

# MUKADDİME

mardin artuklu üniversitesi  
sosyal bilimler enstitüsü dergisi

2011 / 3



**Mardin Artuklu Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**  
**MUKADDİME**

ISSN: 1309-6087

**Mardin Artuklu Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**

# Mukaddime

Sayı 2, Güz 2010

---

**Editör**

Dr. İbrahim Özçoşar

---

**Editör Yardımcısı**

Reyyan Kavak Yürük

---

**Yayın Kurulu**

Dr. Abdurrahman Adak, Dr. Beyhan Kanter, Dr. Evrim Düzenli,  
Dr. Halil İbrahim Düzenli, Dr. Hayrullah Acar, Dr. İbrahim Bor, Dr. Mehmet Akbaş,  
Dr. Selim Temo Ergül, Dr. Zübeyir Akçe, Dr. Zülküf Kara

---

**Sekreteryası**

Çiğdem Akyüz

---

**Özetler**

**Arapça** Ahmet Abdülhadioğlu **Farsça** Hayrullah Acar **Kürtçe** Selim Temo Ergül

---

**Hakem Kurulu**

Prof.Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN (Uludağ Ünv.), Prof.Dr. Abide DOĞAN (Hacettepe Ünv.), Prof.Dr. Adnan DEMİRCAN (Harran Ünv.), Prof.Dr. Ahmet GÜNEŞ (Gazi Ünv.), Prof.Dr. Ahmet KANKAL (Dicle Ünv.), Prof.Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Atabey KILIÇ (Erciyes Ünv.), Prof.Dr. Ayhan ÖZTÜRK (Cumhuriyet Ünv.), Prof.Dr. Azmi ÖZCAN (Bilecik Ünv.), Prof.Dr. Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Ünv.), Prof.Dr. Doğan ÖZLEM (Yeditepe Ünv.), Prof.Dr. Ensar ASLAN (Ahi Evran Ünv.), Prof.Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Ünv.), Prof.Dr. Erman ARTUN (Çukurova Ünv.), Prof.Dr. Fazıl GÖKÇEK (Ege Ünv.), Prof.Dr. Fazıl Hüsni ERDEM (Dicle Ünv.), Prof.Dr. İbrahim KAVAZ (Fırat Ünv.), Prof.Dr. İlhan GENÇ (Dokuz Eylül Ünv.), Prof.Dr. İsmail YİĞİT (Marmara Ünv.), Prof.Dr. Kadri YILDIRIM (Mardin Artuklu Ünv.), Prof.Dr. Kenan İNAN (Karadeniz Teknik Ünv.), Prof.Dr. M.Ruhi KÖSE (Yüzüncü Yıl Ünv.), Prof.Dr. Mahmut ATAY (Fırat Ünv.), Prof.Dr. Mehmet ÇELİK (Celal Bayar Ünv.), Prof.Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Ünv.), Prof.Dr. Mehmet TÖRENEK (Atatürk Ünv.), Prof.Dr. Mesut YEĞEN (İstanbul Şehir Ünv.), Prof.Dr. Mithat SANCAR (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ünv.), Prof.Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Ünv.), Prof.Dr. Sami ŞENER (Sakarya Ünv.), Prof.Dr. Selim ERDOĞAN (Dicle Ünv.), Prof.Dr. Ş.Tufan BUZPINAR (İstanbul 29 Mayıs Ünv.), Prof.Dr. Şaban Teoman DURALI (İstanbul Ünv.), Prof.Dr. Talat HALMAN (Bilkent Ünv.), Prof.Dr. Yavuz AKPINAR (Ege Ünv.), Prof.Dr. Yılmaz KURT (Ankara Ünv.), Prof.Dr. Zafer ÖNLER (Onsekiz Mart Ünv.), Prof.Dr. Ziya KAZICI (Marmara Ünv.), Doç.Dr. Ahmet ERKOL (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Ünv.), Doç.Dr. Bekir Berat ÖZİPEK (İstanbul Ticaret Ünv.), Doç.Dr. Cemaledin ERDEMCİ (İnönü Ünv.), Doç.Dr. M.Edip ÇAĞMAR (Dicle Ünv.), Doç.Dr. M.Salih ARI (Yüzüncü Yıl Ünv.), Doç.Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ünv.), Doç.Dr. Metin BOZAN (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Ünv.), Doç.Dr. Musa BAĞCI (Dicle Ünv.), Doç.Dr. Refik KORKUSUZ (Dicle Ünv.), Yrd.Doç.Dr. İrfan YILDIZ (Dicle Ünv.), Yrd.Doç.Dr. Recep USLU (İstanbul Teknik Ünv.)

---

Mukaddime Dergisi hakemli akademik bir dergidir. Bahar ve güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki kez yayınlanmaktadır.

---

**İletişim Adresi**

Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır Yolu Üzeri, 47100 Mardin  
Tel. + 90 0482 213 1735 <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> [mukaddime@artuklu.edu.tr](mailto:mukaddime@artuklu.edu.tr)

**Dizgi** Nezir Güneş, **Baskı** Kriter Yayınevi

# NICOLAI HARTMANN'DA ESTETİK DEĞER

Yrd. Doç. Dr. Habip TÜRKER

Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

## Özet

Bu makalede, Hartmann'ın estetik değer anlayışı tartışılmaktadır. Estetik değeri temelde bir görünüş ilişkisi ve duyu algısının bir niteliği olarak tanımlayan Hartmann onun etik, dirimsel vb. diğer değer sınıflarıyla olan varlıkbilimsel bağının ve birbirleriyle bir temellendirme ilişkisi içerisinde olduğunun altını çizmektedir. Ancak Hartmann'ın estetik değer görüşü hem kendi içinde hem de estetik yargı bakımından paradoksal bir durum arz etmektedir. Estetik değer ideal bir ön varlığını kabul etmeden diğer değerlerin onu nasıl görünüşe çıkardığı, onun estetik değer anlayışının yanıt veremediği bir sorudur. İkincisi, tamamen duyuşal nitelikli olan bir değerle ilgili yargı nasıl genel-geçer olacaktır? Bu ve benzeri sorunlardan ötürü estetik değer statusü sorunu Hartmann'da tam olarak açıklığa kavuşmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Estetik Değer, Güzellik, Estetik Yargı, Görüngübilim.

## Abstract

### Aesthetic Value in Nicolai Hartmann

The topic of the essay is Hartmann's conception of aesthetic value. Hartmann defines aesthetic value as a relation of appearance and a quality of sensual perception in underlining that it exists or appears in ontological relation to other values such as ethical, vital etc. values. Accordingly, aesthetic value is founded ontologically by other values, but what appears is only aesthetic value. However, I am critical of his conception of

aesthetic value due to the following questions: How is possible that ethical, vital values make aesthetic value appear without accepting beauty as an ideal form or value? How could our aesthetic judgment about the entirely sensual one be intersubjectively and universally valid? Thus, I hold that the ontological status of aesthetic value is not clarified entirely in Hartmann's theory of value.

**Keywords:** Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Aesthetic Value, Beauty, Aesthetic Judgement, Phenomenology.

## Kurte

### Lı Cem Nicolai Hartmann Nırxa Estetîk

Di vê meqaleyê de nêrîna Hartmann ya nırxa estetîk hatiye gengeşekirin. Hartmann ku nırxa estetîkê di bingehê de wekî pevgirêdaneke dîtîni û rengêkî têgihana sehkirinê dide nasandin, binê girêdana wê ya heyînnasiyê bi şaxên dî yên nırxê yên wekî etîk û jîndariyê re û her weha binê pevgirêdana wan a ku ji hev re dibin hîm xêz dîke û. Lê nêrîna Hartmann ya nırxa estetîk hem di nav xwe de û hem jî aliyê hukmê estetîk ve rewşeke paradoksali nîşan dide. Bêyî qebûlkirina pêş-heyîneke îdeal ya nırxa estetîkî, ka çawa nırxên dî wê derdixine pêş, pirseke ku nêrîna wî ya nırxa estetîk nikare bersivê bidiyê. Ya duwemîn, hukmê ku bi tevahî derheqê nırxekî bi rengêkî sehkirinê de ye, dê çawa bo her tiştî rewşa be? Ji ber vê pirsê û yên wekî wê statuya nırxa estetîk li cem Hartmann bi temamî zelal nebûye.

**Peyvên Sereke:** Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Nırxa Estetîk, Spehîti, Hukmê Estetîk, Vetîrenasî.

## چکیده

### معیار زیبایی شناسی در دیدگاه نیکولای هارتمن

در این مقاله به بحث پیرامون معیار زیبایی شناسی از دیدگاه هارتمن پرداخته شده است. هارتمن ضمن اینکه معیار زیبایی شناسی را در ابتدا بعنوان کیفیت و ویژگی یک رابطه ظاهری و دریافت حسی معرفی می نماید، با بیان رابطه آن را با علم اخلاق، هستی شناسی و ... و با دیگر درجات ارزشی، تاکید میکنند که این علوم با یکدیگر در پایه و اصل دارای رابطه و مربوط به یکدیگر هستند. ولیکن دیدگاه زیبایی شناسی هارتمن هم در داخل خود و هم از دید قضاوت

ظرافت دارای تناقض می باشد. قبل از پذیرش بودن یک وجود قبلی برای زیبایی شناختی، اینکه دیگر ارزشها و معیارها چطور آن را در ظاهر تجلی داده اند سوالی است که دیدگاه زیبایی شناسی او پاسخی به آن نداده است. دوم اینکه قضاوت درباره یک معیار با کیفیت کاملا حسی، چطور میتواند مورد پذیرش عمومی باشد؟ به دلیل این سوال و سوالات مشابه این، مسأله معیار زیبایی شناسی در دیدگاه هارتمن بصورت کامل آشکار نگردیده است.

کلمات کلیدی: نیکولای هارتمن، ادموند هورسل، ظرافت، معیار زیبایی شناسی، زیبا، قضاوت زیبایی شناسی، علم نظری

### المخلص

### القيمة الجمالية عند نيكولاى هارتمان

سنناقش في هذه المقالة مفهوم القيمة الجمالية لهارتمان.

يعرف هارتمان القيمة الجمالية كعلاقة مع وجهة نظر أساسا و طبيعة الإدراك الحسي و يشير الى علاقته بعلم الوجود.

ومع ذلك ، رأي هارتمان في القيمة الجمالية ، متناقض سواء من حيث رئي الجمالية في حد ذاته.

فمن الاسألة التي لا يقدر رئيّه على جوابها هي كيفية كيف اصدر القيم الأخرى دون الاعتراف بوجود قيمة جمالية.

ثانيا : كيف يكون الرئي المؤهل بالحسية مقبولا تماما.

بسبب مشاكل مشابهة بهذا السبب، فإن المشكلة لا تزال غير واضحة تماما عند هارتمان.

الكلمات الرئيسية : نيكولاي هارتمان ، ادموند هورسل ، الجمالية، القيمة الجمالية، الجميل، الرئي الجمالي، علم الظاهرة

### Giriş

Nicolai Hartmann (1882–1950) felsefenin hemen hemen tüm alanlarında yazmış, ilgi alanı son derece geniş sistematik bir filozoftur. Hartmann, ülkemizde dünya felsefe çevrelerinde olduğundan çok daha fazla ilgi görmüş, etik, bilgi felsefesi, varlıkbilimi ve estetiği bizde oldukça erken bir zamanda tanınmıştır. Türkçede Hartmann estetiğinden ayrıntılı bir şekilde bahseden ilk çalışma, İsmail Tunali'nın *Sanat Ontolojisi* (1965) adlı eseridir. Hartmann, estetiğe dair fikirlerini felsefi kariyerinin son aşamasında, ancak ölümünden sonra yayımlanabilmiş olan *Aesthetik* (1953) adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Bu yazının problemi, Hartmann'ın estetik değeri nasıl temellendirdiği ve onun etik, bilgibilim ve varlıkbilimle ilişkisini nasıl ele

aldığıdır. Problemimizi ele almanın ilk aşaması, Hartmann'ın felsefi şecere ve konumuna kısaca bakmak olacaktır. Hartmann, Alman idealizm geleneğinin belirleyici etkilerini taşıması açısından tipik bir Alman filozofudur. Bununla birlikte o, Fichte, Hegel ya da Husserlci anlamda bir idealist değildir. Tini ve etkinliğini gerçekliğin temeli olarak görmemekle idealizmden; görünüşe ya da maddenin işlevine indirgememekle ve idealar alanını kabul etmekle de materyalizmden ayrılır (Kenyon, 1985, s.22-3). Hartmann'ı Yeni-Kantçı bir felsefe akademisyeninden bir filozofa dönüştüren süreç Edmund Husserl'in ve Max Scheler'in görüngübilimini tanımasıyla başlamıştır. Onun görüngübilimi benimseyişi Husserl'inkinden oldukça farklı olmuş, felsefesine ilkçağdan iki filozof, Platon ve Aristoteles damga vurmuştur. O, bilmeyi aşkın bir edim olarak kabul edişi, metafiziksel gerçekçi bilgebilim ve varlıkbilimiyle tipik bir Aristotelesçidir. Onun varlıkbilimi ana hatlarıyla Alman idealizmi, özellikle Hegel'in tin kavramı ve çağın bilim ruhuyla Aristoteles'in varlıkbiliminin yeniden güncellenmiş bir şekli gibi durmaktadır.

Aristoteles, Platon'un idealar kuramını *Metafizik*'in girişinde ayrıntılı bir eleştiriye tabi tutar. Aristoteles'in idealar eleştirisi Platon'un söz konusu kuramını bir reddetme daha çok onu bir düzeltme (revision) gibi de okunabilir. Onun töz yorumunda, idealar tikel tözler içinde ikincil tözlerle dönüştürülmüş, tümeler idealar dünyasındaki yerinden tikel nesnelere içerisine yerleştirilmiştir. Hartmann'ın Platon'un idealarıyla ilişki tarzı Aristoteles'inkine oldukça benzemektedir. O da tıpkı Aristoteles gibi ideaları gerçek varlıklarla *gerçek* bir ilişki içine sokmuş ve onların niteliklerine dönüştürmüştür.

Bu yüzden Hartmann gerçekçiliği, tıpkı Aristoteles'inki gibi, Platon'a çok şey borçludur. Hartmann'ın temel varlıkbilimsel konumu gerçeklik ve idealite ayrımı üzerinde şekillenir. Bu ayrımın nihayette Platoncu bir ayrım olduğu ortadadır. Şu farkla ki; Platon'da ideal olan aynı zamanda gerçek iken, Hartmann idealiteyi tıpkı Husserl gibi gerçekdışı (irreal) olarak karakterize eder; aslında Hartmann'ın bu ayrımı doğrudan Husserl'den alınan ve onun varlıkbilimsel duruşunu yansıtan bir ayrımdır.

Bununla birlikte Hartmann, tinsel varlık alanını da gerçek bir tarihsel varoluş içerisinde meydana gelmiş olmasından dolayı gerçek (real) olarak sınıflandırır (Hartmann, 1966, s.17). Kısaca, onda gerçeklik, Aristoteles'teki gibi zamansal-mekânsal bir varlık formudur. İdeal varlık alanı ise değerlerin, ilkelerin, yasaların, ideaların varlığıdır ki bunlar gerçekliğe form ve anlam verir. Bu idealar ne mekânsal olarak yer kaplar

ne de değişmeye tabiidir. Onlar ezeldir. Kuşkusuz bu düşünceler açıkça Platoncudur ve Hartmann varlıkbiliminin şekillenişinde Platon'un ne denli bir rol oynadığını göstermektedir.

Ancak Hartmann, estetik değerlerle ahlaki değerler arasında tutarlılığı zedeleyen şaşırtıcı bir ayrım yapar. Buna göre estetik değerler etik değerlerin tersine, ideal varlık örnekleri değildir; ama yine de estetik nesne ideal varlık alanıyla ilgilidir. Çünkü o, ideal varlıkla gerçek varlık arasında yakından, hususi bir ilişkinin, bir niteleme ilişkisinin olduğunu kabul eder. Ancak Hartmann'ın estetik değeri ideal varlıktan saymaması Wolfgang Lörcher tarafından Platonculuktan kaçınma çabası olarak değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Ona göre, Hartmann'ın estetik değer teorisi, sanatçı tarafından, verili bir maddede gerçekleştirilmiş değer olarak değerın önceden ideal bir mevcudiyetini gerektirmektedir (Kenyon, 1985, s.29). Aslında, Hartmann Platonculuktan kaçınmasına gerek kalmayacak kadar, felsefesinde, özellikle etiğinde pek çok Platoncu düşüncenin yer aldığı bir filozoftur. Estetik değer tanımının sonlarına doğru bu konuya tekrar döneceğiz.

Bilindiği gibi Platon ve onun Plotinus gibi izleyicileri güzelin idea olduğunu savunur. Burada güzellik duyusal ya da algısal bir şey barındırmayan tamamen akledilir (makul) bir formdur. Kişinin vazifesi duyusal olandan sıyrılarak bu akledilir güzelliğe ulaşmak, kendisini duyusallığın aracılık etmediği saf seyre (Schau) yükseltmektir. Hartmann'a göre bu, bizdeki estetik alma (auffassen) ya da seyir edimindeki duyusal etkiyle (sinnlichen Einschlag) çelişmektedir. Oysa esas olan ve kendi hususiliğinde anlaşılması gereken bu etkidir. Sanki estetik bakışta söz konusu olan sadece içgörü (Einsicht) ya da öz-görüşümü (Wesensschau) gibi tüm bir bağıntı entelektüalist bir tutumla bir bilgi bağıntısı, (Erkenntnisverhältniss) ya da bilişsel olarak okunmaktadır. Gerçek estetik bağıntıda güzel olarak görünen sadece bize duyusal olarak verilen nesnedir. İdeanın güzelliği diye bir şey varsa bu, estetik anlamda bir güzel olamaz (Hartmann, s.75-76).

Hartmann'ın, Alman idealizmini ilk defa Platoncu estetik teoriyi tashih etmiş olmasından ötürü kendi teorisiyle Platoncu estetik teori arasında bir geçiş olarak gördüğü söylenebilir. O, bu yolu Kant'ın açtığını, Schelling ve Hegel'in de sürdürdüğünü söyler. Güzellik ilk defa Hegel'in elinde ideanın kendisi olarak değil, aksine idenin ya da ideanın duyusal görünüşü olarak tanımlanmıştır. Bundan dolayı Hartmann, Hegel'in mutlak idea kavramını ve onun içerimlerini reddetse de güzelin bir görünüş olarak kavranmasında Hegel'in katkılarına özel bir önem atfeder. Burada güzellik ideanın görünüşü olsa da artık ideanın kendisi



değildir; görünüş ise duyusal bir şeydir. Hegel'in bu tanımı, güzelin bir algı nesnesi olarak tanınmasını sağlamış ve sonuçta bir görüngü olarak analizinin yolunu açmıştır. Hartmann bunu güzelin daha mütevazı, ama daha ciddi, yapılabilir bir görüngübilimsel analizine götüren büyük bir adım olarak görmektedir. Hartmann kendi estetiği açısından da, Hegel'in büyük bir keşif yaptığının farkındadır. Çünkü ilk defa bu tanımla estetik nesnenin gerçek ve gerçekdışı iki parçalı bir yapıdan meydana geldiği ortaya çıkmıştır; yani kendisi duyusal olmayan ideanın duyusal bir şeyde görünmesi, sanat eserinin ön-zemin olarak duyusal-şeyssel yapıdan, arka zemin olarak ideadan oluştuğunu, böylece onun iki parçalı olduğunu göstermektedir (Hartmann, 1966, s.76). Burası Hartmann estetiği için son derece kritik bir noktadır. Zira Hartmann, bu görüşü aynıyla alıp kendi estetik nesne anlayışına temel yapmıştır.

Bununla birlikte Hartmann, tüm Alman idealistleri için karakteristik dediği Hegel'in tanımını tam olarak benimsemez. Nitekim o, Alman idealizminde ideanın az ya da çok Platoncu anlamda tümel, ilkesel bir şey ifade ettiğini, doğanın ve insan dünyasının ideal ilk-örneklere (archetype-idealen Urbildern) göre biçimlendiği (Schelling, Schopenhauer) kabulünün söz konusu olduğunu, bunun da açıkça klasik metafiziğin bir kalıntısı olduğunu söyler. Bu açıdan Hartmann kendi güzellik anlayışını basit bir ayıklama işlemiyle tesis eder; güzellik bir mükemmelliğin ya da ilk-örneğin (Urbild) görünmesi değil, sadece görünmenin kendisidir (Hartmann, 1966, s.76-7). Kısaca, Hegel'in tanımındaki idea kısmını atar ve geriye kalan görünüş kısmını güzellik tanımını yapar. Nihayetinde güzel salt duyusal bir şey olur. Böylece Hartmann'ın güzellik metafizikten arındırarak belirlediğini görüyoruz. Peki, bu görünüşün içeriği nedir? Görünmede zorunlu olarak bir içerik olacaktır.

Aslında o, idealistlerin "idea" sının büsbütün boş, yanıltıcı olmadığını ve sanatlarda büyük bir rol oynayan bir kısım ideaların varlığını kabul eder. Bunun en iyi örneği, tarihsel olarak büyük sanat eserlerinin arkasındaki itici güç olmuş olan dinsel değerlerdir. Aynı şey pek çok etik değerler için de geçerlidir. Hartmann, bunun varlığını ve çok temel bir şey olduğunu kabul ettikten sonra, onun sanat eserinin görünen içeriğini tek başına oluşturmaktan çok uzak olduğunu belirtir (Hartmann, 1966, s.77). Aşağıda ayrıntısıyla açıklayacağımız gibi Hartmann için güzellik sadece görünüş ilişkisi ya da bağıntıdır (Erscheinenverhältniss). Görünüşte yalnızca estetik değer vardır, ancak o görünüşü temellendiren dinsel, ahlaki vs. idealar ya da değerler olabilir.

Burası bizi doğrudan değerlerin birbirlerini varlıkbilimsel olarak temellendirme meselesine götürür.

### Değer Sınıfları ve Estetik Değer

Bilindiği gibi değer kavramı sadece estetiğin bulunduğu bir alana değil, geniş bir yelpazeye işaret eder. Hartmann, bu muhtelif alanlardaki değerlerin birbiriyle farklılaştığı gibi belli noktalarda akraba olduğunu bize göstermeye çalışır. Biz burada sadece estetik değerleri ve estetik değerlerle ilgisi bakımından diğer değer sınıflarını tartışacağız. Hartmann, değerleri genel olarak şu şekilde tasnif eder: Birincisi **“iyi değerleri”**dir (Güterwerte); ona göre bu değerler tüm yarar ve araç değerlerini kapsamakla beraber, daha pek çok bağımsız, özgün değer alanlarını, hatta geniş nesne durumları değerlerini (Sachverhaltswerte) sınıfını da kapsar. İkincisi **“keyif ya da zevk değerleri”**dir (Lustwerte); bunlar yaşamda çoğu zaman “hoş” (angenehm) olarak adlandırılan değerlerdir. Üçüncüsü **“dirimsel değerler”**dir (Vitalwerte); Hartmann, bunları canlılara ilişkin olan ve yaşamın yüksekliği, açılımı ve gücüne göre canlıda derecelenen değerler olarak tanımlar. Dolaylı olarak yaşama faydalı olan her şeyin dirimsel değeri vardır; dirimsel değersizlik de yaşam için zararlı olan şeydir. Dördüncüsü **“ahlaki değerler”**dir; bu değerler, “iyi olan” altında bir araya toplanmış değerlerdir. Ahlaki değerler en temelde eylem değerleridir (Hartmann, 1966, s.344).<sup>1</sup> Beşincisi **“estetik değerler”**dir; bunlar da “güzel olan” altında bir araya gelmiş değerlerdir. Altıncı ve son değer sınıfı ise, **“bilgi değerleri”**dir. Hartmann, bu değer sınıfının aslında sadece bir değerden ibaret olduğunu, bunun da “hakikat” olarak adlandırıldığını söyler (Hartmann, 1966, s.330).

Hartmann'ın da kabul ettiği gibi bu tasnifin çok kesin olmadığını, çünkü değerlerin birbirleriyle sınırlarının çok sarıh bir biçimde belirlenmemiş olduğunu açıkça görmekteyiz. Hartmann, bu heterojen tasnifte son üç değer sınıfının birbiriyle belirli derecede paralel, bariz bir bağlantı içinde bulunduğunu; ancak bu durumun bunların arasında büyük farkların bulunmasını olanaksız kılmadığını savunur. Bu değer sınıflarının her biri, bilgi değeri hariç, daha yüksek ve daha düşük değerlerin tüm mertebelerini kapsar. Ateist bir filozof olan Hartmann, bunlara yine geniş bir değer sınıfı olan dinsel değerlerin de ilave edilebileceğini, ancak bunların mevcudiyetinin ispatlanamayan belirli

<sup>1</sup> Genel değer çelişkileri için bkz. Hartmann, **Ethik**, Berlin: Walter De Gruyter, 1949, s.294 vd.

metafizik kabullere bağlı olduğunu, bu yüzden Tanrının varlığı kabul edilmeden bu değerlerin temelsiz kalacağını söyler (Hartmann, 1966, s.330). Hartmann'ın asıl sorunsalı, Scheler'in "tinsel değer sınıfları" olarak tasnif ettiği ahlaki, estetik ve bilgi değerleridir. O, Scheler'in yaptığı bu sınıflandırmaya rağmen bu konuda henüz çok şey elde edilemediğini savunur (Hartmann, 1966, s.330).

Tekrar yukarıdaki sınıflandırmaya dönecek olursak; Hartmann'ın da vurguladığı gibi, ilk üç değer sınıfı arasındaki keyif değerleri sınıfı kısmen iyi değerleri sınıfıyla örtüşebilmesinden ötürü gerçekten çok açık değildir. Zira kış mevsimindeki sıcaklık gibi "hoş" olan bir şey, aynı zamanda "iyi"dir. Bu yüzden o, iyi ve keyif değerleri arasındaki farkın, ancak keyif değerini salt öznel olarak aldığımızda daha iyi ortaya çıkacağını; yani keyif değerini, mutad olduğu üzere "hoş" olarak adlandırdığımız keyfi meydana getiren şeyin değeri olarak değil de hissedilen şeyin değeri olarak aldığımızda belirginleşeceğini söyler (Hartmann, 1966, s.330-1). Buradaki ayrımın çok ince bir çizgi üzerinde olduğunu görüyoruz. Çünkü iyi, bir "şey" in bizim için yarar taşınmasıyla alakalı iken; keyif ya da zevk, hissettiğimiz o şeyin üzerimizde meydana getirdiği yaşantıyla ilgili bir değerdir. Hartmann, "hoş" un dirimsel değerle de sınır ilişkisinin açık olmadığını kabul eder. Zira "hoş", hayat için gerekli geniş bir şey ifade etmeksizin, lezzetin vitaminli ve faydalı olana işaret etmesi gibi kısmen hayat fonksiyonlarına kısmen de bambaşka bir şeye, her türlü ölçüyü aşmada, uyuşturucu maddelerinde, alkolde olduğu gibi yaşama zarar verici olana delalet eder (Hartmann, 1966, s.331). Bu durum, keyif değerlerini dirimsel değerlerden kesin olarak ayırır.

İyi değerlerinin dirimsel değerlerle olan ilişkisine gelince, burada basit bir temellendirme ilişkisi esas alınmaktadır. İyi değerleri dirimsel değerlere, böylece daha aşağı değerler daha yüksek değerlere dayandırılmaktadır. Ona göre, bir "iyi" bizzat kendinde bir şey değildir, aksine sadece birisi "için"dir; burada "birisi" sözcüğü altında bir şahıs değil, tinsel bir mahiyet kastedilmektedir; bir hayvan veya bir bitki "için", yani faydalı olacağı bir canlı için de bir iyi olabilir. Ancak her zaman "birisi için" bir iyi olmalıdır; dolayısıyla Hartmann, bu bağıntının haricinde bir şey olmadığını savunur. Bir canlı varlık için ereklilik ilişkisi olan her şeyin bu canlı için iyi değeri, yarar değeri vardır, fakat sadece onun "için" vardır, kendinde var değildir. Bunun için tohum tanesini gagalayarak açıp yiyen kuş için tohum tanesinin bir iyi değeri vardır; yine yeryüzünde yaşayanların tümü için havanın, ışığın ve suyun dolaşımının iyi değeri vardır (Hartmann, 1966, s.331).

Hartmann, bu ilişki içinde “için”in nesnel olarak anlaşılması gerektiğini özellikle vurgular. Çünkü ‘iyi olmak’ herhangi bir bilgiye bağlı değildir, hatta bu canlı, bilinç ve zekâ sahibiyse onun bunu görüp incelemesine ve mukabil ya da yanıtlayıcı (antwortend) bir değer hissi ile mukabele etmesine bile bağlı değildir. Hava, ışık, su ve benzeri daha pek çok şey, insan için gerekli yaşam iyileridir; ancak insan bunları onlardan mahrum kaldığı zaman hisseder; hatta pek az kişinin şükran hissi ile yediği “günlük ekmek” bile yüksek bir değere layıktır (Hartmann, 1966, s.331). Dolayısıyla Hartmann, biz insanları ilgilendiren iyi değerlerinin “bizim-için-olması”nın, genel değer göreceliği (Wertrelativismus) ile bir ilişkisinin olmadığını, bizim benceliğimize, yani kendi öznelliğimize ve böylece de değer hissimize ya da bilgimize bağlı olduğu anlamına gelmediğini kaydeder. Bizim için bir şeyin “iyi” olması için, o şeyin yararlı olması, yani bize sadece fayda vermesi yeterlidir; biz onu değerlendirmek ve keşfetmek fikrine kapılsak bile bu böyledir (Hartmann, 1966, s.331). Örneğin yeryüzünün taş kömürü kaynakları insan için yüksek bir iyidir, hatta onu keşfetmeden ve kavramadan önce de öyleydi; bu iyi aslında hep vardı, sadece değerlendirilmesini, kendisinden yararlanılmasını bekledi (Hartmann, 1966, s.332). Hartmann için iyi değerlerinin sınıfı çok geniştir. Hayati işlevler için en düşük yararlılık değerleri ile başlar, sadece şahısların veya onların davranışlarının sahip olabilecekleri, arkadaşlık, teveccüh gösterme, sevgi gibi en yüksek tinsel iyiliğe (geistige Güter) kadar yükselir (Hartmann, 1966, s.332). Ayrıca Hartmann, dirimsel değerler için yaptığı aynı temellendirmeyi belli bir anlamda keyif değerleri için de yapar. Çünkü keyif değeri olan hoş da öncelikle kendinde ya da kendisi için var değildir; aksine “bana” hoş olarak, daha doğrusu bir canlı varlığa hoş olarak vardır. Buradaki fark sadece salt öznel hissetme değerlerinin söz konusu olmasıdır; yani Hartmann hoşu nesnel değer olarak değil, bilakis hissetme değeri olarak görür (Hartmann, 1966, s.332).

Nesne durumları değerlerine gelince, bunları Hartmann yukarıda iyi değerlerinden saymıştı; fakat bu sadece geniş anlamda böyledir. Hartmann görüngübilimcilerin, “şey biçimi” (dingform) olmayan, bilakis bunun ötesinde tam bir nesne hali (Sachlage) oluşturan her şeyin değerli olmasına karşılık gelen nesne durumları değeri (Sachverhaltswert) kavramını yarattığına işaret ederken, bununla yeni bir değer sınıfının kastedilmediğinin altını çizerek (Hartmann, 1966, s.333). Çünkü “*fiiliyatta nesne durumları değeri, iyi değeri çatı kavramı altında ortaya çıkar; eğer sadece bu “iyi”, şey olarak dar (anlamda) anlaşılmazsa. Aksi takdirde*

*mutluluk ve güç gibi değerleri iyi değerleri arasında saymak mümkün olamazdı.”* (Hartmann, 1966, s.333).

Dar anlamda iyi değeri bir “şey”in değeri idi. Nesne durumları değeri ise bizdeki mutluluk, sevinç, güç gibi “şey biçimi” olmayan durumların değeridir. Ancak geniş anlamda bunların hepsi iyi değerleri sınıfına girer. Hartmann, nesne durumları değeri sınıfıyla iyi değeri sınıfı arasındaki ayrımı, iyi değerlerinin dar anlamda “şey” değeri olarak anlaşılması durumunda yapmaktadır; yoksa geniş anlamda o da iyi değeri sınıfına aittir. Ayrıca Hartmann, bunun etik için de hayli önem taşıdığı, çünkü ahlaki değerlerin açıkça iyi değerlerine ve bilhassa da nesne durumları değerlerine dayandırıldığı fikrindedir (Hartmann, 1966, s.333). Burada ayrıca nesne durumları değerinin zevk değerlerine de yaklaştığı gözden kaçmamalıdır. Çünkü ikisi de şey biçimi olmayan değerlerdir.

Yukarıda Hartmann’ın güzel tanımını vermiştik. Bahsettiğimiz değer sınıfları onun estetik değeri temellendirişinde son derece önemli bir rol oynamaktadır. Hartmann için estetik değer, temelde sanat yapıtındaki bir görünüş ilişkisidir; ondaki bireysellik, ona ait ayırıcı bir niteliktir. Hartmann’ın yaptığı bu tanımın Hegel’le olan ilişkisine daha önceden işaret etmiştik. Hartmann’a göre, sanat eseri bir görünüş ilişkisi olarak taşıdığı estetik değerlere göre tabakalanmıştır; güzel nesnesi bir tabakalar nesnesidir. Bu nesnede sadece ilk tabaka, yani ön-yapı gerçek olup diğer tüm tabakalar sırf görünüştür. Güzel orada ne yalnız ön-yapıya ne de yalnız arka-yapıya, yani ne yalnız gerçek (real) olana ne de yalnız gerçekdışı (irreal) olana bağlıdır; aksine her ikisinin hususi bağlılığına, böyle bir şey olarak görünüş ilişkisine bağlıdır (Hartmann, 1966, s.346-7). Ludwig Landgrabe, Hartmann’ın tabakalar teorisinin birinci dünya savaşından sonra meydana gelen felsefedeki değişimin, aslında Husserl ile başlayan gelişmelerin bir sonucu olduğunu; Husserl’in filozofların farklı varlık türlerine uygun gelen kategorileri ele alan *regional ontologies* (bölgesel varlıkbilimler) geliştirmesi önerisinin onda gerçekleştirildiğini söyler (Kenyon, 1985, s.37-8). Hartmann’ın estetik nesne görüşünde hem Hegel’in hem de Husserl’in katkılarını rahatlıkla görebiliyoruz. Daha önce söylediğimiz gibi onun sanat yapıtıyla ilgili temel varlıkbilimsel ikiciliği, yani bir güzel nesnesi olarak sanat eserinin gerçek ve gerçek dışı ya da maddi yapı-tinsel yapı şeklinde iki zıt varlık alanında oluştuğu düşüncesi Hegelcidir. Daha sonra iki farklı varlık alanının birleşmesiyle meydana gelen görünüş tabakaları görüşü ise, (konumuz dışı olduğu için bu tabakalara değinmiyoruz), Husserl etkisini göstermektedir. Hartmann’ın sanat yapıtındaki varlık tabakaları görüşü,

asında estetik nesnedeki farklı varlık bölgelerinin (regional ontologies) keşfine yönelik araştırmalardır.

O halde Hartmann için güzelin değer karakteri ve estetik değerlerin, değerler alanındaki konumu için buradan çıkan sonuç şudur: Estetik değer gerçek bir şeyin ya da kendinde var olan bir şeyin değeri değildir; aksine sadece görünmede var olan, yani sırf-bizim-için-var olan bir şeyin değeridir. Bu durum, estetik değerlerin iyi değerinden, dirimsel ve ahlaki değerlerden yegâne farkıdır. Bizzat değerlerin gerçekleştirilmesinin değerli olması, tüm diğer değer sınıfları için geçerlidir; fakat bu, estetik değerler için geçerli değildir. Estetik değerler kesinlikle gerçekleştirilmezler. Çünkü estetik değerlerin kendi taşıyıcıları olarak yapışık oldukları nesnelere gerçek nesnelere değildir; tersine karışık bir varlık tarzına sahip nesnelere. Sadece ön-yapıları gerçektir, ama bu yapı onlardaki en dar yapıyı teşkil eder, diğer tüm tabakalar gerçektir (irreal) ve gerçektir olarak kalır. Ancak değer bu arka-yapıya değil, aksine bizzat görünmeye (erscheinen) bağlıdır (Hartmann, 1966, s.347).

Bir faydalının, bir iyinin, hayatın ve yaşam işlevlerinin, insan davranış ve zihniyetlerinin değerinde, değer taşıyıcısının gerçekliği temel mesele iken, sadece estetik değerlerde durum farklıdır. Estetik değer, görünüş değeridir ve öyle kalır (Hartmann, 1966, s.347). Bundan dolayı Hartmann, estetik değerlerin *gerçekleştirilmesinden* (realisation) bahsetmez ve burada *gerçekleştirme* kelimesinin kullanılmayacağını özellikle belirtir; çünkü estetik değerler sadece görünüşe çıkarlar. Bu demek oluyor ki, estetik değer bir görünüş değeri olarak gerçek bir yapıda gerçektir bir içeriğin görünmesidir. Görünme ya da görünüş ise bir gerçekleştirme değildir. Zira sanatçı, sanat eserine bir gerçeklik vermemektedir; sanat eseri gerçek bir nesne değildir. Hartmann'a göre gerçek nesnelere, bizim algı ve beğenimizden bağımsız olan nesnelere. Oysa sanat eserleri bu anlamda gerçek bir varlık değildir; karışık bir varlık tarzına sahiptir. Onlarda gerçeklik, değerlerin görünüşe çıkacağı bir dayanak, temel olarak vardır. Fakat bunun yanında estetik değer, nesne olarak bir (estetik) nesne değeridir; yani o bizim beğenimiz için var olmakla birlikte asla bizim edimlerimizin değeri değildir; estetik değerler özsel olarak yalnızca ve yalnızca estetik nesnenin değeridir (Hartmann, 1966, s.357). Kısaca, Hartmann için estetik değer, nesnenin ya da nesne durumlarının değeri değil, aksine estetik nesnedeki bir görünüş değeridir.

Şimdi Hartmann'ın bu fikirlerini tekrar analiz edelim. Birinci olarak şunu gördük ki Hartmann kendi varlıkbilim sistemini aynıyla sanat yapısına uygulamaktadır. Onun varlıkbiliminde cansız, canlı, ruhsal ve tinsel varlık şeklinde yükselen varlık düzeni ve bunlar arasındaki ilişki,

Hartmann'ın burada geliştirdiği bölgesel varlıkbiliminde aynen tatbik edilmektedir. Canlı ve cansız tabaka arasındaki **şekil kazandırma ilişkisinin** ve **temelini alt tabakada kurma ilişkisinin** sanat yapıtına uygulandığını ve böylece birbirine dayanan, birbiri üzerinde yükselen ve böylece farklı varlıksal alanların, katmanların ortaya çıkarıldığını görüyoruz; hatta canlı tabakanın cansız tabakaya göre daha yetkin bir şekil alması örneğinde olduğu gibi üstteki tabakanın alttakinden daha yetkin bir şekil alması olayının aynıyla sanat yapıtında tabakalanan görünüş alanları için de geçerli olduğunu söylemek durumundayız. Her üstteki tabaka alttaki tabakaya nazaran daha zengin ve derinlikli bir görünüş alanı oluşturmaktadır. Hartmann varlıkbiliminde yer alan diğer iki ilişki, yani **bağımlı olma** ve **bağımsız olma ilişkileri** de burada cereyan etmektedir. Sanat eserinde tabaka tabaka ortaya çıkan görünüşler var olmaları için bir yandan alttaki tabakadaki görünüşe bağımlıyken, kendi tabakasinda ortaya çıkan yeni bir görünüşle, alttakinden ayrı, bağımsız bir tabaka oluşturur.

İkincisi, Hatmann estetik değerin gerçek bir şeyin ya da kendinde var olan bir şeyin değeri olmadığını; aksine sadece görünmede var olan, yani sırf-bizim-için-var olan bir şeyin değeri olduğunu söylerken, onun aynı zamanda niyetsel (intentional) karakterine ve erekliliğine de işaret etmektedir. Estetik değerin gerçek bir şey olmaması ya da gerçek bir şeyin değeri olmaması, aksine karışık bir varlık tarzına sahip olması, onun bizim ilgimizden bağımsız olarak varolan bir tözün niteliği olmadığını, aksine bizim beğenimize yönelmiş, bu amaçla yaratılmış varlığın bir niteliği, ondaki görünmenin kendisi olduğunu imler. Ayrıca estetik değerin bizim bilme, beğenme ya da zevk edimlerimizin de değeri olmaması, salt öznel bir statüye sahip olmadığını ve zevk değerlerinden esaslı bir biçimde ayrıldığını göstermektedir.

Hartmann, estetik değer sınıfını diğer değer sınıflarından ayırma da aralarında belli bir akrabalık ilişkisinin olduğunu reddetmez. O, Max Scheler'e uyarak ahlaki, estetik ve bilgi değerlerini tinsel değerler adı altında toplar. Çünkü bu değerlerin hepsi de insanın tinsel yaşamına aittir. Bu değerler taşıyıcılarına göre ayrılabilir de Hartmann, böyle bir bölümlenme konusunda ikirciklidir. Örneğin şeylerden en ince kişisel davranışa kadar her şey, iyi değerlerinin taşıyıcısı olabilir. Benzeri durum ahlaki, estetik ve bilgi değerlerini kapsayan "tinsel değerler"de de söz konusudur. Bu en azından ahlaki, estetik ve bilgi değerlerinin üç sınıfı bir araya getirildiğinde böyledir. Yine de Hartmann, onların hepsinin hareket alanı tinsel yaşam alanında yer alsa da taşıyıcılarının aynı olmadığını belirtir. Mesela ahlaki değerlerde şahıs olarak insan değer taşıyıcıdır.

Dolayısıyla ahlaki yönden “iyi” veya “kötü” olmak sadece ona düşer. Fakat hakikat değerinin taşıyıcısı ne şahıs olarak ne de bilen olarak insandır. Zira tasavvuru nesneyle örtüştüğünde veya örtüşmediğinde hakiki olan ya da hakiki olmayan insan değildir, bilen de değildir; aksine tamamen bizzat onun tasavvuru, yargısı ya da bilgisi için sahip olduğu şeydir (hakikat olduğunda o salt bilgidir; aksi takdirde yanılıdır). Ona göre insanın “hakikat veya hakikat olmayan olması” bambaşka bir anlama, münhasıran etik bir anlama sahiptir (Hartmann, 1966, s.333).

Ancak Hartmann, iyi ve ahlaki değerlere benzer bir şekilde estetik değerlerde tam tersi durumun geçerli olduğunu vurgular. İnsan hakikat değerinin taşıyıcısı olamazken estetik değer taşıyıcısı olabilir. Bununla birlikte estetik değerlerde “insan”, değer taşıyıcı olarak çok geniş değildir; aksine çok dardır. Gerçi insan güzel veya çirkin olabilir, fakat bir hayvan, bir manzara da güzel veya çirkin olabilir; bu durum her şey, her doğa ve yaşam görüngüsü için geçerlidir. Hartmann'ın burada darlıktan kastı görünüş darlığıdır; yani, doğal ortamda ya da insanda görünen güzellik sanat eserlerindeki kadar çok tabakalı ve derin değildir. Estetik değerlerin en geniş taşıyıcısı insan tininin nesnelleştirmeleri olan sanat yapıtlarıdır; yani estetik değerler ancak bir sanat eserinde tüm çeşitliliği ve zenginliğiyle tezahür edebilir (Hartmann, 1966, s.333-4).

Hartmann varlıkbilimi açısından burada belirtilmesi gereken bir husus da şudur: Sanat eseri canlı bir tin değildir, fakat insanın tinsel etkinliğinin bir somutlaşması, Hartmann'ın kavramıyla nesnelleştirilmiş (objektivation) bir tindir. Estetik değer ise hem canlı tine, yani insana hem de o tinin yarattığı şeye ait olması açısından tinsel bir değerdir. Bununla beraber estetik değerle tinsel değer arasında bir tekabüliyet söz konusu değildir. Zira nesnelleştirilmiş bir tin olan sanat eserinde her durumda tinsel değer bulunabilir, fakat onun dünyadaki tüm güzellere yer aldığı söylemeyiz. Çünkü onlarda değer taşıyıcısı tin değildir (Hartmann, 1966, s.334, 382). Örneğin, güzel bir manzaranın ahlaki iyi değerini taşıdığını söyleyemeyiz. Bununla birlikte Hartmann nesnelleştirilmiş tinin mahiyeti gereği üç, hatta temelde dört elemanlı bir ilişkiye sahip olduğunu söyler. Bu ilişki gerçek ön-yapı ile gerçek dışı arka-yapının arasındaki görünüş ilişkisidir; fakat bu ilişki sadece kendisine bir şeyin görünebileceği yaşayan bir tin “için”, yani estetik özne için vardır. Hartmann, dördüncü eleman olarak da sanatkârın yaratıcı zihnini gösterir; gerçi sanatçının üretici zihni çoktan geçmişte kalmış olabilir; fakat o, bu yaratıcı zihnin hissedilir derecede bunun arkasında durduğunu ve belirli sınırlarda birlikte “görünmekte” olduğunu savunur. Ancak sanatçının yaratıcı zihni doğal ve insani güzelde eksiktir;



burada hiçbir rol oynamaz. Çünkü doğal ve insani güzelin yaratıcısı insan değildir. Buna karşın yaşayan tin ise üçüncü eleman olarak estetik değer için kesinlikle temeldir; zira daima bu değer bir şeye, sadece “birisi için” aittir, fakat kendisi için olma ve seyreden öznenen sarfinazar söz konusu değildir. Güzel olma iddiası güden her şeyin üç üyeli ilişkisindeki tinin bu temelliliği, güzeldeki tinsel değer karakterini oluşturur (Hartmann, 1966, s.334).

Hartmann, iyi değerleri ile estetik değerler arasında ikinci bir aleni akrabalık ilişkisinin daha olduğunu savunur. Hem estetik değerlerde hem de iyi değerlerinde, bir özneye ilişkilendirilmiş olma durumu söz konusudur. İyi değerlerde, değer kendisi “için” olduğu, tinsel bir yaşamı olmayan canlı bir şeyin olması, ikincil bir ayırım oluşturur; ancak temel mesele aynı kalır: Bu bizzat “için”dir, bu olmadan değer olamaz. Fark ise iyi değerlerde, ilişkinin bilinci hesaba katılmaksızın, özneye gerçek bir ilişkinin; buna karşın estetik değerlerde karakteristik bir bilinç ilişkisinin söz konusu olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle bir “iyi” eğer ona faydalı veya sadece faydalı olabiliyorsa A için bir şeydir, hatta A bunu bilmeseyse ve takdir etmeseyse de böyledir; fakat bir “güzel” eğer onun bakması ve hissetmesi “için” görünüş ilişkisi varsa A için bir şeydir. Buradaki görünüş ilişkisi, nesnenin gerçek ön-yapısının ona şeffaf ve arka-yapı katmanlarının ona nesne içinde görünüyormuş olması demektir. Tinsel bilinç estetik değer “için” karakteristiktir, bu yüzden Hartmann burada estetik değer için iyi değerlere mümkün merteye benzemeyeceğini belirtir (Hartmann, 1966, s.335-6). Böylece Hartmann, iyi değerlerinin tinsel bir bilinç “için” olmamasını, estetik değerleri özgül kılan bir durum olarak görür.

Aslında Hartmann, “bilinç ilişkisi” kavramıyla görüngübilimsel bir temel kazandırmaya çalıştığı estetik değer ya da sanatsal güzelin, Aristoteles’ten beri doğrudan ya da dolaylı olarak belli ölçülerde dile getirilen niyetsel (intentional) karakterini vurgulamaktadır. Bilgi felsefesi açısından *correlativism*’i, yani varlıkların bizim bilinç ilişkimizle bağımlı bir tarzda var olduğu düşüncesini kesinlikle reddeden Hartmann’ın, açıkça söylemeseyse de, estetik değeri bağımlı (correlative) bir değer olarak gördüğü, yukarıdaki analizlere dayanarak söylenebilir. Kuşkusuz aşkınsal görüngübilimi (transcendental phenomenology) çağrıştıran *correlativism* gerçekçi bir filozof olan ve görüngübilimi de o çerçevede dönüştüren Hartmann için kabul edilemez görünse de, hatta estetik değeri bir edim değeri değil de bir nesne değeri olarak kabul etseyse de sanat eserlerinin karışık, gerçek-gerçekdışı bir varlık tarzına sahip olduğunu vurgulaması bizim iddiamızı gerektirecek başka bir

durum olarak görülebilir. Zira Hartmann *correlativism*'i reddederken, varolanların bizim algımızdan, beğenimizden, onları bilip bilmememizden bağımsız olarak var olduğunu söylemektedir. Oysa sanat eserlerinin bu tarzda var olmadığını altını çizmekte ve bu durum Hartmann'da estetik değer *correlative* olarak var olduğunu iddia etmemize olanak sağlamaktadır.

Hartmann'ın estetik değerlerle aralarında akrabalık bağı gördüğü bir değer grubu ahlaki değerlerdir. Onun ahlaki değer-estetik değer ilişkisine dair analizleri, söz konusu iki değer grubu arasındaki tartışmanın tarihine bakacak olursak gerçekten çok önemlidir. Etik ve estetik değerler ya klasik felsefede olduğu gibi özdeşleştirilmiş ya da modern dönemde olduğu gibi birbirinden kopuk iki değer sınıfı olarak ele alınmıştır. Hartmann bir özdeşleştirmeye gitmeden iki değer grubu arasında varlıkbilimsel bir bağ olduğunu çözümlenmeleriyle göstermiştir. Üstelik bu bağ zayıf ya da ilineksel bir bağ değildir, aksine çok temelli, biri olmadan diğeri olamayacağı bir bağıdır. Hartmann burada varlıkbilimindeki tabakalandırma sistemini ve kategori anlayışını aynen uygular ve sonuçta bağımsız, ama birbiriyle varlıkbilimsel bir bağ içinde olan iki değer sınıfının var olduğunu gösterir.

Hartmann için bu bağ varlıkbilimsel bir temellendirme bağıdır. Buna göre, ahlaki değerler estetik değerlerin önkoşuludur ve bu açıdan temellendirici bir rol oynar. Örneğin, gerçek dramatik gerilim, kuşkusuz sadece ahlaki değer duygusuyla “doğru tarafta duran”, kudretli, cesur ve yüce gönüllü olan; fakat aynı zamanda kıskanca ve hilekâra karşı da bir his besleyen kahraman hakkında duyulur. Seyirci bu değer ve değersizliklere karşı duyarlı değil de aksine “değer körü” ise sadece meselenin ahlaki tarafını değil, ayrıca dramatik durumun kendisini, yani gerilimi, düğümün bağlanması ve akabinde baht dönüşünü (peripeteia) ve çözümünü de kaçırmaz. Sahnede olup bitenden bir şey anlayamaz ve oyuncunun sanatsal icrasını takdir edemez; çünkü bunun için gerek duyulan anahtar, yani ahlaki değer duygusu onda eksiktir. Hartmann'a göre işte bu, bir estetik değer ahlaki değerle şartlanmış olmasının yalın anlamıdır (Hartmann, 1966, s.349).

Hartmann bu kayıtlı olmanın, ahlaki değer ahlaki değer sadece esas alınan bir iyi değeri “üzerinde” tezahür edebilmesinde de açık olduğuna işaret eder. Böylece estetik değer burada yalnızca belli ahlaki değerler “üzerinde”, bunların doğru bir şekilde hissedilip doğru bir şekilde yanıtlandığı, yani karşılık bulduğu yerde tezahür eder. Bu ilişki dramatik sınırlı değildir, aksine tüm sanatlar için geçerlidir. Nitekim eposta, romanda, lirikte aynı ilişki vardır; çünkü hepsinde en azından etik

değer, konuda estetik değerle birlikte temsil edilir. İkinci olarak bu ilişki, insanları ve insan ilişkilerini tasvir ettiği kadarıyla tasvirici sanatlara da sığar; yontu sanatının ölen gladyatörü ve resim sanatının portreyi tasvir etmesinde olduğu gibi... Üçüncü olarak, bu ilişki ruhsal yaşamın iç tabakalarını görünüşe çıkarması bakımından tasvir edici olmayan sanatlara da erişir; tabii burada söz konusu ilişki çok belirsiz olup topyekûn bir ahenge göre cereyan eder. Dördüncüsü aynı ilişki, bize yaşamda rast geldiği yönüyle insani güzelde de bulunabilir. Çünkü burada da seyirci, insanın zahirinde ortaya çıkan ahlaki eylem ve edilmeleri doğru hissetmek ve yanıtlamak ve topyekûn görünüşünde güzel ve güzel olmayı doğru değerlendirebilmek zorundadır. O halde bu anlamda ahlaki değerler, estetik değerlerin önkoşuludur (Hartmann, 1966, s.349-50).

Hartmann, varlıkbiliminde tabakaların bağımsızlaşmasında belirleyici rol kategorileridir. Bir yandan üstteki tabaka var olabilmek ya da görünüşe çıkabilmek için alttaki tabakaya bağımlı iken, bu ilişkide ortaya çıkan kategoriler üstteki tabakanın alttaki tabakadan ayrı bir tabaka olarak belirlemesini sağlar. Yukarıda belirttiğimiz gibi Hartmann varlıkbilimindeki bu ilişki aynıyla burada da geçerlidir. Estetik değerler görünüşe çıkabilmek için estetik olmayan, örneğin, ahlaki değere bağımlı iken, bu bağımlılık ilişkisinde ortaya çıkan kategori onu aynı zamanda ahlaki değerden bağımsız, ayrı bir değer yapar. Bu değer estetik değerdir. Şimdi estetik değerlerin bu varlıksal temellendirme ilişkisinde nasıl bağımsızlaştığına bakalım.

Hartmann, etik değerlerin temellendirme ilişkisiyle karşılaştırıldığında, estetik değerlerde üç tür bağımsızlığın söz konusu olduğunu söyler: Birincisi ahlaki değer, onun üzerine yükselen estetik değerde ne değer nüansı olarak ne de değer unsuru olarak yinelenir; yani ahlaki değerler görünüşe çıkan estetik değerlerin bir değer unsuru, parçası değildir. Ahlaki değerler estetik değer için değer temelini oluşturması bambaşka bir anlamdadır. Bir sahnenin dramatik değeri münferit kişilerin ahlaki değerlerinden teşekkül etmez, aksine bunlar dramatik değer için sadece önkoşuldur. Dramatik değer, kişilerin ahlaki değerlerden soyulduğu yerde vücuda gelir (Hartmann, 1966, s.350-1). Biz Hartmann adına bu temellendirmeyi olumsuz bir temellendirme olarak adlandırabiliriz. Zira estetik bir etki olan dramatik etkinin bizde gerçekleşebilmesi için drama eserinde kişilerin ahlaki değerleri çiğnemesi gerekmektedir; yani etik değersizlik durumunda bizde dramatik bir etki meydana gelebilir.

İkinci olarak, estetik değerlerin yüksekliği, temellendirici ahlaki değerlerin yüksekliğinden, keza ahlaki değersizliklerin öneminden bağımsızdır. Şairin ortaya koyduğu çok önemsiz ve bayağı kişiler arasında gayet kayda değer ve yüksek öneme sahip durumlar baş gösterebilir. Hartmann bunu, eski drama yazarlarının tam anlamıyla kavramadıklarını ileri sürer. Çünkü onlar, eserleri için yüceltilmiş bir insan seviyesine, krallara, prenslere ihtiyaç duymuşlardır. Ancak modern drama sivil bir seviyeye çekilmiştir. Artık sıradan kişiler de dramaya konu olabilmektedir. Üçüncüsü, estetik değerlerin husule gelmesi, temellendirici değerlerin gerçekleştirilmesinden tamamen bağımsızdır. Zira böyle olmasaydı ne trajedi ne de gerçek bir komedi olabilirdi. Çünkü trajedide kahramanla birlikte bizim yürekte desteklediğimiz iyi de mağlup olmakta ve kötülük kazanmaktadır. Fakat komedide ahlaken iyi olan, son derece gayretkeş olan, küçük ve önemsiz şeylerde başarısız olabilirken; bir dalkavuk başarılı olabilir. Her iki durumda estetik değer, sahnesel (szenische), trajik ve komik değer bunun üzerine yükselir. Burada estetik değer iyinin zaferine, yani iyinin olaylar sürecinde gerçekleştirilmesine bağlı değildir; aksine tamamen başka koşullara, karakterlerin ve olayların (szenen) sanatsal plastik biçimlenmesine, bütünüün inşasına ve tabakadan tabakaya görünmenin somutluğuna bağlıdır (Hartmann, 1966, s.350-1). O halde estetik değerlerin etik değerlere dayandırılmış olmasındaki bağımlılık unsurundan geriye sadece etik değer ve değersizliklerin konunun biçimlenmesinde var olması ve doğru ya da uygun değer hissetmeyle yanıtlanmış olması kalmaktadır (Hartmann, 1966, s.352).

Hartmann'ın bu sözleri drama örneğindeki düşünceleriyle koşuttur. Gerçekten de biz trajik bir etki yaratabilmek, estetik bir değer olan trajik değeri görünüşe çıkarabilmek için, eserde ahlaken çok kötü bir eylemin gerçekleşmesine izin vermemiz gerekmektedir. Baba oğlu ya da oğul babayı öldürdüğünde en yüksek kötülüklerden biri olarak sayacağımız bir eylem meydana gelir. Ancak bizdeki facia, yani trajedi duygusunun, estetik etkinin meydana gelebilmesi için bu şarttır. Bu durumda eylem ahlaken değersiz olurken, yapıt estetik olarak değerli olur. Hatta bazı durumlarda estetik etki iyinin galip gelmesiyle de meydana gelir; böylece etik değer gerçekleştirildiğinde estetik değer ortaya çıkar. Örneğin, haksız yere zindanda tutulan kahramanın zindan kurtulması ve kötülerin cezalandırılması durumunda olduğu gibi. Ancak en temelde olan etik değer ve değersizliklere karşı duyarlılık ve değer körü olmamaktır. Hakikaten böyle biri estetik değer varlıksal temelini duymadığı için, o temel üzerine yükselen estetik değeri de duyamaz,

kavrayamaz. Böylece etik değerin estetik değeri hem olumlu hem de olumsuz anlamda temellendirdiği ortaya çıkmaktadır.

Hartmann, değerler arasında varlıksal bir bağ gördüğünden etik ve estetik değerler arasındaki ilişkilerin dirimsel ve estetik değerler arasında da olduğunu belirtir. Dirimsel değerlerin temellendirici rolü en kolay, insan ya da hayvan bedenlerini tasvir ettiği ölçüde tasvirici sanatlarda görülebilir. Örneğin, insan bedenini tasvir eden bir heykel ya da resmi önümüze koyup seyrettiğimizde, bizde pek çok asli dirimsel duygular tepkiyecektir. Bu dirimsel tepkimeden dolayı Hartmann bizde belli bir özdeşleşimin (duygudaşlık-Einfühlung) hüküm süreceğini söyler (Hartmann, 1966, s.351-2). Bilindiği gibi özdeşleşim özellikle ruhbilimselci estetikte yapıtı kendimizde hissederek, yaşayarak anlama yöntemine denir. Hartmann'ın burada kastettiği yöntemsel bir şey değil, yalnızca seyir ilişkisi sonucunda bizde meydana gelebilecek mukabil tepkilerdir. Mutlu bir yüze baktığımızda mutluluk hissetmemiz, kuvvetli bir bedenın bizde kas hareketlerine yol açması gibi. Dolayısıyla Hartmann için bu özdeşleşim, seyircinin gerçekten deruni bir dolaysızlıkla hareket, çaba, esneklik, bedensel başarı ve bununla birlikte rahatlama, gevşeme, hoşluk hissetmesini ifade eder. Bu duygular yaşam duygusunun, yani dirimsel değerlerin unsurlarıdır. Aynı şey acı çekmede, yenilmede ve başarısız olmadaki değersizlik unsurlarının birlikte hissedilmesi hakkında da geçerlidir (Hartmann, 1966, s.351-2).

Kuşkusuz bizim en dirimsel hislerimizden biri de cinsel duygularımızdır (Sexualgefühl). Hartmann, sanatla ilişkisi bakımından cinsel duyguyu da bu doğrultuda değerlendirir; hatta o pek çok durumda sanatçının en güçlü ve en orijinal görmesinin asıl olarak cinsel duygu tarafından idare edildiğini savunur. Bu yüzden Hartmann cinsel duygunun tahakküm edercesine dikkatleri kendisine toplamaması koşuluyula sanatta erotik olanın dışlanmasına karşıdır. Burada dirimsel değer estetik hissetmeyi uyandırırken, estetik ve dirimsel değerler çok sıkı bir şekilde iç içe girer. Tasvir edilen bedenın ilgili dirimsel niteliklere iye olması ve seyircinin bu nitelikleri doğru tutumlu bir değer duygusuyla hissetmesi bakımından estetik değer, dirimsel değerlere bağlıdır. Ancak seyircinin, insan uzuvlarının güç ve esnekliği için bir duyarlılığı yoksa bu duyarlılığı şart koşan yontunun güzelliği ona kapanmış olur; sağlıklı cinsel hissetmeden yoksunsa bedensel güzelliğin duyarlılığı onda eksik olur. Çünkü burada dirimsel uyarıcılar önkoşuldur. Bununla birlikte Hartmann cinsel duygunun tahakküm edercesine dikkatleri kendisine topladığı yerde de sanatsal hazzın meydana gelmeyeceğini kabul eder. Çünkü erotik olan bizatihi dirimsel bir değer duygusudur ve bu duygu

tamamen hâkim olursa daha yüksek değer duygularını kovar. Fakat bu doğal dirimsel duygu olmadan da estetik değer özneye tamamen kapalı kalır. Zira bu durumda özneye yönlendirici duyuşsal uyarıcıyla beraber bedeninin daha derin yetenek ve sırlarını kavrayacak sezgisel anlayış da eksik olur (Hartmann, 1966, s.352).

Estetik değerler temellendirilme bakımından dirimsel değerlere bağımlı iken, bir yandan da o bağımlılık ilişkisini aşarak bağımsız bir değer alanı oluşturur. Hartmann, estetik değerlerin dirimsel değerlere bağımlılığıyla uyuşan üç tür bağımsızlığı olduğunu kaydeder. Buna göre dirimsel değerler, doğru ya da sağın hissedilmeden biçim güzelliği kavranamaz. Estetik değerlerin dirimsel değerler tarafından koşullanmış olması, bu noktada bir sınırlanmış olmayı ifade eder. Diğerlerinin hepsinde güzellik değeri bağımsızdır. Birincileyin, güzellik değeri içeriksel olarak bağımsızdır; yani dirimsel değer, estetik değerde tekrarlanmaz. Bu husus burada her bakımdan temel noktadır. Tenin güç değeri, onun güzellik değerinde yinelenmez. Gücün tasviri sadece bir ön şarttır. Aynı şekilde cinsel değer, güzelliğin sanatsal değer hissetmesinde dikkate alınmaz, adeta arkada bırakılır ve başka bir değer olarak hissedilir. İkincileyin değer yüksekliğinin bağımsızlığı burada hemen hemen kesindir; yani sanatsal değer, tasvir edilen konuya değil, tasvire bağlıdır. Özellikle resim sanatı burada tamamen özgür devinir. Resimsel değerler, konunun kendisinden ziyade daha çok ışık ve renk oyununda hareket eder ve bu, dirimsel açıdan düşük değerliyi rengârenkliğinin ve görme sevincinin pırıltısına yükseltir. Fakat burada doğru bir bakış önkoşuldur. Üçüncüleyin, dirimsel değerlerin “gerçekleştirilmesi” de güzellik değerinden bağımsızdır. Bunun için sadece resimdeki çarpmıha germe ya da şehit sahnelerine işaret etmek yeterlidir. Çünkü “konu olarak” bunların hepsi yüksek dirimsel değerliliğinin yenilgisini göstermektedir. Resimdeki trajik olanda da durum benzerdir (Hartmann, 1966, s.353).

Hartmann'ın burada gösterdiği temellendirme ve bağımsızlık ilişkisi yukarıda etik ve estetik değer arasında ilişki tarzının aynısıdır. Bu ise daha temelde onun varlıkbilimindeki hiyerarşinin yükseliş ve var olma tarzının estetik alana uygulanmasıdır. Yukarıdaki sayfalarda ayrıntılı olarak ele aldığımız bu konuyu burada tekrarlamıyoruz.

Şimdi Hartmann'ın estetik değerleri niçin ideal değerlerden saymadığı meselesine dönecek olursak; bunun gerekçesini bizatihi onun tanımında bulabiliriz. Hartmann'ın estetik değeri ideal değerden saymamasının en büyük nedeni etik değerinin aksine estetik değeri temelde duyuşsal bir görünüş değeri, duyu algısının bir niteliği saymasıdır. Oysa

etik değer bir görünüş değeri ya da duyu algısının bir niteliği değildir. Estetik değer Hartmann'da ideal değerlerle girdiği varlıkbilimsel ilişkide bir görünüş değeri olarak belirlenir. Dolayısıyla Hartmann'ın estetik değeri ideal değerler arasında saymamasının nedeninin estetik değer varlıkbilimsel görünüş ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, burada en temelde metafizikten, Platon ya da Hegelci bir açıklama yapmadan kaçınma kaygısı yattığı da gözlerden kaçmamaktadır.

Ancak Hartmann'ın yaptığı tanım başka bir sorunu, estetik yargıların statüsü meselesini gündeme getirir. Sırf duyuşsal temelli bir güzellik anlayışı ister istemez göreceliğin cenderesine düşecektir. Oysa Hartmann estetik değerlerin göreceliğine de karşı çıkmaktadır. O, estetik değerlerin bizatihi göreliliği olmadığını, aksine bizdeki değer duygusunun bazı zamanlarda onu kavrayacak açıklıkta olmadığını, bu nedenle de hem etik hem de estetik değerlerin bizatihi tarihsel göreliliğe sahipmiş gibi anlaşıldığını ileri sürer. Ona göre eğitim, araştırma vs. her tür gerekli tinsel donanım sağlandıktan sonra söz konusu değerlere kapalı olan bizdeki değer duygusunu onlar için yeniden açık duruma getirebilmemiz mümkündür. Ancak bu konuda bir sınırlama koymakta ve bunun değerlerin kendi zamanına sıkıca bağlı olmadığı ve yaşayan sonraki bir tin için de geçerli olması halinde mümkün olacağını söylemektedir. Hartmann sonuçta estetik yargılarımızın Kantçı anlamda bir genel-geçerlilik iddiasına sahip olduğunu savunur (Hartmann, 1966, s.362).

Kısaca o, estetik yargıların çeşitliliğini estetik değerlerin göreliliğiyle değil, bizdeki değer duygusunun söz konusu değerler için kapalı oluşuyla açıklar. Hartmann'ın bu açıklaması, estetik değerlerin (ideal olmayan) varlıksal konumu ile (gene-geçer) yargısal statüsü arasındaki çelişkiyi önemli ölçüde azaltsa da tam anlamıyla giderdiği söylenemez. Zira Hartmann kendi açıklamasına da "değerlerin kendi zamanına sıkıca bağlı olmaması ve yaşayan sonraki bir tin için de geçerli olması" gibi estetik değerlerin göreceliğini çağrıştıran bir şerh koymaktadır.

Hartmann'ın estetik değeri ideal değerlerden saymaması onun değer teorisinde sıkıntılı bir durum oluşturmaktadır. Burada metafizikten kaçınma kaygısının olduğu seziliyor. Ancak önceden bir form ya da ide kabul etmeden görünüşün nasıl ve neye göre olduğu açıklamasız kalmaktadır. Böyle bir şeyi kabul etmek ne zorunlu olarak metafizikselliği içerir ne de güzelliği diğer değer türleriyle özdeşleştirir. Diğer bir husus, Hartmann estetik değeri diğer değer türlerine verilen duyuşsal tepkide temellendirmektedir. Sırf duyuşsallıkla ırılanan estetik değer tamamen duyuşsal olana ilişkin bir değer olan dirimsel değerden

nasıl ayrıştığını temellendirmek başlı başına bir problem gibi durmaktadır.

Hartmann'ın güzelliği ya da estetik değeri ideal değerlerden ya da varlıklardan saymaması paradoksaldır. Oysa güzellik dediğimiz şey real bir şey değildir; bu bağlamda o, ideal değerlerden sayılmalıdır. Güzellik zihnin içeriği düzenleme ya da ona form verme yetisine, duygusal-duygusal ve düşünsel olarak verdiğimiz tepkide ortaya çıkar. Zihnin biçim verme yetisi olmadan estetik değer diğer değer sınıflarından ayrışması olanaklı gözükmemektedir.

### Estetik Değerin Tasnif ve Türleri

Hartmann, estetik değeri üç şekilde tasnif eder: Nesneye göre sınıflandırma, sanatlara ve sanat dallarına göre sınıflandırma ve değer duygusuna göre sınıflandırma. Birinci tür sınıflandırmanın altında doğal güzel (bir yerin güzelliği gibi) ve insani güzel (bir yüzün güzelliği gibi) yer alır. Burada değer türleri, “göl kesiti”, “manzara”, “portre” gibi nesnenin türlerine -burada konunun türlerine- kıyas edilerek ayrılır (Hartmann, 1966, s.323).

Sanatlara ve sanatların dallarına göre yapılan ikinci tür sınıflandırmada ise doğal ve insani güzel dışarıda bırakılır. Bu sınıflandırma temelini sanat eserinin kendisine göre yaratıldığı sanat biçimiyle, o sanat eserindeki sanatsal değer özel türü arasındaki farktan alır. Zira özel sanat biçimleri, içerisinde güzelin, yani sanatsal değer şekillendiği denemiş form tiplerinden başka bir şey değildir. Örneğin müzikte minuetto, aya, sarabande vs. sanat biçiminin özelliği ile hususi sanatsal değer türü farklı şeylerdir (Hartmann, 1966, s.323). Hartmann'ın buraya kadar yaptığı ayırım, sanatın konu aldığı nesnesiyle, sanatın kendi özgül formunu, yani onu bir aya ya da sarabande yapan formunu o formda ortaya çıkan sanatsal değerlere kıyasla yaptığı bir ayırımdır.

Üçüncü tür sınıflandırmaya geçmeden önce Hartmann'ın dikkatimizi çektiği bir sınıflandırma ya da ayırma daha değinmek istiyoruz. Bu sınıflandırma, sanatlarda hâkim olmuş üslup dediğimiz tarihsel-empirik ana yönelimlere göre yapılır. Ancak burada sadece yeterince geniş form tipinden olan üsluplar, ayrıca her şeyden önce pek çok sanatı kapsayan ve onların içerisinde aynı türden sayılan ve sanat tarihinden bilinen üsluplar kastedilmektedir. Bu yüzden bu sınıflandırma tarihsel-empirik bir ıra taşır ve tabiatıyla tarihsel, kültürel görüngülerle de bağlantılıdır (Hartmann, 1966, s.324).



Üçüncü tür tasnif ise, değer duygusuna göre yapılan ve bu yüzden Hartmann'ın estetik değerler sorununa en uygun bulduğu sınıflandırmadır. Bu sınıflandırma, nesnedeki tüm dış dayanaklardan feragat eder ve sadece uygun (adaequat) seyreden (betrachtend) bilincin verdiği değer yanıtına dayanır, onu takip eder (Hartmann, 1966, s.323). Almandaki *Betrachten* kelimesi seyretmek anlamına geldiği gibi, düşünmek, tefekkür etmek anlamına da gelir; zaten Hartmann her iki anlamı içerecek şekilde kullanmaktadır ve bu sınıflandırmanın estetik nesneyle uygun bir seyir ilişkisi içerisinde olan bilincin o nesneye verdiği değer yanıtına dayandığını kastetmektedir. *Adaequat* kelimesi bilincin, nesneyle, ona tam karşılık gelecek şekilde ve uygun bir değer yanıtıyla seyir ilişkisi içinde olmasını ifade eder.

Bu sınıflandırma ayrıca pratik olarak etikten tanıdığımız ve orada çok somut sonuçlara götüren değer analizi yöntemini izler. Onun prensibi, canlı tepkiyen değer duygusuna kendi özel niteliksel nüanslarını kazandırmak ve bunları aynı şekilde farklılaşmış değer nüanslarının doğrudan doğruya kanıtı (zeugnis) olarak geçerli kılmaktır. Hartmann, bu işlemin yerinde olduğu hususunda esas itibarıyla herhangi bir ihtilafın bulunmadığını savunur. Zira değer duygusu olarak estetik değer ve değersizlik ile ilgili başka bilgi kaynaklarına sahip değiliz. Bu sonuncusuna keyif, beğeni, tasvip veya haz densen bir şey değişmez (Hartmann, 1966, s.323-4). Hartmann'ın değer probleminde merkeze aldığı ve estetiğin temel sorunu olarak gördüğü değer sınıflandırması gayet görüngübilimsel bir sınıflandırma olan son sınıflandırmadır. Bu sınıflandırmayı o, Husserlci bilinç edimi (act) ve kastı (meaning) analiziyle Scheler'in değerlerin bize duyguyla verildiği tezine dayanarak yapmaktadır.

Önümüzde geniş bir estetik değerler yelpazesi yer almaktadır. Hartmann bu çeşitlilikten kaynaklanan, değerlerle dil arasında bir uyumsuzluktan, bir tekabüliyet sorunundan bahseder. Bu uyumsuzluğun kaynağı estetik değerler tarafından taşınan kullanımındaki isimlerin çoğu için dilin yeterli olamayışıdır. Burada kullanılmayacak olan bazı tabirler, kısmen günlük konuşma dili bunları aşındırdığı, kısmen de değer nüansı kavramı başlangıçtan beri müphem ve istikrarsız kullanıldığı için biraz belirsiz ve karışıktır (Hartmann, 1966, s.324). Kısaca, dilin kendisi estetik değerlerin analizi meselesinde fazladan bir sorun olarak durmaktadır.

Bilindiği gibi belli başlı değer türleri vardır. Hartmann *Aesthetik*'inde eskiden beri bilinen, yüce (das Erhabene), zarif (das Anmutige), cezbedici (das Reizende), hoş (das Gefaellige), komik, mizahi (das Humoristische), trajik, tuhaf (Grotestk), düşsel (fantastik),

girift (das Kapriziöse) gibi değerleri güzelin belli başlı değer türleri olarak sınıflandırır (Hartmann, 1966, s.324-5). Ancak o, bunlara “lirik” olanın, “romantik” olanın, “klasik” olanın vs. da katılabileceğini söylerken, tüm bu değer türleri için bir soru yöneltir: Peki, bunlardan hangileri değer duygularından alınmış türlerdir? Kuşkusuz bu soru estetik değeri değer duygusuyla temellendiren bir filozof için hayati önemde bir sorudur. Ancak Hartmann bu soruya pek iç açıcı bir yanıtı vermez. Zira burada değer duygusundan alınan değerlerle, sanat biçimlerinin karıştırılmış olduğu kanısındadır (Hartmann, 1966, s.325). Hartmann bunlardan komik, trajik, gönül açıcı (Idyllische) ve mizahi olan gibi türlerin özel sanat biçimlerinden, özellikle de edebiyat sanatının biçimlerinden ödünç alındığını, daha özel edebi formların da tuhaf (grotestk), fantastik vs. olanlara dayandığını belirtir. Bunlar arasında, sadece yüce, zarif (das Anmutige), cezbedici (das Reizende) ve hoşun (das Gefaellige) saf değer duygusundan alınan türler olduğunu savunur. Bununla birlikte yüce dışında son üç türün birbiri içine geçmesinden, dolayısıyla belirsiz ve karanlık olmasında ötürü, onları belirgin şekilde birbirlerine karşı sınırlandırmanın kesinlikle mümkün olmayacağını belirtir. Aslında Hartmann, bu sözlerinde pek de haksız sayılmaz. Çünkü zarif olan aynı zamanda çekicidir, çekici olan aynı zamanda hoştur. Bu türleri sınırları belirgin bir şekilde ayırmaya, temellendirmeye kalkmak olanaklı gözüküyor.

Hartmann, bahsedilen türlerden çoğuyla -estetik değer nüanslarını hesaba katmazsak- yaşamda karşılaştığımızı belirtir. Trajik ve komik bunun için iyi bir örnektir. O, bununla estetik bir anlam arasında bağ kurmasak da sarsıcı hadiselerin bize kolayca trajik gibi, yine tesadüfen tanıdığı olduğumuz pek çok şeyin de komik gibi geldiğini söyler. Ancak Hartmann, bunların her ikisinin de daha ziyade ahlaki bir fikir ifade ettiğini, dolayısıyla estetik değerlerin tesir sahasından hayli uzak olduğunu savunur (Hartmann, 1966, s.326). Benzeri husus gönül açıcı ve dokunaklıda, hatta cezbedici ve hoş olanda da söz konusudur; zira estetik cazibeden tamamen farklı türde olan “cazibeler” de vardır; bu cazibeler, estetik cazibeyle akraba veya ondan çok keskin sınırlar ile ayrılmamış olabilir. Yine hayatta pek çok şey, zevkine eremesek de bize gönül açıcı gibi gelir. Pek çok şey en hafif estetik değer nüansı olmadan dokunaklı olabilir. Başka insanlara dokunaklı etki yapan, bize komik etki yapabilir. Hartmann gene de tüm bunların, bu değer türlerinin ele alınıp analiz edilmesine engel olmayacağına inanır. Bunun için bir yandan yüce, diğer yandan komik ve mizahi olan analiz edilmeye çalışılmalıdır (Hartmann, 1966, s.326). Fakat o, her zaman bu tür analizlerden büyük şeyler

beklenmemesi gerektiğini de ekler. “Buna rağmen bugün estetik bu mütevazı, iddiasız yolu izlemek zorundadır. Nesne ve onun tabakalaşması, biçimlenme ilişkileri hakkındaki araştırmalar bunu sarahaten göstermiştir.” (Hartmann, 1966, s.326-7).

Öte yandan bizde ezilme, algımızda bir dağılma, hatta bir ürperti meydana getiren yüce söz konusu değerlerle bir zıtlık içerisinde. Fakat Hartmann için bu zıtlık estetik değer meselesinde bir netleşme nedeni olmaktan çok, aksine bir belirsizleşme nedenidir: “Bu zıtlıktan hareket edildiğinde, bunun dokunaklıda, gönül açıcıda, komikte ve mizahide (humor) de devam ettiği görülecektir; devam etmesi elbette ki tek doğrultulu değildir, fakat yüceyle çelişki burada pek çok paralelde alt türe bölünmekte, dallara ayrılmaktadır. Yücenin ortak bir çelişki olarak onlarda kayda değer bir ağırlık kazanması, bu alt türlerin ağırlıklarını ve bağımsızlıklarını kaybetmesine sebep olmuştur.”(Hartmann, 1966, s.325). Hartmann, bahsedilen değer türlerinden “trajik”in yüceye yaklaştığını ve belirli bir çerçevede hemen hemen onun türü olarak geçerli olabileceğinin fark edilmesini gerektiğini belirtir. Çünkü gerçek trajik etkiye, yücenin belirli bir payı olmaksızın erişilemez. Bu yüzden trajik olanda tek bir sanat şekli söz konusu değildir, bilakis tragedyaadan başka sanatlarda da ortaya çıkan bir değer türü bahis mevzuudur (Hartmann, 1966, s.326).

Ancak yaptığı bu analiz Hartmann’ı estetik değerlerin analizi meselesinde karamsar bir noktaya getirmekte ve ona estetik değerlerin açık bir tasnif ve tertibini bu şekilde de elde edilemeyeceğini söyletmektedir. Ona göre, değer türleri kaynak olarak çağrıştırmacı (ankligend) değer duygusuyla doğrulanır (bezeugen); oysa bu değer türleri ne değer duygusundan alınmış ne onun tarafından karakterize edilmiş ne de belirgin bir biçimde birbirinden farklılaşmıştır. Bu nedenle Hartmann, estetik değerlerin alanına gerçekten nüfuz etmek için sağlam bir dayanağın bu yolla elde edilemeyeceğini iddia eder (Hartmann, 1966, s.326). Çünkü etiketteki gibi “iyi olma”ın (Gutsein) türlerine uygun olarak münferit genel değerlerin ortaya çıkarılamaması, tersine sayısız yüksek derecede bireyselleşmiş değerler ile uğraşılması burada bir değer analizine muhalefet etmektedir; her sanat eserinin ve hemen hemen diğer tüm güzellerin kendi hususi değerleri vardır. Gerçi bu değerlerin genel özellikleri vardır, fakat değer bu genel özelliklerin toplamında ortaya çıkmayan bambaşka bir şeydir. Bu yüzden Hartmann estetik değer analizinin olanaksız olduğunu, ancak en azından estetik değerlerin diğer değer sınıflarından mahiyet farklılıklarının verilebileceğini ve ayrıca onunla belli başlı diğer değer sınıfları arasındaki olumlu değer ilişkisine dair bazı mahiyet yasalarının gösterilebileceğini savunur (Hartmann,

1966, s.321). Hartmann'ın değerler yasasından kastettiği şey de yukarıda ayrıntılı olarak ele aldığımız estetik değerlerin diğer değer türleriyle olan varlıksal ilişkileridir.

### Sonuç

Hartmann, estetik değeri diğer değer türlerinin varlıkbilimsel ilişkisinde ortaya çıkan bir görünüş değeri olarak görmekte ve onu varlıkbilimsel olarak temellendirmektedir. Ancak estetik değer türleri arasındaki sınır çizgilerinin çok açık olmamasından ve dilin ortaya çıkan pek çok münferit değer için hususi kelimeleri olmamasından, varolan kelimelerin de onları ifade etmede yetersiz olmasından ötürü estetik değerlerin tam bir analizinin olanaksız olduğunu savunmaktadır. Yukarıda söylediğimiz gibi, Hartmann'ın estetik değeri ideal değerlerden saymaması onun değer teorisinde sorunlu bir yan oluşturmaktadır. Burada özellikle metafizikten kaçınma kaygısının olduğu seziliyor. Ancak önceden bir form ya da ide kabul etmeden görünüşün nasıl ve neye göre olduğu açıklamaz kalmaktadır. Böyle bir şeyi kabul etmek ne zorunlu olarak metafizikseliği içerir ne de güzelliği diğer değer türleriyle özdeşleştirir. Diğer bir husus, Hartmann estetik değeri diğer değer türlerine verilen duyuşsal tepkide temellendirmektedir. Sırf duyuşallıkla ıralanan estetik değerlerin tamamen duyuşsal olana ilişkin bir değer olan dirimsel değerden nasıl ayrıştığını temellendirmek başlı başına bir problem gibi durmaktadır.

Hartmann'ın güzelliği ya da estetik değeri ideal değerlerden ya da varlıklardan saymaması paradoksaldır. Oysa güzellik dediğimiz şey gerçek (real) bir şey değildir; bu bağlamda o, ideal değerlerden sayılmalıdır. Güzellik zihnin içeriği düzenleme ya da ona form verme yetisine, duyuşsal-duyuşsal ve düşünsel olarak verdiğimiz tepkiyle ortaya çıkar. Zihnin biçim verme yetisi olmadan estetik değerlerin diğer değer sınıflarından ayrışması olanaklı gözükmemektedir.

Sonuç olarak, Hartmann'ın estetik değerlerin statüsü sorununu tam olarak çözdüğü söylenemese de bu değerlerin diğer değer sınıflarını bertaraf etmeden kavranması noktasında temellendirmeleri son derece önemlidir.

### Kaynakça

Hartmann, N. (1966). *Aesthetik*. Berlin: Walter De Gruyter & CO.

Hartmann, N. (1949). *Ehtik*. Berlin: Walter De Gruyter.

Hartmann, N. (2010). *Ontolojinin ışığında bilgi* (H. Tepe, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kenyon, R. E. (1985). *An Annotated translation of introduction and part I of Nicolai Hartmann's Aesthetik with and introduction by the translator*. A Dissertation submitted to the Graduate School in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy, Northwestern University, Evanston.

# OSMANLIDAN CUMHURİYETE MERKEZİLEŞME POLİTİKALARININ AŞİRET SİSTEMİNE ETKİLERİ

---

Sıtkı KARADENİZ

---

Araş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

## Özet

Osmanlının son döneminde Arazi Kanunnamesi ve Tanzimat ile başlayan ve Cumhuriyet döneminde de devam eden modernleşme/merkezileşme politikaları, birçok alanda olduğu gibi, özellikle ülkenin güney doğu coğrafyasındaki aşiretlerin yapısında da çok önemli değişimlere yol açmıştır. Bu süreçte, aşiretlerin yüzyıllardır sürdürdükleri yapıları ve hayat tarzları, bu politikalar gibi dış etkenler ve bu etkenlerin tetiklediği iç etkenler sonucunda değişmiştir. Ancak gelenekler, örfler, inançlarla yoğrulmuş olan bu yapının, kendini yeni şartlara da uyarlayarak devam ettirdiği görülmektedir. Bu yazı, bu geçişin kısa bir değerlendirmesini üzerine vazife edinmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Aşiret, Modernleşme/Merkezileşme, Arazi Kanunnamesi/Toprak Reformu.

## Abstract

**The Impact of Centralization Politics on the Tribal System from the Ottoman to Republic**

The modernity/centralization politics which started in the late Ottoman period with the Land code and Tanzimat and then continued in the Republican period, as had influence in many areas, particularly had resulted in very important changes in the structure of tribes in the south eastern geography of the country. In this process, centuries-long tribal structures and life styles were changed by outsider factors, the internal reasons that triggered by these factors and with these politics. However, these tribal structures that were shaped by traditions, customs, beliefs; adapted these new conditions and continued. This paper aims to shortly analyze this shift and transformation.

**Keywords:** Tribe, Modernity/Centralization, Land Code/ Land Reform

### Kurte

### Nırxandineke Kurt Derheqê Bandora Polîtîkayên Merkezîkirinê Lı Ser Sîstema Eşîran Dı Dawiya Osmanîyan Û Destpêka Cumhûriyetê De

Polîtîkayên merkezîkirinê/modernîzekirinê yên ku di dawiya Osmanîyan de bi derxistina kanûnnameya araziyan û bi îlankirina Tenzîmantê destpêkirin û di serdema Cumhûriyetê de jî dewam kirin, çawa ku di gelek waran de bandor kiriye di sîstema eşîran de jî guherînên girîng pêk aniye. Di vê pêvajoyê de tê dîtin ku bi tesîra faktorê derveyî yên wekî me behs kirî û yên hundurîn ku ew jî bi yên derveyî ve girêdayî ne, sîstema eşîran û terzê jiyana wan hatiye guherandin, lê her weha ev sîstema ku bi eded, urf û bawerîyan hatiye stîrihandin xwe li gor şertê nû qulibandîye û hebûna xwe berdewam kiriye. Di vê nivîsê de dê li ser vê pêvajoyê bê rawestan.

**Peyvên Sereke:** Nûjenîbûn/Merkezîbûn, Qanunnameya Araziyan/Reforma Erdan.

بحث مختصری پیرامون تأثیر سیاست های  
مدرنیته/مرکزیت عثمانی تا دوره ی جمهوریت  
برای نظام های قبایل  
سدقی کارادنیز

چکیده

آغاز سیاست مدرنیته/مرکزیتی با کتاب قانون اراضی از اواخر دوره ی عثمانی و همزمان با آغاز دوره ی تنظیمات و ادامه ی آن تا دوره ی جمهوریت، در بیشتر زمینه ها به ویژه منجر به تغییر و تحول چشمگیری در قبایل موقعیت جغرافیایی جنوب شرقی شد.

در این روند، ساختار و شیوه ی قبایلی که قرن ها پیش ادامه داشته، همانند این سیاست ها در نتیجه عوامل بیرونی و تحریک عوامل داخلی دچار تغییر و تحول گشت؛ اما ساختاری که با آداب و رسوم، عرف و باورها سرشته شده بود، به حیات خود با تطبیق شرایط جدید در حال ادامه است. این مقاله بحث از گذر این دوره را بر خود وظیفه می دانست.

کلیات کلیدی: قبیله، مدرنیته، مرکزیت، اصلاحات اراضی

لمحة موجزة حول سياسة ادارة المركزية و تأثيرها على النظام القبلي منذ الفترة  
العثمانية حتى الفترة الجمهورية

المخلص

السياسات المركزية التي بدأت في السنوات الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية بعد إصدار كتاب القوانين للأراضي و الإصلاحات الإدارية خلال العهد الجمهوري أدت إلى تغييرات كما هو الحال في العديد من المجالات الأخرى، لا سيما في بنية العشائر في جنوب الشرقي لتركيا.

في هذه العملية، قد تغيرت ابنية القبيلة وأنماط الحياة راض مع الفرص القادمة، نتيجة عوامل خارجية وعوامل داخلية، ولكن التقاليد والعادات حافظت على نفسها مع الظروف الجديدة.



في هذه المقالة سنقوم بتقييم موجز لهذا التحول.

الكلمات الرئيسية: القبيلة , الحدائة , كتاب القوانين للاراضي , اصلاح الاراضي

## Giriş

Toplumumuzun geçirdiği değişim seyrinin Osmanlı'nın son dönem politikaları ve özellikle de Tanzimat ile başlatılması, sosyal bilim araştırmaları için artık bir postüla haline gelmiş bulunmaktadır. Adlandırmalar her ne şekilde yapılırsa yapılsın, bu politikaların veya sürecin göz önüne alınması, bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bunun nesnel bir karşılığı elbette ki var; çünkü gerçekten de bugün yaşamakta olduğumuz birçok sorunun ya da sürecin, bahsi geçen tarihsel durumla doğrudan veya dolaylı bir ilişkisi mutlaka kurulabilmektedir. Hatta bugünkü toplumsal, siyasal, kültürel vasatın ve özellikle de aşiretlerin geçirdiği dönüşümün, bizzat bu sürecin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Aslında, modernleşme, merkezileşme ya da batılılaşma olarak adlandırılan süreç, pratikte aynı şeye karşılık gelmektedir. Nitekim “devleti modernleştirme ♦ hedefinin belirginliği ve devleti modernleştirmenin merkezileşme anlayışıyla ilişkisi dikkate alındığında, Osmanlı modernleşmesini, idari anlamda, merkezileşme ile eş anlamlı tutmak yanlış olmayacaktır” (Özcoşar, 2009, s. 13). Bu insiyakın, Batı'dan mülhem olduğunda ise kuşku yoktur. Dolayısıyla, bu kavramların, bazen birbirinin içerisine geçmiş ve birbirleriyle bağlantılı anlamlara haiz olduğu, bazen de birbirinin yerine geçtiği görülmektedir. Burada, bu farkındalıkla beraber, merkezileşmenin modernleşmenin bir alt süreci olduğu düşüncesiyle, bazen söz konusu kavramlar birlikte kullanılabilirlerdir.

Osmanlı'da “modernleşmenin/merkezileşmenin temel amacı, tamamıyla tahta sadık yeni bir ordu ile ayanlar ve ekonomik kaynaklar üzerinde hükümetin kontrolünü sağlamaktır.” Bunun için de, gerekli ekonomik kaynağın etkin bir vergilendirme sistemi ile sağlanması zorunluluğu doğmuştur. Bu ise, modern ve etkin bir merkez-taşra yönetimini gerektirmekteydi. Fakat bu uygulamalar hayata geçirilmeye başlandığında, imparatorluğun doğusunda, “yüzyılların geleneksel yapısının bir sonucu olarak ortaya çıkan yerel güç unsurları”, yani aşiretler tarafından kendilerine yönelik bir tehdit olarak algılanmıştır (Özcoşar, 2009, s.13-14). Ancak amaçlanan ne olursa olsun, Osmanlı

modernleşmesinin, siyasi/idari, sosyal ve ekonomik olmak üzere üç önemli sonucunun olduğu söylenebilir. Siyasi/idari bakımdan, hâkimiyetin temsili, saray/padişahın bürokrasiye kaymıştır; sosyal açıdan, yeni bir aydın tipi doğmuş ve gündelik hayatın rotası batıya dönmüştür ve ekonomik açıdan da, özellikle toprak yasasının bir sonucu olarak özel mülkiyet anlayışı ve buna bağlı bir yeni toprak sahibi grubu doğmuştur. Bu sonuçlar, burada, imparatorluğun doğusundaki aşiretler açısından önem taşımaktadır.

Son olarak belirtilmesi gereken nokta, burada Arazi Kanunnamesi ve Tanzimat'a, tarihsel bir dönemi ifade edecek bir anlam yüklenmesinden ziyade, belli eğilim ve girişimlerin "sembol"leri olarak görüldükleridir. Kuşkusuz her iki düzenlemenin de bir tarihsellikleri söz konusudur, ancak aynı zamanda, bugün yaşamakta olduğumuz Cumhuriyet'in yapısal niteliklerinin de belirleyicisi olacak bir sürecin en önemli dinamiklerini oluşturmuşlardır. Bu nedenle de kavramlar, salt tarihsellikleri itibarıyla değil, günümüze kadar devam etmekte olan bir "eğilim"in ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

### **Osmanlının Toprak Politikasında Değişim ve Aşiret Yapısına Etkileri**

Tarihsel bir sıralamaya girmeksizin, öncelikle, toprak sisteminin ve bu sisteme getirilen düzenlemelerin, geleneksel aşiret yapısında meydana getirdiği değişime dikkat çekilmelidir. Osmanlının geleneksel toprak rejimi, teoride (evkaf vb. hariç) bütün toprağın devletin mülkiyetinde olduğu ve yalnızca tasarruf hakkının, devlet tarafından belli "hizmetler" karşılığında "sipahilere" verilmesine dayanmaktaydı. "Tımar"<sup>1</sup> da denilen bu rejimin merkezinde, asker temini ve vergi vardı. Bu esasa göre, "sipahi", gördüğü hizmete (özellikle de askeri hizmete) karşılık kendisine verilen "tımar" üzerinde yaşayan köylülerden, kanunca belirlenen miktarda gelir elde ediyor; kendisi de bunun karşılığında, kendine bağlı toprakların işletilmesini sağlamak, buradan elde edilen ürünlerden hazineye vergi aktarmak ve belli bir sayıda atlıyı (cebeli)

<sup>1</sup>Beşikçi (1992b: 83), bu sistemin dışında bırakılan ve tamamen feodal nitelikte bulunan hükümetler bulunduğunu; Osmanlı devletinin, bu hükümetlerdeki toprağa ve reyaya (aşiret üyelerine) karışmadığını; bunların, hükümetlerin mülkü ve tebaası olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Ancak buna rağmen yine de Osmanlı arazi rejiminin, Batı-Ortaçağdaki arazi rejimine benzemediğini; ancak devletin kudreti zayıflayıp, merkezi otorite parçalanıp mahalli kademelerde toplandığı zaman feodaliteye benzer bir müessesenin ortaya çıktığını söylemenin daha doğru olduğunu ifade etmektedir (Beşikçi, 1992a: 147. 3. dipnot).

kendisiyle birlikte her an sefere çıkacak şekilde silahlandırmak ve beslemek durumundaydı (Bruinessen, 2003, s. 229). Ancak bu teorik zeminin, imparatorluğun zayıflamaya başladığı on altıncı yüzyıl sonralarında kayganlaştığı ve işlemez hale geldiği görülmektedir (Lewis, 2009, s.127; Koçi Bey, 1985).

Osmanlı Devleti açısından toprak mülkiyetinin kendi elinde olması, devletin siyasi iktidarının bir ifadesi olması hasebiyle önemliydi (İslamoğlu, 2010, s. 93). Osmanlı Devleti'nin ekonomisiyle olan ilişkisi, devletin bir kontrol konumuna sahip olmasından çok, mülkiyetin, iktidarın merkezi olduğu yolundaki gizli olguya dayanıyordu. Çünkü Osmanlı toplumunda iktidar, zenginlikten daha değerli bir "meta"ydı ve iktidar "ticareti", Osmanlı sisteminin ayırt edici bir özelliğiydi (Mardin, 2002, s.210). Bu nedenle, toprak yasası, salt bir ekonomik tedbir olarak düşünülemez. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yapısal değişikliklerin de, ekonomik ve siyasal/sosyal örgütlenmeye temel teşkil eden bu toprak sisteminin yavaş yavaş bozulmasının bir sonucu olduğu söylenebilir (Karpat, 1998, s. 104). Bu dönemde, imparatorluk topraklarının çoğu fiili olarak özel mülk durumundaydı, yerel aristokrasie/aşiret reislerine ve aslında atanmış görevliler olan mültezimlere aitti. Bunun dışında, mültezimlik işinin açık artırma yoluyla satılması, köylülerin aşırı derecede sömürülmesine yol açıyor, bu yüzden köylüler kaçıp gidiyor, pek çok tarım arazisi terk edilmiş durumda kalıyordu. Fredrik Barth, Caf aşiretine yönelik gözlemlerinde, mülkiyet haklarının karışıklığı ve belirsizliğinden söz eder. Ona göre, "mülkiyet hakları hiçbir zaman haritalanıp saptanmamış; modern kanunlar, Osmanlı toprak nizamnameleri, aşirete dayalı siyasal örgütlenme ve fiili iktidar gibi değişik bağlamlardan birbiriyle çelişen yorumlar ve iddialar yükselmektedir" (Barth, 2001, s.24). Bu da toprak üzerinden sonu gelmez tartışma ve çatışmaların doğmasına yol açmaktadır.

İşte Osmanlı reformcuları, Avrupa'dan da esinlenerek, hem aşiret yapılarını kırma arzusu ve hem de bozulan bu toprak düzenini normalleştirmek ve istismarları önlemek amacıyla, 1858'de Arazi Kanunnamesi'ni çıkardılar. Ancak yasa, uygulamada amaçlanan normalleşmeyi sağlamanın çok uzağına düşmüştür. Uygulamadan kısa bir süre sonra, kabaca iki eğilim baş göstermiştir: Birincisi, tasarruf hakkı çok geçmeden tam mülkiyete dönüşüyordu. Kanunname, tasarruf hakkının veraset yoluyla geçmesine, hediye edilmesine ya da para karşılığı satılabilmesine, tapu dairesinden izin alınması kaydıyla izin veriyordu. Ancak tasarruf hakkına sahip olanlar, bu konudaki her türlü kısıtlamayı görmezden geliyor, toprağı kendi özgür mülkleri sayıyorlardı.

İkincisi, Kanunname aslında toprağı işleyenlerin onun tasarruf hakkına da sahip olmayı amaçladığı ve yolsuzlukları önleyici paragraflar içerdiği halde, uygulamada sadece küçük bir seçkinler tabakasına yarar sağlıyordu. Bu da sıradan köylünün korkularını artırıyor, kendilerini sadece vergi ve asker toplarken hatırlayan bir yönetim algısının oluşmasına ve yönetime olan güvenlerinin zayıflamasına yol açıyordu (Bruinessen, 2003, s. 280-281; Lewis, 2009, s.605-608).

Sonuç olarak; arazi kanunnamesi, devletin toprak üzerindeki hakkının tekrar kuvvetlendirilmesi niyeti ve bir devlet mülkiyeti rejimi kurulması amacıyla başlamış ancak özel toprak mülkiyeti alanının genişletilmesi ile sona ermiştir (Karpat, 1998, s. 125). Çünkü tapu memurlarıyla nasıl ilişki kurmak gerektiğini bilen ve çoğunluğunu ağalar, şeyhler ve kentlerdeki eşraf ve merkezden atanmış yüksek dereceli memurlardan oluşan kişiler, çok geniş toprak parçalarını kendi adlarına kaydettirebiliyorlarken, toprağı asıl işleyenler ise, neler olup bittiğini ancak iş işten geçtikten sonra fark ediyorlardı (Bruinessen, 2003, s.282). Bu, aynı zamanda, aşiret reislerinin umumi toprakları kendi adlarına kaydetmelerine müsaade edilmesi suretiyle, yeni bir toprak sahibi grubunun ortaya çıkışını da sağlamış oldu (Karpat, 1998, s.129; Lewis, 2009, s. 607). *Tımar*ların kaldırılmasının kuramsal olarak, devletin toprak mülkiyetini güçlendirdiği ve bürokrasiye güçlü bir iktidar aracı sağladığı vurgulansa da (Karpat: 2006, s. 27), pratikte öngörülmeven sonuçlar doğurduğu da aşikârdır.

Cumhuriyet döneminde de benzer toprak yasaları çıkarıldığı, ancak en kapsamlısının 1945 yılında çıkarılan yasa olduğu görülmektedir. Bu yasanın amacı, ilk maddesinde de belirtildiği gibi, toprağı olmayan veya toprağı kendisine yeterli gelmeyen çiftçilere toprak ve araç tahsis etmek, ülke topraklarının devamlı biçimde işlenmesini sağlamak ve arazi mülklerinin aşırı derecede büyümelerini engellemektir (Lewis, 2009, s. 641; Kaya, 2009, s. 96). Devlet, toprak reformu kapsamında topraksız köylüye toprak dağıtırken, aynı zamanda büyük toprak sahibi toprak ağalarının gücünü de kırmaya çalışıyordu. Köylüye toprak dağıtımını, toprak ağalarının elindeki işgücünü azaltabileceğinden ve daha fazla toprak bedeli ödemek zorunda bırakabileceğinden toprak ağaları tarafından dirençle karşılanmıştır (Çamurcuoğlu, 2009, s. 161-164). Devletin toprak sahiplerine karşı tavrında önemli vurgulanması gereken bir konu da, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki büyük arazi sahiplerine karşı farklı bir politika izlemesiydi. 1925'te başlayıp 1938'e kadar süren isyanlarda başı çeken ailelerin, güçlerini, Doğu'da hüküm süren büyük

arazi sahipliği ve bağımlılık ilişkilerinden aldığından yola çıkılarak, hükümet tarafından 1927 yılında idari, askeri ve toplumsal nedenlerle 1500 kadar asi ailenin Doğu Anadolu'dan Batı illerine nakli için kanun çıkarılmıştı. Batı'da iskân edilecek olan bu ailelerin terk ettiği arazi, kendilerine iskân edilecekleri illerde yeni arazi verilmesi koşuluyla hazineye intikal edecekti. 1934 tarihli İskân Kanunu'nun, Doğu'daki büyük arazi sahiplerini tasfiye etmeye ve buradaki feodal benzeri yapı ve ilişkileri yıkmaya yönelik amaçları kâğıt üstünde kaldı (Çamurcuoğlu, 2009, s. 169-170; Kaya, 2009, s. 98). Çünkü büyük toprak sahiplerinin siyasi baskıları ve meclis içerisinde büyük muhalefetlerle karşılanan yasa, ılımlı bir toprak reformuna dönüşerek, ancak 1947'de devlet ve vakıf arazilerinin dağıtımı ile uygulanmaya başlanmış ve 1950'ye kadar ancak birkaç bin dönüm dağıtılabılmıştır (Lewis, 2009, s. 642). Demokrat Parti iktidarı dönemindeki uygulamalar neticesinde, büyük bir kısmı hazine arazisi olmak üzere 1,5 milyon dönüm toprak dağıtılmıştır.

Cumhuriyet'in yürürlüğe koyduğu toprak reformunun da amaçlandığı gibi sonuçlar doğurmadığı görülmüştür. Bir kere, 1950 yılında yeni biçimiyle kabul edilen yasa, artık büyük arazi mülklerinin devlet tarafından kolayca kamulaştırılmasını engelliyordu. Bu nedenle, aşiret yapısının hâkim olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki geleneksel toprak yapısı, olduğu gibi devam etmiş ve üstelik daha da pekişmiştir (Kaya, 2009, s. 96). Çünkü yeni yapı, aşiret reislerinin toprak ağalığına dönüşmesini tamamlamakla kalmamış, aynı zamanda, sosyal ve siyasal sermayelerini kullanarak zenginleşmelerini de sağlamıştır.

Mübeccel Kıray'a göre, "büyük toprak sahipliği"nin hâkim olduğu köylerde, sınıf kutuplaşması, toprak ağasını tarım sanayisi kapitalistine, ortakları da ücretli işçiye dönüştürmektedir.<sup>2</sup> Gerçekten de Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde kapitalistleşmekte olan köylerde, bu sürecin izlendiği yapılan gözlemlerle doğrulanmıştır. Ancak ulusal pazarın gelişmesi ve tarımın ticarileşmesi çerçevesinde oluşan bu süreç, kendiliğinden yaşanan ya da evrimsel bir çizginin oluşturduğu bir aşama olmanın ötesinde, daha çok hükümet politikalarıyla gelişmiştir. 1950'den bu yana hükümetlerin oluşturdukları tarım politikalarının da bu dönüşüme veya küçük meta üreticiliğinin sürüp gitmesine büyük katkıda bulunduğu görülmüştür (Akşit, 1999). Bunun, 1858 Arazi

<sup>2</sup> 19. yy ortalarında getirilen toprak reformu, toprağı aşiretsizleştirme sürecini başlatmış ve böylece birçok aşiret ağası, içinde oturmadığı halde tapulu geniş arazilere sahip olabilmıştır. Özellikle 1920'lerden sonra toprağın, özel mülkiyet unsuru olarak aşiret ağalarının şahısları adına tapuda düzenlenmesi birçok aşiret mensubunu topraksız çiftçi konumuna düşürmüştür" (Ateş Durç, 2009, s.69).

Kanunnamesinin akabinde yaşanandan daha etkin olarak, aşiret reislerinin konumunu güçlendirdiği söylenebilir. Çünkü öncekinde, her ne kadar toprağın “mülk gibi” kullanımına, yol bilen reisler ve seçkin tabaka nail olabiliyor idiye de, nihayetinde “mülk” devletindi ve devlet istediğinde müsadere yoluyla elinden alabiliyordu ve alıyordu da. Ancak sonuncusunda, artık demokrasiye geçilmiş ve oyların tek elde toplanmasını sağlayacak bir mekanizmanın varlığı, her siyasinin arzulayacağı bir şeydi. Bu nedenle de zaten hem büyük toprakların elden çıkması önlenmiş ve hem de dağıtılan topraklar yine büyük ölçüde sıradan köylüye ya da aşiretliye değil<sup>3</sup>, merkezi yönetimin yerel temsilcileri üzerinde etki bırakabilen reis ve ileri gelenlere gitmiştir.

Her ne kadar amaçlanan yönde olmasa da, kanunnameyle başlayan ve Cumhuriyet Döneminde toprak reformu ve benzeri politikalarla devam eden sürecin önemli sonuçları olmuştur. Bu sonuçları, konumuz açısından kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür (Bruinessen, 2003, s. 283; Lewis, 2009, s.608): 1. Aşiret ekonomisinin dayandığı dayanışmacı ve cemaatçi özellikler, yerini bireyselleşme eğilimine terk etmiştir. 2. Birçok aşiret reisinin, toprak beyi haline gelmesi, aşiret içinde ekonomik tabakalaşmanın artmasına yol açmış ve diğer aşiret üyelerinin çoğu ağanın kiracı-ortağı olmak zorunda kalmıştır. 3. Bu tabakalaşma sürecinde kentte yaşamaya başlayan toprak beyleri, yeni bir yaşam tarzını teşkil ederek yeni bir sınıf oluşturmuşlardır. 4. Kentli toprak beyleriyle köylerde kalmış aşiret ağaları arasında yeni bir işbirliği ve himaye (patronaj) ilişkisi gelişerek, bir anlamda, kendilerinin bulunmadığı “mekân”ların temsiliyet görevlerini üstlenmişlerdir. 5. Birçok durumda, toprağı asıl işleyenler, geleneksel haklarını kısmen yitirerek kiracı-ortak, hatta ücretli işçi haline gelmişlerdir.

Aşiret yapısının ya da aşiret tipi örgütlenme biçiminin, bu süreçte önemli bir değişim geçirdiği muhakkaktır. Hatta en önemli ilk değişimin, bizzat bu sürecin kendisi olduğu söylenebilir. Çünkü genellikle akraba da olan aşiretliler içerisinde, daha çok siyasal konumu açısından “eşitler arasında birinci” olarak kabul edilen reis ile aşiretin geri kalanları arasında, ekonomik ve hayat tarzı bakımından uçurumlar oluşmaya başlamış ve geleneksel cemaat ilişkilerinde geri dönülmez bir yola

<sup>3</sup> Ayrıca belli miktarlarda toprak sahibi olabilmış olanlar için de farklı bir sorun doğmuştur. Zamanla nüfusun artması ve toprağın bölünmesi, tarla rekabetini doğurarak aşiret içi, akrabalar arası çatışmalara yol açmıştır. Bu ise aşiret ideolojisinin temel dayanaklarından biri olan kan bağıının öneminin azalmasına ve aşiret içi dayanışmanın zayıflamasına yol açmıştır (Yıldırım, 2004, s. 81).

girilmiştir. Ancak bu sürecin tek başına değil, Tanzimat'ın temsil ettiği idari/siyasi yapılanmanın eşliğinde yaşandığını söylemek daha doğru olur.

### **Siyasi/İdari Merkezileşme ve Aşiret Yapısına Etkileri**

Osmanlı Devleti'nin teorik temelinde, zengin bir dini gruplar mozaiği, aşiret birlikleri, etnik unsurları ve müreffeh şehirleri yekpare bir çatı altında teşkilatlandırmaya muvaffak olan bir merkez bulunmakla birlikte (Mardin, 2002, s. 111), idare sisteminin, en azından pratikte merkezî bir yapıda olmadığı bilinmektedir. Geniş bir coğrafyaya yayılan imparatorluk sınırları içerisinde etkin bir haberleşmeden mahrum olan hükümet, bu coğrafyayı kontrol etme ve denetleme mekanizması kurmanın güçlüğünü yaşamaktaydı. Böyle bir mekanizma kurmakla, “memur ve idarecilerin, merkezî otorite ve vatandaşlarından bağımsız olmalarını sağlayacak gücü elde etmelerinin önüne geçilmek isteniyordu” (Shaw, 1998, s.50). Bu amaçla kurgulanan merkezîyetçiliğin temel hedefi, ülke içinde bağımsız güç olarak hareket etmeye başlayan ayanların ve diğer asi unsurların yarattıkları tehdide son vermek olarak görülmektedir (Karpat: 2006, s. 23). Bu dönemde, Osmanlı'nın aşiretlere yönelik uyguladığı yerleşik hayata geçirme/iskân politikası da, taşrada merkezi hâkimiyeti sağlama çabalarının bir sonucu olarak görülebilir (Özcoşar, 2009, s. 9). Bütün bu çabalar, dış baskıların da etkisiyle, Tanzimat'ı doğurmuştur.

Tanzimat, yaklaşık iki yüz yılın değişim sancısının, eğilim ve girişimlerinin uygulama aşamasını oluşturması bakımından önem arz etmektedir. Tanzimat'la birlikte, reform hareketinin, nitelik, yön, hız ve kapsam bakımından büyük bir değişiklik gösterdiği görülmektedir. Bu reform hareketinin, birçok fikri ve siyasi hareketi ortaya çıkardığı gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin temelini oluşturan kurum ve fikirlere de kaynaklık ettiği ve hatta bugünkü merkezi yapılanmamızın belediye, İl Özel İdaresi, Sayıştay ve Danıştay gibi temel kurumların, orijin itibariyle Tanzimat'a dayandığı vurgulanmaktadır (Eryılmaz, 2006, s. 12). Bu nedenle Tanzimat'ı, yalnız kendi dönemi içerisinde değerlendirmek yanlış olacaktır.

Nitekim Tanzimat'la birlikte, hükümetin faaliyet alanı, hayatın bütün alanlarını içerisine alacak şekilde genişletilmiştir. Tanzimat hakkındaki genel kanı, reformun gerekmediği alanlarda bile, toplumu, kanunlar aracılığıyla bir sisteme oturtma ve kontrolden ibaret olduğu şeklindedir. Bunu başarmak için, eski merkezleşmemiş bürokrasinin

yerine, yüksek seviyede merkezleşmiş sivil idarecilerin oluşturduğu bir kadro yerleştirilmiştir. Haberleşme ağı genişletilmiş, yollar, demiryolları ve telgraf şebekesi en uzak bölgedeki memuru bile İstanbul'un kontrolüne sokacak şekilde ilerletilmiştir. Tımar ve zeametlerin yerini, tedrici olarak maliye maaşları almış, böylece, önceden olduğundan daha fazla bir şekilde, bürokratların merkezî otoritenin kontrolü altına girmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Tanzimat sonrasında, imparatorluk genelindeki idareci memurların çoğu, merkezî hükümete atanmış ve yalnız ona karşı sorumlu duruma gelmeleri amaçlanmıştır. Eski sistemde müsaade edilen yerel özerklik, uygulanan çeşitli özerk sosyal, ekonomik ve dinî örgütler, hükümet kendilerinin birçok fonksiyonlarını devraldığı için, var olma nedenlerini yitirmişlerdir (Shaw, 1998, s. 50-51; Lewis, 2009, s. 125). Bu siyasi düzenlenmelerin en ilgi çekici yönlerinden biri de, taşra eşrafi ve aşiret reislerine karşı benimsenen ve söz konusu önderlerin mahalli nüfuzlarını, hayatın bir gerçeği, bir veri olarak onaylanan tavrın, merkezden atanan memurlarla nüfuzlarını kırmaya çalışmak olmuştur (Mardin, 2002, s. 111). 18. yüzyılın başlarından itibaren sorgulanmaya başlanan ve merkezinde padişahın sarayının bulunduğu hâkimiyet yapısının etkinliği, İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde kopuşların (örneğin Mısır) ve isyanların baş gösterdiği bir geçiş döneminin ardından, bürokrasiyi merkeze alarak yeniden kurgulanmaya çalışılmıştır (İslamoğlu, 2010, s. 83). Hükümetin, sarf ettiği çabaların uygulamada tamamen karşılık bulmadığını söylemek elbette yanlış olur. Ancak bu uygulamaların, imparatorluk coğrafyasının tümünde beklenen sonuçları doğurduğu da söylenemez.

Tanzimat ve 1858'deki Kanunname'nin oluşturduğu toplumsal vasat, özellikle belli bölgelerde, yapısal değişimlere zemin hazırlamıştır. Bu süreçte, yalnız Müslim-gayrimüslim halklar arasında değil, bizzat millet-i hâkimiyeyi oluşturan Müslüman halk arasında da sosyal tabakalaşmanın yeni modellerinin temelleri atılmıştır. Bu anlamda Tanzimat, ulema aileleri, küçük tüccarlar, toprak ağaları ve hatta kırsal kesimde yaşayan aşiret reislerinden oluşan yeni bir toplum liderleri grubunun ortaya çıkmasına yol açmış ve zamanla kendine özgü bir aydın tabakası yaratmıştır (Karpata, 2006, s. 35). Tanzimat'tan sonra her şehirde kurulan belediye meclislerinin üyeleri ise, o yörenin ileri gelenlerini oluşturan aşiret reislerinden oluşmuş ve artık bu reisler "meclis üyesi" unvanıyla kent yönetimindeki yerlerini almışlardır (Karpata, 2006, s.40). Tanzimat'la sembolize edilen ve devam eden süreçte, bu yapısal değişim, bir süreklilik kazanarak geleneksel aşiret yapısını da kalıcı bir değişime zorlamıştır.



Hem Osmanlı modernleşme ve/ya merkezileşmesinde ve hem de Cumhuriyet'e geçişle başlayan yeni modernleşme pratiklerinde, hükümetler, artık taşrayı da kendileri yönetme temayülü sergilemişlerdir. Bunu gerçekleştirmek gayesiyle geliştirilen politikalar, bütün beşeri projelerde olduğu gibi her zaman için bir müzakereye tabi tutulmuştur. Çünkü hedeflenen gelişmeler, daima verilen tepkiler sonucunda, her iki tarafın da beklentilerini aşan bir duruma dönüşebilmektedir.

Bu durum, merkezileşme politikalarında da yaşanmış ve doğrudan yönetim, pratikte çok kolay uygulanamamıştır. Hükümet değişikliğinin de etkisiyle, yavaş yavaş dolaylı yönetim biçimlerine dönüş başlamıştır. Uygulanan politikalar sonucunda, yeni reisler ortaya çıkmış, sürgüne gönderilenlerden bazıları da geri dönmüştür. Bugün reisler artık eskisi kadar güçlü değilse de, pek çok devlet görevlisi yerli nüfusu doğrudan yönetmek yerine, onlarla işbirliği yapmayı halen daha kolay bulmaktadır. Bu ise, devletin, eskiden de olduğu gibi, ağanın konumunu dolaylı şekilde desteklediği yorumlarını gündeme getirmektedir. Özellikle Cumhuriyet'le birlikte merkezî denetimin artmış olması nedeniyle, artık çok büyük ağalar mevcut değildir, ama yönetim ağının çatlakları içinde dolaylı yönetimin gayri resmi yapıları halen sürmektedir. Yönetimi temsil eden valiler, kaymakamlar, jandarma komutanları, savcı, yargıçlar ve diğer görevlilerle nasıl ilişkiye geçileceğini daha iyi bilen ağalar, etkilerini rakipleri aleyhine artırabilmektedir. Bu imkâna sahip olanların kendi adamlarına sunabildikleri olanaklar oldukça fazladır. Kamu hizmetlerinden yararlanmada kolaylık, işe yerleşme veya bürokraside yükselme, yerelde dokunulmaz kılma ya da devletle başı belaya girenin kollanması ve benzeri durumlar, çokça karşılaşılan örneklerdir. Diğer yandan devlet görevlileri, yasa ve düzeni koruyabilmenin tek yolu olarak, ağaların ve hatta bir kez daha şeyhlerin aracılığına başvurmayı tercih etmektedir (Bruinessen, 2003, s. 296). Halen yaşanan kan davaları ya da benzeri geleneksel çatışma durumlarında, bu pozisyonu kazanmış ve geleneksel olarak da reislik konumunu koruyanların çözüm noktasında daha aktif olarak rol aldıkları görülmektedir. Mesela günümüzdeki söz konusu figürlerden birinin, kendisine havale edilen herhangi bir davada, diğer tarafa itiraz hakkı dahi tanımadığı vurgulanmaktadır. Yapılacak bir itirazın ya da çözümü kabul etmemenin, kendi konumunun sorgulanması ve karizmasının bozulması veya bu şekilde algılanması ihtimaline karşı, kendisi en başından taraf olarak konumlanabilmektedir. Yine bölgedeki aşiret reislerinden biri için de, "mahkemeden daha çok dava çözdüğü" söylenmekte ve bu ünü, toplum içerisinde sık sık dillendirilmektedir.

Merkezleşme politikaları sonucunda, yönetim ağı güçlendikçe, aşiret birimlerinde küçülmeler görülmekte ve önemli politik işlevler daha alt düzeydeki reisler tarafından üstlenilmektedir. Bunun sonucunda, örgütlenme de giderek daha basit hale gelmektedir. Büyük aşiretlerde, önceleri, hiçbir gruba bağlı olmayan yönetici soyunun bulunması söz konusuydu ve kendisine bağlı muhafızlarının olması da çoğu zaman bir zorunluluk olarak görülmüştür. Oysa bu yapının, merkezleşme politikaları sonucu çözülmesi, küçük aşiretlerde temel politik birimin, kabile ve yakın akraba gruplarından oluşmasını doğurmuştur. Dolayısıyla reis de artık sıradan aşiret mensuplarının bir akrabasıdır. Böyle bir reisin devletten doğrudan ya da dolaylı destek görmesi, kendi akrabaları üzerinde bile baskıcı bir yönetim kurmasına yol açabilmektedir. Fakat böyle bir destekten yoksun kaldığında, “reis, sadece bir *primus inter pares* (eşitler arasında birinci)”. Bugün birçok reisin, geleneksel hatırlanışını hariç tutulursa, ikinci durumu yaşadığı söylenebilir (Bruinessen, 2003, s. 300). Buradan hareketle, aşirete dayalı ilişki biçiminin zayıflama eğilimi gösterdiği ve buna bağlı olarak da aşiret yapısının çözülme sürecinde olduğu algısına ulaşılabilir. Ancak bugün için bu sürecin ne kadar süreceği ve yeniden canlanıp canlanmayacağı önemli bir tartışma konusu olarak kabul edilmelidir. Çünkü Bruinessen’in de dediği gibi, “bu gibi bağılıklar, insanlara sınıf ve millet gibi daha geniş ve soyut birimlere olan bağılıktan daha doğal geliyor ve kendilerini özdeşleştirecekleri bir gruba duyulan ihtiyacı daha kolay karşılayabiliyor”. (Bruinessen, 2003, s. 461). Yaptığımız mülakatlarda da, bu tespiti doğrulayan tutum ve davranışlara çok sık rastlanmış ve kent hayatıyla gözlerini dünyaya açan gençlerin, bu duyguya daha çok eğilimli oldukları gözlenmiştir.

Osmanlıda Tanzimat ve Arazi Kanunnamesi ile başlayan ve Cumhuriyetle devam eden modernleşme/merkezleşme sürecinde, aşiret yapısının büyük ölçüde değiştiği veya kimilerine göre çözüldüğü görülmektedir. Ancak bu sosyal bünyenin, kendini bu sürecin yarıklarından sızarak mevcut sosyopolitik yapıya adapte ettiği de görülmektedir. Çünkü bu yapı, sadece idari/siyasi bir yapılanmadan ibaret değildir; aynı zamanda, içerisinden geldiği toplumsal yapının gelenekleri ve davranış biçimleriyle iç içe geçmiş bir yapıya da sahiptir. Kendini bu gelenekler üzerinden yenileyerek devam ettirdiği gibi, resmi hukuk sistemi ve makamların uzanamadığı tutunum noktalarına da yaslanmaya devam etmektedir.

## Kaynakça

Akşit, B. (1999). *Cumhuriyet döneminde Türkiye köylerindeki dönüşümler. 75 yılda Köylerden Şehirlere, Bilonço '98 Kitaplar Dizisi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Ateş Durç, S. (2009). *Türkiye'de aşiret ve siyaset ilişkisi: Metinan aşireti örneği*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Barth, F. (2001). *Kürdistan'da toplumsal örgütlenmenin ilkeleri*, (S.R. Şengül, H. Özsoy, Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.

Beşikçi, İ. (1992a). *Doğuda değişim ve yapısal sorunlar: göçebe Alikan aşireti*, Ankara: Yurt Yayınları.

Beşikçi, İ. (1992b). *Doğu Anadolu'da göçebe Kürt aşiretleri*. Ankara: Yurt Yayınları.

Bruinessen, M. V. (2003). *Ağa, şeyh, devlet*. (B. Yalkut, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çamurcuoğlu, G. (2009), "Türkiye Cumhuriyeti'nin Toprak Reformu ve Milli Burjuvazi Yaratma Çabası", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 176 C. XIII*, Sayı: 1-2, Sh. 161-178.

Eryılmaz, B. (2006). *Tanzimat ve yönetimde modernleşme*. İstanbul: İşaret Yayınları.

İslamoğlu, H. (2010). *Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve köylü*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Karpat, K. H. (1998). Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak rejimi, sosyal yapı ve çağdaşlaşma. *Ortadoğu'da Modernleşme*. (William R. Polk ve Richard L. Chambers, Ed.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Karpat, K. H. (2006). *Osmanlı'da değişim, modernleşme ve uluslaşma*. (D. Özdemir, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Kaya, A. (2009). *Türkiye'de iç göçler; bütünleşme mi geri dönüş mü?* (A. Kaya, Haz.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Koçi Bey (1985). *Koçi Bey risalesi* (Z. Danışman, Haz.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Lewis, B. (2009). *Modern Türkiye'nin doğuşu*. (B. B. Turna, Çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Mardin, Ş. (2002). *Türk modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özçoşar, İ. (2009). *Merkezleşme sürecinde bir taşra kenti: Mardin (1800-1900)*,. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.

Shaw, S. Joy (1998). 19. yy Osmanlı reformcularının bazı yönleri. *Ortaoğu'da Modernleşme*, (W.R. Polk ve R.L. Chambers, Ed.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Yıldırım, A. (2004). İki aşiret arasında kültürel rekabet ve çatışma, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

# LI DOR BEHSA PATRONAJÊ *MEM û ZÎNA* EHMEDÊ XANÎ

Ayhan TEK

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü

## Özet

### Partonaj İlişkisi Bağlamında Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn* İsimli Eseri

Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn* isimli mesnevisi, Kürt edebiyatının hikâyeli aşk mesnevilerinin ilki ve Kürtçenin en önemli klasik eserlerindedir. Ehmedê Xanî, eseri *Mem û Zîn*'i mesnevi yazma geleneği çerçevesinde yazmıştır. Ancak *Mem û Zîn*'i Türkçe ve Farsça mesnevilerden ayıran birtakım özellikleri vardır. Bunlardan belki de en önemlisi, *Mem û Zîn* ilk Kürt mesnevisi olsa da, müellifinin patronaj sisteminin farkında olması ve eserini bu sistem çerçevesinde yazmasıdır. Zaten Ehmedê Xanî *Mem û Zîn*'in ilk bölümlerinde klasik şiirin "pazarı"ndan ve sanat, şair, saray ve patronaj ilişkilerinden söz eder. Bu yazıda *Mem û Zîn*'in önemli noktaları üzerinde duracak ve patronaj sisteminin içerisinde Ehmedê Xanî'nin eserinde söyledikleriyle diğer mesnevî şairlerinin söylediklerini karşılaştıracamız.

**Anahtar Sözcükler:** Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Sebeb-i Telif, Patronaj, Mesnevi edebiyatı, Şair ve Patron.

## Abstract

**Analysis of Ehmedê Xanî's Literary Work *Mem û Zîn* in Relation to Patronage Relations.**

Ehmedê Xanî's mattawi Mem û Zîn is the first and most remarkable classical sample of narrative mattawis in Kurdish literature. Ehmedê Xanî wrote Mem û Zîn within the framework of traditional mattawi writing. Nonetheless, several features of Mem û Zîn function as its distinctive characteristics in compare to Turkish and Persian mattawis. One of these characteristics, and may be the most significant one, is although Mem û Zîn was the very first Kurdish mattawi, the poet was aware of the patronage system and wrote it within the same framework. As a matter of fact, Ehmedî Xanî in first chapters of Mem û Zîn talks about the 'market' of classical poetry and arts, and relations between poets, palace and patronage. This article will analyze significant characteristics of Mem û Zîn, and comparisons between Ehmedî Xanî's positions in his literary work within the framework of patronage with other mattawi poets will be another part of our topic.

**Keywords:** Ehmedê Xanî, Mem û Zîn, Patronage, Mattawi, Şair ve Patron.

## Kurte

### Li Dor Behsa Patronajê *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî

*Mem û Zîna* Ehmedê Xanî di edebiyata Kurdan de yekemîn mesnewiya evînî û hikayî ye ku ji gelek hêlan ve ew girîngtirîn berhema Kurdî ye. Ehmedê Xanî, li gor şertên nivîsîna mesnewiyan, berhema xwe *Mem û Zînê* dinivîse. Lê ji gelek hêlan ve taybetmendiyên ku *Mem û Zînê* ji mesnewiyên Tirkî û Farişî cudatir dikin hene. Ji wan jî belkî ya herî muhîm ew e ku, *Mem û Zîn* her çend yekemîn mesnewiya Kurdî be jî, di vê mesnewiyê de muellifê wê bi sîstema patronajê hesiyaye. Herwisa Ehmedê Xanî di beşên pêşî yê *Mem û Zînê* de qala bazar û rewaca şî'ra klasîk û têkiliyên huner û şairî û seray û patronajê dike. Em jî di vê nivîsê de dê li ser wan girîngiyên *Mem û Zînê* bisekinin û dê di vê sîstema patronajê de gotinên Ehmedê Xanî ligel gotinên şairên ditir hevber bikin.

**Peyvên Sereke:** Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Sebebê Telîf, Patronaj, mesnewî, *Şair û Patron*.

در پیرامون موضوع پشتیبانی مثنوی مم و زین احمد خانی

### چکیده

این اثر اولین مثنوی حکایت در ادبیات کردی است و مهمترین اثر زبان کردی می باشد. این اثر همانند دیگر اشعار ادبیات کلاسیک با قوانین مثنوی نوشته شده است. اما این اثر یک سری تفاوت ها با مثنویهای فارسی و ترکی دارد. مهمترین تفاوت این است که؛ نویسنده آن، سیستم **پشتیبانی** را تمییز کرده است. به همین شکل خانی در بخشهای اول اثر خویش از "بازار" شعر کلاسیک و هنر و روابط بین شاعر، قصر و **پشتیبانی** سخن میگوید. در این نوشته روی نکات مهم این اثر تکیه نموده و سخنان خانی در سیستم **پشتیبانی** را با سخنان دیگر شاعران مقایسه خواهیم کرد.

, الكلمات الرئيسية : احمد الخاني , مام و زین , سبب التأليف , الرعاية , الادب المثنوي , الشاعر و صاحب العمل

جامعة موش البارسلان قسم اللغة الكردية و ادابه

### الملخص

ديوان مام و زينلأحمد الخاني هو اول مثنوي الحب شبيه بالقصة و هو اهم عمل في الادب الكردي

كتب احمد الخاني هذا الديوان بقواعد كتابة المثنوي مثل الشعراء الكلاسيكي

لكن هناك عدد من السمات المميزة لديوان مام و زين التي تميزه من المثنويات التركية و الفارسية

و لعل اهم هذه العناصر او المميزات على الرغم من انه اول مثنوي كردي هو الرعاية في نظام دقيق

و مع ذلك يشير احمد الخاني في الاجزاء الاولى من ديوانه الى علاقة  
الشعر الكلاسيكي و علاقته مع الفن و الشاعر و القصر علاقات الرعائية  
في هذه المقالة نركز على النطاق الهامة لهذا الديوان و نقارن بين ما قاله  
الخاني و الشعراء الاخرون في نظام الرعائية

الكلمات الرئيسية: پشتيبانی م م و زين احمد خانى شاعر  
وپشتیبان ادبیات مثنوی

### Destpêk

Ehmedê Xanî (1650-1707) şair û mutesewifê Kurd yê qirna 17ê ye û di edebiyata klasîk de xwedî cihek taybet e ku bi wî, di edebiyata Kurdî de mesnewiyên Kurdî destpê kiriye. Ehmedê Xanî di çarçoveya edebiyata klasîk de wekî şairên hevdemê xwe berhem dane. Lê Ehmedê Xanî rasterast wekî Melayê Cizîrî û Feqiyê Teyran tenê li ser eşqa îlahî û mezmûnên tesewwufî nesekiniye. Wî berhema xwe ya pêşiyê *Nûbihara Biçûkan* jî bo “biçûkê Kurmancan” bi şiklê mesnewiyê nivîsiye. Ew berhem ferhengek menzûm e û Ehmedê Xanî jî bo ku xwendekar û feqiyên li medresê *Qur'anê* xilas dikin xwe li Erebiyê aşîna bikin, ev ferheng nivîsiye. Li aliyê din ve yekemîn mesnewiya evînî û tehkiyeyî *Mem û Zînê* bi uslûbek orijînal dinivîse ku di vê berheme de, nemaze jî di beşên 5 û 6ê de, gelek xalên girîng hene ku divê di nava teoriyên edebiyata klasîk de li ser wan bêne rawestan.

*Mem û Zîn* jî wekî mesnewiyên Farisî û Tirkî bi şeweyek hazir û bi klîşe û mezmûnên mewcûd hatiye nivîsîn. Lê di vê mesnewiya Kurdî de naverok û îlham û estefîkek cuda heye. Di mesnewiyên edebiyata şerqê de beşên sebebê telîfan jî bo zêdetir û baştir fêmkirina dewra şairî û mebest û niyeta şairî referansên muhîm didin lêkolîner û xwendevanan. Em jî beriya ku derbasê wan beşên *Mem û Zînê* bibin, pêşiyê divê li ser çend xalên teorîk û meseleya sebebê telîfê bisekinin da ku em bikaribin bi nêrînek berfireh Ehmedê Xanî, berhema wî *Mem û Zînê* û şî'ra wê dewrê bibînin.

### Di Mesnewiyên de Beşên Sebebê Telîfan

Şairên edebiyata klasîk dema dest bi mesnewiyekê bikin li gor usûlên dema xwe û jî ber hessasiyetên dînî û civakî, li gor hiyerarşiyekê pêşiyê jî esmanan ber bi erdî ve, jî pîroztiran ve ber bi halê xwe yê şairtiyê ve tên. Pêşiyê bi hemd û sena û munacaeta ligel Xweda, silav û



selewatên li ser rûha Pêxember û Xelîfeyên wî tînen û paşî jî şair medha siltan û beg û padîshahekê dikin. Li gor vê hiyerarşiyê şair, beriya ku dest bi hikayeta xwe bike beşek bi navê “Sebebê Telîfa Nezmê” dinivîse ku di vê beşê de gotinên xwe yê “şexsî”, dengê xwe yê “ferdî” digehine xwendevanî. Wekî me li jorî jî gotî ji bo fêmkirina edebiyata mesnewiyan beşên sebebê telîfan gelek tiştan di xwe de diveşêrin.

Nuran Tezcan di meqaleya xwe de wisa behsa girîngiya sebebê telîfan dîke:

Ji bo jinûve tehlîlkirina tarîxa edebiyatê sebebê telîf divê bi dîqet bêne xwendin. Sebebê telîf herçend ji metnê eslî yê mesnewiyan cudatir bin jî, ew parçeyek in ji edebiyata klasîk. Şair-nivîskar li gor qaîdeyên edebiyata klasîk bi uslûbek vehênî bi xwendevan dide zanîn ka wî çima û çawa ew berhem nivîsiye. Şair wan vehonandinan bi şikle “klîşe” pêşkêş dikin (Tezcan, 2010, s. 50).

Wekî mesnewiyên bi zimanên din hatine nivîsîn, di yê bi zimanê Kurdî hatine nivîsîn de jî ev klîşe û vehonandin heye. Çawa ku şairên Osmanîyan li hember şairên Farisîyan bi “heceta” nivîsîna bi zimanê xwe/Osmanî di sebebên telîfên xwe de pêşkêş kirî, şairên Kurdan jî eynî tişt bi “hecetekê” pêşkêşî xwendevanên xwe kirine.

Gava em li dor vê meselê li edebiyata Tirkî û ya Farisîyan vedigerin em dibînin ku heta sedsalên dawî, edebiyata klasîk ya Tirkî di bin tesîra edebiyata Îranî de ye. Hetta mesnewiyên pêşî yê bi zimanê Tirkî adaptasyonê mesnewiyên Farisî ne ku şairên Tirkî gelek caran tenê zimanê wan guherandine û ew kirine Tirkî û navê vê adaptasyonê jî di nav mesnewiyên Tirkî yê heta sedsala 17ê gelemperî bi şiklê “rûmiyane came giydirmek” derbas dibe (Tezcan, 2010, s.53). Yanî mesnewî û hikayet eslî xwe li ser bingehê Farisî hatiye nivîsîn û gava şairên “Rûmî”ê jî wan derbasê çand û edebiyata xwe dikin, wan bi kincên Tirkî dipêçin.

Şairên Osmanî dixwastin xwe wekî meşhûrtirîn şairên Farisîyan bibînin û ji ber wê teqlîda şairên wekî Mela Camî û Nizamî dikirin. Ew teqlîd geh bi şiklê şîweya nivîsîna mesnewiyan bû, geh bi hîlbijartina mijar û hikayetê bû û geh jî bi ya herduyan ve bû. Her dîsa divê bête gotin ku ew teqlîd hemû caran ne wekî adaptasyonê be jî mezmûn û klîşeyên helbestê ji mesnewiyên Farisî bûn.

Şairên Tirkî-ziman pêşiyê mesnewiyên Farisî yê wekî *Ferhad û Şîrîn*, *Leyla û Mecnûn* û *Wamiq û Ezra* derbasê zimanê xwe kirine, paşî

jî gava ew mesnewî gelek belav bûn êdî ketine dûv mesnewî û hikayetên nû. Hingî jî her dîsa ji edebiyata Farisî wekî *Cemşîd û Xurşîd* mesnewiyek/hikayetek nû dinivîsin ku li gor wan êdî mesnewiyên din kevin bûne û divê berhemên *nû-reste* bêne nivîsîn.

Îddiaya şairên ku digotin “em dikarin wekî Nizamî binivîsin” dewam dikir û piştî *Xusrew û Şirîna Şeyhî* (1431) Hamdullah Hamdî jî bi *Leyla û Mecnûna* (1503) xwe ve de’waya “Nizamîyê-dîger” dike:

Pes itdûm fikr k’uram ben mu’alle  
Nizâmî Hamsesi deryâsna el

Onunla mûnis olup nice günler  
Harâm itdi gözûme hâbî dünler<sup>1</sup> (Tezcan, 2010, s. 52).

Li vir Nuran Tezcan ji Hamdullah Hamdî mîna keke din tîne ku ew jî ji bo fêmkirina *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî girîng e. Lewra gotinên Ehmedê Xanî ên di sebebê telîfa *Mem û Zînê* de gelek dişibine gotinên Hamdullah Hamdî yê ku dused sal beriya Xanî jiyaye. Lê em pêşiyê gotinên Hamdullah Hamdî bibîbin:

Dakâyıktan şu resm ile eser bul  
Ki nazm içre Nizâmî-i dîger ol

Çıkar şî’r içre bir vech ile nâmı  
K’ide tahsîn sözüne Monla Câmî

Kopar bâğ-ı sühanda bir nevâyı  
K’ışitse aferîn ide Nevâyî<sup>2</sup> (Tezcan, 2010, s. 52).

<sup>1</sup> tercumeya beytên Tirkî:

Ez ê naqîs, ku min fikr kir paşî  
Xwe bigihînim deryaya Xemseya Nîzamî

Lî gel wî bibûm heval bo çend rojan  
Heram kir li çavên min xewnên şevan

<sup>2</sup> Tercume:

Ji deqatqê bi vî şiklî peyda ke eser  
Ku di nezmê de bibî Nîzamîyê dîger

Derêxe bi şeweyekê ji şî’rê navî  
Da ku pesnê gotina te ke Mela Camî

Li baxê suxenê bilind ke yek newayî  
Gava ku bihîst “aferîn” bêje Nevayî

Gava em li *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî dizivirin em dibînin ku çawa Hamdullah Hamdî bi nivîsîna mesnewiya xwe ve xwestiyê bibe xwestiyê tehsîn û aferîna Mela Camî û ya şair Newayî, herwisa Xanî jî xwestiyê bi *Mem û Zîna* xwe ve balê bikêşite ser Mela Camî û Nizamî. Lê bi şikle neyînî:

Kes nakete meyerê xwe Camî  
Ranagiritin kesek Nîzamî (Ehmedê Xanî, 2010, s. 43).

Lewra helwesta Ehmedê Xanî li hember wan herdu şairên Farisî-nivîs ne wekî ya şairên Tirk e. Li gor wî û di edebiyata ku bi zimanê wî tête nivîsîn de ew şairên ziman-xerîb -ên wekî Camî û Nizamî- ancax dikarin bibine meyer û kesek jî pûtahiyê bi wan nake. Lê ew nayê wê menayê ku bi rastî Ehmedê Xanî, Mela Camî û Nizamî bêqîmet dibîne. Xanî van gotinan di sebebê telîfa mesnewiya xwe de dibêje û di sebebê telîfan de jî “şer û pevçûnên wisa yên di navbera şairan de” formek normal e.

Herwisa li vir divê ew tesbît neyê jibîrkin ku herçend Xanî li hember Camî û Nizamî gotinên “ne-baş” bibêje jî tiştê ku şairên Osmaniyan -ên wekî li jor navê wî borî: Hamdullah Hamdî- kirî, Ehmedê Xanî jî eynî tiştê dike. Ye’nî Xanî hem navê Camî û Nizamî -neyînî jî be-bibîr tîne û şohreta wan yan di nivîsîna mesnewiyê de teslîm dike hem jî wekî şairên Tirkan, Xanî jî berevaniya zimanê xwe dike.

Gava em sebebê telîfa Xanî ya di *Mem û Zînê* de binirxînin, em dibînin girîngiya herî zêde derdikeve pêş çavan ew e ku Xanî jî wekî şairên Tirk li hember zimanên din meseleya zimanê Kurdî ji xwe re kiriye mijar û kêşeya sereke. Jixwe di edebiyata Kurdî de ji ber vê mijara *Mem û Zînê* ye ku Xanî li gor şairên din yên Kurd derdikeve pêş. Ya rastî divê li vir ev pirs bê kirin: Gelo eger beriya Ehmedê Xanî, wekî Melayê Cizîrî, Elî Herîrî, Feqiyê Teyran çendhezâr şairên Kurd rabiban û dîwanên wekî yên Melayê Cizîrî nivîsîban dê hingî cihê Ehmedê Xanî yê di edebiyata Kurdî de biguherîba?

Divê em dîsa bersiva vê pirsê li dor edebiyata mesnewiyê bidin. Lewra, eger hezaran şairên Kurd yên wekî Mela û Feqî û hetta yên ji wan jêhatîtir û mezintir rabiban her û her xezel û rubaî û qesîde nivîsîban dîsa jî gotinên li ser Ehmedê Xanî yên mewcûd dê neguherîban. Ji ber ku di edebiyata giştî ya şerqê de qesîde, xezel û rubaî di eynî kontekstê de dihêne nirxandin. Ye’nî di navbera *Şêx Sen’ana* Feqiyê Teyran û ya

Ferîduddîn Ettar û şî'rên Yunus Emre de ferqek eşkere nîne û rengk “millî/avand-garde” û xweser jî nayê dîtin. Anku çî edebiyata Kurdan çî ya Tirkan û çî jî ya Farisan ya klasîk zêde ji hev cuda nînin. Lê referansên cudabûna wan edebiyatan, hem ji aliyê şekl û naverokê ve hem jî ji aliyê sebebê telîfan ve, bi mesnewiyan ve çêbûye. Ji wan jî xala duyem yanî meseleya sebebê telîfan e ku mesnewiyekê hem di nava edebiyata zimanê xwe hem jî di nava edebiyata zimanên cînar de cudatir dike.

Mîsalen herçend zimanê wan cuda bin jî, gava em *Leyla û Mecnûna* Siwadî ligel ya Fuzulî û Nizamî hevber bikin, em dê bibînin ku mezmûn, kêşe û estetîkên wan mesnewiyan eynî ne. Ye'nî ferq di navbera wan mesnewiyan de nîne. Lê ferq û cudahiya sereke ew e ku di her cur mesnewiyên wisan de sebebê telîfek heye ku şair di vê sebebê telîfa xwe de hem cudahiya di navbera mesnewiyên pêşiya xwe û ya mesnewiya xwe de diyar dike, hem jî sebebê nivîsandina wê mesnewiyê destnîşan dike ku jixwe tiştê girîng jî evder e. Çinku em di mesnewiyan de tenê di sebebê telîfan de dikarin cudahiyekê bibînin û “dengê şair” bibîhizin. Şair bi vê sebebê telîfa xwe dikare ligel xwendevanê xwe bikeve nîqaş yan jî diyalogê. Heke em bi kurtasî bibêjin, di mesnewiyan de jîbîlî beşa sebebê telîfan beşek din nîne ku şair xwe ji derveyê daîreya klîşe bibîne û xwe bi dengê xwe îfade bike.

Beriya ku em derbasê sebebê telîfa Xanî û nîrxandina wê bibin, divê em wê jî bibêjin ku di nava mesnewiyên adetî/traditional de tîpên dildar û yarê jî di formek hevbeş de ne. Evîndar û dildara Fuzulî çawa be, ya Melayê Cizîrî jî eynî ye, ya Hafîz û Nizamî çawa be ya Nabî, Nefî û ya Feqiyê Teyran jî eynî ye. Lê gava em li Zîn û Sîtî'yê dinêrin em dibînin ku êdî ew dildar û yarên ne “mûteal” û “ferîşte” ne, belkî “bejin-‘er‘er”, “ferîşte-sifet” in lê ne milyaket in. Di vê qonaxê de belkî êdî em tîpên Zîn û Sîtî'yê ligel dildarên şair Nedîm bînin ber çavê xwe. Lewra çawa dildar û yara Nedîm li kolanên Stenbolê geşt û guzarê dike, li Sedabadê wekî serwî-xiraman digere herwisa Zîn û Sîtî jî êdî ji “esmanê eşqê” hatine xwarê û li Cizîrê û Kurdistanê xwe bi qiyafet û şiklê Kurmancî dixemilînin û geştûguzariya sersalê dikin.

Ehmedê Xanî bi *Mem û Zîna* xwe ve ji bo mesnewî û şî'ra Kurdî êdî mekanekê ‘eyan dike û êdî welatê dildar û yaran ne cihek “ruhanî” û “xeyalî” ye. Di edebiyata Tirkan de gava em vê meselê bi tebîra “mahallîleşme”yê diînine ber çavan, em dibînin heta ku ew “mahallîleşme” pêkhatî gelek mesnewiyên tercume û Farisî-wer hatine nivîsîn û çend sedsal borîne ku paşî ziman û mekanek Osmanî li mesnewiyên Tirkî hakim bûye. Lê tiştê ji bo edebiyata Kurdî gelek girîng ew e ku beriya Ehmedê Xanî kesekê mesnewî nenivîsiye û wî jî ne wekî

şairên Tirkan kiriye. Wî bi mesnewiyên xwe yên ku ewiltirîn mesnewiyên Kurdî ne -*Nûbihara Biçûkan* û *Mem û Zîn*- li hember Farisî û zimanên din hem bingeha helwestek “avand-garde”ane daneye hem jî eşq û naveroka edebiyata Kurdî ya klasîk lokalîze kiriye û rengêk “mehellî” daye şî’ra Kurdî.

### Di Konteksta Şair û Patronê de Mem û Zîn

M. Emin Bozarslan gava ku *Mem û Zîn* tercumeyê Tirkî kirî û di sala 1968ê de çapkirî, beşa pêşiya beşa sebebê telifê bi şiklê “Derdê Me/Derdimiz” bi navkiribû (Ehmedê Xanî, 1990, s. 52-53). Helbet mebesta Bozarslan jî wê, derdên milletê Kurd bû. Yanî bi niyetek milletperwerî û Kurdewariyê... Lê eger em di wê beşê û ya sebebê telifê de tenê wan tiştan bibînin û ji bo tiştên din yên muhtemel bêne dîtin em çavê xwe bigrin, hingî dê gelek meseleyên di vê çerçoveyê de ne bêne îhmalkirin. Ew çarçove jî ew e ku divê Ehmedê Xanî ligel van girîngiyên xwe û *Mem û Zînê* ve li gor tehlîl û şîroveyên ilmî û zanistî bête nixandîn.

Ahmet Hamdi Tanpınar di destpêka berhema xwe *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*’yê de li ser şîira klasîk û bingehên wê tehlîlek gelek muhîm dike û têkiliyên di navbera şair û siltan û şî’r û dildaran de bi “îstiareya serayê” diîne ziman. Li gor Tanpınarî şî’ra klasîk li ser çend esasan hatiye avakirin û ew esas jî esasên serayê ne:

[S]eray û her tiştên di serayê de ne îlham û feyza xwe jî siltan digirin û li dor wî dizivirin. Her tişt li gor nêzîkbûna siltan mu’teber û pîroz e. Çinku di serayekê de her tişt li gor îradeya siltan ye’nî bi hêza siltan ya Xwedayî musbet û rast e. Siltanê ku li rûyê erdê siya Xweda ye çawa jiyana menewî tenzîm dike herwisa jiyana rojane jî tenzîm dike. Temamê tebîet û eşya û sazî li gor hiyerarşiya temsîliyeta wî hatiye sazîkirin. Eşq, jiyana zihnî, heywanat û nebatat, nizama kozmîk, hebûn, hetta adem (lewra bi menaya mirin û axretê *seray, seraya ademî* heye) temamê mefhûman, wucûdê insanî ew hemû *seray* in. Her yekê siltanek heye. Di temamê edebiyatên Qirnê Navîn û Ronensansê û sîstemên xeyalî de ew siltanet gelek caran dişibine hev. Di nava heywanan de yê herî xwedî hêz û bi ihtîşam şêr e û di nava kulîlkan de jî ya herî mu’teber gul e. Li muqabilê wê, di edebiyatên Ewrûpî yên Qirnê Navîn û Ronensansê de darên siltenetê çawa gurgan û berû (gürgen ve meşe) bin, di edebiyata

me de jî dara çinarê muhteşemtirîn dar e. Herçend temsîla hukumdarî nebe jî temsîla şêx û murşîdî ye dara çinarê.

Herwisa eşq jî bi vî şiklî ye û yar û dildar dişibe hukumdarî. Lewra ew dildar hukumdarê/a alema dilî ye. Di vê sîstemê de roj temsîla taybetmendiyên hukumdarî/dildarê dike.

Yanî xeyalên edebiyata me yên li dor eşqê vê sîstemê derdixe pêş û kirinên yarê kirinên siltanî ne. Ew lutf û kereman ihsan dike. Lê eger bixwaze ji wan lutfan mehrûm dike, hetta cewr û cefayê dike. Di serayê de gelek kes hene ku dixwazin wisa bibine namzedê xweştivîya siltanî. Her wisa li dor dildarê jî reqîb hene. Aşiq wekî kesek ji ehlê serayê, ligel wan reqîban mucadelê dike (Tanpınar, 1997: 22-24).

Helbet Tanpınar li ser vê meselê dûrûdirêj disekine û ji bo vê sîstemê behsa *Şehnameya Firdewsî* dike û muqayeseya lehengên *Şehnameyê* û jiyana rojane dike. Lê eger em gotinên Tanpınarî li dor *Mem û Zînê* û sîstema wê ya eşqê binirxînin em dê bibînin ku eşqa Ehmedê Xanî jî li dor wê “îstiareya serayê” tete gotin. Lewra di *Mem û Zînê* de jî Zîn hukumdarê dilê Memo ye, eşqa Memo temsîla vîna Xwedayî ye ku ji ber wê Xanî wisleta Zînê û Memo wekî şeba arûsê tewsîf dike. Belê her tiştê ku li dor sîstema serayê ji bo *Mem û Zîna* Xanî jî dibe rasterast munasib be. Lê tiştê gelek muhîm heye ku ji aliyê îlham û sîstema eşqa serayî ya menewî çawa wisa ye, her wisa seraya rojane û ya li ser rûyê erdî bereqşê wê ye. Qe nebe di vê îstiareya jiyana rojane de seraya Xanî û ya şairekî Osmanî ne wekî hev e. Jixwe tam jî li vir meseleya sebebê telîfa Xanî li ber me wekî problemekê derdikeve pêş ku ew xwe û şî'ra Kurdî -belkî eşqa Kurdî jî- ji yên din cudatir dihesibîne.

Li ser wê mijara ku tê gotin, “sebebê telîfa Xanî ji sebebê telîfên mesnewiyên din cudatir e lewra ji *Mem û Zîna* xwe ji bo neteweperweriya milletê Kurd kiriye diyari” referanseke meşhûr e, lê divê li ser wê tehlîlên kûrtir bêne kirin. Lewra ji bo şairekî mesnewînivîs, neteweperweriyek wekî ya îro mumkin nîne. Belê wekî me ji mînakên li jorî jî dîtî, şairên Seraya Osmanîyan jî berevaniya zimanê Tirkî/Osmanî dikir, nemaze jî piştî sedsala 17ê, wan xwe li ber şairên Farisan rakirin û de'waya mesnewînivîsina ji edebiyata Farisan jêhatîtir kirin. Lê gelo ew rasterast tê wateya neteweperestiyek ya bi normên îro hatî teşkîlkirin?

Wekî Halil İnalçık di kitêba xwe *Şair ve Patron* de dibêje, di dewletên patrimoniyal de çanda dewlementir û çanda mutebertir ya serayê bû. Felsefeya baş, mîmariya baş, zêrîngiriyek baş, edebiyatek baş her û her lazim e nîsbet bi serayê ve ba. Çawa ku ser-zêrîngirê serayê, ser-

mîmarê serayê hebû her wisa şairên siltan û serayê jî hebûn ku bi payeya siltan ew dibûn siltan'uş-şuara. Çawa ku wekî di gelek dewletên patrimoniyal de siltan hakimê her tiştê welat e, şairê ku siltan jê re gotî “serdarê şairan”, ew jî hakimê şî'ra serkeftîtir e. Hetta Halil İnalçık wê “Patronaja Çandê” li Îranê û Asyayê wekî adetek gelek kevn û tarîxî dibîne û dibêje:

Siltanê Osmanî; bi taybetî jî ji bo ku nivîskar, şair û alimên Tirkî û Farisîzan ên li Asyaya-Navîn û Ezerbeycanê bûn bine payîtextê dewleta xwe amade bû ku gelek fedakariyan bike. Fatih Siltan Mehemed û Beyazidê II. gelek xebitîne ku şair û mutesewwifê meşhûr yê wê demê, Mela Camî ji Îranê bînine Stenbolê (İnalçık, 2003: 11).

Li gor Halil İnalçık ev “Patronaj” ne tenê têkiliyek yek-alî bû, têkiliyek du-alî bû ku ji wê hem siltanan fayde didîtin hem jî hunermend, şair û aliman:

Herwisa zana û hunermendan jî şan û şeref û refaha xwe di seraya hukumdarekî dewlemend de û di lutf û înayeta wî de didît. Patronaj, hîmaye bi vî şiklî du-alî pêkdihat; hem ji serayê re, hem jî bo zana û hunermendê serkeftî re ji bo destxistana şan û şerefê yekane rê ew bû (13).

Ye'nî li ser her tiştî hukmê hukmdarî hebû ku her tişt di siya seltenata wî de rêya jiyane didît. Bi vî şiklî ji bo şairan jî bazar û piyase û neqd û nix û qîmet her siltan û serayê kifş û eyan dikir. Ew zewq û estetîka ku serayê muteber û meqbûl didît ber-rewac bû. Estetîk û qelîte li gor zewqa siltanî dihate tesbîtkirin û ew şî'r û mesnewiya ku ji layê padişahêkî ve hatibe ecibandin êdî ew dibû “şah-eser” ku şair û edîbên dî diketine teqlîda wê berhemê. Jixwe edetê nazîrenivîsînê jî di vê çarçoveyê de girêdayê wê têkiliya patronajê bû. Dîsa eger em bi gotina Halil İnalçık bibêjin, çawa ku li welatên Ewrûpayê yên dewra Ronensê diketine pey hunera ustadên Îtalî, şairên Osmanî yên wê çaxê jî diketine pey îlham û teqlîda Hafiz, Se'dî, Haqanî, Nizamî, Newayî û Mela Camî (20).

Şairên ku ji serayê yan jî ji meqamê patronajê îltifat didîtin, herwisa ne tenê caîze, diraw û zêr û zîv distandin. Herwisa siltanî mohra xwe li ser mesnewî yan jî qesîdaya wî şairî dida ku ew şair û berhema wî êdî diketine bazarê, hem jî ligel destxistana şohretê ew û berhema wî meqbûl û muteber dibûn. Wekî ku Xanî dibêje, qedr û neqdê wê dihate zanîn:

Rabit ji me jî *cîhanpenahek*  
Peyda bibitin me *padişahek*

*Şîrê hunera me bête danîn*  
*Qedrê qelema me bête zanîn*

Derdê me bibînitin 'elacê  
'Îlmê me bibînitin *rewacê*

Ger dê hebuwa me serferazek  
Sa'hibkeremek *suxennewazek*

*Neqdê me dibûye sikkemeskûk*  
Ned'ma wehe bê *rewac* û meşkûk

Herçendi ku xalis û temîz in  
*Neqdeyni bi sikkeyê 'ezîz in*

Ger dê hebuwa me *padişahek*  
Layiq bidiya Xudê *kulahek*

Te'yîn bibuwa ji bo wî *textek*  
*Zahir vedibû ji bo me bextek*

'Hasil bibuwa ji bo wî *tacek*  
*Elbette dibû me jî rewacek* (Ehmedê Xanî 2010, s.36-37).

Li dor wan hemî gotinan gava em li van beytên wê beşa ku Xanî têde pesnên “Taîfeyêd Kurdan” kirî û beşa sebebê telîfa *Mem û Zînê* dinêrin em sembol û îbareyên têkiliya “Patronajê” bi şiklek eşkere dibînin. Em wan beytên dewama wan beytên li jor bînine ber çavên xwe, em jî digehine wê qinaeta meşhûr ku Xanî li ser meseleyên milletê Kurd û milletperweriyê rawestiyaye. Lê bi ya me ew mesele li gor beytên li jorî yên bi “Patronajê” ve têkildar in û lazim e ew wisa bêne tehlîlkin. Lewra Ehmedê Xanî zêdetir li ser wê “bazara kesad” radiweste û bi kelîmeyên sîstema patronajê ji bêqîmetbûna huner û qelemê xwe şikayetê dike.

Ehmedê Xanî beriya her tiştî xweziya padişahek û cîhanpenahekê dike ku da ew padişah şîrê hunerê danêje û qedrê qelemê şairî bizane.



Ye'nî ew padîşah bila piyase û bazerekê çêke ku di wê bazarê de rewaca 'ilm û zanîn û edebiyatê bête kifşkirin; malê şairî, ye'nî şî'r û mesnewiya wî li gor qîmetekê bête kêşan û wekî sikkeyê meskûk, mohra wî siltanî li ser wê berhemê bête derbkirin. Jixwe eger ew berhema Ehmedê Xanî bi vî şiklî hatiba derbkirin, dê qîmet dîtiba û ew wisa bêrewac nedibû. Xanî dîsa di vê beşê de diyar dike ku herçend ew xalis û temîz bin jî ew bêqîmet in, lewra neqd bi sikkeyê ezîz in. Eger padîşahek peyda biba dê jî bo şair û edîban jî bextek zahir biba û bi wê wesilê dê wan rewacek dîtiba.

Li vir tiştê girîng û balkêş ew e ku Ehmedê Xanî piştî şertên wê patronajê vegotî û daxwaza sîstema patronaja kirî, ku padîşah dê bi vê sîstemê "şah-eseran" bi mohra xwe "derb bike", rewac û bazerekê pêkbîne, ancax paşî dê li ser meseleyên "millî" yên Kurdan dê bibe xwedan-hukm. Ye'nî li gor Xanî eger ji Kurdan siltanekî bazara rewacê û sîstema patronajê pêkînaba dê hingî şertên jiyana Kurdan guherîban û dê Rûm û Ecem li ser Kurdan nerabiban. Eger ne, mesele li vir ne patronaj ba, Xanî dê pêşiyê xweziya padîşehî kiriba ku ew ji destê Rûm û Eceman xilas kiriban paşî qedr û nirxa 'ilm û zanînê dê danaba. Lê li gor Ehmedê Xanî rêya xilasiya milletê Kurd yê li "çar-kenaran" çawa di destê wî padîşahî de ye her wisa rewac û bazara şairan jî di eynî destî de ye. Ye'nî Xanî di rêzkirinê de sîstema patronajê derdixe pêş.

Di mesnewiyek normal de ew beytên/gotinên li jori lazim e di beşa sebebê telîfê de ban ku Ehmedê Xanî bi van beytan "dengê xwe yê şexsî" digehine xwendevanê xwe. Lê Ehmedê Xanî derketiye derveyê wî adetê mewcûd û ew ji bo xwe beşek din ava dike û di vê beşê de behsa bêrewacbûnê dike.

Ligel wê Ehmedê Xanîyê ku di çarçoveya milletperwerî û nijanperestiyê de gelek zêde tête methkirin ji ber wan gotinên li dor meseleya patronajê ne. Celadet Elî Bedirxan çawa ji gotina Mela Camî milhem ji Ehmedê Xanî re dibêje "Pêxemberê me yê millî ye" (Bruinessen, 2005, s. 77) û lêkolîner Xanî wekî yekemîn nijadperestê Kurdan nişan didin, ew hemû ji ber wan gotinên Xanî ne: "ger dê hebûya me jî..", "bazara kesad", "nînin ji qumaşî re xerîdar"... Lê ew ne tenê gotinên şairê *Mem û Zînê* ne. Gelek şairan ew gotin di mesnewiyên xwe de gotine, lewra her şairê mesnewînivîs mihtacê wê patronaj û piştevanîyê ye.

Eynî wekî Fuzûlî û gelek şairên dî, ku ew jî di mesnewiyên xwe de mîna Ehmedê Xanî behsa bazarê û xerîdaran dikin, ku em ji Fuzûlî du mînakên bidin:

Dükkânûm ola revâc-ı bâzâr  
Her istedügin bula hirîdar

...

Deme ki bulup kesâdı bâzâr  
Bulmaz bu metâ'ımız hirîdâr (Fuzulî, 2002, s. 104).

Herwisa lazim e em wê jî bibêjin, Ehmedê Xanî çawa hay ji sîstema patronajê û girîngiya wê heye, hay ji şair û edîbên Osmanî û Faris jî heye. Gava em edebiyata Osmanî ya wê demê diînine ber çavan em dibînin ku li ser mesnewiyên gelek gengeşî çêbûne. Şair Nabîyê Ruhayî hemen hemen ji aliyê temen ve nêzîkê Xanî ye û ihtimalek mezin Xanî hay ji Nabî heye ku *Hayrabada* Nabî di vê sedsalê de hatiye rexnekirin. Êdî şairên Osmanîyan mijar nedidîtin ku di mesnewiyekê de binîvîsin, dewrê nazîre û teqlîdan jî hêdî hêdî xilas dibe ku şair li îmaj û mijarên nû digerin. Ji ber wê jî belkî gelek mesnewiyên wisa yên wekî *Hayrabada* Nabî dibûne mijara rexneyen. Ehmedê Xanî jî di rewşek wisa de bi yekemîn mesnewiya Kurdî ve hunera xwe bi mijar û şekl û îmajên orijinal pêşkêşê wê bazara bêrewac dîke.

### Ehmedê Xanî Şa'irek Nijadperest bû?

Mirov dikare li ser meseleya “patronajê” û têkiliya wê ya bi mesnewî û şairên Kurd, teorî û tezên bi vî şiklî pêşkêş bike. Ferqa hessasiyetên şairên Kurd û yên şairên hevçerxê wan yên Faris û Tirk ancax bi wesîleya hevberkirina berheman dê mumkin be. Gava ku xebatên li ser edebiyata klasîk ya Kurdî hêdî hêdî di çarçoveyên akademîk û zanistî de bêne kirin û teoriyên li ser edebiyatên cîran gava li ser edebiyata Kurdî jî hatine bikaranîn, meseleyên girîft û asê dê hingî çêtir bêne tehlîlkirin.

*Mem û Zîn* jî ji wan meseleyên girîng û asê ye ku li ser şairtiya Ehmedê Xanî tenê şiroveyên li dor nijadperest û nasyonalmîzmê têne kirin û ew jî dê li ber fêmkirina şairtiya wî û girîngiya berhema wî bibin asteng. Li ser wê qinaeta ku “Ehmedê Xanî şa'irekî nijadperest e” Ferhad Şakelî du sebebên derdixê pêş û li gor wî Ehmedê Xanî ji ber wan herdu sebebên *Mem û Zîna* xwe nivîsiye:

1. Ehmedê Xanî xwestiye berhema xwe bi zimanê xwe,

ye'nî bi Kurdî binivise da ku milletê wî jî di aliye huner, zanîn û edebiyatê de bigehe asta milletên dî.

2. Ehmedê Xanî dixwest îsbat biket ku milletê Kurd jî milleteke dînamîk e û eger fîrset bête dan dê ew millet pêşkeve û dê di nava aramî, viyan û jiyanek bi zanîne ve hatiye xemilandî de bijîtin. Li ser wê Xanî fikrên xwe yê polîtîk aşkere kirine û li hember gotinên dijminên Kurdan, Kurd tenê ji şer û pevçûnê fêmnakin. Xanî bi vî şiklî ew gotinên li dijî Kurdan red kirine (Şakelî, 1996, s.55-56).

Wekî Ferhad Şakelî gelek nivîskar û akademisyenan gotine ku Ehmedê Xanî bi nivîsîna *Mem û Zînê* ve daxwaza damezirandina dewletek Kurdî kiriye û ji bo dawî-îrandina perçiqandina milletê Kurd ê di nava dewletên Osmanî û Sefewîyan de mayî *Mem û Zîn* hêviyek bûye. Hetta li ser vê mijarê gelek kesên din iddîayên diwartir îrane ziman ku ji wan jî ya herî balkêş ew e ku “Ehmedê Xanî cara yekemîn modela dewleta neteweyî pêşkêş kiriye”. Abbas Valî li dor vê meselê nîrxandinê balkêş diket û nivîskarên li ser nijadperestiya Ehmedê Xanî îttifaqkirî ne rexne diket. Abbas Valî nemaze Cemal Nebez, Ferhad Şakelî û Amir Hassanpourî di eynî daîreyê de dibîne û ji bo sebebê bîngeha wan fikrên wan jî bixwe îşareta nijadperestiya wan dîke:

Îttifaqa navbera wan kesên ku li ser tesewura Ehmedê Xanî ya nijadperestiya modern (Kurdayetî) gelek balkêş e. Me'na û pêşhukmên berhemên Nebez û Hassanpourî yê li ser milliyet û nijadperestiya Kurdan eynî ne. Di navbera wan de tenê ferqên şîrove yê demkî hene. Jixwe ew jî îşareta nêzîkbûna wan ya siyasî û îdeolojîk diket (Valî, 2005, s. 88).

Li ser eynî meseleyê kurdolog Martin Van Bruinessen hinek dî bi dîqet mijarê vediket û vê pîrsê dipirsit: “gelo mirov dikere bibêje ku Ehmedê Xanî şairek nijadperest bû?” Ji bo bersiva vê pîrsê Bruinessen dibêjt “na bi ya min mirov nikare” û paşî jî îddîa dîke ku di dewra Xanî de milletan xwe wekî îro bi neteweyekê ve negêrididan û fikra etnîsîtebûnê jî peyda nebibû (Bruinessen, 2005, s. 68). Bruinessen ligel wê qebûl dîke ku Xanî û berhema wî *Mem û Zîn* bûye destpêka hereketê û fikra neteweyî ya Kurdî, lê dîsa jî ew Ehmedê Xanî wekî şairek nijadperest nabîne. Lewra li gor wî ew têgehên ku Ehmedê Xanî bikarîname ne wekî îro dihatine fêmkirin:

[K]elîmeya ‘mîlê’ (ye'nî pirjimariya kelîmeya ‘mîllet’i) û têgehên polîtîk ên Xanî bikarînayî di wextê wî de bi me'nayên cudatir dihatine fêmkirin. Eger em bibêjin ew nav û têgehên di

*Mem û Zînê* de her û her wekî îro hatine fêmkirin, hingî bi ihtimalek mezin em dê xelet têbigehin ku ka Ehmedê Xanî bi rastî çi gotiye (Bruinessen, 2005, s. 81).

Wekî me li jor jî gotî, dinyaya şairên edebiyata klasîk ji aliyê xeyal û îmajan û ji aliyê têkiliyên beşerî ve gelek berfireh e ku di berhemên Kurdî, Tirkî, Erebî û Farisî de eynî “standart” heye. Lewra ew berfirehbûna fikr û xeyalên şairên klasîk ji ber mehdûdbûn û klîşe û çarçoveya vê edebiyatê têtin. Di vê edebiyata klasîk de form û şekl çiqas teng be, li aliyê beşerî ve vegotin jî ewqas berfireh e ku şairên sedan “millet”an berheman binivîsin dikarin li ser eynî babetê û di eynî form û qalibî de xwe îfade bikin. Ye’nî ew eynîbûna îlhama şairên Kurd û Ereb û Tirk û Farisan bixwe ne ji wan şairan e; ew ji ber taybetî û klîşeyên vê edebiyata klasîk e. Wêca di edebiyatek wisan de rengê netewe-perweriyê jî tişteki beşerî ye ku wekî Ehmedê Xanî gelek şairan behsa ziman û kultura “millet”ê xwe kiriye û divê ew jî her wisa di vê çarçoveyê de bête nixandin.

Ehmedê Xanî ne tenê mesnewî nivîsîne, wî jibîlî mesnewiyên *Dîwanek* jî heye. Li ser van hemû meseleyan divê hemû berhemên wî bêne tehlîlkirin û ji ber çavan re bêne derbaskirin. Lê ji ku meseleya patronajê zêdetir bi mesnewiyên û sebebê telifên wan ve girêdayiye me tenê *Mem û Zîna* Xanî bo xwe kire referans. Lê dîsa jî gava em li *Dîwana* wî û şairên wî yên dîtir dizivirin em dibînin ku Xanî gelek qedr û qîmet daye Mîr Mehemedê Pîrbela yê Begê Bazîdê. Her wisa li ser wefata wî (yan jî ji bo wî wek mersiye) manzumeya bi navê “Kanê Padişahê Serhedan” nivîsiye. Li dor meseleya “patronajê” têkiliya Ehmedê Xanî û Mîr Mehemedê Pîrbela gelek mûhîm e ku li jêr em dê di tercumeya Ehmed Faîq de jî eynî tiştî bibînin. Lê dîsa jî mirov dikare ji bo Ehmedê Xanî bibêje “ew şairek nijadperest bû”? Li vir divê em pîrsa Selim Temo ya li ser vê meselê (û referansa ji şîira “Kanê Padişahê Serhedan”) dubare bikin: “Gelo çima Xanî negotiye Padişahê Kurdistanê”? Ku derbareyê vê meseleyê de Temo wisa dibêje:

Helbestkarê kilasîk, dîwan û mesnewiya xwe etfê kîjan mîr, beg, padşa yan siltanî bike, pesnê wî dide. Neteweperestên Kurd pîrr li ser vê xalê radiwestin û dibêjin, ku Xanî doza serekekî bi himmet û hamiyet dike, me jî serekekî ku serekê hemû Kurdan e divê. Ev şîrove li gorî pêdivî û zanîna îroyîn e. Mirov nikare vê yekê ji metn derbixe û bibêje. Ev yek bi kevneşopiyê ve girêdayî ye. Lê Xanî pîrr û pîrr dixwaze, ku Kurd li xwe vegerin û bi pey edl û zanîne bikevin. Nexwe dê di helbesta “Kanê Padişahê Serhedan” de jî ev doz bişopanda. Divê

mirov dêhn xwe bidîyê ku dibêje “padşae Serhedan”, nabêje Kurdistan. Her çî qas Xanî dilsojekî yekîtiya Kurdî be jî, projeya wî navneteweyî ye û bi vî awayî digihîje New-Platonîzmê (14-15).

Her wisa ligel van teoriyan divê çavkaniyên li ser vê meselê jî baş bêne tertîbkirin û xwendin. Mîsalen di *Mem û Zîneka* ku me di vê dawiyê bi dest xistî de -ku ew *Mem û Zîn* ji hêla Ehmed Faîq ve di sala 1865ê de ji Kurdî tercumeyê Tirkîya Osmanî bûye- mirov rastê pirs û fikrên nû dibe ku ew meseleyên “patronaj” û “sebebê telifê” dîsa li ber me dibin problemên sereke. Lewra çawa me li jori gotibû ku Ehmedê Xanî bi *Mem û Zînê* ve eşq ji esmanan anîye erdî, Ehmed Faîqî jî di vê tercumeya *Mem û Zînê* de gelek guherandin kirine, tiştên Ehmedê Xanî gotî bi adaptasyonê nû li gor dewra xwe jinûve “ser-rast” kirine, gelek tiştên di *Mem û Zîna* Xanî de xiyalî bûn, wî ew muşexxes kirine. Ew jî ji bo têgehestina wan meseleyan melzemeyek girîng dide me ku Ehmed Faîq êdî ew siltanê Xanî behs jê dikiir, wekî şexsekê bi nav dîke û di *Mem û Zîna* nû de medhiyeyan ji bo wî pêşkêş dîke: ew Mîr Mehemed jî (bi texmîna me) Mîr Mehemedê Pîrbela ye. Ehmed Faîq (bereqsê Xanî û *Mem û Zîna* wî) du beşan li *Mem û Zîna* Tirkî zêde nake lê di beşekê de û ligel navê Mîrê Botan behsa Mîr Mehemedî dîke û wî wekî padişahêkê tewsîf dîke. Ehmed Faîq navê wê beşa ku têda behsa “Padişehê Kurd” kirî, dîke “Zikr-i Muhammed-i Padişah-ı İslâm”.

Em ji bo çêtir fêmkirina meseleyên li jor, ji wê tercumeya Ehmed Faîq çend malikan mînak bidin. Ehmedê Xanî digot “xwezî heba me yek padişahêkê”, Ehmed Faîq dibêje “hukmê wî padişehî li alemê belavbû”. Ehmed Faîq di beşa ku pesnên Mîr Mehemed dîke li ser navê Ehmedê Xanî wisa dewam dîke:

Ol pādîşāh-ı zemān ü ‘ādil  
Hükümü bu cihāna oldu şāmil

İqbālî hemîşe ola yāver  
A‘dālarına ola muzaffer

‘Asrında anuñ cihān olup bay  
Herkes alur idi manşib-ı cāy

A‘dāsı idi aña peşimān  
Emrinde bulundu cümle düşmān

Hükümünde temām Rūm ü Tātār  
Olurdu itā'atinde her bār

Herkes eder idi zevk ü 'işret  
Her yerde olurdu bezm ü şoḥbet

Baḥa dahī geldi neş'e-i dem  
Gönlüm bu dem ile oldu ḥurrem

Keyfiyet-i meyle mest ü ḥayrān  
Lāzım baḥa kim olam dürr-efşān

Gönlüm bu maḳāma kıldı aḡāz  
Hicāz ü 'Irāḳ ü rast ü şehnāz

Güş eyleyecek nevā-yı 'uşşāḳ  
Raḳs eyler idi bu çarḥ-ı neh tāḳ

Mestāne-i sāḳī-i Cem oldum  
Sāzende-i 'aşḳ-ı Zīn ü Mem oldum (Ehmedê Xanî/ Geverî:

15).

Ew beytên ku di *Mem û Zîna* Ehmed Faîqî de wisa derbas dibin, îşareta guhorîna demê mesnewî û şî'ra Kurdî û referansên wê yên "sîstema patrimonyal" dikin ku ew jî gotinên me yên li jor piştrast dikin. Lewra gava em li dûv jiyana Mîr Mehemedê Pîrbela û tesîra wî ya li ser Xanî heyî ve diçin, em wê "sîstema serayê" dibînin. Herçend wekî gelek lêkolîneran Ebdullah M. Varlî jî têkiliya Xanî û Mîr Mehemedê Pîrbela li dor meseleya Kurdayetiyê û xwedan-dewletbûnê ve (yanî nasyolanîzmê ve) girêbide jî gotinên wî yên li ser Mîr Mehemedî, ji bo fêmkirina "îstîareya serayê" gelek balkêş in. Lewra li gor lêkolînê Ebdullah Varlî, xîmêt Seraya Bazîdê (ya Îshaq Paşa) Mîr Mehemed avêtîye û wî cara yekem sîstema Serayê di nava Kurdan de ava kiriye û wî xwestîye hemû Kurdan di bin hukmê xwe de kom bike. Ehmedê Xanî jî her dem di vê sîstema Serayê de ligel Mîr Mehemed bûye û hetta li ser avêtina xîmên Serayê tarîx jî êxistîye û li ser helbest nivîsiye:

Herwuha ji wan cekameyêd mamoste nivîsî tê zanîn, ku xîmê **Sera** di sala 1087 K (H) 1676 Z (M) da, ji alyê **Mîr Muhammed Purbelalî** va hatîye avêtin. Dema xîmê **Sera** tê

avîtin; mamoste **Ahmed ê Xanî**, di cekameya xwe ye, ku dilxwazî ji bo avakirina

**Sera**, ji **Yezdan** xastîye û wuha gotîye:  
“**Sera** ava dibe ji nû, xîm avîtin ewan ji nû

Tarîx hildaye me ji nû, “**Rebbena lena**” Sera **Kurda** (Varlî, 2004, s. 396).

### Encam

Ehmedê Xanî elbet di *Mem û Zîna* xwe de tenê behsê wan gotinên li jorî nake, ew di sebebê telîfa *Mem û Zîna* xwe de sebebên nivîsandina *Mem û Zînê* rêz dike. Wî *Mem û Zîn* nivîsiye ku da xelq nebêjin Kurd bêesl û bêbinyad in û ji ‘îşq û irfanê fêmanî; hemû millet xwedan kitêb in da nebêjin Kurd bêzanîn û ‘ilm in; da nebêjin Kurmancan ji xwe re ‘îşq nekirine amanc; da bi vê eserê ve Melayê Cizîrî, Elî Herîrî û Feqiyê Teyran şad û mesrûr bibin.

Lê ligel wan hemû rastiyan Xanî li ser sîstema patronajê jî gelek tiştan dibêje, ji bo têkiliya şair-edîb û îqtidarên siyasî numûneyên balkêş di berhema xwe de pêşkêş dike û balê dikêşîne ser wan babetan. Ji ber van sebebên gava berhemên Kurdî yê klasîk têne tehlîlkirin divê ev teorî û tehlîlên wekî ya “sîstema patrimoniyal”ê ji ber çavan dîr nebin û berhemên klasîk bi çav û nêrînên nû bêne tehlîlkirin.

### Çavkanî:

- Bruinessen, M. V. (2005). “Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn'i ve Kürt milli uyanışının ortaya çıkışındaki rolü”. *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*. (Ed: Abbas Vali). r. 63-82. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Ehmedê Xanî. (2010). *Mem û Zîn*. (Huseyn Şemrexî, Amd.). Stenbol: Weşanên Nûbiharê.
- Ehmedê Xanî. *Mem û Zîn*. (Wer: Ehmed Faîq: Destnivîsar). Amd: Ayhan Geverî. (Xebata Çapnebûyî).
- Ehmedê Xanî. (1990). *Mem û Zîn*. (Wer: M. Emin Bozarslan). İstanbul: Hasat Yayınları.
- Fuzulî. (2002). *Leylâ ve Mecnûn*. (Amd: Muhammet Nur Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalçık, H. (2003). *Şair ve patron*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1997). *19. Asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Temo, S. (2010). “Ehmedê Xanî û Ehmedê Xanî”. *Nûpelda*. Hejmar:

2, r. 12-15.

Tezcan, N. (2010). “Sebeb-i teliflere göre mesnevi edebiyatının tarihsel dönüşümü”. *Doğu-Batı*. Hejmar: 52, r. 49-74.

Şakelî, F. (1996). *Mem û Zin 'de Kürt milliyetçiliği*. İstanbul: Doz Yayınları

Vali, A. (2005). “Kürtlerin soykütükleri: Kürt tarih yazımında ulus ve ulusal kimliğin inşası”. *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*. (Ed: Abbas Vali). r. 83-134. İstanbul: Avesta Yayınları.

Varlî, E. M. (2004). *Dîwan Ê Jînewarî Ya Ahmed Ê Xanî*. (cild 1). Ankara: Sîpan Yayınevi Yayınları.



# LANGUAGE PRACTICES AND EDUCATION IN MOTHER TONGUE: SOME PROBLEMS CONCERNING KURDISH MOTHER TONGUE MEDIUM EDUCATION IN TURKEY<sup>i</sup>

---

**Ergin OPENGİN**

Ph.D. Candidate in General Linguistics at University of Paris 3, Paris, France

## Özet

### **Dilsel Edimler ve Anadilinde Eğitim: Türkiye’de Kürtçe Anadilinde Eğitime Dair Bazı Sorunlar**

Türkiye’de özellikle Kürtçe ekseninde ilerleyen anadilinde eğitim tartışmalarının siyasallaştırılmış doğası, konunun toplumsal ve dilsel temellerinin kısmen gözardı edilmesine yol açmaktadır. Neticede, Kürtçe anadilinde eğitimi savunan söylem(ler), büyük ölçüde kimlik-kültür değerleri üzerinden oluşturulmakta ve öne sürülmektedir. Halbuki, anadilinde eğitimin temel argümanlarından biri, çocuğa sosyalizasyonunun gerçekleştiği ve duygusal dünyasının biçimlendiği anadilinde eğitim sunmak suretiyle, aile ve yakın çevre dili ile okul dili arasındaki kopuktan meydana gelebilecek olumsuz psikolojik ve entelektüel sonuçları önlemektir (Kangas 1999). Bu argüman, çocukların ilk sosyalizasyonlarının anadili ya da dilsel topluluğun dilinde gerçekleştiğini ve çocukların bu dilde daha üstün dilsel yeteneklere sahip oldukları varsayımı üzerine kuruludur. Dolayısıyla, bu çalışmada, Türkiye’nin Kürt bölgesindeki mevcut ikidillilik ve/veya diglosi bağlamının, Kürtçe anadilinde eğitim için ne derece sahici bir toplumdilbilimsel zemin arz ettiğini değerlendirmek

amaçlanmıştır. Çalışma, mevcut toplumdilbilimsel bağlamın anadilinde eğitim konusunda hassas birtakım imalarını sunmaktadır. Buna göre, bir taraftan, özellikle genç nesillerde gözlemlenen dil kayması, anadilinde eğitimde anadilinin salt araçsal yönlerinden yararlanma argümanının zayıflama eğiliminde olduğunu göstermekte, diğer taraftan, anadilinde eğitimin, toplumdilbilimsel bağlamın anadilini güçlendirecek yönde evrilmesinin vazgeçilmez şartı olduğunu göstermektedir, zira dilin muhafazasını sağlayacak olan asıl faktör, anadilinin 'aile-yakın çevre-okul' çerçevesinde etkin bir iletişim rolüne sahip olmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil Kayması, Anadili Vasıtalı Eğitim, Diglossia, Dilsel Edim.

#### **Abstract**

#### **Language Practices And Education In Mother Tongue: Some Problems Concerning Kurdish Mother Tongue Medium Education In Turkey**

In Turkey, the heavily politicized nature of the discussions around the education in mother tongue, especially when it comes to Kurdish, conceals the social and linguistic underpinnings of the issue. As a result, the discourses promoting the mother tongue education in Kurdish are mostly constructed on the identity-culture values. However, one of the important arguments for the education in mother tongue is the prevention of negative psychological and intellectual consequences caused by a rupture between the language of the family and close environment on one hand and that of the educational domain on the other hand (Kangas, 1999). This argument evidently presupposes a linguistic context where the preliminary socialization of children takes place in their mother tongue and they possess better linguistic capabilities in their mother tongue. Hence, in this paper, the aim is to see to what extent the bilingualism or diglossic situation in Kurdish region in Turkey assures a genuine ground for the education in mother tongue in Kurdish. It is shown that the language shift observed

especially among young generations renders it difficult to promote the instrumental aspect of the language as an argument for mother tongue medium education, while at the same time it calls for the urgency of the education in mother tongue to contribute to the creation of a sociolinguistic setting in which the mother tongue is empowered.

**Keywords:** Language Shift, Mother Tongue Medium Education, Diglossia, Language Use.

### **Kurte**

#### **Prêzeyên Zimanî û Perwerdeya bi Zimanê Zikmakî: Hinek Pirsgirêkên li ber Perwerdeya bi Zimanê Kurdî li Tirkîyeyê**

Li Tirkîyeyê xwezaya polîtîzekirî ya munaqeseyên li ser perwerdeya bi zimanê zikmakî, bi taybet di çarçoweya zimanê Kurdî de, heta pileyekê dibe sebeb ku hîmên wê yên civakî û zimanî bêne piştguhkirin. Di encamê de gotarên/dîskûrên ku perwerdeya bi kurdî diparêzin zehfîr li ser nîrxên nasnameyî û çandî tîn avakirin û pêşkêşkirin. Lê diyar e argumaneke serekî ya perwerdeya bi zimanê zikmakî ew e ku bi dana perwerdeya bi zimanê zikmakî, ku sosyalîzasyon û dinyaya hest û atîf ya zarokan bi zimanê zikmakî şîkl û qalibê xwe digire, ew nefîceyên neyînî yên derûnî û fikrî dê bêne berbenckirin ku ji qutbûna tîkiliya di navbera zimanê malbat-derdora nêz û zimanê dibîstanê de diqewimin (Kangas 1999). Ev arguman xwe dispêre fereziyeya ku sosyalîzasyona pêşî ya zorokan bi zimanê zikmakî, an jî bi zimanê civaka zimanî, pêk tê û ku zarok di wî zimanî de xwediyê şîyanên rasertir in. Lewma di vê xebatê de mebest ew e bê vekolîn ka rewşa duzimanî an jî digolosiya li herêma Kurdan ya Tirkîyeyê heta çi dereceyê zemîneke rasteqîne dabîn dike ji bo perwerdeya bi zimanê zikmakî Kurdiyê. Xebat balê dikêşe ser hinek xalên hessas ên rewşa zimannasiya civakî ya heyf li ser perwerdeya bi zimanê zikmakî. Di vê çarçoweyê de, li aliyekî, hatiye destnîşankirin ku zelîna/guherîna zimanî, ku bi taybetî di nav nîfşên ciwan de berbelav e, argumana sûdwegirtina ji aliyên bes amrazî/enstrûmental ên zimanê zikmakî di perwerdeya bi zimanê zikmakî de zeîf dixê; li aliyê din, xebatê nîşan daye ku

perwerdeya bi zimanê zikmakî, şertê bingehî û wazjênehên e ji bo werar û guherîna rewşa zimannasiya civakî bi rengêkî ku zimanê zikmakî bi hêz bike, lewre faktera bingehî ji bo teqezkirina muhafizeya zimanî ew e ku zimanê zikmakî xwedanê roleke çalak/kara ya danûstandinê be di nava çarçoweya “malbat, derdora nêz û dibîstanê” de.

**Peyvên Sereke:** zefîna zimanî, perwerdeya bi wasiteya zimanê zikmakî, dîglosya, prêzeyên zimanî.

چکیده

**اعمال زبانی و آموزش در زبان مادری: برخی مشکلات زبانی جامعه پیش روی آموزش زبان مادری کردی در ترکیه**

اخیراً در ترکیه آموزش در زبان مادری، بویژه در محور آموزش زبان کردی، به موضوعی قابل بحث تبدیل شده است. ولیکن به نظر میرسد، طبیعت سیاسی شده این بحث، موجب نادیده گرفته شدن بنیانهای زبانی و اجتماعی موضوع میشود. در نتیجه مباحث مدافع آموزش در زبان مادری کردی، تقریباً بطور کامل روی ارزشهای شخصی و فرهنگی، یعنی روی ارزشهای منقول و معطوفه شخصی در حال بنیان شدن و اهمیت یافتن است. و این در حالیست که یکی از برهان های بنیادین آموزش در زبان مادری، به شرط آموزش به کودک در زبان مادری که در آن اجتماعی شدن تحقق میابد و دنیای عاطفی تشکیل میشود، پیش گیری از بوجود آمدن مشکلات روانی و معنوی ناشی از بوجود آمدن فاصله میان زبان خانواده و اطرافیان با زبان مدرسه میباشد (Kangas 1999). این برهان، بر این احتمال استوار است که کودکان اولین مرحله تحقق اجتماعی شدنشان در زبان مادری و یا زبان خانواده بوده و استعدادهای زبانی کودکان در این زبان غالب است. به همین دلیل در این تحقیق، هدف ارزیابی اهمیت تناسب موجود دو زبانی در منطقه کردنشین ترکیه، در آموزش در زبان مادری کردی در جامعه زبانی واقعی است.

كلمات كليدى: تقسيم بندى زبانى، آموزش از طريق زبان مادري، Diglossia، عمل زباني

### الملخص

الافعال اللغوية و التعليم باللغة الام : بعض المشاكل الاجتماعية اللغوية امام التعليم بلغة الأم باللغة الكردية في تركيا.

لقد أصبح التعليم باللغة الأم في تركيا مؤخرا ، محور التعليم باللغة الكردية على وجه الخصوص ، موضوعا لمناقشات متكررة.

ولكن يبدو أنه قد تم تسييس النقاش طبيعة المرحلة الخط ، وهذه المسألة كثيرا ما يغفل قضية الأسس الاجتماعية واللغوية.

نتيجة لذلك ، الفكرة التي تدافع عن التعليم باللغة الأم اي اللغة الكردية تظهر تماما تقريبا بالهوية والقيم الثقافية

ومع ذلك، فإن الفرضية الأساسية من الحجج الرئيسية للتعليم باللغة الأم هو توفير تعليم اللغة الام التي حدث فيها التنشئة الاجتماعية للغة الام ومنع النفسية السلبية والفكرية.

فهذه الحجة تستند إلى افتراض أن اول تنشئة اجتماعية للأطفال وقعة في اللغة الاسرة وهذه اللغة هي متفوقة على القدرات اللغوية للأطفال.

لذلك ، في هذه الدراسة، فإننا نقوم بتقييم ثنائية اللغة في المنطقة الكردية و حقيقة التعليم باللغة الكردية في الميدان الاجتماعي اللغوي عمليا.

العمل في جزأين متكاملين : من ناحية نقوم بتحليل موجز للمصادر و هذا يمكننا لانطباع عام عن خلفية التعليم في المنطقة و من ناحية اخرى نصور ترجيح اللغوي للناطقين باللغة الكردية استنادا إلى تحليل للاستطلاع.

الكلمات الرئيسية : تحول اللغة ، التعليم بواسطة اللغة الام ، اللهجة ، الفعل اللغوي

### Introduction

Skuttnab-Kangas (1999, p.55) suggests that the question of “under what circumstances can ethnicity and language(s) become positive forces and strength in people’s lives?” should be the guiding concern of an educational system. A Kurdish child of Kurdish mother tongue is deprived of benefiting from his/her background strengths; that

is, in Turkey, the public sphere which categorically excludes the use of Kurdish in educational domain ignores or negates the strong points of the student's personality and background. Two recent studies, Derince (2010) and Çoşkun, Derince and Uçarlar (2011) assert that the considerably low academic achievement of Kurdish students in Kurdish region is closely related to such a linguistic and social negation, combined with a whole set of surrounding factors. In the same vein, a number of studies questioning the role of the mother tongue in education have shown a positive correlation between the importance of the mother tongue in educational system and academic achievement (cf. Fishman, 1980; Ramirez, 1992; Thomas and Collier, 1997; 2002; Cummins, 1997, 2000). Hence, it is reasonable to claim that there is a close relationship between numerous colossal social problems, usually worsened by academic failure, and the absence of mother tongue medium education (henceforth: MTM education). In other terms, the structural deficiencies of the educational system that ignores the intellectual and affective capital of the student acquired in the family and in the immediate environment are partly responsible for many of the academic and social problems.

Therefore, a founding argument of MTM education should be the prevention of negative psychological and intellectual consequences caused by a probable rupture between the language of the family and close environment and that of the educational domain. Adapted to the Kurdish context, this argument would presuppose the existence of a generation of Kurdish children with better language proficiency in Kurdish and a generation whose intellectual and affective worlds are shaped in Kurdish, in short, who have had Kurdish as the primary medium of socialization in the family and close environment. This paper scrutinizes the taken-for-granted claim that a generation of young Kurdish children with high linguistic proficiency in Kurdish is out there. The aim is to address the question whether the education in mother tongue in Kurdish benefits from a genuine objective sociolinguistic ground in terms of language use and choice practices. The analysis will have two complementary parts: on one hand, a brief document analysis will provide the background information on the education in Kurdish region in Turkey; on the other hand, a questionnaire analysis will provide information on language choice and use practices and linguistic

proficiency of Kurdish speakers from different generations, genders and socio-economic backgrounds.<sup>1</sup>

## 1. The General Situation of Education in Kurdish Region

Education and schooling rates have always been inferior in the Kurdish region compared to other regions in Turkey. Socio-cultural and infrastructural deficiencies can be discussed, yet only several salient aspects of this inferiority will be illustrated here.

Since the introduction of 8 years of compulsory primary education in 1997, rates of schooling have remarkably increased in Turkey. Hence, according to the data of the Ministry of Education reporting the statistics in primary schools in 2004-2005, the schooling rate in Turkey is of 95%; 99,6% among boys and 92% among girls. As for the Kurdish region, it remains at 85,6% in the East Anatolia while it is higher in the South-East Anatolia with 93,2%. However, two field studies (TESEV 2006, p.107; Kurban and Yolaçan 2008, p.27) conducted in the region indicate that these statistics do not reflect the reality for there is a very high rate of absenteeism especially during the seasons of agricultural work.

As for the schooling in the high schools, the lag between the Kurdish region and other regions of Turkey is much wider. The East Anatolia with 45,1% and the South-East Anatolia with a rate of 42,5% have quite lower values than the average of Turkey which is 66,5%. These rates decrease even more among girls. The inequality in access to education can also be observed in the low level of higher education enrolments among the students of the region, as indicated every year in the results of the centralized country-wide university entrance examinations.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Note that in this study the reasons or sociopolitical factors leading to the described current sociolinguistic situation are not discussed, rather the study is deliberately restricted to the implications of language use practices of the speakers as far as they relate to the matters of education in mother tongue. For such broader perspectives on the topic, the reader is invited to refer to Haig (2003) for an analysis of official treatment of Kurdish in language politics in Turkey; Opengin (2009) for an evaluation that interprets the patterns of linguistic behaviors in Kurdish speech community against the background of related historical and sociopolitical factors surrounding the linguistic community; Çoşkun, Derince and Uçarlar (2011) for the state policies regarding the use of mother tongue in Turkey and the consequences of not using mother tongue in education; also cf. Hassanpour et al. (2003), Opengin (2011).

<sup>2</sup> Cf. <http://www.osym.gov.tr/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFF88F742D0D7112511578F4E5E296E410> (Accessed on June the 7th, 2009). The name of this exam changed to YGS

## 1.1 Kurdish in Educational System

In the traditional *medrese* (religious schools) based school system in the Kurdish populated areas in the past, Kurdish was the medium of communication but only partly a medium of instruction. Thus, the language had a certain instrumental function; however, with *Tevhid-i Tedrisat* ('Unification of Education') law of 1924, education was officially closed to any usage of Kurdish. Thus, the school, as the institution *par excellence* for the application of the 'republican condition' and as an institution whose internal rewarding system principally operates for strengthening the dominant social and political rewarding systems (cf. Fishman, 1980), has served as an efficient tool to the official discourse for the negation of Kurdish and its replacement with Turkish since then. Presently, Article No 42 of the Constitution states that no language other than Turkish shall be taught to Turkish citizens as mother tongue in education. However, within the frame of reforms to harmonize with EU principals<sup>3</sup>, starting in August 2003, the right for private learning of "regional languages" was assured by law. Following this reform, seven private courses for teaching Kurdish were launched in Istanbul and some big cities in the Kurdish region. However, because of a series of political, legal and economic concerns, these courses were not able to survive and eventually in August 2005, the directors of the courses announced the closure of the courses.<sup>4</sup>

This experience may seem as a defeat of private Kurdish teaching or an indication of indifference of the speakers vis-à-vis their mother tongue, informed principally by the fact that the certificates offered by the courses had very little, if any, institutionalized capital value (cf. Bourdieu, 1986). However, it is also possible to consider, as Haig (2003, p.20) does, the measures imposed on the content and management of the courses, as attempts of a total exclusion of Kurdish from the educational system. The courses nevertheless distributed certificates to 1179 language learners among 1780 who registered to the courses until they were closed down (Akin, 2007, p.35). On the other hand, the Kurdish courses in two private universities, Bilgi University and Sabanci University, form an exception to the strict exclusion of Kurdish in educational system;

---

(Yüksek Öğretime Geçiş Sınavı – Exam of Entrance to Higher Education) and LYS ( Lisans Yerleştirme Sınavı) in 2010.

<sup>3</sup> For an account of the linguistic reforms introduced by the laws adopted in 2002, see Akin (2003).

<sup>4</sup> For a detailed analysis and critics discussing the shortcomings of these courses see Akin (2007); Haig (2003).



moreover, the efforts and discussions around the creation of departments of Kurdish language and literature at some universities in the Kurdish region show that the authorities are determined to restrict its scope as much as possible while at the same time indicating that the issue is a very complex one with probable serious difficulties. However, it should be taken into account that these advancements are not related at all to the teaching of Kurdish to children and to its inclusion in public school system. This shows to what extent the authorities are prudent and reductionist in any minimal overture in regard to the inclusion of Kurdish in education.

Being excluded from education and teaching domains, Kurdish has been taught “illegally” and in the Kurdish cultural organizations in big cities since 90s. For instance, NCM (*Navenda Çanda Kurdi*), a Kurdish cultural center founded in 1991 in Istanbul, has held many Kurdish courses. Moreover, the Kurdish Institute of Istanbul, founded in 1992, has constantly organized Kurdish courses to create a potential of Kurdish teachers. Hence, the director of this institute declared in 2009 that there were about 4000 learners following informal Kurdish courses<sup>5</sup> organized by a civil movement of activism for Kurdish, called TZPKurdi founded in 2006.

Despite the presence of a certain activism in the domain of Kurdish teaching, it is worth reminding that all these activities take place on a voluntary basis and that a large part of the instructors and learners spare their leisure time to attend these courses. Moreover, the instructors are not specifically educated for teaching Kurdish; thus, they rely mostly on their competence in Kurdish and they are supposed to transfer their knowledge in their respective domains to the teaching of Kurdish. The shortage of teaching materials for Kurdish is another obstacle. Lastly, these teaching activities are not directed to the young and in general the aim is to teach literacy in Kurdish to those who already can speak Kurdish.

## 2. Method and The Questionnaire

The data on language practices were collected by a questionnaire designed on the theoretical underpinnings of the concepts of diglossia and domain analysis of Fishman (1967, 1968, 1991) and subjective

---

<sup>5</sup> Cf. <http://www.enstituyakurdi.org/modules.php?name=News&file=article&sid=192> (Accessed on June the 12<sup>th</sup>, 2009)

ethnolinguistic vitality of Bourhis *et al.* (1981). Diglossia refers to a relatively stable stage in which the languages or varieties in a contact situation are used in complementary manner; that is the languages are functionally separated across a set of social domains and communicative situations.

The questionnaire was administered in Turkish and Kurdish to a sample of 76 speakers from 18 families in three settings, namely urban (Diyarbakir/Diyarbakır), semi-urban (Şemzînan/Şemdinli) and rural (three villages in Şemzînan) settings. The variables of setting, gender, and to some extent the age and education were controlled; thus, language choice and use practices were examined according to (1) interlocutors, (2) communication situations, (3) social domains, (4) speech themes, as well as (5) self-evaluation of the speakers on their language competences and the situation of the language.

The data are analyzed in the form of frequency tables and graphics identifying the general tendencies, and through  $X^2$  (chi-square) tests to look for probable correlations between variables. A correlation is considered to be significant if its  $X^2$  value is below 0,05.

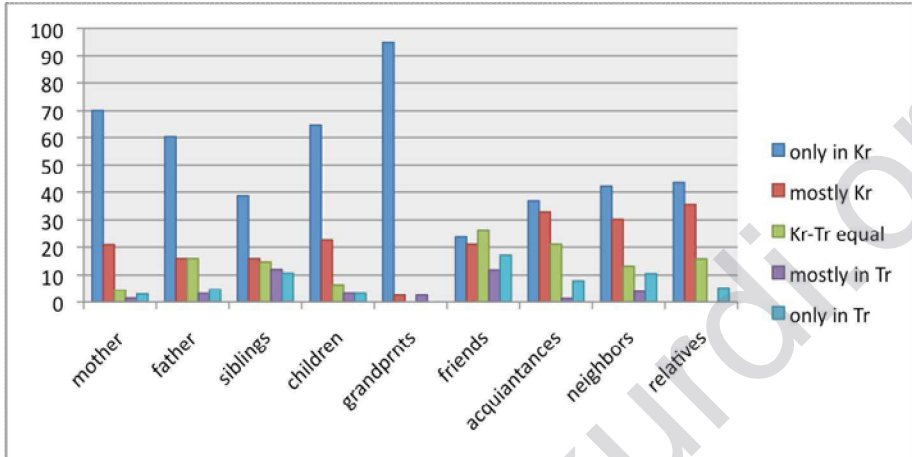
### 3. Language Use and Choice Practices

In this part of data analysis the linguistic behaviors of the locutors are analyzed in respect to the variables such as generation, educational level, language proficiency and daily language use and choice practices.

#### 3.1 The Decline Of The Usage With The Generation

The language use varies drastically according to the interlocutor, yet the exclusive usage of Kurdish is most frequent in the communication between grand-parents, parents and children. The graph 1 indicates that 95% of the respondents speak “exclusively in Kurdish” to grandparents. Kurdish is also the main medium of addressing to the mother, with 70% of “only in Kurdish” and 20% “mostly in Kurdish”, while 40% of respondents use Turkish in different degrees in their conversations with their father. Kurdish seems to be the principal language of parents to educate their children, for only 10% of the parents seem to be using Turkish more than or as much as Kurdish. However, only 39% of the respondents speak to their siblings only in Kurdish, which means that the

communication between the siblings favors the introduction and installation of Turkish in the home domain.



Graph 1. Language use according to interlocutor (in %) Tr: Turkish; Kr: Kurdish

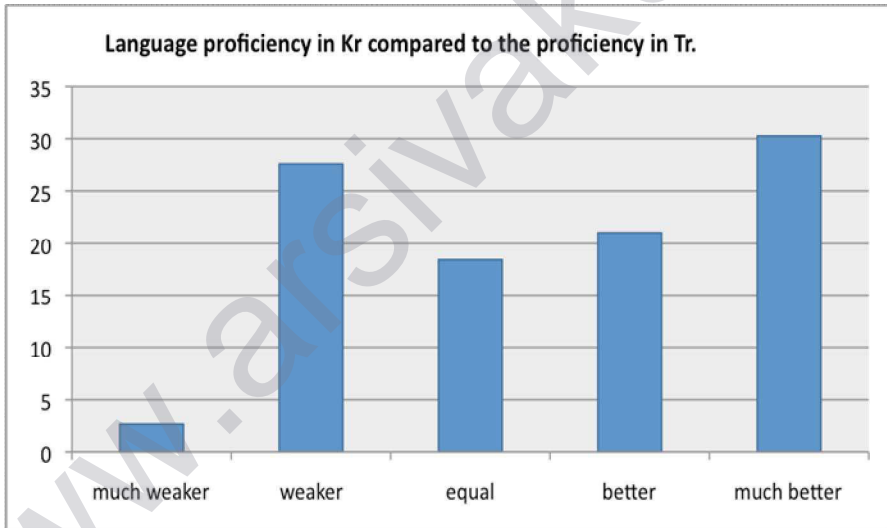
Turkish is used along with Kurdish even more frequently in out-of-home communication situations. Hence, around 50% of the communication with friends, acquaintances, neighbors and relatives goes on in two languages. The usage of Turkish is remarkably more frequent with friends (around 38%) and siblings (around 27%).

In short, Kurdish is used in a much higher degree with immediate social environment and with relatively old people while the usage of Turkish is reinforced in out-of-home domains. The significant part of Turkish in communication among friends indicate that the language of out-of-house socialization is principally Turkish. It should be noted that the use of Kurdish increases when they are the parents, especially the mother, speaking to the children. To the contrary, a fall of 10% is observed when the children address their parents. This difference is quite significant for it points to a transformation in intergenerational communication patterns and illustrates, to a certain extent, a language shift in the new generation. At the same time it points to a generational

and gender-related tendency in respect to language use: among older generations, the women are more loyal and apt to Kurdish than men<sup>6</sup>.

### 3.2 Language Proficiency

Language proficiency is shaped by a clear difference in written and oral language abilities. That is, generally the speakers declare that they are rather competent in understanding and speaking than writing and reading. However, while almost 80% of the speakers have a language proficiency sufficient to take up a conversation in Kurdish only about 20% of the speakers declare a relative capacity in reading and writing in Kurdish. Although the tendency of having higher levels of proficiency in oral abilities goes on even in Turkish, very high levels of written language abilities are observed in Turkish, thus only about 20% of the respondents declare that they do not possess sufficient competency to hold written activity in Turkish.



Graph 2. Language proficiency in Kurdish compared to the proficiency in Turkish.

<sup>6</sup>The social and economic factors behind this tendency and the results emanating from it require a lengthy treatment, which can not be undertaken here. For a related discussion see Smits and Gündüz-Hoşgör (2003).

The comparison of general language proficiency (graph 2.) in Kurdish and Turkish shows that 30% of the speakers have a better mastery of Kurdish while those claiming a better proficiency in Turkish are around 10%. Around 50% of the speakers think that they have a better command in Kurdish while 30% are better in Turkish. 18% do not see any difference between the two languages. This comparison indicate that on the one hand the majority of the speakers do not percieve a seriously low level of language proficiency in Kurdish while on the other hand bilinguality or bilingual language proficiencies are quite heterogenous. We will try to see whether this heterogeneity and other aspects of language use and proficiency have any relation with the generation variable.

### 3.3 The Differentiation In The Usage Of The Two Languages Across Generations

The results of all the the  $\chi^2$  tests in which the “generation” is the independent variable showed significant relationships with the use of respective languages. The age of the speakers are categorized into three generations, namely <20; 20-40 and >40 yaers. The  $\chi^2$  test value for the relationship between the generation of the speaker and the language she speaks to her siblings is “0,00001” (table 1).

In what language do you speak to your siblings?													
Observed frequency							Expected frequency						
	A	B	C	D	E	Total	A	B	C	D	E	Total	
<20	6	7	8	4	7	32	12,37	7,68	4,69	3,84	3,41	32	
20-40	7	10	3	5	1	26	10,05	6,24	3,81	3,12	2,77	26	
>40	16	1	0	0	0	17	6,57	4,08	2,49	2,04	1,81	17	
Total	29	18	11	9	8	75	29	18	11	9	8	75	

Table 1. Language choice when speaking to siblings across generations.

(Scale: A=in Kr; B=mostly in Kr; C=Kr-Tr; D=mostly in Tr; E=in Tr)  
 $p=0,00001$ : significant

A comparison of actual values and expected values across the three generations in the table above can be interpreted as (1) a quasi-total exclusion of Turkish among speakers over 40 years; (2) a dominant usage of Kurdish along with a significant usage of Turkish among speakers of 20-40 years; (3) a relatively higher usage of Turkish among speakers

below 20 years. The same tendency can be observed when it comes to the interactions with friends ( $p=0,000$ ). However, this time the usage of Kurdish is radically weaker among the respondents below 20 years. (see appendix 1). This fact implies that Turkish becomes more and more dominant when the interactions take place outside the house.

As for the media, the generation factor is again quite significant when it comes to, for example, the choices of the speakers in watching TV programs (0,00001) (see appendix 2). The younger the speakers the more they tend to watch the TV programs in Turkish. However, what is common to all three generations is that none of them watch programs exclusively in Kurdish. Moreover, the young generation is distinguished by a general predominance of Turkish TV channels while the intermediary generation (20-40) balances the rates between the programs in two languages with a certain dominance of Kurdish. The older generation is the one who consults the least to Turkish TV channels.

How do you evaluate your proficiency in Kurdish in comparison to your proficiency in Turkish?												
Observed frequency							Expected frequency					
	A	B	C	D	E	Total	A	B	C	D	E	Total
<20	1	13	6	10	2	32	0,84	8,84	5,89	6,74	9,68	32
20-40	1	8	7	6	4	26	0,68	7,18	4,79	5,47	7,87	26
>40	0	0	1	0	17	18	0,47	4,97	3,32	3,79	5,45	18
Total	2	21	14	16	23	76	2	21	14	16	23	76

*Table 2. Language proficiency in Kurdish across the generations.*

(Scale: A=much weaker; B=weaker; C=equal; D: better; E: much better)  
 $p=0,000$ : significant

There is also a strong relationship between generation and proficiency in Kurdish ( $p=0,000$ , see table 2). Language proficiency in Kurdish is high among the speakers over 40 years; while the speakers between 20-40 years show a weaker proficiency. As for the young speakers, they have obviously higher proficiency ratings in Turkish than in Kurdish.

### 3.4 Education Level And Language Practices

Education level of the respondents holds significant correlations with many variables. Although the  $X^2$  test does not postulate any causal relationship, the crossing of education level with for example the dependent variable “the language of more fluent expression” indicates that the relationship is highly significant and in no way hazardous, as its test value is 0,0004598. As a matter of fact, the interpretation of *Table 3* shows that the respondents who have not received a formal education are exclusively fluent and comfortable in Kurdish while as the level of education increases the comfort of expression clines towards Turkish; thus, the respondents who have completed high school or undergraduate levels are clearly more at ease when expressing their thoughts in Turkish.

In which language you feel that you speak more comfortably?						
Observed frequency			Expected frequency			
Education level	Kr	Tr	Total	Kr	Tr	Total
Uneducated	17	0	17	10,74	6,26	17
Primary	17	8	25	15,79	9,21	25
Secondary	5	3	8	5,05	2,95	8
High-school	7	10	17	10,74	6,26	17
Undergraduate	2	7	9	5,68	3,32	9
Total	48	28	76	48	28	76

*Table 3. The language in which the speakers have a better expression across the education levels.*

$p=0,0004598$ : significant

In the same vein, the education level has significant relationships with the language choice in interactions with friends ( $p=0,0006$ ) (see appendix 3). In this case, the category of uneducated speakers is marked by prevalent usage of Kurdish. The primary level, however, is distinguished by wider usage of Turkish. It is important to note that 6 out of the 8 speakers of primary level who declare to have a better command in Turkish expression are actually from the young generation. In this sense, it seems that education and generation differences together make

up important determining dimensions of language use patterns among Kurdish speakers.

A wider usage of Turkish can be associated with higher education levels such as high school and undergraduate. The observation is that the more the education level increases the less usage and competence in Kurdish are assured.

### Results and Discussion

The analyses indicate that Kurdish remains as the dominant language in family domain, principally due to the fact that it is the language in which traditionally intergenerational communication is assured; yet the presence of Turkish is remarkable among young members of the family. What's more, even if the exclusive usage of Turkish is symbolic at home, the majority of respondents use the two languages in this intimate domain traditionally associated to exclusive usage of Kurdish. This marks the violation of functional compartmentalization of languages, a situation capable of limiting the usage of the low language Kurdish more and more. The analyses also indicate that Kurdish is no more the *default* language of communication to its speakers. As a matter of fact, the older, the closer and the less educated is the speaker, the more Kurdish is used; to the contrary, the younger, educated and out of the family network s/he is, the less Kurdish is used. This marks a dramatic change in the language use practices where a more generalized usage of Turkish is at stake.

The age or generation variable turned out to suggest significant relationships with language use and language proficiency of speakers. The general tendency can be summarized in three points though: firstly, Kurdish is prevalent among the respondents over 40 years; secondly, Kurdish and Turkish both are present among speakers between 20 to 40 years with a certain dominance of Kurdish; finally, Turkish is the dominant language of all linguistic activities of speakers below 20 years. This schema of regression and shrinking of the usage of Kurdish illustrates a case of language shift across generations. Language use and proficiency is also weak among speakers who have completed higher education; however, the younger speakers who are at the primary level of their education are clearly more competent in Turkish and they opt to use it more often than Kurdish.



The present study is far from being representative to all Kurdish speech community, yet it has the claim of indicating some salient tendencies in the community. It is the claim of this paper then that Kurdish is in the process of replacement by Turkish in the socialization of children. This situation at the same time paves the way to a linguistic stage where there may be little realistic ground to promote arguments in favor of MTM education on the basis of instrumental and affective aspects of the mother tongue in education; for in such a stage where the language of the school (Turkish) is also the dominant language of home-socialization, and consequently the language in which they have better proficiencies, the threat of “a probable rupture between the language world in the family and school domains which can potentially harm the child’s intellectual and affective worlds” will no longer persist, at least not in terms of conflicting linguistic worlds.

The symbolic violence behind such a situation should be obvious, but it should also be mentioned that even after immediate social functioning of the language has radically diminished among the members of the community, the surrounding pragmatic/symbolic functions of language, such as identification, symbolic value and so on, may well remain intact, if not even more empowered as a reaction. In this sense, at this intermediary stage where the language perceptions and practices in Kurdish speech community are subject to dramatic modifications, introduction of mother tongue medium education in Kurdish can play a crucial role in restoring and assuring the social functions of language in ‘home -close environment-school’ circle. This is also the way to avoid the probable consequences of discrepancy between the language of self-identification and the dominant language in social and affective dealings.

Lastly, the above analyses, in line with widespread arguments in literature, point to the crucial relationship between schooling and language maintenance; however, this should not be interpreted as if the mother tongue medium education could definitely reverse the language shift. Indeed, as it is observed in other contexts (Fishman 1980; Boyos 2005, among others), even in the presence of a well-functioning system of MTM education, the widespread usage of the language may not be guaranteed because the education may well provide the learners with knowledge of the language, yet the usage of the language in social functions requires a social context where the natural transmission of the language and widespread usage of it are the norms, not acts of political or cultural/linguistic activism. Restoring such a sociolinguistic context, though, can only be attained through a process of linguistic normalization

led by local and national cultural and political activisms and decision-making processes.

## References

- Akin, S. (2003). Les lois du 3 août 2002 du Parlement turc sur l'autorisation de l'enseignement privé du kurde et des émissions audiovisuelles en kurde. *Etudes Kurdes* 5, 57–62.
- Akin, S. (2007). Fêrkariya kurdî ya taybet li Tîrkiyeyê: pîrsgîrek û pêşbînî [The private teaching of Kurdish in Turkey: problems and perspectives] (translated from English into Kurdish by Derince M. S. & Opengin E.) *Zend* 5, 30–38.
- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. In Richardson J. G. (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York : Greenwood Press, 241-258.
- Bourhis, R. Y., Giles, H. and Rosenthal, D. (1981). Notes on the construction of a 'subjective vitality questionnaire' for Ethnolinguistic Groups. *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 2(2), 145–155.
- Coşkun, V., Derince, Ş., & Uçarlar, N. (2011). *Scar of Tongue: Consequences of the ban on mother tongue in education and the experiences of Kurdish students in Turkey*. Diyarbakır: Diyarbakır Sosyal Siyasal Araştırmalar Enstitüsü (DİSA).
- Coyos, J-B. (2005). L'enseignement suffit-il à « sauver » une langue menacée ? L'exemple du Pays Basque, *Lapurdum* [online], URL : <http://lapurdum.revues.org/40> (May 2009)
- Cummins, J. (1979). Linguistic interdependence and the educational development of bilingual children. *Review of Educational Research*, 49 (2), 222-251.
- Cummins, J. (2000). *Language, power and pedagogy: Bilingual children in the crossfire*. Clevedon, UK: Multilingual Matters.
- Derince, Ş. (2010). *The Role of First Language (Kurdish) Development in Acquisition of a Second Language (Turkish) and a Third Language (English)*, Unpublished MA thesis, Boğaziçi University.
- Fishman, J. A. (1967). Bilingualism with and without diglossia, diglossia with and without bilingualism. In Paulston C. B. and Tucker G. R. (2003). (eds.) *Essential Readings in Sociolinguistics*. Malden: Blackwell, 359–366.
- Fishman, J. A. (1968). Language maintenance and shift as a field of inquiry. In Anwar, S. D. (1972). (ed.) *Language in Sociocultural Change: Essays by Joshua A. Fishman*. Stanford, CA: Stanford University Press, 76–134.

- Fishman J. A. (1980). Language maintenance and ethnic mother tongue school. *The Modern Language Journal*, 64(2), 167-172.
- Fishman J. A. (1991). *Reversing Language Shift*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Haig, G. (2003). The invisibilization of Kurdish: The other side of language planning in Turkey. In Concerman, S. and Haig, G. (eds.) *Die Kurden: Studein zu ihrer Sprache, Geschichte und Kultur*. Schenefeld: EB-Verlag, 121–150.
- Hassanpour, A., Skutnabb-Kangas, T. and Chyet, M. (1996). The non-education of Kurds: A Kurdish perspective. *International Review of Education*, Special issue, 'The Education of Minorities', Normand Labrie & Stacy Churchill (eds.), 367-379.
- Opengin, E. (2009). *La situation sociolinguistique du kurde en Turquie : Une étude descriptive et interprétative*. Unpublished MA thesis, Université de Rouen, October 2009.
- Opengin, E. (2011). Sociopolitical factors influencing the situation of Kurdish in Turkey. In *Proceedings of 2<sup>nd</sup> Patras International Conference of Graduate Students in Linguistics*, Patras: Patras University Press, 127-139.
- Skutnabb-Kangas, T. (1999). Education of Minorities. In Fishman, J. A. (ed.) *Handbook of Language and Ethnicity*. New York: Oxford University Press, 42–59.
- Smits, J. and Gündüz-Hoşgör, A. (2003). Linguistic capital: Language as a socio-economic resource among Kurdish and Arabic women in Turkey. *Ethnic and Racial Studies* 26(5), 829-853.
- Ramirez, J. D. (1992). Executive Summary. *Bilingual Research Journal* 16(1&2), 1–62.
- Thomas, W. P. and Collier, V. (2002). A National Study of School Effectiveness for Language Minority Students' Long-Term Academic Achievement Report: Project 1:1. Fairfax, Virginia: VREDE, George Mason University. [Accessible on the link: [http://crede.berkeley.edu/research/llaa/1.1\\_final.html](http://crede.berkeley.edu/research/llaa/1.1_final.html) (June 2009)]

## Appendices

### Appendix 1

Table 1 Language choice when speaking to friends with respect to generations.

In which language do you speak to your friends?												
Observed frequency							Expected frequency					
	A	B	C	D	E	Total	A	B	C	D	E	Total
<20	1	2	10	7	12	32	12,21	7,58	4,63	3,79	3,37	32
20-40	3	10	10	2	1	26	9,92	6,16	3,76	3,08	2,74	26
>40	14	4	0	0	0	18	6,87	4,26	2,61	2,13	1,89	18
Total	29	18	11	9	8	76	29	18	11	9	8	76

(Scale: A=in Kurdish; B=mostly in Kurdish; C=Kurdish-Turkish; D=mostly in Turkish; E=in Turkish)

P=0,000014: significant

## Appendix 2

Table 2 Language choice in TV programs with respect to generations

In which language do you watch TV programs?												
Observed Frequency							Expected Frequency					
	A	B	C	D	E	Total	A	B	C	D	E	Total
<20	0	1	10	21	0	32	0,00	9,95	8,65	12,11	1,30	32
20-40	0	11	5	7	2	25	0,00	7,77	6,76	9,46	1,01	25
>40	0	11	5	0	1	17	0,00	5,28	4,59	6,43	0,69	17
Total	0	23	20	28	3	74	0	23	20	28	3	74

(Scale: A=in Kurdish; B=mostly in Kurdish; C=Kurdish-Turkish; D=mostly in Turkish; E=in Turkish)

P=0,00001: significant

## Appendix 3

Table 3 Language spoken to friends with respect to education level

In which language do you speak to your friends?												
	Observed frequency						Expected frequency					
	A	B	C	D	E	Total	A	B	C	D	E	Total
uneducated	14	3	2	2	2	17	4,03	3,58	4,47	2,01	2,91	17
primary	3	5	7	3	7	25	5,92	5,26	6,58	2,96	4,28	25
secondary	0	2	3	1	2	8	1,89	1,68	2,11	0,95	1,37	8
high-school	1	4	7	3	2	17	4,03	3,58	4,47	2,01	2,91	17
undergradu	0	3	2	2	2	9	2,13	1,89	2,37	1,07	1,54	9
Total	18	16	20	9	13	76	18	16	20	9	13	76

(Scale: A=in Kurdish; B=mostly in Kurdish; C=Kurdish-Turkish; D=mostly in Turkish; E=in Turkish)

P=0,0006: significant

<sup>i</sup> This article was first presented as a paper in Kurdish at XIV World Congress of Comparative Education Societies (2010), Boğaziçi University, Istanbul. I thank M. Şerif Derince and Metin Bağrıaçık for their suggestions and important comments for improving the presentation of this article. Needless to say, all the shortcomings are mine.

# BİR KAVRAMIN KISA TARİHİ: 'MAHALLE BASKISI'

---

**Adnan ÇETİN**

---

Araş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

## Özet

“Mahalle baskısı”, 2007 Mayısından beri Türkiye’de yoğun olarak tartışılan bir kavramdır. Türk toplumu üzerine kafa yoran her bilim adamı ya da sıradan insan söz konusu kavramla bir şekilde karşılaşmıştır. Bu denli yoğun ilgi yaratmasına rağmen sosyal bilimciler arasında mahalle baskısı kavramının ne olduğu konusunda ortak bir anlayış doğmamıştır. Kavram, gündelik siyasi polemiklerin etki alanının dışına çıkamamış ve ideolojik yaklaşımlardan bağımsız bilimsel bir form kazanamamıştır. Bu çalışmada, Şerif Mardin’in mahalle baskısı konusundaki görüşleri farklı bakış açıları da göz önünde bulundurularak tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şerif Mardin, Mahalle Baskısı, Küçük Gelenek.

## Abstract

### A Short History of a Concept: “Neighborhood Pressure”

“Mahalle baskısı” is one of the concepts debated in Turkey intensively since May 2007. Any scientist or regular person who ponders on the Turkish society has faced this concept in

one way or other. Though it has created such hot discussions and interest, social scientists still could not come up with a common understanding on the meaning of this concept. This concept neither has liberated itself from the daily political polemics nor could it gain a scientific form independent from ideological approaches. In this work, Serif Mardin's ideas on mahalle baskisi has been discussed by taking different points of view into consideration.

**Keywords:** Serif Mardin, Neighborhood Pressure, Little Tradition.

### Kurte

#### Dîroka Kurt Ya Têgehekê: "Zordestiya Taxê"

"Zordestiya Taxê" têgehek e ku ji Gulana 2007'an ve li Tirkîyeyê bi zêdeyî tê nîqaşkirin. Her zanyarekî ku li ser civaka Tirkan serê xwe êşandiye, yan jî insanên ji rêzê bi awayekî leqayî vê têgehê hatine. Digel ku ev eleqaya zêde derxistiye holê jî, dîsa di nav pisporên zanistên sosyal de li ser pênasa Zordestiya Taxê nêrîneke hevbeş derneketiye holê. Têgehê nekariye ji bin bandora polemîkên siyasî yên rojane derkeve û formeke zanistî ya dûrî nêrînên îdeolojîk qezenc nekiriye. Di vê xebatê de nêrînên Şerîf Mardîn yên derheqê zordestiya taxê de digel liberçavgirtina nêrînên cuda hatine nîqaşkirin.

**Peyvên Sereke:** Şerîf Mardîn, Serdestiya Taxê, Kevneşopiya Piçûk.

### چکیده

#### تاریخ کوتاه یک مفهوم: فشار اجتماعی

مفهوم فشار جامعه از ماه می سال 2007 در ترکیه همچنان به طور فشرده در ترکیه موضوع بحث میباشد. دانشمندان ترک و انسانهای معمولی به هر شکلی با این موضوع رو به رو شده اند. حتی با توجه بسیار به این موضوع در

مورد مفهوم فشار جامعه مابین جامعه شناسان مفهوم مشترکی بوجود نیامده است. مفهوم ، از محیط تاثیر گذار سیاستهای روز خارج نشده و از رفتارهای ایدئولوژیک فرم علمی غیر وابسته چیزی بدست نیآورده است. همچنین در این تحقیق نظریات شریف ماردین در خصوص فشار جامعه مورد توجه قرار گرفته و موضوع بحث شده است.

کلمات کلیدی: شریف ماردین, فشار اجتماعی, سنت کوچک

### الملخص

لمحة تاريخية موجزة عن مفهوم : ضغط الحي الشعبي

ضغط الحي الشعبي مفهوم يناقش حوله على نطاق واسع في تركيا منذ مايو 2007

فكل باحث او شخص عاد مفكر بعمق في المجتمع التركي واجه هذا المفهوم بشكل ما.

على الرغم من اثاره اهتماما لا يتفاهم علماء الاجتماع على ماهية ضغط الحي الشعبي.

و المفهوم لا يقدر على الخروج من النطاق الجدل السياسي اليومي و لم يتمكن من الفوز في شكل علمي مستقل وهو بعيد جدا عن النهج الايدولوجي.

في هذه الدراسة ، تمت مناقشة اراء شريف ماردین حول مفهوم ضغط الحي الشعبي مع النظر في وجهات نظر مختلفة

الكلمات الرئيسية : شريف ماردین , : ضغط الحي الشعبي , التقاليد الصغيرة

### Giriş

Şerif Mardin, Türkiye'nin sosyal, siyasal ve dini niteliklerini irdelerken her zaman özgün kavramlar yaratma arayışında olmuştur. Özgünlüğü ve işlevselliği hâlâ tartışmalı olsa da mahalle baskısı kavramının böyle bir arayışın ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Mahalle baskısı kavramının anlamını veren farklı metaforlara Şerif Mardin'in daha önce kaleme alınmış yazılarında da rastlamak mümkündür.



Dolayısıyla ‘mahalle baskısı’ dediğimiz olay kavram olarak yeni olabilir; ancak, bir olgu olarak tarihsel bir özelliğe sahiptir.

Mardin’in sosyoloji literatürüne kazandırdığı ‘mahalle baskısı’ kavramını anlayabilmek için onun gelenek hakkındaki görüşlerine bakmak gerekmektedir. Mardin, gelenek kavramını Robert Redfield’in görüşlerine başvurarak analiz etmektedir. Dolayısıyla Mardin’in düşüncelerine geçmeden önce Redfield’in bu konudaki fikirlerini kısaca anlatmakta yarar vardır. Redfield kültürün iki ana gövdesinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu iki ana gövdeden biri, “küçük gelenek” diğeri ise “büyük gelenek”tir. Küçük gelenek, kırsal bir hayat yaşayan ve tarımla geçinen insanların kültüründen büyük gelenek ise başta yönetici sınıf olmak üzere şehirde yaşayan insanların kültüründen müteşekkildir. (Mardin, 2008, s. 22). Kısacası, büyük ve küçük kültürel geleneğin, bizim kabaca halk-divan edebiyatı ikiliği olarak bildiğimiz olayın daha genel ve bilimsel ifadesi olduğunu söyleyebiliriz (Hizmetli, 2002, s. 531).

Şerif Mardin’e göre, Türk küçük geleneğinde hoşgörülü bir tavır adına bulabileceğimiz göstergeler çok azdır. Şerif Mardin, Türk siyasi fikir tarihinden aldığı bazı delillerle tezini temellendirme yoluna gitmektedir. Bu bağlamda Şerif Mardin, küçük geleneğin ya da “küçük toplum”un siyasi ideallerini açığa çıkarma girişimi içerisinde olan Yeni Osmanlıların yol arkadaşlarından Ali Suavi’nin ‘demokrasi’ anlayışının dahi hoşgörüyü dayanmadığına işaret etmektedir. Ali Suavi için demokrasi, ‘en iyi şekilde merkezîyetçilik’ diye adlandırabileceğimiz şeyden ibaretti: ‘Hakikat’i bulma için istişare, ama ‘genel irade’nin tezahürüne karşı da tam bir itaat. Kısacası, Suavi’nin demokrasi anlayışında kurumsallaşmış bir muhalefete tahammülün temelleri yoktu. Bu husus, Behice Boran’ın Türk köyü tasvirinde ve “toplumsal gerçeklik”e dayalı Türk edebiyatında da karşımıza çıkmaktadır. Türk köyü hakkında yapılmış pek çok modern araştırmada farklı olana karşı hoşgörü yokluğu bariz bir şekilde kendisini göstermektedir. Bu konuyla ilgili çarpıcı bir örnek, Türkiye’nin güneyinde yapılmış bir incelemede göze çarpıyor. Antalya yakınlarındaki bir köyün sakinleri, köy dışından birinin köyden toprak satın almasına hiçbir itirazlarının olmayacağını, ancak öncelikle “mahalli adetleri” öğrenmeleri şartıyla toprağı işlemelerine izin vereceklerini ısrarla dile getirmişlerdir. Mardin’in bu belirlemeleri bizi Türk küçük toplumunun ve kültürünün ‘cemaat’ niteliği taşıdığı sonucuna götürmektedir. Türk küçük toplumu cemaat niteliği taşıdığı için bu toplumda ‘normlardan sapmalara karşı hoşgörü’ yok denecek kadar azdır (Mardin, 2008, s. 185). Başka türlü ifade edecek olursak, Türkiye’nin küçük taşra şehirlerinin değerlerinde başkalarıyla iyi

komşuluk ilişkilerini devam ettirmek, büyüklere hürmet etmek, dindar olmak “iyi”dir; fakat Müslüman olmayanları taklit etmek, “mahalleden kopmak” “kötü”dür (Mardin, 2007, s. 102).

### **Kavramın Ortaya Çıkışı ve Kavramın Yarattığı Tartışmalar**

Yukarıda gösterdiğimiz gibi, Mardin’in daha önce kaleme aldığı yazılarında mahalle baskısına benzer bir baskı olgusundan sıkça söz edilmektedir. Ancak Mardin, mahalle baskısı kavramını ilk olarak *Religion, Society and Modernity in Turkey* adlı son kitabı üzerine 2 Mayıs 2007 tarihinde gazeteci Ruşen Çakır’la gerçekleştirilen bir röportajda kullanmıştır (Çakır, 2008, s. 17). Kavram bu tarihten sonra Türkiye’nin gündemine oturmuş ve bu kavram üzerinden günümüz Türkiye’sinin siyasi yapısı irdelenmeye başlanmıştır.

Kongar’a göre, Mardin’in “*Mahalle baskısı*”, “*Mahalle havası*”, “*Mahalle İslam’ı*” dediği olgu, bireyi biçimlendiren, onun tutum ve davranışlarını belirleyen, sosyal psikolojinin “*Grup dinamiği*” alanına giren ünlü “*grup baskısı*” kavramının, tüm ilişkileri de kapsayarak topluma egemen olması, bireyleri ve toplumu belli bir yöne sevk etmesidir (Kongar, 2010). Ahmet İnel ise Çakır ve Bozan’la yaptıkları bir röportajda mahalle baskısının toplumun aykırı olana göz baskısı, bakma baskısı, ayıplama, sözle kınama, gözle dışlama baskısı olduğunu ifade etmektedir (Çakır ve Bozan, 2009, s. 155). Ancak Mardin’in mahalle baskısı kavramına yüklediği anlam, en kestirme tabiriyle yükselen İslami hareketin bir toplumsal baskıya dönüşmesidir.

Mardin, Ruşen Çakır’la gerçekleştirdiği röportajda İslam’ın Türkiye’nin önemli bir yapısal boyutu olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Mardin, Siyasal İslam’ın iktidara tam sahip olduğu zaman bayağı ağır şartlar yaratan bir rejimi de kurabileceğinden endişe duyduğunu dile getirmektedir. Mardin, bu durumun AKP iktidarıyla bir ilişkisinin olmadığına dikkat çekerek siyasal İslam ile AKP arasında bir nitelik farkı olduğunu beyan etmektedir. Mardin, AKP’nin kendisine güven verdiğine vurgu yaparak, AKP’den bağımsız, Türkiye’de bir mahalle baskısı olduğunu öne sürmektedir. Mahalle baskısı, bilinmeyen ve sosyal bilimce ifade edilmesi çok zor bir havadır. Mardin, bu havanın AKP’den bağımsız olarak Türkiye’de yaşadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla bu havanın gelişmesine müsait şartlar oluşursa o zaman AKP de bu havaya boyun eğmek zorunda kalacaktır. Mardin, İran’daki devrim sürecinin de böyle geliştiğini, bu bağlamda İran devriminin çevreyle, mahalleyle ona

destek veren insanların ortaya çıkardığı havayla da çok ilişkili olduğunu öne sürerek bu konudaki endişelerini dile getirmektedir (Çakır, 2008: 23).

Mardin bu konuyla ilgili endişelerini gazeteci Ayşe Arman'la yaptığı bir röportajda "Türkiye Malezya olur mu?" sorusuna gönül rahatlığıyla 'hayır' diyemediğini belirterek de dile getirmektedir. Mardin'e göre öyle dinamikler, öyle tuhaf iç yapılanmalar var ki dünyada her şey olabilir. Endonezya'da 1960'larda kimse İslam'dan fazla bahsetmiyordu; ama bugün Endonezya'da İslam, çok önemli bir siyasi güç olmaya başladı. Bu bağlamda Mardin, Türkiye'de gittikçe muhafazakârlaşma yönünde bir temayül olduğunu ve bunun süreç içerisinde endişe verici boyutlara ulaşabileceğini ileri sürmektedir. (Arman, 2007).

Mardin'in bu söylemi özellikle İslami canlanmadan rahatsız olan ve laikliğin tehlikede olduğunu düşünen kesimlerin duygularına tercüman oldu. Laiklik hassasiyeti ön planda olan kesimler bu kavramı sahiplenince bunun karşısında muhafazakâr/dindar kesimler de bu söylem karşısında savunmaya geçtiler. Mahalle baskısı kavramı bu dönemde gerek görsel gerekse yazılı medyada yoğun bir şekilde tartışılmaya başlandı. Nitekim Derya Sazak'ın 8 Ekim 2007 tarihinde *Milliyet* gazetesindeki yazısında yer verdiği bir araştırmaya göre, mahalle baskısı konusu her köşe yazarının köşesinde en az bir kez tartışılmış, dört günde otuz bir gazetede toplam 630 habere konu olmuş, 255 köşe yazarı tarafından 400 kez ele alınmıştır (Çakır, 2008, s. 42).<sup>1</sup>

Mahalle baskısı konusu üzerine yapılan tartışmalarda çok farklı yaklaşımlar sergilendiğini gözlemek mümkündür. Mardin'le yaptığı röportajlardan sonra Çakır, mahalle baskısı konusuyla ilgili gazetelerde çıkmış haberleri derleyerek *Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı* isimli çalışmasında bir araya getirdi. Çakır'ın derlediği yazılardaki yaklaşımları üç başlık altında ele alabiliriz (Çakır, 2008, s.27-87, 141-171).

*Birinci yaklaşım*, mahalle baskısı diye bir olgunun varlığını kabul eden ve gittikçe muhafazakârlaşma yönünde bir temayül olduğunu düşünenler tarafından ortaya konan bir yaklaşımdır. Buna göre AKP iktidarı ile daha da güçlenen dindarlar laik yaşam süren insanlar üzerinde bir baskı mekanizması oluşturmaktadırlar.

*İkinci yaklaşıma* göre mahalle baskısı yoktur, bu bağlamda dindarların laiklere karşı bir baskı uygulamasından söz edilemez. Bu

<sup>1</sup>Yukarıdaki bilgiler Derya Sazak'ın *Milliyet* Gazetesi 8 Ekim 2007 tarihindeki yazısından Ruşen Çakır tarafından aktarılmıştır.

görüşü benimseyen kesimlere göre mahalle baskısı olarak algılanan durum Müslümanların/dindarların tebliğ görevlerinden ötürü diğer insanları doğru yola davet etmeleri ya da yanlış davranışlarından dolayı uyardıklarından başka bir şey değildir. Buna göre Müslümanlarca kötülük, çirkinlik ve ahlaksızlıkların önünün alınması baskı olarak tarif edilemez. Zira Müslümanlar, ‘Müslüman oldukları için’ bunu yapmak zorundadırlar; başka bir ifadeyle bunu yapmak Müslümanların asli görevidir. Ancak, Türkiye’de mahalle baskısı olmadığını düşündüğü halde “Türkiye laik bir devlet olduğu için Müslümanların Müslümanlığı tebliğ etme gibi bir görevleri yoktur.” diyen isimler de mevcuttur.<sup>2</sup>

İkinci yaklaşımın en belirgin argümanlarından birisi laiklerin dindarlar üzerinde baskı kurdukları iddiasıdır. Bu iddialar ‘başörtüsü’ üzerinden temellendirilmeye çalışılmaktadır. Onlara göre Türkiye’de baskı gören, bu anlamda mağdur olan kesimler yıllardır başörtülü oldukları için okullara ya da başka kamu kurumlarına alınmayan dindar/muhafazakâr kadınlardır. Dolayısıyla dindarların lâikler üzerinde baskı uyguladığı iddiaları mesnetsizdir.

Mahalle baskısı yoktur diyen insanların öne sürdükleri gerekçelerden biri de, toplumda ‘mahalle’ diye bir yapının kalmamasıdır. Bu insanlara göre, modernleşme yolunda önemli bir mesafe kat etmiş olan 2000’li yılların Türkiye’inde mahalle diye bir yapının ve mahalleye has bir ilişkiler ağının varlığından söz edilemez. Necdet Subaşı’nın da belirttiği gibi bugün taşra dünyasının henüz parçalanmamış dokusu içinde kendine ancak bir yer bulabilen mahalle olgusu, kentleşme süreci içinde giderek hem kendi iç dinamiklerini hem de kuşatıcı rolünü yitirmekle karşı karşıyadır. Bu nedenle mahalleye atfedilen sosyolojik anlatımlar da artık ciddi bir teorik desteğe ihtiyaç duymaya başlamıştır. Çünkü mahalleden söz etmek sosyolojik ilginin yok saydığı bir alandan söz etmektir. Bu bağlamda mahallenin yapısının geçmişte olduğu gibi homojen bir görüntüsü yoktur. Mahallede artık birincil, yani yüz yüze ilişkiler söz konusu değildir. Bunların karşısında artan bir ‘bireyselleşme’ eğilimi vardır. Dolayısıyla böyle bir toplumsal yapıda baskı diye bir olgudan söz edilemez (Subaşı, 2008, s. 130).

Bu tartışmada bir de *Üçüncü yaklaşım* vardır; buna göre Türkiye’de birden çok mahallenin varlığı söz konusudur. Bu bağlamda baskı uygulayan ve baskıya maruz kalan kesimler zamana ve mekâna

<sup>2</sup> Bu tartışmalar için bkz; Ali Ünal; “Mahalle Baskısı İddiaları Etrafında” **Zaman Gazetesi**, 29 Aralık 2008; Hayrettin Kahraman; “Din ve Ahlak Kontrolü”, **Yeni Şafak Gazetesi**, 02 Ocak 2009.

göre farklılık gösterebilmektedir. Bu bağlamda her iki kesimin birer mahallesi ve birbirine karşı tarif edilen birer mahalle baskısından söz etmek mümkündür.

Görüldüğü gibi Mardin'in ortaya attığı mahalle baskısı kavramıyla beraber dinin modern Türkiye'deki konumu yeni bir tartışma sürecine girmiştir. Bu süreç içerisinde daha çok dindar insanların oyuyla iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi tartışmaların merkezine kondu. Bu bağlamda mahalledeki baskının AKP iktidarıyla ilintisinin olduğu yüksek sesle dillendirilmeye başlandı. Mardin, mahalle baskısı kavramının AKP iktidarına karşı bir araç olarak kullanıldığını/kullanılacağını anlayınca 21 Mayıs 2007 tarihinde Ruşen Çakır'la yeni bir röportaj gerçekleştirdi. Mardin, bu görüşmede mahalle baskısının İslamcılarını itham etmek için kullanılmasının doğru bir tavır olmadığını belirtti. Mardin, esasında amcası Ebul-Ula Mardin'den işittiği "ham sofı" tabirini değiştirerek kullanmanın ötesinde bir şey yapmadığını ifade etti (Çakır, 2007). Mahalle baskısı kavramı Mardin'in belirttiği içerikten uzaklaşmışsa da bunu doğal karşılamak gerekmektedir. Sosyal bilimlerde bir kavram yaygınlık kazandıktan sonra onu kontrol etmek imkânsızlaşabilir. Çünkü kavram artık yaratıcısının değil sosyal bilim alanında etkin olan aktörlerin kontrolüne girmiş olur. Mahalle baskısı kavramının da böyle bir süreçten geçtiğini ve bu süreç zarfında belli noktalarda değişiklikler olduğunu görmekteyiz (Çakır, 2008: 89-92).

*Türkiye'de Farklı Olmak* adlı çalışma AKP iktidarıyla beraber toplumda özellikle dindarlar arasında artan oranda ötekine karşı bir tahammülsüzlüğün boy göstermeye başladığı iddiası üzerine inşa edilmiş bir araştırmadır. Toprak, 1999 ve 2006 yıllarında yayımlanan ankete dayalı iki çalışmanın sonuçlarından yola çıkarak; farklı olana mesafeli bakışın özellikle kendisini dindar olarak tanımlayanlar arasında belirgin bir şekilde artış gösterdiğini ileri sürmektedir (Toprak ve Diğerleri, 2009, s. 13). Binnaz Toprak ve diğer araştırmacıların alan araştırmasından elde ettikleri ve önemle üzerinde durdukları hususlardan biri, Anadolu Müslümanlığının geçirdiği dönüşümdür. Onlara göre Anadolu Müslümanlığında büyük dönüşümler yaşanmıştır. Eskiden var olan hoşgörü, yerini dayatma ve baskıya bırakmıştır. Onlara göre bu baskıyı özellikle Ramazan ayında oruç tutmayan insanların, dindarların ya da muhafazakârların tacizine maruz kalmalarında görmekteyiz (Toprak ve Diğerleri, 2009, s. 63).

Araştırmaya göre, Refah Partisi döneminde başlayan ve AKP ile devam eden süreç içerisinde muhafazakârlaşma yönünde yoğun bir eğilim gözlemlenmektedir. Özellikle belediyeleri RP ve AKP'de olan

kentlerde daha çok dindar yaşam tarzına yönelik bir yapılanma içerisine girildiği ve içkili işletmelere ruhsat çıkartma noktasında problemler yaşandığı altı kalın çizgilerle çizilen hususlardır (Toprak ve Diğerleri, 2009, s. 71-89-90). İçki ile ilgili vurgulanan noktalardan biri de AKP iktidarıyla beraber kamu kuruluşlarının çoğunda içki servisinin kalktığı yönündedir (Toprak ve Diğerleri, 2009, s. 140).

Araştırmada AKP iktidarıyla beraber kadın-erkek ilişkilerinde de keskin bölünmelerin yaşandığına vurgu yapılmaktadır. Buna göre taşra şehirlerinde, özellikle AKP iktidarıyla daha da belirgin hale gelecek şekilde, gündelik hayat pratiklerinde bir değişim yaşanmaktadır. Bunların başında otobüs ve minibüs şoförlerinin kadınların elinden para almamaları, kız ve erkek öğrencilerin okullarda ayrı ayrı oturmaya yönlendirilmeleri gelmektedir. Araştırmacıların Anadolu’da yaptığı birçok görüşmede yalnız yaşayan kadınlar ile başı açık kadınların çeşitli baskılara maruz kaldığı ifade edilmiştir. Bu noktada en çok tekrar edilen örnek; otobüste başı açık yaşlı kadın yerine başı kapalı genç kadınlara yer verilmesidir (Toprak ve Diğerleri, 2009, s. 106). Toprak ve diğer araştırmacıların araştırma neticesinde vardıkları sonuçlara Filiz Aygündüz de 2007 yılında Erzurum, Erzincan, Sivas ve Yozgat illerinde ramazan ayında yürüttüğü *Anadolu Ne Kadar Hoşgörülü* adlı çalışmasında ulaşmıştır (Aygündüz, 2007).

Binnaz Toprak ve diğer araştırmacıların Anadolu kentlerinde yürüttükleri alan araştırması Türkiye’de mahalle baskısı diye bir olgunun var olduğu ve giderek de etkili olmaya başladığı yönünde bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Bundan sonra Ruşen Çakır ve *Türkiye’de Farklı Olmak* araştırmasının koordinatörlerinden İrfan Bozan, bu kez Türkiye’deki mahalle baskısı konusunu Türkiye’nin aydınlar ve kanaat önderlerine sordular. Çakır ve Bozan çalışmanın sonunda verilen yanıtların üç grupta toplanabileceği kanaatine varıp bu yanıtları “Tabii ki var” diyenler, “Tabii ki var ama” diyenler ve “Tabii ki yok” diyenler şeklinde üç gruba ayırdılar (Çakır ve Bozan, 2009, s. 182).

*Birinci gruba*, laikliğe duyarlı kesimler daha çok dâhil oldu. Bu grupta, muhafazakâr kesimlerin kendilerinden olmayan, kendileri gibi düşünüp yaşamayan kişi ve gruplara karşı baskı uyguladığı saptaması ön plana çıkmıştır (Çakır ve Bozan, 2009, s. 183).

*İkinci gruba* dâhil olanlar yani “Tabii ki var ama” diyenler de kendi aralarında ikiye ayrılmaktadırlar. Bunların bir kısmı asıl baskının devletten ve özellikle de Kemalist kurumlardan geldiğini düşünmektedirler. Diğer kısmı ise mahalle baskısının sadece dindarlardan

kaynaklanmadığını, onlara yönelik baskıların söz konusu olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu konuda en sık verilen örnek üniversitelerde devam eden başörtüsü sorunudur (Çakır ve Bozan, 2009, s. 183).

*Üçüncü grup* ise “Tabii ki yok” diyenlerden müteşekkildir. Bu gruptakiler mahalle baskısı diye bir durumun söz konusu olmadığını savunmaktadır. Onlara göre mahalle baskısı kavramı, Türkiye’de İslami canlanmanın önünü kesmek için türetilmiş bir “psikolojik savaş” aracıdır. Bu yaklaşım sahiplerinin kimisi -münferit olaylar sayılmazsa- dindar kesimlerin kesinlikle kendilerinden olmayanlara karşı herhangi sistematik baskı uygulamadığını ileri sürmektedir.

### Sonuç

Kısaca özetlemek gerekirse, Mardin’in daha önce kaleme aldığı çalışmalarında *mahalle havası* ve *mahalle baskısı* kavramlarının içeriğiyle örtüşen düşüncelerle karşılaşmak mümkündür. Ancak, kavramın kendisi ilk olarak 2007 yılında kullanılmıştır. Mardin bu kavramla Türk ‘küçük gelenek’inde normlardan sapmalara karşı hoşgörünün olmadığını bu durumdaki bireylere karşı bir göz baskısı uygulandığını ifade etmiştir. Mardin’e göre, bu durum yeni değildir; bu durumun tarihi bir derinliği vardır. Mardin’e göre bu havayı besleyen şartlar olgunlaşırsa, mahalle baskısı olgusu korkulacak bir boyuta ulaşabilir. Ancak bütün tartışmalara rağmen mahalle baskısı kavramı muğlak bir metafor olmaktan kurtulamamıştır. Mardin’in de vurguladığı gibi kavramın sosyolojik katkılara ihtiyacı vardır.

### Kaynakça

- Arman, A. (2007). “Türkiye ne Malezya olabilir diyebilirim ne de olmaz”, Şerif Mardin’le söyleşi. *Hürriyet Gazetesi*, 16 Eylül 2007.
- Aygündüz, F.(2007). Anadolu ne kadar hoşgörülü. *Milliyet Gazetesi*, 14 Ekim 2007.
- Çakır, R. ve Bozan, İ. (2009). *Mahalle baskısı: var mı? yok mu?*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Çakır, R.(2008). *Türkiye tartışıyor 1: mahalle baskısı*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Hizmetli, M.(2002). Kitap tahlili, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 43, Sayı: 2, Ankara: AÜİF Yayınları.
- Kahraman, H. (2009). Din ve ahlak kontrolü. *Yeni Şafak Gazetesi*, 02 Ocak 2009.
- Kongar, E. (2010). Mahalle baskısı nedir?. [www.kongar.org](http://www.kongar.org), 08.04.2010.
- Mardin, Ş. (2007). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2008). *Türk modernleşmesi: Makaleler 4*. M. Türköne ve T. Önder , (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Subaşı, N. (2008). Mahalleyi baskıyla hatırlamak. *Şerif Mardin Okumalar*, T. Takış (Ed.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Toprak, B., Bozan, İ., Morgül, T. ve Şener, N. (2009), *Türkiye’de farklı olmak: din ve muhafazakârlık ekseninde ötekileştirilenler (mahalle baskısı raporu)*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Ünal, A. (2008), “Mahalle baskısı iddiaları etrafında” *Zaman Gazetesi*, 29 Aralık 2008.



[www.arsivakurdi.org](http://www.arsivakurdi.org)

# ORTAÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİM PROGRAMINDAKİ KAZANIMLARIN AHLAK VE DEĞERLER ÖĞRENME ALANINA GÖRE FARKLILAŞMASI (VAN İLİ ÖRNEĞİ)

Akif AKTO

Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.

## Özet

Bu makalede, ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programındaki kazanımların vahiy ve akıl öğrenme alanına göre farklılaşma boyutu araştırılmıştır. Bu nedenle araştırmada, ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu çalışmada araştırmanın problemini gösteren değişkenler öğrencilerin cinsiyeti, doğum yeri, okul dışında din eğitimi alma durumları ve aldıkları din eğitiminin kaynağı, okul türleri, yaşadıkları sosyal çevre ve yerleşim birimleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeninin yeterliliği ve yeterliliğini yansıtmaması, anne ve babalarının eğitim durumları, sosyo-ekonomik düzeyleri ve dindarlık düzeylerine ilişkin durumlardır. Araştırmanın evrenini Van ilindeki Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı olan ortaöğretim kademesindeki okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrenciler oluşturmaktadır. Ölçme aracı 900 öğrenci üzerinde uygulanması için dağıtılmıştır; ancak 741 öğrenci ölçme aracına olumlu tepki vermiştir. Öğrencilerin söz konusu kazanımlara sahip olma düzeyleri, kendi görüşlerine dayalı olarak Likert tipi beşli derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim-Öğretim, Ortaöğretim, Öğretim Programı, Din Öğretimi Programı, Vahiy ve Akıl.

### **Abstract**

#### **The Size Of Differentiation Of Gains In Learning Domains Of Values And Moral At Religious Culture And Morals Knowledge Curriculum In Secondary Schools (Case Study Of Van Province)**

This study looks at to what The Size Of Differentiation Of Gains In Learning Domains Of Revelation And Reason At Religious Culture And Morals Knowledge Curriculum In Secondary. The research has been planned as a single factor pattern. In this study, the variable that shows the research problems are students' sexuality, birthplace, whether they receive religious education outside of school and its source, school types, social environment and settlement areas, proficiency level of Religious Culture and Morals Knowledge instructor and reflection of the proficiency, and educational, socio-economic and religious statuses of parents. The population of the research is students taking Religious Culture and Morals Knowledge courses at Secondary Schools administered by the Ministry of Education in Van Province. The evaluation tool was distributed to 900 students, but only 741 of them responded positively. Students' opinions about the level of possession of at issue gains were collected with five point likert scale.

**Keywords:** Education-Instruction, Secondary Education, Curriculum, Religious Education, Revelation And Reason

### **Kurte**

**Guherîna Destkeftên Bernameya Perwerdehiyê Ya Çanda Dînî Û Zanîna Exlaqî Ya Perwerdehiya Navîn Lî Gor Warên Hînbûnê Yê Exlaq Û Qîmetan (Numûneya Wîlayeta Wanê)**

Di vê nivîsê de li ser buuda hevcudabûna destkeftên bernameya perwerdehiyê ya çanda dînî û zanîna exlaqî ya perwerdehiya navîn li gor warên hînbûna wehy û eqlê vekolînek hatiye kirin. Ji ber vê yekê di tezê de rêbaza lêgerîna têkildarî hatiye bikaranîn. Di vê xebatê de guherbariyên ku problema lêkolînê derdixin holê cinsiyeta xwendekaran, cihê jidayîkbûna wan, rewşa wan ya stendina perwerdehiya dînî li derveyî dibîstanan, çavkaniya perwerdehiya wan a dînî, cûreyên dibîstanan, derdora wan a sosyal û niştecihiya wan, ehliyeta mamosteyê dersa çanda dînî û zanîna exlaqî, rewşa xwendin, asta sosyo-ekonomîk û dîndariya dê û bavên xwendekaran e. Gerdûna vê xebatê ji xwendekarên ku dersa çanda dînî û zanîna exlaqî di sazîyên perwerdehiya navîn yên bi rêvebirîya perwerdehiya millî ya wilayeta Wanê girêdayîne distînin pêk tê. Amûra pîvanê ji 900 xwendekaran re hate belavkirin, lê 741 xwendekaran bersiva erênî dane amûra pîvanê. Asta xwedîbûna xwendekaran li van destkeftan, li gor nêrînên wan bi pîvana pilekirina ji pêncan ya cûreya Likert hatine civandin.

**Peyvên Sereke:** Perwerdehî-Hînkari, Hîndekariya Navîn, Bernameya Hîndekariyê, Hîndekariya Dînî, Wehy û Eql.

متفاوت بودن موفقیت‌های مقطع متوسط برنامه  
آموزش فرهنگ دینی و علم اخلاق

با توجه به محیط یادگیری ارزشها و اخلاق  
نمونه استان وان )

چکیده

متفاوت بودن موفقیت‌های مقطع متوسط برنامه آموزش فرهنگ دینی و علم اخلاق با توجه به وحی و عقل مورد بررسی قرار گرفته است. به همین دلیل در پایان نامه، از الگوی تحقیق ارتباطی استفاده شده است. جنسیت دانش آموزان، محل تولد، وضعیت یادگیری دین آنها در خارج از مدرسه و منبع یادگیری دینی آنها، نوع مدارس، اجتماع و محیطی که در آن زندگی میکنند، کافی بودن آموزشهای فرهنگ

دين و علم اخلاق و انعكاس مكفى بودن آموزشها ، میزان تحصیلات اولیاء ، وضعیت اقتصادی اجتماعی آنها نشان دهنده مشکلات این تحقیقات است. پدید آورنده زمینه های این تحقیق ، دانش آموزان رشته علوم دین و اخلاق مدارس مقطع متوسط وابسته به آموزش و پرورش استان وان میباشند. نظرسنجی بین 900 دانش آموز صورت گرفته اما فقط 741 دانش آموز نظرات ثمربخش ارائه دادند. تراز دانش آموزان در اینبارہ با توجه به نظرات خودشان به 5 بخش تقسیم میشود .

آموزش برنامه آموزش پرورش و آموزش :دی-کل ماتى-کل ینى

### المكتسبات في برنامج تدريس ثقافة الدين و العلوم الاخلاقية في المرحلة الثانوية و اختلافها حسب مجال تعلم الاخلاق و القيم ( نموذج مدينة وان )

#### الملخص

قد تم التحقيق في مادة الدين و الأخلاق في برنامج التعليم الثانوي و حجم التمايز حسب الوحي مجال تعلم العقل .

فلهذا تم في هذه المقالة استخدام اسلوب العائقي للبحث

المتغيرات التي أظهرت مشكلة البحث في هذه الدراسة هي جنسية الطلاب، و مكان الولادة، و تلقي التعليم الديني خارج المدرسة و مصدر تعليمهم التربوية الدينية و نوع المدارس ، و بينتهم الاجتماعية و المستوطنات ، و كفاية معلم مادة الثقافة الدينية و علم الاخلاق، و مستوى العلمي للأبوين و الحالة الاجتماعية و الاقتصادية للأبوين و مستوياتهم في التدين

كانت بيئة هذا البحث بيئة الطلاب الذين يدرسون مادة الثقافة الدينية و علم الاخلاق في المدارس الثانوية التابعة لمديرية التربية و التعليم في مدينة وان

و زعت أداة القياس لأكثر من 900 طالب للحصول على نتائج البحث، ولكن كان رد فعل إيجابي ل 741 من هذه الطلاب لأداة القياس.

وقد تم جمع مستويات المكاسب الملكية للطلاب ، بناء على وجهات نظرهم اعتبارا على نوع ليكرت بترتيب الخماسي

الكلمات الرئيسية : التعليم ، تعليم ثانوي ، البرنامج التعليمي ، برنامج تعليم الدين ، الوحي و العقل

## Giriş

Son dönemlerde eğitim sürecinde, imkânların artması, eğitim ortamlarının değişmesi, ölçme ve değerlendirme metodolojisinin farklılaşması, sonuç merkezli bir eğitim yönteminden süreci önceleyen bir değerlendirme yöntemine önem verilmesi gibi unsurlar öğretim programlarının temel belirleyicileri olarak dikkate alınmaktadır.

Öğretim programları, önceden hazırlanmış bir program çerçevesinde planlı olarak yapılır ve öğretim yoluyla gerçekleştirilir. Öğretim programlarının gerçekleşmesi için hazırlanan öğretim programını oluşturan temel öğeler öğretimin planlanması, yürütülmesi ve değerlendirmesi sürecidir (Güven, 2004, s.1). Bu süreç, program geliştirme olarak adlandırılmaktadır (Varış, 1978, s.17). Diğer bir deyişle program geliştirme, öğretim programının hedef, içerik, öğrenme süreci ve değerlendirme öğeleri arasındaki dinamik ilişkiler bütünüdür (Demirel, 1999, s.96). Program geliştirme çalışmaları belli bir okul ya da okul sistemi içinde, araştırmaya dayalı etkinlikler olarak değerlendirilir. Program geliştirme sürecinde amaç, uygulanan öğretim programlarının verimliliğini artırma, programın uygulanması sırasında ortaya çıkan aksaklıkları belirleme ve bu aksaklıkları gidermenin yollarını araştırmaktır. Bu araştırmanın yapılması ve uygulanması aşamasında ise program geliştirme sürecinin öğelerinden yararlanılmaktadır (Güven, 2004, s.10). Program geliştirme sürecinin öğeleri, öğretim programı taslağını oluşturan hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreçleri, değerlendirme ve programın tekrar gözden geçirilmesi amacıyla yapılan dönüt-düzeltilme aşamasıdır (Güven, 2004, s.11).

Hızla gelişen çağın koşulları nedeniyle bugün öğrencilerin daha aktif olmalarını gerektiren bir anlayış hâkim olmaya başlamıştır. Bu durum, öğretim programlarında referans alınan kaynak ve yaklaşımların değişmesini de beraberinde getirmekte ve artık öğrenciyi merkeze alan öğretim programları hazırlanmaya başlanmaktadır. Bu yaklaşımda, öğrencilerin davranışlarının değiştirilmesinde zihnin geliştirilmesine önem verilmektedir (Güneş, 2007, s.7). Yeni öğretim programlarındaki bu yaklaşımları, geleneksel yaklaşımlardan ayıran en belirgin özelliği öğrenmenin, bireyin kendi çabasıyla elde edilmiş olması ve zihninde yapılandırılmış olmasıdır (Fosnot, 1996, s.10).

Bu düşünceler doğrultusunda öğrenme-öğretme sürecinde birtakım değişiklikler meydana gelmesi ve bu değişikliklere paralel olarak eğitim programlarının yeniden gözden geçirilmesi, düzenlenmesi ve programa temel teşkil eden unsurların yeni ihtiyaçlara göre

yapılandırılması kaçınılmaz bir olgu olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda en son hazırlanan ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına göre, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde eğitimdeki yeni gelişmelere paralel olarak öğrencilerin beceri edinmesi beklenmektedir. Ayrıca programda öğretim yöntemleri kullanılarak araç gereçler, kaynaklar ve değerlendirme raporları önem arz etmektedir. Bu açıdan yeni hazırlanan programın yeni pedagojik anlayış ve değişen ihtiyaçlar çerçevesinde yeniden geliştirilmesinin önemli bir kazanım olduğunu belirtmek gerekir. Öğretimdeki bu beklentilere cevap verebileceği ve eğitimde geleneksel yaklaşımların çok ötesinde bir eğitim anlayışı öğrenme-öğretme sürecini yeniden düzenlediği kabul edilmektedir (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı, 2005, s.11-12).

Bu bağlamda araştırmanın problemi: “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programındaki Kazanımların Vahiy ve Akıl Öğrenme Alanına Göre Farklılaşma Boyutunu Etkileyen Faktörlerin Neler Olduğu?” sorusu üzerine kurgulanmıştır.

### **1. Araştırmanın Amacı:**

Araştırmanın amacı, ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programındaki kazanımların vahiy ve akıl öğrenme alanına göre farklılaşma boyutunu etkileyen faktörlerin belirlenmesidir. Bu temel amaç, aşağıda verilen alt amaçlara ulaşarak çözümlenecektir.

“Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programındaki Vahiy ve Akıl Öğrenme Alanındaki Kazanımlar” araştırmaya katılanların cinsiyeti, doğum yeri, okul dışında din eğitimi alma durumları ve aldıkları din eğitiminin kaynağı, okul türleri, yaşadıkları sosyal çevre ve yerleşim birimleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretmeninin yeterliliği ve yeterliliğini yansıtması, anne ve babalarının eğitim durumları, sosyo-ekonomik düzeyleri ve dindarlık düzeylerine göre farklılıklaşmakta mıdır?

### **2. Araştırmanın Önemi:**

Din eğitimi alanında öğrenci kazanımlarının hayata aktarılmasını izleyen uygulamaya dönük çalışmaların yok denecek kadar az olması çalışmayı önemli kılmaktadır. Çünkü ortaöğretim ders programındaki üniteler, davranış değişikliğini sağlama açısından bir takım kazanımların elde edilmesi açısından önemlidir. Kazanımların öğrenme alanlarına göre farklılaşıp farklılaşmadığını araştıran çalışmaların azlığı dikkate alındığında; bu araştırmanın, ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi

öğretmenlerinin derslerdeki veriminin ve başarısının artmasına katkı sağlayacağı, Milli Eğitim Bakanlığına ve buna bağlı olarak Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne alanla ilgili program geliştirme çalışmalarına katkı sağlayacağı, okul ve çevresinde etkili olan faktörleri belirleyecek öğrenme çevresinin etkili düzenlemesine yönelik öneriler ortaya koyacağı umulmaktadır.

### **3. Yöntem**

#### **3. 1. Araştırmanın Modeli**

Araştırmada Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programındaki Kazanımların Vahiy Ve Akıl Öğrenme Alanına göre farklılaşp farklılaşmadığı araştırılmıştır. Bu nedenle tezde, ilişkisel tarama modeli (Karasar, 1998, s.79-81) kullanılmıştır. Teze konu edilen araştırma, tek faktörlü bir desen (Balcı, 2001, s.242) olarak planlanmıştır. Bu çalışmada araştırmanın problemini gösteren değişkenler, araştırmaya katılanların cinsiyeti, doğum yeri, okul dışında din eğitimi alma durumları ve aldıkları din eğitiminin kaynağı, okul türleri, yaşadıkları sosyal çevre ve yerleşim birimleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeninin yeterliliği ve yeterliliğini yansıtmaması, anne ve babalarının eğitim durumları, sosyo-ekonomik düzeyleri ve dindarlık düzeylerine ilişkin durumlardır.

#### **3. 2. Araştırmanın Evreni ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini Van ilindeki Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı olan ortaöğretim kademesindeki okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklem kapsamındaki okullar olan Fen Lisesi, Anadolu Öğretmen Lisesi, Anadolu Lisesi, Kız Meslek Lisesi, Ticaret Meslek Lisesi, Sağlık Meslek Lisesi, Endüstri Meslek Lisesi'nin her bir türünden birer okul türü, düz liselerden de araştırmacı tarafından yapılan gözlemler ve okul idarecileriyle yapılan görüşmeler sonucunda kentin muhtelif semtlerinde yer alan üst, orta ve alt sosyo-ekonomik düzeylerden ailelerin çocuklarının devam ettiği varsayılan beş ayrı okul seçilmiştir. Ölçme aracı sadece lise son sınıflara uygulanmıştır. Son sınıfı üç-dörtten daha fazla şubeden oluşan kalabalık okullarda okul müdürleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ile görüşülerek akademik başarıları bakımından düşük, orta ve yüksek düzeydeki şubelerden birer şube seçilmiş ve bu şubelerden de kız-erkek öğrenci oranlarının birbirine yakın olduğu üç şube tercih edilmiştir. Ölçme aracı ile elde edilecek bulgular belirlenen örneklem grubu üzerinde uygulanarak çözümlenmeler yapılmıştır. Kız-erkek öğrenci oranlarının birbirine yakın olduğu üç şube tercih edilmiştir. Ölçme aracı



ile elde edilecek bulgular, belirlenen örneklem grubu üzerinde uygulanarak çözümlenmeler yapılmıştır. Ölçme aracı 900 öğrenciye dağıtıldı ancak 741 öğrenciden form dönüşü gerçekleşti. Geri dönüş oranımız % 82,3 oldu.

### 3. 3. Veri Toplama Teknikleri(Data Collection Techniques)

Araştırmada başarı testi ve tutum ölçeği yapılmamış olup, veri toplama aracı olarak örneklem grubunda bulunan öğrencilere tarafımızdan ortaöğretim programının tüm kazanımlarını kapsayan ölçek anket yöntemi ile uygulanmıştır. Elde edilen veriler, SPSS Programına girilerek ilişki ve fark testlerine tabi tutulmuştur. Veri toplama aracımız olan anket formunda, kişisel özellikleri belirlemeye yönelik 12 adet soru ile ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin kazanımlarının gerçekleşme düzeylerini belirlemeye yönelik 84 sorudan oluşan ortaöğretimlerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin kazanımlarının gerçekleşme düzeyleri ölçөгünden oluşmaktadır.

### 3. 4. Verilerin Analizi ve Değerlendirilmesi

#### (Data Analysis and Evaluation)

Öğrencilerin söz konusu kazanımlara sahip olma düzeyleri, kendi görüşlerine dayalı olarak Likert tipi beşli derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır. Günümüzde en fazla kullanılan çok maddeli ölçeklerden birisi de Likert tipi ölçeklerdir (geniş bilgi için bkz:Tezbaşaran, 1997).

Öğrencilerin belirtilen kazanımlara sahip olma düzeyleri toplam puanlar kullanılarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle tüm boyutlardaki kazanımları elde etme düzeylerine ilişkin toplam puanlar hesaplanarak bu değerler büyükten küçüğe 1'den başlanarak sıraya dizilmiştir. Her bir kazanımın elde etme düzeyine ait ortalama puanlar kullanılarak öğrencilerin o kazanımlara hangi düzeyde sahip olduğu ölçeklendirilmiştir. Verilerinin çözümlenmesinde uygulanan anketlerde toplanan veriler bilgisayar ortamına aktarılarak düzenlenmiş ve Sosyal Bilimler İstatistiksel Paket Programı (SPSS)'nda analiz edilmiştir.

Elde edilen Cronbach Alpha sonucuna göre, değişkenleri daha sağlıklı bir biçimde belirlemek ve ölçeğin yapı geçerliliğini sınamak amacıyla da verilere faktör analizi uygulanmıştır. İkili karşılaştırmalarda *bağımsız ikili örneklem t testi*, gruplar arasındaki farklılıkların varlığının tespiti için *tek yönlü varyans analizi* uygulanmıştır. *Varyans analizi* sonucunda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık saptanmışsa bu farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığının belirlenmesi amacıyla

çoklu karşılaştırma testleri (*post hoc multiple comparisons*) yapılmıştır. Her bir değişkenin bir diğer değişkenle olan ilişkisi uygun analiz teknikleriyle ayrı ayrı ortaya konulduktan sonra bir sonuç tablosu üzerinde açıklama ve yorumlama yapılmıştır.

### 3. 5. Veri Toplama Aracının Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları (Validity and Reliability of Data Collection Tool)

Araştırmanın güvenilirlik katsayılarının belirlenmesinde *Cronbach Alfa* katsayısı kullanılmıştır. Ölçekte 7 temel kazanım boyutu ele alınmış ve bu boyutların altında yer alan ölçeklerin tek bir yapıyı ölçüp ölçmediğini test etmek için faktör analizi uygulanmıştır (Büyüköztürk, 2002, s.117). Ayrıca öğrencilerin kazanımlarının gerçekleşme düzeylerini belirlemek için kullanılan ölçeğin her bir boyutunun geçerlik güvenilirlik çalışması ve elde edilen verilerdeki yeterliğinin saptanması için *Kaiser-Mayer-Olkin (KMO)* ve verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiğini belirtmek için *Barlett Testi* uygulanmıştır (Tavşancıl, 2002, s.50). Elde edilen verilere faktör analizi yapılmış madde test korelasyonları incelenmiştir. İnceleme sonucunda, toplam korelasyonu 0,30'un altında kalan maddeler ölçekten çıkarılmıştır.

### 4. Bulgular ve Yorum

Cinsiyet	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Kadın	434	4,00	,93	738	-,524	,600
Erkek	306	4,04	,98			

**Tablo 1. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Cinsiyetine Göre T-Testi Sonuçları**

Araştırmaya katılan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” toplam puanları, öğrencilerin cinsiyetlerine göre t-testi sonuçları yukarıdaki tablo 109’da gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve cinsiyetleri arasında anlamlı bir fark yoktur [ $t(738)=-,524, p>.05$ ]. Erkek öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” ölçeğinin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,00$  iken kız öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki

Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” ölçeğinin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,04$ ’tür. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulgu, cinsiyet faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” toplam puanları yeterliklerinde farklı etkilere sahip olmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili yapılan diğer alan araştırmalarında da cinsiyet etkili bir faktör değildir.

Öğretmen Yeterliliği	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	535	4,07	,89	729	2,273	0,23
Hayır	196	3,89	1,05			

**Tablo 2. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenini Yeterli Görüp Görmemesine Göre T-Testi Sonuçları**

“Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” toplam puanlarının araştırmaya katılan öğrencilerin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenini Yeterli Görüp Görmemeleri”ne göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 112’de gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Yeterli Olup Olmaması” arasında anlamlı bir fark vardır [t( 729)= 2,273, p<.05]. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenini Yeterli Gören” öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,07$  iken “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenini Yeterli Görmeyen” öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=3,89$ ’dur. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulgu, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Yeterli Olması” faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” toplam puanları üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Öğretmenin Yeter. Yansıt.	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	470	4,08	,89	689	2,176	,030
Hayır	221	3,91	1,05			

**Tablo 3. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Yeterliliğini Yansıttığını Düşünüp Düşünmemesine Göre T-Testi Sonuçları**

“Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” toplam puanlarının araştırmaya katılan öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Yeterliliğini Yansıttığını düşünüp düşünmediklerine göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 113’te gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Yeterliliğini yansıtmaması arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(689)=2,176, p<.05$ ]. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Yeterliliğini Yansıttığını düşünen öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,08$  iken Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Yeterliliğini Yansıttığını düşünmeyen öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=3,91$ ’dir. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Yeterliliğini yansıtmaması faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Toplamı	F	P	Anlamlı Fark
G. arası	18,555	7	2,651	3,073	,003	1-4,6-
G. içi	631,316	732	,862			4,8-4;2- 4,5-4,7-
Toplam	649,871	739				4

**Tablo 4. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Lise Türlerine Göre Varyans Analizi Sonuçları**

Yukarıdaki tablo 115'in sonuçlarına göre araştırmaya katılan öğrencilerin "Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi"nden aldıkları puanları ve lise türlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermektedir [F(7-732)=3,073, p<.05]. Bu bulgu, lise türlerinin Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini alan öğrencilerin "Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi"ni edinmelerinde farklı etkilere sahip olduğunu göstermektedir. Analiz sonuçları dikkate alındığında, bu kazanımlara öğrencilerin sahip olma düzeylerinin lise türlerine göre farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Farkın kaynağını tespit etmek için yapılan LSD testi sonucunda, E. Meslek Lisesi, A. Öğretmen Lisesi ve Düz Lise'de okuyan öğrencilerin Ticaret Meslek Anadolu Lisesi'nde okuyan öğrencilere; Kız Meslek Lisesi, Fen Lisesi ve Anadolu Lisesi'nde okuyan öğrencilerin de Ticaret Meslek Anadolu Lisesi ile Düz Lise'de okuyan öğrencilere göre ahlak ve değer öğrenme alanındaki kazanımların gerçekleşme düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Aile Ortamı	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	287	3,96	1,02	670	-2,022	,044
Hayır	385	4,10	,84			

**Tablo 5. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Kaldıkları Sosyal Çevrelerine Göre Dağılımı**

**Tablo 5. 1. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Aile Ortamını Tercih Etme Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların sosyal çevre olarak aile ortamını tercih edip etmediklerine göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 116. 1'de gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin "Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi" boyutundaki toplam puanları ve sosyal çevre olarak aile ortamını tercih edip etmemeleri arasında anlamlı bir fark vardır [t( 670)=-2,022, p<.05]. Sosyal çevre olarak aile ortamını tercih

eden öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=3,96$  iken, sosyal çevre olarak aile ortamını tercih etmeyen öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,10$ 'dur. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, öğrencilerin sosyal çevre olarak aile ortamını tercih etmeleri faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Okul Ortamı	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	384	4,13	,76	671	3,118	,003
Hayır	289	3,92	1,09			

**Tablo 5. 2. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Okul Ortamını Tercih Etme Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların sosyal çevre olarak okul ortamını tercih edip etmediklerine göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 116. 4'te gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve sosyal çevre olarak okul ortamını tercih edip etmemeleri arasında anlamlı bir fark vardır [t( 671)=3,118, p<.05]. Sosyal çevre olarak okul ortamını tercih eden öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,13$  iken, sosyal çevre olarak okul ortamını tercih etmeyen öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=3,92$ 'dir. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulgu, öğrencilerin sosyal çevre olarak okul ortamını tercih etmeleri faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğunu göstermektedir.

**Tablo 6. Araştırmaya Katılanların Annelerinin Dindarlık Düzeyine Göre Dağılımı**

Namaz Kılar	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	685	4,05	,90	728	2,794	,005
Hayır	45	3,65	1,38			

### Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Annelerinin Namaz Kılıp Kılmama Durumuna Göre T-Testi Sonuçları

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların annelerinin namaz kılıp kılmadıklarına göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 123. 1’de gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve annelerinin namaz kılıp kılmama durumu arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(728)=2,794, p<.05$ ]. Namaz kılan öğrencilerin annelerinin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,05$  iken, namaz kılmayan öğrenci annelerinin puan ortalamaları  $\bar{X}=3,65$ ’tir. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulgu, öğrencilerin annelerinin namaz kılmayı tercih etmeleri faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğunu göstermektedir.

**Tablo 6. 2. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Annelerinin Oruç Tutup Tutmama Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Oruç Tutar	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	694	4,05	,91	727	2,413	,017
Hayır	35	3,66	1,37			

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların annelerinin oruç tutup tutma durumuna göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 123. 3’te gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve annelerinin oruç tutup tutma durumu arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(727)=2,413, p<.05$ ]. Oruç tutan öğrencilerin annelerinin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,05$  iken, oruç tutmayan öğrencilerin annelerinin puan ortalamaları  $\bar{X}=3,66$ ’dır. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, öğrencilerin annelerinin oruç tutmaları faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Namaz Kılar	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	605	4,06	,90	706	2,321	,021
Hayır	103	3,83	1,10			

**Tablo 7. Araştırmaya Katılanların Babalarının Dindarlık Düzeyine Göre Dağılımı**  
**Tablo 7. 1. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Babalarının Namaz Kılıp Kılmama Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların babalarının namaz kılıp kılmadıklarına göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 124. 1’de gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve babalarının namaz kılıp kılmama durumu arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(706)=2,321$   $p<.05$ ]. Namaz kılan öğrencilerin babalarının puan ortalamaları  $\bar{X}=4,06$  iken, namaz kılmayan öğrenci babalarının puan ortalamaları  $\bar{X}=3,83$ ’tür. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, öğrencilerin babalarının namaz kılmayı tercih etmeleri faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Oruç Tutar	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	658	4,05	,91	706	2,210	,027
Hayır	50	3,75	1,13			

**Tablo 7. 2. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Babalarının Oruç Tutup Tutmama Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**



Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların babalarının oruç tutup tutma durumuna göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 124. 3'de gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve babalarının oruç tutup tutma durumu arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(706)=2,210$   $p<.05$ ]. Oruç tutan öğrencilerin babalarının puan ortalamaları  $\bar{X}=4,05$  iken, oruç tutmayan öğrencilerin babalarının puan ortalamaları  $\bar{X}=3,75$ 'tir. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulgu, öğrencilerin babalarının oruç tutmaları faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Zekât Verir	N	$\bar{X}$	S	sd	T	P
Evet	658	4,05	,91	706	2,210	,027
Hayır	50	3,75	1,13			

**Tablo 7. 3. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Babalarının Zekât Verip Vermeme Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların babalarının zekât verip vermeme durumuna göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 124. 4'de gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve babalarının zekât verip vermeme durumu arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(706)=2,210$ ,  $p<.05$ ]. Zekât veren öğrencilerin babalarının puan ortalamaları  $\bar{X}=4,05$  iken, Zekât vermeyen öğrencilerin babalarının puan ortalamaları  $\bar{X}=3,75$ 'tir. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, öğrencilerin babalarının zekât vermeleri faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Hiç İbadet Yapmaz	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	10	3,33	1,03	706	-2,385	,017
Hayır	698	4,04	,93			

**Tablo 7. 4. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Babalarının İbadet Yapıp Yapmama Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların babalarının ibadet yapıp yapmama durumuna göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 124. 7'de gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve babalarının ibadet yapıp yapmama durumu arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(706)=-2,385$   $p<.05$ ]. Hiç ibadet yapmayan öğrencilerin babalarının puan ortalamaları  $\bar{X}=3,33$  iken, ibadet yapan öğrencilerin annelerinin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,04$ 'tür. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, öğrencilerin babalarının ibadet yapmaları faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Okul Dışında Din Eğitimi Alma Durumu	N	$\bar{X}$	S	sd	T	P
Evet	316	4,17	,780	729	3,812	,000
Hayır	415	3,91	1,03			

**Tablo 8. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Okul Dışında Din Eğitimi Alma Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların okul dışında din

eğitimi alıp almadıklarına göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 127’de gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve okul dışında din eğitimi alıp almadıkları arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(729)=3,812$   $p<.05$ ]. Okul dışında din eğitimi almayı tercih eden öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=4,17$  iken, okul dışında din eğitimi almayı tercih etmeyen öğrencilerin puan ortalamaları ise  $\bar{X}=3,91$ ’dir. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, öğrencilerin okul dışında din eğitimi almaları faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Dini Vakıflardan Din Eğitimi Alma Durumu	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	19	3,65	1,28	33 3	- 2,472	,014
Hayır	31 6	4,15	,82			

**Tablo 8. 1. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Dini Vakıflardan Din Eğitimi Alma Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların okul dışında dini vakıflardan din eğitimi alıp almadıklarına göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 127.4’te gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve okul dışında dini vakıflardan din eğitimi alıp almadıkları arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(333)=-2,472$ ,  $p<.05$ ]. Okul dışında dini vakıflardan din eğitimi almayı tercih eden öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=3,65$  iken, okul dışında dini vakıflardan din eğitimi almayı tercih etmeyen öğrencilerin puan ortalamaları ise  $\bar{X}=4,15$ ’dir. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, öğrencilerin okul dışında dini vakıflardan din eğitimi almaları faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki

Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi'nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Dini Derneklerden Din Eğitimi Alma Durumu	N	$\bar{X}$	S	sd	t	P
Evet	28	3,64	1,12	33 3	- 3,173	,002
Hayır	30 7	4,17	,81			

**Tablo 8. 2. Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi Toplam Puanlarının Araştırmaya Katılanların Dini Derneklerden Din Eğitimi Alma Durumuna Göre T-Testi Sonuçları**

Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi toplam puanlarının araştırmaya katılanların okul dışında dini derneklerden din eğitimi alıp almadıklarına göre t-testi sonuçları yukarıda tablo 127.5'te gösterilmiştir. Bu bulgulara göre, araştırmaya katılan öğrencilerinin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi” boyutundaki toplam puanları ve okul dışında dini derneklerden din eğitimi alıp almadıkları arasında anlamlı bir fark vardır [ $t(333)=-3,173$   $p<.05$ ]. Okul dışında dini derneklerden din eğitimi almayı tercih eden öğrencilerin puan ortalamaları  $\bar{X}=3,64$  iken, okul dışında dini derneklerden din eğitimi almayı tercih etmeyen öğrencilerin puan ortalamaları ise  $\bar{X}=4,17$ 'dir. Tablo değerleri varyansların eşitliği varsayımına göre alınmıştır.

Bu bulguda, öğrencilerin okul dışında dini derneklerden din eğitimi almaları faktörünün, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini alan öğrencilerin “Ahlak ve Değer Öğrenme Alanındaki Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi”nin daha yüksek olduğu görülmektedir.

### Sonuç

Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini alan öğrencilerin ahlak ve değerler öğrenme alanında yer alan kazanımlara sahip olma düzeyleri oldukça yüksektir. Bulgulara göre öğrencilerin belirtilen alanda en fazla sahip oldukları kazanım “başkalarının hak ve özgürlüklerine saygı duymakla beraber kendi hak ve özgürlüklerimin farkında olarak gerekli durumlarda hakkımı ararım” ve en az sahip oldukları kazanım ise, “değerler hiyerarşisinde dini ve ahlaki değerlerin

örneğini fark ederek kendim ve toplum açısından etkilerini açıklayabilirim” kazanımıdır.

Ahlak ve değerler öğrenme alanında yer alan kazanımlara sahip olma düzeylerinde öğrencilerin cinsiyetleri, doğdukları yerleşim merkezi, kaldıkları yerleşim birimi, sosyal çevre olarak mahalle ortamını tercih edip etmemeleri, arkadaş ortamını tercih edip etmemeleri, okul ortamını tercih edip etmemeleri ve sosyal çevre olarak diğer ortamları tercih edip etmemeleri, okul dışında aileden din eğitimi alıp almadıkları, okul dışında dini cemaatlerden din eğitimi alıp almadıkları, okul dışında camiden din eğitimi alıp almadıkları, okul dışında Kur’an kursundan din eğitimi alıp almadıkları, öğrencilerin, anne-babalarının öğrenim ve ekonomik düzeyleri, annelerinin Kur’an okuyup okumama, zekât verip vermeme, annelerinin hacca gidip gitmeme durumu, ibadet yapıp yapmama durumları, ibadet yapma sıklıkları, babalarının Kur’an okuyup okumama, hacca gidip gitmeme durumları, ibadet yapma sıklıkları ve öğrencilerin okul dışında aileden din eğitimi alıp almadıkları etkili faktörler değildir.

Buna karşılık, ahlak ve değerler öğrenme alanında yer alan kazanımlara sahip olma düzeylerinde öğrencilerin eğitim gördükleri lise türleri, sosyal çevre olarak aile ortamını tercih edip etmemeleri, okul ortamını tercih edip etmemeleri, okul dışında din eğitimi alıp almadıkları, okul dışında dini vakıflardan din eğitimi alıp almadıkları, okul dışında dini derneklerden din eğitimi alıp almadıkları, annelerinin namaz kılıp kılmama durumu, annelerinin oruç tutup tutma durumu, babalarının namaz kılıp kılmama durumu, babalarının oruç tutup tutma durumu, babalarının zekât verip vermeme durumu, babalarının ibadet yapıp yapmama durumu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeninin yeterliliğini yansıtıp yansıtmaması ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeninin yeterli olup olmaması etkili faktörlerdir.

Bu alanda Endüstri Meslek Lisesi, Anadolu Öğretmen Lisesi ve Düz Lise’de okuyan öğrencilerin Ticaret Meslek Anadolu Lisesi’nde okuyan öğrencilere; Kız Meslek Lisesi, Fen Lisesi ve Anadolu Lisesi’nde okuyan öğrencilerin de Ticaret Meslek Anadolu Lisesi ile Düz Lise’de okuyan öğrencilere göre ahlak ve değer öğrenme alanındaki kazanımların gerçekleşme düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

**Kaynakça**

- Balcı, A.(2001). *Sosyal bilimlerde araştırma*. Ankara: PegemA Yayınları.
- Büyüköztürk, Ş. (2002). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı*. Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Demirel, Ö. (1999). *Kuramdan uygulamaya eğitimde program geliştirme*. Ankara: PegemA Yayınları.
- Fosnot, C.T. (1996). Introduction: aspect of constructivism, *constructivism:teory, perspectives and practice*. Teacher College, New York London: Columbia University.
- Güneş, F. (2007). *Yapılandırıcı yaklaşımla sınıf yönetimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Güven, S.(2004). Program geliştirme. (M. Görül, Ed.). *Öğretimde Planlama, Uygulama ve Değerlendirme*. Elazığ: Üniversite Kitabevi.
- Karasar, N. (1998). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Milli Eğitim Bakanlığı (2005). *Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- Tavşancıl, E.(2002). *Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Tezbaşaran, A.(1997). *Likert tipi ölçek geliştirme kılavuzu*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Variş, F. (1978). *Eğitimde program geliştirme-teori ve teknikler*. Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları.

[www.arsivakurdi.org](http://www.arsivakurdi.org)

# ANTİK YUNAN SERAMİKLERDEKİ HAÇ VE ÇARKİFELEK SİMGELERİ VE BUNLARIN AVRASYA, ANADOLU VE MEZOPOTAMYA KÜLTÜRLERİNDEKİ MUHTEMEL KAYNAKLARI

Lale AVŞAR

Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi.

## Özet

Antik Yunan dünyasının Geometrik olarak adlandırılan çağında ortaya çıkan seramikler ister kesin hesaplanmış orantılı biçimleri, ister süslemeleri ile tam anlamıyla bu tanıma uymaktadırlar. Net hatlarıyla seçilen bu dönem dekorları arasında haç ve çarkifelek simgelerinin de uygulandığı dikkati çekmektedir. Seramik kapların yuvarlak simetrik biçimleri ile doğrudan bağlantılı olmayan bu motifleri ustalar bazen dolgu elemanı olarak, bazen formu çepeçevre saran ince veya geniş bordürler içindeki bölümlerde diğer motifler ile dönüşümlü, bazen ise taban veya göbek kısımlarında uygulamaktadırlar. Eşit kenarlı haçın geliştirilmesiyle ortaya çıkan düz açılı dört kollu antik gamalı haçı, Yunan seramiğinin gözde motifi olan *meandr*'ın da oluşmasını sağlamış olmalıdır.

Farklı kültürlerde, birbirinden uzak coğrafyalarda ve çeşitli malzemeler üzerinde karşımıza çıkan haç ve çarkifelek simgelerinin Paleolitik çağdan itibaren kullanıldığı bilinmektedir. Bu simgelere Çatalhöyük mühürlerinde, Eski Mısır, İskandinavya, Hindistan, Mezopotamya, Güney Sibirya, Altay ve Orta Asya sanat ve mimarisinde rastlamak mümkündür. Henüz dini hüviyet kazanmamış olan haçın bu



kültürlerde ortak evrensel bir anlam taşıdığı varsayılmaktadır. Ortaçağ Türk İslam sanatında uygulanan haç ve çarkıfelekler, belli ki Hıristiyanlık öncesi dönemin geleneğini yaşatmaktadırlar.

Araştırma makalesinde haç ve gamalı haç motiflerinin Antik Yunan seramiklerindeki kullanım şekli, konumu ve ikonografisi incelenecek, buradaki simgeler erken dönem Avrasya, Mezopotamya ve Anadolu örnekleri ile karşılaştırılarak benzer ve farklı yönleri değerlendirilecektir. Tarihî çerçeve olarak Hıristiyanlık öncesi dönem ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Antik Seramik, Geometrik Tarz, Haç Ve Gamalı Haç Motifi, Erken Çağ Kültürleri.

### **Abstract**

**A study on figures of the cross and gammadion in Ancient Eurasia, Mezopotamian and Anatolian art like a possible sources for Antique Geometric Ceramics**

The ceramics that emerged in the Antique World's period called Geometric age are exactly fit in this definition in terms of both their precisely calculated proportionate shapes and their embellishments. It attracts one's attention that in this period motifs of the cross and gammadion were also applied among the decorations of this period recognized with their clear-cut lines. Masters sometimes used these symbols that have no direct link with round symmetrical shapes as filling materials, sometimes alternatively placed them with other motifs in the sections located in thin or wide rims that surround the form and sometimes they embedded these in the shoulders of vases individually or in groups. The gammadion that emerged as a result of the development the equilateral cross must have given birth to the meander, the favorite motif of the Greek ceramics.

That the motifs of the cross and gammadion seen in various cultures, places far from each other and on various materials have been known since the Peleolithic ages attracts attention. It is possible to encounter these symbols in Çatalhöyük seals,

Ancient Egypt, Scandinavia, India, Mesopotamia, South Siberia, Altai and Central Asia art and architecture. We should accept that the cross, which had not gained a religious identity yet, carried a different universal meaning in these ages. For example, the cross and gammadion used in the Turkish Islamic art of the Middle Ages must have been applied with their archaic pre-Christian meaning.

In this article, the way the cross and gammadion motifs were used in Antique ceramics, their location and iconography will be examined and the place of these symbols in Early Eurasia, Mesopotamia and Anatolia cultures will be researched too. Also will be compared the application method and iconography these motifs to see the similar and different implementation ways. Date of pre-Christian era will be preferred as a historical frame.

**Keywords:** Antique Ceramics, Geometric Style, The Cross And Gammadion Motifs, Culture Of Early Ages

## Kurte

**Nîşanên Xaç û Çerxafelekê Yê Lî Ser Seramîkên Yewnana Antîk û Çavkaniyên Wan Yê Muhtemel Dî Çandên Awrasya, Anadolu û Mezopotamyayê De**

Seramîkên ku di esra Yewnana Antîk a ku wekî geometrîk hatiye bi navkirin de derketine holê, hem bi ruxsara xwe ya hevîrtî ku bi awayekî qet'î hatiye hesabkirin, hem jî bi neqşên xwe temamen li vê pênasê tê. Di nav dekorên vê demê yê ku bi awayekî baş tene neqandin de bikaranîna nîşanên xaç û çerxafelekê balê dikişîne. Hostayan, van motîfên ku bi şiklê girover û sîmetrîk yê qabên seramîk re direkt ne girêdayî ne, carna wekî elemanên tîjîkirinê, carna bi motîfên dî re bi guherbarî û carna jî li ser beşên binî û navîkê bikartînin. Xaç antîka rastkoşe û çaralî ya gamayî ku bi bipêşvebirina xaça hevkenar derketiye meydana, pêwîst e ku motîfa Yewnan ya berbîçav meandr jî dabe çêkin.

Tê zanîn ku nîşanên xaç û çerxafelekê ku li welatên ji hev dûr li ser malzemeyên cuda derdikevin pêşîya me, ji esra paleolîtîk

ve tène bikaranîn. Guncav e ku ev remzên han di mohrên Çatalhoyukê û di sen'et û mi'mariya Misra kevn, Îskandinavya, Hindîstan, Mezopotamya, Sibîryaya Başûr, Altay û Asyaya Navîn de bêne dîtin. Wusa tê qebûlkirin ku xaça ku hêj wateyêke dînî ne stendiye, di van çandan de wateyêke hevbeş û gerdûnî stendiye. Kifş e ku nîşanên xaç û çerxafelekê yên ku di sen'eta Tirk-Îslamê ya esra navîn de hatine bikaranîn, taybetiyên serdema berya Mesîhîtiyê didine jiyandin.

**Peyvên Sereke:** Seramika Antîk, Terzê Geometrik, Xaç û Motîfa Xaç bi Gama, Çandên Serdema Zû.

### چکیده

منابع احتمالی فرهنگهای اورآسیا، آنادولو و مزوپوتامیا در ارتباط با نقش بندیهای چرخ و فلک و صلیب بر روی سرامیک های یونان باستان

سرامیک های کشف شده یونان باستان که به هندسه نام گذاری شده اند چه متناسب با نوع محاسبات دقیق، چه با توجه به آرایش خود با این شناخت مطابقت دارند. در میان دکوراسیون این دوران استفاده از نقش بندیهای چرخ و فلک و صلیب با تمام اشتباهات فاحششان جلب توجه مینمایند. ظروف سرامیکی گروهی شکل متقارن، گاهی توسط اساتید بعضا در بعنوان پرکن، بعضا در بعنوان فرم دهنده قسمت های باریک و پهن داخل سنگها، بعضا هم بعنوان سقف و یا قسمتهای مرکزی استفاده شده اند. صلیب چهار شاخه صاف و باز به میدان آمده در نتیجه نشو و نمای صلیبی که 4 گوشه مساوی دارد بوجود آورنده ماندرهای درون سرامیکهای یونان است.

نقش بندیهای چرخ و فلک و صلیبی که از لوازم مختلف و مناطق جغرافیایی دور از هم و فرهنگهای مختلف بوجود آمده از عصر مورد استفاده قرار گرفته اند. با این نقش بندها معماری و صنعت مهرهای چاتال هویوک، مصر باستان، اسکاندیناوی، هندوستان،

مزوپوتاميا ، سيبرى جنوبى ، آسياء ميانه و آلتاى مواجه ميشويم . اين صليب ها هنوز هويت دينى به خود نگرفته بودند و صليب در اين فرهنگ ها معنای همگانی مشترك داشته است . استفاده از صليب و چرخ و فلک در هنر اسلامى تركيه قرون وسطى شاخص دوران قبل از مسيحيت ميباشد .

كلمات كليدى: سراميك باستان, سبك هندسى, صليب و صليب شكسته, فرهنگهاى دوره باستان

### المخلص

رموز الصليب و طلقة الالعب النارية على سراميكات اليونانية القديمة و الموارد المحتملة لهذه الرموز في ثقافة أوراسيا ، والاناضول وبلاد ما بين النهرين السيراميكات التي ظهرت في العالم اليوناني القديم في عصر ما يسمى بالهندسية المحسوبة بدقة متناسبة او بتزييناتها تتناسب بشكل كامل لهذا التعريف .

يجلب الدقة تطبيق رموز الصليب و طلقة الالعب النارية بين مناظر هذه الفترة اللتي تطهر بلاماها الواضحة

الصناعات كانوا يطبقون هذه الزخارف التي لا تتصل مباشرة بالوانى الخزفية المستديرة أحيانا كعصر ملء و أحيانا ضمن البلاط المزخرف الرقيق او الواسع بالتناوب مع الزخارف الأخرى .

ينبغي ان يكون الصليب المعقوف القديم مع زاوية مستقيمة و اربعة ذراع قد وفر تشكيل زخارف اليونانية الفاخرة المسمية بالمياندر

من المعروف أن استخدام الرموز الصليبية و طلقة الالعب النارية في ثقافات مختلفة، ومناطق بعيدة عن بعضها البعض يعود الى العصور الحجرية .

القديمة ، والدول الاسكندنافية والهند وبلاد ما بين النهرين، وسيبيريا الجنوبية ، وآسيا الوسطى وألتاي .

لم يفترض بعد على هذا الصليب الذي لم يحصل حتى الآن على الهوية الدينية في هذه الثقافات . انه يحمل شعورا العالمية المشتركة .

فمن الواضح ان الصليب و طلقة الالعب النارية التي طبقت في الفن التركي الإسلامى في العصور الوسطى تعطي الحياة في تقليد ما قبل عصر مسيحي .

الكلمات الرئيسية : السراميك القديم , الاسلوب الهندسي , الصليب و زخرفة الصليب المعقوف , ثقافة العصور القديمة.

## Giriş

Bilinen sayısız süsleme motifleri arasında haç ve çarkıfelek simgeleri bir taraftan yaygın kullanımı, diğer taraftan ise ilginç kaderleri ile seçilmektedir. Paleolitik çağdan itibaren bilinen ve uygulanan bu işaretlerin çok çeşitli varyasyonlarına kaya üstü çizimlerde, heykelerde, mimari yapılarda, el sanatları ve giyim eşyaları örneklerinde rastlanmaktadır. Ortak kökten geliştiği zannedilen bu simgelerden haçın zaman içinde özel dini hüviyet kazanması, kullanım alanını önemli düzeyde sınırlandırmış oldu. Çarkıfelek simgesinin akıbeti ise çok daha vahim oldu, bu işaret tamamen kullanımdan kaldırıldı. Oysa kadim bir tarihe ve günümüzde bilinenden çok farklı evrensel değerlere dayanan ikonografik anlama sahip her iki simgenin insanlık tarihinde önemli yer kapsamış olması ve şaşırtıcı derecede geniş coğrafi ve kültürel yayılım sergilemesi bir gerçektir.

İlkel kültürlerde uygulanan çeşitli süsleme motifleri, sanat tarihçileri dışında arkeolog ve etnografların da alanına girmektedir. Genelde geometrik, bitkisel ve figüratif olarak gruplandırılan bu motiflerin oluşum nedeni ve toplumların sosyal yaşamında kapsadıkları yer ve önem, çok farklı açılardan ele alınmakta ve araştırılmaktadır (Петри, 1923, s. 16). Süsleme olgusunun tanımı, amacı ve görsel sanatlardaki yerinin doğru belirlenmesi, motif ile tasvir arasındaki farkın netleştirilmesinde son derece önemlidir. Soyut simge ve geometrik gruba dâhil motiflerde bu fark çok daha belirgin ve açıktır.

Türk Dil Kurumu'nun Güncel Türkçe Sözlüğü'nde simge kelimesi; “duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, alem, remiz, rumuz, timsal, sembol” şeklinde açıklanmaktadır. Aynı kurumun Güzel Sanatlar Terimleri Sözlüğü'nde ise bu kelime, “soyut bir kavramı somutlaştıran nesne” şeklinde anlatılmaktadır. Bu açıklamalara dayanarak bir görsel simgenin ortaya çıkma nedeninin düşünceni daha kısa ve öz şekilde ifade etmek ihtiyacı olduğunu söylemek mümkün görülmektedir.

Kimi bilim adamları ilkel simge ve motiflerin kaynağını hayvan görüntülerine ve totemist inanca bağlamaktadırlar (Штернберг, 1936, s.

422). Motiflerin belli bir nesneyi ifade ettiği durumlar dışında sadece malzemenin işleme tekniğine dayalı oluşan veya tamamen kullanım amaçlı uygulanan motiflerin de mevcut olduğu bilinmektedir (Иванов, 1963, s. 14, 15). Bir nesnenin soyut ifadesi olduğu sanılan motiflerin oluşumu sırasında nesnel yaklaşımdan uzak ve her kültüre özgü bir tutumun sergilendiği de bir gerçektir. Bazı bilinen nesnel günümüzün olası nitelendirmesinden çok farklı şekilde ve düz mantığa uymayan, önemsiz yönlerine vurgu yapılarak soyutlanmışlardır (Иванов, 1963, s. 12-13). Bu şekilde değerlendirmek onu oluşturan kültürün, dönemin ve inancın ihtiyaçları ve amaçları ile açıklamak doğru görülmektedir.

Simgelerin kaynağına ve ilkel örneklerine bakıldığında bunların bir yazı öncesi bilgi aktarım formu (Fikir yazısı) olabileceği düşüncesi uzun zamandır gündemdedir (Стасов, 1872, s.XIV). Bu tezi desteklemeyenler bile ilkel süslemelerin sadece estetik ihtiyaca yönelik yapılmadığını, bu amaç dışına çıkan semantik anlamın muhakkak yüklendiğini vurgulayarak bazen anlamın süslemenin önüne çıktığını da kabul etmektedirler (Ефименко, 1953, s. 530).

Bir diğer ortak kanaat ise motif oluşturma işleminin tabiatı ile ilgilidir. İkel kültürlerde görülen çeşitli tek başına kullanılan simge ve damgalar ile tekrar üzerine kurulu ağ şeklindeki süsleme motiflerinin oluşturulması “sanatçıdan” denge, yön, ölçü, oran ve düzen anlayışı dışında bir de önemsiz ayrıntılardan ayıklama olarak açıklanan soyutlama ve yalınlaştırma işlemi yapmak yetisi de talep etmektedir. Yeterince ciddi ve zor zihinsel uğraş olan bu işlemin yapılması insan toplumun belli düzeyde sosyal ve kültürel gelişime ulaşması ile mümkün görülmektedir (Иванов, 1963, s. 7).

### **Haç ve Çarkıfelek Simgeleri.**

İki çizginin düz açı ile kesişmesinden oluşan haç ve gamalı haç simgelerinin ortaya çıkmasını bazı bilim adamları ilkel sürtme yöntemiyle ateş yakma işlemine dayandırmaktadırlar (Тарунин, 2009, s. 31; Афанасьев, 1995, s. 7). Bu düşünceye göre delgi olarak kullanılan dikey çubuğun kendi oku etrafında dönme hareketi gamalı haçın aynı yönlere bükülmüş uçları ile ifade edilmiş olmalıdır. Bir başka faraziyeye göre ise gamalı haç, Hindistan’da kutsal ateşin yakılmasında kullanılan *arani* aletin tasviri olmuş olmalıdır. Bu alet, dikey duran çubuk etrafında yatay düzeyde dönen ve uçları aynı yöne kıvrılan iki birleşik çitadan oluşmaktadır (Burnouf, 1872, s. 252, 257; Смирнова, 2006, s. 8).

Esin kaynağı kesin bilinmese de, haç ve çarkıfeleğin insanoğlunun icat ettiği en ilkel simgeler sırasında durduğu bir gerçektir. Merkezi noktalı daire ile iki-üç milli teker işaretinin yanı sıra çarkıfeleğin de birçok kültürde güneşi simgelediği ve dolayısıyla ateş unsuru ile ilişkili olduğu bilinmektedir (Липс, 1954, s. 199; Штернберг, 1936, s. 373; Миллер, 1933, s. 125-157; Багдасаров, 2005, s. 36; Смирнова, 2006, s. 7). İlkel insanın yaşamında ateşin ve güneşin taşıdığı önem bu unsurların kutsal ilan edilmesi ve tapınması ile sonuçlanmıştır. Günümüzde bile pek çok halkın kültüründe ateş ve güneş ile ilgili çeşitli geleneklere rastlanmak mümkündür (Фрээр, 1980, s. 676-730). İslam dinindeki oruç ibadetinin güneşin gökyüzündeki hareketi ile ilişkilendirilmesi bu anlamda çok manidardır.

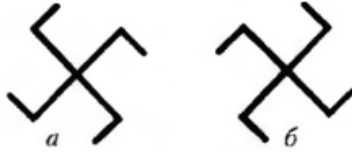
Kutsal güneşin ve ateşin koruyan, bereket ve sağlık veren, kötü ruhlardan ve hastalıklardan arındıran özelliği onları simgeleyen işaretlerin ikonografisine de yansımış, haç ve çarkıfelek mistik güç içeren koruyucu tılsım veya muska olarak görülmüştür. Vücutlarında dövme, kullandıkları eşyalarda süsleme, çevrelerindeki taş ve kaya üzerine damga şeklinde uyguladıkları haç ve çarkıfelek işaretlerini insanlar güç ve kudret göstergesi, yaşam azmi ve hayat sevgisi ifadesi olarak görmüş, bunların uğur, başarı ve bereket getireceğine, iyi ruhların desteğini sağlayacağına inanmışlardır. İlginçtir ki; haç ve çarkıfelek simgelerinin taşıdığı bu olumlu anlam, tüm erken dönem kültürleri tarafından ortak paylaşılan bir değer olmuştur (Кузьмичев, 1990, s. 280; Wilson, 1898, s. 1).

Yukarıda sözü geçen güneş ve ateş ile ilgili anlamları dışında çarkıfeleğin akan suyu, uçan leylekleri, hava unsurunu veya hava ilahını, dişiliği, yıldırımı, ayı, güneşin gökyüzündeki hareketini veya yer küresinin oku çevresindeki dönüşünü ifade etmiş olabileceği de varsayılmaktadır (Багдасаров, 2005, s. 38-39). Dünyanın dört yönünü belirleyen haçın astrolojik işaret olarak evreni ve yaşam mekânını simgelediği, kutsal ve aynı zamanda kozmik bir anlam taşıdığı düşüncesi de mevcuttur (Кабо, 2002). Var olan bir başka yaklaşıma göre ise ilkel insan ateş yakma işlemini cinsi temasa benzeterek her iki olayın yeni bir oluşuma neden olmasını önemsemiştir (Тарунин, 2009, s. 11). Bu bakış açısına göre, haçtaki iki çizgiden dikey olanı erkeklik, yatay olanı ise dişiliği temsil etmiş olmalıdır (Wilson, 1894, s. 11). Tesadüfi değil ki ilkel toplumlarda ateş yakma işlemi hep erkeklere has uğraş olarak görülmüş, bayanlar ise hep bu olayın dışında tutulmuşlardır.

Çarkıfeleğin ikonografik anlamı konusundaki tüm varsayımların ortak noktası bu simgenin yaşamın temel ilkesi olan süreklilik ve dönüşümü ifade etmesi yönündedir (Керлот, 1994, s. 454; Wilson, 1894,

s. 13). Varsayılan tüm anlam yelpazesi bu ana fikir etrafında toplanmakta, ona farklı çalarlar katarak manasını daha da zenginleştirmektedir. Simgenin bu temel anlamı, onun Türk dilindeki *çarkifelek* adında çok isabetli ve güzel ifade bulmaktadır.

Bazı araştırmacılar çarkifeleği sağ ve sol yönlü olarak ayırıştırmakta ve bunlara farklı ve birbirine zıt anlamlar kazandırmakta olsalar da bu görüş tam olarak kendini doğrulamış değildir (Goblet D'Alviella, 1911, c.1. p. 13-14; Голан, 1993, s. 122; Heller, 2000, s. 25; Генон, 1997, s. 95). Bagdasarov, simgenin bu iki varyasyonunu belirtmek adına saat yönünde kıvrılanı “açılan”, ters yönde döneni ise “kapanan” çarkifelek adlandırmaktadır (Багдасаров, 2005, s. 38). Makalede var olan bu terminolojiden yararlanılacaktır.

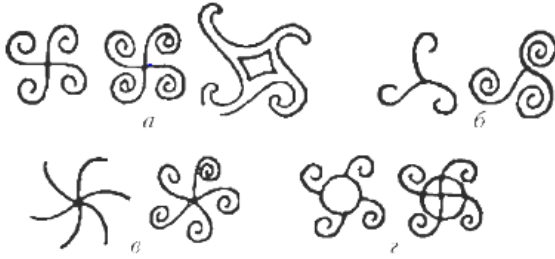


R.V. Bagdasarov'dan.

**Foto. 1.** Sade gamalı haçın iki örneği: a)saat yönünde “açılarak” kıvrılan ve b) saat yönünün tersine “kapanarak” kıvrılan gamalı haç varyasyonları.

Haçtan geliştiği varsayılan çarkifeleğin günümüzde bilinen sayısız varyasyonları arasında üç, beş, altı kollu olanları da bilinmektedir. Bu tip simgelerin merkezi simetri esaslı oluşu onları haçın örtüşme mantığından uzaklaştırırsa da, “akrabalık” bağlarını koparmamaktadır. Rus bilim adamı S.V. İvanov simgelerin farklı geometrik düzenler içinde hareket ederek çok beklenmedik yeni şekiller kazanabilmelerini araştırmıştır (Иванов, 1963, s. 39). Bu yeni haliyle daha kuvvetli devinim kazanan çarkifeleğin kıvrılan kolları merkez nokta çevresinde dört, beş veya daha çok helezon oluşturabilmektedir. (Foto. 2)





R.V. Bagdasarov'dan...

**Foto.2. Helezon kıvrımlı dört, üç, beş kollu ve daire merkezli gamalı haç örnekleri.**

Tarih öncesi çağlarından itibaren haç ve çarkıfelek simgeleri Hindistan, Çin, Avrasya, Altaylar, Güney Sibiry, Orta Asya, Kafkaslar, Tibet, Avrupa, Afrika ile Kuzey ve Güney Amerika kıtası, Mezopotamya ve Anadolu kültürlerinde yoğun uygulanmıştır. Bu denli geniş yayılımın nedenlerini simgelerin sade ve yalın formu ile evrensel ve çok olumlu anlamında aramak yanlış olmazdı. İlginçtir ki bu dönemlerde haç ve çarkıfelek hep akraba simge olarak görülmüş, sadece çarkıfelek dönüşüm ve hareketi ifade etmesi ile seçilmiştir.

Günümüzde bilinen en erken çarkıfelek benzeri motife Ukrayna'nın Çernigov vilayetinin yakınlarında bulunan Geç Paleolitik çağ Kostenki ve Mezinsk yerleşim yerlerinde rastlanmıştır (Городцов, 1923, s. 126, 248, 446, рис. 715). Burada ele geçen bilezik, çok sayıda dövme amaçlı yapıldığı sanılan mühür ve işlevi bilinmeyen bazı diğer eşyaların üzeri çarkıfelek motifli geometrik süslemeler ile kaplanmıştır (Рыбаков, 1994, s. 86, 91, 288; Борисовский, 1984, s. 267, рис. 103.7; Елинек, 1985, s. 466, рис. 715; Городцов, 1923, s. 248, 267, рис. 103.7-8; 126, s. 446, рис. 715; Gimbutas, 1989, s. 25). Farklı işlevi bulunan çeşitli nesnelere ısrarla uygulanan bu motifin yerleşmiş ve çok önemli bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi erken çağ sanatlarında süslemelerin ikonografik anlamı estetik değerlerinden daha çok önemsenmiş ve bu anlam, genelde mistik ve koruma yönlü bir içerik ihtiva etmiştir (Marshack, 1976, s. 274-282; Тарунин, 2009, s. 7).



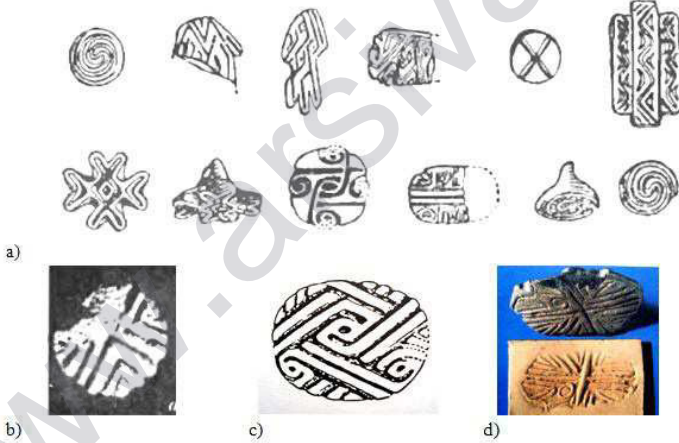
B. A. Gorodtsov'dan.

**Foto. 3. Ukrayna'nın Yukarı Paleolit Dönemi Kostenki -1 ve Mezinsk yerleşim yeri buluntuları üzerinde baklavalı meandr motifi. M.Ö. 23 bin yıl dolayları.**

Kostenki ve Mezinsk buluntuları üzerindeki zorlu geometrik ağ düzenlemeleri araştıran bilim adamları bu motife *baklavalı meandr* adını vermiştir (Городцов, 1923, s. 248, 267, 446). Bu örnekler, haç ve çarkıfelek simgelerinin oluşumuna dair bazı yeni faraziyeleri de beraberinde getirdi. Kimi bilim adamlarına göre, yalın ve soyut haç ve çarkıfelek işaretleri daha erken ortaya çıkan *baklavalı meandr* motifinin soyutlaması sonucu ortaya çıkmış olmalıdır (Багдасаров, 2005, s. 60). Bu düşünceye katılmayanlar ise gelişimin sadeden zorluya doğru ilerlediğini savunmaktadırlar (Гарунин, 2009, s. 32). Bazı araştırmacılara göre ise ilkel *meandr* motifi kendine özgü ve çarkıfelekten farklı bir anlama sahip olmuş olmalıdır (Кабо, 2002).

Benzer *meandr* motifine dünyanın bir diğer ucunda İspanya'nın La Pileta mağarasında da rastlanmıştır. Buradaki duvar resimlerinde dalgalı ve meandr çizgiler arasında hayvan figürlerinin yerleştirilmiş olması dikkati çekmektedir. Paleolitik çağa tarihlendirilen bu tasvirlerin zaman içinde defalarca yenilendiği önemli bir anlam taşımasından kaynaklanmış olmalıdır (Marshack, 1977, s. 288, 301).

Mezopotamya ve Anadolu'da haç ve çarkıfelek tasvirlerine Neolitik dönemden itibaren rastlanmaktadır. Bu simgelerin en erken örnekleri Yakın Doğu'nun ünlü Erken Neolitik Çağ yerleşimlerinden Çatalhöyük'te ele geçmiştir. Son dendrokronolojik analizlere göre, M.Ö. 7024-6449 yılları arasına tarihlenen bu yerleşim yerinde kesintisiz 14 yapı katı belirlenmiştir (Sevin, 2003, s. 57). Burada bulunan toprak damga mühürlerde haç ve çarkıfeleğin yanı sıra helezon simgesinin de ilginç yorumları ve sentezleri ile karşılaşılıyor. Mühürlerdeki bu denli serbest davranış ve komplike yorumlar Çatalhöyük insanının haç, çarkıfelek ve helezon motifleri ile yeni tanışmadığını, bunları daha erken dönemlerden itibaren bildiğini ve kullandığını ortaya koymaktadır. Çatalhöyük mühürlerinin hiçbir baskıları bulunmadığından, bunların mülkiyet ifadesi, boy-soy damgası olarak duvar resimlerinde, tekstil ve deri ürünlerde, insan vücudunun süslemesinde veya ekmek mühürü olarak kullanılmış olabileceği tahmin edilmektedir (Roaf, 1996, s. 45; Bağdasarov, 2001). Haç ve gamalı haç simgelerinin benzer yaratıcı varyasyonlarına Anadolu'nun Bademağacı Höyüğü'nde ele geçen pişmiş toprak mühürde ve Hacılar boyalı seramiklerinde de rastlamak mümkündür (Roaf, 1996, s. 184). (Foto. 3)



*V.Se  
vin ve R.V.  
Bağdasa-  
rov'dan.*

**Foto. 3. Çatalhöyük (a, b,c) ve Bademağacı (d) pişmiş toprak mühürlerinde haç ve gamalı haç simgelerinin çeşitli yorumları.**

Merkezi Mezopotamya coğrafyasında bulunan, fakat kısmen Anadolu ve İran topraklarını da kapsayan Neolitik Çağ Hassuna-Samarra (M.Ö. 6500-6000), Halaf (M.Ö. 6000-5400) ve Obeyd ( M.Ö. 5900-4300

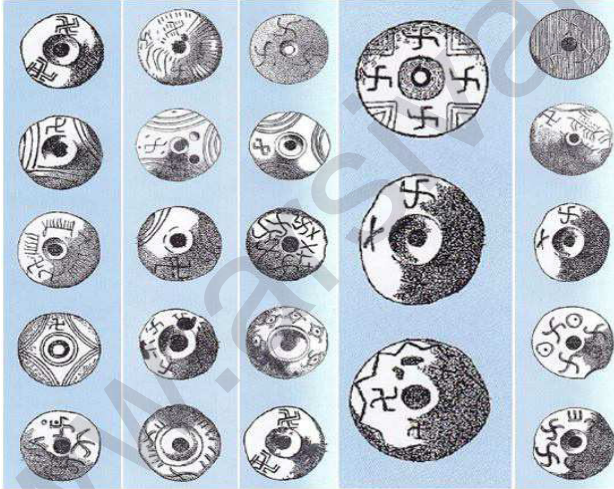
dolayı) kùltürlerinde geometrik süslemenin yanı sıra figürlerle oluşturulan haç ve çarkıfelek düzenlemeleri büyük ustalıkla yapılmıştır. Bu tasvirler arasında ünlü Samarra seramikleri şaşırtıcı derecede zengin ve zorlu kompozisyonları ile seçilmektedir. Kırmızı çamurdan yapılmış ve astar boya ile süslenmiş bu lüks eşya çanakların hem iç, hem de dış kısmında boyama uygulanmış, bazı kaplardaki izler ise bunların kırıldıktan sonra onararak yeniden kullanıldığını göstermektedir (Roaf, 1996, s. 39). Genelde kapların iç ve dış kenarları geniş çizgisel geometrik bordür ile çevrenmekte, en çarpıcı tasvirler ise daha geniş alana sahip merkezi kısımlarda uygulanmaktadır. Geometrik, soyut figüratif ve silüet tarzı figüratif olarak sınıflandırılabilen bu kompozisyonlarda kare ve üçgenlerden oluşan haç düzenlemelerinin yanı sıra yine aynı üçgenlerden toplanan soyut keçi figürlerinin merkezi simetri esasında dizilişii ile dört kollu çarkıfelek simgesi oluşturulmuştur. Silüet tarzında yapılmış uzun saçlı kadın, akrep, balık ve kuş figürleri de yine benzer şekilde merkez çevresinde dizilerek yoğun devinim içeren komplike dört ve altı kollu çarkıfelek meydana getirilmiştir (Roaf, 1996, s. 186). Tüm bu düzenlemelerde haç ve çarkıfelek simgelerinin akraba yönleri vurgulanmakta, haçin çarkıfeleğe dönüşümü ise son derece yaratıcı ve kendine özgü bir tarzda ifade edilmektedir. (Foto. 4)



Foto. 4. Mezopotamya'nın Neolitik Çağ Samarra seramiklerinden örnekler.

Günümüze ulaşan çeşitli haç ve çarkıfelek tasvirleri bu simgelerin Anadolu ve Mezopotamya'da çok erken çağlardan itibaren

bilindiğini ve yoğun kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu konuda bol malzeme sunan bir diğer merkez ise tarihi Truva kenti olmuştur. Nispeten daha yakın döneme tarihlenen Şliman'ın Truva buluntuları arasında çok sayıda ele geçmiş tezgâh ağırşakları üzerindeki dekorları ile dikkati çekmektedir (Тарунин, 2009, s. 42-48). Yuvarlak ağırşakların ortasındaki deliğin çevresinde bazen sistemli şekilde düzenlenmiş, bazen ise rastgele atılmış gibi simge ve çizimler arasında haç ve özellikle çarkıfelek sembelleri tartışılmaz çoğunluk teşkil etmektedirler. Bunların bu şekilde yoğun kullanımı, bilinen ve önemsenen anlamlarından kaynaklanmış olmalıdır. Fakat önce gördüğümüz Mezopotamya ve diğer Anadolu örnekleriyle kıyaslandığı zaman ortaya çıkan tasvir ve yorum fakirliği simgelerin Truva kültürü tarafından yakın tarihlerde benimsendiği ve bu nedenle henüz fazla işlenmediği ile açıklanabilir. Ağırşaklar üzerindeki çarkıfelek motifleri genelde sade tek veya çift çizgi ile belirtilen damga şeklinde uygulanmış, bunların bir farklı varyasyonu ise kırılan kolları yüz yüze bakan çarkıfeleğe benzer simgedir. (Foto.5)



A.B. Тарунин'den.

Foto. 5. Henri Şliman'ın Truva buluntularından tezgâh ağırşakları.

### Antik Yunan Sanatında Haç ve Çarkıfelek

Haç ve çarkıfelek sembelleri, Antik Yunan kültüründe Geometrik tarz seramiklerinde görülmektedir. Klasik Yunan sanatında Geometrik tarz M.Ö. 900-700 yy. arasında devam etmiş, merkezi Atina olmak üzere Ege denizi ticaret kentlerine de yayılım göstermiştir (Snodgrass, 1973, s.

249–252). Adından da belli olduğu gibi geometrik motiflerle seçilen bu tarz seramiklerin biçim ve süsleme özellikleri daha önceki Protogeometrik dönemlerin katkıları ile zaman içine yayılmış sürekli ve kademeli bir gelişim şeklinde oluşmuştur.

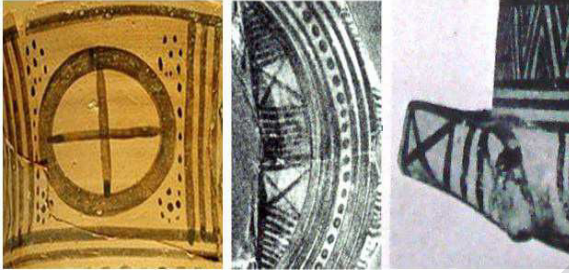
Geometrik motifler, Yunan seramiklerinde ilk M.Ö. 1050’de ortaya çıkmağa başladı (Murray, 1975). Bu dönemin sade ve yalın kontur çizgilere sahip kapları gövdeyi saran birkaç farklı genişlikte düz yatay bordür ve genelde pergelle çizilmiş büyük konsantrik daire veya yarım daireler ile süslenmektedir (Papadopoulos, 1998, s. 509-529; Dickinson, 2006, s. 121-143; Osborne, 1996, s. 32-51). Protogeometrik (MÖ. 1050-900. yy.) olarak adlandırılan bu dönem seramiklerinin dekorları da formları gibi sade, yalın ve etkilidir. İster biçimlendirme, ister süsleme işlemlerinde hızlı dönen seramik çarkın imkânlarından çok başarılı şekilde yararlanıldığı dikkati çekmektedir (Eiteljorg, 1980, s. 445-452; Buschor, 1978, s. 18).

Tahminen MÖ 900 yy. itibaren geometrik süslemelerin karmaşıklık ve çeşitlilik kazandığı gözlemlenmektedir. Vazoların boyutlarındaki artış, süslemelerin ise gövdenin üst kısmında toplanması ile müşahade edilen bu dönem, çeşitli *meandr* bordürlerin ortaya çıkması ve egemen pozisyon kazanması ile seçilmektedir. Gövdenin alt kısmı ise genelde düz, fırında parlak siyah renk kazanan astar ile kaplanmaktadır (Buschor, 1978, s. 20, 26).

Motiflerin say ve çeşitlilik kazanma eğilimi, Geometrik tarzın sonuna kadar devam edecektir (Coldstream, 2003, s. 109-137, 388-392; Osborne, 1996, s. 70-78). Geometrik motiflerden *meandr*’ın yanı sıra üçgen, zikzak, satranç karoları, noktalar, paralel çizgiler, çapraz taramalar, dört yaprak çiçek, haç, çarkifelek, konsantrik daireler, yıldızlar en sevilen süslemelerdendir. Zamanla siluet veya içi taranmış şeklinde soyut hayvan ve insan figürlerinin ortaya çıkması, desenli bordürlerin ise sayıca artması dikkati çekmektedir. Bu dönem çok figürlü ana konular genelde biçimin en geniş ve görkemli üst kısmındaki bordür üzerinde uygulanmaktadır. Renk olarak en çok sevilen parlak siyah dışında açık zemin üzerine kırmızının da uygulandığı görölmektedir.

Günümüze ulaşan Geometrik tarz seramiklerin büyük çoğunluğu zengin gömülerde mezar hediyesi olarak kullanılan ürünlerdendir (Coldstream, 2003: 88-98). MÖ. 750 yıllarından itibaren Atina seramik üretimdeki lider pozisyonunu kaybetmeğe başlamış, yeni merkez olarak Korinf ortaya çıkmıştır. Bu durum, Geometrik tarzın da unutulmağa yüz tutması ile müsaide olmaktadır.

Erken (M.Ö. 900-850. yy.), Orta (M.Ö. 850-760. yy.) ve Geç (M.Ö. 760-700. yy.) olarak üç aşamaya bölünen Geometrik çağ seramiklerinde haç ve çarkıfelek simgeleri daha çok Orta ve Geç dönemde yaygın olmuştur. Bunlar geniş ana bordürlerde diğer motiflerle dönüşümlü, tabanlarda, kulplarda, kapaklarda, yayvan biçimlerin iç süslemesinde göbek dairenin içinde veya dolgu elemanı olarak kullanılmıştır. (Foto.6)



*Solda: Louvre müzesinden Geometrik testi. E-kaynak; Ortada: Kübler, Karl (1954). Tafel 66; İnv. 338. Grab 59/5710. Pyxis kapağı; Sağda: Kübler, Karl (1954). Tafel 121; İnv. 334. Grab 59, 3372. Kulp.*

**Foto. 6. Kulp ve gövdelerde bölmeli bordürlerin içindeki daire ve karelere yerleştirilen sade haç simgesi.**

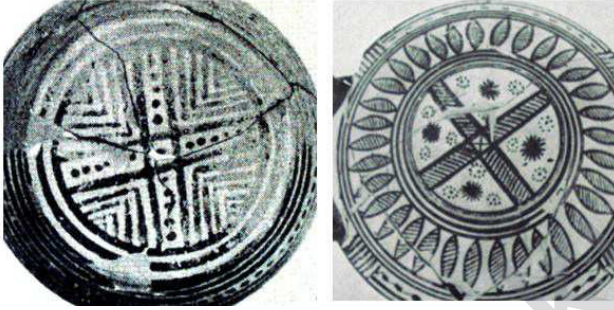
Bu simgelerin yakından incelenmesi, çeşitli yorumların mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Antik Yunan Geometrik seramiklerinde düz açı ile kesişen eşit kollu haçlar kullanılmıştır. Hem daire, hem de kare çerçeveye uygulanan bu haçların kol uçları her zaman çerçeve kenarına dayanmakta, kolları ise bazen iki çapraz çizginin, bazen ise iki şeridin kesişmesinden oluşmaktadır. Kollar arasındaki boşlukların taranmış, boyanmış veya farklı dolgu elemanları ile zenginleştirilmiş örneklerine rastlanmıştır. (Foto. 7)



*Solda: Kübler, Karl (1954). 46/ 4288 Amfora; Sağda: Kübler, Karl (1954). Tafel 22/ 4763, Krater.*

**Foto 7. Farklı şekilde yorumlanmış haçın geniş bölmeli bordürlerde daire içinde yerleştirilmesi.**

Bunun yanı sıra bazı durumlarda haçın hem kolları arasındaki boşluğun, hem de kol şeritlerinin iç kısmının süslenmesi ile simgeye çeşitlilik ve yeni görünüm kazandırmaktadır. (Foto. 8).



*Solda:*  
*Kübler, Karl*  
*(1954). Tafel 109;*  
*Inv. 1252. Grab 43,*  
*4767; Sağda:*  
*Kübler, Karl*  
*(1954). Tafel 102;*  
*Inv. 848. Grab 26,*  
*4291.*

**Foto. 8. Benzer yayvan biçimlerin tabanlarında haç simgesinin çeşitli yorumları.**

Aynı tasvirin farklı çerçevelere yerleştirilmesi sırasında da Geometrik tarzın genel kuralına, mükemmel uyum ve ahengin korunmasına dikkat edilmekte, algılama sırasında önce çerçeve, daha sonra simge durmaktadır. (Foto. 9)



*Solda :*  
*Kübler, Karl*  
*(1954). Tafel*  
*112; Inv. 1252.*  
*Grab 43, 4764;*  
*Sağda: Kübler,*  
*Karl (1954).*  
*Tafel 61; Inv.*  
*409.*  
*Einzelfund.*

**Foto. 9. Aynı şekilde yorumlanmış haçın bölmeli bordür içindeki kareye ve yayvan biçimin tabanına daire içine yerleştirilmesi.**



Haç simgesinin çok sevilen bir diğer yorumlanmasında ise daire içindeki simgenin kol uçları üçgenlerle, kesişme noktası ise küçük kare veya daire ile desteklenmekte, kollar arasındaki boşluklar ise yıldız veya içi çapraz taranmış dolgu elemanı üçgenlerle hareketlendirilmektedir. Bu haliyle simge dört yapraklı çiçeğe benzetilmektedir. (Foto. 10)



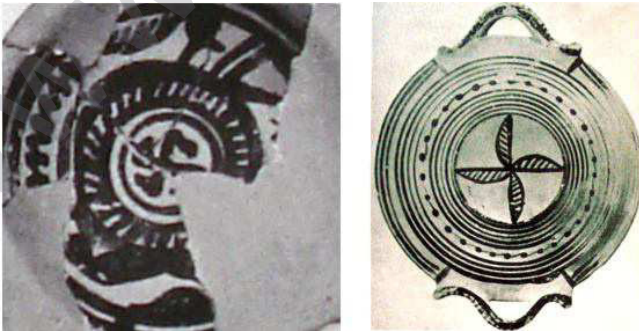
*Solda:*  
*Geometrik*  
*pyxis.E-kaynak;*  
*Sağda: Kübler,*  
*Karl (1954).*  
*Tafel 104; Inv.*  
*1144. Grab 6,*  
*4599.*

**Foto. 10. Bölmeli bordürü ve tabanı süsleyen haçın daire içinde farklı yorumları.**

132

*Mukaddime,*  
Sayı 3, 2010

Elimizde bulunan bir örnek ise sade haçın çarkıfelek veya çok sevilen dört yapraklı çiçek simgesine dönüşme aşamasını sergilemektedir. (Foto. 11 (sağ)) Geometrik tarzın en sevilen motiflerinden biri olan kare çerçevede çapraz duran dört sivri yapraklı çiçek tasviri her ne kadar haçın geliştirilmesi sonucu ortaya çıkmış olsa da, farklı niteliğe kavuşma nedeninden dolayı konu dışında tutulmuştur.

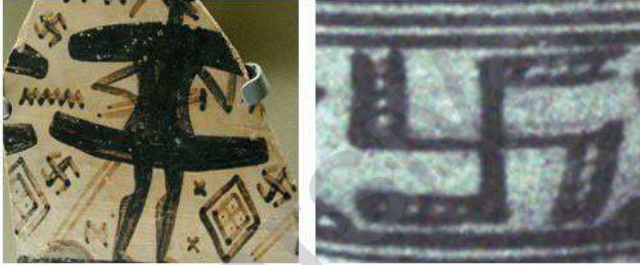


*Solda:*  
*Brann, Eva T.H.*  
*(1962). Plate 19,*  
*No. 337 (1:2).*  
*Kylix; Sağda:*  
*Kübler, Karl*  
*(1954). Tafel 103;*  
*Inv. 375.Grab 24,*  
*3564.*

**Foto. 11. Yayvan biçimin içinde ve tabanında konsantrik bordürlerin merkezindeki dairede göbek olarak kullanılmış “açılan” gamalı haç simgelerinin tek çizgi ve yarım yaprak şeklinde tasvir edilmesi.**

Geometrik dönem seramiklerde çarkıfelek simgesi haçtan çok daha yaygın kullanılmıştır. Bu simgenin de çeşitli yorum ve varyasyonlarıyla karşılaşmış, onun dolgu elemanı, göbek motifi veya bordür içinde diğer motiflerle dönüşümlü uygulanan örneklerine rastlanılmıştır (Foto. 11 (sol), 12, 13). İlginçtir ki araştırılan örnekler arasında hem “açılan” hem de “kapanan” çarkıfelek simgelerine tahminen eşit rastlanmış, bunların tasvir veya yorum tarzında da hiçbir farkın gözletilmediği anlaşılmıştır.

Geometrik seramiklerde çarkıfelek motifinin sadece düz açı ile kesişen ve düz açı ile kırılan dört eşit kollu türü kullanılmaktadır. Yönü sabit olan simgelerin daima dikey ve yatay eksen üzerinde çizildiğini de söylemek mümkündür. Gerçi bu gözlem yönü sabit olan ufak boyutlu dolgu elemanı motifler için geçerli değildir, bu motifler genelde rastgele ana motifin çevresinde serpiştirilmektedir. (Foto. 12 sol)



*Solda:  
E-kaynak; Sağda:  
Kübler, Karl  
(1954). Tafel 130.  
5364. Kylix.*

**Foto. 12. Solda dolgu elemanı olarak kullanılan gamalı haç simgesi. Sağda ise bordür içinde diğer motiflerle dönüşümlü uygulanmış “açılan” gamalı haç. Motif ilk önce tek çizgi ile çizilmiş, daha sonra düz açı ile kıvrılan uçlar şerit haline getirilerek içleri taranmıştır. Ara boşluklarda hiçbir dolgu elemanı kullanılmamıştır.**

Antik Yunan ustalarının çarkıfelek simgesini kare çerçeveye daha çok yakıştırdıklarını da söylemek yerinde olur. Bu simgenin tasvir tarzına gelince tek çizgili, şerit kollu ve kombine türden örneklerine rastlanmıştır. Tek çizgi ile çizilen çarkıfelekler genelde küçük boyutta olan göbek motifi veya dolgu elemanlarıdır. (Foto.11 (sol), 12 (sol)).

Boyutları daha büyük olanlar ve bordürlerde yerleştirilenlerin kanatları ise genelde şerit veya kombine şekilde çizilmiştir. Elimizde

bulunan tek kombine örnek bir Kylix'in dış kenarındaki bordürde diğer motiflerle dönüşümlü uygulanmıştır. Tek çizgi ile tasvir edilen bu çarkıfeleğin sağ yönde kırılan uçları ikinci paralel çizgi ile desteklenerek şerit haline getirilmiş ve içleri taranmıştır. (Foto.12 sağ)

Üçüncü grup ise en yaygın olanıdır ve genelde bölmeli bordürlerin kare çerçevelerinde uygulanmaktadır. Bu simgelerin çerçeve içinde yerleştirilmesinde üç farklı düzenleme tarzı dikkati çekmektedir. Bazı örnekler karenin içinde çerçeve ile simge arasında ince boşluk bırakılarak yerleştirilmiş ve sanki kare içinde çizilen daha küçük karenin konturlarını tekrarlamaktadır. (Foto. 15 (sağ)).

Diğer grupta simgenin kıvrılan uçlarının tümü veya ters ikisi çerçeve kenarına bitişik durmaktadır. (Foto. 13) Üçüncü düzenleme tarzında ise çarkıfelek simgesi çerçeve kenarlarına tam temas edecek şekilde yerleştirilmektedir. (Foto. 15 (sol)) İlk bakışta önemsiz gözükken bu ayrıntılar, çerçeve ile simgenin ilişkisini belirlemede, simgenin farklı yönlerinin vurgulanmasına sebebiyet kazandırmaktadırlar.

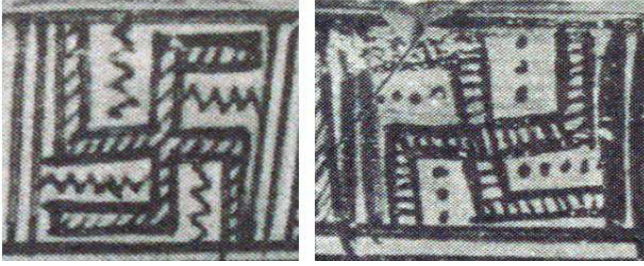


*Solda;*  
*Kübler, Karl*  
*(1954). Tafel*  
*119. Inv. 345.*  
*Grab 71, 2609;*  
*Sağda; Kübler,*  
*Karl (1954).*  
*Tafel 123. Inv.*  
*872. Grab 10,*

4296.

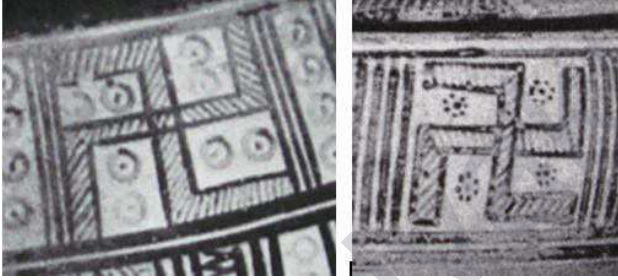
**Foto. 13. Bölmeli bordür içinde diğer motiflerle dönüşümlü uygulanan “açılan” ve “kapanan” gamalı haç motifleri. Simgeler kare biçimli bölmeye uçları çerçeveye dayanarak yerleştirilmiştir. Düz açı ile bir defa kırılan şerit şeklindeki kanatların içi taranmış, kıvrılan uçların arasındaki boşluklarda dolgu elemanı kullanılmamıştır**

En yaygın uygulanan çarkıfelek simgeleri içleri taranmış şerit şeklinde kollara sahip olanlardır. Bunların bazılarında kıvrılan kanatların arasında kalan boşluklar çeşitli dolgu elemanları ile zenginleştirilmiş, bu amaçla zikzak, nokta dizisi, içi benekli daire veya merkezi benekli noktalı rozet gibi motiflerden yararlanılmıştır. (Foto. 14, 15)



Solda:  
Kübler, Karl  
(1954). Tafel 121.  
Inv. 1318. Grab  
51, 5391; Sağda:  
Kübler, Karl  
(1954). Tafel  
121. Inv. 335.  
Grab 59, 3374

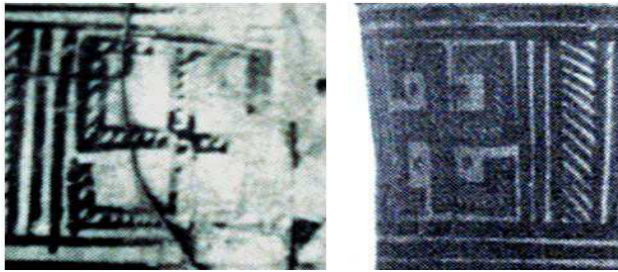
Foto. 14. Bölmeli bordür içinde diğer motiflerle dönüşümlü uygulanan “açılan” ve “kapanan” gamalı haç örnekleri. Simgelerin düz açı ile bir defa kırılan şerit şeklindeki kanatlarının içi taranmış, kıvrılan uçları arasındaki boşluklarda dolgu elemanı olarak zikzak ve nokta dizisi kullanılmıştır.



Solda:  
Brann, Eva T.H.  
(1962). Plate 18,  
No. 273, a; Sağda:  
Brann, Eva T.H.  
(1962). Plate 15,  
Şekil 252. Pyxis.

Foto. 15. Bölmeli bordür içinde diğer motiflerle dönüşümlü uygulanan iki “kapanan” gamalı haç motifi. Kare biçimli bölmelere soldaki simge kenarları tam çerçeveye dayanarak, sağdaki ise çerçeve ile arasında boşluk bırakılarak yerleştirilmiştir. Düz açı ile bir defa kırılan şerit şeklindeki kanatlar kesişerek tasvir edilmiş, şeritlerin içi taranmış, kıvrılan uçların arasındaki boşluklarda ise yan yana dizilen ikişer içleri benekli daire ve merkezi benekli noktalı rozet dolgu elemanı olarak kullanılmamıştır.

Geometrik seramiklerde kolları iki defa kırılan çarkıfelek örneklerine de rastlanmaktadır. Bu simge türünün hem “açılan”, hem de “kapanan” varyasyonları yapılmış, şerit şeklindeki kanatların iç kısmı diğer örneklerde olduğu gibi taranmış, bazen ara boşluklar dolgu elemanları ile canlandırılmıştır. (Foto. 16)

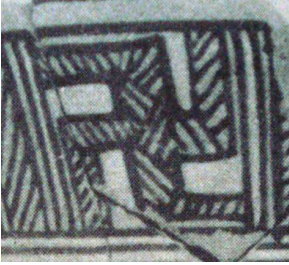


Solda:  
Kübler, Karl

(1954). Tafel 115. 3357; Sağda; Kübler, Karl (1954). Tafel 114. 3359.

**Foto. 16.** Bölmeli bordür içinde diğer motiflerle dönüşümlü uygulanan “açılan” ve “kapanan” gamalı haç motifleri. Kare biçimli bölmeye çerçeve ile aralarında ince boşluk bırakılarak sığdırılmışlardır. Düz açı ile iki defa kırılan şerit şeklindeki kanatların içi taranmış, sağdaki örneğin kıvrılan uçları arasındaki boşluklarda dolgu elemanı olarak tek benek kullanılmıştır.

İncelenen Geometrik dönem örnekleri arasında sadece tek bir üründe çarkıfelek simgesinin geniş şerit şeklindeki kollarının örgüye benzer çapraz yönlerde tarandığına rastlanmıştır. Bu ilginç taramanın simgenin boyutlarından ve kanat şeritlerinin yeterince geniş çizildiğinden kaynaklandığı varsayılmaktadır. (Foto. 17)



Tafel 127. Inv. 660. Grab 67, 3427.

**Foto. 17.** Bölmeli bordür içinde diğer motiflerle dönüşümlü uygulanan “kapanan” gamalı haç motifi. Kare biçimli bölmeye uçları çerçeveye dayanarak yerleştirilmiştir. Düz açı ile bir defa kırılan şerit şeklindeki kanatların içi ters yönlerde örgü şeklinde taranmış, kıvrılan uçların arasındaki boşluklarda ise dolgu elemanı kullanılmamıştır.

## Sonuç

Antik Yunan Geometrik tarz seramiklerinde haç ve çarkıfelek simgelerinin yaygın kullanımı, bunlara kalıcı ve son derece olumlu anlam yüklenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Bu ikonografinin içeriğine ise vazoların şekli ile bezemesi arasındaki sıkı bağın bulunmasına dayanarak yapılacak olan daha detaylı ve kapsamlı araştırma sırasında yaklaşılabılır.

Çok eski tarihe ve geniş coğrafi yayılıma sahip haç ve gamalı haç simgelerinin farklı kültürlerde çeşitli soyutlamaları ve sanatsal yorumları yapılmıştır. Bu araştırmanın kapsamına giren Anadolu ve Mezopotamya seramik örneklerindeki varyasyonlar bile geniş ve zengin bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu tasvirlerle kıyaslandığı zaman Antik Yunan Geometrik tarz seramiklerinde uygulanan haç ve çarkıfelek örnekleri arasında bazı benzer veya yakın yorumların bulunduğu dikkati

çekmektedir. (Foto. 3 (b, d) ile 7; 5 ile 12 (sol)) Yorumlama ve soyutlama yaklaşımındaki bu benzerliği Yunan ustalarının daha erken örneklerden haberdar olmaları ile açıklamak mantıklı gör÷lmektedir.

Yeterince katı ve salt kurallara sahip Geometrik tarzın getirdiği kısıtlamalar ustaları yeni ve tamamen bu kùltüre ve döneme özgü çözümler ortaya koymağa zorlamıştır. Antik Geometrik seramiklerde sadece düz açılı ve dört eşit kollu haç ve çarkifelek tiplerinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu yalnlık çeşitli biçimlere sahip dolgu elemanlarından yararlanılarak aşılmağa çalışılmıştır. Zannımızca, bazı araştırmacılar tarafından fazla tekdüze gör÷len bu uygulamaların arkasında duran asıl neden yetersiz yaratıcı güç veya simgenin henüz daha yakın zamanda benimsenerek özümsememesi değil, Geometrik tarzın getirdiği katı sınırlama ve kısıtlamalar durmaktadır (Тарунин, 2009, s.53-54).

Hıristiyanlıktan en az 8-10 bin yıl önce ortaya çıkan haç ve çarkifelek simgelerinin ana coğrafyasını bugün tespit etmek çok zordur (Багдасаров, 2001; Смирнова, 2006, s. 10). Bunlar yüzyıllar boyunca çok sayıda kùltür tarafından kullanılan ve tam anlamıyla evrensel niteliğe sahip simge ve motifler olmuştur. Güneşin ve ateşin en erken işaretleri olan haç ve çarkifelek motifinin bereket, ışık, uğur, mutluluk, yaşam, oluşum, hayat gücü gibi çok olumlu anlamlar taşıdığı, dünyanın ve devranın temel ilkesi ile sürekli dönüşümünü ve değişimini simgelediği bilinmektedir. Belli tarihlere kadar tüm kùltürlerin ortak malı sayılabilen bu simgelerin çeşitli yorum ve uygulamaları çok farklı malzemeler üzerinde yapılmış, Antik Yunan ustaları ise bu zenginliğe kendine has yeni ve özgün bir ivme eklemiştir.

### Kaynakça

Brann, Eva T.H. (1962). *Late geometric and protoattic pottery mid 8th to late 7th century B.C. the athenian agora results of excavations conducted by the American school of classical studies at Athens.* Vol. VIII. New Jersey, Princeton: The American School of Classical Studies at Athens.

Burnouf, E.L.(1872). *La Science des Religions.* Paris, p. 252, 257.

Buschor, E. (1978). *Greek Vase-painting.* New York: Hacker Art Boks.

Coldstream, J. N. (2003). *Geometric Greece: 900-700 BCE.* (2<sup>nd</sup> edition), London/New York: Routledge.

Dickinson, O. (2006). *The Aegean from bronze age to iron Age: continuity and change between the twelfth and eighth centuries B.C.* London/New York.

Eiteljorg, H. (1980). The fast wheel, the multiple brush compass and Athens as home of the Protogeometric style. *AJA* 84 (1980), pp. 445—452.

Gimbutas, M. (1989). *The language of the goddess.* San Francisco: Harper & Row.

Goblet D'Alviella, Comte (1911). *Croyances, rites, institutions.* Tome I: archéologie et histoire religieuse. Hiérogaphie. Paris.

Heller, S.(2000). *The Swastika: symbol beyond redemption?* New York: Allworth Press, p. 25.

Kearsley, R, (1989). *The Pendent semicircle skyphos. A Study of its Development and Chronology and an Examination of it as Evidence for Euboean Activity at Al Mina.* Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement, vol. 44, London

Kübler, K. (1954). *Kerameikos Ergebnisse Der Ausgrabungen. Fünfter Band.* 1. Teil Die Nekropole Des 10. Bis 8. Jahrhunderts. Deutsches Archaologisches Institut Berlin: Walter De Gruyter &Co.

March, H. Colley (1886). *The Fylfot and the Futhark* Tir. Transactions of the Lancashire and Cheshire Antiquarian Society.

Marshack A. (1977). *The Meander as a System. Form in Indigenous Art.* (Ed. by P.J.Ucko). Canberra.

Marshack A. (1976). Implications of the paleolithic symbolic evidence for the origin of language. *Current Anthropology*, vol.17, no. 2, pp. 274-282.

Murray, Robert L., (1975). *The Protogeometric style, the First Greek Style.* Goteborg: Paul Astroms.

Osborne, R. (1996). *Greece in the Making 1200-479 B.C.* London/New.

Papadopoulos, J. K. et. Al. (1998). Drawing Circles: Experimental Archaeology and Pivoted Multiple Brush. *AJA* 102 (1998), pp.509-529.

Roaf, M. (1996). *Atlaslı büyük uygarlıklar ansiklopedisi 9. Mezopotamya ve Eski Yakındoğu.* (Çeviren Zülal Kılıç). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Sevin, V. (2003). Eski Anadolu ve Trakya başlangıcından Pers eğemenliğine kadar. *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Snodgrass, A. M. (1973). Greek geometric art by Bernhard Schweitzer. *The Classical Review* 23 (2/Dec. 1973), p. 249–252.

Türk Dil Kurumu,

<http://www.tdk.gov.tr/TR/Genel/Ana.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF4376734BED947CDE>, Erişim tarihi: 20.02.2011.

Whitley, J. (2001). *The Archaeology of ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press: fig. 8.6.

Wilson, T. (1898). *Prehistoric Art; or the origins of art as manifested in the works of prehistoric man*. 1st Edition, Washington: Government Printing Office.

Wilson, T. (1894). *Swastika the earliest known symbol and its migrations*. U.S. National Museum.

Афанасьев, А.Н. (1995). *Поэтические воззрения славян на природу*. Том. 2; Москва: Слово.

Багдасаров, Р. В. (2001). *Рождение свастики (полярная гипотеза). Свастика: Священный Символ*. Этнорелигиоведческие очерки. Москва: Белые Альвы 2001

Багдасаров, Р.В. (2005). *Мистика Огненного Креста*. Изд. 3. Дополненное. Москва: "Вече".

Борисовский П.И. (отв. ред.) (1984). *Палеолит СССР*. Москва: Наука.

Генон, Р. (1997). *Символы священной Науки*. Москва: Наука.

Голан, А. (1993). *Миф и символ*. Москва: Наука.

Городцов, В. А. (1923). *Археология*. Т. 1. Каменный Период. Москва-Петербург.

Елинек, Ян (1985). *Большой иллюстрированный атлас первобытного человека*. Прага.

Ефименко, Петр П., (1953). *Первобытное общество*, 3 изд., Киев.

Иванов, С. В., (1963). *Орнамент народов сибиря как Исторический Источник*. Москва, Ленинград.

Кабо, Владимир (2002). *Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности*. Канберра: Алчеринга.  
<http://aboriginals.narod.ru/cc.htm> Erişim tarihi 20.02.2011

Керлот, Х. Эдуардо (1994). *Словарь Символов*. Москва : REFL-book, с. 454.

Кузьмичев, И.К. (1990). *Лада или повесть о том, как родилась идея прекрасного и откуда Русская красота стала есть. Эстетика Киевской Руси*. Москва: Мол. Гвардия.



Липс, Ю. (1954). *Происхождение Вещей*. (пер. с нем.). Москва: Издательство Иностранной Литературы.

Миллер А.А. (1933). *Элементы «Неба» в Вещественных Памятниках*. ИГАИМК, Известия Государственной Академии истории материальной культуры вып. 100. с. 125-157.

Петри Б.Э. (1923). *Сибирский палеолит*. Иркутск: Наука.

Рыбаков, Б.А. (1994). *Язычество Древних Славян*. Москва.

Смирнова, И. (2006). *Тайная История Креста. Все о Древнем Мистическом Символе Человечества*. Москва: «ЭКСМО».

Стасов, В.В. (1872). *Русский Народный Орнамент* (с объяснит, текстом В. Стасова), вып. 1, СПб: Общ-во поощрен, художеств,

Тарунин, А.В. (2009). *Сакральный Символ. История Свастики*. Москва: Белые Альвы.

Фрэзер, Дж. Дж. (1980). *Золотая Ветвь: Исследование Магии и Религии*. Москва: Политиздат.

Штернберг, Л. Я. (1936). *Первобытная Религия в Свете Этнографии*. Ленинград: Наука.

www.arsivakurdi.org

# ONTOLOJİK ANALİZ METODUYLA YUNUS EMRE’NİN BİR ŞİİRİNİN İNCELENMESİ

**Gaye Belkız YETER**

Harran Üniversitesi Türk Dili Okutmanı

## Özet

Ontolojik analiz metodu, şiir çözümlene yöntemlerinden biridir. Çeşitli katmanlardan oluşan bu çözümlemede amaç, edebî metnin sanat değerini ortaya koymaktır. Bu çalışmada, ontolojik analiz metodu hakkında bilgi verildikten sonra, Yunus Emre’nin dünyanın yaratılışını anlattığı şiiri İsmail Tunalı’nın önerdiği dört tabakada incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Yunus Emre, Ontolojik Analiz Metodu, Şiir.

## Abstract

### **Analysis of One of Yunus Emre’s Poems by Ontological Analysis Method**

Ontological Analysis Method is one of the methods of poem analysis. The point here in this analysis comprised of various stages is to present artistic value of the literary text. In this study, after having given information about ‘Ontological Analysis Method’, the Yunus Emre’s poem that tells about the creation of the world was examined at four stages İsmail Tunalı had proposed.

**Keywords:** Yunus Emre, Ontological Analysis Method, Poem.

## Kurte

### Bı Rêbaza Analîza Ontolojîk Vekolîna Helbesteke Yûnis Emre

Rêbaza analîza ontolojîk rêbazeke vekolîna helbesta ye. Di vê vekolîna ku ji çendîn pileyan pêk tê de mebest derxistina qîmetê hunerî yê deqê edebî ye. Di vê xebatê de piştî ku li ser vê metodê agahî hatin dayîn, helbesteke Yûnis Emre ya ku behsa xuliqandina dinyayê dike, li gor çar tebeqeyên ku Îsmâil Tuna pêşniyar dike dê bê nirxandin.

**Peyvên Sereke:** Yûnis Emre, Rêbaza Analîza Ontolojîk, Helbest.

نقد و بررسی یکی از اشعار یونس امره با روش  
تحلیل هستی‌شناسی

گایه بلقیس یتر

چکیده

روش تحلیل هستی‌شناسی یکی از اصول تحلیل شعر می باشد. هدف گروه های مختلف از این تحلیل ها نشان ارزش صنعتی متون ادبی است. در این مقاله بعد از بیان تحلیل هستی‌شناسی، از طرف اسماعیل تنالی شعرهای بونس امره با محوریت آفرینش هستی در چهار لایه بررسی خواهد شد.

کلمات کلیدی: بونس امره، روش تحلیل انتولوژیک، شعر

تحقیق شعر لیونس امری باسلوب تحلیل اونتولوژی

غایه بلقیس

الملخص یتر

الاسلوب التحليل الاونتولوجي هو طريقة لتحليل الشعر

الغرض من هذا التحليل الذي يتألف من طبقات مختلفة هو الكشف عن القيمة الفنية للنص الأدبي.

في هذه المقالة بعد اعطاء معلومات في اسلوب التحليل الانتولوجي سندقق شعرا  
ليونس أمري الذي روى فيه خلق العالم وفقا للطبقات الاربعة التي اقترحها  
اسماعيل تونالي

الكلمات الرئيسية: يونس ا مري , اسلوب التحليل الانتولوجي , الشعر

## Giriş

Bu makalede, Yunus Emre'nin vahdet temini işlemiş olduğu aşağıdaki şiiri ontolojik analiz metoduyla incelenmeye çalışılmıştır. Sanat eseri nedir? ve nasıl olmalıdır? sorusu yüzyıllardır tartışılmıştır. Yapılan bütün tartışmalar zihindeki bu soruların cevabını bulabilmek içindir. Bu da beraberinde sanat eserini inceleme konusunda çeşitli bakış açılarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Özellikle de yirminci yüzyıla kadar klasik inceleme yöntemleri kullanılırken, yirminci yüzyıldan itibaren dilbiliminin de katkısıyla ve bununla birlikte değişen bakış açılarının ortaya çıkmasıyla sanat eserini inceleme yöntemlerinde önemli değişiklikler olmuştur. Mehmet Dursun Erdem, bu durumu şöyle ifade eder: “Yirminci yüzyılın başlarından itibaren Saussure’ün sistemli olarak ortaya koyduğu dilbilim (linguistics) akımıyla birlikte birçok sahada olduğu gibi dil ve edebiyat alanında da eşzamanlı bakış açıları, inceleme teknikleri ortaya çıktı. Metindilbilim, edimbilim, göstergebilim, yapısalcılık, anlatı bilimi gibi inceleme yöntemleri sadece metni inceleme objesi olarak kabul edip eşzamanlı olarak incelemeye başladılar. Bunun yanında dilbilim yöntemleri geliştikçe bundan klasik incelemeler de etkilenerek, araştırmalarında bu yeni yöntemlerden faydalanmaya başladılar.” (2007, s. 255).

Bir sanat eserinde estetik önemli bir unsurdur. Ontolojik çalışmalarda da yeri olan estetik, güzellik ve hoşluk anlamına gelmektedir. Herhangi bir sanat eseri karşısında iki şekilde tavır alınmaktadır. Bunlardan ilki *estetik tavır* ikincisi ise *estetikçi tavır*’dır: “Ontolojik inceleme metoduna göre sanat eseri karşısındaki okur öznenin (suje), estetik tavır ve estetikçi tavır olmak üzere iki durumundan bahsedilmektedir. Öznenin sanat eseri karşısında aldığı tavır estetik tavidir. Estetikçi tavır ise, eserin ontik açıdan anlam tabakalarını ve bu tabakalar arasındaki münasebeti inceleyip, sanat eserini neyin mükemmel kıldığını sorgulayan tavidir.” (2007, s. 255).

Bir eseri inceleme ihtiyacı, o eserin ve yazarının değerini, kıymetini ortaya koyabilmek içindir. Bir edebî eseri incelerken birçok yöntemden faydalanılmaktadır. Şiir ve nesir çözümleme yöntemlerinden

biri olan ontolojik inceleme metoduyla sistem içinde bir bütünlük oluşturan ses, kelime, anlam gibi unsurlar ayrı ayrı düşünülerek sistem içine dahil edilmektedir. Yani ayrı ayrı olan tabakalar, bir bütünü oluşturmaktadır. Bu varlık tabakaları sayesinde şairin şiirinde ne anlatmak istediğini kolaylıkla anlaşılabilir. “Tabakalar düşüncesini estetikte ve edebiyat eserinde ilk uygulayan Roman Ingarden olmuştur.” (Tunalı, 2002, s. 89).

Çeşitli tabakalardan oluşan sanat eserini bir bütün olarak ele alan ve ona estetik bir gözle bakan Roman Ingarden’e göre sanat eseri çeşitli varlık tabakalarından oluşmuştur. Bu varlık tabakaları birbirleriyle uyum içinde ve iç içe geçmiş bir şekilde sanat eserinde mevcuttur. Onlar sanat eserinde bir bütünü oluşturmakla birlikte Roman Ingarden’in de ifade ettiği gibi “Bu bütün, bir tabakalar çokluğunu gösterir; ve her tabaka, birbirinden farklıdır. Ve her tabaka, bütünün gösterdiği ontik yapıdan zorunlu olarak pay alır. ‘Tek tek tabakalar, 1. her tabaka için karakteristik olan *material*; 2. onlar, her tabakanın hem öbür tabakalar hem de eserin bütün yapısı bakımından oynadığı rol yönünden birbirlerinden ayrılırlar.’” sanat eserinde bu şekilde varlık gösterirler. (Tunalı, 2002, s. 89).

Edebî eserin anlaşılmasını sağlayan bu varlık tabakalarını Roman Ingarden şu şekilde sıralamaktadır:

1. *Kelime sesleri ve onlara dayanarak meydana gelen ve daha yüksek bir basamağı gösteren ses yapıları,*
2. *Farklı derecelerdeki anlam birlikleri tabakası,*
3. *Farklı şematik görüşler tabakası,*
4. *Tasvir edilen şeylerin (nesne, insan, ve olaylar) ve onların alın yazılarının (kader) tabakası.* (Tunalı, 2002, s. 90)

Modern ontolojinin kurucusu Nicolai Hartmann da bir eserin dört tabakadan oluştuğunu ifade eder. Bu tabakalar sırasıyla şunlardır:

1. *Ses tabakası*
2. *Anlam tabakası*
3. *Karakter veya ruhî özellik adını alan tabaka*

4. *Alınyazısı/kader tabakasıdır.*<sup>1</sup>

Bütün bu kurallar dikkate alınarak bir edebi eserin sanat değerini ortaya koymak mümkün olacaktır. Son yıllarda bu yöntemden faydalanarak önemli ve başarılı çalışmalar yapıldığı da muhakkaktır.<sup>2</sup>

**Varlık Tabakalarına Göre Şiirin İncelenmesi**

Çalışmanın bu bölümünde ortaya konulan inceleme yönteminden yola çıkarak Yunus Emre'nin aşağıdaki şiirini ontolojik analiz metoduna göre inceleyeceğiz.

*Hak bir gevher yarattı kendinin kudretinden*

*Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden*

*Yedi kat yer yarattı ol gevherin nûrundan*

*Yedi kat gök yarattı ol gevherin buğundan*

*Yedi deniz yarattı ol gevher damlasından*

*Dağları muhkem kıldı ol deniz köpüğünden*

*Muhammed'i yarattı mahlûka şefkatinden*

*Hem Alî'yi yarattı mü'minlere fazlından*

*Gaib işin kim bilir meğer Kur'an ilminden*

*Yunus içti esridi ol gevher denizinden* (2006, s. 249)

**Yunus Emre**

<sup>1</sup> Bu dört madde ve özellikleri için bk. Tunalı, İ., 2002, 110-111. Ayrıca bk. Uslucan, F. (Ekim 2001). Cahit Sıtkı Tarancı'nın "Değirmen" Şiirine Ontolojik Analiz Metoduyla Bir Yaklaşım Denemesi. *Hece*. 58, 73.

<sup>2</sup> Örneğin bk. Tokel, D. (Mayıs 1996). Ontolojik Analiz Metodu ve Bu Metodun Bâkî'nin Bir Gazeline Uygulanışı, *Yedi İklim*. 74, 53. Bayram, Y. (Mayıs 2005). Estetik Estetikbilim ve Necip Fâzıl'ın "Bacalar" Şiirinin Ontolojik Çözümü, *Bilimin ve Aklın Aydınluğunda Eğitim*. 63, 105-110.

1. Şiirde inceleyeceğimiz ilk tabaka *ses* tabakasıdır. Şiirin daha çok dış yapısını ele alan ses tabakasında ilk olarak gözümüze çarpan şey, kelimeler ve onların arasındaki uyumdur. Özellikle şiirde kelime tekrarı önemli bir ahenk unsurudur. Şiir içinde ritim ve müzikalite; seslerden, kelimelerden kelime tekrarlarından, şiirin vezninden ve kafiyeden meydana gelmektedir. İncelemiş olduğumuz şiir, hece vezninin 7+7 on dörütlü kalıbıyla yazılmıştır. *Yedi* kelimesinin şiir içinde sürekli tekrar edilmesi ve 7+7'lik hece vezninin kullanılması dikkat çekicidir. Bizce Yunus Emre'nin bu şekilde bir kullanıma gitmesi tesadüfî bir durum değildir. Hem *yedi* kelimesinin sık kullanımı hem de 7+7'li hece vezninin kullanılması şiirde önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şiirde vezinden sonra, ahengi oluşturan bir başka unsur kafiyedir. Birinci beyitte *-et'*ler tam kafiye iken *-inden'*ler rediftir. Şiirdeki beyitlerin son kelimeleri hem tam kafiye hem de redif olan *-inden'*ler açısından önemlidir. Kafiyelerin birbirleriyle olan benzerlikleri ahengi kuvvetlendirmektedir. Birinci beyitte mısra sonundaki tam kafiyeyi oluşturan iki ses benzeşmesi ve şiirin bütününe hâkim olan iç kafiye ritim açısından önemlidir. Şiirin genelinde e,i,a,u,ı ünlülerinin oluşturmuş olduğu asonans (Şiir içinde; “e” ünlüsü 41 defa, “i” ünlüsü 32 defa, “a” ünlüsü 33 defa, “u” ünlüsü 10 defa, “ı” ünlüsü 13 defa kullanılmıştır.) ve n, y, g, h, d, l, r ve t ünsüzlerinin (Şiir içinde; “n” ünsüzü 31 defa, “y” ünsüzü 13 defa, “g” ünsüzü 8 defa, “h” ünsüzü 12 defa, “d” ünsüzü 22 defa, “l” ünsüzü 14 defa, “r” ünsüzü 22defa, “ t” ünsüzü 18 defa kullanılmıştır.) oluşturduğu aliterasyon önemli birer ses unsurudur. “ı” ünsüzündeki şiddet ve vurgulayıcılık özellikle de *yarattı* kelimesindeki varlığıyla Allah'ın yaratıcılığındaki kudreti göstermektedir. “l” ve “y” sesleri ise akıcı ünsüzlerdir ve Allah'ın yaratma kudretindeki devamlılığı çağrıştırmaktadır.

Şiir içinde, kelimeler arasındaki ilişkide özellikle, *gevher*, *yedi* ve *yarattı* kelimelerinin sürekli tekrar edilmesi dünyanın yaradılışı dikkate alındığında şiirde önemli bir ahenk ve anlam unsuru olarak değer kazanır. Bu kelimeler, hem beyit içinde hem de şiirin tamamında ayrı bir bütün ve ritim oluşturmuştur. Ayrıca bu husus şiirin beyitlerinin anlamlı bir bütün olarak algılanmasını sağlamaktadır. Bu kelimeler, sistemi bir bütün haline getirmekle birlikte şiirin ne anlatmak istediğine de yardımcı olmaktadır. Şiirde işaret ettiğimiz kelimeler, şiirin anlaşılması için gerekli anahtarlardır. Bütün bu vezin, kafiye, aliterasyonlar, asonanslar ve kelime tekrarları ses tabakasını oluşturmakla birlikte, şiirin okunuşu esnasındaki ses güzelliğini de ortaya koymaktadır. Şiirde, canlı bir ahenk ve ritim karşımıza çıkmaktadır. Bu ahenk ve ritmi hece vezninin hatasız



uygulanması, duraksamadan şiirin okunması, dildeki sadelik gibi unsurlar sağlamaktadır. Şiir içindeki ses tabakası bu özellikleriyle anlamı kuvvetlendirmekte ve anlama katkı sağlamaktadır.

2. Şiirde *anlam* tabakasında; şiiri oluşturan kelimelerin tek tek anlamları incelenerek şairin şiire yüklediği ilk anlamı ortaya çıkarmaya çalışacağız. Bu anlamı çıkarabilmek için şiiri oluşturan bütün kelimelerin gerçek ve mecaz anlamlarının verilmesi gereklidir. “Hartmann’ın tespit ettiği diğer üç tabaka sanat eserinin irreal alanında yer alır. İsmail Tunalı, bu alanı “anlam tabakası” olarak adlandırmaktadır. Çok katmanlı bir yapı arz eden anlam tabakası’nda artık seslerle değil, birtakım seslerden oluşan kelimeler, ardından bu kelimelerin birbirleriyle meydana getirdikleri birleşimler ve bunların ifade ettiği anlamlar üzerinde durulur.” (İssı, 2004, s. 140)

Kelimelerin gerçek ve mecaz anlamları şiirin anlaşılmasında ve çözümlenmesinde en önemli yardımcıdır. Şiirde şu kelime kadrosunu görmekteyiz:

**Hak:** Allah, Tanrı.

**Bir:** Sayıların ilki, tek, benzeri olmayan. Mec. Allah’ın eşi ve benzerinin olmaması, vahdet.

**Gevher:** Elmas, cevher, inci, bir şeyin aslı, esası, maya, yaratılış, bir maddenin vazgeçilmez aslı. Kelime evren ve insan gibi birkaç anlamı birden karşılamaktadır. 1. beytin 2. mısraında *gevher* insandır. Tanrı insanı yaratmıştır. *Gevher* kelimesi, mücevher, varlık ve âlem anlamında tevriyeli olarak kullanılmıştır. Bu tevriyeli kullanım objenin değerinin anlaşılmasında önemlidir. *Gevher* kelimesi bu metinde mecaz olarak Kur’ân anlamında da kullanılmaktadır.

**Yaratmak:** Olmayan bir şeyi var etmek.

**Kudret:** Kuvvet, Allah’ın ezeli gücü, Allah yapısı. Kudret ve kadir kelimesi arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Kâdir /Kudret Allah’ın sıfatlarından biridir.

**Nazar kılmak:** Bakmak, göz atmak. Mec. Allah’ın kuluna bakışı ve evrenin bu nurdan yaratılması.

**Erimek:** Katı cismin sıvı içine karışarak sıvı durumuna geçmesi. Mec. Yok olmak, bitmek, tükenmek. (Katı maddenin sıcaklık karşısında yumuşaması ve sıvılaşması, aşğın aşk ateşinde yanıp erimesi vs...)

**Heybet:** Korku ile saygı duygularını aynı anda uyandıran hâl veya gösteriş.

**Yedi:** Altıdan sonra gelen sayının adı. Mec. Yedi gök. Eski inanç sistemimizde; 3, 5, 7, 9, 40 gibi ritüel sayıların önemli bir yeri bulunmaktadır. İncelemiş olduğumuz şiirde “yedi” kelimesi hem çokça kullanılmaktadır hem de bizim için şiiri çözümleme noktasında önemlidir. Aslında her bir sayının sistem içerisinde kendine özgü bir anlamı bulunmaktadır. “Eskilere göre her biri yedi gezegenden birine ait ve biner seneden ibaret olmak üzere yedi devir vardır. Bu devirlerin başlangıcı Zühâl kabul edilmiştir ki, buna Devr-i Âdem de denir.” (Kam, 2003, s. 276)

“Dünyayı dokuz felek çevreler. Bunlar, iç içe geçmiş şekilde soğan zarı gibi dünyayı çevrelemişlerdir ve dünya göğünden başlamak üzere yedi tanesi yedi gezegenin feleğidir.” (Pala, 2000, s. 136)

**Kat:** Tabaka.

**Gök:** İçindeki gök cisimlerinin hareket ettiği sonsuz boşluk, uzay, semâ, asûman, fezâ.

**Buğ:** Buğu, duman.

**Deniz:** Yer kabuğunun çukur bölümlerini kaplayan, birbiriyle bağlantılı, tuzlu su kütlesi.

**Damla:** Yuvarlak biçimde, çok küçük miktarda sıvı. Mec. Allah’tan bir nur, bir parça.

**Dağ:** Yer kabuğunun çıkıntılı, yüksek eğimli yamaçlarıyla çevresine hâkim ve oldukça geniş bir alana yayılan bölümleri.

**Muhkem:** Sağlam kılınmış, sağlamlaştırılmış, kuvvetli.

**Ol:** O, şahıs zamiri. Şiirde, *Ol* kelimesinin tekrarı da önemlidir. *Ol* kelimesi şiirde tevriyeli kullanılarak âlemin yaratılışı sırasında Allah’ın; *Kün (Ol)*, demesini aklımıza getirmektedir. Diğer taraftan Yasin suresindeki “İnnemâ emruhû izâ erâde şey’en en yekûle lehû kün fe yekûn” *o ol dedi mi hemen oluverir* ayetine de telmih bulunmaktadır.

**Köpük:** Çalkalanan, kaynatılan, mayalanan, yukarıdan dökülen sıvıların üzerinde oluşan hava kabarcıkları yığını.

**Muhammed:** Birçok defalar hamd ü senâ olunmuş, tekrar tekrar övülmüş mânâsına gelen bu kelime, Hz. Muhammed’in adıdır. Mec. Sevgili.

**Mahlûk:** Halk olunmuş, yaratılmış her şey, insan... “Bilindiği üzere tasavvufun esası tek varlık (vahdet-i vücûd) düşüncesine dayanır. Madde âlemi Tanrı'nın yokluktaki (âdem) görüntüsüdür (tecellî), Tek varlık olan Tanrı'nın sıfatları madde âlemindeki bütün varlıklarda yayılmıştır. Yalnız insanda Tanrı'nın ismi ve sıfatlarının hepsi mevcuttur. Bu sebeple, ilâhî kaynağın bütün özelliklerine sahip olan insan, varlıkların en mükemmeli (ekmel-i mahlûkat) ve en şerefli (eşref-i mahlûkat)'dır. Bunun için insan her şeyden önce kendini bilmeli, taşıdığı yüce vasıfları tanımalı, geldiği ilâhî kaynağa lâayık olmaya çalışmalıdır.” (Mazıoğlu, 1991, s. 4)

**Şefkat:** Acıyarak ve esirgeyerek sevmek.

**Ali:** Ebû Tâlib'in oğlu ve Hz. Muhammed'in damadı ve amcazadesi. “Rivayete göre kâinatın sırrı Kur'ân'da, Kur'ân'ın sırrı besmelede, besmelenin sırrı be harfinde, be'nin sırrı, altındaki noktada ve noktanın sırrı da Ali'dedir. ‘Peygamberimiz, ‘Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır. O halde ilim isteyen kimse kapıya gelsin’ Buyurmuştur.” (Pala, s. 2000) Bu anekdotta da belirtildiği gibi Yunus Emre, Hz. Muhammed'i mürşid, Hz. Ali'yi de rehber olarak şiirinde işlemiştir. Tasavvufta, âlem Allah'ın tecellisi olarak kabul edilmekte ve yaratılan her şey onun bir yansımasıdır.

**Mümin:** İman etmiş, İslam dinine inanmış, İslam, Müslüman.

**Fazl:** Fazla, ziyade, artık, baki, fazlalık, üstünlük, iyilik, lütuf, erdem, fazilet.

**Gaib:** Görünmeyen, hazır olmayan, yok olan, kayıp, bilinmeyen, sır.

**Meğer:** Bilinmeyen, farkında olunmayan bir durum için kullanılan söz, meğerse, oysa, oysaki.

**Kuran:** Hz. Muhammed'e inen kutsal kitap.

**İlm:** Bilme, biliş, bir şeyin, doğrusunu bilme, okuyarak öğrenilen bilgi.

**İçmek:** Bir sıvıyı ağza alıp yutmak. Mec. İlâhî aşk şarabından içip âşık olmak.

**Esri:** Sarhoş olmak, mest olmak.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Kelimelerin açıklanmasında faydalanan kaynaklar:

Şiir içinde, her kelimenin kendine ait bir ses değeri vardır. Bir şiirde müzikal yapıyı oluşturan sesler ve kelimelerin varlığı hem ses tabakasını hem de anlam tabakasını etkilemektedir. Özellikle kelime tekrarları bu müzikalitede önemli bir yer ihtiva etmektedir. Yunus Emre'nin bu şiirinde, kelimeler sadece gerçek anlamlarında kullanmamıştır, şiirin derinliğini sağlamak için Yunus'un, bazı kelimeleri mecaz anlamlarıyla kullanmış olduğunu görüyoruz. Mecaz anlamlı kelimelerin şiir içindeki konumu, beyitleri anlamamız açısından önemlidir.

İncelenen metinde birbirleriyle ilişkili kelimelerin varlığı anlam tabakasını güçlendirmek adına önemlidir. Şiirde yer alan *gevher*, *yedi*, *yarattı*, *hak*, *kudret* ve *mahlûk* kelimeleri şiirin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu kelimelerle şiirde âlemin yaratılışı ve bu yaratılışın bir sebebi olduğu anlatılmaktadır.

Şiirin anlam tabakasında göze çarpan ilk anlam, İskender Pala'nın tasavvuf nazariyesine göre anlatmış olduğu şu olayın kıssasıdır: "Allah'ın aşk-ı zatî nedeniyle kendini görmek ve göstermek istemesi âlemin yaratılmasına sebep olmuştur. İnsan nasıl kendini görmek için aynaya bakarsa Allah da kendi güzelliğini temaşâ için bir ayna hükmünde olan âlemi ve onun en değerli varlığı olan insanı yaratmıştır. Allah önce bir nûr yaratıp ona "Kün Muhammedâ" buyurdu. "Nûr-ı Muhammedî" denilen bu nûr Allah'ın haşmetli nazarı karşısında terledi. Onun terinden denizler ve köpüğünden de eflâk yaratıldı. Sonra sırasıyla anâsır-ı erbaa, mevâlid-i selâse ve nihayet Âdem belirdi." (Pala, 2000, s. 383-384).

Yunus Emre de yaratılışın ilahi aşkıyla, o bilgiyi vecd halinde bizzat yaşamakta ve bu durumu şiirleştirmektedir. Şiirde önemli olan bir başka husus da; *kıldı* ve *yarattı* fiillerinin sıklıkla kullanılmasıdır. Bu fiiller, bize dünyanın oluşumundaki kudretten ve Yunus'un içindeki ilâhî aşkın coşkusu haber vermekle birlikte, okuyucuyu adeta o dünyanın içine çekmektedir. Şiirde *yarattı* fiili altı defa, *kıldı* fiili ise iki defa kullanılmıştır. Bu iki fiil anlam olarak birbirlerine yakın olmakla birlikte yaratma kudretinin sadece Allah'ta mevcut olduğunu göstermesi

---

1) *Türkçe Sözlük*, (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

2) Devellioğlu, F. (2002). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.

3) Pala, İ. (2000). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

açısından önemlidir. Burada gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu göstergeler kader tabakasını anlamamıza ve yorumlamamıza yardımcı olacaktır.

Şair, şiirinde *yer, gök, deniz, dağ* gibi somut objeleri, insana göre dev boyutlarda olan varlıkların adını kullanarak okuyucuya dünyanın yaratılışının nasıl olduğunu ve sevgilinin vasfını, büyüklüğünü gösteren bir tablo çizmiştir. Bu kelimeler arasındaki ilişki üçüncü tabaka olan *karakter/obje* tabakasında ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

Ses tabakasında, şiirde kelimeler arasındaki ilişkiyi sağlayan unsurlardan biri olan edebî sanatların varlığından yukarıda bahsedilmişti. Edebî sanatlar içinde üzerinde ilk durulacak olan telmihtir. Özellikle *nazar kıldı, erimek, Ali, şefkat* gibi kelimelerde telmih sanatı bulunmaktadır. *Nazar kıldı* ve *eridi* gibi kelimeler Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında başından geçen şu hadiseyi hatırlatmaktadır:

“Hz. Mûsâ Mısır'a dönmek üzere ailesi ve iki çocuğuyla yola çıktığında Tûr-ı Sina'ya yaklaştığı zaman şiddetli bir rüzgâr ve yağmurla karşılaştı. Yolunu şaşırıldı. Ateş yakmak istediye de çakmağı ateş almadı. O sırada uzaktan bir ateş gözüne ilişti. Ateşe yaklaşıncaya onun bir ağaç tepesinde olduğunu gördü. Korkarak geri dönmek istedi. O zaman ağaçtan ‘Yâ Mûsâ! Ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım!’ diye bir nida geldi. Mûsâ secdeye vardı. Bu sırada ikinci bir nida ile ‘Yâ Mûsâ, ben senin Rabbinim. Nalınlarını çıkar. Sen Tûvâ denilen kutsanmış vadidesin.’ O zaman Mûsâ ‘Yâ Rabbi! Bana Zat'ımı göster sana bakayım’ dedi. Allah da ‘Sen Beni göremezsin.’ dedi. ‘Fakat dağa bak. Eğer benim tecellime tahammül edip durursa beni görürsün.’ Allah dağa tecelli etti. Dağ parçalandı. Mûsâ bayılıp düştü. Bu mülâkattan sonra Hz. Mûsâ'ya Kelimullah denildi.” (Pala, 2000, s. 295).

Kuran'ın sırrını Hz. Ali bilmekle birlikte, ney'in sırları Ali'ye söylemesi hadisesi akıllara gelmektedir. “Rivayete göre Hz. Peygamber ilâhî aşk sırrını Hz. Ali'ye söylemiş. Bu sırrın yükü altında ezilen Hz. Ali gidip Medîne dışında kör bir kuyuya bu sırrı anlatmış. Kör kuyu bu sır ile coşup köpürmüş ve taşmıştır. Su, her yeri kaplayınca kenarlarında kamışlar yetişmiş. Oralardaki bir çoban bu kamışlardan birini kesip muhtelif yerlerinden delmiş ve üflemeğe başlamış. Çıkan ses kalplere coşku ve heyecan verip İlahî sırrı anlatır olmuş. Hz. Muhammed tesadüfen bu çobanın ney sesini işitince durumu anlamış. O günden sonra ney, ilhâm kaynağı olmuş.” (Pala, 2000, s. 315).

*Şefkat* kelimesi *şefa* kelimesini hatırlatmaktadır. *Şefi* sıfatı sadece Allah'ta bulunmaktadır. Hz. Muhammed ise, kıyamet gününde

ümmetinin bağışlanması için şefaatte bulunacaktır. Bu iki özellik telmih sanatıyla okuyucuya ve dinleyiciye hissettirilmektedir. Şiir içinde, *erimek, yedi, damla, ol* ve *içmek* gibi kelimelerin tevriyeli kullanımı önemlidir. Şiirde, isim cümlesi, fiilimsiler, olumsuz ve soru cümlesi bulunmamaktadır. Şiir, basit yapılı cümlelerden oluşmakla birlikte, dizelerin tamamı fiil cümlesidir ve bütün cümlelerde görülen geçmiş zaman kullanılmıştır. Görülen geçmiş zamanın kullanılması, Yunus'un âlemin yaradılışı sırasında sanki oradaki hadiselerle şahit olduğunu düşündürmektedir.

Şiirde, yüzeysel yapıda Allah'ın büyüklüğü ve âlemin yaradılışının Yunus Emre'ye vermiş olduğu vecd halî görülmektedir. Ancak şiirin derin yapısına indiğimizde Yunus'u anlaşılanın aksine bir ruh haliyle görmekteyiz. İşte burada *karakter tabakası* devreye girmektedir.

3. *Karakter tabakasında* ise, şairin şiirde söylemediği, mecazlar, mazmunlar, sanatlar vasıtasıyla gizlemiş olduğu ruhî dünyası/şairin gizli tutulan karakteri ele alınmaktadır. Yunus'un görüşleri ve baştanbaşa vahdeti anlatan bu şiiri göz önüne alındığında dünya ile âhiret arasında gidip gelen, sevgiliye kavuşmak için âhirete gitmek isteyen ve bunun için ıstırap çeken bir âşıkla karşılaşırız. Yunus'un bu durumdan memnun olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o gevher denizinin damlasından içmiştir ve o akşam (Bezm-i Elest) Allah'a kulluk etmeyi kabul etmiştir. Tek isteği biran önce geldiği yere yani sevgilisinin yanına dönmektir. Ayrıca şiirde, tabiatın coşku halinde Allah'ı zikretmesini ve bu durumun Yunus'un hassas ruhunda yansımaları görmekteyiz.

Şiirde yüzeysel anlamda, âlemin ve insanın var oluş macerasının anlatıldığından bahsetmiştik. Bu aşamaları şiirine konu edinen şair, aslında bir anlam dünyası oluşturmaya çalışmıştır. Bu anlam dünyası bizi kader tabakasına götürecektir. Ele alınan şiirde, Allah, maşuktur ve Yunus, onun aşkıyla yanıp tutuşmaktadır. Yunus Emre, şiirin son beyitinde, aşk sarhoşu olduğunu anlatmakla birlikte onun birçok şiirinde sadece Yunus değil canlı cansız birçok varlık Tanrı'ya âşıktır. Bu aşk öyle bir aşktır ki şiirde de dile getirildiği gibi dünyanın yaradılışında olduğu gibi denizleri kaynatıp coşturur, taşları oluşturur niteliktedir.

Son beyitte derin anlamda varoluş gayesini Yunus'un ifadeleriyle görmekteyiz. Yunus Emre müminlere, bu şiiriyle insanlıkla ilgili bir başka macerayı; dünyanın gelip geçici olduğunu bir an önce Allah yolunun bulunması gerektiğini öğütlemektedir. Şiirde aslında varoluş yanında hiç söz edilmeyen ancak derin anlamdan çıkardığımız

ölüm fikri hâkimdir. Ölüm, tasavvufta varlık içinde yok olmaktır. Beşinci beyitte Yunus, Allah'ın kulu olduğunu ve onun bilgisine sahip olduğunu dile getirmektedir. Yaradılışın bir sır olduğunu herkesin kolay kolay bunu bilemeyeceğini ve kendinin Kuran'dan hareketle böyle bir görüşe vardığını belirtiyor. Aslında şiirde istenen ölüm, üzücü bir durum değildir. Aksine şairin ruh hâlinde, mutluluk, özlem, sevgiliye kavuşma isteği... bir aradadır.

4. Son olarak, şiirin bütününe hâkim olan düşünce, *alinyazısı* tabakasıdır. Bu tabakada, Allah'ın varlığı ve birliği anlatılmaktadır. Ayrıca hiçbir oluşumun tesadüfî ve nedensiz olmadığı bu yüzden yaradılışın amacını bilip ona göre yaşanması gerektiği anlatılmaya çalışılmıştır.

Her insan bir işe başlamadan önce niçin bunu yapıyorum sorusunu kendine sorar. Yunus da yaradanına âşık olmuştur ama âşık olurken *neye, kime ve niçin* sorularını kendine ve dolayısıyla diğer insanlara sormuştur. Bu şiirde Yunus, hem kendi varlığının hem de evrendeki her şeyin varolmasının bir sebebi olduğunu vurgular. Şiirde anlatılanlar okuyucunun, dinleyicinin hayal gücünü, duygularını, düşüncelerini zorlayıcı niteliktedir ve onların hareketlenmesine vesile olacaktır. Okuyucuda meydana gelen bu etki şairin şiirdeki anlatım gücünü ve dilin imkânlarını kullanmadaki başarısını da ortaya koymaktadır.

Kısacası şiirde *alinyazısı* tabakasında; bütün evrenin geçici bir hayalden ibaret olduğunu, evrende farklı farklı görülen iyinin, güzelin, kötünün kısacası her şeyin bir tek varlığın (Allah'ın) hayali ve tecellisi olduğunu ve hepsinin günün birinde aslına döneceği anlatılmaktadır. Ayrıca şair, bu çerçevede ortaya çıkan sırrın kalp yoluyla, aşkla ortadan kalkacağı böylece gerçeklerin ortaya çıkacağı vurgulamaktadır.

### Sonuç

Sonuç itibariyle, her sanatkâr eserini çok katmanlı bir şekilde oluşturur. Eserin anlaşılması ise okuyanın/dinleyenin bilgi birikimine bağlıdır. Şiir çözümlene yöntemlerinden biri olan *ontolojik analiz metodu* da bu amacı gerçekleştirmek için okuyana/dinleyene yol göstermektedir. Bir şairin ya da yazarın sanatkârlık yönü ne kadar yüksekse kaleme aldığı eserin değeri de o ölçüde kıymetli olacaktır. Kıymet ölçüsü de çoğu zaman orijinalliği ile eşdeğer tutulacaktır. Biz de Yunus'un yaradılış konulu bu şiirini ontolojik analiz metoduyla

inceleyerek hem eserine hem de onun sanat yönüne ışık tutmaya çalıştık. Aslında bu çalışmada amaçlanan hususlardan biri de, ontolojik analiz metoduyla her edebî metnin (-ister nesir olsun, ister manzum-, -ister eski olsun, ister yeni, isterse de halk edebiyatı ürünü olsun-) incelenebileceğini ve başarılı sonuçlar alınabileceğini ortaya koymaktır. Şiir incelemesinde eserin değerini ve şiirselliğini, sanat yönünü ortaya koymamızda yardımcı olan bu yöntemde aynı zamanda eserin estetik bir değer taşıdığı da ortaya konulmuştur.

### Kaynakça

- Bayram, Y. (2005). Estetik estetikbilim ve Necip Fâzıl'ın "Bacalar" şiirinin ontolojik çözümü. *Bilimin ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, 63, 105-110.
- Bayram, Y. (2003). Ontolojik analiz metodu ve bir uygulama. *Yom Sanat Dergisi*, 13, 12-15.
- Devellioglu, F. (2002). *Osmanlıca- Türkçe ansiklopedik lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Erdem, M. D. (2007). *Ontolojik İncelemeye Dehhâni'nin "Eyledi" Redifli Gazeli Örneğinde Yapısalcı Bir Bakış*, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, [www.turkishstudies.net](http://www.turkishstudies.net), Vol. 2/3, 254-273.
- Gölpınarlı, A. (2006). *Yunus Emre hayatı ve bütün şiirleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Issı, A. Cüneyt. (2004). Turgut Uyar'ın "Göge Bakma Durağı" başlıklı şiirinde bir matrise ulaşma serüveninin ontolojik analiz metoduyla takibi. *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi*, 2, 137-146.
- Kam, Ö. F. (2003). *Divan şiirinin dünyasına giriş*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mazıoğlu, H. (1991). Yunus Emre 1991 sevgi yılı dolayısıyla. *Türk Dili (Yunus Emre Özel Sayısı)*, 480.
- Pala, İ. (2000). *Ansiklopedik Divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Tokel, D. (1996). Ontolojik analiz metodu ve bu metodun Bâkî'nin bir gazeline uygulanışı. *Yedi İklim*, 74, 53.
- Tunalı, İ. (2002). *Sanat ontolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Türkçe Sözlük* (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uslucan, F. (2001). Cahit Sıtkı Tarancı'nın "Değirmen" şiirine ontolojik analiz metoduyla bir yaklaşım denemesi. *Hece*, 58, 71-78.



## KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMESİ

Devrim ERTÜRK

Araş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Kadir CANATAN, *Beden Sosyolojisi*,  
Açılım Yayınları, 2011, 720 s. İstanbul.

Beden konusu, ‘Klasik Sosyoloji’ dönemi olarak adlandırılan sosyolojinin ilk ortaya çıktığı dönemde, doğrudan sosyolojinin konusu olmamakla birlikte, tamamen de yok sayılmamıştır. Marx, Weber ve Durkheim gibi klasik dönem sosyologları beden üzerinde çeşitli atıflarda bulunmuşlardır. Bedenin sosyoloji içinde yer alması ise 1980’leri bulmuştur. Bu dönemle birlikte beden sosyolojisi temel olarak insanın vücut gelişiminin toplumsal doğası, insan bedeninin toplumsal olarak üretilmesi, insan bedeninin toplumsal olarak temsili, beden üzerinde toplum ve kültürün etkisi gibi ilişkileri ele almaya başlamıştır.

Açılım kitaptan çıkan “Beden Sosyolojisi” kitabı, yukarıda beden sosyolojisi ile ilgili değinilen noktalar çerçevesinde beden sosyolojisi ile ilgili çalışmaları bir arada okuyucuya sunmaktadır. Kitapla ilgili bu yazıda beden sosyolojisi ile ilgili teorik gelişmeler ve buna bağlı olarak da kitapta beden sosyolojisi ile ilgili gelişmelere paralel ele alınan konular değerlendirilecektir.

İnsan bedeninin sadece biyolojik bir süreçten ibaret olmadığı, toplumsal etmenlerin beden üzerinde şekillendirici etkisi olduğu fikrinin yaygınlaşması, bedenin sosyoloji içersinde güçlü ve merkezi bir yer edinmesinde etkili olmuştur. Son dönemde sosyolojideki tartışmalarla birlikte insan bedeni, sadece biyolojik bir varlık ya da tıba konu

olabilecek bir varlık olmaktan çıkıp, toplumsal alanda şekillenen ve sosyo-kültürel etkenlerin beden üzerinde belirleyici olduğunun tartışılmaya başlanmasından dolayı, sosyoloji açısından önemli bir konuya dönüşmüştür.

Beden konusunun sosyoloji içinde farklı bir disiplin olarak ele alınması ile birlikte, beden, farklı disiplinlerin, farklı alanların konusu olarak ele alınmaya başlanmıştır. Beden konusu en çok diyet, güzellik, estetik cerrahi, magazin, spor, vücut geliştirme, cinsellik, cezalandırma gibi konularda tartışmaların yürüdüğü bir alan olmuştur. Toplumsal etkenlerin sağlığımız ve toplumsal etkileşim yeteneklerimiz üzerindeki etkileri ile beden sosyolojisi alanında yapılan tartışmalar birbiri ile örtüşmektedir. Giddens'a göre beden sosyolojisi olarak bilinen çalışma alanı, bedenlerimizin toplumsal etkenlerden nasıl etkilendiğini incelemektedir. İnsan olarak elbette bir bedenimiz vardır, ancak bedenlerimiz, toplumsal deneyimlerimizden etkilendiği ölçüde, ait olduğumuz grupların norm ve değerlerinden de derinden etkilenmektedir (Giddens, 2008: 296). Beden gitgide “doğa”dan –yani etrafımızı saran çevreden ve kendi biyolojik ritimlerimizden- ayrılmaktadır. Bedenlerimiz, makinelerden diyetlere uzanan geniş bir yelpazede bilimin ve teknolojinin istilasına uğramakta ve bu istila yeni ikilemler yaratmaktadır. Yaratılan “toplumsal teknolojiler” (Foucault, 1988) ile bedeni etkileyen teknolojiler de göz önünde bulundurulmalıdır. Foucault bu deyimle bedenin, gitgide, olduğu gibi kabul edilen bir şey olmaktan çıkıp, “yaratılmak” zorunda olan bir şeye dönüşmesini kastetmektedir (Giddens, 2008: 297)<sup>1</sup>.

Beden sosyolojisine yönelik çalışmaların artmasında fiziksel anlamda sağlıklı görünmek, obezite gibi konuların görünürlük kazanması etkili olmuştur. Bu noktada insan bedeni, kusursuz olarak yeniden üretme arzusunun egemenliği ile de ilişkilendirilebilir. Üretim şeklinde meydana gelen değişimler sonucu hizmet sektörünün genişlemesi, serbest zamanın artması, kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile bedenin tüketim olgusu içersinde bir nesne haline gelmesi, bedene yönelik artan tıbbi müdahaleler ve bunların etik açısından sorgulanmaya başlanması, beden konusunda geniş bir tartışma alanının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Tarihsel süreç içersinde beden, saklanması gereken, yasaklarla kısıtlanan bir konu olmuştur. Modern dönemle birlikte ortaya çıkan demokratikleşme hareketleriyle birlikte özgürleşme hareketleri ortaya

<sup>1</sup> GIDDENS, Anthony, **Sosyoloji**, Yayına Hazırlayan, Cemal Güzel, 1. Baskı, Kırımız Yayınları, İstanbul

çıkmağa başlamıştır. Bu süreç içerisinde de beden konusu ortaya çıkan özgürleşme ve demokratikleşme hareketlerinin etkisi ile birlikte “eskiye nazaran” biraz daha gün yüzüne çıkmaya, üzerinde tartışılıp konuşulmaya başlanan bir konu olmaya başlamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan gelişmeleri günümüz bilim dünyasının yarattığı tartışmalar takip etmiştir. Postmodern dönem olarak adlandırılan, içinde yaşadığımız dönemde, birçok kavram ve kuramlar tartışılmaya başlanmış; buna bağlı olarak da, beden kavramı bu yeni dönemde daha fazla tartışma konusu olmuştur. Bu dönemle birlikte bedene yönelik toplumsal algılar sorgulanmaya başlanmış, beden konusu yeni keşfedilmiş bir alan gibi sosyolojik tartışma ve çalışmaların merkezinde yer almaya başlamıştır.

Kitapta beden sosyolojisi ile ilgili olarak teorik yaklaşımlardan, tarihsel süreç içerisinde bedene bakış açısına kadar geniş bir alanda konular ele alınmıştır. Beden sosyolojisinin bedenle ilgili ele aldığı yönler çok farklı olması dolayısıyla, kitapta bu farklı yönleri ele alan çalışmalar bir araya getirilmiştir. Beden sosyolojisinin bedenle ilgili ele aldığı birçok sorunun karşılığında bu çalışmada cevap verilmeye çalışılmıştır. Bedenin doğal sınırlarından, beden inşasına, bedende kültürün önemine, iktidar beden ilişkisine kadar birçok soruyu cevaplar nitelikte çalışmalar bir arada sunulmaktadır.

Farklı açılardan bedene yönelik yaklaşımlarda, -bedenin de çoğul bir yapı olduğu dikkate alınırsa- çok disiplinli bir yaklaşım gereklidir. Bu anlamda bu çalışma, beden in çoklu yapısı göz önünde bulundurularak farklı disiplinlerde çalışan akademisyenlerin çalışmalarını içermektedir. Hem bedene olan yaklaşımı açısından hem de içeriğinde farklı disiplinlerden çalışmaların bulunması anlamında bu yayının alanında önemli bir boşluğu dolduracağı söylenebilir. Farklı bölümlerde farklı çalışma alanlarında olan çalışmalar kendi aralarında konu bütünlüğü oluşturması anlamında bir arada verilmiştir.

1980 sonrası dönemde bedene duyulan ilginin artmasıyla birlikte ortaya çıkan ve gelişmekte olan bir sosyoloji alt dalı olan beden sosyolojisi, sosyolojinin gelişimi ile de birlikte düşünülmelidir. Yeni bir alan olması dolayısıyla, bu alanda yapılmış Türkçe çalışma konusunda yeterli sayıda çalışma bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu çalışmanın literatürde bu eksikliğin doldurulmasında önemli bir katkı sağlaması beklenmektedir.

Çalışmada beden sosyolojisinden, beden felsefesi ve siyasetine; beden teolojisinden beden kültürü ve beden sağlığına; beden in toplumsal cinsiyetinden beden edebiyatına kadar beden üzerine farklı

perspektiflerden ortaya konulan yaklaşımlardan oluşan çalışmalar yer almaktadır. Geniş bir yelpazede beden konusuna yaklaşımlar ortaya konulmakta ve farklı çalışma alanlarından bilim insanlarının bedene yönelik çalışmaları yer almaktadır.

Kitapta yer alan çalışmalarda bedenın yeni bir alan olarak ortaya çıkmasına bağlı olarak son dönemde -beden sosyolojisinin de ortaya çıkış nedeni ya da beden sosyolojisine olan ilginin artış nedeni olarak görülebilecek konular- ele alınmaktadır. Kitapta yer alan çalışmaları birkaç örnek üzerinden ele almak gerekirse, ilk makalede, toplumsal teori içinde beden sosyolojisinin yeri tartışılmaktadır. Klasik sosyologların beden tanısından çağdaş sosyologların beden tanısına kadar geniş bir yelpazede bedenın sosyal yaşam içindeki üretimi açıklanmaya çalışılmıştır. Ölüm sosyolojisi konusunda da, konuyla ilgili yaklaşımlar ele alınarak, toplumsal bir inşa süreci olarak görülen bedenın sonu olarak görülebilecek ölüm olgusu ele alınmıştır. Beden sosyolojisi ve ölüm sosyolojisini ele alan yaklaşımlarla, yaşayan beden ve yaşamın sonu olan ölümle ilgili teorik yaklaşımlar tartışılmıştır. Diğer bir makalede ise, bedene yapılan müdahaleler popüler konular olarak görülen tüketim kültürü ve günümüz dünyasının değerleri ile birlikte ele alınmaktadır.

Bedene teolojik yaklaşımlar başlığı altındaki bölümde beden konusuna dinler içinde bir yer arama ya da beden sosyolojisi açısından dinlere göre beden konusu tartışmalarına yer verilmektedir. İntihar konusu beden müdahale açısından ele alınmakta, bedene ve benliğe müdahalenin bir etkeni olarak intihar konusu beden sosyolojisi içersinde ele alınmaktadır.

Çağdaş tartışma konularından birisi olarak ötenazinin teolojik ve kamuoyunda değerlendirilmesi birlikte ele alınmıştır. Yine aynı şekilde kadın üzerinde bedene yapılan müdahalenin beden sosyolojisi açısından tartışılması ele alınmıştır.

Kitapta çok farklı disiplinlerden çok farklı konular beden sosyolojisi açısından ele alınmıştır. Teorik olarak da beden sosyolojisinin disiplinler arası çalışmayı gerektirdiği düşünülürse, bu anlamda, kitabın beden sosyolojisinin teorik yaklaşımı ile de aynı paralelde olduğu söylenebilir. Beden sosyolojisinin yeni bir alan olması ve interdisipliner yaklaşımların beden sosyolojisi açısından önemi, bu çalışmayı değerli kılmaktadır. Ayrıca yine çalışma alanının yeni olmasına bağlı olarak Türkçe kaynak azlığının bulunduğu göz önüne alınırsa, çalışmanın alana katkısının önemli düzeyde olacağı beklenebilir.

Kitap, beden sosyolojisine ilgi duyanların ve beden sosyolojisi alanında çalışma yapanların başvurabilecekleri bir kaynak eser olarak değerlendirilebilir. Kitapta çok farklı alanlardan çok farklı konuların bir arada verilmesi, kitabın beden sosyolojisi alanında başvuru niteliğinde bir kaynak olarak görülmesi açısından önem arz eder.