişme gösterebildikleri ikisinin birlikte olduğu yerde insanların mutlu olabilecekleri üzerinde durulur. Dinin bir diğer katkısı da milli birlik ve beraberliği sağlamasıdır ki toplumun ortak değeri olmasıyla ya da geleneğin; insanları bir arada tutma görevini üstlenen yönüyle işlevi ön plana çıkarılır. Daha ileri boyutta dinin toplumsal boyutunun önem derecesi yükseltilerek toplumun din ile kaim olduğu, dinin olmadığı yerde toplumun da olamayacağı başka bir ifadeyle dinin çökmesiyle milletin, devletin de çökeceği belirtilir.

Aydınlarca toplumsal boyutun yanısıra din/din eğitiminin bireysel boyutuna da dikkat çekilir. Gereklik bireyden hareketle temellendirilmeye de çalışılır.

2.Şahsiyetteki Rolü ve Bireysel İhtiyaç

Türk aydınında bireysel yönüyle din ve din eğitiminin temellendirilmesindeki yaklaşım; dinin bireyin doğasında yer aldığı düşüncesiyle öne çıkarılır. Yaratılışı gereği insanın dine ihtiyaç duyduğu, bunun da karşılanması gereken tabii bir durum olduğu ele alınır. Bu manada din eğitimi alan bireylerle diğerleri karşılaştırılarak bariz farklara dikkat çekilir.

İlk dönem Türk aydınlarında insan dine ihtiyaç duyan bir varlık tanımlamasıyla ele alınır (Telli, 2003: 128; Ersoy, 2011: 267). Bu yönüyle dine ihtiyaç duyan insanın, iç dünyasını tatmin edebilmek, şahsiyet bakımından gelişebilmek için dinin yardımına gereksinimi vardır (Gökalp, 1976: 98-102).

Orta dönemde “ihtiyaç” kavramının detaylandırılması olarak değerlendirilebilecek olan din eğitimi ve fırsatlar-tehditler çerçevesinde konunun ele alındığı belirtilebilir (Genç, 2008: 47).

Dinin kendi başına bir okul olması bu yönüyle bireylerin maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşıladığı ele alınır. Dine karşı tavır alanların dile getirdikleri ruhu fakirleştirme gibi varsayımlara kazanımlar üzerinden cevaplar verilir (Ülken, 1963: 49-50). Modernitenin getirileriyle yorgun düşen insana en iyi çözümün dinin tavsiyeleri olacağı belirtilir (Başgil, 2005: 259-260).

Son dönemde ise dinin kazanımlarından daha özel örneklerin ortaya çıktığı belirtilebilir. Şöyle ki topluma uyuma katkı, anlam dünyasını zenginleştirme gibi kavramlar öne çıkarılır. Hayatın gerçekliğini bütünüyle kavrama olarak da ifade edilen, dini ya da dünyevi olarak ayrımlar yapmadan bir anlama, yorumlamaya olan ihtiyaca ve bunun getirilerine atıf yapılır (Bilgin, 2001: 68; Meriç, 2017: 11; Akyürek, 2012: 91). İç insan olarak tanımlanan maddi ve manevi yönünü geliştiren (İnam, 2017) mazisiyle ilişkilerini koparmayan dolayısıyla kutsalla köprüleri var olan (Meriç, 2004: 19) tüm bunlarla birlikte şahsiyet bütünlüğünü koruyan bir varlık tasavvuruna yer verilir (Atay, 2017; Okumuşlar, 2017: 61).

İlk dönemde bireyin dine olan ihtiyacı öne çıkarılırken ve bu, din eğitimi olmadığı zaman buhran, manevi boşluk, şahsiyette problemler vb. sonuçlarıyla ele alınırken orta dönemde dinin bir okul oluşu, insanın maddi manevi ihtiyaçlarına karşılık vereceği ayrıca modern insanın kaybettiği hususlar oluşuyla “ihtiyaç” boyutu sürdürülür. Son dönemde ise daha işlenmiş şekliyle hayatı bütünlüğünden koparmadan anlama, yorumlama boyutuyla din eğitimine atıflar yapılır. Maziyle, kutsalla irtibatın kesilmemesi ve dolayısıyla şahsiyet bütünlüğünü koruma cihetiyle din eğitiminin gerekliliğine vurgular yapılır.

Din eğitimcilerince, eğitim insanın bütün kabiliyetlerine hitap eden yönüyle ele alındığında din eğitiminin de insanın hayatı yorumlama ve anlamlandırmasına sunduğu katkılarıyla öne çıkarılır. Daha geniş bir perspektiften bireyin; gelişim, sosyalleşme, yaşamı anlamlandırma, problem çözme, farklı bakış açıları edinme gibi kazanımlarına vurgu yapılır (Bilgin, 2001: 68; Akyürek, 2012: 89-90; Okumuşlar, 2017: 61).

Yukarıdakilerden hareketle Türk aydınının ihtiyaç kavramına özel bir önem verdiği görülür. Bu bağlamda insanın yaratılışı gereği dine ihtiyaç duyduğu, bunun karşılanması gereken tabii bir durum olduğu ele alınır. Bilim ya da teknoloji ne kadar ilerlerse ilerlesin insan inanmaya, maneviyata, ruhunu da beslemeye ihtiyaç duymaktadır ki bunun yegane kaynağı da dindir. Maneviyata duyulan ihtiyacın yanında dinin insanın özellikle de kişiliğini tamamlayan yönlerini öne çıkararak sağladığı katkılar değerlendirilir. Bu manada din eğitimi

almayan bireylerin diğerleriyle karşılaştırıldığında eksiklikler barındırdığı, buhranlar yaşayabildiği ve hatta hayatı anlamlandırmada problemler yaşadığı ifade edilir. Dini ve dünyevi olarak yapılan bir ayrımın yapay olacağı hayatın tamamını ya da gerçekliği bütün yönleriyle karşılayamayacağı ele alınır bu yönüyle de insanı mutlu kılamayacağı değerlendirilir. Devamında çağdaş insan kökleri kopmuş bir ağaç benzetmesiyle mazisiyle ilgisini kesen, kutsalla bütün köprülerini yıkmış bir varlık olarak tanımlanır. Buradan da hareketle birey ya da toplum nasıl dinsiz yapamıyorsa bu bir ihtiyaçsa o takdirde bunun eğitimi okullarda yeni yetişen nesillere yapılmalıdır. Nihayetinde din eğitimi alanlar ile almayanlar arasındaki fark bile bu eğitimin kişiye kattıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Aydınlarca din eğitiminin gerekliliği toplumsal ve bireysel bağlamda ele alınmanın yanı sıra tarihi tecrübeye de atıfla temellendirilmeye çalışılır. Tarihi süreçte özellikle cumhuriyet dönemi öne çıkarılır.

3.Cumhuriyet Dönemi Tecrübesi

Türk aydınında din eğitiminin temellendirilmesinde tarihten olumlu ya da olumsuz örnekleri kullanarak yapılan vurgular dikkat çeker. Bu bağlamda tüm tarihten daha dar alanda ise Fransız ihtilali, aydınlanma vb. dönemlerden uygulamalara değinilir. Fakat özellikle öne çıkarılan dönem 1920'lerden günümüze kadar olan süreçteki uygulamalar ve sonuçları olarak ele alınabilir.

İlk dönemde pozitivizmin; dinin yerini bilimin aldığı ve her ihtiyaca cevap vereceği gibi düşüncelerin zirve yaptığı bir dönemde bile insanların dinsiz yapamadıkları ifade edilir. Bununla bağlantılı olarak "din-i tabii" denilen akla dayalı insan mahsulü bir dinin inşa edilmek istenmesi tarihsel bir tecrübe olarak ortaya konulur. Ülkemiz özelinde inkılapların uygulandığı, din eğitimi bağlamında kısıtlamaların yaşandığı dönem olması nedeniyle genel olarak Avrupa üzerinden atıflar yapılır (Akseki, 2014: 13). Diğer bir yaklaşım ise kültürel ve çağdaş gerekçelerle din eğitime yapılan göndermelerdir ki yeni nesillere Türkçe'nin, İslam Dininin ve muasır terbiyenin birlikte verilmesinin gerekliliğine dayandırılır (Gökalp, 1976: 58).

Orta dönem, Cumhuriyet döneminde din eğitiminde farklı uygulamaların geçişini temsil eder. Fakat bu dönem aydınlarınca tarihsel bir temellendirme yerine daha çok kültür ve medeniyet çerçevesinde bir gereklilik açıklaması yapıldığı görülür.

Son dönemde din eğitimi bağlamında konunun daha yoğun ele alındığı belirtilebilir. Yüzyıllardır birey ve toplum yaşamına yön veren kurum olarak din önemlidir. Bu bağlamda toplumu dinden uzak tutmaya, dini bireylere özgü alanlarla sınırlamalara gitmek yerine her düzeydeki okulda din derslerine yer verilmesi gerekliği dile getirilir (Aşkun, 1981: 393). Ülkemizdeki örneklerde görüldüğü üzere din eğitimi bağlamında farklı uygulamalar farklı anlayışlarda bireylerin yetişmesine zemin hazırlamış, özellikle gizli yürütölen dini faaliyetler zamanla marjinalleşebilmiştir (Bilgin, 2001: 78-79). Diğer yandan farklı kaynaklardan beslenen toplumsal yapılanmaların varlığı çatışmaları da kaçınılmaz kılmıştır. Bu dönemle ilgili olarak dindar insanların gizli yürütölen dini faaliyetlere itilmesi, belli dini önder ya da grupların hegemonyasına girme tehlikesi üzerine devlet eliyle yürütölen bir din eğitimi öne çıkarılmıştır (Cebeci, 2004: 199-200). Bütün bir dönem gözönüne alındığında intibak güçlükleri çekilse, belli tartışmalar yapılsa da devlet toplum uzlaşmasında geline nokta da din eğitiminin devlet eliyle yürütölmesinin gerekliği öne çıkarılır. Bu bağlamda İslam toplumlarında yaşanan din kaynaklı sorunların ülkemizde yaşanmamasında Cumhuriyet dönemi tecrübelerinin yattığı belirtilir (Cebeci, 2004: 200).

Kronolojik karşılaştırmaya gidildiğinde ilk dönemlerdeki siyaset, odak nokta farklılığı gibi nedenlerle sadece Avrupa ülkelerinden örnekler verilirken dönemin sonuna doğru tamamıyla kendi tecrübemiz öne çıkarılmıştır.

Cumhuriyet dönemi tecrübesiyle din eğitiminin temellendirilmesi hususunda din eğitimcilerinin daha önplanda olduğu söylenebilir (Bkz. Bilgin, 2001: 78-79; Cebeci, 2004: 199-200; 2011: 359). Bu bir anlamda mevcut durumun; özellikle 1980 sonrası din derslerinin zorunlu dersler arasında yer almasıyla birlikte ortaya çıkan gelişmelerin geçmişe yönelik analizlerinden oluşmaktadır. Yaşanılan sıkıntılar, tartışmalar, doğru ya da yanlış uygulamalar ve sonuçları vb. ile tarihi tecrübeden yararlanılması özellikle vurgulanan bir husus olarak yerini alır. Diğer yandan ilahiyat dışı alandan aydınların tarihte dinin varlığına atıfları olsa da Cumhuriyet dönemi uygulamalarına yönelik böyle bir değerlendirme yapmamaları da dikkat çeken bir husustur.

Yüzyıllardır birey ve toplum yaşamına yön veren bir kurum olarak dinin ve dolayısıyla din eğitime örgün eğitim kurumlarında yer verilmesi dolayısıyla toplumda var olanın eğitime de yansıtılmasının gerekliği ifade edilir. Cumhuriyet döneminin kendi içinde dönemsel karşılaştırmalarından da sonuçlara gidilir. 1948'e kadar olan dönemde gizli bir biçimde öğrenenler ya da din bilgisinden

tamamıyla mahrum olanlar, sonraki dönemde kendi istekleriyle öğrenenler, gizli öğrenenler ve din bilgisi öğrenmeyenler vb. tasniflerle genel tablo çizilir ve sonrasında bu formasyonla yetişen bireylerin fikir ve his birliğini yakalamalarının imkansızlığı üzerinde durulur. İlegal dini oluşumların varlığı ve nüfuz kazanmaya başlaması da devletin bu alana dahil olmasını gerektirdiği ve din derslerinin sisteme tekrar girmeye başladığı belirtilir.

Yukarıdakilerden hareketle Türk aydınının özellikle Cumhuriyet tecrübesini öne çıkardığı görülür. Bu bağlamda medreselerin var olduğu dönemden din derslerinin kaldırılmasına, imam hatip mekteplerinin açılmasına, seçmeli ve sonrasında zorunlu hale getirilmesine kadar din eğitime ve bu dönemlerde yaşanan tecrübelerle göndermeler yapılır. Bu yönüyle Türk aydınlarınca “tarihi tecrübe” ve “din eğitimi” sıklıkla bir arada kullanılan kavramlar olarak dikkat çeker.

Aydınlarca gereklilik tarihi tecrübenin yanısıra medeniyet karşılaştırması üzerinden de ele alınır. Bu bağlamda biz ve batı karşılaştırmasına yer verilir.

4.Medeniyetlerin Karşılaştırılması

Aydınlarca dinin merkeze alınarak medeniyetlerin ki “biz ve batı” olarak ifade edilebilecek bir kavramlaştırma ile karşılaştırmaya ve bir kurtuluş yolu olarak dine göndermeler yapıldığı görülür. Dinin medeniyetimizdeki karşılığı ile batı medeniyetindeki anlamı karşılaştırılarak zıt kavramların varlığına dikkat çekilir.

İlk dönemde, Tanzimat ile başlayan Avrupa’ya eğitim için öğrencilerin gönderilmesi hususuna atıf yapılarak dünya için ebedi mutluluktan vazgeçildiği bu yönüyle kurtuluştan kaçıldığı ele alınır (Nursi, 2005: 242). Gidenlerin kültürümüzden ve özellikle inancımızdan koptuklarına dolayısıyla ne tamamıyla batılı ne de bize ait olduklarına göndermeler yapılır (Ersoy, 2011: 88, 289).

Orta dönemde medeniyet karşılaştırmasına başvurulmadığı belirtilebilir.

Son dönemde ise özellikle Cemil Meriç’te öne çıkan din, dinsizlik, batı ve biz kavramlarıyla şekillenen, karşılaştırmalar yoluyla yapılan değerlendirmeler dikkat çeker. Burada dinin bizim için olmazsa olmazlığı; kurtuluş, hayat, medeniyet, kuvvet, huzur vb. kavramlarla birlikte ele alınmakta diğer yandan dinin batı için afyon ve zincir; dinsizlik ise hayır, ilerleyiş, kurtuluş vb. kavramlarla değerlendirilir (Meriç, 2017: 289; Şenel, 2010: 266). Diğer yandan batıda doğru bir din anlayışının olmayışının olumsuz sonuçlarına da değinilir. Şöyle ki

batı insanı sürekli ikilem yaşıyan bu sebeple de şuurunu kaybetmiş, kendini geçici zevklerin eline teslim etmiş bir yaşamı tercih eder duruma gelmiştir (Meriç, 2007: 224-225). Biz ve batı değerlendirmesinde bize düşen yükümlülöklere de değinilerek kendi değerlerini benimseyen ve özellikle inanan fakat kendi dünyasının dışında üretilene de sırt dönmeyen bu yönüyle “biz ve batı” arasında sentez yapabilen bir yaklaşımın benimsenmesi salıklanır (Meriç, 2017a, 401-402; Farklı bir yaklaşım için bkz. Meriç, 2017b: 194).

Yine son dönemde “biz ve diğer müslümanlar” karşılaştırması yapılmakta özellikle medreseden okula geçişle ve yaşananlarla birlikte toplumda dini bir olgunluk yaşandığı bunun diğer İslam toplumlari ile aramızda önemli bir ayrımla sonuçlandığı değerlendirilir. İslam toplumlarında sıklıkla yaşanan din kaynaklı sorunların ölkemizde yaşanmaması da bu yönüyle uygulanan dinin okulda resmi kanalla eğitiminin yapılmasına bağlanır (Cebeci, 2004: 200).

Son dönemin çok kullanılan kavramlarından kitle iletişiminin araçları, küreselleşme, globalleşme, evrensel değerler vb. kavramlarla da konunun ele alındığı görülür. Bu kavramlarla toplumumuzun içine olumsuzlukların sokulduğu, kendi kültür ve medeniyetimizin işlevsizleştirilmeye çalışıldığı belirtilerek, milli varlığın korunması için tek sığınak noktasının da din olduğu vurgulanır (Cebeci, 2008: 10).

Dönem içindeki değışimi eğitim için batıya gönderilen öğrenciler üzerinden hareketle dünya için ukbadan vazgeçilmemesi gerektiği o dönemin genel bir kanısını belki de ters çevirmek için kullanılan bir örnek olarak ele almak mümkündür. Son dönemlerde biz ve batı karşılaştırmalarına din ve dinsizlik konuları çerçevesinde daha çok yer verildiği görülür. Daha yakın dönemde ise “küreselleşme” kavramı bağlamında dine olan ihtiyaç dile getirilir. Burada içinde bulunulan dönemin hakim kavramlarının karşılaştırmalardan yararlanılarak ele alındığı görülebilmektedir. Batıya gönderilen öğrenciden, batı ve bize, sonrasında ise küreselleşme ve sonuçlarından biz ve diğer Müslümanlara yapılan göndermelerle dine / din eğitimine olan ihtiyaca dikkat çekilir.

Din eğitimcileri ve diğerleri karşılaştırmasında ise din eğitimcilerinin “biz ve diğer Müslüman ölkeler” karşılaştırmasının yanısıra son dönem gelişmelerini ki özellikle küreselleşme ve evrensel değerler olarak belirtilen kavramların oluşturduğu/oluşturacağı topluma vereceği zarara dikkat çekilir. Diğer aydınlarca ise “biz ve batı” karşılaştırmasına gidilerek bu

çerçeve de dinin bizim için ve batı için anlam ve işlevleri üzerinde durulur.

Yukarıdakilerden hareketle Türk aydınca medeniyetleri karşılaştırarak dinin bizdeki ve ötekiindeki anlamına göndermeler yapılır. Bu bağlamda dinin ifade edildiği şekliyle batı için afyon olduğu, engelleyiciliği diğer bir ifadeyle din karşıtlığının olumsuz sonuçları barındırır da batının varlığını güçlendirdiğini ve onu kurtardığı ele alınır. Diğer yandan dinin bizim için medeniyetimiz için bir şuur ve kurtuluş; tersten düşünüldüğünde dinsizliğin bizde çözülüş ve hastalık olduğu ifade edilir.

Din eğitiminin gerekliliği sınırlı sayıda aydın tarafından hukuki kavramlar çerçevesinde ele alınır.

5.Haklar ve Hürriyetler

Haklar ve hürriyetler çerçevesinde temellendirme, laik olan devlet din eğitimi yapmaz fakat vatandaşlar çocuklarına din eğitimi aldirabilirler yaklaşımıyla ele alınır. Din ve vicdan hürriyeti kavramı da sıkça atıf yapılan ve geniş bir biçimde açıklama yapılan bir temellendirilmez. Bir diğeri ise son dönemin çok sık kullanılan “insan hakları” kavramıyla ilişkilendirerek yapılan din eğitiminin hak oluşunu öne çıkaran görüştür.

Kronolojik olarak ele alındığında ilk dönemde din ve din eğitiminin temellendirilmesinde evrensel ya da ulusal hukuki metinlere yer verilmediği görülür.

Orta dönemde laikliğin yorumundan kaynaklı olarak din eğitiminin yapılma hakkının vicdani boyutla ilişkilendirilmesi fakat devletin bu alana girmemesi gerektiği üzerinde durulur (Yücel, 1994: 226-227). Hem orta hem son dönemde sıklıkla kullanılan ve dikkat çeken ise insan hakları, din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde yapılan hukuki temellendirmelerdir (Başgil, 2005: 109; Unan ve Özdan, 1998: 204).

Son dönemde insan hakları, din ve vicdan hürriyetinin (Karaman, 2016b; Karaman, 2016c) yanısıra halkı Müslüman olan bir ülkede insanların din eğitimi taleplerinin en tabii hakları olduğu öne çıkarılan görüşler arasında yerini alır (Tunaya, 2003: 182).

Kronolojik sıralamadaki değişimin Türkiye’deki demokratikleşme süreciyle Cumhuriyet döneminde din eğitimindeki farklı uygulamalardan hareketle açıklanabileceği düşünülebilir. Özellikle insan hakları, din ve vicdan hürriyeti kavramlarının öne çıkarılmasında ise Avrupa Birliği süreci, Avrupa İnsan Hakları

Beyannameesi ve Mahkemesi gibi hususların etkileri gözden uzak tutulmamalıdır.

İlahiyat ve/veya din eğitimcilerinin din eğitiminin temellendirilmesinde kullandıkları temel argüman son dönemle sınırlı olmak kaydıyla insan hakları çerçevesinde bireylerin istedikleri dine inanabilmeleri, bu dinin ibadetlerini yerine getirebilme, aleniyetle bu duygu ve düşüncelerini paylaşabilmeleri, eğitim ve öğretimini yapabilmeleri ve cemaatini oluşturabilmeleri olarak ifade edilebilir (Tosun, 2008: 232; Karaman, 2016b; Karaman, 2016c). Burada dikkat çeken husus gerek uluslararası gerekse de ulusal hukuk metinlerinde yer alan çerçevenin öne çıkarılmasından ibaret olduğu belirtilebilir. Bu yönüyle kuvvetli bir argüman olsa da özgünlüğü olmayan bir temellendirme olarak değerlendirilebilir.

Aydınlar haklar ve hürriyetler çerçevesinde yapılan din ve din eğitiminin gerekliliğine dair temellendirmelerinde geniş bir yelpazede değerlendirmelerde bulunurlar. Bunlardan ilki devlet laik olduğu için kendi kurumlarında din eğitimi yapmazken fakat bu “vicdani duyguyu” vatandaşların evlatlarına istedikleri gibi telkin edebilecekleri yönündeki hakka gönderme yapılır. Bir diğer temellendirme ise daha bireysel bir yaklaşımla bireyin dine inanması ve inandıklarını uygulaması bağlamında ulaştığı hakikati, mutluluğu, sükuneti hasılı elde ettiklerini başkalarına da aktarabilmesinin onların da bunu tatması için iletilmesinin bir hak olduğu yaklaşımıdır.

Din ve vicdan hürriyeti kavramı da sıkça atıf yapılan ve geniş bir biçimde açıklama yapılan bir temellendirmedir. Burada özellikle uluslararası metinlere ve birincil hukuk metinlerine gönderme yapılarak ve din-vicdan hürriyetinin geniş açıklamasına yer verilerek din eğitiminin gerekliliği bir hak olarak ele alınır. Bu görüşe göre din ve vicdan hürriyeti şu alt başlıkları kapsamaktadır;

- Dilediği dine inanma,
- Bu dinin ibadetlerini serbestçe yapabilme,
- Dini bilgilerini başkalarına da duyurabilme,
- Dini kendi öğrenebildiği gibi başkalarına da öğretebilmesi,
- İstisnaları olmakla birlikte bireysel ve toplumsal hayatta dinin emir ve yasaklarını alenen yerine getirebilme (Başgil, 1955a: 228-262; Başgil, 1955b: 218).

Aydınların haklar ve hürriyetler bağlamında da farklı yaklaşımlarıyla din eğitiminin gerekliliğine, dinin vicdani bir alanla sınırlandığında dahi bu hakka gönderme yaptıkları görülür. Din ve

vicdan hürriyeti, insan hakları gibi -batılı- kavramlara da göndermeler yaparak temellendirmelere gidilir.

Aydınlarca din eğitiminin gerekliliğinin temellendirilmesinde toplumsal ve bireysel ihtiyaçlar, tarihi tecrübe, medeniyetler karşılaştırması ve hukuk gibi kavramlar kullanılırken karşı duruşta ise modernleşme, laiklik ve pozitivism gibi kavramlar kullanılır.

6.Modernleşme, Laiklik, Pozitivism vb. ile Karşıt Duruş

Türk aydınında din eğitime karşıt duruşta tespit ya da görüş olarak öne çıkanlar batı hayranlığının farklı ifadeleri olarak değerlendirilebilecek hususlardır. Osmanlının son dönemleri dikkate alındığında kurtuluşun dinden uzaklaşmayla sağlanabileceği, gelişme için dinin kurban edilmesi gerektiği görüşleri dile getirilir. Laiklik bağlamında Cumhuriyet okullarında devlet eliyle din derslerinin verilemeyeceği ve buna uygun olarak hem okul hem de müfredatta dini çağrıştıracak tüm uygulamaların kaldırılması gerektiği üzerinde durulur.

İlk dönemde dikkat çeken husus devletin gerilemesinin ve hatta çöküşünün sebeplerinin başında dinin gösterilmesidir. Bu çerçevede kurtuluş reçetesi olarak dinden/din eğitiminden uzaklaşmanın gerekliliğine yapılan vurgu öne çıkar (Ergün, 2017) . Batının aydınlanma tecrübesine de göndermeler yapılarak, batının taklidinin gerekliliği değerlendirilerek geçmişe dair ne varsa geçmişte kalması gerektiği bunların yaygın söyleyişle “İslam mani-i terakki imiş” anlayışıyla terk edilmesi öngörülür (Ersoy, 2011: 149-15, 165-166, 170, 184, 524-525).

Orta dönemde “din vicdan işidir” cümlesiyle özetlenebilecek olan - laiklik kavramıyla temellendirilen- vicdanın dışına taşmayan bu yönüyle eğitim başta olmak üzere hayatın çok sınırlı bir alanında yer bulan bir dine bakış söz konusudur. Bu da beraberinde cumhuriyet okullarında devlet eliyle din dersinin verilemeyeceği sonucuyla tamamlanır (Yücel, 1993: 120). Bu iki düşüncenin pratiği olarak değerlendirilebilecek ve özgünlüğü ile dikkat çeken köy enstitüleri ve hedefleri bu bağlamda öne çıkarılır. Kırsal nüfusun yoğun olduğu bu dönemlerde köyde etki gücünün yüksek olduğuna inanılan imama alternatif olarak eğitmen/öğretmen yetiştirilerek dinin gücü kırılmak istenir (Tonguç, 1990: 299; Tonguç, 2001: 352-353). Kısa süreliğine de olsa uygulanma fırsatı bulan Türk rönesansı, hümanizm merkezli eğitim faaliyetleri de dikkat çeken başka bir uygulama olarak yerini almıştır (Yıldırım, 2013: 759). Ağırlıklı olarak batı klasiklerinin çevrilmesi ve Latincenin yabancı dil olarak belirlenmesi bu dönemin uygulamaları arasında yer alır. Bu bağlamda aydınlanma, hümanizm

ve sonrasında pozitivizm etkisiyle dinin geçmişte kaldığı artık bunun yerini akıl ve maddenin aldığı belirten dolayısıyla din eğitiminin gerekli olmadığına yönelik temellendirmeler yapılır (Berkes, 1944: 90-95).

Son dönemde modernleşme kavramına yüklenen anlamla birlikte dinin de geçmişte kalması gerektiği modern dönemlerde artık ona ihtiyaç kalmadığına vurgu yapılır (Berkes, 1973: 19). Daha ileri aşamada Darwin'in düşüncelerinin haklılığına göndermelerle din kaynaklı düşüncelerin yerle bir edildiği iddialarına yer verilir (Berkes, 1944: 94). Laikliğin geniş bir biçimde yorumlanması, bununla sadece din ile devlet işlerinin değil aile, eğitim, hukuk vb. hayatın bütün alanlarında dinin etkilerinden kurtulması gerekliliği değerlendirilir (Berkes, 1984: 95). Daha özgürlükçü bir yaklaşım olarak da din eğitiminin zorunlu ya da seçmeli değil de isteğe bağlı olması gerektiği bununla birlikte devlet tarafından buraya kaynak aktarılmaması ele alınır (ERG Raporu, 2017; Terziahmetoğlu, 2017).

Genel olarak din eğitime karşı duruşta ilk dönemden günümüze kadar dine karşı sert bir tavır alışla daha özgürlükçü bir duruş olarak ikili bir tavrın varlığı dikkat çeker. Bu bağlamda batının aynen taklidi, geleneksel olarak ne miras alınmışsa onun terki, modernizme, pozitivizme, laikliğe ve Darwin'e atıflarla yapılan temellendirmeler din eğitiminin yapılmaması gerektiğine dair görüşlerin, sert yorumların çerçevesini oluşturur. Orta ve son dönemde ise dinin vicdan işi oluşuna atıfla doğrudan doğruya din karşıtlığından ziyade kamu alanına yansımaması dolayısıyla devlet eliyle yürütülmemesi kaydıyla din eğitime bir bakıma sıcak bakılır.

İlahiyat ve/veya din eğitimci görüşleri ve diğerleri karşılaştırmasında karşıt görüş belirtenler arasında yoğun din eğitimi alanlar bulunsa da (İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Hasan Ali Yücel gibi) din eğitiminin yapılmasına karşı çıkanlar arasında doğrudan ilahiyatçıların yer almadığı görülür.

Din ya da din eğitime karşıt görüşlerde dikkati çeken husus serdedilen düşüncelerdeki dayanaklardır. Bu bağlamda modernizm, geleneksel kurumlar, pozitivizm, Darwinizm, laiklik gibi kavramlara dayanılarak yapılan karşıt temellendirmelerdeki problemler durum Türk aydını kavramında da sıklıkla ifade edilen reddi miras, batı hayranlığı ve taklit üzerinden şekillenir. Bu yönüyle tespit olarak belirtilen din ya da din eğitimi konularına bilimsel bir yaklaşımın sergilenmemesi diğer bir ifadeyle ideolojik ve politik yaklaşımlar nedeniyle din eğitiminin meşruiyet tartışmaları günümüze kadar gelmiş görünmektedir.

Sonuç

Türk aydınında dinin/din eğitiminin gerekliliği bağlamında pozitivizm etkileriyle din ve din eğitimine karşıt duruşun çok sınırlı olduğu görülür. Din ve din eğitiminin temellendirilmesinde toplumsal ve bireysel ihtiyaçlara, kültür ve medeniyete, tarihsel varlığa ve hukuk çerçevesinde hak oluşuna kadar farklı argümanlarla temellendirmeler yapılır. Kısa zamanda farklı uygulamaların kazandırdığı tecrübe ile temellendirmenin çok yönlü olarak yapıldığı dikkat çeken bir husus olarak görülür. Din eğitiminin bilim dalı olarak da yerini almasının katkılarıyla daha şümulü ve sistematik bir temellendirmenin din eğitimcileri tarafından yapıldığı düşünülebilir.

Cumhuriyet döneminde Türk aydınının; din eğitimini ağırlıklı olarak toplum, kültür, gelenek üzerinden temellendirdiğini, milli birlik ve beraberlik, toplumun maddi ve manevi gelişimi ve hatta toplumun varlığı-sürekliliği gibi kazanımları da gözönüne alındığında toplumdan dinin arındırılmaya çalışılmasının mümkün olmadığı ve olamayacağı tarihi tecrübe ile de bunun yaşandığı / görüldüğü düşüncesinin en önemli yeri tuttuğunu belirtebiliriz. Bu görüşe kısmen uymamakla birlikte “yanlışları barındıran din” bağlamında düşünüldüğünde aşılabilen; medeniyetler karşılaştırılmasıyla yapılan temellendirmede ise “Biz ve Batı” kavramları üzerinden hareket edilir. Bu bağlamda batı için dinin ölümü bizim için kurtuluşu ifade ettiği öne çıkarılır. Bu husus, Cemil Meriç’in kullandığı ve net çizgilerle karşılaştırma yöntemiyle ele alınan önemli bir tespit olmakla birlikte Türk aydınlarınca din eğitiminin temellendirilmesinde en az kullanılan gerekçelerden biridir.

Tarihi tecrübe de diyebileceğimiz ağırlığını Cumhuriyet dönemi olmak üzere din eğitimindeki özellikle son üç yüzyıllık dönemdeki uygulamaları dikkate alarak yapılan değerlendirmelerden hareketle günümüzdeki mevcut din eğitimi uygulamasının yerindeliği üzerinde de durulur. Bu temellendirme genel olarak din eğitimcileri tarafından savunulsa da diğer aydınlarca kullanılmaz. İçinde bulunduğumuz - din alanındaki özgürlüklerin genişletildiği- zaman ve şartlar açısından bakıldığında bu görüş oldukça önemli bir tespit olarak dikkat çeker.

Haklar ve hürriyetler çerçevesinde yapılan din eğitimi temellendirmesinde ise ulusal ve uluslararası hukuki metinlerde geçen, “insan hakları” ve “din ve vicdan hürriyeti”nden hareketle çerçevesi çizilen bir yaklaşım söz konusudur. Burada uluslararası alandaki geçerlilik hukuki olarak güçlü olsa da din eğitiminin temellendirilmesinde din eğitimcilerince sıkça başvurulmuş bir gerekçe değildir.

Bireysel ihtiyaç perspektifinden yaklaşıldığında ise bireyin doğasında dine ihtiyaç duyduğu bu ihtiyacın karşılanmadığı durumlarda şahsiyette problemler oluşturduğu değerlendirilir. Bu çerçevede din eğitimiyle bireyin hayatı anlamlandırmasına ve topluma uyumuna göndermeler yapılır.

Genellikle günün kavramları; laiklik, modernizm, küreselleşme vb. din ve din eğitimi bağlamında olumsuz bir kullanıma sahipken “din ve vicdan hürriyeti”, “insan hakları” kavramları gerekçelendirmelerde kullanılan kavramlar olarak yerini alır.

Din eğitiminin gerekliliği –belki de karşılaştığı sorunlar yüzünden- çok şumullü; bireysel, toplumsal boyutunun yanısıra psikolojik, sosyolojik, tarihsel, hukuksal vb. geniş bir sahada temellendirilir. Din ve din eğitime karşıt duruşta ise günün -batılı- kavramları üzerinden temellendirme yapıldığı fakat güçlü argümanların oluşturulmadığı/kullanılmadığı görülür.

Kaynakça

- Açıkgöz, H. (2013). *Cemil Meriç İle Sohbetler*. 2 Ağustos 1977 Sohbeti. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Akseki, A. H. (1969). *İslam Dini*. Ankara: DİB Yayınları.
- Akseki, A. H. (2014). *İslam Dini: İtikat, İbadet, Ahlak*. İstanbul: Yeniakım Yayınları.
- Akyürek, S. (2012), İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve, R. Doğan, R. Ege (Ed.), *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arslan, H. (2017). *Anayasa Din Olma Talebinde Bulunamaz*. Erişim tarihi: 04.05.2017, <http://www.yenisoz.com.tr/anayasa-din-olma-talebinde-bulunamaz-makale-12856>.
- Aşkun, İ. C. (1981). “Laiklik ve Din Eğitimi”, *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri 23-25 Nisan 1981*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Atay, H. (2017). *Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi ve İslam’da Eğitim*. Erişim tarihi: 23.07.2017, <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-35/turkiyede-yuksekk-din-egitimi-ve-islamda-egitim>.
- Baltacıoğlu, İ. H. (1961). *Büyük Tefsir-Birinci Kitap: Allah Nedir?*, Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Başgil, A. F. (1955a). “Din Hürriyeti: Türk Anayasasının 75. Maddesi üzerinde Etüd”, *Medeni Hukuk Profesörü A. Samim Gönensoy’a Armağan*, İstanbul, 1955.
- Başgil, A. F. (1955b). *Türkiye’de Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Medeni Hukuk Profesörü A. Samim Gönensoy’a Armağan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Başgil, A. F. (2005). *Din ve Laiklik*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

- Berkes, N. (1944). Darwinizm Karşısında İleri ve Geri Düşünüşler. *Yurt ve Dünya*, S.39.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (1984). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Bilgin, B. (1980). *Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Yayıncılık.
- Bilgin, B. (2001). *Eğitim Bilimi Ve Din Eğitimi*, İstanbul: Gün Yayıncılık.
- Cebeci, S. (1990). Türkiye’de Ortaöğretimde Mesleki Din Eğitimi. *Diyanet Dergisi*, 26 (3). 29-45.
- Cebeci, S. (2004). Din Eğitiminde Medreseden Mektebe, Mektepten Nereye?. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10. 197-201.
- Cebeci, S. (2008). Milli Kimlik Bağlamında Din Kültür İlişkisi. *Akademik İncelemeler*, 3 (2). 1-11.
- Cebeci, S. (2011). İnsan Hakları ve İnanç Özgürlüğü Bağlamında Din Öğretiminin Statüsü Ne Olmalı?, R. Kaymakcan vd. (Ed.) *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Ceren, T. (2017). *Türkiye’nin Gizli Sorunu: Alevilik – Binnaz Toprak Söyleşisi*, Erişim tarihi: 09.05.2017, <http://cerenterziahmetoglu.blogspot.com.tr/2012/12/turkiyenin-gizli-sorunualevilikbinnaz.html>.
- Çetin, A. (2010). *Şerif Mardin’in Modernlik Anlayışı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Durmuş, A. (2003). Türk Din Eğitiminde Öncü Bir İsim: Beyza Bilgin. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (3). 145-168.
- ERG Raporu. (2017). *Din Eğitimi Ayır Dinler Kültürü Ayır*. Erişim tarihi: 08.05.2017, <http://bianet.org/bianet/egitim/55569-din-egitimi-ayri-dinler-kulturu-ayri>.
- Ergün, M. (2017). *Atatürk Devri Eğitimi-II*. Erişim tarihi: 02.03.2017, <http://www.egitim.aku.edu.tr/ata2.htm>.
- Ersoy, M. A. (2011). *Safahat*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Genç, A. R. (2008). *Nurettin Topçu’nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Göçeri, N. (2002). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi.
- Göçgün, Ö. (1992). *Hususi Mektuplarına Göre Ziya Gökalp’in Hayat Görüşü*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976). Din, İlimin Bir Netice-i Zaruriyyesidir. Ş. Beysanoğlu (Haz.), *Makaleler I*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. İ. Kutluk (Haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982). Millet Nedir?. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Göle, N. (2000). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Güngör, E. (2007). *Dünden Bugünden Tarih Kültür Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- İnam, A. (2017). *Gönül ve Din*. Erişim tarihi: 24.04.2017, <http://phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/din.htm>.
- İnam, A. (2017). *Mizah Kaynağı Olarak Eğitim Sorunlarına Genel Bir Bakış*. Erişim tarihi: 14.04.2017, <http://phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/mizahkaynagi.htm>.
- Karaman, H. (1995). *Diyanet, Dini Hürriyet, Baskı ve Hoşgörü Üzerine*. Kollektif. *Hız Muhammed ve Gençlik*, Ankara: TDV Yayınları.
- Karaman, H. (2016a). *Din Dersi*. Erişim tarihi: 14.11.2016, www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/1/0316.htm.
- Karaman, H. (2016b). *Din Eğitimi ve Öğretimi*. Erişim tarihi: 14.11.2016, www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/4/0390.htm.
- Karaman, H. (2016c). *Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu Ve Din Eğitimi*. Erişim tarihi: 15.11.2016, www.yenisafak.com/yazarlar/detayscroll/45038?n=1.
- Kısakürek, N. F. (2007). *Sahte Kahramanlar*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Meriç, C. (2004). *Bir Dünyanın Eşiğinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2007). *Jurnal*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2017a). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2017b). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nursi, S. (2005). *Lemalar*. İstanbul: Sözler Yayınevi.
- Okumuşlar, M. (2017). *Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği*. R. Doğan, R. Ege (Ed.), *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Şenel, A. (2010) *Cemil Meriç Sözlüğü*, M. Yılmaz (Ed.), *Cemil Meriç*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Telli, A. (2003). *Ziya Gökalp'in Din Eğitime Tesiri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Terziahmetoğlu, C. (2017). *Türkiye'nin Gizli Sorunu: Alevilik, Binnaz Toprak Söyleşisi*. Erişim tarihi: 09.05.2017, <http://cerenterziahmetoglu.blogspot.com.tr/2012/12/turkiyenin-gizli-sorunualevilik-binnaz.html>
- Tonguç, E. (2001). *Bir Eğitim Devrimcisi: İsmail Hakkı Tonguç*, Ankara: Güldiken Yayınları.
- Tonguç, İ. H. (1990). *Mektuplarla Köy Enstitüsü Yılları*, İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Topçu, N. (2004). *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tosun, C. (2008). *Türkiye'de Eğitimin Laikleşmesi ve Din Öğretimi*, A. İ. Güngör (Haz.), *Dinler Tarihi Araştırmaları VI- Sekülerleşme ve Dinî Canlanma*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.

- Tunaya, T. Z. (2003). *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Unan, F. ve Özdan, M. (1998). Erol Güngör ve Bir Medeniyet Amali Olarak Din, B. Yediyıldız, M. Ç. Özdemir, F. Unan (Ed.), *Milli Kùltürler ve Küreselleşme: Prof. Dr. Erol Güngör'ün Hatırasına: Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları İlmî Kongresi*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1963). *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2001). *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yıldırım, E. (2013). Erken Cumhuriyet Yılları Milli Kimlik Tartışmaları, Hasan Ali Yücel ve Türkiyede Hümanizma Arayışları. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8 (7). 745-763.
- Yılmaz, S. (2008). *Şerif Mardin'e Göre Din ve İdeoloji* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yücel, H. A. (1993). *Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yücel, H. A. (1995). *Öğretmen-Öğrenci Köşesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yücel, H. A. (1994). *Türkiye'de Ortaöğretim*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

TUTUNAMAYANLAR'DA ŞİZO-ÖZNE İNŞASI BAĞLAMINDA YERSİZYURTSUZLAŞMA

Suphi KESKİN *

Özet

Tutunamayanlar (2015) romanı Turgut Özben'in Selim Işık'ın ardında bıraktıklarını okuyarak geçirdiği dönüşümün hikâyesidir. Bu dönüşüm, Türkiye toplumunun baş döndüren Cumhuriyet modernleşmesinin yarattığı dönüşüm karşısındaki durumunun kolektif bilinçaltındaki yansımasıdır. Oğuz Atay, Özben karakterinin yakın çevresine ve Türkiye'nin geç-modernleşmesi yabancılaşması sonucu vuku bulan dönüşümünü, karakterin müntehir arkadaşının ardında bıraktıklarını okuması yoluyla bir bağlama oturtmasını sağlar. Bu bağlamı inşasında Kemalist Batılılaşmacı düşüncenin köklerini teşkil eden kapitalist Modernitenin gündelik pratikleri ve düşünsel altyapısı da Atay'ın ironi ve parodi yoluyla değersizleştirdiği hedefler haline gelir. Bu süreç, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin yaklaşımından bakılırsa kapitalist-Modernitenin Türkiye'de Kemalist Batıcılık görünümünde tezahür eden despotik makinelerinden sıyrılma amacı güden, Bakhtinci karnavalesk unsurların diyalojik çok-sesliliğinden güç alan ve göçebe hareket yoluyla vuku bulan "şizo-özne" inşası içiminde belirginleşir. Bu çalışmada Deleuze ve Guattari'nin terminolojisi ışığında Turgut Özben'in dönüşümü bahsi geçen yazarların yersizyurtsuzlaşma kavramı çerçevesinde analiz edilecek; biçimsel yersizyurtsuzlaşma ise Mikhail Bakhtin'in karnavalesk ve diyalojizm kavramları ile Deleuze ve Guattari'nin terminolojisine paraleller kurarak aktarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gilles Deleuze, Felix Guattari, Kapitalist Modernizm, Kemalizm, Yersizyurtsuzlaşma, Karnavalesk

The Deterritorialization in the context of Construction of Schizo-Subject in the Disconnected

Abstract

Tutunamayanlar (*The Disconnected*, 2016) is the text of Turgut Özben's transformation through his readings of what Selim Işık left after his death. From a different viewpoint, this transformation reveals the reaction of Turkey people's collective unconscious towards the flashy pace of the Republican modernization. Oğuz Atay, makes Özben character to contextualize his alienation regarding his close environment and late-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilkent Üniversitesi, İletişim ve Tasarım Bölümü, suphinesetkeskin@gmail.com

Modernism of Turkey through the texts of his dead friend. In addition to Kemalist Westernization thought, the roots of this ideology what grounded upon the daily practices of capitalist-Modernity and its intellectual infrastructure appear as the targets of the ironic and parodic style of Atay during the construction of Özben's contextualization. From Gilles Deleuze and Felix Guattari's perspective, the process is a liberalization act against the despotic-machines of capitalist-Modernity's manifestation of itself as Kemalist modernism in Turkey which gets strength from Bakhtinian dialogic polyphony of carnivalesque and becomes visible through the construction of "schizo-subject". In this study, Özben's transformation is analyzed according to the deterritorialization concept of Deleuze and Guattari, and the formal deterritorialization is examined by drawing correspondence between Mikhail Bakhtin's concepts of carnivalesque and dialogism as well as Deleuze and Guattari's conceptualizations.

Keywords: Gilles Deleuze, Capitalist Modernism, Kemalism, Deterritorialization, Carnavalesque

Giriş

Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin özellikle *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* (2017) kitabında sosyolojik bağlamda ve kapitalizm karşıtı olarak ele aldığı ve *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (2007) eserinde açıkladıkları "oluş" konseptinin temelleri "yersizyurtsuzlaşma" kavramına dayanır. Yersizyurtsuzlaşma öncelikli olarak kapitalizmin yeni bir toplumsal düzenleme ve kurumsallaşma yoluyla mevcut yapıyı dağıtıp bütün kültürleri köksüzleştirerek onları aynı düzlemde toplayarak yeniden yerliyuftlulaştırma yoluyla kendini üretmesi olarak tanımlanır (Holland, 1991, s. 58). Ödipus Kompleksinin Jacques Lacancı yorumla "Babanın Yasası"na uymakla bireyleri şekillendiren sistematığının sonucu ortaya çıkmış sosyo-libidinal üretim biçimlerinin-ki bunlar vahşi dönem, despotizm ve kapitalizmdir- ve normların reddi "şizoanalitik" düşünce ve yersizyurtsuzlaşma sayesinde olacaktır (Holland, 1991, s. 56). Çünkü kapitalist Modernitenin bir aracı olarak psikanaliz Ödipus Kompleksi vasıtasıyla arzuyu sosyolojik bağlamından kopararak bir ebeveyn şemasına hapseder ve dolayısıyla onu kontrol altına alıp sakatlayarak bireyi devlet aygıtının ve kapitalizmin istediği biçimde ehlileştirir ve evcilleştirir. Deleuze ve Guattari'nin "protesto eden bilinçdışlarına" adadıkları arzu felsefesi, modernliğin arzuyu bastıran hatta devrimci hareketleri dahi etkisi altına alan otoriter ruhuna karşı Nietzscheci "oluş"a olumsal bir güç atfederek yersizyurtsuzlaşmış bir "şizo-özne" tasavvurunda bulunur (Uluğ, 2014, para. 2). Bir tür dekodifikasyonu yani kapitalist şemalardan bağımsızlaşmayı temel alan yersizyurtsuzlaşma, Deleuzcü oluşun çıkış noktası ve başlangıç şartıdır. Kapitalist makinelerin dışına çıkmış yani

yersizyurtsuzlaşmış arzu, psikanalizin marifeti ile “yenidenyerliyuftlulaştırılmak”tır. Deleuze ve Guattari, bu bağlamda “şizofrenik yarılımları” kapitalist şematizasyona karşı libidoya dayanan arzuları yaratıcı bir biçimde serbest bırakan süreçler olarak oluımlar. Bu bağlamda Turgut Özben'in Olric karakteriyle beraber ortaya çıkan şizofrenik yarılması ile içinde bulunduğu bunalıma açılımlar getirdiği süreç Deleuzcü “şizo-özne” inşası kavramı açısından okunabilir. Genelev sahnesiyle beraber ortaya çıkan şizofrenik semptomları ile beliren tartışmacı iç konuşmaları sayesinde Özben, Kemalist geç-modernleşme, küçük burjuva hayatı, kapitalizm ve hatta bütün kurum ve düşünce temelleriyle Modernitenin köklerine saldıran bir tutuma bürünür. Atay, ironi ve parodiyi araçsallaştırarak Turgut Özben'in Selim Işık'ın yazıları, onun hayali sesi üzerinden ürettiği iç konuşmaları ve Olric karakteri ile diyalogları sayesinde yersizyurtsuzlaşmasını fikirsel ve mekânsal bağlamda nihayete erdirip karakterin oluş süreçlerine doğru adımlarını atmasını sağlar. Bu türden bir yersizyurtsuzlaşma Özben'e yeniden yerliyuftlulaşmanın olanaklarını sağlayarak onun kapitalist Modernite karşısında kendi otonom özgürlük alanlarını açmasına imkân verecektir. Dolayısıyla, *Tutunamayanlar*, Turgut Özben'in yersizyurtsuzlaşma serüveninin metni ve karakterin Kemalizm ve kapitalist Modernitede kendi alanını tanzim girişimi olarak okunabilir.

1. Deleuze ve Guattari'de Yersizyurtsuzlaşmış Şizo-Özne

Deleuze ve Guattari'nin *Kafka: Minör Bir Edebiyata Doğru* (1975) adlı eserinde yersizyurtsuzlaşma kavramının temelleri kültürel bağların reddi ya da ona ait olmama bağlamında daha çok “azınlık-oluş” kavramı açısından, yani dil, milliyet, cinsiyet gibi kimlik politikalarının dayatmalarına karşı etik bir varoluş kurma ihtimali üzerinden atılır. Bu kapsam *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* (2017) kitabında genişletilerek kapitalizmin köklerine yönelir. Yersizyurtsuzlaşma kavramı öncelikli olarak kapitalizmin yeni bir toplumsal düzenleme ve kurumsallaşma yoluyla mevcut yapıyı dağıtıp bütün kültürleri köksüzleştirerek onları aynı düzlemde toplayarak yeniden yerliyuftlulaştırma yoluyla kendini üretmesi olarak tanımlanır (Holland, 199, s. 58). Kapitalist Modernitenin benzer dekodifikasyon pratiklerini uygulayan birey, yersizyurtsuzlaşarak sistemin despotik yanlarından azade olacaktır (Holland, 1991, s. 56). Bu açıdan egemen sosyokültürel ve politik kodlardan sıyrılmayı temel alan yersizyurtsuzlaşma, Deleuzcü oluşun çıkış noktası ve başlangıç şartıdır.

Genel hatlarıyla Deleuze ve Guattari'nin yersizyurtsuzlaşma kavramı kapitalizmin şematize eden bir aracı olarak psikanalizin yerine "şizoanaliz"i koymanın bir formülü olarak sunulur. Arzuyu olumsuzlayan geleneğin ürünü olan psikanaliz onu bilinçdışıdaki yoksunluk olarak değerlendirir (Kılıç, 2013, s. 95). Onun anne, baba ve çocuk üçgeni aynı zamanda toplumsal örgütlenmelerin de temelini oluşturan çekirdek ailedir (Kılıç, 2013, s. 98). Psikanaliz, babanın yasası tarafından yasaklanmışın peşinde, arzuyu olumsuzlayan bir tablo çizer. Buna karşın yoksunluk ön kabulünü reddeden şizoanaliz, bilinçdışı arzunun, libidinal bağlantılarla üretime nasıl geçeceğinin, arzunun serbest bırakılarak nasıl yaratıcı bir enerjiye dönüştürüleceğinin üzerinde durur. Psikanalizin Ödipal arzunun baba yasasına karşı engellenmesi temelli düşüncesini dönüştüren şizoanaliz, "şizoanalitik makine" ve "rizomcu ontoloji"yi yaratır (Massumi, 2013, s. 133). Şizoanalitik makine ve rizomcu düşünce, Deleuze ve Guattari'nin ağaç biçiminde sembolize ettiği hiyerarşi temelli Batı düşünce geleneğine karşı "savaş-makinesi" işlevi görür (Kılıç, 2013, s. 96). Yani şizoanaliz, insanı sömürgeleştiren, arzu ve arzunun devrimci potansiyelini sekteye uğratan makinelere karşı arzunun olumlu dinamiğini serbest bırakmaya çalışan bir "Lebenphilosophie" (yaşam felsefesi) önerir.

Psikanaliz, tıpkı Sanayi Devrimi'nin üretici emeğe yaptığında olduğu gibi üretici arzuyu keşfederek onu bir şema içerisinde kullanışlı ve toplumsal yasayla uyum haline getirmenin çabasıdır. Bunu da bireyi, toplumsal alandan soyutlayarak onu bir aile şemasının içine hapsederek yapar. Deleuze ve Guattari şizoanalizi açıklarken Sigmund Freud'un "Schreber Vakası"ını örnek göstererek, "hastanın politika konuşmaya başladığı noktada onu tekrar ebeveyn şemasına döndüren psikanalistin, danışanı toplumsal örgütlenme biçimlerinin fenomenolojik şemasında yeniden yerliyurtlandığından bahseder" (Uluğ, 2014, para.6). Düşünürler, psikiyatrinin kapitalizmle iç içe geçmiş söylemine Michel Foucault sayesinde vâkıf olunduğunun altını çizerlerken ebeveyn şemasına hapsedilmemiş ve sosyo-politik bağlamından koparılmamış libidonun üretici ve anarşist gücüne işaret ederler. Başka bir deyişle psikanaliz, Ödipus Kompleksinin ardında saklı olan kuşatma biçimlerini görünmez kılmıştır (Uluğ, 2014, para.4). Deleuze ve Guattari'ye göre bu ailesel kuşatmanın altında topyekûn bir toplumsal-kapitalist makine vardır. Yani Ödipus Kompleksi, bir toplumsal örgütlenme biçiminin despotik göstereni olarak arzunun evcilleştirilmesine yarar (Uluğ, 2014, para. 3). Bu yolla libidonun sosyal yönü ve olumlu gücü kapitalist makineler karşısında dumura uğrattılır. Arzu, yaşama aykırı ve zıt işleyen hiyerarşik temelli ve

despotik “molar makine”lerle (aile, devlet, kapitalizmin de içinde bulunduğu hiyerarşik tüm örgütlenme biçimleri) kuşatılarak istikrarlı bir şemaya hapsedilip tekdüzeleştirilir. Psikanaliz bu bağlamda kapitalist makinelerin güdümünde arzuyu sosyopolitik bağlamından kopararak yerliyurtlulaştırıp evcilleştirir ve dolayısıyla onu sekteye uğratar. Bu açıdan şizofrenik yarılmalar, Deleuze ve Guattari'ye göre molar makinelerin yerliyurtlulaştırmasına yani bireyi sistemin bir dişlisi haline getirecek despotik baskısına karşı bir isyandır, bu durum karşısında bağımsızlaşmayı arayan bir yersizyurtsuzlaşma girişimidir. Yersizyurtsuzlaşma, despotik-makinelere karşı bir savaş-makinesi olarak işler; bunu da kodsuzlaşma ile, yani kapitalist toplumsal düzenin kodifikasyonundan sıyrılarak gerçekleştirir.

Modernizm öncesi dünyanın dogmatik kutsallığı, Modernite tarafından köktenci biçimde yersizyurtsuzlaştırılmıştır. Modernite, kendinden önceki geleneği dekodifiye eder, onun ilkel bölgesel ve despotik makinesini parçalayarak işlevsizleştirir. Ancak bu kod çözülüşü Ödipal gösterenin toplumsal hegemonyası tarafından yeniden yerliyurtlulaştırılır. Yani bu durum kapitalizmin, despotik makinenin üst-kodlanışında belirlenmiş radikal yersizyurtsuzlaştırma girişimlerini yerliyurtlulaştırmakta kullanmak için kendi tekelinde muhafaza ettiğinin göstergesidir (Uluğ, 2014, para.8). Ayrıca “İlkel-Bölgesel Despotizm”in yerini kapitalist Modernite ile beraber çok daha yaygın, merkeziyetçi bir kontrol mekanizması almıştır. Paranoyak olarak tarif edilen despotun şiddet içeren yöntemleri, Moderniteyle çekirdek düzeyde aileye içkinleştirilmiş ve Ödipus Kompleksi yoluyla Baba Yasasının tahakkümü altına alınmıştır. Her türlü şizofrenik yarılma bu toplumsal pratikler yoluyla yeniden yerliyurtlulaştırılarak ehlileştirilmeye çalışılır.

Kafka: Minör Bir Edebiyata İçin (2000) eserinde Deleuze ve Guattari, bağlamı Modernitenin monolitik kültürüne karşı, çok-kültürlülük ve azınlık olma halinde ele alır. Örneğin, Franz Kafka'nın bir Prag Yahudisi olarak Prag Almancası ile yazması hem Çek yerliyurtluluğuna karşı bir uzaklık duygusu tanzim eder, hem de başka bir dille yazma olanağı bırakmayan baskıcı azınlığın, yani Alman nüfusunun yersizyurtsuzlaştırılması biçiminde işler (Deleuze ve Guattari, 2000, s. 25-26). Kafka'nın bir Prag Yahudisi olarak Almanca'yı kullanması ve yarattığı biçim, Deleuze ve Guattari'ye göre “cogito”nun mutlak biçimde yersizyurtsuzlaştırılmasıdır (1986, s. 16). Çünkü onlara göre insanın bağımsızlığını elinden alan yapılar ve kavramlar, kurumsallaşma, anlamlandırma arayışı, öznellik ve tabi olmadır (Deleuze ve Guattari, 2000, s. 23). Yersizyurtsuzlaşma,

düşünsel bağlamda ya da mekânsal göçebelik halinden biri olarak ya da beraber işleyebilir. Devlet aygıtının düşmanı yersizyurtsuzlaştırarak onu başka bir mekân-zaman düzlemine ötekileyen makinesinden kurtulmanın yolu kapitalizmin eliyle oluşturulmuş ve çoğunlukla kültürel ve milli kodifikasyonun da dahil olduğu hiyerarşik yapının dışına çıkmaktadır (Deleuze ve Guattari, 2007). Burada Turgut Özben'in onun kurumlarının yetiştirdiği bir aydın olarak Kemalizm'e karşı geliştirdiği reaksiyon Kafka'nın Alman egemen tavra karşı tanzim ettiği alana benzer bir otonom özgürlük alanı arayışına benzemektedir. Kemalist söyleme göre teşkilatlanmış kurumlarca yetiştirilmiş bir aydın olarak Özben, söylemin dayattığı çerçeveden sıyrılmak için kendine mündemiç edimsel ve düşünsel şemalarla da hesaplaşmak zorunda kalacaktır. Bu türden bir karşı duruşu sergileyebilen kişiler-ki bu düzende bunun en çarpıcı örnekleri "şizo"lardır- ancak kapitalist sisteme karşı özgür ve özgün olarak kendilerini konumlandırabilirler. Aynı kavram Kafka örneğinde, dilin, milliyetin, cinsiyetin, Hümanizmin ve mekânsal aidiyetin de içinde bulunduğu tüm kimliksel kodlardan sıyrılip özgürleşmenin yolu olarak sunulur (Deleuze ve Guattari, 2000). Bu durum Turgut Özben'in dönüşümünde ise Kemalist ideolojik söylemin ve Modernitenin dayatmalarından ironi ve parodi yoluyla kurtulma biçiminde tezahür eder.

Tutunamayanlar'ın biçimsel bağlamda majör roman örüntüsünü tersyüz eden karakteri de yersizyurtsuzlaşmış azınlık olma haline ilişkindir. Pascal Casanova'ya göre azınlığı temsil etmesine rağmen, hegemonik, majör estetik örgüden kurtulamayan yazarlar yerleşik kültürün çeperlerine sürgün edilirler (aktaran Furlanetto, 2013, s. 212). Bu sebeple azınlığı temsil eden romanlar, yerleşik estetik kalıpları sorgulayanlardır (Furlanetto, 2013, s.211). Yani minör edebiyat, majör dili parodileştirmek, dilin değişmezlerinin tabanını aşındırmak ve majör dile farkın ve acının yan anlamlarını katmaktır (Kaya, 2015, para. 15). Bu durum her ne kadar azınlıkların majörün dili içerisinde ürettikleri edebiyata vurgu yapsa da bu bakış, estetik bağlamda majör ve hâkim edebiyat kalıplarını yıkmakla da ilişkilendirilebilir. Atay'ın *Tutunamayanlar* metni, Cumhuriyet'in kültürlerini, tarih söylemini ve Batılılaşma çabasının köklerinde yatan kapitalist Modernitenin felsefi köklerine saldırıp günlük yaşamının politliğini parodize ederken aynı zamanda o güne dek Türk romanında eşine rastlanmamış bir üslup da ortaya koyarak içerik yönünden azınlık-oluş halini biçimine yansıtan ve dolayısıyla kendi otonom bölgesini tanzim edebilen bir roman olarak kendini belli eder.

Bütün Deleuzcü oluşlar, azınlık-oluş şemsiyesi altında durmaktadır. Burada kastedilen azınlık, bir sayıca azlık halini değil, iktidar aygıtlarının karşısında konumlanışı ifade eder. Azınlık, çoğunluktan, normlardan ve baskın toplumsal kodlardan sapandır (Kaya, 2015, para. 12). Azınlık, kavramı bir sayısal kavram değil, kaçış çizgilerinde oluşan, kapitalist makineye paralel ilerlemeyen kompozisyonlar yaratmanın potansiyeline gizlidir. Azınlık-oluş bir “göçebe savaş makinesi” işlevi görür. Devlet aygıtının “kapma” savaşına karşı kurucu bir göçebelik hali içerir (Kaya, 2015, s. para. 9). Bu türden bir göçebelik yoluyla azınlık-oluş, roman türü açısından bakıldığında toplumla bütünleşmeyi temel alan “Bildungsroman” (oluşum romanı)’ın tersine işleyişi gibi görülebilir. *Tutunamayanlar* metninin yapısını Gürle (2016) bir Bildung parodisi ya da anti-Bildungs’a benzetir (s. 164, 167). Bu minvalde incelendiğinde, metin, içeriksel bağlamda düşünsel ve topoğrafik yolla gerçekleşen bir yersizyurtsuzlaşma Bildung’u çerçevesinde ilerlerken biçimsel olarak egemen kalıpları alaşağı eden bir azınlık-oluş hali olarak alanını tanzim eder. Metin, iktidar makinelerini tersyüz ederken biçimi araçsallaştıran bir işleve sahiptir.

2. Tutunamayanlar’da Biçimsel Yersizyurtsuzlaşma

Geleneksel elitin Batılılaşmaya karar verdiği toplumlarda görülen gecikmiş-modernleşmenin aceleci tutumunun ulusal ve bireysel sonuçları Atay’ın romanının geneline sinmiş ironik dilin hedefindedir. Gecikmiş Modernleşmeyi tecrübe eden toplumlar, Batı’nın geçtiği süreçleri yaşamadan, kısa sürede iktidarını sağlamlaştıran bir seçkinler grubunun, ekonomik ve yapısal dönüşümü uygulamaya geçip toplumsal dönüşümü ve bütünleşmeyi de bu yolla sağlama çabasıyla Batılılaşma sürecini hızla tamamlama çabasıdadırlar (Güran, 2011, s. 6-7). Ancak bu baş döndürücü hızı tecrübe eden toplumlar, Batılılaşma pratikleri ile hayat biçimine sadık kalabilme çabası arasında, düştüğü tuhaf ikilemlerde tutarsızlığa saplanırlar. Marshall Berman’ın bakış açısıyla bu durum çılgına dönmüşçesine kendini aşağılamaya dönüşür ve ancak bu toplumlar öz-ironi yetileriyle ayakta kalabilirler (aktaran Güran, 2011, s. 8). Bu açıdan *Tutunamayanlar*, ironi ve parodi yoluyla kolektif kimliğin, kendine dönmüş bir ironisidir.

Deleuzcü azınlık-oluş, ne tanımlanabilir bir kimliğe sahip olmaktadır, ne de nostaljik bir varoluşa sıkı sıkıya sarılmaktır, azınlık-oluş, bir süreç, bir kimi zaman mecazen, kimi zaman da fiilen yollarda yaşayış hali, bir sınır ihlalidir (Kaya, 2015, para. 15). Kafka metinlerinde bu durum hayalin ve irrasyonelitenin gerçekle karıştığı biçim yoluyla tezahür eder. Bu türden bir sınır ihlali, *Tutunamayanlar*

metninde biçimsel olarak Bakhtinci karnavalesk unsurlar ve diyalojizm yoluyla gerçekleştirilir. Mikhail Bakhtin'e göre karnaval alanları ve bu alanlarda konuşan dil, romanın kendi çağını eleştirebilen muhalif kimliğinin ortaya çıktığı yerdir (aktaran Fırıncioğullar, 2016, s. 447). Kimi karnavallar, Kilise kültürünün bile parodisini yapar ve karnaval biçimlerinin hepsi Orta Çağ'ın egemen ideolojisinin, yani kilise dinselliğinin dışında konumlanır (Bakhtin, 2004, s. 31-33). Yani karnaval, soytarının krala dönüştüğü, kısa bir süre için de olsa iktidar kültürünün alaşağı edildiği bir kutlama biçimidir. Çünkü karnaval, mizah ve ironi yoluyla, bireylerin sosyal norm ve yasalarla arasına mesafe koymasını sağlar (Deleuze, 2006). Yıldız Ecevit'in (1989) Atay'ın ironisinin yansımalarının altını tutunamayış olarak değil de yabancılaşma olarak çizmesinin sebebi budur (46). Ecevit'in yabancılaşma olarak kavramsallaştırdığı meselenin kapsamı, Deleuzcü bir bakışla genişletilerek yersizyurtsuzlaşma bağlamında bir azınlık-oluş durumu olarak okunmalıdır. Deleuze ve Guattari'nin önerdiği biçimiyle şizo-öznenin her türlü zincirinden kopmuş otonom özgürlük alanında "Dionysosçu kahkaha"nın peşinde olması hali, Özben'in metin boyunca yersizyurtsuzlaşmasının iktidar kültürlerini tersyüz eden karnavalesk unsurları süregenleştirdiği alaycılıkla tezahür eder. Bu alaycı dil, metnin içine yerleştirilmiş şiir, tiyatro, şarkı gibi farklı edebî biçimlerin parodize edilmesiyle zenginleştirilir.

Bakhtin'in (2004) Dostoyevski karakterlerinin diyaloglarından yola çıkarak ortaya attığı diyalojizm kavramı her iki tarafın da diğerinin kastettiği şeyi tamamen bilmemesine bağlıdır (s. 31). Retorikten farklı olarak diyalojizm, bir tarafın baskınlaşarak karşı tarafın argümanını çürütmediği bir biçimdir. Bu türden bir diyalojik bir yapı, aynı zamanda kesin yargıların ve doğrunun gösterilmediği, yeni tez ve antitezler arasında sentezlerin tekrar tekrar üretildiği bir düşünsel atmosfer ortaya koyar. Bu açıdan diyalojizm kesin önermelerle sonuçlanan ve yeni yargıların önünde sonunda tükenmeye uğrayacağı diyalektikten seslerin kaotik bir yeniden üretim sürecinde bulunmasıyla farklılaşır. *Tutunamayanlar* metninde yazarın bilinci Özben'in bilincinde tezahür ederek "monolojik" (tek sesli) metinlerin tersine "yazarın bilinci başkalarının bilinçlerini (...) nesnelere dönüştürmez ve onlara giyabî, nihaleştirici tanımlar yaptırmaz" (Bakhtin, 2004, s. 20). Bakhtin'e göre (2004) dil, tıpkı Özben'de olduğu gibi iç bilinç ile dış bilinç arasında devamlı müzakere halinde bir enerjidir (s. 33). Bu tanım, dilin bilincin ifadesinin tek aracı olarak düşünüldüğünde Deleuzcü oluş konseptine uygun sabit bir temsil yerine, sürekli bir dönüşümü ve değişimi imleyen özne tasarımına uygundur. Atay (2015), bu türden bir

diyalojik yapıyı Özben'in bilincine hapsederek yine onun kişiliğinin bir parçası olan Olric karakteri ve Selim'in hayalet sesi ile Özben'in konuşmaları çerçevesinde kurar. Bu yapı, edebi mirasla zenginleştirilerek kimi metinler ve yazarlara yapılan göndermelerle kuvvetlendirilir. Şövalye Don Kişot, Sancho Panza, Shakespeare, Prens Hamlet, Goethe, Schiller, Dostoyevski, Tolstoy, Kafka gibi yazar ve karakterlere referanslar kimi zaman örtük kimi zaman da açık olarak verilir. Ancak bu çok seslilik tıpkı Bakhtin'in Dostoyevski romanlarını tarif ettiği biçimde "dünyanın son sözü ve dünyaya dair son söz henüz söylenmeden" biter (Bakhtin, 2004, s. 42). Özben'deki şizo-özne inşası biçiminde beliren yersizyurtsuzlaşma her şeyi açık uçlu bırakır; "her şey hala gelecektedir ve daima gelecekte olacaktır" (Bakhtin, 2004, s. 42). Bu açıdan bakıldığında diyalojizm, Deleuzcü oluşlarla aynı düzleme gelir; bir baş veya son içermez, "onun orta"ları vardır, -aynı zihinde tezahür etse de- hep ârâfta bulunan çok-sesli bir düşünsel varoluşu temsil eder.

Bakhtin, modern romanı, biçimsel ve ideolojik olarak tanımlamaktansa onu, söylem üzerinden değerlendirir. Modern romanda biçim ve içerik söylem üzerinden kurulup birbirine eklenerek bir bütün teşkil eder. Bakhtin'ine göre modern roman, post-endüstriyel toplumla beraber farklı edebi türleri içinde eriten, onun "heteroglossia" (dış-seslilik) diye isimlendirdiği farklı ideolojileri ve bakışların, dilin ve içeriğin söyleme göre belirlendiği bir biçimde yansıttığı bir türe dönüşmüştür (aktaran Çakmakçı, 2009, s. 98). Diyalojizm, heteroglot "çok-seslilik" (polyphony) kavramı üzerinde temellendirilir. Çok sesliliğin bölünmüşlüğüne ve dışarıdan gelen ve dışsallaşmış bir bilince de işaret eden bu kavram roman dilini, profesyonel jargondan, karakterize grup davranışlarının temsilinden, yaş gruplarına özgün konuşma biçimlerinin seslendirilmesinden, farklı diyalektlerden faydalanmak gibi yöntemler sayesinde zenginleştirir (Çakmakçı, 2009, s. 101). Özne, dış sesler yoluyla şekillendirilerek kendini kurar. Bu durum *Tutunamayanlar*'da tüm dış seslerin içselleştiği kaotik bir tek zihinde canlanır. *Tutunamayanlar* metninde heteroglot çok-sesli biçim, edebi mirasla ve onun üreticileriyle diyalojla tartışma zeminini genişletirken, bir yandan da tiyatro, şiir, şarkı gibi edebi türler yoluyla resmi tarih söyleminin ve Modernitenin kültürlerinin iktidarını sarsmak için araçsallaştırılır. "Şarkılar" bölümünde Düzgen Silik karakteri yoluyla Orta Asya Türk tarihi söylemi, "İlimihâl" bölümüyle dinler tarihi, Ziya Özdevrimsel karakteriyle Kemalist Devrim, "Tiyatro" bölümüyle birçok edebî ve tarihî kişiliğin alaya alınmasında, Nazım Hikmet şiirlerinin parodize edilmesinde farklı edebi türlerin anlatı biçimlerinden yararlanarak *Don Kişot* ve

Gargantua gibi eserlere benzeyen yeni bir biçim yaratılır. Bu kapsamlı anlatı ile Franco Moretti'nin "modern epik" dediği ansiklopedik bir ulusal anlatıya meyledilirken romana eklenmiş bu türsel zenginlik iktidar makinelerini parodize etmek için kullanılır (aktaran Gürle, 2016, s. 33-37). Parodi ve ironiyi hicivden ayıran şey ise tek sesli bir "doğru"yu yansıtmaktansa doğrunun olmadığı kaygan bir zeminde kendine de dönen bir eleştirel gücü taşımasıdır. Bu durum, Cevat Çapan'ın da altına çizdiği gibi ironinin kendine dönen yapısı nedeniyle yıkıcı ve muğlak bir zemini işaret ediyor gibi görünse de özneyi, onun tasarımına içkin ideolojik söylemden bağımsızlaştırabilecek yaratıcı gücü de ortaya koyar (aktaran Apaydın, 2007, s. 46). Atay'ın iktidar makinelerini alt üst etmek için faydalandığı bu kaygan zemin, şizofreninin eleştirel gücünün de dahil olmasıyla, içine sabuklamaların da dahil olduğu aynı zihinde düşüncenin sürekli inşa edilip yıkıldığı ve yeniden üretildiği bir yapı oluşturur. Bu yapı içerisinde özeleştiri ve "özironi" Turgut Özben'in kendini dönüştürmesinin de bir aracı haline gelir. İçkinleşmiş iktidar makinelerinden bağımsızlaşmak için kendine de yönelen başı ve sonu belirsiz eleştirel iç konuşmalar sayesinde özne, metin boyunca dil üzerinden kendini tekrar tekrar yeniden inşa eder. Bu biçimsel yapı, Deleuzcü oluşu ve Bakhtinci diyalojizm kavramlarını bir paralele getirerek kesin bir son önermeyen bir yolda olma halini işaret eder. Metnin kaygan söylemi, kesin bir çıkış önermeden iktidar makinelerini alaşağı etmek üzerine bina edildiği için parodi ve ironi çok-seslilikle bütünleşerek bir "söylemler curcunası" gibi kendini gösterir. Gürle'nin (2016) "aşırılığın ekonomisi" diye yorumladığı, başkaca yorumlara göre "yazarın ne bulduysa romana koyduğu" kakafonik görünen bu çok-seslilik, aslında önüne gelen her hiyerarşik yapıyı dağıtma teşebbüsünde bulunan planlı bir biçimi inşa etmektedir. Atay, söylemin çok-sesliliğine uygun olarak kurguladığı biçiminde, bir yandan Turgut Özben'i şizo-özne inşası yolunda çevresindeki söylemlerden yersizyurtsuzlaştırırken öte yandan da "edebiyatın babaları"nın da iktidarlarını sarsmaktadır (Gürle, 2016). Çünkü Jale Parla'nın da işaret ettiği gibi "tüm büyük romanlar, kendilerinden önceki roman geleneğine bir başkaldırıdır" (aktaran Gülsoy, 2014, s. 23)

Son tahlilde, Atay, iktidar makinelerine karşı karnavalesk ve çok-sesli saldırısını, tek bir şizofrenik bilince hapsolmuş diyaloglardan faydalanan bilinç akışı tekniği yoluyla oluşturur. Şiir, tiyatro ve şarkı gibi türlerin parodize edildiği, karnavalesk unsurlardan da faydalanan iç konuşmalar yoluyla kurulan diyalojik biçim sayesinde iktidar makinelerine karşı eleştiri o güne kadar Türk romanında görülmemiş bir üslupta ortaya konarak edebiyatımızın roman

kalıpları temelinden sarsılır. Egemen söylemin biçimsel ve içeriksel olarak görünür olan iktidar makineleriyle bağlantısı düşünülünce içerikle de desteklenen biçimsel bir otonom alan yaratılmış olur.

3.Tutunamayanlar'da İçeriksel Yersizyurtsuzlaşma

3.1.Cumhuriyet'in İdeolojik Makinelerinden Yersizyurtsuzlaşma

Homi Bhabha'nın (2000) altını çizdiği gibi pedagojik eğitimin söylemi, bayrak, milliyet, tarihsel anlatı gibi günlük hayatta sürekli tekrar eden performatif edimler yoluyla kendini pekiştirerek yeniden üretir (s. 291- 323). Özben, *Tutunamayanlar* metninde tıpkı Selim Işık gibi hâkim ideolojinin doktriner eğitiminden geçmiş ama Selim Işık'tan farklı olarak ona inanmasa da bu tip edimlere katılarak düzene tutunmayı başarmış bir karakter olarak çizilir. Selim Işık'ın Özben'i "eyyamgüder" olarak tanımlamasının sebebi bundandır (Atay, 2015, s. 63). Buna rağmen geç kalmış modernleşmenin baş döndürücü bir hızda hayata geçirildiği ülkede, Kemalist düzenin Osmanlının redd-i mirasıyla yarattığı yersizyurtsuzlaşma olarak okunabilecek kültürel dönüşüm Turgut Özben'in çocukluğunun ironi yoluyla aktarılmasına yol açar: "Okulda ilk öğrendiğim gerçeklerden biri de babamın (...) beni yanlışlıkla mektep yerine okula gönderdiği oldu. Önümüze alfabe adında anlaşılmaz bir kitap koydular. Babam ona elifba dedi." (Atay, 2015, s. 74-75). Özben geç-Batılılaşmanın yarattığı arada kalmışlık hissini farkındadır. Onun bu farkındalığı devletin tarihsel, kültürel ve ideolojik söylemi eleştirmesine sebep olacak; karakter, tutunmaya çalıştığı söylemi dışsallaştırdıktan sonra onun kökleri olan modernizm ile hesaplaşacaktır. Bu tutum, Cumhuriyet'in Batılı eğitimden ve ideolojik doktrininden geçmiş Özben'i kodlarından kopmaya itecek, karakterin önce Cumhuriyet'in iktidar kültürlerini alaşağı etmesine sebep olacaktır. Genelev sahnesine kadar aktarılan "Şarkılar" ve "İlmihal" bölümlerinde öncelikli olarak ülke özelinde ortaya konan ideoloji ve onun tarihsel söylemi alaya alınarak değersizleştirilecek, ardından Modernitenin düşünsel ve günlük hayata yansıyan pratikleri ile hesaplaşılacaktır. Atatürk figürünün Özben'in rüyasına kamburu çıkmış, saçları dökülmüş, sesi yorgun çıkan bir yaşlı olarak girmesi Ödipal babanın devlet kademesindeki en önemli temsilinin, karakterin nezdinde otoritesinin zayıflamasına ama bir biçimde etkisinin devam ettiğine de işaret eder (Atay, 2015, s. 85). Bu rüyadan bir kâbus sıkıntısıyla uyansa da Özben'in ironik biçimde Selim Işık'ı Hergele Meydanı'nda Ata'nın izinden gitmekten başka bir kavramı olmayan Cumhuriyet çocuğu olarak dolaştırmasıyla devlet babadan kopuş sağlanır. Özben, bir yandan babayı temsil eden devlet kültürleriyle hesaplaşırken öte

yandan resmî tarih söylemini de alaşağı eder. Selim Işık'ın yazmış olduğu Orta Asya Türk tarihi anlatısı Düzgen Silik karakteriyle, Kemalist Devrim, Ziya Özdevrimsel karakteriyle, dinî doktrinler, ilmihal bölümüyle yerle yeksan eder. Ancak genelev sahnesiyle ortaya çıkacak Olric iç sesiyle beraber resmi tarih söylemine karşı oluşturulan ironik söylemin kapsamı genişletilecek ve Batılılaşma ve Modernite düzlemine doğru da yönlenecektir.

Genelev sahnesi romanın doruk bölümü olarak “grotesk gerçekçiliğin temel özelliği olan, (...) şeyleri baş aşağı etme şeklindeki tipik karnavalesk yaklaşımın örnekleriyle doludur (Gürle, 2016, s. 137). Özben'in soytarılaştığı ve şizofrenik yarma hareketinin doruğa ulaştığı bu sahnedeki rolü, dokunulmaz sanılan her şeyi buldukları ayrıcalıklı konumda dokunulabilir kıldığı, Osmanlıdan, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ideolojisine kadar her şeyi alaşağı ettiği bir misyon taşır (Gürle, 2016, s.139). Bu sahne, hem hâkim ideolojik yapının merkezi Ankara'yla hesaplaşmayı sağlamasıyla hem de Selim'le sürdürülen içsel diyaloga kişilik yarılmasını ele veren Olric karakterinin katılması ile metnin kırılma bölümünü teşkil eder. Olric karakterinin ortaya çıkması ile beraber irrasyonelleşmiş bir bilinç yoluyla yersizyurtsuzlaşmanın dekodifikasyonu sağlayan şizofrenik yarılmaları geri dönülmez biçimde karaktere hâkim olmuş ve Deleuze ve Guattari'nin tanımladığı biçimiyle “sizo-süreç”e kesin geçiş yapılmıştır. Nitekim Özben, Cumhuriyet ideolojisinin resmi merkezi Ankara'da bürokrasinin yorucu çarklarından kurtulup evine döndüğünde koltuğuna yayılır ve şöyle düşünür: “İnsan iki gün falan böyle hissetse kendini, Dostoyevski'yi kışkırtacak eserler yazar” (Atay, 2015, s. 107). İrrasyonel davranışların yoğunlaştığı bu bölümden itibaren milli ideolojik söyleme karşı değersizleştirici üslûbun kapsamı genişletilerek kapitalist Moderniteye karşı da bir söylem geliştirilecektir. Bu sebeple burada Avrupa Aydınlanmasını eleştiren, rasyonalite ve Modernite karşıtlığı üzerine bina edilmiş Yeraltı Adamını yaratan Dostoyevski'ye referans verilmesi bilinçli bir tercihtir. Çünkü Meltem Gürle'nin (2016) altını çizdiği gibi Özben de Dostoyevski gibi, insanın özgür iradesinin, aklın sınırlarının dışına çıkmadığı vakit tezahür ettiğinin farkına varmıştır (209).

Genelev sahnesi ile gelişen delilik hali, Hamlet'in delirmiş gibi yaparak soytarının eleştirel gücünden istifade ettiği ve “antic-disposition” olarak adlandırılan durumun paralelinde görülebilir. Ancak Deleuze ve Guattari de sizo-özne topyekûn devrimci bir özne değildir. Onlara göre şizofreni, toplumun molar kümelerine karşı kaçış çizgilerinin mümkün olduğunu göstermesiyle önemlidir (Uluğır, 2014, para. 14-15) Yani burada devrimci bir hakikat olarak şizofrenikleşmenin vurgusunun değil, egemen baskı yapılarına karşı

olumlu ve otonom hakikat alanlarının yaratılarak bununla ağaçsı yapıları tehdit eden şizofrenik yarımaların önemini altı çizilmektedir. Bu açıdan iktidar çeperinde bir yarma hareketi olarak şizo-süreç, topyekün bir yıkım anlamını taşıyan şizofrenleşmekten ayrılır (Uluğ, 2014, para.15). Burada altı çizilen şizofrenleşmekten ziyade “şizo-özne”ye dönüşmek, egemen kuvveti tümünden çökertmeyi değil, yaşamı tekdüze ve tektipçi bir sürece dönüştüren hiyerarşik makinelerle karşı kendi “iç deney”ini hayata geçirerek bu makinelerle karşı pek çok var olma biçiminin mümkün olduğunu vurgulamaktır. Buradan bakıldığında Özben’in karnavaleskin iktidarı tehdit eden unsurlarından tıpkı Prens Hamlet gibi faydalandığı ancak Hamlet’in trajik toplumsal sonuçlar veren toptan yıkıma dönük davranışını göstermediği görülür. Özben’in meselesi öncelikle kendine mündemiç iktidar makineleriyle hesaplaşmaktır ve onun yönü, topyekün bir sosyal devrimi işaret etmez. Dolayısıyla Özben’in örgütsüz bireysel mücadelesinde toplumsaldan çok bireysel olana vurgu yapan ve kendi yaşam felsefesini oluşturmaya çalışan şizo-öznenin inşa süreci öne çıkar.

3.2.İçkin Makinelere Yersizyurtsuzlaşma

Atay'ın *Tutunamayanlar*'da temsillerini verdiği aydın tipi, metnin yazıldığı 1960'larda Türkiye'de zuhur etmiş örgütlü aydın tipinden farklı bir portre çizmektedir. Onun *Tutunamayanlar* metniyle yarattığı Selim ve Turgut karakterleri, kendi meselesini halletmeden toplumsal sorunları çözmeye çalışan, devletin temsil ettiği baba figürünü taklide yeltenen, devlete angaje otoriter aydın tutumundan bağımsız önce ontolojik ve etik meseleleriyle uğraşan bir varoluşu temsil ederler. Michel Foucault'nun belirttiği gibi “(...) hedef kim olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Günümüzün siyasal, etik, toplumsal ve felsefi sorunu bireyi Devlet'ten ve kurumlarından özgürleştirmek değil, kendimizi Devlet'ten ve ona bağlı özneleşme türlerinden kurtarmaktır” (aktaran Newman, 2014, s. 133-136). Kendi meselesini temel alan “Turgut Özben'in mücadelesi tümüyle babalaşan ve ceberutlaşan bir dünyayla” (Gürle, 2016, s. 118) olduğu gibi, o dünyada kendine mündemiç olan iktidar makineleriyle. Deleuze ve Guattari'ye göre arzunun ve diğer tüm toplumsal makinelerin tekdüze ve hiyerarşik örgütlenmeklemlenme biçimleri karşısında başka bir tür olumlu örgütlenmenin yani “organsız beden” in (body-without-organs) ve onun zemininde oluşların mümkün olduğunu göstermek anti-otoriter ve anti-hiyerarşik bir yapıda mümkündür (aktaran Uluğ, 2014, para. 1). Bu bağlamda kapitalist makinenin karşısındaki özne, bir partizan değil, bu şemalar karşısında bireysel alanını oluşturabilen şizo-öznedir. Şizo-özne de tıpkı Atay'ın Özben'in içinde bulunduğu kapma

makinelerinin çarklarından kurtulması sürecinde vurguladığı gibi 'başka bir dünya mümkün' söyleminin yaşam düzeyinde deneyimlenmesidir (Uluğır, 2014, para. 16). Bu minvalde Atay'ın Turgut Özben karakteriyle çizdiği aydın tipi, örgütsüz, münferit ve kendine has, yersizyurtsuzlaşmış bir şizo-öznedir.

Özben ülkenin içinde bulunduğu durumu "içinde herkesin bir payı olduğu çirkinler dünyası" olarak tasvir ederek meselede kendi payını inkâr etmez ve bu çirkinlikler dünyasını "bütün aydınların rahatsız olmadan bir köşesinde yer almaya çalıştığı" bir zümre sorunu olarak ele alır (aktaran Ecevit, 2005, s. 65). Bu açıdan aydının kendisiyle ve değerleriyle yüzleşmesinin gerekliliği elzemdir. Tahakkümün zincirlerinden kopuş, bir başka dünya bileşimini olumlamak için yaratılan isyan, kapitalist iktidarın kodlarını içselleştirmiş bireyin kendiyi yüzleşmesini de içermelidir (Kaya, 2015, para.2). Bu tutum, Deleuzcü yaşam felsefesini kurmak için kendine mündemiç şemalarla da hesaplaşmayı işaret eder. Özben'in içkinleşmiş iktidar şemalarıyla hesaplaşması, bireysel ve toplumsal olanın iç içe geçip birbirine karıştığı bir gelişim sürecinde ilerler. Özben'in yersizyurtsuzlaşmasının ilk işareti olan ve metnin giriş bölümünde aktarılan küçük burjuva evini ve eşyalarını eleştirisi giderek karakterin mutad arkadaş çevresinden ve ailesinden kopuşa doğru evrilir. Selim Işık'ın yazdığı parodik metinleri okuyarak Cumhuriyet ideolojisiyle hesaplaşmasını tamamlasa da kendine mündemiç makinelerle hesaplaşması daha zorlu olur. Bir iç monoloğunda geçen "çıkar üstündekileri, kurtul bu düzenden. Olmaz Selim: cırılçıplak kalırım sonra. (...) Düşünceler göğe yükseliyor, fakat vücut toprağa bağlı" (Atay, 2017, s. 307) sözleri bu durumu işaret eder. Çünkü fikri yersizyurtsuzlaşma, Deleuze'ün de altını çizdiği gibi şizo-öznenin oluşumu sürecinde yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yerliyurtlulaşma ikiliğinde süreklilik arz eden, kesin merhalelere bölünemeyecek, gelgitlerle ilerleyen bir oluş halidir. Bu süreçte Olric iç sesinin ortaya çıkışı Özben'in Modernitenin içkinleştirdiği şemalarla hesaplaşması için de bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Esat'la tanışarak Selim Işık'ın günlüklerine ulaşması ve onları okuma süreci Cumhuriyet'le ve kapitalist Modernite ile olan meselesinin doğrultusunda tercih edeceği kaçış çizgisi için belirleyici rol oynar.

Özben, Selim Işık'ın yazdıkları ve onunla olan iç konuşmaları yoluyla dönüşüm sürecini devam ettirse de onun için Deleuze ve Guattari'nin tanımlamasıyla kapitalist Modernitenin despotizmini temsil eden "kapma aygıtı"ndan kurtuluşun yolu Selim'in seçtiği gibi intihar değildir. Şizo-özne tasarımının anarşist tutumunda, toptan sistemi çökertmek yerine ölçülü yarma hareketlerini tavsiye eden Deleuze ve Guattari'nin önerisi, Özben'de göçebe yarma hareketinin

ardından kitaplar ve yolculuklar yoluyla yenidenyerliuyurtlulaşma şeklinde tezahür edecektir. Bu açıdan Atay, Özben'in yolunu Selim'inkinden farklı çizer. Özben, Selim gibi topyekûn bir dönüşümü ya da yıkımı bunu gerçekleştiremeyince de intiharı seçme yoluna değil, bir özne olarak kendi otonom alanını oluşturma çizgisinde ilerler. Bunun için karakter, metin boyunca düzenle ve kendisiyle hesaplaşmasını yaparak otonom alanını oluşturmak isteyen yersizyurtsuzlaşmış bir özne portresi çizmiş, metnin sonunda yenidenyerliuyurtluğunun olanaklarını kitaplarda ve yolculuklarda aramıştır. Özben böylece kapma aygıtından bağımsızlaşarak, oluşlar için arzusunu, enerjik ve şen bağlantılar için serbest bırakacaktır (Deleuze ve Guattari, 2007).

4.Modernite Ağacının Köklerine Doğru

Nurdan Gürbilek'e göre (1990) Atay'ın ironik dili, ironinin doğası gereği kendine de yönelen yapısı nedeniyle karakterlerine tutunacak bir zemin bırakmaz. Ancak bu savına rağmen Gürbilek, "marjinal" Atay'ı reddederek *Tutunamayanlar'*ı Kemalizmin bir eleştirisi biçiminde okur. Oysa Özben'in meselesi daha geniş bir kapsamda geleneksel bir toplumun Batılılaşma çabası karşısında Modernitenin dayatmaları ve onun oluşturduğu çatlağa ilişkindir. Gürbilek'in görüşü kısmen doğru olsa da Özben'in kapitalist-Modernite karşısında takındığı tavır Kemalizm bağlamına sığmayacak kadar derin bir çatlağı işaret eder. Marjinal kelimesiyle nitelendirilen Atay'ın göçebe yersizyurtsuzlaşma hareketi, Özben karakteri bağlamında, Kemalist söylemle olduğu kadar onun köklerinde yatan kapitalist tahakküm makineleri karşısında kendi otonom kaçış alanlarını oluşturabilen bir aydın edimi olarak görülmelidir. Daryush Shayegan (1991) zihinsel yapıları hala geleneğe bağlı ve modernliği sindirmekte zorlanan toplumların, modernizm karşısında zenginleştirici ve duyarlılık yelpazesini genişletebilir bir çatlağa düştüğünü vurgular. Bu çatlak toplumsal ve bireysel düzeyde şizofrenik bir toplumsal bilinç oluşturur. Shayegan'ın bir mecaz olarak kullandığı şizofreni Özben'de kişilik yarılmaları biçiminde kendini gösterir. Ancak bu yarılmaların ona sağladığı özgürleştirici alan yoluyla Özben, kapitalist kodlardan bağımsızlaşarak düşünce yelpazesini genişleterek bir yersizyurtsuzlaşmış göçebelik bilinci oluşturacaktır. Atay'ın metnin "karnavalesk" üslubunun kalbine yerleştirdiği ironik delilik hali, Turgut Özben'de Modernist kurumsallaşmanın her türüne karşı özgürleştirici bir silah işlevi görmektedir. Kemalist ideolojiyle yüzleşmek, Özben için sadece bir basamaktır; meselenin daha derine ve yüzeye yayılan ağaçsı molar kümeleriyle yani kapitalist Modernite ve onun bina edildiği düşünsel

şemalarla hesaplaşmak Atay'ın baş kişisinin metin ilerledikçe uğraştığı asıl mesele olur.

Özben'de ülke çapındaki hâkim ideolojiye başkaldıran tutum, şizofrenik yarılmanın getirdiği bir karşı duruşa doğru evirilerek genelev sahnesinde uyanan iç sesin ortaya çıkmasıyla şizo-özne inşası boyutuna geçer. Bu sahneyle beraber Atay, metnin kapsamını ulusal alegoriden, Modernitenin parodi ve taşlamasına doğru genişletir. Kemalist ideolojik pratiklerin yetiştirdiği Batılılaşmış bir aydın olan Özben, Batılı düşünsel şemalara ve devletin resmî ideolojisine dair ne varsa Selim Işık'ın hayalet sesine eşlik eden Olric iç sesiyle ardında bırakır. Modernizm eleştirisi, küçük burjuva hayatından sıyrılma çabası, Batı'nın kötülüğün ihraç mekanizması olarak sunulması, aydın sınıfın çürümüşlüğüne ve rasyonaliteye eleştiri yoluyla da içinde yaşanılan kültürel ve ideolojik formasyonun temelleri kod çözümüne uğratılır. Bu süreçte Turgut Özben'in şizofrenik yarılmasını temsil eden Olric'le diyalogu sürmekte ve giderek artmaktadır. Şizo-öznenin inşası süreci, yersizyurtsuzlaşmayı sağlayan kodsuzlaşmaya zemin hazırlayan bir varolma biçimi işlevi görür. Yani Bakhtinci diyalojizmi içsel diyaloglar yoluyla bilinç akışına dönüştüren yazar, çok-sesliliğe olanak veren şizofrenik kişilik bölünmesini, karakterini düzenden ve onun özne tarafından içkinleştirilmiş pratiklerinden bağımsızlaştırmanın aracı olarak kullanır.

Yersizyurtsuzlaşma süreci, sadece Cumhuriyet ve onun temsil ettiği geç-Batılılaşmanın kurum ve değerleriyle hesaplaşmayı değil, bu ideolojinin temellerini oluşturan kapitalist Modernitenin üzerine bina edildiği felsefe ve onun yarattığı kurumlarla muhasebeyi de beraberinde getirir. Deleuze ve Guattari'nin felsefesinin üzerinde temellendiği "Hümanizm sonrası" (posthumanism) görüşü, Avrupa-merkezli, sömürgeci politikaların temellerinin rasyonel özne tasarımına dayandığını vurgular. Bu açıdan metinde Rene Descartes ve Kartezyen düşünme biçiminin ironi yoluyla eleştirilmesi Modernizmin üzerine bina edildiği düşünce sistemine bir saldırı niteliğindedir. Metnin "Ne Yapmalı" başlıklı bölümünde geçen şu sözler rasyonalist düşüncenin temellendiği kökleri eleştirirken bir yandan da değişmemek isteğinin altını çizmesi açısından çarpıcıdır:

"Salt aklın verisi diye nitelendirilen kavramın, bunun çoğunlukla toplumun etkisiyle elde edilen kalıplar olduğunu zaman gösterecektir. (...) Salt akılla bulunduğu sanılan ve her çeşit eylem için kaçınılmaz ilkeler olarak ortaya konulan bu temel davranışlarda bile, kişinin ve çürümüş toplumun değiştirmek istemedikleri öz

varlıklarını bilinçsizce koruma isteminin gizli baskılarını arayacaksınız.” (Atay, 2015:94).

Descartes'ın özneyi temel alan akılcı modeline karşın Turgut karakterinde irrasyonallite ve delilik biçiminde tezahür eden şizo-özneye geçiş süreci, Friedrich Nietzsche'nin altını çizdiği gibi rasyonalitenin getirdiği yüksek bilinç düzeyinin bir hastalık olduğunun anlaşılmasının çarpıcı bir yorumudur (Gürle, 2016, s. 205). Modernizme kafa tutabilmek ancak delilikle mümkündür ve tıpkı Deleuze ve Guattari'nin altını çizdiği gibi şizoluk oluş süreçlerinin yani yersizyurtsuzlaşarak düzenden kopmanın nirengi noktasıdır. Bu sebepten Atay karakterinin tersine işleyen Bildungs sürecini ona Deleuzcü düşüncenin yaptığı gibi Modernizm kurumsal ve düşünsel sistematüğini tersyüz ettirerek sürdürür.

Kapitalist Modernitenin özne tasarımını reddetmek olduğumuz şeye bir tür ihaneti içinde barındırır. Bu yüzden Özben'in, yersizyurtsuzlaşması romanın sonlarında küçük burjuva evinden ve aileden kopmayı da beraberinde getirir (Atay, 2015, s. 565). Kitabın başında ev eşyalarını eleştiri yoluyla başlayan göçebe hareket bu yolla azınlık-oluşun sağlayacağı yeni oluşlara doğru yönelecektir. Özben'in yersizyurtsuzlaşmasını, mekânsal değişim ile yeni bir boyuta taşıdığı kitabın final bölümünde, “böyle bir yerde düşünmenin imkânı” yoktur, sözü siyasetin kapma aygıtının hapsediciliğini vurgulaması açısından önemlidir (Atay, 2015, s. 565). Ancak azınlık-oluş, mağduriyet koşullarına demir atmak ya da dışlanma mekanizmalarını onaylamak değil, otonom alanlar icat etmektir (Massumi, 2013:173-175). Özben, bu otonom ârâfa fikri bağlamda kitaplarla, mekânsal bağlamda ise tren istasyonları ve vagonları vasıtasıyla ulaşacaktır. Dolayısıyla Özben, arabasını başka bir deyişle küçük burjuva hayatının son temsilini de bozkırın kenarına terk etmeden önce bir kitabevine uğrayacak, sonra oteller ve uzun tren yolculukları arasında geçecek yeni hayatına bir tren istasyonu ile adımını atacaktır (Atay, 2015, s. 590). Böylece Turgut Özben'in Deleuzcü yoruma uygun göçebe özneliği kapitalist Modernitenin çeperinde oluşturulmuş yersizyurtsuzlaşmış otonom bir çatlak olabilmıştır.

Sonuç

Tutunamayanlar, göçebe hareketin sonucunda, ironi ve parodi silahlarıyla hiyerarşik yapıyı tersyüz etmekte olan yersizyurtsuzlaşmış bir şizo-öznenin inşa süreci olarak okunabilir. Kitap boyunca Turgut Özben, Selim Işık karakterinin geride bıraktığı metinler yoluyla kimlik bunalımını bir çerçeveye oturarak düşünsel yersizyurtsuzluğunu, kitabın sonunda mekânsal bağlamda bir

yersizyurtsuzlaşma ile taçlandırır. Karakterin yolculuğu, kitabın başında verilen iç sıkıntısının müsebbibi olan bunalımının önce Kemalist Batıcılığın sonra onun kaynağı olan kapitalist Modernitenin dayattığı şemalarda gizli olduğunun anlamasıyla örgütlü hiyerarşik düzende çatlaklar oluşturma arayışında devam eder. Metin bu açıdan karakterini kesin bir sonuca ulaştırmaz, aksine Deleuze ve Guattari'nin felsefesine uygun biçimde iç yolculuğuna ve yeni bir yaşam felsefesi oluşturma çabasında eski kimliksel aidiyetlerinden sıyrılmış olarak devam eder. Karakter, kendini bilinçli bir tercihle onun adına inşa edilmiş toplumsal normların dışına atarak kendi otonom alanını tanzim eder. Bu sürecin nirengi noktasını Olric iç sesiyle aktarılan şizofrenik yarılmanın oluşturmaları, böylesi bir dönüşümün hayatın her alanını tanzim eden Baba Yasasının ve kendine mündemîç olan iktidar makinelerinin irrasyonelite yoluyla reddi ve bunların yeni öznelleşme süreçleriyle ikame edilmesiyle mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda *Tutunamayanlar* romanı mesele ettiği konular itibariyle Kemalizm kapsamına sıkıştırılmayacak denli geniş bir eserdir. Metnin asıl meselesi Türkiye'de Kemalist Modernleşme biçiminde tezahür etmiş, liberal hümanist görüşün rasyonel insan tasarımıyla ve bu görüşün toplumsal sonucu olan kapitalist-Moderniteyledir. Daha da önemlisi, roman, tutunamamak söyleminde ümitsiz bir çıkışsızlık halinin vurgusunu yapan bir metin olarak değil, tam olarak da bu çıkışı olumlayan, onun yol işaretlerini gösteren; çıkışın, etik ve düşünsel bağlamda yersizyurtsuzlaşmış otonom bir öznelikle nasıl elde edilebileceğinin romanı olarak okunmalıdır.

Kaynakça

- Apaydın, M. (2007). Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* romanında mizah ve hiciv. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(1), 45-68. Görüntülenme Tarihi: Haziran 13, 2018, http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI_TURK_EDEBIYATI/mustafa_apaydin_oguz_atay_tutunamayanlar_hiciv.pdf
- Atay, O. (2015). *Tutunamayanlar*. 70. Bs., İletişim.
- Bhabha, H. K. (2000). *DissemiNation: time, narrative, and the margins of modern nation*. H. K.
- Bhabha'nın İçinde (Ed.), *Nation and Narration* (6. Bs., s. 291-323). London, UK: Routledge.
- Bakhtin, M. (2004). *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* (8. Bs.) (Çev., C. Soydemir).
- İstanbul, Türkiye: Metis.
- Çakmakçı, İ. (2009). Mikhail Bakhtin: edebiyatın gerekçelendirilmesi. *Uluslararası Sosyal*

- Araştırmalar Dergisi*, 26, 98-109. Görüntülenme Tarihi: Haziran 16, 2018, from http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi6pdf/cakmakci_murat.pdf
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). *Anti-Ödipus: kapitalizm ve şizofreni* (3. Bs.) (Çev. F. Ege, H. Erdoğan, & M. Yiğitalp). Ankara, Türkiye: Bilim ve Sosyalizm.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2007). *A thousand plateaus, capitalism and schizophrenia*. 11.
- Bs., Çev. Brian Massumi. Minneapolis, The USA: University of Minnesota Press
- Deleuze, G., & Guattari, F.. (1986). Önsöz. *Kafka toward a minor literature* 1.Bs., s 28-43.
- Minneapolis, ABD: University of Minnesota.
- Deleuze, G., & Guattari, F.. (2000). *Kafka: minör bir edebiyat için*. 1. Bs., Çev. Özgür Uçkan & ve Işık Ergüden, İstanbul, Türkiye: Yapı Kredi.
- Deleuze, G. (2006). *Masochism: Coldness and cruelty* (7.Bs.). New York, ABD: Zone
- Ecevit, Y. (2005). "Ben buradayım..." *Oğuz Atay'ın biyografik ve kurmaca dünyası*. 2. Bs., İletişim.
- Ecevit, Y. (1989). *Oğuz Atay'da aydın olgusu* (1. Bs.). İstanbul, Türkiye: Ara.
- Fıncıoğulları, S. (2016). *Mikhail Bakhtin ve romanın sosyolojisi*. *Akademik Bakış Dergisi*,(54), 445-458. Görüntülenme Tarihi Nisan 29, 2018, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/383329>
- Furlanetto, E. (2013, Ağustos 15) "The 'Rumi phenomenon' between Orientalism and cosmopolitanism: the case of Elif Shafak's the forty rules of love." *European Journal of English Studies*, Cilt 17 Sayı 2, 15.08.2013, 201-213. *Taylor and Francis*, tandofline, doi:10.1080/13825577.2013.797210.
- Gülsoy, M. (2014). *602.gece kendini var eden hikaye* (3. Bs.). İstanbul, Türkiye: Can.
- Güran, M. (2011). *Dostoyevski ve Oğuz Atay romanlarında kimlik sorunu* (Yayınlanmamış yüksek lisanstezi). Yeditepe Üniversitesi. Görüntülenme Tarihi Nisan 28, 2018, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Gürbilek, N. (1990). "Kemalizmin delisi Oğuz Atay." *Defter Dergisi*, Sayı 14, s. 7-19.

- Gürle, M. (2016). *Ölülerle konuşmak: Shakespeare'den Joyce'a Tutunamayanlar'da edebi miras meselesi* (1. Bs.) (Çev., Ü Küçükislamoğlu.). İstanbul, Türkiye: İletişim.
- Holland, E. W. (1991). Deterritorializing "deterritorialization": "Anti-Oedipus" "A thousand plateaus". *SubStance*, 20(66), 3. sayı., 55-65. Görüntülenme Tarihi Aralık 29, 2017, <https://www.jstor.org/stable/pdf/3685179.pdf>.
- Kaya, R. (2015). Post-Anarşizmin Sirt Çantasındaki Deleuze. *Politik Teori*. Görüntülenme Tarihi Nisan 28, 2018, <http://www.dunyaninyerlileri.com/post-anarsizmin-sirt-cantasindaki-deleuze-ramazan-kaya/>
- Kılıç, S. (2013). Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaşması. *Kaygı Uludağ üniversitesi Felsefe Dergisi*, (21), 96-110. Görüntülenme Tarihi Nisan 28, 2018, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/271129>
- Newman, S. (2014). *Bakunin'den Lacan'a* (Çev., K. Kızıltuğ.). İstanbul, Türkiye: Ayrıntı.
- Robinson, A. (2010, Eylül 10). In theory why Deleuze (still) matters: states, war-machines and radical transformation. Görüntülenme Tarihi Aralık 31, 2017, <https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-deleuze-war-machine/>
- Shayegan, D. (1991). *Yaralı bilinç: Geleneksel toplumlarda kültürel şizofreni* (1. Bs.) (Çev., H. Bayrı). İstanbul, Türkiye: Metis.
- Uluğ, Ç. (2014, Ağustos 19). Psikanalize karşı yersizyurtsuz bir analiz olarak şizo-analiz. Görüntülenme Tarihi Nisan 28, 2018, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=17343>

**KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK
REVIEWS**

***DÂSİTÂN-I FERRUH U HÜMÂ*. MEHMED ŞERÎF**
/ ED. MEHMET GÜRBÜZ; HAZ. MEHMET GÜRBÜZ,
TUBA İŞINSU DURMUŞ İNCİNUR ATİK GÜRBÜZ VE
MUSTAFA DURMUŞ. ANKARA: KÜLTÜR VE TURİZM
BAKANLIĞI YAY. 2017.

Zeynep DADAK*

Osmanlı dönemi edebî metinleri genellikle tek taraflı bir aşk üzerine kurgulanmıştır. Sevgili, âşığın bütün çabalarına, çektiği bütün acılara kayıtsız kalır. Kimi mesnevilerde ise karşılıklı bir aşk söz konusu olsa da âşıklar birbirlerine kavuşamazlar. Hatta kimi hikâyeler âşığın/âşıkların ölümüyle dramatik bir şekilde sonuçlanır. Çok az eser bu mutsuz sonun “cazibe”sinden uzak kalabilmiştir. 17. yüzyılda kaleme alınmış mensur bir hikâye olan *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*, -yukarıdaki genellemenin aksine- “mutlu sonla biten bir aşk hikâyesi” üzerine kurgulanmış olmasıyla dikkati çekmektedir.

Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ, dil içi aktarma yöntemiyle “yeniden yazım” örneği olan eserlerden biridir. İlk olarak nerede, ne zaman ve kimin tarafından yazıldığı kesin olarak bilinmese de 1397 yılında Kıpçakçadan Anadolu Türkçesine *Işk-nâme* adıyla mesnevi formunda aktarılarak Emir Süleyman’a sunulduğu bilinmektedir. III. Mehmet, beğendiği bu aşk hikâyesinin -daha kolay okunabilir olması için-

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

nesre aktarılmasını istemiştir. Aktarma görevi Babüssaade Ağası Gazanfer Ağa tarafından Mehmet Şerîf'e tevdi edilmiştir. Mehmet Şerîf'in müsvedde nüshası esas alınarak, saray nakkaşhanesinde eserin yeni bir nüshası hazırlanmıştır. Usta bir hattat tarafından yazılmış olan nüsha, devrin büyük ressamı Nakkaş Hasan tarafından resimlenerek hikâyeye görsellik kazandırılmıştır. Mehmed Şerîf eserin dilini ve nispeten hikâyenin içeriğini dönemin zevkine ve anlayışına uygun olarak güncellemiştir. Saray nakkaşhanesinde üretilen bu nüsha dönemin kitap sanatının mükemmel örneklerinden biridir. Her ikisi de saray kütüphanelerinde bulunan yazmalardan hareketle 19. yüzyılda iki nüsha daha çoğaltılmıştır. Topluluk önünde okunmak amacıyla meydana getirilmiş olan bu iki nüshada da anlatı tamamen yeni hikâyelerle zenginleştirilmiştir. *Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*, 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda dönemin zevkine, zamanın ve zeminin şartlarına uygun olarak tekrar tekrar üretilmiş ilginç bir eserdir.

Yukarıda kısaca tanıtılmış olan *Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*, 2017 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığının duyarlı yayın politikası sayesinde layık olduğu biçimde muhataplarına ulaşmıştır. Eser, Mehmet Gürbüz'ün editörlüğünde Mehmet Gürbüz, Tuba İşinsu Durmuş, İncinur Atik Gürbüz ve Mustafa Durmuş tarafından dört ayrı nüshası karşılaştırılarak iki cilt olarak hazırlanmıştır.

Eserin ilk cildi inceleme, metin ve dizinden oluşmakta olup 706 sayfadır. Yazarlar tarafından yürütülen titiz ve yetkin bir çalışmanın sonucunda ortaya çıkan inceleme kısmı, eserin genel özellikleri, nüshaları ve yapısı hakkında detaylı bilgiler vermekle beraber sanat ve kültür tarihi açısından da aydınlatıcı bilgiler içermektedir. İnceleme bölümü, eserin adı ve müellifi ile ilgili tartışmalarla başlamaktadır. Bundan sonra eserin müellifi olan Mehmed Şerîf'in

hayatı, sanat anlayışı ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Bu kısımda müellifin *Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*'dan başka III. Mehmed'in isteği üzerine tercüme/aktarma yöntemiyle meydana getirdiği dört eserinin daha olduğunu öğrenmekteyiz. Müellife ait diğer bu eserler, inceleme kısmında içerik, üslup özellikleri, nüshaları ve neşredilme durumları da dâhil olmak üzere ayrıntılı olarak tanıtılmıştır. Eserin yazılış süreciyle ilgili verilen bilgiler, Osmanlı döneminde eser siparişi ve patronaj konularıyla ilgili dikkate değer ipuçları sunmaktadır. Osmanlıda hamilik geleneğinin nasıl işlediğini Nakkaş Hasan Paşa ve Gazanfer Ağa'nın da söz konusu edildiği kısımda ayrıntılarıyla görmekteyiz. "*Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*'nın Nakkaşı ve Resimleri" başlıklı bölüm, Osmanlı kitap üretim süreci açısından önemli ve orijinal bilgiler içermektedir. Mehmed Şerîf kendi el yazısıyla yazdığı müsvedde nüshanın sayfa kenarlarına nakkaşı yönlendirici nitelikte notlar yazmıştır. Bu notlarda nakkaşın nasıl bir sahne resmetmesi gerektiğini ayrıntılarıyla anlatmıştır. Nakkaş Hasan eseri resimlerken çoğunlukla bu notlara bağlı kalmış olmakla birlikte kimi zaman müellifin tarifleriyle örtüşmeyen, fakat metni daha çok tamamlayan resimler çizmiştir. Kitapların resimlenme süreçlerinde müellif ve nakkaş ilişkisinin nasıl işlediğini gösteren bu nadir kayıtlar sanat tarihi açısından da son derece önemlidir. Bu kısımlardaki tespitlerle inceleme bölümünün sadece ilgili eseri anlatmakla sınırlı kalmadığını, tek başına metin neşrinin ötesinde tarih, sanat tarihi ve kültür tarihi incelemesi olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

"*Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*'nın Yazılış Öyküsü" başlıklı bölümde esasen 14. Yüzyılın sonlarında yazılmış manzum bir aşk hikâyesinin 17. yüzyılın başında nesre aktarılmasını ve 19. yüzyılda iki kez yeniden yazımını ele alınmıştır. Benzer örnekler üzerinden klasik

Türk edebiyatında yeniden yazımın ve nazımdan nesre aktarmanın bir gelenek olduğu ortaya konulmuş, ilgili metinler üzerinden bu geleneğin nasıl işlediği tespit edilmeye çalışılmıştır. “*Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*’nın Kaynakları ve *Işk-nâme* İle İlişkisi” başlıklı kısımda meseleye daha yakından bakılmıştır. Söz konusu bölümde tek nüshası Fransa Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümünde bulunan ve 1965 yılında Seyit Yüksel tarafından neşredilen *Işk-nâme*’nin, *Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*’nın olay örgüsüyle olan benzerlik ve farklılıkları ortaya konmuştur. Yazarlara göre *Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*, içerik olarak kaynak metin olan *Işk-nâme* ile büyük oranda örtüşmektedir. İki metin arasındaki ilişkinin olay örgüsü, kahramanlar, mekânlar, motifler vb. üzerinden açıkça gözlenebileceğini, farklılığın büyük oranda başlık sayısı ve bölümlerin hacmi noktasında olduğunu dile getiren yazarlar, Mehmed Şerîf’in manzum kısımlardaki tercihlerine dikkat çekmişlerdir. Bu manzum kısımların büyük kısmını *Işk-nâme*’den alan müellif, kimi yerlerde kendi şair yönünü öne çıkararak asıl metne müdahale etmiştir. Müellif bazen bununla da yetinmeyip mensur kısımları tamamlamak için başka şairlerin şiirlerinden de alıntı yapmıştır. Alıntı yapılan bu manzum parçaların hepsi yazarlar tarafından işaret edilmiş ve hakkında bulunan bilgiler dipnotlarla okuyucuya sunulmuştur. Konuyla ilgili hazırlanan tabloda müellifin manzum kısımlarda ne gibi değişiklikler yaptığını daha net görmek mümkündür. Bu bölümde göze çarpan bir diğer husus ise Mehmed Şerîf’in kelime tercihleridir. Asıl metindeki bazı kelimeleri müellif kendi döneminde kullanılmakta olan kelimelerle değiştirmiştir.

İnceleme bölümünün devam eden kısmında karşımıza çıkan “Olay Örgüsü” başlığı altında Ferruh ve Hümâ’nın kavuşmalarıyla neticelenen heyecanlı bir aşk serüveninin ayrıntılarını bulmaktayız.

Temelde aşk yolculuğu üzerine kurgulanmış olan olay örgüsü iç içe geçmiş pek çok mücadeleyi de içermektedir. Bu kısımda yazarlar hikâyeleri klasik anlatı geleneğinde sıklıkla görülen İslamî ve anonim motifler açısından da ele almışlardır. Çocuğu olmayan padişahın kâhinlerden aldığı tavsiyeler sonucu çocuk sahibi olması, doğan bu çocuğun olağanüstü kimliği, esas kahramana eşlik eden yakın dost, resimden görüp âşık olma, kulaktan duyup âşık olma gibi pek çok motifin bu çerçevede değerlendirildiği görülmektedir. Şahıs kadrosunun ele alındığı kısımda şahıs ve mekân ilişkisi dikkat çeken bir hüviyette. İyi karakterlerden bahsedildiği sırada onlarla ilgili olan mekân tasvirleri ve isimleri de iyiliği ve temizliği çağrıştırır nitelikte seçilirken, kötü karakterlerle ilgili olan mekânlardan da kötülüğü çağrıştıran karanlık ve karamsar kelimeler tercih edilmiştir. *Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*'nın zaman kurgusu klasik Türk edebiyatındaki zaman kurgusu anlayışıyla uyumaktadır. Zamanı anlatan ifadelerin genellikle mekân bağlamında kullanılması, olayların belirsiz bir zamanda geçmesi ve abartılı zaman öğelerine yer verilmesi bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Çalışmanın devamında yazarların eserin dil ve üslubu hakkındaki tespitlerinin bulunduğu kısım vardır. Bu kısımda *Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ*'nın *İşk-nâme* ile ilişkisi dil ve üslup açısından ele alınmıştır. Müellif hikâyeyi birebir aktarmamış, hikâyenin bazı bölümlerini çıkarıp, kısaltarak bazı bölümlerini ise daha uzun tasvir etmek suretiyle genişleterek değiştirmiştir. Bu çerçevede yapılan değişiklikler sıralanmış; ayrıca kelime, ibare, cümle, paragraf, bölüm, mısra, beyit düzeyindeki farklılıklar da örneklendirilmiştir. Bu kısımda eserin 17 ve 19. yüzyıllarda yazılmış olan dört nüshası da dil ve üslupta bakımından değerlendirilmiştir. Farklılıklar ve benzerlikler üzerinden nüshaların birbirleriyle olan ilişkileri de

detaylı olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde ayrıca hikâye tekniği, anlatımın bakış açısı ve anlatıcı üzerine de inceleme ve değerlendirmeler yapılmıştır.

İlk cildin devam eden kısmında bahsi geçen dört nüshanın tenkitli metin neşri ve nüshalar arası farkların titizlikle dipnotlara aktarıldığı “Metin” kısmı bulunmaktadır. Eserin aslında bulunan minyatürler bu kısımdaki transkripsiyonlu metin içerisinde de bulunmaktadır. Bu cilt “Kaynakça” ve “Şahıs ve Yer Adları Dizini” adlı kısımlarla cilt son bulmaktadır.

Eserin ikinci cildi ise *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*'nın saray nakkaşhanesinde üretilmiş olan 224 varaklık nüshasının tıpkıbasımından oluşmaktadır. Söz konusu nüsha, Osmanlı kitap sanatının çok güzel bir örneği durumundadır. Kültür Bakanlığının titiz çalışmasıyla bu nüshanın tıpkıbasımı son derece güzel bir şekilde yapılmıştır. Baskı kalitesi ve sayfalardaki süslemeler ve minyatürler hayranlık uyandırıcı niteliktedir.

İlk olarak 1397 yılında Emir Süleyman'a sunulan ve 1601 yılında III. Mehmed'in emriyle nesre aktarılarak mükemmel bir nüshası oluşturulan *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*'nın, kitapların hususi bir kaderi olduğunu belirten Latince “Habent su afata libelle” sözünü doğrular şekilde 2017 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından daha önceki yazma nüshalarına yaraşır bir şekilde basımı gerçekleştirilmiştir.

YAYIN İLKELERİ

1. Dergi, "Uluslararası Hakemli Dergi" statüsüne uygun, Temmuz ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. Gerekli hallerde Yayın Kurulu'nun kararı ile Özel Sayı olarak da yayımlanabilir.
2. Dergiye yayınlanmak için gönderilen yazılar aşağıdaki türlerde olabilir:
 - a. **Özgün Araştırma Makalesi:** Bilime yenilik getiren, daha önceki tezleri çürüten veya yeni bir bakış açısı getiren, yeni belgeler ortaya koyan çalışma,
 - b. **Derleme Makale:** Tartışmalı veya muğlak halde olan bir konuda, bütün bibliyografyayı tenkit ederek bir sonuca bağlayan çalışma,
 - c. **Kitap tanıtımı:** Dergi, kendi yayın alanlarıyla ilgili güncel ve yeni yayımlanmış kitapların tanıtımına ilişkin çalışma,
 - ç. **Kitap İncelemesi:** Dergi, kendi yayım alanlarıyla ilgili güncel ve yeni yayımlanmış kitapların incelemesine yönelik çalışmalara açıktır.
 - d. Tüm eserlerin yayımlanıp, yayımlanmayacağına yayın kurulu karar verecektir.
3. Dergide yayımlanan yazıların, telif hakkı dergiye aittir. Yazar, dergide yayımlanmasına onay verilen yazısının her türlü telif hakkını devretmiş olduğunu kabul eder. Yazı kurulu, telif hakkı karşılığında yazarlarına üç adet dergi gönderir.
4. Yayımlanmış yazının başka bir yayımda tekrar yayımlanması derginin iznine bağlıdır.
5. Yazılar için telif ücreti ödenmez.
6. Yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili her türlü yasal sorumluluk yazarına aittir.
7. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazıların, daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekmektedir.
8. Medeniyet ve Toplum dergisine gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayım için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar 2 yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek son kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme

hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

9. Gönderilen çalışmaların değerlendirme süresi iki aydır. Bu süre içerisinde değerlendirilmeyen ve hakkında ilgili bilgi rapor alınmayan çalışmalar farklı bir hakeme daha gönderilir.
10. Yazarların, kendilerinden istenen düzeltmelere titizlikle ve ivedilikle uymaları, yazının son şeklini düzeltilmiş haliyle dergiye 15 gün içinde göndermeleri beklenir. Düzeltmeler konusuna yeterince uyulmadığı anlaşılırsa bu durum yazara bildirilir. Belirtilen sürede düzeltilmiş olarak geri gönderilmeyen yazılar yayınlanacaklar listesine alınmaz.
11. Dergiye gönderilen tercüme edilmiş yazılar için, yazının sahibinin yayın izni ve metnin orijinali gereklidir. Ayrıca tercüme çalışmaları da telif çalışmaları gibi hakem onayına gönderilir.
12. Dergide yayımlanan makalelerdeki görüşler, yazarlarının şahsi görüşleri olup; Necmettin Erbakan Üniversitesi'nin ve dergi kurullarının resmi görüşleri niteliğini taşımaz.
13. Yazarlar unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri ile telefon numaralarını ve elektronik posta adreslerini mutlaka bildirmelidir.
14. Yayımlanacak makalelerde esasa ilişkin olmayan düzeltmeler Yazı Kurulunca yapılabilir.
15. Dergiye gönderilen makaleler intihal tarama aracı ile de incelenir.

Yazım Kurallarına İlişkin Esaslar

1. Yayın dili Türkiye Türkçesi ve İngilizcedir.
2. Çalışmalar, aşağıdaki bölümleri içermelidir:
 - Başlık, Yazar(lar)ın tam adları ve çalıştıkları kurumlar, iletişim bilgileri, makale üst başlığı), Türkçe Özet, anahtar kavramlar, İngilizce özet ve anahtar kavramlar,
 - Ana makale metni,
 - Kaynakça,
 - Ekler, tablolar, şekiller.
3. Makalenin başında en az 200'er kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet, 3-7 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler; Türkçe ve İngilizce başlığa yer verilmelidir.
4. Dergiye gönderilecek çalışmalar .doc veya .docx formatında olmalıdır.
5. Makaleler, en az 3000 ve en fazla 8000 kelime; kitap incelemeleri ise ortalama 1000 kelime olmalıdır.
6. Ana başlıktaki kelimelerin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, Cambria 16 punto, kalın olmalıdır.

7. En fazla ikili alt başlık kullanılmalı; ilki Cambria 12 punto, kalın; ikincisi ise aynı zamanda italik olmalıdır.
8. Yazar adı, başlığın bir satır altına gelecek şekilde sağ üst köşeye, Cambria 12 punto olarak yazılmalı; yazar(lar)ın unvanı, görev yeri ve elektronik posta adresi dipnotta (*) işareti ile 8,5 punto yazılarak belirtilmelidir. Diğer açıklamalar için yapılan dipnotlar metin içinde ve sayfa altında numaralandırılarak verilmelidir.
9. Özetler Cambria 10 punto olmalıdır.
10. Ana metinler Cambria 11 punto olmalıdır.
11. Paragraf aralığı 6 nk ve satır aralığı 1,5 olmalıdır.
12. Dipnotlar Cambria 8,5 punto olmalıdır.
13. Direkt alıntılarda çift tırnak ("...") kullanılmalıdır.
14. Şekil, resim, grafik ve tablolar numaralandırılmalıdır. Şekil, resim ve grafik adları altında; tablo adı tablonun üzerinde yer almalıdır. Şekil, resim, grafik ve tablo içerisindeki yazı ve rakamlar 8 punto yazılmalıdır
15. Grafiklerinin Windows MS Word'de açılabilir olması, grafik ve tabloların numaralandırılması gerekmektedir.
16. Fotoğraflar .jpeg formatında ve yeterli boyutlarda ve metin içinde ilgili yerlerde olmalıdır.
17. Yararlanılan eserlerin kaynakçada belirtilmesinde APA (<http://www.apastyle.org/>) stilinin kullanılması gerekmektedir.
18. İnternette yapılacak olan alıntılarda, Harvard Üniversitesi'nin yayınladığı kılavuzdan faydalanılabilir:
http://www15.uta.fi/FAST/PK6/REF/writing_with_internet_sources.pdf
19. Makaleler, ULAKBİM DergiPark sitesine yüklenmelidir (Adres: <http://dergipark.gov.tr/metder>).
20. Yazarlara sayfa, punto, satır aralığı, paragraf, alıntı, kaynak gösterme vb. teknik konularda yardımcı olabilecek makale şablonu Medeniyet ve Toplum Dergisi'nin internet adresinde mevcuttur. Bu şablona uygun olarak hazırlanmayan metinler hakemlik sürecine dahil edilmeden yazara geri gönderilecek ve metnin bu şablona göre hazırlanması gerektiği yazarlara hatırlatılacaktır.

Editorial Principles and Basic Writing Rules

Editorial Principles

1. *Medeniyet ve Toplum* is a biannual journal published in July and December, in accordance with the status of "International Peer-Reviewed Journal". Where necessary, it may also be published as a Special Issue with the decision of the Editorial Board.
2. Articles sent to the journal may be of the following types:

- a) Original Research Article: The study which brings innovation, which refutes previous theses or brings a new point of view,
 - b) Review Article: In a controversial or ambiguous subject, the study, which criticizes the entire bibliography and links it to a conclusion,
 - c) Blurb: The journal will publish texts that are current and newly published on books on its own publishing areas.
 - d) Book Review: The journal is open to studies on the review of current and newly published books on its own publications.
3. The articles published in the journal belong to the copyright journal. The author agrees that the copyright granted to the publication in the journal. The editorial board sends three journals to authors for copyright.
 4. Republishing the published article on another platform is subject to the permission of the journal.
 5. No royalties for articles.
 6. Any legal liability related to the contents of the published articles belongs to the author.
 7. The manuscript sent for publication must not have been published in another publication or should not be in the evaluation phase for publication.
 8. Articles sent to *Medeniyet ve Toplum* journal are reviewed first in terms of compliance with the journal principles at the Editorial Board. Unsuitable ones are returned to the author for correction. Academic impartiality and scientific quality are the most important criteria when evaluating the articles submitted for publication. Those eligible for the evaluation are sent two referees in the relevant area. The names of the referees are kept confidential and reports are kept for two years. If one of the referee reports is positive and the other is unfavourable, the article may be sent a third referee or the Editorial Board may make a final decision by examining the referee reports. The authors take note of the criticism and recommendations of the referee and the Editorial Board. If they have not participated, they have the right to appeal with their reasons. Written articles that are not accepted for publication are not returned to their authors.
 9. The evaluation period for submitted work is two months. Any work that is not assessed during this period and for which relevant information is not reported is sent another referee.
 10. Authors are expected to respond promptly and immediately to the corrections requested from them, and to send the journal within 15 days as the final version of the manuscript has been corrected. This is reported to the author if it is clear that the amendments are not

sufficiently complied with. Written articles not returned as corrected in the specified period will not be included in the list of publishers.

11. For translated articles sent to the journal, the original permission of the owner of the manuscript and the text of the manuscript is required. Translation work is also sent to the referee for approval, like copyright works.
12. The opinions in the articles published in the journal are the personal views of the authors; it is not the official opinion of Necmettin Erbakan University and/or journal boards.
13. The authors must notify their titles, the institutions they work with, their correspondence addresses, phone numbers and e-mail addresses.
14. Uncorrelated fixes in articles to be published can be made by the Editorial Board.
15. The articles submitted to the journal are also reviewed by the plagiarism screening tool.

Principles Regarding Writing Rules

1. Publication language is Turkish (used in Turkey) and English.
2. The work should include the following sections:
 - Title, Author (s), full names and institutions they work in, contact information, article headline), Turkish Abstract, key concepts, summary and abstract and key concepts in English,
 - Main article text,
 - References,
 - Attachments, tables, shapes.
3. At the beginning of the text, at least 200 words in Turkish and English summary, 3-7 words in Turkish and English keywords; Turkish and English titles should be included.
4. The work to be submitted should be in .doc or .docx format.
5. Articles, at least 3000 and up to 8000 words; book reviews should be 1000 words on average.
6. Only the first letters of the words in the Main Title should be capitalized, Cambria 16 pt.
7. A maximum of two subheadings must be used; Cambria 12 pt, bold; the second should be italic at the same time.
8. The name of the author should be written in Cambria 12 fonts in the upper right corner, so that the heading is one line below the heading; author (s) title, position and e-mail address should be indicated in footnote (*) with 8.5 pt. Footnotes for other disclosures should be numbered in the text and on the page.

9. Abstracts should be Cambria 10 pt.
10. Main texts should be Cambria 11 pt.
11. The paragraph spacing should be 6 nk and the line spacing should be 1.5.
12. Footnotes should be Cambria 8.5 pt..
13. Double quotes ("...") must be used in direct quotes.
14. Figures, pictures, graphics and tables should be numbered. Under figure, picture and graphic names; the table name should appear on the table. Figures, pictures, graphics and texts and figures in the table should be written in 8 pt.
15. Graphs must be numbered in graphics and tables, so that they can be opened in Windows MS Word.
16. The photos should be in .jpeg format and of sufficient size and in relevant places within the text.
17. The APA (<http://www.apastyle.org/>) style should be used when referring to the sources used.
18. Citations obtained from the Internet can be used from the Harvard University publication: http://www15.uta.fi/fast/pk6/ref/writing_with_internet_sources.pdf
19. The articles should be uploaded to ULAKBİM Dergipark portal (Address: <http://dergipark.gov.tr/metder>)

The article template, which can be helpful in technical matters such as pages, fonts, line spacing, paragraphs, citations, references, etc., is available on the web-site of *Medeniyet ve Toplum*. Texts not prepared in accordance with this template will be returned to the author without being included in the evaluation process and will be reminded to the authors that the text should be prepared according to this template.