

ULUSLARARASI
FELSEFE ARAŞTIRMALARI
DERNEĞİ
(U F A D)

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ
SOSIAL-SİYASİ
ELMLƏR ASSOSİASIYASI
(A F S E A)

FƏLSƏFƏ və sosial-siyasi elmlər

elmi-nəzəri jurnal

<i>PHILOSOPHY</i>		<i>FELSEFE</i>
<i>and</i>		<i>ve</i>
<i>SOCIAL-POLITICAL</i>		<i>SOSYAL-SİYASAL</i>
<i>SCIENCES</i>		<i>BİLİMLER</i>

2 (45)

Bakı - 2019

Redaksiya Şurası:

Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor), Prof. Dr. Kənan Gürsoy (Türkiyə), Prof. Dr. Zarema Şaukenova (Qazaxıstan), Prof. Dr. Niginahon Şermuhammedova (Özbəkistan), Prof. Dr. Jildız Urmanbekova (Kırgızistan), Prof. A.N.Çumakov (Rusiya), Prof. Dr. Könül Bünyadzadə (Azərbaycan), Prof. Dr. Ebulfez Süleymanlı, Prof. Dr. Nedim Yıldız (Türkiyə), Prof. Dr. Aydın Işık (Türkiyə)
Prof. Dr. Nəbi Mehdiyev (məsul katib).

INDEX COPERNICUS
JOURNALS MASTER LIST

PHILOSOPHER'S INFORMATION CENTER

ISSN 1810- 9047

Redaksiyanın ünvanı:

AFSEA

UFAD

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45
Tel.: (994-12) 498-17-45
Mobil: (994-50) 212-90-47*

*Beylerbeyi Mahallesi Yalıboyu
caddesi, Arabacılar sokak 11/3
İstanbul, Tel.: (90) 216 318-14-28*

E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org

©UFAD, 2019

©AFSEA, 2019

MÜNDƏRİCAT

<i>Redaksiya Şurasından.....</i>	<i>5</i>
----------------------------------	----------

Məqalələr

<i>Gülsüm MEHDİYEV – Qadın araşdırmalarına fərqli bir yanaşma</i>	<i>7</i>
---	----------

<i>Mete Korhan ÖZKÖK – Algılanan şəhər və nəzəri şəhər xüsusiyyətlərinin müqayisəli qiymətləndirilməsi</i>	<i>19</i>
--	-----------

<i>Nuray AZİZOĞLU – Emmanuel Levinasın başqalarına aid etdiyi mənalər</i>	<i>35</i>
---	-----------

<i>Songül DAĞTAŞOĞLU – Dilin və cəmiyyətin zəhinə təsiri.....</i>	<i>48</i>
---	-----------

Tərcümələr

<i>Səlahəddin XƏLİLOV – İnsanın özü ilə qarşılaşması: özünüdərək problemi</i>	<i>59</i>
---	-----------

Fəlsəfi etüdlər və esselər

<i>Səlahəddin XƏLİLOV –Estetik hiss və bədii yaradıcılıq.....</i>	<i>86</i>
---	-----------

<i>Səlahəddin XƏLİLOV – Ədəbiyyatda Şərq-Qərb bölgüsü</i>	<i>95</i>
---	-----------

<i>Table of Contents</i>	<i>113</i>
--------------------------------	------------

İÇİNDEKİLER

<i>Yayın Kurulu`ndan</i>	<i>5</i>
--------------------------------	----------

Makaleler

<i>Gülsüm MEHDİYEV – Kadın Çalışmalarına Farklı Bir Yaklaşım</i>	<i>7</i>
--	----------

<i>Mete Korhan ÖZKÖK – Algılanan Kent ve Kuramsal Kent Nitelikleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme</i>	<i>19</i>
--	-----------

<i>Nuray AZİZOĞLU – Emmanuel Levinas'ın Başkası'na Yüklediği Anlamlar</i>	<i>35</i>
---	-----------

<i>Songül DAĞTAŞOĞLU – Zihin Üzerinde Dil ve Toplumun Etkisi</i>	<i>48</i>
--	-----------

Çeviriler

<i>Selahaddin HALİLOV – İnsan'ın Kendisi ile Karşılaşması: Kendilik Bilinci Problemi</i>	<i>59</i>
--	-----------

Felsefi etüdler ve esseler

<i>Selahaddin HALİLOV – Estetik duygu ve sanatsal yaratıcılık</i>	<i>86</i>
---	-----------

<i>Selahaddin HALİLOV – Literatürde Doğu-Batı ayrımı.....</i>	<i>95</i>
---	-----------

<i>Table of Contents.....</i>	<i>113</i>
-------------------------------	------------

Redaksiya Şurasından

Qloballaşma dövründə yaşayırıq və o sadəcə iqtisadi və ya ekoloji aspektlərdə deyil, ideoloji səpkidə də böyük təbəddülatlarla müşayiət olunur, ədəbiyyat və fəlsəfədən də yan keçmir.

Mədəniyyətlərin/sivilizasiyaların savaşıdan çox yazilib, bəs fəlsəfə ilə, ədəbiyyatla, sənətlə müharibə necə, mümkündürmü?!

Yox, biz milli ədəbiyyatlar və ya fəlsəfələr arasında bir yarışmadan, birincilik uğrunda mücadilədən/savaşıdan bəhs etmirik; söhbət ədəbiyyatın başqa yöndəki müharibələr üçün bir vasitəyə çevrilməsindən gedir. Bir zaman böyük Cavid “Toplar gurlayanda ədəbiyyat susur” deyirdi... Çünki o vaxt yeni qlobal təcavüz planları hələ işlənilib-hazırlanmamış, topdan-tüfəngdən daha qorxunc silaha çevrilməmişdi.

III Dünya müharibəsi olsa, bunun bəşəriyyət üçün nə ilə nəticələmə biləcəyini dərk edən böyük dövlətlər, xüsusilə nüvə silahı olan ölkələr öz aralarında müharibədən çəkinir və güclərini ancaq zəiflərin üzərində sınayırlar. Amma təhlükə mənbəyi ancaq nüvə silahıdır mı? İş burasındadır ki, qloballaşma şəraitində müharibələrin də xarakteri dəyişir, daha doğrusu, yeni-yeni formaları meydana gəlir: bioloji, psixioloji, genetik-ekoloji və informasiya müharibəsindən tutmuş, ta-a zehinlərin yönləndirilməsinə; təhsil sisteminə, kütləvi ədəbiyyata, kino və tv filmlərinə qədər. Maraqlısı isə budur ki, zehni cəhətdən geri qalmış xalqlar bu müharibəyə nə vaxt, necə cəlb olunduqlarından, təcavüzə necə məruz qaldıqlarından heç xəbər də tutmurlar. Ən azından ona görə ki, diqqət, maraq və fikirlər özü də başqa səmtə yönləndirilmiş olur.

Əlbəttə, söhbət məhz Azərbaycan və ya Türkiyədən getmir. Amma yaşadığımız dünyaya və zamana aid olan hər şey bizə də aiddir. Ona görə də

biz diqqəti başqa xalqların tarixi təcrübəsinə və analoji vəziyyətlərdə ədəbiyyatın xilaskarlıq missiyasına yönəltmək istəyirik. Belə ki, həmin xalqlar bir də oyanıb görürlər ki, sivilizasiyanın böyük əzm və zəhmət bahasına qalxmış olduqları yüksək səviyyəsindən lap aşağı – “ox-kaman” və ya “güzəran düşüncəsi” səviyyəsinə düşüblər. “Elmi tədqiqatlar” dünya elminin ön cəbhəsindən 20-30 il, bəzi sahələrdə 50-60 il geri qalır. Dilşünaslar o dərəcədə “milliləşiblər” ki, ümumi dilçilik və nəzəri linqvistika sahəsində yeni təlimlər və tədqiqatlardan heç xəbərləri də yoxdur. Ədəbiyyatşünaslıq da həmçinin; indi yenidən “əlifba” öyrədilir, 50 il əvvəlki dərslilər səviyyəsində “tədqiqat işləri” ortaya çıxır. Yenə də əsas istinad mənbələrimiz Aristotelin “Poetika”sı və Bualonun “Poeziya sənəti”dir. Nəzərə alsaq ki, əslində Bualo da Aristotel “Poetika”sının esse üslubunda təkrarından başqa bir şey deyil, onda sual ortaya çıxır ki, doğrudanmı bu sahədəki nəzəriyyə 2400 ildir ki, bir yerdə sayır?

Əslində Qərbin estetik fikrində müəyyən hərəkətlənmə var, amma biz bunları izləməkdən çox geri qalmışıq; bəziləri isə bu standartdan, trafaretdən sanki yaxa qurtarmaq məqsədi ilə, bir yenilik axtarışı ilə çarəni postmodernizmin marginal qütbündə axtarırlar. Amma arada bizim üçün hələ də yarıqaranlıq və naməlum olan nə böyük bir məsafə var?! Lakin indi biz qayıdıb bu böyük yolu təzədənmi keçməliyik? Qərbin özündə marginalların imtina etdiyi Yeni Dövr Mədəniyyətini bir mərhələ kimi biz də mütləq yaşamaq zorundayıqmı?

Nədir Yeni Dövr?! Daha doğrusu, soruşmaq istədiyimiz budur ki, o, böyük Aristoteldən nə zaman və nəyə görə imtina edildi? Elmdə bu sualın cavabı artıq çoxdan verilmişdir. Qalileylə başlayan yeni era! Qaliley-Nyuton mexanikasının Aristotel fizikasıdan nə ilə fərqləndiyi və yeni elmi dünya-görüşünün hansı prinsiplərə söykəndiyi elm tarixində çox gözəl öyrənilmiş, ələk-vələk edilmişdir. Fəlsəfədə də Dekartla başlayan Yeni Dövr düşüncəsi, Qərb rəşionalizminin əsasları artıq çoxdan araşdırılmışdır. Bəs ədəbi-bədii fikir sahəsində necə? Yeni Dövr bütün sahələrdə olduğu kimi burada da inqilabi dönüş yaratmış və Qərb dünyasının yeni bir mahiyyət kimi formalaşmasında çox fəal iştirak etmişdir.

Kadın Çalışmalarına Farklı Bir Yaklaşım

Gülsüm Mehdiyev*

Özet

Cinsiyet, biyolojik bir kavram olmaktan çıkartılıp toplumsal bir kavrama dönüştürüldüğünden beri kadın meselesi ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Bu yazıda, öncelikle konunun önemi ve ardından kadının yakın tarihteki kimlik arayışı el alınmıştır. Modern yaşamla birlikte kadın olgusunun maruz kaldığı değişim ve bu değişimin sonuçları irdelenmiş ve son kısımda bu tartışmalar üzerine somut önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Cinsiyet, Kadın, Aile, Modernleşme, Gelenek.

A Different Approach to Women's Studies

Abstract

Since gender was transformed from a biological concept into a social concept, the issue of women has been a matter of serious debate. In this article, firstly the importance of the subject and then the search for identity of women in recent history are discussed. The change faced by the phenomenon of women with modern life and the consequences of this change are examined and concrete suggestions on these discussions are made in the last part.

Keywords: Gender, Woman, Family, Modernisation, Tradition.

* Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi Sağlık Yüksekokulu Çocuk Gelişimi Bölümü, gulsummehdiyev@klu.edu.tr

I

“Mesele çocuk büyütmek değil insan yetiştirmek” ise eğer şüphesiz ki bu konunun öznesi çocuk ancak başkahramanı kadındır. Kadının insan yetiştirmesi ilahî bir şeydir. Kadın ve dolayısıyla anne çok önemlidir; toplumun yüzde ellisi kadın ise geri kalan yüzde ellisini yetiştiren de kadındır.

Erdemli ve sağlıklı toplum hedefi ancak mutlu çocuklar ve mutlu çocuklar da gerçek anneler sayesinde mümkündür. Maalesef çocuklar ile ilgili söylenecek sözler muhatabını bulamamaktadır. Anneler çoktan tükenmiştir. Her şeyi tam yapmaya çalışan kadın, en çok kendisine eksik kalmıştır. Oysa ki geçmişle mukayese ettiğimizde çocukların anneye her zamankinden daha fazla ihtiyacı vardır.

Kadın konusunda gizli bir devrim yaşanmaktadır. Son otuz-kırk senede kadının toplumsal yaşamına ilişkin çok ciddi değişiklikler oldu. Teknolojik gelişmeler baş döndürücü bir hızla ilerlerken aslında belki de bundan daha hızlı ve toplumun bütün kurumlarını yakından ilgilendiren bir kadın devrimi söz konusudur. Fakat ne bu devrim ne de etkileri dikkate alınmamaktadır. Artık durup bu büyük değişimin sonuçlarını bir değerlendirmek gerekmez mi? Acaba bu devrim yeni eşitsizlikler yaratıyor olabilir mi?

Genellikle kadın ile ilgili yapılan çalışmaların ya dini yanlış yorumlayarak kadını eve hapsedmeye çalışan ya da kadın ve erkeği kutuplaştırarak, ötekileştirerek yuvalara dinamitler yerleştiren ve gelecek nesillerimizi çalan ideolojik yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Oysa Esping-Andersen’in dediği gibi gerçek ideolojilerde değil, detaylardır.

II

Uygarlığın doğduğu yer olan Anadolu, aynı zamanda Artemis, Kibele, Afrodit gibi pek çok ana tanrıçanın da var olduğu yerdir. Eski çağlarda ana tanrıçalık gibi kutsal bir vasıf üstlenen kadın, Orta Çağ’da ise şeytanlıkla suçlanmaya başlanmıştır. Eş ve anne olmak dışında bir rolünün olmadığı Rönesans döneminden dünya savaşları sonrasında feminist hareketlerle yola devam etmiştir.

Tarım toplumlarında insan ömrünün kısa olması ve çocuk ölümlerinin çok yaygın olması sebebiyle kadınlar, ergenlik sonrası hayatlarının önemli bir kısmını ya hamilelikle ya da çocuk büyütürək geçirmekteydiler. Tarım toplumlarında “mülkiyet” kavramının ortaya çıkmasıyla aileye, statüsünü sürdürme imkânı sağlayan mal ve mülkün korunması, malın aile içinde kalması bazı düzenlemeleri de beraberinde getirmiştir. Tarım toplumunda mal mülk ve bunların diğer nesillere aktarımı ataerkilliği ortaya çıkardı.

Tanrıçalarla dolu Olympos’a rağmen Atina’da kadınlar vatandaş olamamış; kadınlara yönelik kurumlar olarak açılan okullar bile cezbedici güzellikleriyle soylu erkeklere arkadaşlık yapacak olan donanımlı kadın sınıfı “hetaerae”nin yetişmesine hizmet etmiştir.¹ Aslında kadını en çok hor görenlerin başında, Batı’nın kültür temelini oluşturduğu iddia edilen Antik Yunan ve özellikle de felsefenin doğduğu yer olduğuna inanılan Atina’nın olduğu, belirgin bir şekilde gözlenmektedir. Kadın hem kamusal alanın dışında tutulmuş hem de hukuki olarak erkeğin altında muamele görmüştür. Kadına yönelik benzer bir yaklaşım, Roma’nın ilk dönemlerinde de belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Kadın hem toplumsal hem de hukuki olarak tamamen yok sayılmış, babasının ya da kocasının vesayetine tabi kılınmıştır.²

Türk destanlarında sürekli erkeğin yanında tasvir edilen kadın, erkeğe güç ve ilham veren varlık olarak tanımlanmıştır. Dede Korkut hikâyelerinde “Ana hakkı Tanrı hakkıdır.” şeklinde ifadelere yer verilmiştir. Uygur kaynaklarında “ana-ata” tabirinin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Orhun Yazıtlarında Türk kadınından saygıyla bahsedilmiştir. Eski Türk devletlerinde kağandan sonra ikinci sırayı alan hatun, kağan gibi tahta oturur ve onunla birlikte devlet yönetiminde görev alır, savaşlarda kağanların yanında yer alabilir, devlet meclislerine katılabilir ve oy kullanabilirdi.³

¹ Nihal Şahin Utku, “Antik Çağ’dan İslam’a Kadın Tarihi bir Perspektif”, *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 116.

² Nihal Şahin Utku, “Antik Çağ’dan İslam’a Kadın Tarihi bir Perspektif”, s. 166.

³ Saliha Okur Gümrükçüoğlu, “Osmanlı Toplumunda Kadınlar (16. ve 17. Yüzyıllar)”, *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 276.

Sümerlerde tanrıçalar, tanrılardan önce gelirdi. Bozkırların göçebe Türk kadınları ailede ve toplumda saygın bir role sahipti. Asırlarca İslamiyet'in bayraktarlığını üstlenen Osmanlı'da kadının gücü devletin kuruluşundan itibaren siyasi, askeri, hukuki, sosyal, ekonomik ve kültürel faaliyetlerde çok net görülmekteydi.

Osmanlı'da kadınlar toplumsal alanda rahatlıkla yer alabilmişlerdir. İktisadi ve ticari faaliyetlerde erkek ile kadın arasında bir ayrım gözetilmemiştir. 16. ve 17. yüzyıl mahkeme kayıtlarına dayanarak Osmanlı Devleti'nde her sosyal tabakadan kadının yerleşik bir hak arama kültürüne sahip olduğunu ve gerektiğinde hakkını aramaktan çekinmediği görülmektedir.

Hız. Peygamber döneminde kadınlar, ticaret hayatından sağlık hizmetlerine, çarşı pazar denetlemeye kadar pek çok işte bulunmuşlar, savaşlarda su taşıma, yaralılara yardım etme, gerekirse silahla kendini savunma vazifelerinde de görev almışlardır. Ayrıca takı tasarımı, deri tabaklama, dokumacılık, elbise boyamacılığı gibi işlerin yanı sıra hemşirelik, ebelik, sünnetçilik gibi sağlıkla ilgili işleri ve koku, elbise, gıda alım-satımı gibi ticari işleri de başarıyla yürütmüşlerdir ⁴

Ancak Peygamberimizin vefatından sonraki dönemde kadınlar aleyhindeki zihniyet yeniden egemen olmuş; Müslümanlar tarafından da dünyada yaygın olan, kadınları küçümseyen, eve hapseden, erkeğe itaati en önemli kadınlık vazifesi olarak kabul eden kültür benimsenmiştir.

Günümüzde "İslami" diye kabul edilen hükümler, Amina Wadud'un da belirttiği gibi, erkekler tarafından yazılmıştır ve neticede erkekler kendi ihtiyaçlarını, menfaatlerini ve yorumlarını dinselleştirmişlerdir. ⁵

III

Modern yaşamla birlikte insanlık tarihinde entelektüel bir kırılma yaşanmış, insan; emeğine, doğaya, aynı zamanda kendisine yabancılaşmış-

⁴ Fatımatüz Zehra Kamacı, "Hız. Peygamber Döneminde Kadın Olmak", *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 190.

⁵ Caner Taslaman; Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2019, s. 86.

tır. Bireyselliğin rekabet olarak algılandığı, maddi olanın yüceltildiği bir dünyada başkalaşmış insan bencil, yalnız ve tüketim odaklıdır. Modern dünyanın diyalektik söylemleri en sonunda kadın ve erkeğe de el atmıştır. Geleneksel dönemde kadın ve erkeğin dengeli katılımıyla şekillenen toplumsal hayat, modern dönemde pozitivist düşünce ile karşılıklı iki cephe hâline gelmiştir.

Kadın meselesi, Batı dünyasına yönelme ve Batılalaşma hareketleri ile birlikte siyasi iktidar mücadelelerinin, ilerici-gerici tartışmalarının odak noktası olmuştur. Kadın konusu, doğu-Batı karşılaşmasının devler ve yönetim biçimlerinin ötesinde, gündelik yaşam dokusu üzerinden de işlendiğini sergilemektedir.⁶

Kadın hareketi homojen değildi. Başka hareketlerde de olduğu gibi, öncelikler, programlar, müttefikler, rakipler, dostlar, düşmanlar, üslup, strateji, kadınların da yer aldığı ama erkeklerin baskın olduğu guruplarla uyumlu ya da tamamlayıcı bağlar konusunda görüş birliği yoktu.⁷

Cinsiyet, biyolojik bir kavram olmaktan çıkartılıp toplumsal bir kavrama dönüştürüldüğünden beri kadın mevzuu çokça tartışılır oldu. Bu bağlamda kendisini var etmeye, ispatlamaya çalışan kadının kimlik arayışı bunalımlı bir hâl almış ve sonuç olarak da kadın, en fazla kendisine yabancılaşmıştır. Kadın sorunsallığı diyerek esasında olmayan (pseudo) bir problem üzerinden kadını dezavantajlı bir birey gibi gösteren bu çalışmaları kadını güçlendirmede aksine güçsüzleştirdiğini kanaatindeyim.

Erkekler kadın konusunda ahkâm kesmekten hiçbir zaman geri kalamamışlardır. Yüzyıllardır erkekler de her türlü korku, ümit ve fantezilerini kadınlara yansıtarak bir “kadın” tanımlamışlardır. Kadın erkeğe referansla tanımlanırken, erkeğin bütün çelişik duygularını ve tutarsız taleplerini yansıttığı bir yüzey olmakla kalmamış, kendine atfedilen bu rolü benimsemiş ve sosyalleşme yoluyla kendini bu role uydurmuştur.

Aristo kadın ve köleyi erkekler için zaruri alet ve edevatlar arasında sayarak lüzumlu ihtiyaçlar kategorisine dahil etmişti. Aynı zamanda kadının

⁶ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, 10. bs., İstanbul 2010, s.73.

⁷ Gisela Bock, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, Literatür Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 137.

yaratılışta yarım kalmış bir erkek olduğunu iddia ediyordu. Eflatunun kadını değersiz gören ifadelerde bulunurken, medeniyetin beşiği gibi görülen Atina demokrasisi kadını kölelerle bir kabul ediyordu.⁸

Kadınlar, çoğunlukla erkeklerin yargılarıyla uyuşmazlık içinde olan hassasiyetlerini öne sürseler de kadınlar geleneksel olarak erkeklerin algılarına riayet ederler.⁹ Kadının hak ettiği değil zaten sahip olduğu değeri artık görmesi gerekmektedir.

Cennet ayakların altına serilmiş olan kadın bilgeliğini, ferasetinin ve asaletini kaybetmiştir. Kadın olmanın zor olduğu bir çağda yaşıyoruz. Acaba bu durumda kadınların hiç suçu yok mudur?

Görünür olan kadın kendini daha güçlü hissetmektedir. Oysa haddizatında sahip olduğu asıl gücünü yitirdiğinin farkında değildir. Toplumun adeta yapı taşı olan kadının gizil gücü artık yok olmuştur. Oysa özgürleştikçe köleleşen, hak ettiği değeri bulmaya çalışırken daha çok kaybeden ve kendine yabancılaşan kadın için asıl mesele köleliği ortadan kaldırmak değil, özgürlük enstrümanını nasıl kullanacağıdır.

Tarih boyunca bir arada yaşamayı başarmış kadın ve erkek modern dünyada pozitivist düşüncenin etkisiyle iki cephe haline getirilmiştir. Gerek İslam dinin doğru olmayan yorumları gerekse Batıda yaşanan sosyal dönüşüm sebebiyle kültürel anlayışımızda önemli kırılmalar olmuştur. Bunun bedelini kadınlar, çocukluğundan alacaklı büyüyen nesiller ve aslında bütün toplum ödemektedir.

Zaten kadının tarihi yolculuğunda edindiği bir olumsuz benlik algısı ve kimlik arayışı söz konusudur. Kadın değerli olabilmek için kariyerli, eğitilmiş, güzel olması gerektiğine inanmaktadır. Bütün bunlara rağmen beklediği değeri göremeyen kadın hırs ve egosuyla var olmaya çalışmaktadır. Kadının önünde en büyük engel hırsı ve egosudur. Bütün bunlar adaletinin, merhamet ve şefkatinin önüne geçmiştir.

Annelik ve çocuk doğurmak toplumsal var olmanın önünde engel görülmektedir. Başkalaşmış kadın kendisini refarans alarak yaşamaktadır.

⁸ Latife Kavaklı Çimen, *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, IQ kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 56.

⁹ Carol Gilligan, *Kadının Farklı Sesi*, çev. Duygu Dinçer&Fulden Arısan&Merve Elma, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 135.

En hakiki kodu doğurganlık olmasına rağmen, kadına bir kariyer kodlaması yapılmaktadır. Çocuk da yaparım kariyer de diye yola çıkan kadın bir nevi yolda kalmıştır. Her şeyi kusursuz yapmaya çalışan kadın en çok kendine eksik kalmıştır.

Günümüzde ya çocuklarını mesafesiz terk ederek eksiltilmiş annelik ya da dışarıda çalışmasından dolayı yaşadığı vicdan azabı sebebiyle aşırı derecede çocuklarını bunaltan bir arttırılmış bir annelik söz konusudur. Kalbinin sesini dinlemeyi unutmuş bloklardan kitaplardan öğrenilen annelik. Çocuklarını en çok kontrol etmeye çalışan anneler, hayatlarının kontrollerini kaybetmiş olan kadınlardır.

Yüzeysel anlamda ele aldığı “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği” gibi kavramlarla ve eşitlik söylemleriyle kendini var etmeye çalışmaktadır. Oysaki tarih boyunca yaşadıkları sebebiyle çareyi ideolojilere sığınmakta bulan kadın için eşitlik adına söylenen her şey eziyet ve erkeği ötekileştirmekten başka bir şey değildir.

Elif Şafak, *Siyah Süt* adlı otobiyografik romanında kadının beyin-beden çatışmasını anlatmaktadır. Beyniyle algılamak ve kabul görmek isteyen bir kadının, kadınsılığıyla ve kadın cinselliği ile barışık kalmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Anneliği bastırmak için Amerika’ya kaçtığından söz ederken, kadını kolektif kültür örneği üzerinden Türkiye olarak erkeği ise bireyci kültür örneğini temsil eden Amerika olarak ele almaktadır. Bu romanda iç çatışmalarından söz eder. Ancak bütün bunlara rağmen iki kez anne olma arzusuna yenik düşmüştür.¹⁰

Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, 1970’lerde yüzeysel olarak kullanılmaya başlanan ve anomalilerden yola çıkarak ortaya atılan bu kavramdır. Toplumsal cinsiyetsizleştirme önerisi feministler tarafından olduğu gibi kabul görmüştür. Feministlerin olumsuz olarak ele aldıkları kadın ve erkek farklılığı söylemleri tarih dışıdır ve aynı zamanda rasyonel değildir. Kadınsılıkla kadın bedeni arasındaki ilişki keyfi bir ilişki değildir.¹¹

Aslında erkek egemen toplumu yaratan kadının kendisidir.

¹⁰ Ayşe Dalyan, “Siyah Süt Romanından Hareketle Kollektif Kültürde Bir Kadın Yazarın Yaşadığı Beyin-Beden Çatışması”, *Özne 18. Kitap: Feminizm ve Felsefe*, Bahar 2013.

¹¹ Moria Gatens, “Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği”, *Özne 18. Kitap: Feminizm ve Felsefe*, Bahar 2013, s. 72.

Ataerkillik diye bir şey yoktur, erkek evladın yanlış yetiştirilmesi diye bir şey vardır. En büyük kültürel dilemmamız ezildiğini düşünene ya da söyleyen kadının ezilecek kızı evlatlar ve ezecek erkek evlatlar yetiştirmesidir.

Kadın sürekli erkeği referans alarak yaşamaktadır. Makam ve mevki sahibi olduğunda -bilinçaltında erkeğe atfettiği görevler olduğu için- başarılı olması için şefkatini ve merhametini, güler yüzlülüğünü bir kenara bırakarak sert ve otoriter olması gerektiğini düşünmektedir ve sanılanın aksine kadın kendisini güçsüzleştirmektedir.

Evlilik odaklı büyütülen kız çocukları için meslek sahibi olması, güçlü olması para kazanması gibi konularda yine erkek referans alınarak tanımlanmaktadır.

IV

Gosta Esping-Andersen *Tamamlanmamış Devrim* adlı eserinde devletin bütün kurumlarını yakından ilgilendiren bir kadın devrimi yaşanmasına rağmen, etkilerinin yeterince dikkate alınmadığını söylemektedir.

Bu devrimin sonuçları ile kendi başına mücadele etmek zorunda bırakılan çekirdek aile zayıflatılmaktadır.

Devrimin en unsuru şüphesiz ki ev kadınlığından istihdama geçiştir. İsveç ve ABD’de, 1950’lerde %35 civarında olan kadın istihdamı %75 ve %71 düzeyindedir. 1990 yılından beri İspanya’da kadınların toplam istihdamı %65 arttı.¹²

Bu konu sadece ekonomistlerin konusu olabilir mi? Kadının annelik ve ev kadınlığı gerçeğini göz ardı ederek evdeki çocukların ne durumda olduğunu önemsemeden istihdamı artırma çabaları gerçekten kar getirir mi?

Ülkemizde kadınlarda antidepresan kullanımı yüzde ciddi bir oranda artmıştır. Gerçekte kadın, taşıdığı XX kromozomları sayesinde gerek bağışıklık gerek psikolojik olarak daha dayanıklıdır. Kadını dezanavatajlı bir birey gibi göstererek güçlendirmek adına yapılan her şey aslında kadına psikolojik bir yük getirmektedir.

¹² Gosta Esping-Andersen, *Tamamlanmamış Devrim*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 19.

Gerek annelerin yeni yaşam biçimi ile çoğalan sorumlulukları ve gerekse boşanmaların artması ile çocuklar ağır bir bedel ödemektedirler. Hiperaktivite, dikkat dağınıklığı, internet bağımlılığı, gibi bozukluklarda ciddi bir artış söz konusudur. Modern hayat, kendi buluşu olan çekirdek aile kavramını gittikçe zayıflamaktadır.

Evlilikler 2007-17 arasında boşanmalar %30 artarken evlilikler %10 azalmıştır.

Boşanmalarla birlikte yalnız annelerin oranı artmaktadır. Kuzey Amerika ve İskandinavya'da %15 oranında yalnız anneler vardır. Bu anneler gelir dağılımında en altlarda yer almaktadır. Bu durum çocuklarda hem ilgi hem de yaşam fırsatları açısından dengesizliklere yol açmaktadır.

Devrimin sonuçlarından bir diğeri ise düşük doğum oranlarıdır. Toplumsal Cinsiyet eşitliğinin sağlandığı İskandinavya ülkelerine baktığımızda 2008 ekonomik krizinden sonra düşük doğum oranlarında geriye dönüş sağlanamamıştır ve hatta düşmeye devam etmektedir. Norveç, Finlandiya ve İzlanda'da, 2017 yılında doğum oranları kadın başına 1.49 ila 1.71 seviyesinde seyrederek tarihi düşüş gösterdi. Bu oran önceki yıllarda kadın başına 2.1 çocuk düzeyine yakındı.¹³

V

Şüphesiz ki kadın dünyayı değiştirir, dünyayı dönüştürür. Kadın her yerde olmalıdır. Yeni dünya düzeninde kadının değişimi kaçınılmazdır. Peki bu değişim nasıl olmalıdır?

Öncelikle kadının kendisine ve devlete büyük görevler düşmektedir.

Kadının kendisi ile ilgili algısını değiştirmesi gerekmektedir. Artık pek çok alanda başarılı olmuş kadınlar mevcuttur. Kadın herhangi bir şeyi yaparken, kendisini ispatlamak için değil sadece istediği için yapmalıdır. Kadın her şeyi başarabilir. Bunun için mücadele eden kadınlara minnettarız. Ancak dönemin ruhu artık farklı bir bakış açısı gerektirmektedir.

Kadın artık kimliğini bulmalıdır. Hezeyanlardan kurtulmalıdır. Herkesten önce kadın kendisine değer vermelidir. Her şeyi tam ve

¹³ Çevrimiçi: <https://tr.euronews.com/2019/01/18/iskandinav-ulkeleri-yaslanan-nufus-sorununa-cozum-ariyor> Erişim tarihi: 30 Ocak 2019.

mükəmmel yapamaya çalışmaq gibi bir sarmaldan kurtulmalıdır. Bir yanda kendisinden istenmese dahi her şeyi yapmaya hazır bir fedakar kadın, diğer tarafta ise savaşçı bir kadın mevcuttur. Kadın artık ortayı bulmalıdır.

Kadınlar birbirlerine sahip çıkmalıdır. Kıskançlığın yerini kadın dayanışması almalıdır.

Aileyi koruyacak her türlü devlet desteği sağlanmalıdır. Ev kadınlığından istihdama giden köprü nün çok dikkatli inşası gerekir. Hem makro boyutta ülkenin refahı ve mikro boyutta da ailenin ve kadının korunması zaruridir.

Koruyucu aile modeli olmalıdır. Ailede henüz sorunlar baş göstermeden engellenmelidir.

Batı'dan yapılan tercüme çalışmalar ile değil, Türk kadını üzerine yapılacak olan çalışmalarla ihtiyaç vardır. Ne kadar kariyerli olursa olsun, beklenenin aksine eşine ve çocuğuna kapıyı açmaktan mutlu olabilen bir kadındır.

İster dışarıda ister evde çalışan kadın olsun evde özel bakıma ihtiyaç duyan hasta, yaşlı, engelli kimsesi varsa ya da özel yetenekli bir çocuğu ve eğer arsa mutlaka devlet tarafından desteklenmelidir.

Doğumdan sonra annelere yeterli süre izin verilmelidir. Doğum sonrası kısa süreli izinler istihdamdan çıkmayı tetikleyebilir. Kadının mutluluğu verimliliğini artırmaktadır. Doğum sonrası izinler kısa olduğu için kadın ya tamamen istihdamdan çıkıyor ya bebeğini çok küçükken bırakıp işe geri dönmek zorunda kalıyor. Bebekle annenin güvenli bir şekilde bağlanmasını da dikkate alarak bu konuda özenli bir düzenleme yapılmalıdır.

Erken çocukluğa yapılan yatırım en önemli yatırımdır.

Çalışan kadının mutluluğu ve dolayısıyla verimliliği istihdam oranından daha önemli görülmelidir. Sözgelimi bebeği 1 yaşına gelen bir annenin ücretli izinli olduğu durumlar için ekonomiye ciddi bir maliyetten söz edilse bile- örneğin Danimarka GSYİH'nın % 0.6 sına eşittir- hem kadınların istihdama devam etme olasılığı hem de verimlilik açısından ele alındığında büyük bir yatırım olduğu unutulmamalıdır.

Bu izin süresi sağlanmış olsa da diğer bir problem de bebeklerin 3 yaşına kadarki bakım hizmetlerinin hala çok önemli olmasıdır. Aynı

zamanda bu bakım devlet desteği ile sağlanmadığı durumlarda aileler için pahalı bir hizmet olabilmektedir. İskandinav ülkeleri ve -kısmen- Belçika, Fransa gibi ülkelerde 3 yaş altı çocukların bakımı devlet tarafından karşılanmakta, ödeme gücü olan ebeveynler yüksek nitelikli tam gün bakımın sadece %33'ünü ödemektedirler.¹⁴

Kadının eğitimi çok ciddiye alınmalı, devlet politikası olmalıdır. Ancak kız çocuklar, erkeğe karşı zafer kazanama edasıyla değil zaten olması gerektiği gibi çağa uygun bir şekilde eğitilmiş ve kariyerli olacak şekilde yetiştirilmelidir.

0-6 yaş arasında fiziksel, ruhsal, psikolojik olarak istismar edilmiş ya da ihmal edilmiş bir çocuğun hatıralarını okullarda müfredata alınan toplumsal cinsiyet dersi ile yok etmek mümkün gözükmemektedir.

Kız ve erkek evlatları cinsiyetlerine göre farklı tutumlarla değil, sadece insan yetiştirme hedefine uygun olarak aynı terbiye ile yetiştirmeliyiz.

Artık kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarının sorunsallaştırılmasına karşı durulmalıdır. Bu kadar kadın erkek vurgusu yapılan bir ortamda sağlıklı nesiller yetiştirmek mümkün mü? Bu kadar kutuplaştırıcı söylemlerin olduğu yerde biz/aile olunur mu? Bilinçaltına atılan ötekileştirme tohumları ile yuvalara dinamitler yerleştirilmekte ve gelecek nesiller yok edilmektedir.

Eşitlik adına söylenen her şey kadın için bir eziyet ve kadın-erkek ilişkisi açısından da ötekileştirmeden başka bir şey değildir. Kadının doğal yapısına indirgemecilik diyen anlayış, yüzyıllardır bir arda yaşamayı başaramış nesilleri yok sayarak hem biyolojinin tamamlayıcılık ilkesine hem de dinimizdeki kadın ve erkeği birbirini tamamlayan özdeş varlıklar olarak yaratıldığı inancını ret eden tarih dışı bir anlayıştır.

Yıllardır kadın hakları yerine çocuk hakları konuşuluyor olsaydı, belki de günümüzde bu kadar çok şiddet konuşuluyor olmayacaktı.

Artık kadınlık ve annelik kariyerin önündeki en büyük engel, çocuk doğurmak ise vakit kaybı olarak görülmektedir. Ev kadınlığından istihdama

¹⁴ Gosta Esping-Andersen, *Tamamlanmamış Devrim*, s. 180, 181.

doğru evrilirken kadın kendi kimliğini muhafaza etmelidir. Bir ülkenin refah seviyesi çalışan kadını ve aileyi muhafaza edecek şekilde artırılmalıdır.

Yenidünya düzeninin kadının dönüştürücü gücüne gerçekten çok ihtiyacı vardır. Yeter ki kadın kendi vasıflarını yitirmeden var olmayı başarabilsin.

Kaynakça

Bock, Gisela; *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, Literatür Yayıncılık, İstanbul 2004.

Çimen, Latife Kavaklı; *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, IQ kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.

Esping-Andersen, Gosta; *Tamamlanmamış Devrim*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Gilligan, Carol; *Kadının Farklı Sesi*, çev. Duygu Dinçer, Fulden Arısan, Merve Elma, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2017.

Göle, Nilüfer; *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınlar, 10. bs., İstanbul 2010.

Gümrükçüoğlu, Saliha Okur; “Osmanlı Toplumunda Kadınlar (16. ve 17. Yüzyıllarda),” *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.

Kamacı, Fatımatüz Zehra; “Hz. Peygamber Döneminde Kadın Olmak”, *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.

Taslaman, Caner; Taslaman Feryal; *İslam ve Kadın*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2019.

Utku, Nihal Şahin; “Antikçağ’dan İslam’a Kadın Tarihi: Bir Perspektif,” *Kadın Olmak: İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.

Algılanan Kent ve Kuramsal Kent Nitelikleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme *

Mete Korhan Özkök **

Özet

Kentler, zaman sürecinde sürekli değişen/dönüşen sosyo-ekonomik ve politik ilişki yumaklarının fiziksel mekân üzerinden biçimlendiği örüntülerden meydana gelmektedir. Bu yapısı ile diğer yerleşim tiplerin farklı olarak özsel birçok farklı niteliğin bulunduğu bir karmaşık bir bileşke özelliği taşımaktadır. Kent kavramı ise tarih boyunca farklı kuramsal bakış açıları ve dönemin özelliklerine göre farklı biçimler, anlamlar kazanmış dinamik bir yapıya sahiptir. Bu dinamik yapı, literatürde ve yasal mevzuatta dönemler ve ülkeler için "ortak" bir kent tanımının yapılamamasına neden olmuştur. Ancak kentlerin bir fizik düzleminden öte olan anlamının aktarılabilmesi için kenti tanımlayan özsel niteliklerinin tüm boyutları ile beraber ele alınması ve ortaya konması gerekmektedir. Bu durum özellikle planlama eğitiminde de kendisini göstermekte, mekânsal çevreyi doğru değerlendiren şehir plancılarının yetiştirilebilmesi için planlama eğitiminin kente yönelik tüm nitelikleri kapsayan bir yapıya sahip olması gerekmektedir. Bu çalışmada, 2015-2017 yılları arasında Kırklareli Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama 1. Sınıf öğrencilerinin “algıladıkları” kent ile planlama eğitiminde aktarılan “kuramsal” kent arası ilişki incelenecek ve planlama eğitiminde Şehir ve Bölge Planlama bölümü öğrencilerinin algılarından yola çıkılarak kenti tanımlamada özellikle üzerinde durulması gereken niteliklere yönelik yorumlamalar getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kent Kavramı, Kentsel Nitelikler, Planlama Eğitimi, Kırklareli.

* Bu makale, 2016 yılında 40. Dünya Şehircilik Günü Kolokyumunda sunulan “Planlama Öğrencileri Gözünden Kent Kavramına Yönelik Bir Değerlendirme” adlı bildirinin 2017 yılına ait yeni veri seti ile geliştirilmiş halidir.

** Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, metekorhanozkok@klu.edu.tr

A Comparative Evaluation on the Perceived and Theoretical Urban Qualities

Abstract

Cities consist of patterns in which physical space shapes socio-economic and political relations constantly changing/transforming over time, thereby making city full of complex features which are not in common with other types of settlement. The concept of city, on the other hand, has a dynamic structure that has acquired different forms and meanings in parallel with different theoretical perspectives and the characteristics of the period. This dynamic structure has caused a lack of a common definition for “city” for periods and countries in the literature and legal legislation. However, it is of great importance to analyze every dimension of the essential qualities that define “city” with a view to conveying the meaning of “city” that is beyond the physical limits. This can be seen especially in urban planning education. Urban planning education should have a structure that includes every quality of the city in order to train urban planners capable of correctly evaluating the spatial environment. In this study, the relationship between the city “perceived” by the freshmen studying Urban and Regional Planning at Kırklareli University and the “theoretical” city covered in urban planning curriculum between the years 2015 and 2017 will be examined. Accordingly, data based on the perception of freshmen shedding light on the qualities that are of high importance to define “city” in urban planning education will be analyzed.

Keywords: Urban Concept, Urban Qualities, Planning Education, Kırklareli.

1. Giriş

İnsan toplumsal bir varlıktır. Bu yapısına bağlı olarak, tarih boyunca gereksinimlerini karşılamak için insanlar birbirileri ile ilişkiler kurmuş ve bu bağlar topluluk, toplum olmak üzere farklı sosyal birliktelikleri, örgütlenme düzeylerini beraberinde getirmiştir (Laborit, 1990; Kaya, 2003). İnsanların bir arada yaşama isteği ve oluşturduğu bu ilişkiler ise yerleşim olgusunun temellerini atmış ve alan-mekân-yer algı sürecinde biçimlenerek, bir yerleşim birimi olarak “kent” oluşmuştur.

Kent ile ilgili kavramsal tanımlara ve farklı görüşlere geçilmeden önce, alan-mekân-yer kademeli algı sürecinin tanımlanması; kent olgusunun bir fiziksel düzlemde öte olan önem ve anlamını ortaya koymak açısından önemli bir yere sahiptir. Sözlük tanımları incelendiğinde, dilimizde alan-mekân-yer kavramları arasında tanım bazında bir fark bulunmaması ve

kavramların iç içe geçmiş bu hali bu konunun vurgulanmasında bir diğer etkindir.

Ulusal ve uluslararası kaynaklar incelendiğinde, alan kavramı ile ilgili karşımıza çıkan sözlük tanımları şu şekildedir:

- Düz, açık, geniş yer, meydan, saha; orman içinde düz ve ağaçsız yer, düzlük; bir çalışma çerçevesi (URL-1). Dünya yüzeyinin bir parçası; uzayda yer alan herhangi bir şeyin bulunduğu nokta; açık, sınırlanmamış bölüm; boş alan (URL-2).

Mekân kavramı ile ilgili karşımıza çıkan sözlük tanımlar şu şekildedir:

- Yer, ev, yurt, uzay (URL-1). Alan, yapılı çevre, şehir, yer, alan, boşluk; yapılı çevre için veya başka amaçlar için kullanılan alan (URL-2).

Yer kavramı ile ilgili karşımıza çıkan sözlük tanımları ise şu şekildedir:

- Bir şeyin, bir kimsenin kapladığı veya kaplayabileceği boşluk, mahal, mekân; gezinilen, ayakla basılan taban; yaşanılan, oturulan bölge (URL-1). Yuva, ev, yaşamak ve inşa etmek için uygun alan; insanın yaşayabileceği alan (URL-2).

Tanımları inceleyecek olursak; düz, geniş ve sınır algısından bahsedilmeyen yer “alan” olarak, belli bir amaç doğrultusunda değişerek yeni bir nitelik kazanmış, sınırlara sahip yer ise “mekân” olarak tanımlanmaktadır. Ancak bir mekânı oluşturmak için her yönden kesin fiziksel engellerin olması gerekmemektedir, mekânda var olan sınırlar duyular yoluyla da oluşturulabilmektedir. Dolayısıyla mekân kavramında bahsedilen sınır, algıyı yöneten ve algılanabilen soyut/somut kapalılık olarak anlaşılması gerekmektedir. Ayrıca mekân özelinde yapılacak yorumlamalarda, işin zaman boyutunun atlanmaması gerekmektedir çünkü mekânın oluşumu zamana dolayısıyla zamanla beraber gelişen değişim ve oluşuma bağlıdır. Değişim, oluşum ve hareketin görüldüğü alanın bir mekâna dönüşeceğini söylemek mümkündür.

Mekân, sınırlı, bir şeyin var olmasına, barınmasına ya da kendisini temsil etmesine imkân sağlayan düzlem olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanoğlu, zaman süreci içerisinde yaşadığı alanda belleğine işlenen öğeleri birleştirerek yeni anlamlar, başka bir deyişle imgelemeler oluşturmaktadır (Laborit, 1990). Mekân tanım itibarıyla tarihsel süreçte dönemler ve anlayışlar kapsamında farklı içeriklere sahip olmuştur. Özellikle Rönesans ve Barok dönemler içinde mekân “tasarlanacak, güzel hale getirilecek” bir fiziksel düzlem olarak ele alınmış koşutunda planlama, kentsel tasarım ve kentsel düzenleme ile ilgili uygulamalar ise “kenti güzel kılma, sanat eseri olarak tasarlama” biçiminde gelişmiştir. Sanayi dönemini kapsayan 19. yy ve devamında kentsel büyüme ve gelişmede paradigmanın kırılışını getiren kapitalist/liberal dönemi kapsayan 20. yy ve günümüzde küresel/neo-liberal kent dönemini kapsayan 21. yy’da mekân “kullanım/değişim değeri” ile ön plana çıkmış, menkul değeri ile ölçülen ve bu koşutta tasarlanan/değiştirilen/üretilen bir fiziksel düzlem haline gelmiştir. İnsanoğlunun bulunduğu mekânda, belenmiş deneyim edinimi, hissettiği duyular, yüklediği anlamlar ve oluşturduğu imgelemeler ise “çevresel yuva” yani “yer” algısını beraberinde getirmektedir (Laborit, 1990). Dolayısıyla, salt mekândan, yere doğru algının biçimlenmesinde insanoğlunun algısında bir takım imgelemelerin olduğu ve bellekte mekânı “yer” kılacak niteliklerin tanımlanmaya başladığı görülmektedir. Birey ve topluluk düzeyinde görülen “yer, yuva” algısının toplum düzeyinde “kent” algısına ulaşabileceğini söylemek mümkündür (Laborit, 1990). Bu bakımdan kenti anlamak için; kentte yaşayan toplumun belleğindeki imgelemelerin dolayısıyla tanımladığı niteliklerin özellikle ele alınması gerekmektedir.

Sözlük tanımları incelendiğinde kent, "nüfusun çoğu ticaret, sanayi, hizmet veya yönetim ile ilgili işlerle uğraşan, genellikle tarımsal etkinliklerin olmadığı yerleşim alanı" (URL-1), “yüksek nüfusun olduğu, yönetim merkezine sahip, ekonomik organizasyonların bulunduğu yerleşim” (URL-2) şeklinde ifade edilmektedir

İlgili literatür incelendiğinde ise, kent kavramının tarihsel süreç içinde dönem özelliklerine göre farklı içerik ve kapsamlar kazanan dinamik bir tanıma sahip olduğu görülmektedir. Bakış açısı değiştikçe kent tanımı ve kenti tanımlamada kullanılan nitelikler farklı biçimlerde evrilmektedir. Sosyologların, şehir plancılarının, antropologların, tarihçilerin, iktisatçıların vb. birçok farklı meslek grubunun kendi disiplin çerçevesinde kenti farklı

nitelikler kullanarak tanımladığı görülmektedir (Kaya, 2003; Pustu, 2006). Bu durum, literatürde ve yasal mevzuatta dönemler ve ülkeler için "ortak" bir kent tanımının yapılamamasına neden olmuştur.

Bu çalışmada; planlama eğitiminde aktarılan “kuramsal” kent, kente dair temel nitelikler ile şehir ve bölge planlama öğrencilerinin “algıladıkları” kent, kente dair temel nitelikleri ortaya koymak ve aralarındaki temel farklar/benzerlikler tartışmak temel amacı oluşturmaktadır. Bu kapsamda, literatürde yer alan ve farklı disiplinlerce ortaya konmuş kent tanımları incelenecek ve bir bölüm sonucu olarak kenti tanımlarken aktarılan nitelikler üzerinde durulacaktır. Çalışmanın ilerleyen bölümünde ise, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü 1. Sınıf öğrencilerine sorulan, “Kent nedir?” sorusuna yönelik gelen cevaplar incelenecek ve “algılanan” kenti tanımlarken aktarılan nitelikler üzerinde durulacaktır. Sonuç olarak ise, planlama eğitiminde Şehir ve Bölge Planlama bölümü öğrencilerinin algılarından yola çıkılarak kenti tanımlamada özellikle üzerinde durulması gereken niteliklere yönelik yorumlamalar getirilecektir.

2. Yöntem

Çalışmada analiz yöntemi olarak nitel görüşmeler yapılmıştır. Örneklem olarak, Kırklareli Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümünde 2015-2016 Eğitim-Öğretim yılı girişli birinci sınıf öğrencileri (47 kişi) ve 2016-2017 Eğitim-Öğretim yılı girişli birinci sınıf öğrencileri (44 kişi), 2017-2018 Eğitim-Öğretim yılı girişli birinci sınıf öğrencileri (45 kişi) seçilmiştir. 2015-2017 arası olmak üzere üç yılı kapsayan çalışmada toplam 136 adet öğrenci ile görüşülmüş ve öğrencilere “Kent nedir? Kenti tanımlamada kullandığınız temel nitelikler nelerdir?” soruları sorularak cevaplar alınmıştır. Alınan cevaplar IBM SPSS Statistics programında derlenerek; frekans incelemeleri ve çapraz sorgular yapılmıştır.

3. Literatür Değerlendirmeleri

Genel olarak “kent” tanımları ve kentlere ilişkin aktarılan nitelikler incelendiğinde, coğrafi, fiziksel, ekonomik ve sosyal faktörleri ele aldığı görülmektedir. Ancak tarihsel dönemler incelendiğinde, kent kavram

tanımlarının basitten karmaşığa doğru dönüştüğü ve bu süreç içinde bazı temel niteliklerin ağırlık kazandığı görülmektedir.

Ferdinand Tönnies, “cemaat” ve “cemiyet” kavramları ile kent tanımında sosyal gruplara ve sosyo-kültürel ilişkilere ağırlık vermiştir (Tönnies, 2000). Louis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme” isimli makalesinde, kenti nüfus büyüklüğü, yoğunluk, heterojenlik, kentliler arasında toplumsal çıkar ilişkileri gibi kavramlar ile tanımlamış ve kent tanımında kenti yaşanan bir mekândan çıkartarak, insanları ve toplumsal ilişkileri etkileyen, sosyo-ekonomik ve kültürel bileşenlerin bir bütünü olarak tanımlamıştır (Wirth, 2002).

Max Weber, Gordeon Childe, Gideon Sjoberg ise kent tanımlarında sosyal yapı ve ilişkilerden daha çok ekonomik ve siyasi örgütlenme özellikleri üzerinde durmuştur. Yazarlar kentin oluşması için belli bir nüfus büyüklüğü, uzun mesafeli ticaret, hukuk ve yasa düzeni gibi temel etmenlerin gerekliliğini aktarmışlardır (Weber, 2000; Topal, 2004; Akkoyunlu Ertan, 2008). Yazarlardan farklı olarak Lewis Mumford, kent tanımında siyasi örgütlenme yapısına ağırlık vererek, kentin oluşması için temel etken olarak yönetici sınıfı ve siyasi örgütlenme yapısının oluşmasını koşul olarak aktarmıştır (Mumford, 2013).

Henry Lefebvre ve David Harvey ise kenti tanımlarken, üretim-tüketim ilişkileri ve buna bağlı olarak mekânda sermaye birikimi kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır (Topal, 2004). 1960 ve 1970’li yıllardan sonra ise “mekâna dönüş” olarak da nitelendirilebilecek, görülen mekânsal dönüşüm eğilimlerine karşıt kent-mekân-gelişim sorunsalı çerçevesinde David Harvey, Manuel Castells, Henri Lefebvre kuramsal çerçeveler geliştirmişlerdir (Kitchin ve Hubbard, 2018). Lefebvre kentsel gelişim/değişim/dönüşüm süreçlerinin yarattığı sorunları ilk olarak Şehir Hakkı aslı eserinde değerlendirmiş, “kentsel” olanın neyi oluşturduğuna dair sorular sormuştur (Lefebvre, 2015). Bu soruya eserinde verdiği cevap ise, kentsel olanın belirli bir nüfus, coğrafi alan, binaların bir araya gelişi olmadığı ayrıca günümüz literatüründe de kentlerin tanımlamada kullanılan düğüm noktası, aktarma noktası, üretim merkezi nitelikleri ile sınırlı kalamayacağıdır. Kentsel olan kapitalizmin birçok unsurunun ve yönünün mekân içerisinde kesiştiği sosyal bir merkezîyet ile tanımlanmaktadır.

Lefebvre, Mekânın Üretimi aslı eserinde Harvey ve Castells'in öncüllüğünde gelişen Marksist teoriye ayrıca "mekân", "toplumsal mekân" tanımlarını da katarak farklı boyutlar kazandırmıştır. Bu boyutu ise (Lefebvre, 2014, ss. 24-25), *"Katı Marksist gelenekte toplumsal mekân bir üst yapı olarak görülüüyordu. Başka şeylerin yanı sıra hem üretici güçlerin hem de yapıların, mülkiyet ilişkilerinin sonucu olarak kabul ediliyordu. Oysa mekân üretici güçlere, iş bölümüne dahildir...Toplumsal mekân, üretim tarzına hem sonuç hem de neden ve gerekçe olarak müdahale etse de üretim tarzı ile birlikte değişir...Toplumlarla birlikte değişir..."* şeklinde açıklamakta mekânın kuramsal yapısına ve mekân ile ilgili yapılacak tanımlamalara toplumsal yapıyı dahil etmektedir. Dolayısı ile mekân sosyal ilişkilerin birleştirici, dönüştürücü ve belirleyici bir alanıdır. Bu bakımdan Lefebvre'nin mekânı toplumsal ilişkileri ile birlikte bir "etkileşim ve iletişim düzlemi" olarak ele aldığını söylemek te mümkündür.

Roberto Camagni, Roberta Capello ve Peter Nijkamp ise farklı bir bakış açısı ile kent tanımlamalarında çoğunlukla mekânsal bakış açısının ve yapılı çevrenin ele alındığını ve kentin doğal/ekolojik yönünün geri planda kaldığını aktarmaktadır. Özellikle sürdürülebilirliğin sağlanabilmesi için, kentlerin doğal/ekolojik niteliklerinin özellikle ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır (Camagni, Capello ve Nijkamp, 1998).

Ülkemizdeki yasal-yönetmeliksel yapıdaki "kent" tanımları ve kente ilişkin nitelikler incelendiğinde ise; hem 1961 yılı anayasası hem de 1982 yılı anayasası içerisinde özelleşmiş bir "kent" tanımının olmadığı görülmektedir. Ancak mülki idare sınıflamaları, yerel yönetim teşkilatlarının kurulması ve düzenlenmesi açısından yasal düzenlemelerle kentsel/kırsal alan ayrımı nüfus ölçütleri ele alınarak gerçekleştirilmiştir. 1924 onanlı 442 sayılı Köy Kanunu, Madde 1'de "nüfusu iki binden aşağı yurtlara (köy) ve nüfusu iki bin ile yirmi bin arasında olanlara (kasaba) ve yirmi binden çok nüfusu olanlara (şehir) denir." Şeklindeki bir tanımlama ile kente ilişkin ilk nitelikler belirlenmiştir. 2005 onanlı 5393 sayılı Belediye Kanunu, Madde 4'de ise "nüfusu 5.000 ve üzerinde olan yerleşim birimlerinde belediye kurulabilir. il ve ilçe merkezlerinde belediye kurulması zorunludur." Şeklindeki bir tanımlama ile farklı bir nüfus ölçütü getirilmektedir. İlgili kanunda belediye bulunan yerleşimlerin "kent" olarak kabul edileceğine

dair özel bir hüküm bulunmamasına karşın; yönetimlerin görev ve sorumlulukları ele alındığında kent yönetimi olarak kurgulandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Devlet Planlama Teşkilatı'nın da getirdiği kent tanımlarında Köy Kanunu ile benzeş bir şekilde yirmi bin kişi nüfusunu ele aldığı görülmektedir (Topal, 2004; Aydınli ve Çitftçi, 2015).

Bir sonuç olarak tüm kuramsal kent tanımları incelendiğinde; ekonomik, sosyal ve çevresel başlıklarda toplanabilecek kente dair nitelikler ortaya çıkmaktadır. Günümüz planlama eğitiminde de belirtilen yazarlar ve kuramsal çerçevelerden yola çıkılarak; kentleri tanımlamada kullanılan nüfus büyüklüğü, ekonomik faaliyet türleri ve nüfusun sektörel dağılımı, sosyal yapı özellikleri ve idari yapı gibi niteliklerin kente dair temel nitelikleri ele aldığını söylemek mümkündür.

4. Çalışma Verilerinin Değerlendirilmesi

Şehir ve Bölge Planlama Bölümü birinci sınıf öğrencilerinin kent algısını ve kenti tanımlamada kullandıkları nitelikleri çözümlemeye ilişkin 136 adet öğrenci ile nitel görüşmeler yapılmış ve görüşmeler sonucunda toplam 287 adet nitelik tespit edilerek, yoğunluk gösteren başlıklarda derlenmiştir (Tablo 1, Şekil 1). Tablo verilerine ilişkin değerlendirmeler bölüm içerisinde aktarılmaktadır. Öğrencilerin genel olarak verdiği cevaplar ise düzenlenmiş hali ile şu şekilde örneklenebilmektedir:

- İnsanları koruyan, sosyal ilişkilerin güçlü olduğu, hazzın yaşandığı yer. (2015-2016, ŞBP-1)
- Zaman içerisinde insan, ekonomi ve yönetim etkisiyle dönüşmüş yaşam alanı. (2015-2016 ŞBP-1)
- İnsanların ihtiyaçlarını giderebildiği, samimiyetin olduğu bir yer. (2015-2016 ŞBP-1)
- İnsanların gelişmişlik düzeyini değiştiren yer. Ne kadar insan o kadar konut, ne kadar insan o kadar iş ve işyeri...(2015-2016 ŞBP-1)
- Ekonomisi gelişmiş, yaşam tarzının daha modern ve yaşam imkanlarının daha iyi olduğu yer. (2016-2017 ŞBP-1)

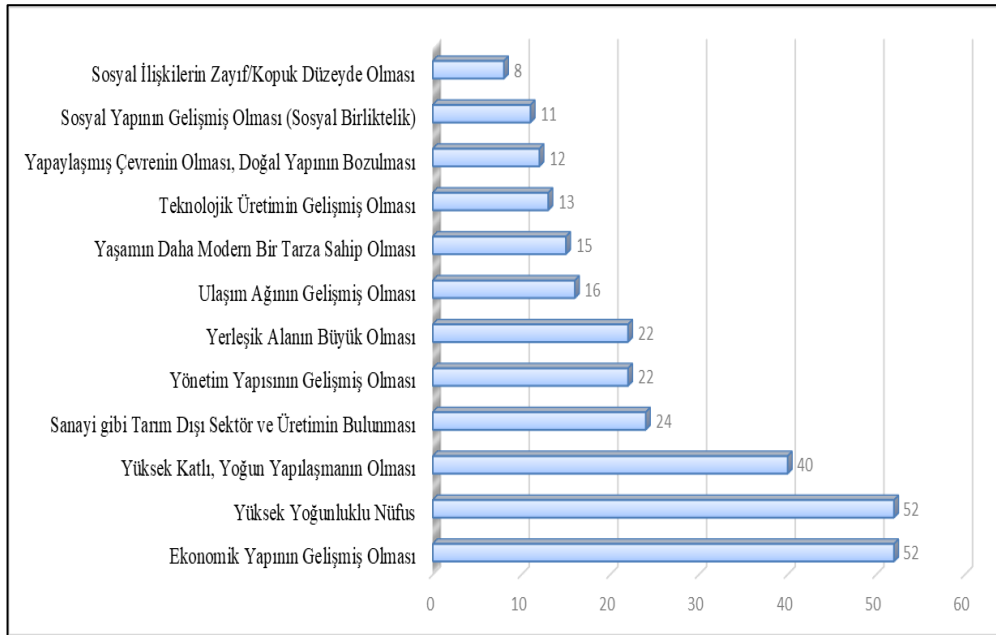
- İş imkanları açısından güclü ancak gelenek-görenek açısından zayıf, sosyal ilişkilerin samimiyyətsiz olduğu yer (2016-2017 ŞBP-1)
- İnsanlara ekonomik açıdan kolaylıklar sağlayan, yönetim açısından daha üstün yerdir. (2016-2017 ŞBP-1)
- Yaşam tarzının daha modern olduğu, ekonomik açıdan gelişmiş, nüfusu fazla olan yaşanabilir çevre (2016-2017 ŞBP-1)
- Yüksek katlı yapıların görüldüğü, farklı ulaşım çeşitleri olan, insan ilişkilerinin şüpheli olduğu yerdir. (2017-2018 ŞBP-1)
- Sınırları geniş, yerleşim daha lüks ve işlek merkezi olan mekân. (2017-2018 ŞBP-1)
- İş olanaklarının fazla olduğu, yapı ve nüfusun yoğun olduğu yerleşim yeridir. (2017-2018 ŞBP-1)
- Teknoloji ve ekonominin gelişmiş olduğu, apartman olan yerdir. (2017-2018 ŞBP-1)

Tablo 1: Kentsel Nitelikler Frekans Analizi.

Nitelikler	Frekans	Yüzde (%)
Ekonomik Yapının Gelişmiş Olması (İş İmkânı ve Hizmet Sunumu)	52	18.1
Yüksek Yoğunluklu Nüfus	52	18.1
Yüksek Katlı, Yoğun Yapılaşmanın Olması	40	13.9
Sanayi gibi Tarım Dışı Sektör ve Üretimin Bulunması	24	8.4
Yönetim Yapısının Gelişmiş Olması	22	7.7
Yerleşik Alanın Büyük Olması	22	7.7
Ulaşım Ağının Gelişmiş Olması	16	5.6
Yaşamın Daha Modern Bir Tarza Sahip Olması	15	5.2

Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər – 2019, № 2

Teknolojik Üretim Gelişmiş Olması	13	4.5
Yapaylaşmış Çevrenin Olması, Doğal Yapının Bozulması	12	4.2
Sosyal Yapının Gelişmiş Olması (Sosyal Birliktelik)	11	3.8
Sosyal İlişkilerin Zayıf/Kopuk Düzeyde Olması	8	2.8
Toplam	287	100.0



Şekil 1: Çalışma Verileri Frekans Analizi Sütun Grafiği.

Tablo verileri incelendiğinde; öğrencilerin ağırlıklı olarak genel ortalamanın üstünde kente dair aktardığı temel niteliklerin “nüfusun fazla olması (%18,1)”, “ekonomik yapının gelişmiş olması (%18,1)” ve “yüksek katlı, yoğun yapılaşmanın olması (%13,9)” olduğu görülmektedir. Bununla

birlikte tarım dışı sektörlerin bulunması, yönetim yapısının gelişmiş olması ve yerleşik alanın büyük olması diğer tanımlayıcı nitelikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan ağırlıklı olarak aktarılan niteliklerin; nüfus, ekonomik yapı, yönetim yapısı ve yapılı çevre ana başlıklarında toplandığı tespit edilmiştir. Buna karşın; kentin diğer temel niteliklerinden olan sosyal ve doğal yapıya ilişkin getirilen niteliklerin çok az (ortalama %4) olduğu, bu niteliklerin kenti tanımlamada olumlu veya olumsuz açıdan ön plana çıkmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 2: Kentsel Nitelikler ve Niteliksel Sıralamalar Çapraz Sorgu Analizi.

Nitelikler	Nitelik Sıralaması						Toplam
		1.Sıra	2.Sıra	3.Sıra	4.Sıra	5.Sıra	
Yapaylaşmış Çevrenin Olması, Doğal Yapının Bozulması	Adet	2	1	4	0	5	12
	Yüzde (%)	.7%	.3%	1.4%	0.0%	1.7%	4.2%
Sosyal İlişkilerin Zayıf/Kopuk Düzeyde Olması	Adet	1	2	4	1	0	8
	Yüzde (%)	.3%	.7%	1.4%	.3%	0.0%	2.8%
Yerleşik Alanın Büyük Olması	Adet	5	4	8	2	3	22
	Yüzde (%)	1.7%	1.4%	2.8%	.7%	1.0%	7.7%
Yüksek Katlı, Yoğun Yapılaşmanın Olması	Adet	8	12	9	9	2	40
	Yüzde (%)	2.8%	4.2%	3.1%	3.1%	.7%	13.9%
Sanayi gibi Tarım Dışı Sektör ve Üretimin Bulunması	Adet	7	8	8	1	0	24
	Yüzde (%)	2.4%	2.8%	2.8%	.3%	0.0%	8.4%
Sosyal Yapının Gelişmiş Olması (Sosyal Birliktelik)	Adet	3	5	2	1	0	11
	Yüzde (%)	1.0%	1.7%	.7%	.3%	0.0%	3.8%

Yüksek Yoğunluklu Nüfus	Adet	28	14	7	3	0	52
	Yüzde (%)	9.8%	4.9%	2.4%	1.0%	0.0%	18.1%
Ekonomik Yapının Gelişmiş Olması (İş İmkânı ve Hizmet Sunumu)	Adet	21	24	6	1	0	52
	Yüzde (%)	7.3%	8.4%	2.1%	.3%	0.0%	18.1%
Ulaşım Ağıının Gelişmiş Olması	Adet	4	6	6	0	0	16
	Yüzde (%)	1.4%	2.1%	2.1%	0.0%	0.0%	5.6%
Teknolojik Üretimin Gelişmiş Olması	Adet	4	7	1	0	1	13
	Yüzde (%)	1.4%	2.4%	.3%	0.0%	.3%	4.5%
Yönetim Yapısının Gelişmiş Olması	Adet	11	5	3	3	0	22
	Yüzde (%)	3.8%	1.7%	1.0%	1.0%	0.0%	7.7%
Yaşamın Daha Modern Bir Tarza Sahip Olması	Adet	8	4	2	1	0	15
	Yüzde (%)	2.8%	1.4%	.7%	.3%	0.0%	5.2%
Toplam	Adet	102	92	60	22	11	287
	Yüzde (%)	35.5%	32.1%	20.9%	7.7%	3.8%	100.0%

Çalışma kapsamında, öğrencilerin algılarındaki kente dair temel nitelikleri aktarırken bir sıralama yapımları da istenmiştir. Aktarılan nitelikler ve aktarım sıralaması bir bütün olarak çapraz sorgu tablosunda incelendiğinde ise (Tablo 2);

- Öğrencilerin ilk sıralamalarda yönetim yapısının gelişmiş olması, ekonomik yapının gelişmiş olması, yüksek yoğunluklu nüfusun olması, yüksek katlı yapılaşmanın olması, yaşamın daha modern bir tarza sahip olması niteliklerini aktardığı tespit edilmiştir.

- İkinci sıralamada ise ek olarak tarım dışı sektörlerin bulunması yönelik niteliklerin vurgulandığı görülmektedir.
- Üçüncü sıralamada ise ek olarak yerleşik alanın büyüklüğüne ilişkin niteliklerin vurgulandığı görülmektedir.
- Tüm bu sıralamalar içinde ise sosyal yapıya ilişkin niteliklerin aktarımının çok az olduğu ve yoğunluk göstermediği tespit edilmiştir.
- Yine tüm bu sıralamalar içinde doğal/çevresel yapıya ilişkin niteliklerin aktarımının çok az olduğu ve sadece 5. Sırada yoğunluk gösterdiği tespit edilmiştir.
- Tablo bir bütün halinde değerlendirildiğinde ise; öğrencilerin kent algılarında öncelikli olarak nüfus yapısı, yönetim yapısı ve ekonomik yapıya ilişkin niteliklerin ağırlıklı olduğu; sonrasında ise algı da sektörel yapı ve yapılı çevreye ilişkin niteliklerin yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bakımdan, öğrencilerin kente ilişkin temel algısının öncelikli olarak fizik ve ekonomik çevrede yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Kentsel nitelikler ve niteliksel sıralamalar arasında yapılan korelasyonda da iki veri arasında pozitif yönlü, çok güçlü düzeyde bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir (p: 0.330, sigf:0.000) (Tablo 3). Dolayısıyla, bulunan korelasyon değeri de bu savı destekler yapıdadır.

Tablo 3: Kentsel Nitelikler ve Niteliksel Sıralamalar Korelasyon Analizi.

		Nitelik Sıralaması	Nitelik
Nitelik Sıralaması	Pearson Correlation	1	,330**
	Sig. (2-tailed)		.000
	N	287	287
Nitelikler	Pearson Correlation	,330**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	
	N	287	287
**. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).			

5. Sonuç ve Değerlendirmeler

Planlama eğitiminde aktarılan “kuramsal” kent, kente dair temel nitelikler ile Şehir ve Bölge Planlama öğrencilerinin “algıladıkları” kent, kente dair temel nitelikleri ortaya koymak ve aralarındaki temel farklar/karmaşalar tartışmak amacıyla sahip bu çalışmada tüm bu incelemeler sonucunda getirilen temel yorumlar şu şekildedir:

- Öğrencilerin kenti tanımlarken aktardıkları niteliklerin ağırlıklı olarak yönetim yapısı, ekonomik yapı, mekânsal yapı ve nüfus yapısı ana başlıklarında toplandığı görülmektedir. Ancak kentleri tanımlamada sosyal yapıya, doğal/ekolojik yapıya yönelik aktarımın çok kısıtlı ve çok düşük yoğunlukta olduğu görülmektedir.
- Kuramsal kent tanımlarından farklı olarak, öğrencilerin algısında yapılı çevre ve ulaşım yapısına yönelik ağırlık kazanan niteliklerin tanımlandığı görülmektedir. Bu bakımdan, kenti tanımlarken yönetim, nüfus, ekonomik ilişkiler ve sosyal yapının yanında özellikle günümüz kentlerinde yapılı çevrede görülen bu değişim-dönüşüm süreci beraberinde farklı bir değer ve nitelik sistemini getirmiştir.
- Giriş bölümünde aktarıldığı üzere, kullanıcıların mekândan yere algı biçimlenmesinde en önemli etkenlerden biri imgemelerdir. Kullanıcıların kente ilişkin algısının temelini belleklerinde oluşturdukları imgelemeler meydana getirmektedir. Tablo verileri incelendiğinde ise, öğrencilerin kente dair getirdiği niteliklerde herhangi bir öznel imgelemenin bulunmadığı, yaşam tarzına yansıyan belirgin niteliklerin aktarılmadığı veya yaşam biçiminin sadece “modernlik” kavramı ile özetlendiği ve kentin çoğunlukla yönetim ve ekonomik organizasyonun bulunduğu bir fizik düzlemi olarak ifade edildiği tespit edilmiştir.
- Ortaya konan bu çalışma planlama eğitiminde ders kapsam ve içeriklerinin düzenlenebilmesinde ele alınabilir bir niteliğe sahiptir. Öğrenci algısına yönelik yapılacak bu analizler ile öğrencilerin algısal açıdan eksik olduğu konulara yönelik zorunlu/seçmeli dersler yeniden tanımlanabilecektir. Bu sayede stabil ve standart formata

sahip bir şehircilik eğitimi yerine dinamik ve öğrenci odaklı bir eğitim verilebilecek ve öğrencilerin kentin tüm niteliklerine ele alan bir algı geliştirmesi sağlanabilecektir.

Kaynakça

- Akkoyunlu Ertan, K. (2008). Kent Hakkı Üzerine Düşünceler. *Amme İdaresi Dergisi*, 41(4), 125-141.
- Aydınlı, H. İ. ve Çitftçi, S. (2015). Türkiye’de Kır-Kent Kavramlarının Değişen Niteliği ve Mevzuatın Sürece Etkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(54), 192-200.
- Camagni, R., Capello, R. ve Nijkamp, P. (1998). Towards sustainable city policy: An economy-environment technology nexus. *Ecological Economics*, 24(1), 103-118. doi:10.1016/S0921-8009(97)00032-3
- Kaya, E. (2003). *Kentleşme ve Kentlileşme*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kitchin, R. ve Hubbard, P. (2018). *Mekan ve Yer Üzerine Büyük Düşünürler*. (Ş. E. Ataman, Çev.). Litera Yayıncılık. (Orijinal yayın tarihi, 2010).
- Laborit, H. (1990). *İnsan ve Kent*. (B. Onaran, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Payel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) (2. Baskı.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Orijinal yayın tarihi, 1991).
- Lefebvre, H. (2015). *Şehir Hakkı*. (I. Ergüden, Çev.) (1. Baskı.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Orijinal yayın tarihi, 1968).
- Mumford, L. (2013). *Tarih Boyunca Kent*. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Pustu, Y. (2006). Küreselleşme Sürecinde Kent “Antik Site’den Dünya Kentine”. *Sayıştay Dergisi*, 60, 129–151.
- Topal, K. (2004). Kavramsal Olarak Kent Nedir ve Türkiye’de Kent Neresidir? *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(1), 276-294.
- Tönnies, F. (2000). Gemeinschaft ve Gesellschaft. *Şehir ve Cemiyetler içinde*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Weber, M. (2000). *Şehir Modern Kentin Oluşumu*. İstanbul: Bakış Yayınları.

Wirth, L. (2002). Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme. B. Duru ve A. Alkan (Çev.), 20. *Yüzyıl Kenti* içinde . Ankara: İmge Kitabevi.

İnternet Kaynakları

URL-1, (<http://www.tdk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 01.11.2016).

URL-2, (<http://dictionary.cambridge.org/>, Erişim Tarihi: 01.11.2016).

Emmanuel Levinas'ın Başkası'na Yüklediği Anlamlar*

Nuray Azizoğlu**

Özet

Descartes'la başlayan Yeni Çağ'dan itibaren varlık, Özne'de içkin hâle getirilmiştir. Varlığın ne olduğuna dair bilgi Özne vasıtasıyla açığa çıkma imkânı bulmuştur. Özne olarak düşünülen Ben, varlıkta kalarak kendi dışındaki tüm şeyleri kendisiyle aynılaştırmıştır. Böylece Ben, kendi dışındaki farklılıkların üzerini örten, tüm dikkatleri kendine çeken bir güç olarak görülmüştür. Bundan dolayı Ben üzerinden yapılan tartışmalar, var olanla ilişkisi söz konusu olunca ontolojinin bir koşulu olarak ortaya çıkmıştır. Levinas ise Ben'i felsefenin temeline yerleştirerek ontoloji yapmaya çalışanlara itiraz eder. Çünkü bu durum Levinas'a göre Başka'nın ve Başkası'nın üzerini örtmektedir. Bundan dolayı Başka'nın ve Başkası'nın tekrardan ele alınmasının felsefe yapma imkânını genişleteceği görüşündedir. Bu makalede Levinas'ın Başkası'na yüklediği anlamlar irdelenecektir. Bu bağlamda Zaman, Ölüm ve Erotik İlişki ile kurulan başkalık ilişkisinin düşünürün felsefesindeki başat rolü ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Levinas, Başka, Başkası, Ben

Meanings of Emmanuel Levinas on Someone Else

Abstract

Beginning with Descartes, the New Age has been immanent in Subject. The information about what the asset is was able to be exposed through the Subject. The I, who is considered the subject, remained in existence, aligning all other things with himself. Thus I was seen as a force that covered all other differences

* Bu çalışma *Emmanuel Levinas Felsefesinde Etik Sorumluluk* başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü, aziz.nuray@gmail.com

and attracted all attention. So the discussions over I, when it comes to the relationship with the existing, it has emerged as a condition of ontology. Placing Levinas I at the foundation of philosophy, he object to those who try to do ontology. Because this situation, according to Levinas, covers Other and somebody else. Therefore, it is of the opinion that the reconsideration of Other and Somebody else will expand the opportunity to make philosophy. In this article, the meanings that Levinas attributes to somebody else will be examined. In this context, the dominant role of the philosophy's relationship with Time, Death and Erotic Relationship will be tried to be revealed.

Keywords: Levinas, Other, Somebody Else, I

Giriş

Levinas'ın Başkası'na yüklediği anlamlar, gençlik dönemi eserlerinde ortaya çıkar. Bu eserlerinden *Zaman ve Başka*'da Levinas, Zaman, Ölüm ve Eros ile kurulan ilişkinin başkalıkla ilişki olduğunu söyler. Başkalıkla ilişki Levinas için etik bir tasarımı içermemektedir. Ancak varlıktan çıkmanın imkânını verdiği için etik ilişkiye geçişin bir basamağı olarak düşünülmektedir. *Bütünlük ve Sonsuz*'da (1961) ve *Varlıktan Başka Türü ve Varlaşmanın Ötesinde*'de (1974) konu edildiği Başkası'na cevap vermek demek olan etiğin onun için ne ifade ettiğinin vâzıh bir biçimde anlaşılabilmesi için öncelikle filozofun başkalıkla ilişkiye yüklediği anlamların tartışılması gerekmektedir. Bu nedenle bu makalede öncelikle Zamanın Başkalığı, ardından Ölümün Başkalığı ve nihayetinde Erotik İlişkinin Başkalığı adlı konular tetkik edilerek araştırılacaktır. Başkalık meselesi etik düşüncesinin kaynakları olsa da etik bu makalenin ekseninde yer almamaktadır. Başkası meselesini anlayabilmek için Levinas'ın düşüncesinde Ben'in ifade ettiği anlamın belirginleştirilmeye çalışılacaktır.

Levinas düşüncesinde Ben'in diğer nesneler üzerinde hâkim olduğu bir iktidarı yoktur. Aksine Ben'in iktidarının sarsılması söz konusudur. Ben'in iktidarının sarsılması ise yüz yüze birbirlerinin önünde bulundukları takdirde¹ gerçekleşebilir. Dolayısıyla Başkası'nın zuhur etmesi gerek-

¹ Emmanuel Levinas, *Totalitaet und Unendlichkeit: Versuch über die Exterioritaet*, Verlag Karl Alber, Freiburg&München 1993, s. 111. (p. 52). Almancadan Türkçeye çeviriler bu makalenin yazarına aittir.

tedir. Başkası'nın zuhur etmesiyle Ben, tüm iktidar arayışından sıyrılır. Böylece Ben, Benlik elde etmeye başlar. Fakat bu benliğini elde etme imkânına kavuştuğu noktada Ben Başkası ile aynılaşamaz. Zira Levinas için hem Ben'in hem de Başkası'nın bir bilgide bir araya gelmeleri durumu söz konusu değildir.² Başkası tezahür edinceye dek Ben, kendi olmaklığını nesnelerle örülü olan dünyada 'şimdi burada', yalnız ve saf bir varlık olarak elde eder.³ Ancak Ben, nesnelerle örülü dünyada 'şimdi burada' olsa da gerçek anlamda 'dünyada' değildir. Ben, kendisini 'şimdi burada' olmaktan kurtarıp 'dünyaya' getirecek olan Başkası'nı bekler. Başkası Ben'e tezahür etmeden Ben, henüz dünyada dahi sayılmamaktadır.

Henüz 'dünyada' olmayan, fakat 'şimdi burada' olan Ben Levinas düşüncesinde sadece "*Var*" olmaktadır. Ancak *Var*, varlığı ve hiçliği ihâta etmediği gibi hem varlığı hem de hiçliği kapsayan saf bir olay olarak düşünülür. Hiçlik ise varlığın bir kipliği olarak ele alınır. Bundan dolayı saf olarak varlığın hiçliği de kapsamakta olduğu düşünülür.⁴ Bundan ötürü Ben, *Var* olarak varlık ya da hiçliğe sığdırılamayan anlamsızlığın içinde yer alır.⁵ Ben henüz tanımlanamayan bir anlamsızlığın içinde Özne olamadan *Var* olur. Ben henüz '*varolma*' aşamasına geçemediğinden anlamsız bir varlık olarak *Var*'dır. Ben'in *Var*'dan *varolan*'a geçmesi *varolma* hareketine bağlıdır. Ben varolma sürecinde kendisinin farkına varmaya başlar. Bu farkına varış Ben'e bir şaşkınlık yaşatır. Bu şaşkınlık Ben'e bir şeylerin yolunda gitmediğini gösterir. Bir şeylerin yolunda gitmediğini kavramaya başlayan bilinç artık varolma'sını çaresizce kabul eder. Tüm bu olup bitenler karşısında Ben geçmişten şimdi buradalığa doğru geçişe imkân bulur. Ben'in şimdi buradalığa geçişi ona kimlik edindirmenin yolunu aralatır. Şimdi burada bir varolan olarak bulunan Ben, Özneleşme hareketine başlasa da henüz Başkası ile karşılaşmadığından kimlik arayışını sürdürür. Ben deneyimlediği bu kimlik arayışında Başkası ile ilişkiye girme arzusundadır. Ben'deki bu

² Emmanuel Levinas, *Totalitaet und Unendlichkeit*, s. 111. (p. 52).

³ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yay., İstanbul 2011, s. 86.

⁴ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 63.

⁵ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 56.

arzu Başkası sayesinde yalnızlığını giderebilmenin umuduna dayanır. Taşıdığı bu umutla Ben kendi özgürlüğünün dışına çıkmayı göze alır.

Bernasconi, *Levinas Okumaları* adlı eserinin “Çıkış Yok” adlı kısmında Levinas’ın düşüncesinde Ben’in aşkınlık arayışının bir “dışkınlık” olduğunu ifade eder. Bernasconi’ye göre dışkınlık, “varlığın hapishanesinden çıkma arzu’su” olarak yorumlanmalıdır. Çünkü Ben’in kendisinde kalması bir aşkınlık imkânı dahi vermemektedir. Bundan dolayı, Ben’in kendisinden çıkma arzusu taşıması aşkınlık olanağını elde etmesinin kapısını aralamaktadır. Bu sebeplerle Levinas’ın ortaya koyduğu aşkınlık düşüncesi, biçimsellikten çıkmakla, yani biçimin ötesine geçmekle kazanılabileceği iddia edilir.⁶ Başkası Ben’i varlığın hapishanesinden çıkarmak için gelir. Ancak Levinas’a göre Ben’in Antik Yunan’dan beri Başkası’na karşı bir alerjisi vardır. Hatta Levinas felsefenin “çocukluğundan beri Başka olarak kalan Başka’ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerji ile malul” olduğunu ifade eder ve ekler: “Bu yüzdendir ki her şeyden önce bir varlık felsefesi olagelmiş, varlığı anlama onun son sözü ve insanın temel yapısı olmuştur.”⁷ Buna karşın Levinas insanın âlâsı- insanlığın kaynağı- belki de Başka’dır diyerek tevarüs ettiği geleneğin dışına çıkmak istemektedir.⁸ Böylece düşünür Başkası’nın her durumda Başkası olarak kalacağı bir “Başkalık Felsefesi” ne ihtiyaç olduğunu ortaya koyar. Zira Ben’e kimliğini kazandıracak olan yukarıda da ifade edildiği gibi Başkası’ndan başkası değildir.⁹ Levinas’ın Başkası’na yüklediği anlamlar Zamanın Başkalığı, Ölümün Başkalığı ve Erotik İlişkinin Başkalığı olarak düşünülmektedir. Şimdi Zamanın Başkalığı bölümü ele alınacaktır.

⁶ Robert Bernasconi, “Çıkış Yok: Levinas’ta Aşkınlığın Aporetik İzahı”, Çev: Özkan Gözel, *Levinas Okumaları*, Haz. Zeynep Direk, Pinyan Yay, İstanbul 2011, s. 52-74.

⁷ Emmanuel Levinas, “Başka’nın İzi”, Çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk&Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul 2010. s. 131.

⁸ Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, Çev. Hakan Yücefer&Zeynep Direk, *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk&Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul 2010. s. 117.

⁹ E. Schütz, *Die Theorie des Anderen bei Emmanuel Levinas*, Oberseminar, Nachschrift v. Malte Brinkmann, Köln 1996, s. 15.

1. Zamanın Başkalığı

“Başkasıyla ilişki zamandır” diyen Levinas, eşzamanlı (senkronik) olmayan ayrı zamanlı (diyakronik) bir ilişkiden bahseder.¹⁰ Levinas için hem Ben’in hem de Başkası’nın kendilerine ait ayrı zamanları vardır. Zira Ben ile Başkası’nın aynı zamanda olduğu varsayılırsa bu durum Özne’nin iktidarına yol açar. Hâlbuki Levinas böyle bir hakimiyeti ve aynı zamanlı ilişkiyi kabul etmez. Zira düşünürün felsefesinde bu tarz bir ilişki ontolojinin simetrik ilişkisine uygundur. Bundan ötürü böyle Ben ile Başkası’nın aynı zamanlı ilişkisi yerine ayrı zamanlı ilişkinin koyulması gerektiğini gösterir. Çünkü Ben, *Var*’dan şimdiye doğru ilerleyen bir varolma sürecini yaşarken Başkası’nın henüz karşısına çıkmadığı durumda dahi Başkası’na hazır olmak için bir varolan olma gayretindedir. Böyle bir biçimde Ben adeta, Başkası kendisini muhatap alsın diye sancı çeker. Çekilen bu sancı Başkası’nın zamanına yâni geleceğe açılan bir kapıdır. Ben’in varolma sürecinde bir varolan olma gayreti ile çektiği sancı geleceğe yönelme arzusunu göstermesi bakımından bir delildir. Ben, bir varolan olma gayretini sürdürdüğü varolma sürecinde, şimdi buradayken dahi Özne olamaz bir Ben’dir. Bu durumda Özne’nin kendisine ait şimdisi aracılığıyla, Başkası’nı ‘şimdi buradalığa’ davete hakkı yoktur, çünkü ifade edildiği gibi kendisi henüz Özne bile değildir. Özneliğini ona kazandıracak olan da Başkası’dır. Levinas’ın, Ben ile Başkası arasındaki ilişkinin ayrı zamanlı olduğunu savunmasının sebebi işte budur. Ben kendi zamanında, Özne olmaklığının mücadelesini verirken, Başkası’nın kendisine ait zamanını işgal etmez ve edemez. Böylece Ben’in ve Başkası’nın ayrı zamanları olduğu anlaşılır.¹¹ Ayrı zamanlı ilişkide şimdi burada olup varolma mücadelesi ile varolan olarak konumlanmaya çalışan Ben, kendisine benlik kazandıracak olan Başkası’na karşı sorumluluğun gündeme geldiğini fark eder.¹² Ben’in, *Var*’dan varolma ile varolan aşamasına geçerken ‘zamanda’ başkalık yaşadığını ve bu durumda kendi üzerine kapanarak yalnız kaldığı

¹⁰ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, Çev. Özkan Gözel, *Levinas*, Haz. Özkan Gözel, Say Yay., İstanbul 2012, s. 45.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 59.

¹² Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders Sein geschieht*, Übersetzt. Thomas Wiemer, Verlag Karl Alber, Freiburg&München 1992, s. 46. [p. 15].

düşünülür. Levinas'ta asıl macera burada başlar. Buna, Ben'in şimdiden geleceğe giden macerası diyebiliriz. Zira Ben, şimdi burada olma hâlinde çıkıp geleceğe gitmek zorunda olduğunu fark eder, hâlbuki Ben başlangıçta varolmanın kipi ve henüz bir varolmayanken Başkası onu geleceğe taşımaktadır.¹³ Bu hâliyle Ben ve Başkası birbirine yabancıdır. Bu yabancılık, aralarındaki mesafeden kaynaklanır. Mesafelilik sayesinde ayrı zamanlı ilişki sağlıklı bir niteliğe kavuşur. Ben ve Başkası arasındaki ilişki zamanın şimdisinde ortaya çıkmaz. Nerede ortaya çıkar? Gelecekte. Levinas gelecekte ölüm ve eros ile karşılaşır.

2. Ölümün Başkalığı

Levinas için ölüm gizemlidir. Bu gizeminden dolayı bilinmemektedir. Her ne kadar ölüm gizemli olsa da bu durum Ben'in ölümü hakkında hiçbir şey bilmediğimiz anlamına gelmemektedir. Çünkü gizemi ile bilinemezliğini koruyan ölüm mutlak bilinemez olarak bir şeyin 'belirdiği' bir duruma işaret eder. Ölümün bilinemezliğine rağmen Ben'de bir şeyin belirmesi Özneleşme hareketini yaşayan Ben'de kaygıya neden olur. Kendi ölümü üzerinde düşünen Ben'deki bu kaygının nedeni ölümün burada olduğu anda Ben'in olmayışıdır.¹⁴ Ben'in kendi ölümü hakkında düşünmesi onu kendi- için- olmaya yönlendirmektedir. Bundan ötürü de kendinden kendine dönen bir sorumlulukla hareket eder. Levinas düşüncesinde ölüm şimdi ve şu an değildir. Çünkü ölüm şimdi burada olduğunda ben burada olmasam da bu yokluğun bir delili değildir. Hatta Ben, kendi ölümünü yakalamaya gücü yetmediğinden hiçbir durumda yokluk söz konusu edilemez.¹⁵ Ben kendi ölümünü yakalamaya kadir olmasa da Başkası'nın ölümünün olayı ile ölümün bilinemezliğini anlayabilme ayrıcalığına kavuşur. Ben'in kendi ölümü gerçek bir deneyim vermeyeceğinden Başkası'nın ölümü olayı ile Ben, modern felsefe ile kurulan Ben'e tanınan iktidarından kopar. Ben'in felsefe tarihi boyunca kendisine verilen iktidardan kopuşunun tözü beraberinde götürdüğü

¹³ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 73.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 93- 98.

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 98.

düşüncesini ortaya çıkardığı düşünülmektedir.¹⁶ Ancak Levinas felsefi dizgesinde tüm bunlar Ben'in, Ben olarak kalmaya devam etmesine engel değildir.

Levinas'ın problemli bulduğu düşünce biçimi ölümün burada olduğu anda kendisi de burada olmayacak Ben'in kendi ölümüne doğru bir kaygı duyması anlamsızlığıdır. Başkası'nın ölümünün olayı Ben'in hem Ben'e yüklenen iktidardan kurtularak varlıktan çıkmanın imkânını elde edebilecek hem de ölüm hakkında düşünebilmeyi anlamlı hâle getirebilmeyi sağlayabilecektir. Başkası'nın ölüm olayı, bu imkânı sağladığı için anlamlıdır ve Levinas'ın düşünce dizgesine göre de bir aşkınlıktır.¹⁷ Başkası'nın ölümünün olayı Ben'i, yakını olarak ilgilendirir ve yakına doğru olan yaklaşma iyiden iyiye sorumluluğu canlandıran şey hâline gelir.¹⁸ Zira Başkası'nın ölümünün olayı ile de olsa Ben, Başkası'nın yüzüyle karşılaşır ve bu karşılaşma anından itibaren Başkası'nın sorumluluğunu kabul edip yüklenmiş olur.

Başkası'nın ölümünün olayı Ben'i 'şimdi burada'lıktan çıkarak geleceğe doğru olan bir etkinliğin içine dâhil eder. Gelecekte var olan Başkası modern felsefenin vaz ettiği biçimde Ben'in şimdisi içinde hapsolamaz. Ne Ben ne de Başkası birbirlerinin zamanlarında massedilebilecekleri gibi Başkası'nın her zaman bir önceliği vardır. Fakat Levinas'ın Başkası'nın zamanına yüklediği anlam modern felsefe ile miras alınan zaman kavramından farklılık arz etmektedir. Düşünür mekânsal önceliğe vurgu yaparak zamana konu olan bu Başkası'nın Ben'den önce gelmesi durumunu öne çıkartmak istemektedir. Zira Başkası ölümü mekânsal olarak da Ben'den önce deneyimler. Bundan ötürü Başkası gelecekte kendi ölümü üzerinde düşünüp kaygılanan insanı yani Ben'i geleceğe taşır. Antik Yunan'dan Yeni Çağ ve sonrasında çağdaş düşünceye intikal eden temel problem ölümün epistemolojik olarak ispat edilme çabası olmuştur. Levinas bu sorundan sıyrılmak ister ve ölümün bilgidен

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Zwischen uns: Versuche über das Denken an den Anderen*, Aus d. Fran. von Frank Miething, Herausgegeben von Michael Krüger, Carl Hanser Verlag, München&Wien 1995, s. 27.

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Çev. Nami Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul 2014, s. 17.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 23.

arındırılması gerektiği üzerinde durur.¹⁹ Ben'in ölümün bilgisini yakalamaya dair bu girişimleri Başkası'nın ölüm olayı son bulmaktadır. Bu olay düşüncenin kendi içine yırtıldığını ve Ben'in kendisi ile özdeş kılındığı varlık anlayışından kopuş yaşandığını gösterir.²⁰ Levinas'a göre Başkası'nın ölümünün zamanı, Ben ile birlikte eş zamanda olmayan ve onun kavrayamadığı Başkası'nın kendi zamanındadır.²¹

Ben Başkası'nın ölümü ile ortaya çıkan gelecekte, Başkası tarafından kaygılandırılarak yalnızlığını sorgular hâle gelir. Ben'e yalnızlığını sorgulatan, Başkası'nın ölümü ile tezahür eden yüz'üdür. İşte bu durum, Ben'in yalnızlığını gidermesi bakımından bir ilk adımdır. Yüz yüze geldiğim Başkası, Ben'i beklemediğim bir geleceğin içine çekmektedir. Ben bu sayede kendi varlığıyla ilgilenmekten kurtulur. Gelecekte zuhur eden Başkası'nın ölümünün olayı, benliğimin sorumlu kimliğinde beni yaralar ve beni birey olmaya zorlar, böylece dile getirilemeyecek bir sorumluluk omuza yüklenir. Başkası'nın ölümünden etkilenen Ben, sorumluluğu üstlendiği nispette bir ilişki ortaya çıkar ve artık bana yanıt veremeyen birine, bu ilişki içerisinde duyduğum, şimdiden bir suçluluğa dönüşmüş saygı içinde olurum, işte bu, ölümden arta kalan biri olan Ben'in suçluluğudur.²²

3. Erotik İlişkinin Başkalığı

Levinas'a göre Ben, ölümle olan ilişkide yalnızlığını gidermek için bir imkân elde eder. Ancak bu yeterli görülmez. Düşünürün felsefesinde erotik olanla ilişki ölümle olan ilişki kadar güçlüdür.²³ Çünkü dişil olan Ben'in kendi kimliğini sorgulamasının imkânını verir ve bu imkân bana kimlik bahşeden sorumluluğa bir çağrı niteliğindedir.²⁴ Başkası'nın ölümü olayında ortaya çıktığı gibi kendini sorgulamak suretiyle kendinden kurtulan Ben

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2011, s. 22.

²⁰ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 130.

²¹ Emmanuel Levinas, "Aşkın İkcikliği", Çev. Melih Başaran, *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk&Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul 2010, s. 101.

²² Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 17.

²³ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 102

²⁴ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 130.

varlıkla bir bölünme yaşar. Yaşanan bu bölünmede bir aşkınlık ortaya çıkar. Başkası bu kez sevgi ve aşk olarak belirir. Levinas'ın ortaya koyduğu aşk Ben'in ihtiyaca dayalı bir ilişki arzu etmesi üzerinde temellenmez. Ancak Ben arzu dolu bir aşk ile Başkası olan sevgilinin ötesine geçmek ister.²⁵

“Aşkın İkircikliği” yazısında Levinas, sevgilinin yüzü sayesinde farkına varılan ve Ben'i sevgilinin ötesine geçirecek bir ışıktan bahseder ve “bu ışığın yüzün ötesinden, henüz olmayandan ve asla yeterince gelecek olmayan daha uzak bir gelecekte” olduğunu ifade eder. Dolayısıyla düşünür sevgilinin yüzü ile beliren, fakat kavranamayan karanlık ışığın yardımıyla sevgilinin ötesine bakmaya cüret eder.

Levinas'a göre insan aşkıta sevgilinin ötesine geçebilmektedir, ancak bunun ön koşulu vardır. O da dokunma ve okşama anındaki keyif almadır. Levinas, dokunma ve okşama anındaki keyif almanın, insanın kendi varlığının ağırlığından çıkma arzusunun bir ifadesi olduğu kanaatindedir. Erotik ilişkideki keyif alma anında Ben, kendisine dönemez. Aksine kendi ağırlığından, kendi varlığının ağırlığından kurtulur. Kendi varlığının ağırlığından kurtulma imkânını elde etse de Ben ihtiyaç ve arzusun sınırında yer alan aşkın ikircikliğini yaşamaktadır. Esasında dışıl olanın ortaya çıkışını sağlayan olay da aşkın bu ikircikli olayıdır.²⁶ Keyif alma vasıtasıyla Ben Başkası'nın tezahür eden yüzüne muhatap olma konumuna yükselmeye kabil hâle gelir. Bu sayede Ben'de Başkası'na cevap verme duyarlılığı ortaya çıkar. Başkası'na cevap verme duyarlılığı Levinas düşüncesinde sorumluluktur.

Hem ihtiyaç hem arzu Ben'in kendi varlığından çıkmak isteyip kendi varlığını aşamamasına neden olur gibi görünür. Ancak Levinas'a göre erotik ilişkideki bu ikircikli yapı, Başkası'na açılan bir kapıdır. Erotik ilişkide gerçekleşen dokunma ve okşamanın, Ben'in üzerinden varlığın ağırlığını kaldırarak sevgilinin ötesine geçmeyi sağlaması ile kendisiyle yüz yüze geldiğim ve kendisinin bana yüklediği sorumluluktan kaçamayacağım gerçek Başkası vardır karşımda. Bu yüzden Ben, kendi özgürlüğünden vazgeçer ve dışıl Başkası'nı kendisine tercih eder. Onun sesine kulak

²⁵ Emmanuel Levinas, “Aşkın İkircikliği”, s. 102.

²⁶ Emmanuel Levinas, “Aşkın İkircikliği”, s. 102.

kesilerek ona cevap vererek sorumluluğunu yerine getirmesi gerektiğini düşünür. Başkası'nın ölümünün olayı ile özgürlüğünden edilen Ben sarsıntı yaşasa da asıl sarsıntıyı erotik ilişki sayesinde dişil olan karşısında yaşar. Levinas Ben'in, dişil olan Başkası ile girdiği erotik ilişki sayesinde, senkronik zamanın dışına çıkacağını ve bunun ayrı zamanlı gelecekte gerçekleştiğini savunur.²⁷ Özneleşmeye çalışan Ben tek başınalıktan kurtulur. Çokluk içine girer. Levinas düşüncesinde çokluk ikilik anlamına gelir. İkilik içinde ne Başkası Ben hâline gelir ne de Ben Başkası hâline gelir. Bundan dolayı hem Ben'in hem de Başkası'nın ikiliğini mutlak anlamda muhafaza ettiği ve her ikisinin de ayrı olarak kaldığı erotik ilişki etik bir ilişki olarak vaz edilir.²⁸ Dişil olan Başkası ile girilen yüz yüze ilişki sayesinde Ben, kıvrandığı yalnızlıktan çıkma imkânı bulur. Bu yüzden dişil olan Başkası'ndan bahsedilirken “orada olmayan” bir varlıktan bahsedilmez. Aksine orada olan Biri vardır ve o Başkası'dır, fakat o kendi zamanında olandır. Ben Başkası'nın kendi zamanında olduğunu yüz yüze girdiği erotik ilişki sayesinde kavrar. Bu durumda Ben Başkası'na sahip olmak, onu yakalamak ya da onu bilmek gibi bir kaygı taşımaz. Zira onun derdi iktidar değildir.

Düşünür zaman'la girilen tüm sorgulamalar vasıtasıyla Ben'i, Başkası'nın karşısına çıkartarak onu kaygılandırmayı hedefler. Bilhassa erotik olanın çoğulcu yapısı sayesinde insan, varlığın monadik yapısından sıyrılmaktadır. Levinas ikiliğin, çokluğun ve dahası yabancılığın gerçekleştiği bu ilişki ile yakınlığı ve Başkası ile gerçekleşecek yüz yüze olan etik ilişkiyi haber verir.²⁹ Zira Ben ile Başkası daha önce yukarıda başka şekilde ifade edildiği gibi aynı bilgide bir araya gelemmez.³⁰ Onlar sadece bir durumda bir araya gelebilirler o da yüz yüze birbirlerinin önünde bulunduklarında.³¹ Başkası'nın yüzünün belirmesiyle konuşma öncelenir ve erotik olan ikinci plana itilir. Aşkınlığın imkânını veren şey başkalıkla ilişkinin de ötesine geçer. Başkası'nın yüzünün tezahür etmesiyle Ben'i

²⁷ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 118.

²⁸ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 126

²⁹ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 126

³⁰ Emmanuel Levinas, *Totalitaet und Unendlichkeit*, s. 111. (p. 52).

³¹ Emmanuel Levinas, *Totalitaet und Unendlichkeit*, s.111. (p. 52).

sorumluluğa davet eder. “Ben olmak, bundan böyle, sorumluluktan kaçamamak anlamına gelir.”³²

Sonuç

Bu makalede Emmanuel Levinas’ın felsefi dizgesinde etik düşüncesinin kaynakları olarak bulunan “Başkalık” meselesi ele alınmıştır. Başkalık meselesi Başkası’na yüklediği anlamlar ile irdelenmiştir. Başkası’nın öncelendiği durumlarda dahi Ben’in konumunun belirginleştirilmesi gerektiği açığa çıkarılmıştır. Levinas düşüncesinde Ben bir Özneleşme süreci geçirmiştir. Bu süreçte Ben’in, Başkası’nın yüzü tezahür etmeden hâlleri olduğu gibi Başkası’nın yüzü tezahür ettikten sonra da farklı hâlleri ortaya çıkmıştır. Ben Başkası’nın yüzü henüz tezahür etmeye başlamadan bir içe kapanma yaşamıştır. Bu içe kapanma Ben’in kendisine dönmesi ile sonuçlanmamıştır. Zira Levinas Ben’in kendi kendisine dönmesi ile varlığın Ben’de içkinleştirilmesi düşüncesine itiraz etmiştir. Bu tarz bir içe kapanmada Ben, Başkası’na hazırlandığının farkına varmıştır. Bu fark ediş ile Ben kendisi ile Başkası arasındaki başkalığı da kavramaya başlamıştır. Bu bağlamda Levinas Ben ve Başkası’nın ayrı zamanlı bir ilişki ile iletişime geçtiklerini ifade etmiştir. Ayrı zamanlı bu ilişkide öncelikle ölüm meselesini ele alarak Başkası’nın ölüm olayının Ben’e bir sorumluluk yükleyeceğini savunmuştur. Düşünürün felsefesinde Ben kendi ölümünün olayı hakkında dahi bilgi elde edememiştir. Çünkü ölüm geldiğinde ‘şimdi burada’ olmayan bir Ben’in kendisinin ölümü hakkında dahi olsa bir farkındalığının olamayacağına işaret etmiştir. Bundan ötürü Başkası’nın ölümünün olayı ile tezahür etme imkânı bulan Başkası’nın yüzü Ben’i sarsarak iktidarından etmiştir. Levinas bu durumun Ben’i iktidarını sarssa da Ben’i kendi iktidarından edecek asıl olayın dışıl olan ile girilen erotik ilişki olduğu üzerinde durmuştur. Düşünüre göre dokunma ve okşamanın eşlik ettiği aşk ve sevgi sayesinde Ben sevgilinin ötesine geçecek imkânı elde etmiştir. Erotik ilişki esnasında keyif alan Ben, kendi varlığının ağırlığından kurtulduğundan kendisine dönecek imkânı tamamen kaybetmiştir. Keyif alma vasıtasıyla Ben Başkası’nın tezahür eden yüzüne muhatap olma

³² Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, s. 122.

konumuna yükselmeye kabil hâle gelmiştir. Bu durum Ben'in Başkası'na cevap verme duyarlılığı ortaya çıkararak Başkası'na sorumlu olduğu bilincinin kavranmasına da öncülük etmiştir. Levinas ikiliğin, yabancılığın gerçekleştiği bu ilişkide Başkası ile gerçekleşecek yüz yüze olan etik ilişkiyi haber vermiştir. Başkası'nın yüzünün belirmesiyle konuşmanın öncelendiği ve erotik olanın ikinci plana itilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Sonuç olarak, Levinas Ben'e tanınan hakimiyetin ortadan kalkması gerektiğini düşünür. Bunun yerine Ben'in ve Başkası'nın ayrı zamanlı ilişkisinde Başkası'nın öncelenmesini teklif eder. Bilhassa dışıl olan Başkası ile kurulan erotik ilişki sayesinde sorumluluk bilincinin temele alındığı etik ilişkinin kapılarının aralanacağını düşünür. Bu mütevazi çalışmada Levinas'ın salt bir erkek hassasiyeti ile düşüncelerini temellendirdiğini söylemek düşünür bir haksızlık yapma riskini artırsa da düşünürün felsefi dizgesinde dışıl olan ile girilen erotik ilişkinin temellendirilişinin açıklanmaya muhtaç olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Bernosconi, Robert. “Çıkış Yok: Levinas'ta Aşkınlığın Aporetik İzahı”, Çev. Özkan Gözel, *Levinas Okumaları*, Haz. Zeynep Direk, Pinyan Yay., İstanbul 2011.
- Gözel, Özkan. *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yay., İstanbul 2011.
- Levinas, Emmanuel. “Aşkın İkircikliği”, Çev. Melih Başaran, *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk&Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul 2010.
- Levinas, Emmanuel. “Aşkınlık ve Yükseklik”, Çev. Hakan Yücefer&Zeynep Direk. *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk&Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul 2010.
- Levinas, Emmanuel. “Başka'nın İzi”, Çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk&Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul 2010.
- Levinas, Emmanuel. “Fenomenolojiden Etiğe”, Çev. Özkan Gözel, *Levinas*, Haz. Özkan Gözel, Say Yay., İstanbul 2012.

- Levinas, Emmanuel. *Jenseits des Seins oder anders Sein geschieht*, Übersetzt. Thomas Wiemer, Verlag Karl Alber, Freiburg&München 1992.
- Levinas, Emmanuel. *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2011.
- Levinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*, Çev. Nami Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul 2014.
- Levinas, Emmanuel. *Totalitaet und Unendlichkeit: Versuch über die Exterioritaet*. Titel der Originalausgabe: Totalite et Infini, Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Verlag Karl Alber, Freiburg&München 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Zwischen uns: Versuche über das Denken an den Anderen*, Aus d. Fran. Von Frank Miething, Herausgegeben von Michael Krüger, Carl Hanser Verlag, München&Wien 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yay., İstanbul 2005.
- Schütz, E. *Die Theorie des Anderen bei Emmanuel Levinas*, Oberseminar, Nachschrift v. Malte Brinkmann, Köln 1996.

Zihin Üzerinde Dil ve Toplumun Etkisi

Songül Dağtaşoğlu *

Özet

Dil ve düşünce arasındaki ilişki felsefe tarihi boyunca tartışma konusu olmuş ve bir çok problemin kendisinden türediği merkez mesele haline gelmiştir. Buna modern dönemde toplum ve dil arasındaki ilişkinin mahiyeti sorunu da eklenmiştir. Konuyla ilgili temelde iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan ilki, toplumun ve kültürün dil üzerindeki etkisini dikkate almaz ve temelde dilsel yapılar olan kategorilerin bu gibi hususlardan etkilenmeyen a priori kavramlar olduğunu düşünür, diğeri ise kategorilerin a priori olmayıp değişebildiğini ve bunda da toplumsal yapıların etkisi olduğunu iddia eder. Bu çalışmada iki görüş arasındaki farka dikkat çekilmiş ancak özellikle ikincisi ayrıntılı bir biçimde irdelenmiştir. Ardından zihinle dilin ayrılamayacak bir ilişki içinde oldukları ve bunları toplumun önemli ölçüde belirlediği temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Dil, Toplum, Durkheim

The Effect of Language and Society on the Mind

Abstract

The relationship between language and thought has been the subject of discussion throughout the history of philosophy and has become the central issue from which many problems derive. Added to this is the question of the nature of the relationship between society and language in the modern period. There are basically two different approaches to the subject. The first of these does not take into account the influence of society and culture on language and thinks that categories, which are basically linguistic structures, are a priori concepts that are not affected by such aspects, while the other claims that categories are not a priori but can change and that social structures have an effect on this. This study draws

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İnsan ve Toplum Araştırmaları Anabilim Dalı, sondemirci@gmail.com

attention to the difference between the two views, but especially the second one is examined in detail. Then, it is tried to be grounded that the mind and language are in an inseparable relationship and society determines them to a great extent.

Keywords: Mind, Language, Society, Durkheim

Giriş

Düşünme insanın en önemli melekelerinden birisidir, konu insan ve yapıp etmeleri olduğunda düşünmenin, dolayısıyla da zihnin yerini sorgulamamak pek mümkün değildir. Düşünce ve zihin yalın hali ile araştırılma konusu yapılmaya ve dış dünyaya kapalıdır, ta ki kendini dilde gösterene kadar. Kendini dilde gösteren düşünce midir, yoksa düşünmenin kendisi zaten dilin içselleştirilme süreci midir? Bu sorun düşünce tarihi içerisinde kafaları oldukça meşgul etmiştir; fakat ne düşüncenin ne de dilin kökenine ulaşmamız mümkün olduğundan bir çözüme kavuşamamıştır. Her iki ihtimali de savunan pek çok düşünür olmuştur. Mesele düşünme ve dil olduğunda bir başka soru daha ortaya çıkmaktadır; bu kavramlar münferit yaratımlar mıdır yoksa kolektif yaratımlar mıdır? Düşüncenin ve dilin şekillenmesinde toplumun yeri nedir yahut da toplumun şekillenmesinde düşüncenin ve dilin bir yeri var mıdır? Bu gibi meseleler düşünce tarihinde Platon'dan beri pek çok kez yeniden ele alınarak irdelenmiştir, ancak özellikle modern dönemde İngiliz Empiristleri, Immanuel Kant, Émile Durkheim, Ferdinand de Saussure ve Ludwig Wittgenstein gibi düşünürlerin katkısıyla çok canlı bir tartışma mecrası haline gelmişlerdir. Bu çalışmanın amacı toplumsal hayatın zihnin işleyişi ve dil üzerine olan etkisini irdelemektir. Yukarıda ismi anılan düşünürlerin görüşleri de yer yer tartışmaya dahil edilecek olmasına rağmen özellikle Émile Durkheim'ın *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eseri tartışmanın merkezini oluşturacaktır.

İlkel Toplamlar ve Bilgi Sosyolojisi

Durkheim *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde Avustralya kabileleri arasında yaygın olan totemizm inancı üzerinde durmaktadır. Bunu yapmaktaki amacı din olgusunu ve toplumsal hayatı en ilkel biçimleriyle incelemektir. Çünkü ilk toplumların yapısı ve ne zaman ortaya çıktıklarıyla

ilgili olarak bilimsel bir bilgiye ulaşmamız mümkün olmadığından biz de en ilkel toplumlara bakarak insanlık ve toplumsal gelişim hakkında yargılara varabiliriz. İlkeleri incelemekteki amaç onları anlamaktan ziyade, bugünkü toplumu anlamaktır. Durkheim'a göre "toplumsal şeyler hususunda hala, ilkelerin zihin yapısına sahibiz."¹ Bu yüzden de onların zihinsel yapısı hakkındaki fikirlerimiz bugünkü topluma da genellenebilir.

Toplum bireylerden müteşekkildir, fakat bireylerin toplamından daha fazla bir şeydir. Yalnızca bireylere bakılarak toplumsal hayatı anlamak mümkün değildir. Bireyler bir araya gelerek toplumu oluşturdıklarında kendileri de onun bir parçası olurlar, böylece zihinsel ve kültürel yapıları da içinde yaşadıkları toplum tarafından belirlenir. Toplum, bireylerin bir araya geliş tarzı ve ilişkilerinden etkilenen karmaşık bir oluşumdur.

Bu ilke gereğince, toplum, bireylerin bir toplamı değildir, fakat bireylerin asosiyasyonuyla meydana gelen sistem, kendisine özgü karakterlere sahip bulunan özgül bir realiteyi temsil eder. Hiç şüphe yok, tekil bilinçlerin verili olmaması halinde, kolektif hiçbir şey meydana gelemeyiz; fakat bu zorunlu şart yeterli değildir. Ayrıca, bu bilinçlerin asosiyeleşmiş, kombineleşmiş olması, hem de belirli bir tarzda kombineleşmiş olması gerekir. Toplumsal hayat işte bu kombinezondan hasil olmaktadır ve dolayısıyla, bu kombinezondur toplumsal hayatı açıklayan.²

Bütünsel yapıya bakarak toplumu anlamlandırmak gerekiyorsa o halde geniş bir topluma bakmaktansa daha küçük bir topluma bakarak bütünü çok daha rahat görebiliriz. Üstelik içinde yaşadığımız toplumdaki kavramlara göre daha basit bir yapıya sahip olduklarından ilkeler üzerinde bu çalışmaları yapmak daha kolay olacaktır. İlkelerin Durkheim tarafından incelenme konusu yapılma sebebi budur. İnsanların dünyayı ve kendilerini

* T. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İnsan ve Toplum Araştırmaları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

¹ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Eskiye Yay., Ankara 2018, s. 33.

² Émile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yay., 2. bs., İstanbul 1994, s. 158.

anlamak için meydana getirdikleri ilk sistemlerin din kökenli olması³ dinin de araştırmaya konu olmasına sebep olmuştur.

İnsan, içinde yaşadığı dünyayı merak eder ve anlamaya çalışır, çünkü kendisi de bu dünyanın bir parçasıdır ve ona uyum sağlaması hayati öneme sahiptir. Dünyayı algılayışı, anlamlandırışı ve bu süreç sonrasında oluşturduğu davranış kalıpları sahip olduğu kavramlar ve kategoriler ile mümkün olmaktadır, peki bu kavramlar, kategoriler nasıl meydana gelmektedir? Bir başka soru ise bu kategori ve kavramların sabit olup olmadığıdır? Durkheim bu kategori ve kavramların sabit olmadığını savunur: “Beşeri düşüncenin kategorileri, asla belirli şekil içinde sabitlenemez; onlar meydana gelir, bozulur ve tekrar yeniden yapılırlar; zaman ve mekana göre değişirler.”⁴ Bu düşünce bazı Durkheim yorumcuları tarafından “bilişsel rölativizm”⁵ olarak yorumlanmıştır:

Durkheim, kendini katiyen bilişsel rölativist olarak adlandırmaz, fakat eserleri sıklıkla bu konuma işaret eder. O, bir rölativistin var saymak mecburiyetinde olduğu görüşü bir olgu olarak algılar: Üzerinde doğru diye mutabakat sağlanan kuralların tarihsel ve kültürel farklılık arz etmesi. *Education and Society*’de Durkheim açıkça şunu ileri sürer: İnsanı, doğayı, hatta mekanı Orta Çağlarda tasavvur edildiği şekliyle tasavvur etmiyoruz. Tecrübeyi veriye dönüştüren mantıksal kategorilerde dahi bu farklılıklara rastlanılabilir.⁶

Bugün kullandığımız sınıflama ve kategoriler ilkellerinkinden farklı olsa da aynı kökene ve arzuya dayanır: Dünyayı anlamak ve uyum sağlamak. Doğayı gözlemleyen, ondaki işleyişin sürekli bir döngüsellik ve yasaya uygunluk barındırdığı sonucunu çıkartan insanlar yaptıkları akıl yürütmeler sonucunda yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyetler planlamışlardır. Bu faaliyetlerin dini ritüeller, ayinler ya da büyüler şeklinde yapılmış olması onların mantıktan bütünüyle uzak olduğu fikrini bize

³ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Eskiye Yay., Ankara 2018, s. 17.

⁴ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 22.

⁵ Thomas F. Gieryn, “Durkheim’in Bilimsel Bilgi Sosyolojisi”, çev. Bekir Balkız, *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri*, Ed. Bekir Balkız&Vefa Saygın Öğütle, Doğubatı Yay., Ankara 2010, s. 455.

⁶ Thomas F. Gieryn, “Durkheim’in Bilimsel Bilgi Sosyolojisi”, s. 467

vermemelidir. “Rasyonel bir düşünme yeteneği olmadan aklın gücüne güvenmeden, yani bilimsel temeller olmadan, ne kadar ilkel olursa olsun hiçbir sanat düşünülemez ya da beceri gerçekleşemez, avda, balıkçılıkta, tarımda ya da yiyecek toplamada hiçbir planlı biçim uygulanamazdı.”⁷ Ne türden dayanakları olursa olsun bir düşünce her şekilde aklın ürünü olmak zorundadır. Akıl düşünceyi oluşturmada temel mercidir, düşüncenin dışa vurumu söz konusu olduğunda da dilden bahsetmemiz gerekir.

Düşünce, Dil ve Toplum

Aristoteles insanı düşünebilme yeteneği bakımından diğer türlerden ayırmıştır. *Ruh Üzerine* isimli eserinde belirttiği üzere, insanı hayvan ve bitkilerden ayıran özellik akıl yürütme, yani düşünme yetisidir.⁸ En temel özelliği düşünme yetisi olan insan, bu yetisi sayesinde tabiattaki diğer canlılardan ayrılarak doğa karşısında pasif değil aktif bir konuma gelmiştir. İnsan doğayı gözlemler, verileri biriktirir ve bu birikimle bilgiler oluşturmak suretiyle doğayı dönüştürür; içinde dünyaya geldiği doğada kalmaz, kendisinin şekillendirdiği doğada yaşar. Bu şekillendirme işlemi bireysel bilincin çok daha ötesinde kolektif bilincin ürünüdür. Düşünce “bilinçli insan varlığının kavramları birbirine bağlamasını ve yeni bilgilere ulaşmasını mümkün kılan işlemler, süreçler bütünü”⁹ olduğuna göre düşünebilmek için öncelikle kavramlara sahip olmamız gerekmektedir. Kullandığımız kavramların neredeyse tamamını içinde yaşadığımız toplumdan dil sayesinde öğreniriz. Kavram dile getirilebilir olduğu sürece bir anlama ve varlığa sahiptir. Ferdinand de Saussure’e göre dilin işlevlerinden birisi de kavramları bildirmesidir: “Dil kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir. Onun için de yazıyla, sağır-dilsiz abecesiyle, simgesel nitelikli kutsal törenlerle, incelik belirtisi sayılan davranış biçimleriyle, askerlerin belirtkeleriyle vb. karşılaştırabiliriz.”¹⁰ Dil kendini

⁷ Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 7.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine* (414a 28 - 414b 20), Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara 2011, s. 79-80.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 296.

¹⁰ Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 1998, s. 45-46.

Saussure'ün de belirttiği gibi pek çok farklı biçimde gösterir, fakat hangi biçimde gösterirse göstereceği onun asli görevi düşünceyi taşımasıdır. Wittgenstein'in de belirttiği gibi “düşünce anlamlı tümcedir,”¹¹ ve “dil düşünceyi örter.”¹² Wittgenstein'a göre insan yalnızca dile getirebildikleri üzerinde sağlıklı düşünebilir, dile getiremedikleri üzerinde ise düşünemez, “üzerinde konuşulamayan konusunda susmalıdır.”¹³

Düşüncenin ayrılmaz unsuru olarak dile baktığımızda iki unsurdan oluşması gerektiğini görüyoruz. Saussure'ün ifade ettiği şekli ile bu unsurlardan birisi dil yetisi diğeri ise kullanılan kavramlardır.

Dil yetisinin hem bireysel bir yanı, hem de toplumsal bir yanı vardır. Bunların biri olmadan öbürü düşünülemez. ... Dil yetisinin birey dışında kalan toplumsal bölümüdür dil ve birey onu tek başına ne yaratabilir ne de değiştirebilir. Dil varlığını yalnızca, topluluk üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur.¹⁴

Anadilimizi sosyalleşme sürecinde duya duya ediniriz, dil bize apriori olarak gelmez. Karşılaştığımız her durum ya da nesneye karşılık gelen kavram toplum tarafından bize bildirilir ve bize bildirilen bu dil tamamen bir uzlaşımın ürünüdür.¹⁵ Herhangi bir nesnenin şu değil de bu biçimde karşılanmasının hiçbir özsel sebebi yoktur. Dil toplumsal bir fenomendir.¹⁶ Kişiler arasındaki iletişimden bahsedebilmek için “mesajın, hatip ile muhatabı arasında, bütünüyle veya en azından kısmen ortak bir kodu olmalıdır.”¹⁷ Durkheim kavramların bireylerin ötesinde olma durumunu gayr-ı şahsili olarak adlandırır:

Ve aynı zamanda, nispeten değişmez olan kavram, evrensel ya da en azından evrensel olma yeteneğindedir. Bir kavram, yalnızca benim kavramım değildir; benimle başka insanlar arasında ortak ya da her

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [4], çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2011,

¹² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [4.001]

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [7]

¹⁴ Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 49.

¹⁵ Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 39.

¹⁶ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2017, s. 67.

¹⁷ Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 7 Renk Basım Yayınları, İstanbul 2016, s. 23.

halükarda başka insanlara iletebileceğim bir şeydir. Benim zihnimden bir başkasının zihnine geçebilen bir duygu meydana getirmem imkansızdır; o benim organizmama ve şahsiyetime sıkı sıkıya bağlıdır ve ondan ayrılmaz. Yapabileceğim tek şey, huzurunda bulunduğum şeyin huzuruna başkalarını davet etmek ve onları bu şeyin etkisine maruz bırakmaktır. Öte yandan, insanlar arasındaki konuşma ve her türlü entelektüel iletişim, bir kavram alış verişinden ibarettir. Kavram olarak, gayr-ı şahsi bir tasavvurdur; beşeri zihinler, bu suretle birbirleriyle iletişim kurarlar.¹⁸

İnsanların dünyayı algılayışı üzerinde de dilin etkisi çok büyüktür, bizde mevcut olmayan kavramları zihnimizde herhangi bir yere oturtmamız mümkün değildir. Bununla birlikte bazen zihnimizdeki kavramların dahi anlamlarına tam olarak vakıf olmayabiliriz. “Hangimiz konuştuğu dilin bütün kelimelerinin tam olarak anlamını bilir?”¹⁹ diye soruyor Durkheim. Bu sorunun cevabını Saussure’de bulabiliriz: O hiç kimsenin bunu yapamayacağına söylerdi “...çünkü dil kimsede eksiksiz değildir; yalnız toplumda bulunur eksiksiz olarak,”²⁰ Dilin içerdiği anlam toplumsal hafızada tam olarak karşılığını bulur, hem hafızayı şekillendirir hem de ondan etkilenir. Dil hem insanın zihinsel yapısını ve dolayısıyla başta kültür olmak üzere tüm yaratımlarını etkiler hem de onlardan etkilenir. “İnsan fenomenleriyle öteki fenomenleri temellendiren bir varlık alanı olarak dil, insan için, insan dünyası için taşıyıcı bir rol oynar. Dil bu itibarla “kültürün taşıyıcısı”dır.”²¹ Saussure de “bir ulusun töreleri dilini de etkiler; öte yandan, ulusu yaratan büyük ölçüde dildir”²² diyerek bu görüşü paylaşmaktadır.

Dilin sosyal ve kültürel bir kurum olduğu tezi konuşulmaya başlandığında hiç kuşkusuz akla gelen isimlerin başında Sapir yer alır. Bir dili konuşanların sosyal ve fiziksel dünyalarını en iyi yansıtan unsurun konuştukları dil olduğunu söyleyen Sapir’e göre bir kabilenin konuştuğu dilin tastamam bir sözlüğüne sahip olmakla yaşadıkları fiziksel çevreleri ve

¹⁸ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 409.

¹⁹ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 410.

²⁰ Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 43.

²¹ Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, s. 25.

²² Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 49.

kültürleri hakkındaki bütün bilgilere sahip olurduk.²³ Sapir dilin yardımı olmadan realite ile bağlantı kurmanın mümkün olmadığını savunur, Wittgenstein'da dilin sınırlarının dünyanın sınırları olduğunu²⁴ söylemekle bu savı doğrular. Durkheim da “dil, duyularımıza kendini gösterdiği şekliyle maddi dünya üzerine yeni bir dünya ilave eder. Bu yalnızca, dilin yoktan icat ettiği ve o andan itibaren de fiziki fenomenleri belirleyen sebepler olarak kabul edilen manevi varlıkları içeren bir dünyadır”²⁵ diyerek kültür ve dil üzerinde bir başka etkiletilici unsur olan kategori kavramına giden yolu açar.

Durkheim zihnın belirleyici unsurları olmaları bakımından kategorilerin varlığı konusunda Kant ile hem fikirdir. Fakat kategorilerin mevcudiyeti dışındaki pek çok noktada Kant'a karşı çıkar. Kant'a göre “kategoriler görüngülere, ve dolayısıyla tüm görüngülerin toplamı olarak doğaya (*natura materialiter spectata*) yasalar veren kavramlardır.”²⁶ Dolayısıyla kategoriler bizim deneyden önce gelen kavramlarımızdır, “biz bunları deneyin içine yerleştiririz; deney ancak bu salt kavramlarla bir düzen kazanıp bir bilgi olur. Kategoriler deneye form bakımından bir çerçeve sağlar. Kategoriler objektif a priori'dirler, yani objeye uyan a priori formlardır.”²⁷ Durkheim Kant'ı kategorilerin a priori olduğu düşüncesinden dolayı eleştirir.

Cins fikri, düşüncenin bir aletidir ve insanlar tarafından inşa edildiği çok açıktır. Ancak, bunu inşa ederken, en azından bir modele sahip olmak zorundayız. Çünkü eğer içimizde ve dışımızda onu ilham edecek bir şey yoksa bu fikir nasıl doğdu? Bunun bize a priori olarak verildiği şeklinde cevap vermek, soruyu cevaplamak demek değildir; bu tür tembelce bir cevap, analizin sonu demektir. Eğer ortak hayat panoramasında değilse, bu zorunlu modeli nereden bulduğumuz çok açık değildir.²⁸

²³ Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, s. 37.

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [5.6]

²⁵ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 79

²⁶ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi* [B 163], Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 109. Bu konuda ayrıca bkz. Immanuel Kant, *Prolegomena* A 85 vd., Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 3. b., Ankara 2002, s. 53 vd.

²⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 354.

²⁸ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 147.

Bu pasajdan da anlaşılabileceği üzere Durkheim kavramların a priori olamayacaklarını ve bizim tarafımızdan inşa edildiklerini düşünmektedir. Bu durum Kant'ın sözünü ettiği anlama yetisi kavramları, yani kategoriler için de geçerlidir. Kavramlarınız a priori değilse onların kaynağının ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Durkheim kategorilerin kaynağının toplumsal yaşam olduğunu düşünmektedir. O, kategorilerin düşüncenin iskeleti olduğunu söyler ve ilkel yaşamda ortaya çıktıklarını savunur; kısaca söylemek gerekirse kategoriler kolektif düşüncenin ürünüdür.²⁹

Gerçek olan her şeye uygulandıkları için, bu kategoriler var olan en genel kavramlardır; herhangi bir hususi nesneye bağlı olmadıkları gibi, tek tek bireylerden de bağımsız olarak var olurlar. Bunlar bütün beşeri zihnin bulunduğu ortak zemindir ve zorunlu olarak da bu zeminde buluşurlar: Temel kategorilerin bir araya gelmesinden başka bir şey olmayan akıl, istediğimiz zaman kurtulamayacağımız bir otoriteye sahiptir.³⁰

Kant'ın savunduğunun aksine a priori formlar olmayan kategoriler Durkheim'da beşeri düşüncenin ürünleridir ve sabit ya da değişmez değillerdir, zamana mekana göre değişikliğe uğrarlar.³¹ Bilimin kurallarına göre inşa edildiklerinde dahi kanaatler müşterek tasavvurlara uymadıklarında reddedileceklerdir.³² Bilimsel bilginin kesinlik payesine olan güvensizliğini Wittgenstein da paylaşmaktadır. “Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözümona doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerin açıklamaları olduğu yanılgısı yatar.”³³ Doğa bilimleri sorgu-sual edilemezmiş gibi değerlendirilmelerine rağmen bu görüş yanlıştır. Dünya istemimizden bağımsızdır; halbuki onu betimlerken kullandığımız kurgular isteme bağlıdır. Bu istem Sapor, Whorf, Humboldt ve Durkheim'da bireysel değil toplumsaldır. Durkheim toplumun bireyler ve dünya görüşü üzerindeki belirleniminden

²⁹ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 18.

³⁰ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 21.

³¹ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 22.

³² Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 413.

³³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [6.371].

bahsederken öyle ileri bir noktaya gider ki, toplumun tanrılaştığını söyler: “Bir tanrı kendine inanlar için ne ise, bir toplum da üyeleri için odur.”³⁴

Sonuç

Pek çok sistem gibi insan da kendini oluşturan parçaların toplamından daha fazla bir şeydir. Akıl, zihin, dil, kültür, toplum vb. insandan bahsederken değinilmeden geçilemeyecek kavramlar arasındadır. Bu kavramlardan hiç biri bağımsız bir yapıya sahip değildir; biri diğeriyle etkileşim içindedir. Bazıları arasındaki ilişki ise bu çalışmada görülmüş olduğu gibi bütünüyle açıklığa kavuşturulamamıştır. Dil-düşünce, insan-toplum kavramları söz konusu olduğunda öncelik ve sonralık ilişkisinden bahsetmek neredeyse imkansız bir hal almaktadır. Fakat pek çok düşünürün de üzerinde uzlaştığı gibi bu kavramlar birbiriyle çok sıkı ilişki içindedirler. Düşünceden bağımsız bir dilden, dilden bağımsız bir bireyden, bireyden bağımsız bir toplumdan söz edilemeyeceği gibi; toplumdan bağımsız bireyden, bireyden bağımsız dilden, dilden bağımsız bir düşünceden de söz edilemez.

Söz konusu meseleler arasındaki bağlantı karmaşık olmakla birlikte modern dönemde kimi düşünürlerce savunulan, kavramların a priori olduğu ve dolayısıyla ezeli ebedi geçerlilikleri bulunduğu savı tartışmaya açıktır. Durkheim’in belirttiği üzere kavramların bir genel geçerliği olmasına rağmen bu özelliklerini a priori bir zeminde değil toplumsal ve kültürel bir zeminde aramak gerekmektedir. Başka bir deyişle, Kant’ın bahsettiği türden a priori kategorilerden söz etmek mümkün değildir. Sonuç itibarıyla, dil ve zihnin arasında ayrılmaz bir ilişki olduğu, bu ayrılmaz ilişkide kilit bir noktada duran kavramların ise a priori olmadığı, aksine toplumsal ve kültürel şartlarla inşa edildiği söylenebilir. Dolayısıyla zihni ve dünyaya bakışımızı büyük ölçüde belirleyen dilin temelinde bulunan en önemli unsur a priori kavramlar ya da kategoriler değil toplumsal ve kültürel zemindir.

Kaynakça

Altınörs, Atakan. *50 Soruda Dil Felsefesi*, 7 Renk Basım Yay., İstanbul 2016.

³⁴ Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, s. 204.

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara 2011.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000.
- Durkheim, Émile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Eskiyei Yay., Ankara 2018.
- Durkheim, Émile. *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver Aytekin, Sosyal Yay., 2. bs., İstanbul 1994.
- Gieryn, Thomas F. “Durkheim’in Bilimsel Bilgi Sosyolojisi”, çev. Bekir Balkız, *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri*, Ed. Bekir Balkız&Vefa Saygın Öğütle, Doğubatı Yay., Ankara 2010.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi&Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 3. bs., Ankara 2002.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyü, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Saussure, Ferdinand De. *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 1998.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2011.

İnsan'ın Kendisi ile Karşılaşması: Kendilik Bilinci Problemi

Kendini idrak etmek, kendini tanımak, yaşamını kendi ölçütleri doğrultusunda kurmak herkese nasip olmaz. Pek çok insan bu dünyada yaşayıp, başkalarıyla ilişki kurar, ötekini tanıyıp işbirliği yapar, ama bir kez olsun kendisi ile karşılaşma, kendini tanıma ve kendi seçimi ile herhangi bir eylemde bulunma imkanını pek ya kalayamaz. Daha doğrusu, bu imkanı belki de olmuş, fakat ondan yararlanma cesaretini kendinde bulamamıştır.

Kendisi ile karşılaşmayı başaran bir kimsenin ilk intibasına hayret ve korku eşlik eder. Ötekinin istek ve düşüncelerini soğukkanlılıkla ele almak, duygulanmadan eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirmek mümkündür. Yakın bir kimsenin tutumuna, yaşam tarzına ilgisiz kalmak zordur. Kendine karşı duyarsızlık ise imkansızdır. Gerçi insanoğlu kendini hiç tanımadığı takdirde huzur içinde “yaşar”. Fakat yaşanan bu hayat aslında kimin hayatıdır? Bu, adeta başkalarının hayatlarının bir eki hüviyetinde değil midir?

Hegel “*Tarih Felsefesi*” isimli eserinde, insanın kendisinin gerçekte ne olduğuna ilişkin düşüncelerin tarihsel olarak değişimine dikkat çekiyor. Mısırlılar bu husustaki düşüncelerini ifade etmek için Tanrıça Neith’in tapınağına kazınmış şu ünlü yazıtı örnek verirler: “Ben olan, olmuş olan ve olacak olanım; hiç kimse tülümü kaldırmış değildir.”^[1] İnsanın kendisine yaklaşımı, kendisi hakkında bilgisi sorunu, daha yüksek gelişim aşaması olan Yunan düşüncesinde daha açık ifade edilmekte ve “*kendini tanı*” biçiminde somutlaştırılmaktadır. Hegel’e göre, burada söz konusu olan her insanın kendisinin olumlu ve olumsuz, üstün ve zayıf yönlerini anlaması değil. Asıl sorun *genel olarak* insanın kendini idrak etmesidir.^[2] Bu anlamda kendilik bilinci, bireysel Ben’in değil, insan genelinin idrakidir ve tarihsel bir süreçtir. Fakat her bir insanın kendi özel yaşamında kendi bireysel varlığını kavraması sorunu da çok önemlidir. Ayrıca, bu zaman süreç daha

ziyade duygu düzleminde gerçəkleşir ve insan hayatının ayrılmaz parçası olarak yaşanır.

Kendisinin gerçekten kim olduğunu, kalbinden neler geçirdiğini bilme imkanı insanı korkutmaktadır. İnsanın kendisiyle gerçək karşılaşması, kendisi hakkında oluşturduğu asılsız, ihtimale dayalı, ufak imgenin, bazen de mitin çözülmesi ile sonuçlanabilir ve insanın gerçək yüzü, kendisi için tam bir yenilik olabilir. Schopenhauer’a göre, insan dışında hiçbir varlık kendi varoluşunu hayret ve şaşkınlıkla izlemiyor. İnsan bilinçli yaşamını sürdürürken kendi varoluşunu açıklama gerektirmeyen bir gerçəklik olarak görür. Kendi Ben’ine dışarıdan bakma olanağı ise felsefi düşüncenin temelini teşkil eder ve böylece insanın körü körüne gerçəkleştiği faaliyetlerinin, çoğu durumda kendi çıkarlarına ters düştüğü ortaya çıkar.^[3]

Bir kısım insan, kalbinin sesini dinlemekten amaçlı biçimde feragat ediyor. Kendi yaşam tarzlarını mevcut sosyal normlara, manevi prensiplere, ahlaki değerlere uygun biçimde oluşturmaya çalışıyor ve gerçekte ne türden bir *malzemeyle* çalıştıklarının farkına bile varamıyorlar. Oysa bu malzeme insanın istek ve arzularından bağımsız olarak önceden verilmiş, öteki tarafından oluşturulmuş bir gerçəkliktir. Öyle bir gerçəklik ki, kendisiyle tanışmak, ya meditasyon ya da felsefi indirgeme (reduction) sayesinde mümkün olabiliyor. Her iki durumda da insan, bütün dış etkenlerden, sonradan kazanılmış niteliklerden, toplumun, çevrenin ona telkin ettiklerinden uzaklaşmak, “kurtulmak” yoluyla kendine yaklaşmak için çaba sarf ediyor. Bu bir özgürlük durumudur ve bundan sonraki faaliyet, ancak insanın gerçək Ben’inin gerçəkleşmesi biçiminde ortaya çıkar.

Upanişadlara göre, insan özgürlüğe, nihai mutluluğa bu dünyada da erişebilir: “Yüreğimizdeki bütün istekleri, tutkuları söker atarsak o zaman insan ölümsüzlüğe erer. Yaşamını sürdürürken Brahman’a ulaşır.”^[4] Böylece, Upanişadlar cenneti göklerden alıp yeryüzüne indirir, insanları ise tanrılar katına yüceltirler. Budizm de bu anlayışın mirasçısıdır.

Yüzyıllar boyunca Veda şarkıları, Brahmacılık, Hinduizm birbirinin yerine geçmişse de mahiyet değişmemiştir. Bu değişken, çileli dünyada öyle bir düzeye erişmek gerekir ki, onun ötesine geçmek ve ondan bağımsızlaşmak mümkün olsun. (Bu dünyadan bağımsız bir insan ancak onu denetleyebilir). Bu düzey, yüce başlangıç olan Brahma’ya özgüdür.

Tabii, sıradan insan Brahma olamaz, ancak insan kendi gerçek Ben'ini ararsa bu yüce başlangıcı kendinde bulabilir. Birey ölçeğinde *atman* denilen bu yüce başlangıç, gerçekte Brahma'ya özdeştir. Diğer bir deyimle *atman*, yüce başlangıcın ve ilkenin evrensel biçimi olan Brahma'nın özel görünümüdür. Bütün dikkatini kendi Ben'ine vererek herhangi dış etkenden kurtulan, bu fani dünyanın çalkantılarını ihtiva eden *sansara*'dan tamamen sıyrılan insan için Brahma'ya giden yol açılmış olur. Arınmış, saflaşmış bireysel ruhun tecessümü olan *atman* tanrısal ruha, Brahma'ya kavuşur.

Bu arınma yolu, dünyevi olan her şeyin ötesine geçme çabası, zühde yönlendirir. Ve bu yolun sonu yoktur. Eğer bireysel ruhun arınması bedenden ayrılma biçiminde gerçekleşiyorsa, bunun insan yaşamına faydası nedir?

Ruhun zaferinin, bedeninkini inkarı üzerine mi inşa edilmesi gerekir?

Yoksa, arınmış ruh bedene tekrar geri dönmeli ve yaşam yolunu onunla birlikte mi geçmelidir? Nitekim beden sadece cansız bir cisim değil, onun da kendi istekleri vardır. Ve amaç, bu istekleri doğru yönlendirebilmek ve bedeni eğitmektir.

Ruhlar aleminin enginliğe katılıp, arındıktan, saflaştıktan sonra tekrar yere inen ruh, “bedenin ruhu” ile, nefisle irtibata geçer ve nefsi de arındırmayı, saflaştırmayı başarır. Bu süreç zaman zaman tekrarlanır, her gün ve hatta gün içinde birkaç kez tanrısal ruhla irtibat sayesinde, nefis hakka yönlendirilir. Nihayetinde nefis kendisi de arınır, aydınlanır. Hatta beden de değişir, insanın simasına nur gelir.

Sadece saflaşmış, arınmış insan kendi gerçek veçhesi, varlığı ile irtibat kurabilir ve özgürlüğüne de ancak bu zaman erişebilir.

J. P. Sartre'a göre, insan mevcutsa, demek ki özgürdür. Peki, bütün insanlar mevcut mu acaba? Anlaşılan, daha net olması için bu fikir şöyle ifade edilebilirdi: Ancak özgür olan insanlar mevcuttur. Peki özgür olmayanlar? Sartre'ın roman kahramanları belki de bu soruya, “onlar birer hiçtirler” diye yanıt verirlerdi. [\[5\]](#)

İnsan bu dünyaya hangi misyonla gelmiştir? O, hangi alanlarda daha büyük potansiyele sahip olduğunu nasıl anlayabilir? Bir taraftan aile, yaşadığı çevre, toplum, hakim ideoloji, öncelikli değerler sistemi vb., öte

tarafından isə təsadüflər, insana danışmadan, kanında və canında olanları öyrənmədən onun yaşamını belirləyir... Başkaları tərəfindən oluşturalan, dışarıdan yönetilen bir yaşam.

Bu dünyaya özgür olmak için gelenler, günün birinde herkesten ve her şeyden, dış etkilere uzaklaşmak, kendisiyle baş başa kalmak ister. Kalbinin sesini dinleyip, içinden gelen arzu ve isteklere kulak verir. Fakat çevreyle uyumlu biçimde büyümüş insana kendisi yabancı gelir ve önce, içinde yatan bu yabancı Ben'in kendisi olduğunu kabullenmek istemez.

İnsan ikileşir. Duyusal tecrübenin, sosyal normların, ahlâki-manevi değerler sisteminin etkisi ile insanın sanki ikinci Ben'i oluşur. Ancak Sartre birinci Ben'in ikinci Ben'e herhangi bir taviz vermesinin taraftarı değildir. O, bırakın hukuki ve ahlâki değerleri, hatta vicdan gibi insana yakın olan manevi ölçütün de dış etkiyle, sosyal faktörlerin katılımı ile oluştuğunu esas alıp, özgürlüğü sınırlayan faktörler arasına katar.

Elbette bu meselede her şey “vicdan” kavramının nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Dış etki ile oluşmuş vicdan, insan Ben'ine göre yabancı, öteki sayılabilir. Sartre meseleye tam da bu şekilde yaklaşır. Fakat insanın kendisinin, Ben'in ölçütlerinin neye göre şekillendiği gibi bir soru ortaya çıkar. Özgürlük iddiası iyidir, ancak özgür seçim için ilk platform, kriterler sistemi gerekmektedir. Biz Ben'in önceden, ilahi kudret tarafından programlanmasını, onun genetik olarak herhangi öncelikli ölçütlere sahip olduğunu, kendi misyonuna uygun yaşama hakkını kabul edersek, bu faktörleri dış etkilere karşı koyabiliriz. Ama Sartre bunları da kabul etmez. O aslında Ben'in belirsizliğinden hareket eder ve bu nedenle vicdanın da, ancak dış faktör olarak değil, aynı zamanda insanın genetik-manevi bir özelliği olarak kabul edilebilmesini reddeder.

“İnsanın kendisi ile görüşmesi” bir problem olarak farklı açılardan incelenebilir. Filozofların büyük çoğunluğu antropolojik düalizmden hareket eder ve insanın fizyolojik ve manevi psişik mahiyetlerini birbirine tamamlayan iki farklı başlangıç olarak alırlar. Ancak farklı yaklaşımlar da vardır. Materyalistler bilincin (nefsin) fonksiyonlarını da tabiatın devamı, maddi süreçlerin sonucu olarak açıklamaya çalışırlar. Platon ise insan denildiğinde, ancak onun ruhunu dikkate alır. Beden ruha yabancısıdır, o gölgeler dünyasına aittir. Tasavvuf felsefesi de buna yakın bir yaklaşım

sergiler ve insanı onun manevi âlemi olarak kabul eder. Bu nedenle de bütün amaç, Ben'in kâmilleşmesinden, onun temelinde duran ilâhi başlangıca yaklaşmasından ibarettir.

Ancak insanın zihni faaliyeti ilk önce dış âlemi, olaylar dünyasını öğrenmeye yönelmiştir. Daha doğrusu insanlık medeniyetinin temelindeki bilimsel çalışmaların istikameti insandan duyular dünyasına yöneliktir. Bilim geliştikçe insan maddi dünyanın zenginliklerine doğru daha fazla ilerler. Ve giderek kendisinden uzaklaştığının farkına varmaz. Henüz bilim yükünü omuzlarında taşımayan, daha çok imgesel düşünen insanın kendisi ile görüşmesi belki o kadar da zor değildir. Çağdaş insan ise bilimin kanatlarında kendisinden fazlasıyla uzaklaşmıştır. Şimdi kendine geri dönmek, iç âlemine başvurabilmek için maddi dünya ile ilgili elde ettiği bilgilerin yükünden kurtulmalı, hafiflemelidir.

Nitekim, sufiler de hakikata varmak için duysal edinimlerden uzak kalmanın öneminden söz etmekte. İç dünyaya basiret gözünün açılması için önce dışa bakan gözler kapanmalıdır. Bu idealar Eski Hint felsefi öğretisinde merkezi konuma sahipti. Sonraki dönemlerde Budizm zühtten dünyeviliye doğru kayarak, manevi olgunluğu pratik yaşam prensipleriyle birleştirmeye çabalamıştır. İlginç olan şu ki, bir dizi çağdaş öznel idealizm akımı, Budizm'in iddialarını adeta yeniden onarmaya çalışmıştır. Özellikle de varoluşçuluk öğretisi insanın iç dünyasının derin katmanlarına inme konusunda Taoculuk ve Budizm'den, yine bunların sentezinden doğan Zen-budizmin teorik söylemlerinden yararlanmış. Her ne kadar varoluşçu düşünürler bu ilişkiyi doğrudan ifade etmiyorsalar da, sanki felsefi düşünce bin yıllık bir seyirden sonra eski mecrasına geri dönmüştür.

Varoluşçulukta özgürlük sorunu da sosyal veya duysal-deneyisel söylemden ziyade, insanın manevi âleminin, psikolojisinin ve bilinçaltının öğrenilmesiyle aynı düzlemde araştırılmaktadır. Sartre göre, her insan özgürdür ve istediği zaman kendi bir sonraki yaşam yolunu seçmek hakkına sahiptir. Bu türden bir özgürlüğü tasavvur etmek için o, tiyatro sahnesinde aktörün özgür seçimini örnek verir. Hangi eserde oynadığını bilmeyen ve oyunun devamını kendi öngörüsü ve iradesiyle belirleyen, her an olayları kendi istediği gibi yöneten bir aktörün özgürlüğüdür bu.

Önceden planlanmış bir hayat... Konusu, hikayesi belli olan bir roman... Bir kez izlenmiş bir film... Sonucun önceden belli olması...

Okuduğu eseri tekrar okuyan, izlediği filmi tekrar izleyen, kahramanın kaderine acıyan, ancak onu değiştirme gücünden yoksun olan pasif seyirci. Ve kendisini kahramanın yerine koyan, kendi hayal dünyasında eserin yüz çeşit farklı devamını tasavvur eden biraz aktif seyirci.

Eseri ilk defa okuyan, filmi büyük beklenti ile ve sonraki gidişatı bilmeden ilk defa izleyen seyirci basit bir seyirci değil, aynı zamanda bu olayların katılımcısıdır da. Çünkü burada seyirci konunun gerçek olduğu zaman düzlemine taşınmıştır ve olayların doğrudan canlı şahididir. O imkânla gerçeklik arasında konumlanmış durumdadır. Neyin nasıl gerçekleşeceğini ancak düşüncesinde, hayalinde kurgular, ama aynı zamanda ona bağlı olmaksızın gerçekleşen sürece şahit olur. Eseri ilk defa okuyan insan, filmi ilk defa izleyen insan sadece yazarın kurguladığı hayatın pasif katılımcısı değildir, o kendisi de kurgular, yaratır ve eserdeki kahramanlarla birlikte kendi duygu dünyasında gerçek bir hayat yaşar. Eseri artık okumuş olan, filmi artık seyretmiş olan insan, ne olacağını önceden bilen insan ise yaratıcı yaklaşımdan, imkânları özgürce yorumlama şansından mahrumdur. O bu hayatın içinde bulunamaz, ona ancak dışarıdan bakabilir. Çünkü burada meydana gelen olaylar başka zaman dilimindedir. Onlar artık olup bitmiştir. Olup bitenler insanı öfkeliendirebilir, ama hayrete düşüremez, onun yaratıcı tahayyülünü harekete geçiremez.

Filmi ikinci defa izleyen ve yaşadığı hayatı ikinci defa yaşaması gereken insan. Eski yolları bir kez daha geçen insan. Üçüncü kez, dördüncü kez... Bu yol gittikçe daha fazla sıkıcı hale gelir. Ancak insan ümidini yitirmez. Eninde sonunda olayların farklı cereyan edeceğini düşünür. Çünkü o gerçek hayatı yaşar. Artık bitmiş bir roman, çekimleri tamamlamış bir film yok, hala devam eden ve katılımcısı olduğu bir hayattır bu.

Aktör sahnede dramaturgun yazdıklarını okumaya mahkûmdur. Ama Sartre'ın aktörü aniden uyanıp, kendisini gerçek bir yaşamın içinde, canlı bir insan olarak düşünür ve süreçlerin bundan sonraki gidişatını kendi bildiği gibi, kendi isteğine uygun yönlendirmeye çalışır. Olayların sonraki akışının sorumluluğunu da kendi üzerine alır. Peki, dini bakış açısına ya da Shakespeare versiyonuna uygun olarak gerçek hayatın kendisi de bir tiyatro

ise ve onun senaryosu önceden yazılmışsa insan ne kadar özgür sayılabilir? Shakespeare versiyonunda “alın yazısı” değil, insanların ikiyüzlülüğü söz konusudur. Yani insanlar bilerek, kendilerini gerçekte oldukları gibi değil, başka şekilde sunarlar. Sartre’a göre ise insan kendisini nasıl sunuyorsa, gerçek emelleri ne ise, kendisi de öyledir. Yani ikiyüzlülük yapıp başkalarını aldatmak isteyen insan, aslında sadece kendini aldatmış olur. Sartre dini bakış açısını, kader ve kismetini genellikle kabul etmez. Önceden hiçbir şey belirlenemez, insan sonraki faaliyetleri bakımından tamamen özgürdür ve her an seçimini kendisi yapar (daha doğrusu yapmalıdır). Bu bakımdan tiyatrodan değil, hayatta başkalarının senaryosuna göre yaşayan insanlar herhangi bir zamanda uyanıp, hiç olmazsa bundan sonraki hayatlarını özgürce yaşamak gibi bir karara varabilirler.

Özgür insan dünyadaki bütün ilişkilerin temelini oluşturmaktadır. Her insanın özgürlük alanı da, aslında öteki tarafından aydınlatılır. Öteki olmadan insanın özgürlüğü saklı kalmış olur.

Varlığa anlam veren de insandır. İnsanla irtibatı bulunmayan herhangi bir şeyin anlamından bahsedilemez. Hatta bir insan da başka insanlarla ilişkisi üzerinden anlam kazanır.

Bir insanın doğal varlığının, ancak başka bir insanın bilinci düzleminde anlam kazandığına ilişkin düşünce, Sartre’ın ilahi başlangıcı kabul etmemesine dayanmaktadır.

Dini egzistansiyalizmin temsilcisi olan Ortega Gasset ise hayatın anlamını başka bir insanın bilincine girmekte değil, gerçek realiteye, ilahi realiteye katılmakta görür.^[6] Ortega Gasset, dini duygudan kültürle, “ikinci tabiatla” koşullandırılmış gerçekliğe geçiş bağlamında insanın hayatını, yaşantısını araştırır ve insanın kendisini geleceğe atılmış durumda hissettiği kanaatine varır.^[7] Onun tek gerçek dayanağı geçmiştir. Gelecek karşısında korku duygusu Sartre felsefesine de özgüdür. Ancak Sartre bunu özgürlüğün sonucu olarak açıklar. Ona göre, geleceği belirleme misyonu her bir insanın kendi omuzlarındadır.

Asıl mesele insanın kendisini ifade etmesi problemidir. İnsan hayatın her evresinde belirli bir bilgi düzeyine erişir, çevresi ile ilişkileri, okuduğu okul ya da kitaplar aracılığıyla manen zenginleşir. Önemli olan bu zenginleşme sürecinin karakterini doğru tespit etmektir. Bu dünyadaki

yaşamı boyunca insanın iki boyutlu yapısı her zaman söz konusudur. Bunlardan birincisi genetik olarak kendisine verilen, programlı bir “ben” duygusudur. Diğeri ise sonraki yaşam tecrübeleriyle yoğrulmuş varlığıdır. İşte söz konusu iki alanın birleşmesinin belli çalkantılara, mücadelelere neden olması mümkündür. Sonuçta tam bir zıtlık ve karşılıklı itme de, bir bütünleşme de gerçekleşebilir. Önemli olan bu iki alan arasındaki uyumu sağlamaktır. Yani kendini bilme, idrak etme çabası, özbilinçtir.

“İnsanın kendisi” ne anlama gelir? Burada “ben” veya “öz” dediğimiz hususun anlamını da sorgulamamız gerekir. Doğuştan bizde var olan “ben” ile sonradan edindiğimiz bilgi, tecrübe ve kültür gibi hususların sınırları nasıl çizilebilir? Bu iki alanın birleşmesi nasıl gerçekleşir ve dış olgular iç “ben” ile nasıl bir özdeşlik oluşturur? İşte hayatın diyalektik akışının mahiyeti tam da bu soruların altında yatmaktadır. İnsanın dinamizmi, fikri, epistemolojik ve hatta ontolojik değişimi söz konusu ilişki üzerine inşa edilmektedir. Tabiri caizse gün içinde edindiği bütün harici bilgi ve birikimler gece olduğunda dahili “ben” ile iletişime geçmekte ve sabah oluncaya kadar onun bir parçası haline gelmektedir. Sonuçta çünkü ben ile bugünkü ben arasında, farkında olsak da olmasak da bir farklılık oluşmaktadır. İnsan kendisini ihata eden maddi ve manevi ortamı değiştiğinde ya da varlığı belli bir zaman aşımına uğradığında yaşadığı bu değişimi daha etkili biçimde idrak ediyor. Fakat gerek felsefeden tasavvufa geçsin, gerekse de sanat dallarını bırakıp fizik gibi bilimlerle uğraşsın her halükarda harici tesirlere karşı bir bağımsızlık sistemi oluşturmuş dahili “ben” bütünüyle değiştirilemez.

Kanaatimizce bireysel özgünlüğün anlamını bu hususta aramamız gerekmektedir. Özgünlüğün en büyük göstergesi ise ifade tarzı olmakla birlikte maalesef bu konu her zaman ikinci plana itilmiş, gereğince araştırılmamıştır. Sürekli bir idrak sürecinden konuşmamıza, bilgi edinme sürecini, çevremizle ilişkilerimizde hangi bilgileri ve nasıl aldığımızı araştırmamıza rağmen ikinci bir süreci neredeyse hiç incelemiyoruz. Bu süreç ise söz ilk izlenimlerin “ben” ile karşılaşması, kendisine ifade edilmesi ve onun karşı koymasını içermektedir. Burada özellikle kullandığım “izlenim” kavramı henüz bilgi biçiminde, kategori ve kavramlarla ifade edilmeyen belli-belirsiz malumat kümesinden ibarettir.

Bu süreci bilinç ve bilinçdışı arasındaki ilişkinin belirlenmesi olarak da nitelendirebiliriz. Örneğin bir izlenim sonucunda etkilenmem, fakat bu etkiyi tam olarak idrak etmemem mümkün olabilir. Zaten idrak ettiğim an bu izlenimin “ben” için açık-seçik kategorik bilgiye dönüşmesi, rasyonelleşmesi ve kelimelere dökülerek diğerlerine aktarılabilmesi söz konusu olacaktır. Rasyonel ve irrasyonel, ya da bilinçli ve bilinçsiz ayrımlarının kökünde yatan neden de budur.

Hegel’e göre, düşünce ancak kendini doğururken kendini bulur. Ve ancak kendini bulduğu zaman mevcuttur ve faaliyettedir.^[8] Yine Hegel, düşüncenin kendini bulmasının bireysel açıdan mümkün olduğu gibi, insanlık açısından da mümkün olduğunu düşünür. Bir bütün olarak insanlık için bu süreç felsefe tarihinden ibarettir. İnsan tümelinin, büyük harflerle insanın entelektüel düzlemdeki kendilik bilinci, tekil olarak ele alınan insanın değil, bütünüyle insanlığın misyonudur. Bireyin kendilik bilinci ise fikir düzleminde değil, duyuşsal tecrübenin bir durumu olarak gerçekleşmektedir. Fakat burada deneyin nesnesi insanın kendi Ben’i, manevi dünyasıdır. Sadece akılla değil, içgüdüyle, nefisle karakterize edilen somut, özgün ve benzersiz bir manevi dünya.

M. Merleau-Ponty, “*Algının Fenomenolojisi*” isimli yapıtında René Descartes’ın ünlü “düşünüyorum, öyleyse varım” (*cogito ergo sum*) önermesine atıfta bulunarak şunları söyler: “*Ben düşünüyorum*” önermesi şimdiye kadar ötekine yönelik bir kavramayı değersizleştiriyordu; o, bana Ben’in ancak kendisi için ulaşılabilir olduğunu söylüyordu. Şöyle ki “Ben” bir düşünce olarak belirlendiği için, *benim kendimle ilgili düşüncem* ile özdeşleştiriliyordu.”^[9]

Peki, gerçekte *Ben* kimdir, ya da nedir? İnsanın bedeni, nefsi ve akıllı *Ben* ile hangi oranda ilişkilidir? Ortaçağ İslam Felsefesinde, özellikle İbn Sina’nın ve Şihabeddin Sühreverdi’nin eserlerinde “Ben” ile nefis özdeşdir. Descartes, insanın varoluşunu onun düşüncesiyle, akılla ilişkilendirmiştir. Basit materyalist öğretiler insanın varoluşunu daha ziyade bedenle özdeşleştirmektedir. Fakat insanların bedenlerinin aynı işlevi yaptıklarını, buna mukabil insanların hayatlarının farklı farklı olduğunu nazarı itibara aldığımızda, bu izahın asla yeterli olmadığı görülebilir. Yine,

ölümündən sonra bedenin kendi işlevini yitirmesi, onun bağımsız ve temel olmadığına kanıttır. Ölüm ise nefesin durması ve ruhun bedenden ayrılması olarak anlaşılıyor. Öyleyse, bedene hayat veren, onu canlı bir varlık gibi yaşatan aslında nefismiş. Aklın işlevine gelince, o evrensel bir özelliğe sahiptir ve bütün insanlar için hemen hemen aynıdır. Düşünce yetenekleri, potansiyel imkanlar farklılık arz edebilir. Fakat yol, aynı yoldur. Anlaşılan bu nedenledir ki aklın bireysel Ben'i karakterize etme şansı azdır.

Peki, nefis bireysel midir, bireysel ise bu hangi ölçüde böyledir? Platon'a göre, nefis (bireysel ruh) insan öldükten sonra diğer insanlarda ve hatta hayvanlarda yaşamaya devam eder. Böylece nefsin bireyselliği ve özelliği inkar edilmiştir. Fakat bunun yanında, her bireyin kendi özel yaşamında nefisini yetkinleştirmesinin, sonraki kuşaklara miras olarak daha sağlıklı bir ruh bırakmasının imkanı üzerinde de duruluyordu. Nitekim eğitim, bir taraftan insanlar arasındaki ilişkiler sayesinde mümkün olurken, diğer taraftan insanın kendi Ben'ini yetkinleştirmesiyle gerçekleşir.

“Eğitim” denildiğinde, etkin taraf olan öznenin – eğitmenin, öğretmenin katılımı bizzat kelimenin kendisiyle kastedilmiş olur. Yani bir kimsenin başka birini eğitmesi, belli normlara, edep kurallarına, davranış biçimine yönlendirmesi gerekir. Bunun için ise önce söz konusu kurallar, kriterler sistemi belirlenmelidir.

Fakat entelektüel, ahlaki ve manevi değerler sisteminin, bütün dönemler ve toplumlar için geçerli bir biçimi ve normları bulunmuyor. Yani önce eğitmenin kendisinin ölçü edindiği ve telkin ettiği değerler sisteminin doğru seçilmesi gerekir. Bu ise artık eğitim sürecinin ölçüğü dışına çıkan, pedagojini değil felsefenin kapsamı alanına giren bir konudur. Nitekim bazı yazarlara göre pedagoji, felsefenin uygulama alanlarından biridir.^[10]

Eğitim-öğretimle ilgili problemlerin, anlayışların, terimlerin her dönemde felsefenin ulaştığı yeni gelişim düzeyinden hareketle tekrar gözden geçirilmesi zorunludur. Felsefe ve psikolojinin oluşturduğu yeni imkanlar, düşünce biçimini kökten değiştirmek suretiyle, insanın manevi-entelektüel gelişiminin de yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Birtakım sorular dönem dönem tekrar güncellenmektedir.

Öncelikli olarak, bir kimse eğitime hakkına nasıl sahip olur? Sadece öğretmenlik veya eğitmenlik bölümlerini (lisanstan doktora düzeyine kadar)

bitirip, geçerli bir diploma almak yeterli midir? Yoksa bu kimse, günümüz gençliğinin nasıl olması gerektiğini ve daha da önemlisi buna nasıl ulaşılması gerektiğini gerçekten biliyor mudur?

Söz konusu bilgilerden ilkinin felsefenin, ikincisinin ise pedagojinin kapsamı alanında girdiğini gözden kaçırmamalıyız. Dolayısıyla, bir eğitimcinin bu alanlardan ikisini de mükemmel şekilde bilmesi gerekir. Üstelik, faaliyetlerinin sonucunu kontrol etmek ve gerekli düzenlemeler yapmak için deneysel-psikolojiyi de öğrenmelidir. Yani öğretmenlik misyonu, büyük sorumluluğun yanı sıra geniş bilgi ve deneyim de gerektirmektedir. Öğretmene gelince, bunların dışında belli bir bilim dalını üst düzeyde öğrenmeli, artı, onu diğerlerine öğretmenin yollarını da bilmelidir. Aslında sadece bilmek yetersizdir. Bunun için büyük şevk, içsel-duyusal enerji; ilgi uyandırma, hayrete düşürme, sevdirmeye yeteneği de gerekiyor. Peki resmi eğitim kurumlarımızın öğretme hakkı tanıdığı eğitimciler bu zorlu görevin üstesinden gelebilecek düzeydeler mi? Peki söz konusu eğitimcileri yetiştiren üniversite hocalarımız yeterli mi?

İkincisi, “eğitmek” ne anlama gelir? “Eğitim”, insanı belli bir kalıba sokmak mıdır, onun bu kalıba gerçekten uyduğuna emin olunan bir faaliyet midir?

Böyle bir eminlik nasıl oluşur? Doğa bilimlerinde cismin etkiden önceki ve sonraki durumu özel cihazlarla ölçülüp, sürecin istikameti belirlenebilir. Peki, pedagojide? Burada böyle bir ölçme imkanı olmadığı için belli bir eğitimsel etkinin beklenen sonucu vereceği ancak zannedilebilir. Zira öğretmen sadece etki sonrasında değil, etki öncesinde de öğrencinin manevi-psikolojik durumundan habersizdir. Üstelik bu durum, tamamen farklı nedenlerden dolayı her gün değişebilir. Jon Kabat-Zinn, insanın manevi-psikolojik durumunu araştırarak şunları yazıyor: “Akıl sürekli faaliyettedir; çoğu zaman ya geçmişin izlerinde ya da geleceğin hayalinde olmasına karşın, ender durumlarda şimdiki zamana yönelir.”^[11] Diğer bir ifadeyle, insanın cisminin değil, dikkat ve düşüncesinin nerede olduğu esastır. Ne yaptığından daha ziyade, hangi motivasyonla yaptığı, kalbinde hangi duyguları geçirdiği önemlidir. Ebu Turhan’ın da belirttiği üzere “fıkır-ü zikrin neredeyse sen de oradasın”. Kısacası, insanı öğrenmek herhangi bir mesleği ve bilimi öğrenmekten çok

daha zordur. Çocuk, kendisini yontup, istediğimiz şekli verebileceğimiz bir tahta parçası değil. Gelecekte ne olacağı, nasıl olacağı sadece düştüğü çevreye ve aldığı eğitime değil, fitratından gelen yeteneğine de bağlıdır.

Çocuk, kendisi aktif bir başlangıçtır. Doğal bir varlık olarak bazı özelliklerle karakterize edilir. Bunlardan biri “enerjik” olmasıdır. “Enerjilik, kimliğin şekillenmesi sürecinde bir nevi hammadde işlevi görmektedir”.^[12] Çocuk, bir yandan kendi içsel / fitri temayülleri, öte taraftan ise yaşadığı çevrenin farklı ve rengarenk etkisiyle oluşur. Öğretmen, eğitmen her çocuk için bu sürecin özelliklerini bilmeden ona müdahalede bulunamaz. Daha doğrusu, bu müdahalenin nasıl bir etki bırakacağını belirleyemez. Prensip olarak cansız cisimlerin karşılıklı etkilerinin dahi nasıl sonuçlanacağını söylemek zorken, iradesinden kuşku duymadığımız canlı insana etkiyi bütün yönleriyle belirlemek mümkün müdür?

“Eğitmek” mi, yoksa kendisini, doğayı ve toplumu kavraması için birine yardımcı olmak mı? İnsanın doğru bir yaşam yolu belirlemesi, mutlu olması, kendi yaşamı ve faaliyeti ile diğerlerinin mutluluğunu engellememesi için öncelikle yüksek manevi-entelektüel düzey gerekmektedir. Bütün somut durumlar için geçerli olan hazır yaşam reçetelerinden söz edilemez. Her durum belli bir yönüyle diğerlerinden farklıdır ve bu nedenle, herhangi bir durumdayken kararı kişinin kendisi vermelidir. Bunun içinse geniş dünya görüşüne, sarsılmaz inanca ve ahlaki-manevi değerler sistemine sahip olmak gerekir.

Gerçek şu ki, her insan kendi faaliyetlerini düşünce süzgecinden geçirip, bilimsel ilkelerle tartmıyor. Gündelik hayatında insanı yöneten onun nefsidir. Nefis hayvanî duygulardan yüce duygulara, içgüdüden akla kadar geniş bir alanı içine almaktadır. Sühreverdi’nin idrak teorisinde, “hayvanî nefis” ile “düşünen nefis” arasında bir de “zevk” mertebesi bulunuyor ve bu, genelde estetik duyguları içine alır. Bu mertebeye kavrayış ve hafıza de dahildir. Ata sözleri, hikmetli deyimler, aforizmalar, hatta etik ve hukuk alanlarını içeren düşünceler de kavrama ve hafıza düzeyinde elde edilirler. Fakat insanın bir şeyleri biliyor olması, bildikleri doğrultusunda hareket edeceği anlamına gelmez. İnsanın hangi durumda nasıl karar vereceği ve ne türden bir tutum sergileyeceği hayvanî nefis, zevk ve akıl mertebelerinden hangisine öncelik tanınmasına bağlıdır.

Zevkin ve yüce duyguların geliştirilmesi, nefsin akılla aydınlatılması hayvanî nefsi dizginlemeyi mümkün kılabilir. John Locke nefsin dizginlenmesini terbiyenin en önemli koşulu olarak görmektedir: “Bütün erdemlerin ve değerlerin varlık nedeni, insanın kendi arzularına boyun eğmemeyi becerebilmesi, kendi eğilimlerine karşı gelebilmesi ve hırsı başka yöne götürmek istese de yalnızca aklın gösterdiği yolu izlemesidir.”^[13]

İnsanın kendi isteklerine, arzularına ulaşabilmesi, bu yolda mücadeleye zorlanması ile bu isteklerinden kendi arzusuyla vazgeçmek zorunda kalması farklı şeylerdir. Yani, insanın istekleri farklı oluyor ve bunlar arasında her zaman uyum sağlanamıyor; bir isteğin gerçekleşmesi başka bir istekten uzaklaşmak suretiyle mümkün oluyor. Küçük duygular, küçük arzular insanı büyük ideale giden yoldan saptırır. Demek ki, ideale giden yolda dış engellerle birlikte iç engeller de vardır. Kur'an-ı Kerim'de geçen, “kendileriyle arzuladıkları arasına bir engel konmuştur” ayetinde de aslında bu husus vurgulanmıştır.^[14]

İnsan hayatının, akılla nefsin savaşına dönüşmemesi, insanın kendi isteklerini boğmak zorunda kalmaması için önce nefsin kendisinin eğitilmesi gerekir.

İnsanın arzu ve istekleri sağlıklı olursa, bunlar için verdiği mücadele toplum tarafından da hoş karşılanır. Hayvani nefis ise ötekinin izzet-i nefsinin hesaba katmadığından, ya insanın kendisi, ya da bizzat toplum onun gerçekleşmesinin önüne geçer. Halbuki mutluluk, tam da arzu ve isteklerin gerçekleştirilmesidir. Toplumsal yargıya neden olan, hatta hukuka karşı geldiği hallerde cezaya çarptırılan bir mutluluk gerçek mutluluk olarak kabul edilebilir mi? Burada, bir yandan hissi düzeyde yaşanan *haz*, *lezzet* ve sosyal prizmadan geçen “mutluluk” anlayışlarını ayrıştırma zorunluluğu ortaya çıkıyor. Öte yandan ise mutluluğun sadece duysal düzeyde yaşanacağını, insanın kendi doğal duygularına özgürlük tanınması gerektiğini öne süren *Nietzschecilik* ve *Freudçuluk* düşüncelerini eleştirmek için Budizmin ve tasavvufun metodolojik ilkelerine başvurmak gerekir. Her halükarda, çağdaş dönem insanının ahlaki-manevi yapısını daha derinden aydınlatma imkanı sağlayan felsefi teorileri araştırmadan ve onlara başvurmadan hazırlanan eğitim stratejileri hiçbir fayda doğuramaz.

Dünyada tarix boyunca şəkillənmiş çeşitli təhsil sistemləri vardır. Her şey amaca bağlıdır və öncelikle şunu belirlemeliyiz: Biz tətbiqatçı insan mı, yoxsa yaradıcı insan mı yetişdirmək istiyoruz? Bunlardan her birinin kendi yöntemleri vardır. “Büyük sözü dinleyen”, “söylenenləri soru sormadan gerçəkləşdiren”, yasa və kuralları çiğnemeyen, kendisine göstərilən yolda yürüyən və bu yoldan sapmayan *təhsilli kimse* tipi bize gəyet iyi malumdur. Yine dik kafalı, “kendi bildiyini okuyan”, böyüklerinin yanında fikrini bildirməkdən çekinmeyen, öğretmenlerle tartışmaya giren, yasaları çiğneyen, “ipe sapa gəlmeyen” *təhsilsiz veya “zor təhsilən”* *çocuk* tipini de biliyoruz.

Batı’da ikinci türden çocukların kendisi de iki kısıma ayrılır. Geleceğin canilerinin de dahilerinin de bunların arasından çıkacağı dikkate alınır. Yine liderlik, örgütlemə becerileri ikinci türden çocuklarda ortaya çıkar. Zira dahilik və delilik, her şeyden önce standartların dışına çıkmayı gerektiren iki özelliştir. Bu nedenle, Batı’da ikinci türden çocuklara daha böyük önem verilir. Özgür düşüncenin, yaradıcı potansiyelin gelişimi için en iyi ortam oluşturulur. Çocuklara kendilerini kanıtlamaları için fırsat verilir. Onlar “böyüklerin”, “otoriterlerin” kalıbına sokulmaya çalışılmaz.

Biz, Batı’daki bu gelişmeci tərbiye metodolojisini henüz almış değiliz. Hatta “böyük – küçük” meselesine göre, Batı gençliğini tərbiyesizlikte itham ediyoruz. Doğu eğitim sisteminin meziyetlerinden bahsediyor ve bununla gurur duyuyoruz. Görünürde her şey gerçekten de böyledir. Maalesef, bu meziyetlerin mutlaklaştırılması suretiyle ifrata vardiılan, alternatifsiz ölçüde dönüştürülen bazı gelenek ve göreneklerin özgürlüğü nasıl frenlediğinin farkına dahi varmıyoruz.

Böyükleri dinleme, tətbiqatçılık kendisi de iki türlü anlaşılabilir. Doğruluğundan emin olduğun bir yolun gösterilmesi bir şey, kendin düşünüp karar verebileceğin bir konuda birilerinin buyruğuna uyman ise başka şeydir. İslam Doğu’sunda tətbiqatçılığın *itaatkarlık* olarak anlaşılması, böyük ölçüde İslam’ın mahiyetinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Gerçek şu ki, İslam’ın telkin ettiği itaat, asla topyekûn bir teslimiyet değildir. Örneğin, Nisa suresinde şöyle buyruluyor: “Ey iman edenler! Allah’a, onun peygamberlerine ve (onlar tarafından) itaati vacip

kılınan yetki sahiplerine itaat edin.”^[15] Peki, burada kime, nasıl itaat edilecektir?

Allah’a itaat etmek ve onun vahyini ulaştıran peygamberin söyledikleriyle amel etmek demek, insanın düşünüp taşınmadan, körü körüne bir başkasının, daha yaşlı birinin, görev veya zenginlik sahibinin söylediklerine koşulsuz uyması anlamına gelmez. Söz konusu ayette itaat edilmesi buyrulan kimseler ancak Allah ve peygamber tarafından yetkili kılınmış kişilerdir. Bunlar ise sadece, Allah kelamına zıt bir şey istemedikleri durumlarda ebeveynleri ve öğretmenleri kapsarlar. Demek ki, söz konusu olan sadece Allah’a itaattir. Fakat yüzyıllar boyunca bazı din adamları bu ideayı tedricen kendi menfaatlerine uygun yorumlamış ve böylece insanların itaat altına almaya çalışmışlardır. Bu ise Allah ile kul arasında vesilecilik kurumunun oluşturulmasıdır, dolayısıyla dinimize özgü olmayan bir husustur.

Bütün insanları Allah karşısında eşit kabul eden İslam’a göre, insanın insana itaat etmesi yasaktır. Hristiyanlıkta ise kilise ve ruhban sınıfı Allah ile kul arasındaki vesilecilik misyonunu resmen üstlenmiştir. Zamanla buna karşı büyük itiraz dalgası oluşmuş ve bu durum, genelde bireysel özgürlük uğruna mücadele olarak algılanmıştır.

Batı’da *özgürlük* ideasının en önemli konuların başında gelmesi bu anlamda bir rastlantı değil. Sadece eylemde değil, düşüncede de özgürlük! Kendini gerçekleştirme hakkı, istediğini söyleme, yazma, tavrını ortaya koyma hakkı! Burada Doğu’nun özgürlük ruhundan yoksun olduğunu kastetmiyoruz. Elbette bazı tezahürleri olmuştur, fakat bunlar toplumsal bilince yerleşememiş, unutulmuştur.

Günümüzde bireylerin hak ve özgürlüklerden, bağımsızlıklarından, fikri çoğulculuktan, siyasi çoğulculuktan ancak Batı’da söz edilmektedir. Batı dünyası birkaç yüzyıldan beri, tek tek bireylerin mutluluğunu devletin ve toplumun temel görevi olarak görmekte ve bu amaç doğrultusunda faaliyette bulunmaktadır. Doğu ülkeleri ise insan haklarının ihlali, bireysel özgürlüklerin sınırlandırılması, her kesin bir kişinin iradesine bağlı duruma getirilmesi nedeniyle eleştirilmektedir. Ve küreselleşmenin en önemli pozitif özelliklerinden biri de bu ülkelerdeki insanlara hak ve özgürlüklerini

kazandırmasından, özgür ekonomik rekabette kendilerini kanıtlama şansı tanımasından ibarettir.

Evet, Batı'yı karakterize eden, *sivil*, toplumsal bir mahiyete sahip olmasıdır. Doğu'da ise insanlar daha ziyade kendi manevi dünyalarına kapanıp, toplumsallaşmaya karşı direnmektedirler. Bu durumda Doğu'da bireysel özgürlük daha fazla değil mi? Gerçekten paradoksal bir durumdur.

Batı'da insanların faaliyetleri vahit toplumsal prensipler doğrultusunda gerçekleştirildiğinden, çok sayıda birey aynı ideanın gerçekleştirilmesine yönlendirilebilir. Tek tek bireyler bütün halinde toplumun birer parçasını oluştururlar. Bu açıdan, *Doğu'da toplum, insan topluluğudur, Batı'da ise insanlar toplumun parçalarıdır*. Parçaların vahit yapıda birleşmesi, bütün ve mükemmel bir sistem oluşturur. Nitekim Batı'da toplum bir topluluk değil, sistemdir. Doğu'da ise, aralarındaki benzerliklere rağmen her biri kendinde tamamlanan bir sistem olduğundan bireysel yaşamları organik bağlarla birleştirip, vahit dayanıklı bir sistem oluşturmak oldukça zordur.

Batı'da idea binanın genel yapısını yansıtmaktadır. Şahıslar bu mükemmel yapının oluşturulmasında birer araç -fakat bilinçli bir araç- durumundadırlar. Doğu'da ise bireyler tuğladan ziyade, bağımsız ve özgün yapıya sahip mükemmel sanat anıtlarını hatırlattığından onları kullanarak bir yapı inşa etmek neredeyse imkansızdır. Artık küreselleşme çağında yaşıyoruz ve Batı'dakine benzer büyük ölçekli anıtların Doğu'da da inşa edilmesi gerekir. Fakat Doğu'da tuğlalar bulunmuyor. Doğu'dakiler ya çakıl taşları, ya da salt kayalar ve sanat eserine dönüşmüş eşsiz anıtlar – bireysel faaliyetlerdir. Doğu kendi küçük ölçekli bireysel anıtlarını çakıl taşı olarak kullanmaya kıyamasa da, küreselleşme dalgaları kimseyi dinlemiyor. Güçlü sel bireysel özgünlükler ve bireysel istikametler arasındaki farklılıkları asgariye indirerek herkesi aynı istikamete yöneltmekte, güç bireyleri büyük bir baskıyla birbirine yaklaştırmakta, onları birleştirmektedir. Küçük iradeler büyük, güçlü bir iradenin etki alanına girerek etkisiz duruma getirilmekte, iradesizleştirilmekte ya da kimliksizleştirilmekteler. Onlar tuğla gibi rahat bir şekilde üst üste dizilemediğinden ve ölçüleri de birbirine uymadığından birleştirici etkenin çok güçlü olması gerekir.

Evet, Batı dünyası çeşitliliğin vahdeti olarak mevcuttur. Orada bireysel iradeler ortadan kaldırılmadan bireylerin kendi girişimleri ile ilişkilendirilmekte ve birleştirilmektedir. Sadece bireylerle ilgili değil, etnik gruplarla ve küçük halklarla ilgili tutumunda da kültürel-manevi çeşitliliğin muhafaza edilmesini savunan Batı dünyası, sosyal-hukuki düzlemde özdeşliği ve vahdeti savunmaktadır. Fakat milletlere karşı eşit haklar telkin etmesine rağmen Batı, “kitle kültürü” ihraç etmekte ve böylece bağımsızlığını yeni kazanmış ülkelerde bağımsız kültürel-manevi kimliğin oluşumunu engellemektedir. Görünen o ki, bu noktada kültürel-manevi irade, küreselleşmeye yönelik eden siyasi-hukuksal özdeşleşme sürecine engel olabilir.

Küreselleşme-Batılılaşma sürecinde etnik gruplar, sayıca küçük halklar, her biri farklı renkte olan çakıl taşları misali kalıba dökülerek betonlaşmaktadırlar. Bireysellik kaybolmakta, çeşitlilik ortadan kalkmakta ve dün güzel bir şey olarak görülen özgünlük bu gün bir kusur biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bir granit parçası, bir çakıl taşı tuğla veya prefabrike betonlar gibi standart geometrik biçimlere uymadığından değersizleşmekte, hor görülmektedir. Aynı standartlara sahip tuğlalar gibi bir araya gelerek büyük yapılar oluşturmamışlarından, belirli bir yapıda birleştirilmek için prefabrike betonların içine karıştırılarak yok edilmektedirler.

Evet, her biri farklı notalara ayarlanan farklı özellikler taşıyan Doğu insanından müşahhas proje temelinde vahit bir sistem oluşturma zorluğu, Doğu insanının değerini düşürüyor. Fakat öbür taraftan, Batı insanının, tek bir ideanın (anayasa, hukuk, formel mantık vb.) kalıbından çıkan birer standart tuğla olması Doğulular içinde bir kusurdur.

Geleneksel düşüncenin tecessümü olan Doğu insanının karakterini standart tuğlalar (kalıplar) daha güzel ifade etmez miydi? Hayır. Çünkü, bizim tuğla karakterini seçmemizin nedeni onun standart yapıda olmasından dolayı değil. Bunlar farklı ebatlarda ve biçimlerde de olabilirler. Dolayısıyla, bunların en önemli özelliği, eksiksiz geometrik biçimde olması, daha doğrusu birbirini tamamlayabilmesi ve birbirinin üzerine toplanabilmesidir.

Çakıl taşları ise tam tersine, birbirine benzemelerine ve benzer ölçülerde olmalarına rağmen, yuvarlak yüzeye sahip olmaları hasebiyle

dikey diziliş için uygun değiller. Onlardan her birinin bağımsız olgunlaşma azmi (ideali), yuvarlaklığa götürmektedir. Çünkü, Aristo'nun de söylediği gibi, yuvarlak en mükemmel şekildir. Kendinde tamamlanan, kendisi mükemmel bir sistem olan ve böylece başkalarını bir anlamda reddeden münzevi imgesidir. Küp, paralelyüz, prizma vb. birbirinin üzerine dizilerek farklı kombinasyonlar oluşturmak için daha uygundur. Buradaki farklı parçalardan her biri bütünün bir parçası olduğunun farkındadır ve kendi mahiyetini kendisinde değil, söz konusu bütünde arar. Burada insan kendisini toplumda buluyor.

Doğu'da her insan kendisini toplumdan ziyade kendinde ve ailesinde buluyor. Burada insanlar daha büyük bir bütünün parçası olmaya hazır değildir. Öteki ile ilişkiler kişisel alanda, dolayısıyla iki tarafın ilişkisi olarak kurulmaktadır. İnsanlar bu kişisel ilişkileri milli ve toplumsal çıkarlarla örtüştürmeye çalışmıyor, devletçi bir tutum sergilemiyorlar. Bu türden ilişkiler ağı hukuk normlarına değil, daha ziyade ahlâk ve geleneğe dayandırılıyor.

Burada her insanın, kendisi için yerel toplumsal ortam oluşturmaları ve kendi özgürlüğünü bu ortamdaki ilişkiler çerçevesinde ifade etmesi gerekmektedir.

Fakat bütün mesele de bu zaten. Batı'da insanlara, bireylere hak ve özgürlükler, özgür faaliyet imkânları, özgür rekabet şansı toplum ve devlet aracılığıyla verilmektedir. Burada özgür olabilmek için önce bazı özgürlüklerden vazgeçmek, diğer insanlarla uzlaşmaya varmak, birlikte faaliyet ilkelerini kabul etmek, kendini devlete ve topluma bağımlı kılmak gerekir. Bunların karşılığında devlet ve toplum da kişinin geriye kalan özgürlüklerini, dolayısıyla hukukla sınırlandırılmayan özgürlüklerini sağlamaktadır.

Hiçbir toplumda bireylerin mutlak anlamda özgürlüğünden bahsetmek mümkün değildir. Hegel'in de ifade ettiği üzere, özgürlük idrak edilmiş zarurettir. Önemli olan bu zaruretin sınırlarını uygun bir biçimde belirlemektir. Karl Jaspers liberalizmi, özgürlüğü ve kişisel hayatın çeşitliliğini Batı geleneğinin değerliliğinin bir göstergesi olarak görmektedir. Jaspers bu yaklaşımını, aynı zamanda Max Weber'in de yaklaşımı olarak sunar. [\[16\]](#)

Toplumsal normlara, hukuk kurallarına hep birlikte uyulduğu takdirde her bir şahıs kendi etkinliğinin özgürlük çerçevesini belirleme imkânı kazanacaktır. Dolayısıyla, yasalarla sınırlandırılmayan her şeyi yapma özgürlüğü vardır. Doğu'da yasalar ve hukuki normlarla ilgili katı bir tutum sergilenmemesi ilk bakışta bireysel özgürlük sınırlarının daha fazla olduğu izlenimini uyandırır da, aslında özgür faaliyet alanı kişisel ilişkilerden ve gelenek-göreneklerden kaynaklanan başka sınırlamalarla bir hayli daraltılmaktadır. Yasalar diğerleri için geçerli olmadığında bu durum bir birey olarak bizim de özgürlüğümüzü sınırlandırır. Hatta, küçük bir kesimin özgürlük sınırlarının genişlemesi, toplumsal normların dışına çıkılması ve zorunluluk alanındaki belirsizlik çoğunluğun özgürlük alanını aşırı düzeyde sınırlandırır.

Batı'da insanların bireyselliği ve özgürlüğü çalışma hayatında, yaratıcılık gerektiren alanlarda, ekonomide ve bilimde daha belirgin olduğu, toplumsal hayatta ve hukuki düzlemde ise herkes aynı prensiplere uyduğu halde, Doğu'da özgürlük iddiası çoğu zaman hukuk normlarıyla ilgili olarak kendini göstermektedir.

Batı'da bireysel özgürlük devlet ve toplumla ilişkilendirilmiş bir biçimde mevcuttur. Bireysel irade toplumsal bilince dayanmaktadır.

Evet, devlet ve toplumla ilişkilendirilen bireysel özgürlükler!

Batının ulaştığı idrak düzeyi, kendisini bilinçli bir biçimde yönetmesini mümkün kılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, vücutta bir uzvun rahatsızlanması veya işlevini kaybetmesi durumunda bunu sağlıklı vücutlardan transfer etmektedir. Aynı şekilde, sağlıklı bir ruhtan yoksunsa ve manevi bir bunalım yaşıyorsa bu sorunu yüksek manevi değerleri haiz toplumlar sayesinde çözmeye çalışmaktadır. Fakat maneviyat bir uzuv olmadığına göre onu ameliyatla değil de ancak taklit yoluyla elde etmek mümkündür. Bu anlamda Batı dünyası Doğu'dan bir şey almaya çalışıyorsa, bu noktada herhangi bir itirazla karşılaşmamaktadır. Fakat kendi hasta maneviyatını Doğu'ya transfer etmesi artık kabul edilebilir bir şey değildir.

Birisinin iyi olarak gördüğü bir şeyi başkalarına da tavsiye etmesi olağan bir şeydir. Fakat başkalarına bunu zorla kabul ettirmeğe çalışmak, insan özgürlüğüyle ilgili ideallerin uluslararası ölçekte artık kendi prensipleriyle çeliştiğini göstermektedir.

Batı düşüncesinde “doğal yasalar” konseptinin müəlliflerinden biri John Locke’tur. Sovyet pedagojisi kendisinden sadece “boş levha/tabula rasa” öğretisini almış ve insanın doğal başlangıcının, doğal eğilimlerinin dikkate alınmayabileceğini de buna dayanarak temellendirmeye çalışmıştır. Sanki her şey eğitime, eğitmene bağılmış gibi. Oysa bu, John Locke öğretisinin ancak yüzeysel olarak tatbik edilmesinden başka bir şey değildir. “Boş levha” öğretisi ancak bilginin öğrenilmesi ile alakalıdır. Yani insan doğuştan herhangi bilgi getirmez. Sadece bu bilgileri elde etme yeteneği, duyumsama-kavrama kabiliyeti, içgüdüler, hayvanî nefis, akli potansiyel kendisine önceden verilmiştir. Ve her bireyi “eğitmeden” önce, onun doğal niteliklerini, kendine özgü yönlerini bilmek gerekir. Kısacası eğitim öğretmekle değil, öğrenmekle başlar. Hem de sadece insanı değil, tüm doğayı, evreni öğrenmekle... Zira manevi yasalar gerek insan, gerekse de dünya çapında mevcuttur.

John Locke “insan doğası”nı “doğanın doğası” çerçevesine alır. Doğal yasaları insana, onun manevi dünyasına bağlamakla “yazgı” anlayışını da kabul eder. Onun Hippokrates’e dayandırdığı kanaatine göre, her varlık kendi hayatını yaşar ve hiçbir varlık kendisi için belirlenmiş olan yasaların dışına çıkamaz. Burada insan için her hangi bir istisna söz konusu değil. O da kendi doğasına uygun davranış biçimlerine sahiptir.^[17]

Yazgı önceden belirlenmişse, insanı istenildiği gibi eğitmek mümkün müdür? “Eğitmenin” başlıca görevi bu yazgıyı okumaktan mı ibarettir? Onun görevi insanın doğal-potansiyel imkanlarını ortaya çıkarmak ve onların gerçekleşmesine yardımcı olmak değil midir? Bireysel doğal imkanları hesaba katmanın önemini anlasalardı, bazı acemi eğitimciler, kahraman olmak için doğanlardan emir kulu, bilgin olmak için doğanlardan şair, şair olmak için doğanlardan ise mühendis hazırlamak gibi bir sorumluluk almazlardı. (Bizde meslek seçimi “isteğe” bağlıdır. Bu isteğin yönlendirilmesi, doğal yetenek yönlerinin belirlenmesi ve bu istikamette gerekli tavsiyelerin verilmesi ise ihmal ediliyor. Oysa, bir milletin potansiyel imkanları, bireylerin doğal-entelektüel ve manevi potansiyellerinin doğru yönlendirilmesine bağlıdır).

John Locke, Hippokrates’in yazgıya ilişkin görüşlerini tabii ki mutlaklaştırmıyor. Toplumsal çevre ve eğitmenler için de alan açıyor:

“Fakat tabiat ışığının tabiat kanununu öğrettiğini iddia ederken, bu ışığın, insana sürekli olarak kendi ödevini hatırlatan ve onu gitmesi gereken yöne dosdoğru ve hatasız olarak sevkederek içe ait ve doğuştan hazır olarak verilmiş bir ışık şeklinde anlaşılmasını istemiyoruz.”^[18] Yine o, doğası gereği insana verilmiş yeteneklerin doğru kullanılmasından, insanın toplumsal yaşamda doğal potansiyelinin fazla olduğu istikamete yönlendirilmesinden bahsediyor.^[19]

Elbette, her halkın gelenek-göreneği, yüzyıllar boyunca oluşmuş ahlaki-manevi değerler sistemi vardır. Halk eğitime öncelik tanıyanlara göre, genç kuşaklara öncelikle milli değerler sisteminin özümsetilmesi gerekir; bu durumda milli zevkler, milli ahlak, örf, gelenek ön plana çıkıyor. Peki, sanayi devrimi ve bilimsel-teknolojik gelişim ortamında halk eğitimi ne denli mümkündür? İnsanlar arası ilişkiler, davranış biçimleri toplumsal-ekonomik yaşamın ötesinde, “saksıda” muhafaza edilemez. Yeni teknolojik sistemler iş ortamlarını değiştirmekle birlikte, günlük yaşama, eğitime ve istenilen toplumsal yaşam alanına müdahalede bulunuyor, canlı insani ilişkilerin teknoloji ile koşullanmasına neden oluyor. Böyle bir ortamda, yeni duruma daha uygun ve çağdaşlık etkenlerinin geleneksel ahlaki değerlere uyarlanmasına imkan tanıyan yeni bir eğitim sistemine geçiş zorunludur. Batı’da rasyonalizm ve onun alternatifi olan modernist ve postmodernist akımlar yeni insan eğitimi üzerine temellendirilmiştir. Rasyonalizme alternatif arama çabaları da Batı toplumu için karakteristiktir. Postmodernist eğilimler için Doğu’da nesnel bir ortam bulunmuyor. Bununla birlikte, çağdaş görünmek isteyen bir takım insanlar Batı sanatlarını, Batı düşünce yapısını benimsemeye çalışırken, klasik Batı’dan daha ziyade, aslında ona bir reaksiyon, alternatif olarak doğmuş tüketici “kitle kültürüne” yöneldiklerinin farkında bile değiller. Televizyon ve internet de bu konuda büyük önem arz etmektedir. Sonuçta, rasyonalizmin üst düzeyde geliştiği Batı ülkelerindeki alternatif düşünce arayışlarının, krizden kurtuluş çabalarının doğurduğu yeni “kitle kültürü” bize transfer ediliyor. Gençlik bu “çağdaşlığı” özümsemeye çalışıyor. Halbuki gerçek çağdaşlığın, gelişimin zorunlu aşaması olarak objektif biçimde, doğal yollarla ortaya çıkması gerekir.

Günümüz İslam dünyasında kültürel-manevi çevre yekcins değildir; bir taraftan milli-ahlaki değerlerden, öte yandan Batı'dan transfer olunan “kitle kültüründen”, yine çağdaş teknolojik gelişimin yaşam tarzındaki somut izlerinden beslenmektedir. Burada sentezden daha ziyade karışık, eklektik bir kümelenme söz konusudur. Eğitim sisteminin yapısı da benzer özelliklere sahiptir. Daha doğrusu, burada sistemden daha çok karşıtlıktan, gizli çatışmadan söz edilebilir. Gençlerimiz, bir taraftan gerçeklikle örtüşmeyen tutucu öğretiler aracılığıyla Sovyet tarzında, “milli ruhta”, öte taraftan da Batı'dan transfer edilen “çağdaş ortamın”, “kitle kültürünün” etkisiyle farklı bir yönde, farklı bir psikolojide eğitilmektedirler. Hangi etki daha güçlüdür? Daha doğrusu okullarımız, amaçsal eğitim süreci, çevrenin belirginleşmemiş eğitimini telafi edebilir mi? Bu dış etkiyi etkisizleştirmek için eğitimin içeriğinde ne türden yenilikler yapılmaktadır?

Geleneksel eğitim biçimlerinin verimliliğini düşüren, onu sıkıştıran etkenlerden biri de küreselleşmedir. Artık hiçbir halk kendi milli-manevi çevresiyle sınırlanamıyor; istese de istemese de dış kaynaklı kültürel-manevi etkilere maruz kalıyor. Küreselleşmenin başlıca silahının teknoloji olduğu unutulmamalıdır. Genelde Batı'da icat edilip, bütün dünyaya dağıtılan yeni teknik ve teknoloji, beraberinde farklı bir ideoloji, farklı kültür, farklı maneviyat da getiriyor. Bu süreçleri derinden öğrenmeden, genç kuşağın şekillenmesinde en az amaçsal milli eğitim kadar etkili olan bu yeni faktörleri dikkate almadan süreci kontrol etmek imkansızdır.

Nasihatler, tavsiyeler üzerine kurulu bir eğitim sistemi ancak geleneksel çevre için faydalı olabilir; tabii eğer alışkanlığa dönüştürülebilirse. Olağanüstü durumlarda bizzat bu duruma uygun bir karar vermek için, manevi ilkeleri devletçilik tefekkürü ve uzmanlık çıkarları ile aynı düzleme getirmek, verilecek kararın yapısına katmak için başlıca etken özgür düşünce ve yaratıcı tefekkürdür. Münferit olarak manevi ilkeleri bilmek, belli bir meslek edinmek, siyasi ve hukuki bilgileri benimsemek mümkündür; ancak daha önemlisi her durumda onları ilişkilendirmek, uygun bir sentez oluşturmaktır. Böyle bir bağlantı duygu ve alışkanlık düzeyinde değil, sadece düşünce düzeyinde oluşabilir. Bu nedendir ki, Batı dünyası daha XVIII. Yüzyıldan itibaren tefekkür eğitimini ön plana çekmiştir. John Locke, “Eğitim Üzerine Düşünceler”

isimli eserinde düşünce eğitimi öğretimin başlıca görevi olarak takdim eder. Oysa bu ideanın öncüllüğünü çok daha öncesinde Doğu üstlenmiştir. Nitekim, John Locke'tan sekiz asır önce İbn Sina, meleke haline getirilmiş aklı “kazanılmış kuvve”, veya “maddi (heyûlânî) akıl” olarak adlandırmıştır.^[20] Fakat bir düşüncenin, önce hangi toplumun temsilcisi tarafından öne sürülmesi önemli değil. Önemli olan, bu düşüncenin hangi toplum tarafından önce uygulanması ve hâlâ uygulanıyor olmasıdır.

Geleneksel toplumda, Ortaçağ'da oluşmuş değerler sistemi, sanayi devriminden sonra daha iyi örgütlenmiş ve yeni içerik kazanmış toplumlarda fazla işe yaramıyor, daha doğrusu yetersiz geliyor. Peki yeni teknogen dünyada, enformasyon toplumunda, mesleki bilgilerin maksimum ayrıştığı bir ortamda pratik etkinliklerin manevi ilkelerle uzlaştırılmasına ilişkin ne gibi *normlar* ve pedagojik ilkeler mevcuttur?

Kanaatimize göre, çağdaş ortamda eğitim sorunlarının kültür kapsamında ele alınmasına büyük ihtiyaç vardır. Üstelik sadece davranış kültürüyle iş bitmiyor. Eğitim sorununu siyasi kültür, hukuk kültürü, yönetim kültürü ve en önemlisi tefekkür kültürü kapsamında araştırmalıyız. Öte yandan *çevre, toplumsallaşmış örnek* sözden daha etkilidir. Belli bir düşüncenin pratik taşıyıcısı olan çevre ve insanın bu çevreyle ters ilişkisi de kültürdür. Bir diğer anlamda kültürün de bireysel tezahürü vardır. Fakat bunun mahiyeti, sadece toplumsal prizmadan geçtiğinde, insan-çevre ilişkileri biçiminde somutlaştığında ortaya çıkar.

İnsanı kendi başına bırakmak, düştüğü ortamdaki etkiler karşısında yalnız bırakmak doğru değil. Çünkü bu mücadelede, ancak büyük akıl ve irade sahipleri başarılı olabilirler. Çoğunluğun ise büyük ideaların etki alanından çıkmak, güncel süreçlerin ve eğilimlerin cazibesinden kurtulmak için sürekli desteğe, yönlendirilmeye, hafızanın, manevi sorumlulukların ve inancın devamlı katılımının sağlanılmasına gereksinim duyulmaktadır.

İnsanın, her defasında farkında olmadan katıldığı güncel olaylardan, onların duyusal-manevi akıntısından ayrılarak kendine gelmesi, yüce amaca, ilk büyük ideaya, ilahi başlangıca geri dönüşü için ivme gerekmektedir. O, seçim karşısında yapayalnız bırakılamaz, uzun süre hayvanî nefsin (içteki şeytanın) veya baştan çıkarıcı toplumsal çevrenin (dıştaki şeytanın) kontrolüne teslim edilemez. İnsan zarurettten, toplumsal zorunlu bir eylem

olarak güncel olaylara katıldığında da bu çevre içinde büsbütün kaybolup gitmemelidir.

Hakkı bir kereliğine idrak etmek yetmez. Çünkü farklı manevi-psikolojik durumlardayken, insanın mukavemet gücü ve iradesi farklı oluyor. Yine insanın katıldığı olayların, süreçlerin çekim gücü de farklıdır.

İnsanı, bir zamanlar iletişim halinde bulunduğu, bilinçli olarak oluşumuna katıldığı yüce amaç, büyük idea ile birlikte başka hususlar da etkilemektedir. Ve çevreleri yakın olduğunda bunların etkileri daha güçlü olur. Bu durumda çevre yakınlığı belirleyici rol oynayabilir.

Kendi düşüncelerinin maddi tecessümü ile herkes uğraşmaz. Çoğunluk dışarıdan gelen bir ideanın, toplumsallaşmış veya ötekileşmiş, öteki tarafından dikte edilen bir düşüncenin maddi tecessüm zincirindeki bir halka olmanın ötesine geçemez. Bu durumu basit biçimde, ideanın doğrudan çok sayıdaki insanlara iletilmesi veya bir hiyerarşi halinde, ideanın parçalanarak kısım kısım aktarılması biçiminde düşünebiliriz.

Toplumsal hayatın bütün alanlarında biz idealarla ve onların çeşitli maddi tecessümleriyle karşılaşmaktayız. Söz gelimi, devlet yapılandırılması alanında otokratik ve demokratik rejimler arasındaki farklılıklar bu bağlamda örnek gösterilebilir. Doğadaki nedensellik zincirinin her bir halkası, başka bir halkayla kesişmeksizin mevcut olmadığı için, biz dünyadaki nizamı idealize ederek kavramaya çalışıyoruz.

Evet, insanların büyük çoğunluğu, idea müellifi değil, birer yürütücüdürler. Fakat her insan geniş çaplı toplumsal süreçlerde yürütücü olsa da, kendine özgü bir ölçekte idea müellifi olarak rol alır. Kendi ailesine, özel yaşamına ilişkin planlar kurar ve onların yaşama dönüştürülmesinde bazen üçüncü bir tarafın katkısından yararlanır. İnsan küçük ölçekli bir ideayı gerçekleştirirken, kendisi de farkında olmadan başka bir ideanın yürütücüsü olarak hareket eder.

İnsan-çevre ilişkilerinde özne ile nesnenin yeri sürekli değişir. Kah insan kendisinin bir ideası, bir planı doğrultusunda hareket eder ve çevrenin buna uygun değişimine neden olur, kah da çevre bir plan ve idea doğrultusunda değişerek insanı etkiler. İkinci durumda söz konusu olan, çevreyi yöneten ve ondan daha yüksekte bulunan ideadır. Çevrenin kuşattığı insanlar, çevreye ve aslında onun temelinde duran ideaya bağlıdırlar. Bu

idea herhangi dini inançtan, milli ideolojiden, devletin stratejik gelişim politikasından, anayasasından, yasalarından ibaret olabilir. Otokratik rejimlerde bu idea, devlet başkanının veya belli bir şehir, il, kurum yöneticisinin iradesini yansıtabilir.

Bazı durumlarda ise ne insan çevre içerisinde belli bir idea doğrultusunda faaliyet gösterir, ne de çevre herhangi bir üst ideanın etkisi altında bulunur. Dolayısıyla insanın hareketi amaçsız, plansız, kaotik olabilir. Yine herhangi ideaya, yasaya, hukuk normlarına, gelenek ve göreneğe dayanmadığı zaman çevre, bir kaos ve girdap haline gelebilir.

Doğa kendisi büyük bir çevredir. Fakat doğanın kendi yasaları vardır ve burada her şey belli kurallara uygun olarak gerçekleşir. Yani doğanın gerisinde üst bir idea bulunmaktadır.

Peki, “ikinci doğanın”, toplumun temelinde ne tür bir idea bulunuyor? Zira, insan için çevre, sadece doğadan ibaret değil, buna ilaveten “ikinci doğadan”, toplumdaki (toplumsal ilişkilerden) ve sosyal-manevi çevreden oluşan daha karmaşık bir sistemdir. Yine burada gerek doğayı, gerekse de toplumu yöneten üst idea dışında, pek çok küçük-büyük insan ideaları da mevcuttur.

Dünya haritasındaki çeşitli devletlerden her birinin kendi ideolojisi, anayasası, hukuk sistemi, gelenek ve göreneği vardır. Onların her birinde belli tüzük ve çalışma planlarına göre faaliyet gösteren kurum ve kuruluşlar mevcuttur. Yine bu kurum ve kuruluşların bünyesinde çalışan insanların kendi mikro çevreleri ve bu mikro çevrelerden her birinde, aile içerisinde her insanın kendi özel hayatı ve ideaları bulunmaktadır.

İnsanın faaliyet dünyası her zaman ideaya dayanır. Herkes ya kendisinin, ya da başkalarının düşüncesini, ideasını gerçekleştirirken, bu faaliyetin sonucunun amaca, ideaya eşdeğerliliğini kontrol ederek adımlar. Yani büyük idea parçalanır, aşamalandırılır ve ona giden yolda atılması gereken adımların dayandığı küçük idealar, küçük amaçlar belirir. Bazen ise tam tersi olur. Çoğu insan küçük hedeflere ulaşmak için uğraşır ve bu amaçlarının toplamından büyük bir amacın, sonucun doğacağını düşünürler.

Bu nedenle kendilik bilincinin de, eğitimin de, kendini eğitmenin de temelinde bireysel fikrin, özgür düşüncenin biçimlendirilmesi, bütün faaliyetlerin idea esasının benimsenmesi bulunmaktadır. Yani akli terbiye

olmadan, düşünce kültürü sağlanmadan toplumsal etkinliklerin pozitif değerler esası üzerine kurulması ve yararlı olması imkansızdır.

[1] G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006, s.167.

[2] A.g.e., s.167

[3] Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev. E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, 1966, s.160.

[4] İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, İstanbul: Yol Yayınları, 1981, s.34.

[5] Sartre'ın bu konudaki görüşlerini ayrıntılı biçimde incelemek için bkz. Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2009, 783 s.

[6] Jose Ortega Y Gasset, *Man and Crisis*, çev. Mildred Adams, New York: W.W.Norton and Company, s. 126-127.

[7] Jose Ortega Y Gasset, *Man and Crisis*, çev. Mildred Adams, New York: W.W.Norton and Company, s. 120-121.

[8] G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E.S.Haldane, London: Kegan Paul Trench Trubner and Co, 1892, c.1, s.2-3.

[9] M. Merleau-Ponty, *La Phenomologie de la Perception*, Paris, 1945, s.VII; L.İ. Filippov, *Filosofskaya Antropologiya Jan-Pol Sartra*, Moskva: Nauka, 1977, s.15.

[10] Örnek için bkz. Sergey İosifoviç Gessen, *Osnovi Pedagogiki: Vvedenie v Prikladnuyu Filosofiyu*, Moskva: Şkola Press, 1995.

[11] *İstelyayuşie Emotsii: Besedi s Dalay-Lamoy ob Osoznannosti, Emotsiyah i Zdorovie*, çev. A.Ermoşina, Nijniy-Novgorod: Dekom, 2004, s.114.

[12] Kelvin S. Holl, Gardner Lindsey, *Teoriya Liçnosti*, Moskva: Nauka, 1997, s.410.

[13] John Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Zengin, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004, s.39.

[14] Sebe 34/54.

[15] Nisa 4/59.

[16] Karl Jaspers, "Philosophical Autobiography", *The Philosophy of Karl Jaspers* içinde, ed. Paul Arthur Schilpp, Chicago:Tudor Publishing Company, 1957, s.56.

[17] John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, İstanbul: Paradigma, 1999, s.22.

[18] John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, İstanbul: Paradigma, 1999, s.25.

^[19] John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, İstanbul: Paradigma, 1999, s.25-26.

^[20] Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.115-116.

**(S. Xəlilovun "Mənəviyyat fəlsəfəsi" kitabından bir bölüm,
Türkiyə Türkçesinde)**

Fəlsəfi etüdlər və esselər

Estetik hiss və bədii yaradıcılıq

Bədii yaradıcılığın spesifikasını müəyyənləşdirmək üçün əvvəlcə “yaradıcılıq” anlayışının özü düzgün izah olunmalıdır. Yaradıcılıq əslində ya idrak, ya da əməli fəaliyyət çərçivəsində bir hadisə deyil. O, sadəcə bir iradi akt da deyil. Və hətta insanın öz miqyasından kənara çıxır. Yəni özünü aşma bilməyən insan yaratmaq qüdrətindən də məhrumdur.

Adi şüur səviyyəsində yaradıcılıq əslində insanın iç dünyasında olanı ifadə etmək, maddiləşdirmək və başqalarının istifadəsinə vermək cəhdidir. İnsan özünə qapılıb qalmır, özünü ifadə edir və bununla özünü başqalarına təqdim edir və özünün olanı başqaları ilə bölüşür. Əlbəttə, bunu maddi sərvətin, pulun başqaları ilə bölüşdürülməsi ilə, yəni səxavət hissi ilə qarışdırmaq olmaz. İkinci halda insan, özünə ancaq formal surətdə, hüquq əsasında aid olanı bölüşür. Birinci halda isə, söhbət məhz fərdi ruhdan, ruhani aləmdən, Mən-dən gedir. Onu bölüşmək üçün əvvəlcə maddiləşdirmək – ifadə etmək lazımdır. Bu isə xüsusi bir prosesdir ki, ona yaradıcılıq deyilir.

Elə sufilər olmuşdur ki, daxili-mənəvi yüksəliş yolunun ən yüksək məqamına qalxa bilmiş, ruhlar dünyasını fəth etmiş, lakin burda lövbər salıb oturmuş və bizim dünya üçün, cəmiyyət üçün tamamilə itərək özündən sonra heç bir iz qoymamışlar. Biz sufizmin mahiyyətini əslində ancaq hərdənbir qalxdıqları yüksək məqamdan aşağı enərək, bizlər üçün də nə isə yazıb qoymuş şəxslər, filosof-sufilər sayəsində öyrənmə bilirik. Təsəvvüf özü üçün həyat tərzinə çevirən, öz ilahi dünyasına qovuşmağa çalışan, öz ruhani rahatlığı üçün yaşayan mütləq sufilər isə bizim üçün əlçatmazdırlar və ya yoxdurlar. Onlar düzmü yol tutmuşdular, səhvmi edirdilər, – deyə bilmərik.

İnsanın yaratdığı özünə doğmadır. Çünki onun ideyasının daşıyıcısıdır. Lakin insana xas olan ideyaların yaradıcılıqdan kənarda

gerçəkliyin özündə hazır şəkildə də təcəssümləri vardır. İnsan bu uyğunluğu, adekvatlığı duyunca doğmalığ üzə çıxır, mənəvi qohumluq yaranır. Bu, passiv eyniyyətdir. İnsanın öz yaratdığı ilə eyniyyəti isə fəal eyniyyətdir. Passiv eyniyyət zamanı kənarda, maddi təcəssüm halında olan “obyektivləşmiş” ideya insanın iç dünyasında ona adekvat olan “subyektiv” ideya guşəsi ilə rezonansa gəlir və nəticədə bir-birilərini işıqlandırır. Yəni bu zaman söhbət ideyanın köçürülməsindən, öz ikinci varlığını tapmasından deyil, əvvəlcədən mövcud olanın canlanmasından, canlı bilik formasına keçməsinə gedir. Fəal eyniyyət zamanı isə insanın öz mənəvi dünyasında yaranmış bir obraz gerçəklikdə təcəssüm etdirilir. Yəni ideya insandan kənara köçürülür, “obyektivləşir” və ikinci yaşayış ünvanını tapır.

Bizcə, yaradıcılığın bir yox, iki fərqli forması var. İkinci formanı *tamamlama effekti* adlandıracağıq. Tamamlama insanın iç dünyasında olmayan, daha doğrusu, çatmayan bir ideyanın kənarda axtarışıdır.

Üzük və onun qaşu ayrılıqda yarımçıq göründükləri halda birləşəndə daha bitkin bir obraz alınır. Əgər dairədən bir segment kəsilibsə, yaranmış yeni hissələr canlı olsa idilər, yüz başqa şey arasında bir-birini tapıb birləşməyə can atardılar. Yarımçılığı aradan qaldırmaq həsrətinə dair bir hekayət yadıma düşdü:

Bir dəfə zəngin bir adam bazarda təzə çıxmış qarpızın qiymətini soruşur və çox baha olduğundan almır. Amma heç bir var dövləti olmayan bir əhli-kef qarpızı alır və elə oradaca kəsib özəyini yeyir, qalanın isə ətrafdakıları qonaq edir. Zəngin adam təəccüblənib onu sorğu suala tutur: axı, bu əyalətdə məndən varlı heç kim yoxdur, sənə nə qədər pulun var ki, belə baha qiymətə qarpız alırsan? Əhli-kef cavab verir ki, onun olub-qopanı bu pul imiş ki, onu da qarpıza verib, sabaha Allah kərimdir, nə tapar onu da yeyər. Zəngin adam onun bu rahatlığına qibtə edir və onu evinə dəvət edir. Yeməkdən sonra ona bir küp qızıl bağışlayır, amma başını bir az yarımçıq saxlayır və işçilərinə tapşır ki, onun sonrakı fəaliyyətinə diqqət yetirsinlər «nəzarətçilər» xəbər gətirirlər ki, həmin adam gecə-gündüz çalışır, daha onda kefdən əsər-əlamət yoxdur. Məqsədi də küpün başını doldurmaqdır.

Burada tamliq rolunu ağzınacan dolu küp oynayır. Küpün yeni sahibi əslində küpün tamlaşmaq, dolmaq ehtirasının daşıyıcısına çevrilir. Yəni biz

bütövlüyə meyilli canlı və ya cansız olmasından asılı olmayaraq, hər şeyə aid universal meyl hesab edirik.

Əgər minarədən, divardan bircə dənə də daş düşübsə, onun yeri həmişə görünür; minarə gecə-gündüz o daşın həsrətini çəkir və nəhayət, daş yerinə qoyulduqdan sonra öz əvvəlki tamlığını və gözəlliyini qaytarmağın sevincini yaşayır. İlk ideyaya qayıdış baş verir. İdeyanın təcəssümü özünə adekvat olur, yəni bütövləşir.

Gerçəkliyin, maddi təcəssümün ideyaya adekvat olmaması, yaradıcılıq prosesinin yarımçıq qalması və ya bütöv halda yaranmışın sonradan kənar təsirlə parçalanması, – bütün bunlar *yarımçıqlıq* sindromu yaradır. Lakin burada iki halı fərqləndirmək lazımdır.

Birinci halda, bütöv heç yaranmayıb, yəni yaradıcılıq prosesi yarımçıq kəsilib; hissə hələ tamın harmoniyasını duya bilməyib. O özünü tam kimi zənn edir, öz yarımçıqlığından xəbərsizdir. Ancaq nə vaxtsa, harada isə öz cinsindən olan tamamlanmış nümunə görsə, ona həsəd aparacağı da şübhəsizdir. Lakin bu dərk olunmamış, qeyri-şüuri bir hiss olacaqdır. Eynən onun kimi yarımçıq vəziyyətdə olan, amma nə vaxtsa tam olmuş, sonradan qırılmış, kəsilmiş, parçalanmış cism (insan) başqa hisslər keçirir. O artıq tamın şərəfətini görmüşdür və qəlbində həmişə bir niskil vardır.

İnsanın kamillik axtarışları, onun yaranış ideyasında potensial halda nəzərdə tutulmuş bütün imkanları realizə etmək cəhdləri də əslində bütövləşmək, yarımçıqlıqdan xilas olmaq təbii meylinin təzahürləridir.

Cəmiyyətin mənəvi həyatı xeyli dərəcədə bu cəmiyyətin üzvü olan insanların fərdi mənəvi keyfiyyətləri ilə bağlıdır. Lakin ictimai həyatın «ənənələr» və «normalar» halına düşmüş konservativ cəhətləri də vardır. Bəzən insanlar sağlam düşüncə ilə ziyanlı olduğunu dərk edə-edə yenə də bu «normalara» əməl edirlər. «Qonşuya baxıb özünü oda yaxmaq», «palaza bürünüb elnən sürünmək» ictimai amilin fərdi mənəvi-intellektual amil üzərindəki dominantlığını ifadə edir. Bu normalardan kənara çıxmaq, qəliblərə sığmamaq, yaradıcılıq nümayiş etdirmək üçün insanın mənəvi kamilliyi ilə yanaşı, yüksək iradi keyfiyyətləri də olmalıdır.

Elmi yaradıcılıq çox vaxt texnikanın inkişafına təsir edir. Texniki tərəqqi ən çox intellektual aspektin intensivləşməsinə və obyektiv mühitin özü tərəfindən də məhz bu istiqamətdə təsirin güclənməsinə gətirir ki, bu da

daxili mənəvi tarazlığı birtərəfli olaraq poza bilər. Ümumiyyətlə, müxtəlif təsir istiqamətləri koordinasiya olunmadıqda, qarşılıqlı surətdə əlaqələndirilmədikdə, habelə sintetik təsir amillərinin diferensial təsiri nəzərə alınmadıqda bir istiqamətdə intensivliyin artması başqa istiqamətlərə mənfi təsir göstərə bilər və şəxsiyyətin inkişafında ahəngdarlıq pozula bilər.

Məhz ahəngdar inkişafın təmin olunması nəminə insanın inkişafına olan müxtəlif təsir istiqamətləri vahid mövqedən öyrənilməli və müxtəlif tipik situasiyalar üçün koordinasiya olunmalıdır. Bu baxımdan, estetik aspektin xüsusi mövqeyini nəzərə almağın böyük əhəmiyyəti vardır.

İnsan mənəvi varlığı yalnız estetik hiss sayəsində vahid, bütöv bir proses olur. Estetik hiss sintetik funksiyaya malikdir. İnsanın fiziki inkişafı, onun əxlaqi-mənəvi keyfiyyətləri, habelə intellektual inkişaf səviyyəsi bir-biri ilə hər halda müəyyən əlaqəyə malik olsalar da, bir-birini yalnız dolayısı ilə şərtləndirir, bütöv bir hadisənin ayrılmaz tərkib hissələri kimi çıxış etmirlər.

Bu tərəflər arasında qırılmaz daxili əlaqəni, bütövlüyü, ümumi ahəngi yalnız estetik hiss yaradır. Bu, ən çox estetikliyin öz təbiətindən irəli gəlir; zira estetik hiss insanın dünyaya, dünyanın ümumi ahənginə qovuşması, insanın öz bütövlüyünü, dünya ilə vəhdətini hiss etməsidir.

Estetikliyin ikili cəhəti – inkişaf aspektlərindən biri olmaqla yanaşı, sintetik funksiya daşması şəxsiyyətin inkişafındakı ahəngdarlığın, hərtərəfliliyin təmin edilməsində mühüm amildir. Təsədüfi deyil ki, bir çox tədqiqatçılar insanın inkişafında ən mühüm amil kimi əməyi qeyd edərkən onu estetik tələbatla eynitərtibli hadisə kimi götürürlər. Geniş mənada estetik hissın sintetik təbiətini *Hegel* də qeyd edir: "Mən əminəm ki, bütün ideyaları əhatə edən ali zəka məqamı estetik şüurdur. Həqiqət və fayda doğma tellərlə ancaq gözəllikdə birləşir. Estetik hissə malik olmadan hər hansı sahədə mənəvi cəhətdən inkişaf etmək mümkün deyil".¹

Estetikliyin universal funksiyası, onun insanın digər inkişaf aspektlərinə göstərdiyi təsirdə daha konkret şəkildə ortaya çıxır. Məsələn, insanın əxlaqi-mənəvi keyfiyyətlərinin təkcə rasional deyil, həm də emosional en kəsiyində tərbiyə olunması üçün ən əsas vasitə məhz estetik hissın

¹ Гегель. Работы разных лет. Т.1, М., 1970, стр. 212.

təsirindən istifadə etməkdir. Müasir dövrü səciyyələndirən cəhətlərdən biri – əxlaqa da çox vaxt intellektual vasitələrlə, başqa sözlə, rəşional en kəsiyində təsir göstərməyə çalışmaqdır. Bu zaman əxlaqın ictimai funksiyası ilə, mövcud cəmiyyətdə hakim əxlaq normalarının mənimsənilməsi ilə yanaşı, əxlaqın fərdi xarakterinin nəzərə alınmasına, onun insanın emosional-psixoloji halı ilə əlaqəsinə, fikirlərin instinkt və emosiyalara çevrilməsi zərurətinə də diqqət verilməlidir.

Estetiklik dar mənada xüsusi professional fəaliyyətlə, ən çox incəsənətlə bağlı olduğu halda, geniş mənada insanın bütün fəaliyyət sahələrində təzahür edir və özünüdərkətmənin başlıca göstəricisi kimi çıxış edir. İntellektual inqilab şəraitində hər iki estetik aspektin roluna ehtiyac artır. Bir tərəfdən, insanın inkişafında daxili tarazlığı təmin etmək, onun rəşional fəaliyyət tərzinin birtərəfliliyə aparmaq meylini kompensasiya etmək üçün dar mənada estetik hiss ayrıca bir aspekt kimi inkişaf etdirilməlidir. Digər tərəfdən, insanın texniki subyektin bir parçasına çevrilməsi təhlükəsinin qarşısını almaq üçün, onun dünya ilə bütöv, müstəqil bir tərəf kimi qarşılıqlı təsirini, təması təmin etmək üçün geniş miqyasda estetik hissdən istifadə olunmalıdır.

İnsanın estetik hissənin formalaşması, onun mənəviyyatının ahəngdarlığının təmin olunması prosesində əsas yollardan biri incəsənət vasitəsilə təsirdir. Texniki tərəqqi dövründə şəxsiyyətin rolunu öyrənmək üçün isə ilk növbədə incəsənət və texnika arasındakı əlaqəni ümumi şəkildə nəzərdən keçirmək lazım gəlir.

İncəsənət və texnika arasındakı əlaqə qədim tarixə malik olmaqla bərabər, çox dərin köklərə də malikdir. Biz heç də təkə buna istinad etmək istəmirik ki, qədim yunan dilində incəsənət və texnika sözlərinin kökü (*texne*) də eyni olmuşdur və bu, yəqin ki, müəyyən ümumi cəhətlərlə bağlıdır. Əsas məsələ burasındadır ki, incəsənət heç də təkə ideya-mənəvi hadisə olmayıb, heç də təkə insanın mənəvi fəaliyyətinin ifadəsi, nəticəsi olmayıb, həm də sintetik hadisədir, yəni həm də müəyyən fiziki və sosial fəaliyyət tələb edir. Belə ki, maddi təcəssüm mərhələsi olmadan sənətkar ideyası xalqa çatdırıla bilməz. Sənətkar təxəyyülünün məhsulu olan əsər, onun ideya modeli kütləyə çatdırılmaq üçün mütləq maddiləşdirilməlidir. Bəzi incəsənət növləri və nümunələri üçün bu proses bilavasitə, yəni yalnız

insanın öz fiziki imkanları vasitəsilə həyata keçirilir, bəzi növlər simvolik ötürücü vasitələrinə istinad edir, bəzi növlər isə xüsusi maddi fəaliyyətlə – sənət alətlərinin köməyi ilə həyata keçir. (Sonuncu variantda sənət alətlərinin yaxşı hazırlanması və onlardan istifadə edilməsi, məhz bu məqsədə xidmət edən yeni texnika sahələrinin yaradılması, habelə müvafiq istehsal sahələrinin genişləndirilməsi bilavasitə incəsənət əsərinin keyfiyyətinə təsir edir. Sənətdə istifadə olunan texnika isə ümumiyyətlə texniki inkişaf səviyyəsi ilə şərtlənir).

Texnikanın son nailiyyətlərindən istifadə edilməsi sayəsində müəllif ideyasının çatdırılmasının maddi vasitələri təkmilləşdirilir ki, bu da əsərin bədii təsir gücündə öz əksini tapmış olur. Məsələn, təsviri sənətdə, heykəltəraşlıqda, arxitektura və s. əsərin daha yaxşı çatdırılmasına xidmət edən materialların və texniki vasitələrin hazırlanması və istifadə olunmasında müasir elm və texnikanın rolu böyükdür. Teatr sənətində səhnənin effektiv və operativ surətdə qurulmasında, dinamikasında, tərtibatında, qrimlərin keyfiyyətində və s. müasir elm və texnikanın bu və ya digər nailiyyətindən istifadə olunur. Kino çəkilişində filmin texniki tərtibatı xüsusi professional texniki keyfiyyətlərlə yanaşı, çəkilişdə istifadə olunan müvafiq texniki aparaturanın mükəmməlliyi baxımından bütövlükdə texniki inkişaf səviyyəsi ilə də şərtlənir. Bu isə öz növbəsində müəllif fikrinin çatdırılmasında və deməli, tamaşaçıya olan istiqamətlənmiş təsir, estetik və etik tərbiyənin effektivliyində öz əksini tapmış olur. Müasir kino sənətində tamaşaçıya olan emosional-estetik təsir əsərin ideyası, ssenarinin məzmunu ilə yanaşı, bir tərəfdən, rejissor və aktyor işindən və deməli, xüsusi – professional texnikadan, digər tərəfdən də, çəkilişdə istifadə olunan texniki vasitələrin səviyyəsindən asılıdır. Habelə filmə nə qədər adamın tamaşa etməsi və deməli, nə qədər adamın hərtərəfli inkişaf üçün impuls alması da xeyli dərəcədə maddi-texniki amillərdən asılıdır.

Bir sözlə, yeni texnikanın tətbiq olunması, elmi-texniki inqilabın son nailiyyətlərinin istifadə edilməsi ayrı-ayrı incəsənət növlərinin geniş xalq kütlələrinə çatdırılması işinin mühüm tərkib ünsürüdür.

İncəsənətin kütləviləşməsi sahəsində elm və texnikadan istifadə edilməsi, məhz bu məqsədə xidmət edən yeni texniki sahələrin yaradılması,

müvafiq istehsal sahələrinin genişləndirilməsi və son dövrlərdə bu istiqamətdə bir sıra nailiyyətlər (rəngli filmlər, sterofilmlər, rəngli televiziya, və s.-in kütləviləşdirilməsi) əldə olunmasına imkan vermişdir.

Bu mövzuya həsr olunmuş əsərlərdə, bir qayda olaraq, bədii fəaliyyətin, incəsənətin elmi fəaliyyətə, elmi işin effektivliyinə təsiri məsələsinə geniş yer verilir. Elm adamının, elmi-texniki işçinin ahəngdar inkişafı məsələsinə isə çox az toxunulur. Digər tərəfdən də, elmi işin özündən alınan emosional-estetik təsir hadisəsini və rəasional fəaliyyətin incəsənətlə, sənət əsərinin bədii təsiri ilə tamamlanmasını müqayisə etmək də maraqlı və çox az öyrənilmiş sahədir.

Elmi və elmi-texniki yaradıcılıq prosesində, axtarışlarda, kəşfə aparan yolun labirintlərində alimin keçirdiyi hisslər, emosionallıq, ahəng elmi işin nəticələrində, hazır düsturlarda öz əksini tapa bilmir. Düzdür, elmi nəticələrin şərhində, riyazi ifadəsində müəyyən simmetriya, lakoniklik, ahəng vardır. Lakin elmi yaradıcılıqda bundan fərqli olaraq dinamik gözəllik, bilavasitə fəaliyyətdən, əməkdən alınan estetik həzz, yaradıcılıq sevinci vardır ki, bunları təkrar etmək (burada tam təkrar mümkün deyil, hər bir yaradıcılıq yolu, özünəməxsus, unikal, təkrarlanmaz xüsusiyyətlərə malikdir) üçün həmin yolu ikinci dəfə, tam müstəqil surətdə keçmək, yeni axtarışlar aparmaq lazımdır. Artıq tapılmış olanları öyrənmək isə yalnız məntiqi ardıcılığın izlənməsidir, bir növ emosional, subyektiv, individual momentlərdən təmizlənmiş xalis rəasional, ümumi yolun keçilməsidir. Rəasional yol, demək olar ki, heç bir fərdi cəhətlə səciyyələnməyən, hamı tərəfindən eynilə təkrar olunan yoldur. Bu cür yol əsasən elmi kəşflər artıq təsdiq olunduqdan, yaşamaq hüququ qazandıqdan sonra dərsləklərdə şərh olunur. Ona görə də dərsləkdən öyrənmək, xüsusən yalnız yekunların şərhindən ibarət olan informatik materialı öyrənmək, əgər bu öyrənmə prosesi fərdi fantaziya ilə, assosiativ təfəkkürlə müşayiət olunmursa, yalnız yadda saxlamaqla məhdudlaşarsa, emosional təsirdən məhrum olan, quru, yorucu, yeknəsəq işdir. Bu zaman insanın bilik dünyasına nə isə təzə ünsürlər əlavə olunsada, onun mənəvi aləmi, intellektual və emosional dünyası bütövlükdə işə düşmür, passiv qalır. Yaradıcılıq prosesində isə, bütönlük mənəvi aləm fəaliyyətdə olur, insan öz bütövlüyünü hiss edir, özünü bir tam kimi reallaşdırır ki, bu da geniş mənada estetik hissin təzahürünə

ekvivalentdir və şəxsiyyətin ahəngdar inkişafı üçün, onun mənəvi-əxlaq, intellektual, habelə fiziki keyfiyyətlərinin vəhdət halında fəaliyyətdə olması üçün imkan yaradır. Lakin elmi yaradıcılıq zamanı təzahür edən estetiklik elm adamının fərdi, intim dünyasına qarşı biganədir, intim hisslərin təzahürünə, özünü reallaşdırmasına imkan yaratmır. Halbuki, hər bir elmi işçi, alim ümumiyyətlə insan olmaqdan başqa, həm də fərddir və dar mənada estetik ehtiyacı vardır. Buna görə də, incəsənətlə, ən çox lirik sənət əsərləri ilə kontakt elm adamları üçün zəruridir.

Digər tərəfdən də, elm adamlarının çox az qismi yaradıcı əməklə məşğul olur; əksəriyyət hesablama tipli, empirik-yardımcı xarakterli işlə məşğul olur ki, bunun da həm geniş, həm də dar mənada estetik hisslə əlaqəsi zəifdir. Buna görə də, müasir dövrdə dar ixtisas sahələrində ixtisaslaşmış elmi və elmi-texniki işçilərin profesional fəaliyyətdən ayrıldıqdan sonra istiqamətlənmiş estetik təsirə, sənət əsərləri ilə, təbii gözəlliklə kontakta böyük ehtiyacları vardır. Ümumiyyətlə, elmi-texniki inqilabın təsiri nəticəsində istənilən fəaliyyət sahəsində ixtisaslaşma differensiasiyaya uğradıqca asudə həyatın emosional aspektini zənginləşdirmək zərurəti də artır. Deməli, hərtərəfli və ahəngdar inkişaf üçün asudə vaxtın rolu da artmış olur.

Bilavasitə incəsənət sahəsində çalışan, bədii yaradıcılıqla məşğul olan adamların hərtərəfli inkişafı və burada estetik aspektin tutduğu yerin öyrənilməsi də spesifik problemdir. İlk baxışda elə görünə bilər ki, sənət adamları iş müddətində onsuz da bədii yaradıcılıqla məşğul olduqlarından sonrakı vaxtda onların daha çox dərəcədə intellektual fəaliyyətə, mənəvi aləmlərinin rəasional aspektdə zənginləşdirilməsinə ehtiyacları vardır. Lakin sənət adamlarının heç də hamısı bədii yaradıcılıqla məşğul olmur; yaradıcı sənətkarların incəsənət sahəsində çalışan adamlar arasında nisbi payı çox azdır. Əksəriyyət yardımcı xarakterli işlə məşğul olur ki, burada fəaliyyət sahəsindən asılı olmadan yenə də rəasional komponent emosional komponentə nəzərən üstünlük təşkil edir. Buna görə də, onların məhz asudə vaxtlarında gerçəkliklə emosional-estetik kontaktda olmalarına böyük ehtiyac vardır. İş vaxtında bu çür adamlar sənət əsərləri ilə bütövlükdə tanış ola bilmir, onun bu və ya digər lokal hissəsi ilə təmasda olurlar. Estetik həzz

isə yalnız əsər bütövlükdə mənimsənilərkən alına bilər. Bədii əsərin ideya təsiri iştirakçı yox, tamaşaçıya ünvanlanmışdır.

Digər tərəfdən də, bilavasitə yaradıcı fəaliyyətlə məşğul olan sənətkarların da fəal istirahəti rəşional fəaliyyətlə, elmi və ya elmi-texniki fəaliyyətlə deyil, məhz təbiətlə, bədii ədəbiyyatla, musiqi və digər sənət əsərləri ilə tanışlıq tələb edir.

Belə düşünmək düz olmazdı ki, guya əgər elm adamları öz mənəvi bütövlüyünü musiqi hesabına, bədii ədəbiyyat, poeziya hesabına təmin edərlərsə, əksinə, sənət adamları da elmi informasiya sayəsində daxili bütövlük əldə edə bilərlər. Xeyr, elmi informasiya həmişə məhdud, lokal xarakter daşıyır (bütövlük məziyyəti ayrı-ayrı elmi biliklərə deyil, yalnız ümumelmi nəzəriyyələrə və fəlsəfi ümumiləşdirmələrə xasdır) və daxili aləmin bütövlüyünü təmin etmək üçün heç nə verə bilməz. Yuxarıda artıq qeyd etdiyimiz kimi, yalnız estetik hiss ahəngdarlığın, daxili vəhdətin təmin olunmasına yönəlmişdir. Gözəlliklə təmas, incəsənət isə bu baxımdan ən qiymətli vasitədir, çünki onlar estetik hiss yaratmaqla daxili ahəngdarlığın formalaşmasına xidmət edərlər. Nils Borun fikrincə, incəsənətin insanı zənginləşdirmək siqləti sistemətik təhlil üçün əlçatmaz olan ahənk və harmoniyaları çatdırma bilməsi ilə bağlıdır. Asudə vaxtda məhz təbii gözəlliyə, incəsənətə, ahəngdar sistemlərə müraciət ixtisasdan asılı olmadan daxili vəhdətin təmin olunması üçün zəruri şərtədir.

Şəxsiyyətin ahəngdar inkişafında estetik aspekt nəinki elmin və texnikanın inkişaf səviyyəsindən asılı olmadan öz əhəmiyyətini saxlayır, əksinə, elmi-texniki səviyyə yüksəldikcə estetikliyə olan ehtiyac da artır və onun təmin olunması yeni şəraitdə yeni metod və axtarışlar tələb edir.

Lakin sosial-iqtisadi inkişafın əsas hərəkətverici qüvvəsi elmdir. Bu həqiqəti dərk etməyənlər tərəqqidən geri qalmağa məhkumdurlar. Xudu Məmmədovun haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, elm və incəsənət qoşa qanaddır. Bu qanadlardan birindən məhrum olanda uçmaq mümkün deyil.

Elm və sənət arasında kəskin uyğunsuzluq yarandığı bir vaxtda, gəncliyin ideya-siyasi, mənəvi və intellektual tərbiyəsi sahəsində nə kimi sistemli tədbirlər görülür? Bəlkə bizə heç elmi-fəlsəfi fikir lazım deyil? Kim isə düşünə bilər ki, bizə tək sənət də bəsdir. Hətta, bunu tarixi keçmişimiz və milli ənənələrimiz ilə əsaslandırmağa çalışar. Və bu zaman, əksinə, bu

günümüzün tariximizə necə təsir etdiyini və onu necə təhrif etdiyini nəzərə almamış olar.

Məsələ burasındadır ki, hər xalq öz tarixinə də bugünkü inkişaf səviyyəsindən, üstün tutduğu meyardan çıxış edərək qiymət verir. Biz isə bu gün şair xalq olduğumuzdan (hələ bu, şükranədir, bəziləri fəxrlə yazırlar ki, biz rəqs edən xalqıq) öz keçmişimizdən də seçib məhz bu cəhəti önə çəkirik.

Mədəniyyət tariximiz doğrudanmı yalnız şeir və musiqidən ibarətdir, yoxsa biz keçmişimizə elə bucaq altında və elə prizmadan baxırıq ki, yalnız şairləri görə bilirik? Görəsən, neçə Nəsirəddin Tusi bu prizmadan keçmək şərəfinə layiq bilinməyib? Görəsən, gənclərimiz bəzən, hətta, yüzüncü dərəcəli bir şairi də tanıdığı halda Bəhmənyar, Sührəvərdi və Şəbüstəri kimi nəhəngləri niyə tanımırırlar? Əsərlərini öyrənmək və hikmətlərindən bəhrələnmək səviyyəsində olmasalar da, elmi-fəlsəfi fikrin inkişafındakı böyük xidmətləri ilə niyə fəxr etmirlər?

Əgər ədəbiyyat və incəsənət, elm və fəlsəfə ilə qarşılıqlı təsir və tamamlanma şəraitində inkişaf etməsə, çox da uzağa gedə bilməz. Əgər elmi-fəlsəfi fikir o dərəcədə nüfuzdan düşübsə ki, mətbuat, televiziya, nəşriyyatlar qapısını onun üzünə bağlamağı üstün tutur, onda heç olmazsa, belə nüfuz sahibi olan sənət adamları birləşib bu ahəng pozğunluğuna qarşı çıxmalı, elmin taleyinə acımasalar da, sənətin aqibətini nəzərə alıb, uzaqgörənlik göstərməlidirlər. Zira, elmi-fəlsəfi fikir kasadlığı vaxtında aradan qaldırılmasa, gec-tez bədii yaradıcılıq sahəsinə də öz təsirini göstərəcəkdir.

Ədəbiyyatda Şərq-Qərb bölgüsü

Təbii gözəlliyin təcəssümü olan insan özünüdərk məqamında həm də təbiətin və dünyanın gözəlliyini dərk etmiş olur. Təbiət kitabının ahəngi, təbiətdən gələn gözəlliyin ruhu əsl insan üçün doğma olmalıdır. İnsanla təbiət arasında adekvatlıq xüsusilə Şərq təfəkkürü üçün səciyyəvidir. Təbii gözəlliyə vurğunluq təbiətin də məhz təbiilik məqamını, bərkirliyini, insan əli dəyməmiş, sonradan dəyişdirilməmiş doğul halını önəmli edir.

«Qərb» ən çox sivilizasiya ilə bağlı olduğundan, bədii ədəbiyyatda, xüsusən romantik poeziyada texnikanın insan həyatına müdaxiləsinə qarşı etirazlar, insan ruhu ilə təbiətin ahəngi arasında müvazinətin pozula biləcəyindən ehtiyatlanmalar əslində bir növ Şərqə qayıdış, Şərq ruhunun bərpası uğrunda mübarizə kimi də dəyərləndirilə bilər.

Ruhun özünü ifadə cəhdi! Hiss və ağıl!

Nədir «Şərq ruhu» və onu Qərb ruhu ilə müqayisədə səciyyələndirən cəhətlər nədən ibarətdir? Reyhani deyir: Ruh ideali nə təkcə Şərqə aiddir, nə də Qərbə... Ruhun özünü ifadə cəhdi, ruhun həqiqət axtarışı hər yerdə eynidir.

Uitmen deyirdi: İncəsənət vahiddir, o, yalnız Şərqə, yaxud yalnız Qərbə aid ola bilməz.

«Şərq ruhu» və ya «Qərb ruhu» dedikdə biz nəyi nəzərdə tuturuq?

Hamıda potensial imkan şəklində həm primitiv, həm də ali, həm mənfi, həm də müsbət hisslər var. Lakin tərbiyə, mühit, hakim ruh bunlardan hansını isə canlandırır, gerçəkliyə çevirir, digərləri isə passiv imkan şəklində qalır.

Orta əsrlərdə məhz nəfsin əql vasitəsilə məhdudlaşdırılması, idarə olunması, insanın düşüncəli bir varlıq olaraq öz bədəni və instinktləri üzərində qələbəsi uğrunda mübarizə getmiş və bu proses fərdi miqyasdan çıxaraq bir ruhani hərəkət səviyyəsinə qalxmışdır.

Sufizm də bu hərəkətin nəzəri əsası kimi formalaşmışdır. Lakin bu təlimi sadəcə nəzəriyyədən fərqləndirən əsas cəhətlərdən biri də budur ki, burada ideya həyat tərzilə çulğalaşır, vəhdətdə olur. Bu sosial fenomen əvvəlcə fərdi-mənəvi bir fenomen kimi formalaşır. Şövqlü fəlsəfi təlim, dərin dini hiss və onlara tabe etdirilmiş solğun cismani həyat vahid fenomendə – şərqliliyin mahiyyətində qovuşur. Hegel təsadüfən demirdi ki, Asiyada ruh şölələndi və bununla da dünya tarixi başlandı...

Avropa şübhəsiz, tarixin sonu, Asiya – başlanğıcıdır. Şərqlə Qərbin müqayisəli tədqiqində üzə çıxan bir çox ziddiyyətli cəhətlər məhz Şərqin zaman axınında ikiləşməsini nəzərdən qaçıрмаğın, çağdaş Şərqlə qoca Şərqi eyniləşdirməyin nəticəsidir. Halbuki, Şərqin əzəməti, böyüklüyü, ruhani mahiyyəti məhz qoca Şərqin timsalında təzahür edir. O, hətta, Qərbi də düşər olduğu böhrandan xilas etmək əzmindədir.

Ər-Reyhaninin poetik dili ilə «mən öz ruhumla sənin qəlbini sivilizasiya xəstəliklərindən sağaldacağam», – deyən ruhani Şərq həqiqi dini hissdən ayrı düşən, mövhumata uyan, əcnəbilərdən, onların texnoloji nailiyyətlərindən çəkinən, mürtəce məzmun kəsb edən cılızlaşmış Şərqdən çox fərqlidir. Əslində ikinci birincinin adına sığınır. Amma bu Şərq daha o Şərqdən deyil.

Ruhun Təbiətdən hələ ayrılmadığı dövrdə ancaq Şərq var idi. Təbiət, geniş mənada başa düşüldükdə – bütövlükdə kosmos, ümumi bir ahəngin, vahid bir ruhun maddi təcəssümü olmaqla, özündə hələ yad başlanğıcdan, yad ideyalardan törəmiş ünsürləri daşıyırdı. Kosmos bir loqos kimi, ümumi bir ahəngdar sistem kimi o zaman parçalandı ki, ayrı-ayrı insanların loqosları ona alternativ təşkil etməyə başladı və hərə öz məntiqi ilə qurub-yaratdıqca sinxronluq tədricən itdi.

Qədim dövrdə – insanların əqli fəaliyyətinin yekunları təmərküzləşərək böyük sistemlər halında birləşmədiyi və fərqli sivilizasiyaların hələ formalaşmadığı dövrdə Şərq–Qərb bölgüsü də təbii ki, yox idi. Hegel o dövr üçün belə yazır: “Ruh hələ o dərəcədə mücərrədləşməmiş, təbii başlanğıcından ayrılmamışdı”.

Antik mədəniyyət özü də bu sinkretik ruhun məhsulu idi. Lakin əsrlər keçdi və Yer kürəsinin müxtəlif səmtlərində yaşayan insanların ictimai inkişafı fərqli sivilizasiyaların yaranmasına gətirdi. İnsanlar ilkin təbiətə deyil, özlərinin yaratdıqları ikinci təbiətə uyğunlaşmaq məcburiyyətində qaldılar. İkinci təbiət isə ən azı iki dənə idi. İnsan intellektinin təbiətə getdikcə daha fəal təsir göstərməsi və onun bazasında fərqli təbiət və fərqli ictimai mühit yaratması, kiçik ictimai sistemlərin əvvəlcə dövlətlər miqyasında, sonra isə daha böyük miqyasda birləşərək bütöv cəmiyyət, bütöv bəşəriyyət yaratmaq cəhdləri – bütün bunlar dünyanı sanki iki yerə böldü: şərti olaraq Şərq və Qərb sivilizasiyaları adlanan iki dünya!

Dünya bu gün bir sıra global problemlərlə üzləşmişdir. Qərb bu problemləri təkbaşına həll etmək iqtidarında deyil. Onun Şərq ruhuna ehtiyacı vardır. Lakin bu ruh çağdaş Şərqi görünən qatlarında görünməz olmuşdur. Bu gün özünün dərin genetik qatlarında uyuyan böyük ruhani gücün qayıdışına nail olmaq çağdaş Şərqi imkan xaricindədir. Bunun üçün o,

Qərbin köməkliyinə ehtiyac hiss edir. Qərb özünün gələcəyi naminə, bütün bəşəriyyətin gələcəyi naminə söylərini onsuz da cırlamış çağdaş Şərqi daha da sıxışdırmağa yox, onun özünə, öz ruhani başlanğıcına qayıtmasına yönəltməlidir.

Müasir Qərb sivilizasiyası nəyə nail olmuşdursa, hamısına ilk növbədə elmin tətbiqi, yeni texnikaya və texnologiyalara əsaslanan iqtisadi sistem sayəsində nail olmuşdur. Daha doğrusu, bu Qərb sivilizasiyasının təməlidir. Bu baxımdan, Qərbin texnologiyaya, elmə, hətta bütövlükdə rasionallığa yiyə durmaq təşəbbüsü anlaşılandır. Rasionalizmin R.Dekartdan başlaması haqqında iddialar da buradan irəli gəlir.

Bəs əslində necədir?

Rasionallıq həm Qərbin, həm də Şərqlin birgə sərvətidir. Əslində, məhz rasionallıq prinsipini, məhz xalis zəka anlayışını Qərb Şərqdən götürmüşdür. Bu başqa məsələ ki, Şərqdə həqiqətin yeganə vasitəsi kimi qəbul edilən əql (zəka) təcrübə ilə, maddi proseslərlə deyil, ilahi başlanğıcla əlaqələndirilmişdir. Allahın insanlara bəxş etdiyi bu ən böyük nemət, təbiəti öyrənməkdən daha çox, ilahi varlığın özünü dərk etməyə yönəldilmişdir. Belə bir məqsədə ki, bu yolda əql özü də acizdir. (Əslində, bu yol qadağan olunmuş yoldur. Çünki Allah insana ruhla bağlı çox az bilgi vermişdir. İslam dini həm də insana gücü çatmayan işlə məşğul olmağı tövsiyə etmir.)

Qərbdə isə rasionalizmin daha praktik bir tətbiqi ön plana keçmiş, əql təcrübə ilə birləşmişdir. İnsan transendent dünyanın dərkinə uyaraq qalmamış, nəzərlər həm də cismani dünyaya yönəldilmişdir.

Bunun üçün ilk növbədə dindən (xristianlıqdan) imtina etmək lazım idi!

Qərb sivilizasiyasının təməlində elmin dindən ayrılması, rasionalizmin ilahiyyat ilə deyil, empirizmlə birləşməsi dayanır. Bu baxımdan, orta əsr xristian sxolastikası da Qərb yox, Şərq hadisəsi idi. Dini fərqlərinə baxmayaraq, Foma Akvinski ilə İbn Rüşdün bu qədər yaxınlığı bir daha onların hər ikisinin eyni sivilizasiyaya məxsus olmasına dəlalət edir.

Avropalılar coğrafi baxımdan Qərb fenomeninə yiyə durduqları və onu qeyd-şərtsiz özününkü saydıqları üçün, onu əsasən çəhrayı rəngdə təsvir edir, daha çox dərəcədə elmlə, ümumbəşəri tərəqqi ilə, universal sivilizasiya ilə bağlamağa çalışır və onun özünəməxsus, spesifik cəhətlərini ayırd

etməyə çalışmırlar. Qərblilərin nəzərindəki Qərb fenomeni iki qüsurlu tezis üzərində formalaşmışdır:

Birincisi, bir tərəfdən coğrafi prinsiplərə əsaslanan bölgü ilə spekulasiya edilir, digər tərəfdən ABŞ, Kanada və İsrail də aşkar və qeyri-aşkar şəkildə Qərb fenomeninə daxil edilir; bu halda ilkin coğrafi yanaşmanın əhəmiyyətinin itdiyi nə üçünsə unudulur. Çünki, həmin Amerika qitəsində ABŞ-la yanaşı, məsələn, Meksika da var ki, Qərbin onu həzm etməyə iştahı yoxdur. Deməli, əsas məsələ coğrafiyada deyil... Və bunu qərblilər bilməmiş olmaqlar.

İkincisi, coğrafi prinsipə istinad etməklə, Qərb antik mədəniyyəti qeyd-şərtsiz özünüküləşdirir və özünü qədimlərə aparıb çıxarır, «əsil-nəcabət qazanır» və bu zaman qədim yunanlarla özləri arasında körpünün başqa bir millət, başqa bir dini icma, başqa bir mədəniyyət tərəfindən atıldığını nə üçünsə «yaddan çıxarır».

Müasir Qərb sivilizasiyasını antik mədəniyyətlə və xristianlıqla bağlamaq kimi açıq-aşkar, qeyri-elmi yanaşmalara baxmayaraq, Qərbdə bu sivilizasiyanın məğzini anlayanlar və bu mahiyyətdən gələn məhdudiyyətləri görənlər də vardır. Bu gün Qərbdə modernizm və postmodernizm meyilləri, əslində ənənəvi rəşaralizmə qarşı çıxışlardan başqa bir şey deyil. Əbu Turxanın dediyi kimi, “Qərb intellekt və texnika qanadlarında çox uzaqlara uçmuş və həyatın təməl prinsiplərindən, mənəvi bazisdən ayrı düşmüşdür”.

Bu gün Qərb yeni inkişaf yolları axtarır. Ancaq ağıldan, rəşaral düşüncədən, texnologiyadan ibarət bir həyat darıxdırıcıdır. Çünki fikrin açdığı gözəlliklərdən sonra, daha yüksək bir səviyyəyə keçid olmalıdır. Çünki insan tək bir düşüncənin gücü ilə edə bilmədiklərini məhəbbətin gücü ilə edə bilər. Əmin ər-Reyhani deyir: “İnsan fikrin gücü ilə təbiət qüvvələrinə qalib gələ bilər və fikrin gücündən də üstün bir güc – sevginin gücünü tapa bilər”. Bəs nədir sevginin gücü? Şübhəsiz ki, söhbət Məcnun sevgisindən getmir. Geniş mənada başa düşülən sevgi insanın öz daxili mənəvi-estetik potensialının realizasiyasıdır.

Avropada texnogen sivilizasiyaya bir növ alternativ kimi yaranmış romantizm məhz sevginin gücünə istinad edirdi. İntellekt səviyyəsində əlçatmaz olan bir çox ideallar ilham və vəcd səviyyəsində reallaşır. Roma-

ntizminin əslində bir Qərb hadisəsi olmayıb, Şərq ruhunun Qərb məkanına transferi kimi ortaya çıxması faktı isə hələ indi-indi tədqiqat predmetinə çevrilir. Və Şərq ruhuna olan ehtiyac özünü getdikcə daha çox büruzə verir.

Beləliklə, nə ənənəvi Şərq, nə də ənənəvi Qərb düşüncəsi ayrı-ayrılıqda optimal inkişaf modelinin yaradılması üçün yetərli deyil; bunun üçün hər iki tərəfin üstün cəhətləri birləşdirilməlidir.

XIX əsrdə bu iki mədəniyyət, iki düşüncə tərzində körpü atmaq cəhdləri geniş vüsət almışdır. Lakin bu işi görmək üçün hər iki mədəniyyətə dərinlən bələd olmaq lazım idi. XVIII-XIX əsrlərdə Avropada orta əsrlər İslam mədəniyyətinin öyrənilməsi daha ancaq latın mənbələri əsasında deyil, bilavasitə ərəb mənbələrinə istinadla və o vaxtın islam ölkələrində klassik Şərqlin qalıqlarının əyani surətdə araşdırılması yolu ilə həyata keçirilməyə başladı. Qərb sivilizasiyası nümayəndələrinin Şərqi öyrənmək cəhdləri, onların Şərq ölkələrinə səfərlər etməsi, müvafiq dillərin və adət-ənənələrin öyrənilməsi orientalizm deyilən xüsusi bir tədqiqat sahəsinin, şərqşünaslıq institutlarının formalaşmasına gətirib çıxardı.

XIX əsrdə həm də tərs proses getməyə başladı. Yəni Şərq ölkələrindən Avropaya və Amerikaya səfər edən insanlar Qərb dünyasının özəlliklərini mənimsəməyə cəhd göstərməyə başladılar. Onların ingilis, fransız və s. dilləri öyrənməsi Qərb ölkələrində yaranmış nisbi müstəqil sivilizasiyanı və mədəniyyəti mənimsəməyə imkan yaratdı. Lakin Şərq ölkələrindən Qərbə səyahətlər pərakəndə xarakter daşıyırdı və xüsusi məqsədyönlü surətdə təşkil olunmamışdı. Qərbşünaslıq institutları yox idi və maləsəf indi də yoxdur.

Belə bir şəraitdə Şərq ruhlu insanların: Cübran, Reyhani, Nüaymə kimi yaradıcı simaların – ABŞ-a, Avropaya köçərək Qərb həyatı ilə tanış olmaları və bu iki sivilizasiyanın qovşağında yazıb-yaratmaları çox əlamətdar hadisə idi. Bu şəxslər bir tərəfdən Qərb dünyasındakı mədəniyyətin Şərq yönli aspektlərini öyrənir və özləri ilə onlar arasında bir doğmalığ tapırdılar. Digər tərəfdən də, Qərbdə öyrəndiklərindən bəhrələnərək öz vətənlərində, özlərinin mədəni-mənəvi həyatında olan kəmkəsirləri düzəltmək, yaranmış sintez imkanından bəhrələnmək istəyirdilər.

Son əsrdə dəfələrlə Qərbin mədəni-mənəvi süqutundan bəhs edilməsi heç də təsadüfi olmayıb, Qərb həyat tərzinin ümumbəşəri fəlsəfi düşüncə ənənəsindən fərqli istiqamətdə davam etməsinə, fəlsəfənin getdikcə daha

çox dərəcədə pragmatik və utilitar düşüncə metodologiyası ilə əvəzlənməsinə, onun yerinə təbiət elmlərindən törəmə olan pozitiv intellektual-məntiqi sistemlərin, psevdofəlsəfi təlimlərin gəlməsinə və bundan doğan mənəvi boşluğa reaksiyadır.

Qərb intellekt qanadlarında çox uzaqlara uçmuş, həyatın təməl prinsiplərindən, fəlsəfi bazisdən ayrı düşmüşdür. Həm də artıq elə uzaqlara getmişdir ki, geri qayıtmaq bir o qədər də asan məsələ deyil. «Qayıdış zamanı geridə olan qabağa düşür» hikmətini yada salsaq, sıra Şərqiindir. Təməl prinsipləri harada, hansı yol ayrıcında itirmişdiksə, yenidən həmin nöqtədən başlayaraq axtarsaq və bu zaman yeni dövrün intellektual imkanlarından istifadə edə bilsək, ola bilsin ki, fəlsəfi fikrə ikinci nəfəs gətirə bilərik.

Qərb düşüncə tərzinə görə, bütöv – hissələrin cəmidir. Əvvəlcə hissələr dərk edilməli, sonra onlardan bütöv konstruksiya alınmalıdır. Bunun üçün isə empirik və rəşional idrakın vəhdəti tələb olunur.

Lakin Şərq dünyanın bədii-estetik mənzərəsindən çıxış edir. Hissədən yox, bütövdən başlayır. Sonlu olanlar sonsuzluğun, əbədiyyətin bir anı, məqamı kimi götürülür.

Rəşional idrak Şərq üçün də səciyyəvidir. Lakin Şərqdə əqli fəaliyyət birbaşa bütövün dərkinə yönəldilir. Düşüncənin obyektı nə az, nə çox, bütövlükdə kainat, əbədiyyət və nəhayət, Allahın özüdür. Aralıq məqsədlər yoxdur, qarşıda birbaşa ali məqsəddir. Əmin ər-Reyhani yazır: "...Şərqlilərin psixologiyası mahiyyət etibarilə deduktivdir. Bunun, onlara dəqiq bir qavrayış verməsi bir həqiqətdir, lakin eyni zamanda onların koordinasiya imkanlarını da əllərindən alır. ...Onlar dünyada yaşamırlar. Onlar kainatda yaşayırlar. Dağın arxasında nə olduğunu görə bilirlər, lakin gözlərinin önündə nə olduğunu görmürlər".

Qərbdə azadlıq nəinki başqa insanların, sosial qurumların, siyasi hakimiyyətin məhdudiyyət sferasından, həm də Allahın hər yerdə və hər şeydə iştirakından irəli gələn daxili nəzarət sferasından kənara çıxmaqla əldə edilmiş olur. Ona görə də «Allah ölmüşdür» ideyasının müəllifləri (Nitsşe, Haydegger və s.) Qərbdə az qala azadlıq ideallarının böyük daşıyıcıları, carçıları kimi dəyərləndirilir. İnsanın dünyanın mərkəzinə çəkilməsi –

Şərq poeziyası üçün ənənəvi olan bu mövzu Qərbdə ancaq romantizm dalğalarında gündəmə gəlmişdi.

Qərb şairləri İblisə söykənərək Allahı gündəlikdən çıxarmağa çalışırdılar. Lakin Şərqi dərindən bilsəydilər, insanı Allahdan üz döndərməklə deyil, Allaha gedən yolda böyüdərtilər.

Digər tərəfdən, XIX əsrdən başlayaraq Şərq düşüncə tərzinə böyük maraq yaranmış və bu iki sivilizasiyanın gələcək sintezindən xəbər verən yeni fəlsəfi və ədəbi-bədii axtarışların əsası qoyulmuşdur.

Bu vəhdət ideyasının əsas carçıları O.Şpenqler, C.Q.Bayron, U.Bleyk, M.İqbal kimi, R.U.Emerson, U.Uitmen, L.N.Tolstoy, Cübran Xəlil Cübran, Əmin ər-Reyhani, Mixail Nüaymə, Həsən bəy Zərdabi, M.Qandi, Rabindranat Taqor, Cəvahirıl Nehru kimi şəxsiyyətlərdir. Əslində bu ideyanın beşiyi başında Qərbdə Herder, Kant, Göte, Şərqdə A.Bakıxanov, M.F.Axundov, Cəmaləddin Əfqani kimi zamanını qabaqlayan böyük düha sahibləri dayanır. XX əsrin əvvəllərində Şərq və Qərb dəyərlərinin birləşdirilməsi, milli və dini dəyərləri saxlamaqla modernləşmək mövqeyi Azərbaycan ziyalıları üçün çox səciyyəvi olmuşdur. Bu şüarla çıxış edən böyük siyasi xadimlərlə yanaşı, Azərbaycanda Sabir, M.Hadi, Cavid və Cəbbarlı kimi böyük mütəfəkkir-yazıçılar da bu mövzunu həmişə öz yaradıcılığının diqqət mərkəzində saxlamışlar. Lakin Şərq-Qərb tematikasının sistemli şəklidə, elmi-nəzəri səpkidə araşdırılması və bu sahədə böyük xidmətləri olan görkəmli mütəfəkkir şairlərin yaradıcılığının məhz bu kontekstdə tədqiq olunması Azərbaycanda çox gec başlanmışdır.

Zamanca dünyanın intellektual dərkinin hissi dərkdən sonra gəlməsi qanunauyğun haldır. Və bir problem kimi fəlsəfi əhəmiyyət kəsb edən ancaq bu iki düşüncə tərzini və mədəniyyət formaları arasında münasibətin öyrənilməsidir.

Essələr

Pessimist dialoq:

- Yeni əsrdə əxlaq və sosial ədalət fəlsəfənin əsas mövzusu olmuşdur.
- Doğru... İnsan hər şeyin qədrini onu itirəndə bilir.

Milli fəlsəfi fikir xəzinəsindən:

"Ağlımla qəlbimin özgə yolu var,
Hər biri bir yolda puç edər məni.
Birisə sevdadan uzaqlaşdırar,
O biri sevdaya tuş edər məni." M.Ş.Vazeh

"Alim olmaq asandı, insan olmaq - çətin." (Atalar sözü).
Asan-çətin məsələsini müzakirə etmədən, diqqəti burda ifadə olunmuş
başqa bir fikrə yönəldək:

"Alimlik başqa, insanlıq başqa."

- Alim olmaq üçün elm öyrənmək lazımdı.

Bəs insan olmaq üçün?

- Fəlsəfə. Amma akademik fəlsəfə deyil, ədəbiyyat üzərindən fəlsəfə.

====--====

ƏVVƏLLƏR sadəcə bir DÜNYA var idi.

Və insan özünü dünyadan ayırmırdı.

Sonralar insan özündə fərqli bir mahiyyət duyunca, bu sinkretik şaman
Dünyası parçalandı - İKİ DÜNYA oldu: Mən-əvi və Cism-ani. Fəlsəfə də
bunların münasibətini öy-di...

Sonralar Mən-əvi iki yerə bölündü: İlahi aləm və İç dünyası.

Sonralar Cism-ani də iki yerə bölündü: Birinci Təbiət və İkinci Təbiət. Yəni
Allahın yaratdıqları və "İnsanın yaratdıqları"...

Sonralar bir "Dil dünyası" və bir də "Bilik dünyası" ("Üçüncü dünya" -
Popper) əlavə olundu.

Bunlar fəlsəfənin predmetini də etkilədilər.

İndi isə Virtual Dünya-nın da bu sıraya əlavə olunması zərurəti yaranıb və
bu, felsefenin predmetini bir az da mürəkkəbləşdirir. Yəni biz onu
görməzdən gələ bilmərik. Onu idarə etmək istəyiriksə, öncə
mənimsəməliyik.

--====

Öncə şeir olub...

Bədahət Təfəkkürdən, Bədiilik Məntiqdən daha qədimdir.

Hikmət də, Fəlsəfə də Şeirdən doğulub.

Aristotel etikasının qaynaqları:

"Her şeyi kendi anlayan iyidir, doğruyla ikna edilen de iyidir, hem kendi anlamayıp hem de

başkasını dinlemeyen boş insandır."

Hesiod (b.e.ə. VIII əsr).

P.S.

Əslində Homer, Hesiod və s. - sadəcə şair deyillər.

Onların dövründə əsatir, şeir, din, fəlsəfə hələ ayrılmamışdı.

"Öncədən bilmədiyini tapa bilməzsən", - deyir Əbu Turxan.

Əslində bütün hikmət "tapmaq"/"bulmaq" kəlməsinin dərinliyindədir.

Elmdə də belədir. Kəşflərin çoxu "təxmin"dən başlayır. "Tapmaq"/kəşf çox vaxt "təsadüfən" və ya sezgi/"vergi" ilə olur. Sezgi və sevgi...

Sevgi də bir axtarışdır.

İnsan öz ikinci yarısını//yarını axtarır. Amma nə axtardığını təxmini bilir; yəni məntiqi təfəkkür və ya təcrübə ilə deyil, sadəcə qarışıq bir duyğu ilə "bilir". Seçilmişlərə/Aşıqlərə bu bilgi/butə yuxuda və ya xəyalda "verilir", - yəni bədhətən, Haqqdan nazil olur. Qalanlar bir təxminlə arayırlar... Və çox vaxt özləri "tapmır/bulmur", onları "tapır/bulur"lar.

İnsanların bir qismi "tapandan" sonra da axtarışa davam edir; qəlb ağla tabe olmur.

P.S.

Hə-ə, - öncədən bilmədiyini tapa bilməzsən, - əlinin altında, gözünün qarşısında olsa da.

- Yəni tapmaq üçün tanımaq lazımdı, nə axtardığını bilməyən tapa da bilməz, təbii.

"Müasirlik mənəviyyatın zamana uyğunlaşmış, amma hələ zamanın sınağından çıxmamış üst qatıdır", - demiş Əbu Turxan.

Suallar:

1. Niyə ancaq mənəviyyat?
2. Niyə ancaq "sınaqdan çıxmamış"?
3. Niyə ancaq "üst qat"?

Cavablar:

1.

- Çünki "müasirlik" özü mənəvi ölçüdür, yəni fiziki zamana deyil, sosial zamana, "insani" ölçüyə aiddir. Fiziki zaman baxımından çox-çox əvvəl olan bir fenomen bu gün "təzəcə" ortaya çıxan, yeni quraşdırılmış, indicə yazılmış, deyilmiş, tikilmiş, toxunmuş olan praktik və bədii nəsnələrdən daha müasir ola bilər. Necə ki, klassika bütün dövrlərdə müasirdir. Və əksinə, təzəcə yaradılan/quraşdırılan basmaqəlib "yeniliklər" isə zamanın sınağından çıxmaya bilər və zibilliyə atılır. Yəni elə doğuluşundan naqis/köhnə olar...

Fəlsəfə müəllimin - Əbu Turxan deyirdi ki, insanın da gəncliyi yaşla/yaşanmış illərlə deyil, bundan sonrakı yaşamaq əzmi ilə müəyyənləşməlidir.

Mənəviyyatın ötəsində ancaq maddiyyat qalır; maddi dünyada, təbiətdə isə sadəcə fiziki zaman işləyir; yəni "müasirlik" anlayışı yoxdur.

2.

- "Ancaq sınaqdan çıxmamış"? Amma mətndə elə deyil: - Hələ zamanın sınağından çıxmamış!

"Hələ" - çox önəmlidir. Yəni gec-tez sınaq bitəcək, hər şeyin iç üzü, gerçək siması aşkara çıxacaq və onda yaşamaq haqqı/əzmi olan da özünü isbatlamış olacaq. Yəni bu ifadədə diqqət bir "müasirlik" sözünün iki fərqli anlayışı arasında fərqə yönəldilir. Birinci anlayış - yeni olmaq, yeni zamanın məhsulu olmaq. Sınaqdan çıxandan sonra bu "yenilərin/yeniliklərin" böyük bir qisminin əslində zamanla ayaqlaşa bilmədiyini, zamanın zibilliyinə atılmalı olduğu ortaya çıxacaq... Amma hələ nə qədər ki, sınaq tamamlanmayıb, onları müasir sayanlar, onlara "zamanın üzünü/nəbzini" kimi baxanlar, dəbə/modaya uyanlar çox olacaq. Bunlar hamısı həmin o sınaq prosesində saf-çürük olacaq; zamanın xəlbirindən keçənlər də olacaq, atılanlar da.

- Amma bu çox mürəkkəb oldu. Anlayışlar da ziddiyyətli...

- Bir kitablıq mətləb bir kəlmədə ancaq bu qədər aydın deyilə bilər.

3. - Soruşursunuz ki, niyə ancaq "üst qat"?

- Və bir də: "üst qat" deyəndə məhz nə nəzərdə tutulur?

- "Üst qat" anlayışı da "zamanın sınağı" qədər mürəkkəb və ziddiyyətli anlayışdır. Aforizmlərdə gerçəyin fərqli tərəflərini bir ifadə ilə təqdim etmək üçün iş çox yarayır belə zəngin/çoxmərtəbəli anlayışlar.

Əvvəla, burda zaman və məkan əlaqəli haldadır. Ən sadə misallar: Geyimin də altı-üstü olur - üst geyimi... Amma söhbət adamdan gedəndə geyim üst olur, altda bədən olur. Bir az da dərinə getsən, bədən özü də üst/zahir olur, iç olan - daxili dünyadır. Onun da içi, nüvəsi ruhdur. Müasirliyin bir göstəricisi də geyimdir. - ən üstdən/səthi olan göstərici...

Yaxud yerin qatları... Alt qatlara getdikcə min illər, milyon illər danışır. Üst qat son illərin məhsuludur, daha "müasirdir".

Beyinin ən mürəkkəb hissəsi - qabığıdır, - əqli proseslərə "məsul" olan da beyinqabığıdır. Meyvənin üstü - onun qabığıdır, vitaminlər də ən çox burda toplanmış olur. Sütün üstü - üzüdür. Yağı daha çox üzdə cəmlənmiş olur.

Süddən, onun üst qatından və zamanədən danışdıq, Asif Atanın bir rübaisi yada düşür:

Palçıq üstə çıxdı, dağ altda qaldı,

Naqis üstə çıxdı, sağ altda qaldı,

Zəmanə nehrəsi tərs çalxalandı,

Ayran üstə çıxdı, yağ altda qaldı.

Çox dərin bir deyimdir. Zəmanənin siması nəyi üzə çıxarması ilə, kimləri yuxarı başa çəkməsi, populyarlaşdırması ilə müəyyənləşir. Həm də sadəcə məmur iyerarxiyasında deyil, şöhrət, titul, güzəran və s...

Yəni müasirlik də saxtalaşa bilir... Və bəzən "zamanın sınağı" çox uzun sürür və yerlərin dəyişik düşməsi də sanki qanuniləşir. Saxta müasirlik gerçək müasirliyə yol vermir, - zaman geriye axır... Tənəzzül də elə buna deyilir.

P.S.

Bəzən məntiqlə deyil, fəhmlə anlamaq lazım gəlir.

Bu kəlamda bir sözlə həm gerçək, həm də saxta müasirlik ifadə olunmuşdur.

Ona görə, onu anlamaq üçün söz sərrafı olmaq yetərli deyil, gərək mənaların da müxtəlifliyi nəzərə alınsın.

Siyasetin də felsefəsi var təbii ki, amma fəlsəfədə siyasətə yer yoxdur.

Əbu Turxan

====

"Fəlsəfənin gücü – fikrin dərinliyində, dinin gücü – fikrin sadəliyindədir", - deyir Əbu Turxan.

Fikir/düşüncə dayaz olanda həqiqəti əks etdirə bilmir, dərinə getdəndə isə xalqdan ayrı düşür, ictimai şüura təsir imkanları azalır.

- Mümkündürmü ki, açıq-aşkar, sadə olmaqla yanaşı, həm də həqiqət olsun?!

- Bu, insan ağılı və düşüncə prosesinin fəvqündədir. Bunu anlamaq deyil, buna inanmaq olar.

Anlamaq istəsən. yanlışa uğrayarsan...

İnanmağa məntiq yox, qəlbin səsi köməyə gəlir.

====

Dildə yatan fəlsəfə və antifəlsəfə

"Ağır otur, batman gələsən."; "Ağır taxtalı ol."

"Yüngüllük eləmə."; "Havalanma."

Bərk cisimlər vəzncə ağır olur - çox kiçik/lokal məkanda cəmlənir...

Hava/qaz vəzncə yüngül olur, amma bütün dünyanı tutmaq, doldurmaq iddiasındadır.

Varlığın paylanması...

Lokal cisim deyil, dalğanın, sahənin paylanması kimi...

Ruhun məkanı/konsentrasiyası, - daha çox dalğanın/sahənin paylanmasına bənzəyir. Elektrik sahəsi - lokal halda yük/ elektrik yükü...

İnsan varlığı - bədənin deyil, ruhun paylanması, spektri, yelpazəsi...

Bədəni böyük olanlar və ruhu böyük olanlar...

Elə isə niyə yüngüllük deyil, ağırlıq məziyyət sayılır?

====

Milli fəlsəfi fikir və ya dildə yatan fəlsəfə:

"Hamıya eyni gözlə bax."

Fransız maarifçiləri də, marksistlər də "bərabərlik" şüarını irəli sürürdü.

Amma "bərabərlik" - ifrata varanda, yanlış başa düşüldə öz əksliyinə çevrilir. Haqlı ilə haqsız, ariflə cahil, təmizlə çirkli, böyükə kiçik necə bərabər ola bilər?!

Amma "Hamiya eyni gözlə baxmaq" - bərabərləşdirmək deyil, əksinə...
"Hamiya eyni gözlə bax ki, böyüyü böyük, kiçiyi kiçik görəsən", deyir Əbu Turxan. Yəni "bərabərləşdirmək" yox, fərqləri nəzərə almaq.

====

Fikir labirintləri

Haydeger və Masterşef

Sual:

- İki doğru fikrin ziddiyyəti və ya: doğrular bir-birini inkar edə bilərmi?

- Bu sual Haydegerin bir müddəasına/iddiasına replika kimi yarandı...

Haydeger "Varlıq və Zaman" əsərində, "Həqiqətin ontoloji əsasları" adlanan bölmədə soruşur: "İdrakın özündə həqiqət fenomenal/görüngülü ifadəsini nə zaman tapır?" və cavab verir: "O zaman ki, idrak öz həqiqiliyini/doğruluğunu təsdiqləyir."

- Bunun Yemək yarışması ilə nə əlaqəsi var?

- Bundan əvvəlki paylaşmanı oxuyun; əlaqə həmişə tapılır, çünki bu dünyadakı fərqli hadisələr eyni idrak mexanizmləri ilə dərk olunur və uyğun olaraq, dəyərləndirmələr də fərqli olur.

Həqiqətin/doğrunun aşkarlanması fərqli müstəvilərdə və fərqli metodlar/yöntəmlərlə həyata keçir. Biri də Yemək ekspertlərinin, dequstatorların rəyidir.

Bir başqası AAK ekspertləri, münşiflər, hakimlər və s. Hər gün, hər yerdə biz özümüz də yarğılıyıq, qərar veririk, hökm çıxarıq... Adına həmişə "həqiqət" deməsək də, iki fərqli müstəvidə doğru axtarıq; ya yalandan, ya da yanlışdan, yanlışlardan ayırmaq, seçmək, seçib götürmək istəyirik: biriləri dəyər vermək üçün, o biriləri də ondan qaçmaq/gizlənmək/görməzdən gəlmək və ya onu gizlətmək, məhv etmək üçün.

P.S. - 1

"Həqiqət hamıya lazımdır: onu qorumaq istəyənlərə də, ondan qorunmaq istəyənlərə də.", - deyir Əbu Turxan.

Kim tez tapacaq?!

P.S. - 2

Fəlsəfə və siyasət:

Həqiqəti "baş tacı eləmək", yoxsa taca xidmət etməsini təmin etmək?!

====

Platon - güləşçi?!

Güləş - güc nümayişi, bədənlərin mücadiləsi.

Bir də fikirlərin mücadiləsi var.

Platon adı ona sonradan verilib: "enlikürək" deməkdir, - güləş üzrə olimpiya çempionu olub, - ona görə.

Amma bəşəriyyətin hafizəsinə bədənin gücünə görə deyil, əqlin gücünə görə həkk olunub.

P.S.

Öz adı Aristokl olub, - "şöhrət" anlamını verir. Bu adını daha çox doğruldub.

===---===

"Müharibə fəlsəfəsi" deyilən bir tədqiqat sahəsi var: Nə qədər dissertasiya işləri yazılıb bu sahədə.

Müharibədən yazanları şərti olaraq 5 qrupa bölmək olar:

1. Jurnalistlər, - hər hansı bir konkret müharibənin gedişatını işıqlandırır. Burda əsas mərifət, - baş verənləri "isti-isti" işıqlandırmaqdır. Xüsusən hərbi jurnalistlər, - birbaşa cəbhədən məlumat göndərir, müharibənin də ümumi mənzərəsini deyil, ayrı-ayrı döyüşlərin gedişatı haqqında məlumat verirlər.

1a. Publisistika.

2. Tarixçilər... Onlar "isti-isti" deyil, meydanlarda havalar soyuduqdan, sakitlik və yeni nazam oluşduqdan sonra və həm də soyuqqanlı təsvir və bəzən də təhlillə birlikdə yazırlar.

3. Yazıçılar... Baş verən hadisələrin mənəvi-psixoloji, bəzən də romantik və estetik tərəflərini yazırlar; bir konkret təsvirdə həm tipik səhnələri, həm də fərdi mənəvi yaşantıları qələmə alırlar...

4. İdeoloqlar hər bir müharibəni ideoloji kontekstdə nəzərdən keçirir və müharibələrə ""siyasətin davamı, ideya mücadiləsinin həll formalarından biri kimi baxırlar.

5. Və nəhayət, fəlsəfə...

Fəlsəfə hansı isə konkret bir müharibənin təsviri və təhlili ilə, hətta səbəbləri, ideoloji əsasları ilə məşğul olmur.

Fəlsəfə - ümumiyyətlə müharibədən, - müharibə ideyasından, ünvansız müharibələrdən, onların ictimai həyatda yerindən, missiyasından danışır.

Bir şey varsa, baş verirsə, deməli zərurətdir. Həm də sadəcə "pis hadisə" deyil, ictimai gedişatın, sosial tərəqqinin mühüm tərkib hissəsidir. Haqqı qorumağın, Həqiqət ilə Güc arasındakı müvazinəti gerçəkləşdirməyin vasitələrindən biridir...

====-=====

Din kimi təmiz bir duygu,
siyasət kimi kirli oyunlara alət edilməməlidir.
Din aid olduğu yerde, təmiz vicdan səhnəsində yaşanmalıdır.

ATATÜRK

Kin və nifrət...

Və sevgi haqqında.

Əvvəla, kin və nifrət eyni şey deyil: kin nifrətin kontekstdən çıxmış, düşünlənmiş, daşlaşmış halıdır.

Nifrət kök salanda, - kinə çevriləndə ancaq ziyan gətirir, çünki insanın gerçəkləri görməsinə, tərəfsiz mühakimə yürütməsinə mane olur. Kin o zaman oluşa bilir ki, nifrət hissi vaxtında çözülə bilmir, daha yüksək duyğuların və ağılın köməyi ilə aşıla bilmir və yığılıb qalır, mütləqləşir.

Kin və nifrətin fərqlərini vurğulamaqda məqsədim heç də nifrətə haqq qazandırmaq, onu nə isə yaxşı bir şey kimi qəbul etmək deyil. Əksinə, nifrətin qalarğı olanda hara apardığını göstərmək üçündür. Və bir də müvəqqəti, ani nifrət hissinin gündəlik həyatda bəzən qaçılmaz olduğunu, "normal insan"ın həyat tərzinə daxil olduğunu, adiləşdiyini, az qala qaçılmaz bir ünsür halına gəldiyini qəbul etməklə yanaşı, bundan xilas olmağın labüdlüyünü göstərmək üçün. Yəni məqsəd "normal insanın", "statistik insanın", əksəriyyətin nəfsini/psixikasını örnək kimi köstərmək ola bilməz. Fəlsəfədə insan deyəndə insan ideyası, yəni "kamil insan" nəzərdə tutulur. Əksər insanların hansı duyğularla hərəkətə gəldiyini göstərmək sosial psixologiyanın işidir. Fəlsəfə və Din isə insanları kamilliyə səsləyir.

Belə ki, insanın məqsədi nifrət hissinin verdiyi impuls ilə hərəkət etmək deyil, əksinə, bu hissin fəvqünə qalxmaq, qərarlarını ancaq ondan qurtulduqdan sonra, duyğulara qapılmadan, "soyuq başla", ağılla verməkdir. O başqa məsələ ki, ağıl ancaq anlamağa, haqqı nahaqdan seçməyə yardımçı olur, bəs hərəkətə gətirən nədir? Fəlsəfədə buna iradə deyilir, amma iradənin enerji təminatını harda axtarmaq lazımdır; sevgidəmi, nifrətdəmi?

Daha hansı mənbələr var? Hegel daha universal bir anlayışdan istifadə edir. Onun fikrinə görə yaradıcılığın hərəkətverici qüvvəsi - ehtirasdır. Amma ehtiras özü də sinkretik anlayışdır...

Min illərdən bəri Şərq düşüncəsi sevgini önə çəkmiş, instinktdə, nəfsə qalib gəlməyin, onun fəvqünə qalxmağın, duyğuları ağıl süzgəcindən keçirməyin yollarını aramışdır. "Hirsə qalxan ziyanla oturur" hikməti də burdan qaynaqlanmışdır.

Dində bu dilemmanın həlli çox sadədir. Ən ali duyğu - müqəddəslik duyğusudur, ilahi eşqdır.

Nəinki nifrəti, hətta kimə isə, nəyə isə sevgini də mütləqləşdirmək olmaz, çünki bu artıq həmin o ilahi duyğuya şərik qoşmaqdır. Ona görə də tək hərəkətverici qüvvə - ilahi sevgi, yer üzündə haqqı/ədaləti təmin etmək əzmi olmalıdır. Şəhidlik zirvəsinə də ancaq Haqq yolunda, haqq-ədalət uğrunda mücadilədə yüksəlmək mümkündür.

Qarabağ savaşında da nifrət ilə sevgi üz-üzədir. Ermənilərin hərəkətverici qüvvəsi əsrlər boyu içində bəslədikləri kin-nifrət, qisasçılıq hissidir. Bizim əsgərlərimizi ruhlandıran isə Vətən sevgisi, haqqı-ədaləti bərpa etmək əzmidir!

P.S.

Əlbəttə, bizdə də nifrət və qisas hissi ilə alışıb-yananlar az deyil, başımıza gətirilən faciələrin ağrı-acısı keçməyib, heç vaxt da keçməyəcək, unudulmayacaq. Amma unutmamaq heç də o anlama gəlmir ki, biz bu duğunun əsiri olmalı, ancaq onun təsiri ilə hərəkətə keçməliyik, - bizi hərəkətə səsləyən, bizə güc verən ali duyğular var ikən!

=====

Məkan və zaman: yeni çalarlar...

- Bir yerə girəndə/daxil olanda, öncə necə ç ıxacağımı düşün, - deyib Atalar.

- "Bir yerə" sadəcə bədənə girilmir. Çox vaxt bədən öz/əvvəlki yerində qalır, düşüncə "bir yerə"/sahəyə/mövzuya girir/daxil olur - yönəlir/köklənir/odaklanır. Yaxud da duyğular bizi ora/"bir yerə" götürür/aparır/daxil edir.

Ayağımız/bədənimiz "bir yerdə", fikrimiz/düşüncəmiz başqa "bir yerdə", qayğımız/ürəyimiz də başqa "bir yerdə".

Amma...

Bədənlə fikir (və ya duyğu) başqa yerlərdə ola bilər/olur, amma bəs fikirlə duyğu necə?! Onlar ikisi eyni "bir yerdə" ola bilərmi? Yaxud ikisi eyni bir vaxtda/zamanda (mövcud/aktiv) ola bilərmi?! - Yox. Hətta bir fikir başqa fikirlə "bir yerdə" ola bilmir.

İki fikri görüşdürmək! Bir növ fənlərarası məkan/ ortaq bölgə/əraf, yoxsa...

İki duyğunun kombinasiyası/bileşimi...

- Amma sosial, yaxud siyasi varlığın da "bir yerə" girməsindən//sazişə imza atmasından, sözləşmə-sindən danışılır. Deməli sosial və siyasi varlığın da məkan-zaman müəyyənliyi var, üstəlik bu "bədənin" də öz fikri və qəlbi, onların öz məkan-zaman kontinuumu ola bilər.

TABLE OF CONTENTS

<i>From Editorial Board.....</i>	<i>5</i>
----------------------------------	----------

Articles

<i>Gülsüm MEHDİYEV – A Different Approach to Women’s Studies</i>	<i>7</i>
--	----------

<i>Mete Korhan ÖZKÖK – A Comparative Evaluation on the Perceived and Theoretical Urban Qualities.....</i>	<i>19</i>
---	-----------

<i>Nuray AZİZOĞLU – Meanings of Emmanuel Levinas on Someone Else.....</i>	<i>35</i>
---	-----------

<i>Songül DAĞTAŞOĞLU –The Effect of Language and Society on the Mind.....</i>	<i>48</i>
---	-----------

Translations

<i>Salahaddin KHALILOV – Man's Encounter with Himself: The Problem of Self-Awareness.....</i>	<i>59</i>
---	-----------

Philosophical studies and essays

<i>Salahaddin KHALILOV – Aesthetic feeling and artistic creativity.....</i>	<i>86</i>
---	-----------

<i>Salahaddin KHALILOV – East-West division in the literature.....</i>	<i>95</i>
--	-----------