

ULUSLARARASI
FELSEFE ARAŞTIRMALARI
DERNEĞİ
(U F A D)

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

FƏLSƏFƏ

VƏ

sosial-siyasi elmlər

elmi-nəzəri jurnal

PHILOSOPHY
and
SOCIAL-POLITICAL
SCIENCES

FELSEFE
ve
SOSYAL-SİYASAL
BİLİMLER

2 (41)

Bakı - 2017

Redaksiya Şurası:

Akademik Ramiz Mehdiyev (sədr), Prof. Əli Həsənov, prof. Kənan Gürsoy (Türkiyə), prof. Ş.Teoman Duralı (Türkiyə), akademik V.A.Lektorski (Rusiya), prof. David Evans (İngiltərə), prof. Zarema Şaukenova (Qazaxıstan), prof. A.N.Çumakov (Rusiya), AMEA-nın müxbir üzvü Könül Bünyadzadə, prof. Alparslan Açıkgenc (Türkiyə), prof. Xədicə Nur Erkızan (Türkiyə), dos. Nəbi Mehdiyev (məsul katib), Prof. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor).

INDEX COPERNICUS
JOURNALS MASTER LIST



ISSN 1810- 9047

Redaksiyanın ünvanı:

AFSEA

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45
Tel.: (994-12) 498-17-45
Faks: (994-12) 598-13-01*

UFAD

*Beylerbeyi Mahallesi Yalıboyu
caddesi, Arabacılar sokak 11/3
Tel.: (90) 216 318-19-17*

E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org

©UFAD, 2017

©AFSEA, 2017

MÜNDƏRİCAT

REDAKSİYA ŞURASINDAN..... 5

FƏLSƏFƏ TARİXİ VƏ EPİSTEMOLOJİ

Nəbi MEHDİYEV – Delilcilik və Tanrı İnancının Epistemik Statüsü 9

MƏNƏVİYYAT FƏLSƏFƏSİ

*Ferdi ERTEKİN – Nietzsche'nin Üstüninsan və Tasavvufun
İnsan-I Kâmil Tasavvurlarına Bir Bakış* 29

*Səlahəddin XƏLİLOV – Mənəviyyat Dünyası və Məkan-Zaman
Kontiniumu*..... 57

TARİX VƏ SİYASƏT FƏLSƏFƏSİ

Fulya BAYRAKTAR – Bir təsəvvür olaraq kürenin küreselleştirilməsi.... 67

*Can Tankut ESMEN – Bir teoremin ilk addımı: tarixyazımında
tepkitarix üzərinə bir denemə* 87

*Sergey MALENKO, Andrey NEKİTA – Qorxu kinomatoqrafiyası: bio-
siyasiləşdirilmiş patomifologiya kimi (II)*..... 98

ESSELƏR, MAKSİMALAR VƏ QEYDLƏR..... 118

ELMİ-FƏLSƏFİ HƏYAT

<i>Gülsüm MEHDİYEV – Özel Yetenekli Çocuklar Araştırma Merkezi (Öyçam): Dersimiz Hayal Bilgisi- Zeka ve Yetenek Eğitimi Buluşmaları.....</i>	<i>130</i>
<i>Hans KÖHLER – The United Nations in an Age of Transition I: World Order and Realpolitik</i>	<i>138</i>
<i>Hans KÖHLER – The United Nations in an Age of Transition II: The Predicament of the United Nations Organization.....</i>	<i>143</i>
<i>Phenomenology in Dialogue: Religious Experience and the Lifeworld</i>	<i>147</i>
<i>Yeni Bir Varlıq Teorisine Doğru.....</i>	<i>150</i>
<i>Belqradada "Şərq və Qərb problematikası kontekstində romantik poeziya" kitabının serb dilinə tərcüməsinin təqdimatı.....</i>	<i>151</i>
<i>UFAD'da Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın Devlet Felsefesi Adlı Kitabının Tanıtımı.....</i>	<i>157</i>
<i>Abdüllatif Tüzer – Din Tasavvuru ve Dinin Yaşanmasını Tayin Eden Etkenler.....</i>	<i>161</i>
<u>KİTABLAR, RƏYLƏR.....</u>	<i>172</i>
<u>İÇİNDEKİLER.....</u>	<i>185</i>
<u>TABLE OF CONTENTS.....</u>	<i>187</i>

Redaksiya Şurasından

Əziz oxucular!

Dünya getdikcə daha çox fəlsəfəsizləşir və sanki göylər yerə enir. Amma fəlsəfi düşüncələr və polemikalar səngimək bilmir və “Fəlsəfə” jurnalı da hələ çıxmaqda davam edir. Bu bir ətalətmə, yoxsa zamanın enişinə qarşı duruşmu, bunu zaman özü göstərəcək.

Noyabrın 16–da UFAD-da Beynəlxalq Fəlsəfə günü qeyd olundu.

Jurnalın baş redaktoru, UFAD başkanı S.Xəlilovun Türkiyə türkcəsindəki çıxışını təqdim edirik:

Prof. Dr. Salahaddin Halilov: İnsanın kendi hayatını idrak etməsi və gelecekteki hayatını bilinçli olaraq inşa etməsi sadəcə felsefi düşünce ilə mümkün olubilir. Fakat, her insan felsefi düşüncenin yüksek seviyelerine erişemez ve büyük çoğunluk bilinçsiz ve anlık hayat yaşar. Tabi ki, filozof olabilmek herkes için mümkün değildir. Fakat, filozoflar bunu başkalarına aktarmanın yollarını bulabilirler mi?

Herkesin kendi bireysel hayatını idrak etməsi ile evrensel felsefi düşünce arasında bir de milli düşünce aşaması vardır.

Her halkın tarihinde güncel sosyo-politik problemlerin yanı sıra onun strateji gelişim çizgisini belirleyen, milli öz bilinçten kaynaklanan görevler de vardır. Fakat ne yazık ki halkın milli benliğini ifade eden hayati meseleler bazen güncel problemler içerisinde, siyasal çekişmelerin, yerel sosyo-politik çıkarların, yine maddi ihtiyaçların karşılanmasından doğan bireysel ve toplumsal çabaların mücadelesi sahnesinde geri plana itilir ve bazen de büsbütün unutulur.

Çağdaş dönemde tüm dünya halklarının felsefi düşüncelerinin yapısında Batı felsefesi hakim konumdadır. Küreselleşme, sadece Batı tekniğinin, Batılı sermayenin yayılması ile sınırlı kalmayıp, aynı zamanda Batı'daki düşünce biçiminin saldırısı ile karakterize edilmektedir. Bir eliyle

çağdaşlığa, Batı'ya sıkı-sıkıya tutunanlar, digər eliylə milli felsefi düşüncelerini korumaya çalışıyorlar. Ancak hayat yolunu seçerken, çalışma programını belirlerken aktif düşünce biçimi olarak özellikle ilk eldekini seçmek durumunda kalıyorlar. Çünkü hem biçim ve belki hem de içerik olarak geçmişe mal olmuş türk-islam felsefi düşüncesi, bizi kuşatan teknoloji dünyasında fayda sağlayamıyor. Diğer elimizdekini ancak bir sembol olarak, bir egzotik fikir olarak koruyoruz. O da eğer koruyorsak!?

Peki, bu durumda nasıl bir yol takip etmek gerekir? Milli-manevi değerlerimizi bir sembol yaparak gerçek süreçlere formel olarak eklemek değil, millilikle çağdaşlığın içerik zeminindeki vahdetini sağlamak gerekir!

Günümüzde millet, milli ben, milli kimlik hakkında çok konuşuluyor. Fakat bizi başkalarından farklı kılan, özgünleştiren hususlar, milli belirliliğin envanterleri bilinmediği sürece bu türden konuşmalar iyi niyetin ya da milliyetçi sloganların ötesine geçemez. Tam tersi milli mesele özel otoritenin, özel imacın etki alanının genişletilmesi için araca dönüşür. İnsanların milli duyguları üzerinden manipülasyon yapanlar bu konuyu politikada eninen boyuna kullanırlar. Ne yazık ki, aydınlarımızın bir kısmı da meselenin mahiyetini anlamadan, sadece milli birlik misyonunu gerçekleştirmek adına söz konusu çeşitli güçleri desteklemek için çaba sarfetmektedirler.

Milli ve evrensel çıkarların öznelere gerçek toplumsal güce dönüşmediğinde, her şey bireysel ekonomik çıkarların ve nefsanî duyguların etkisi altına girdiğinde, çıkarlar fezasında bireysel amaçları ifade eden vektörlerin istikameti güçlü milli ve evrensel duyguların etkisiyle genel bir eğilim edinmediğinde faaliyetler sistemi yerine faaliyetler kaosu oluşur ve böylece yedek vektör sıfırlanmış olur. Herkes belli yönde hareket ediyor, herkes çalışıyor, faaliyet gösteriyor ama milli gelişim katsayısı sıfıra eşit oluyor. Millet ne kendisi gelişiyor ne de insanlığın gelişimine pozitif etki ediyor.

Oysa her şeyden önce milletleşmek, gerçek anlamda millet olmak gerekiyor. İsim, soy ismi ile değil, sadece konuşma ile, saz ve söz ile değil, aynı zamanda idrak ve felsefi düşünceyle de. Milli ruh kendisi de belirli gelişim evrelerinden geçer. Bir kimsenin özbilinç sürecinde duygudan düşünceye ve oradan da felsefi dünyagörüşüne doğru geçtiği yola benzer biçimde bir millet ancak ruhun duygusal halinden felsefi özbilinç düzeyine

yükseldiğinde tam anlamıyla büyük millete dönüşür. Kendini sevmekten, kendine tapmaktan başlayıp özbilince uzanan bir yol!

Milli felsefi fikrin, ahlakın, gelenk-göreneklerin yeni kuşaklara iletilmesi, varlığının devam ettirilmesi bakımından milli-manevi yapıtlar, sanatsal edebiyat gerçekten büyük önem taşımaktadır. Bir milletin canlı tarihi bir yerlerde kırıldığında, gelişiminin hareketlendirici güçleri kısıtlandığında, yine gelişim yolu dış güçlerce kasıtlı olarak başka yöne döndürüldüğünde milli genin hiç değilse farklı bir kulvarda, tarihüstü biçimlerde, düşünce, hatıra, edebiyat ve güzel sanatlarda yaşatılması zorunluluğu doğar.

İnsan, belli bir millete ait olmanın öncesinde insandır. Ve milli mensubiyeti ne olursa olsun her bir insan için genel, gerekli yönler vardır. “Etnik-milli” anlamı çeşitli grupların bireylerini ayırtıran yönleri ihtiva ettiği için içerik olarak fakir ve solgundur. Geniş anlamda “milli” anlamı ise her insana özgü gerekli şartları sağladığından, daha zengin ve kapsamlıdır.

İnsanı karakterize eden niteliklerden çoğu; onun maddi ihtiyaçları, zekâsı, bilgisi ve pratik becerileri evrensel nitelik taşır. Asırlar boyunca önceki kuşakların çalışmaları ile gelişmiş bilim ve teknoloji, maddi ve teknik servetler tüm insanlara aittir. Ancak herhangi bir millete mensup olan insanlar belirli bir dili konuşur, belirli adet ve gelenekleri muhafaza ederler. Bunlar etnik-milli özelliklere aittir. Milli dilden farklı olarak matematiğin dili, bilgisayarın dili, tekniğin dili küresel özellik taşır. Daha doğrusu bu dilleri bilen insanlar da milletler gibi gruplaşıp kendi aralarında iletişim kurarlar.

Bu bakımdan, biz artık yeni toplumsal birliktelik normlarının doğduğu ve onların “etnik” birlikteliklere oranla daha dayanıklı olabileceği bir döneme adım atmış bulunuyoruz. Özellikle, küreselleşme ortamında kitle iletişim araçlarının ve internetin yol açtığı, mekân sınırından bağımsız olan böyle yeni birliktelerin oluşumu ve insanlığın çalkalanıp yeni formlar edinmesi oldukça dikkate değer süreçlerdir ve bunlara kayıtsız kalmak mümkün değil.

Milli felsefi düşünce; dünyanın bir insana yaklaşımını veya bir insanın dünyaya özel, bireysel yaklaşımını aksettirmekten farklı olarak, milli ben ile dünya arasındaki ilişkiyi ifade eder. “Milli ben”, “bireysel ben”den ve “evrensel ben”den farklı olduğu gibi, onun dünya ile ilişkisi de farklıdır.

Evrensel idrak, evrensel özbilinç asırlar boyunca insanların dünyaya ilgisinin rasyonelleşmiş ifadesidir. Burada duygudan, hissiyattan (hatıradan, kederden vs.) daha çok idrak ile ilgili (cognitive) bilgiler yer alır. Ancak insanın dünya hakkındaki bilgileri farklı hiyerarşik basamaklarda ortaya çıkar. Felsefe en genel bilgilerin fonunda, en genel kanunların idraki üzerinden dünyanın genel manzarasını oluşturmaya çalışır.

Hangi ülkede yaşarsa yaşasın ve hangi millete mensup olursa olsun filozof, dünyayı bir insan ölçütü ile, insan prizmasından, evrensel değerler noktasından anlamaya çalışır ve dünyanın, insan-dünya ilişkilerinin farklı modellerini, anlayışlarını oluşturur.

Fakat insan dünya ile ilgisini kendi milli ve bireysel prizmalarından açıkladığında da genelleme için yararlı olan rasyonel bilgiler biraraya gelir. Her bireyin kendi dünyası olduğu gibi, kendi felsefesi de vardır. Farklı bireylerin felsefelerini toplayıp, ortak noktaya getirmek mümkün değildir. Daha doğrusu, felsefenin kendine has toplanma kuralları vardır. Bu kurallar bilimsel bilgilerin, aynı şekilde sanat eserlerinin, sanatsal izlenimlerin toplanmasından farklıdır.

Bir milletin felsefi düşüncesi onun her bir üyesine ait felsefi düşüncelerin toplamı değildir; milleti temsil yetkisi olan, milli ruhun taşıyıcısı, milli özbilinç baryerini aşmış tek tek şahsiyetlerin, filozofların felsefi yaklaşımlarından, bu yaklaşımların örgüsünden oluşur.

Delilcilik ve Tanrı İnancının Epistemik Statüsü

Nebi Mehdiyev*

1.

Delilcilik, bir önermenin doğruluğunun ya da bilgi değeri kazanmasının ispat yükümlülüğüne dayandığını iddia eden tarihsel anlamda çok eski ve yaygın bir görüşün genel adıdır. Bu tanımdan hareketle, bir inancı bilgiye dönüştürme çabasında olan tüm gerekçelendirme teorilerini delilcilik başlığı altında toplamak mümkündür. Bu noktada hemen akla, gerekçelendirme teorileri içerisinde tarihsel anlamda önceliğe ve büyük bir öneme sahip olan temelciliğin delilciliğe yönelik eleştirilerinin bir önceki iddiamı geçersiz kıldığı söylenebilir; ne var ki yazımın sonunda ileri süreceğim bilgi tanımı açısından baktığımızda tüm diğer gerekçelendirme teorileri gibi temelciliğin de esasında bir tür delilcilik olduğunu ve ortaya koyduğu bilişsel ürünlerin bilgi değeri taşımadığını ortaya koymaya çalışacağım.

Özünde epistemik bir tavır olan delilciliğin tüm entelektüel alanlara teşmil edilebileceği yadsınamaz; ancak son dönemde özellikle din felsefesi alanında hararetli tartışmalara yol açması ve benim de delilciliğin sözelimi sanatta ya da bilim felsefesindeki izdüşümlerinden ziyade din felsefesindeki gelişmeleri takip ediyor olmam hasebiyle, tezimi dinî epistemoloji zemininde temellendirmeye çalışacağım. Bunu yaparken de, muhtemel eleştirile-

* Doç. Dr.; Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

ri göğüsleyerek, önemli ölçüde daha önceki çalışmalarından yararlanacağım. Bu tutumumu malumun ilamından öteye, geliştirmekte olduğum bilme teorisinin destekleyici bir unsuru olarak görülmesinden büyük bir memnuniyet duyuyorum.

2.

Delilcilik, tüm alanlarda olduğu gibi, dinî veya dine dair düşünceleri de insan-merkezli bir temel üzerine inşa etme teşebbüslerini temsil eden Aydınlanma hareketinin ürettiği bir kavramdır. Rönesans sonrası dinî düşüncede bir kırılmanın yaşandığı Batı’da, on yedinci yüzyılın ilk yarısında Descartes rasyonalizmi, ikinci yarısında ise Newton’cu doğal felsefeyle ve Locke’çu ampirizmin etkileri sonucunda, düşünsel anlamda Tanrıyı elimine ederek veya tefekkürdeki yerini kısıtlayarak insanın bilme yetilerini esas alan bir dünya görüşü hâkim olmaya başladı.¹ İngiltere Kraliyet Cemiyeti çevresindeki deist düşünürler ve Voltaire, Montesquieu, Rousseau ve hatta insanı makineleştiren La Mettrie gibi Fransız aydınlanmacıların görüşlerinin temel iddiası, Robin Attfield’in düşüncenin sekülerleşmesi olarak tanımladığı “vahiy ve her türlü otoriteyi sorgulamak suretiyle Tanrının varlığına inanmanın ne kadar rasyonel olduğunu” keşfetmektir.² Düşüncenin “her türlü otoriteden” arındırılması sürecinin etkili isimleri, Hume ve Kant olmuştur. Her iki düşünür de, tartışmayı salt akılla sınırlayarak dinî bilgilerin rasyonel yöntemlerle kazanılamayacağını savunmuşlardır. Fakat, bu çizginin makul sonuçlarından biri olarak gözükmese de, bu dönemde hâlâ ateizmin hoş karşılanmadığını

¹ James Collins, *God in Modern Philosophy*, (Chicago: Henry Regnery Company, 1967), s. 127; Grane Brinton, *The Shaping of Modern Thought*, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1965), s. 109 vd.

² Robin Attfield, *God and the Secular: A Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant*, (Hampshire: Gregg Revivals, 1993), s. 13. Fakat Attfield, düşüncenin sekülerleşmesi (intellectual secularisation) kavramının, tarihsel bir süreç olmaktan ziyade bir tür ideoloji olan sekülerlik (secularism) kavramıyla karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Sekülerlik zorunlu olarak teoloji karşıtıdır, ama sekülerleşme için böyle bir zorunluluk yoktur ve kimilerine göre de bizzat dinin doğasından kaynaklanmaktadır (s. 11-12).

belirtmek gerekir.¹ Felsefî bir tutum olarak ateizm, ilk kez on dokuzuncu yüzyılda Ludwig Feuerbach tarafından savunulmuş, daha sonra Batı siyaset ve varlık düşüncesindeki birtakım ideolojik açılımlarının ardından yirminci yüzyıl analitik felsefesine geçerek Antony Flew ve J. L. Mackie gibi düşünürler tarafından epistemik bir tavra dönüştürülmüştür.²

Teistik veya ateistik açılımlarının yanı sıra delilcilik, daha önce de belirttiğim gibi, her şeyden önce epistemik bir yöntemdir; şöyle ki din felsefesi açısından tartışmaya yol açan nokta, Tanrının varlığının imkanından ziyade bu sorunun gerekçelendirilebilme gücüdür. Dolayısıyla, dinî bilgilerin imkanına ilişkin yüzyıllarca süren tartışmaları birleştiren nokta, şu temel iddiaya dayanan delilci yöntem olmuştur: *bir inancın rasyonel oluşu, inanan birisinin söz konusu inancın lehinde yeterli neden veya gerekçeye sahip olmasıyla orantılıdır.*³ Bu iddia, bir anlamda yeni bir “inanma ahlaki” ilkesine dönüşmüştür; Clifford’un dile getirdiği gibi, “her ne zaman ve her nerede olursa olsun bir kimsenin yetersiz delile dayanarak herhangi bir şeye inanması yanlıştır.”⁴ Aslında Clifford’un doğrudan dinî inançları kastetmemesine rağmen, bazı din felsefecileri tarafından delilciliğin doğasını yansıtan epistemolojik bir ilke olarak telakki edilmiştir. Kenneth Konyndyk, Clifford’un iddiasında yer alan “yanlış” sözcüğünün iki şekilde anlaşılabilirliğini ileri sürmektedir: (1) epistemik yükümlülüğün ihlal edildiği normatif versiyon ve (2) bireyin inançlar örgüsünün eksikliğini gösteren yapısal versiyon.⁵ Aslında bu iki versiyon birbirinden farklı

¹ Karen Armstrong, *A History of God*, (London: Mandarin, 1994), s. 341.

² Bu anlamda ateistik düşüncenin ortaya çıkışı ve tarihsel evreleri hususunda geniş bilgi için bkz.: Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, (Michigan: Yale University, 1987) ve James Collins, *God in Modern Philosophy*, 10. bölüm (The Emergence of Atheism).

³ Kelly James Clark, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, s. 3.

⁴ William K. Clifford, “The Ethics of Belief”, *The Rationality of Belief in God*, ed. George I. Mavrodes, s. 159.

⁵ Kenneth Konyndyk, “Faith and Evidentialism”, *Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. Robert Audi, William J. Wainwright, (Ithaca: Cornell University Press, 1986), s. 100.

epistemolojik anlamlar taşımamaktadır; bilgi edinme sürecinde epistemik gerekçelendirme teorileriyle ilgili tartışmaları da beraberinde getiren bu iddialardan birincisi genel delilci tavrı ortaya koyarken, ikincisi bu tavrın dayandığı epistemik temellere gönderme yapmaktadır.

Günümüzde ateist veya teist pek çok din felsefecisi, bilgi edinme sürecinde bir yöntem olarak delilciliği kabul etmektedir. Sözgelimi, Richard Swinburne, Clifford'un iddiasını aşırı bulmasına rağmen ispat yükümlülüğünün kaçınılmaz olduğunu ve bunun sonucunda dinî inançların daha doğru bir biçimde savunulabileceğini ileri sürmektedir.¹ Benzer bir tutum sergileyen Antony Flew'ye göre, Tanrının varolduğunu ortaya koymak istiyorsak, bu inancın güçlü temellerini bulmak zorundayız: “Bu temelleri (delilleri) sağlayamadığımız sürece hiçbir şekilde inanamayız.”² Bir diğer delilci din felsefecisi olan Stephen J. Wykstra, delilciliğin, bir inancı ispatlamasından ziyade onun ispatlanabilir olduğunu göstermesinin daha önemli olduğunu savunmaktadır. Şöyle ki, bu durumda biz sadece bir delili değil, aynı zamanda onun esasında söz konusu bir inancın ulaşılabilir olduğunu da kabul ediyoruz.³ Wykstra'nın bu görüşü, delilciliğin amacının ortaya konulması açısından önem arz etmektedir; dolayısıyla, bir yöntem söz konusu olduğunda, Tanrının varlığı veya diğer dinî inançlar gibi ispatlandığı iddia edilen sonuçlardan önce bu inançların nasıl ispatlandığı veya hangi epistemik temellere dayandığını tespit etmenin daha önemli olduğu görülmektedir. Bu noktadan hareketle, öyle görünüyor ki öncelikli olarak, Tanrı inancının rasyonelliğinin delille orantılı olduğunu savunan hem ateistik meydan okumanın (ateistik delilcilik) hem de doğal teolojinin (teistik delilcilik) ve hatta agnostik delilciliğin⁴ epistemolojik temellerinin bulunduğu klasik temelcilik teorisi üzerinde durmamız gerekir.

¹ Richard Swinburne, *Faith and Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. s. 77-82.

² Antony Flew, “The Presumption of Atheism”, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, s. 25.

³ Stephen J. Wykstra, “Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of “Needing Evidence””, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. William L. Rowe, William J. Wainwright, s. 430.

⁴ Delilciliğin bu son biçimi, Tanrının var olup olmadığı bilgisinin imkanını ortadan kaldırma girişimidir. Genel felsefede şüpheciliğe tekabül eden ve Antik çağa kadar izlerine

3.

Klasik temelciliğe göre, sahip olduğumuz engin inanç yığınının dayandığı basit bir ilke olmalı ve bu ilkenin kesinliğinden şüphe etmemeliyiz; aksi takdirde kendimizi bir gerileme veya kısır döngü içerisinde buluruz. Teknik anlamda *epistemik gerileme sorunu* olarak adlandırılan bu sorun, bütün bilgilerimizin çıkarımsal olduğunu, yani bir bilgi olmadan diğer bir bilginin doğrulanamayacağını ve bunun sınırlanamaz şekilde sonsuza kadar devam ettiği anlamına gelir.¹ Özünde şüpheci bir tavır olan epistemik gerileme sorunu, ilk defa Aristoteles (m.ö. 384-322) tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Aristoteles, bu tür şüpheci tavır sergileyenlerin tezini şu cümlelerle ortaya koymaktadır:

İspatla bilinmekten başka hiçbir bilme tarzı olmadığını farz edenler bir taraftan önceki nesnelerin kendilerinden önce ilk ilkeler yoksa, sonraki nesnelere bu öncekilerle bilemediğimize göre bunun gerisingeri sonsuza doğru bir yürüyüş olduğu kanaatindedirler; bir taraftan da seride bir durma varsa ve ilkeler mevcutsa, bu ilkeler bilinemez, çünkü bir ispata elverişli değildirler diyorlar.²

Aristoteles bu tezi reddederek bütüncül ispatla bölümcül ispat şeklinde bir ayırımı gitmekte ve “bütüncüllerin yalın ve sınıra doğru gittiği için

rastlanan bu tutum, Thomas Huxley tarafından agnostisizm olarak adlandırılmış ve dinî inançlar bağlamında kullanılmıştır. Ona göre, inanmak için bir nedenimiz yoktur, fakat aynı zamanda inanmamak için de herhangi bir nedene sahip değiliz (bkz.: Louis P. Pojman, “Agnosticism”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, (New York: Cambridge University Press, 1995) s. 13.). Delilciliğin ilk iki biçimi açısından baktığımızda, agnostisizmin rasyonel olarak Tanrının var olup olmadığı sorusuna vereceği cevap “Evet” veya “Hayır” şeklinde olmaktan çok uzak ve hatta bir tür kararsızlık olacaktır. N. R. Hanson, bu durumu “agnostiğin ikilemi” olarak tanımlamakta ve söz konusu ikilemden kurtulmak için teizmle ateizm arasında bir tercih yapılmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir (bkz.: Norwood Russell Hanson, “The Agnostic’s Dilemma”, *Faith*, ed. Terence Penelhum, (New York: Macmillan Publishing Company, 1989), s. 174-179.).

¹ Ernest Sosa, “The Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, (Canada: Wadsworth, 2003), s. 226.

² Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), s. 11.

sonsuzluk içerisinde kalan bölümcülerden daha üstün olduğunu”¹ iddia etmektedir. Mesela, birtakım geometrik figürler, aksiyomlar ve mantıksal zorunluluklar kendi kendisini ispat eden veya kendi kendisini açıklamaya yeten yüklemelerdir. Aristoteles’in bu yaklaşımı, özetle çıkarımsal bilgilerin çıkarımsal-olmayan bir bilgiye dayandığını savunan temelcilik taraftarlarınca epistemik gerileme sorunundan *epistemik gerileme argümanının* çıkarılmasına yol açmıştır.² Temelcilik, epistemik gerileme sorununda ortaya konulan çözümsüzlüğü lehine çevirmeye çalışmış ve sonsuz bir gerileme veya kısır döngüden kurtulmanın tek yolunun bir başlangıç noktası belirlemek olduğunu, bu noktanın ise gerekçelendirilebilir değil de gerekçelendirilebilir-olmayan (temel) olması gerektiğini iddia etmiştir.

Aynı çizgiyi takip eden ve bütün çıkarımsal bilgileri temel bir bilgi üzerine inşa etmeyi hedefleyen Rene Descartes (1596-1650), *Metafizik Düşünceler*’de varlığının bilgisine, yani ruhunun var olduğu bilgisine doğrudan ulaştığını, bunu yapabilmek için ise duylardan sıyrılmanın yeterli olduğunu söylemektedir. Descartes’ın kullandığı yöntem çok ilginçtir: “şüphe götürmez bir şeye rast gelinceye kadar, en ufak bir şüpheyi doğuran bütün şeyleri reddetmek lazımdır.”³ Bu yöntem sonucunda elde edilen tek şüphe götürmez şey, kendisinin düşünüyor olmasıdır; o halde doğruluğu zorunlu olan öz, temel bir bilgidir. Bundan sonra yapılacak şey, sahip olduğumuz bütün bilgileri ilk bilgi üzerine tıpkı bir bina gibi inşa etmektir. Descartes’ın tezini şu şekilde formüle edebiliriz: $A \longleftrightarrow B$, $B \longleftarrow C$; A’dan B, B’den A, C’den hem A hem de B’nin çıkarılması mümkün iken, ne A’dan ne de B’den C’nin çıkarılması mümkün değildir. C, hem A hem de B için bir temeldir. Kendiliğinden açık olan C, aynı zamanda şüphe götürmez ve değiştirilemezdir.

Klasik temelcilik, Descartes’tan sonra rasyonalist düşünürlerce, özellikle de “ilk ilkeler” biçiminde Wilhelm Leibniz (1646-1716) tarafından

¹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 85.

² Paul K. Moser, “Foundationalism”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 278.

³ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, (Ankara: Maarif Matbaası, 1942), s. 106.

savunulmuşdur.¹ Leibniz, kendi varlık ve düşüncelerimizin doğrudan farkında oluşumuzun, aklî veya a priori gerçeklerin yanında olgusal veya a posteriori gerçekler sağladığını ileri sürmektedir. Bunların “aracısız” oluşunun nedeni ise, birincisinde anlama ile nesnesi, ikincisinde ise konu ve yüklemi arasında herhangi bir şey bulunmamasından dolayıdır.² Temelciliğin önemli savunucularından olan Roderick Chisholm (1916-1999), Leibniz’in “olgusal doğruları varlık ve düşüncelerimizin doğrudan farkındalığı” ile sınırlandırılmasının yanlış olduğunu ve “kendiliğinden açık” durumların alanının genişletilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Taliaferro’nun “eleştirel bilişsellik” olarak adlandırdığı³ klasik temelciliğin bu çağdaş görünümünü temsil eden Chisholm’a göre, düşünme, hatırlama, arzu, ümit, kaygı ve nefret gibi durumlar kendiliğinden açık durumlar ise de, çıkarımsal-olmayan durumlar sadece bunlarla sınırlı değildir; niyet ve çabalarımızı da bu kategoride mütalaa edebiliriz.⁴ Diğer taraftan, temelciliğin ılımlı bir versiyonunu savunan Robert Audi, çıkarımsal olmayan temel bir inancın kendiliğinden açık ve çürütülemez bir biçimde gerekçelendirilmiş inançlar tarafından oluşturulmasına gerek olmadığını ileri sürmüştür. Buradaki asıl kaygı, bir taraftan zorunlu olarak temel inanç olarak nitelendirilen inançların yok denecek kadar az olması, diğer taraftan ise sahip olduğumuz inançların çoğunun işlevsel açıdan temel inanç olma özelliğini taşıması sorunundan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, ılımlı temelciliği aynı zamanda “yanılabilir” temelcilik olarak niteleyen Audi, temel inançlarımızın zorunlu değil de yeterli olduğunu savunmaktadır.⁵ Fakat, Chisholm, Audi ve başkaları tarafından savunulan bu genişletme projesinin temelciliğin bazı çağdaş versiyonları çerçevesinde mümkün

¹ James Collins, *A History of Modern European Philosophy*, (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1954), s. 262-271.

² G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, çev. P. Remnant, J. Bennett, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 435.

³ Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 252.

⁴ Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963), s. 29.

⁵ Robert Audi, “contemporary Modest Foundationalism”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, s. 179-180.

olmasının yanı sıra klasik versiyonunun buna müsait olduğu söylenemez. Şöyle ki, temel inançların sınırlı sayıda oluşu sorununu “belirli şartlarla” aşmaya çalışan temelciliğin çağdaş versiyonlarının anahtar kavramlarından en önemlisi, “ihtimaliyet” kavramıdır¹ Halbuki bu kavramın klasik temelciler tarafından kabul edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim T. McGrew’nün belirttiği gibi,

... eğer temel inançlar yalnızca muhtemeldirlerse, o zaman kesinlikle temel değildirler; bu inançlar çıkarımsaldırlar, ne var ki kendilerini destekleyen diğer inançlar onların muhtemelen temel oluşunu sağlamaktadır. inançlar ya temeldir ya da değildir... Dahası, ihtimaliyetin aklilikle hiçbir ilgisi yoktur ve tamamen şans işidir.²

Şimdi temel inançların alanının genişletilmesi ile ilgili tartışmaları bir tarafa bırakarak herkesçe benimsenen temel inanç biçimlerini örnekleriyle bir daha görebiliriz. Temelciliğe göre, bir inancın temel bir inanç olabilmesi için (1) *duyularla sabit*, (2) *kendiliğinden açık* ve (3) *değiştirilemez* (incorrigible) olması gerekir.³ Duyularla sabit inançlar, duyu verileriyle elde ettiğimiz bütün katıksız inançlarımızı kapsamaktadır; mesela, şu cisim serttir, önümde masa var, şu yaprak yeşildir vs. Kendiliğinden açık önermeler ise birtakım matematiksel ve mantıksal doğrulardan oluşmaktadır. Bütünün parçadan büyük olması ve $2 \times 2 = 4$ gibi temel önermeler kendiliğinden açık önermelerdir. Duyularla sabit inançların bir açılımı olan değiştirilemez inançların diğer temel inançlardan farklılığı kişisel bakışı şart koşmasıdır. “Masada kırmızı bir kitap var” önermesi ile “Bence/bana öyle geliyor ki (I seem to see) masada kırmızı bir kitap var” önermeleri arasındaki farklılık,

¹ Paul K. Moser, “Foundationalism”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s. 277.

Temelcilik veya delilcilik bağlamında “ihtimaliyet” olgusu üzerinde duran düşünürlerin başında R. Swinburne gelmektedir. “Açıklayıcı varsayım” iddiasından hareketle Swinburne, temel bir inanç için mümkün açıklama biçimlerinden en muhtemel olanının kabul edilebileceğini savunmakta ve hatta klasik temelciliğin bilgi edinme sürecinin içinde yer almayan dolaylı şahitliğin (indirect testimony) dahi, ihtimaliyeti ölçüsünde temel bir inanç olabileceğini kabul etmektedir. (bkz.: Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, (Oxford: Clarendon Press, 2001), 4. bölüm (The Criteria of Logical Probability)).

² Timothy McGrew, “A Defence of Classical Foundationalism”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, s. 197-198.

³ Ronald H. Nash, *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, (Grand Rapids: Zondervan, 1988), s. 82.

duyularla sabit ve dəyiştiriləmez inançlar arasındakı fərqliliğin bir örneğidir.¹ Birinci önermede dəyişən şərtlər bir şahsın yanılabilmesini mümkün kılarkən, ikincisi mevcut şərtlər altında iləri sürülən bir önermə olduğu için yanılma riskini ortadan kaldıraraq bir inancın dəyiştiriləmez olmasını sağlamaktadır.² İşte klasik temelciliğin esasını oluşturan bu üç temel inanç çeşitləri, herhangi bir başka inanca dayanmadan doğrudan kabul edilme və digər inançları kendi üzerine inşa etmə iddiasını taşımaktadır. Son alarak, bu önermələrin ən ayırt edici niteliğini bir cümleyle ifadə etmək gerekirse, Mehmet S. Reçber'in belirttiği gibi, doğruluklarının bir anda (hemen) kavranılması, yani bir kimsenin onların doğru olduklarına hükmedebilmesi için onları anlamasının yeterli olduğu söylenebilir.³

Ana hatlarıyla tarihsel seyrini və temel iddialarını ortaya koymağa çalıştığımız klasik temelcilik, görüldüğü üzere, Tanrı inancını temel bir inanç olarak ele almamıza imkan tanımamasının yanı sıra bu inançların epistemik gerekçeləndirməyle savunulabileceğini və dolayısıyla da delilci bir zeminde geçerlilik kazanabileceğini ileri sürmektedir. Bu haliyle, dinî epistemolojide merkezî konumu haiz olan temelciliğe dayalı delilcilik, hem genel epistemoloji hem de dinî epistemoloji çerçevesinde birtakım eleştirilərə tabi tutulmuştur.

4.

Epistemolojik açıdan klasik temelciliğe yönətilən eleştirilən genellelikle epistemik gerileme sorunu və temel inanç kavramları üzerine yoğunlaşmıştır. Bu iki kavram arasındakı çarpık ilişkiyə dikkət çeken L. BonJour, epistemik gerileme sorununun, epistemolojik açıdan son derece paradoksal

¹ Bir inancın dəyiştiriləmez oluşunun, gerekçeləndirmenin bilgi edinme süreci veya bilgi oluşturma mekanizmasına bağlı olduğunu savunan *dışsalcı* iddiadan öte bir şey olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü temelciliğin dayandığı *içselciliğin* temel iddiası, bir inancın gerekçelendirilebilmesinin imkanının bir şekilde öznenin içinde bulunduğu yönündedir (bkz.: Matthias Steup, "A Defense of Internalism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, s. 310).

² Ronald H. Nash, *a.g.e.*, s. 83.

³ Mehmet Sait Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, (Ankara: 2004/1), sayı 39, s. 22.

olan temel inanç kavramından kaynaklandığını iddia etmektedir. Ona göre, söz konusu problemle ilgili Chisholm'un kullandığı teolojik bir analogi, durumu daha karmaşık hale getirmiştir. Hareket eden diğer tüm inançları hareket ettiren temel bir inancın hareket etmeyen veya hareketi kendinden olan bir inanç şeklinde tanımlandığı bu analogide, tüm gerekçelendirme zorunlulukları gerekçelendirilmeyen bir inanca devredilmiş durumdadır. Halbuki teolojide olduğu gibi hareket etmeyen bir hareket ettirici görüşünü epistemolojiye uygulamak imkansızdır; daha doğrusu, bir inancın epistemolojik açıdan kendini hareket ettirdiğini (hareketinin kendinden olduğunu) düşünmek paradoksal bir durumdur.¹ Temelciliğin yetersizliğine dikkat çeken bir diğer düşünür J. Dancy, klasik temelciliğin çıkarım anlayışının asimetrik olduğunu, yani A inancı B inancını desteklenmesinin yanı sıra B inancının A inancını desteklememesinin mümkün olduğunu dile getirmekte ve epistemik gerileme sorununun yalnızca bir inancın inançlar ağındaki konumuna bakarak çözülebileceğini iddia etmektedir.²

¹ Laurence Bonjour, "A Critique of Foundationalism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, s. 186. Bonjour'un epistemik gerileme sorununa ilişkin bu eleştirisi, gerekçelendirme teorileri arasında mütalaa edilen *bağdaşımcılığın* çıkış noktalarından birisi teşkil etmektedir. Bir inancın doğruluğunun diğer inançlar ağıyla olan uyum ve bağdaşımına bağlı olduğunu savunan bağdaşımcılık, gerekçelendirme konusunda klasik temelciliğin tasarladığı dikey yapıya karşın yatay bir yapıdan söz edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır (Michael R. DePaul, "Coherentism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s. 133). Bağdaşımcılığa göre, bir inancın (A) başka bir inancı (B) ve serideki son inancı (C) da tekrar birinci inancı desteklemesinden (A↔B↔C↔A) dolayı, çıkarımsal olmayan bir inancın bilgiye dönüşmesi imkansızdır veya sahip olduğumuz bütün bilgiler döngüsel bir çizgi içerisinde bulunması hasebiyle sürekli çıkarımsaldır. Fakat, bu teori ciddi eleştirilere maruz kalmıştır; sözgelimi, R. Fumerton, böyle bir yaklaşımın son derece keyfi olduğunu belirtmektedir. Çünkü "inançlar ağından" bir inancı seçerek bunun hem bir önceki hem de bir sonraki inanca uyarlamak suretiyle gerekçelendirilmiş inanç iddiasında bulunmanın herhangi bir ölçütü söz konusu değildir (Richard Fumerton, "A Critique of Coherentism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, s. 217).

² Jonathan Dancy, "A Defense of Coherentism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, s. 207-210.

Klasik temelciliğe yöneltlen eleştirilerin önemli bir kısmı, önemli bir gerekçelendirme teorisi olan ve bilenden ziyade bilinenin epistemik konumunu esas alan güvenilirçilik çatısı altında toplanmaktadır. Güvenilirçiliğe göre, bir inanan-inanılan ilişkisi içerisinde anlamlı olan bir inancın gerekçelendirilebilmesi noktasında yalnızca öznenin bilişsel konumunun yeterli değildir, ayrıca o inancı bilgiye dönüştüren sürecinin güvenilir olması gerekir. Güvenilirçiliğin önemli savunucularından olan A. Goldman, bilgi edinme sürecinin güvenilir özellikleri olarak sağlıklı muhakeme, algı, hatırlama gibi bilişsel işlemleri örnek vermektedir.¹ Burada, güvenilirçiliğin bağdaşımıcılıktan farklı olarak, klasik temelciliğin epistemik gerileme sorunundan ziyade temel inanç kavramını tartışmaya açtığını görüyoruz. Yani bir inanç, bilgi edinme sürecinin güvenilir özelliği sağlandığı zaman, klasik temelciliğin temel inanç şartlarına bağlı olmadan da temel bir inanç olabilir. Alston'un bir örneğinde ifade ettiği gibi, sabah kalktığımızda bahçenizin ıslak olduğunu görürseniz, dün gece yağmur yağdığı sonucuna güvenilebilirsiniz;² dolayısıyla, dün gece yağmur yağdığına dair olan inancım, duyularla sabit, kendiliğinden açık ve değiştirilemez olmadığı halde bile benim için temel bir inanç olabilir. Alvin Plantinga, bu noktada klasik temelciliğe yöneltlen eleştirileri yoğunlaştırmak suretiyle temel inanç kriterlerini değiştirerek Tanrı inancını da bu kapsamda ele almaya çalışmıştır.

Tanrı inancının temel bir inanç olarak benimsenmesinin yolunun, klasik temelciliğin sınırlarını aşmakta olduğunu gören Plantinga, ispat yükümlülüğünün kime ait olduğu sorusundan ziyade belirli bir inanca sahip olabilmemiz için böyle bir yükümlülüğü ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bu yüzden Plantinga, klasik temelciliğin ne kadar rasyonel olup olmadığını sorgulamamız gerektiğini ileri sürmektedir: her şeyden önce, klasik temelciliğin kendisi temel bir inanç mıdır? Açıkçası klasik temelcilik ne kendiliğinden açık, ne duyularla sabit, ne de değiştirilemezdir. Bu durumda ya klasik temelciliğin ortaya koyduğu temel inanç kriteri ya da kendisi hatalıdır. Diğer taraftan klasik temelcilik, kendi yapısını oluşturan bir

¹ Alvin I. Goldman, "What is Justified Belief?", *Epistemology: An Anthology*, ed. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), s. 341.

² William P. Alston, "How to Think about Reliability?", *Epistemology: An Anthology*, s. 362.

inancın doğrulanabilmesinin herhangi bir temel inanca dayanması gerektiği şeklindeki ikinci iddiasıyla da çelişmektedir. Plantinga'ya göre, şimdiye kadar temelcilerden kimse bu iddialarını savunabilecek başarılı bir argüman ortaya koyamamıştır. Dolayısıyla, her iki durumda da klasik temelcilik kendi kendisine referansla tutarsızdır.¹

Öte yandan, Plantinga'ya göre, klasik temelciliğin sorunları sadece kendi içindeki tutarsızlıklarla sınırlı değildir. Aslında duyularla sabit, kendiliğinden açık ve değiştirilemez olmayan ve fakat bizim için temel olan birtakım inançlara sahibiz. Dış dünya ve diğer şahısların varlığı, hafızayla sabit veya geçmişin bilgisi bizim için birer temel inanç olmaktadır. Mesela, bu sabah kahvaltı yaptığıma dair inancım, klasik temelciliğin ne temel inanç şartlarına uymakta ne de temel bir inanca dayanmaktadır. Plantinga, bu durumdan şu sonucu çıkarmamız gerektiğini ileri sürmektedir: günlük yaşamda veya daha fazlasında klasik temelciliğin şartlarına uymayıp ta temel bir inanç kadar temel olan bir sürü inanca sahibiz ve bunlar temel inanç olarak addedilen inançlardan daha az olası değildirler.² Bu durumda, “Bir inanç, ancak ve ancak duyularla sabit, kendiliğinden açık veya değiştirilemez ise temel bir inançtır” şeklindeki klasik iddianın geçersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Her iki eleştirisini de birleştiren Plantinga, bir delil bulunmadan da temel bir inanç olarak görülmeyen belirli inançları temel inanç olarak kabul edilebileceğini savunmakta ve klasik temelciliğin zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir teori olmadığını düşünmektedir.³

5.

Buraya kadara anlatılan klasik temelcilik ve buna karşı geliştirilen dışsalcı eleştirilerden de anlaşılacağı üzere, delilcilik, bilgi edinme mekanizmasının en güçlü epistemik yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdi, özellikle dinî epistemoloji bağlamında herhangi bir delile dayanmaksızın Tanrı inancını makul kılma çabalarını takdir etmekle birlikte bunların

¹ Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Reason: Reason and Belief in God*, s. 61.

² Alvin Plantinga, *a.g.m.*, s. 59-60.

³ Alvin Plantinga, *a.g.m.*, s. 61.

delilciliği ortadan kaldıracak epistemik gücü haiz olmadığını göstermeye çalışacağım. Elbette ki bu, delilciliğin, dinî inançların bilgiye dönüştürülmesini mümkün kılan bir görüş olduğu anlamına da gelmez. Bu görüşümü iki temel argümana dayandıracağım: birincisi, gerek temelcilik gerekse de temelcilğe karşı geliştirilen gerekçelendirme teorileri bir inancı bilgiye dönüştürme gücünü haiz değildir; ikincisi, Tanrı inancı bilgi değeri taşımamaktadır.

5.1.

Gettier'in epistemolojide devrim niteliği taşıyan "Is Justified True Belief Knowledge?"¹ adlı yazısı, yazımın başında yer verdiğim Clifford'un meşhur ifadesini temelden sarsmış durumdadır. Formel olarak, bir gerekçe ya da delil, en azından her zaman bir inancı bilgiye dönüştürmek için yeterli değildir. Bu demektir ki, Gettier'in yazısının başlığını oluşturan sorunun cevabı olumsuzdur; daha açık bir ifadeyle, gerekçelendirilmiş doğru bir inanç bilgi değildir. Beklendiği üzere, bu geleneksel bilgi tanımını ayakta tutmaya çalışan pek çok yaklaşım söz konusudur; ancak burada bu çabaların ayrıntılarına girmeyip sadece Zagzebski'nin, özetle, doğru inanç ve artı herhangi bir şey şeklindeki bir tanımın, hangi artı şartlar ve durumlarla desteklenirse desteklensin, kesin olarak doğruluğa ulaşma hususunda başarısızlığa mahkumdur şeklindeki görüşüne² katılmamak için hiçbir nedene sahip olmadığımızı ifade etmekte yetineceğim.

Burada iki temel soru ortaya çıkmaktadır: birincisi, gerekçelendirilmiş doğru inanç bilgi değilse, bilgi nedir ya da nasıl tanımlanmalıdır?; ikincisi, entelektüel hayatımızın önemli bir kısmını kapsayan ve pratik hayatta delilcilik şeklinde tezahür eden gerekçelendirilmiş doğru inancın epistemik statüsünü nasıl belirleyeceğiz?

Bilme fiilinin öznesi olarak biz, bir şeyi ya bilir ya da bilmeyiz. Daha yalın bir ifadeyle, az veya çok, eksik veya tam ya da doğru veya yanlış bilgi gibi nitelik ve nicelik arz eden bilgi ibarelerinin mantıksal bir geçerliliği söz konusu değildir. O halde, bilgi, esasında kesinliği kendinden menkul bir

¹ *Analysis*, 23 (1963), s. 121-23.

² Linda Zagzebski, "The Inescapability of Gettier Problems", *The Philosophical Quarterly*, 44/174 (1994), s. 65.

önermedir. Bir tanım şeklinde ifade etmek gerekirse, bilgi, “kesin bir inanç”tır. Bu tanımdaki iki bileşenden birisi olan inanç, geleneksel bilgi tanımındaki inançtan başka bir şey değildir; bu sebeple burada, daha ziyade kesinlik kavramını açıklamak durumundayım. Kesinlik, kabaca ve ilk bakışta, herhangi bir şüpheye yer bırakmayan bir durum olarak tanımlanabilir. Ancak bu şüphe, psikolojik olmaktan ziyade epistemik bir mahiyet taşımaktadır. Epistemik kesinlik, psikolojik anlamda şüphelerden arınmış olmanın yanı sıra, epistemik anlamda da ima düzeyinde dahi aksini barındıran unsurların reddidir. Sözgelimi, bu sabah kahvaltıda börek yediğime dair inancım, başka bir şey yiyebilmiş olma ihtimalimi potansiyel olarak dahi kabul edebilecek olmamızdan dolayı, yani aksini düşünebildiğim için kesinlik arz etmez; daha açık bir ifadeyle, bu sabah kahvaltıda börekten başka bir şey yediğimi hatırlamıyor olsam dahi, bu, kahvaltıda börekten başka bir şey yemediğim anlamına gelmez. Ancak, sözgelimi, üçgenin üç köşesi vardır şeklindeki inancım, herhangi bir kanıtı başvurmaksızın, aksini potansiyel olarak dahi düşünemediğim için kesinlik arz eder. O halde, kesinlik, hem yanılmazlık hem de karşıtın imkansızlığıdır. Herhangi bir önerme, yanılabilme ihtimali taşıyor ya da sadece belirli bir bağlamda kesinlik arz ediyorsa, kesin bir inanç, yani bir bilgi olarak görülemez.

Şimdi, epistemik gerekçelendirme teorilerinin bizi böyle bir bilgi tanımına götürmediği son derece açıktır. Kanaatimce bunun temel sebebi, gerekçelendirme kavramının kendinde saklıdır. Bir inanca dair belirli bir gerekçe arayışına girmek, o inancın bizatihi kesin olmadığını göstermektedir. O halde, bütün gerekçelendirme teorileri, ki buna gerek klasik gerekse de Plantinga örneğinde olduğu gibi zayıf ya da ılımlı temelcilik de dahildir, esasında birer delilci teori olarak görülmelidir. Özetle, bütün gerekçelendirme teorileri delilciliğin farklı tezahürlerinden başka bir şey değildir ve tam da bu sebeple, yani kesinlik arz etmediği için herhangi bir inancı bilgiye dönüştürme gücünü haiz değildir.

5.2.

Birbirinden derece farkının yanı sıra gerekçelendirme teorilerinin ortaya koyduğu bilişsel ürün, kesinlik arz etmediği için bilgi olamayacağı gibi belirli bir epistemik prosedürü takip ettiği için de sadece inanç olarak

görülemez. Öyleyse, inançla bilgi arasında, tabiatı gereği, başka bir kategori daha olmalıdır. İspat yükümlülüğü dolayısıyla inançtan, kesin olmaması hasebiyle de bilgidən farklı olan bu kategoriyi *kani* olarak adlandırıyorum. Kani, içsel açıdan bir kani olma, dışsal açıdan da bir ikna olma durumunun bilişsel ürünüdür ve bu bilişsel ürün, hayatımızın tamamına yakınına ihata etmektedir.

Kanılarımızın, belirli bir derecelendirilmesi yapılabilir ve yapılmalıdır da; ancak her halükarda, bunları bilgidən ayırıştıran birtakım özellikleri vardır. Bilgi yanılmaz ve kesin bir inanç iken, kani, yanılabilir ve olumsal bir inançtır. Daha keskin bir ifadeyle, içinde belirli bir tarihi barındıran herhangi bir önerme, kani olmak durumundadır; sözgelimi, yerin yuvarlak olduğuna dair inancımız, tarihinde düz olduğuna dair bir tasavvuru barındırdığı için kani olarak görülmelidir; işte bu sebeptir ki içinde belirli bir tarihi barındıran her türlü önerme, aralarındaki tematik ve teknik ayrışmalara bakılmaksızın topyekun tarih olarak adlandırılabilir.¹ Tarih ana başlığı altında toplanabilen herhangi bir yargı, açıktır ki bağlamsal olmak durumundadır.

Şimdi, kani, yanılabilir özelliği haiz olması hasebiyle aynı zamanda bağlamsal olan tüm olumsal yargılarımızın ortak bir adıdır; ancak, bu özelliğinden dolayı bilgidən ayırıştığı gibi başka bir özelliğinden dolayı da inançtan ayrılmaktadır: gerekçelendirilebilir olmak. Belirli bir inanç, yalnızca gerekçelendirilebildiği takdirde kaniye dönüşmektedir. O halde, kani, “gerekçelendirilmiş doğru inanç”tır. Kanılar arasında bir derecelendirmeyi mümkün kılan şey de nihayetinde gerekçelendirme anlayışından başka bir şey değildir. Bir inancı gerekçelendirilmiş doğru bir inanca, yani kaniye dönüştüren şey delildir. İşte tam da bu sebeple bütün gerekçelendirme teorilerini delilcilik başlığı altında toplama gayreti içindeyim.

Burada kabaca önerdiğim bilme teorisinden hareketle bilişsel ürünleri hiyerarşik olarak şu şekilde sıralayabiliriz: inanç, kani ve bilgi. Şimdi, dinî epistemolojinin temel sorunsalını oluşturan dinî inançların, daha özelde

¹ Bu konuyu “Bilme Kipleri Olarak Felsefe ve Tarih” adlı yazımda ayrıntılı bir biçimde tartıştım (*Felsefe ve Sosyal-Siyasal Bilimler Dergisi* içinde, sayı 38 (2016), s. 72-84).

Tanrı inancının epistemik statüsünü bu bağlamda yeniden kurgulamaya çalışacağım.

Tanrı inancını, her şeyden önce, bilme sürecimizin en alt katmanını oluşturan yalın bir inanç olarak görebiliriz; dinî epistemoloji alanındaki tüm ateistik meydan okuma ve gerçekdışı (non-realist) akımları bu başlık altında toplayabiliriz. Ne var ki bu görüş, en az iki sebeple yetersizdir: birincisi, söz konusu yaklaşımlar belirli bir pozitif iddiada bulunmaktan öteye Tanrının varlığının lehinde geliştirilen argümanların yetersizliklerinden beslenmekte ve buradan hareketle herhangi bir formel geçerliliği haiz olmayan Tanrının var olmadığı gibi olumsuzlayıcı bir sonuca ulaşmaktadırlar; ikincisi, yine birincisiyle de ilintili olarak, Tanrı inancının lehinde geliştirilen argümanların varlığı bile, söz konusu inancın yalın bir inanç olmaktan öteye gerekçelendirilmiş bir inanç olduğunun göstergesidir.

Diğer taraftan, ateistik meydan okumalar ve bunlara karşı geliştirilen teistik cevaplar arasındaki karşıtlık, Tanrı inancını, bilme sürecimizin en üst katmanını oluşturan bilgi kategorisi altında mütalaa etme imkanımızı ortadan kaldırmaktadır. Daha başka bir ifadeyle, aksini en azından potansiyel olarak içinde barındırdığı sürece Tanrı inancını bir bilgiye dönüştürmek mümkün gözükmemektedir; daha açık bir ifadeyle, Tanrının var olmadığını düşünebiliyor olmamızın kendisi bile, Tanrı inancının kesinlik arz etmediği ve dolayısıyla da bir bilgi olmadığını göstermek için yeterlidir.

Şimdi, Tanrı inancı ne sadece yalın bir inanç ne de kesin bir inanç (bilgi) olarak görülebileceğine göre bilişsel ürünler arasında geriye sadece tek bir seçenek kalmaktadır: kanı. Bu demektir ki tıpkı yalın inanç ve bilgi dışındaki tüm bilişsel ürünlerimiz gibi dini inançlar da ve özelde Tanrı inancı bir kanıdan ibarettir. Tanrı inancının bir kanıdan ibaret olması, bu noktada delilciliği kaçınılmaz kılmaktadır.

6.

Öyle görünüyor ki noetik yapımızın dışavurumunun kahir ekseriyetini kanılar oluşturmaktadır; kanılarımızı yalın inançlardan ayıran şey ise, tüm gerekçelendirme teorilerini içinde barındıran delilciliktir. İkinci kısımda ifade ettiğim üzere, Aydınlanma çağının delilciliği amacından saptırarak hem kabaca politik ve ideolojik bir görünüme büründürmüş hem de

mantıksal anlamda paradoksal olarak bilgi edinmenin tek yolu olarak takdim etme girişiminde bulunmuştur. Oysa ki delilcilik, klasik temelcilik üzerinden İlkçağa kadar götürülebilecek ve tarihsel süreçte gerek yeni versiyonları gerekse de karşıt görüşleriyle birlikte çok farklı kollara ayrılmış son derece değerli bir kanı oluşturma mekanizmasının epistemik açılımından başka bir şey değildir.

Gettier problemiyle birlikte gerekçelendirmenin bilginin bir bileşeni- nin olmadığı hususunun ortaya çıkmasını, özelde Plantinga'nın çabasında olduğu gibi, gerekçelendirmenin bir reddi olarak değil de bilgi tanımımızın yeniden gözden geçirilmesi için bir fırsat olarak görmek gerekir. Tüm epistemoloji alanında olduğu gibi dinî epistemolojinin de temel çıkmazının buradan kaynaklandığını düşünüyorum. Dinî inançları bir kanı olarak görmek, bizi hem Nasrettin Hoca'nın kaybettiği anahtarını başka bir yerde araması gibi absürt bir durumdan kurtaracak hem Tanrı inancı ile ilgili delilci yönetime dayalı çok daha yeni argümanlar arayışına itecektir. Yer in yuvarlak oluşundan kürtajın ahlakiliğine kadar gerekçelendirmeye dayalı kanılarımızın hakim olduğu son derece geniş bir alanda Tanrının var olduğu inancına kani ya da ikna olanlar gibi söz konusu inanca gene aynı nedenle karşı çıkanlar da olacaktır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Armstrong Karen, *A History of God*, London: Mandarin, 1994.
- Attfield Robin, *God and the Secular: A Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant*, Hampshire: Gregg Revivals, 1993.
- Audi Robert, "Contemporary Modest Foundationalism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* içinde, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth: Thomson Learning, 2003.
- BonJour Laurence, "A Critique of Foundationalism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* içinde, ed. Louis P. Pojman, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth: Thomson Learning, 2003.
- Brinton Grane, *The Shaping of Modern Thought*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1965.

Buckley Michael J., *At the Origins of Modern Atheism*, Michigan: Yale University, 1987.

Chisholm Roderick, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.

Clark Kelly James, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2001.

Clifford William K., “The Ethics of Belief”, *The Rationality of Belief in God* içinde, ed. George I. Mavrodes, N.J.: Prentice-Hall, 1970.

Collins James, *A History of Modern European Philosophy*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1954.

Collins James, *God in Modern Philosophy*, Chicago: Henry Regnery Company, 1967.

Dancy Jonathan, “A Defense of Coherentism”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth: Thomson Learning, 2003.

Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, Ankara: Maarif Matbaası, 1942.

Fumerton Richard, “A Critique of Coherentism”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth: Thomson Learning, 2003.

Gettier Edmund, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23 (1963), s. 121-23.

Goldman Alvin I., “What is Justified Belief?”, *Epistemology: An Anthology* içinde, ed. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

Hanson Norwood Russell, “The Agnostic’s Dilemma”, *Faith* içinde, ed. Terence Penelhum, New York: Macmillan Publishing Company, 1989.

Konyndyk Kenneth, “Faith and Evidentialism”, *Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion* içinde, ed. Robert Audi, William J. Wainwright, Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, çev. P. Remnant, J. Bennett, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

McGrew Timothy, "A Desence of Classical Foundationalism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* içinde, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth: Thomson Learning, 2003.

Moser Paul K., "Foundationalism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy* içinde, ed. Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Nash Ronald H., *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, Grand Rapids: Zondervan, 1988.

Plantinga Alvin, Wolterstorff N. (eds.), *Faith and Reason: Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, 1983.

Reçber Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, (Ankara: 2004/1), sayı 39, s. 20-41.

Sosa Ernest, "The Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* içinde, ed. Louis P. Pojman, Canada: Wadsworth, 2003.

Steup Matthias, "A Defense of Internalism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* içinde, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth: Thomson Learning, 2003.

Swinburne Richard, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

Taliaferro Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford: Blakwell Publishing, 1998.

Wykstra Stephen J., "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing Evidence'", *Philosophy of Religion: Selected Readings* içinde, ed. William L. Rowe, William J. Wainwright, Oxford University Press, 1998.

Zagzebski Linda, "The Inescapability of Gettier Problems", *The Philosophical Quarterly*, 44/174 (1994), s. 65-73.

Nebi Mehdiyev

Delilcilik və Tanrı İnancının Epistemik Statüsü

(Özet)

Bu yazıda, delilciliğin, bilme sürecimizin önemli bir kısmını ihata eden gerekçelendirme teorilerinin ortak adı olduğunu ve söz konusu teorilerin bize sağladığı bilişsel ürünlerin inanç ile bilgi arasında konumlandırabileceğimiz kanılardan ibaret olduğunu savundum. Dinî epistemolojiye uygulamaya çalıştığım bu yaklaşımın kaçınılmaz bir sonucu olarak, genelde dinî inançların, özeldə ise Tanrı inancının bir inanç veya bilgi değil de bir kanı olduğu sonucuna ulaştım.

Anahtar sözcükler: epistemoloji, delilcilik, gerekçelendirme teorileri, inanç, kanı, bilgi, Tanrı inancı.

Nebi Mehdiyev

Evidence and Epistemic Status of God's Belief

(Abstract)

In this paper, I argued that evidentialism is the common name of justification theories which comprise a significant part of our knowing process and that the cognitive products these theories provide us with are nothing but convictions that we can locate between belief and knowledge. As an inevitable result of this approach that I tried to apply to religious epistemology, I came to the conclusion that religious beliefs in general and belief in God in particular is not a mere belief or knowledge but only a conviction.

Keywords: epistemology, evidentialism, justification theories, belief, conviction, knowledge, belief in God.

*Nietzsche'nin Üstüninsan ve Tasavvufun İnsan-ı Kâmil
Tasavvurlarına Bir Bakış*

*Ferdi ERTEKİN**

GİRİŞ

Oryantalizm ve oryantalist bilginin yapısı, görece *dışarıdan* yapılan eleştiriler olduğundan genel itibariyle Türk-İslam coğrafyasında yaşayan âlimler/entellektüeller açısından daima *şüpheyle* yaklaşılan hatta mpeşinen nesnel olmamakla yargılanan bir mesele olarak telakki edilmiştir. Fakat bir düşünür ya da filozof mensup olduğu Avrupa kültür ve medeniyetinin değerlerine yönelik eleştirilere yönelirse bu nesnel olmama durumu derhal göz ardı edilerek, eleştirinin sahibi düşünür ya da filozofun eserlerine referans yapılması malum vaka-i adiyedendir. Nietzsche, her ne kadar klasik anlamda bir oryantalist olmasa da genel anlamda Katolik Hıristiyanlık ve Kilise hakkındaki eleştirileri ve İspanya'daki İslam medeniyeti hakimiyeti hakkındaki müspet yorumları dolayısıyla Türkiye'de fikirlerine çokça atıf yapılan bir filozof olagelmiştir. Nietzsche'nin fikirleri Türkiye'de dindışı-seküler alanda siyaset yapan kesimler tarafından, bizatihi dinin özüne, varlık nedenine yönelik eleştiriler olarak algılanıp kullanılıyorken muhafazakar kesimler tarafından ise Hıristiyanlığa ve Batı medeniyetine yapılan eleştiriler bağlamında değerlendirilmektedir. Her iki kesim de Nietzsche'yi

* Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Araştırma Görevlisi.

anlamaya çalışmaq yerinə onun fikirlərinə, kendi görüşlərini desteklədiyi nispette atıf yapmakta, bu bağlamda bu mətinlərlə pragmatik bir əlaqə kurmaqdır. Bu məkalədə bu tavidən mümkün olduğu kadar uzak durmaya çalışaraq meseleyi olduğu gibi təsvir etməyi deneyeceğim.

Edward Said'in tarifiylə *oryantalizm*, *Doğu ilə Batı arasında ontoloji və epistemoloji ayrımaya dayalı bir düşüncə biçimidir*¹. Demək ki bilginin yapısı, içində bulunulan mədəniyyət dairəsinin dünya təsəvvuruyla zorunlu tarixsel bir əlaqə içindədir. Tarixsel oluşu, kəltürleri və mədəniyyətləri birbirindən ayıran din, dil, coğrafi şəraيط vd. unsurlar arasındakı ayrımada yatmaktadır. Bütün bu fərklərə rağmen zaman/tarih və mekən/coğrafiya üstü hakikatlərin; kəltür və mədəniyyətlər arasındakı bənzərliklərin sayısı şaşırıcı dərəcə fazladır. Bu bənzərliklərdən biri də Türk-İslam kəltür və mədəniyyət dairəsində təsəvvuf disiplinini öncülüğündə şəkillənən *İnsan-ı Kâmil* təsəvvuru ilə Hıristiyan Avropa kəltür və mədəniyyət dairəsində, Katolik Kilisəsi'ne və Pavlus'a dayanan Hıristiyan öğretilərinə bir tepki olaraq Alman düşünür Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) tərəfindən fəlsəfe disiplinini öncülüğündə şəkillənən *Üstüninsan/Übermensch* təsəvvuru arasındakı bənzərlikdir.

İki mədəniyyətin (Türk-İslam və Hıristiyan-Avropa) kendi tarixsel şəraيطları sonucunda şəkillənən ontoloji və epistemoloji anlayışları çərçevesində metafizik ilə kurdukları münasibət bəhsini keçən iki *ideal insan tipini* ortaya çıxarmışdır. Batı'da Katolik Kilisəsi'ne və Kilisə'nin təmsil edip savunagəldiyi dəyərlərə əlaqəli otoritenin sarsılması, Nietzsche gibi filozofları artıq eskidiğine inanılan dəyərlərin və ideallərin yerinə yenilərinə koyma iradəsini göstərmə yoluna itmişdir. Nietzsche bir filozof olmaqla birlikdə fəlsəfenin birbirinə mantıq silsiləsilə örülmüş aksiyomlara, gerekçələrə, varsayımlara və kanıtlamalara dayalı *sistematik yazım biçiminə* də qarşı durmuş, bunu fazlaca *rasyonel* və təbiətiylə insanın doğasına aykırı bularak mətinlərinə *aforizmlər* şəklində ifadə etməyi seçmişdir. Bu da düşüncələrinin kolayca anlaşılmasını zorlaşdırmış və onları *yoruma açıq* hale getirmişdir².

¹ Edward Said, *Şarkiyatçılık*, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 10-18.

² Senail Özkan, *Nietzsche (Kaplan Sirtında Fəlsəfe)*, Ötüken, İstanbul 2007, s. 32.

XIX. yüzüylün ikinci yarısı ile XX. yüzüylün başlarına değin yaşamış Nietzsche'ye göre kendisinin de bir mensubu olduğu *modern dünya* bir krizle karşı karşıyadır. Bu kriz uzunca bir zamandan bu yana her yere ve her şeye nüfuz etmektedir ve bu krizin kökenleri esas itibariyle *Sokrates*'çi açmaz ile *Hıristiyanlıkta* derin bir şekilde kök salmış durumdadır. Bu krizin en yakın ve yakıcı göstergesi, Nietzsche'nin *Tanrı'nın ölümü* olarak adlandırdığı şey ve *nihilizm/hiçleşme* olarak tarif ettiği genel fenomendir. Nihilizm XX ve XXI. yüzyıllarda bütün dünyada hükümferma olacak ve giderek bulaşıcı bir hastalık gibi yayılacaktır¹. Nietzsche'nin eleştirilerinin kalkış noktası Batı medeniyetin yaşadığı ontolojik ve epistemolojik krizdir. Bu krizin iki temel sorununun *rasyo/akılın putlaştırılması* ve Katolik Kilisesi eliyle oluşturulan *Tanrı tasavvuru* olduğunu belirtir. *Akıl sorununu Antik Yunan'a ve Sokrates'e, Tanrı sorununu ise Hıristiyanlığa, tâ Pavlus'a kadar dayandırır*². Modern insan nereye yönleceğini bilmeyen bir şaşkındır. İstikametini kaybetmiştir. Şu ifadeleri iki yüzyıllık Batı medeniyeti tarihini neredeyse kabaca özetlemektedir: "Modern insanın mutluluğunun formülü : Bir evet, bir hayır, bir dümdüz çizgi ve gaye idi."³ Nietzsche'ye göre *iyi*, kudret duygusunu, 'güç iradesi'ni, insandaki kudreti arttıran şeydir. *Kötü* ise zayıflıktan, kudretsizlikten zuhur eden her şeydir. Ona göre *zayıf ve marazî* olan yok olup gidecektir⁴.

Batı'da düşünceyi öldüren şey, Sokrates'le birlikte temelleri atılan *insan felsefesi* ve ardından gelen *sistematik felsefeyle* birlikte *akılcılık felsefesidir*. *Akıl, felsefeyi öldürmüştür*. Antik Yunan'ın ve dolayısıyla akılcılığın yeniden keşfiyle birlikte modernlik sürecinde *bütün*'le, büyük sorularla, sorunlarla uğraşan teorik felsefe bitmiş, bunun yerini *pratik felsefe*, dolayısıyla atomlarla, parçacıklarla uğraşan *bilim* almıştır. *Modern Batı'yı kuran şey felsefe değil, bilim olmuştur*. Bilimin parçayla, atomla uğraşması ve parçayı, atomu her şeyi açıklayabilecek indirgemeci bir yaklaşım içinde

¹ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, Çev: Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul 2008, Giriş s. XXXIV-XXXV.

² Nietzsche, *a.g.e.*, s. XVII-XIX.

³ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, s. 7.

⁴ Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 7.

olması, sonunda insanlığı yokluğun ve nihilizmin eşiğine sürüklemiştir¹. Nietzsche öteden beri bir salt bir nihilist olarak takdim edilir. Oysa kendisi bir nihilist olmadığını, “benim eserlerimde bütün hürmetkar değer ve duyguları yıkmak gibi bir öneride bulunduğumu sananlar, eserlerimi yanlış anlayacak kadar ileri gitmiştir.”² şeklinde beyan eder. Nietzsche’nin nihilizmi Hristiyanlığın Tanrı tasavvuru ile ahlak öğretisine bir de Antik Yunan felsefesinin diyalektik-rasyonel düşünce tavrının tek hakikat sayılmasına yönelmiştir.

Nietzsche, fikirlerinin merkezine Fransızca *décadence/zevâl/çöküş* kavramını oturtu³. Nietzsche’ye göre *décadence/zevâl*, insanın yoksunlaştırılması ve kötürümleştirilmesidir. İnsanın yoksunlaştırılması ve kötürümleştirilmesinden kastınınsa “insanın *instinct/sevkitabî/içgüdü/nefsini*⁴ yitirerek kendisine zararlı olan şeyi tercih etmesi olduğunu belirtir. Ona göre Hristiyanlık ve burjuvazi değerleri, aydınlanma düşüncesinin değerleri insanın neden yoksunlaştırıldığının, kötürümleştirildiğinin bir açıklamasından başka bir şey değildir. Nietzsche hayatı; gelişmenin, sürekliliğin, güçlerin biraraya getirilmesinin, gücün hayatiyet kazanmasının itici gücü olarak görür. *Kudret iradesinin* olmadığı bir yerde çöküş, çözülme ve zevâl kaçınılmazdır⁵.

¹ Nietzsche, *a.g.e.*, s. XXVIII.

² Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 123.

³ Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 15.

⁴ Yusuf Kaplan, Fransızca *instinct* kavramını *fitrat*, *insiyak* diye çevirmiş, diğer Türkçe çevirilerdeyse bu kavram *içgüdü* olarak çevrilmiştir. Fakat bu iki kavram aynı şeyi işaret etmemektedir. *Instinct*, canlının *iradesinin dışında işleyen, bütün türde aynı olan doğuştan kurulu bir zembek gibi işler. Sevkitabî ve bugünkü dilde içgüdü fizyoloji-psikolojiye ait bir ıstılahdır. Evrimsel-kalıtısal işleyişler bütününi ifade etmektedir.* Hayvanın hal hareketlerini belirleyen basmakalıp tepkilerdir. Balçığı bulan işçi arının kovana dönüp öbürlerine haber vermek üzere raksetmesi; köpeğin sevindiğinde kuyruk sallayıp öfkeliğinde hasmına dişlerini göstermesi; kedinin canını hiçe sayarak yavrusunu yangından kurtarıırken, sakat doğmuş yavruyu kılıyla kuyruğuyla yiyip bitirmesi gibi. *Fitrat* ise dinî bir ıstılahdır. İnsanın isteyerek, irâdî verdiği kararlara, eyleyşleri ile davranışlarına imkân hazırlayan doğuştan gelen yönlenmelerdir. *Fitrat*, şahsiyeti oluşturan manevi-ilahî yapıtaşlarıdır. (Bu ayrımı yapmamda bana yardımcı olan hocam Teoman Duralı’ya müteşekkirim). Bütün bu izahlardan sonra ben *instinct* kavramını *içgüdü* şeklinde çevirmenin hatta *insan ve tasavvuf* bağlamında *nefs* ile yanyana kullanmanın yanlış olmayacağı kanaatindeyim.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, Çev: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2009, s. 10-11.

Antik Yunan ve Batı felsefesini, Sokrates'e dayalı *diyalektik yöntem* üzerinden eleştirir¹. Nietzsche'nin diyalektik düşünce biçimi ve Sokrates tenkidinin altında insanın *aklıleştirilmesi/rasyonelleştirilmesi* hislerine, duygularına ve duygularına olan itibar ve güvenini yitirmesine olan eleştiri yatmaktadır. Çünkü rasyonelleşme *sevkitabiî/içgüdünün* yadsınması ve kötülenmesini doğurmuş, bu da insanı bir çatışmayı sağlayacak bir parçasından *eksik* bırakmıştır². Nietzsche, Sokrates'in *akıl=erdem=mutluluk* şeklindeki üçlü formülünde *sevkitabiî/içgüdünün* karanlık bir unsur olarak ele alınmasını ve kötülenmesinin *décadence*'in baş sebepleri arasında görür³. İşte bu yüzden filozofların ve rahiplerin *décadence*'a karşı ilan ettikleri savaş bizzat kendilerini *décadence*'a sürüklemiştir. Sokrates'in önerip Hristiyanlığın biçimini değiştirip genişleterek selametın reçetesi olarak sunduğu bu yöntemin insanı bir zevâlden diğereine sürüklemekten başka bir işe yaramadığını belirtmiştir. Ona göre filozof ve ahlakçılar aslında sadece *décadence*'in dışavurumunu değiştirmişlerdi yoksa zevâl'in bizzat kendisini ortadan kaldırmayı başaramamışlardır. Sokrates, her şeyi yanlış anlamıştı. Hristiyan ıslah ahlakı da dahil, antik Yunan'dan, Sokrates'ten itibaren geliştirilen ıslah anlayışı köten yanlıştı. Nietzsche'ye göre saf akılcılık, sıhate, saadete, erdeme ulaştıracak bir yol değildir. İnsanın kendi *sevkitabiî*'siyle savaşımaya kalkışması gerçekte *décadence*'in yegane formülünden başka bir şey değildir. Çünkü *hayat, yükseldikçe, derunileştikçe, yüksek boyutlara kavuştukça saadet ile sevkitabiî bir ve aynı olur; birleşirler*⁴. Ona göre Yunan çöküşünün başlangıç noktası Sokrates'in *instinct/sevkitabiî*'nin karşısına akılcılığı/rasyonaliteyi yıkıcı bir güç olarak çıkarmasıyla başlamıştır⁵.

Nietzsche Sokrates'in yanında diğere filozofları da sert bir dille eleştirir. Ona göre filozoflar *tarihsizdir*. Oluşu ve olmakta olanı reddederler. Onların elinde her şey *kavramsal birer mumyaya dönüşür*. Filozoflara göre bütün yanlışların kaynağı *duyular* ve *duyulardan* elde edilen *bilgilerdir*. Duyularla birlikte tabii olarak *beden* de reddin bir parçası olur. Nietzsche genel olarak

¹ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, s. 17-20.

² Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 21.

³ Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 21-22.

⁴ Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 23.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev: Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1983, s. 72.

tenkid etdiyi faraziyeleri şöyle sıralar: **1-** Bu dünya bir gerçeklikten ziyade, kurmacadır. **2-**Eşyanın gerçek varlığına yüklenen nitelikler aslında hiçliğin nitelikleridir. Gerçek/hakiki dünya ahlaki-görsel bir illüzyondan başkaca bir şey olmayacak kadar fiili dünya ile çelişik bir şekilde inşa edilmiştir. **3-**Hayatı karalayıcı, küçümseyici ve suçlayıcı bir tavrın insanın içinde kök salması halinde, bu dünyadan ziyade ‘diğer’ dünyadan sözetmek oldukça anlamsızdır. Zira böyle bir durumda, daha iyi bir hayat hayaliyle hayattan kam almaya değil bilakis *intikam* almaya çabalarız. **4-** Gerek Hristiyanlığın gerekse Platon ve *Kant*’ın yaptığı gibi olsun dünyayı bir *gerçek/hakiki* bir de *görünen/zahiri* dünya olarak ikiye bölmek bir *décadence* önerisidir; çökmekte, çözülmekte olan bir hayatın işaretidir¹.

Ahlakçıların tutku ve içgüdüleri zapturapt altına almak çabaları *tabii değil gayri tabiidir, fitrata aykırır* ve Nietzsche buna *gayri tabii ahlak* adını verir. Gayri tabii ahlak, yani şimdiye kadar öğretilen, kutsanan ve vaz’edilen hemen hemen her türlü ahlak yaşama saiklerine karşı yönelir ve bu saiklere hücum eder². Bu sebepten kilise ve papazlar onun gözünde *aşağılık, riyakâr, budala* kişiler olarak görülür. Nietzsche *çelişkiyi* önemser. *Herakleitos*’a saygı duymasının ve hayatının son günlerinde kendisini Zerdüş’tle özdeşleştirmesinin kökeninde bu gerçek gizlidir. Hem Herakleitos hem de Zerdüş öğretilerini ve felsefelerini *savaş ve çelişki*³ üzerine kurmuşlardır çünkü⁴. *İnsanı büyük ve yüce yapan şey tutkularıyla, sevkitabiîsiyle aklı arasındaki sürekli çatışma halinde olmasıdır*. Bütün büyük bilge kişiler, filozoflar ve kilise, içgüdülerin/nefsin *öldürülmesi* gerektiğini söylerler. *Oysa içgüdülerin köklerine saldırmak, bizatihi hayatın köklerine saldırmak demektir*⁵.

¹Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, s. 33-34.

²Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 48.

³*Herakleitos*’a ait bir kaç fragmanı zikretmek bu konuda aydınlatıcı olacaktır: **1-**Karşıt olan şeyler biraraya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucunda meydana gelir. (s. 45), **2-** Uzlaşmaz şeylerin kendi aralarında nasıl uzlaştığını anlamazlar. Karşıt görüşlerin uyumu; yay ve lirdeki gibi. (s. 133), **3-** *Savaş, her şeyin babası ve kralıdır*. Kimini köle kimini özgür kılar. (s. 137) **4-** İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır. (s. 151.), **5-** Savaşın her şeyde ortak ve adaletin çatışma olduğu ve her şeyin çatışma sonucu zorunluluk sonucu çatışmayla meydana geldiği bilinmelidir. (s. 193) [Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005].

⁴Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, s. 46-47.

⁵Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 44.

Nietzsche'ye göre genel geçer ahlaki gerçekler diye bir şey yoktur. *Ahlakilik sadece belli fenomenlerin yanlış yorumudur.* Fakat ahlak bir işaret-bilimi olarak eşsiz bir değere sahiptir. Ahlak, her çağda insanları ıslah mekanizması olarak iş görmüştür. Nietzsche nazarında Kilise bir *sirke*, ıslah edilmek istenen insansa *vahşi bir hayvana* benzer. Kilisenin ahlak ve ıslah anlayışı, vahşi hayvanın uysallaştırılması ve evcilleştirilmesinden başka bir şey değildir. Kilise tarafından ıslah edilmiş insan, bir manastıra kapatılır ve artık o bir günahkâr olmuştur. *Bu insan, hasta, sefil, kendisine karşı irade ve özgüvenini yitirmiş ve hayatın saiklerine karşı nefret ve öfke dolu bir şekilde kendisini güçlü ve mutlu kılan her şeye şüpheyle bakan biri haline gelmiştir.* Kilise insanı *yozlaştırmış ve zayıflatmış* ve fakat bunun adına *ıslah* demiştir. Nietzsche bu ıslah anlayışına *sahte dindarlık* adını verir. *Bugüne kadar insanlığı ahlaklı yapmak için başvurulmuş her yol, bütünüyle gayri ahlaki olmuştur.* Fakat Nietzsche ahlakı büsbütün ortadan kaldırmaz. Ona göre bir ahlak geliştirebilmek için -bilinen aksine- kişi, *hiç bir ön şartı olmayan bir iradeye* sahip olmalıdır¹. Nietzsche nazarında diğergamcı bir ahlak kötü bir işarettir. İnsanın kendi çıkarının peşinde koşmaması, içgüdünün tastamam yozlaşmasıdır. Ona göre insanlık diğergamlaştıkça biter. Kişinin kendisine zararlı olanı seçmesi, gelişigüzel saikler tarafından cezbedilmesini *décadence*'in sebepleri arasında sayar². Peki insan *genel geçer ahlak* anlayışını reddiğinde ve ilahi kitapların vaz'ettiği *ahlaki eylem ölçülerini* dikkate almadığında, insan eylemlerinin iyi ya da kötü olduğunun ölçüsü nasıl belirlenecektir? O, bu soruyu şöyle yanıtlar: *“Yaşam içgüdüsü (vitality) tarafından icbar edilen her eylem, onu yerine getirme çöşküsüyle, onun doğru bir eylem olduğunu ispat eder.* Ve Hıristiyan dogmatik imanına sahip her nihilist *neşe* ya da *çoşkuyu* bir reddetme olarak algılar. *Bir görev/ödev robotu olarak içten bir zaruret olmaksızın, derin bir şahsi seçim olmaksızın, neşe olmaksızın çalışmaktan, düşünmekten ve hissetmekten daha çok ve daha hızlı bir şekilde insanı ne tahrip edebilir ki?*³” Nietzsche nazarında yeryüzünde bir tek Hıristiyan vardı: Hz.İsa, o da çarmıha gerildi. *Sadece İsa-Mesih'in çarmıha gerilerek ölmesi şeklinde yaşadığı hayat Hıristiyan-*

¹Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 67-72.

²Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 119.

³Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 19.

cadır. Sonra Hz. İsa'nın havarilerinden Aziz Pavlus, peygamberin öğretilerine taban tabana zıt bir İsa imgesi yarattı ve kilise ve ruhban sınıfı da kendi varoluşu ve çıkarları için bu imgeyi besledi. İsa-Masih ömrü boyunca sevgiden bahsetmiş ama Aziz Pavlus bu duyguyu intikam duygusuna çevirmişti. Nietzsche'ye göre aslında Hıristiyan diye bir şey yoktur, iki bin yıldır Hıristiyan olarak adlandırılan Hıristiyan, yalnızca bir psikolojik biz öz-yanlış anlamadır¹. Havarilerin intikam duygusu, İsa-Masih'i son derece abartılı bir şekilde yüceltmelerine, onu kendilerinden büsbütün ayırmalarına ve koparmalarına neden oldu. Tek bir Tanrı ve tek bir Tanrı'nın oğlu, bu iki figür de bu kin/intikam duygusunun bir ürünü haline getirildi. Peki Tanrı, bütün bunlara nasıl izin verebildi? sorusuna buldukları cevap da şuydu: Tanrı, bütün günahların affedilmesi için Oğul'u kurban olarak vermişti. Nietzsche'ye göre bu andan itibaren İncil bitmişti artık. Günahlara kefaretiler olarak kurban takdim edilmesi ve bunun da en ürkütücü, en barbarca bir şekilde yapılması bütün günahkârlar adına masum bir insanın kurban edilmesi! Ne kadar ürkütücü ve ne kadar ürpertici bir paganizm biçimi bu böyle!²

Nietzsche, Avrupa tarihinde çokça tartışılan *din-bilim karşıtlığı* mevzusu üzerinde de durur. Ona göre *Hıristiyanlık, itikadî olarak bu dünyayı, tabiatı, gerçek hayatı inkâr etmek, yadsımak, hor görmek temeline dayalı olduğu için dünyanın bilgeliği olan 'bilim'in ölesiyeye düşmanı olması kaçınılmazdır. Bir zorunluluk olan 'iman'; bilime karşı bir veto/karşı çıkma olarak konumlandırıldı³. İncil'de vaz'edilenlerle Kopernik ve Galileo'nun gözlem ve deneye dayalı bulgularının birbiriyle çelişmesi bu karşıtlığı tarih boyunca besledi. Hastalık, Hıristiyanlığın özünü oluşturduğu için, tipik Hıristiyan hâli demek olan 'iman' mutlaka bir hastalık olmak zorundadır; bilgiye giden her dosdoğru yol, kilise tarafından yasaklanmış bir yol olarak reddedilmek zorundadır. Şüphe etmenin bizatihi kendisi bile günahı⁴. Şüphe, gözlem ve deneye dayalı bilimin ulaştığı teoriler ilkece sorgulamaya kapalı dogmatik iman hakikatleriyle çatıştığında, dindarlık maskesi altında*

¹Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 71-72.

²Friedrich Nietzsche, *Deccal*, Çev.Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul 2009, s. 76.

³Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 94.

⁴Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 104.

statükoyu muhafaza edebilmek adına Kilise ve rahipler tarafından günahkarlıkla, İsa'nın hakikatlerine muhalif olmakla suçlanıp damgalanmış bu da Avrupa'da din/Hıristiyanlık ve bilim arasındaki köklü tarihi çekişmeye zemin hazırlamıştı.

Kilise ve Hıristiyanlığ'ın bilim hakkındaki tasavvurlarını aktardıktan sonra kendi düşüncelerini de ekler: “*Bilim adamları da gerçeği görmekten uzaktırlar. Dünyada bilime değer vermek kadar büyük bir gaflet yoktur. Çünkü bilim, hayat ve menfaatin düşmanı olan muhakeme ve mantığı temsil etmektedir. Oysa mantık ve muhakeme, duygular ve instcint/sevkitabî'ye karşıdır ve onların gelişmesine engeldir. Hayatın en gerekli şartlarından olan kuvvet ve irade, instcint/sevkitabî'nin gelişip büyümesine bağlıdır. Aksi takdirde insanlık, bugün bulunduğu seviyede kalır ve aranan gerçek, kainatın karanlık perdeleri arasında kaybolurdu.*”¹

Nietzsche, Batı tarihinin seyrini metafizik bir çerçeveden, nihilizmin ortaya çıkışı ve gelişmesi olarak yorumlar². Heidegger'e göre Batı düşünce tarihinde başlangıçtan bu yana sürekli olarak *varolan*, *varlığa* atfen düşünülür. Başka bir ifadeyle *epistemolojik çerçeveyi belirleyen şey ontolojidir*.³ Nietzsche'nin o meşhur ‘Tanrı öldü’ sözünün ardında yatan, salt kilisenin hakimiyet ve tahakkümünün bitişi yahut da fiziğin metafiziğe galibiyeti değil aslında iki bin yıllık Batı metafiziğinin yargılanmasıdır. Nietzsche, ‘Tanrı öldü’ sözünü ilk kez 1882 yılında, 38 yaşında *Şen Bilim* adlı eserinin üçüncü kısmında zikretmiştir. İlk eseri olan ‘Trajedinin Doğuşu’nda ise Nietzsche şöyle der (1870): “Eski Almanların şu sözüne inanıyorum: Bütün Tanrılar ölmeli.” İnanç ve Bilgi (1802) adlı eserinin sonunda genç Hegel “modern dönemin dininin dayandığı şey, bizzat tanrının ölmesi duygusudur” diye yazar. Her ne kadar Hegel’in düşüncesi Nietzsche’nin düşüncesinden muhteva olarak farklı olsa da ikisi arasında kendisini bütün metafiziğin özünde gizleyen özsel bir bağlantı mevcuttur⁴. Böylece Nietzsche, Hıristiyanlığın ölü tanrısının yerini alacak olan Üstüninsan'a doğru bakmaktadır.

¹ Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 274.

² Martin Heidegger, “Nietzsche ve Batı Metafiziği”, *Nietzsche ve Din* (içinde), Gelenek Yayınları, İstanbul 2002, s. 60.

³ Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 61.

⁴ Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 62-63.

Tıpkı Zerdüş'tün yaptığı gibi: “Bütün tanrılar öldü; şimdi yaşamak için Üstüninsan'a sahibiz.”¹

Heidegger'e göre ‘Tanrı öldü’ bilinciyle, şimdiye kadarki en yüce değerlere kökten yeni değerler atfedilmesinin bilinci başlar. İnsan bu bilince göre daha yüce olan başka bir tarihe geçer; çünkü onda bütün değer ortaya koymanın ilkesi, *güç iradesi*, açıkça benimsenir. O, kendisini koşulsuz olarak güç iradesinin icracısı olarak irade eder. Bu yeni insan tipine *Üstüninsan* denir. Nietzsche'nin metafiziğine göre, varolan her şeyin temel karakteristiği olarak *güç iradesi* tarafından belirlenmiş olsa da insan, güç iradesini kendisine karakteristik bir ilke olarak benimseyip tecrübe etmemiştir. Daha önceleri insanın özünü *amaç ve norm* biçiminde belirlemiş olan şey, geçerli ve etkin gücünü yitirmiştir. Amaçların ve normların metafizik dünyası artık hayatı teşvik edemez ve destekleyemez. Bu dünya bizatihi cansızlaşmış, ölmüştür. Metazifik dünyadan oluşan metafizik zemin *gerçekdışı (irreal)* hale gelmiştir. İşte ‘Tanrı öldü’ ifadesinin anlamı budur².

Nietzsche'ye göre nihilizm ile Hıristiyan değerleri tümünden yıkılıp insan *amaçsız* ve *gayesiz* bir karmaşanın içine düştükten sonraki aşama, insanın kendisine *yeni bir gaye* belirlemesidir. Fakat bu gayenin kökeni tek boyutlu, *dünyevîdir* ve bu gaye Hıristiyanlıktaki gibi *mutlak bir gaye değildir*. Bu yeni gaye, Üstüninsan'dır ve Nietzsche bunu Zerdüş üzerinden Tanrısız-metafiziksiz modern insana anlatır. Nietzsche, Hz. Musa'ya Allah'ın vahyiyle gelen *levhalara* atfen, eski levhaları parçalamaktan bahseder. *Eski levhalar, Hıristiyan metafiziği, dünya görüşü ve ahlak anlayışıdır*. Eski levhaları parçalamak, insanların arasında *yıkıcılık* olarak görülür. Oysa bu aynı zamanda *yaratıcılıktır* da³. Nietzsche'nin nihilizm anlayışını kanaatimce en iyi özetleyen teşbih budur. Yeni levhalara yeni değerleri kazıyacak olmak. Bunu yapacak olansa ancak *Üstüninsandır*.

Nietzsche, Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkan boşluğu *'ebedi tekrar dönüş'* kavramıyla aşmaya çalışır. Nietzsche'ye göre hayat ebedîdir çünkü

¹ Brian D. Ingrassia, "Nietzsche ve Hıristiyanlık", *Nietzsche ve Din*, (içinde), *Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002, 2.Baskı., s.121-122.*

² Martin Heidegger, *a.g.e., s. 89-91.*

³ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Çev: A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul Tarihsiz, s. 29.

ebedi tekrar dönüş bir *ego fatum* olarak hayatın bağrına mührünü vurmuştur. Bir kez, yalnız bir kez varolmak ebedileşmek demektir. Nietzsche ebedi tekrar dönüş kavramıyla aslında hem akli nedensellik ilkesinden ve varoluşu ‘gaye’ ve ‘hedef’ yörüngesinden koparmak hem de ölüm ve iki dünya kavrayışını aşmak ister. Bu şekilde o, *iyinin ve kötünün ötesinde*, varoluşun masumiyetini ispat etmek niyetindedir¹. Ve biz ebedi olarak, ebedi tekrar eden bu nihilizme, bu cehenneme Dionysosça ‘evet’ demeliyiz. Niçin? Nietzsche’nin maksadı insanı bir bilinç dönüşümüne uğratmaktır. Normal bilinci trajik bilince dönüştürmektir. Bu bilinç dönüşümü insana *kendi bedenini aşma* imkanı verir. Trajik bilinç, herşeye rağmen hayata ‘evet’ der; acı ne kadar şiddetli olursa olsun, ebedi tekrar dönüş ne kadar tekrarlanırsa tekrarlanırsa *aslolan hayattır ve hayatı tüm bilinmezliği ve trajik cepheleriyle kabullenmek, kader olarak kabul etmek ve sevmek gerekir*. Nietzsche buna ‘*amor fati*’ (*kader sevgisi*) der. Bu, en yüksek *güç iradesi*dir. Böylece ebedi tekrar dönüş ve güç iradesi Üstüninsan’a kapı aralamış olur. Trajik şuur, insanın ulaşabileceği en yüksek şuurdur. Bu şuura ulaşabilmek için *ferdiyeti tümünden aşmak* gerekir. Bu şuurun oluşmasına zemin hazırlayan ‘*nihilizm, güç iradesi ve nihayet edebi tekrar dönüş*’ tür. ***Çelişkili gelse bile trajik şuur, ferdiyeti tümünden yok eden ama yalnız ferdî olarak yaşanan şuurdur.*** Nietzsche’ye göre *Hz.İsa böyle bir trajik şuurun temsilcisidir*. Büyük mutasavvıf Hallac-ı Mansur da ‘enel hakk’ (ben hakk’ım) dediğinde mutlak ferdî şuur halini yaşıyordu².

Üstüninsan, Nietzsche’nin değerlerin yeniden oluşturulması fikrinin anahtar kavramıdır. Üstüninsan, kaynağını dinden alan *iyi ve kötü ötesinde*

¹ Nietzsche’nin ebedi tekrar dönüşü ile Budizm’in yeniden doğuş çemberi arasından benzerlikler olmakla birlikte Nietzsche, Budizm’in bu öğretilerinden farklı bir şey iddia etmektedir. Buddha, varlığın ebedi tekrar dönüşünün yarattığı ıstıraplardan, bunlımlardan ve tiksintiden kurtulmanın yegane yolunun Nirvana’ya ulaşmak olduğu söyler. Budist, bir kez Nirvana’ya vâsıl olduğunda, ‘doğuş-ölüm-yeniden doğuş’un kısır çemberinden çıkacaktır. Çünkü hayat, Buddha’ya göre çile, acı ve ıstıraptan ibarettir. Nietzsche ise, acı, çile ve ıstıraplar karşısında daha güçlü bir iradeyle varolmayı ve acı ve ıstırapa rağmen hayata ‘evet’ demeyi taklif eder. Nietzsche, varlığın masumiyetine inanır. Bunun için, oluşun günahsızlığını kazanmak üzere gayeyi dışarda bırakma yolunu tercih eder. Budizm’de yeniden doğuş farklı bir vücutta vuku bulabilirken Nietzsche’de ebedi tekrar dönüş aynı hayatta, yani tecrübeleri tadararak gerçekleşir. Senail Özkan, *Nietzsche (Kaplan Sirtında Felsefe)*, Ötüken, İstanbul 2007, s. 115-116.

² Senail Özkan, *Nietzsche*, s. 78-125.

yeni bir düşünmə, eyleme biçimini temsil etmektedir. *Üstüninsan'ın hür karakteri onu sürüye ve sürünün ideolojilerine bağlı olmaktan kurtarır zira ideolojiler onun Üstüninsan'ın mükemmelliğinin idrakına mâni olur.* İnsan, hayvanla *Üstüninsan* arasına gerilmiş bir iptir¹. *İnsanın amaç olarak hiç bir büyüklüğü yoktur çünkü; o ancak köprü olarak değerlidir. Üstüninsan'a götüren köprü.* Üstüninsan yalnız insanın değil, bütün arzın anlamıdır; yeryüzünde var olan her şey Üstüninsan'ın yaratılmasına katıldığı ölçüde haklı çıkarabilir varlığını. Üstüninsan'dan yoksun insan, kargaşadan, yıldız doğurmamış bir karanlıktan başka bir şey değildir². İnsan kendini altdip Üstüninsan'a dönüştüremezse hayvan derekesine düşecektir³. Hıristiyan Avrupa'da üstün insan tipinin ortaya çıkmamasının/çıkamamasının yegâne nedeni *Hıristiyanlıktır.* Zira Hıristiyanlık bu daha yüce, daha yüksek insan tipinin vücuda gelmesine karşı ölesiye bir savaş, mücadele vermiştir. Bu tür bir insanın bütün aslı, esaslı hususiyetlerini yok etmiş, bu hususiyetlerden 'kötü' yü, Şeytan'ı, Deccal'i zuhur ettirmiştir⁴.

Nietzsche'nin Üstüninsan'ı *geleneksel ahlakı, köle ahlakı* olarak nitelendirir ve bunun kökeninin *kölelerin nefret/intikam duygusu* olduğunu söyler. Üstüninsan, bu geleneksel köle ahlakının yerine *özgürce* kendi ahlakını inşa etmelidir⁵. Tam bu noktada Michel Foucault'nun "*Özgürlük, ahlakın ontolojik koşulu, yani olmazsa olmazdır*"⁶ sözünü anmak yerinde olacaktır. *Üstüninsan; Tanrı'dan, modern-rasyonel ve liberal insan'dan çok farklıdır. Üstüninsan, ideal bir kavram, bir ütopya değildir. Tamamen ulaşılabilir ve gerçektir. Üstüninsan, gücüne güç katarak dünyaya hakim olup onu yönetmek isteyen biri değildir. Diğer insanları umursamayan bencil insan, kadim zamanlarda Tanrı biçimini, modern zamanlarda ise rasyonel ve liberal insan biçimi almıştır. Üstüninsan, rasyonel insan*

¹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 21.

² Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 6-7.

³ Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 20.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, s. 9-10.

⁵ Pawan Jeph and Sachin Arya, "Superheroes: Are They Abiding by The Moral Values?" http://academia.edu/3535834/SUPERHEROES_Are_they_abiding_by_the_moral_values. (Çevrimiçi) 12.12.2017.

⁶ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çev: Işık Ergünden-Osman Akınbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 225.

*düşüncesini bencil yahut ben-merkezci eylemlerden ayıran bir kavramdır. Üstüninsan, tüm insanlığın nihai amacıdır*¹.

Nietzsche, Hıristiyanlığın kilisenin ve papazların elinde geçirdiği dönüşüm neticesinde ortaya çıkan *Tanrı algısını* inkarın, *içgüdüye dönüş için gerekli olduğunu* vurgulamaktadır. Ona göre *histen ve duygudan mahrum bir insan düşünilemeyeceği gibi rasyonaliteden mürekkep felsefe de düşünülemez. İnsanın doğasını, dünyayı ve genel itibarıyla maddeyi hor gören bir anlayışın çökmesinin Üstüninsan'ın meydana gelebilmesinin şartı olduğu üzerinde durur. İnsan madem ki çatışmayla yücelir, öyleyse aklın karşısına duyguyu, rasyonalitenin karşısına romantizmi çıkarmak gerekir ki insan çatışmalar arasındaki 'savaş'tan kendi 'güç iradesi'yle galip gelebilsin ve Üstüninsan'ı inşa edebilsin.* Nietzsche, 'ebedî tekrar dönüş' düşüncesini, 'istidlali' yolla, yani dil ve kavramları kullanarak belli bir mantık örgüsü içinde çıkarımlar yaparak elde etmediğinden, sezgisel/hads'i bir biçimde elde ettiğinden bahseder. Türk-İslam kavram çerçevesinde ele alındığında filozofa bu düşünce *mistik* bir tecrübe neticesinde *vecd* esnasında hâsıl olmuştur². Nietzsche'de tasavvufun nefsin tezkiye ve terbiyesi neticesinde hasil olan *vehbî-hadsî* bilgisinin sembolü *Dionysostur*. Nietzsche'nin mistik bir tecrübeyle bu neticeye varması, tasavvuftaki *hadsî/sezgisel* bilginin *akli/istidlali* bilgiye *üstün* olduğu düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. İronik olsa da hakikate benliğini kendi iradesiyle ortadan kaldırarak ama yine bireysel/öznel olarak varılabileceğini; bunun ise *içgüdüleri yadsımak ve inkar etmek yerine* onunla çatışma içinde gerçekleşebileceğini söylemesiyle tasavvufun insan-ı kâmil tasavvuruna yakın bir çizgiye yaklaşır.

Üstüninsan'ın insan-ı kâmil ile olan benzerliği geç dönem Osmanlı âlimlerinin de dikkatini çekmiş olmalıdır ki Ahmed Nebil, Baha Tevfik ve Memduh Süleyman, Nietzsche üzerine yazdıkları bir eserde Üstüninsan'ı şöyle tarif etmişlerdir: "Fevke'l-beşer/Üstüninsan" nedir ve nasıl ortaya çıkabilir edebilir? sorusunu *kendi kendini terk etmek suretiyle insan, fevke'l-beşeri doğuracaktır* şeklinde cevaplamışlardır. İnsanı selamete ulaştırın

¹Pawan Jeph and Sachin Arya, "Superheroes: Are They Abiding by The Moral Values?" http://academia.edu/3535834/SUPERHEROES_Are_they_abiding_by_the_moral_values. (Çevrimiçi) 12.12.2017.

² Senail Özkan, *Nietzsche (Kaplan Sirtında Felsefe)*, s. 81-82.

eden kuvve-i harikulâde *elem*dir. İnsan ilk önce şahsiyeti itibariyle *muztarib* olur. Şahsiyetin mûcib olduğu eleme hisseder. Nietzsche göre insanlar yalnızca şahsiyetinden değil bütün bir beşeriyetten muztarib olduklarında, o derece-i ıztıraba vâsıl olduklarında, işte o zaman kendi kendilerine ‘fevke’l-beşer’i tevlihd edeceklerdir. Peki hâl-i hazırda insanlarla Nietzsche’nin tasavvur ettiği fevke’l-beşer arasında ne fark vardır? Fevke’l-beşerin ahlakıyla hâl-i hazırda insanların tâbi oldukları ahlak arasındaki en temel farklardan birisi ahlak-ı esâretin (köle ahlakı) umum insanlara emretmesi, diğerinin ise yalnız *bir kısım halka aid* olmasıdır. Zamanımızca Avrupa, *eşitlik* kaidesi üzerine müesses olarak idare olunur. Halbuki Nietzsche adem-i musavât-ı tâbiyyeyi kabul ettiğinden cemiyetin bir takım imtiyazâta mâlik sınıflara taksimini ve asillerin icray-ı hükümet eylemesini arzu eder. Bu imtiyazâta malik sınıflar: ‘hakimler, kıymet icad eden sâhib-i nüfuz u iktidar kimselerdir. Fevke’l-beşerin tesis ettiği ahlak da bunlar içindir. Hıristiyanlık veya ıztırâbat-ı beşeriye-i dinin vaz’ettiği kavaid-i ahlakiye bir maksat takip eder ki o da ‘iyilik ve hakikat’tir. Ve bu kıymeti bulmak ahlakın yegâne vazifesidir. Hakikaten kainatta hiçbir şeyin zâti bir kıymeti yoktur. Âlem-i hakikat bizi, vereceğimiz nisbete nazaran ta’yin eder. Bu kıymet-i nisbiyyeyi his ve takdir etmek yalnız, onları mücadeleye, mübareze (kavg) sevk eder¹.’ Yukarıdaki satırlardan Nietzsche’nin Osmanlı âlimlerince yerlileştirilerek tefsir hatta *tevil* edildiği sonucu çıkarmak mümkündür. Zira Nietzsche, aristokrat bir yönetim ve ahlak anlayışından yana olduğunu hiç bir metninde dile getirmemekle birlikte metafiziksiz bir ideal insan tipi oluşturarak dinin iyi-kötü kavramlarının aşılması gerektiğini, bunun da bireysel olarak gerçekleştirilebileceğini söylemektedir.

Dinin ve tabiatıyla Tanrı’nın en baş sıfatlarından biri olan merhamet hakkında ise şu yorumları yapmaktadırlar: “Asr-ı hâzır ‘cetvel-i kıymeti’ *merhameti* en birinci dereceye vaz’ ediyor². Oysa Zerdüş’t’e göre en birinci fazilet *iradedir*. Ve Zerdüş’t’e göre merhamet en tehlikeli duygudur ve Zerdüş’t, insaları merhameti terk etmeye davet eder. Nietzsche’ye göre hayatta neşe ile keder birarada bulunur. Bir insan lâkayd bir şekilde hayatını

¹ Ahmed Nebil, Baha Tefvik, Memduh Süleyman, *Nietzsche, Hayatı ve Felsefesi*, Gayret Kütüphanesi: Müşterekü’l-Menfaa Osmanlı Matbaası, İstanbul Tarihsiz, s. 110-113.

² Ahmed Nebil vd., *a.g.e.*, s. 114.

kedersiz, zevksiz geçirmək isteyebilir fakat o zaman faaliyet-i hayatiyesini (vitality) asgariye seviyeye düşürür. Mahzuziyet-i azimenin lezzetiyle kam-yâb olmasını arzu edenler büyük kederleri, elemli tanınalıdır. Yani fevke'l-beşer bazen bir muzafferiyyet bazen de intiha-i beşerdir¹. *Elem ve kederin işkencelerine, ıztırabâtına mukavemet edenler ulvi bir ruha mâliktirler. Ve ulviyetleri bu mukavemetin esasıdır². Hayatın keder ve elemiyle yüzleşmek fevke'l-beşer felsefesinin esasıdır.³*

“Hareketlerimiz, iradelerimiz ‘sevkitabî’lerimizle idare olunur. Ve bu sevkitabîler, kaffesi bir sevkitabî-i ibtidaiyede ictima’ ederler ki o da kuvve-i iradedir. İşte Nietzsche’ye hayatın bütün eşkâlini, sefahat-ı muhtelifesini izah etmək için bu nazariye kifayet eder. Her mevcud, zîhayat nebatat, hayvanat yahut insanlar- diğərlerini, diğər kuvvetlerin hükm ü nüfuzuna tâbi olarak kendi kuvvetlerini tezyide cehd ederler bu mütemadi gayret, bu daimi mücadele kaffe-i mevcudâtın kanun-ı esasıdır⁴. Eğer insan hakikate, fazilete, sınaate (sanat) temayül ediyorsa bu sevk onları idare eden tabiyat⁵ olup başka bir şey değildir⁶. İnsanların sevkitabîleri kâmilin sağlam değildir. Bazıları hal-i tabi’de olup hayatlarını tezyide, bazıları da mariz (hasta) olup inkıraza (zevâl) temayül ederler. Bir şahısta sağlam veya mariz bir sevkitabînin icray-ı hüküm etmesine nazaran o şahıs beşeriyyet için iyi veya kötü bir numune olur⁷.” Yukarıdaki satırlarda da yine sevkitabî ile irade bir ve aynı şeymiş gibi ele alınmış, Nietzsche’nin savaş ve çatışma kavramlarını felsefesinin merkezine alıp sevkitabî ile irade arasında kurmuş olduğu zıtlık ve Üstüninsan’a giden yolun üzerine serili olduğu teorik çerçeve ıskalanmış görünmektedir.

Nietzsche’nin bu görüşleri nefsin terbiye ve tezkiyesi neticesinde, Allah’ın nefesiyle can bulmuş ve O’nun yeryüzündeki halifesi olan *İnsan-ı Kâmil*’e doğru ‘tekâmül’ü, insanın biricik gayesi olarak gören tasavvufun

¹ Ahmed Nebil vd., *a.g.e.*, s. 114-115.

² Ahmed Nebil vd., *a.g.e.*, s. 116.

³ Ahmed Nebil vd., *a.g.e.*, s. 117.

⁴ Ahmed Nebil vd., *a.g.e.*, s. 87.

⁵ Bahsi geçen bu metinde de *instinct* kavramı kâh *sevkitabî* kâh *tabiyat* kavramıyla yerleştirilmiştir.

⁶ Ahmed Nebil vd., *a.g.e.*, s. 88.

⁷ Ahmed Nebil vd., *a.g.e.*, s. 88.

tarikiyle bir çok açıdan benzerlikler taşımaktadır. Fakat Nietzsche bu tekâmülü bu dünyada ve bu dünyaya özgü telakki etmektedir: tek boyutlu. Tasavvuftaki İnsan-ı Kâmil'in vukuu da bu dünyayla irtibatlıdır. Fakat bu irtibat öte dünyaya da uzanmaktadır: çift boyutlu. Ve aslında biri diğerinden kopuk iki ayrı dünya yoktur birbirini tamamlayan bir bütün vardır: vahdet.

XVIII. yüzyılda yaşamış *Erzurumlu İbrahim Hakkı* (1703-1780)'ya göre 'insan-ı kâmil' bütün ıstırabâtından mutmain olmuş, 'ilm'el-yakîn'den 'ayn'el-yakîn'e gelip ondan *hakk'el-yakîn* ile makam-ı temkini bulmuştur. Bu âlem-i kevn ü fesadın hakikati ona ayân olmuştur¹. Zirâ onun lisânı taraf-ı Haktan sırrına ilkâ olunan *hakâik-i eşyanın* ve *dakâik-i mânânın* ve *şeriat-ı garrânın* tercümanı olur². *Murâdını, murâdullahta ifnâ ile nefisinden mevt olup hayat-ı aşkı bulup kalbinden içeri gitmiştir*. Zira "Hani ölüydü de diriltmiştik" "âyet-i kerimesiyle "ölmeden önce ölünüz" hâdis-i şerifi emrini cân ile tutmuştur. Erzurumlu İbrahim Hakkı, insan-ı kâmil'in niteliklerini sıraladıktan sonra eserin sonuna şu beyti ekler: *İnsan-ı Kâmil'i zinde sanma ölmüştür/Cismi ruhuna merkâd (mezar) olmuştur*³. *Onun akvâli güzel ve ef'âli güzel ve ahlâkı güzel olmuştur*. Zirâ o kâmil "şeriat sözlerim, tarikat işlerim, hakikat ahvâlimdir." hadis-i şerifine tabi'îyyet kılmıştır. *Her kimsede bu üç alâmet mevcûd ve hâsıldır ol kimse mü'min ve ârif ve kâmil*⁴ dir şeklinde tarif etmektedir⁵. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu tarifinin yanında insan-ı kâmil tasavvurunun Türk-İslam epistemolojisindeki tarihi köklerini işaret etmek açısından XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşamış Mevlâna'nın Mesnevi'sinde bizzat kendi hokkasıyla yazıldığı söylenen ilk 18 beytine göz atmak aydınlatıcı olacaktır.

¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsaniyet-i Kâmile*, Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1339, s. 5-6.

² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 8.

³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 15.

⁴ Kur'anı Kerim, Rum Sûresi 30. ayette 'Allah'ın insanları bir *fitrat üzere* yarattığını ve bu yaratışta bir değişiklik olmadığını bize bildirmektedir. Bu ayet ışığında Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *İnsan-ı kâmil* tarifini okuduğumuzda 'şeriat-tarikat-hakikat'ın, 'fitrat'a mugayir olmaması sonucu çıkarmamız gerekmektedir. Zira biri Allah'ın kelamı, öbürü peygamberinin kavlidir. *Fitrat* kavramı Nietzsche'nin *instinct/sevkitabiî kavramıyla* benzerlik göstermekle birlikte Nietzsche'nin *instinct ile* kastettiği fitrat mıdır, açık ve seçikçe bilemiyoruz. Zira fitrat kavramının Batı dillerinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Sadece Üstüninsan ile İnsan-ı Kâmil arasındaki aynılık ve gayrılıklara temas ederken bunu da bir benzerlik olarak işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyim.

⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 3-4.

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor. Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın herkes ağlayıp inledi. Ayrılıktan parça parça olmuş, kalb isterim ki, iştiyak derdini açayım. Aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar. Ben her cemiyette ağladım, inledim. Fena hallilerle de eş oldum, iyi hallilerle de. Herkes kendi zannınca benim dostum oldu ama kimse içimdeki sırları araştırmadı. Benim esrarım feryadımdan uzak değildir, ancak her gözde, kulakya o nur yok. Ten candan, can da tenden gizli kapaklı değildir, lakin canı görmek için kimseye izin yok. Bu neyin sesi ateştir, hava değil; kimde bu ateş yoksa yok olsun! Aşk ateşidir ki neyin içine düşmüştür, aşk coşkunuğudur ki şarabın içine düşmüştür. Ney, dosttan ayrılan kişinin arkadaşı, hâlâdadır. Onun perdeleri, perdelerimizi yırttı. Ney gibi hem bir zehir, hem bir tiryak, ney gibi hem bir hemdem, hem bir müştak kim gördü? Ney, kanla dolu olan yoldan bahsetmekte, Mecnun aşkının kıssalarını söylemektedir. Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir, dile de kulaktan başka müşteri yoktur. Bizim gamımızdan günler, vakitsiz bir hale geldi; günler yanırlarla yoldaş oldu. Günler geçtiyse, geçip gitsin; korkumuz yok. Ey temizlik te naziri olmayan, hemen sen kal! Balıktan başka her şey suya kandı, rızkı olmayana da günler uzadı. Pişkinin halinden hiç anlar mı ham öyle ise sözü kısa kesmek gerekir vesselam!¹”

Klasik Türk musikisinde Mevlana ile özdeşleşmiş ney ile Mevlana'nın kastettiği insandır. Neyin kamışlıktan koparılması insanın, Allah'ın huzurundan (elest bezmi) ayrılıp dünyaya gelişini; neyin, kamışlıktan koparıldıktan sonra kurutulup, içinin oyulması ise insanın nefsinden arınması, nefsinin tezkiye etmesini temsil eder. Ney, *nefsinden mevt olduktan sonra göğsüne altı sırtına bir tane kızgın demirle delik açılır. Ayaklarına ve ağzına kelepçe vurulur. Kamış'tan çıkış yeryüzünde çekilen ıstırap ve elem; akabinde ney olmaya geçiş aslında insan'dan insan-ı kâmil'e geçişi sembolize eder. Ney, bütün bu işlemler neticesinde tekâmülünü tamamlar ve ayrılıktan şikâyet etmeye başlar ki bu ayrılık Allah'tan ayrılık'tır. Bir neyzen olmadan neyden nağme çıkması mümkün değildir. Şu halde -teşbihle- ney-*

¹ Mevlâna, *Mesnevi*, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 1-2.

zen Allah, ney ise insan-ı kâmil. Hakikatte nefesin Allah üfler lakin zahirde nağme, neyden çıkmış görünür¹. Bu safhada tam da İbrahim Hakkı'nın tarif ettiği biçimiyle insan-ı kâmil'in lisânı, taraf-ı Haktan sırrına ilkâ olunan hakâik-i eşyanın ve dakâik-i mânânın ve şariat-ı garrânın tercümanlarını okur. Nitekim Yunus Emre'nin şu dizeleri de bize İnsan-ı kâmil tasavvuruna dair ip uçları vermektedir: “Ey sözlerin aslın bilen gel de bu söz nerden gelir/Söz aslını anlamayan sanır bu söz benden gelir. Söz karadan aktan değil yazıp okumaktan değil/ Bu yürüyen halktan değil *hâlık avazından gelir.*”² İnsan-ı kâmil'in tasviri hem Mevlana'da hem Yunus'ta hem Erzurumlu İbrahim Hakkı'da hem de İslam kültür ve medeniyet camiasının diğer veli ve mutasavvıflarında benzer minval üzeredir. İlim, hikmet/felsefe evvela sahip olunması *farz*, akabinde terkedilmesi *icab* eden bir merhaledir. İlim'den irfân'a geçiş aynı zamanda insan'dan insan-ı kâmil'e geçişi mümkün kılmaktadır. Tasavvuftaki seyrüsülûk beşer'in insan-ı kâmil'e doğru tekamül etmesidir. Beşer olarak doğan ve beşer olarak ölen Yunus Emre'nin değişiyile ‘hayvandan da beter’dir³.

Nietzsche'de, insandan Üstüninsan'a giden yol ‘mutlaktan izafiye geçiş’ ile sınırlıyken tasavvufta beşerden insan-ı kâmil'e giden yol ilkin mutlak'tan (ilme'l-yâkin) izafi'ye geçiş (ayne'l-yâkin) ve fakat sonrasında bu mertebede durmayıp yeniden mutlak'a varıştır (Hakk'el-yâkin). İnsan-ı Kâmil'e giden yolun yalnızca ilim ve ibadetten geçmediğini yani salt akıl ile kesb ile İnsan-ı Kâmil'e vâsıl olunamayacağını bunun için aynı zamanda irfan da lâzım olduğunu anlatan Niyâzî Mısri'nin şu beyti de oldukça aydınlatıcıdır: “*Savm u salat u haccile sanma zahid biter işin. İnsan-ı Kâmil olmağa lazım olan irfân*⁴ imiş.”¹ Tasavvufî nazariyede insanın maksadı

¹ Nitekim Yunus Emre'nin şu beyiti meşhurdur: “Ete kemiğe büründüm, Yunus oldum göründüm.”

² Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010, s. 283.

³ “İlim okumaktan gerek kendi özün bilmektir/Kendi özünü bilmezsen bir hayvandan betersin” Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 281.

⁴ *İlim, bilim, irfân* gibi kavramların birbiriyle karıştırılmaması için bu kavramlardan neyi anladığımızı tarif etmek gerekmektedir. Teoman Duralı'ya göre İnsanın üç ana düşünme seviyesi vardır: **1**-Düzayak düşünme, **2**- Teemmül, **3**-Tefekkür. Gündelik yaşamın akışında hep kullanılan “malûmat” düzayak düşünme süreçlerinin semeresidir. Bilimin gerek denel ile teorik düzlemlerinde gerekse felsefenin bilgi-bilim teorileri ve benzeri işlemlerinde, teemmül iş başındadır. Teemmüllü düşünceden doğan bilgi ise ‘ilim’dir. Teemmüllü

evvela ‘kendini bilmek sonra kendi özünde Hakkı bilmek’dir. Hakk ile insan aslında esasında birbirlerine uzak iki ayrı varlık olmayıp bir varlığın iki farklı tezahürüdür. Ve Allah, insana şah damarından da yakındır. Şu halde Allah’ı bulmak için haric’e kendi özüne bakmalıdır insan. Nitekim Şeyh Galib’in şu sözleri bu meseleye işaret etmektedir: “*Hoşçabak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dide-i ekvân olan âdemsin sen.*”² Türk-İslam tasavvuf nazariyesine göre insan-ı kâmil olmak için kesbî ilmin tek başına yetmeyeceğini bunun için vehbî irfanın şart

XXI. yüzyıla geldiğimizde, Ahmet Yüksek Özemre’nin tarifine göre ise insan-ı kâmil, Allah’ın yeryüzündeki halifesi ve aynasıdır. Hakk’ın kâmil insanı ayna diye seçmesi ancak onda kendi âsâr, ef’âl ve sıfatlarının ve esmaü’l-hüsânının tecellisî bakımındandır³. Şu halde *insan-ı kâmil’in davranışı eşyanın hüviyetine, mahiyetine ve tabiatına zıt olamaz*; çünkü insan-ı kâmil bütün zıtlıkları tevhîd potasında eriterek *kendi zâtının vahdetine ve sırrına erişmiş olan*, bundan ötürü de bütün âleme Rahmânî bir merhamet ve müsâhamaha ile nazar kılan bir zâttır⁴. Ahmet Yüksel Özemre’ye göre esas itibarıyla bütün cemiyetlerde ister uhrevî ister beşerî

düşünmede edinilen bilgiler üstüne tekrar tekrar eğinilerek sınanır, denetlenir ve kanıtlanabilir sonuçlar çıkarılır. Nihayet sözkonusu sonuçlar ‘ilim’dir. Belirli bir konuyla ilgili çok çeşitli ‘ilimler’in mantık çerçevesinde terkibi/sentezi ‘öğreti’yi yahut ‘teori’yi ortaya çıkarır. Bahis konusu edilen alana ilişkin ‘teoriler’den ‘bilim’ meydana gelir. En geniş, en kapsamlı düşünce yapısıysa ‘felsefe’nin ürünü ‘sistem’ oluşturur. Düşünme ediminin doruğunu ‘tefekkür’ teşkil eder. O, bir felsefe sisteminin ‘yüreg’i konumundaki ‘metafizik’ ile asıl uğraş alanı olan ‘ahlâk’ta geçer. Öyleki ‘metafiziğ’i, dolayısıyla felsefe sisteminin sınırlarını aşan ‘mistikliğ’e dek uzanır. ‘Mistiklik’te ‘tefekkür’den doğan ‘bilgi’ye ‘irfân’ denilir (Şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir*, Dergah Yayınları, İstanbul 2006, s. 110). Duralı’ya göre ‘irfân’ bilimin tersine ‘sahiden nesnel’dir. Bilim, nesnenin yüzeyinde ve belli bir bakış açısında kalır; sadece sınırlı bir yüzey parçasını tasvir etmekle yetinir. Buna karşılık sezgi verisi olan irfânî bilgiyle nesne, ‘bir bütün hâlinde’ ânında özden ‘yakalanır’. İrfân, sezgi verisi bilgi çeşitlerinin en üstün olanıdır. Aslında o, bütün bilgi türlerinin tepe noktasını teşkil eder; yücedir. ‘İrfân’a ulaşan da nitekim ‘ârif’tir; ermiş kişidir (Ş. Teoman Duralı, *a.g.e.*, s. 175, 211).

¹ Niyâzi Mısrî, Niyâzi Mısrî Divanı, http://www.semazen.net/download/Niyazi_Misri_Divani.pdf (Çevrimiçi) 11 Ağustos 2013.

² Şeyh Galib, *Şeyh Galib Divanı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128451/h/metin.pdf> (Çevrimiçi), 11 Ağustos 2013.

³ Ahmed Yüksel Özemre&Necmettin Şahinler, *Kâmil Mürşidlerin Mirası*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 62.

⁴ Ahmed Yüksel Özemre&Necmettin Şahinler, *a.g.e.*, s. 144-145.

olsun bir insan-ı kâmil ideali vardır. Mesela Nazizm'de insan-ı kâmil ideali Adolf Hitler'dir. Leninizm'de insan-ı kâmil ideali Lenin'dir, Marksizm'de Karl Marks'tır. Sonu 'izm' ile biten bütün ideolojilerde insanların kendilerine örnek olarak aldıkları, benzemek istedikleri bir ideal şahsiyet muhakak bulunur. İslamiyet'te insan-ı kâmil'in ekmel örneği ve prototipi Peygamber'dir¹.

Üstüninsan ile İnsan-ı kâmil arasındaki benzerliklerin yanında farklar da değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan bir tanesi tasavvuftaki İnsan-ı kâmil'in bir seyr ü sülûk tecrübesinden geçerek bu noktaya gelmesidir. Bu seyr ü sülûk (yöntem) çeşitli tarikatlara göre farklı olmakla birlikte mahiyet itibarıyla birdir. Fakat illâki belli bir tarikat tedrisatını zaruri kılmaktadır. Zira İslam tasavvuf anlayışında bir insan-ı kâmil ancak başka bir insan-ı kâmil yetiştirir². Oysa Nietzsche'deki Üstüninsan evvelden belirlenmiş bir yöntem dahilinde meydana gelmez; o, kendi kendisini inşa eder ve bu yolda ona kılavuzluk edecek bir şeyh ya da kâmil mürşid de yoktur. O, kendisini tabiatındaki çelişkiler üzerinden kendi iradesiyle, önceden belirlenmemiş bir dünyada inşa eder. Peki Nietzsche içgüdülerin öldürülmesinin Üstüninsan'ı değil yozlaşmış ve kötürümleşmiş, köle ahlakına sahip beşeri doğuracağı görüşünü savunarak hedonist bir tavır mı sergilemektedir, sorusuna hedonizm³ in bir *décadence* olduğunu belirterek karşılık vermektedir. Nietzsche'nin Üstüninsan'ı, tasavvufun İnsan-ı Kâmil'i gibi nefsenden arınarak tekâmüle yol almaz. Bilakis Üstüninsan'ı yaratan güç iradesi *içgüdülerle/nefle* birlikte varolur, tutkuların insana verdiği acı ve ıstıraba rağmen yaşama 'evet' demeyi göze alır ve bu şartlar altında kendi *izafi/öznel* değerlerini inşa eder. Üstüninsan⁴ın varlık koşulu *instinct-rasyo*,

¹ Ahmed Yüksel Özemre&Necmettin Şahinler, *a.g.e.*, s. 78.

² Ahmed Yüksel Özemre-Necmettin Şahinler, *a.g.e.*, s. 144.

³ Beşerin temel amacının zevk ve tatmine ulaşması olduğunu savunan materyalist doktrin.

⁴ Nietzsche, bir yerde çizmeye çalıştığı *Üstüninsan* modelini Goethe'ye yansıtır: "Goethe, yalnızca bir Alman hadisesi değil, başlı başına olağanüstü bir Avrupa hadisesidir. 18. yüzyılın açmazlarını tabiata dönerek, Rönesans'ın tabiiliğine başvurarak, bu yüzyıl adına harikulade bir *kendini-aşma* çabası ve örneği ortaya koyarak temayüz eden muazzam biridir. İzini sürdüğü, ulaşmaya çalıştığı şey *bütündü*. Goethe (Kant'ın o ürkütücü skolastisizmi tarafından vaz'edilen) aklın, duyguların duyarlıkların ve iradenin birbirinden ayrılmasına karşı vargücüyle mücadele ediyordu. Goethe, gerçek-dışına yönelen bir dönemde inanmış, muhkem bir *realisti*. Goethe, bütün fiziki gayretlerinde başarılı ve becerikli, kendisine

içgüdü-akıl çekişmesidir. Gücünü ve varoluş şartlarını bu çekişme ve savaştan devşirir. Terazisi ne içgüdüden ne de akıldan yana ağır basar; ikisini özgür iradesiyşe ile dengelemekten ve birleştirmekten yanadır. Oysa İnsanı Kâmil içindeki çelişkiyi, iradesiyle nefsine galip gelerek, aşarak kemâle erebilir. Örneğin Mesnevi'de Mevlana'nın şu tarifi bu meseleyi harikulade bir biçimde özetlemektedir: “*Nefsinle meşveret edersen aşağılığın dediğine uyma, aksini yap*¹. *Yapacağın işte nefsinle meşveret etmek ve ne derse aksini yapmak kemaldır*². *Nefsinin “bu kötü” dediğine kulak asma. Çünkü onun işi hep zıddındır*³.” Tasavvufta nefsin buyurduğunun zıttının yapmak salah ve kemalin yolu olarak gösterilmiştir. Hatta bazı sufiler o derece aşırı gitmişlerdir ki “nefsin ibadet etmeni istese, onu dahi muhalefet et” noktasına varmışlardır.

Nietzsche'nin XIX. yüzyılda Üstüninsan'ın zuhurunun şartları, olmazsa olmazı arasında saydığı sevkitebii/içgüdü/nefs ile akıl/irade arasındaki bitmeyen mücadele ve savaşı Mevlana, XIII. yüzyılda daha arı duru bir dille ve şiir dilinin gücünü ve sembollerini kullanarak nefis ile aklın arasındaki ilişkisi karı koca örneğini vererek tasvir etmektedir: “*Karı koca hikâyesi bir masaldan ibaret. Fakat onu nefsinle aklının misali bil. Bu kadınla erkek nefisle akıldır. İyi kişiye mutlaka lazımdır, kötü kişiye de. Bu ikisi, bu toprak yurttan esir ve mahpusturlar! Gece gündüz savaşta macera içinde. Kadın, durmadan evin ihtiyaçlarını ister, evini şerefini, yani eve*

saygı duyan ve kendisini sürekli kontrol edebilen, bu tabii zenginliğin ve derinliğin dışavurmasına izin verebilen, bu özgürlüğü kaldırabilecek ve kontrol edebilecek kadar güçlü ; zayıflığından ötürü değil, güçlüğünden ötürü, ortalama bir kişiliği bile tahrip edebilecek şeyi kendi avantajına dönüştürmesini bilen, zaafa yol açmadığı sürece -ki bu zaaf ister kötülük ister bir meziyet ürünü olsun- hiç bir şeyi yasaklamayan, kuvvetli, kudretli, son derece yüksek bir kültüre sahip bir şahsiyet tasavvuru geliştirmişti. Böylelikle özgürlüğüne kavuşan böyle bir ruh, böyle bir zihin, yalnızca ayrı, bütünden kopartılan, münferit hale getirilen şeyin reddedilebileceğine, bütün' içindeki her şeyin saygıyla karşılanabileceğine ve yüceltilerek tasvip edilebileceğine inanan dolayısıyla hiç bir şeyi inkâr etmeyen, yok saymayan, çöşku dolu, güven verici bir kader inancıyla kendisini kainatın ortasında görebilen *asil bir insan* a dönüşmüştür artık. İşte bu inanç, bütün inançların en yükseği, en yücesi olan bir inançtır. O yüzden bunu ‘vaftiz ederek’ *Dionysius* olarak isimlendirdim” (Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, s. 145).

¹ Mevlâna, *Mesnevi*, C.1, s. 174.

² Mevlâna, *Mesnevi*, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, C. 2, 2275. Beyit, s. 175.

³ Mevlâna, *Mesnevi*, C. 2, s. 174.

lazım olan ekmeği, yüceliği, hürmeti diler durur. Nefis, kadın gibi her işe bir çare bulmak üzere gibi kâh toprağa döşenir, tevazu gösterir; kâh ululuk diler, yücelir. Aklınsa, bu düşüncelerden zaten haberi yoktur. Fikrinde Tanrı gamından başka bir şey yoktur. Hikâyenin içyüzü, bu tane ve tuzaktır, nefisle akıl arasındaki maceradır¹.” Çatışmanın içyüzü, hem Mevlana’da hem de Nietzsche aynı şekilde tespit edilmesine rağmen, tasavvuf ısrarla “nefsini öldürmek, onu kul köle yapmak” meselesi üzerinde ısrarla durmaktadır². “Sabırla nefsin belini bük”³, “Nefsin neyi isterse ihtiyacın var, fakat aklının istediği şeyde mecbursun ha!”⁴, “hayvani ruha sahip olan kişinin, huylarını değiştirmeye, nefsiyle savaşa girişmeye, aşağılıktan kurtulmaya istidadı vardı ama o istidadı fevtetti”⁵, “Ne mutlu ona kişiye ki nefsinin aşağılatmıştır”⁶, “Bütün Kur’an, nefsin kötülüklerini anlatmadadır. Mushaf’a bak da, gör, fakat sende o göz nerde?”⁷. Görüldüğü üzere Mevlana, bütün kötülüklerin anası olarak nefsi ve nefsin hilelerini görmektedir. Bu kavram aynı zamanda tasavvuf disiplininin anahtarıdır. “Nefsi öldürmek, nefsi aşağılatmak, nefsi kul köle yapmak, nefsinin uymamak” şeklinde farklı ifadelerle izah edilen bu durumdan kastedilen şeyin tam olarak ne olduğuna Mevlana çağının erkek egemen paradigması doğrultusunda, kadın erkek sembollerini kullanarak açıklık getirir. Bu terminolojide erkeklik üstünlüğü temsil etmektedir. Şayet aklın dışı, nefsin erkek olursa, yani nefsin aklına üstün gelirse, nefsin hükmü insanı beşer derekesine düşürür. Ancak akıl erkek/üstün, nefis dışı olduğunda insan kemâle erebilir⁸.

Türk-İslam epitemolojisinde ilim *kesbî* olmakla birlikte genellikle irfân *vehbî* bir karakter taşır. Yani insan ibadetle, nefsin terbiye ve tezkiyesi

¹ Mevlâna, *Mesnevi*, C. 1, s. 210.

² Mevlâna, *Mesnevi*, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, C. 3, s. 203.

³ Mevlâna, *Mesnevi*, C. 3, s. 242.

⁴ Mevlâna, *Mesnevi*, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, C. 4, s. 115.

⁵ Mevlâna, *Mesnevi*, C. 4, s. 125.

⁶ Mevlâna, *Mesnevi*, C. 4, s. 221.

⁷ Mevlâna, *Mesnevi*, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998, C. 6, s. 387.

⁸ Mevlâna, *Mesnevi*, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, C. 5, s. 202.

yoluyla, inziva vs. gibi yöntemleri tatbik etse bile Allah'ın, ona irfanı ihsan edeceğinin kesinliği yoktur. Nietzsche'nin 'Üstüninsanına ise güçlü bir irade ile kesbî olarak ulaşılabilir. Fakat Nietzsche'de de sezgi, vecd haline verilen önem vehbi ilahım kapısını açık bırakmaktadır.

Nietzsche'nin 'Üstüninsan' kavramını tasavvuftaki 'İnsanıkâmil' den ayıran noktalardan başka birisi ise Nietzsche'nin yaşarken yanlış anlaşıl-maktan korktuğu için bizzat ifade ettiği şu gerçektir: "*Günün birinde beni ermiş'ler katına koyacaklar diye ödüm kopuyor. Anlıyorsunuz ya, bu kitabı önceden çıkarıyorum ki ileri de benim adıma ahmaklıklar yapmasınlar. Ermiş olmak istemem, soytarı olayım daha iyi. Talihim böyle istiyor, ilk namuslu insan ben olmalıyım, binlerce yıllık yalan dolana karşı duymalıyım kendimi. Yalanın yalan olduğunu duyup koklamakla, ilk bulan ben oldum doğruyu...Şimdiye kadar hiç kimse benim durduğum gibi karşı durmamıştır ya, yine de inkâr eden bir kafanın tam tersiyim ben...Her kim iyi ve kötü de yaratıcı olmak ister, ilk önce bir yokedici olmalı, değerleri parçalamalıdır. En yüksek kötülük böylece en yüksek iyiliğe dönüşür. Bunun da adına yaratıcılık denir¹. Yaratacak ne kalırdı tanrılar varolsaydı?²*

SONUÇ

Nietzsche'nin 'Üstüninsan'ı adeta Tanrısız, metafiziksiz, tarihsiz, köksüz, gagesiz bir dünyanın peygamberi gibidir. Bu manada Nietzsche, her ne kadar Tanrı'nın öldüğünü beyan etse de ironik bir biçimde metinlerinde radikal bir Tanrı sevgisi saklıdır. Yeryüzünde bir tek Hıristiyan olanın Hz. İsa olduğunu kabul etmesi buna delil olarak görülebilir. Esasında Nietzsche'nin 'Üstüninsan'ı Hıristiyanlıkta'ki kurtarıcı İsa-Mesih imgesinin sekülerize edilmiş biçimi gibidir. Hz. İsa'nın mesajını Pavlus ve Kilise tersine çevirmiş, onların vazettiği ilkeler doğrultusunda iyi, ahlaklı bir insan olma yöntemi insanları zevale sürüklemiş hatta Deccal'e dönüştürmüştür. Nietzsche, bu imgeyi din dilini ve rasyonel felsefe yöntemini kullanmadan aslına döndürme gayretiyle 'Üstüninsan' tasavvurunu ortaya koymuştur.

¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 145.

² Friedrich Nietzsche, *a.g.e.*, s. 119.

Nitekim yeryüzünde Üstüninsan'a örnek olarak Goethe'yi göstermesi de yukarıdaki görüşümüzü destekleyen başka bir delil olarak görülebilir.

Tasavvufun insan-ı kâmil'i ise 'Hakk'a bezm-i eleste vermiş olduğu ahde bağlı, Allah'ın tarih boyunca farklı coğrafyalarda ortaya çıkan ilahi kelamının ve peygamberlerinin izini takip eden, şu halde Ahmet Hamdi Tanpınar'ın tabiriyle, *bir şeyin devamı olan* mütekâmil bir zât'tır. İlahi kelamın tarihi hitabının halkalarının bir parçasıdır. Yine başka bir ayırım, Tanrı'ya olan 'inanç ve imân' meseledir. Fakat Nietzsche'nin Tanrı'dan kastettiği imajı bozulmuş, yozlaştırılmış Hıristiyan kilisesinin ve papazlarının Tanrısıdır. Zira Böyle Buyurdu Zerdüş kitabında Nietzsche *Tanrı'yı arıyorum, Tanrı'yı arıyorum* diye dolaştırır bir *deliyi*. Üstüninsan; ancak *yeni, ferdî ve izafî* değerlerin inşa edilmesiyle Batı medeniyetinin yaşadığı krizden kurtulabileceğini iddia etmektedir. Hatta Üstüninsan'ın *salah* çağrısı yalnızca Batı medeniyetiyle sınırlı olmayıp *bütün insanlığı* kapsamaktadır.

Nietzsche'de beşer zevâldedir. Ve Hıristiyan köle ahlakı insanı beşerleştirmekte, zevâle sürüklemektedir. Çünkü bedeni ve içgüdüyü hor hakir görmekte ve bu tavır insanın kendi içindeki çatışmalardan kaynaklanan ıstırabı tanımasını ve bu ıstırab ile yaşamaya evet demesine mâni olmaktadır. Bilimin takip ettiği rasyonalite de insanı zevâle sürüklemektedir. Çünkü insanın Dionysosca vecde de ihtiyacı vardır. Bu vecd, yani kendinden geçiş ise bilimsel tümevarımcı ve tündengelimci akıl yürütmeye mümkün olmayıp sezgisel bilgi ve sanatla mümkündür. Şu halde insan tabiatında varolan çelişkilerin ve çatışmaların idrakinde olarak ve bu çatışmanın üstesinden gelerek; geçmiş Hıristiyan teolojisini ve Eflatun-Sokrates'e dayalı Batı metafiziğini reddedip kendi değerlerini kendi yaşantı ve tecrübesinden devşirerek Üstüninsan'a vâsıl olabilir; zevâlden kemâl'e erişebilir. Nietzsche'nin bu çözüm yöntemi Elmalılı Hamdi Yazır'ın akıl ile his arasında bir denge kurulmasını öneren çözümünü hatırlatmaktadır: Hamdi Efendi nazarında *'hissiz akıl', gaddarlaştırır; 'akılsız his' ise ahmaklaştırır. Ahmak da gaddar da zevâl içindedir.*

Nietzsche'nin Üstüninsan kavramıyla tasavvufun İnsan-ı Kâmil kavramı arasında iki ayrı medeniyetin dünya tasavvuru, eşyaya bakışı, insanla, tabiatla ve Tanrı'yla kurmuş olduğu itikadî münasebet'in getirmiş olduğu dil, dünya ve düşünce farkı vardır. Nietzsche'nin dâhil olduğu Hıristiyan-Batı

medeniyeti “aydınlanmacı-seküler-pozitivist-rasyonalist-maddeci-mekanikçi-hümanist” bir dünya tasavvuruna sahiptir. Bu dünya tasavvurunu teşkil eden, ona arkalık eden ontoloji ve epistemoloji ile İslam medeniyetini meydana getiren dünya tasavvuru arasındaki fark Üstüninsan ve İnsan-ı Kâmil arasındaki farkı ortaya çıkarmış görünmektedir. Üstüninsan, ‘merhamet’i bir zaaf olarak telakki edip iradeyi ön plana çıkarırken insan-ı kâmil, nefsi irade ile dizginlemenin gerekliliğini vurgulamakla birlikte; merhameti Hakk’ın sıfatının tecellilerinden biri olarak değerlendiren; akıl ve iradeye; aşkın, sezginin, irfanın da eşlik etmesinin zaruretine işaret etmiştir. Merhamete, ahlaka, Tanrı’ya, tabiata, insana, âleme, bilime, akla ve hislere bakış açısında tarihi süreç içinde meydana gelen bu iki ayrı medeniyet arasındaki fark bu iki ayrı ideal insan tipini, içinde buldukları medeniyetlerin buhranlarına bir çare olması hasebiyle yine kendi içinden türetmişlerdir. Bu ideal insan örnekleri iki medeniyetin ileride meydana gelmesini arzu ettiği bir dünyanın teşekkülünde anahtar ve öncü rolü oynayacak olmaları açısından önemlidir. Elbette aralarındaki en köklü ontolojik ve epistemolojik ayırım, “Tanrı’nın ölümünün ilân edildiği metafizikle bağlantısı kesilmiş bir dünya ile” “Tanrı’nın edebiyen bâki, Tanrı’dan başka her şeyin fâni olduğuna inanılan metafizikle içiçe bir dünya” arasındaki fark kadar olsa gerektir.

KAYNAKÇA

DOĞAN, Atilla; *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

DURALI, Ş. Teoman; *Sorun Nedir*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.

FOUCAULT, Michel; *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çev: Işık Ergünden-Osman Akınbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.

GÖLPINARLI, Abdülbaki; *Yunus Emre*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010.

HEİDEGGER, Martin; “Nietzsche ve Batı Metafiziği”, *Nietzsche ve Din* (içinde), Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.

HERAKLEİTOS; *Fragmanlar*, Çev: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

İ.HAKKI, Erzurumlu; *İnsaniyet-i Kâmile*, Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1339.

Kâmil Mürşidlerin Mirası, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

MEVLÂNA, Celaleddin; *Mesnevi*, C.1, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.

-----; *Mesnevi*, C.2, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.

-----; *Mesnevi*, C.3, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.

-----; *Mesnevi*, C.4, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.

-----; *Mesnevi*, C.5, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.

-----; *Mesnevi*, C.6, Çev: Veled İzbudak, Sadeleştiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998.

MİSRÎ, Niyâzi; *Niyâzi Mısrî Divanı*,

http://www.semazen.net/download/Niyazi_Misri_Divani.pdf (Çevrimiçi) 11 Ağustos 2013.

NEBİL, Ahmed vd.; *Nietzsche, Hayatı ve Felsefesi*, Gayret Kütüphanesi: Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Matbaası, İstanbul Tarihsiz.

NİETZSCHE, Friedrich; *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Çev: A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul Tarihsiz.

-----; *Deccal*, Çev: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2009.

-----; *Ecce Homo*, Çev: Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1983.

-----; *Putların Alacakaranlığında*, Çev: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2008.

ÖZKAN, Senail; *Nietzsche (Kaplan Sirtında Felsefe)*, Ötüken, İstanbul 2007.

PAWAN, Jeph&SACHİN, Arya; “Superheroes: Are They Abiding by The Moral Values?”

[http://academia.edu/3535834/SUPERHEROES Are they abiding by the moral values](http://academia.edu/3535834/SUPERHEROES_Are_they_abiding_by_the_moral_values). (Çevrimiçi) 12.12.2017.

SAİD, Edward; *Şarkiyatçılık*, Metis Yayınları, İstanbul 2013.

Şeyh GALİP, *Şeyh Galib Divanı*,

<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128451/h/metin.pdf> (Çevrimiçi),

11 Ağustos 2013.

Ferdi ERTEKİN

Nietzsche'nin Üstüninsan ve Tasavvufun İnsan-ı Kâmil Tasavvurlarına Bir Bakış

(Özet)

Bu makalede, Nietzsche'nin Hıristiyanlık, rasyonalite, diyalektik düşünce, Sokrates'e dayalı Batı felsefesi, aydınlanma, ahlak ve metafizik hakkındaki düşüncelerine kabaca temas edilerek, Nietzsche'yi *Üstüninsan* fikrini ortaya koymaya iten nedenlerin ne olduğu üzerinde durulacak ve *Üstüninsan* tasavvurunun, Türk-İslam medeniyetindeki *İnsan-ı Kâmil* tasavvuruyla aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymayı deneyeceğim.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Üstüninsan, İnsan-ı Kâmil, Hıristiyanlık, felsefe, tasavvuf, nefis, ilim, bilim, irfan, rasyonalite, akıl, içgüdü, Antik Yunan Felsefesi, metafizik.

Ferdi ERTEKİN

A Look at Nietzsche's Übermensch and Tasavvuf's İnsan-ı Kamil Concepts

(Abstract)

In this article, I will shortly touch on Nietzsche's thoughts on Christianity, rationality, dialectical thinking, Western philosophy based on Socrates, enlightenment, morality, metaphysics and try to see what motivates Nietzsche to create Übermensch idea. I will try to reveal the

similarities and differences between concepts of Übermensch and İnsan-ı Kâmil in Turkish-Islamic civilization.

Keywords: Nietzsche, Übermensch/superman/overman, insan-ı kâmil, Christianity, philosophy, sufism, knowledge, science, wisdom, rationality, reason, instinct, Ancient Greece philosophy, metaphysic.

Mənəviyyat dünyası və məkan-zaman kontinuumu

*Səlahəddin Xəlilov**

Baxmayaraq ki, məkan və zaman maddiyyata aiddir və mənəvi dünyanın göstəricisi, atributu sayıla bilməz, - bəli, buna baxmayaraq, mənəvi dünyanın da öz məkan və zaman təsəvvürləri var. Və bu təsəvvürlər ya sosiallaşarkən (yəni dıxa çıxarkən=maddiləşərkən), ya da verballaşarkən, dil gerçəkliyində ifadə olunarkən (əslində bu da dıxa çıxmanın bir yoludur, həm şifahi, həm də yazılı formanı əhatə edir) ortaya çıxır.

Əxlaq isə zətən xalis mənəvi bir hadisə olmayıb, sosial-mənəvi hadisədir, yəni nə vaxtsa mənəvi, “iç hadisəsi” olmaqdan çıxaraq sosiallaşmış hadisədir. Və ya tərsinə, sosial gerçəkliyin mənəvi siması, cəmiyyətin mənəvi həyatının atributudur. Cəmiyyətin mənəvi həyatı isə xalis mənəvi hadisə deyil, mənəvinin sosial(laşmış) gerçəkliyidir. Həmçinin dillə ifadə olunmuş (və deməli, əqlin süzgəcindən, məntiq qalıbından keçmiş), verbal gerçəklik qazanmış əxlaq da daha artıq xalis mənəvi hadisə deyil.

(*Qeyd: Xalis əqldən danışan Kant “xalis mənəvi hadisənin” anlayışını verməyib və bu da Kantın əxlaqi təliminin anlaşılmasında bir çox dolaşıqlıqlara səbəb olur.*)

Əxlaq teorilərinin tarixi və əxlaqın öz tarixi, yəni bölgələrə görə müxtəlifliyi və ümumi=sabit tərəfləri ilə bəhəm, həm də zamana görə dəyişkən və sabit tərəflər... (Məkan və zaman: məkanda – müxtəliflik və ümumilik; zamanda – dəyişkənlik və sabitlik)... //Əslində zaman və məkanın eyniyyəti bu baxış bucağında da üzə çıxır: müxtəliflik= dəyişkənlik və sabitlik= ümumilik.

* Prof. Dr., Azərbaycan Universiteti.

Eləcə də bütövlükdə mənəviyyat – o da zaman oxunda bir yol keçir... Əgər bütövlükdə bəşəriyyətin keçdiyi mənəvi yoldan bəhs etsək, hansı böyük dövrləri=periodları fərqləndirmək lazım gələr? Bu cür yanaşma halında insanların öz-lərinə və təbiətə baxışları nəzəri və praktik səviyyələrdə nisbi müstəqil olmaqla yanaşı, həm də xeyli dərəcədə əlaqəli bir yol keçmişdir.

Nəzərə alınmalıdır ki, müxtəlif dövrlərdə və bölgələrdə yaranmış əxlaqi-etik təlimlərin, konseptlərin tarixi heç də cəmiyyətin mənəvi-əxlaqi həyatına, bu həyatın təkamül yoluna adekvat deyil. Baxmayaraq ki, burda da müəyyən bir qarşılıqlı əlaqə olmamış deyil, amma bizim iddiamız bu əlaqənin xətti asılılıq və ya hansı isə bir mütənasiblik formasında olmadığına dairdir. Yəni bu əlaqələr ilk baxışda sanıldığından daha mürəkkəb olub, qeyri-xətti xarakter daşıyır.

Təəssüf ki, mülki tarix ayrı, elmin tarixi ayrı, bədii sənətin tarixi ayrı və əxlaqi-mənəvi tarix də ayrı öyrənildiyindən həm bunların arasındakı qarşılıqlı əlaqə, həm də bunların hər birinin ictimai həyatla, cəmiyyətin sosial-siyasi quruluşu ilə əlaqəsi nəzərə alınma bilmir. İctimai həyatın reallığı çox mürəkkəb, qarışıq bir sistemdir və bu həyatın dinamikası olduqca fərqli amillərin, bəzən hətta məntiqə sığmayan – “təsadüfi” hadisələrin təsiri altında formalaşır. Cəmiyyətin mənəvi-əxlaqi həyatında nəzəri-fəlsəfi sistemlər, əxlaqi təlimlər deyil, din və siyasət daha çox aparıcı rol oynayır. Burada da fərqli dinlər və fərqli siyasi təlimlər deyil, bəlli zaman və məkanda topluma hakim kəsilən, ictimai şüuru könüllü və ya icbari yollarla etkiləyən, bir növ yenidən oluşturan din və siyasətdən söhbət gedir. Həmin dövrdə və məkanda meydana gələn hansı isə əxlaqi nəzəriyyənin isə öz dövründəki ictimai reallığa heç bir etkisi olmaya da bilər. Və hansı isə başqa bir dövrdə və başqa bir məkanda ictimai həyata daxil olaraq canlana bilər; o da ancaq din və ya siyasətin, hakim ideolojinin, idarəetmənin, yönətimin “işinə yaradığı” üçün.

Din ictimai həyatı, həyat tərzini və düşüncə tərzini “aşağıdan” (*) - *“Aşağıdan” derkən, daha geniş təbəqələri ehtiva etməklə sosial-siyasi piramidanın alt qatı – oturacağı nəzərdə tutulur.*), “iç”dən, siyasət isə “yuxarıdan” və “dış”dan etkiləyir. Onların gücü hər kəsin anlayacağı dildə danışmalarındadır.

Hakim siyasi güc – dövlət cəmiyyətin özünün ona vermiş olduğu və ya hansı isə yollarla qəsb edilmiş səlahiyyət sayəsində hər kəsə hüquqi-icbari yolla təsir göstərə bilir. Din isə artıq neçə yüzillərdən bəri insanların iç dünyasında, kultüründə və əxlaqi-mənəvi dəyərlərində kök atmış, ictimai şüurun strukturunda qərar tutmuşdur. Təəssüf ki, hakim siyasi güc hər bir şəxs üçün kutsal olan bu dəyərləri də yönləndirməyə çalışır və çox vaxt buna nail olur. Müasir kommunikasiya texnologiyaları da siyasi gücə insanların ənənəvi dini hisslərini yönləndirmək, onu manipulyasiya etmək üçün əlavə imkanlar açır. Son zamanlar insanların mənəvi enerjisini, dini-əxlaqi dəyərləri yönləndirmək və onu hansı isə siyasətin və ideolojinin alətinə çevirmək imkanından beynəlxalq güclər də məharətlə istifadə edirlər.

(Mənəvi amilin, dini-əxlaqi dəyərlərin siyasi güclə bir araya gəlməsi nadir hallarda baş verir. Məs.: Mark Avreli timsalı.)

“İbtidai icma”= “İlkəl toplum” dövründə aparıcı qüvvə özünüqoruma instinkti olduğuna görə, insan da ilk öncə bədəni, cismani varlığı, fiziki gücü ilə seçilirdi. Başqa sözlə desək bədən-nəfs-ağıl üçlüyündə bədənin prioritetliyi şəksiz idi. Elə həmin dövrdə əməli vərdişlərə daha yaxşı yiyələnmək, əmək və döyüş alətlərini daha yaxşı mənimsəmək tədricən önə çıxmağa başladı. Bu da fiziki güc, bədənin sağlamlığı ilə yanaşı əqli-praktik qabiliyyət və vərdişlərin önə çıxması demək idi. Digər tərəfdən insanlar bədənin və ağılın dışında bir maqik, sirli-sehrli gücün də olduğuna inanmağa başladılar ki, bu da ibtidai dini təsəvvür və ayinlərin yaranmasına gətirdi. Nəticədə elə ibtidai icma dövründə bədən-inanc-ağıl sinkretizminin təməlləri qoyulmuşdu və “ağsaqqalların”, başçıların müəyyənləşməsində də bu keyfiyyətlərin hamısı bəlli rol oynayırdı.

Beləliklə, bədənin prioritetliyinə tədricən ruhun və ağılın da qatılması insanın özü, öz soydaşları haqqında təsəvvürlərini də zənginləşdirir və buna uyğun surətdə dəyərləndirmə meyarları da dəyişir. Amma insan hələ bunları aşkar şəkildə ayıra bilmirdi. Homerin poemalarında artıq bu fərqişəlik qismən də olsa ifadə olunur. Fiziki gücü bədən çevikliyi ilə seçilən qəhrəman=pəhləvanlardan fərqli olaraq Odissey ağılının çevikliyi, “bicliyi” ilə seçilir. Qədim yunanlarda “biclik” də bir məziyyət olaraq dəyərləndirilir... Uyğun proseslər bizim bəlgədə də getmişdir. “Dədə Qorqudda” buğanı boğmaq kimi xalis fiziki güclə yanaşı, “ov ovlamaq, quş quşlamaq”, ox

atmaq, qılınc oynatmaq kimi keyfiyyətlər bir dəyərləndirmə meyarı kimi üzə çıxır. Amma tək “biclik”dən başqa! “Biclik” bir əksiklik kimi qəbul edilir. Eyni dəyərləndirmə tövrü ilə daha kəskin şəkildə “Koroğlu”da rastlaşırıq. Fiziki gücə və at sürmək, silah kullanmaq kimi qabiliyyətlərə üstünlük verilməklə yanaşı, “düzlük”, haqq-ədalət, mərhəmət və s. əxlaqi dəyərlər önə çəkilir, “biclik” – ağıl işlədib aldatmaq isə kişiyyə yaraşmayan, qeyri-əxlaqi keyfiyyət kimi dəyərləndirilir. Əlbəttə biz milli mentalitetimizin strukturunda ağıl-əxlaq qarşılaşdırılmasını mütləqləşdirmək istəmirik. Təbii ki, ağıl heç də həmişə məkrə, hiyləyə xidmət eləmir, onun pozitiv tərəfləri də nəzərə alınır. Amma qarşılaşdırılanda həmişə əxlaqi keyfiyyətin prioritetliyi vurğulanır. Yəni ağıl özlüyündə müsbət dəyər deyil, onun hansı əxlaqi yöndə istifadəsi önəmlidir.

Quldarlıq və feodalizm dövründə ictimai təbəqələşmə insanların sosial statusunu önə çıxardır. Bədən sağlamlığı, fiziki güc və əmək vərdişlərinə yiyələnmək kimi keyfiyyətlər qullar və təhkimli kəndlilər üçün əsas sayılır, əqli, estetik və əxlaqi-mənəvi dəyərlər isə sadəcə azad insanlar və üst təbəqə üçün prioritet sayılır.

Beləliklə, neçə əsrlər ərzində ictimai inkişafı əngəlləyən səbəblərdən biri əqli və əxlaqi-mənəvi dəyərlərin fiziki və əməli iş keyfiyyətlərindən ayrılması olmuşdur. Əmək fəaliyyəti aşağı təbəqəyə həvalə edilmiş, təhsil, təlim, əqli və əxlaqi-mənəvi tərbiyə “yüksək təbəqənin” ixtiyarına verilmişdir. Beləliklə çox mühüm olan əmək=əməli fəaliyyət sahəsi uzun müddət təhsilin, təlim-tərbiyənin dışında qalmış, “yüksək təbəqənin” intellektual inkişafı isə praktikadan məhrum olmaqla bir növ zinət durumuna düşmüş, əməli həyatın fəvqündə qalmışdır. Qərbdə mənəvi-intellektual həyatın sosial təşkilatlanması Renessans dövründən başlanır. İslam Şərqində bu proses xeyli əvvəl başlamışdır. İbn Haldun’un təspitlərinə görə, “Bu sırada asabiyet sahipləri mülkü və devleti idare etme işi ilə məşğul olduklarından ilmi (ve talim işini) kendileri dışında bu görevi yapacak şahıslara havale ettiler. Artık ilim ve talim bir hırfet (sanat ve meslek oldu). Burunları yukarıda olan devlet adamları ve refah içinde yaşayanlar eğitim-öğretim işine teşebbüs ve tenezzül etmez oldu.” (*İbn Haldun, Mukaddime, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 292-293*)

(Maləsəf sonrakı dövrlərdə İslam dünyasında başlamış bu proses yarımçıq qalmışdır.)

Yeni Dövrün və kapitalizm cəmiyyətinin ən böyük üstünlüklərindən biri məhz əqli və əməli fəaliyyətin bir araya gətirilməsi və optimal sosial təşkilatlanması olmuşdur. Elm və praktikanın görüşü! Məhz bu üstünlük sayəsində cəmiyyət istiqamətlənmiş, sürətli inkişaf yoluna keçə bilmişdir. Əqli potensialın praktik tətbiqi üçün sosial zəmin hazırlanmışdır.

...

Şəxssizləşmiş “mən” yenidən şəxsləşir, “özünü bulub” yenidən insan toplumuna dönür.

Elmi-fəlsəfi araşdırmalar eyni varlığı, eyni hadisəni müxtəlif rakurs və kontekstlərdə öyrənirlər. İnsanın vücudu və ... , cismani və mənəvi varlığı müxtəlif elmlər arasında bölüşdürülmüş, paylanmışdır (mal-pay edilmişdir). Elm hələ də fəlsəfi bir platform olaraq materialist konsept üzərindədir. Və elmlərin diferensiasiyası, bölgüsü insanın da fərqli elmlərin predmeti olaraq bölünməsinə gətirmişdir. Anatomiya, fiziologiya, psixologiya və s. ... İnsanın əqli və emosional fəaliyyəti insan bədəninin, bədənə ayrı-ayrı orqanlarının, ilk növbədə beyinin funksiyaları kontekstində və hətta funksiyaları kimi tədqiq edilmiş – məxsusi olaraq bu sahəni öyrənən tədqiqat sahələri, yeni fənlər yaranmışdır. Fiziologiyanın budağı kimi neyrofizioloji, psixoloji ilə kəsişmə sahələrində psixonevroloji, nevropsixoloji və s. fənlər və fənlərarası tədqiqatlar insan psixikasının, insanın əqli fəaliyyətinin təbiətilmi mənzərəsini yaratmağa çalışırlar. Və bu sahələrin praktik aspektləri, xüsusilə təbabətlə əlaqə şəraitində elmi-tibbi müalicə metodlarının gəlişməsi bu sahədəki tədqiqatların nə qədər vacib (və deməli həm də nə qədər doğru) olduğunu göstərir. ... insanın təbiət kontekstində, təbii varlıq olaraq öyrənilməsi sahəsində müxtəlif elm sahələrinin əməkdaşlığı müxtəlif rakurslara ayrılmış insan bədənini və onun funksiyalarını yenidən bir araya gətirərək onun insanın bütöv modelini qurmaq imkanı yaradır.

M. Şeler: İnsana bir bütün kimi baxılmır, - deyirdi. Lakin insan dünyadan təcrid edilmiş halda bir bütünmü? Onun ikinci yarısı – daxil olduğu münasibətlər sistemi deyilmi? Təbii-cismani reallıq bu baxımdan bir neçə yarıslara ayrılı bilər: fiziki reallıq, bioloji reallıq=biosfer və Vernadskinin təbiri ilə desək intellektual məkan=noosfer... Cəmiyyət daxilində bu –

ictimai mühit, ictimai münasibətlər sistemi, və bu sistemin altsistemlərindən biri kimi - əxlaq (o biriləri - siyasət, yönətim sistemi və onun üzərindən – hüquq sistemi.).

(Son dövrlərdə din də modifikasiya olunaraq, başqalaşdırılaraq həm ictimai, həm də ictimai-siyasi sistemin altyapısına daxil edilir, kullanılır.)

Hər insanın öz səsi, öz nəfəsi var. Nəfəs cismani həyatın göstəricisidir: Kim isə nəfəs alırsa, deməli, yaşayır, hələ canlıdır, həyatdadır. Həyatda olmaq, canlı dünyanın, həyatın bir parçası olmaq... Yəni hər bir şəxsin dışında genəl bir həyat var və bu həyatın da məcazi mənada bir nəfəsi var: genəl, universal bir nəfəs. Və onunla sinxron nəfəs aldıqda həyat kolaylaşır.

Bu düşüncə müstəvisində - hər kəs üçün nəfəs almağın tərəf-müqabili hava, atmosferdir. Və o hamı üçün aşağı-yuxarı eynidir. (müəyyən fərqlərlə : atmosfer təzyiqinin normallığı, oksigenin bol olması və s.).

Lakin insan həyatı sadəcə bioloji həyatdan ibarət deyil. Başqa canlılardan fərqli olaraq insanın həm də mənəvi-ruhani həyatı var. Bədən üçün təbiətlə həmahənglik prinsipi nə qədər önəmlidirsə, fərdi ruh üçün də İlahi ruhla həmahəng olmaq o qədər önəmlidir.

Ruhun canlı olması, ruhani nəfəs - "ruh atmosferi" ilə təmasda olmaq, ilahi ruhla əlaqəyə girmək, ona dönüşmək.

Fiziki-bioloji nəfəs (bədən məqamı), bioloji-psixik nəfəs (nəfs məqamı) və psixik-ruhani nəfəs (ruh məqamı).

Bioloji həyat. Nəfsani həyat. Ruhani həyat.

Və bir də mənəvi həyat var. Əslində sosial-mənəvi həyat.

Marksist fəlsəfədə sosial həyat bioloji həyatla və psixik həyatla yanaşı qoyulur, hətta önə çəkilir. Mənəvi həyat isə çox vaxt psixik həyatla eyni müstəviyə qoyulur, onun daha yüksək mərhələdə varlığı "unudulur".

Və bir də ideyanın insan dışında həyatı var. İdeyanın canlanması: birinci nəfəsi, ikinci nəfəsi - yəni yenidən canlanması... İdeya müstəvisində reinkarnasiya. - Amma bu artıq ontoloji müstəvidə görüntülərdir.

İnsan bu dünyaya nə kimi bir missiya ilə gəlmişdir?

Öncədən proqramlaşdırılmış istənilən qurğu müəyyən bir məqsədə xidmət edir. Lakin hədəfə, son mənzilə gedən yolda neçə-neçə duraqlar,

məntəqələr olur. Əsas məqsədə çatmaq üçün də öncə cari məqsədlərə ulaşmaq tələb olunur.

İnsan çox mürəkkəb və çoxmərtəbəli bir sistemdir. Bu model çoxmərtəbəli binanın quruluşuna deyil, daha çox konsentrik çevrələrə və “matryoska”ya bənzəyir; başqa sözlə desək, üst-üstə deyil, iç-içə bir quruluş.

İnsanın maddi varlığı sadəcə bədəndən, yəni fizioloji proseslərdən ibarət deyil. O həm də fiziki, kimyəvi və bioloji varlıq olaraq öncədən müəyyən xassələrə, kimyəvi tərkibə, hüceyrə quruluşuna malikdir. Və hər bir quruluş səviyyəsi daha yüksək səviyyədəki quruluşun fəaliyyətinə xidmət edir. Yəni bu quruluşlar məqsədyönlü olub, vahid bir iyerarxiyanın qatları, aşamalarıdır.

Bədəndə olduqca müxtəlif fiziki, kimyəvi, bioloji və psixoloji proseslər gedir. Onun quruluşu və fəaliyyət mexanizmi, bir tərəfdən, genetik olaraq öncədən verilmişdir, digər tərəfdən də təbii mühitlə, maddi dünya ilə bir əks-əlaqə münasibətlərində olmasa, bu mövcudluq, bu fiziki-bioloji həyat mümkün olmazdı. Necə ki, bitkilərin enerji təminatı torpaq, od (ışığı və istilik), su, hava sayəsində realizə olunur, eləcə də heyvan və insan bədənlərinin bu dörd ünsürə ehtiyacı vardır. Yəni hər bir ayrıca bioloji varlıq = həyat canlı varlığının gövdə=bədən miqyası ilə məhdudlaşmayıb, bəlli bir təbii mühitlə qarşılıqlı əlaqə prosesi şəraitində yaşamaqla - daha geniş bir miqyası əhatə edir. Bu təbii mühitlər açıq sistem olduğuna görə, harada isə kəskin sınırlarla məhdudlaşmadığına görə bütün Təbiəti əhatə edir, - deyə bilərik. Yəni hər bir canlı varlıq əslində bütün Təbiətdir, sadəcə mərkəzlər fərqlidir. Təbiəti, dünyanı sonsuz bir kürə halında təsəvvür etsək onun Mərkəzi cisimdən-cismə, həyatdan-həyata, insandan-insana dəyişəcəkdir. Başqa cür desək, Təbiət əslində vahid bir Təbiət kimi deyil, hər dəfə mərkəzi dəyişən sonsuz sayda mikrotəbiətlərin bir matrisası olacaqdır.

Biz indi bir bədənin təbii mühitlə koordinasiyasından danışdıq. Eləcə də insan=şəxsiyyətlərin – sosial fərdi varlıqların ictimai mühitlə, cəmiyyət və bütövlükdə bəşəriyyətlə əks-əlaqədə olan aşığı sistemlər kimi nəzərdən keçirilməsinə ehtiyac vardır. İnsan sabit olmadığı kimi, bu sosial mühitlər də sabit deyil və onun dəyişkənliyi ya funksional olaraq, ya da bir çoxluq kimi (matrisa) öyrənilə bilər.

Fərd – bir tərəfdən, təbiət kontekstində - bədənin funksiyası kimi, digər tərəfdən, “insan ümumisi” - mücərrəd insan kontekstində, və nəhayət, “insan toplumu” kontekstində nəzərdən keçirilir, sonra bu üç rakursun yenidən sintezinə, insanın bütövləşdirilməsinə ehtiyac yaranır.

İndiyəqədərki fəlsəfi tədqiqatlarda insanın iç aləmi, mikrokosm, mənəvi dünya, nəfs və s. anlayışlar ümumi şəkildə nəzərdən keçirilmişdir. İnsanlara “özün ol”, “özünü oluşdur” deyilmişdir. Xüsusən Şərqdə mənəvi təkamül - sonsuz təmizlənmə, mənəvi reduksiya prosesi kimi təsəvvür olunur. Amma burada da iki miqyas, iki fərqli proses fərqləndirilməlidir.

Bir var, konkret bir fərdin doğuşdan ölümədək keçdiyi yol, və bədənin yetkinləşməsi ilə bahəm nəfsin və əqlin yetkinləşməsi... Uşaqlıqdan yetkinliyə və qocalığa keçid və hər yaş dövrünün xüsusiyyətləri, spesifik missiyası... Bir də var, insanlığın yaranışdan üzü bəri mənəvi təkamülü, tərəqqisi - əgər varsa... Və ya bu tərəqqinin mümkünlük şərtləri...

İnsana bitki nəfsini və heyvani nəfsi də ehtiva edən vahid funksional sistem kimi baxıldıqda neçə milyon illəri ehtiva edən çox böyük zaman intervalında gedən vektorial prosesin təsbiti qaçılmaz olur. Əcəba, bu bir təkamül təlimimi? Yoxsa quruluşun iyerarxiyasımı? Yəni sadə sistemlərin müstəqil mövcudluğu ilə yanaşı, daha mürəkkəb sistemlərin strukturunda yer alması; quruluşun konsentrik çevrələr və ya “matryoşka” modeli... Əlbəttə, bu fakt mürəkkəb quruluşların sadələrin təkamülü yolu ilə, onların böyük zaman sürəcində dəyişməsi sayəsində yaranması anlamına gəlməz. Amma müxtəlif varlıqların əlaqəli, oxşar quruluşlar əsasında, vahid prinsiplər və modellər əsasında yaranması, deməli vahid mərkəzdən yaradılması anlamına gələr.

Tarix: irəliləmə və geriləmə misalları, lokal tərəqqilər... Bəşəriyyət hələ də bir bütöv sistem kimi oluşmadığından, ayrı-ayrı dövrlərdə və məkanlarda bir sistem halında oluşmuş toplum-dövlətlər, mədəni-mənəvi və intellektual tərəqqi (Toynbinin fərqli sivilizasiyalar kimi təsbit etdiyi hadisə), müəyyən bir müddət ərzində toplumun vahid bir orqanizm kimi məqsədyönlü hərəkəti və bu kontekstdə həm də mədəni-mənəvi tərəqqi fenomeni, solumun yüksəlişi (və ya enişi) və s. – bütün bunlar sosial-mənəvi alanda zaman və məkan anlayışlarına yenidən baxılmasını tələb edir.

XÜLASƏ

Ənənəvi olaraq məkan və zaman – cismani dünyanın varlıq formaları hesab olunur. Amma biz bu məqalədə əqli proseslərdə, duyğusal hadisələrdə, əxlaqi və estetik təsəvvürlərdə, bir sözlə, mənəvi aləmdə məkan-zaman kontiniumunu xatırladan, onu əvəz edən məqamları nəzərdən keçiririk. Xüsusən mənəvi hadisələrin sosiallaşması, ictimai amilə çevrilməsi məkan-zaman müəyyənliyi tələb edir. Əqli hadisələrin, biliyin maddi realizasiyasında, elmin və dinin sosiallaşma məqamlarında məkan-zaman konseptinə ehtiyac yarandığı kimi, əxlaqi-mənəvi hadisələr də “iç dünyasından” kənara çıxması ancaq məkan-zaman kontiniumunda mümkündür.

AÇAR Sözlər:

Mənəvi hadisələr, əxlaq, ağıl, ruh və bədən, zaman və məkan, mənəvi təkamül.

Maneviyat Dünyası və Mekan-Zaman Kontiniumu

Selahaddin HALİLOV

(Özet)

Geleneksel olaraq məkan və zaman cismani dünyanın varlıq biçimleri olaraq kabul edilir. Fakat biz bu məkalede akli süreçlərdə, duyusal olaylarda, əhlaki və estetik təsəvvürlərdə, kəsacası maneui ələmdə məkan-zaman sürecini anımsatan, onun yerine geçən hususları irdeliyoruz. Özellikle maneui olayların toplumsallaşması, sosyal bir etkenə dönüşmesi məkan-zaman belirliliği gerektirir. Akli olayların, bilginin maddi realizasyonunda, bilimin ve dinin toplumsallaşması noktasında məkan-zaman konseptinə ihtiyac duyulduğu gibi, əhlaki-maneui olayların “iç dünyasından” dışa vurması da ancak məkan-zaman sürecinde mümkündür.

Anahtar kelimələr: Maneui olaylar, əhlak, akıl, ruh və bədən, zaman və məkan, maneui ilerleme.

The Space-Time Continuum and Spiritual World

Salahaddin KHALILOV

(Abstract)

Traditionally the space and time are considered as the entity forms of physical world. But in this article we are discussing things that are reminiscent of the space-time process in spiritual processes, in sensual events, in moral and aesthetic imaginations, in short, in spiritual realm. Especially socialization of spiritual events and their transformation of a social effect requires the space-time definiteness. The outward reflection of moral-spiritual events from the "inner world" is possible only in the space-time process, just as the space-time concept is needed at the point of material realization of mental events, knowledge and the socialization of science and religion.

Keywords: Spiritual events, ethics, mind, soul and body, time and space, spiritual progress.

Bir Tasarım Olarak Kürenin Küreselleştirilmesi

Fulya Bayraktar*

Çağımızda insan, kendisinin kendinde bir anlam ve değer taşıdığını unutmuş görünmektedir. Kendisini tanımlayabilmek için maddeye müracaat etmektedir. Maddenin ve gücün esiri hâline gelmiştir. Kimlikler, şahsiyetlerin önüne geçmiştir. Ötekileşme, ötekileştirme, diğergamlığın yerini almıştır. Yabancılaşma bütün dünyanın problemidir. Yalnız ve anlamını yitirmiş bireyler bu anlam arayışında sarıldıkları maneviyatı da, maneviyat adı altındaki bir materyalizme indirgemişlerdir.

Yozlaşma, tefekkür alanının da maneviyatın da en büyük tehlikesi olmaya başlamıştır. Bilginin değersizleştirilmesi, bilen haysiyetsizleştirilmesi yaygınlaşmıştır. Maneviyatsız tefekkürün de, tefekkürsüz maneviyatın da yarattığı problemler çoğalmıştır. Daha da önemlisi, manevi hayatla bütünleşmiş bir tefekkür ve sanatla, bilimle, tefekkürle zenginleşmiş bir manevi hayat ihtiyacını fark edebilecek kanallar da hızla kapanmaktadır. Bugün her zamankinden daha çok insanın anlamını hatırlamak, tarih, kültür toplum ve değerler nizamı içerisinde yeniden betimlemek ve buradan hareketle etik bir insanlık idealine yönelmek ihtiyacı doğmuştur.

Çünkü insanın mahiyeti anlaşılmadan, dünya üzerinde barışçıl bir medeniyet kurmak ve temel insani değerler yoluyla anlamlı bir varoluş gerçekleştirmek mümkün olmayacaktır. İnsanın anlam arayışı, bir ihtiyaç olarak yeryüzünü daha yaşanabilir bir yer kılmak için elzemdir. Bunun için

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Temel Sanat Bilimleri Bölümü.

de insanın akl-ı selîm, fikr-i selîm ve kalb-i selîm içerisinde bencillikindən arınarak evrenselleştirilebilir bir gayeye ve vizyona sahip olması gerekir. Böylelikle ben ve öteki arasındaki aşılmaz duvarlar yıkılarak aslında ötekisinin olmadığı, ancak kendisi ile anlam bulunacak olan yek-diğerinin olduğu bir dünya kurmanın mümkün olabileceği bilincine varılır. Bu bağlamda insanlar da medeniyetler de çatışmak zorunda değildirler. Her medeniyetin temelinde aslında evrenselleştirilebilir olan asli değerler yer almaktadır. Bunlar; ahlak, hukuk, sanat, felsefe, bilim, din gibi temel kurumlar üzerine inşaa edilmiştir.

Bu nedenle medeniyet kavramını irdelemek, insanlığın ancak yüce değerleri keşfedip, onlara bağlanmalarıyla kaim olduklarını görmek demek olacaktır. Kaba güç, ötekileştirme, barbarlık, cehalet, hakikat adına hakikati terk ile var olan bir medeniyet tarihte görülmemiştir. Medeniyetin kurucu unsuru bir şahsiyet varlığı olabilmiş o insandır. Kurucu unsurlardan biri de ahlaktır. Ahlak ve değerler yoluyla insan, biyolojik bir canlı olmanın ötesine geçerek, kendisine kendisi için yeni bir evren kurar. Etik cevheri estetik formla yaşamak, aksettirmek ise yüksek bir medeniyet göstergesidir, şahsiyetin kemal noktasıdır. İnsan bu evrende etik ve estetik bir varoluş sergiler. Etik estetik alan aslında bütün insanlığı birbirine bağlayan ve evrensellik fikrini temellendirebileceğimiz bir zemin oluşturur.

İnsanlığın içinde bulunduğu girdaptan çıkması, anlamın buharlaşmasının engellenebilmesi için etik cevherin estetik formlarla ifade bulabileceği evrensel bir insanlık ve medeniyet idealine ihtiyaç vardır. Oysa bugün içinde bulunduğumuz dünya, evrensel bir ideal olmaktan çok küresel bir projedir. Hatta bu bir tasarımdır. Yani küresel dünyanın kendisi bir tasarımdır. Etikten ve estetikten yoksun, sadece maddeye indirgenmiş bir hayatı kutsayan, insanı bir tasarım nesnesine indirgeyen bir büyük tasarımdır. Küresel bir pazar olarak tasarlanan bu dünyanın pazarlamacısı da medya olarak kurgulanmıştır. Bu durumda, insanlığın geldiği etik noktayı irdelemek ve çözüm önerilerinde bulunabilmek için öncelikle bu tasarımı anlamak gerekmektedir.

Dünyanın son birkaç yüzyılında özgürlük adına, ilerleme adına büyük başarılar kaydedilmiş gibi görünmekle birlikte, bunların insani alanda, değerler alanında, etik alanda karşılığının ne olduğunun sorgu-

lanması gerekir. İnsanlık maddi ve teknik sahada başarılı oldukça, etik alanda büyük bir buhran başladığını tespit edebiliyoruz. O halde biz bu çağlara ne hakla aydınlanma dedik sorusunu bugün entelektüel hayatın gündemine taşımakla başlayabiliriz. İnsanı kendine ve hakikate yabancılaştıran bir süreç gerçekten aydınlanma mıdır, yoksa yeni bir karanlık çağ mıdır? Aslında bu öyle bir karanlık çağ ki, insanın teknolojiye ve sanal gerçekliğe teslim olduğu bir çağ. İnsanın gerçeklikle bağı hiç bu kadar kopmamıştı. Aydınlanma, “kişisel duygusallık kültürünün kolektif din yerine ikame edilmesi, evrensel politik organizasyon ideallerinin özenle işlenmesi gibi farklı gelişmeleri içeren bir dönemdir ve çelişkilerle doludur.”¹ Bu manzara karşısında meselenin bilimsel değil felsefi bir sorun olduğu görülüyor. Bu nedenle sorunun üstesinden gelebilmek için daha fazla felsefi anlamlandırmaya ihtiyaç vardır. Sorunu tespit ve teşhis etmede neden zorlanıyoruz. Çünkü insan artık durmaya da düşünmeye de uzaklaşmış durumdadır. Bütün insanlığı kucaklayacak bir tefekkür imkânını bulamıyor. Küreselleşme, ekonomik bir ideal olmanın ötesine geçmiş ve bir insanlık krizine dönüşmüştür. Küreselleşme, herhangi bir rotası ve gayesi olmayan bir fırtına, bir kasırga gibi önüne kattığı şeyi kasıp kavuran bir doğal afete dönüşmüş durumdadır. Ve dünya giderek ikiye bölünüyor. Adaletsizlik derinleşiyor. İnsani standartlar ortalamadan sapıyor. En üsttekilerle en alttakiler arasındaki mesafe sürekli açılıyor. Bir müddet sonra küreselleşen dünyada tam da küreden herkes payını almalı derken, temiz hava, temiz su, yalnız saklı seçilmişlerin hakkı olacak gibi görünüyor. Bu nedenle etik bir evrensellik tesis edilmesi zaruridir. Pazarı kontrol edenin, pazarı manüple edenin, dünyayı da manüple ettiği bir çağda, pazarın kendisinin de sanal olduğunu görmek, küresel dünyanın bir tasarım olmakla kalmayıp, bir sanal tasarım, bir simülasyon olduğu gerçeğini de fark etmek zorundayız. Artık “gerçek ya da hakikate özgü perspektifle bir ilişkimizin kalmadığını gösteren bu farklı bir uzama geçişle birlikte tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edilmiş olduğu bir simülasyon çağına girilmiştir.”² Görünmeyen

¹ Nick Mansfield, *Öznellik, Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*, s.25

² J. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.12

aktörler, sürekli olarak dünyanın görüntüsünü değiştirmekteler. Görüntü ile gerçeğin ilişkisini tamamen kesmekteler.

Küresel dünya tasarımında tek gaye kapitaldir ve bunun için kullanılan asıl yöntem de manüplasyondur. Kitleleri manüple edebilmek için oluşturulan sanallık ise öncelikle mekânı ortadan kaldırıyor. Dolayısı ile coğrafya ile ilişkiyi koparıyor. Ayakları yere basmayan bir insanlık, dijital bir ortamda var olmaya çabalıyor. Küreselleşme, yani aslında pazarın belli bir bölgeyle sınırlandırılmaması ve bölgesizleştirilmesi hareketi; kapital sahiplerinin ulusal sınırları aşarak en uygun piyasayı aramalarından kaynaklanmaktadır. Böylece para, insan ve mallar dünyanın her yerinde dolaşır. Kitle iletişim araçları üretilen hayalleri ve fikirleri bu bölgesiz alanda bölgesizleşmiş nüfusa kolaylıkla ulaştırabilirler.¹ Bu nedenle küreselleşme, mekâna bağlılığın ortadan kaldırılmasını öngörür. Küreselleşme, mekânla olduğu kadar zamanla da ilişkiyi koparmaktadır. Artık fotoğraf için bile bir nesnenin karşısına geçip o ânı tespit etmek söz konusu değildir. Tamamen sanal imgeler üzerinden yeniden üretilebilen bir şey hâlini almıştır fotoğraf. Böylece de imgenin zaman boyutuyla hiçbir ilişkisi kalmamıştır.² Sanal olan, hakikatin önüne geçmiştir. Bunun bir kurgu olduğunu anlamadan, bu kurgunun önüne geçmek mümkün değildir. “Gerçeklik ilkesinin egemen olduğu bir dünyada gerçeğin “düşsel” adlı bir bahanesi vardı. Simülasyon ilkesinin belirlediği günümüz dünyasındaysa gerçek ancak modelin bir kopyası olabilmektedir. Paradoksal bir şekilde gerçek bizim için hakiki bir ütopya dönmüştür.”³ Bu nedenle, bunun bir tasarım olduğunu fark etmek ve bu tasarımın mantığını çözmek zorundayız. Çünkü “simülasyon evreni gerçek-ötesi, sonsuzluk-ötesi yani hiçbir gerçeklik girişiminin kendisine bir son veremeyeceği bir evrendir.”⁴ Bunun içine tamamen dâhil olmadan önce insanlık için bir çıkış yolu aramalıyız.

Küresel dünya fikri, kullandığı bütün yöntemler ve araçlarla en temelde hakikati kaldırıp yerine dünyevi gayeleri koyuyor. Bunun yeni tarz

¹ Arjun Appadurai, “Küresel Kültürel Ekonomideki Bölünme ve Farklılıklar”, *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere Küreselleşme Kültür Medeniyet*, s.244-245

² Jean Baudrillard, *Neden Her Şey Hâlâ Yok Olup Gitmedi?*, s. 29

³ J. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.150

⁴ A.g.e., s.185

bir nihilizm olduğu açıktır. “Günümüzde nihilizm bir anlamda kendinden önce var olmuş tarihsel biçimlerden çok daha acımasız ve radikal bir biçimdir.”¹ Bu öyle bir tavidir ki, artık imgeler dahi anlamsızlaştırılıyor. “Anlamdan yoksun bırakılan imge, artık gösterdiğinden daha önemli bir şeydir. İmgenin yansıttığı bir gerçek anlam kalmadığında, sadece gerçek dünya değil, bir müddet sonra imgeler de yok olur çünkü gerçekle imge arasında fark kalmadığında ikisi de yok olur.”² Böylece önce asli olanın yerine onun imgesini geçirmek, ardından imgeyi de anlamsızlaştırarak ikisini birden yok etmek söz konusudur. Bu yeni tarz nihilizme yol açan yenedünya fikri; asli olanı, ilahi olanı, manevi olanı kovuyor, onun yerine beşeri, ticari, maddi, gayri insani ve dünyevi gayeler ikame ediyor. Bu gayeler, insanlık için gayesi olmamak ile eş anlamlıdır. Sahte gayeler her şeyi sahteleştiriyor. Sentetik, yapay hale geliyor insanlık. Aslında insan da genetiği değiştirilmiş organizmaya dönüşüyor. GDO’lu insanların dünyasında asli olanı aramak daha da güçleşiyor. İnsanın kendine, tabiata, tanrıya, hakikate yabancılaştığı bir dünyada, bu kadar yabancılaşan insan artık yabancı bile değildir. Çünkü “gerçekliğin yansıması olarak imge olumlu bir anlama sahiptir. Fakat gerçekliğin yerini alan imge artık bir büyüleme aracıdır. Gerçeklikle hiç bağı olmayan imge ise artık simülasyondur.”³ Yani insan bile artık neredeyse bir simülasyona dönüşmektedir. Fakat “simülasyon her zaman gerçeğe saldırmaktan yanadır.”⁴ Bu nedenle insanın kendi simülasyonu kendisini yok etmeye çalışmaktadır. Bu simülasyon içinde insanoğlu neredeyse yaratıcı olduğuna inanacak kadar kendini merkeze almış ve fakat ne yaratacağını bilemez hale gelmiştir. İnsan kendine dahi hâkim değildir. Böylece Tanrı olduğu zannı ile hayvan ya da bitki hatta madde derekesine inen bir insan serüveni görüyoruz. Bu bir tersine evrim gibi okunabilir. Tekâmül etmek gibi ahlaki bir eski ideal değersizleştirilmektedir. Yerine neredeyse gerileme/tereddi, insanı biyolojik organizma derekesine düşürme ideal gibi gösterilmektedir. Mesele insanın tanımının değiştirilmesidir. Şu halde insanın yeniden tanımlanması, insan

¹ A.g.e., s.187

² Jean Baudrillard, *Neden Her Şey Hâlâ Yok Olup Gitmedi?*, s. 25

³ J. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.17

⁴ A.g.e., s.35

olmaktan kaynaklanan asli kıymetin tekrar hatırlanması gerekmektedir. Her bir insanın kendinde bir değer taşımasının anlamının fark edilesi gerekmektedir. Küreselleşme, insanı genelleştiriyor. Halbuki her bir insan özeldir. “Küreselleşme, varoluşsal anlamda kendim olarak yürümem gereken yolu otomatikleştirdiği ve mekanikleştirdiği için, aslında yol olmaktan çıkarıyor. Ben bir şeyi gerçekleştirmeye çalışmıyorum; hatta özgür bile değilim. Bırakın bilinci, o bilincin kendisi adına var olmak durumunda olduğu özne dahi olamıyorum. Artık küreselleşme kavramı gündeme geldiğinde sıkça tekrarlanan bir “aktör değil; bir faktör” hâline getiriliveriyorum.” Küresel dünyanın kendine yabancılaşmış insanı, kendini gerçek bir şahsiyet olarak inşa etmek temel insani hedefini, kendini pazarın dayattığı insan suretine benzetmek çabası ile yer değiştirmiş durumdadır. Üstelik bunu dahi sanal bir ortamda yapıyor. Mesela bugün bazı oyun programlarında insanlar sanal ortamda kendilerine bir kimlik satın alıyorlar. O kimliğe, istedikleri gibi görünen bir beden çiziyorlar. O kurmaca kimlik ve tasarlanmış bedenle arkadaşlar ediniyorlar, sanal bir hayat yaşıyorlar. Orada herkes neredeyse birbirinin aynı zira pazarın dayattığı ideal bedenler dolaşüyor ekranda. Ve o sözde ideal bedene indirgenen insan, gerçek dünyada da –ki onun da gerçekliği artık yeniden sorgulanabilir- böyle bir beden ve o tasarladığı kişi olmak için gayret ediyor. O kimlik de yine pazarın öngördüğü ve muhtemelen daha fazla maddeye sahip olan bir insan. Böylece insan, günden güne pazarın satmak istediği insan tipine benziyor. İnsanlar kendilerine satılmak istenen bir kimliği satın almak için çabalıyor. Ve kişilikler, benlikler kaybolan birer kavram olmaya mahkûm kalıyor. İnsan varlık olarak kayboluyor. Çünkü insan, insan olmaya devam etmek için “insan türünün içinde kalarak süreklilik göstermelidir.”¹ İnsan başka bir canlıya dönüşürse, yaşamsal işlevleri devam eder fakat insan artık insan olmaz. Başka bir deyişle bir tür değişikliği gerçekleşirse insan var olmaktan çıkar.² Küreselleşmenin dayatmakta olduğu insan modelinin özü itibariyle insan olmaması, dolayısıyla insanda bir tarz türsel dönüşüme yol açacağı ve bu

¹ Itır Erhart, *Ben Neyim? Kişiler ve İnsanlar Üzerine Bir Çalışma*, s.108

² A.g.e., s.122

sebeple de aslında insanın yok olmakta olduğu öngörülebilir. Yani aslında “insan ontolojik anlamını kaybetmektedir.”¹

Net olarak görülüyor ki küresel dünyanın bir insan projesi vardır. Ve fakat dönüştürülmüş olan bu canlı esasen artık insan olacak mıdır? Çünkü bu projeye göre, işte şöyle görünen, şunları giyen, şunları yiyen insandır. İnsanın tanımı değişmiştir, böylece de varlığı yok olmak üzeredir. Artık insan düşünmeyen, sorgulamayan, sanat, bilim, felsefe yapmayan, para kazanan ve fakat parayı da hakiki işler yaparak kazanmayan bir insandır. “Kapitalist ekonomide meta hâline gelmiş, şeyleşmiş, salt bedensel varlığa indirgenmiş insanın yalnız kendisi değil, görüntüsü de medyada satılığa çıkarılmış ve kültürel kirlenme her zamankinden fazla olmuştur.”²

Bugün artık insan davranışları teknoloji üzerinden değiştiriliyor. Sanal sosyal ortamlar aracılığı ile statü algısı yeniden düzenleniyor. Küresel dünyada gösteriş odaklı bir tüketim ve tüketime bağlı elde edilen bir statü fikrinin yaygınlaştığı görülüyor. Üretmekten kaynaklanmayan ve tüketime bağlı bir sosyal statü algısı yerleşiyor. Satın alabiliyor olmak statüyü yükseltiyor. Aslında statü, sosyal hiyerarşide bulunulan konumu ifade eden bir kavramdır ve insanlık tarihi boyunca genellikle insanlığa hizmet etmiş olmakla elde edilmiştir. Ancak günümüzde yaşam tarzına, sahip olunan maddelere bağlı olarak elde ediliyor ve sosyal medya bu özelliklere dayalı kimlik etiketlerini yüceltiyor. “Değerler, değer bilinci, farklar, çeşitlilikler, karşı konulmaz bir tek biçimlendirmeye tâbi kılınarak yok ediliyor.”³ Günümüz insanı gittikçe artan bir şekilde madde/materya bağımlısı olma yolunda ilerliyor. Statü sembolü algısı meta tüketimi odaklı hale geliyor. Varlık olmaktan değil, sahip olmaktan kaynaklanan bir anlam dünyası oluşturuluyor. Ve nihayet çağlar boyunca Tanrının imzasını taşıyan bir eşref-i mahlûkat olarak da düşünülen insan, şimdi ünlü bir tasarımcının imzasını taşımak için savaşıyor. İnsanın aşkın ve mutlak olandan aldığı asli anlamın yerini; pazarın büyük tasarımcılarının imzasını taşıyan nesnelere

¹ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, s.9

² Ömer Naci Soykan, “İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne”, *Kutadgu Bilig*, s. 72

³ Kenan Gürsoy, “Küreselleşme-Evrenselleşme ve Etik”, *Bir Evrensel Projemiz Var Mı?*, s.159

alınan geçici ve sahte anlamlar alıyor. Tasarım nesnesinden anlam alan insan, tasarım nesnesinin kölesine dönüşüyor. Böylece pazarda yeni Tanrılar oluşuyor. Küresel dünyanın Tanrıları da diyebileceğimiz markalar hayatın asli değerlerinin yerini alıyor. Bu markaların ürettiği nesnelere neredeyse putlaşıyor ve o nesnelere sahip olmak insanları da putlaştırıyor ve “put”, yani “ikon” olmak insanlık tarihi boyunca ilk kez insan olmanın yerini alıyor.

Bir malın pazardaki ederini marka değeri belirler. İnsanı da pazarın malı haline getirirseniz onun da ederini marka değeri belirler. Bu son derece tehlikeli durum alenen insanın nesneleşmeye doğru gittiğini gösteriyor. Nihilizm, materyalizm, hatta putlaştırmak ve putlaşmak yaygınlaşıyor. Gayri maddi bir ortamda, sanal ortamda, materyalizm maddi bir ideal olarak sunuluyor. Diyalektiğin bu kadarı her türlü mantığı zorlamaktadır. Oysa tasarlamak ve üretmek insanı zenginleştiren birer faaliyet olarak düşünülmeli idi. Tasarlanmış olanın kölesi olacak şekilde tasarlanmış olmaya teslim olmak olarak değil. “İmgeler her zaman ölümcül bir güce sahip olmuşlardır. Tıpkı model olarak aldıkları Tanrının ilahi kimliğini yok etmeye çalışan Bizans ikonları gibi. İmge adlı bu öldürücü gücün karşısına gerçeğin görünebilen ve algılanabilen yanlarını gösteren yeniden canlandırmanın sahip olduğu diyalektik güçle çıkılmaktadır. ... Bir göstergenin bir anlamın yerini alabileceği açıktır. Tanrı bile simüle edilebildikten sonra yani Tanrıya olan inanç göstergelerine indirgenebildikten sonra gerisini varın siz düşünün.”¹ Bu durumda bugün sahte olanın, hakikatin yerini almasını önlemek adına hareket edecek bir ikonoklast yani bir putkırıcıya ihtiyaç olduğu açıktır. Put kırıcılık burada tamamen anlamın ve hakikatin üzerini örten sanal göstergeleri bertaraf edecek bir tavır olarak düşünülmektedir.

İslam niçin fitratı korumak istiyordu sorusu bu noktada tefekkürün gündemine dâhil edilebilir. Bir tek fitratın asli manasını kavramış olmak bile bu girdaba düşmeyi engeller. Çünkü fitrat ebedi ve ezeli insan doğasıdır. Maddi ve manevi olarak koruması gereken tabiatıdır. İşte küresel dünya tasarımında tam da bu öz, fitrat ortadan kaldırılmaya çalışılıyor. Özün olmadığı, değerlerin olmadığı, insanın yalnız bir beden varlığı olduğunu

¹ J. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.16

söyleyen felsefeler buna yol açıyor. Nihilizm, rölativizm, materyalizm yaygınlaşıyor.

İlk yenilgi aslında gâî sebebi insan idealinin dışına sürmekle başlıyor. Olup biten hiçbir şeyin gayesini bilemeyiz söylemi, hiçbir şeyin gayesi yoktur fikrine dönüşüyor. Biz niçini bilemeyiz nasıl biliriz söylemini, bilimsel devrim adına alkışladı insanlık. Böylece yeni bir paradigma doğdu. Burada yeni olan nedir ve yeni adı altında metafizik bir kopuşa mı sebep olunuyor diye sormak gerekirdi. Elbette bilim, olayların nasıl meydana geldiğini araştırabilir ve fakat insan nedenleri sorgulamaktan niye vazgeçmiş olsun. Bilim yaparken “nasıl” üzerinde dururken, hayat alanında anlamı aramayı sürdürebilirdik. Çünkü gaye, anlam kaybolunca hayat da herhangi bir organik hayata dönüştü. Bu sefer gerçek, algı ile yer değiştirdi. Her şey algılardan ibaret oldu. Hakikat yerini fizik gerçeğe, fizik gerçek de psikolojik olana bıraktı. Bu da bir rölativizm çağı doğurdu. Oysa değer rölatif değildir.

Aklın dini ve metafiziği kavrayamayacağı savı, aklın kendisine de en az din ve metafizik kadar aykırıdır. Böyle bir bilinemezlikle hakikatın peşine düşemeyiz. Kendimizi ve hayatı anlamlandıramayız. Bugün insan hakkında hiç olmadığı kadar çok olgusal veriye sahip olduğumuz bir çağdayız. Tıp, psikoloji, antropoloji, biyoloji vs. geliştirdi fakat bütünlüklü, birlikli bir kavrayışa sahip değiliz. İnsanın içinde bir insan olma değeri vardır. Evrensel bir ahlaka buradan hareketle ulaşılabilir. Bu nedenle “insanın dünyadaki yerinin yeniden sorgulanmasına ihtiyaç vardır. Bugün karşı karşıya olduğumuz ve tehlikeli boyutlara ulaşan fiziksel ve kültürel kirlenmenin sorumlusu sırası ile modern doğabilimin kuruluşu, sanayi devrimi ve ekonomik-sosyal sistem olarak kapitalizm şeklinde ard arada gelen üç evredir.”¹ Ve bu evreler sonunda insanın dünyadaki yeri ve anlamı giderek kaybolmaktadır. Değer kaybolmaktadır. Teklif ettikleri etik mesaj çerçevesinde okunamadığı için dinler de değeri hatırlatmakta zorlanmaktadır.

Küresel dünya tasarımında değer olmadığı görülüyor. Evrensel değerlerin olmadığı, şiddetli bir rölativizmin olduğu fark ediliyor. Küresel

¹ Ömer Naci Soykan, A.g.e., s. 71

adı verilen bu “hiçbir yerli hiç kimse” olma projesinde belki de sadece tasarımcılar küreseldir; yani her yerliler, hiçbir yerliler, herkesler, hiç kimseler, hiçbir değere bağlılar. Bir etik evrensel idealleri yok. Bir medeniyet oluşturma idealleri yok.

Küreselleşme ile beraber sanki bir tarz modernite eleştirisi gibi görünen ve bütün bir insanlığın kazanımlarını yok sayan bir süreç başlamıştır. Dinde, ahlakta ve sanatta ölçü kalmamıştır. Aydınlanmadan bu yana oluşan Avrupa kültürü ve düşüncesi olarak da okunabilecek olan modernizm, dünyayı, toplumu ve insanı anlamada geleneksel yöntemlerin yetersiz kaldığı iddiası ile insanlığı tekrar canlandırabilecek geniş felsefi, kültürel, politik ilkelerle yenilenmek ihtiyacı olarak tanımlanabilir. Ancak postmodernizme göre bu proje paramparça olmuştur.¹ Modernite, yeni idealler uğrunda insanı ve toplumu yeniden tanımlarken, insanın ve toplumun anlamının kaybolmasına neden olmuştur. Ancak modernitenin bu probleminin fark edildiği postmodern süreç de, kaybolmuş anlamlardan hareketle, hiçbir anlamın olmadığı yargısını tetikleyerek anlamı tekrar aramak yerine anlamsızlıklar içinde boğulmaya doğru bir sürüklenmeye evrilmiştir. “Postmodernizm, ileri kapitalizmin maddi mantığından bir şeyler alıp toplar ve bunları kapitalizmin tinsel temellerini dinamitlemekte kullanır. ...Sanki postmodernizm, sistemden metafizik temellerini unutmamasını, Tanrının öldüğünü kabullenmesini ve görecelikçi olmasını ister gibidir.”² Aslında ne moderniteyi ne de postmodern hareketi tamamıyla tek bir şeye indirgeyebiliriz. Aynı anda pek çok anlamı olabilen bütün bu dönemlerin içinden kaybolmakta olan kadim değerleri ve insanın asıl anlamını bulup çıkarmak zorundayız.

Bu durumda şu soru sorulmalıdır: Küresel bir medeniyet söz konusu mudur? Medeniyet için ekonomik ve mali bir sistem yeterli değildir. Bambaşka bir üretim tüketim anlamlandırması yapılmalıdır. Kimlik, kişilik, kültür, din, anlam yeniden okunmalıdır. Çünkü illüzyon, simülasyon, algı yanılması, sanal hakikat, izafilik, rölativizm, nihilizm kıskacında geçicilik arttıkça, mukabil olarak ebedi olanın sesine kulak vermek isteyen azınlığın

¹ Nick Mansfield, A.g.e., s.200

² Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, s. 156-157

tepkileri keskinləşməkdədir. Bu da küresel dünyada küresel və yine sanal düşmənlər üretməkdə və fakat küreselleşən terör, hakiki insanları öldürməkdədir.

Elbette Küreselleşmə yeni bir olgu değildir, ancak küreselleşmənin ne zaman başladığı konusunda farklı görüşlər bulunmaktadır.* Genel anlamda bir küreselleşmə tahlili yapıldığında, tarihsel süreci içinde küreselleşmənin bugün üçüncüsü evresinin yaşandığı fikrinde uzlaşıyor. Buna göre, birinci küreselleşmə 1490 yılında merkantilizmin etkisiyle yaşanmıştır ve sömürgecilikle sonuçlanmışdır. İkincisi 1890 yılında sanayileşmə ve onun doğurduğu gereksinimler sonucunda yaşanmıştır ve bunun sonucunda sömürgecilik emperyalizme dönüşmüştür. Üçüncü küreselleşmə ise 1970 yılında çok uluslu şirketlerin doğması, 1980'lerde iletişim devriminin yaşanması ve son olarak 1990 yılında SSCB'nin yıkılması ve batının rakibinin kalmamasıyla yaşamaya başlamıştır. Yaşadığımız son küreselleşmə iletişim ve üretim örgütlenmesindeki büyük değişim ile bağlantılıdır. İlk aşamaları “sömürgecilik” ve “emperyalizm” ile nihayet bulan küreselleşmə hareketinin bu son dalgası ise bütün dünyayı küçük bir azınlığın sömürgeci haline getirmiş ve pazarın sahipleri küresel güç odakları olmuştur. Emperyal güç artık belli bir coğrafyada değildir. Zaman ve mekân üstü bir hal almıştır. Küreselleşmə bütün dünyada zengin ile yoksul arasındaki uçurumu daha da arttırmıştır. Dünya ekonomisi içerisinde sermayenin küreselleşmesiyle devlet egemenlikleri azalmaya başlamıştır. Sömürgeciliğin bu yeni tarzında insanın anlamı değiştirilerek neredeyse onda türsel bir dönüşüm sağlanmaya çalışılmaktadır. Sömürgecilik, girdiği her yerde mevcut insan tipinin yerine başka bir insan tipi oluşturur. “İnsanları özden yoksun seyirciler hâline getirir. Yeni bir dil, yeni bir insanlık anlayışı meydana getirir.”¹ Bu nedenle sömürgecilikten kurtulmak için onun teklif ettiği o insan tipini değiştirmek gerekir. Bu değişim, dönüşmüş olanı yeniden dönüştürmek sureti ile tamamen asıldan uzaklaşmak şeklinde olamayacağı için, bir asla dönüş hamlesini düşünmek zorunluluğu doğmaktadır.

*Bu çalışmanın konusu küreselleşmenin siyasi ya da ekonomik tarihçesi olmadığı için bu tartışmalara burada ayrıntılı olarak girilmeyecektir. Sadece çoğunlukla kabul edilen küreselleşmə aşamaları ve sonuçları üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

¹ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, s.46

Küreselleşme, ekonomik bir yenedünya düzeni teklifi olmakla beraber, kendini gerçekleştirmek için bir kültür emperyalizmi hareketi olarak çalışmaktadır. Bu sefer Marks'ın dediği gibi ekonomi kültürü değil, kültür ekonomiyi şekillendirmek için araç olarak kullanılmakta, bilinen bütün ekonomik değerlendirmeler alt üst edilmektedir. Dünya tek bir pazar olabilmek için tek bir kültüre mahkûm olamaya zorlanmaktadır. Küreselleşme dünyayı aynı şeylere aynı anlamları yüklemeye yönlendirmekte, aynı tarz hayatları lanse etmekte, satmak istediği sanat eserine ilgi duyan, pazarı destekleyen filmleri izleyen, her yerli olabilen, hiçbir değere bağlı olan bir kitle insanını oluşturmaktadır. Sonunda da aynı yiyecekleri yiyen, aynı markaları giyen küresel bir alıcı yaratmaktadır. Bu küresel alıcı, üretmeden tüketen, toplumsallıktan giderek kopan bir sürü insanı olma yolundadır. İletişim bireyi sanal bir toplumsallaşmanın içine çekerek asli toplumsallaşmayı yok etmekte, böylece küreselleşme iletişim araçları yoluyla da tasarladığı alıcı nesneyi daha kolay üretmektedir. Önce yaşadığı topluma, sonra ailesine ve kendisine yabancılaşmış nesiller yetişmektedir. “Bugün toplumdan çok bir kitleden söz edebiliriz. Kitle, hiçbir pratiğe ve teoriye indirgenemeyen bir olgu olarak modernliğimizin belirgin bir özelliğidir. Kitlelerin ne geçmişte ne de gelecekte yazabilecekleri bir tarihleri yoktur. Özgürleştirilebilecek gücül bir enerjileri ve yerine getirmek istedikleri bir arzuları yoktur. Kitlenin bir tek gücü vardır o da sessizliğin ve özgün bir tepkisizliğin gücüdür.”¹ Kitle her şeyi tepkisizliğin ve sessizliğin içine çekerek yok etme gücüne sahiptir. Çünkü şeyleri böylece nötralize eder. Nötralize etmek, hiçleştirilmekten daha kuvvetli bir yok etme biçimidir. Şeyler artık hiç bile değildir. Nötrdür. Anlamsızdır.

Küresel dünya tasarımının bir evrensel insanlık modeli olmadığı böylece daha da net anlaşılmaktadır. Küreselleşme iktisadi, hukuki, kültürel, sosyal, siyasi alanlarda bütün dünyada asgari müştereklerin oluşması ve dünyanın nimetlerinin ve insanlık başarılarının paylaşılması gibi takdim edilmekle beraber, burada asli hedef ekonomik olduğu için hakikatle olan bağı bütün kürede kopartma tehlikesi vardır. Küreselleşme bugün, pazarı genişletme projesinin uygulanabilmesi için gereken süslü bir tasarımdır. Bu

¹ Jean Baudrillard, *Sessiz Yağınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu*, s.8

tasarımın nihai görüntüsü ise küresel bir emperyalizmdir. Milli kültürlerin kaybolduğu, şahsiyetlerin silindiği, ötekileştirme yoluyla bireylerin giderek yalnızlaştırıldığı bir dünyada, bir ütopya olarak sunulmuş bir distopyadır. Bu distopyanın aktörleri ise gerçekten küreseldir ve bu tasarım artık kendi kendini geliştirmektedir.

Kendini büyüten bu distopyada anlamın kaybolması için anlam taşıyan kavramlar kirlenmekte, içleri boşaltılmakta, anlam taşıyan eserler modası geçmiş olarak takdim edilmekte, anlamın peşinde koşan insanlar ise küçümsenmekte hor görülmektedir. Sanat ve edebiyat eğlencelik seviyeye düşürülmekte, bilime, sanata ve felsefeye ilgi duymak alaya alınacak, küçümsenecek bir şey gibi gösterilmektedir. Küreselleşen dünyada bilimin, tamamen teknolojiye indirgenmesi, Üniversitenin ya da sanatsal, felsefi faaliyetin anlamının ekonomik getirisine endekslenmesi hedeflenmektedir. Dinler günün modasına göre yeniden tasarlanabilecek ve dolayısı ile de tüketilebilecek hobilere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Modernitenin unutturduğu değerleri yeniden arayan insanlık, gerçek sığınaklar ararken bu kurmaca dermanlara yakalanmış, modern dünyanın bunalımlarından kaçarken, postmoderne tutulmuş görünmektedir. Küresel dünya tasarımında aslında pazar bize, “Modernizm olmadı Postmodernizm verelim” diye haykırmakta ve satmak istediği bu yeni meta ile de hakikati buharlaştırmaktadır. Birbirleri ile hiçbir anlam bağı olmayan kitlelerin küresel dünyasında insan umursamaz, duyarsız, tepkisiz hale gelmektedir. Hatta anlam o kadar kaybolmuştur ki, böyle bir dünyada artık “anlamsız” diye bir şey yoktur.

Küresel dünyanın profanlaşma girdabına kapıldığını görüyoruz. Metafizikten uzaklaştıkça, bir ölçü ve aşkınlık kayboluyor. Oysa insanın bir ölçüye ve bunu sağlayacak aşkın bir referansa ihtiyacı vardır. Ancak acı olan şu ki, bu ihtiyacı fark edebilecek entelektüellerin sayısı da gittikçe azalıyor. Entelektüel alanda da bir bozgun yaşanıyor. Küresel dünyanın pazarlamacısı olarak medya, kendi sözde entelektüellerini yaratarak, gerçek entelektüelleri gündem dışında bırakıyor. Sahte problemler üzerinde sahte çözüm önerileri tartışılırken insanlığın gerçek problemleri göz ardı ediliyor. Bir disiplinin uzmanı olmak, bir konuyu derinlemesine bilmek gibi özellikler aranmaz oluyor. Her konuda konuşan ve her şeyden biraz anlayan bir takım meslekler türüyor. Felsefeden dine, tarihten ekonomiye, sanattan

tıbba kadar her konuda söz söyleme hakkını kendinde bulan medya pazarlamacıları ya pazarlamaları istenen fikirleri henüz kendileri dahi anlamadan pazarlıyorlar ya da ne yazık ki ortada fikir bile olmadan sadece fikri kirletiyorlar. Kavramları, konuları, bir konuyu ele alma biçimlerini kirletiyorlar. Bu arada hemen hatırlatmak gerekir ki her şeyden anlıyormuş gibi görünmek, disiplinler arası çalışmakla karıştırılmamalıdır. Zira hiçbir disiplinin uzmanı olmadan disiplinler arası çalışmaların yapılamayacağı açıktır.

İnsanlık problemlerine çözüm bulabilmemiz için bu problemleri gören ve hisseden, görülmesi ve hissedilmesi için çabalayanların seslerinin duyulması gerekmektedir. Etik ve evrensel bir insanlık idealinin önündeki en büyük engel, etikten ve evrensellikten uzak sahte kahramanların yaratılmış olmasıdır. Halis tefekkürün gündemden sürgün edilmesidir. İnsanlığın, duruşu ile ve fikirleri ile değerleri gösteren gerçek kahramanlara ihtiyacı vardır. Şahsiyet olabilmiş, şahsiyet olabilmeyi, iyi bir insan olabilmeyi bir ideal olarak insanlığa fark ettirebilecek rol modellere ihtiyaç vardır. Çünkü şahsiyet pazarın malı olamayacak bir değerdir.

İnsanlık bugün hakikati ne uğruna feda etmektedir sorusu entelektüel gündeme alınmalıdır. Bir tarz düşünce konformizi ile ya da çıkarıcılık ya da bananeçilik ile peşini bıraktığımız hakikati yeniden aramak zorundayız. Toplumlar sanki topyekûn bir paranoya yaşıyorlar. Bu da insanları yalnızlaştırmak için iyi bir zemin oluşturuyor. Toplumların fikirle ilişkisi topyekûn olarak bozulmuş durumda. Kitle, bir fikri ya hiç bilmeden körü körüne sahipleniyor ya da hiç bilmeden körü körüne ötekileştiriyor. Bu sanki toplumsal bir bipolar bozukluk gibi görünüyor. Acı olan şu ki bu bipolar hal, anlamla ve hakikatle olan ilişkilerde de görülüyor. İnsanlar ya hakikat zannı ile kendi zihinlerindeki sınırları sarılıyor ve hakikatten kopuyor, ya da hakikat ve anlam arayışını büsbütün hayatın dışına itiyorlar. Bugün bütün dünyada din adına görünen tezahürler ve dînî tavır alışların dinin aslına olan mesafesi bunun için bir örnek olabilir. İfratla tefrit arasında gidip geliyor insanlık. “İnsanların dinsiz de dinle de yollarını yitirebilecekleri biliniyor. Dinin yokluğundan nasıl zarar görüldüğünü tarihte bazı örnekler kanıtladı, ama din adına yaşanan aşırılıklarından da zarar görüleceği aşikâr. Bunun gibi hep iki uçlu tavır alıyor insanlık. Oysa mesela maddi

zenginliği yok saymaq ve bunu kınamak bugün ne kadar tuhaf bir kısır döngüye yol açıyorsa, parayı her türlü saygınlığın ölçütü, her türlü iktidarın ve her türlü hiyerarşinin temeli durumuna getirmek de toplumsal dokunun parçalanmasına yol açar. İnsanlık tarih içinde bu tarz ikilemler nedeni ile birbirine karşıt pek çok yöne saptı. Bu ikilemlerden kurtulmak ve aklımızı başımıza almak zorundayız. Çözüm de, ne geleneksel maneviyatlara tamamen nostaljik bir geri dönüşte, ne de modernlik adına kutsal bencilliği yücelten, her türlü yadsımayı putlaştıran, bütünüyle herkes kendi için yaşar düşüncesinin içine gömülmüş bir manevi göreceliktedir.”¹ Bugün ihtiyaç duyduğumuz şey, bugünün adına anlamın yeniden okunmasıdır. Çünkü bu kutuplaşma içinde anlam daha da çok kaybolmaktadır. Dini formalizm yaygınlaştıkça, zaten putlaştırma çağı olan günümüzde şimdi gerçek putpe-restlik hem de din adına yaygınlaşmaktadır. Birbirinin zıddı gibi görünen profanlaşma ve sekülerleşme ile dini fanatizm aynı anda yükselmektedir. Çünkü aslında ikisi de aynı şekilde maddeye indirgenmiş bir hayatı telkin etmektedir. Küresel tasarımın nesnesi olan insan yaşadığı dünya ile uyumlu olarak profan bir dindarlık/materyalist bir dindarlık geliştirmekte, estetik ve metafizik dindarlık yok edilmeye, hiç değilse görmezden gelinmeye çalışılmaktadır. Pazarda satılabilecek olan bir dindarlık satışa sunulmaktadır. Böylece hakiki dindarlık özellikle görünmez kılınmakta ve insanlığın hakikati ile buluşmasının önüne bir engel olarak özel tasarlanmış sahte aktörler rol model olarak getirilmektedir. Öyle ya, hakiki değere bağlı olanlara mesela “Kâbe ayaklarınızın altında” diyerek bir hac ziyareti satamazsınız. Pazarın değerleri de alıp satar hale gelmesi ile beraber artık hakikatle, Hakkla, adaletle, etikle, edeple, çoğaltılabilecek pek çok değerle bağı kopan insanlık, küreselleşen dünyanın anlamsız bir parçası olma yolunda ilerliyor. Bu yolda popülizm, pespayelik, âmîyânelik, vulgarizasyon, rölativizm, klikleşme çoğalmış durumda. Çünkü ancak o zaman sorgulamadan kendine sunulan her şeyi alabilecek bir hazır kitle yaratmak mümkün olabiliyor. Ancak bu şekilde çok ucuza mâl edilebilen şeyler ucuzlaştırılmış bir kitleye satılabiliyor. Gerçek sanat, felsefe, bilim bir insan ömrü kadar pahalıdır. Bu sebeple sahte ve ucuz eğlenceler pazarlanıyor. Fakat bir süre

¹ Amin Maalouf, *Çivisi Çıkmuş Dünya Uygarlıklarımız Tükendiğinde*, s.140-141

sonra bu pespayeliğe ve âmîyâneliğe bulanmış kitle, pazarı da daha aşağı çektiğinde ne olacak diye düşünmeliyiz. Bu kitlenin bir parçası olmayan ve pazarı organize eden tasarımcıların gerçekten yaşadığı ve onların yaşaması için bütün bir insanlığın gönüllü köleler hâline getirildiği, gönüllü olarak gerçeklikten kopuk olarak yaşadığı bir dünya mı bizi bekleyen. Üretmeyen ve yalnızca tüketen bu çok geniş kitle bir süre sonra pazarın yükü olmaya başladığında ne olacak sorusunun cevabı şimdiden düşünülmelidir.

Özellikle değere ilişkin kavramların, dînî ve mânevî kavramların içeriksizleştirilmesi ve anlamlarının kirletilmesi bir an evvel önü alınması gereken küresel bir problemdir. Tek tipleştirme ve bu tipi insan olmaktan uzaklaştırma, fark edilmesi gereken küresel bir yaradır. “Küreselleşme paradoksal bir biçimde bir taraftan herkesi tektipleştirmeye çalışırken diğer taraftan da toplum dışına itilmiş, oyun dışında bırakılmış, ayrı kefeye konulmuş, farklı muameleye tabi tutulmuş bir ötekiler dünyası yaratmaktadır. Çeşitli toplumsal kategoriler olarak adlandırılabilen bu ötekilerin zaman içinde anlamlarını yitirmiş birer terim olarak kendi hallerine terk edildiklerini görüyoruz. Ancak yapısal açıdan baskı altında tutulma, geri plana itilme engeline takılarak anlamlarını yitiren bütün bu grupların güncel bir toplumsal egemenlik stratejisi içeren dayatmaya karşı koydukları, ekonomik sömürüye karşı koymadıkları tespit edilebilir.”¹ Görülüyor ki ekonomik sömürden çok daha radikal bir biçimde insanları ayaklandıran şey bir statü ve anlam kaybıdır. Esasen buna haysiyet kaybı da diyebiliriz ve eğer insanlığın haysiyetsizleştirilmesi söz konusu ise bu noktada bir karşı koyuşun olabileceğinden umutvar olabiliriz. Üstelik insanlığın haysiyetsizleştirilmesi karşısında verilecek her türlü tepki insanlık adına son derece meşrudur. Küreselleşmenin oluşturduğu hegamonik tehdit insanlığın sonu olmadan önce, bunun çözümü aranmalıdır.

Bütün sonuçları ve taşıdığı anlamlar değerlendirildiğinde, küreselleşmenin yerine evrenselleşmeyi teklif etmek mümkün görünmektedir. Çünkü evrensellik, örtük olarak içinde bir etik barındırır. “Evrensellik, zaten içinde değer bilinci ve etiği bulundurması gerekendir.”² Etik temellere dayalı bir

¹ Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Matryalist Eleştiri Yanılsaması*, s. 123

² Kenan Gürsoy, A.g.e., s.161

evrensellik, etik bir ideali olmayan küreselleşmeden kurtulmak için düşünülebilecek daha insani bir model olabilir. Küresel aktörlerin tiranlığı karşısında etik temellere dayalı demokratik bir plüralizm ihdas edilebilir. Ancak plüralizm, asla rölativizm ile karıştırılmamalıdır. İnsanoğlu, birbirini ötekileştirmeden, hakikatin peşinde kendine satılan hayalden kurtularak “yaşanmaya değer olan hayat nedir” sorusunu tekrar kendisine sorabilirdir. Akl-ı selîm, fikr-i selîm, zevk-i selîm sahibi insanlar yetiştirilmesi, hiç değilse bunun bir eğitim ideali olması zaruridir. Dînî şahsiyetin, ahlâkî şahsiyetin, insanî şahsiyetin oluşturulmasının önünü açmak gerekmektedir. Küresel dünya bir proje, bir tasarım olduğuna göre, yegâne olması düşünülemez. Farklı ve daha insani tasarımlar, hatta bir tasarım olmaktan çok bir tasavvur olabilecek teklifler de mümkündür. Bugünün insanı olarak, küreselleşmenin getirdiği krizden geri dönüşü sağlayacak ve insanın kendi hakikatine dönüşünü mümkün kılacak bir dünya fikrini yeniden düşünmek zorundayız.

KAYNAKÇA:

Appadurai, Arjun, “Küresel Kültürel Ekonomideki Bölünme ve Farklılıklar”, çev. Yavuz Çakır, İklim Çakır, *Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere Küreselleşme Kültür Medeniyet*, Ed. Kudret Bülbül, Orient Yayınları, Ankara, 2007

Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1998

Baudrillard, Jean, *Neden Her Şey Hâlâ Yok Olup Gitmedi?*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2011

Baudrillard, Jean, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991

Baudrillard, Jean, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Matryalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2013

Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999

Erhart, Itır, *Ben Neyim? Kişiler ve İnsanlar Üzerine Bir Çalışma*, Boğaziçi Üniversitesi yayınevi, İstanbul, 2007

Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Bayram Doktor, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, t.y.

Gürsoy, Kenan, “Küreselleşme-Evrenselleşme ve Etik”, *Bir Evrensel Projemiz Var Mı?*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014

Maalouf, Amin, *Çivisi Çıkmış Dünya Uygarlıklarımız Tükendiğinde*, çev. Orçun Türkay, Yapı Kredi yayınları, İstanbul, 2009

Mansfield, Nick, *Öznellik, Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*, çev. H. Çetinkaya, R. Durmaz, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2006

Marcel, Gabriel, *The Philosophy of Existentialism*, Citadel Press Books, New York, 2002

Soykan, Ömer Naci, “İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne”, *Kutadgu Bilig*, Ocak 2002, S.1

Fulya BAYRAKTAR

Bir Tasarım Olarak Kürenin Küreselleştirilmesi

(Özet)

Bugün içinde bulunduğumuz dünya, evrensel bir ideal olmaktan çok küresel bir projedir. Hatta bu bir tasarımdır. Yani küresel dünyanın kendisi bir tasarımdır. Etikten ve estetikten yoksun, sadece maddeye indirgenmiş bir hayatı kutsayan, insanı bir tasarım nesnesine indirgeyen bir büyük tasarımdır. Küresel bir pazar olarak tasarlanan bu dünyanın pazarlamacısı da medya olarak tasarlanmıştır. Bu durumda, insanlığın geldiği etik noktayı irdelemek ve çözüm önerilerinde bulunabilmek için öncelikle bu tasarımı anlamak gerekmektedir. Küresel dünya fikri, kullandığı bütün yöntemler ve araçlarla en temelde hakikati kaldırıp yerine dünyevi gayeleri koyuyor. Bunun yeni tarz bir nihilizm olduğu açıktır. Asli olanı, ilahi olanı, manevi olanı kovuyor, onun yerine beşeri, ticari, maddi, gayri insani ve dünyevi gayeler ikame ediyor. Bu gayeler, insanlık için gayesi olmamak ile eş anlamlıdır. Sahte gayeler her şeyi sahteleştiriyor. Mesele insanın tanımının değiştirilmesidir. Şu halde insanın yeniden tanımlanması gerekir. İnsan olmaktan kaynaklanan asli kıymetin tekrar hatırlanması gerekmektedir. Çünkü illüzyon, simülasyon, algı yanılgısı, sanal hakikat, izafilik, rölati-

vizm, nihilizm kısılcacında geçicilik artmaktadır ve ebedi olanın sesi duyulmamaktadır. İnsanlık bugün hakikati ne uğruna feda etmektedir sorusu entelektüel gündeme alınmalıdır. Bugünün insanı olarak, küreselleşmenin getirdiği krizden geri dönüşü sağlayacak ve insanın kendi hakikatine yönelmesini mümkün kılacak bir dünya tasarımını yeniden düşünmek zorundayız. Küreselleşme bir tasarım olduğuna göre, farklı ve daha insani tasarımlar da mümkündür. Mesela etik temellere dayalı bir evrensellik fikri düşünölmeye değerdir.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Evrensellik, Etik, İnsan, Değer, Tasarım

Fulya BAYRAKTAR

The Globalisation of the Globe as a Design

(Abstract)

At present, the world we live in is a global project rather than a universal ideal. Indeed, this is a design. That is, the global world itself is a representation. This is the great design that blesses a life reduce to the matter only, devoid, of ethics and aesthetics, and it reduces man to an object of design. The merchant of this world, which is designed as a global market, is media. Therefore, it is first essential to understand this conception in order to analyse the ethical level of mankind and to make suggestions for it. The idea of a global world aims to abolish reality basically and replace it with daily goals with all its means and methods. It is clear that this is a new style of nihilism. It abolishes what it essential, divine, spiritual, and substitutes the secular, commercial, material, inhuman and profane goals for them. These goals are on a par with aimlessness for humanity. Fake goals make everything fake. The problem is to modify the definition of human. Accordingly, it is necessary to redefine man. The essential value that stems from being human should be remembered again. While the ephemeral increases in the context of illusion, simulation, misperception, virtuality, relativism and nihilism, the voice of the eternal becomes extinct. The question of what humanity sacrifices reality for should be asked intellectually. As contemporary man, we have to reconsider a conception of

the world which would turn away from the crisis caused by globalization, and which would make it possible for man to be oriented to their own reality. Since the globalization is a design, the different and more human conceptions are also possible. For instance, it is worth considering a concept of universality based on ethical foundations.

Keywords: Globalisation, Universality, Ethics, Humanity, Value, Design

***Bir Teorinin İlk Adımı: Tarihyazımında Tepkitarih
Üzerine Bir Deneme***

Can Tankut Esmen*

Giriş

Tarih, insanlığın kendisiyle yaşıt bu zihni varlık, düşüncenin ve geçmiş bilincinin olduğu andan itibaren var olagelmiş bir fenomendir. Tarihi geçmişi içerisinde, karşılaştığı her türlü sınıflandırma teşebbüsünü felce uğratabilecek kadar dallanıp budaklanan tarih adeta tanım tanımazdır. Sadece John Tosh, klasikleşmiş eseri *Tarihin Peşinde*'de her birisi doğru ve her birisi birbirine içkin onlarca farklı tarih tanımı yapar. Bunlar arasında en veciz ve öznlü olanı ihtimal dâhilindedir ki “tarih geçmişin tarihçilerin çalışmalarında yeniden kurulup çıkartılmasıdır” şeklinde olanıdır¹. Bu minvalde tarih nedir sorusu zaman zaman daha farklı soru önermeleriyle de çözümlenmek istenmiş, postmodern tarih kuramcılarında Keith Jenkins örneğinde olduğu gibi, *tarih nedir* sorusu yerine *kimin için tarih* sorusu ikame ettirilerek konuya genişlik kazandırılmak istenmiştir².

Tarihin ne olduğu sorunsalı, özünde tarihi anlama çabası, nesiller geçse dahi asla son bulmayacak bir uğraşdır. Bu görece belirsizliğe rağmen her çağda insan tarihi yeniden kaleme alırken aynı zaman da tarihçilik işini anlamlandırmaya da devam edecektir. Bu anlamlandırma çabası, tarih metni oluşturulurken tarihçilerin getireceği yeni yorumlarla her an tekrarlanmaktadır. Bunda başlıca etkenlerden bir tanesi, insanın kendisini kendi kültürel ve toplumsal çevresi doğrultusunda ifade ediyor oluşudur³. Ancak, tarihi anlamaya, *tarihin ne olduğu* değil *tarihin niçin yapıldığı* yani tarihi metni ortaya koymaya yönelten saikleri bulma çabasıyla birlikte cevap ararsak,

* Trakya Üniversitesi Tarih Bölümü.

¹ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. vii.

² Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünürken*, Birleşik Yayıncılık, Ankara 2011, s. 42.

³ Daniel Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 27.

sonuç ne olurdu? Okuyacağınız bu metinde böyle bir çalışma yöntemi izlendi. Ulaşılan netice ise *tepkitarih*¹ terimiyle ismini bulup, kavramsallaştırılan bir inşa yöntemi olmuştur.

Tepkitarihin Bileşenleri

Tepkitarih olarak kavramsallaştırılacak yapının tarih metinlerinin tamamında içkin olduğunu savunmak bu yazının temel gayesidir. Maksada giden yolda öncelikle tepkitarihin ne olduğunun anlaşılması büyük önem taşıdığı için, terimi bileşenlerine ayırarak dayandığı temelleri belirtmek zorunludur. Tepkitarihin dayanacağı sacayakları tarihçi, tepki ve diyalogdan oluşmaktadır. *Tarihçi* etken olarak tarihi metni inşa eden, *teпки* metnin inşa edilmesi eyleminin kaynağı olarak ve *diyalog* da eylemin geliştiği ve tamamlandığı yolu-süreci temsil etmektedir.

Tek tek incelendiğinde; *tarihçinin* tepkitarih içindeki rolünü daha iyi anlatacak önerme *tarihçi metninin merkezindedir* önermesi olacaktır. Tarihçi, metnini inşa ederken, tarih karşısında edilgen değil etken bir rol üstlenmektedir. Tarihçi bu inşa süresince kullandığı kavramlarla, seçtiği kelimelerle, belgeye ya da kroniğine yaklaşım biçimiyle veya ana kaynağını kullanma sırası ile hatta geçmişte olup bitenlerin sonsuz okyanusunda unutarak görmemeyi seçtiği parçalarla² metnin kaderini bizzat tayin eder.

Tarihin bir bilim kimliğine sahip olmasıyla doğru orantılı olarak metodolojiye bağlılığının artması da tarihçinin metni üzerinde bahsettiğimiz hâkimiyetini azaltmaz. Bu noktada tarihçi, tarihyazımı tarihi boyunca

¹ Tepkitarihin bir inşa yöntemi olarak ileri sürüleceği bu yazı, bir teori olarak ortaya çıkmaktan çok, gelecekte detaylandırılarak bir teori halini alması umulan fikir kırıntılarının, derlenip toplanması adına çizilen genel bir çerçeve olarak düşünülmüştür. Yazar, her alt başlığın, detaylandırılarak tarih metinleri ile desteklenip beslenmek suretiyle ele alınma ve daha açık daha sarıh bir şekilde ortaya konma ihtiyacı içinde olduğunu farkındadır. Fakat böylesi bir uğraş uzun yıllara dayanarak kök saldığı nispette başarılı olacaktır. Tarihyazımında metnin ortaya çıkma motivasyona, tarihçi, tepki ve diyalog üçlüsünden kaim ve kendi içinde üç farklı temel gruptan oluşmuş tepkitarihin, bu bir cümlelik tarifinin, açılıp anlaşılır bir metinle, ortaya konulması başarılı olabilirse, yazar kendisini “şimdilik” başarılı olmuş addedecektir.

² Suskunlukları konuşturmaya adanmış bir çalışma için bkz. Michel Rolph Trouillot, *Geçmiş Susturmak*, İthaki Yayınevi, İstanbul 2015, s. 75-76.

metodolojik çerçeve içinde aynı özgürlüğü kullanırken, bir yandan da çerçevesinin sınırlarını genişleten ve değiştiren müdahalelerde bulunmaktan çekinmeyen bir girişkenlik sergiler. O, olgusal olanla kurgusal olanı sentezleyerek mesleğini icra eder. Koselleck'in deyişiyle *olgusal kurgular* yapar¹.

Tarihçinin olgusal kurgularına ek olarak, işin olgusal kısmını dayandırdığı belgeleriyle girdiği ilişkide özünde seçici² ve diyaloga haizdir:

“Bütün tarihçiler bilir ve bütün okuyucu sonunda öğrenir ki, her hikâye (burada kastedilen tarih metnidir) kurgulanmış, her vurgu bilinçli olarak tercih edilmiş, her ana karakter de bir tarihçi ya da tarihçilerden oluşan bir ekip tarafından *seçilmiştir*. Ayrıca tarihçiler, kendi yaşadıkları dönemin entelektüel atmosferinden ve potansiyel okuyucularının potansiyel ihtiyaçlarından, kimi zaman çok da farkına varamadan, büyük ölçüde etkilenirler.”³

Burada öne çıkan vurgu metnin inşası sürecinde anlatı kurgusunda bir seçim yapıldığı gibi görünse de, gerçeklik iddiasındaki tarihçinin belgelerine de seçici bir bakış açısıyla yaklaşması şüphe götürmez bir gerçektir⁴. Tarihçinin geçmişte olmuş olan her şeye odaklanmasının imkânsız oluşu da bu durumun nedenlerinden biri olarak sayılabilir⁵.

İkinci temel taşı ise tarihçinin zihninde doğup gelişen ve metninde dışa vurduğu *tepkidir*. Tepkitarihin bileşenlerinin ayrılmazlığına dayanak oluşturacak şekilde tarihçi ile mekânsal (tarihçinin dimağı) ve varoluşsal (tarihçinin eylemi ile ortaya çıkacak oluşu) bir bağ içindedir. Metnin inşasında tek aktör olarak ilan ettiğimiz tarihçi için akla gelen ilk soru ise *tarihçi kimdir ve nasıl tanımlanabilir* olmaktadır. Carr bu sorunsalı *olguları*

¹ Cenk Reyhan, “Tarihbilim: Tarihyazımı ve Tarihçilik Üzerinden Bir Kavramsallaştırma Denemesi” *Prof. Dr. Oğuz Onaran'a Armağan*, AÜ SBF Kamu Yönetimi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını, Ankara 2016, s. 427.

² Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, Birikim Yayınevi, İstanbul 1980, s. 18.

³ Robert Fulford, *Anlatının Gücü*, Kolektif Kitap, İstanbul 2014, s. 48.

⁴ Yunus Koç, “Tarih Niçin Yazılır?”, *Tarih İçin Metodoloji*, PEGEM Akademi Yayınları, Ankara 2016, s. 20.

⁵ Beverley Southgate, *Tarih: Ne ve Neden*, Phoneix Yayıncılık, Ankara 2012, s. 103.

incelemeden önce tarihçiyi inceleyin sözüyle ifade etmiştir¹. Tarihçinin bu noktada bir tanımı yapılacak olursa, o, en yalın haliyle, bilinçli bir şekilde eylemde bulunan, düşünebilen insandır. Tarihçinin öne çıkartılmak ve vurgulanmak istenen ilk özelliği budur. Tepkitarihin iddiası uyarınca, yapılabilecek her tür mesleki tanımlama daha sonra gelmektedir. Şüphesiz ki her okur da, kendi seçtiği kelimelerle, geçmiş, yeniden inşa, bilim ya da sanat hatta bazen her ikisinin de içinde olduğu bağlamlarda sonsuz sayıda farklı tarihçi tanımı yapabilir.

Burada *insanın*, özelde fikir jimnastiğimizin öznesi olan tarihçinin, eylemlerine odaklanmak gerekmektedir. Bilhassa da eylemlerimizin arkasında yer alan motive edici güce. İstisnasız bilinç sahibi her insan eylemlerini tepkiler vasıtasıyla düzenler. En genelden en özel davranışa kadar bu durum gözlenebilmektedir. Dikkate sunulan en önemli husus tepki sözcüğüyle ifade edilen kavramın toplum içinde bilindiği en yaygın ve üzerine olumsuzluk mana yüklenmiş anlamıyla kastedilmemiş olduğudur. Örneğin; yolda yürürken yağmurun çiselemeye başlaması adımlarımızı hızlandırırken bu durum ıslanmaya karşı verdiğimiz bilinçli tepkinin sonucudur. Zamanla bir davranış kalıbı olarak bilincin etrafından dolaşıp, kendiliğinden devreye giren bir eyleme dönüşmüş olması sonuçta olanı değiştirmez. En özelde ise genelleştirilmeyen, her bireyin o an için yaptıkları nev-i şahsına münhasır her hareket tepkisel davranışlarda bulunma olarak düşünülebilir.

Nihayetinde üçüncü temel taşı olarak ele alınacak bileşen ise *diyalog*dur. Her türlü iletişimin, genelleştirilmiş ve tek kavramın çatısı altında toplanıp terimleştirilmiş adı olarak andığımız *diyaloğu*, bu metin için, işlevini daha iyi anlamak adına tanımlamak gerekirse; insan ile verdiği tepki arasında geçen süre içerisinde bilinçte gerçekleşen duyumsama ve tepki gösterme eylemlerinin tamamını kapsayan ve etki ile tepkinin oluşmasını da içine alarak genişletilebilecek sürecin tümüdür.

Tarih metninin mutlak hâkimi olarak işaret edilen tarihçinin tarihi inşa etme yolu için *nasıl* sorusuna verilecek cevap, nihayetinde, diyaloglar ile var olabilen tepkiler ve bu bileşimin sonucunda ortaya çıkan tepkitarihtir.

¹ Edward Hallett Carr, Tarih Nedir, s. 60.

Tepkitarih nitelikçe de birbirleri arasında fark olan üç ayrı şekilde görülmektedir. Bunların her üçü de aynı metin içerisinde gözlenebilirken, sadece bir tanesinin genellikle metnin bütün karakterini belirleyecek kadar baskın olması diğer iki tanesini etkisiz kılmaktadır. Bu üç tepkitarih çeşidi; tarihçinin kendisi ile girdiği diyaloga verdiği tepkiler ile ortaya çıkan metinler, tarihçinin toplum ile girdiği diyaloga verdiği tepkiler (ideolojik veya iktidar odaklı kullanım bu kapsama girer) ile ortaya çıkan metinler ve tarihçinin diğer tarihçiler girdiği entelektüel çerçevedeki diyaloga verdiği tepkiler ile ortaya çıkan metinler olarak sınıflandırılacaktır. Makalenin devamında her üç tepkitarih türü daha detaylı olarak ortaya konulmaya çalışılıp, dikkatlere sunulacaktır.

Tarihçinin Kendisi İle Girdiği İlişki İçerisinde Tepkitarih

Tarihçinin, tarih metnini oluştururken girdiği diyaloglardan ilki kendi kendisi ile gerçekleşen diyalogdur. Bu çeşit diyaloglara dayanan tarihyazımını tercih eden tarihçilerin çalışma ve üretme yöntemleri genel hatlarıyla şöyledir: Tarihçi, metnini ortaya koyarken en önemli dayanağı sahip olduğu epigrafik ve/veya filolojik yetenekleridir. Çalışma ancak bu temel özelliğe bağlı olarak gelişebilir. Metinde fark edilen ilk özellik, tarihçinin, günümüzde modası artık geçmiş olan *geçmişte gerçekte ne olduysa onu olduğu gibi yansıtma* şiarının gölgesine saklanma ve fazlaca arşiv ve kronik temelli bir çalışma ortaya koymasıdır. Bu keyfiyetin en olumsuz sonucu eserin sınırlarının tarihçinin nicel bazı yetenekleriyle sınırlı kalacak oluşudur. Belge ya da kronik temelli metinlerde tarihçi, yazılı vesika üzerinde kurduğu hâkimiyeti metnin diline aktarırken, adeta bir aracı vazifesindedir. Tarih metni, diyalog olma vasfına pamuk ipliği ile bağlı bir diyalogun neticesinde ortaya çıkmıştır.

Tarihçinin metin içerisinde en silik olduğu çeşit de budur. Bu durum da tarihçinin kaynakları ile girdiği zihinsel etkileşimin başka unsurlarla beslenememesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bir bakıma tarihçi, inşasını salt kendisinden beslenen kısır bir diyaloga teslim etmiştir. Sadece kaynak seçimi ile ve metnin içinde tarihi olgular içerisinde unuttuğu ya da görmezlikten geldiği parçaların yokluğu vesilesi ile belli belirsiz etkisini hissettirir.

Tarihyazımının bu formasyonu için olumlu olarak söylenebilecekler ise; eserlerin genellikle dar bir kronoloji içerisinde, büyük anlatılara girişmeyen fakat çokça ayrıntı bilgi sunma iddiasındaki yapılarının sonucu olarak, kaynak kullanma becerisinde son derece yetkin tarihçiler ortaya çıkartmasıdır. Bu tarz tarihçilik Jo Guldi'nin *Tarih Manifestosunda* değindiği üzere uzmanlaşma döneminin ürünüdür¹. Ayrıca tarihçilerin belge üzerindeki becerileri eserlerini benzer konularda araştırma yapan diğer tarihçiler için de başvuru kaynağı haline getirmektedir. Tarihçinin kendisi ile girdiği diyaloga verdiği tepki üzerine ürettiği tepkitarih temelde böyle, tarihçinin kendisi ile sınırlı ve kaynak haricindeki dış etmenlere kapalıdır.

Tarihçi Toplum İlişkisinde Tepkitarih

Tarihçinin toplum ile girdiği diyalog, kendisi ile girdiği diyaloga eklemlenen ve onu bastıracak yeni bir tür tepkinin ortaya çıkmasını sağlayan tarih inşası türüdür. Burada toplum ile kastedilen halk yığınları değil fakat tarihçinin o halk yığınlarını ilgilendiren ve kendi zihninde cevaplarını bulmaya çalışan sorularla girdiği münasebettir. Örneğin her çeşit ideolojik tarihyazımı bu tepkitarih türü ile anlabilir. Milliyetçi bir tarihçiyi ele alalım. Onun milliyetçilik düşüncesi kendisi için değil, içinde yaşadığı toplum ve o toplumun var oluşu ya da sorunlarının çözümü için arzuladığı hayal ve hedefleri için vardır. Dolayısıyla milliyetçi saiklerle (bu sosyalist ya da anarşist de olabilirdi) yazan bir tarihçi içinde yaşadığı topluma hitap etmekte onlar ile girdiği diyaloga tepki vermektedir.

Tarihçinin bu minvalde üretme motivasyonunun bir başka kaynağı da, yabancı tarihçilerin, tarihçinin kendi milleti hakkında yazdığı etnomerkezci ve tahkir edici tarih metinleridir. Emperyalizm çağının soluksuz, aralıksız devam ettiği günümüz dünyasında kimi tarihçiler kendi milletlerinin çıkarları adına, üzerinde çıkarlarının bulunduğu toplumlar için çarpıtılmış metinler kaleme alabilmektedir. İddiaların toplumları tarihsiz bırakmaya kadar vardırılması ise tarihyazımının tarihi içinde şüphe götürmez bir gerçekliktir. Buna karşın, tepkitarih devreye girer ve tarihçi kendi milletin kasıtlı olarak “yanlış” inşa edilmiş tarihini düzeltmeye çabalar.

¹ Jo Guldi, *Tarih Manifestosu*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, s. 52-53.

Tarihyazımının incelediğimiz bu ikinci çeşidinde ideolojiyle bağlantılı bir başka tali yol iktidar ile tarihçi ilişkisini kapsamaktadır ki, tarihçinin en ağır şekilde eleştirildiği ve zaman zaman tarihyazımının sosyal bilimlerin günah keçisi ilan edilmesine neden olan bu ilişkidir. Resmi tarihçilik adıyla da adlandırılmakta olan bu inşa sistemi en az tarihin kendisi kadar eskidir¹. Burada, tarihçi ideolojisi yörüngesinde hareket ettiği çoğu an, benimsediği ideolojiyi sahiplenerek iktidar olmuş olan bir yapı varsa onunla da simbiyotik bir bağ kurar, o yapının ihtiyaçlarına göre yazar, üretir ve kendisi de bu durumdan kazanç sağlar. İki taraflı bu ilişkide arada kurulan bağ tarihçinin zihninde olması gerekenden çok farklıdır. İktidarın varlığı, burada, diyalog olmanın sınırlarını aşan bir bağ ortaya çıkartır ki, tarihçinin metnini inşa sürecindeki mutlak hâkimiyetini bölüp paylaşması durumu ortaya çıkar.

Bu durumla başa çıkmanın yegâne yolu ise, okuyucunun farkındalığı ve metne karşı takınacağı eleştirel tavidir. (Zira eleştirel olmayan bir okumayı okuma dahi saymamak gerekir.) Eğer her okur tarihçinin iktidar ve iktidarın söylemi ile birlikte hareket etme ihtimalini baştan bilerek ve kabul ederek okumasına başlarsa, sonuçta bu olumsuzluğu fark etmesi ve zihnen metne karşı alacağı pozisyonu belirlemesi hiç zor olmayacaktır.

Tepkitarihin bu ikinci çeşidinin (teşbihe göre ortanca basamağının) en önemli özelliklerinden bir tanesi ise teorik tarihçiliği benimseyen çalışmaların umumiyet kazanmış olmasıdır. Tarihçi ile toplum arasındaki diyalogun toplumdan tarihçiye doğru akan kolu ideoloji ve alt birimleri ise, tarihçiden topluma doğru akan kolu da toplum üzerine yansıtılan, toplumu daha iyi anlama ve açıklama çabasındaki teoriler ve bu teorilerin tarihe uygulanması sonucunda ortaya çıkan teorik tarih yaklaşımlarıdır. İster marksist olsun, ister sosyal darwinist, milliyetçi ya da neo-marksist vb. tüm teoriler tarihçinin metnini inşaada ona bir yön gösterici olabilmektedir. Bununla birlikte, tarihi olguların belli bir problematik dâhilinde, sorunlaştırılarak ele alınmaları da tarihyazımında karşımıza çıkan bir başka yoldur. Tüm bu yöntemler tepkitarih nazariyesinin ikinci adımı içerisinde yerini bulmaktadır.

¹ İlber Ortaylı, Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014, s. 41.

Tarihçi ile Meslektaşları Arasında Kurulan Entelektüel İlişkisi İçinde Tepkitarih

Adına tepkitarih dediğimiz nazariyenin üçüncü basamağında asıl olan tarihçinin, kendi meslektaşı olan diğer tarihçilerle, küresel ölçekte, girdiği entelektüel diyaloglar neticesinde ortaya çıkan metinlerdir. Tarihyazımının, nazariyeye göre, nitelik olarak en üst seviyede yapıldığı tür budur. Tarih bilgisi doğası gereği tekrarlanmayan ve gözlemlenerek ortaya konamayan, yani ampirik olmayan bir yapıdadır. Tarihi olguların, tarihçi tarafından günümüzde ve günümüzün bakış açısıyla tekrar kuruluyor oluşu da, onun tekelliğine işaret etmektedir. Böyle bir ortamda tarihçilerin, entelektüel çabayı esas almak kaydıyla, birbirlerini eleştirmeleri ile ortaya çıkacak bilgi tarihin bir bilim olma iddiasıyla ortaya koyacağı en sağlıklı bilgi olarak kabul edilecektir. Tarihçinin zihni ile meslektaşının zihni arasında gerçekleşecek diyalog ve bu diyalog ile ortaya çıkan tepkitarih, oldukça rafine bir tarih metni oluşturacaktır. Burada bilginin, yeni bilgiler adına, üretilmiş başka bilgi önermeleriyle çarpışması ve yeni bilgileri doğurması yöntemi, *bilim adına* benimsenmesi koşuluyla, cari kabul edilmektedir.

“Yeni bilgi” tamlaması kullanılmış iken, ulaşılabilecek yeni tarihi materyallerin tarihyazımını tamamen değiştirme gücüne sahip olması inkâr edilmemektedir. Olguların arkasında bambaşka gerçeklik değerlerinin olduğu pek tabii bu keşifler aracılığıyla ortaya konulabilir. Fakat tarihi olgunun varlığı ve doğruluk değeri farklı bir bahis konusu, metin içerisinde yer alarak “tarih” haline gelmesi farklı bir bahis konusudur. Asıl olan, tepkitarih formuna ulaşmış, tarihçinin eleğinden geçmiş, tarihçi tarafından düşünülmüş, tarihyazımıdır.

Kaan Durukan tarafından yıllar önce tespit edilmiş şu gerçek; “Modern Türk tarihyazımının önemli sorunlarından biri de, alanın kendi içinden gelmesi gereken eleştirel tavrın yeterince gelişmemiş olmasıdır.”¹ özünde tepkitarihin üçüncü basamağı olarak açıklanan tarihçinin meslektaşları olan diğer yetkin tarihçiler ile girecekleri diyalogların eksikliğini işaret etmektedir. Türk tarihyazımının eleştirisi olarak kaleme alınmış bu satırlar, tarihyazımının küresel çapta bir sorunu olarak da telakki edilebilir. Öyle ki

¹ Kaan Durukan, *Türki hicazkâr*, Everest Yayınları, İstanbul 2010, s. 54.

eleştiri, bir bakış açısına göre de tarihi bilginin nesnellik iddiasının, tutarlı ve toplum nazarında kabul edilebilirliğinin sigortası durumundadır. Tarihçi ancak konuya ilişkin başka çalışmaların farkında olduğu ve eleştirel bir diyalog kurabildiği ölçüde kabul edilebilir yargılar ortaya koyacaktır¹.

Sonuç

Evans; “Tarih kuramı kuramcılara bırakılmayacak kadar önemli bir konudur. Meslekten tarihçilerin bu tür konularda anlamlı sözler etmek için Tanrı vergisi ayrıcalıkları yoktur ama başka herkes kadar bunlar üzerine düşünmek ve yazmak hakları kesinlikle vardır.” der². Bu metin, Evans’ın yaptığı uyarıyı üzerine alan ve tarihçilik mesleği üzerine düşünmeye çabala-yan bir tarihçi adayı tarafından kaleme alınmıştır. Tarihçi, hangi alanda çalışıyorsa çalışsın, düşünce dünyasına, tarih hakkında, yaptığı işin ne olduğu hakkında, düşünmeyi eklemekle yükümlüdür.

Netice itibarıyla, bu makalede tarihin ne olduğu sorusunun cevabına, niçin tarih yazılır sorusu üzerinden ulaşılmaya çalışıldı. Tarihyazımı ile ortaya konan metinlerin tümü tepkitarih ile kavramsallaştırılarak (ki bu kavramsallaştırma yeni bir bilgi tanımı yapma iddiasından çok tarihin bilgisinin üretim biçiminin nedenlerine dair yeni bir tasnif önerme iddiasındadır) daha sonra bu yeni kavramın izahına girildi. İlk önce tepkitarihin bileşenleri olan tarihçi, diyalog ve tepkinin ne olduğu tanımlandı. Sonra- sında tepkitarih üç ana parçası üzerinden ortaya konuldu. Bu parçalar, tarihyazımı gerçekleşirken tarihçinin inşa yöntemleri bağlamında ele alındı ve tarihçi, diyalog ve tepki üçgeninde bir kaideye oturtulmaya çalışıldı. Her üç tepkitarih yazımı çeşidinin ortaya konmasıyla metin neticeye erdirilmiştir.

Kaynakça

- Bıçak, Ayhan (2015). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
Carr, Edward Hallett (1980). *Tarih Nedir*. İstanbul: Birikim Yayınları.
Durukan, Kaan (2010). *Türkili hicazkâr*. İstanbul: Everest Yayınları.
Evans, Richard (1999). *Tarihin Savunusu*. Ankara: İmge Kitapevi.

¹ Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesi*, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2015, s. 159.

² Richard Evans, *Tarihin Savunusu*, İmge Yayınevi, Ankara 1999, s. 22.

Fulford, Robert (2014). *Anlatının Gücü*. İstanbul: Kolektif Kitap.

Guldi, Jo, David Armitage (2016). *Tarih Manifestosu*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Jenkins, Keith (2011). *Tarihi Yeniden Düşünürken*. Ankara: Birleşik Yayıncılık.

Koç, Yunus (2016). “Tarih Niçin Yazılır?”, *Tarih İçin Metodoloji*. Ankara: PEGEM Akademi.

Ortaylı, İlber (2014). *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Reyhan, Cenk (2016). “Tarihbilim: Tarihyazımı ve Tarihçilik Üzerinden Bir Kavramsallaştırma Denemesi” *Prof. Dr. Oğuz Onaran’a Armağan*. Ankara: AÜ SBF Kamu Yönetimi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını.

Southgate, Beverley (2012). *Tarih: Ne ve Neden*. Ankara: Phoneix Yayıncılık.

Trouillot, Michel Rolph (2015). *Geçmiş Susturmak*. İstanbul: İthaki Yayıncılık.

Tosh, John (2011). *Tarihin Peşinde*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Woolf, Daniel (2014). *Tarihin Küresel Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Özet

Tarih ile ilgilenen herkes ilk önce tarih nedir sorusu ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu soruya verilmiş sayısız farklı cevap bulunmaktadır. Bu makalede, niçin tarih yazılır sorusu sorularak bu soru vasıtasıyla tarih anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Tarih metinlerinin inşasında tarihçi öne çıkartılmıştır. Tarihçi çevresindeki unsurlar ile diyaloga giren ve bu diyaloglara tepki vermek suretiyle iletişim kuran birey olarak tanımlanmıştır. Bu ilişkiye dayanarak tarih metni tepkitarih olarak kavramlaştırılmıştır. Öncelikle tepkitarihe bir tanım yapılmış sonra da bileşenlerine ayrılmıştır. Burada, tepkitarih tarihçinin girdiği üç temel

diyalog esas alınaraq üç fərqli sınıfa ayrılmışdır. Her üç türün ortaya konması ilə çalışma sonlandırılmışdır.

Anahtar Kelimeler: Tarihçi, Metin, Anlatı, İnşa, Tepki, Tepkitarih

Abstract

Anyone interested in history is faced firstly with the question of what is history. There are countless different answers given to this question. In the article, the question was asked why history is written, and history was tried to be understood through this question. Historians have been brought forward in making the history texts. The historian is defined as the individual entering the dialogue with the elements in his environment and communicating by reacting to these dialogues. Based on this relationship, the date text is conceptualized as reacthistory. Firstly, the reacthistory is defined and then divided into its components. Here, reacthistory have been separated three different classes based on three basic dialogues entered by the historian. The paper was ended with three classes revealed.

Key Words: Historian, Text, Narrative, Construction, Reaction, Reacthistory.

Хоррор-кинематограф как биополитизированная патомифология (II)

*Маленко Сергей Анатольевич**

*Некита Андрей Григорьевич***

Резюме:

Появление жанра хоррора в кинематографе выступает началом нового этапа развития человеческой цивилизации, которая превратила страх как важнейший биотический стимул в эффективный идеологический инструмент власти. Оказалось, что именно кино явилось наиболее чувствительным к «ужасным» переживаниям человека, а их образы стали повсеместными спутниками нашего современника. А умение проектировать социальные реакции на хоррор превратилось в наиболее значимые политические стратегии биовласти.

Ключевые слова: массовая культура, хоррор-кинематограф, идеология, архетип, стереотип, страх, биовласть, образ жизни, замещение культурных традиций.

Таким образом, парадигма Антигероя коренится в игровой сущности самого человека, а типичный хоррор-сюжет представляет собой арену взаимодействия хронически запуганных людей. Потому Homo ludens в лице Антигероя не может найти отклика у массы Homo fobos3. А для того, чтобы привлечь внимание зрителей, Антигерою необходимо «разыграть» героя-обывателя, и в его лице всю зрительскую аудиторию, отдавшую деньги за потребление этой кровавой драмы. Поскольку любая игра это, в первую очередь, сам ее процесс, с его

* Prof. Dr., Novgorod Devlet Üniversitesi, Felsefe Fakültesi (Rusya)

** Prof. Dr., Novgorod Devlet Üniversitesi, Felsefe Fakültesi (Rusya)

непреходящей эстетической и этической ценностью, то Антигерой, подбирая семиотические «отмычки» к обывателю, по сути дела размыкает его привычную потребительскую парадигму, ориентированную на обладание предметами и возможностями. Возводя на трон хоррор-сюжета самую игровую стихию, Антигерой всякий раз доказывает, что этот индивидуационный процесс гораздо важнее любой из потенциально достигаемых потребительских целей. Таким образом, сам игровой диалог Антигероя с обывателем и является основным результатом более чем столетней «хорроризации» социокультурного пространства западной потребительской цивилизации. Причем, основным «переговорщиком» в этом процессе как раз и является Антигерой, всякий раз «выговаривающий» у Системы все новые гражданские права для своего оппонента-обывателя. Втягивая потребителя в свой ужасный дискурс, Антигерой «принуждает его к рефлексии» по поводу собственного социального статуса и экзистенциальных перспектив. И само собой разумеется, что подобные «принуждения к рефлексии», как и операции по «принуждению к миру» не могут не быть кровавыми и драматичными. Так Антигерой формирует постмодернистский антипод классической традиции, история становления которого и является патомифом современной потребительской цивилизации, осуществившей, вслед за ницшеанской «переоценкой всех ценностей» еще и их идеологическую ревизию.

Антропоцентризм европейской культуры в фильмах ужасов активно вытесняется биоцентризмом, геоцентризмом, урбанизмом и техноцентризмом, образующими самостоятельные и активно конфликтующие друг с другом социокультурные топосы. В силу этого, хоррор-кинематограф формирует в обществе гомогенизированные экзистенциальные ценности, которые полностью девальвируют бинарную сущность культурной диалектики. Границы прежних ценностей становятся порою столь размытыми, что их адекватная социокультурная реконструкция порой оказывается практически невозможной. Герои-обыватели с их слабовыраженной мировоззренческой позицией, отсутствующим нравственным стержнем, социокультурной конформностью и публично демонстрируемой политической индифферентностью

превращаются жанром киноужаса в амифичные существа, с легкостью делегирующие свой глубинный мифический потенциал Антигерою.

По сути, Антигерой вступает в контакт с индивидом на фоне либо разрушающегося урбанистического ландшафта, либо в пространстве бушующей естественностью природы. При этом оба этих фона фактически обозначают «конец знакомого мира», нарушение привычного порядка вещей, что соответствует классическому мифическому сюжету о конце времен и «золотого века». Природа является наиболее удачным символом для установления верных ориентиров и истинных критериев, по которым следует строить свою собственную жизнь. Отчасти об этом же непрерывно напоминает и вульгарный анатомизм, примитивный физиологизм и экстравагантный натурализм фильмов ужасов, пытающихся методами «шоковой терапии» вернуть обывателя к жестоким реалиям бытия. Именно природа является аналогией базовых, естественных принципов общественной жизни, средой мифического воплощения архетипических сюжетов, концентрирующихся на трагедии бессознательной социализации, идеологизации и биотизации внутреннего мира человека. Именно образы природы в хоррор-сюжетах представляют медийный контекст разворачивания бессознательного конфликта культуры и естественной среды обитания человека.

Одевая Героя в современные одежды, и сталкивая его с вычурным, ветхим, вызывающим трепет убранством Антигероя, хоррор-жанр усугубляет оформившиеся в современной культуре противоречия между поколениями и временами, территориями и интересами. В результате дорога, вместо традиционной, соединяющей пространства и времена, семантики выступает мощнейшим символом разделения. Поэтому появление «дорожной» темы в хоррор-историях актуализирует безысходность современной культуры и беспомощность отдельного человека перед мощью веками отрицаемого и не востребовавшего опыта древних цивилизаций. Эта ситуация порождает состояние эмоционального угнетения, переходящее во фрустрацию, окрашивая, таким образом, не только конкретные обстоятельства жизни индивида, но и превращаясь в мощный фактор, влияющий на трансформацию культуры, картины мира и всего социоума в целом. Географические и

физиологические параллели являются весьма характерными для древних мифологий, в которых используется символ дороги/пути. Практически все цивилизации знали периоды, когда перемещение по материковым и островным пространствам преимущественно осуществлялось по естественным «дорогам», которыми являлись реки, протоки, озера, моря. Вероятно, от тех времен и в нашей современной речи сохранился устойчивый оборот «водные артерии». Именно эти природные пути позволяли человеку осваивать окружающий мир, расширяя свою социокультурную и идеологическую экспансию.

Тема реки как естественной дороги в хоррор-сюжетах находит новое преломление в бесчисленных кровавых образах, на которых строятся эти повествования. Непропорциональное обилие текущей, струящейся, бьющей или фонтанирующей крови в фильмах ужасов, так или иначе, напоминает первозданные свойства воды – стихии, исходящей из глубин либо проливающейся с неба, наполняющей реки, а также иные водоемы. В этом контексте кровь преобладает ее смысловую нагрузку, символизирующую вечное движение и изменение. Показательно, что архаические культуры отталкивались от представлений о генетической взаимосвязи божественного и человеческого, природы и культуры. Поэтому кровавые жертвоприношения богам были призваны поддержать их жизнь, потому, осуществляя своеобразное священное «кормление» наши предки поддерживали гармонию между мирами.

Этот же мотив используется и в хоррор-кинематографе. Антигерой фактически персонифицирует божественное начало в современном обществе потребления, а его сверхъестественные атрибуты лишь убеждают обывателя в верности их бессознательных предощущений. В то же время, безмерность смертей и обилие крови свидетельствует о бессознательной компенсации духовной пустоты и инструментальной меркантильности современного секулярного общества. А с другой стороны, пробужденные Антигероем «багровые реки», мистическим образом призывают в этот «безумный, безумный мир» идеологии воинствующего мультикультурализма всех мыслимых и немыслимых богов,

которых человечество столь последовательно изгоняло на протяжении тысячелетий своей истории.

Следующим не менее значимым символическим полем разворачивания образа Антигероя является маска, которая позволяет обывателю персонифицировать его, бессознательно увязав с теми или иными элементами привычного мира. Следуя юнгианской традиции, маску в хоррор-кинематографе следует рассматривать в двух аспектах. Во-первых, она в концентрированном виде представляет символ архетипа «Тени» как средоточие скрытых бессознательных сторон человеческой жизни. Они традиционно не востребованы, второстепенны, непрестижны и игнорируемы в доминирующей социокультурной традиции. Во-вторых, с высот цивилизационного развития, маска маркируется как совокупность примитивных, диких, brutальных, архаических качеств человека, потенциально дискредитирующих его как добропорядочного «среднего» гражданина-потребителя. В-третьих, маска приобретает тотальное влияние над образом Антигероя, распространяясь не только до границ его физического тела, но иногда посягая и на тело социальное, отождествляясь с природными, культурными и институциональными ландшафтами. В то же время, маска, за счет высокого «оборотнического» потенциала, демонстрирует возможность преодоления обывателем деструктивного потенциала своей души.

Показательно, что маска, постоянно намекая на архетип «Тени», зачастую выдает несерьезность и заведомо игровой характер, спровоцированных нею отношений человека и мира. Антигерой, посредством ужасной палитры своих масок-личин с удовольствием высмеивает как отдельные недостатки обывателей, так и всю официальную культуру потребительской цивилизации. Не случайно в традиционных психоаналитических исследованиях, наиболее распространенной символической ролью Антигероя является ампула «Трикстера». Трикстера можно лишь условно отделить от царства животных, поскольку в силу своей инстинктивной природы, он чрезвычайно изменчив, подвижен и непрерывно «мутирует» сообразно контекстам, в которых оказывается. Разумеется, маскировка не является изобретением цивилизации, наоборот, все ее социокультурные формы выступают более или менее

удачными пародиями, камуфлирующими ее природные прототипы. Более того, следует сказать, что в природных сообществах, подчиненных идее выживания организмов, маскировка носит универсальный характер, ориентированный на миллионы вероятных сценариев взаимодействия организма со средой обитания. В социокультурном пространстве потребительской цивилизации, ограниченной в ресурсах и изначально стремящейся отгородиться от внешней среды зоной комфортности и безопасности, стратегия маскировки просто вынуждена быть «экономной». В итоге, потребительское общество в процессе социализации научает обывателя нескольким базовым приемам конформизма, несущим лишь бледный отпечаток природной маскировочной изменчивости. Именно эту социально-ролевою «ущербность» с удовольствием эксплуатирует Антигерой в масках «Трикстера». Причем, в этом «джентльменском наборе» масок, кроме стандартных игровых моделей «общества потребления», содержится и практически неисчислимый резерв природной мимикрии, что позволяет Антигерою в маске быть наголову выше сонма своих цивилизованных оппонентов. Именно такая ситуация является специфической характеристикой социокультурной эволюции хоррор-мифа «Гени», которая в условиях потребительского общества трансформируется в хоррор-образах Трикстера.

Яркий иллюстративный материал хоррор-кинематографа дают возможность по-новому оценить социокультурный статус человека и среды его обитания, обретенный ним после столетий кровавого покорения природы. Маски, которые одевает Антигерой, позволяют ему демонстрировать неведомые для обывателя собственные качества, а также неизвестную для него социокультурную традицию и исторический опыт ее становления. Анализ основных черт и образов, которые несут с собой маски Антигероя, способен установить актуальные на том или ином этапе развития цивилизации ментальные проблемы, которые таким образом визуализируются и персонифицируются. Производя первичные обобщения того визуального материала, с которым работает хоррор-жанр, можно сформулировать типологию образов ужасного в американском кинематографе, опирающемся как на

сугубо европейскую континентальную традицию, так и вовлекающем в культурный оборот территории, находившиеся в зоне колониальной экспансии. В зависимости от персонифицируемых хоррор-маской свойств, можно выделить следующие группы образов ужасного: териоморфные, антропоморфные, техноморфные, мифоморфные, экзоморфные маски и маски «отсутствия».

Сформированная в основном на протяжении Нового и Новейшего времени социальная среда, мягко говоря, оказалась не столь уж комфортной для жизни и здоровья человека, а потому к его базальным страхам с каждым витком прогресса добавляются все новые фобии – модные и технологичные. В этом ключе интересно появление в хоррор-сюжетике игрушки и куклы как активно действующих персонажей, вокруг которых и разворачиваются драматические конфликты леденящих кровь киноисторий. При этом, именно кукла выступает образной иллюстрацией постмодернистских обобщений по поводу «смерти автора» и познающего субъекта вообще. Сегодня можно говорить уже о сформированной традиции использования кукольных персонажей для создания атмосферы всепроникающего ужаса, панического страха, граничащих с безумием и полной утратой героем и зрителем привычных социальных навыков. Кукольный Антигерой хоррора становится провокатором разрушения привычного порядка, кровавым пророком, экстремальным пародистом, мстителем, насильственно подводящим зрителя к осознанию экстремумов социального бытия, принудительно формируя ситуацию несвободного выбора между жизнью и бесчисленными сценариями смерти. Добродетельная, милая, симпатичная детская куколка оборачивается чудовищем, вытесняющим героев фильма и зрителей в пространство всеусугубляющегося Зла, меньшая мера которого теперь выполняет функции Добра. В итоге, кукла становится медиумом, соединяющим расколотые части Бытия, сообщая современнику, посредством древних символических шифров, только одной ей известный рецепт восстановления былой целостности мира.

Вероятнее всего, жестокий кукольный язык хоррора пытается донести чрезвычайно важные, онтологические истины, к которым

обыватель стал столь нечувствителен. Поэтому парадоксально, что чем выше степень индифферентности героев «кукольным» смыслом, тем более кровавой оказывается развязка сюжета. С другой стороны, кукольное чудовище в хорроре выступает символическим аналогом детства как специфической социокультурной реальности. Значит, истории, в которых появляется кукла-убийца, это отражение повседневной практики системного надругательства взрослого, рационального социума над мифическим миром детства, а мера кровавости и жестокости кукольного хоррора демонстрирует обывателю уровень противостояния поколений, их отчуждения друг от друга, предел конфликтности опытов социализации. Таким образом, кукла в хорроре является концентрированным выражением поруганного и растоптанного детства, которое, всегда оставаясь значимым для каждого человека, пытается защитить и сохранить свою уникальность. Кукла же, как метафизический образ ребенка, любыми способами стремится отстоять право каждого поколения на свое детство, которое в условиях потребительского общества все более подвергается массовой унификации и идеологической эрозии.

На самом же деле, кинокукла предлагает героям специфическую игру, правила которой уже давным-давно выбраны самим обывателем. И то, что хоррор-сюжеты преимущественно имеют необратимый характер, свидетельствует об однозначности и линейности институциональной практики цивилизации, в рамках которой человек социализируется только как обыватель. Ведомая куклой насильственная регрессия в детство и принудительно испытываемый страх как древнейшее, подлинное чувство, способны оказать на героев и зрителей катарсический эффект, открывая перед ними неограниченные архетипические пространства возрождения их душ. Да и сама кукла-убийца, при вдумчивом рассмотрении, оказывается примером детской непосредственности, материнской заботы, отцовского провидения, вечной любви и всепроникающей мудрости, позволяющим обывателю стать на путь символического преобразования сознания и тела.

Развитие хоррор-культуры в XX и начале XXI века позволяет определить ключевые тренды западной цивилизации и особенности ее

идеологического влияния на человечество в целом. «Ужасный» кинематограф начал свое формирование с робких и осторожных попыток определить, что же такого таинственного и непонятного способно принести каждому зрителю и всему человечеству событие, названное братьями Люмьер «Прибытие поезда на вокзал города Ла-Сьота» (1896 г.). Позднее, появление различных подвидов этого популярнейшего жанра доказало его генетическую связь с массовой культурой, в которой отражаются и воспроизводятся физиологические, рефлекторно-схематические отношения человека с окружающим миром. Их образное отображение в хоррор-кинематографе является устрашающей иллюстрацией идеологической эксплуатации чувственно-эмоциональной природы человека, потенциал которой способен надежно заглушить «голос разума».

Знаком окончательной победы идеологизированных чувств над рациональностью в XX веке выступил слэшер – жанр, основанный на шокирующем препарировании образов природы, человека и общества. Кровавые бойни на многие десятилетия становятся основным лейт-мотивом фильмов ужасов и во многом являются причиной постепенного упадка зрительского интереса к ним. Однако в 60-90-е годы прошлого века хоррор-кинематограф ненадолго посещает рефлексия по поводу причин и следствий тех деструктивных эмоциональных состояний, над которыми в первую половину XX столетия обыватель лишь иронизировал. Именно в этот период хоррор-кинематограф превращается в серьезное и вдумчивое искусство, конкурирующее с готовящейся отправиться на покой классикой. Казалось, что смысл наконец-то смог проторить себе путь и сквозь эти «багровые реки». Однако начало нового тысячелетия, как это ни странно, возвращает в пространство массовой культуры жестокий и кровавый слэшер с его многочисленными жанровыми вариациями (сплэттер, гор, вумэнгор, горно, эрогуро, трэш, кэмп, вамп и т.д.). Это свидетельствует о начале нового витка корпоративного и идеологического расслоения общества и увеличения доли вытесненной агрессии и деструктивности. Показательно, что ныне каждый отдельный поджанр слэшера уже претендует на собственную идеологическую самостоятельность. Теперь цифровое

кино, с немислимыми ранее технологическими возможностями и оптико-порнографическим вуайеризмом, пытается убедить обывателя, что его основная задача – всегда находиться между жизнью и смертью – на самом гребне ужасающей эмоции. Как и два тысячелетия тому назад, на заре европейской цивилизации, настойчиво требующий от власти «хлеба и зрелищ», рядовой член «массового общества», единой вкусивший саспенс-драйв, превратил потребление смерти и страданий в высшую точку своего личностного развития. Культура экранного ужаса стала действенной манипулятивной технологией и, в бесконечно продолжающемся шоу, приравняла вожделенные зрелища к единственно возможному настоящему хлебу. К тому же, подобный медийный «шабаш» алчущих тел постоянно снабжается адреналином, изобилие которого просто физиологически не предполагает не только присутствие сознания, но и какой бы то ни было рассудочной деятельности вообще.

Ушедший XX век все же оставил после себя примеры вдумчивого анализа драматических и пограничных состояний человека и культуры. Можно сказать, что именно хоррор-кинематограф был одним из немногих видов современного искусства, в котором начало продуктивно осваиваться и популяризироваться теоретическое наследие западных антропологических, этнографических, психолого-социологических, философско-культурологических школ, правда, в несколько экстравагантной художественной форме, далекой от академических традиций. Более того, в отличие от большинства других видов духовной деятельности хоррор-жанр попытался представить научные новации гуманитариев разных стран и научных направлений в наглядной, образной форме, доступной для восприятия миллиардов людей. Таким образом, мы установили не только непреходящую актуальность и необычайную гибкость гуманитарного знания, но и онтологическую, культуротворческую миссию хоррор-кинематографа как пространства реинкарнации и сохранения базальных, архаичных смыслов существования человека и цивилизации.

Бросая ретроспективный взгляд более чем на столетнюю историю хоррор-кинематографа, нельзя не отметить, что именно ему удалось

внедрить в пространство современной массовой культуры насущную необходимость повседневной рефлексии над страхом как одним из фундаментальных экзистенциалов человека. Вполне возможно, что процесс обучения человека переживанию и продумыванию такого интимного чувства как собственный и коллективный страх еще только начался, ведь идеологические последствия тысячелетнего господства христианства продолжают влиять на умы и души западных обывателей. Действительно, в проблематике хоррор-историй как в гранях бриллианта отражается вся неосвоенная человечеством боязнь «темных» сторон своей природы. Пещерные времена и мрачное Средневековье, охоты на ведьм любых эпох, костры инквизиции и победная поступь науки, борьба с иноверцами и искоренение собственных грешников, колониальные захваты и пиратство, миссионерское рвение и кошмар этнических чисток, ужас мировых войн и муки астробобии – все эти темы не раз становились предметом научного и художественного осмысления. Однако во многом благодаря хоррор-жанру и сформированной им биотико-пропагандистской доминанте мы на заре третьего тысячелетия цивилизованной истории человечества наблюдаем парадоксальную картину. Ужас как основной персонаж хоррор-кинематографа, способствует полноценной институализации садомазохизма, который в виде насилия, сексуальных извращений, пыток, казней, каннибализма, некрофилии, копрофилии, метамерофилии (тяга к расчленению тел) превращается в доминирующую эстетическую ценность и самодостаточную идеологическую константу. Что же поделать, если постмодернистская культура столь изощренными способами трансформировала идеалы прекрасного? Иронизируя над классическими образцами красоты, хоррор-кинематограф вот уже более века выступает в авангарде идеологической ревизии европейской культуры. Он успешно оппонирует постмодернистской интерпретации роскоши и великолепия, представленных гламуром, в каждой ужасной истории совершая ритуальное заклятие этих мнимых идеалов и показывая обывателям дорогу к пониманию подлинной сущности прекрасного.

В то же время, в дисциплинарном пространстве современной культуры оказалось, что именно хоррор-кинематограф помимо своей

досуговой функции выполняет и первостепенное социализирующее значение. Однако только в том случае, если ему с помощью Антигероя удастся побудить человека посмотреть в глаза своему страху, и в мощном эмоциональном порыве сделать реальные шаги к его осознанию, а значит и начать движение навстречу самому себе. В противном случае, становясь пропагандистским рупором, хоррор-идеология фактически превращается в медийный, биотехнологический ресурс власти. Как ни странно, но как раз хоррор-кинematограф осуществил серьезнейший образно-символический ребрендинг классических и новейших трендов социал-дарвинизма, от которого официальная политика и наука давно дистанцировались. Именно идея биологически сильной особи, претендующей на тотальное господство над всеми остальными человеческими организмами и их сообществами, становится ведущей для любого подобного киноповествования. Не гнушаясь никакими средствами и логическими уловками для оправдания и внедрения своей жизненной стратегии, подобная особь на своем пути физически устраняет любых конкурентов, расчищая пространство для объективации и социализации "джентльменского набора" своих основных инстинктов. Ведущая же идеология подобной хоррор-стратегии заключается в том, что Антигерою, витализирующему мир мертвых поколений, идей и традиций, приходится противостоять потребительскому Танатосу мира «живых». Так хоррор-кинematограф на протяжении всей истории своего становления демонстрирует человечеству панораму жестокой и кровавой символической битвы пока еще невоскресших мертвых с так и нежившими живыми. Поэтому Антигерой, подобен Волшебнику из знаменитой пьесы Е.Шварца, который восклицает: «Радуюсь! Любуюсь на свою работу. Человек из мертвого камня сделает статую – и гордится потом, если работа удалась. А поди-ка из живого сделай еще более живое. Вот это работа!» [7]. Именно это заставляет потребителя погрузиться в архетипический источник своего естества, чувств и сознания.

Таким образом, биотехнологическая привлекательность хоррор-жанра для власти состоит в том, что пропагандируемый им соматический дискурс обывателей редуцирует и без того вытесненные их

духовные способности и базовые интеллектуальные навыки к наиболее элементарным физиологическим реакциям на любые коммуникативные эманации социальной среды, рефлекторно воспринимающиеся ними как агрессивные. Такая форма социальной коммуникации биовласти и обывателей практически полностью обнуляет исторический опыт и культурную традицию, поскольку любой человек в рамках подобного дискурса существует как атомарная субстанция, бытие которой определяется исключительно страхом и ужасом. М.Фуко считает, что «эта био-власть была, без сомнения, необходимым элементом в развитии капитализма, которое могло быть обеспечено лишь ценою контролируемого включения тел в аппарат производства и через подгонку феноменов народонаселения к экономическим процессам» [8, С. 244– 245].

И неудивительно, что в такой социальной среде терроризм, будучи формой индивидуального или даже коллективного протеста против властного насилия получает статус постоянного официального политического оппонента биовласти, превращаясь в ее сакральную девиантную «Тень». Подобная ситуация разрушает преемственность поколений, уничтожает связь времен, конституируя антропологическую и социокультурную сингулярность человеческой особи, скованной в социокультурном пространстве пароксизмом ужаса. Действительно, сформированная, в том числе при непосредственном участии хоррор-кинематографа биовласть трансформировала веками складывающиеся представления о социальном генезисе и конкретных субъектах насилия и смерти.

На фоне разрушающегося традиционного образа жизни западный обыватель окончательно отринул от натурального типа хозяйства, разочаровался в религии и поселил себя в новом месте – городе, квинтэссенции цивилизованного, имперского толкования сущности человека и общества. Отныне город и мегаполис навсегда присваивают себе право называться пространствами реализации человеческой природы и очагами культуры. Следует отметить, что города, особенно в буржуазную эпоху, предоставляют возможность понимания нарастающей от века к веку тенденции увлечения культуры неестественным,

искусственным, противоестественным и извращенным. Эти установки нашли ярчайшее отражение в кинематографе, который, уже с самого начала своего победоносного завоевания планеты, стремился изображать внутренний мир городского обывателя как пространство нарастающего экзистенциального шока и усугубляющейся трагедии. Но если первая половина XX века ознаменовалась появлением кинообразов, в которых фиксировались преимущественно асоциальные и маргинальные модели поведения, то после Второй Мировой войны, и, особенно, на закате 80-х годов, изображение человека и среды его обитания начинает опираться на эстетику смерти и тотальной катастрофы. Именно в этот период триллер приобретает особое социокультурное звучание, подминая под себя еще совсем недавно продуктивно функционирующие другие жанры кинематографа. А начало нового тысячелетия вводит в эстетику триллера все более разрушительные мотивы, исподволь обучая зрителя наслаждаться абсурдностью и безысходностью бесконечного страдания все большего количества людей. Поэтому воцарение хоррор-жанра с его многообразными подвидами, свидетельствует о фактической оформленности нового типа культуры, которая получила название «постмодернизм».

Постмодернизм как особая художественная практика, по сути, является городским типом культуры с одному ему лишь известными кодами. Не зная их семиотических и символических контекстов, ни современный обыватель, ни даже искушенный, маститый исследователь, не сможет распределить смысловое пространство эстетики хоррора. За шокирующим натурализмом и «сверхъестественной» неестественностью его кинообразов поднимается новый экзистенциальный и социокультурный контекст, который должен быть осмыслен нашим современником. В противном случае, обыватель будет просто «раздавлен» и «съеден» этим контекстом, как бы фантастически это ни звучало. В этом смысле постмодернистский хоррор выступает гносеологическим и морально-эстетическим фундаментом бытия сознания современного обывателя, его базовым социокультурным потребительским тренингом, от успешного или неуспешного завершения которого зависит его дальнейшая социальная судьба: карьера, успех, благопо-

лучие и т.д. Таким образом, хоррор в эпоху постмодерна – это разновидность урбанистического фольклора, в котором в концентрированном виде, в художественной, образно-символической форме, выражается экзистенциальная сущность современной цивилизации. В ней, оказывается, нет места внутреннему миру человека, его личному интересу, сокрытому от социальных предпочтений, нет надежды, свободы и нет даже судьбы.

Современная медиакратия все менее нуждается в традиционных, обозначенных М.Фуко дисциплинарных пространствах, поскольку вся контролируемая нею биосфера превратилась в такую нормативную среду, где «чрезвычайные» ситуации стали обыденными, а вся повседневность – чрезвычайной. Подобная властная архитектура «теперь призвана быть инструментом преобразования индивидов: воздействовать на тех, кто в ней находится, управлять их поведением, доводить до них проявления власти, делать их доступными для познания, изменять их» [6, С. 251]. Потому ныне оказалось бесполезным искать спасения от ужаса в «обществе потребления», где убивает и терроризирует социум не злодей, маньяк, зомби или инопланетное «нечто», а власть-нарратив, власть-сценарий, власть-монтаж, власть-герой, власть-массовка, власть-костюм, власть-грим, власть-маска, власть-тело, власть-имидж, власть-декорация, власть-саундтрек и власть-спецэффект. Провозглашенный же Фр.Фукуямой «конец истории» [9] в зеркале хоррор-кинематографа предстал драматичной и кровавой хоррологией цивилизации, чье победоносное технологическое развитие было практически остановлено лавиной бессознательных комплексов, под которой оказалась погребенной духовная жизнь потребительского общества. Действительно, если новейшая история европейской цивилизации началась с нищезанского пророчества о «смерти» Бога, то постмодернизм был вынужден констатировать, помимо этого, и «фактическую» смерть Героя, а также персонифицируемого ним Человека, павшего жертвой разнузданных спекуляций биовласти и искусственной институциональной среды ее воспроизводства.

У этой социокультурной трагедии существует и еще одна сторона. Часто оказывается, что атомизированный обыватель, как сингул-

ярная особь, лишенная права на самодеятельное жизненное творчество, переведенная на искусственное «вскармливание» суррогатами и синтетически созданными биодобавками, и получившая от экранного Антигероя кровавый экшен-импульс, в последний момент вдруг решает диаметрально изменить властно навязанную извне биотическую программу. Тогда последние жизненные силы она отдает производству собственной смерти, которая иногда оказывается первым и, к сожалению, единственным в ее жизни Поступком. Прибегая к смерти как последнему способу социального «самоосуществления», обыватель воссоздает мгновенную бессознательную иллюзию исконного символического отношения себя и мира, которого он так и не достиг в наличной институциональной «реальности» потребительского общества. Подобное отношение априорно связывается с досознательным порывом индивида восстановить первичную архетипическую целостность отношения Себя и Мира как Матери и Дитя.

К сожалению, экранная смерть и ее эмоциональная проекция, отраженная в сознании обывателя, оказывается таким же рядоположенным, рутинным, начисто лишенным интимности актом, как и любой другой момент «социального движения» индивида в потребительском обществе. И это подтверждается, к примеру, тем, что средства массовой информации тщательно культивируют статус как индивидуальной, так и массовой смерти в качестве повседневного, знакового, новостного события, динамически перераспределяя в процессе его капитализации виртуальное социальное пространство и переозначивая свои идеологические, а вслед за ними, и иные приоритеты.

Экзистенциальная драма суицида выражается не столько в падении «инстинкта достижения цели» [10, С.67], но в первую очередь всегда является наиболее «экономичным» и «технологичным» социальным сценарием, предоставляющим власти возможность освободиться от поведенческой неадекватности особей в пределах контролируемого нею ареала. Для современной же биовласти это еще и шанс сформировать вожделенную институционально гомогенную среду потребительского общества. Можно утверждать, что сложившаяся за тысячелетия манипулятивная практика власти основывается на некоем бессознатель-

ном механизме «самоочистки» социума от потенциально деструктивных элементов. Тогда как продолжающиеся уже более века кинематографические хоррор-карнавалы носителей социальных и психобиотических девиаций доказывают, что даже биовласти, в рамках трансформировавшей экзистенциальные смыслы идеологии потребительского общества так и не удалось воссоздать ни архетипическую диалектику поколений, ни символический обмен опытом между ними. Поэтому, институциональный удел и экзистенциальный рок потребительского общества – это выпрямленная в линию энергия бессознательных человеческих переживаний, конвертированных хоррор-кинематографом в идеологию институциональных аффектов и «воли к власти». В тоже время исследование причин их появления, как справедливо считает Э.Фромм, «может поставить под сомнение основы крупнейших идеологических систем. Здесь невозможно избежать анализа проблемы иррациональности нашего общественного строя, здесь придется нарушить некоторые табу, скрывающиеся за священными понятиями "безопасность", "честь", "патриотизм" и т. д.» [11, С.21].

Таким образом, именно акцентуация на идеологическом и манипулятивно-пропагандистском характере воздействия этого жанра на потребительское общество позволяет оценить меру деформации культурных традиций и способов социальной организации в современном мире. Как раз появление хоррор-жанра в кино знаменует закат классической политической власти (традиционно опирающейся на сакрализацию и рационализацию личного авторитета и физического насилия) и начало эры манипуляции биотическим, что фактически означает воцарение биовласти. В традиционной ментальности, мифологии конструировались вокруг сильных, самодостаточных и волевых личностей, персонифицируемых богами, полубогами, героями и их земными «апостолами». Именно они были универсальными образцами экзистенциального освоения божественной мудрости, служения культурной традиции, достойными подражания примерами созидания собственной судьбы. В саспенс-идеологии хоррор-кинематографа первичные индивидуационные и социоформирующие смыслы в корне деформируются. Социокультурный идеал созидателя/разрушителя постепенно вытес-

няется кинематографическим симулякром креативности, а затем и образом запуганного, лишённого рациональности, оцепеневшего от ужаса обывателя, чья саспенс-экзистенция знаменует постапокалипсис "знакового мира". При этом даже зловещий Антигерой хоррор-сюжетов оказывается неспособным преодолеть нарастающую социальную энтропию без «героического» встречного движения со стороны обывательской среды, которая после спровоцированной им панической атаки стремится восстановить прежний эмоциональный фон. Потому в постполитическую эру именно хоррор-кинматограф наиболее точно диагностирует начало и ход сублимации классических героических мифологий в биополитизированную патомифологию. Хоррор-кинматограф является ярчайшим примером «прямого действия» идеологических симулякров, к которому прибегает политический режим для расширения экзистенциальной базы своего господства. Художественные средства хоррор-сюжетов, в отличие от других видов искусства и социальных институтов, так или иначе камуфлирующих свои цели и задачи, непосредственно манифестируют агрессивную сущность и танатологию власти. Даже поверхностный анализ рынка и особенностей потребления хоррор-продукции демонстрирует, что именно "ужас" является самым важным и популярным товаром в обществе потребления. Ключом к его ментальной стратегии является идеологическая максима: страх потребляет человека, человек потребляет страх, а биовласть, чьим важнейшим стратегическим ресурсом выступает кинохоррор, "потребляет" как собственно субъектов потребления, так и весь, пронизанный террором, контекст их социокультурной коммуникации. Таким образом, американский хоррор-кинматограф выступает эффективным средством пропагандистского заражения, деформации и потребительского замещения ментального ядра иных культурных традиций. В рамках подобного идеологического прессинга архетипический потенциал экзистенциальных смыслов нейтрализуется и посредством саспенса сублимируется в ужас, превращаясь в единственно возможный и полностью управляемый экзистенциал. Поэтому кинохоррор как апробированная когнитивная технология отражает сущность

биоидеологии, формирует и модернизирует манипулятивную платформу биовласти.

Литература

1. Carroll N. The philosophy of horror, or Paradoxes of the heart / Noel Carroll. – New York : Routledge, 1990. – 256 p.
2. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с англ. – М. : Рефл-бук, 1994. – 368 с.
3. Сартр Ж.-П. Тошнота: Роман; Стена: Новеллы / пер. с фр.; худож. оформ. Б.Ф. Бублика. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 399 с.
4. Ницше Ф. Антихрист [Электронный ресурс] // Полное собрание сочинений в 13 тт. Т 6. – Режим доступа: <http://fanread.ru/book/5890097/?page=2>
5. Кабаков И. Три инсталляции. – М.: Ad Marginem, 2002. – 360 с.
6. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы /пер. с франц. – М., 1999. – 479 с.
7. Шварц Е.Л. Обыкновенное чудо. – М.: Азбука-классика, 2005. – 896 с. URL: <http://lib.rus.-ec/b/144874/read#t3>.
8. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет /сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой ; общ. ред. А. Пузыряя. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
9. Фукуяма Фр. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: АСТ, 2007. – 588 с.
10. Павлов И.П. Рефлекс свободы. – СПб.: Питер, 2001. – 432 с.
11. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М. : Республика, 1994. – 447 с.
12. Павлов А.В. Постыдное удовольствие: философские и социально-политические интерпретации массового кинематографа. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 360 с.
13. Комм Д. Формулы страха. Введение в историю и теорию фильма ужасов. – СПб.: БХВ-Петербург, 2012. – 224 с.

Malenko Sergey ANATOLEVİÇ
Nekita Andrey GRİGOREVİÇ

Biopolitize Patomorfoloji Olarak Korku-Sinemacılığı
(*özet*)

Sinemacılıkta korku türünün ortaya çıkışı, insan uygarlığının gelişiminde, korkuyu etkili ideolojik iktidar aracının önemli biyotik uyarıcısına dönüştüren yeni bir evrenin başladığını göstermektedir. Görünen o ki biza-tihi sinema, insanoğlunun “korkunç” deneyimlerine son derece duyarlıdır ve onun imgeleri çağdaşlarımızı her yerde takip etmektedir. Yine toplumsal tepkileri korkuya yansıtabilme becerisi, bio-iktidarın en önemli politik stratejisine dönüşmüş durumdadır.

Anahtar keilmeler: Kitle kültürü, korku-sinemacılığı, ideoloji, arketip, klişe, korku, biyo-iktidar, kültürel geleneklerin değişimi.

Malenko Sergey ANATOLEVIC
Nekita Andrey GRIGOREVIC

Horror-Cinematography as a Bio-Politicized Pathomorphology
(*abstract*)

The appearance of the horror genre in cinematography is the beginning of a new stage in the development of human civilization that has transformed fear as the most important biotic stimulus into an effective ideological instrument of power. It turned out that it is the movie that is most sensitive to the "terrible" experiences of man, and their images became the universal companions of our contemporary. And the ability to project social reactions to horror has turned into the most significant political strategies of bio-power.

Key words: Mass culture, horror-cinematography, ideology, archetype, stereotype, fear, bio-power, substitution of cultural traditions.

Essələr, maksimalar və qeydlər

Nisbi bütövlük

Günəşdən=göylərdən gələn işığın yerdə səpələnməsi, təbiətin canlanması, insan qəlblərinin işıqlanması... Fəlsəfə isə yerə enmiş işığı toplayaraq yenidən göylərə qaldırmağa çalışır ki, bu proses dövrü xarakter alsın daimi olsun; canlanmış təbiətin enerjisini yenidən işığa və ruhani enerjiyə çevirərək göylərə qaldırmaq və canlı həyatın əbədiyyətini təmin etmək arzusu... İnsan qəlblərinə səpələnmiş işığı toplayaraq yenidən göylərə yönləndirmək... Sanki o ilkin şüalanma heç yoxmuş kimi... Dövrü prosesin əvvəli-axırı olmaz... Hər nöqtə bir başlanğıcdır, haradan istəsən başlaya bilərsən: deməli generator insan özü da sayıla bilər...

===

Hissənin, yarımçığın öz həqiqəti ola bilməz. Hər şey daha böyük bir tamın hissəsidir. Və onun dəyərləndirilməsi də bütövün (nisbi bütöv) kontekstində həyata keçirilməlidir. “Nisbi bütöv” də öz növbəsində -... Beləliklə, – istər mənəvi-evristik, mənəvi-əxlaqi, mənəvi-estetik – həpisi bizim idrak edə bilməmiş üçün, analiz üçün (əcəba bu məntiqinmi tələbidir) – məkan-zaman modelinə = moduna salınmalıdır. Həqiqətlərin iyerarxiyası... Mütləq Həqiqət ancaq bütövde, vahiddə üzə çıxa bilər (və ya saxlanır, mühafizə olunur = lövhi məhfuz..., - saxlıdır.). Xeyirin (iyiliklərin) iyerarxiyası – nisbi iyiliklər və mütləqə yüksəliş yolları... Ədalətin iyerarxiyası... Güzəlliyin iyerarxiyası və s.

“Özü kimi” olmaq və “öz yerində” olmaq

Bu dünya bir bütün olaraq yaradılmışdır. Hər şeyin öz yeri (təyinatı, funksiyası, missiyası, - o biri yarısı və s.) var. Əbu Turxan deyir: “Ən böyük Xeyir – var olmaqdır.” Yox olmaq – yoxa bərabər olmaq... – Nə xeyir, nə

şər halı. - Var olmamaq. Bir də - “olmaq”, - amma öz yerində olmamaq, “öz təyinatına” uyğun olaraq deyil, başqa amacla – başqası tərəfindən istifadə edilən...
Önəmli olan – “öz-ün müəyyənliyi və yerindəliyi”... “Yerindəlik” – yerlərin öncədən=yaranışdan bəlli olması.

Ancaq Xeyir var – şər xeyirin yoxluğu. ... və hər şey iyidir; varsa – deməli iyidir. Onun iyiliyi varlığındadır. Amma hər şey öz ideyasına uyğun olanda və öz ideyasına uyğun istifadə olunanda – iyidir. Hər şey öz zamanında və öz yerində (olanda) iyidir. – “öz” yerində - Tələb olunan yerdə, onun üçün olan yerdə, onun üçün ayrılmış yerdə.

Ağlın “ilişib (takılıb) qalması”

Ağlın bütün gücünü nəyəsə vermək, yönəltmək... öz-ü ağıldan tam məhrum buraxmaq... “İç”-in dolması, tutulu olması - məşğul olması... Əslində söhbət ağıldanmi gedir, yoxsa ağılın öz-ə yönəli olub-olmamasındanmi? Yəni insanın ağılı haradasa, nədəsə ilişib qalıbsa, aludə olubsa – nəsnə ilə tənləşibse (?), “öz” ağılın diqqətindən, nəzarətindən və ya xidmətindən kənar qalıbsa, bu elə “ağılın başdan çıxması”nın bir türü, forması deyilmi? Sanki ağıl hansı isə bir nədənlə bir iş üçün icarəyə verilir və onun “sahibi” həmin müddətə ağıldan məhrum qalır... Böyük elm adamlarının çoxu ağıllarını tükümü ilə bəlli bir problemə yönəldiklərindən, digər sahələrdə ağıldan kəm qalırlar.

Bir var ağıl bölgüsü; bölgü düzgün getsə adam normal adam olaraq qala bilər. Bölgüdə ifrata varanda, bütün diqqət (əslində ağıl) bir mövzuya yönəldəndə adam digər sahələrdə “ağılsız” durumuna düşə bilər... Belə düşünmək olardı ki, ağıl o dərəcədə çevikdi ki, adam onu istədiyi vaxt istənilən sahəyə yönləndirə bilər. Amma bu, bir o qədər də doğru deyil. Ağılın da inersiyası var. Eyni bir sahəyə davamlı şəkildə fokuslanmaq o sahədə ağılın kütləsi artır kimi ətalət I artırmış olur. Müəyyən sahə üzrə ixtisaslaşmaq, o sahədə böyük alim olmaq, həm də digər sahələrdə, evdə, məişətdə diqqətli ola bilmək, “normal adam” kimi qalmaq çətindir. Bunun üçün, birincisi, Ağıl potensialı böyük olmalı, ikincisi, düzgün bölgü getməlidir. Necə ki, fiziki olaraq insan bədəninin bütün gücünü nəyə isə yönəl-

dirsə və bu davamlı olursa, bədəndə bir disproporsiya yaranır, eləcə də psixikada (duyguların mütənasib paylanması şərti) və ağılda tənəsüb mü-hüm şərtidir. Başqa sözlə desək, “ifrat haramdır” prinsipi bu duyğu və ağıl sahələrinə də aiddir.

“Ağlın başdan çıxması” derkən biz adətən “iç”in hansı isə bir duyğu ilə dolmasını nəzərdə tuturuq. Ya sevgi, ya heyrət, ya hiddət... Amma insan duyğulardan azad olanda, sükanı, sıranı, növbəti ağla verəndə də, yəni ağılın aktiv halında da ...

===

Cismani və sosial həyata köklənmiş akıl. Hadisə səviyyəsində. Bireysəl analiz...

Əcəba, ağıl nəyə isə köklənmədən çalışa bilərmi, yəni hansı isə hadisəyə, obyektə odaklanmadan, elə-belə – genəl olaraq mövcud ola bilərmi? Yəni genəl ağılın bir fərdə, bireyə aid olması, onun “başında olması” hansı əlavə şərtlərin ödənməsini tələb edir?

===

Energetik balans... Sublimasiya təlimi və enerjinin “qısa qapanma”dan xilas edilməsi və kumulyativ məcraya yönəldilməsi.

===

İnsan... Şairlər İnsanı vəsf edərkən o-nu göylərə qaldırmağa çalışırlar. İnsan nələrin kiçik bir əlamətini daşıyarsa, sanki hamısına hakim imiş.

===

Haqqın dərgahına qədəm basmaq istəyirsənsə, - təmizlən, xırda hisslərin, kin-küdurətin fəvqünə qalx... Qalxa bilmirsənsə - sevgin xali. Haqqın dərgahı üzünə bağlı.

===

Hər insanın ruh aləmindən bəlli bir payı vardır və bu fərdi ruh (nəfs) ona dünyalar arasında keçid etmək imkanı verir. Ağıl nəyə köklənsə onun miqyasını alır və insan öz-ünü (öz ruhi-mənəvi varlığını) həmin şey ilə məhdudlaşdırmış olur. Duyğu da nəyə köklənsə onun miqyasını alır və insan öz-ünü (öz ruhi-mənəvi varlığını) həmin “nə(snə)” ilə məhdudlaşdırmış olur.

1. *Nəfs – Sosial genetik – Kültür*

Ruh və Bədən... Nəfs sanki Ruh və Bədən arasında... Nəfs – sadəcə heyvani nəfs anlamında... Və bundan dolayı nəfsin aşağılanması...

Amma arada bir neçə aşama var. Genetik İnstinktdən başqa, bir də Sosial (s.-genetik) instinkt var. Yəni Kültür! Kültür də son nəticədə Bədəndə oturur, dilin, əl və ayağın vərdişlərinə keçir və bir neçə nəsəl sonra genetik qata dönüşür.

2. "İnsanoğlu hep çarmıhta: gelecek elinden çekiyor, gelenek - ayağından."

Bu fikrin əsla gelenek - adət-ənənə əleyhinə bir mövqe kimi anlaşılmasını istəməzdim. Ayaqların yerə bağlı olması - təməlin möhkəm olması, yüksəlkən ruzigarın qurbanına çevrilməmək, kökündən, təməlindən qopmamaq mənasındadır: Ab-hava, zamanənin küləyi səni istədiyi kimi atıb-tutmasın. Çarmık - nə isə pis bir şey kimi, kötülük kimi deyil, doğru həyatın şərti kimi dəyərləndirilir.

3. Qədim yunan etik konseptlərində əxlaqi dəyərlər hələ sadəcə fərdi müstəvidə nəzərdən keçirilir və əxlaqın ictimai-siyasi mahiyyətinin açılmasına imkan vermir. İctimai-siyasi müstəviyə keçid, İnsan- Təbiət və İnsan-Allah münasibətləri dışına çıxaraq, insanın yaşadığı maddi, ictimai-siyasi və mənəvi mühitlərin nəzərə alınması fəlsəfi və etik fikrin inkişafında xüsusi bir mərhələdir.

Düzdür, Aristotelin əsərlərində əxlaqi və ictimai-siyasi amillərin əlaqəsinə müəyyən eyhamlar, müraciətlər var, amma bu əxlaqın ictimai bir hadisə kimi dəy-si üçün yetərli olmayıb.

Antik fəlsəfədə ictimai-siyasi gerçəkliyə sanki təbii gerçəkliyin bir hissəsi və ya davamı kimi baxılırdı. Yəni mövcud ictimai-siyasi gerçəklik insan fəaliyyətinin nəticəsi kimi deyil, ya Allahın iradəsi, ya da obyektiv hal, ilkin verilmiş təbii mühitin variasiyası kimi götürülürdü. Əslində çox mürəkkəb və çəxtərəfli münasibətlər sistemini ifadə edən bir hadisə sadələşdirilərək iki tərəf arasında münasibət, qarşıdurma kimi təqdim olunurdu. İnsan özündən, insanların fəaliyyətindən asılı olmayan obyektiv

bir mühitdə necə xoşbəxt olmaq, necə xeyirxah olmağın yollarını aramalıydı; təbii ki, insanın gücü sadəcə özünə çatar deyər, xoşbəxtliyin düsturu da bu paradigma daxilində “kəşf olunurdu”.

Universal tarazlıq, müvazinət

Cismani dünyada, Təbiətdə müvazinətin (normal həyatın) mümkünlüyü ancaq materialın (və ilkin halın) neytrallığı sayəsində mümkün olur.

Mən və Dünya bölgüsünün suskun, qeyri-aşkar qəbul olunmuş ilkin şərtlərindən biri hər iki tərəfin neytrallığıdır.

Biz dünyanı=təbiəti normal, neytral halda bilirik (görürük, təmasda oluruq)... Amma cismani dünyadada da həyəcanlanmış, normal haldan çıxmış (sağa-sola, mənfiyə-müsbətə... meyllənmiş) hallar var.

Cismani dünyada müsbət və ya mənfi yüklər bir-birini tamamlayır: onların birgəliyi neytrallığın, normal həyatın zəruri şərtidir. Hər müsbət elektrik yüklərindən ibarət bir sistem mümkün deyil, ən azından davamlı ola bilməz...

Maddi dünyanın dayanıqlı halı bütün əks qütblərin bir-birini tarazlaşdırdığı haldır; necə ki, atomun tərkibində elektron və protonların sayı hər bərabər, strukturu stabil olur. Amma elə ki, elektronlardan biri “həyəcanlandı”, yəni əlavə enerji aldı, atom da bir energetik haldan başqasına keçir, stabilliyi azalır, “cırılır” və artıq enerjini hansı isə yolla şüalandırmadan öz stabil halına qayıda bilmir.

İnsanın psixik energetik halları və mənəvi durumu da buna bənzəyir. Əslində biz atom fizikasındakı modelləri mənəviyyat fəlsəfəsinə daşımaq istəmirik, tam tərsinə, fiziklər atom modelini qurmaq üçün adi danışığı dilində insanın mənəvi-psixik durumunu ifadə edən “həyəcanlanma” terminini əxz etmişlər. Amma təəssüf ki, fəlsəfədə bu söz bir termin halına gəlməmiş, onun daşdığı potensial yük yetərincə dəyərləndirilməmişdir. Ekzistensialist fəlsəfənin istifadə etdiyi “yaşantı” termini əslində təbiətlə, fiziki və bioloji proseslərlə müqayisə halında daha effektiv modellərin yaranmasına imkan açardı. İstənilən halda sual ortaya çıxır ki, insanın

mənəvi mahiyyətini, “iç üzünü” onun normal=neytral halımı, yoxsa bu halı tərək edib geri dönərkən yaşadığı dinamik hallarını daha adekvat ifadə edir?

Mənəvi keyfiyyətlər insanın statik və ya dinamik tarazlıq halındamı, yoxsa bu dinamikanın özündəmi açılır? Hansı potensial meyllilik... .. Əməllər ağılla da icra oluna bilər və ya daha doğrusu əksər hallarda belə olur. Amma ağılın hökmü ilə ürəyin səsi heç də həmişə üst-üstə düşmür. Ağılla atılan addımlar xarakteri deyil, məhz ağılı səciyyələndirir.

Əlbəttə, cəmiyyət üçün önəmli olan insanın davranışı, əməli fəaliyyəti - əməlləridir. Bu əməllərin arxasında duran niyyət və motiv heç də həmişə üzə çıxmır. Amma niyyət özü də ağılla etkilənə bilər. Bizi isə “iç”-in bir az da dərin qatı maraqlandırır. Üzə çıxmayan, “ağılla boğulan”, ya da “ağılla dəstəklənən” bir ilkin, gizli istək – “bədənin səsi”! Nəfsin aşağı pilləsi, “heyvani nəfs” və ya instinkt.

Elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda instinkt adətən sabit bir məqam kimi götürülür və bütün fərqlər sanki “ona qarşı çıxan, onu buxovlayan” ağılın dərəcələri, “ağıl gücü”-nün fərqli miqyasları sayəsində ortaya çıxarmış...

Lakin instinkt özü də hamı üçün eyni deyil; onun da qradasiyaları var və müxtəlif adamlar üçün fərqlidir. Digər tərəfdən, instinktin bütün təzahürlərinə qarşı çıxmaq həm sadələşmə və nadanlıq, həm də qəddarlıqdır. Çünki instinktlər sadəcə “bədənin səsi” kimi deyil, “ürəyin səsi” kimi də təzahür edir və onların “boğulması” özünə qəsdin bir formasıdır. Ağıl nəinki nəfsi, heç instinkti də boğmaq deyil, onu öyrənmək, dilini bilmək və tənzimləmək üçün lazımdır. Nəfs isə “bədənin səsi” kimi dəyərləndirilən instinktlə yanaşı, duyğu aləminin ancaq insanlara məxsus olan üst qatlarını - “ürəyin səsi”-ni də ehtiva edir və əslində fərdin özüdür. İnsan ümumisini səciyyələndirən ağıl olsa da, onun fərdi varlığını, öz-ü səciyyələndirən nəfsdir, nəfsin, özəlliyidir. Əxlaq da məhz bu özəllikdə üzə çıxır; ağılın gücü və ya nəfsin boğulma dərəcəsində deyil, heç nə ilə buxovlanmayan azad nəfsin xarakterində, təbii halında. Instinktlər bir-birinə bənzədiyi kimi, ağıllar da bir-birinə bənzəyir; İnsanın fərdiyyəti, siması ancaq nəfsin özəlliyində, mübhəmində üzə çıxır. O cəmiyyətlərdə ki, nəflər boğulur və insanlar hamısı eyni bir “mənəvi qiyafətə” bürünür, hansı isə dini-əxlaqi standartlar, şablonlar nəfsin özəlliklərini gizlədir, - orda insanları tanımaq və “iç üzünü” görmək də mümkün olmur. Nə insanlar özü

kimi yaşaya bilmədiyi üçün xoşbəxt olur, nə də cəmiyyət fərdləri ayırd edə bilmədiyi üçün irəli gedə bilir. İnkişafın əsas energetik potensiallarından biri olan nəfsin enerjisi düzgün yönləndirilə bilmir.

Həyat tərzini və ... eyniləşəndə, hamı camaat üçün, kütlə üçün olan əxlaqi standartlara bürünəndə, cəmiyyətdə seçilmək, fərqlənmək ancaq bu standartlardan kənara çıxmaq hesabına mümkün olur. Və ictimai şüur bu kənaraçıxmaları əxlaqdankənar və hətta “əxlaqsızlıq” kimi dəyərləndirir. Yəni insanların fərdiyyəti, fərqliliyi qınanır. (“Açıq cəmiyyət” ideyası və marginallar)

Biz yuxarıda “ağıllar da bir-birinə bənzəyir”, - dedik. Bənzəyir, amma qradasiya fərqləri var. Seçilmişlərin, bilgələrin, dahilərin ağılı bəşəriyyət üçün yollar açır... Hansı yolu seçməli, hansı ilə getməli? Söhbət bu sahədə də seçim azadlığı və ictimai standartlardan gedir. Ağıl deyil də, düşüncənin məzmunu, konsept, ideologiya (və bu sahədə “marginallıq”) ...

... İnsanın ən dayanıqlı halı – onun ən aşağı halıdır = alt qat, altyapı. İnsanın “xəmirinin nədən yoğrulması”, genetik yaddaş, şüuraltı...- bütün bunlar əslində eyni bir hadisənin müxtəlif təzahüründəki fərqli adlarıdır. ...

Mənəvi müvazinət, - normal və ya neytral hal əksliklərin bir-birini tarazlaşdırması sayəsində mümkün olur.

... İnsan bircins varlıq olmayıb bir neçə fərqli mahiyyəti ehtiva edir. İnsanın bədəni – Təbiətin, əqli – Loqosun, nəfsi – Ruhun, şəxsiyyəti – cəmiyyətin bir parçası, mərkəzi elementi kimi nəzərdən keçirilə bilər.

Həzz də hər ölçüdə=koordinatda fərqli olur: 1. Bədənin ehtiyacları və onların ödənilməsi – fiziki həzz. 2. Əqlin ehtiyacları, intellektual həzz. 3. Cəmiyyət, ictimai varlıq, digər insanlarla birgəyaşayışdan doğan tələblər və ehtiyaclar – bax, əxlaq, əxlaqilik bu məkanda üzə çıxır. Sosial-əxlaqi mutluluk - əxlaqi həzz. 4. Ruhun – İlahi mod, sona və sonsuzluğa tuşlanma. Müqəddəslik duyğusu – dini həzz;

Ənənəvi Şərq-İslam fəlsəfəsində “mən”=öz anlayışına bədən deyil, sadəcə nəfs=ruh aid edilir. Bədənə isə ruh üçün, “mən” üçün sadəcə alət, vasitə kimi baxılır. Halbuki ağıl dıша yönəli olanda onun gördüyü, öyrəndiyi, bildiyi - ancaq maddi dünya, onun ayrı-ayrı hissələridir. Həm də burada

məkana və zamana görə bölgüdən başqa, bir “daxilə səyahət” imkanı da var. Yəni hər şeyin içinə girmək, içdən bir nəzər... İçin iyerarxiyası...

Biz maddi dünyadan fərqli, ona alternativ bir mənəvi dünya – “iç dünyası” olduğunu qəbul edirik. Həm də maddi dünyanı harada isə kənarında, mənəvi dünyanı isə sadəcə öz-lə, mən-lə bağlı (hətta onun bir funksiyası kimi) təsəvvür edirik.

Maraqlıdır ki, bədən də maddi dünyanın bir parçası olduğundan, onun gördüyümüz, bildiyimiz, təsəvvür və xəyal etdiyimiz (maddi) dünya müqabilində çox kiçik olduğunu təsəvvür etmək çətin deyil. Yaxud tərsinə desək, Dünyanın insana (bu halda, yəni nəzərlər dıça = maddi dünyaya yönəldə - insan=bədən) nisbətdə çox-çox böyük olduğu anlaşılır.

Əslində İç dünyasına səyahət də Dış dünyasına səyahəti xatırladır; bölgələr üzrə - “turistik” səyahət və içə müdaxilə, analiz fərqli hallardır.

Özünü dərk etmək istəyən insan iş dünyasının ayrı-ayrı bölgələrinə “səyahət edir”, sanki cəğrafi mənzərəsini təsəvvür etməyə çalışır, bir növ xəritəsini çəkirik.

Kamillik - Bütövlük

İnsan bir bütündür ki, bu bütünlük bir tərəfdən balans, digər tərəfdən vahid mərkəzdən idarəçilik sayəsində əldə edilir.

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

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 cisim (insan) başqa hissələr keçirir. O artıq tamın şərəfətini görmüşdür və qəlbində həmişə bir nisgil vardır.

== =

Min illər keçdi. Husserl yenə də ruhu hissiyyatdan təmizləyərək, fəlsəfəni yenə də ağıl və məntiq üzərində qurmağa cəhd göstərdi. Amma bu cür yaşamanın insanın cansız sxematik obrazını yaratmağın əleyhinə olanlar bu təlimə yenidən canlı həyat iksiri qatdılar: həyat fenomenologiyası yarandı. Lakin bu iki epoxa arasında sanki bir inkarı inkar məqamı da var idi.

Təbiətin mənimsənilməsinə yönəlmiş tədqiqatlar, təbiətşünaslığın sistemli inkişafı yeni-yeni təbii elmi nəzəriyyələrin yaranması və onların texnikada öz maddi təcəssümünü tapması, sənayeləşmə və elmi-texniki tərəqqi – bütün bunlar yeni Avropanın simasını ifadə edirdi. Lakin cəmiyyətin industriallaşması ictimai münasibətlərin mürəkkəb istehsal sistemi və elmi-texniki proseslərlə vasitələnməsi insanı arxa plana keçirir, fərdi mənəviyyat, şəxsi həyatın mənası kölgədə qalırdı. Hələ bunu demirik ki, texniki inkişaf bəşəriyyəti çox qorxulu sonuclara sürükləyirdi. Bəli, F.Bekon «bilik qüvvədir» - deyərkən yanılmırdı. Bilik doğrudan da qüvvəyə, gücə çevrilirdi. Elə böyük və möhtəşəm bir gücə ki, insanlar hələ onu haraya və necə yönəltməyi öyrənməmişdilər. Horatsinin məşhur kəlamı Yeni Dövrədə xüsusilə aktual səslənirdi: «Hikmətlə cilovlanmayan kobud qüvvə öz məxsusi ağırlığı altında məhvə məhkumdur». Görünür, J.J.Russo da məhz bundan ehtiyatlandığı üçün elmi-texniki inkişafdan vəcdə gələnlərin nikbinliyini bölüşmürdü. Bütün ümidləri elmin inkişafına bağlamaq doğrudan da sadələvhlik idi. Bunu hamı anlamasa da, böyük zəka sahibləri dərk edirdi. Humanistçilik məhz gücə çevrilən rasionallığa alternativ kimi yaranmışdı. Lakin əvvəlcə ayrı-ayrı elmi-texniki problemlərin həllinə yönəldilmiş zəka –

parçalanmış zəka öz universiallığına, bütövlüyünə qayıtmalı idi. Təbii-elmi fikrin, rasionel düşüncənin universal modelinin yeni tələblər səviyyəsində qurulmasına ehtiyac var idi. Adi şüuru və əməli fəaliyyətin əqli əsaslarını əhatə edən rasionallıqla elmi təfəkkürün rasionel mexanizmi vahid ortaq məxrəcə gətirilməli idi. Bu missiyanı Kant yerinə yetirdi.

Lakin Kant Yeni Dövr Avropa düşüncəsinə hakim kəsilən universal zəka modelini verməklə kifayətlənmədi. Bu ideyaya alternativ olan humanitar düşüncənin universal nəzəriyyəsini də məhz Kant işləyib hazırladı. Hələ neçə əsrlərdən bəri davam etməkdə olan bilik və mənəviyyat, elm və əxlaq, rasionalizm və humanizm duallığı özünün ən universal fəlsəfi şərhini Kant yaradıcılığında tapdı.

Ağılların toplanması – Əbu Turxan konsepti

Ağıl yuxarıdan məhduddur. Hissin isə sərhədi yoxdur. Lakin ağıl ağılla toplanma bilik və bu yolla artmaq imkanına malikdir. Lakin hiss hissə toplanmır və fərdi miqyasa malikdir. Hisslərin dolayısı ilə toplanması üçün də, ancaq ağıldan istifadə edilə bilər. Lakin çox vaxt hissələr bir-birinə qarşı qoyulur və bir-birinə dözümsüzlük şəraiti yaranır. Dini hissə estetik hiss arasında, ilahi duyğularla heyvani instinkt arasında qütbləşmə gedir və onlar bir-birini kompensasiya etdiyindən insanın hissi-emosional enerjisi azalır və ya hətta tükənir. Yəni hissi dünyanın öz daxilində də qütbləşmələr mümkündür. Nitsşenin qeyd etdiyi kimi, bəzi dini təlimlər (xristianlıq) insanın hissi potensialının zəifləməsinə, onunun yaradıcılıq əzminin sönməsinə gətirir.

Kamil insan ideali – bu ideala yaxınlaşdıran mənəvi təkamül yolu və mənəviyyatla intellektin ittifaqından yaranan həqiqi böyük fəlsəfə! Maləsəf Qərbdə artıq fəlsəfənin də yönü dəyişmişdir. Elm tanrıçılığı bu böyük, alınmaz qalaya da kəmənd atmışdır və onu özünə kəniz etdiyini düşür. Lakin kəniz olan əsl fəlsəfəyə aidiyyəti olmayan pozitivizm və onun törəmələridir.

Şərq-İslam renessansı

Avropada antik düşüncə ilə renessans düşüncəsi arasında 1500 illik xristian düşüncəsi dayanır.

Bəs Şərq-İslam renessansı nədir? Bəziləri bunu Orta əsrlərdə İslam ölkələrində antik mədəniyyətə və fəlsəfəyə açılan qapı ilə izah etməyə çalışırlar. Amma bu qapı bizim öz keçmişimizlə nə kimi bir əlaqə yaradır? Bizdə hansı düşüncə və mədəniyyət ənənəsinin intibahından söhbət gedir?

Yenə Homer, Platon düşüncəsinə? İslam renessansında humanizmin əsasında nə dayanır? Doğrudanmı, yunanlardan intixab edilmiş aristotelçi fəlsəfə? Həmin aristotelçi fəlsəfə ki, xristianlıqla birləşərək, 1500 il dehumanizasiyaya xidmət etmişdi. Bəlkə də Xristi ucaltmaq üçün insanları kiçiltmək lazım gəlmişdi.

Bəs Xəlifə əl-Möminin yüngül əli ilə qədim yunan mənbələrinin və ilk növbədə Aristotel fəlsəfəsinin yayılması İslam dünyasında nəyə görə insanın kiçildilməsinə yox, yüksəldilməsinə xidmət edir? Yəni əgər renessans var idisə, bu hansı hadisə ilə başlayırdı?

Xristianlıqla birləşəndə insanı kiçildən aristotelçilik İslamla birləşəndə insanı yüksəldən bir təlimə çevrildi.

Onlar ancaq dindən uzaqlaşarkən insana qayıda bildilər. Biz isə öz dinimizlə insana qayıtdıq.

Haqq

Ədalət – hüququn, Xeyir - əxlaqın=etikin, Gözəllik – estetik-in, Həqiqət – elmin, Haqq – dinin alanıdır. Və bunların həpisinin vəhdəti və əlaqəsi isə Fəlsəfənin alanıdır.

Haqq - Həqiqətdən üstündür, çünki Həqiqət və Ədaləti birlikdə ehtiva edər.

Sual: Güc Həqiqətdədir, - deyirsən. Bəs nasıl olur çoxunlukla Şər Xeyiri üstələyir?

Cavab: Həqiqət birdir və Xeyirin, Ədalətin yolu da bəllidir, ona görə ağıllı düşmən (şər - İblis) Sən-in yolunu bilə bilər, özü bu yolu seçməyə də, həmin yolda sənə tələ-tuzak qura bilər. Yalanın, şərin isə min bir yolu var və o-nun qarşısını kəsmək çətin olur.

(Xalq nağıllarında Şər simvolu olan Əjdahanın yeddibaşlı, qırxaşlı təsvir olunması və hər başı kəsdikcə daha çox başlar törəməsi heç də təsadüfi deyil və milli fəlsəfi fikrin mühüm bir konseptini ifadə edir.)

İblisin gücü ağıllı olmaqla yanaşı, həm də fərqli cildlərə girə bilməsində, fərqli yollar seçə bilməsindədir. İnsanın bir sifəti, bir canı var, iblisin – min bir.

Duyğu və əql

Ülviyyət, heyrət və müqəddəslik duyğusu Şərq fəlsəfəsi və poeziyası üçün çox səciyyəvidir. Lakin etiraf etməliyik ki, bu gün biz babalarımızın yaratdıqlarını özümüzə qaytarmağa nail olmamışıq və onları inkişaf etdirmək bir yana dursun, sadəcə müasir fəlsəfi fikir kontekstində yenidən mənimsəyə bilməmişik. Təəssüf ki, heyrətdən başlanan, məhəbbətdən keçən və kamillik məqamına yüksələn mənəvi-əqli inkişaf yolunda son mərhələni unutmuş, neçə əsrlər boyu elə məhəbbətdə ilişib qalmışıq və bəzi rəmzləri hərfi mənada təfsir etdiyimizdən, ulularımızın böyük ideyalarını da təhrif etmiş, cılızlaşdırmışıq.

Mənəviyyət və Gözəllik

Elm kimi, sənət də mənəvi aləmə nəzərən kənar amil kimi çıxış edir, mənəviyyətə kənardan müdaxilə edir. Bir də var təbii gözəllik! Dostoyevski əbəs yerə demirdi ki, “dünyanı gözəllik xilas edəcək”. (Amma “Dünya” deyəndə o nəyi nəzərdə tutur? - Heç şübhəsiz, elmin predmeti olan “obyektiv reallığı” deyil, insan dünyasını, İnsanı, insanlığı, insanların dünyasını)... Nədən xilas edəcək? – Ruhsuzlaşmadan, yadlaşmadan, yabançılaşmadan! Niyə gözəllik?! Niyə Əxlaq deyil, Din deyil, Elm deyil – məhz Gözəllik?!).

Çünki Gözəllik ideyanın çılpaq təzahürüdür: dəbdəbə ilə örtülməmiş, bəzənməmiş, qrimlənməmiş, maskalanmamış bir təzahür.

Səlahəddin XƏLİLOV

***Özel Yetenekli Çocuklar Araştırma Merkezi (Öyçam):
Dersimiz Hayal Bilgisi- Zeka ve Yetenek Eğitimi
Buluşmaları***

Gülsüm Mehdiyev*

“Bir insanın anavatanı çocukluğudur” der Epictetus. Tarihi yolculuğu boyunca var olma mücadelesini sürdüren çocuklar, her zaman hakkını aramakta en aciz kalan kişiler olmuşlardır. Özellikle ülkemizde çocuğa bakış açısı gelişmiş gibi görünmesine rağmen, aslında kendi içinde şekil değiştirmiş benzer tutumlara devşirilmiştir. Bu çabaların hala çocuğu aktif hayatın içine alabilme potansiyelinden oldukça uzak olduğu görülmektedir. Çocuk ile ilgili kurum ve kuruluşlar rehberine baktığımızda bu kurumların nitelik ve nicelik açısından yeterliliği tartışılmaktadır.

Artık çocuğun etkin olarak görüldüğü, bir bütün olarak ele alındığı, yaratıcı özelliklerinin vurgulandığı, kültürel, sosyal, psikolojik gelişiminin desteklendiği kurumlara, çalışmalara ve eğitici programlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda çocuğa verdiği bütüncül değer, çocuğu aktif kılan bakış açısı ve özellikle üstün potansiyelli çocuklar için yaptığı son derece dikkat çeken çalışmaları neticesinde **Çocuk Vakfı** ve bu vakfın

* Kırklareli Üniversitesi Sağlık Yüksekolulu Öğretim Görevlisi.

bünyesinde yürütülen *Zeka ve Yetenek Eğitimi Buluşmaları* etkinliğini özel olarak ele almak gerekmektedir.

3 Aralık 1990 yılında Mustafa Ruhi Şirin tarafından kurulan Çocuk Vakfı, bir çocukta bütün çocukları düşünmek felsefesi ile yola çıkarak, Türkiye'de ve dünyada tek bir sorunlu çocuk kalmayınca kadar çocuk ödevine çalışmak ve çocuklara önceliğin verilmesi için öncülük etmek üzere kurulmuştur. Çocuk Vakfı'nın kuruluş amacı; çocuğun sosyal, kültürel ve eğitim bakımından gelişmesine katkıda bulunmak, çocukluk çağı evrelerini dikkate alarak programlar geliştirmek, çocuk psikolojisi, sağlığı, eğitimi alanlarında ortaya çıkan verilerin ışığında okul öncesi ve okul çağı çocuklarının sorunlarına yardımcı olacak araştırmaların yapılmasına ortam hazırlamaktır.

Çocuk Vakfı, çocuklarımızın sevgi ortamı içinde büyümelerini sağlamak amacıyla aile'nin değerini kabul eden çalışmaları özendirme arzusu etmektedir. Çocukları toplum gerçeklerinden soyutlamadan, yaşadıkları dünyanın bilincine ulaşmalarına yardımcı olmak, evrensel çocuk politikasını temeli kabul etmek amacındadır. Çocuğa yönelik dil, sanat ve edebiyatın oluşmasında katkı sağlamak, içinde yaşadığı toplumun değerlerine saygılı, bütün insanlığa şefkatle bakabilen, ideal ahlakı özümsemiş, sağlam karakterli, insanlığa hizmet etmeye kararlı, ruh zenginliğine ulaşmış, erdemli kuşakların yetiştirmesi Çocuk Vakfı'nın varoluş sebebidir.

Mustafa Ruhi Şirin, 1955 yılında Trabzon'da doğdu. Uğurlu İlkokulu'nu (1967) ve Of Lisesi'ni (1973) bitirdi. Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu'nun Radyo Televizyon Program Uzmanlığı Bölümü'nden 1978'de mezun oldu. 1976'da TUSAŞ'ta memuriyete başladı; 1977'de TRT'nin Ankara'daki birimlerine görev aldı. TRT'nin açtığı prodüktörlük sınavını kazanarak İstanbul Radyosu'na atandı (1981). Radyolar için eğitim ve kültür programları hazırladı. 1984 yılında İstanbul Radyosu Çocuk Yayınları Şef Prodüktörlüğü kadrosu ile çocuk yayınlarını yönetti. Eğitim Kültür Yayınları'nda Müdür Yardımcılığı (1985-1993); Denetim ve Redaksiyon Müdürlüğü (1993-1998) görevlerinde bulundu. 1986-1990 yılları arasında TRT'nin televizyon programlarında çocuk programları danışmanlığı yaptı. RTÜK tarafından 22 Nisan, 28 Ağustos ve 18 Kasım 2003 tarihlerinde yapılan TRT

Genel Müdürlüğü adaylığı seçiminde üç kez atanacak üç aday arasında yer aldı. 1986-1991 eğitim ve öğretim dönemlerinde İstanbul Üniversitesi Radyo ve Televizyon Meslek Yüksek Okulu'nda iletişim alanında, 2007-2008 öğretim yıllarında Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü'nde Çocuk Edebiyatı dersleri verdi. İstanbul Ticaret Üniversitesi'nde Toplum ve Medeniyet Dersi'nin Çocuk ve Medeniyet bölümünü 2014'ten bu yana sürdürüyor. 35 yıl çalıştığı TRT'den 1 Aralık 2011'de emekliye ayrıldı; sürekli basın kartı sahibi.

Mustafa Ruhi Şirin, 1990'da Çocuk Vakfı'nı kurdu (www.cocukvakfi.org.tr). Kültür Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı, Devlet Plânlama Teşkilatı, T.C. Hükümeti İnsan Hakları On Yılı Eğitim Programı, Adalet Bakanlığı ve Üniversitelerde jüri üyeliği, danışma kurulu üyeliği, komisyon üyeliği ve müzakereci görevlerinde bulundu. Habitat II'nin Türkiye sürecinde sivil toplum kuruluşlarının sözcülüğünü yaptı. Çocuğa yönelik kent ve ülke ölçekli hizmet, eğitim ve araştırma projeleri hazırladı ve yönetti; strateji yazım gruplarında yer aldı. UNICEF'in koordinatörlüğünde 2001 yılında gerçekleştirilen 'Çocuklar İçin Evet Deyin' Kampanyası Türkiye Çalışma Grubu'na sözcülük etti. İstanbul Valiliği İstanbul Çocukları Vakfı'nca düzenlenen ve 26-27 Haziran 2000 tarihlerinde gerçekleşen I. İstanbul Çocuk Kurultayı'nın projesini hazırladı ve genel koordinatörlüğünü üstlenerek Türkiye'de kent ölçekli ilk sosyal politika metni olan İstanbul Çocuk Acil Eylem Plânı'nın yazımını gerçekleştirdi (Ağustos 2000). 2001 yılında Türkiye Çocuk Hakları Koalisyonu'nun kurucuları arasında yer aldı ve sözcülüğüne seçildi.

Millî Eğitim Bakanlığı, Marmara Üniversitesi, Çocuk Vakfı iş birliğinde 23-25 Eylül 2004 tarihlerinde gerçekleşen I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi; Çocuk Vakfı, Sosyal Hizmetler Çocuk Esirgeme Kurumu, İstanbul Üniversitesi kurumsal paydaşlığında 25-27 Şubat 2011 tarihlerinde düzenlenen I. Türkiye Çocuk Hakları Kongresi ve BYEGM, Çocuk Vakfı, RTÜK iş birliğinde 14-15 Kasım 2013 tarihinde gerçekleşen I. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi'nin projelerini hazırladı genel yönetmenliklerini; TBMM himayelerinde düzenlenen Anayasa İçin Çocuk Görüşü çalışmalarının (2012) yetişkin sözcülüğünü üstlendi.

“Okuyan Şehir Sakarya” (2005, 2006, 2007) projesini hazırladı ve yönetti. Çocuk Vakfı'nın 2007'de hazırladığı Türk Çocuk ve İlk gençlik Edebiyatının Dünya Dillerine Çevrilmesi Projesi'nin Türkiye editörlüğünü sürdürüyor. Şubat 2004-29 Kasım 2005 tarihleri arasında Millî Eğitim Bakanlığı Çocuk Yayınları Danışma ve Yayın Kurulu Başkanlığı döneminde, 100 Temel Eser konusunda Bakanlıkla yaşanan görüş ayrılığı sonarında, 8 kurul üyesiyle birlikte bu görevden istifa etti. Çocuk Vakfı adına ASPB Çocuk Hakları İzleme ve Değerlendirme Kurulu Üyeliği görevinde bulundu (2012).1976 yılında başlayan yazarlık çalışmaları ile çocuk dünyasında tanındı. Çocuk kültürü, çocukların medeni, sosyal, kültürel ve ekonomik hakları, çocuk ihmali ve istismarı, güç koşullardaki çocuklar, çocuk ve medya, çocuk edebiyatı alanlarında dergi ve gazetelerde yazılar yazdı, kitaplar yayınladı. Türkiye'de ilki 1987'de yayımlanan üç Çocuk Edebiyatı Yıllığı'nı (1987-88-89) yayıma hazırladı. Yayımlanmış çocuk kitapları: *Masal Mektuplar* (mektup, 1983), *Gökyüzü Çiçekleri* (şiiir, 1983), *Bir Şemsiyem Olsa Kuşlardan* (şiiir, 2004), *Okula Giden Kedi* (şiiir, 2012), *Dünyanın En Güzel Yeri* (şiiir, 2012), *Harflerin Kardeşliği* (şiiir, 2012), *Kar Altında Bir Kelebek* (şiiirli masal, 1986), *Guguklu Saatin Kumrusu* (sanat masalı, 1989), *Her Çocuğun Bir Yıldızı Var* (hikâye, 1993), *Mavi Rüyalar Gören Çocuk* (masal, 2003), *Geceleri Mızıka Çalan Kedi* (hikâye, 2004), *Aşk Olsun Çocuğum Aşk Olsun* (deneme, 2004), *Dünyaya Gülen Adam* (şiiirli Nasrettin Hoca fıkraları, 2004). *Yetişkinlere yönelik kitapları*: *Çocuk Yüzlü Yazılar* (deneme, 1996), *Rüya Saati* (şiiir, 1997) gibi daha onlarca kitap. Bunun yanı sıra “Dünden Bugüne Çocuk Edebiyatımız” radyo programı (1985) Türkiye Gazeteciler Cemiyeti ve Türkiye Millî Kültür Vakfı, televizyon çocuk programı “Gülücük” (1986) (Ekrem Oymak ile) Türkiye Millî Kültür Vakfı ödülleriyle ödüllendirildi. *Masal Mektuplar*, Türkiye Yazarlar Birliği üyeleri tarafından yılın çocuk kitabı seçildi (1983); *Kuş Ağacı* çocuk kitabı ise (resimleyen Nazan Erkmen) UNESCO Asya Kültür Merkezi resimli çocuk kitabı ödülü kazandı (1993). Çocuk edebiyatı ve çocuk hakları kültürü alanındaki çalışmaları Kırklareli Üniversitesi tarafından fahri doktora verilmesine değer bulundu (Mayıs, 2012). Şiiir, hikâye ve masalları Arapça, Almanca, Farsça, İngilizce, Macarca, Makedonca, Rusça, Rumence, Sırpça-Boşnakça, Özbekçe, Urduçaya çevrildi.

Mustafa Ruhi Şirin'in çocukla ilgili araştırma, inceleme ve çocuk edebiyatı eserleri ile ilgili 5 yüksek lisans tezi, çocuk edebiyatı eserlerinin eğitim değeri üzerine Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde Yasin Mahmut Yakar tarafından doktora tezi yapıldı (2012), Dünyaya Gülen Adam adlı Şiirli Nasrettin Hoca kitabı üzerine Suhağ Üniversitesi'nde (Mısır) Sabri Tefvik Hammam tarafından doçentlik tezi (2007) yapıldı.

Çocuk Vakfı bünyesinde 2001 yılında Özel Yetenekli Çocuklar Araştırma Merkezi (ÖYÇAM) kurulmuştur. Millî Eğitim Bakanlığı, Marmara Üniversitesi ve Çocuk Vakfı paydaşlığında *I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi* 23-25 Eylül 2004, İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Kongrede Türkiye'de üstün potansiyelli bireylerin eğitiminin dayanması gereken bilimsel yaklaşımlar tespit edilmiş, dünyadaki uygulamalarından hareketle politikalar belirlenmiştir. *I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi* ülkemizde bu konudaki çalışmalar açısından bir dönüm noktası olma niteliğindedir.

Maalesef ülkemizde üstün potansiyelli çocuklara yönelik özel bir politika bulunmamaktadır. Yetenek ve zeka alanları dikkate alınmadan uygulanan tek tip bir eğitim anlayışında, üstün potansiyelli çocukların kendilerini akademik, duygusal, sosyal, psikolojik yönden gerçekleştirebilecek nitelikli ortamlara ulaşması mümkün gözükmemektedir. Üstün potansiyelli çocukların görüşü alınarak düzenlenen kongrede, farklı disiplinlerden uzmanlar bir araya gelerek, üstün potansiyelli bireylerin eğitimi konusunda çalışan akademisyen, öğretmen, uygulamacı, veli ve öğrencilerin üzerinde uzlaştıkları *Üstün Yetenekliler Politika ve Strateji Belirleme Raporu* (25 Eylül 2004, İstanbul) kabul edilmiş ve açıklanmıştır. Ülkemizde bu konuda hazırlanmış ilk rapor olarak örgün ve yaygın eğitimi kapsamakta, farklı eğitim model ve uygulamalarını içermektedir. Ayrıca eğitim hizmetlerinin yapılandırılmasına, işleyişine ve değerlendirmelere yönelik öneriler de yer almaktadır.

Özel Yetenekli Çocuklar Araştırma Merkezi'nin (ÖYÇAM) başlıca kuruluş amaçları şunlardır: üstün potansiyelli çocukların uyumu, bireysel yeteneklilerin fark ettirilmesi, özel yeteneklerinin geliştirilmesi için gerekli olan farklılaştırılmış, kaynaştırılmış, zenginleştirilmiş ve esnek programların geliştirilmesidir. Ayrıca örgün ve yaygın eğitime yönelik eğitim modeli

hazırlama, tanılama ve izleme, ölçme və dəyərləndirmə, təhsil materyali və mevzuat təhsil, insan qaynakları, istihdam və beyin göçünü önleme konularında bilimsel temele dayalı çalışmaları dəstəkləmək və gerçəkləş-tirməkdir. Çocuğa, anne-babaya, öyrətmen və araştırmacılara yönelik semi-ner, atölye çalışmaları, kongreler təhsil etmək, yayın etmək, danışmanlık hizmetleri vermektir.

Türkiye'nin ilk kez hazırladığı *I. Türkiye Yeteneklerin Geliştirilmesi Stratejisi ve Uygulama Planı* (2012-2016) belgesinde, “zekâ ve yeteneğin değerini ortaya koyacak kültüre dayalı bir dil, pedagoji ve felsefi birikim olmadan tavşanlar hep kaybedecek, kaplumbağa yarışın birincisi olsa da ka-zanmış olmayacaktır” ifadesi yer almaktadır. Her tür yeteneğin gelişiminin desteklendiği; yetenekli bireylere merak, araştırma ve yaratıcılığın destek-lendiği doğal öğrenme ortamlarının sunulduğu ve bütün yeteneklerin değerlendirildiği bir Türkiye hayali ile yola çıkan ÖYÇAM, 21 Ekim 2017 tarihinden itibaren ayda bir kez gerçekleşecek olan zeka ve yetenek buluşmaları planlamaktadır. Şişli Milli Eğitim Müdürlüğü ve Çocuk Vakfı iş birliğinde gerçeken etkinlikte görüşlerini belirtecek olan çocuk ve velilerin yer aldığı açık mikrofon bölümü ise sosyal bir platform olan *Üstün Yetenekli Aile Platformu* (ÜYÇAP) tarafından desteklenmektedir. Bu etkinliklerle eğitimde zeka ve yeteneğin önünün açılması hedeflenmektedir. Çocuk görüşü olarak başlayacak buluşmalarda, veliler ve uzman görüşlerine yer verilecektir.

21 Ekim 2017 tarihinde Şişli Milli Eğitim Müdürlüğü ve Çocuk Vakfı iş birliğinde gerçeken *Dersimiz Hayal Bilgisi - Zeka ve Yetenek Eğitimi Buluşmaları*'nın ilki Nişantaşı Nuri Akın Anadolu Lisesinde düzenlendi. Üstün potansiyelli çocuklar hayallerindeki okulları tarif ederken, velileri ise nasıl bir eğitim istediklerini anlattılar. İstanbul Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ayça Köksal Konik ve İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Nüket Afat değerlendirmelerde bulduktan sonra onur konuğu olarak Prof. Dr. Acar Baltaş “Potansiyelini Hayata Yansıtan Çocuklar Yetiştirmek” konulu bir konuşma gerçekleştirdi.

Çocuk Vakfı ve Şişli İlçe Milli Eğitim Müdürlüğünün ortaklaşa yürüttüğü *Dersimiz Hayal Bilgisi - Zeka ve Yetenek Eğitimi Buluşmaları*'nın ikincisi 18.11.2017 tarihinde Nişantaşı Nuri Akın Anadolu Lisesinde

düzenlendi. Youtube ve Facebook üzerinden de canlı olarak izlenilebilen program, Şişli İlçe Milli Eğitim Müdürü Murat Mücahit Yentür, Çocuk Vakfı Başkanı Sayın Mustafa Ruhi Şirin, öğretmenler, veliler ve öğrencilerin katılımıyla gerçekleştirildi. Açık mikrofon kısmında sekiz öğrenci ve üç veliye; "Nasıl bir eğitim ortamı hayal ediyorsunuz?" sorusu soruldu ve görüşleri alındı. İkinci bölümde ise onur konuğu Prof. Dr. Doğan Cüceloğlu, "Zeka ve Yetenek Eğitiminde Çocukla Sohbet İçinde Olmak" başlıklı konuşmasıyla katkı sağladı. Programın sonunda Prof. Dr. Doğan Cüceloğlu kitaplarını imzaladı.

23 Aralık 2017 Cumartesi saat 10.00-12.00 de üçüncüsü düzenlenecek olan *Dersimiz Hayal Bilgisi - Zeka ve Yetenek Eğitimi Buluşmalarında* ise onu konuğu olarak İbn Haldun Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Şaban Teoman Duralı "Zekâ ve Yeteneğin Ölümü" başlıklı konuşmasıyla konuyu felsefi açıdan ele alacaktır. Mayıs 2018 tarihine kadar devam edecek aylık toplantılara sırasıyla Marmara Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Faruk Levent "Üstün Yetenekli Çocukları Anlamak" ve İstanbul Aydın Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Hasan Said Tortop "Özel Yetenekli Çocuklar İçin Farklılaştırılmış Öğretim; Sorunlar ve Çözüm Önerileri" (Onur Konuğu olan Üsküdar Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Nevzat Tarhan "Özel Yetenekli Çocuklarda Mentörlük" konusuyla programa katılacaktır); Anadolu Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Uğur Sak "Üstün Yeteneğin Çocukluktan Yetişkinliğe Öngörülemez Gelişimi"; Talim ve Terbiye Kurulu Başkanı Alpaslan Durmuş "Zekâ ve Yetenek Eğitiminde MEB'in Yaptıkları, Yapmaya Çalıştıkları ve Yapamadıkları"; Gazi Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ziya Selçuk "İnsan Tabiatı, Mizaç, Zekâ ve Yetenek" başlıklı konuşmalarıyla katılacaklardır. 12 Mayıs 2018 tarihindeki son toplantıda ise, Türkiye'de Zekâ ve Yetenek Eğitimi Sarmalı (Ülke Ölçekli Stratejik Yaklaşım Ne Olmalıdır?) üzerine MEB Müsteşar Yardımcısı Prof. Dr. Ahmet Emre Bilgili, Eğitim Reformu Girişimi Koordinatörü Batuhan Aydagül, Çocuk Vakfı Başkanı Mustafa Ruhi Şirin, Strateji Uzmanı Necmettin Oktay yer alacaklardır.

Üstün potansiyelli çocuklarımızın ve ailelerinin yaşadığı çaresizlik ve zorluklar dikkate alındığında, *Zekâ ve Yetenek Eğitimi Buluşmaları'nın*, yetkililerin bu konuya dikkatini çekebilmek ve üstün potansiyelli çocuklarla

İlgili bir kamuoyu oluşturabilmek adına çok değerli olduğuna kanaatindeyim. Bugüne değin ülkemizde bu konuda yapılan çalışmaların üstün potansiyelli çocuklar ve aileleri adına pek bir fayda sağlamadığını da söyleyebiliriz. Üstün potansiyelli çocukların eğitimi anlamında yaşanan sarmalı göz önüne aldığımızda, özellikle Şişli Milli Eğitim Müdürlüğü işbirliği ile yürütülmesi bu projenin farklılığını ortaya koymaktadır. Akademik çalışmaların, çocuk ve veli görüşlerinin bir arada ele alındığı ve birbirinden değerli onur konuklarıyla renklenen *Zekâ ve Yetenek Eğitimi Buluşmaları*'nın iyi bir başlangıç olmasını temenni ediyoruz. Niyeti çocuk olan diğer tüm kurum ve kuruluşların bu milli servetimize sahip çıkmak adına bu tarz çalışmalarda yer alması, bizi şu an bulunduğumuz noktadan çok daha ileri taşıyacağı kuşku götürmez bir gerçektir.

THE UNITED NATIONS IN AN AGE OF TRANSITION I: WORLD ORDER AND REALPOLITIK



Hans KÖCHLER

Hans Köchler is a professor of philosophy at the University of Innsbruck, Austria, and president of the International Progress Organisation, a non-governmental organisation (NGO) in consultative status with the United Nations.

The transition from unipolarity to multipolarity will bring a prolonged period of instability and regional proxy wars, with the threat of a major global confrontation. The risk of a collapse of world order cannot be entirely excluded as long as the rules-based system of international relations, represented by the United Nations, is not functioning efficiently and international politics is essentially based on the pursuit of national interests, not on international law.



The United Nations Security Council meeting on 'Myanmar's oppression on Rohingya people' at the UN Headquarters in New York, United States on July 28, 2017. (Anadolu Agency)

In the public realm, *order*, as condition of peace, requires the *rule of law*, a set of norms the enforcement of which is guaranteed - domestically - by the authority of the state with its monopoly of force (as defined by Max Weber) and on the basis of separation of powers. If this system collapses, one may speak of a “failed state”, a situation of anarchy, or lawlessness, where everyone is at the mercy of other and the law of force has replaced the force of law.

No such system of order exists yet internationally, in relations between sovereign states. This has been true for the post-World War I era of the League of Nations as well as for the post-World War II period of the United Nations Organization. Internationally, the rule of law means a universal and consistent system of norms regulating relations between states, but also determining domestic state behavior in regard to treaty obligations. Those legal norms, agreed-upon among UN member states, exist. However, the United Nations Charter does not provide the adequate organizational framework for their implementation. We shall explain in more detail why this is the case.

The United Nations Charter does not provide the adequate organizational framework for their implementation.

In the absence of efficient mechanisms of enforcement, what has, all through history, guaranteed order in relations between states is a *balance of power* between the most influential actors. This means interaction between states on the basis of the pursuit of mutually accepted self-interest. The solemn proclamations of Purposes and Principles in the UN Charter notwithstanding, the pursuit of national interests on the basis of mutuality has been the maxim of *realpolitik* also in the framework of the United Nations. In terms of military power, this has meant "mutual deterrence," which implies the fear of disadvantage (in the extreme case, destruction of the state) in the case of hostile action against another state.

In the period of the Cold War, this particularly related to the nuclear capacity of the two superpowers. More than the norms of international law, it may have been the fear of "mutual assured destruction" (MAD) that

preserved peace at the global level. As disillusioning as this may be: as long as legal principles and rules – such as the prohibition of the use of force – cannot be universally and consistently enforced, the mechanisms of realpolitik, as expressed in the interest-based concept of deterrence, are the only efficient precautions against all-out war – and, thus, also for a stable, though precarious, world order.

In the era after World War II, the victorious powers agreed to organize international relations in the spirit of equal cooperation among themselves – and themselves alone.

In the era after World War II, the victorious powers agreed to organize international relations in the spirit of equal cooperation among themselves – **and themselves alone**. This is the reason for the special privileges of the P5, the five permanent members on the Security Council (United States, Soviet Union [now Russia], China, United Kingdom, France). In the initial phase, this meant that an, albeit fragile, balance of power among those states guaranteed world order. Those five countries – the sponsoring governments of the UN (except France) – saw themselves as the enforcers of the rule of law and, thus, international peace, while effectively putting themselves **above** the law by means of their veto right (enshrined in Article 27[3] of the UN Charter). Within a few years after the organization's founding, the multipolar constellation among the P5 evolved towards a bipolar struggle between the then two nuclear powers, the USA and the Soviet Union (USSR) (the latter having acquired nuclear capacity in 1949). As a result of this development, the United Nations was effectively sidelined – indeed marginalized – and became the stage for the global power struggle between the United States and the Soviet Union. Because of the mutual blockage due to the US and Soviet veto, the Security Council was paralyzed. What prevented World War III was indeed deterrence, i. e. each antagonist's interest in self-preservation. This was the era of *proxy wars* along the fault lines of the East-West Conflict – in its direct geographical and wider ideological and geopolitical meaning. The rivalry triggered catastrophic domestic and regional conflicts such as those in Korea, Vietnam and

Afghanistan, but did not result in a direct confrontation between the two superpowers.

What prevented World War III was indeed deterrence. i. e. each antagonist's interest in self-preservation. This was the era of *proxy* wars along the fault lines of the East-West Conflict.

The collapse of the Soviet empire after 1989, with the demise of the USSR in 1991, made – for around two decades – the United States the sole hegemon. The end of bipolarity indeed signaled the collapse of the balance of power at the global level. In the resulting unipolar constellation, there existed no checks and balances restraining the behavior of the most powerful global actor – neither those ensured by legal mechanisms and procedures of the UN nor those resulting from the counterweight of other sovereign states. As a consequence, the international community had to cope with the arrogant assertion of interests by the only remaining superpower.

All through history, hegemons have tried to "eternalize" their privileged position. The United States has pursued such an agenda through unilateral uses of force, which it could carry out without fear of the law and without worrying about repercussions in terms of realpolitik. The wars of aggression since the late 1990s, with the invasion of Iraq in 2003 as the most striking example, are clear evidence of this.

In a short period after 1990, the only superpower was able to use the Security Council for its own strategic purposes. The loss of the power balance among the P5, around which the world organization was originally built, made this possible. The resolutions that preceded the Gulf War of 1991 are the most obvious example. However, the much-praised unanimity among the permanent members was not only short-lived, but an illusion from the outset. It did not reflect an alliance by conviction, but it was due to their military, economic and political weakness at the time that neither Russia nor China raised objections in the Council. The strategic imbalance was also obvious in another respect. While, in the case of the war against Iraq in 1991, the justification was *multilateral* (by means of Council

resolutions), the action, i.e. the implementation of the resolutions, was effectively *unilateral*, solely determined by the United States and her allies. Although later, after the Kosovo war of 1999, the consent of the two non-Western permanent members was not as easy to obtain as in the initial decade after the end of the Cold War, the continuing unipolar constellation made the predicament of the UN even worse. Not anymore counting on the endorsement of its actions by the Council, the most powerful member state felt no need even for a semblance of legality in its unilateral use of force against Iraq in 2003. Illegal "humanitarian" interventions, carried out in the name of human rights, democracy and the rule of law, had profoundly negative results on the international order in several major respects:

1. They triggered a process of destabilization in major global regions, in particular in the Middle East and North Africa. The resulting political vacuum in countries such as Iraq and Libya was quickly filled by groups acting in the name of a so-called "Islamic State." and the chain of destabilizing events – leading to widespread state failure in the Middle East – has now even reached the gates of Europe, with the refugee crisis threatening political stability in core countries of the European Union and endangering the cohesion of the Union itself.

2. The lawlessness of the dominant country and its allies in their international behavior has brought about a deep demoralization and disillusionment about the policy of double standards within the global community. Why should a state respect the rules if what ultimately counts is overwhelming power?

3. An unintended consequence (under the perspective of the dominant power) has been the increasing resistance against this hegemonial agenda in geopolitically sensitive regions. The leading power is more and more confronted with the effects of "imperial overstretch" (to use the words of Paul Kennedy), which unavoidably means an ever more unstable global order. Even the late Zbigniew Brzezinski, one of the most influential geopolitical strategists of the United States, began to address the need for a "global realignment" that would require a redefinition of the role of the United States as strategic partner of China and Russia.

4. All of these developments contributed, at different levels, to the gradual development of a new multipolar balance of power, with China – because of its enormous economic weight – as one of the main challengers of US hegemony. New regional groupings of states (such as the African Union, the Eurasian Union or the Shanghai Cooperation Organization) and global forums (such as BRICS or the G-20) may become the cornerstones of this emerging global architecture.

The transition from unipolarity to multipolarity will bring a prolonged period of instability and regional proxy wars, with the threat of a major global confrontation. The risk of a collapse of world order cannot be entirely excluded as long as the rules-based system of international relations, represented by the United Nations, is not functioning efficiently and international politics is essentially based on the pursuit of national interests, not on international law. If, in this transitory phase, the fate of the world is indeed left to an unrestrained power struggle between sovereign states (regionally as well as globally), the so-called “Thucydides trap” is not an improbable scenario. Comparing the present constellation between the United States and China to the rivalry between Athens and Sparta that led to the Peloponnesian War (431-404 BC), Graham Allison, in his new book “Destined for War,” has convincingly explained that fear of an emerging competitor may cause the dominant power to resort to war to preserve its supremacy.

THE UNITED NATIONS IN AN AGE OF TRANSITION II: THE PREDICAMENT OF THE UNITED NATIONS ORGANIZATION

Since the colonial era, the great powers have acted according to the maxim of divide and impera (divide and rule). This has been particularly obvious in the policies concerning Palestine since the period of the British Mandate, but also concerning the Kurdish issue – whether secret or open – since the 1970s, or, more recently, in the positions taken concerning the conflicts in Syria and Iraq.

Under the circumstances stated in the first **section** of this article, where by the international arena is transitioning from a unipolar to multipolar system, the United Nations Organization is condemned to the role of a bystander – a more or less impartial observer of the power struggle among its leading members – and potentially as a forum for the deposition of demands of the powerful and the grievances of the weak, but mainly a forum for international public relations or “public diplomacy” in dialogue with international civil society. The reasons for this imposed “passivity” are *structural*. In its present form, the UN Charter cannot serve as blueprint, or organizational framework, for the international rule of law and global peace. The Charter is based on the power balance of a bygone era. The entire system of enforcement of international law embodied in the provisions on collective security, the central piece of the Charter, is built around the privileges of the most powerful countries of 1945, at the expense of all other member states. The over-representation of the Western world – with three out of five permanent seats in the Council – makes this more than evident. It also explains the increasing legitimacy problem of the world organization vis-à-vis the vast majority of member states. Thus, in the present transitory phase, the UN cannot in any way guarantee an “orderly transition” from unipolarity to multipolarity, and for two distinct reasons:

(1) Realistically, the Charter cannot be adapted to the newly emerging realities because this would, according to Article 108, require the consent of the powers of 1945. Frankly, why would countries that lost their global status give up a privilege that represents that very status? This is indeed the “vicious circle” of the veto that was written into the Charter by its founders. Thus, the Security Council architecture – with the institution of permanent membership in its present form – cannot accommodate changes in the power balance, meaning the inclusion of new member states from Africa, Latin America, or the Muslim world. Under these conditions, enlargement of the Security Council is not a realistic option because this would oblige the existing permanent members to share their special privilege with other countries and other regions.

(2) As regards our initial question about a stable political system, the United Nations cannot be the guarantor of a rule-based global order because

it embodies the *supremacy of power over law*. This is obvious if one reads not only the idealistic phrases of the Preamble, but also the specific procedural rules of the Charter. The fine print of legal texts is often overlooked, which creates false expectations and illusions about the role an organization can actually play. This is particularly so with the UN Charter. The P5 enjoy *de facto* immunity for their behavior. The prohibition of the unilateral use, or threat of the use, of force (Article 2[4] of the Charter), including wars of aggression, does effectively not apply where the actions of permanent members are concerned, and for two interconnected reasons: (a) Those countries can veto any condemnation or coercive action by the Council against themselves and their allies. (b) According to the wording of Article 27(3) of the Charter, they are not obliged to abstain from voting in cases where they are themselves party to a dispute (e.g. the aggressor). Though the latter provision applies to all members of the Council, in connection with the veto it becomes a veritable tool of “power politics without regrets.” In view of the effective lifting of legal constraints on the use of force by the most powerful actors, one might even say that the UN Charter *incentivizes* such behavior, allowing the great powers to hide behind lofty principles while actually pursuing a policy of national interests.

The Security Council is not a realistic option because this would oblige the existing permanent members to share their special privilege with other countries and other regions.

Thus, when using its power to defend its dominant position, in whichever region of the globe, a hegemonial power, together with its allies, does not need to address any concerns about the legitimacy of its actions. Under UN rules, it cannot be condemned – or reigned in – under any circumstances whatsoever. Unhindered by legal constraints, such a country will indeed feel encouraged to pursue an agenda of power politics whenever its interests so dictate. This is nothing new, however. Since the colonial era, the great powers have acted according to the maxim of *divide and impera* (divide and rule). This has been particularly obvious in the policies concerning Palestine since the period of the British Mandate, but also

concerning the Kurdish issue – whether secret or open – since the 1970s, or, more recently, in the positions taken concerning the conflicts in Syria and Iraq. To a considerable extent, those upheavals were triggered by the United States' illegal military intervention in Iraq in 2003.

Since the colonial era, the great powers have acted according to the maxim of *divide and impera* (divide and rule). This has been particularly obvious in the policies concerning Palestine since the period of the British Mandate, but also concerning the Kurdish issue – whether secret or open – since the 1970s, or, more recently, in the positions taken concerning the conflicts in Syria and Iraq.

Under these geopolitical circumstances, the only chance for the United Nations to regain its relevance – after the stalled reform efforts of the 1990s, shortly after the end of the Cold War – would be a development not primarily at the level of norms and procedures, but in the world of realpolitik. Only a *change in the global power constellation* towards a genuine multipolar order will enable emerging powers on all continents to convince the current hegemon – and also the existing P5 – that the political and economic price for insisting on a perpetuation of their statutory privileges in the UN will ultimately be too high, and that consent to a reform of decision-making rules will better serve their national interests in the long term. Normative declarations or appeals before a change in the power constellation will only have a marginal effect.

In the meantime, the risk of a collapse of the existing fragile order, indeed a system of unenforceable rules, is real – with all that this entails for zones of geopolitical tension where the assertion of power by a defensive hegemon may exacerbate conflicts and trigger a wider confrontation on a global scale, condemning the United Nations Organization to the role of a mere bystander.

**PHENOMENOLOGY IN DIALOGUE:
RELIGIOUS EXPERIENCE AND THE LIFEWORLD**



***SOCIETY FOR THE PHENOMENOLOGY OF
RELIGIOUS EXPERIENCE***

**Second Regional Berkeley Conference,
January 26-27, 2018**

**Location: Graduate Theological Union,
Jesuit School of Theology, Patriarch
Athenagoras Orthodox Institute
[http://sophere.org/conferences/regional
-conferences/](http://sophere.org/conferences/regional-conferences/)**

**Keynote Speakers: Prof. Michael Barber
(Saint Louis University), Prof. Marc Jean
Bernard (University of Puerto Rico)**

The conference is divided into two main sections: critical issues in the phenomenological research of religious experience, and the phenomenology of religious experience in various domains of the lifeworld, such as ministry, preaching, corporate world, ecology, health practices, and pastoral and clinical counseling.

In the first section we welcome contributions which advance research of religious experience by articulating the areas of special reflection, as well as the areas of new and visionary problematic. How do we thematize the problem of religious experience? How does the traditional phenomenological first-person authority play itself out in the phenomenology of religious experience? Should phenomenological research of religious experience be in dialogue with natural science research? What are the spheres, regions and horizons in which we can understand religious experience? How do traditional topics of phenomenological philosophy, such as the ego, subjectivity, embodiment, or

intersubjectivity, relate to the study of religious experience? We invite these and other questions to be treated not only in light of classical phenomenological scholarship, but also within interpretive and critical approaches; we also welcome contributions coming from the perspectives of theological phenomenology such as, for example, perspectives connected with the work of Schleiermacher or Troeltsch, French phenomenology, and the phenomenology of life.

In the second section, we would like to read papers which discuss the positioning of religious experience in various lifeworlds. How do religious realities manifest across the different traditions and practices? What regional ontologies of knowledge create the contexts for successful phenomenological research of religious experience? How can phenomenology clarify the role of religious experience in the world of business, in emergent theologies of hope, or in healthcare? SOPHERE collaborates with the De Gruyter Academic Publishers Open Theology open access journal. The conference papers will be considered for publication in a special topical issue.

Papers should be up to 4500 words/30 min of reading time. Detailed abstracts (250-500 words) will be considered. Please submit the papers at conference@sophere.org

<http://sophere.org/conferences/regional-conferences/submit-your-paper/>

Deadline for submission: December 1, 2017

Early registration is now open

<http://sophere.org/conferences/regional-conferences/registration/>

Conference inquiries conference@sophere.org

Undergraduate section: courtenay.crouch@gmail.com

The Conference has two formats supporting undergraduate student engagement. Mentors bringing with them their undergraduate mentees will have special time allowances for talks and discussions. Students can read papers in advance, and prepare questions which can be asked during the question-answer period. Second, if we receive undergraduate talk

submissions, we can set up special sessions for that. If you are interested in setting up an undergraduate session, please contact Courtenay Crouch, the Chair of the Undergraduate Section of the conference, at courtenay.crouch@gmail.com



Prof.Dr. Səlahəddin Həlilov 29 Mayıs Üni-versi-təsində 4 mövzuda konfrans vermişdir:

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

ÇALIŞTAY

**YENİ BİR
VARLIK TEORİSİNE
DOĞRU**

Selahaddin Halilov

Yeni Bir Varlık Teorisine İhtiyaç Var mı?	13 Kasım 2017, 17:00 Altunizade Yerleşkesi, D1-02
Sıfır ve Sonsuzluk	20 Kasım 2017, 17:00 Altunizade Yerleşkesi, D1-02
Ontolojik Cihetten Bilim	27 Kasım 2017, 17:00 Altunizade Yerleşkesi, D1-02
Ferdi ve Toplumsal Varlık	04 Aralık 2017, 17:00 Altunizade Yerleşkesi, D1-02

- *13 noyabrda “Yeni Bir Varlıq Teorisine Ehtiyac varmı?” mövzusunda;*
- *20 noyabrda “Sıfır və Sonsuzluq” mövzusunda;*
- *27 noyabrda “Ontoloji Cəhətdən Bilik” mövzusunda;*
- *4 dekabrda “Fərdi və Toplumsal Varlıq” mövzusunda.*

Belqradada "Şərq və Qərb problematikası kontekstində romantik poeziya" kitabının serb dilinə tərcüməsinin təqdimatı keçirilib

Belqrad Universitetinin filologiya fakültəsi şərqşünaslıq kafedrasının kitabxanasında Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, professor Səlahəddin Xəlilovun görkəmli şərqşünas alim Aida İmanquliyevanın yaradıcılığı haqqında qələmə aldığı "Şərq və Qərb problematikası kontekstində romantik poeziya" kitabının serb dilinə tərcüməsinin təqdimatı keçirilib.



Azərbaycanın Serbiyadakı Mədəniyyət Mərkəzinin direktoru, Novi Sad İncəsənət Akademiyasının professoru Zərifə Əlizadənin serb dilinə tərcümə etdiyi kitabın təqdimat mərasimində Belqrad Universitetinin müəllim və tələbələri, Serbiyadakı diplomatik korpusun, Serbiya Xarici İşlər Nazirliyinin, ictimaiyyətin və ziyalıların təmsilçiləri iştirak ediblər.

Tədbirdə professor Z.Əlizadə təqdimatın keçirilməsinə verdiyi dəstəyə görə Belqrad Universitetinin filologiya fakültəsinə təşəkkürünü çatdırıb, bu cür tədbirlərin xalqlarımızın bir-birini daha yaxşı tanımasına xidmət etdiyini vurğulayıb. O, ərəb ədəbiyyatının Azərbaycanda ilk araşdırmaçılarından olan professor A.İmanquliyevanın yaradıcılığından bəhs edən kitabın Serbiyanın şərqşünas alim və tədqiqatçıları üçün də maraq doğuracağına əminliyini bildirib.

Kitabın müəllifi, professor S.Xəlilov həm Qərbin, həm də Şərqi vətəndaşı sayıla biləcək professor A.İmanquliyeva haqqında kitabın Qərb və Şərqi qovuşduğu Belqrad şəhərində təqdim edilməsinin təsadüfi olmadığını söyləyib, Avropada və Amerikada yaşayan, lakin ruhən şərqli olan və Şərqi gözəl bilən ərəb mühacirlərinin yaradıcılığını tədqiq edən A.İmanquliyevanın araşdırmalarının yeni bir elmi istiqamətin - Şərq və Qərbin inteqrasiyası prosesinin öyrənilməsinə yönləndirildiyini qeyd edib.

Belqrad Universitetinin filologiya fakültəsi şərqşünaslıq kafedrasının professorları Anjelka Mitroviç, Ema Milkoviç və Miryana Marinkoviç çıxış edərək təqdim olunan kitabın Azərbaycan və Serbiya arasında elmi əməkdaşlığa yeni bir töhfə olduğunu, eyni zamanda, sivilizasiyalar arasında dialoqun vacib olduğu müasir dünyada professor A.İmanquliyevanın yaradıcılığının aktuallığını qoruyub saxladığını vurğulayıblar.

Pərvanə QARAYEVA
AZƏRTAC-ın xüsusi müxbiri
Belqrad

(“Xalq qəzeti”, 8 dekabr 2017-ci il)

Belqraddakı təqdimatda S.Xəlilovun çıxışı

Şərq və Qərb mədəniyyətləri arasında münasibətə, dünyanın fərqli qütblərində yaranan romantik poeziya nümunələrinin ümumi, ortaq cəhətlərinə həsr olunmuş bu kitabın serb dilində işıq üzü görməsini və bu gözəl, tarixi şəhərdə - Belqradda təqdimat mərasimi keçirilməsini əsla təsadüfi hesab etmirəm.

Əlbəttə, bu işdə Serbiyadakı Azərbaycan Səfirliyinin, Mədəniyyət Mərkəzinin təşəbbüskarlığı və böyük xidməti vardır. Burda Belqrad Universitetinin, onun Şərqşünaslıq bölməsinin bu məsələyə xeyirxah münasibəti də az rol oynamır. Amma bunlar məsələnin üzde olan, görünən tərəfləridir.

Bununla yanaşı, ilk baxışda ola bilsin ki, nəzərə çarpmayan birdaxili rabitə, qanunauyğunluq da vardır. Bu, Azərbaycan və Serbiyanın Şərq-Qərb münasibətlərinin inkişafında oynadıqları oxşar tarixi roldur. Biri Avropada, biri uzaq Qafqazda olsa da onları oxşar tale birləşdirir.

Nə Serbistan ənənəvi Qərb ölkəsidir, nə də Azərbaycan ənənəvi Şərq ölkəsi. Onlar Şərq və Qərbin vəhdətini təcəssüm etdirirlər.

Tarixən bir Şərq ölkəsi olaraq inkişaf edən və son min il ərzində islam mədəni-mənəvi dəyərlərini mənimsəmiş və özünüküləşdirmiş olan Şimali Azərbaycan XIX əsrdən başlayaraq Rusiya imperiyasının tərkibində fərqli bir mədəni-mənəvi dəyərlər sistemini də mənimsəmişdir. Rusiya vasitəsilə qabaqcıl Avropa ictimai-siyasi fikrinin və maarifçilik ideyalarının Azərbaycana keçməsi bu ölkədə Şərq və Qərb dəyərlər sisteminin qovuşması üçün münbit şərait yaratmışdır.

Coğrafi baxımdan Avropada yerləşən Balkan ölkələri, o cümlədən Serbiya da əvvəlcə Vizantiya, sonra isə Osmanlı və Avstriya-Macaristan İmperiyalarının təsir dairəsində olmaqla fərqli mədəniyyətlərin bir arada yaşaması, qovuşması üçün bir nümunə sayıla bilər. İndi Azərbaycan da, Serbiya da müstəqil ölkələrdir. Amma dünyada qloballaşma prosesi gedir, mədəniyyətlər daha güclə, hərbi-siyasi yolla deyil, siyasi- iqtisadi, elmi-texniki amillər vasitəsilə yaxınlaşır, yenə ortaq dəyərlər formalaşır.

Tədqimatına topladığımız bu kitabda Ə.Reyhaninin belə bir sözüne iqtibas verilmişdir: “Mən iki dünyanın – həm Şərqi, həm Qərbi vətəndaşyam. Bütün dünyanın vətəndaşyam.”

Bu kitab elə bir şəxsə həsr olunmuşdur ki: onun da haqqında bu sözləri rahatlıqla demək mümkündür. Professor Aida İmanquliyeva doğrudan da həm Şərqi, həm də Qərbi vətəndaşı idi.

Zahiri görkəmi və mənəvi keyfiyyətləri ilə Şərqi şəiriyətini, ülviyyətini təcəssüm etdirən Aida xanım eyni zamanda, öz elmə bağlılığı, rəşadətli düşüncəsi, təşkilatçılıq keyfiyyətləri ilə və ən başlıcası, sözün əsl mənasında müasirliyi ilə çağdaş Qərb sivilizasiyasını təmsil edirdi.

Aida İmanquliyeva öz tədqiqatlarında Azərbaycan hüdudundan və Şərq miqyasından kənara çıxaraq, bütöv bəşəriyyət miqyasında gedən proseslərin məğzini açıb göstərmiş, Şərq-Qərb münasibətlərinin xarakterini və perspektivlərini təhlil etmişdir. O, Avropada və Amerikada yaşayan, lakin

ruhən şərqli olan və Şərqi gözəl bilən ərəb mühacirlərinin yaradıcılığından çıxış etmişdir. İlk baxışda bu, ərəb filologiyasıdır, yəni ənənəvi şərqşünaslığın bir qoludur, əslində isə A. İmanquliyevanın tədqiqatı yeni mahiyyətli və yeni ünvanlı bir prosesin – Şərq və Qərbin inteqrasiyası prosesinin öyrənilməsinə yönəlmişdi.

SSRİ-də şərqşünaslıq və qərbşünaslıq ayrılıqda tədqiq edilirdi. Şərq-Qərb münasibətlərinin tədqiqi isə kölgədə qalırdı. Belə bir dövrdə Azərbaycanda ilk dəfə Aida xanım İmanquliyeva zəmanəsini qabaqlayaraq olduqca aktual, gələcəyə yönəlmiş bir mövzu ətrafında tədqiqatlar aparırdı.

Sivilizasiyalararası dialoq ideyasının siyasi, iqtisadi və kulturoloji müstəvilərdə üzə çıxması əslində əvvəlcə elmi-fəlsəfi və ədəbi-bədii yaradıcılıqda aparılan axtarışların nəticəsi idi. Aida İmanquliyeva da həmin proseslərin ədəbi-bədii aspektini Azərbaycan şərqşünaslıq məktəbinin mühüm istiqamətlərindən birinə çevirdi. O öz tədqiqat obyektini kimi Şərq dünyasının Qərbdə yazıb-yaradan üç böyük mütəfəkkirini: Cübran Xəlil Cübran, Əmin ər-Reyhani və Mixail Nüayməni seçdi.

Cübran kimi şəxsiyyətin fəlsəfi və ədəbi-bədii irsinin öyrənilməsi ərəbşünaslığın hüdudlarından çox kənara çıxmış və Azərbaycanda yeni elmi tədqiqat istiqamətinin: Şərq-Qərb komparativistikasının yaranmasına səbəb olmuşdur. Aida İmanquliyevanın nəzərində Şərq sadəcə pəziyanın, mənəviyyatın beşiyi kimi qalmamalı, müasir elmi-texniki nailiyyətlərə yiyələnməli idi. Və bunun yolu Qərblə inteqrasiyadan keçirdi. Lakin Şərq elm və texnologiyanı Qərbdən kor-koranə transfer etməklə bu sahədə böyük uğur qazana bilməzdi. Heç şübhəsiz, o məhz özünəməxsus dəst-xəttini, üslubunu tapmalıdır.

Dünya bu gün bir sıra global problemlərlə üzləşmişdir. Nə Şərq, nə də Qərb bu problemləri təkbaşına həll etmək iqtidarında deyil. Aida xanım haqlı olaraq yazırdı: «Şərqdə həyatın təkmilləşməsi üçün yalnız hissi aləm və fəlsəfi idrakın dərinliyi bəs olmadığı kimi, hələ mədəni nailiyyətlər və texniki tərəqqi də insanın mənəvi və sosial dirçəlişi üçün kifayət deyil».

Şərq təfəkküründə hissi-estetik və metaforik məqam, mistisizm və dinə bağlılıq ön plana çıxır. Qərb düşüncəsinin əsasında isə dünyanın rəşadətli təhlili dayanır. Təsədüfi deyil ki, bir çox tədqiqatçıların fikrinə gö-

rə, «Elm – Qərbin yeni dinidir». Daha doğrusu, Qərbin təməlində din yox, elm dayanır.

Romantik poeziya özlüyündə bir ədəbiyyat hadisəsi olmaqla yanaşı, həm də fəlsəfi fikrin mühüm qaynaqlarından biridir. Düzdür, romantizmin ən görkəmli nümayəndələrindən biri, yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyi Cübran Xəlil Cübran fəlsəfənin payına ən çox düşüncəni aid edir, hiss dünyasını isə şairlər üçün saxlayır: “Filosofun ruhu onun düşüncələrindədir, şairin ruhu – ürəyində!” Gözəl deyilmişdir!

Romantik poeziyada Haqq, Həqiqət, Güzəllik və Xeyrin eyniyyət məqamı tərənnüm olunur. Romantik ədəbiyyat maddiyyatı, var-dövləti, pulu, rəyasəti, gücü, şöhrəti həyatının mənası hesab edənlərdən fərqli olaraq, fani dünyanın aldadıcı cazibəsindən uzaq duran, bu dünyaya daha ali məqsədlər prizmasından baxan insanlar tərəfindən yaradılmışdır. Şərq və Qərbin idealları da bu yüksəklikdə – zirvədə birləşir.

Professor Aida İmanquliyeva bütün yaradıcı ömrünü məhz bu yüksəlişin fəthinə həsr etmişdir. O, öz əsərlərində “bütün varlıqların dönmədən irəliyə – həqiqətə və güzəlliyə doğru hərəkət etməsinə olan romantik inamı” tərənnüm edir.

Aida xanim romantik poeziyanı onun Qərbdə C.Q.Bayron, U.Bleyk, R.Emerson, U.Uitmen kimi və Şərqdə C.Cübran, Ə.Reyhani, M.Nüaymə kimi nümayəndələrinin timsalında araşdırmış və bir tərəfdən hiss və əqlin, digər tərəfdən Şərq ilə Qərb düşüncə tərzlərinin vəhdət məqamlarını üzə çıxararaq, bəşəriyyətin məhz bu vəhdətə doğru inkişaf etmək əzmini təsbit etmişdir.

Maraqlıdır ki, böyük serb yazıçısı, Nobel mükafatı laureatı İvo Andriç (1892-1975) də yaradıcılığına U.Uitmenin şerlərinin tərcüməsi ilə başlamışdır. Və bu poeziyadakı Şərq-Qərb motivləri onun romanlarında da davam etdirilmişdir. Əlbəttə, Andriçin Şərq-Qərb motivlərini önə çəkməsi üçün Uitmenə ehtiyacı yox idi. Çünki o özü bu iki mədəniyyətin qovuşduğu məkanda doğulub-böyümüşdü. İvo Andriç «Drina körpüsü» əsərində əslində sadəcə çayın iki sahilini deyil, iki mədəniyyəti birləşdirən bir körpüdən bəhs edir.

İstanbulda Bosfor boğazı üzərində salınmış körpü də iki mədəniyyətin görüş simvoludur. Düzdür, bu körpü doğrudan da Avropa və Asiya qitələ-

rini birləşdirir. Amma İstanbulda da iki mədəniyyət iç-içədir. Mənim kitablarımdan biri «Şərq-Qərb: fəlsəfə körpüsü» adlanır. İndi təqdimatına topladığımız kitabın adında körpü sözü yoxdur. Burada Şərqdə və Qərbdə romantik poeziyadan bəhs olunur. Amma burada körpü rolunu poeziya oynayır. Belə ki, əsl poeziya da əsl elm və əsl fəlsəfə kimi ayrıseçkilik bilmir, onlar xalqların və mədəniyyətlərin yaxınlaşmasına, birləşməsinə xidmət edirlər. Vahid ortaq bir sivilisasiyanın formalaşmasına xidmət edirlər. Silah gücünə, zorla deyil, insanlığın, bəşəriyyətin ortaq təməlləri və ortaq dəyərlərini vurğulamaqla.

Böyük Aristotel təsadüfən demirdi ki, nadanlar ancaq fərqi görə bilirlər, müdriklik isə ortaq tərəfləri üzə çıxarmaq və münasibətləri də bu ortaq dəyərlər üzərində qurmaqdan ibarətdir.

UFAD'da Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın Devlet Felsefesi Adlı Kitabının Tanıtımı

Giriş

Uluslararası Felsefe Derneği (UFAD), kısa bir süre içinde, hem bünyesinde barındırdığı önemli düşünürler hem de gerçekleştirdiği akademik faaliyetler sayesinde Türk düşünce havzasında adını duyurmasının yanı sıra kimi önemli fikrî tartışmaların yapılabilmesi için de bir platform olma hüviyetine kavuşmuştur.

Bu bağlamda, UFAD'ın Beylerbeyi'ndeki (İstanbul) merkezinde, 9 Kasım 2017 tarihinde, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın *Devlet Felsefesi* adlı kitabının sunumu gerçekleştirildi. Programa başta kitabının sunumu yapılan Prof. Dr. Ayhan Bıçak, UFAD Başkanı Prof. Dr. Selahaddin Halilov, UFAD Yönetim Kurulu üyeleri Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Prof. Dr. Ayhan Çitil, Doç. Dr. Abülfez Süleymanlı ve Doç. Dr. Nebi Mehdiyev olmak üzere çeşitli üniversitelerden pek çok akademisyen katıldı.

Programın açılış konuşmasını yapan Prof. Dr. Selahaddin Halilov, Türk düşünce havzasında özgünlüğün ciddi anlamda göz ardı edildiğini ve özellikle genç akademisyenlerin Batılı düşünürlerin görüşlerini taklit etme eğiliminde olduklarına dikkat çekti. Oysaki her fikir, tıpkı bir tohum gibi, sadece kendisine uygun ortamda köklenir, filizlenir ve gelişebilir; bunun dışında hiçbir fikrin uzun soluklu olması mümkün değildir. Bizim düşünce dünyamızın temelleri kendi tarihimizde mevcutken, bu temeller üzerine inşa edilecek fikrî yapıları günümüz Türk düşüncesinin canlı isimleri üzerinden kurgulamak durumundayız. Çağdaş Türkiye'de özgün düşünce arayışı içindeki en önemli isimlerinden birisi olan Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın çalışmalarını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Sunum

Ayhan Bıçak'ın görüşlerini açıklamak üzere, doktora öğrencisi ve eserlerine derinlemesine vakıf olan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi Halit Çelikyön son derece ufuk açıcı bir sunum yaptı. Çelikyön, özetle şu bilgileri verdi:

Ayhan Bıçak düşüncesinde “tarih” kavramı merkezî bir sorun olmaktan öte kurucu bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bütün meseleler ya tarihte kaynağını bulur ya da tarihle çözülür. Bıçak’ın tarihi ele alış tarzı iki farklı yaklaşımı barındırır. Bu yaklaşım Bıçak’ın iki eserinin başlığında kendini gösterir: *Tarih Felsefesi* ve *Tarih Metafiziği*. Tarih düşüncesi ana başlığında düşünülebilecek bu iki kavram ve disiplin açıklıkla birbirinden ayrılır. Tarih felsefesi bir bilim olarak (!) tarihin verileri üzerine bir muhakeme faaliyeti iken tarih metafiziği, insanlık tarihini de içine alacak şekilde tüm alemin tarihi üzerine bir nazariyat çabasını ifade eder. Dolayısıyla Bıçak’ın düşüncesinde tarih metafiziği neredeyse metafizik ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

Tarih düşüncesi Bıçak’ın eserlerinde belli kavramlar etrafındaki tartışmalarla şekillenir. Bu kavramlardan en önemlileri *kendilik bilinci* ve *evren tasavvurudur*. Bu iki kavramın tarih düşüncesi ile ilgisi Bıçak tarafından aşağıdaki gibi ortaya konulmaktadır:

“Çok anlamlı olan tarih kelimesinin taşıdığı anlamları yerli yerinde kullanmak için anlamların hepsini kapsayan tarih düşüncesi deyimini tercih ettim. Tarih düşüncesi, insanın yapıp ettikleriyle gerçekleştirdiği evren tasavvurunun anlatım yoludur. Evren tasavvuru, evrenin oluşumuyla başlayıp insanın yaratılışı, görevleri, yaşayış tarzı ve ölüm sonrası hayatıyla devam eden teorik bir çerçevedir. Bu teorik çerçevenin merkezini oluşturan insanın yapıp etmelerinin anlatımı tarih düşüncesinin içeriğini vermektedir. İnsana özgü en üst bilinç durumlarından biri olan kendilik bilinci de tarih düşüncesiyle gerçekleşmektedir” (*Tarih Felsefesi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), s. 9).

Tarih düşüncesine yaklaşımında Bıçak’ın Platon ve Aristo’ya referansla iki ana eğilime işaret ettiğini görmekteyiz: bilgelik temelli düşünme biçimi ve felsefe temelli düşünme biçimi. Peki burada tartışma konusu olan *Devlet Felsefesi* adlı eserin bu temel düşünce içerisindeki konumu nasıl belirlenmeli? Bence, *Devlet Felsefesi*, Bıçak’ın tüm tarih düşüncesi çalışmalarının topyekûn bir çıktısı konumundadır. Bunun ortaya çıkması için eserlerine kronolojik olarak göz atmak faydalı olacaktır:

Tarih Bilimi (1999), *The Idea of State in Pre-Islamic Turkish Thought* (2004), *Tarih Düşüncesi I: Tarih Düşüncesinin Oluşumu* (2004), *Tarih*

Düşüncəsi II: Felsefe ve Tarih (2004), *Tarih Düşüncəsi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu* (2004), *Tarih Düşüncəsi IV: Tarih Metafizikleri* (2005), *Türk Düşüncəsi I: Kökenler* (2009), *Türk Düşüncəsi II: Kaygılar* (2010), *Evren Tasavvuru* (2012), *Türkiye’de Felsefenin Gelişimi I* (2012), *Türkiye’de Felsefenin Gelişimi II* (2013), *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci* (2014), *Felsefenin Kuruluşu* (2015), *Tarih Felsefesi* (2015), *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler* (2016).

Devlet Felsefesi, Bıçak’ın yalnız son eseri değil, aynı zamanda tüm çalışmalarının da tohumu ve meyvesi niteliğini taşımaktadır. Bu yargı, kaynağını Bıçak’ın düşünmeyi problem çözme olarak ele almasında bulur. Bıçak düşüncesinin merkez problemi devlet meselesidir. Evet, bu bir devlet meselesidir. Bu sorunun çözümünü arayış düşüncenin tohumunu işaret eder. Yani tikel sorunu derinden tutarak tümeli yakalamak ve bunu sistematik bir perspektifle ele almak Bıçak’ın ayırıcı özelliğidir. Türkiye bağlamında Bıçak’ın yürüttüğü felsefi tartışmaların yerini bulması ve bir zemine oturması *Devlet Felsefesi* eseriyle mümkündür.

Peki Ayhan Bıçak düşüncesi hangi düşünce geleneği içinde ele alınabilir? Bıçak’a göre Fuad Köprülü, Ziya Gökalp, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Nermi Uygur, Teoman Duralı, Doğan Özlem gibi önemli isimlerle anılması gereken bir alan olarak tarih felsefesi, Türkiye’de yapılan çalışmalarla birlikte önemli bir aşamaya gelmiştir. Ve dolayısıyla kendisini de bu gelenek içinde değerlendirmek gerekecektir. Ancak bence bu görüş yazar tarafından oluşturulmuş bir kurgudur. Yani Bıçak düşüncesini ne Batı düşüncesi ne de Türk düşünce gelenekleri açısından bir yere oturtmak kolay olmayacaktır. Türkiye’den saydığı isimler onun Tarih düşüncesi hakkındaki perspektifinden ve sorunları kavrayışındaki derinlikten uzaktırlar, çünkü esasında hiçbiri bir Tarih düşünürü değildir. Bıçak bu isimlerden beslenirken de aslında onların öyle olmayan görüşlerini felsefleştirerek kullanmaktadır. Batı düşünce geleneği açısından durum biraz daha karmaşıktır. Çünkü Bıçak Batı düşüncesinden kullandığı kaynakları tamamen kendi bağlamlarından kopararak ve diğer görüşlerle sentezleyerek kendi fikriyatı içerisinde konumlandırmaktadır. Ayrıca bu iki gelenekle ilişki tarzı Bıçak’ın takip edilebilir bir gelenek oluşturma ihtimalini de aynı şekilde zayıflatmaktadır.

Değerlendirme

Çelikyön'ün ufuk açıcı sunumu, doğal olarak, hararetli tartışmalara yol açtı. Prof. Dr. Halilov, meselenin Doğu ve Batı kavramları üzerinden tartışılmasından duyduğu memnuniyeti dile getirerek her iki kavramında esasında farklı felsefi tazammunlarının yanı sıra esasında kültür ve medeniyet bağlamında ele alınması gerektiğini vurguladı. Prof. Dr. Gürsoy ise, içinde bulunduğumuz dönemde özel etkinliklerle kutlanan felsefenin bir bütün olarak insanlığın ortak mirası olduğuna dikkat çekti; bu mirasa sahip çıkmak, Halilov'un da işaret ettiği gibi, her medeniyetin en önemli vasıflarından birisi olarak tebarüz etmektedir.

Bu tartışmaları büyük bir sabırla dinleyen Prof. Dr. Bıçak, ortaya atılan fikirlere önemli ölçüde katılmakla birlikte, öncelikli amacının bir gelenek oluşturmak ya da Batı ve Doğu kutuplaşmasına olumlu veya olumsuz bir çözüm arayışında bulunmaktan öteye daha iyi yaşanabilir bir dünya hayali taşıdığını dile getirdi. Uzun yıllardır üzerinde çalıştığı tarihin sadece bir disiplin olmayıp aynı zamanda özünde bir evren tasavvuru ihtiva eden bir hayat tarzının tüm entelektüel yönlerini kapsayan eşsiz bir kavram ve çalışma alanı olduğunu ve dolayısıyla da, gerek mevcut durumumuz gerekse de gelecek tasavvurumuzun en önemli kaynağı olduğunu ileri sürdü. Medeniyet tartışmaları da, içerisinde bilgelik temelli bir tarih ve gelecek tasavvuru barındırmadığı sürece verimsiz bir tartışma olmaktan öteye geçemeyecektir. Tam da bu sebeple, tarihi bir tür anakronizm ya da farklı ideolojik yönelimlerimizin bir kaynağı olarak görmekten öteye gelecek tasavvur ve tasarruflarımızın ana maddesi olarak değerlendirmek durumundayız.

Bu konuşmasının ardından, Prof. Dr. Bıçak, tezinin ayrıntılarına ilişkin dinleyicilerin merak ettikleri soruları cevapladı. Son derece verimli geçen etkinlik, Prof. Dr. Halilov'un derleyici nitelikteki değerlendirmeleri ve teşekkür konuşmasıyla son buldu. UFAD'ın gerçekleştirdiği bu tür etkinliklerin devamlı olmasını ve düşünce dünyamız içerisinde daha geniş kitlelere ulaşmasını diliyorum.

Doç. Dr. Nebi Mehdiyev
UFAD Başkan Yardımcısı

Din Tasavvuru ve Dinin Yaşanmasını Tayin Eden Etkenler

Konunun Önemi

Din felsefecilerinin bir buluşma ve fikir/tecrübe alışverişi platformu olan İstanbul merkezli Din Felsefesi Derneği uzun yıllardır alanında çeşitli bilimsel/akademik faaliyetler yürütmektedir. Bu faaliyetlerden birisi ve belki de en önemlisi olan atölye çalışmaları, her sene belirli bir problemin ana tema olarak belirlendiği ve ilgili probleme dair bilimsel çalışmaları olan alanında yetkin kişilerin kendisini dinleyen, eleştiren ve tartışma içerisine çeken kapalı bir gruba görüşlerini/analizlerini/iddialarını anlattığı bilimsel faaliyetlerdir. Söz konusu faaliyetler, son iki yıldır da din felsefecilerine ilaveten farklı bilimlerden yetkin kişilerin belirlenen probleme dair katkılarını sunduğu disiplinlerarası bir hüviyete kavuşturuldu.

Bu yıl, Din Felsefesi Derneği ve Muş Alparslan Üniversitesi ortaklığıyla 22-24 Eylül tarihleri arasında Muş Alparslan Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezinde gerçekleştirilen, “Din Tasavvuru ve Dinin Yaşanmasını Tayin Eden Faktörler” başlıklı atölye çalışması dört oturumdan oluşmaktadır. Her biri bir sunum ve iki müzakeren oluşan kapalı oturumlar zengin fikir alışverişlerine ve tartışmalara sahne oldu. Her bir oturumda ele alınan problemler bugün için dini son derece alakadar eden ve tartışmalarla çözüm üretilmeyi bekleyen problemlerdi. Bir başka ifadeyle bunlar, önemli ölçüde, dini ve dindarları sürekli tehdit eden, onlara meydan okuyan ve dolayısıyla çağdaş koşullar çerçevesinde dinini elinden geldiğince ve layıkıyla yaşama çabalarını ve din üzerine düşünenleri huzursuz eden problemlerdi.

Birinci oturumda cevabı aranan soru, “Toplumsal/bağlamsal koşulları aşan bir Tanrı-insan ilişkisi mümkün müdür?” sorusuydu. Bu soruyu bugün için sormak ve tartışmak gerçekten önemliydi. Çünkü bu soru dinin kökeninde salt toplumsal/bağlamsal şartları aşan ilahi, aşkın bir zeminin olup olmadığını ve böyle bir zemin varsa bu zeminle beşeri bir ilişki kurmanın mümkün olup olmadığını sorgulayan bir soruydu. Peki, neden bu soruyu sorduk? Postmodernistlerin kışkırtıcı bir dille ifade ettikleri üzere, hiçbir tecrübe kavramdan, yorumdan, inançlardan, arzulardan vs. azade

değildir. Bir başka ifadeyle, yorumların kendisinden ayıklanabileceği hiçbir saf tecrübe yoktur. Yani her tecrübe zorunlu olarak yorumludur. Dolayısıyla her tecrübe gerek muhteva gerekse form bakımından sosyo-kültürel bağlam tarafından önceden belirlenir. Bu manada her tecrübe bağlamın lekesini taşımaktadır ve bağlamın bir ürünüdür. Şayet her tecrübe bağlamın bir ürünü ise, bu durumda, dini tecrübe de bağlamın bir ürünüdür. Bu iddianın din açısından meydan okuyucu yanı, onun dini tamamen beşeri koşulların bir ürünü olarak görmesidir. Şayet din gerek muhteva gerekse form bakımından sosyo-kültürel bağlamın bir ürünü ise, o zaman dinin aşkın bir kaynağı olduğunu, dinin kökeninde yorumdan bağımsız olan ve yorumdan ayıklanabilir olan mutlak, değişmez, evrensel bir özün olduğunu ve bu özün de beşeri tecrübenin bir konusu olduğunu iddia etme hakkınız elinizden alınmış olur. Çünkü dinin ve dini tecrübenin kaynağı sosyo-kültürel bağlamdır ve dolayısıyla din meşruiyetini, anlaşılabilirliğini ve doğruluk/gerçeklik niteliğini ancak bağlamsal koşullardan alır. Bir başka ifadeyle din, doğruluk ve gerçeklik bakımından sosyo-kültürel bağlama görelidir. Öyleyse doğrudan aşkın bir kaynaktan sadır olduğuna inandığımız nübüvvet ve vahyi de bağlamın bir ürünü olarak görmemiz gerekiyor. Bu, doğruluğu ve gerçekliği aşkın bir Tanrıya referansla tesis edilen ve meşruiyetini yalnızca bağlamı aşan bir Tanrının doğrudan/yorumsuz tecrübesinde bulan bir dinin inkarından başka bir mana taşımamaktadır. Aynı zamanda bu, varlık sebebini ve gayesini tecrübe edilebilir aşkın Tanrıda bulan ve ontolojisini ve epistemolojisini böyle bir Tanrıya referansla kuran bir dinin inkarı olması hasebiyle ateistik bir renk de taşır.

Bağlamsalcı yaklaşımın ılımlı olan ve dolayısıyla ateistik olmayan versiyonu ise aynı şekilde her tecrübenin büyük ölçüde bağlam tarafından koşullandığını ve dolayısıyla yorumlu olduğunu kabul etmekle birlikte ya zaman zaman bağlamı aşan tecrübelerin olduğunu ya da bağlamı aşan ve dolayısıyla bağlamsal olmayan bir tecrübe nesnesinin bağlamsal olarak tecrübe edildiğini savunur. Sözelimi, bir peygamberin düşünme ve algılama biçimi büyük ölçüde sosyo-kültürel bağlam tarafından belirlense de ve bağlamın bir ürünü olsa da o, Tanrıyla zaman zaman bağlamı aşan ve anlama ve yorumlama kategorilerini/zihinsel yapısını dönüşüme uğratan ilişkiler kurabilmekte ve sonrasında bir ürünü olduğu sosyo-kültürel bağlamı kökten

yapıbozumuna uğratabilmektedir. Bir başka ifadeyle, sosyo-kültürel bağlam peygamberi çocuğu gibi emzirirken ve dünyayı nasıl algılayacağını ona dikte ederken peygamber de zaman zaman sahip olduğu bağlamı aşan tecrübelerle içesinden çıktığı sosyo-kültürel bağlamı yeniliklerle beslemekte, revize etmekte ya da topyekün yapıbozumuna uğratmaktadır. Diğer ılımlı bağlamsalcı yorum açısından meseleye bakacak olursak, tıpkı John Hick gibi, farklı zaman ve kültürlerin çocukları olan insanların aynı aşkın Tanrıyı/aynı özü kendi dil, anlama ve yorumlama kalıplarına göre tecrübe ettiklerini – başka türlü tecrübe etmelerinin mümkün olmadığını - ve birinin Tao diye isimlendirdiğini diğerinin Allah diye isimlendirdiğini ama aslında hepsinin de aynı Tanrıyı farklı yorumlarla tecrübe ettiğini söyleyebiliriz. Ya da gelenekçi ekolün zaviyesinden bakarak, Tanrının farklı zaman ve kültürlere göre kendisini binbir renk ve kokuda tecelli ettirdiğini ve dolayısıyla bağlamı aşan bir Varlığın sürekli doğaya, tarihe, sosyal ve kültürel bağlama dokunduğunu ve olaylara müdahil olduğunu da söyleyebiliriz.

Diyelim ki aşkın bir Tanrıyla sosyo-kültürel bağlamı aşan bir ilişki kuruldu. Bu ilişkinin doğal bir sonucu olarak, peygamberlik ve vahiy müessesesi kanalıyla Tanrı beşeri ve içtimai hayatta kendi düzenini tesis etmek isteyecektir. Bu, dini-dünyevi/beşeri-ilahi düzen ikiliğinin ve hatta çatışmasının doğması demektir. Çünkü zaman zaman Tanrının istekleri ve buyrukları ile akıl, duygu ve vicdan sahibi insanların ya da geleneğin istekleri çatışacaktır, fiili olarak da çatışabilmektedir. Bu kimi zaman Atina ile Kudüs arasındaki bir kavga olarak, kimi zaman seküler olanla seküler olmayan ya da modernist olanla gelenekçi olan dindarlar arasındaki bir sürtüşme olarak kendisini gösterecektir. Özellikle özgürlük ve özerklik adına kendi aklımızı kullanmamız gerektiğini salık veren Aydınlanma düşünürlerinin tarih sahnesinde kendilerini gösterdikleri zaman diliminden beri sözkonusu çatışma giderek derinleşmiş ve günümüz insanlarını artık seküler bir çağın içine hapsetmiştir. Bugün insanların ortak aklına hitap etmeyen ve tepeden inme buyruklar savurarak toplumsal ve diyasal düzeni değiştirmeye ya da dönüştürmeye girişen bir Tanrıya insanlığın tahammülü yoktur. Düzeni değiştirme ya da dönüştürme talebinde bulunan her iddia öncelikle rasyonel bir dil kullanarak ve asla baskı kurmadan insanları ikna etmek ve tüm farklılıklarıyla toplumu oluşturan, inançsızlar da dahil,

bireylerin faydasını gözetdiğini göstermek zorundadır. “Dini Öznenin Karar Verme Sürecindeki Ölçütü Nedir?” sorusu merkezinde yürütülen ve dini öznenin epistemolojik ve etik sorumluluğunu tayin eden şartları ve daha özelde dindarlık ile rasyonellik arasındaki ilişkiyi sorgulayan ikinci oturum belki de tarih boyunca başımızı ağrıtan ve hala da ağrıtmaya devam eden bir problemi masaya yatırıyor.

Rasyonel olmak, öncelikle eleştiriye ve yanılabilirliğe samimice açık olmak ve sonrasında elimizde sağlam gerekçeler, deliller, akla dayalı nedenler olmadıkça bir inancı doğru diye kabul etmemektir. Bunun aksi irrasyoneliteye ve dolayısıyla aşırı duygusallığa, ilkesizliğe, bireysel sorumsuzluğa ve şiddete kapı aralamak demektir. Rasyonel olma kaygısının gerisinde istikrar arayışı, düzen tesis etme, sorumluluk alma, farklılıkları koruma ve çoğulculuğu teşvik etme, özgürlük ve özerklik talebi, barış, huzur ve refah temennisi vardır. Bu açıdan imanın özgürce yapılan bir yoruma ve yine özgürce verilen bir karara dayanması gerekiyor. Bu, imanın aynı zamanda etik koşuludur. Zira düşünce ve yorum özgürlüğünün olmadığı bir yerde totalitarizm eğilimi başgösterir ki bu, insanın gereksizliğini ve değersizliğini imler. Daha da önemlisi özgürce verilen bir bireysel karara dayanmayan iman edimi ve böyle bir imandan neşet eden eylemler ahlakilik niteliğini kaybeder. Zira özgürlüğün olmadığı yerde sorumluluk da olmaz. Sorumluluğun olmadığı yerde de ahlak olmaz.

Dindarlık ve rasyonellik ilişkisiyle ilgili olarak irdelenmesi gereken başka önemli bir husus daha vardır. İmanla/dinle aklın ilişkisi – özellikle bunlar birbiriyle çeliştiği zamanlar - nasıl olmalı? Aradığımız ilişki akla bir nasıl bir işlev verdiğimizize göre değişir: *Kral/Efendi Akıl: Zorunlu, kesin ve evrensel ilke ve bilgilerin yatağı, etik ödevlerimizin kaynağı olan akıldır. Kral aklın gerek epistemik gerekse etik düzlemde doğrunun, gerçeğin ve iyinin bilgisini kendi başına elde edebilmesi için harici bir otoriteye ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla kral akıl, hayatta kılavuz edinilebilecek tek otoritedir. Açıkçası böyle bir akıl vahye dayanan ve kurumsallaşan dinler açısından bir tehdittir. Rasyonel/doğal diyebileceğimiz böyle bir din/iman açısından vahye dayanan dinin ikincilliği veya değersizliği aşıkardır. Çünkü şayet akıl insanın kurtuluşu ve mutluluğu için ihtiyaç duyduğu bilgileri ve ilkeleri kendi başına elde etmede yetkinse, bu durumda dinin insanın kurtuluşu ve*

mutluluğu için hariçten gazel okumasına gerek yoktur. Zaten akıl ihtiyaç duyulan her şeye sahiptir. İhtiyaç duyduğunu kabul etsek bile, akıl kendisine zıt düşen dini inançları ve pratikleri kendi yetkisine ve ilkelerine dayanarak ya aklileştirecek ya da reddecektir. Burada akıl din üzerinde mutlak otoriyete sahiptir. Nitekim Ebu Bekir Razi, Leibniz, Spinoza ve Kant gibi düşünürlerin tavrı bu yönde olmuştur. *Kul Akıl*: Dinin hizmetine koşulan akıldır. Burada, yukarıdakinin tam tersine, din akıl üzerinde mutlak otoriteye sahiptir. Peki, aklın buradaki işlevi nedir? Kul aklın işi, dini inançları aklın ilke ve kalıplarıyla makulleştirerek ve meşrulaştırarak bunların insanlar nezdinde kabul edilebilirliğini artırmaktır. Akla açıkça ve düpedüz ters düşen dini inançlar ve pratikler sözkonusu olduğunda ise “aklı aşar/akıl almaz” tabirini piyasaya sürerek akla sınır koymak ve onu susturmaktır. Kul akıl dünyevi birçok meselede tek başına bize rehberlik etse de onun Tanrının buyruğunun geçtiği yerde kendi başına söz söyleme salahiyeti yoktur. Çünkü o, Tanrının akli karşısında acizdir ve sınırlıdır. *Ortak Akıl*: Doğruyu bulmanın tek bir aklın işi olmadığına ve buna gücünün yetmeyeceğine inanan ve dolayısıyla doğruya farklı akılların tartışmalarıyla, eleştiriye açık ikna edici argümanlar sunmalarıyla ve mümkün olabildiğince uzlaşmalarıyla ulaşılabileceğini dile getiren akıldır. Ortak aklın dindarlardan talebi, ayrıcalık ve mutlaklık iddialarından ve de tek başına kamusal hayatı düzenleme arzusundan vazgeçerek kamusal iyinin geliştirilmesine hizmet edecek ikna edici, rasyonel bir dile dönüştürülmüş önerilerde bulunmalarıdır. Burada merkezine bilimselliğin/rasyonelliğin ve liberal demokrasinin oturduğu ortak aklın din karşısında önceliği ve dine üstünlüğü söz konusudur. Şu halde dindarlık ile rasyonellik arasındaki ilişkiyi irdelerken nasıl bir akıl nosyonundan hareket ettiğimizi net olarak ortaya koymamız gerekiyor.

Aklın krallık tahtından inerek yanılabilirliğini kabul ettiği ve kendi kendini yetersiz bulup eleştirdiği bir noktaya yürümesi, oradan da ortak aklın mecrasına doğru yol alması modernizmin bir fazileti olarak görülmelidir. Modernizmin akli, bilimsellik/rasyonellik güdüsüyle hareket ederken dine karşı farklı stratejiler geliştirmişti. Ya dini, tıpkı Spinoza ve Kant’ın yaptığı gibi, bilimsel/rasyonel bir dile ve kalıba dökerek bir çeşit akıl dini yaratmış ya da farklı olarak deizmi ayrıcalıklı kılmış, ya dinin aşkın kaynağıyla bağını koparıp onu insanların mutluluk ve huzur arayışını tatmin

eden dünyevi bir metaya/araca dönüştürmüş, ya hümanizm, bilimsellik ya da özgürlük gerekçesiyle dini reddetmiştir. Bu stratejiler karşısında dindarların ya dini modernleştirmek, yani modernleşmenin bireysel ve toplumsal icaplarına göre dini yeniden yorumlamak ve çağın şartlarına uydurmak ya da modernizmin aklını kökten reddetmekten, onu küfürle, sapkınlıkla, en iyi ihtimalle dini anlama konusunda acizlikle itham etmekten başka bir şansı yoktu. Ne var ki geleneğe bağlılıkla modernleşme arasında sıkışıp kalan, ikisi arasında gidip gelen ve bu yüzden de ciddi sancılar, kimlik krizleri, şizofrenik kırılmalar yaşayan dindarlar henüz bu savaşın içinden çıkamamışken sekülerleşme, küreselleşme ve postmodernliğin yarattığı uçsuz bucaksız okyanusta yönünü tümünden kaybetti. Sekülerleşme zaman ve mekanın ötesinden gelerek tarihe, sosyal ve siyasal hayata müdahale eden ve onun işleyişine, ilerleyişine ve düzenine müdahil olmak isteyen bir Tanrıyı işlevsiz hale getirdi. Tanrı toplumu kurucu bir figür olmaktan çıkarılmış, böylece dinin kamusal gücü ve mutlak hakikat ayrıcalığı elinden alınarak bireysel dindarlık, maneviyat, tanrısız din, ezoterizm gibi formlara dönüştürülmüştür. Tanrı artık hayatı anlamlandırmanın ve yorumlamanın basit ve alternatifini bolca olan seçeneklerinden birisi haline gelmiştir. İnsanları giderek daha fazla birbirine benzer hale getiren küreselleşme ise kültürlerin otantikliğini tehdit ederken aynı zamanda dini kimliğin gücünü de – küreselleşmeye bir tepki olarak görebileceğimiz köktenci hareketleri görmezden gelirse - kırmıştır. Modernizmin kendi kendisiyle hesaplaşması diyebileceğimiz postmodernizm de hakikati yorumlarla yaratılan bir şeye dönüştürüp görelileştirerek ve çoğullaştırarak, özneyi merkezsizleştirerek, hayatın her alanında müphemlik, karar verilemezlik, muğlaklık, çok katmanlılık, emniyetsizlik ve güvensizlik yaratarak özsel bir kimlik arayışını zorlaştırmış ve bir anlamda kimlik krizini derinleştirmiştir. Artık önceden belirlenmiş ve neredeyse kusursuz ayar verilmiş hazır kalıp kimlikler yoktur günümüzde. Günümüzün insanı, tüketim pazarında sergilenen farklı ürünlerden/malzemelerden/ideolojilerden farklı parçalar alıp onları dilediğince birleştirerek ve dilediği zaman herhangi bir parçayı çıkarıp yerine bir başkasını ikame ederek - narsistik ve hedonistik itkilerle - kendisini kuran “modüler insan” tipidir. İşte, “Öznenin Kimlik Arayışı: Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi” başlığını attığımız 3. Oturum, yukarıda

problem haline getirip özetlemeye çalıştığımız süreci ayrıntılı olarak ele almaktadır.

“Dindar bireyin siyasi otorite amacının meşruiyeti”, “Dinin siyasi güç/iktidar için araçsallaştırılması”, “İdeal devlet düşüncesi” ve benzeri konuları şemsiyesi altında toplayan “Siyasi Güç Dini Yetkinliği Temin Eder mi?” başlıklı 4. Oturumda, sekülerleşme, küreselleşme ve postmodernleşme sürecinin özellikle kurumsal din adına yarattığı kötü hava tahlil edilmekte–tabi ki bu süreçlerin dinsel farklılıkların ve çoğulculuğun değer görmesi ve farklılıkların hoşgörü, haklara ve hukuka saygı çerçevesinde bir arada yaşaması, çeşitliliklerin rekabetinin getirdiği zenginlik ve dinamizm gibi daha çokça sayabileceğimiz bireysel, toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal manada pozitif katkıları, tatlı meyveleri olmuştur – ve bu kötü havanın nasıl temizlenebileceğine ilişkin çözümler tartışılmaktadır. Belli bir kurumsal dine aidiyeti olan ve o dinin değerleriyle hayatına yön vermek isteyen dindarların kendilerinden farklı olanlara da aynı ayrıcalık ve hakların tanındığı demokratik toplumsal bir düzende hayatlarını nasıl idame ettirmeleri ve kamusal hayata nasıl iştirak etmeleri, siyasal erki nasıl kullanmaları gerektiği, üzerinde tartışılması gereken mühim güncel meselelerdir.

Oturumlar Üzerine

“Din Tasavvuru ve Dinin Yaşanmasını Tayin Eden Etkenler” başlıklı Atölye Çalışmasının birinci oturumunda cevabı aranan soru, ‘toplumsal/bağlamsal şartları aşan bir Tanrı-insan ilişkisi mümkün müdür’ sorusu idi. Son derece felsefi incelik ve titizlikle örülmüş, analitik bir bakış ve teknikle yoğrulmuş metninde Doç. Dr. Kemal Batak, yukarıdaki sorunun zımnen epistemik bağlamsalcılığın doğruluğunu elde bir kabul ettiğine ve dolayısıyla bütün Tanrı-insan ilişkilerinin bağlamsal olduğunu varsaydığına işaret ederek, epistemik bağlamsalcılığın doğru bir epistemik teori olamayacağını temellendirmeye çalışır. Ancak Batak’ın daha da önemli iddiası şudur: Epistemik bağlamsalcılık doğru bir epistemik teori olsa bile, bu teori içinde dahi toplumsal/bağlamsal şartları aşan bir Tanrı ilişkisi yine de mümkündür. Batak’ın metninde ısrarla üzerinde durduğu üzere, bir kişi gündelik/zayıf bağlamda bağlamdan bağımsız bir Tanrı-insan ilişkisinin mümkün olduğunu bilebilir. Tam bu noktada metnin müzakerecilerinden Doç.

Dr. Engin Erdem, ciddi bir eleştiri getirir. Epistemik bağlamsalcılık çerçevesinde insan-Tanrı ilişkisinin mümkün olduğunu/olması gerektiğini söylemek, her Tanrı tasavvurunun kendi bağlamında doğru olduğunu kabul etmek demektir ki bu, Tanrının bilgisinin görelî ve öznel olmasıyla, şüpheli bir bilgi durumuna düşürülmesiyle aynı kapıya çıkmaktadır. Bu yüzden, Engin Erdem, Tanrı-insan ilişkisinin imkanının epistemik bağlamsalcılığın yanlış olduğu tezi üzerinden gösterilmesinin daha uygun olacağını savunmaktadır. Devamında Erdem, Tanrı-insan ilişkisinin düşük epistemik standartlar çerçevesinde mümkün olduğunu öne sürmenin klasik İslam düşüncesi açısından sorunlu ve uygunsuz olduğunu temellendirmeye çalışır. Diğer müzakereci Dr. Betül Akdemir-Süleyman ise, epistemik bağlamsalcılık içinde bile bağlamdan bağımsız bir Tanrı-insan ilişkisinin ve Tanrı bilgisinin mümkün olduğu iddiasının, bütün bilgimizin bağlamsal olduğunu iddia eden epistemik bağlamsalcılık açısından, tutarsız ve mantıksal olarak kabul edilemez olduğuna işaret eder.

İkinci oturum, Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'in "Dindarlık ve Rasyonellik" başlıklı sunumuna ev sahipliği yaptı. Reçber, tıpkı Batak'ta gördüğümüz biçimde felsefi incelik ve titizlikle örülmüş ve analitik bakış ve teknikle yoğrulmuş metninde, ideal düzlemde dindarlık ile rasyonellik arasında normatif bir ilişki kurmaya çalışır. Esasen Reçber, epistemik ve ahlaki normlara dayanan rasyonel bir dindarlığın önemine – hatta İslam'ın böyle bir dindarlığı öngördüğüne - dikkat çekmekte ve böylesi bir dindarlığın tamamen işlevselliğe, kar-zarar hesabına dayanan ve varoluşsal bağlanmayı ön plana çıkaran fideist tavrın keyfi ve öznel yönelimlerinden, irrasyonellikten, duygusal açıdan yanıltıcı tutum ve davranışlardan bizleri kurtaracağını belirtmektedir. Ancak bir dinin epistemik ve ahlaki normlarının olması ve dolayısıyla rasyonel bir niteliği haiz olması o dine inananları zorunlu olarak rasyonel kılmamaktadır. Dolayısıyla bir dinin inanç esaslarının ve öğretilerinin rasyonel olması bir şey, o dine inananların söz konusu dinle ilişkilerinin rasyonel bir zemine dayanması ve dindarlıklarının rasyonelliği ayrı bir şeydir. Reçber'e göre, dini inançların rasyonelliği önemli olduğu kadar o inançları benimseyen dindarın inançlarını haklılaştıran şeylerin bilincinde olması ve gerektiğinde bunları ortaya koyabilmesi de son derece önemlidir. Tabi ki sadece teorik değil aynı zamanda pratik

düzlemde de söz konusu rasyonellik hayati derecede önem taşımaktadır. Sonuç olarak, Reçber'e göre, dindarlık rasyonelliği gerektirmektedir, bu da beraberinde epistemik ve ahlaki bir haklılaştırmayı getirmektedir. Reçber'in metninin müzakerecilerinden Prof. Dr. Rahim Acar, ilk olarak, gündelik inançların rasyonelliği ile dini inançların rasyonelliğini bütünüyle bir ve aynı görmenin, biri için geçerli ve zorunlu olanın diğeri için de öyle olacağını öne sürmenin doğuracağı bit takım sakıncalara işaret etmekte; ikinci olarak, insanların farklı imkan, yetenek ve zeka kapasitesine sahip olduklarını göz önüne alarak herkesten iman konusunda aynı biçimde ve güçlülük oranında rasyonellik beklemenin ve onları böyle bir yükümlük altına sokmanın doğru olmayabileceğine vurgu yapmakta; son olarak, inancın doğruluğunu bir kenara atarak ya da ikincil görerek sırf kar-zarar dengesi güttüğü ve bu nedenle inancın gerektirdiği rasyonel haklılaştırmayı görmezden geldiği söylenen ve sadece duygusal/varoluşsal bir bağlılık/güven edimi içinde Tanrıya iman ettiği dile getirilen fideistler için bile "inandığım şey doğru olmayabilir, önemli olan inancımın getireceği kardır" ifadesinin meşru bir biçimde kullanılmayacağını belirtmektedir. Yani fideist, inancımın doğruluğunu bir kenara bırakarak mutlak surette faydaya odaklanan birisi değildir. Hatta Acar'a göre, Reçber'in içselci haklılaştırma mantığı zaten fideistin imanını da meşrulaştıran bir şeydir aynı zamanda. Metnin ikinci müzakerecisi Doç. Dr. Nebi Mehdiyev de, Reçber'in "bilişsel erişimi öngören ve genel anlamda 'Allah rızası' gibi belirli bir ilkeyi amaç edinen ideal bir yaşam tarzı" şeklindeki birinci iddiasını pratik rasyonelliğin ölçütlerine uymadığı için, epistemik temelden yoksun bir dindarlığın/fideizmin irrasyonel yönelimlere yol açabileceği şeklindeki ikinci iddiasını da pratik anlamda doğrulanması güç bir iddia olması hasebiyle ciddi eleştiriye tabi tutmaktadır.

"Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi" başlıklı sunumuyla Prof. Dr. Asım Yapıcı üçüncü oturumun konuğuydu. Yapıcı, sunum metninde, postmodernite, sekülerleşme ve küreselleşmenin dini anlama ve yaşama biçimlerini, dinin sosyal hayattaki yerini ve rolünü, bireyin geleneksel/manevi değerlere bağlılıklarını sarstığını, kökten dönüşüme uğrattığını ve nihayetinde zayıflattığını uzun uzadıya açıklamaya çalışır. Yapıcı'nın özellikle üzerinde durduğu şey, kimlik meselesidir. Zira dinlerin

insan hayatında oynadığı en önemli rol, inananlara onları diggerlerinden ayıran kendine özgü bir kimlik kazandırması ve bu kimliğin devamlılığı için gereken desteği sağlamasıdır. Ne var ki postmodernite dini metalaştırıp tüketim kültürünün bir parçası haline getirirken kültürel melezleşme yaratan küreselleşme de kimliği tanımlayan unsurları zayıflatmış, dini kimlikleri belirsizleştirmiş ve böylece dini kimliklerin otantikliğini derinden yaralamıştır. Yapıcı'nın metni, konuyla ilgilenenler için hayli geniş, ayrıntılı ve mühim bilgiler ve analizler ihtiva etmektedir. Yapıcı'nın metninin müzakerecilerinden Prof. Dr. Mustafa Tekin, metni eleştirmekten ziyade metne katkıda bulunma cihetine gitmiş ve postmodernizmin özellikle kimlik ve anlam meselesi üzerine bazı yansımalarına ve uzanımlarına dikkat çekmiş, okuyucuyu entelektüel manada tatmin edecek çok hoş analizlerde bulunmuştur. Metnin diğer müzakerecisi Ayşe Şule Yüksel, Yapıcı'nın kimlik meselesini ele alırken sadece sosyal kimlik kuramı üzerinden hareket etmesinin doğurabileceği kısıtlılıklara ve sorunlara – kimliğin karmaşık yapısını izah etmede bu kuramın yetersiz kaldığına - dikkatimizi çekmekte ve bu kuramın sosyal akıl yürütme-gelişimsel perspektifle desteklenmesinin daha verimli olacağına işaret etmektedir. Diğer bir önemli eleştiri olarak Yüksel, metinde bireyin kimlik edinmesinin gerisinde yatan temel insani ihtiyaçların Batılı psikolojinin “insan” kalıbına göre belirlendiğini dile getirmekte ve bunun da dini kimliği izah etmede yetersiz kalacağına değinmektedir.

Son oturumun konuğu, “İbn Haldun'un Umrani Yaklaşımında Din ve Siyaset” başlıklı sunumuyla Yrd. Doç. Dr. Hızır Murat Köse idi. Köse, modern Batı'nın din ve siyaset ilişkisine dair kendi tecrübesinden hareketle inşa ettiği kavram ve yaklaşımların, İslam siyasi düşünce geleneğine ait özgün metinleri ve tarihi tecrübeleri anlamada ciddi engel teşkil ettiğine dikkatimizi çeker. Köse, dinin kamusal alandaki gücünü kırıp onu bireylerin vicdanına hapseden liberal tahayyülün meşruiyet gerekçelerini eleştiri süzgecinden geçirmekte ve dini siyaset ve hukukun en önemli kurucu öğelerinden birisi olarak gören İbn Haldun'a referansla dine kamusal alanda bir yer açmaya ve ona hayati roller vermeye soyunmaktadır. Köse'nin metnin müzakerecilerinden Prof. Dr. Aylin Görgün Baran, öncelikle yaşadığı dönemin sosyolojik, siyasi, ekonomik vb. koşulları dikkate alınmadan, döneminin bir çocuğu olan İbn Haldun'un görüşlerini anlamaya ve

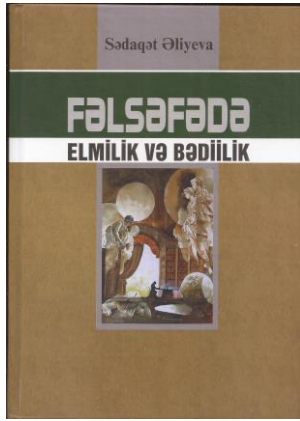
anlatmaya çalışmanın doğru bir ilmi bir yaklaşım olmayacağını belirtir. Baran, Köse'nin liberalizmin sekülerlik anlayışına yönelik eleştirilerine önemli ölçüde katılmadığını, sekülerizmin kilisenin halk üzerindeki baskısının bir sonucu olarak geliştiğini ve liberalizmle birlikte dinin çok önemli sosyal işlevler yüklendiğini dile getirir. Ancak, Baran'a göre, devlet düzeni sağlamak, kendi otoritesini pekiştirmek için veya başka amaçlarla dini bir araç olarak her zaman kullanabilmektedir. İbn Haldun üzerine analizlerinde Baran, hem buna hem de İbn Haldun'un yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal koşullarının onun görüşlerine etkisine dikkatimizi çekmektedir. Liberal demokrasinin temel kabullerinden ve ilkelerinden hareketle Baran'ın İbn Haldun'un din ve siyaset üzerine düşüncelerine getirdiği eleştiriler ciddi kayda değerdir. Baran İbn Haldun'u günümüz koşulları bakımından dikkate aldığımızda hayli romantik ve ütöpik bulur. Ayrıca Baran, dine dayalı bir devlet modelinin yaratabileceği problemleri dile getirir. Böyle bir modelin hayata geçmesi ihtimalinin kendisinde yarattığı endişeyi derinden hissetmemizi ister gibidir. Bu nedenle, Baran'a göre, akıl, bilim ve hukukun üstünlüğü çerçevesinde bir yönetim anlayışına ve dinin bireyselleşmesi çerçevesinde ahlaki değerler açısından bireyin vicdani duygusunu donatan "insan olma" ya da "iyi insan" olma konusuna ağırlık verecek bir uygulamanın hayata geçirilmesi gerekmektedir. Köse'nin metninin diğer müzakerecisi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Okumuş ise, siyaset felsefesi alanında hararetle yeniden okumaların / yorumlamaların / tartışmaların yapıldığı günümüzde – özellikle başı çeken üç yaklaşım siyasi liberalizm, sivil din, post-seküler yurttaşlıktır – İslam siyasi düşünce geleneğini bugünün diliyle yeniden okumanın ve bugünün diline tercüme etmenin önemine vurgu yapar. Bu açıdan İbn Haldun üzerine yapılan bu çalışma kayda değerdir ona göre. Ancak, Okumuş'a göre, Köse kendi metnini liberalizm eleştirisi üzerinden kurgulamayıp oldukça uzun bir tarihi olan siyasi ilahiyat, sivil din ya da siyasi liberalizmle mukayeseli bir biçimde oluşturmuş olsaydı daha verimli sonuçlar elde edebilir, günümüze ışık tutacak analizler geliştirebilirdi.

Prof. Dr. Abdüllatif Tüzer*
Muş Alparslan Üniversitesi Rektör Yardımcısı

* Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Fəlsəfi fikrin strukturunda bədiiliyin yeri və rolu

(Əliyeva S. “Fəlsəfədə elmlik və bədiilik”. Bakı, "Zərdabi LTD" MMC, 2016, 264 səh.)



Əsər indiyədək nəinki Azərbaycanda, bütövlükdə dünya fəlsəfi fikrində çox az araşdırılmış bir mövzuya – fəlsəfi fikrin strukturunda bədiiliyin yeri və rolu məsələsinə həsr olunmuşdur.

Düzdür, müəllif bədiilik fenomenini əlahiddə bir xüsusiyyət kimi deyil, elmliklə bəhəm, müqayisədə və qarşılıqlı əlaqədə təhlil edir; amma biz bədiilik məqamını ona görə xüsusi vurğulayıırıq ki, fəlsəfinin elmlə nisbəti (metaelm, elmlər elmi və ya elmlərdən biri olması) məsələsi kifayət qədər hərtərəfli müzakirə olunduğu halda, onun bədi təfəkkürlə nisbəti problemi həmişə diqqətdən kənarında, arxa planda qalmışdır. Hərçənd hələ antik dövrdə Aristotel poeziyanın fəlsəfəyə tarixə nəzərən daha yaxın olduğunu qeyd etmişdir, sonrakı dövrlərdə fəlsəfə daha çox elmlə eyni müstəvidə öyrənilmişdir.

S. Əliyeva fəlsəfi fikirdə düşüncənin məntiqi və qeyri-məntiqi formaları arasındakı uyğun və fərqli cəhətləri araşdırmış və fəlsəfi təfəkkür modellərində qeyri-məntiqi sahələrin üstünlük təşkil etdiyini vurğulamışdır. Müəllifin mövqeyinə görə, fəlsəfi fikirdə bədiilik məqamları şüurun immanent xüsusiyyətləri ilə bağlıdır.

Əsərdə fəlsəfi təfəkkür aktının bədii təxəyyüllə əlaqəsi “müasir diskursiv yanaşma tərzilə müqayisə olunur və konsept yaradıcılığı xüsusi təfəkkür modeli kimi” təqdim olunur.

Monoqrafiyanın əlamətdar cəhətlərindən biri də budur ki, irəli sürülən konseptin əsaslandırılması üçün tədqiqata cəlb olunan fəlsəfi, elmi və ədəbi-bədii əsərlərin və mətnlərin coğrafiyası da çox genişdir. Burada antik fəlsəfədən postmodernizmə, zərdüştilikdən işraqiliyə, nirvanadan təsəvvüfə, vəhdət-əl-vücuddan çağdaş vəhdətçiliyə qədər fikir cərəyanları eyni bir kontekstə gətirilir və fəlsəfi fikrin formalaşmasında ağıl və duyğu komponentlərinin, habelə həqiqət və gözəllik ideallarının bir-birini necə tamamlamasından söhbət açılır.

Ədəbi-bədii material da çox zəngin və hərtərəflidir. Fəlsəfə ilə ədəbiyyatın bir sıra ümumi cəhətlərini, metaforik və simvolik yazı üslubunun fəlsəfi dünyagörüşü ilə əlaqəsini dəyərləndirərkən müəllif həm Şərqi, həm də Qərbi ədəbiyyatını nəzərdən keçirir. Xüsusən rus ədəbiyyatı və rus ədəbi-tənqidi fikri üzərində xüsusi dayanır, Belinski tənqidinin əslində fəlsəfi düşüncə ilə ədəbi-tənqidi fikrin sintezi olduğunu və burada düşüncə tərzlərinin qarşılıqlı keçid imkanlarını araşdırır.

Müəllif bir filosof-şair kimi Hüseyin Cavid yaradıcılığını da nümunə kimi götürür, fikirlərin və üslubların sintezi baxımından nəzərdən keçirir. Amma bu nümunələr daha çox dərəcədə fəlsəfi fikrin ədəb-tənqidi və bədii mətnlərin strukturunda “yerləşməsi” hallarına aiddir. Fəlsəfi fikrin strukturunda ədəbi-bədii üslub və metaforizm məsələləri F.Nitsşenin, A.Şopenhauerin, A.Losevin və qismən də mənim əsərlərim timsalında nəzərdən keçirilmişdir.

Əlbəttə, tədqiqat istiqaməti özü yeni olduğu üçün mövzunun tam açılmasını gözləmək sadəlövhlik olardı. Amma monoqrafiya bu sahədə ilk irihəcmli əsər olmaqla bir sıra qaranlıq mətləblərə işıq salır və ədəbiyyatdan fəlsəfəyə gedən yolla fəlsəfənin ədəbi-bədii mündəricəsi arasında oxşar və fərqli məqamların üzə çıxarılmasına xidmət edir.

Bu araşdırma Şərqi fəlsəfi fikrinin bu gün də davam etməkdə olan ənənəvi xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsi və müasir mərhələdə

Azərbaycanda milli-fəlsəfi fikrin metodoloji yön və üslub xüsusiyyətlərinin üzə çıxarılması baxımından da xüsusi maraq doğurur.

Səlahəddin Xəlilov

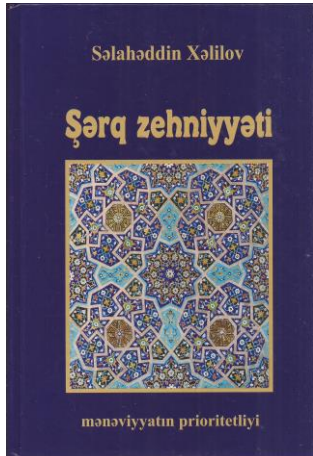
Səlahəddin Xəlilov. Şərq zehniyyəti: mənəviyyatın prioritetliyi.

Bakı, Zərdabi MMC, 2016. 512 səh.

Kitabda Şərq zehniyyəti fərdi mənəviyyatın, daxili aləmin üstünlüyünə əsaslanan bir düşüncə tərzini kimi tədqiq və təqdim olunur, Şərq xalqlarının özünəməxsusluğu, mədəni-mənəvi ənənələri, mentaliteti, qəlbin təmizlənməsi missiyası fəlsəfi baxış bucağında nəzərdən keçirilir.

İnsan mənəvi aləminin strukturunda əxlaqi, estetik və intellektual məqamların yeri və qarşılıqlı əlaqəsi, habelə onların dini hisslə nisbəti məsələləri Şərq və Qərb düşüncə tərzləri kontekstində araşdırılır.

Kitab şərqşünaslıq və Şərq-Qərb komparativistikası, habelə mənəvi kamillik və dini-əxlaqi dəyərlərlə maraqlanan oxuculara ünvanlanmışdır.



“Şərq zehniyyəti” – sinkretik bir anlayış olub, ənənəvi Şərq xalqlarının mifoloji, dini, ədəbi-bədii və fəlsəfi dünyagörüşünü, düşüncə tərzini əhatə edir. Yaxın, Orta və Uzaq Şərq ölkələri təkcə tarixi-coğrafi baxımdan və ya mədəniyyətlərin yaxınlığı ilə deyil, həm də düşüncə tərzindəki ümumi cəhətlərə görə seçilir, rəmzləşir və elmi ədəbiyyatda Qərbin alternativini, tərəf-müqabilini kimi götürülür.

İlk baxışda Yapon, Hind və Çin mədəniyyətləri həm dini mənsubiyyət, həm də adət-ənənə baxımından İslam dünyasından köklü surətdə fərqləndiyinə görə, onlardan vahid bir fenomen kimi bəhs etmək mümkün deyil. Lakin tədqiqat göstərir ki, düşüncə tərzlərindəki yaxınlıq fərqli tərəfləri bir bütöv fenomen halına gətirir. Belə ki, duyğunun ağıl üzərində prioritetliyi bürün Şərq ölkələrində müşahidə olunur. İnsanın kamillik dərəcəsi də ağılın gücündən daha çox, qəlbin təmizliyi ilə ölçülür. Budda da, Konfutsi və Lao Tszı da öz təlimlərini insanların

mənəvi təmizliyi üzərində qurur, onlara nəfs üzərində qələbənin yollarını öyrədirlər. Eynən islamda, təsəvvüf təlimində olduğu kimi. Zərdüştilikdən başlanan və islami dəyərlərlə birləşərək sufizm fəlsəfəsində yetkinləşən, konseptual forma alan fərdi-mənəvi təkamül yolu...

Şərqdə fəlsəfi təlimlər bir qayda olaraq məhz mənəviyyatla bağlıdır. Lakin təəssüf ki, söhbət ancaq insanın «iç dünyası»ndan, fərdi mənəvi aləmdən, nəfsin məhdudlaşdırılmasından, «nəfs üzərində qələbədən» gedir, cəmiyyətin özünün mənəvi həyatı, daha rahat və daha ədalətli ictimai mühit yaradılması yolları isə diqqətdən kənar qalır.

Fərdi mənəvi təkamülün, ruhun təmizlənməsinin başlıca amilləri, bir tərəfdən – din və fəlsəfə, digər tərəfdən – ədəbiyyat və sənətdir.

Cəmiyyətin mənəvi simasının dəyərləndirilməsi də öz növbəsində iki yolla mümkündür. Birincisi, əxlaqi ideyaların fərdi şüurları fəth etməsi, kütləviləşməsi; ikincisi, cəmiyyətin öz strukturunun, fəaliyyət prinsiplərinin, dövlət siyasətinin, qanunvericiliyin, ədliyyə mexanizminin və vətəndaş cəmiyyətinin yüksək mənəvi prinsiplərə uyğunlaşdırılması, yəni cəmiyyətin bir tam halına gəlməsi, vahid mənəvi sima əldə etməsi. Bu iki şərt eyni zamanda ödənməyəndə, ya sağlam fərdi şüurlar xəstə ictimai mühitin ab-havasından əziyyət çəkir, ya da cəmiyyətin özəl makrostrukturu öz elementlərinin naqisliyindən (tama adekvat ola bilməməsindən) “xəcalət çəkir”, ruhsuzlaşır və deqradasiya olunur. Belə ki, mənəvi idealın daha dayanıqlı şəkildə təcəssüm etdirilməsi yalnız fərdi ruhların ictimai mühitin mənəvi siması ilə adekvatlığı şəraitində mümkündür.

Lakin təəssüf ki, Şərqdə mənəvi təkamülün ağırlığı çox vaxt fərdi ruhların üzərinə qoyulur və onun normal (xoşbəxt) fəaliyyəti üçün adekvat mühit barədə söhbət belə getmir. Mühiti dəyişməyin yolu guya fərdləri dəyişməkdən keçirmiş. «Hamı hansı yolla isə yüksək mənəvi prinsipləri qəbul etməli, kamilləşməlidir.» Bunun üçün isə öyüd-nəsihət, təbliğat-tərbiyə, böyük-kiçik məsələsi və sair yollardan istifadə olunur, mürid-mürşid institutu yaradılır, təriqətçilik baş alıb gedir.

Biz nəyə görə hər hansı bir təriqəti və təriqətçiliyi qəbul etmirik?

Çünki onun təməlində vahid, mütləq bir mahiyyət deyil, hansı isə subyektiv təlimin təmsilçisi – «mürşid» durur. Əlbəttə, ata-oğul, böyük-kiçik, ustad-şagird, müəllim-tələbə münasibətləri, o cümlədən mürşid-mürid münasibəti də öyrənmə prosesinin əsasında dayanır. Biz təbii ki, bunların əleyhinə deyilik – ancaq o halda ki, insanların sərbəst düşüncə dairəsi məhdudlaşdırılmasın və heç bir fikir mütləqləşdirilməsin, icbari bir akt kimi

qəbul etdirilməsin. Çünki mürşidi mütləqləşdirmək nəticə etibarilə əqli çəpərləmək, Allaha şərik qoşmaq kimi bir şeydir.

Biz nəyə görə «Allahı sevmək» ideyasının sufi versiyasını kafi hesab etmirik?

Çünki Allaha üz tutmaq dünyadan üz çevirmək kimi başa düşülməməlidir.

Çünki Allah bizim üçün bilavasitə deyil, yaratdıqlarında təzahür edir. Və Allah sevgisi də onun yaratdıqlarına sevgidə konkretləşir.

Əlbəttə, insan Allahı öz qəlbinin dərinliklərində də axtara bilər. Ancaq ona görə yox ki, O-nun yeri bizim qəlbimizdədir. Ona görə ki, bizim qəlbimiz də O-nun yaratdıqlarından biri kimi O-nun daşıyıcısıdır.

Bütün Şərq fəlsəfəsi onun üzərində qurulub ki, Allaha qovuşmaq üçün qəlbin öz-ə konsentrasiyası, müəyyən istiqamətə yönəldilməsi, «köklənməsi» lazımdır. Bu, əslində meditasiyadır.

Əbu Turxan təlimində insanın Yaradanı öz qəlbində axtarması «*qısa qapanma effekti*» kimi dəyərləndirilir. Yəni insan özü də Allahın yaratdıqlarından biri olduğu üçün və onun bir nişanəsini (ruh) daşdığı üçün yolunu uzaqlardan salaraq Allahı harada isə başqa yerdə axtarmaqdansa, elə özündə, öz qəlbində axtarır və bu nişanəni canlandırmağa çalışır. Buna müəssər olanlar artıq Allahı, Haqqı bulduğunu düşünür və «mənəm Haqq», «Haqq məndədir» deyir.

Haqq özü və Haqqın bir nişanəsi! Sonsuz təzahürlərdən biri! Bizə ən yaxın olan, bizim özümüzdə, içimizdə olan!

Lakin «Haqqın bulunması» axtarışın son məqamıdır mı? Budurmu məqsəd? Bəs təbiət, onun sirləri, insana verilən biliklər nə üçündür? İnsan digər məxluqatdan məhz şüurlu və yaradıcı varlıq kimi fərqlənmirmi? Məgər təsadüfidirmi ki, Qurani-Kərimdə insana təbiətdə, təbii nemətlərdə bir əlamətin olduğu xatırladılır, maldarlıqdan, əkinçilikdən, insanların istifadəsində olan müxtəlif şeylərdən, gəmilərdən söhbət açılır. «O gecəni və gündüzü, Günəşi və Ayı sizə tabe etdi. Ulduzlar da O-nun əmrinə tabedir. Doğrudan da bunda ağılla düşünənlər üçün ibrətlər vardır» (*Qurani-Kərim*. Əl-Nəhl surəsi, 12-ci ayə). Yaxud: «Allah yer üzündə yaratdığı cürbəcür şeyləri də sizin ixtiyarınıza verdi... Görüb götürənlər üçün sözsüz ki, bunda da əlamətlər vardır» (Yenə orada, 13-cü ayə). «Düşünüb dərk edənlər üçün ibrətlər» insanın üzünü təbiətə, kainata tutmasını və ona verilən düşüncə sayəsində insanlıq naminə yaradıcı fəaliyyət göstərməsini də *haqq işi* etmirmi?

Haqqı özündə bulan insan üçün bütün yerdə qalan dünyaya bu haqq meyarından baxa bilmək kimi şərəfli bir imkan açılır. Lakin Şərq adamı bununla işini bitmiş hesab edir. Yeni bir səviyyədə fəaliyyət (daha şərəfli bir həyat) imkanı açıldığı halda, insan başlangıç məqamını son məqamla, ölümlə qarışıq salır. Və haqqı bulduqdan sonra bu dünyadan istəyi ölmək olur. Necə ki, Mənsur Həllac bunu istəyirdi!

O, ikinci həyatını – yeni həyatını harada isə «o dünyada» axtarır. Və o dünyaya tələsir. Lakin hələ «o dünyaya» köçənə qədər bu ikinci nəfəsi – Haqqdan başlanan həyatın bu dünyada yaşanması imkanını nəzərdən keçirir. Bu, onun heç ağına da gəlmir. Amma gəlməsi gərək idi!

Əslində biz heç də insanın əvvəlcə təsəvvüf yolu ilə gedərək kamilləşməsi və ancaq bundan sonra cəmiyyətin fəal bir üzvü kimi elmi-praktik və sosial-siyasi fəaliyyətə qatılmasını nəzərdə tutmuruq. Mənəvi-əxlaqi sferada gedən təkamül elə lap əvvəldən intellektual və əməli fəaliyyətlə tamamlanmalıdır. Yəni insan öz fəaliyyətini ancaq nəfsi ilə mübarizə üzərində qura bilməz. Yaxud bu işi cəmiyyətin bir üzvü kimi qoşulduğu peşə fəaliyyətindən kənar, əlavə bir iş kimi görə bilməz. Əsl məqsəd yüksək mənəvi prinsiplərin məhz peşəkar ictimai fəaliyyət prosesində tətbiq olunması və ya daha doğrusu, formalaşmasıdır.

Dərvişlik zəmanəsi keçmişdir. Və sufilik də müasir insanın həyat fəlsəfəsi olmaq şansına malik deyil. İndi sufizmi Şərq ölkələri üçün fəlsəfi baza kimi qəbul etmək istəyənlər, əslində özləri başqa bir həyat yaşayanlardır. Sufizmi öyən çox olsa da, onu qəbul edən və həyat amalına çevirən adamlar çox azdır. İstər Şərqdə, istərsə də Qərbdə bu mövzuda çoxlu kitablar buraxan, sanki ona böyük maraq göstərən qüvvələr əslində ona daha çox bir ekzotika kimi, keçmişin parlaq bir səhifəsi kimi baxırlar. Amma onun bugünkü gerçək həyatla mümkün inteqrasiya variantları nəzərdən keçirilmir. Halbuki, məqsəd məhz bundan ibarət olmalıdır.

İndi insan hətta təbiətə nəzərən özgüləşsə də, cəmiyyətdən, ictimai münasibətlər sistemindən və «ikinci təbiətdən» kənar yaşaya bilməz, ancaq özünə qapanıb qala bilməz. Amma Şərqdə təbliğ və təlqin olunan əxlaqi-fəlsəfi doktrinalar hələ də aktuallaşdırılmamış, sosiallaşmamışdır və sanki hansı isə abstrakt fərdlər üçündür. Halbuki, məhz islam dini bütün dinlər içərisində daha çox həyatiliyi, realistikliyi, elmi axtarışlara və əməli həyata yönəli olması ilə seçilir. Görünür, biz öz dinimizin üstünlüklərini də kifayət qədər mənimsəyə bilməmişik.

Yaşadığımız cəmiyyətin, sosial mühitin real əxlaqını, ictimai varlığın diqtə etdiyi cəhətləri nəzərə almadan, sanki hansı isə adada yaşayan insanlar

üçün hazırlanmış mənəviyyat düsturları ancaq azman fərdlər, dahilər, fəvqəl-insanlar üçün əlçatan ola bilər.

Qərb daha realistikdir. O, insana ilk növbədə yaşadığı cəmiyyətin bir üzvü kimi baxır. Və insanın kamilləşmə yolu onun cəmiyyətə inteqrasiyasından və ictimai təkamüldə iştirakından keçir.

Əlbəttə, ictimai amili mütləqləşdirən marksizm fərdi-mənəvi keyfiyyətləri, individuallığı kifayət dərəcədə nəzərə almamaqla ifrat mövqe tuturdu. Amma cəmiyyətin, dövlətin rolunu nəzərə almadan ancaq fərdi «mən»ə istinad edən təlimlər də eyni dərəcədə ifratdır. Ona görə də, müasir dövrün mənəvi prinsipləri insan fərdiyyətinin önə çəkilməsini və onun marksizm və pragmatizm səviyyəsindən yüksəyə qalxmasını tələb etdiyi kimi, sufizmin, dzen-buddizmin, daosizmin və s. “normal”dan çox yüksəyə qalxmış prinsiplərinin də ictimai həyatla uzlaşdırılmasını tələb edir. Əslində burada söhbət hansı təlimin əxlaqi baxımdan daha yüksək tələblər qoymasından getmir. Söhbət daha çox dərəcədə miqyasdan gedir. Yəni insan nəfsinin tam məhdudlaşdırılması, onun öz heyvani başlanğıcından tam imtina etməsi «yüksəklik» təəssüratı yaratsa da, bu yüksəklikdən real həyata qayıda bilməmək bir növ Günəşə doğru uçan *İkarın* öz qanadlarını yandırması və ya pərvanənin özünü oda vurması kimi bir şeydir. Burada biz bəyənmədiyimiz marksizmin «idrakın məqsədi praktikadır» və «praktika idrakdan yüksəkdir» tezislərini xatırlamalı oluruq. Haqqı, ədaləti, həqiqəti dərk etdikdən, mənən yüksəldikdən sonra, yenidən həyata, cəmiyyətə qayıdıb onu da yüksəltmək üçün yollar aranmayacaqsız, bu – ən azı evoizmdir.

Lakin insanın öz nəfsi üzərində qələbəsinin, fərdi-mənəvi yüksəlişin şərtləri və tələbləri «qayıdış yolunun» tələblərinə bənzəmir. Həyata qayıdan insan üçün əldə etdiyi mənəvi prinsiplər ancaq bir oriyentirdir. Bu yolda tamamilə fərqli qabiliyyətlər tələb olunur. Burada əxlaq yox, elm, ürək yox, baş bələdçilik edir. Burada yüksək mənəvi prinsiplərlə dərin elmi biliklərin, peşəkarlığın, əməli fəaliyyət vərdişlərinin üzvi vəhdəti tələb olunur.

Ənənəvi Şərqi dəyərləri, əxlaqi-mənəvi prioritetlər müasir dövr üçün də xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Amma ictimai praktikanın əsasını təşkil edə bilməsi üçün bu Şərqi zehniyyətinin müasir Qərb fəlsəfi sistemləri ilə optimal sintezinə ehtiyac vardır.

Ona görə də, biz mənəviyyat dedikdə yalnız fərdi əxlaqi-mənəvi prinsipləri deyil, həm də ədalət və fəzilətin bütün cəmiyyətdə bərqərar olması naminə aparılan sistemli, məqsədyönlü ictimai fəaliyyəti və bu işdə əsas şərt olan hüquqi dövlət quruculuğunun vacibliyini, adekvat intellektual səviyyənin təmin olunmasını nəzərdə tuturuq.

Yüksək mənəviyyət müvafiq maddi mühit və sosial realıqla tamamlanmalı, daha çox dərəcədə praktik həyatı missiyaya malik olmalıdır. Klasik Şərqi yüksək mədəni-mənəvi dəyərləri də müasir Qərb rəsionalizmi ilə vəhdət halında olmaqla, ilk növbədə müasir insana, onun real həyatı problemlərinə xidmət etməlidir.

Çocuklara Felsefeyi Anlatmak

(Jana Mohr Lone, *Filozof Çocuk*, İstanbul, Sola Yayınları, 2017, 224 sayfa.)



Filozof Çocuk, Sola Yayınları tarafından yayınlanan ve Jana Mohr Lone tarafından İngilizce kaleme alınmış, çeviri bir eserdir. Jana Mohr Lone, çocukların duygusal olarak olgunlaşmaları için soyut düşünme becerilerini geliştirmeleri gerektiğini savunmaktadır. Bu kitap, bu alandaki önemli bir eksiği gidermektedir. *Filozof Çocuk* çocuklarla felsefe yapmanın mümkün ve aynı zamanda eğlendirici ve bilgi açısından doyurucu olduğunu anlatmaktadır. Çocukların felsefi benliklerinin gelişiminin nasıl desteklenebileceği kitabın temel konusunu oluşturmaktadır.

Ebeveynler çocuklarının eğitimli ve donanımlı bireyler olabilmeleri için hiçbir fedakârlıktan kaçınmazlar. Acaba okullar çocuklarımızı duygusal ve sosyal yönden hayata yeterince hazırlayabiliyor mu? Onların zorluklarla başa çıkabilen, duygusal olarak güçlü, sorgulayabilen, kendi kararlarını verebilen bireyler olarak yetişmesini isterler. Ancak ebeveynler bunu nasıl yapacaklarını pek bilmezler, çocuklarının ölüm, özgürlük, adalet, sonsuzluk gibi pek çok konudaki sorularını soyut kavramları anlamayacakları gerekçesiyle cevapsız bırakırlar (ki aslında nasıl anlatacaklarını bilememenin

getirdiği kaygı sebebiyle böyle düşünmektedirler). Oysa ki bu sorular aynen yetişkinlerde olduğu gibi sıkıntı ve endişe yaratabilir. Bu bağlamda *Filozof Çocuk* çok önemli bir eksikliği gidermek üzere anne babalar, öğretmenler ve öğretmen adaylarına rehberlik edecek bir eser olma özelliğindedir. Çocuklarla felsefe sohbetleri için ipucu niteliğinde tavsiyeler vererek ailelere çocuklarıyla beraber nasıl düşüneceklerini göstermektedir.

Jana Mohr Lone, Washington Üniversitesi Çocuk Felsefesi Merkezi'nin direktörü ve kurucusudur. Merkez, okullarda felsefe derslerini kolaylaştırmak için felsefede eğitim görmüş filozofları ve öğrencileri devlet sınıflarına getiriyor. Ebeveynlerin ve diğer yetişkinlerin, Çocuk Soruları hakkındaki felsefi sohbetleri teşvik edebilecekleri yolları araştırıyor. *Eğitim Felsefesi: Okullarda Sorgulama ve Diyalog* kitabının yazarlarından birisidir. 1995 yılından beri okul öncesinden kolej sınıflarına kadar felsefe öğretmenin yanı sıra öğretmenler ve ebeveynleri, felsefeyi gençlerin hayatına sokma yolları konusunda eğitmiştir. Jana Mohr Lone, PLATO'nun (Felsefe Öğrenme ve Öğretme Örgütü) başkanı, Felsefe Okul Öncesi Öğretimi ile ilgili Amerikan Felsefe Ortaklığı Komitesi'nin eski başkanıdır.

Jana Mohr Lone, 'Felsefi Benlik' adlı birinci bölümde, çocuklarda felsefi düşünme şeklini örnekleriyle ele alırken, çocukların düşünme şeklinin yetişkinlerin düşünme şekli kadar olgun olmadığına dair inanışımızdan bahsetmektedir. Ancak çocukluğun yetişkin olmak yolunda ilerlemekten daha fazlası olduğunu ve hepimizin bakış açısını zenginleştirdiğini söylemektedir. Yazara göre yetişkin olunca kaybolan çocukluk sezgilerimizi, çocukları dinleyerek hatırlayabilir ve böylece yetişkinlik düşüncelerimizi geliştirebiliriz.

Yazar bu bölümde felsefi soru nedir diye sorarak, küçük çocukların sorularının çoğu zaman derin bir felsefe içerdiğini ve çok erken yaşlarda bu tarz sorular sormaya başlayabildiklerini vurgulamaktadır. Geleneksel anlamda çocukların fiziksel, entelektüel, ahlaki, sosyal ve duygusal benliklerinin gelişiminin ne kadar önemli olduğunun bilincine varsak bile, felsefi benliklerinin gelişimine çok az özen gösterdiğimizi belirtmektedir. Büyürken temel ihtiyaçlarından biri dünyayı anlamlandırmak ve dünyada bir yer

edinebilmek olan çocukların felsefi benliklerinin gelişiminin nasıl desteklenebileceğinin üzerinde durulmaktadır. Felsefi benliğin gelişimini neden umursamadığımıza dikkat çekerek, çocukla beraber felsefi soruları keşfetmenin karşılıklı faydalarından bahsetmektedir. Akademik felsefeden ziyade felsefi keşfin önemine dikkat çekmekte ve sanılanın aksine çocuklarla felsefi sohbet yapabilmek için akademik bilgi sahibi olmanın gerekmediği vurgulanmaktadır. Çocukların soruları cevaplayan değil, onlarla beraber sorgulayan ebeveynler olmak gerektiğine dikkat çekerek, felsefi düşünmenin duygusal boyutu üzerinde durulmaktadır.

‘Felsefi Duygusalılık’ başlıklı ikinci bölümde, felsefi duyarlılığın insanla ilgili temel sorunları düşünmeyi, tanımlama yeteneğini geliştirmeyi ve bulduğumuz cevaplar ne olursa olsun asla vazgeçmemeyi gerektirdiği vurgulanmaktadır. Felsefi duyarlılığın, nesnelere bize görünme biçiminin gerçekte olduğu şeyi yansıtmadığına dair farkındalığımızı arttırdığından bahsedilmektedir. Gardner’ın dile getirdiği varoluşsal zeka anlayışını “hayat, ölüm ve nihai gerçeklik hakkındaki soruları düşünme ve sorgulama eğilimine sahip olmak” şeklinde tanımlamakta olduğu belirtilmektedir. Sonrasında doğaya ve sanata karşı duyarlıktan bahsedilmektedir. Twitter çağında düşünmenin hızlı, kısa ve kopuk olduğuna dikkat çekilerek felsefi düşünmenin derin düşünme olduğu ve çocuklarla acele etmeden yapılan felsefi sohbetlerin bizi yavaşlamaya, odaklanmaya, mümkün olduğunda derin ve yaratıcı düşünmeye sevk ettiği belirtilmektedir. Felsefi duyarlılığı geliştirmekle ilgili olarak sanatsal ve edebi çalışmaların önemine istinaden örnek kaynaklardan bahsedilmektedir. Çocukların sorularının ciddiye alınmasının önemine değinilmekte, okulların çocukları sorun odaklı yerine cevap odaklı eğittikleri ve sorgulama yeteneklerini bastırdıkları anlatılmaktadır. Ayrıca bu bölümde, çocukla iyi bir felsefi sohbet yapabilmek için bazı önemli tekniklere yer verilmektedir.

Daha sonraki dört bölüm çocuklarla felsefi alışverişi sağlamak, sürdürmek konusunda strateji ve fikir geliştirmemize yardımcı olmak amacıyla hazırlanmıştır. Her bölümde felsefenin geleneksel alanlarından birine giriş

yaparak, felsefi araştırma yolları incelenmekte ve bölüm sonunda faydalanılacak kaynaklardan bahsedilmektedir.

‘Ölüm, Gerçeklik, Kimlik’ adlı üçüncü bölüm, felsefenin en önemli sorularıyla uğraşan metafizik hakkında düşünme üzerine kaleme alınmıştır. Yaşam ve ölüm, kişisel kimlik, zihin nedir, gerçek olmak ne demek, özgür müyüz, zaman ve alan, hiçbir şeyden bir şey doğar mı gibi sorular altında her biri kendi başına büyük önem arz eden konularda çocuklarla yapabileceğimiz sohbetlere ışık tutan tavsiyelere ve yararlanılacak kaynaklara detaylı bir şekilde yer verilmektedir. Çocuğunuzla metafizik hakkında konuşmanın üç yolu olarak; Rebecca Stead tarafından yazılan *When You Reach Me* (9 yaş ve üstü çocuklar için), 1991 yapımı olan *Hayat Savunmaya Değer* filmi (daha büyük çocuklar için), Leo Lionni tarafından yazılan *A Colour of His Own* (her yaş için) önerilmektedir.

‘Bilgi ve İnanç: Epistemoloji Hakkında Düşünmek’ başlıklı dördüncü bölüm, bilgi ve inanç, inandığımız şeye inanmamızı sağlayan nedir, bilginin sınırları, rüya görmediğimi nasıl bilebilirim, gerçeklik ve deneyim, düşünmenin doğası, bilme yolları gibi alt başlıklardan oluşmaktadır. Bölüm sonunda çocuğunuzla epistemoloji konuşmanın üç yolu olarak; C.S. Lewis tarafından yazılan *Aslan, Cadı ve Dolap* (sekiz yaş ve üstü çocuklar için), *Başlangıç* filmi (daha büyük çocuklar için), Leo Lionni tarafından yazılan *Extraordinary Egg* (tüm yaşlar için) tavsiye edilmektedir.

‘Ahlak ve Yaşam Şekli: Etik Değerler Hakkında Düşünme’ adlı sonraki bölüm ise, mutluluk nedir, mutlu olmak önemli midir arkadaşlık nedir, niye iyi bir insan olmalıyım sorularıyla çocukların kafasını kurcalayan ahlaki meselelerde karmaşık ikilemlerde kaldıkları belirtilmektedir. Bir şeyin ahlaki bir sorunu temsil edip etmediğini nasıl bilebiliriz? Çocuklarımıza kendi yaşamlarında karşılaştıkları ahlaki çözümler için hangi araçları sunabiliriz? John Muth’un yazdığı *Üç Soru* hikayesi, “her durumda doğru hareket edebileceğimiz bir yol var mı” sorusunu bir başkasının deneyiminden faydalanarak keşfetmemizi sağlamaktadır. Neden iyiyiz, sadece kendi çıkarlarımızı mı düşünmeliyiz, ahlaki kuralların kaynağı nedir, en önemli olan şey sonuç mudur gibi alt başlıklarla konu derinlemesine ele

alınmaktadır. ocuğunuzla etik hakkında konuşabileceğiniz  yol olarak da; Claudia Mills tarafından yazılan *Standing Up to Mr. O* (10 yaş çocuklar için), *Suçlar* ve *Kabahatler* filmi (daha büyük çocuklar için), Dr. Seuss tarafından yazılan *The Lorax* (tüm yaşlar için) tavsiye edilmektedir.

‘Sanat ve Güzellik: Estetik Hakkında Düşünmek’  zerine kaleme alınmiş altıncı bölümde, sanat nedir, güzellik nedir, sanat güzel olmak zorunda mıdır, yaratıcılık nedir, sanatçıyı sanatçı yapan nedir, müzikte ses olmak zorunda mıdır, sanat ve duygu arasındaki ilişki nedir gibi pek çok sorunun cevabı; estetik ve matematik, estetikle ilgili sorular, resimli kitaplar ve sanat, sanat nedir, sanat ve duygu, renk ve duygu, doğayı deneyimlemek, sanatı nasıl yargılayabiliriz, güzellik nedir, güzellik ve müzik, müziğin doğası gibi başlıklar altında irdelenmektedir. Bölüm sonunda ise çocuğunuzla estetik hakkında konuşmak için  yol olarak; tüm yaşlar için *Circle of Life* (The Lion King) şarkısı, *Shrek* filmi, Arnold Lobel tarafından yazılan *The Great Blueness and Other Predicaments* tavsiye edilmektedir.

Son bölümde ‘ocuklarımız İçin Ne İsteriz’ diye soran yazar, kesinliğin aksine belirsizlikle ve cevaplardan ziyade sorularla ilgili bir alan geliştirmenin, çocukların büyüdükleri dünyanın karmaşıklığı ile ilgili başarılı bir şekilde araştırma yapmalarını sağladıklarını belirtmektedir. Çocuklarımız felsefi benliklerini beslediğinde, hayatının kontrolünü ele alan, dünyadaki yerini anlamlandıran, akıl yürütebilen, etkili d ş nebiyen, iyi soru soran yaratıcı bireyler olmaktadırlar. Merak, korku ve şaşkınlığı da içeren deneyimlerle b y k sorulara açılan felsefi düşünme, kişiye hayat boyu dikkatli kararlar verebilmesi için ihtiyaç duyduğu analitik beceriyi sunmaktadır. Böylelikle ocuklarımız kim oldukları ve ne istedikleri ile ilgili bağımsız değerlendirmelerde bulanarak, kapasiteleri doğrultusunda kendilerine yol izebilmektedirler.

Çocuklar da aynı yetişkinler gibi anlaşılmayı ve fikirlerine saygı gösterilmesini istemektedirler. Felsefi sohbetlerin göz ardı edemeyeceğimiz diğer bir faydası da ocuk ile kaliteli ve etkili iletişim konusunda sağladığı katkıdır. Ayrıca demokratik bir ortamda yetişen, kendi duygu ve düşüncelerinin farkında olan, böylece başa çıkma yeteneği gelişmiş, sağlıklı

ve mutlu çocuklar yetiştirmeye yardımcı olmaktadır. Çocuklar merak ettikleri ya da endişe duydukları konularla ilgili sorularını sormadıkça kendilerini yalnız hissederler. Tanrı, inanç, ölüm, adalet, özgürlük gibi pek çok önemli konu sorgulamadan, üzerinde düşünmeden, sanki büyüdükleri zaman keşfedecekleri şeylermiş izlenimiyle ve aynen aileden gördüklerini devam ettirme eğilimiyle yetişkinliğe adım atarlar. Belirli bir zamana kadar felsefi düşünceden kopuk büyüyen insan için ise bu düşünce biçimiyle tanışmak o kadar da kolay değildir.

Yetişkinlerin çocuklarıyla felsefi sohbetleri yapabilmeleri için öncelikle kendilerinin felsefi düşünmeyi öğrenmesi gerekmektedir. Felsefi duyarlılığı geliştirmekte ebeveynlerin yükümlüğü çok önemlidir. Sadece son günlerde popüler bir tutuma dönüşen ‘çocuklarla felsefe’ serilerinden kitaplar edinerek (ki bunlar çoğunlukla çeviri eserlerdir) bunun yapılması mümkün gözükmemektedir. *Filozof Çocuk*, ebeveynlere bu yükümlüklerini nasıl yerine getirebilecekleri ile ilgili etkili bir rehber olma özelliğindedir. Eser, çocuk için felsefenin önemini vurgulaması yanı sıra, çocukların felsefi benliklerinin gelişiminin nasıl destekleneceğine ilişkin tavsiyeleri ve çalışmaları ihtiva etmesi bakımından da her türlü övgüyü fazlasıyla hak etmektedir. Son olarak, bu eserin, Türkçeye kazandırılmasından duyduğum memnuniyeti dile getiriyor, yeni çalışmalara ilham kaynağı olmasını temenni ediyorum.

Gülsüm Mehdiyev

İÇİNDEKİLER

YAYIN KURULU'NDAN..... 5

FELSEFE TARİXİ VƏ EPİSTEMOLOJİ

Nəbi MEHDİYEV – Delilcilik ve Tanrı İnancının Epistemik Statüsü 9

MANEVİYYAT FELSEFESİ

*Ferdi ERTEKİN – Nietzsche'nin Üstüninsan ve Tasavvufun
İnsan-I Kâmil Tasavvurlarına Bir Bakış 29*

*Salaheddin HALİLOV – Maneviyyat Dünyası ve Mekan-Zaman
Kontiniumu 57*

TARİX VE SİYASET FELSEFESİ

Fulya BAYRAKTAR – Bir tasarım olarak kürenin küreselleştirilmesi.... 67

*Can Tankut ESMEN – Bir teorinin ilk adımı: tarihyazımında
tepkitarih üzerine bir deneme 87*

*Sergey MALENKO, Andrey NEKİTA – Biopolitize Patomitoloji Olarak
Korku Sinemacılığı (II)..... 98*

ESSELER, MAKSİMLER VE NOTLAR..... 118

BİLİMSEL-FELSEFİ YAŞAM

**Gülsüm MEHDİYEV – Özel Yetenekli Çocuklar Araştırma
Merkezi (Öyçam): Dersimiz Hayal Bilgisi- Zeka ve Yetenek
Eğitimi Buluşmaları 130**

**Hans KÖHLER – The United Nations in an Age of Transition I:
World Order and Realpolitik 138**

**Hans KÖHLER – The United Nations in an Age of Transition II:
The Predicament of the United Nations Organization..... 143**

**Phenomenology in Dialogue:
Religious Experience and the Lifeworld 147**

Yeni Bir Varlıq Teorisine Doğru..... 150

**Belqradada "Şərq və Qərb problematikası kontekstində
romantik poeziya" kitabının serb dilinə tərcüməsinin təqdimatı..... 151**

**UFAD'da Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın Devlet Felsefesi Adlı Kitabının
Tanıtımı.....157**

**Abdüllatif Tüzer – Din Tasavvuru ve Dinin Yaşanmasını Tayin Eden
Etkenler..... 161**

KİTABLAR, REYLƏR..... 172

İ Ç İ N D E K İ L E R 185

TABLE OF CONTENTS 187

TABLE OF CONTENTS

<i>FROM EDITORIAL BOARD</i>	5
<i>HISTORY OF PHILOSOPHY AND EPISTEMOLOGY</i>	
<i>Nebi MEHDİYEV – Evidence and Epistemic Status of God's Belief</i>	9
<u><i>PHILOSOPHY OF SPIRITUALITY</i></u>	
<i>Ferdi ERTEKİN – A Look at Nietzsche's Übermensch and Tasavvuf's İnsan-ı Kamil Concepts</i>	29
<i>Salahaddin KHALILOV – The Space-Time Continuum and Spiritual World</i>	57
<u><i>HISTORY AND PHILOSOPHY OF POLITICS</i></u>	
<i>Fulya BAYRAKTAR – The Globalisation of the Globe as a Design</i>	67
<i>Can Tankut ESMEN – The First Step of a Theory: An Essay on the History of History</i>	87
<i>Sergey MALENKO, Andrey NEKITA – Horror Cinematography as a Bio- Politicized Pathomithology (II)</i>	98

ESSAYS, MAXIMS AND NOTES 118

SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL LIFE

Gulsum MEHDİYEV – Reserch Center for Special Talented Children. 130

*Hans KÖHLER – The United Nations in an Age of Transition I:
World Order and Realpolitik 138*

*Hans KÖHLER – The United Nations in an Age of Transition II:
The Predicament of the United Nations Organization..... 143*

*Phenomenology in Dialogue:
Religious Experience and the Lifeworld 147*

Towards a New Theory of Existence..... 150

*Presentation of the book "Romantic Poetry in the Context of
East and West" in Belgrade in Serbian 151*

*Presentation Prof. Dr. Ayhan Bıçak's book "State Philosophy"
in UFAD 157*

Abdüllatif Tüzər – Religion and Factors Determining its vitality 161

BOOKS, COMMENTS 172

***İ Ç İ N D E K İ L E R* 185**

***TABLE OF CONTENTS* 187**