

II.ULUSLARARASI
FELSEFE
KONGRESİ

“Şehir
ve
Felsefe”

Bildiri Tam Metinleri

11-13 Ekim 2102

Uludağ Üniversitesi
Bursa-Türkiye

II.INTERNATIONAL
PHILOSOPHY
CONGRESS

“*The City
and
Philosophy*”

Full Texts

11-13 October 2012

*Uludağ University
Bursa-Turkey*

Onursal Kurul

Honorary Board

Bölümün kuruluşunda ve gelişmesinde katkısı bulunan akademisyenler.

Academics who have contributed to the establishment and the development of the Department.

Prof. Dr. Arda Denkel
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Harun Tepe
Prof. Dr. İoanna Kuçuradi
Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer
Prof. Dr. Sevgi İyi
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy
Doç. Dr. İsmail Demirdöven
Doç. Dr. Uğur Ekren
Yrd. Doç. Dr. Tüten Anğ
Dr. İsmail Serin
Afitap Boz

Bilim Kurulu

Academic Board

*[Alfabetik Sırayla]
[In Alphabetical Order]*

Prof. Dr. Abdullah Kaygı
Prof. Dr. Ahmet İnam
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan
Prof. Dr. Ayhan Bıçak
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Celal Türer
Prof. Dr. Cemal Güzel
Prof. Dr. David Grünberg
Prof. Dr. Doğan Özlem
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Harun Tepe
Prof. Dr. Hasan Ertürk
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Prof. Dr. Kenan Gürsoy
Prof. Dr. Kubilay Aysevener
Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer
Prof. Dr. Neşet Toku
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan
Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Sinan Özbek
Prof. Dr. Solmaz Zelyut
Prof. Dr. Şafak Ural
Prof. Dr. Tülin Bumin
Prof. Dr. Yasin Ceylan
Prof. Dr. Zeynep Direk

Çağrılı Konuşmacılar
Confirmed Keynote Speakers

Prof. Dr. Gabriel Vargas Lozano
Prof. Dr. İoanna Kuçuradi
Prof. Dr. Şafak Ural

Düzenleme Kurulu
Organising Board

**Kongre Başkanı/
Congress Chair**

Prof. Dr. A. Kadir Çüçen

Akademik Koordinatör
Academic Coordinators

Doç. Dr. Metin Becermen
Uludağ Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Elif Nuyan,
Uludağ Üniversitesi

Genel Koordinatör
General Coordinator

Dişhekimi Gürkan Kaya

Grafik Tasarım
Graphic Design by

Gönül Kaya M.A.



ISBN / 978-605-5382-54-4
Basım Yılı ve Yeri / 1. Baskı; Şubat 2013, AKMAT / Bursa



BURSA
KÜLTÜR A.Ş.

Yapım / © 2013 Bursa Kültür A.Ş. Bu kitabın tüm yayın hakları Bursa Kültür A.Ş.'ye aittir. Yazılı izin olmadan kısmen ya da tamamen yeniden basılamaz.

Dağıtım / Bursa Kültür A.Ş. - Merinos Atatürk Kongre Kültür Merkezi B Kapısı Osmangazi-Bursa/Türkiye
Tel: + 90 224 253 26 46 Faks: + 90 224 253 14 85 info@bursakultur.com / www.bursakultur.com

Üyeler
Members

- Prof. Dr. Dimitar Denkov
Sofia University, Bulgaria
- Doç. Dr. Alexander L. Gungov
Sofia University, Bulgaria
- Doç. Dr. Andrej Démuthovci
Trnava University, Slovakia
- Doç. Dr. Işık Özgünoğdu Eren
Uludağ Üniversitesi
- Doç. Dr. Muhsin Yılmaz
Uludağ Üniversitesi
- Doç. Dr. Nami Başer
Galatasaray Üniversitesi
- Yard. Doç. Dr. Neslihan Sam
Uludağ Üniversitesi
- Dr. Slimane Moulki
M'Sila University, Cezayir
- Araş. Gör. Dr. Funda Günsoy Kaya
Uludağ Üniversitesi
- Dr. Marien van den Boom
INHolland University of Applied Sciences
- Araş. Gör. Dr. Yasemin Kaya
Uludağ Üniversitesi
- Araş. Gör. Dr. Gülçin Tunç
Uludağ Üniversitesi
- Öğr. Gör. Ayşe Gül Çıvgın
Uludağ Üniversitesi
- Araş. Gör. Adnan Esenyel
Uludağ Üniversitesi
- Araş. Gör. Derya Aybakan
Uludağ Üniversitesi
- Araş. Gör. Emine Kef
Uludağ Üniversitesi
- Araş. Gör. Melek Zeynep Zafer
Uludağ Üniversitesi
- Araş. Gör. Mehmet Fatih Elmas
Uludağ Üniversitesi
- Araş. Gör. Tayfun Torun
Uludağ Üniversitesi
- Araş. Gör. Ümit Öztürk
Uludağ Üniversitesi

SUNUM

Şehirler tarihe şahitlik yapan, tarih yazan ve yazdıran merkezlerdir. Bursa'mız büyük medeniyetlerin, köklü geleneklerin beşiği olmuş bir şehirdir.

Tarihin her döneminde gerek coğrafi konumu, gerek sosyal yaşam tarzı, gerekse ülke ekonomisindeki etkinliğinden dolayı sürekli ilgi odağı olmuştur. Bursa, kendine özgü duruşuyla başka şehirlere ilham veren bir kenttir.

Bursa büyükşehir belediyesi'nin hedefi, bursa'yı tüm dünyada görülen "kentsel yenilenme hareketi" ile eşgüdüm içinde geleceğe taşımaktır.

Bu kapsamda; tarihi, kültürel, sosyal ve sportif alanlarda yatırımlar yapıyoruz. Hepsi bu şehrin daha yaşanılabilir olması içindir. Bu anlamda, kongre şehri Bursa olarak çok anlamlı ve bir o kadar da önemli bir organizasyona ev sahipliği yaptık.

"Şehir ve Felsefe" temasıyla bu yıl 2.si gerçekleştirilen Uluslararası Felsefe Kongresi, Amerika'dan Irak'a kadar farklı coğrafyalardan konukların ağırlandığı, şehir ve felsefe ilişkisinin geniş bir zeminde ele alındığı bir atmosferde geçti.

Şüphesiz sadece akademik çevreler için değil, yaşadığı şehre katkıda bulunan tüm bireylerden kamu kurum ve kuruluşlarına, özel sektörden sivil toplum kuruluşlarına kadar herkese hitap eden bir kongre oldu. Bu anlamda yankılarının çok iyi olduğu kanısındayım.

Bu vesileyle Bursa Büyükşehir Belediyesi'nin desteğiyle Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen Uluslararası Felsefe Kongresi'nin gerçekleşmesinde emeği geçenleri tebrik ediyor, saygılar sunuyorum.

Recep Altepe
Bursa Büyükşehir Belediye Başkanı

BAŞLARKEN

1990-1991 eğitim-öğretim yılında kurulan Uludağ Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde öğretim vermektedir. Genç ve dinamik kadrosuyla Türkiye'deki Felsefe bölümleri arasında kendine saygın bir yer edinen bölüm, Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi'ni yılda iki sayı olarak yayımlamaya devam etmektedir. Birçok öğretim üyesi ve elemanının bölümün kurumsallaşmasına katkı yaptığı Felsefe Bölümü yirmi yıllık bir süreçte çeşitli deneyimler kazanarak bu güne geldi. 2010 yılında yirminci kuruluş yılı dolayısıyla düzenlediği **I. Uluslararası Felsefe Kongresi'nin II. Uluslararası Felsefe Kongresi** 11-12-13 Ekim 2012'de "**Şehir ve Felsefe**" temasıyla düzenleyecektir.

Kongre, şehrin, kültürel yaşamın olgunlaşmasında ve zenginleşmesinde oynadığı rolden hareketle, mimariden ekonomiye, sanattan dine, etikten politikaya, bilimden felsefeye nasıl bir zemin oluşturduğu üzerine odaklanacaktır. Bu bağlamda şehrin politikayla, dinsel yaşamla, sanatla, felsefeyle ilişkisi üzerine ayrıntılarıyla durulacak olan kongrede, şehrin, daha geniş bir dile getirişle düşünmeye etkileri tartışılacaktır. Temele konan şey felsefi bir zemin üzerinde disiplinlerarası bir kongre gerçekleştirmektir. Bu nedenle, farklı disiplinlerin şehre ve şehir yaşamına ilişkin değerlendirmeleri çerçevesinde görüş alışverişleri olacak ve farklı perspektiflerin katkılarıyla kongre zenginleşecektir. Bu şekilde, "şehir ve felsefe" ilişkisi, oldukça geniş bir zeminde ele alınacak ve şehirle ilişkisinde felsefi bakışın önemi ortaya konmaya çalışılacaktır.

PREFACE

The Department of Philosophy at the Faculty of Arts and Sciences, Uludağ University was established in the academic year 1990-1991 and offers undergraduate and graduate programs (both MA and PhD.) The department which has gained an honorable status among the philosophy departments in Turkey with the contribution of its young and dynamic staff continues to publish the periodical Kaygı, the biannual journal of The Philosophy Department, the Faculty of Arts and Sciences, Uludağ University. The Department of Philosophy supported by many professors and lecturers to be institutionalized, reached its current position by gaining various experiences within the period of the recent twenty years. The department will organize the Second International Philosophy Congress, on 11-12-13 October 2011, which was organized in 2010 for the first time on the occasion of the department having completed its 'twenty-years' establishment.

The congress will focus on how the city provides a platform concerning all from architecture to economy, from art to religion, from ethics to politics, from science to philosophy, with reference to the role it plays in the maturation and enrichment of cultural life. In this regard, the interrelation of the city, politics, religious life, art, philosophy will be emphasized in details in the congress and the effects of the city within the limits of thinking will be discussed with a broader articulation. What is put on the basis is to organize an interdisciplinary congress on a philosophical ground. Therefore, there will be opinion interchanges and expressing ideas within the frame of the evaluations of different disciplines regarding the City and city life and the congress will flourish with the contributions of different perspectives. In this way, "the City and philosophy" relation will be dealt on a quite broad basis and the importance of philosophical aspect in its relation with the city will be attempted to be presented.

KONGRE HAKKINDA “ŞEHİR ve FELSEFE”

Şehrin bağrından çıkan felsefi düşünce, hayata, olan-bitene, varolana, dünyaya yönelik farklı bir bakışı ifade etmektedir. Şehir, sadece felsefeye değil, insani olan her şeye zemin oluşturmaktadır. Şehir kavramı, şehrin ne olduğu üzerine oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Ancak şehir ve felsefe ilişkisi üzerine bugün bir kez daha düşünmeye ihtiyaç duyulmaktadır.

Peki neden böyle bir ihtiyaç gündeme gelmiştir? Felsefe ile şehir ilişkisi defalarca ele alınmışken, neden böyle bir kongre düzenlenmeye ihtiyaç duyulmuştur? Felsefi düşüncenin şehir yaşamına ait olduğu zaten bilinmektedir. Felsefi düşüncenin olgunlaşması için, kültürün olgunluk düzeyine ulaşması gerekmektedir. Kültürün en önemli taşıyıcısı da dildir. Dil sanatla –özellikle şiirle-, dinle, politikayla yoğrularak belirli bir olgunluğa ulaşır; bu olgunluğun kendini gösterdiği en üst düzey felsefi düşünmedir. Felsefe dilin, konuşmanın ve yazının, ulaşabileceği en olgun düzeydir. Dil felsefeyi, felsefi düşünceyi taşıyan yegane unsurdur. Felsefenin dili de kültürle ve kültürün şekillendiği temel mekan olan şehirle ve şehirde bu olgunlaşmayı gerçekleştirir. Şehir felsefi düşüncenin kendine bir yaşam ve ifade alanı bulduğu yerdir. Felsefe hem şehirle ilişkisinde sanatla, dinle, politikayla zenginleşerek hem de bütün bu alanlar üzerine bir düşünme etkinliği olarak kendini şehirde ortaya koymuştur. Felsefe şehrin çocuğudur. Kültürün kendini ifade ettiği en iyi yer olan şehir felsefenin de doğup şekillenmesine zemin oluşturmuştur. Bu nedenle şehir üzerine düşünmek ve şehir ile felsefe ilişkisini ortaya koymak için uluslararası bir kongre düzenlemekteyiz.

Şehir ve felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda, şu sorularla hesaplaşmak gerekmektedir: Günümüz dünyasında şehirlerde düşünmenin ya da özlü düşünmenin ortaya konması mümkün müdür? Şehir yaşamı felsefi düşünceye zemin oluşturmaya devam edebilir mi? Şehirlerin mimarisinin düzenlenmesine veya şehir planlamasına felsefeden, felsefi bakıştan ne gibi katkılar gelebilir? Çevre sorunları karşısında nasıl bir şehir planlamasından söz edilebilir? Yerellik ve ulusallık ilişkisinde şehirlerin yeri nedir? Örnek bir şehir yapılanması olabilir mi? Devlet-vatandaş ilişkisinde şehirlerin konumu nasıl olmalıdır? Şehre dair yeni perspektifler nelerdir? Şehirdeki politik yaşam nasıl ele alınabilir? Bir şehir politikasından söz edilebilir mi? Şehir ve sanat ilişkisi nasıl olacak? Şehrin estetik organizasyonundan söz edilebilir mi? Şehrin üyelerinin birbirleriyle ilişkileri üzerine ne söylenebilir? Şehrin tarihinden ne anlamamız gerekir? Dinsel yaşamla şehir hayatı arasındaki bağ üzerine ne söylenebilir? Hukuk söz konusu olduğunda şehrin önemi nedir?

Bütün bu sorularla hesaplaşmayı denemek ve şehir ve felsefe ilişkisine yeni ve farklı bakışlar ortaya koyabilmek için “Şehir ve Felsefe” başlıklı bir kongre düzenlemeyi uygun gördük.

**ABOUT THE CONGRESS
“THE CITY AND PHILOPOPHY”**

Philosophical thinking, which arises from the heart of the city, expresses a different aspect regarding life, goings-on, existent and the world. The city provides basis for not only philosophy but for everything that is humane. There exists a quite broad literature on the notion of City and what city itself is. However, there is a need to think again about the relation of the City and philosophy.

But why did such a need become a current issue? Why is such a congress needed to be organized, while the relation between philosophy and city has been dealt with numerous times before? It is already known that philosophical thinking belongs to city life. For the philosophical thinking to mature, culture has to reach its maturity level at most. The most important bearer of culture is language. Language reaches a certain level of maturity by being kneaded with art –especially poetry-, religion and politics; the highest level that this maturity reveals itself is philosophical thinking. Philosophy is the most mature level that language, speech and writing can reach. Language is the sole component that bears philosophy, philosophical thinking. The language of philosophy actualizes this maturation with culture and also with the city, which is the main place that culture shapes. The city is the place where philosophical thinking finds a living and expression space for itself. Philosophy reveals itself in the city both by flourishing in its relation with art, religion and politics and by being a thinking activity on all these areas. Philosophy is the promising child of the city. The city, which is the best place that culture expresses itself, provided a basis for philosophy to be born and shaped as well. Therefore, we are organizing such a congress to think about the City and to present the relation between the City and philosophy correlatively.

When it comes to the City and philosophy relation, these questions have to be reckoned with: In the cities in today's world, is it possible for thinking and compendious thinking to be manifested? Can city life continue to provide basis for philosophical thinking? What contributions can philosophical aspect make to the arrangement of cities' architecture or city planning? What kind of a city planning can be mentioned in the face of environmental problems? What place do cities have in the relation of localness and nationality? Can there be an exemplary city planning? What position should cities have in government-citizen relation? What are the new perspectives regarding the city? How can political life in the city be dealt with? Can we talk about city politics? How will the relation between the City and art be? Can we talk about an aesthetical organization of the city? What can be said about the relation between the inhabitants of the city? What should we make of the history of the city? What can be said about the connection between religious life and city life? What is the importance of the city when it comes to law?

In order to try to reckon with all these questions and to present new and different aspects about the relation of the City and philosophy, we saw fit to organize a congress entitled as “The City and Philosophy”.

“ŞEHİR ve FELSEFE”

Neolitik dönemden itibaren insanların fiziksel olarak vahşi doğanın yaşam şartlarına uygun olmayışı ve beraberinde **barınma** ve **güvenlik** ihtiyaçları günümüz şehirlerinin ilk başlangıçlarını oluşturmuştur.

Antik Yunan'dan itibaren <şehir> düşüncenin dolayısıyla felsefenin, felsefi düşüncenin doğduğu ve kendine yaşama alanı bulduğu, insanların birlikte yaşama kültürleri oluşturarak **demokrasinin**, **yönetim şekillerinin** ve **hukuk sisteminin**, insanların topluluk halinde yaşama kurallarının, **anayasaların** hemen hemen hepsinin şehirlerle başladığını ve günümüze kadar olgunlaşarak modern demokrasilerde modern hukuk kuralları ile son şeklini aldığını görmekteyiz.

İnsanlar topluluk halinde şehirlerde yaşamasaydılar düşünce var olabilir miydi?, felsefe var olabilir miydi? yoksa varoluşçu felsefe kendine şehirde mi? yaşama ve varlık alanı bulmaktaydı.

Felsefe mi? şehirde doğar yoksa şehir mi? felsefe den doğar? Antik Yunan'da düşünce olarak var olan insan, modern şehirlerde kendini sorgulamayan kendi sorunlarını yaşamın merkezine koyarak yaşayan modern insan, günümüzde şehirlerde yok oluş ve yokluk sancıları yaşamaktadır. Şehirlerde farklı yaşama anlayışlarına sahip insanların birlikte yaşamaları zaman içinde şehirde bir **“şehir kültürü”** oluşturarak **“şehir”**: kültürel yaşamın şekillendiği bir mekan halini alarak şehir yaşamı sonucunda bir **“şehir kültürü”** meydana gelmektedir.

Şehrin varoluşunda, şehrin bir <şehir kültürü> kazanmasında felsefenin, felsefi düşüncenin dolayısıyla felsefecilerin son derece önemli katkıları vardır. Bir şehir düşünce olmadan, içinde düşünen insan olmadan, mekanlarında felsefe yapılmadan, felsefe konuşulmadan var olabilmesi mümkün müdür?.

Bir şehri şehir yapan içinde düşünen insanların var olması ve düşünen insanların şehir için düşünce üretmesi ile mümkündür. Düşünmeyen bir şehir hayalet bir şehirdir ve kendi kayboluşunu, kendi yok oluşunu hazırlar.

Her şehrin bir felsefesi olmak zorundadır, felsefesi olmayan bir şehir kendi bunalımını, kendi kayboluşunu, kendi yok oluşunu hazırlar. İnsanın; bir hafızası, kendine ait düşünme yeteneği, olduğuna göre şehirlerin de, hafızası, kendine ait düşünme yeteneği insanı merkeze alarak olması gerekmektedir. İnsanı merkeze almayan bir şehirleşme beraberinde insanın şehre yabancılaşmasına, şehirden umutlarının kaybolmasına ve bu kayboluşun kendi kayboluşuna sebep olacağıdır. Şehirlerin hafızaları asla kaybettirilmemelidir. Şehrin hafızası da geçmişiyile olan tüm organik bağıdır, geçmişiyile olan tüm bütünsel ilişkileri toplamıdır.

Şehirler geleceğe taşınırken; şehrin organik yapısını değiştirmeden şehrin kendine ait reflekslerinin olduğu dikkate alarak bir şehrin geleceği belirlenmelidir. Şehrin geleceği planlanırken şehrin geleceği yok edilmemelidir. **“Yerel Yönetimler”** şehirleri tasarlarken düşünceden, felsefi düşünceden: <felsefe> den ne kadar yararlanmaktadır?. Yaşadığımız ve nefes aldığımız şehirler **“Sağlıklı Şehirler”** midir?, yoksa her an **“Hastalıklı Şehirler”** mi? olmaya adaydır.

Sağlıklı toplumlar, sağlıklı düşünceler ile meydana gelirler. Sağlıklı düşünceler ise düşünmenin menşesinden ve ilkelerinden hareketle meydana gelir. Düşüncenin menşesi ve ilkelerinin kaynağı da **“felsefe”** dir, felsefi düşüncedir.

Sağlıklı düşünceler ise **“Sağlıklı Şehirler”** de meydana gelir.

“Kentsel dönüşüm” ler planlanırken **“Sağlıklı Şehirler”** oluşturulabilmekte midir ?

II. ULUSLARARASI FELSEFE KONGRESİ “Evliya Şehri Bursa, Düşünce Şehri Bursa, Felsefenin Başkenti Bursa” kimliği ile geçmişte olduğu gibi günümüzde de Bursa: düşünceye, felsefi düşünceye ve felsefeye verdiği değer ve kıymetle bir <marka kent> olması noktasında katkı sağlayacaktır. Saygılarımla

Dişhekimi Gürkan KAYA

II ULUSLAR ARASI FELSEFE KONGRESİ GENEL KOORDİNATÖRÜ



AÇILIŞ KONUŞMALARI

AÇILIŞ KONUŞMASI

Sayın Vali, Büyükşehir Belediye Başkanı, Uludağ Üniversitesi Rektörü, değerli öğretim üyeleri ve öğrenciler, Birincisi 14-16 Ekim 2010 tarihlerinde yapılan Uluslararası Felsefe Kongresi'nin ikincisi bugün gerçekleştirmekteyiz. Bursa Valiliği, Bursa Büyük Şehir Belediyesi, Uludağ Üniversitesi ve Nilüfer Kent Konseyi iş birlikteliği ile yapılan II Uluslararası Felsefe Kongresi'nin ana teması Şehir ve Felsefe'dir. Kongreye bu yıl 20 yurt dışından 88 yurt içinden toplam 108 konuşmacı katılacaktır. Ayrıca biri Meksika'dan diğerleri Maltepe ve İstanbul Üniversitesi'nden üç davetli konuşmacı açılış oturumunda konuşacaklardır. Kongrenin sonunda beş değerli hocamızın katılımıyla bir değerlendirme oturumu yapılacaktır.

Kongreye katılan yabancı konuklar; Amerika Birleşik Devletleri, Danimarka, Cezayir, Almanya, İran, Belçika, Macaristan, Irak gibi ülkelerin çeşitli üniversitelerinden katılmaktalar. Bunun yanında Türkiye'nin hemen her bölgesinden üniversitelerden değerli konuklarımız bulunmaktadır. Ayrıca Bilim Kurulu üyesi seçkin felsefeci hocalarımız da kongremizde oturum başkanlıkları yapacaklardır.

Felsefi düşünce şehirde ve şehirle birlikte kendine bir kök bulmuştur. Bu anlamda felsefenin "şehrin çocuğu" olduğu söylenebilir. Felsefenin şehirle olan bağı bu yüzden önemlidir. Felsefi düşüncenin şehir yaşamıyla iç içe geçtiği yerlerde demokrasi bilinci de gelişmiştir. Şehri yönetenler durup yaptıkları iş üzerine düşünmeye başladıklarında, filozofların söylediklerinin önemini de kavramaya başlamışlardır. Felsefi bakışın, dünyaya, olan-bitene felsefe gözüyle bakmanın açtığı ufuk politikacılara, şehrin yöneticilerine yol göstermiş; daha iyi, daha adil bir yönetimin nasıl olması gerektiği konusunda farklı değerlendirmelerin ortaya çıkması söz konusu olmuştur.

Biz de Bursa'da şehirle felsefenin kucaklaşması ve şehri yönetenlerin farklı bakışlarla tanışması için böyle bir çaba içine girerek, bu yılki kongrenin başlığını Şehir ve Felsefe olarak belirledik. Felsefe şehrin çocuğu olmakla, şehre olan "borcunu", şehir ve şehrin yönetimi üzerine düşünerek ödeyebilir. Biz de Bursa'ya olan "borcumuzu" böyle bir etkinlik düzenleyerek, genel anlamda şehri konu ediniş Bursa için de önemli düşünceler gerçekleştirerek ödemeye çalışıyoruz. Kongremizin ülkemiz felsefi düşüncesine ve Bursalılara faydalı olmasını diliyorum. Kongremize destek olan tüm kurumlara ve kişilere teşekkür eder, bir sonraki etkinliği yeni bölüm başkanımız ve tecrübeli genç arkadaşlardan yapmasını dilerim.

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Kongre Düzenleme Kurulu Başkanı

OPENING SPEECH

Dear Governor, Metropolitan Major, Rector of Uludağ University, politicians, dear academicians, and students, journalists, today we are carrying out the 2nd International Philosophy Congress, the first of which was practiced during 14-16 October 2010. The main theme of the 2nd International Philosophy Congress, which was organized in cooperation with Bursa Governorship, Bursa Metropolitan Municipality, Uludağ University and Nilüfer City Council, is the city and philosophy. This year 108 speakers, 20 of whom are from Turkey and 88 of whom are from abroad will participate in the Congress. Furthermore, three keynote speakers, one from Mexico, the others from Maltepe University and İstanbul University, are invited to speak in the opening session. At the end of the Congress, an evaluation session will be held with the participation of 5 valuable professors.

Foreign guests taking part in the Congress are from various universities in United States of America, Algeria, Denmark, Germany, Iran, Belgium, Hungary and Iraq. Besides, we have many dear guests from different universities in different regions of Turkey. Furthermore, distinguished philosophy professors in academic board will be chairmen in various sessions.

Philosophical thinking is grounded on and with the city. In this respect, philosophy can be considered as “the child of the city”. Thus, the relation of philosophy with the city is of great importance. In the places where philosophical thinking and the city life are integrated, the awareness of democracy is developed. When the city rulers stop to think on the work they are doing, then they realize the importance of the teachings of the philosophers. The horizon resulted from philosophical view and looking out to the world and happenings from the perspective of philosophy have guided politicians and city rulers, so different evaluations of how a better and a more just governance can be have come out.

We have decided to prepare this year’s congress under the title of “The City and Philosophy” in order to make Bursa City embrace philosophy and to present different views to city rulers. As a child of the city, philosophy may pay its “debt” by thinking on the city and city governance. We are trying to pay our “debt” to Bursa by arranging this activity and in general discussing the city and specifically practicing important thinking for the city of Bursa. We hope that both the country’s philosophical thinking and Bursa citizens will benefit from the Congress. We would like to thank all the institutions and people who supported our Congress. I hope that the next organization will be held by our new Head of Department and experienced young colleagues.

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Head of Congress Organization Committee

ŞEHİR BİLİNCİ/ ŞEHRİN BİLİNCİ

Şafak URAL¹

“Şehir bilinci nedir?” sorusunu “şehir nedir?” sorusuyla bağıntılı olarak ele almaya çalışacağım.

“Şehir nedir?” sorusunu öncelikle şehrin bazı maddi veya fiziksel özelliklerine bakarak cevaplayabiliriz. Bir şehrin fiziksel özellikleri olarak da o şehrin ulaşım koşulları, ortak yaşama yerleri, mimari özellikleri, kültür ve spor açısından sunduğu olanaklar dikkate alınabilir. “Şehir nedir?” sorusunun fiziksel ve ölçülebilir bir diğer boyutu, onun sosyolojik özellikleriyle de bağıntılıdır. Nitekim o şehrin bireylerinin eğitim seviyesi, bir liman şehri ya da bir fabrika şehri olması ya da turizme yönelik alanları, tarihi yerleri bir yönüyle o şehrin sosyolojik özelliklerini belirler. Bu özellikler aynı zamanda “şehir nedir?” sorusuna verilebilecek cevapları da oluşturacaktır.

Şehrin üzerine kurulduğu coğrafi mekan da yine o şehrin fiziksel özelliklerini belirleyen temel bir etken olarak karşımıza çıkar. Bir şehri karakterize eden diğer özellikler arasına hiç kuşkusuz o şehrin tarihi geçmişinin ve şu anda sahip olduğu teknolojik olanakların da altını çizerek dikkate almak gerekir.

«Şehir nedir» sorusuna bir ölçüde felsefi bir cevap vermek istersek, şehrin medeniyetle olan ilişkisinden söz etmemiz gerekir. Şehrin, medeniyetin doğduğu yer olarak görülmesi, söz konusu sorunun bu yönden cevaplandırılmasına olanak verecektir. Nitekim şehir, sahip olduğu çeşitli maddi olanaklar sayesinde, kültürün ve medeniyetin oluşmasına zemin hazırlar. Ve hiç kuşkusuz kültür, bir şehri koruyup kollayan, gelişimini doğrudan belirleyen bir özelliği ifade eder.

Şehir, sahip olduğu maddi zenginlik, sosyal organizasyonlar gibi etkenlere bağlı olarak bireysel becerilerin ortaya çıkmasına imkan verir. Bireysel beceriler kolayca tahmin edilebileceği gibi bilim dışında sanat ve spor alanlarında da temel ve kurucu unsurlardır. Bireysel beceriler, ancak uygun koşulların sağlanmasıyla gelişebilir ve ortaya çıkabilir. Bu koşullar maddi ve sosyal yapı dışında iletişim ve ulaşım da yakın ilgi içindedir. Bu çerçevede hukuki yapıyı ayrıca dikkate almak gerekir. Hukuk, bireylerin haklarını güvence altına alabilmenin temel koşuludur. Bireylerin haklarının yasalarla korunmadığı yerde, birey haklarının yasalarla güvence altına alınmadığı bir toplumda, bireysel becerilerin ortaya çıkması beklenemez. Bireysel becerilerin güvencesi sadece ve ancak yasalardır.

Görüldüğü gibi «şehir nedir?» sorusunu, yukarıda işaret ettiğim çerçevede ve geniş bir açıdan cevaplandırabiliriz. Bu özellikler aynı zamanda bir şehrin bilincinin oluşmasına olanak veren temel unsurlardır. Çünkü aşağıda ayrıca işaret edeceğim gibi, şehir(in) bilincinin maddi dayanakları bu gibi unsurlardır; fakat ne var ki bilinç’in, fiziksel bir özellik olmadığı da ortadır.

Her şehir kendi bilincine sahiptir. Şehrin bilinci bireylerin bilincini belirler; ama şehir bilinci bireylerin bilincinden bağımsız değildir.

Birey bilinci tamamen bireyin kendisiyle ilgilidir; yani kişiseldir. Fakat şehir bilincini bireye aktarır; yani onun bilincini biçimlendirir. Dolayısıyla bilinç, bireysel olmasına ve yalnızca birey ile varlık kazanmasına karşılık, şehir ile özel bir ilişki içinde bulunur.

¹ (Prof. Dr.) İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mantık Anabilim Dalı. safakural@safakural.com; www.safakural.com

Bilinç denildiğinde insanın nörolojik, fizyolojik psikolojik ve biyolojik özelliklerini elbette özellikle dikkate almak gerekir. İnsan bilinci aynı zamanda toplumsal ekonomik koşullarla ve fiziki çevreyle de ilgi içindedir. Şehir, bütün bu gibi (dış) etkenlerin arasına, bireyin bilincinin oluşmasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Doğduğumuz yer anılarımızın, kişiliğimizin, alışkanlıklarımızın, karakterimizin ayrılmaz bir parçasıdır. Hatıralarımız, tutkularımız sevinçlerimiz üzüntülerimiz mutluluklarımız, öfkelerimiz, yani çeşitli duygularımız hep bir yere aittir ve bir yerde gerçekleşirler. Mekan, duyguların taşıyıcısıdır: çünkü her türlü duyguyu bir yerde yaşarız. Doğduğumuz yer, çocukluğumuzun geçtiği yer duygularımız içinde ayrıcalıklı birer yere sahiptirler. İşte bu yüzden şehir, ama özellikle doğduğumuz veya bizde belirli bir hatırası olan şehir, bilincimizi ve kişiliğimizi biçimleyen, oluşturan bir mekandır.

Doğduğumuz şehri terk etmiş olabiliriz. Çok farklı yerlerde yaşamış ve hayatımızı bir gezgin gibi farklı yerlerde geçirmiş de olabiliriz. Ne var ki doğduğumuz yer bizi asla terk etmez; o hep peşimizden gelir.

Doğduğumuz yer elbette bir şehir olmayabilir, fakat sonuç değişmeyecektir. Çünkü böyle bir durumda, bir şehir olarak değil, bir köy veya kasaba olarak, ama sonuçta bir mekan olarak doğduğumuz yer bizi etkileyecektir.

Mekan bizi özgürleştirir. Çünkü mekan, sahip olduğu özelliklere bağlı olarak, duygularımızı en geniş, en yoğun şekilde yaşama olanağı sunar, sunabilir. Gidebilmek, görebilmek, yaşayabilmek hep bir mekan sayesinde mümkündür. Anılarımız, bir mekanın sahip olduğu olanaklara bağlı olarak çeşitlenir ve farklı boyutlar kazanabilir. Yani mekan, sahip olduğu olanaklara bağlı olarak, anılarımızı daha fazla kuşatabilir. Onların daha yoğun, daha geniş kuşatılmasına ve dolayısıyla çok daha çeşitli olarak yaşanabilmesine olanak verir.

Şehrin bu açıdan sunduğu veya sunabileceği olanaklar, yukarıda “şehir nedir” sorusu vesilesiyle işaret etmiş olduğum sosyal, kültürel, ekonomik olanakların ve fiziksel açıdan sahip olduğu çeşitli özelliklerin ayrılmaz bir parçasını oluşturur.

Şehir organize olabildiği ölçüde sahip olduğu olanakların kullanılmasına izin verir. Organize bir şehir daima daha geniş bir bilince sahip olacaktır; ve ancak bu sayede bireylerin bilincini daha geniş bir çerçevede etkileyip biçimlendirebilecektir.

Şehri diğer yerleşim birimlerinden ayıran özellik, duygularımızı daha büyük ve geniş ölçekte yaşamamıza olanak vermesidir. Bu durum bir üstünlük anlamına gelmeyebilir; ama üzerinde durulması gereken bir farktır. Şehir, bireylerin bilinci üzerine etki yapabilen bir özellikte olduğu için, sahip olduğu olanaklara bağlı olarak onlara daha geniş özgürlük alanları kazandırabilir. Mekan, bireyin özgürleşme aracıdır. Bireyin sadece duygularının değil yeteneklerinin de gelişmesine ve ortaya çıkmasına daha geniş ölçüde katkı sağlayabilir.

Şehrin bilincinin bireyin bilinciyle olan iletişimini de bu noktada kurgulayabiliriz. Her şehir kendine özgü bir bilince sahiptir ve bu da ancak bireylerin bilincinde gözlenebilir. Her birey şehrin bilincini kendine göre biçimler.

Sokaktaki bir ağaç elbette benden bağımsızdır; ama çocukluğu o sokakta geçmiş insanların bilincinden bağımsız değildir. O ağaç her bireyin bilincinde o bireye göre bir varlık kazanır. Bir nesneye ilişkin hatıralarımız ve duygularımız ne kadar çok ise o nesnenin bilincindeki yeri de o oranda büyüktür. Dolayısıyla da her şehir, sahip olduğu olanaklara bağlı olarak, bireylerin bilincinde varlık kazanacaktır. Daha doğrusu her birey o şehre kendi bil-

incinde farklı boyutta ve derinlikte varlık kazandıracaktır.

Kolayca görebileceği gibi, bir şehrin bireylerin bilincini biçimlemesi, sunduğu olanaklardan bağımsız olamaz. İşte bu da hiç kuşkusuz, bir şehrin bilincinin benim bilincimi oluşturması ve biçimlemesidir.

Şehrin bilinci, ancak ve sadece insan bilincinde ortaya çıkabilir; yani, insan bilincinde varlık kazanabilir. Her birey, şehrin bilincini kendi bilincine çevirir, kendisi açısından yorumlar, kendine göre anlamlandırır. Şehrin bilincini somut bir dil ile ifade edemeyiz. Şehrin mimari yapısını, şehrin sosyolojik özelliklerini, kültürel, tarihi özelliklerini somut bir dil ile anlatabiliriz. Fakat şehrin bilincini somut bir dil ile anlatamayız. Çünkü şehrin bilinci, her bireyin bilincinde ve o bireye özgü bir şekilde, yani farklı bir şekilde gerçekleşir. Benim bir sokağın başındaki ağaç ile olan ilgim, aynı sokakta, aynı şehirde, aynı şekilde yaşamış insanların bilincinden farklıdır. Aynı sokakta doğduğumuz arkadaşlarımızı düşünelim. O sokağı karakterize eden bir ev, benim için diğer arkadaşımın göre farklı bir anlam taşır. Çünkü benim orada korktuğum bir olay, sevdiğim bir olay, nefret ettiğim bir olay gerçekleşmiştir. İşte o hadise, benim bilincimde bu anlamda varlık kazanır. Şehrin bilinci, bu tek tek nesnelere tamamdır; ve şehir bana benim hatıralarım ölçüsünde bir değer katar. Yaşananlar farklıdır ama çevre aynıdır. Binalar, parklar, caddeler aynıdır ama orada yaşananlar, bireylerin orada yaşadıkları, anıları farklıdır.

Benim nesnelere olan ilişkim benim bilincimin bir parçasıdır. Eğer bilinç benim hareketlerimi, karakterimi, davranışlarımı yönlendiren bir özellik ise, fiziki çevre hiç kuşkusuz bu yönlendirmede öncelikli bir konumda bulunacaktır. Çünkü aslında beni yönlendiren, benim hatıralarımdır, benim anılarımdır. İşte bunlar belli bir coğrafi bölgeye aittirler; ve bu coğrafi bölge, bir mekandır, yani bir şehirdir.

“Şehrin bilinci” dediğim zaman, işte bu anlamda benim bilincimi biçimleyen özelliği kastediyorum. Caddeler, sokaklar, evler, spor alanları insan olmadan bir anlam ifade etmezler. Ben onlardan yararlanırım. Şehir, sunduğu olanakları ölçüsünde zengindir. Bu olanaklar benim kişisel yaşantımın bir parçası olduğuna, o nesnelere ve nesnelere ilgi içindeki hatıralarım ortaya çıktıkça bilincimin kurucu unsurları haline gelirler. Bir spor alanı, benim içerisinde spor yaptığım alan olmanın ötesinde bir müsabaka kazanmış isem artık o benim için farklı bir anlam ifade edecektir. O şehir, bir mekan olarak o duygumu yaşadığım yer olacaktır. Sevdiğim, nefret ettiğim, aşık olduğum veya korktuğum yer bir mekandır. O bir bölgedir, o bir şehirdir. İşte şehrin bilinci, bu anlamda benim bilincimi oluşturabilir.

Bir bakıma şehir, caddelerden, ağaçlardan, evlerden ibarettir; ama herkes o şehirde kendine özgü bir bilinç, yani kendi bilincini oluşturur. Şehrin bilinci, sunduğu olanaklarla ilişkilidir. Bir şehir ne kadar çok maddi olanaklara sahipse benim yaşantım da o oranda zenginleşecektir; benim yaşantımı, benim bilincimi o oranda genişletecektir. Bireyler bilinçlerini genişlettikçe, yaşantılarını zenginleştirdikçe medeniyetten pay alabilirler. Dolayısıyla şehir ile bireyin bilinci arasındaki ilişki, biraz evvel de işaret ettiğim gibi, şehrin sunduğu olanaklarla doğrudan ilişkilidir. Şehir bu çerçevede benim için varlık kazanacaktır.

Bütün bunlardan sonra şu soruyu tekrar sorabiliriz: “Şehir nedir?” Şehir o kadar çok şeyi gizler ki ve şehir o kadar çok şeyi yalnızca bana fısıldar ki... Şehir, sadece ikimizin konuştuğu, benimle O'nun arasında geçerli olan gizli bir dildir. Şehrin bilincini yalnızca ben anlarım. Şehrin bilinci, yalnızca bana bir şey söyler. Şehrin bilinci bana ne kadar çok şey söylerse bilinci de o kadar çok gelişmiş demektir. Ve bu bilinç hiç şüphesiz o şehir'in kültürel ve tarihi yapısının eşsiz bir sentezidir.

Şehir bilincinden söz etmek çok spekülâtif, çok havada kalan bir kavram olabilir. Ama benim bilincimde varlık kazanan ve benim bilincime varlık kazandıran bir başka nesneden, “şehir bilinci” dışında bir başka nesneden söz etme olanağımızın olabileceğini hiç sanmıyorum.

Bir noktaya özellikle dikkatinizi çekmek istiyorum. Hatıralar, umutlar, umutsuzluklar, hayaller, mutluluklar, kırgınlıklar hep bana aittirler, yani bireyseldirler. Ben olarak ve benimle birlikte varlık kazanırlar. Beni var kılan değerlerdir, tamamen benimdirler ve benimle mevcuttur. Ben varsam onlar da vardır. Onlara ben varlık kazandırırım. Onlar benimle varlık kazanırlar. Hem onlar bana varlık kazandırırılar hem ben onlara varlık kazandırırım. İşte bu anıların toplamı, bu benim bilincimi oluşturan tek tek anıların toplamı, fizik varlığımın çok ötesinde ve çok dışında bir özelliği ifade eder. Ben, fiziksel özelliklerimle mevcut olabilirim; ama asıl anılarım bana varlık kazandırırılar. onlar benim kişiliğim, benim bilincimin bir parçasıdır. Şehir bu bilinci oluşturan en önemli etkidir. Ve eğer şehrin bir bilinci olmasaydı, benim bilincim de oluşamazdı. Şehrin bilinci, benim bilincimi kurgulayabildiği ölçüde değer taşır, önem taşır, derinlik taşır. Şehir, benim anılarımı belirlediği, bana sunduğu olanaklarla karakterize olur. Şehir bireyi suçla itebilir ve şehir bireyi mutlu da kılabilir. Şehir, sahip olduğu bilinç ile insanları biçimler. Organize olmuş, geniş olanaklara sahip, duygularımızı gerçekleştirmeye olanak veren şehirler, insanları mutlu eden şehirlerdir. Şehir insanları mutlu edebileceği gibi, suçla da itebilir. Birtakım kültürel etkinliklerin gerçekleştirilmesine veya şiddetin yaşanmasına izin vermek, yine şehrin özellikleri arasında yer alır.

Bireye baskı, bireyler üzerine şehrin kuracağı baskı, şehrin bir başka yönünü teşkil eder. Bireyler, şehrin baskısı altında kaldıkça bunalırlar ve o bireylerin kişilikleri ile bilinçleri o oranda daralır, çöker ve aynı zamanda o toplumda, o şehirde yaşayan insanları mutsuz kılar. Bu yönüyle şehir, fiziksel bir olgudur; ama bu olguya, benim bilincim bir anlam verir, bir değer katar. Tarihi binaları, tarihi eserleri olan bir şehir, bana bir şey söylüyorsa, benim bir anımı saklıyorsa, beni duygularımı harekete geçirerek bir yöne yönlendirebiliyorsa o zaman şehir, yaşayan bir şehirdir. Bazı şehirler vardır ki onlarla iletişim kurabilirsiniz. Bazı şehirler vardır ki kendisini dikte eder, baskı kurar ve sizi hareketsiz kılar. Bazı şehirler ise insanı mutlu eder, onun elektriğini hissedebilirsiniz. İşte bunlar, şehrin bilincini oluşturan özelliklerdir. Bir şehir size uzak olabilir, bir paylaşımı da olmayabilir, çünkü sizin onunla bir anınız yoktur. Gider görürsünüz fakat onu görmüş olmanın dışında bir duyguya sahip olamazsınız. Bazı şehirler sizi içine alır. İşte bu nokta şehrin bilinci ile sizin bilincinizin temas noktalarından birisidir. O şehrin bilincini dışardan birisi olarak paylaşabilir, onunla kendi yaşantınız arasında bir ilişki kurabilirsiniz.

Hangi duygumuzu bir mekandan bağımsız olarak yaşayabilir ve gerçekleştirebiliriz? Her yaşantı bir yere aittir. Yaşantı kişiseldir, benimle vardır ama hep somut bir şeye ve bir yere ilişkindir.

Yaşantılar sadece geçmişini değil, geleceği de ilgilendirir. Hayatımızı aslında bir yönünü gelecekteki yaşantılar üzerine kurarız. Tatil planları, dinlenme ve eğlenme planları, hep bir duyguyu yaşama isteğidir; ve hep bir yerde gerçekleşirler. Duygularımızı, beni ben yapan duygularımı, bireyi birey kılan duyguları hep bir yerde gerçekleştirmek isteriz. İşte şehir, ne kadar çok duygunun gerçekleştirilmesine olanak tanırorsa, onları özgürce ve baskı altına almadan gerçekleştirilmesini sağlarsa, o oranda geleceğe ait olabilir. Şehrin bilinci de o oranda geleceği biçimleyebilir.

Büyük şehirler, her türlü duyguyu en karmaşık şekilde ve en karışık şekliyle, duyguların olumlu ve olumsuz özelliklerini bir arada sunarlar. Sürprizlere açıktır, büyük şehirler. Her an umulmadık bir sürpriz, acı veya tatlı bir sürpriz sizi bekler. Bütün bunlar aynı zamanda

duygularınızı bir şehirde gerçekleştirme olanağını bize sunan fırsatlardır.

Duyguların derinliğini ve sadeliğini, renkliliğini veya basitliğini, şiddeti, acımayı, merhameti veya şiddeti hep bir yerde bir şey vesilesiyle yaşarız. Bu olanakları bize ancak bir şehir sunabilir. Tüm çeşitliliğin kendisini ifade edebileceği, bütün karmaşanın birlikte bulunabildiği yer, yalnızca ve sadece şehirdir. Şehir ne kadar çok organize olmuş ve kültürel dokusu ne kadar yoğun ise, bana karakterinin farklı boyutlarını ve bilincinin derinliğini tanımama o kadar çok olanak verir. Şehir, gelişmişliği ölçüsünde; zenginliği, tarihi, sosyal, kültürel ve teknolojik olanakları ölçüsünde “şehir” olabilir. Sonuçta bilincimi de o oranda oluşturup, derinleştirebilir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi “şehir nedir?” sorusunu, onun somut birtakım özellikleri çerçevesinde cevaplandırmaya çalıştım. Evet gerçekten de şehir, binaların, yolların spor salonlarının, parkların ve meydanların toplamından, yani somut birtakım özellikler açısından tanımlanabilir. Bu tanıma o şehrin kültürel, tarihi, sosyal özellikleri de eklenebilir. Bu özellikler aynı zamanda “şehrin bilinci”ni oluşturan temel unsurlar olarak da değerlendirilebilir. Fakat ne var ki asıl önemli olan nokta, bir şehrin bilincinin bireylerin bilinciyle olan etkileşimidir. Bu etkileşim ise basit, kendiliğinden oluşan ve daha da önemlisi tekyönlü bir özelliğe sahip değildir.

Her birey, o şehirdeki anılarıyla o şehrin bilincine kendisine ait bir şey katar ve sonra da o bilinçten pay alır. Fakat bu anılar her bireyde aynı derecede yoğun olmayabileceği gibi, olumlu özellikler de taşımayabilir. Şehir, bireylerde şiddet duygusu da oluşturabilir ve bir şehir her bireye aynı “yakınlık”ta da olmayabilir.

Bir şehrin bireylere (mümkün olduğunca) aynı yakınlıkta olabilmesinin temel koşulu, organize olmasıdır; bu da o şehri ulaşılabilir kılar. Her birey şehrin sahip olduğu olanaklara ulaşabilmelidir. Bunlar olmadığında, bireyler, şehri “ötekileştirir”. Birey o şehri kendi dışına atar, kendini şehre ve şehri kendine yabancılaştırır. Bu koşullar altında birey, o şehrin bilincine olumlu bir katkı yapamayacaktır; çünkü bu konuda kendi bilinci yeteri bir düzeye ve derinliğe ulaşamamıştır. Şehrin bilinci işte tam da burada karşımıza çıkar; bir anlam ve varlık kazanır.

Şehir, insanı kendisiyle yüzleştirir.

Şehir, insanı kendi kendisine ulaştırabilir veya kendisinden uzaklaştırabilir.

Şehir, insanı, ulaşılabilir kılar.

PHILOSOPHY AMIDST THE CRISIS OF THE POST-MODERN CITY

Prof. Dr. Gabriel Vargas LOZANO¹

Before beginning my presentation I would like to in the first instance express my gratitude for the invitation by Prof. Dr. Abdulkadir Çuçen and Prof. Dr. Ioanna Kucuradi, which made it possible for me to participate in this important II International Congress of Philosophy dedicated to the theme of “The City and Philosophy”. I would also like to congratulate you for the theme you have selected, which will, without doubt, have international impact for two reasons: in the first place, because, from my perspective, the problem of the city as such- as an object for reflection in itself- has been abandoned for decades by philosophy. A review of the papers presented at international congresses of philosophy or in recent bibliography can confirm this trend although the theme might be included within certain analyses of moral and political philosophy. It is necessary therefore for philosophy to focus on the city, its evolution and problems as explicit theoretical objects of study. But in the second place, the deep crisis which is afflicting the world and which has one of its most visible expressions in the city, urgently demands the intervention of philosophy and its disciplines. Nonetheless, paradoxically, at the same time many parts of the world are characterized by a growing marginalization of philosophy from public life. My presentation here seeks to explain some of the key causes of this phenomenon and to formulate some proposals to combat and reverse it.

In addition I want to note at the outset that I am also conscious of the fact that my reflections are influenced by the characteristics of certain Western cities in two distinct registers: that of their so-called “post-modern” or “transmodern” dimension, which is nothing more than the concrete expression of the “cultural logic of late capitalism”, as described by Fredric Jameson; and their characteristics as cities situated in dependent and peripheral countries where great economic and cultural contradictions are concentrated.

The first thesis I want to state here is that philosophy first emerges as a set of reflections by and for the city but has gradually lost sight of this horizon to the extent that economic, scientific, political and cultural factors impose their influence. The philosophical focus gradually changes at an unequal rhythm as the context shifts from the city-state to the empire, the nation, and the formation of unions of countries and territories until these units assume the forms associated with so-called “globalization” and cosmopolitanism.

The classic point of departure is the relationship between philosophy and the city in Greece: its philosophers- most notably the trilogy formed by Socrates, Plato and Aristotle, undertook an effort, not only to reflect regarding the city-state from the perspective of politics, ethics, and metaphysics but also through the exercise of critical function. These three philosophers oppose the exaltation of democracy (which has come down to us in Pericles’ “Funeral Oration”, as narrated by Thucydides) since they consider that an ill-informed and poorly led citizenry is capable of committing the most unjust crimes, such as that which culminated in the death of Socrates, who succeeded in delivering a final ironic lesson: the laws of the city must be obeyed so that it can see itself in the mirror of injustice. Plato, for his part, failed because of the rigidity of his proposal contained in the Republic, while it was Aristotle who proposed a more balanced form such as that of the *politeia*, which was capable of enabling its citizens to live in *eudaimonia*.

These attitudes of reflection regarding the city, which included both a critique of its ethi-

¹ Research Professor, Department of Philosophy, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa (UAM-I; Autonomous Metropolitan University, Iztapalapa campus) México.

cal and political formation as well as the proposal of an organizational structure for a good life constitute a lesson which is still relevant for a philosopher's labors today.

All of this becomes distorted by the destruction of the city-state and the transferral of the focus of attention to the countryside during the Middle Ages. The destruction of the city of Rome provides a basis for Augustine of Hippo to repudiate the failed formation of the Ciceronian Republic and to posit *The City of God* from the perspective of the convergence between Platonic and Christian thought.

This is followed by the shift during the Renaissance which is reflected in the emphasis of Machiavelli's classic *Prince* on how leaders should maintain themselves in power, but also and this is Machiavelli's true contribution- on the extent to which the people should be the guarantors of a new order in his *Discourses regarding the first decade in power of Titus Livius*.

It is during this same decade that the utopian urban projects of Thomas More, Campanella and Bacon emerge, situated in the unknown Americas, and which are at the same time an indirect critique of the society in which they live. These works constitute an imaginative opening of thought and of the search for a definition of a new society free of the injustices of those which preceded it, even though they are presented as a "model of impossibility", as Franz Hinkelammert has argued.

In the 17th century positions shift since Hobbes in *De cive* proposes a strong state capable of impeding human evil but, at the same time leaves open the possibility of forming a new contract among citizens when the governing authority of a society fails in its principal function of guaranteeing the security of its citizens.

In the 18th century I would highlight the fact that a new order for the city seeks to be instituted in reality, without regard for the conditions that might make it possible, as Engels argues in his book *From Utopian to Scientific Socialism*. I am referring here to Charles Fourier's *New amorous world*, the industrial city of saint Simon and the cooperatives of Robert Owen which all failed spectacularly.

I also note here for purposes of reflection the paradox posed by Kant, whose thought is situated amid the search for the a priori conditions of knowledge, praxis, and thought from the perspective of a single city (Königsberg) which he never abandons.

In the 19th and 20th centuries, the city once again attains a centrality in processes of economic and social development which transform it into the place where modern capitalism flourishes. Hegel postulates a better form of government in his *Philosophy of the State* (1820) and the formation of citizenship in the world of *ethicity*. But soon afterwards it is Friedrich Engels who will discover that the contradictions of capitalism in its incipient industrial phase, will result in the destruction of the ancient city.

In the case of Latin America, it is the fall of the Spanish Empire which will give rise to a multitude of states which define the task of the philosopher in terms of the process of constructing a new national identity. Our peoples, who had been subjected to a longstanding form of colonialism, once liberated, reflect during this period on their own schools of thought and their own identities and this becomes the most important task for philosophers to undertake at that historical moment. An example of this is the work of Argentine philosopher Juan Bautista Alberdi, who emphasizes the need to develop a philosophy which can contribute to the rethinking of our most urgent needs. In his view the emergence of modern cities in Latin America plays a key role in the development of our societies, as José Luis Romero argues in

his study entitled *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (*Latin America: The Cities and the Ideas*).

Philosophers abandon the theme of the city

By the middle of the 20th century, philosophers had already abandoned the theme of the city. There are of course some important exceptions such as Walter Benjamin, Max Weber, Georg Simmel, John Dewey, Martin Heidegger and the work of Henri Lefebvre- perhaps the only example of systematic reflection- but despite their contributions the city is no longer an important object of philosophical reflection, although, as I have noted, it is nonetheless present throughout the problems which are explicitly addressed: from human nature to the configuration of power and the formation of citizenship.

Why is this theme abandoned? What are the causes?

As a second thesis I will argue that there are factors internal to the development of knowledge, and external ones linked to social processes.

From the perspective internal to theoretical reflection, philosophy is displaced by the autonomous development of the social and natural sciences. Sciences such as economics, history or political science accorded the highest priority to the evidence of data and relegated philosophical arguments to a secondary status because of their “speculative character”. This is why the city was studied by these sciences. Here I would emphasize that for some time the inverse process has manifested itself whereby the stress is on the need for interdisciplinarity of knowledge as well as the need to approach processes of assessment that lie beyond the horizon of scientific proofs.

A similar kind of exclusion of philosophy also appeared during the first two-thirds of the 20th century in the context of a discipline of political science dominated by behaviorism. Nonetheless the initial question posed by Isaiah Berlin in his essay entitled “Does Political Theory Still Exist?” (1961), in which he criticized the neopositivist thesis regarding the philosopher as the “recording secretary of the acts of science”, which became a chorus which was soon joined by John Rawls, Anthony Quinton, John Plamenatz and others, helped lay the basis for the recovery of the centrality of political philosophy, and reignited debate regarding the great problems of philosophy such as: What is the optimum form of a republic? What should be the nature of the relationship between ethics and politics? What kinds of influence results from political ideologies? Or themes such as human rights, gender and racial equity, violence, democracy, citizenship, and others.

From an external perspective: the great cities were designed by means of a distribution of centers and functions: the market, businesses, entertainment, education, housing. It is both curious and symptomatic that spaces associated with large universities (such as the National Autonomous University of Mexico, UNAM or its equivalent in Madrid) were referred to as University Cities, the poorest sectors in urban centers as “lost cities” (“ciudades perdidas” in Spanish); industrial suburbs as industrial cities, etc. Philosophy was relegated to the University City and then to the corresponding academic departments. In a parallel way philosophy lost its function of orienting the education and legitimation of the state. This latter process was attributable to the appearance of new technologies of information and communication and their use for the seductive consumption of goods and the ideological and political legitimation of the established powers. The success of the new technologies was the result of a shift from the perceptual conceptualization of books to processes of perception focused primarily on image and sound. The possession of the means of communication became an immense power in

itself which came to identify philosophy as an obstacle in its path which had to be removed.

Philosophy was also eliminated in many sectors of the world of education at its various levels, thanks to a technocratic strategy devised by the largest developed countries. In many Latin American countries philosophical disciplines were eliminated from the curricula of education. In Mexico four years ago the intention was to eliminate philosophical disciplines such as Logic, Ethics, Esthetics, and Introduction to Philosophy from middle and high schools. This effort was rejected by the country's philosophical, scientific, and humanistic communities, which forced the government to backtrack.

Philosopher Martha Nussbaum in her book *Not for Profit* denounces the gradual elimination of humanities in the U.S and India, and considers this process to be as silent as a cancer, while advocating the need to struggle against a purely instrumental conception of education in order to recapture its broader humanistic significance.

In sum, philosophy has been expelled from the public square and relegated to the academy.

My third thesis seeks to inquire into how this trend can be reversed.

If all of the above is correct, what must be done then to reverse this trend? What can we do to help ensure that philosophy is restored to its historical function of contributing to the formation of the conscious will of citizens? What benefits would this entail for our citizenry? How can we restore the relationship between the philosopher and the citizen where it has been lost? My responses are as follows:

Philosophy is the only discipline that can reflect regarding the totality of the theoretical object called the "city" and connect it to the other, related theoretical object which is referred to as the economic, political, and social system

Cities are a cosmos which concentrates all of the systemic contradictions associated with these structures, including all human conflicts related to the peculiarities of productivist and consumption-obsessed development and its great evils such as environmental devastation; individualism and isolation amidst the multitude; extreme inequalities; racial and gender conflicts and so on. Under these circumstances, powerful consortiums of communication media proliferate whose function is to deprive individuals of their creative capacities. Only philosophy is capable of shaping the holistic comprehension of totality which can then enable the individual to discover for himself or herself the value of their existence. Today, more than ever, philosophy can shoulder this special responsibility.

Philosophy is the only discipline which can articulate a response to the problem of the city in an interdisciplinary manner.

In order to accomplish this philosophy can no longer position itself as an isolated academic discipline but must instead undertake, together with the sciences and humanities (literature, the arts, architecture, anthropology, etc.) the development of knowledge and understanding as to the city as a whole and its tendencies, proposing a more adequate form in order to achieve a more livable society pursuant to the principles of dialogical rationality.

Philosophy must undertake a movement in the inverse direction: from the academy to society.

Philosophy must conquer the public sphere. This cannot be accomplished through re-

course to the strategies implicated in the accumulation of political power, but instead by acting in parallel in order to freely expound to all citizens reasons which do not always coincide with such approaches. Kant used to speak of the need for the public use of reason in order to correct social ills.

One way of expanding its spectrum for action is through practical philosophy.

Philosophy can expand its spectrum of action by developing a practical philosophy, as is proposed by UNESCO in its book *Philosophy, a School for Freedom* (Paris, 2007). These currents of philosophy for children, youth, and adults is still at an incipient stage but can and must be developed. What is needed are strategies which can enable people to initiate their own processes of philosophical reflection which can serve as an antidote to all of the forms of thought which are not reflective.

To philosophize is to endow existence with meaning.

Finally, today it is clear that it is cities which have become the spaces characterized by the rebellion of multitudes: Athens, Barcelona, Lisbon, Madrid, México, New York, Cairo, Warsaw, and many others. Millions of inhabitants of the planet desire a world which is not polluted nor subordinated to forms of automatism that suppress the will of human beings and ultimately to economic tendencies that generate economic poverty and human impoverishment. Philosophy must find ways to reflect regarding these phenomena with meaning and effectiveness.

México, D.F. September 29, 2012

References

- Aristóteles. La Política. Madrid. Alianza Editorial. 2003**
- Cicerón, La República, Madrid, Aguilar, 1979.**
De Hipona, Agustín, *La ciudad de Dios*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 2004, pp. 683-752, 139-225.
- Engels, Federico, Del socialismo utópico al socialismo científico. Obras escogidas. Moscú, s/f**
- Engels, Federico, La situación de la clase obrera en Inglaterra. En Carlos Marx. Federico Engels, Obras fundamentales 2. Engels, escritos de juventud. FCE, México, 1981.**
- Fourier Charles, Simone Debout-Oleszkiewicz, El Nuevo mundo amoroso, Siglo XXI Editores, México, 1972.**
- Habermas, Jürgen, Facticidad y validez. Ed. Trotta, Madrid, 1998.**
- Hegel, GFW, Filosofía del derecho. UNAM, México, 1976**
- Hinkelamert, Franz, *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brower, Bilbao, 2002
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán*. Madrid. Alianza Editorial. 1987. (Libro II, Del Estado)
- Jameson, Frederic, *El posmodernismo, lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Lefebvre, Henri, *Writings on Cities*, E. Kofman and E. Lebas trans. and eds., Oxford: Basil Blackwell, 1996
- La révolution urbaine* Paris: Gallimard, Collection *Idées*, 1970
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. México. Trillas. 2000.
- Moro, Thomas, Campanella, Bacon, *Utopías del Renacimiento*. Int. Eugenio Imaz. FCE, México, 1946
- Nussbaum, Martha C. *Not for profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press, New Jersey. 2010.
- Platón. *La República*. México. UNAM. 2000, pp. 1-155.
- Platón, *Critón o del deber. Obras completas*. Ed. Aguilar, Madrid, 1986
- Quinton, Anthony, *Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Rawls J. A Theory of Justice. Oxford Univ. Press. 1971**
- Romero José Luis, Latinoamérica, la ciudad y las ideas. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2001**
- A Companion to Contemporary Political Philosophy. Edited by Robert E. Goodin and Philip Pettit. Blackwell, Malden, Mass, 1995.*
- Tucidides, *Historia de la guerra del Peloponeso. "La oración fúnebre de Pericles"*. (470 AC-399 AC) Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Berlin, Isaiah. ¿Existe aún la teoría política?, en Conceptos y categorías, FCE, México, 1998**
- VVAA, La filosofía, escuela de la libertad. UNESCO/UAM-I, México, 2011. Philosophy, school of freedom. Paris, 2007.**

POST MODERN ŞEHRİN ORTASINDA FELSEFE

Prof. Dr. Gabriel Vargas LOZANO¹

Sunumuma başlamadan önce, özellikle benim bu “Şehir ve Felsefe” konulu sunumla katılacağım II. Uluslararası FELSEFE Kongresine beni davetlerinden ve bunun gerçekleşmesindeki katkılarından dolayı sayın Prof. Dr. A. Kadir Çüçen’e ve Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi’ye minnettar olduğumu ifade etmek isterim. Ve sizleri de özellikle seçmiş olduğunuz bu konudan dolayı kutlarım. Bu konu şüphesiz iki nedenden dolayı uluslararası bir önem arz etmektedir; ilk planda, benim bakış açımdan,-zaten kendisini hissettiren bir obje olarak, şehir problemi felsefe açısından yıllardır hep dışarıda tutulmuş, ihmal edilmiştir. Uluslararası kongrelerde sunulan bildiriye bakıldığında, hatta sondaki bibliyografyaya baktığımızda bu konunun politik ve ahlak felsefesi içinde yer almasına karşın, bu temayülün doğruluğunu pekala görebiliriz. Mamafih, felsefe açısından şehir üzerinde yoğunlaşmak gerektiği gibi, onun gelişim, değişim ve problemleri de bizim ivedi teorik çalışma alanlarımız içine alınmalıdır. Ama, ikinci planda ise; dünyanın başına sorun olan ve bu yönüyle şehirde çok bariz görülen bu önemli sorun ivedi olarak felsefenin disiplinleri ve katkısına ihtiyaç duyar. Bununla beraber, bilakis bütün dünyanın pek çok kesimlerinde aynı zamanda gitgide artan bir şekilde kamu yaşamının marjinalleştiği tanımlanmaktadır. Benim bu sunumun işte burada soruna çözüm noktaları aramayı ve mücadeleye çözümler bulmayı amaçlayıp, sorunu yok tersine çevirmeye yöneliktir.

İlave olarak, hemen en başta, birbirinden farklı onların deyimi ile “postmodern” ve “transmodern” dedikleri kayıtlı iki Batı şehrinin farklı özelliklerinden etkilenmiş olduğumu ve bu anlamda çok bilinçli olduğumu belirtmek isterim. Bu “postmodern” ve “transmodern” kavramlar, Friedrich Jameson tarafından ifade edildiği üzere, “son dönem kültürel mantık” ifadesinin kesin olarak vurgulanmasından başka bir şey değildir ve kendine her anlamda yeten ve dışa bağımlı ülkelerdeki iki şehir arasındaki büyük ekonomik ve kültürel farkları göz önüne alınarak onların bu çerçevedeki özellikleri üzerinde durulmaktadır.

Benim burada ilk ifade etmek istediğim tezim, felsefenin şehir için ve şehirden bir takım yansımalar olarak ortaya çıktığı ama maalesef bu yadsınamaz varlığını ve yaptırımlarını gösterecek gücü bir sürü ekonomik, bilimsel, politik ve kültürel nedenlerden dolayı gitgide kaybetmiştir. Felsefi bakış ve yönelme, merkezi şehirden imparatorluğun şehir devletlerine kadar çok farklı şekillerde ve farklılıklar göstererek ortaya çıkar ve bu da toplum ve ulusların “globalleşme” ve kozmopolitikleşmesi diye bilinen olgu ile sürer gider.

Geleneksel çıkış noktası eski Yunandaki “şehir” ve felsefe arasındaki yakın ilişkiye dayanmaktadır. Özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles üçlüsü tarafından oluşan ve başı çektikleri feylesoflar, sadece metafizikten, politik görüşler içindeki şehir devletleri yansıtan bir çaba, düşünce aşamasında kalmayıp aynı zamanda bu görevi de yerine getirmişlerdir. Bu üç filozof, demokrasinin o şaşasına kendileri bozuk ve iyi gitmeyen vatandaşlık olgusu her türlü suçun işlenebileceği gerçeğinden hareketle karşı çıkarlar, (bize Periklesten gelen ve Thucydides tarafından

(Nakledilen “Funeral Oration”). Aynen bize, o her kim ide kendini adaletsizlikler içinde görebilsin diye şehrin kanunlarına mutlak uyulmalıdır diyerek ironik bir sonuç, bir ders veren Sokrates ölümünde olduğu gibi. Platon da, kendi adına, cumhuriyet için önerdiği teklifin çok katı olmasından dolayı başarısız olmuştur, ama diğer yandan da Aristoteles de, vatandaşların “eudaimonia” içinde yaşamasına olanak sağlayacak “politelia” gibi daha dengeli kavramı

¹ Research Professor, Department of Philosophy, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa (UAM-I; Autonomous Metropolitan University, Iztapalapa campus) México.

savunmuştur.

Şehir ve şehir hayatında daha iyi, daha rahat bir yaşam için etkin bu görüşler, hala şehirler için etik ve kritik açılardan her anlamda çeşitli organizasyonlarda filozofların emek ve çabaları günümüzde gözlenmektedir.

Ama bütün bunlar, Ortaçağ boyunca şehir devletlerin tahrip olması ve dikkatlerin bu şehir devletleri dışına kırsal alanlara kayıp oralara yoğunlaşmasıyla bozulmuştur. Ve Roma şehrinin de tahrip olması da Augustine of Hipona için Ciceronian Cumhuriyeti oluşturulmasındaki başarısızlığı reddetmesi ve Platonik ve Hristiyan düşünce arasındaki uyumu öne çıkarması için bir temel teşkil eder.

Bunu da, Machiavelli'nin o klasik vurgulamasında yansıttığı krallar nasıl varlığını sürdürürler olgusunun yer aldığı Rönesans dönemi takibeder.; ama bu da gerçekten Machiavelli'nin; onun o yeni *Discourse regarding the first decade in power of Titus Livius* eserindeki yeni düzende halkın o düzende, o düzenin gerçek savunucuları ve garantörleri olması gerektiği noktasında yaptığı en büyük katkıdır.

Yine bu son on yıl boyunca olduğu üzere Thomas More, Campanella ve Bacon 'ın şehir projeleri bilinmeyen Amerikalarda yer bulmuş ve bu da onların içinde yaşamış olduğu toplum aynı zamanda dolaylı bir kritiğidir. Bu çalışmalar, her ne kadar Franz Hinkelammert'in de eleştirmiş olmasına karşın, bir "model and possibility" olarak da kendinden öncekiler gibi adaletten yoksun yeni bir toplum(un) açıklanması arayışını ve bu anlamda hayali bir düşünce açılımını oluşturur.

De cive deki Hobbes ten beri, 17. yüzyıl koşullarındaki mevcut durum kötü insana ve onun kötülüklerine her zaman engel olabilmeye gücüne sahip güçlü bir devleti önerir ve aynı zamanda da tebasının öncelikle güvenliğini sağlamakta başarısızlığa uğramış bir toplumda yöneten otoriteler ile onların vatandaşları arasında yeni bir uzlaşma yoluna işaret eder.

Şartlar ne olursa oluşup oluşamayacağına bılmaksızın Engels'in de *From Utopian to Scientific Socialism* kitabında tartışmaya açtığı üzere - 18. yüzyılda "şehir" için yeni bir düzenin oluşması ve bununda tamamen gerçekleşmesi gerçeğini özellikle vurgulamam lazım. Ve tam burada Charles Fourier'in "yeni dünya sevgisi"ne, St. Simon sanayi kenti ve aşikar bir şekilde başarısızlığa uğramış olan Robert Owen'in işbirliğine işaret ediyorum.

Aynı zamanda, düşünceleri hiç terk etmediği tek şehir (Konigsberg) perspektifi düşüncesinden, uygulamadan, önceki bilgi koşulları araştırmalarında ortasına yerleşmiş düşüncesiyle Kant tarafından ortaya konan çelişkinin yansıması amaçlarına da dikkat çekmeliyim.

19. ve 20. yüzyıllarda, ekonomik ve sosyal anlamda 'şehir' tekrar bir merkez olma hüviyeti ortaya koyar ki bu da şehri modern kapitalizmin oluşup, canlanacağı için uygun bir yere dönüştürür. Hegel eseri *Philosophy of the State* 'de daha iyi bir yönetim şekli ve dünya *etik* (*ethicity*) vatandaşlığının oluşmasını ister. Fakat hemen takiben de, yen başlayan ancak 'eski şehir'(ancient city) olgusunun tahrip olmasıyla sonuçlanan sanayileşme döneminde kapitalizmin çelişkilerini ortaya koyanda Friedrich Engels olmuştur.

Latin Amerika olgusunda da, yeni kimlikle devletlerin oluşup vücut bulması aşamasında filozofun görevinin yanında, neden İspanyol İmparatorluğunun çöküşüdür. Çok uzun süre koloni sürecine hep karşı çıkan bizim halklarımız, liberalleştiklerinde, bu dönemlerde hep kendi okul düşüncelerini ve kendi öz kimliklerini yansıtır, bu da, bu tarihi dönemde felsefecilerin için önemli görev olmuştur. Buna örnekte, en acil ihtiyaçları vurgulayıp yeniden

düşünmeye katkı yapacak bir felsefe ye duyulan ihtiyacı vurgulayan Arjantinli düşünce adamı filozof Juan Bautista Aberdi'dir. O, düşüncelerinde, Latin Amerika'daki modern şehirlerin doğuşu toplumların gelişmesinde de önemli bir rol taşımaktadır, aynen ,José Luis Romero'nun *Latinoamerica: las ciudades y las ideas* (Latin America; The cities and the ideas) başlığını taşıyan eserinde savunduğu gibi.

Şehir olgusunu dışlayan Felsefeciler

20.ci yüz yılın ortalarına kadar, felsefeciler gerçekten şehir kavramını hep dışlamışlardır. Ama tabii ki Walter Benjamin, Max Weber, Gerge Simmel, John Dewey ,Martin Heidegger gibi istisnalar vardır, ve hele de Henri Lefebve'nin çalışması şehre katkıları felsefi yansıma açısından önemli bir obje olmamasına karşın, sistematik yansımanın en iyi örneğidir, ve bura ben vurguladığım üzere yukarda açıkça vurguladığım problemlerden dolayı hiçte varlığını gösterememiştir: insanın doğasından, insanın güçlü olmasına ve vatandaşın yapılandırılmasına kadar.

Peki, neden bu konu neden ihmal edilmiştir? Nedenleri nelerdir? İkinci bir savunma noktası olarak ben şahsen bilginin gelişmesine bazı içsel (dahili) faktörler, ve hem de sosyal sonuçlarla ilgili bazı dış etkenler de olduğunu ileri süreceğim.

İçsel'den teorik yansımaya bakış açısından, felsefe; sosyal ve doğa bilimlerin bağımsız olarak hızlı gelişmesiyle kendine bir yer edinmemiştir. Ekonomi, tarih politik bilimler gibi bilim dalları bilgiye ulaşmada öncelik sağladılar; ve felsefi konu ve tartışmaları felsefenin düşünsel doğasından dolayı hep ikinci plana ittiler.

İşte bunun içindir ki 'şehir' hep bu bilimlerle ele alınmıştır. Ve yine burada, ben, tersine işleyen bir süreç kendini var etmiş, bununla birlikte de zorluk ufukların arkasındaki bilimsel bulguları değerlendirmede ki yaklaşım sürecine duyulan gereksinim kadar, bilim dallarından ortak elde edilecek bilgiye olan ihtiyaca da vurgu yapmak isterim.

Felsefeyle ilgili benzer bir sonuç yine 20 yüzyılın ilk üçte ikilik döneminde davranış bilimciliğin egemenliği altındaki politika biliminin disiplini bağlamında ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, Isaiah Berrlin'in *Does Political Theory Stil Exist?* (1961) başlıklı çalışmasında başta yönelttiği soruda, kendisi, felsefecileri bilim hareketlerinin kayıtlarını tutan sekreter gibi gören neopositivistleri eleştirir; bu da sonradan John Rawls, Anthony Quinton, John Plamenatz vew diğer bazılarının katılmasıyla bir koro şekline dönüşmüş ve bu da politik felsefenin merkezietçiliğinin iyileştirilmesine yardımcı olmuştur ve de başlıca felsefe problemlerini ele alan tartışmaları tetiklemesine etken olmuştur. Şöyle ki; En iyi cumhuriyet şekli hangisidir? Politik ideolojilerden ne gibi etkiler çıkar? Ya da, insan hakları, cinsiyet ve ırk eşitliği, şiddet, demokrasi, vatandaşlık ve diğer; bunlar sonuçta ne olacaktır?

Daha dışardan bir bakışla: büyük şehirler merkezlerin dağılım ve işlevleri göz önüne alınarak tasarlanmışlardır, şöyle ki; marketler, iş (merkezleri), eğlence yerleri, eğitim kurumları, konutlar. National Aoutonomous University of Mexico, ya da onun Madrid deki muadili UNAM gibi çok büyük arazilere sahip üniversiteler hem merak uyandıran hem de simtomatik bir durum arz eder, bunlar şehir üniversiteler diye adlandırılır; ama burada, şehir merkezleri durağandır sektörleri çok fakirdir. (bunlara İspanyolca da kayıp şehirler anlamında ("ciudades perdidas") denmektedir; bunlara kırsal sanayi bölgeleri ve sanayi şehirlerini vb. de katabiliriz. Felsefe üniversite şehirlerine onların akademik birimlerine cevap verir bir durum arz etmektedir. Benzer şekilde, felsefe, devletin meşruluk ve eğitimin oryantasyonu gibi görevini kaybetmiştir.(8) Daha sonraki süreç, köklü güçlerin ideolojik politik meşruluğu; daha fazla mal tüketimi arzusu ve eğilimi, iletişim, yeni bilişim teknolojilerinin yer aldığı ve işlediği

aşamadır. Yeni teknolojilerin başarısı, kitaptan okuyarak algılayarak kavramlaştırmaktan ses ve görüntüye odaklanmış bir algılama ve kavramı sağlamış olmasıdır. Sadece iletişim ve bilişim araçlarına sahip olmak bile felsefenin kendi mecrasında kendisine dönük en büyük engel teşkil etmektedir, felsefe bundan kurtarılmalıdır ve korunmalıdır.

Felsefe, dünya genelinde, gelişmiş büyük devletlerin teknokratik stratejileri sayesinde pek çok eğitim kurum ve uygulamalarında farklı seviye ve şekillerde dışlanmış. Pek çok Latin Amerika ülkesinde, felsefe öğretileri ortaöğretim müfredatından çıkarılmıştır. Dört yıl önce Mexico’da hatta Mantık, Etik, Estetik ve Felsefeye Giriş gibi felsefe öğretileri ortaokul ve liselerden kaldırılmak noktasındaydı. Bu, hükümeti kararında geri atmak noktasına getiren ülkenin felsefe, bilim ve insan/toplum örgütlerinin çaba ve katkılarıyla gerçekleşmiştir.

Felsefeci Martha Nussbaum, *Not for Profit* adlı eserinde Amerika Birleşik Devletleri ve Hindistan’daki insanı konu alan bilimlerin yavaş yavaş elimine edilmesine karşı çıkar; bir yandan insan açısından “insani” sınırları yeniden oluşturmak için eğitimin görsel ve işitsel enstrümanlarla yapılmasına karşı bir gereksinimi savunarak bu süreci, sinsî ve yavaş ilerleyen bir kanser olarak niteler.

Özetle, felsefe genel olarak bir kenara itilmiş ve sadece akademik zeminlerde kendine yer bulmuştur.

Ve benim üçüncü savım da bu olgunun nasıl ters çevrileceğine dönüktür.

Şayet yukarıda değindiklerim doğru ise, evet bu işlevi tersine çevirmek için neler yapılmalıdır? Bireylerde bu anlamda bilinçli bir istek yaratmak için felsefenin tarihsel fonksiyonunu etken bir hale getirmek için neler yapabiliriz? Bu bizim bireylerimize ne gibi kazanımlar sağlayacaktır? Ve, biz felsefeci ile birey arasında felsefenin adeta kaybedildiği noktada gerekli bağı tekrar nasıl kurup canlandırabiliriz? Bunun için yanıtlarım aşağıdadır: Şöyle ki;

Felsefe, “şehir” diye anılan teorik bir objenin bütünselliğini göz önüne alarak onu yansıtan bir disiplindir ve onun ekonomik, politik ve sosyal sistem diye bilinen teorik yönleriyle de birini diğerine bağlar.

Şehirler, muazzam eşitsizlik ve farklılıkların, ırksal kavga ve görüş ayrılıklarının, bireysellik ve bastırılmış topluluk haklarının, çevresel yıkıntı ve bozulmanın var olduğu, üretim zorlukları ve daha çok tüketime yönelimin hayat bulduğu sorunlarla ilgili olarak bütün yaşayanların bu gibi sorunlar içinde bulunduğu ve bunlara ilaveten de sistemik bir çelişkiler içinde yaşadığı yoğunluk arz eden yaşam alanlarıdır. Bu şartlar altında, son derece güçlü ve olanaklı olan kitle iletişimi de bireylerin kendi yaratıcılığını ve bu kapasitelerini kullanmakta onları alıkoymaktadır. Ama sadece felsefe, toplumun bütün olarak anlayış ve idrak içinde şekillenmesini sağlayabilir ki bu da bireyin kendi varlığı için kendini keşfedip neler yapabileceğine olanak sağlayacaktır. Günümüzde, bu çok özel sorumluluğa felsefe her zamankinden daha fazla destek olabilir.

Felsefe ortaklık ve koordinasyon bazında “şehrin” problemlerine bir yanıt oluşturabilecek tek disiplindir.

Bunu tamamlayabilmek için felsefe artık kendi akademik çerçevesi içinde kalmamalı; çeşitli bilim ve insan ögeli bilim dalları (edebiyat, sanat dalları, mimarlık, antropoloji vb) ile birlikte diyaloga dayalı daha yaşanabilir şehir hakkında daha duyarlı ve bilgilerle şehri tam anlayacak bilgi birikimleriyle bu bilinçle felsefe, işlev ve varlığını daha aktif olarak sürdürme-

lidir.

Felsefe, akademiden topluma yönelik şekilde ters yönde bir harekete içinde olmalıdır.

Felsefe kamusal alanda etkili olmalı ve faaliyetini göstermelidir. Bu, sadece politik güçle uygulanan stratejilerden medet umarak gerçekleşemez, ama bilakis bütün bireylerin farklılıklar gösterse de toplu istemlerini gözeten bütünsel bir talebin serbestçe anlatılabilmesiyle olabilir. Kant, toplumsal rahatsızlıkları ortadan kaldırmak için, akıl yürütmenin tüm toplum katmanlarında konuşulur ve tartışılır olmasına gereksinim olduğunu söylerdi.

Bu geniş spektrum içinde harekete geçmenin yolu UNESCO tarafından yayınlanıp önerilen (*Philosophy, A School for Freedom (Paris,2007)*) uygulanabilir felsefedir (practical philosophy). Çocuklar, gençler ve yetişkinler için bu felsefe motivasyonu henüz başlangıç aşamasındadır ama tabî ki teşvik edilebilir ve edilmelidir de. Ama gerekli olan şey, insanların yansıtamadıkları düşünce şekillerinin hepsine bir çare olabilecek ve kendi felsefi yansıtma stratejilerini oluşturabilecek bir yola girmeleridir.

Felsefe yapmak, varlığa bir anlam katmaktır.

Ve sonuç olarak, bugün şurası açıktır ki şehirler pek çok açıdan karşıtlıklara maruz kalmış gibi tanımlayabileceğimiz yerler olmuşlardır; örneğin Atina, Barcelona, Lizbon, Madrid, New York, Kahire, Varşova ve diğer pek çok şehir . Dünyamızın her yanından milyonlarca kent sakini buralarda fakirliğin olmadığı, inansın güçlü kılındığı , genel anlamda ekonomik zorluklara sürüklenmediği ve modernleşme ve makinaların insanları işsiz ve yoksun bırakmak tasalarından uzak olabildiği bir yaşam arzu ederler. Ve Felsefe de, bu anlamda kavram ve yarar'ı göz önünde bulundurarak çözüm yolları bulmalıdır.

Mexico, D. F. 29 Eylül, 2012

References

- Aristóteles.** *La Política.* Madrid. Alianza Editorial. 2003
- Cicerón,** *La República,* Madrid, Aguilar, 1979.
- De Hipona, Agustín,** *La ciudad de Dios.* Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 2004, pp. 683-752, 139-225.
- Engels, Federico,** *Del socialismo utópico al socialismo científico. Obras escogidas.* Moscú, s/f
- Engels, Federico,** *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* En Carlos Marx. Federico Engels, *Obras fundamentales 2. Engels, escritos de juventud.* FCE, México, 1981.
- Fourier Charles, Simone Debout-Oleszkiewicz,** *El Nuevo mundo amoroso,* Siglo XXI Editores, México, 1972.
- Habermas, Jürgen,** *Facticidad y validez.* Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Hegel, GFW,** *Filosofía del derecho.* UNAM, México, 1976
- Hinkelamert, Franz,** *Crítica de la razón utópica.* Desclée de Brower, Bilbao, 2002
- Hobbes, Thomas.** *El Leviatán.* Madrid. Alianza Editorial. 1987. (Libro II, Del Estado)
- Jameson, Frederic,** *El posmodernismo, lógica cultural del capitalismo avanzado,* Paidós, Barcelona, 1992.
- Lefebvre, Henri,** *Writings on Cities,* E. Kofman and E. Lebas trans. and eds., Oxford: Basil Blackwell, 1996
- La révolution urbaine Paris: Gallimard, Collection Idées, 1970*
- Maquiavelo, Nicolás.** *El Príncipe.* México. Trillas. 2000.
- Moro, Thomas, Campanella, Bacon,** *Utopías del Renacimiento.* Int. Eugenio Imaz. FCE, México, 1946
- Nussbaum, Martha C.** *Not for profit. Why Democracy Needs the Humanities.* Princeton University Press, New Jersey. 2010.
- Platón.** *La República.* México. UNAM. 2000, pp. 1-155.
- Platón,** *Critón o del deber. Obras completas.* Ed. Aguilar, Madrid, 1986
- Quinton, Anthony,** *Filosofía Política,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Rawls J.** *A Theory of Justice.* Oxford Univ. Press. 1971
- Romero José Luis,** *Latinoamérica, la ciudad y las ideas.* Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2001
- A Companion to Contemporary Political Philosophy. Edited by Robert E. Goodin and Philip Pettit.* Blackwell, Malden, Mass, 1995.
- Tucidides,** *Historia de la guerra del Peloponeso. "La oración fúnebre de Pericles". (470 AC-399 AC)* Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Berlin, Isaiah.** *¿Existe aún la teoría política?, en Conceptos y categorías,* FCE, México, 1998
- VVAA,** *La filosofía, escuela de la libertad.* UNESCO/UAM-I, México, 2011. *Philosophy, school of freedom.* Paris, 2007.



BİLDİRİ TAM METİNLERİ
FULL TEXTS

İki Şehir Bir Niyet: Floransa ve Amsterdam'ın Varoluşsallığında Sekülerliğin Felsefesi¹

Adem YILDIRIM

İnsanlığın süregelen düşünce tarihine ve yaşam pratiklerine bakıldığında gerek mekânsal gerekse de simgesel anlamıyla şehir kavramı önemli bir yer tutar. Bu da ticaret başta olmak üzere politik, pedagojik ve düşünsel faaliyetlerle ilgilidir. Çünkü ticari ilişkilerin yoğunlaştığı, politik düşüncelerin uygulandığı, insanların sistematik bir düşünceye göre eğitildiği ve düşüncenin olduğu pratiklerin merkezinde hep şehir olmuştur. Düşüncenin oluşumu ve gelişimindeki ilgisine bakıldığında ilkçağlarda İskenderiye, Atina, Sparta, Milet, Efes; ortaçağlarda Bağdat, Kurtuba, Semerkant; Rönesans'ta Floransa, Paris, Bologna, Venedik şehirleri önemlidir. Modern dönem ve Aydınlanmanın ütopya-distopya düşüncesiyle birlikte şehrin önemi coğrafi keşifler, ekonomik dönüşümler ve yeniden kurulan mekânlarla yeniden anlamlandırılmıştır. Buna göre düşünce tarihi, filozofların ve bilgelerin düşünce etkinlikleri ve sistemleriyle ilgiliyken, yaklaşık bir okuma olarak “şehirlerde düşünce tarihi”den de söz edilebilir. Bunun için şehirlerin anlam kazandığı düşünceyi ve genel yaklaşımı belirlemek gerekir. Bu yaklaşım şehrin varoluşsallığı ile dönemin ruhu arasındaki ilginin ortaya konulmasıyla mümkündür ki, bu da politikanın bir sorunsalıdır. Böylece polis ile politika arasında doğrudan bir bağlantı kurulmuş olur. Nihayetinde şehir de devlet gibi siyasal bir entite olarak düşünülmelidir. Ya da şehir devleti denildiğinde ikisinin aynı anda düşünüldüğü bir siyasal bütün akla gelir. Bu durum politik düşüncenin problem alanı içerisine girer.

Politik düşüncenin serüvenine bakıldığında ilkçağlarda etiko-politik bir düşünce hâkimken, ortaçağlarda skolastik düşünce ya da politik teoloji ve de Rönesansla başlayarak günümüze değin seküler politik düşünceye evrilmiştir. Buna göre klasik düşüncede politik yaklaşımın etikle olan sıkı ilişkisi, modern dönemlerde yerini etikten ayrışan politik düşüncenin ve paradigmanın kendi başlılığını açığa çıkarır. Böylece modern düşüncenin etikten ayrı, yalnızca politik düşünceyle ele alınması gerektiğini ilk defa ileri süren Machiavelli ile bundan etkilenip de farklı tarzda modern düşünceye uygun bir politik görüş ortaya koyan Spinoza, yaşadıkları dönemin şehirleri olan Floransa ile Amsterdam'ın varoluşsallığı vasıtasıyla evrensel bir düşünce ortaya koyarlar. Buna göre çalışma, filozofların politik düşüncelerinin şehrin varoluşsallığına yani siyasal entiteye olan katkıları üzerine olacaktır. Bunun için her iki düşünürün bulunduğu noktaları, politik düşüncelerindeki ortak niyetleri olarak görmek gerekir. Bu niyetleri de filozofların tahayyülleri içerisinde değerlendirmek gerekir.

Temelde Machiavelli ile Spinoza'nın politik düşüncelerinin birleştiği noktanın, modern döneme uygun olarak, seküler dünya görüşü olduğu söylenebilir. Buna göre siyasal entitenin (şehir ya da devlet) varoluşsallığı, seküler bir düşünceyle ele alınmalıdır. Çünkü öncelikli amaç –Spinoza'nın deyimiyle- şehrin *conatusunun* sağlanmasıdır. Şehrin/devletin *conatusu* siyasal birliği sağlamak ve sürdürmek için amaçlanır. Buna göre *conatus*,^{2**} her şeyin kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapmasıdır (Spinoza, E3, Ö.6) Bu, üzerinde düşünülmüş ve planlanmış bir çaba değil, her varlığın özünde verili bulunan en temel itkidir. Nasıl ki insan, ağaç ya da doğadaki herhangi bir varlığın *conatusu* varsa, politik bir entite olan şehrin ya da devletin de *conatusu* vardır. Bu anlamda şehrin/devletin *conatusu* yani varoluşsallığı için her iki düşünür, *siyasal bütünüün zorunluluğunu; vatana bağlılığı; uyrukların egemene karşı içsel itaatini; inancın, devletin sürekliliğine uygun olarak tasarlanması ya da*

1 * Adem Yıldırım, Ankara Üniversitesi, DTCF Felsefe Bölümü, Arş. Gör.

2 ** Adorno ve Horkheimer “Aydınlanmanın Diyalektiği” eserlerinde Aydınlanmacı akıl anlayışı eleştirisi yaparken *conatusun* yani kendi varlığını koruma çabasının Batı uygarlığının gerçek maksimi olduğunu söylerler.

yeniden yorumlanmasını ve de gerçekçi yani anti-ütopik bir anlayışın politik düşünceye içkin olmasını gerekli görürler. Bunun dışında siyasal entiteyi ayakta tutmak olanaklı değildir.

Bu anlamda öncelikle Machiavelli, sanatı ve bilimi destekleyen Medici ailesine Rönesans şehri olan Floransa'nın¹ bağımsızlığı ve İtalya'nın birliği için "Hükümdar" adlı eseriyle şehrin *conatusuna* yönelik tavsiyelerde bulunur. Temel tavsiyesi, şehri korumak ve iktidarı elde tutmak için hükümdarın elinden gelen her şeyi yapmasıdır. Bu uğurda başvuru bütün yollar saygın ve övgüye değerlidir (Machiavelli, 2010: 68). Bu anlamda iktidarın meşruluğu ile gayri meşruluğu arasında değerlendirilebilecek ahlaki bir temel söz konusu olamaz. Çünkü otorite ve iktidar temelde aynı şeydir: her nasılsa iktidar yönetme hakkına sahiptir ancak buna katkı sağlamayan iyilik; iktidarı sağlayamadığı için de iyi birey, iyi erdem tarafından herhangi bir otoriteye sahip değildir. Böylece dolaylı olarak erdeme dayalı politik bir teorinin karşısında olan Machiavelli, hükümdarın yapması gereken şeyin, "iktidarın sürekliliği ve edinimi" (Nederman, 2009: 11) olduğunu söyler. İktidarın sürekliliği ve bütünlüğü, uyruğun daha çok faydasıdır. Çünkü parçalanmışlığın olduğu yerde uyruğun varlığı daha çok tehlikedir. Bu anlamda hükümdarın çabası aynı zamanda uyruğun da çabasıdır. Bu durum uzlaşmaya dayanan her türlü olasılığı ortadan kaldırarak, hükümdarın düşüncelerini doğrudan eyleme geçirdiği bir eşiktir. Nitekim politik argümanın merkezinde olan koruma ve sürekli hale getirme, teorinin yerine pratiğin gerekliliğini gösterir. Machiavelli de bu nedenle iktidarın ancak politik bir aktör tarafından yürütülebileceğini savunur. Bu durum Spinoza'nın TP'nin hemen başında "tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir" ve "devleti yönetmek için kuramcıların, yani filozofların uygun olmadığı" vurgusunda açığa çıkar (Spinoza, TPI:10). Ayrıca Spinoza, "devlet adamlarının yazılarında siyaseti filozoflardan çok daha büyük bir beceriyle ele aldıklarına şüphe olmadığını" çünkü "deneyimi rehber edindikleri için uygulanamayacak hiçbir şeyi öğretmediklerini" (TPI:12) ileri sürerken de, Machiavelli'nin hükümdara yönelik tavsiyelerinde iktidarın elde tutulması önerisini anımsatır. Bu durum politika için klasik anlamdaki erdemi tersine çevirir. Çünkü Spinoza "devletin güvenliği bakımından, işleri iyi idare etmek için insanların hangi içsel güdüye sahip olduklarının öneminin olmadığını" söyler. Çünkü gerçekte, "ruhun özgürlüğünün yani cesaretin özel bir erdem olmasının, devletin idaresi için yeterli olmadığını, bunun yerine devlete gerekli olan erdemın güvenlik" (TPI: 14) olduğunu söyler.

Spinoza'da güvenlik, politik yaşamı güçlendirmek ve şehri daha iyi yönetmek için temel bir gereksinimdir. Ancak bunun amaç haline gelmesi, totaliter bir anlayışı doğurur. Buna göre "bir devletin durumunun ne olduğu, sivil halin kendisi uyarınca kurulduğu amaç irdelendiğinde kolayca bilinir; bu amaç, barıştan ve yaşamın güvenliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla en iyi yönetim, insanların yaşamlarını *dirlik ve düzen* içinde geçirdiği ve yasaları ihlal edilmeksizin uyulan yönetimdir" (TPV: 38). Bu yönetimde "şehirlerin her birinin gücü, tüm devletin gücünün bir bölümünü oluşturur ve bir şehir ne kadar büyükse bu bölüm o kadar önemlidir. Yani şehirlerin her birinin hakkı da gücüne ve büyüklüğüne göre değerlendirilmelidir" (TPIX: 96). O zaman şehir devleti örneğinde olduğu gibi "hepsi birbirine bağlı olurken hiçbiri diğerleri olmaksızın varlığını sürdüremeyecektir. Bu anlamda devletin tamamına büyük bir zarar vermeden birinin diğerlerinden ayrılmayacağı bir biçimde kurulması ve güçlendirilmesi gerekir. Böylece her zaman şehirler (katılımcı-aristokratik yönetimdeki), birleşik olarak kalacaklardır. Ne kendini koruyabilecek ne de diğerlerinde korku uyandırabilecektir. Bu nedenle birbirlerine bağımlıdırlar" (TPIX: 95). Spinoza TTP'de "Hollanda Birleşik Krallığının hiç kralı olmadığını, başlarında yalnızca, yönetme hakkının asla

1 Hümanizma şehri olarak Floransa hayatının gerçekleri kılıç ve florin olmuştur. Bunların her ikisinin birden kullanılması, insan doğasının okunmasındaki beceriyle birleşmiştir. İnsan ile onun kaderiyle meşgul olmanın Floransa Rönesansının merkezinde yer alır (Detaylı Bilgi: J.H.Plumb, Floransa: Hümanizmin Beşiği, Şehirler ve Kentler içinde, Ed. M.A.Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1993, s. (153-165))

devredilemediği kontların” olduğunu söyler. Örneğin Leicester kontu zamanında yayınlanan bir bildiriye göre “eyaletler bu kontları görevleri konusunda uyarma otoritesini hep ellerinde tuttular. Ayrıca, hem kendi otoritelerini hem de yurttaşların özgürlüğünü korumak, tiraniye eğilim gösterirlerse kontları cezalandırmak ve eyaletin izni ve onayı olmadan hiçbir şey yapamayacakları biçimde ellerini kollarını bağlamak için gerekli gücü hiç bırakmadılar. Bunun sonucunda, yüce yönetme hakkı hep eyalette kaldı” (Spinoza, *TTP*: 271). Burada tiranik eğilimlere karşı, birbirilerinin haklarına saygılı olan şehir yönetimlerinden bahsedilmektedir. Bu durum uzlaşmayı ve sorumluluğu gerektirir.

Böylece Spinoza’da siyasal entitenin *conatusu*, uzlaşmayı gerektirirken, Machiavelli’de egemenin yönetimi ve stratejisi ön plandadır. Bu da uyrukların yasaya uymasını ve siyasal entiteye itaat etmesini amaçlar. Bu durum Machiavelli’de hükümdarın mutlak başarısına, yazgisına ve stratejisine bağlıken; Spinoza’da ortak aklın oluşmasına dayanır. Machiavelli’de her şey stratejik olarak düşünülür ve itaat duygusu görüntünün çekiciliğinde değer kazanır. Bu da hükümdarın cömert, dindar, güçlü görünmesiyle sınırlıdır. Ona göre “hükümdarın dindar görünmesi hiçbir şeyin gerekli olmadığı kadar gereklidir. Genellikle insanlar ellerinden çok gözleriyle yargırlar; çünkü herkes görür ama çok az kişi ne olduğunu duyumsar. Çünkü kalabalıklar görünüşe aldanır ve başarıya bakarlar, dünyada sıradan insanların üzerine çıkacak kimse de yoktur (Machiavelli, 2010: 68). Yani görüntünün sağladığı düşünce, hükümdara itaati sağlayabilir. Ancak Spinoza’da itaat “dışsal eylemlerden çok ruhun içsel eylemlerine ilişkindir. Bu nedenle, bir başkasının bütün buyruklarına tüm gönlüyle itaat etmeye karar vermiş insan, onun hâkimiyeti altına en fazla girmiş olandır. Dolayısıyla uyruklarının kafalarında hüküm süren kişi, en büyük hâkimiyetin de sahibidir” (*TTP*: 244). Her iki düşünür uyrukların itaatini, şehrin ya da devletin sürekliliği adına yürütülen çaba olarak yorumlar.

Ancak bu yeterli değildir. Çünkü itaat, devletin *conatusunu* yapılandırmak için duygusal ve bedensel destekle sağlanır. Buna göre siyasal entitenin *conatusu*yla tekilerin *conatusunun* örtüşmesi gerekir. Bu da vatana bağlılık ya da vatanseverlikle sağlanabilir. İki düşünür bu duygunun gerekliliğini siyasal bütünü ayakta tutan herkes adına talep ederler. Buradan hareketle örneğin Machiavelli’nin yalnızca yaşadığı yerle bağlantılı olarak düşüncelerini oluşturabilmesinin de tek yanlı ve tarihsel bir okuma olduğunu gösterir. Yine de Machiavelli bir mektubunda, yaşadığı (native) yeri ruhundan daha çok sevdiğini söyler. Ancak bu yer Floransa mıdır yoksa İtalya mıdır? Desteklediği Floransa’nın bağımsızlığı mı yoksa İtalya’nın birliği miydi? Bu sorunun karşılığı ne olmalıdır? Hem ikisi hem de değil. Çünkü Machiavelli sadece Floransa ya da İtalya için değil, tüm toplumsal ve siyasal yapılar adına düşüncelerini ileri sürer. Yine de Machiavelli, İtalya ya da Floransa’yı severdi ancak bir şehrin ya da bir milletin vatanseveri değildi. O daha çok insanlığın vatanseveriydi ki insanları, dış güçlere karşı korumanın yollarını arardı. Aslında yeryüzünün, insan varlığının evinin bir vatanseveriydi (Mansfield, 1981: 303).

Benzer olarak Spinoza, toplumun faydası için gösterilebilecek en yüksek bağlılığın vatana bağlılık olduğunu söyler. Vatana bağlılık, siyasi entitenin bütünlüğünü sağlamak için gereklidir. Çünkü siyasi bütün ortadan kaldırılırsa, iyi olan hiçbir şey kalmaz. Her şey tehlikeye düşer (*TTP*: 276). Bu durumda Machiavelli ve Spinoza herhangi bir tehlike olasılığına karşı, vatani korumak adına siyasal gücün maddi koruyucusu olan ordunun, bu duyguyu sürdürmesi gerektiğine inanırlar. Bunun için Machiavelli “devletin bağımsızlığını sağlayacak kişilerin yani her savaşın temel malzemesi olan askerlerin, kendi bünyesinden çıkması gerektiğini” savunur. Çünkü onlar daha sadık, gerçekçi ve başarılı olurlar. Dışarıdan gelecek saldırılara karşı ülkeyi “İtalyan erdemi” ile savunabilmek için bu askerlerle yola çıkılması (Machiavelli, 2010: 57) gerektiğini söyler. Buna karşın “paralı ve yardımcı askerlerden oluşmuş ordu, yarırsız

ve tehlikelidir. Birileri devleti paralı askerlerle ayakta tutmaya kalkacak olursa, devletin güvenliğini sağlayamayacağı gibi, onu geleceğe de taşıyamaz. Çünkü onlar hırslı, disiplinsiz ve haindirler; dostlarının önünde kabadayı, düşmanlarına karşı alçaktırlar. Bu da vatan aşkının eksikliğinden kaynaklanan duyguyla alakalıdır”. Nitekim Machiavelli İtalya’nın o dönemde, içinde bulunduğu perişanlığın nedeninin de “uzun yıllar paralı askerlerden oluşan orduların eline düşmesinden” (Machiavelli, 2010: 47) kaynaklandığını söyler.

Spinoza’ya göre de “ordu hiç istisnasız kendi yurttaşlarından oluşmalı ve hiçbir yabancı bu orduya katılmamalıdır. Bu yüzden herkes zorunlu olarak silaha sahip olmalı ve hiç kimse silahların kullanımını öğrendikten sonra yılın belli dönemleri ordu içinde görev ifa etmeden yurttaşlar arasına kabul edilmemelidir” (TPVI: 43). Böylece vatanseverlik duygusunun yeterliliği, siyasal entitenin korunmasına yönelik gösterilen çabalara göre ölçülebilir. Bu da, politik düşüncelerin spekülatif ve duygusallıktan ziyade gerçekçi ve anti-ütöpik bir zemin üzerine inşa edilmesini zorunlu kılar. Bu anlamda Machiavelli, Hükümdar’ı yazarken “niyetinin anlayana yazmak olduğu için imgelem dünyasının değil, somut gerçekliğin ardından gitmenin gerekli olduğunu düşünür. Nitekim çoğu kişi gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet veya hükümdarlık düşlemiştir. Ancak gerçek yaşamla, düşlenmiş yaşam birbirinden o kadar uzaktır ki, olanı bırakıp olması gerekenin arkasından gitmek”, Machiavelli için anlamsız ve faydasızdır. Bu nedenle “hükümdarın, ayakta kalabilmesi için iyi olmamayı ve iyiliği yerine göre kullanmayı öğrenmesi gerekir” (Machiavelli, 2010: 59). Spinoza da gerçekçi bir durum üzerinde durur. Ona göre insanlar, “yaratılışlarına uygun olan ortak yasa olmadan yaşayamazlar”. Tersine bir durum insanların hep beklentiler içinde olmalarını gerektirir. Yani ütopyalarla oyalanmalarına yol açar. “Fakat bir toplumda kullanılacak ama hiçbir modeliyle karşılaşmamış olan ve kamu işleriyle ilgilenen ve kendi güvenliklerini gözetken insanların fark etmediği herhangi bir yönetim usulünün tasarlanabileceği düşünülemez” (TPI: 12). Buna göre Machiavelli’nin tasarladığı siyasal yönetimler daha çok Roma’nın yönetimselliğini anımsatırken, Spinoza’da bu, doğrudan demokrasinin uygulandığı Atina polisine daha yakındır. Politik düşüncelerine esin kaynağı olan yönetim modelleri kendilerinden önce de mevcuttu. Ancak her ne kadar Machiavelli antik politikanın antik tarihiyle onur duysa da bu, politik düşüncesini taklit yoluyla oluşturmasını gerektirmez (Mansfield, 1981: 295). Bu taklit erdemini politikaya hâkim olması anlamına gelir. Buna karşın iki düşünür de modern yaşamın eğilimlerine uygun olan bir düşünce ortaya koyarlar. Bu eğilim siyasal entitenin *conatusu* için, klasik yaklaşımdan daha elverişlidir. Çünkü Rönesans’ın antikiteye dönüşü bir aktarımdan ziyade, bir kopuşu temsil eder. Kopuşun sonucunda da skolastiğin yerini sekülerlik alır.

Seküler düşünce ya da dünya görüşü, siyasal düşüncenin siyasal entite için ön gördüğü rolün faydaya dönük olmasıdır. Peki bu fayda kime ve neye yöneliktir? Faydayı, siyasal entitenin sürekliliği adına istemek gerekir. Yani klasik düşünceye göre kral ya da imparator, Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olduğu için, onlara karşı itaat, aynı zamanda Tanrı’ya itaat olarak kabul edilirdi. Buna göre uyruk ya da halk, edilgen bir role sahipken, tarihin aşkınsal varlığın iradesine göre vuku bulduğuna inanılırdı. Bu inanç beraberinde skolastik erdemini oluşmasına yol açmıştır. Ancak her türlü aşkınsal referanslardan soyutlanan politik bir düşünce, bu döngüyü kırmaya yetmiştir. Bunun için insanların kendi tarihsel serüvenlerini yeniden yazmaya başlamaları ya da tarihin her türlü aşkınsallıktan sıyrılarak yeniden okunmasını sağlamaları, seküler düşünce sayesinde mümkündür.

Politik teolojinin yerini seküler politik yaklaşıma bırakması, aşkınsal referansların ortadan kalkmasına, insanları yatay bir düzleme kavuşturarak, kendi sorunlarıyla baş başa kalmalarına neden olmuştur. Bu durumda dinin aşkınsallık yüklediği bütün kurumlar, seküler

düşünce çerçevesinde yeniden tanımlanmışlardır. Modern devlet düşüncesinin öncüsü olan Machiavelli de, seküler düşüncesinde, dini ve dindarlığı yeniden tanımlar. Referansı da Antik Roma'dır. Çünkü Roma'nın dine bakışı, imparatorluğun önceliği içindir. Romalılarda din, kelime anlamıyla "re-ligara"; yani, temelleri atan, taşı koyan, ebedi kenti kuran o muazzam, neredeyse insanüstü, dolayısıyla efsanevi çabaya bağlı olmak, ona ödev duygusuyla bağlanmak anlamına gelir (Arendt, 2010: 116). Bu durum dinin siyasal iktidar adına, toplumsal fayda sağlaması anlamına gelir. Zaten Machiavelli de, hiçbir zaman siyaseti dinden ayırma amacını gütmmez. Kiliseye karşı olması onu, din düşmanı yapmaz. Tersine dinin, insanın toplumsal yaşamının zorunlu öğelerinden biri olduğuna inanır. Ancak Machiavelli'nin sisteminde bu öğe, hiçbir mutlak, bağımsız ve dogmatik doğruluk savında bulunmaz. Değer ve geçerliliği tümüyle siyasal yaşam üstündeki etkisine dayanır (Cassirer, 2005: 331). Bu etki, gücü elinde tutmayı ve devletin *conatusunu* sağlamayı amaçlamalıdır; aksine alçak gönüllüğü ve tevazuyu talep etmemelidir. Nitekim Machiavelli'ye göre "Dinimiz kahramanlar yerine yalnızca alçakgönüllü ve kendi halinde olanları kutsuyor. Oysa Paganlar, büyük komutanlar ve devletlerin renkli yöneticileri gibi dünyevi görkemle dopdolu kişilerden başkasını tanrılaştırmamıştır" (Machiavelli, 2008: 65). Dinin bu Paganca kullanımı, biricik rasyonel kullanımdır. Ya da örneğin Roma'da din, bir güçsüzlüğün kaynağı olacağı yerde, devletin büyüklüğünün ana kaynağı haline gelebilmişti. Romalılar devletlerinde reform yaparlarken, savaşlarını sürdürürken, devrimler hazırlarken, her zaman dinden yararlanırlardı (Cassirer, 2005: 332). Bu durumda iktidarı korumak için dinden yararlanma, aslında seküler olan siyasal entite için uygun bir durumdur. Çünkü gerçekçi durum her şeyi, olan/olmakta olandan hareketle düşünür ve uygular. Seküler düşüncenin erdemi de siyasal entitenin varlığını sürdürmek için verilen çaba olmalıdır.

Spinoza'da ise seküler süreç, sistematik ve demokratiktir. Çünkü Machiavelli'nin dini hükümdar için bir araç olarak düşünmesi, toplumsal duyguların güçlenmesini sağlayan ikincil bir faktördür. Bu durumda uyruğun mutluluğu, hükümdarın başarısına bağlıdır. Spinoza'da da bir üstün güç fikri var ancak bu, bir kişi olabileceği gibi birden çok da olabilir. Hatta demokrasi tanımında olduğu gibi "herkesin söz sahibi olduğu bir entite"nin birliğinden bahseder. Bu birliği sağlaması gereken din, yalnızca siyasi bütünü yönetme hakkı olanların kararıyla yasa gücü kazanabilir. Yani din, siyasi bütüne tâbi kılınmalıdır. Buna göre Tanrı'nın insanlar arasındaki krallığı, siyasi bütünü ellerinde tutanlar aracılığıyla kurduğu krallıktan başka bir şey olmaz. Ayrıca ibadet ve dine bağlılık uygulamaları *devletin huzuru ve yararıyla uyumlu* olmalıdır. Dolayısıyla, bunların yalnızca üstün gücü kullananlar tarafından belirlenmesi ve onların bu konuda da yorumcu olmaları gerekir. Bunun yanında Tanrının buyruğu uyarınca *adaleti ve yardımseverliği* gerçekleştiren, Tanrı'nın yasasını yerine getirmiş olur. O zaman gerçek ibadet olarak kabul edilmesi gereken adalet ve yardımseverliğin, Tanrı'nın doğal ışıkla veya vahiyle buyurmasına gerek yoktur. Bu durumda siyasi bütünün hakkı, salt üstün gücü kullanana ait olduğu için din, ancak siyasi bütünü yönetme hakkı olanların kararıyla yasa gücü kazanır (*TTP*: 273). Yani din, siyasal entitenin *conatusunu* sağlayacak biçimde yeniden ele alınmalıdır. Bu durumda din, devletin bir parçası olarak düşünülebilir.

Dinin ön gördüğü ve belirlediği her şeyi bu çerçeve içinde kabul etmek gerekir. Örneğin günahı ele alalım. Buna göre "günah ancak bir devlet içinde düşünülebilir; yani topluluğa ait olan yönetme hakkı uyarınca neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verilmesi, ortak karar ya da ortak bir rızayla sağlanabilir" (*TPII*: 22). Bu anlamda günah ve kesin anlamda itaatin ancak bir devlet içinde düşünülmesi, "adalet ve adaletsizliğin de ancak bir devlet içinde tasarlanabileceğini" ön görür (*TP II*, 23). Nitekim devlet, din ve mezhepler arasında bir denge de yaratır. Buna en iyi örneği Spinoza, Amsterdam için verir. "Amsterdam kenti özgürlükten çok büyük yarar sağlıyor ve tüm ulusların hayranlığını üstüne çekiyor. Bu dört başı ma-

mur eyalette, bu itibarlı kentte, tüm insanlar, hangi ulustan ve mezhepten olursa olsunlar, uyum içinde yaşıyorlar. Birine borç mu verecekler? Yalnızca onun zengin ya da yoksul olup olmadığını, genelde iyi niyetle mi yoksa sahtekârca mı davrandığını umursuyorlar. Bunun ötesinde, din ya da mezhep onları hiç mi hiç ilgilendirmiyor. Çünkü bu, yargıç karşısında bir davanın kazanılması ya da kaybedilmesinde asla etkili olmuyor. Amsterdam'da, üyeleri kamusal otorite ve yöneticilerin desteğiyle korunma altına alınmamış olan bir tek mezhep bile yok; o mezhep ne kadar itici bulunursa bulunsun yeter ki bu insanlar kimseye zarar vermesin, herkese ona ait olanı versin ve namuslu yaşasınlar” (TTP: 290). Bu anlamda Negri, 17.yüzyıl düşüncesinin Hollanda'ya hiç ulaşmadığını bile söyler. Sebebi orada hala hümanizmin bozulmamış muhteşem diriliği ve muhteşem Rönesansının olmasıdır. Yani kelimenin tam da hümanist anlamıyla, özgürlük fikri ve özgürlük sevgisi bulunmaktadır: İnşa etme ve reforme etme (Negri, 2005: 51) vardır. Bu durumda Machiavelli'nin parçalanmış ve siyasi bütünlüğü olmayan Floransası ile Spinoza'nın hoşgörüyü korumak için çabaladığı Amsterdamı için ortaya koyduğu görüşler, aslında siyaset felsefesi için temel argümanlardır. Yine ortak niyetleri olması, aynı düşünceleri taşımalarını gerektirmez. Buna göre Spinoza, döneminin ruhunu yansıtmayan görüşler de taşır ki, yaban kuraldışı olarak düşünülmesi buradan kaynaklanır. Yaban kuraldışılığının göstergesi, 17. yüzyılın sözleşmeci ve egemenin çekim alanındaki politik düşüncesi bir yana, hoşgörüyü vurgusu, ifade özgürlüğü ve Amsterdam'da yaşamasıdır. Bu durumda en önemlisi, ifade özgürlüğünün olmasıdır. Nitekim Spinoza'yı modern felsefenin politik düşüncesinden ayrı kılan yine ifade özgürlüğüdür.

Spinoza'da ifade özgürlüğü, içkin ifade biçiminin tarzı olmasının yanı sıra, dönemin Amsterdam'ının politik iklimine de dayanır. Buna göre ifade özgürlüğü, herkesin doğal hakkı olup devredilemezdir. Asıl amaçlanan teolojik düşüncüyü, felsefeden ayırmak ve felsefenin de ancak özgür düşünceyle mümkün olabileceği kanaatine varmaktır. Bu durumda ifade özgürlüğünün önemi, özgür düşüncenin açığa çıkmasına bağlıdır. Nitekim Amsterdam'ın hoşgörülü ortamı bu olanağı sağlamıştır. Spinoza da bu olanağın devam edilmesi için politik bütünü de devam etmesi gerektiğini savunur. Buna hanel getirecek her türlü düşünceye ve inanca karşı sekülariteyi önerir.

Sonuç olarak Machiavelli ve Spinoza, çağlarının koşullarına göre politik düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Özellikle erdem fikri, seküler paradigmayla dönüştürülerek, siyasal entite (şehir/devlet) nin yararı için kullanılmıştır. Ancak her iki düşünürün görüşleri, yaşadıkları çağlarda değil de daha sonraları önem kazanır. Örneğin ulus devlet düşüncesinin yaygınlaşmaya başlaması, Machiavelli'nin düşüncesine ihtiyaç duyar. Çünkü vatanına bağlı insanlardan oluşan ve ordusunu da bunlardan devşiren devlet, ulus devlet için hayati bir önem taşır. Bunun yanında örneğin Gramsci'nin modern prens dediği sosyalist partisi, devrimin yani pratiğin önemini açığa çıkarırken bunu Machiavelli'den mülhemdir. Öbür tarafta Spinoza'nın karma sistemlere, hoşgörüyü ve ifade özgürlüğüne olan vurgusu, liberal ve demokratik fikirlerin yanı sıra parlamenter sistemlere de ilham kaynağı olmuştur. Tersine, görüşleriyle Machiavelli'nin siyasetin alanını ortadan kaldırdığı, otoriter düşüncüyü meşrulaştırdığı, iktidarın elde edilmesinde her şeyin mübah kılınmasında suistimallere yol açtığını da eklemek gerekir. Diğer taraftan Spinoza'nın ifade özgürlüğü ve hoşgörü vurgusu, sınırları belli olmayan muğlak bir durum olarak da düşünülebilir. Bu da siyasal bir bütün içerisinde neyin ne kadar neye göre uygulanacağını tartışmalı hâle getirir. Yine de 16. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıla kadar ki politik süreçte bu düşünürlerin görüşleri etkili olmuştur. Çünkü modernite ve Aydınlanma'nın politik düşüncelerinin kaynağını oluşturan bu düşünürler, aklın ve toplumsal faydanın sağlanmasını esas alırlar. Yani toplumun faydası için aklın her anlamda kullanılması gereğinin yanında, sorumluluk bilincinin de bu paralelde oluşması öngörülür. Merkeze alınan akıl, kendi imparatorluğuna uygun olanın görüntüsünü sunmaya çalışır. Bu görüntü de şehirlerin

işlevsel ve komplike yapısının dayandığı bütünlük olmuştur. Ancak çağımızda bu bütüncül ve akılcı paradigmanın görüntüsü yerini, görüntüye gelmeyen ve periferide olanın yansımaya bırakmıştır. Artık her şeyi kapsayan bir şehirden ziyade süreksiz ve parçalı mekânlar öne çıkmaktadır. Bu da politik düşüncenin tikel problemlere yönelmesini sağlamıştır. Yani devlet veya toplum gibi siyasal/soyut üst yapısal tartışmalar yerini, tikel düzlemdeki kadın, eşcinsel, hayvan ve ekolojiyle ilgili hak mücadelelerine bırakmıştır. Bununla birlikte mekanın düzenlenmesi ve yeniden inşa edilmesi önem kazanır. Bu durumda etnik, dinsel, cinsel, ekolojik ve politik sorunlar dolayımında oluşan mekanlardan ve mücadele alanlarından bahsedilebilir. Bu eksenlerdeki mücadeleler, tanınma politikaları ya da diyalojik kimliklerin oluşumu vasıtasıyla şehrin dayattığı görüntünün şiddetini yarmaya dönük bir savaşımdır. Bir anlamda şehrin yapısını bozmaya yönelik bir müdahaledir. Böylece şehrin özdeşliği ortadan kalkar hatta şehir paramparça olur. Bu parçaların iltica mekanları, gettolar, banliyöler, diasporik alanlar ve de simülatif mekanlar şeklinde dağıldığı görülür. Bu durum mekanın uzamsal odaklılığını bertaraf ederek problem odaklı mekan düşüncesini yaratmıştır. Böylece şehrin totalitesinin yerine parçalı, tikel ve kimliklerin kendini gösterdiği mekânlar yaratılmıştır.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. İnsanlık Durumu (Çev. B.Sina Şener), İstanbul: İletişim, 2010
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi* (Çev. Necla Arat), İstanbul: Say, 2005
- Machiavelli, Niccolo. *Siyaset Üzerine Konuşmalar* (Hakan Zengin), İstanbul: Dergah, 2008
- *Hükümdar* (Çev. Necdet Adabağ), İstanbul: T.İş Bankası, 2010
- Mansfield, Harvey, Jr. "Machiavelli's Political Science", *The American Political Science Review*, Vol. 75 (1981): 293-305
- Nederman, Cary, J. *Machiavelli: A Beginner's Guide*. England: Oneworld Publications, 2009
- Negri, Antonio. *Yaban Kuraldışılık*, (Çev. Eylem Canaslan), İstanbul: Otonom, 2005
- Plumb, J.H. "Floransa: Hümanizmin Beşiği", Şehirler ve Kentler içinde, Ed. M.A.Kılıçbay, 153-165, Ankara: Gece, 1993
- Spinoza, Benedictus (Baruch). *Tractatus Politicus* (Politik İnceleme), (Çev. Murat Erşen), Ankara: Dost, 2009
- , *Tractatus Theologico-Politicus* (Teolojik-Politik İnceleme), (Çev.Reyda Ergün) Ankara: Dost, 2010
- *Etika*, (Çev. H.Ziya Ülken), Ankara: Dost, 2009

DEĞİŞEN KENTLEŞME YAKLAŞIMLARI VE YAVAŞ KENT (CITTASLOW)

Uzman Advıye İkbal BAYDAR

Prof. Dr. Hüseyin GÜL

CHANGING DYNAMICS OF URBANIZATION AND CITTASLOW MOVEMENT

KENT, KENTLEŞME VE KÜRESELLEŞME

Kentleşme kavramı son yıllarda üzerinde önemle durulan, çok tartışılan bir kavramdır. Son yıllarda kentlere yığılan nüfus ve kent sayısı artmış, metropoliten bölgeler ortaya çıkmıştır. Kentlerin çok büyüyüp genişleyerek, belirlenmiş sınırlarını aşarak diğer orta ya da küçük kentsel yerleşimleri, yarı kentsel, kır-kentsel¹ ya da kırsal alanları da içermesi, kentsel ya da metropoliten bölgeleri ortaya çıkmaktadır. Biriktirim ekonomilerinin ve karşılaştırmalı üstünlüklerin bir sonucu olarak son 20-30 yılda bu tür kentsel bölgelerin sayısında önemli bir artış olmuştur² ve birçok kent küresel sistemin birer parçası haline gelmiş ya da gelme yarışına girişmiştir. Bu gelişmeler beraberinde toplumsal hayatı ve kent yaşamını etkileyen birçok olumlu ve olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Kentlerin; sosyal yaşam mekanları, çevresi ve tarihsel mirası ile birlikte bir kimlik sahibi olarak varlıklarını devam ettirebilmeleri de önem kazanmıştır.

Kentleşme kavramını açıklayabilmek ve daha net anlayabilmek için ilk olarak kent kelimesinin tanımının yapılması gerekmektedir. Belirli bir nüfus ve mekansal büyüklüğüne, insan ilişkileri açısından belirli bir karmaşıklığa ulaşmış “yerleşim birimini” belirtmek için kullanılan³ “kent” (city) sözcüğü, fizyolojik, ekonomik, sosyal ve kültürel ihtiyaçların belirli düzeylerde karşılandığı fiziki yerleşme alanlarını ifade eder.⁴ Diğer bir ifade ile kentler; tarımsal olmayan üretimin yapıldığı ama hem tarımsal hem de tarım dışı üretimin dağıtımının kontrol fonksiyonlarının toplandığı, belirli bir teknolojik gelişmişlik seviyesine ulaşmış, heterojen fakat aynı zamanda bütünleşme düzeylerine varmış yerleşme birimleridir.⁵ Lefebvre kenti, mekan, günlük hayat ve kapitalist günlük ilişkiler olmak üzere birbiriyle bağlantılı üç kavramla açıklar.⁶ Son bir tanıma göre de kent; “mekan üzerine yapılaşmış ve belirli bir nüfus yoğunluğuna erişmiş, ekonomik, teknolojik, yönetsel, sosyal ve kültürel olarak örgütlenmiş, kırsal alanlardan ayırt edilebilen temel kentsel hizmetlerin ve kent bilincinin oluştuğu, yerleşik ve bütünleşik bir yerleşim birimidir, bir sistemdir”.⁷

Kentleşme ise nüfusun yer değiştirmesini, farklı bir yerde yerleşerek yaşamasını ifade eden bir süreçtir. Keleş’e göre kentleşme, dar anlamda, kent sayısının ve kentlerde yaşayan

1 Kır-kentsel, “urban” (kentsel) ve “rural” (kırsal) kelimelerinden türetilen “rurban” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

2 UN-HABITAT, *State of the World's Cities 2010/2011: Bridging the Urban Divide*, Earthscan, (Londra ve Washington, DC, 2012),10.

3 Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, Çev: B. Özyalçın (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992),29.

4 Eyüp G. İsbir, *Şehirleşme ve Meseleleri (Çevre, Mesken ve Yönetim)*, İkinci Baskı (Ankara: Gazi Büro Yayınları, 1991), 8.

5 Mübcecel B. Kıray, *Kentleşme Yazıları*, İkinci Basım (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003),28.

6 Rana Aslanoğlu, , *Kent, Kimlik ve Küreselleşme* (Bursa: Asa Yayınları, 1998), 63-65.

7 Hüseyin Gül, “Kentleşme, Kentsel Politikalar, Çevre ve Sürdürülebilirlik”, içinde *Çevre Sosyolojisi*, ed. M. Tuna (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi, 2012),176

nüfusun artmasıdır. Geniş anlamda ise, sanayileşmeye ve ekonomik gelişmeye koşut olarak, kent sayısının artması ve kentlerin büyümesi ile birlikte toplum yapısında, artan oranda örgütlenme, işbölümü ve uzmanlaşmanın görüldüğü, kentte yaşayan nüfusun büyük oranının tarım dışı işlerle uğraştığı, insanların davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikimi sürecidir.¹ Kent ile kırsalın; doğa ile toplumun mutlaka bir çatışma içinde bulunduğu düşüncesine karşı çıkan Bookchin'a göre kentleşme sadece tarihsel boyutu olan toplumsal ya da kültürel bir olgu değil aynı zamanda ekolojik bir olgudur. Bookchin, kentleşmenin topluma ve doğal dünyaya karşı duyarlılığımızda meydana getirdiği değişikliklerin incelenmesini savunur.²

Günümüzde küreselleşme tüm dünyadaki kentleri etkileyebilmektedir ancak gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde kentleşme farklı şekillerde gelişmiştir. Gelişmiş ülkeler ekonomik gelişmelerini, ilk olarak tarım ekonomisinden, sanayi ekonomisine ve daha sonra da hizmet ekonomisine geçerek sürdürmüşlerdir. Buna karşılık gelişmekte olan ülkeler tarım ekonomisi aşamasından hizmet ekonomisi aşamasına atlamışlardır.³ Türkiye'de yaşanan kentleşmeye benzer olarak gelişmekte olan ya da az gelişmiş ülkelerin kentleşmesi; aşırı, hızlı, sahte, dengesiz, az bütünleşmiş olarak nitelenir⁴. Bu kavramlarla anlatılmak istenen; demografik bir süreç olarak, az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerin kentleşmesinin, sanayileşmiş ülkelere oranla hızla artan ya da azalmayan bir süreç izlemesi, büyük ve çok büyük kentlerin, orta ve küçük kentlere oranla daha hızlı büyümesi, kentleşme hareketlerinin kimi coğrafi bölgelerdeki kentlere yönelmesi sebebiyle bazı bölgelerin gelişmesinde dengesizliklerin olması, kent nüfusunun kent ve kamu hizmetleri gereksinimlerinin karşılanmasında yetersiz kalınması, kentlerde iş olanağı yaratmak için temel sanayi yatırımlarının yapılmaması yüzünden iş gücünün marjinal mesleklerde ve hizmet dallarında yığılmasıdır.⁵ Türkiye'de de birkaç merkez diğer kentlerden ve bölgelerden daha fazla büyümüş, bu dengesiz büyüme hizmetlerin ve kentsel organizasyonların yetersizliği gibi sonuçlar doğurmuş, hızlı kentleşme; mesken sorunu, gecekondulaşma, suç ve suçluların artması gibi sorunlara yol açmıştır.⁶ Dolayısıyla kent, sadece alt yapı tesisleri ile binalardan meydana gelmiş cansız bir varlık değildir; aynı zamanda tarihi gelişmesi içerisinde bir sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik varlık olarak bir kimlik ve varlık kazanmıştır.

Küreselleşme ile beraber, kentler geliştikçe daha çok birbirine benzemeye başlamış, aynı zincir dükkanlar ve alış-veriş merkezleri etrafı sarmıştır.⁷ Ama aynı zamanda küreselleşme yerelleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Her kentin kendi kimliği, farklılıkları, gelenekleri, yöresel yemekleri ve kendine ait özellikleri bulunmaktadır ve kentler yavaş yavaş kendi yerel özelliklerini öne çıkartacak atılımlar yapmaya başlamışlardır. Bu süreçte kentlerin ve yerel yönetimlerin önemi ve değeri de artmış, yer ve yöreler her şeyin merkezden beklenemeyeceğini görmüş, kendi güçlerinin farkına vararak daha etkin kullanmanın yollarını aramaya başlamışlardır. Yerelden kalkınma modelinin önemi anlaşılmış ve yerelin ve kentlerin kalkınmasının ülke kalkınması açısından önemi belirginleşmiştir. Kentsel tasarım, kent-

1 Ruşen Keleş, *100 Soruda Türkiye'de Kentleşme, Konut ve Gecekondu*, Üçüncü Baskı (İstanbul: Gerçek Yayınevi,1983),6; Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası* (Ankara: İmge Yayınevi,2004),22.

2 Bookchin, *a.g.e.*,(1992): 9-11.

3 İsbir, *a.g.e.* 1991

4 Hüseyin Gül,“Kentleşme”, içinde *Tek Kitap: KPSS- A Hazırlık Kitabı*, Der. C. Baltacı (Ankara: Gökçe Kitapevi, 2006),1222-1262.

5 Ruşen Keleş, *Kentleşme ve Konut Politikası* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları,1984),12-13, alıntılıyan R. Erkan, *Kentleşme ve Sosyal Değişme*, (Ankara: Bilim Adamı Yayınları, 2002), 21-22.

6 İsbir, *a.g.e.*,(1991): 39.

7 Arzu Erdiñç, Hüseyin Gül ve Pervin Şenol, “Turizm Kentlerinde Tarihi Kent Merkezlerinde Koruma, Planlama ve Yönetim: Prag ve Antalya Örnekleri”, içinde *Planlamanın Dünü, Bugünü, Yarını: Planlamada Yeni Söylem Arayışları*, Kentsel ve Bölgesel Araştırmalar 2. Sempozyumu, Ankara8-9 Aralık 2011, 423-434; Muhterem İlgüner ve Christer Asplud, *Marka Şehir* (İstanbul: Marketing Yayınları,2011),247.

sel dönüşüm gibi kavramlar sadece büyük kentlerin değil, küçük kentlerinde önemseye başladıkları ve projeler geliştirdikleri konular arasına girmiştir. Özellikle, küçük kentler “Köklerimize Dönelim” temalı, dönüşüm projelerini hayata geçirmektedir. Burada itici güç, eski değerleri/etkinlikleri yeniden alıp, bugüne uyarlamak ve büyük kentlerin sorunlarına zıt şekilde sunabilmektir.¹

KENTLEŞME, ÇEVRE VE KALKINMA İLİŞKİSİ VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK

Günümüzde üzerinde en çok durulan kavramlardan biri de kentsel yaşam ve çevre ilişkisi ile kentsel büyüme ile çevre arasında bir denge kurulması gerekliliğidir. Küresel kapitalizmin egemenliğini kurmasına ve teknolojinin üretim, iletişim, erişim ve ulaşım hız ve kapasitesini artırmasına paralel olarak; bir tüketim çılgınlığı ve gelişmekte ülkelere de yayılan hızlı ve plansız bir kentsel büyüme söz konusudur. Bunun beraberinde getirdiği artan enerji tüketimi, atıklar ve kirlilik, çevre krizine yol açmış ve çevre korumaya ilişkin endişeler de hat safhaya çıkmıştır². Bu bağlamda öne çıkan en önemli kavram olarak sürdürülebilir gelişme; “çevre değerlerinin ve doğal kaynakların savurganlığa yol açmayacak biçimde akılcı yöntemlerle, bugünkü ve gelecek kuşakların hak ve yararları da göz önünde bulundurularak kullanılması ilkesinden özveride bulunmaksızın, ekonomik gelişmenin sağlanmasını amaçlayan çevreci dünya görüşü” şeklinde tanımlanmaktadır.³ Sürdürülebilirlik kavramının, ekonomik, sosyal ve çevresel boyutu bulunmaktadır.

Sürdürülebilirliğin çevresel boyutu biyolojik çeşitliliğin ve insan sağlığının korunmasını ve hava, su ve toprak kalitesinin hem insan varlığı ve refahını hem de hayvan ve bitki yaşamını her zaman sürdürmeye yetecek standartlarda sürekli kılınmasını içermektedir.⁴ Sürdürülebilir ekonomi ilkesi, ekonomik kalkınma sağlanırken atmosfer, toprak, su ve orman gibi doğal kaynakların sınırlı olduğunun unutulmaması gerektiğini belirtmektedir.⁵ Sürdürülebilirliğin sosyal boyutu ise çevreyi korumak unsuru göz önünde bulundurularak temel insan ihtiyaçlarının karşılanması, sosyal adalet ve en üst düzeyde katılımın gerçekleşebilmesi için ortam hazırlamayı anlatmaktadır.⁶

Son zamanlarda sık sık sürdürülebilir kentleşme, sürdürülebilir turizm, sürdürülebilir büyüme, sürdürülebilir kent, yaşanabilir kent ve yavaş kent (cittaslow) gibi kavramlar tartışılmaktadır. Son yıllarda üzerinde önemle durulan kültürel miras; geçmiş nesillerden miras yoluyla edinilen, şimdiki nesiller tarafından gelecek nesillere aktarılacak amacıyla korunan; fiziki-elle tutulabilen, insan eliyle yapılmış her şey ve fiziki olmayan- elle tutulamayan tüm özelliklerdir. Fiziki- elle tutulan kültürel miras; gelecek için korunmaya değer bulunan ören yerleri, anıtlar ve buluntuların tamamını kapsamaktadır. Fiziki olmayan- elle tutulamayan kültürel miras ise, sosyal davranış biçimleri ile gelenek ve görenekleri kapsamaktadır. Fiziki olmayan kültürel mirası korumak fiziki kültürel mirasa göre daha zordur. Fiziki olmayan kültürel mirası korumak daha zor olsa da, kentler için önemli fırsatlar yaratmaktadır.⁷

1 İlgüner ve Asplud, *a.g.e.*, (2011):187, 227.

2 *UNEP Year Book: Emerging Issues in Our Global Environment* (Nairobi,UNEP, 2012); *Human Development Report*,(New York,UNDP, 2011); Kristina Trusilova, Martin Jung ve Galina Churkina, “On Climate Impacts of a Potential Expansion of Urban Land in Europe”, *Journal of Applied Meteorology and Climatology*, Vol. 48 (2009): 1971-1980.

3 Ruşen Keleş, *Kentbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İmge Yayınları, 1998), 112.

4 Mimarlar Odası, <http://www.mimarlarodasi.org.tr/UIKDocs%5Caalborgsarti.pdf> (27.05.2010) alıntılanan Enes B. Keskin, 2010, *Sürdürülebilir Kent Kavramına Farklı Bir Bakış Olarak Yavaş Şehirler (Cittaslow)*, Seferihisar Örneği (Yüksek Lisans Tezi, Kütahya Üniversitesi, Kütahya,2010): 27.

5 Bayındırlık ve İskan Bakanlığı, <http://www.bayindirlik.gov.tr/> alıntılanan Keskin, *a.g.e.*, (2010): 27.

6 Keskin, *a.g.e.*, (2010): 28.

7 Arzu Erdiç, Hüseyin Gül ve İsmail Gökdayı,“Turizm Kentinde Tarihi Kent Merkezlerinde Koruma-Sürdürülebilir Kullanma Dengesi”, *Kamu Yönetimi Forumu (KAYFOR) IX: Kuram ve Yöntem Açısından Türkiye’de Kamu Yönetimi*, Gazi Üniversitesi, Ankara,19-21 Ekim 2011; İlgüner ve Asplud, *a.g.e.*, (2011): 278-279.

Sürdürülebilir büyüme yaklaşımı, İlk olarak 1987 yılında Dr. Gro Harlem Brundtland'ın başkanlığında toplanan Çevre ve Kalkınma BM Dünya Komisyonu tarafından hazırlanan “Ortak geleceğimiz” ismiyle yayınlanan raporda ortaya konmuştur. Bu raporda sürdürülebilir büyüme kavramı “Gelecek nesillerin kendi ihtiyaçlarını giderme kapasitelerini yok etmeden bugünkü nesillerin ihtiyaçlarının karşılanabilmesi” olarak tanımlanmıştır.¹ İhtiyaçlar ve istekler sınırsızdır ama çevresel kapasitenin bir sınırı vardır. Sürdürülebilir büyüme yaklaşımının temel felsefesi ise, bu iki karşıt unsurun dengeli birlikteliğini sağlamak ve insan ihtiyaçlarının karşılanması esnasında çevresel değerler üzerinde sürdürülebilir, sürekli ve dengeli bir büyüme gerçekleştirebilmektir.²

Son yıllarda önemleri gittikçe artan kentler, sahip oldukları doğal çekicilikler ve çevreye gösterdikleri saygı ile yükselmekte, öne çıkmaktadır. Çevreye duyarsız kalınması sonucu doğal çekiciliklerini yitirmeleri, bu gibi özelliklere sahip yerleri bekleyen en büyük tehliktir.³ Gelişmek isteyen kentler ve çevresini korumak isteyen kentler bir çatışma içindedir. Bu nedenle kentler için en önemli karar “nasıl?” gelişmek istendiğine karar verilmesidir.⁴ Bu bağlamda da sürdürülebilir kent öne çıkmaktadır. Sürdürülebilir kent yaklaşımı, sürdürülebilir çevre ve gelişme anlayışına dayanır ve temel ilkeleri ilk olarak 1996 yılında İstanbul'da toplanan *HABİTAT-II Konferansı*'nda ortaya konmuştur. Konferans sonrasında yayımlanan *Sürdürülebilir Kentsel Gelişme için HABİTAT Gündemi* başlıklı bildirmede, kentlerin ekonomik kar yaratılan mekanlar olarak değil, sürdürülebilir sosyal ve ekonomik gelişmenin gerçekleştirildiği mekanlar olarak desteklenmesinin gereği vurgulanmıştır.⁵ Sürdürülebilir kent, çevresel değerleri ve kaynakları yok etmeden mevcut sakinlerine gönencili, esenlikli ve kaliteli bir yaşam ve gelecek nesillere de benzer bir yaşam şansı sunabilen kent olarak tanımlanmaktadır.⁶ Sürdürülebilir kent kavramı, kentsel çevrenin taşıma kapasitesini temel alır ve sürdürülebilir kentsel büyümeyi öngörür. Kentsel çevrenin taşıma kapasitesinin, kentsel yaşamı ve faaliyetleri sınırsızca destekleyecek kadar geniş olmadığı kabul edilir. Eğer bu kapasitenin sınırları aşılar ise, insan topluluklarının ve ekosistemin hizmet sağlama yetenekleri hızla yok olabilir. Çevre bozulur, sağlıklı ve esenlikli bir kentsel yaşam olanağı ortadan kalkar. Dolayısıyla, kentlerin ekonomik gelişmeyi sağlarken çevre değerlerini ve kentsel mirası da korumaları onları bir adım öne çıkaracaktır.

1990 yılında Avrupa Komisyonu tarafından “Kentsel Çevre Üzerine Yeşil Rapor” (*Green Paper on the Urban Environment*) yayımlanmış ve bu rapor ile “yoğun kent anlayışı” ortaya atılmıştır. Bu anlayış; sürdürülebilir çevre için yüksek yoğunluklu kentleşmeyi savunmakta, yoğun ve karma kentsel mekan kullanımı ile aşırı ve plansız kentsel büyümenin durdurulmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.⁷ Yoğun kent anlayışı ile doğal kaynakların daha tasarruflu ve etkin kullanılacağı, çevreye daha az zarar verileceği, daha yüksek ve sürdürülebilir bir yaşam kalitesi yakalanabileceği ve bu şekilde yerel sürdürülebilir kalkınmanın sağlanabileceği ileri sürülmektedir.⁸

Ancak, genel olarak sürdürülebilir büyüme yaklaşımını kapitalist büyüme ve kar maksimizasyonu kaygıları karşısında yetersiz bulan ve eleştiren yaklaşımlar da vardır. Bunlardan

1 *Our Common Future* (New York: Oxford University Press, WCED, 1987) alıntılanan Gül, a.g.ç.,(2012) :174.

2 Gül, a.g.ç., (2012):174.

3 İlgüner ve Asplud, a.g.e., (2011): 285.

4 İlgüner ve Asplud, a.g.e., (2011): 285-286.

5 Gül, a.g.ç.(2012)

6 Mattias Höjer, Anders Gullberg ve Rooney Pettersson, *Images of the Future City Time and Space For Sustainable Development*, İsveççe'den İngilizceye Çev. S. Borei, Springer (London: Springer, 2011),7.

7 Hildebrand Frey ve Paul Yaneske, *Visions of Sustainability: Cities and Regions*, (New York: Taylor&Francis,2007); Tony Lloyd-Jones (ed.), *Urban Design for Sustainability*, (Brüksel: European Commission, 2004) alıntılanan içinde Gül, a.g.ç.,(2012):175-176.

8 Lloyd-Jones (ed.), a.g.e.(2004), alıntılanan Gül, a.g.ç., (2012): 176.

biri olan yetinme seviyesi yaklaşımı, sürdürülebilir büyüme anlayışı ile ortaya konan ve uygulanmaya çalışılan çevre politikalarını zaman alıcı, kirleticileri ve kirlilik kaynaklarını durduramayan, ağır işleyen ve geç sonuç veren politikalar olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre, sürdürülebilir gelişme yaklaşımı, kapitalizmin tüketim alışkanlıklarını, kitle iletişim araçları tarafından yaratılan ve harekete geçirilen ihtiyaçların yapaylığını eleştirmekte yetersizdir. Bu nedenle de, kar güdüsü ve tüketim temelli küresel bir kapitalist anlayışın egemen olduğu bir ortamda, gelecek kuşakların haklarını korumak sözde kalmaktadır. Ayrıca, çevresel değerlerin ve kaynakların korunması, insanlığın refahının artırılmasına katkı sağladığı için savulmakta ve bu değerlere ve kaynaklara doğanın bir parçası olarak değer atfedilmemektedir. Dolayısıyla, yetinme seviyesi yaklaşımı, sürekli ve hızlı büyüme ve çılgınca tüketimi körükleyen kapitalist baskılara karşı çıkarak, gerçek ihtiyaçlarla yapay istekler arasında bir ayrıma gidilmesini, kişisel tutumlarda dönüşüm gerçekleştirilmesini ve insanların yetinmesini bildikleri bir anlayışa geri dönülmesini savunmaktadır.¹ Bu ise, bireysel ve topluluk bazında (kent gibi), sosyal ve kültürel olarak değişimi zorunlu kılmaktadır. Sürdürülebilir bir kentsel yaşam oluşturabilmek için, toplumsal ve siyasal değerler ve tutumlar sorgulanmalı ve çevreci yaklaşımlarla uyumlu bir biçimde dönüştürülmelidir.²

Kente ilişkin bu yaklaşımlarda koruyarak geliştirme; toplumsal yaşam kalitesinin gelişmesi ve kentsel hizmet sunumunda ödün verilmemesi gereken bir ilke olarak kabul edilir. Yavaş kent akımında, kentsel yaşamın ve büyümenin yavaşlatılarak, kentin tarihi, kültürel, doğal ve çevresel değerlerinin korunması savunulur. Yaşanabilir kent yaklaşımında da, sürdürülebilirlik önemli bir unsur olarak göz önünde bulundurularak kentlerin doğal, tarihsel ve kültürel değerlerinin ve özgünlüklerinin korunmasına vurgu yapılır. Kente ilişkin bütün bu yaklaşımlarda kentlerin kendilerine has özelliklerinin, farklılıklarının ortaya çıkarılması esastır. Tarih, çevre ve kültür korunarak kalkınmayı hedeflemektedirler. Yukarıdaki anlayışları benimseyen yerleşimlerin, her geçen gün daha çok birbirine benzeyen dünya kentleri arasında, kendi özgün kimlikleri ile ortaya çıkabilme konusunda daha şanslı oldukları söylenebilir. Kentsel büyümede turizmin önemli bir yer tuttuğu ülkemiz için bu yaklaşımlar, tarihi, kültürel ve çevresel değerlerimizi ve doğal kaynaklarımızı korumaya önemli katkılar sağlayabilecektir.³

Küreselleşme rüzgarına kapılmadan şehirlerin yerel özelliklerini koruyarak kalkınmalarının mümkün olup olmadığını sorgulayan Savitch ve Kantor, şehirlerin kalkınması ile ilgili olarak 4 yaklaşım öne sürmektedir. Yavaş ve akıllı büyüme, toplum kalkınması, bölgesel kalkınma ve ulusal kentleşme politikaları. Düzensiz ve hızlı gelişime bir alternatif olan yavaş büyüme yaklaşımı, politika koyucuları uygulayacakları politikanın olumlu ve olumsuz yönlerini, getirilerini ve götürülerini dikkate alarak daha seçici olmalarına yönlendirmektedir. Diğer üç yaklaşım küresel pazardan pay almalarını sağlayan yaklaşımlardır.⁴

SLOWFOOD AKIMI VE YAVAŞ KENT (CITTASLOW)

1986 yılında İtalya'nın Roma kentinde bulunan İspanyol Merdivenleri'nde uluslararası bir "fast food" restoran zincirinin (Mc Donalds) bir halkasının açılmak istenmesi üzerine esnafın ve duyarlı insanların tepkileri neticesinde Slow Food (Yavaş Yemek) hareketi başlamıştır.⁵ Slow Food, "fast food" ya da ayaküstü hızlı yemek kültürüne ve hızlı yaşama

1 İsmail Gökdayı, *Çevrenin Geleceği: Yaklaşımlar ve Politikalar*, TÇV Yayın No: 115, Ankara (1997); İsmail Gökdayı, "Doğal Kaynakların ve Çevrenin Korunmasında Önemli Bir Tehdit Unsuru: Ekolojik Bunalım ve Sorunun Kapitalizmden Kaynaklanan Sonuçlarının Dünyanın Geleceğine Etkileri", *SDÜ İİBF Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 1 (1996):129-150.

2 Kent E. Portney, *Taking Sustainable Cities Seriously: Economic Development, the Environment and Quality of Life in American Cities* (Massachusetts: The MIT Press, 2003), 6-7.

3 Gül, a.g.ç.,(2012):177.

4 Hank V. Savitch ve Paul Kantor, "Urban Strategies for a Global Era: A Cross-National Comparison", *American Behavioral Scientist*, 46,(2003):1002, Erişim Tarihi: 18.10.2012, <http://abs.sagepub.com/content/46/8/1002>.

5 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 24.06.2012, <http://www.cittaslowturkiye.org/?p=234>.

alternatif bir manifestodur. Mc Donalds zincir restoranları ile özdeşleşen “fast food” kültürü hakkında Fransız sosyolog Paul Ariés “Hamburger ergenlik çağındaki insanlara yönelik Amerikan yiyeceği değildir, kültürü ve yaşı olmayan ilk yiyecek olma özelliğini taşır. Ulusal veya uluslararası niteliğe sahip değildir. Kozmopolit bir kimliği vardır ve var olan bütün mut-fak kültürlerinin inkar edilmesine dayanır” demektedir.¹

Slow Food Hareketi ile üreticilerin ve biyoçeşitliliğin korunması, beslenme sisteminde zararlı gıdalar da içeren fast food kültürü yerine güzel yemek yeme kültürünün yaygınlaştırılması hedeflenmektedir.² İtalya’da doğan hareket kısa sürede bütün dünyaya yayılmıştır. Bugün Slow Food hareketinin 153 ülkede 1.300 yerel konviviümü ve 100 bini aşan üyesi bulunmaktadır.³ Slow Food felsefesinin dünyanın güneyinde yaygınlaştırılmasının amacı; kalite, güvenlik, kültür, sürdürülebilirlik, etik, güzellik, lezzet gibi unsurların yoksulların elde edemeyeceği birer lüks unsurlar olduğu inancını ortadan kaldırmaktır.⁴ Dünyanın en aktif sivil toplum kuruluşlarından biri olan Slow Food’un Türkiye Hareketinde 20 civarı konviviüm vardır. Her bir konviviüm kendi bölgesini, var olduğu coğrafyayı, geleneklerini temel alarak küresel meseleleri gıda ekseninde değerlendirir ve sürdürülebilir bir dünya adına değişimi özendiren projeler geliştirir. Slow Food hareketi; lezzetin ve kültürün standartlaşmasına, ziraat ve yemek sektörlerindeki uluslararası firmaların denetimsiz gücüne karşı durmakta herkesin iyi yemek yeme temel hakkına sahip olduğunu ve herkesin geleneksel yemekleri, gelenekleri ve kültürü korumaktan sorumlu olduğunu savunmaktadır.⁵

“Cittaslow” kelimesi İtalyanca kent anlamına gelen “citta” ile İngilizce yavaş anlamına gelen “slow” kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Türkiye’de “yavaş” kelimesine negatif anlam yüklediği için “sakin” kelimesi de tercih edilmektedir. İtalya’da ortaya çıkan Cittaslow ya da Yavaş Kent akımı kısa süre içerisinde bütün dünyaya yayılmıştır. Bugün 25 ülkede 150 üyesi bulunmaktadır.⁶ Cittaslow Ağı, Slow Food hareketinden ortaya çıkmış bir kentler birliğidir. 1999 yılında İtalya’nın Orvieto, Greve in Chianti, Bra ve Positano kentlerinin belediye başkanları, Paolo Saturnini önderliğinde bir araya gelerek Slow Food hareketini kentsel boyuta taşımak amacıyla Cittaslow birliğini kurmuşlardır.⁷

Slow Food felsefesindeki yavaş kavramının kentsel boyuta taşınmasını ifade eden Yavaş ya da Sakin Kent (Cittaslow) hareketi, hızlı büyüme ve yaşama karşıtlığını ifade etmektedir.⁸ Küreselleşme beraberinde hız, hızlı büyüme ve küresel ölçekte daha fazla yatırım, turist, kaynak, sermaye vb. çekebilme anlayışını da beraberinde getirmiştir. Küresel hareketliliğin, yatırımların, turizmin, tüketim zincirlerinin vb yoğunlaştığı kentlerde hızlanan teknoloji kullanımı, ulaşım ve büyüme ile birlikte yaşam ve tüketim de hızlanmış, küresel tek tipleşmeye uyum ama kendine yabancılaşma artmıştır. Yavaş Kent akımı hayattan tat almayı tekrar hatırlamak için yavaşlamak ve daha sakin bir yaşam sürme gereğini belirtmektedir. Küreselleşen dünyada kentler, her geçen gün sayısı artan alışveriş merkezleri, marka zincirler ve aynı tip binalar ile gittikçe birbirlerine benzemekte, standartlaşmaktadırlar. Oysa her kent; kültürel mirası, gelenekleri, yöresel özellikleri ve yöresel yemekleri ile farklıdır. Yavaş Kent hareketi bu farklılıkları ortaya çıkarmaya çalışmakta, standartlaşan günümüz kentlerine

1 Carlo Petrini ve Gigi Padovani, *Slow Food Devrimi Arcigola’dan Terra Madre’ye: Yeni Bir Yaşam ve Yemek Kültürü*, (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2011), 107.

2 Petrini ve Padovani, a.g.e., (2011): 9.

3 Slow Food, Erişim Tarihi: 17.07.2012, http://1.bp.blogspot.com/--FbUuezEE2Q/ThAroS2ZwnI/AAAAAAAACRc/7hJ-ND5WaqA/s1600/Page_1.jpg.

4 Petrini ve Padovani, a.g.e., (2011): 11.

5 Slow Food Türkiye, Erişim Tarihi: 17.07.2012, <http://slowfoodturkiye.blogspot.com/>.

6 Cittaslow, Erişim Tarihi: 22.07.2012, http://www.cittaslow.org/download/DocumentiUfficiali/CITTASLOW_LIST_march_2012.pdf.

7 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 24.06.2012, <http://www.cittaslowturkiye.org/?p=234>.

8 Keskin, a.g.e., (2010): 32.

farklı bir yaklaşım getirmekte, yerel özelliklerin kaybolmasını önlemeye çalışmakta ve ekolojik değerleri koruyarak kalkınmanın mümkün olduğunu savunmaktadır. Yavaş Kent hareketi, Ivan Illich'in fikirlerinden etkilenmiştir. Illich, kişiler arasında özerk, yaratıcı ilişkilerin kurulmasının önemine değinirken, araçların insanlara hükmetmesini eleştiriyor; büyümenin kendi başına bir amaç olmadığını, insanların araçlara hükmetme kapasitesini yitirdiği sınırdaki büyümenin durmasını savunuyordu.¹

Nüfusu 50.000'in altında olan küçük kentlerin hem gelişme ve büyüme hem de koruma modeli olarak görülebilecek Yavaş Kent hareketinde kentler hangi alanlarda önemli ve özel olduklarını belirleyip bu özelliklerini koruyacak stratejiler oluştururlar. Büyüme ve koruma arasında daha özgün, korumaya dönük daha yavaş ve sürdürülebilir bir büyüme yaklaşımı benimsenir. "Yaşamın Kolay Olduğu Kentlerin Uluslararası Ağı" sloganıyla hareket ederek yerel zanaatlarını, yöresel yemeklerini ve sanatlarını gelecek nesillere ve ziyaretçilere aktarmak amaçlı projeler üretirler. Günümüz kentlerinin kaos dolu, hızlı ve stresli yaşamının aksine, sakin alanlar yaratarak sağlıklı ve temiz kentlerde yaşamayı hedeflerler. Yavaş Kentlerde ziyaretçiler yerel halk ile bütünleşebilmekte, yörenin kültürünü tanıyabilmekte, yerel yemeklerini tadabilmektedir. Yavaş Kent ölçütleri genel olarak bir kente yol gösterici niteliktedir. Her kent kendi koşulları ve hedefleri çerçevesinde bu ölçütleri değerlendirerek uygulama biçimine karar verebilmektedir.²

Cittaslow Birliği tarafından bu harekete üye olabilmek için 59 ölçüt belirlenmiştir. Bu ölçütler çevre, altyapı, teknoloji, misafirperverlik, farkındalık ve Slow Food projelerine destek alt başlıklarından oluşur. Cittaslow üyesi olmak isteyen bir kent bu ölçütlerin yarısından fazlasını gerçekleştirmelidir.³ Bu ölçütler, İtalya'nın şartlarına ve özelliklerine göre hazırlanmış olduğundan, diğer ülkelere uyarlanması sırasında eksiklikler görülmekte ve evrensel ölçütler çerçevesinde değiştirilmesi tartışılmaktadır. Avusturya, Belçika, Danimarka, Finlandiya, Fransa, Almanya, İngiltere, Hollanda, Macaristan, İrlanda, İtalya, Norveç, Polonya, Portekiz, İspanya, İsveç, İsviçre, Türkiye gibi Avrupa ülkelerinin yanında; Avusturya, Kanada, Çin, Yeni Zelanda, Güney Afrika, Güney Kore ve Amerika Birleşik Devletleri gibi farklı kıtalardan ülkelerin de Cittaslow ağına üye kentleri bulunmaktadır.

Bu çalışmada ilk olarak farklı ülkelere 2 yavaş kent incelenecektir. Daha sonra Türkiye'deki Yavaş Kent Hareketine üye olan 5 kent mercek altına alınacaktır.

DÜNYA'DA CITTASLOW

4.1. Orvieto, İtalya

Orvieto, İtalya'nın Umbria Bölgesinde Terni iline bağlı bir komündür. 325 metre yükseklikte Tuf bir kayanın üzerine inşa edilmiştir.⁴ Bu Etrüsk kenti, sarayları, kiliseleri, katedralleri, mağaraları ve kuyuları ile tarih ve arkeoloji meraklılarını büyülemektedir. Kentin altında tüneller, sarnıçlar, mağaralar ve kiler bulunmaktadır.⁵ Orvieto, 1999 yılında oluşturulan Yavaş Kent Hareketi'nin dört kurucu üyesinden biridir. Şarabı ve sızma zeytinyağı meşhurdur. Kongre turizmi açısından önemli bir yerdir. Zengin bir kültürel ve sanatsal mirasa sahip olan bu kent aynı zamanda Yavaş Kentler başkentidir. Kentin güçlü bir mutfak geleneği vardır.⁶ Yavaş Kent ölçütleri kapsamında araba kullanımının azaltılması için yaya bölgeleri ve bisiklet yolları

1 Ahmet İnsel, "Sakin Kent Türkiye'de", *Radikal*, 20 Aralık 2011, http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=Cittaslow_Turkiye, Erişim Tarihi: 24.06.2012, <http://www.cittaslowturkiye.org/?p=234>.

2 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 24.06.2012, <http://www.cittaslowturkiye.org/?p=234>.

3 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 24.06.2012, <http://www.cittaslowturkiye.org/?p=234>.

4 Wikipedia, Erişim Tarihi: 15.08.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Orvieto>.

5 Cittaslow, Erişim Tarihi: 22.07.2012, <http://www.cittaslow.org/network/location/188>.

6 Cittaslow, Erişim Tarihi: 22.07.2012, <http://www.cittaslow.org/network/location/188>.

yapılmıştır. Park alanları kentin yakınına alınmıştır. Otobüs seferleri yoğunlaştırılmıştır.¹ Yöresel yemeklerini tanıtıcı yemek turları düzenlenmesi, çocuklara yönelik “Hadi Lezzeti Keşfedelim” projesi, yerel yemeklerin korunması için oluşturulan lezzet sarayı binası ve yavaş pazar Yavaş Kent uygulamalarından bazılarıdır.²

4.2. Sonoma Valley, Amerika Birleşik Devletleri

California eyaleti toprakları içerisinde bulunan Sonoma önemli bir şarap endüstri yeridir. Yazar Jack London’un yaşamış olduğu bu yer, biyolojik çeşitlilik bakımından zengin doğa parkı, korunmuş kerpiç binaları, üzüm bağları ile öne çıkmaktadır.³ Fast-food kültürünün doğduğu topraklarda standartlaşmak yerine kendi değerlerini yücelten bir kent olmayı tercih eden Sonoma Valley, 2009 yılında Yavaş Kent sertifikasını alarak, Amerika Birleşik Devletleri’nin Yavaş Kent ağına üye olan ilk kenti olmuştur. Yavaş Kent üyeliği kapsamında Sonoma Valley’de okul sebze bahçeleri projesi uygulanmaktadır. Bisiklet parkurları bulunmaktadır. Sonoma Jacks yerel para projesi ile sonoma kendi para birimini geliştirmeye çalışmaktadır. Yöresel yemekleri ile ilgili projeler uygulanmakta ve yerel kültürünü tanıtıcı etkinlikler düzenlenmektedir.⁴

TÜRKİYE’DE CITTASLOW HAREKETİ

Cittaslow hareketinin Türkiye’deki ilk üyesi İzmir’in Seferihisar ilçesidir. 2009 yılında Cittaslow sertifikasını alan Seferihisar’ı 2011 yılında Yenipazar (Aydın), Taraklı (Sakarya), Gökçeada (Çanakkale) ve Akyaka (Muğla) ilçeleri takip etmiştir. Perşembe (Ordu), Yalvaç (Isparta), Vize (Kırklareli) 2012 Ekim ayında Cittaslow sertifikalarını almışlardır. Kaş (Antalya), Halfeti (Urfa) ilçeleri de Cittaslow ağına üye olmak isteyen yerlerdir. Bu kentler de Cittaslow hareketine katıldıktan sonra Cittaslow Türkiye kentleri arasında bir network oluşturulacak ve hareket bir süreliğine başka üyenin alınmayacağı bir uygulamaya başlayacaktır. Her kent kendini geliştirmek için uğraşmaya başlayacak ve 2013 yılında Türkiye, Dünya yavaş kentlerine ev sahipliği yapacaktır.⁵

Türkiye’de yavaş kent olmak isteyen kentler başvurularını Seferihisar’a yapmaktadırlar. İlk kent olması nedeni ile Seferihisar şu an Yavaş Kent Hareketinin Türkiye başkenti konumundadır. Seferihisar başvuru yapan illere giderek incelemeler yapmakta, eksiklikleri ve yanlışlıkları tespit edip başvuru yapan ilçeyi uyarmaktadır. Ölçütler dikkate alınarak başvuruda bulunan adayın dosyası İtalya’daki merkeze gönderilmektedir. Yavaş Kent ağına üye olmanın belediyelere maddi anlamda bir katkısı bulunmamaktadır. Türkiye’deki yavaş kentler kendi aralarında, çalışmaların Yaşar Üniversitesi’nin öncülüğünde sürdürdüğü bir bilim üniversitesi kurmuşlardır. Komitenin görevi, üye ilçelere bilimsel destek vermek ve üye olmak isteyenleri de değerlendirerek karar vermek. Türkiye’de şu an otuz yer yavaş kent olmak için Seferihisar’a başvurmuş durumdadır. Ancak İtalya’da bulunan genel merkez bu kadar başvuruyu kabul etmek istememektedir.⁶ Türkiye’de yavaş kent üyeliğine başvuruların bu kadar çok olması incelenmesi gereken bir konudur. Kanımızca yavaş kent üyeliği sonucunda Seferihisar’da yaşanan gelişmeler ve bu gelişmelerin medyalaşması diğer belediyeleri üyelik konusunda teşvik eden bir unsurdur. Genel merkeze her yıl yavaş kent kentleri, sekreteryanın

1 Carfree, Erişim Tarihi:15.08.2012, <http://www.carfree.free.fr/index.php/2008/03/04/cittaslow-les-villes-lentes-contre-la-frenesie-automobile/>

2 Keskin, *a.g.e.*, (2010): 56-58.

3 Sonomavalley, Erişim Tarihi: 15.08.2012, <http://www.sonomavalley.com/about-sonoma-valley.html>.

4 Cittaslow Sonomavalley, Erişim Tarihi: 15.08.2012, <http://cittaslowsonomavalley.org/home.htm>.

5 Cittaslow Seferihisar, Erişim Tarihi: 30.07.2012 http://www.cittaslowseferihisar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=79:sakin-sehir-universite-oluyor&catid=3:ozel-haber.

6 Birgün Gazetesi, Erişim Tarihi: 31.07.2012, http://www.birgun.net/actuels_index.php?news_code=1343289677&year=2012&month=07&day=26.

harcamalarında kullanılan iki bin avro gibi sembolik bir ödeme yapmaktadırlar.¹ Dolayısı ile Türkiye yavaş kentler; üyeliğin çok önemli bir miktarda maddi yükümlülük getirmemesi ve kent kimliğinin geliştirilmesi, tarihi ve kültürel değerlerin korunması, çevreye değer vermesi ve bu özellikleri koruyarak kalkınmayı desteklemesi gibi konuları teşvik etmesi nedeni ile üye olmak ya da üyeliğini devam ettirmek istemektedirler.

5.1. Seferihisar

Seferihisar Ege Bölgesinde İzmir il sınırları içerisinde bulunur. Seferihisar markalaşmış mandalinası, güneş, jeotermal ve rüzgar enerjisi açısından geniş kaynakları ve tarihsel zenginlikleri ile öne çıkan bir ilçedir. Seferihisar'da zeytin, mandalina, enginar üreticiliği, seracılık ve arıcılık yapılmaktadır.² Teos antik kenti Seferihisar ilçesi toprakları içerisinde bulunan en eski yerleşim yeridir.³ Seferihisar 2009 yılında Türkiye'nin ilk yavaş kent olduktan sonra ilçede ekonomik alanda ve kadınların konumunda gözle görülür bir gelişme görülmüştür.

Seferihisar'da, Seferihisar köy pazarı, Sığacık Kaleiçi Pazarı, Ürkmez Köy pazarı ve Tepecik pazarı olmak üzere 4 tane üretici pazarı bulunmaktadır.⁴ Üretici pazarlarının amacı, Seferihisar ilçesi ve çevre köylerdeki üreticilerin ürettikleri ürünleri aracısız sergileyebilmeleri ve ürettiklerini gelire dönüştürebilmeleridir. Köy pazarı binası ve üretici pazarı Seferihisar Belediyesi tarafından hiçbir ücret talep edilmeksizin kadınlara ve köylü çiftçilere tahsis edilmektedir. Üretici pazarlarında Seferihisarlı bayanlar hazırladıkları yemekleri, tatlıları ve el işlerini satarak aile bütçesine katkıda bulunmaktadır. Üretici pazarlarında organik tarım ve iyi tarım sertifikasına sahip köylü çiftçiler tarafından üretilen ürünler satılmaktadır. Pazarda satılan ürünlerin ölçütlere uygunluğu Seferihisar Belediyesi ziraat mühendisi tarafından düzenli olarak kontrol edilmektedir. Çevreyi korumak amacıyla üretici pazarında kağıt ve doğada yok olabilen poşet kullanımı üreticilere zorunlu hale getirilmiştir. Köy pazarı binasında ise haftanın 6 günü bina sakinlerinin ürettiği el emeği ürünlerin satışı yapılmaktadır. İlçe kadınlarının gelir elde edebilmesi amacıyla seramik kursu, file yapım kursu, takı kursu gibi ücretsiz kurslar açılmaktadır.⁵ İngilizce, Yunanca, yoga ve satranç üzerine eğitimler verilmektedir. Her odasında Seferihisar'ın bir köyüne ait çalışma atölyesi ve satış yerleri bulunmaktadır.⁶

Seferihisar Belediyesi tarafından Ulaşmış Mahallesi ve Atatürk Mahallesi Doğanbey Eski Köyde açılan Kadın Emeği Evleri Kadınların meslek edinmelerini ve topluma kazandırılmalarını amaçlamakta⁷ aynı zamanda yavaş kent ölçütleri çerçevesinde yerel üretimi, özellikle kadınların üretimini artırmak amacıyla taşımaktadır. Kadın Emeği Evlerinde kadınlar, ürünlerin nasıl üretildiğine dair eğitim almakta hem de ürettiklerini pazarlama imkanı bulabilmektedirler. Yavaş kent ölçütleri kapsamında Seferihisar'ın unutulmaya başlanan yöresel yemeklerini tekrar keşfetmek amacıyla Seferihisarlı yaşlılar ile yapılan röportajlar sonucunda elde edilen yerel yemek tarifleri, bayanlar tarafından işletilen Sefertası Lokantasında sunulmaktadır.⁸

Seferihisar ilçesinde sürdürülebilir balıkçılık yapılmasını sağlamak amacıyla Avrupa

1 Birgün Gazetesi, Erişim Tarihi: 31.07.2012, http://www.birgun.net/actuels_index.php?news_code=1343289677&year=2012&month=07&day=26.

2 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 30.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=574.

3 Seferihisar Belediyesi, Erişim Tarihi: 26.07.2012, <http://www.seferihisar.bel.tr/index.php/seferihisar-bilgi>.

4 Cittaslow Seferihisar, Erişim Tarihi: 30.07.2012 http://www.cittaslowseferihisar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=85:tepecik-pazari-acildi&catid=3:ozel-haber.

5 Seferihisar Belediyesi, Erişim Tarihi: 26.07.2012, <http://www.seferihisar.bel.tr/index.php/2012-07-19-09-13-44/koy-pazari>.

6 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 30.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=574.

7 Seferihisar Belediyesi, Erişim Tarihi: 26.07.2012, <http://www.seferihisar.bel.tr/index.php/2012-07-19-09-13-44/kadin-emeği-evleri>

8 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 30.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=574.

Birliği destekli “Sürdürülebilir Balıkçılığın Geliştirilmesi Projesi” uygulanmaya başlanmıştır.¹ Mandalinanın markalaşmasına katkı sağlamak amacıyla her yıl mandalina şenlikleri düzenlenmektedir.² Yerli tohum satışının yasaklanması üzerine Tohum Takas Şenliği organize edilmeye başlanmıştır.³ Seferihisar Belediyesi, Yavaş Kent şemsiyesi altında yerele ağırlık veren bir üniversitenin gerekliliğini savunmaktadır.⁴ Seferihisar’a yerleşen ve bir türlü Seferihisarlaşamayan Yozgatlılar, Afyonlular, Ahıska Türkleri, Kürtler ve Karadenizliler gibi grupların yabancılaşmasını önlemek ve toplumla bütünleşmelerini sağlamak amacıyla Seferihisar Belediyesi tarafından organize edilen Seferihisar Şenliği kapsamında her bir gruba kendi standını kurabilme fırsatı tanınmaktadır. Seferihisar Belediyesi, ana caddeyi güneş enerjisi ile aydınlatmaktadır. Rüzgar enerjisinden yararlanılması, enerjisini kendisi üreten bina uygulamaları, çöp ayrıştırmak Seferihisar Belediyesi’nin sıradaki hedefleri arasındadır. Ayrıca bisiklet kullanımını özendirme ve sağlıklı bir çevrede yaşamak amacıyla takdir-teşekkür alan çocuklara bisiklet hediye edilmektedir.⁵ Yavaş kent ölçütlerinden biri olan çocuklar için sebze bahçeleri Seferihisar’da okullarda uygulanmaktadır.⁶ Yavaş kent ağına üye olunduktan sonra ilçede kültür ve sanat etkinliklerinde gözle görülür bir artış olmuştur.

Seferihisar’ın yavaş kent projeleri arasında bulunan mavi bayrak çalışmaları neticesinde Sığacık, Büyük Akkum ve Ürkmez Plajları mavi bayrak takmaya hak kazanmıştır. Değişik boyutlarda, değişik renklerde levhaların ve kabloların oluşturduğu görüntü kirliliğinin azaltılması için çalışmalar yapılmıştır. Yavaş kent altyapı ölçütleri arasında yürütülen Teos Kazısı 2010 yılında 40 yıl gibi uzun bir aradan sonra yeniden başlamıştır. Sığacık Kalesi surları, Düzcü Medresesi, Ulamış ve Seferihisar’daki hamamların restorasyon çalışmaları devam etmektedir. Güvenli ulaşımı sağlamak için oluşturulan planlar arasında bisiklet kullanımını yaygınlaştırmak amacıyla çalışmalar yürütülmektedir. Seferihisar Ulaşım Master Planı ile ilgili olarak kent merkezinin trafiğinin azaltılması ve bazı yerlerin yayalaştırılması amacı ile İzmir İleri teknoloji Enstitüsü Şehir ve Bölge Planlama Bölümü ile birlikte Seferihisar ulaşım planlaması üzerine çalışmalar yapılmıştır. Seferihisar’a özgü bitkilerin dikimi gerçekleştirilmiştir.⁷ Seferihisar, deneyimlerin birbirine aktarılması amacı ile dünyadaki tüm sakin kentlerin EXPO’sunu yapmaya çalışmaktadır.⁸

Seferihisar’da ölçütlerin halk tarafından benimsenmesini ve ilçede dezavantajlı grupların kalkınmasını sağlamak için bazı hizmetler halka ya da bu gruplara ücretsiz olarak sunulmaya çalışılmaktadır. Pazar yerlerinde bayanlardan tezgah ücreti alınmaması, bisiklet garajındaki bisikletleri kullanmak isteyen Seferihisarlılardan ücret alınmaması bu uygulamalara örnek olarak verilebilir. Yavaş kent olunduktan sonra çiftçi toprak ile barışmış, Seferihisarlılar üretmeye başlamıştır. Çocuk dostu kentler kapsamında Seferihisar’da çocuk belediyesi oluşturulmuştur. Seferihisar yavaş kent ağına üye olduktan sonra nüfusunda 3.000 kişilik bir artış olmuştur.⁹

1 Cittaşlow Seferihisar, Erişim Tarihi:30.07.2012, http://www.cittaslowseferihisar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=86:sakin-sehir-mutfaklarinda-muren-baligidan-sis&catid=3:ozel-haber.

2 Cittaşlow Seferihisar, Erişim Tarihi: 30.07.2012, http://www.cittaslowseferihisar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=84:seferihisarda-12-mandalina-senligi-coskusu&catid=3:ozel-haber.

3 Cittaşlow Seferihisar, Erişim Tarihi: 30.07.2012, http://www.cittaslowseferihisar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=79:sakin-sehir-universite-oluyor&catid=3:ozel-haber.

4 Birgün Gazetesi, Erişim Tarihi: 31.07.2012, http://www.birgun.net/actuels_index.php?news_code=1343289677&year=2012&month=07&day=26.

5 Cittaşlow Türkiye, Erişim Tarihi: 30.07.2012, http://www.cittaslowseferihisar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=79:sakin-sehir-universite-oluyor&catid=3:ozel-haber.

6 Cittaşlow Türkiye, Erişim Tarihi: 30.07.2012, http://www.cittaslowseferihisar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=74:toprak-ana-kutlamasi&catid=3:ozel-haber.

7 Cittaşlow Türkiye, Erişim Tarihi: 30.07.2012, <http://www.cittaslowturkiye.org/?p=110>.

8 Birgün Gazetesi, Erişim Tarihi: 31.07.2012, http://www.birgun.net/actuels_index.php?news_code=1343289677&year=2012&month=07&day=26.

9 Bülent Köstem, Cittaşlow Türkiye Koordinatörü, “Kentinizde Cittaşlow Uygulamaları” konulu görüşmeyi yapan

5.2. Yenipazar, Aydın

Yenipazar ilçesi Aydın sınırları içerisinde yer almaktadır. Yenipazar'ın toplam nüfusu 6.300 kişidir. Nüfusun çoğunluğu çiftçilikle uğraşmaktadır.¹ Büyük Menderes'in güneyi İtalyanların işgal alanına girdiği için Yunan işgaline uğramayan Yenipazar ilçesinde ve köylerinde birçok asker ve gönüllü, milli mücadelede kahramanlık göstermiştir. Yörük Ali ve kızanlarının mücadeleleri dillere destandır.² Günümüzde Avrupa'da birçok kent, kendisini, tarih ve önemli şahsiyet üzerinden yücelterek markalaşmakta; önemli şahsiyet üzerinden markalaşma, en hızlı yaygınlaşan turistik çekicilik unsuru olmaktadır.³ Yenipazar ilçesi de kendisini Yörük Ali Efe gibi önemli bir şahsiyet üzerinden yüceltmektedir.

Yavaş Kent Hareketi kapsamında gerçekleştirilen kent arşivi ve müzesi projesi çerçevesinde kent kimliğinin oluşturulması için Yenipazar Belediyesi büyüklerin hatıralarını görüntülü kayda almakta, kitaplar yayınlamakta⁴ ve eski, kültürel ve antik değeri olan resimleri, belgeleri ve eşyaları toplamaktadır. Merkezde bulunan bir binayı Kent Müzesine çevirme çalışmaları devam etmektedir. Aşağı Dip Gölü Doğa Parkı Projesi kapsamında kirlenme, usulsüz balık ve kara avcılığı ve suyunun sulama amaçlı kullanımı sebebiyle kuruma tehlikesi ile karşı karşıya kalan Aşağı Dip Gölünü kurtarmak, balıkçılık ve turizme kazandırmak amacıyla Yenipazar Belediyesi tarafından göl alanını doğa parkı haline getirmeye yönelik temizlik ve peyzaj faaliyetlerine başlanmıştır. Proje kapsamında Aşağı Dip Gölü balık tutma platformları, köprü ve yürüyüş yolları, tanıtıcı tabela ve afişleri, otopark ve sosyal tesis yapılacaktır.⁵

Yenipazar Belediyesi tarafından İş-Kur ve Halk Eğitim Merkezi işbirliği ile kadınlara yönelik beceri kazandırma kursları düzenlenmektedir. Yenipazar Belediyesi, kadınların toplu olarak el işi yapabilecekleri mekanlar olarak şimdilik Belediye dükkanlarını tahsis etmiştir. Yenipazar Belediyesi'nin amacı "El sanatları Atölyesi" oluşturmaya çalışmaktadır. Bu amaçla Vakıflar Bölge Müdürlüğünden Kır Cami içindeki eski Kuran Kursu binası kiralanmış ve binanın restorasyonu için kaynak arayışlarına girilmiştir. Belediye dükkanlarında sağlıklı ve kaliteli koşullarda Yenipazarlı kadınların çalışabilmesi için bazı dükkanlara klima alınmış ve el işi ürünlerin yapımında kullanılan malzemeler Belediye tarafından temin edilmiştir. Kurslar için Belediye bütçesinden eleman, araç, akaryakıt desteği haricinde bir yıl içerisinde harcama tutarı 15.000 TL'ye yaklaşmıştır. "Kadın Çevre Kültür ve İşletme Kooperatifi", Yenipazar kadınlarının ürettiklerini tanıtmak ve pazarlamak amacıyla kurulmuştur. Kooperatifin kurulmasından sonra yapılan el işleri fuarlarda, festivallerde geçici olarak, Turistik otel ve konaklama yerlerinde ise kalıcı olarak sergilenmektedir.⁶ Yenipazarlı bütün kadınlara atölye ya da belediye dükkanlarıyla ulaşamayacaklarının farkında olan Yenipazar Belediyesi bütün kadınlara ulaşabilmek ve toplumsal konumlarını yükseltmek amacıyla evlerinde üretim yapmalarını desteklemektedir.⁷ Yenipazar, 8 köşeli şapkası, deve güreşleri, çörek ekmeği ve pidesi ile markalaşma yolundadır. Eğitimli kesim Yenipazar'ın yavaş kent olmasını daha çok heyecanla karşılamakta ve desteklemektedir. Cittaslow çalışmaları kapsamında tarihi değere sahip evler korunmaya alınmaktadır. Halk yeniden üretmeye başlamıştır. Yöresel yemeklerin tanıtılacağı bir yemek kitabı hazırlanmaktadır. Yerel ekonomi canlanmıştır ve kültürel etkinliklerde artış görülmüştür. Sinema günleri, amatör tiyatro ve belli geceler farklı bir müzik

Adviye İkbal Baydar, 01.07.2012.

1 Yenipazar Belediyesi, [Erişim Tarihi 28.06.2012](http://www.yenipazar.gov.tr/default_B0.aspx?content=194), http://www.yenipazar.gov.tr/default_B0.aspx?content=194.

2 Yenipazar Belediyesi, Erişim Tarihi: 23.07.2012, http://www.yenipazar.gov.tr/default_B0.aspx?content=199.

3 İlgüner ve Asplund, a.g.e.(2011): 250-253.

4 Yenipazar Belediyesi bünyesinde Baba Ocağı (Abdullah Kırkık, 2011), Yörük Ali Efe Milli Mücadele'nin Gizli Kahramanı (Fatih Özkurt, 2010), Gaçivedik Efem (Abdullah Kırkık, 2012) kitapları yayınlanmıştır.

5 Yenipazar Belediyesi, [Erişim Tarihi 28.06.2012](http://www.yenipazar.bel.tr/asagidipgolu.php), http://www.yenipazar.bel.tr/asagidipgolu.php.

6 Yenipazar Belediyesi, [Erişim Tarihi 28.06.2012](http://www.yenipazar.bel.tr/elsanat.php), http://www.yenipazar.bel.tr/elsanat.php.

7 Mehmet Yüsrar Erden, Yenipazar Belediye Başkanı, "Kentinizde Cittaslow Uygulamaları" konulu görüşmeyi yapan Adviye İkbal Baydar, 03.07.2012.

aletini tanıtmak amacıyla müzik dinletileri düzenlenmektedir.¹

5.3. Taraklı

Taraklı ilçesi Marmara Bölgesinin doğusunda Sakarya il sınırları içinde bulunur. 2010 adrese dayalı (ADNKS) nüfus sayımı sonuçlarına göre Taraklı ilçe merkezinin nüfusu 2.983, köylerin nüfusu ise 4.354'dür. Toplam nüfus 7.337'dir.² Kendine has mimari tarza sahip olan Taraklı, mimari açıdan değerli olan Osmanlı yapılarına sahip çıkmakta, restorasyon çalışmaları ile bu yapıları tekrar kullanılabilir mekanlara çevirmektedir. Taraklı, jeotermal kaynaklara sahiptir ve yaylası ziyaret edilmesi gereken yerler arasında yer almaktadır.³ Tarihi evlerin bazılarının yaşı 300 yılın üzerindedir. Bu evlerin temel özelliği 3 katlı olmalarıdır. Taraklı'da Osmanlı evlerinin dışında Yunus Paşa Camii, Tarihi Han, Taraklı sokakları, Bizans Döneminde kalma Tarihi Hamam, tescil altına alınan Çınar ağacı, Hisar ve su değirmeni tarihi dokuyu oluşturan diğer önemli unsurlardır.⁴ Taraklı'nın Hacıyakup Paşalar Köyünde bulunan kil hamamı kaplıcaları Bizans döneminden günümüze ulaşan eserlerdendir. Bu kaplıcalardan kas iskelet hastalıklarının tedavisinde, ortopedik operasyonlar sonrasında, spor yaralanmalarının ve genel stres bozukluklarının tedavisinde hekim kontrolünde yararlanılmaktadır.⁵ Taraklı'da kültür turizmi, termal turizmi, yayla turizmi, sağlık turizmi, mağara turizmi ve yamaç paraşütü turizmi yapılmaktadır.⁶

Taraklı'nın 21 km kuzeydoğusunda Samanlı Dağları'nın uzantısı olan dağlar üzerinde yer alan Karagöl Yaylası; çam, kayın, köknar ve meşe ağaçlarıyla kaplıdır ve bol oksijenli havası ve soğuk içme sularıyla doğal bir tedavi merkezidir. Karagöl Yaylasında her Cuma günü geleneksel el sanatı ürünlerinin satıldığı pazar kurulur ve bütün gün şenlikler yapılır. Ahşaptan yapılmış yayla evleri ve yürüyüş parkurları ve 2009 yılında yapılan suni gölü, kano ve yamaç paraşütü yapma imkanları ile turistlerin ilgisini çekmektedir. Hark Kanyonu ve Mağarası, Güngörmez Şelalesi, Kemer Köprüsü, Acısu, Hıdırlık Tepesi, Gürleyik Suyu, Belengermesi, Hamza Pınarı, Çile Pınarı, Ak Çeşme ve Çoban Çeşmesi diğer görülmeye değer yerleridir.⁷ Taraklı'nın yöresel yemekleri arasında nohutlu mantı, Uhut tatlısı ve köpük helvası bulunmaktadır.⁸ Taraklı'da 1. Kamp ve Karavancılar Festivali düzenlenmiştir.

5.4. Gökçeada: Yavaş ya da Sakin Ada

Gökçeada, eski adıyla İmroz; Çanakkale ilçemiz içerisinde 285,5 km² lik bir alan üzerindedir.⁹ Volkanik yapıdan kaynaklanan dev kazanları, sualtı Mağaraları, lav kayaları ve ponza taşları Gökçeada'da sıkça rastlanan jeolojik özelliklerdir ve bu özelliklerini turizmin gelişmesinde kullanılmaktadır. 4 baraj göleti ve 1 tuz gölü ile Gökçeada, su kaynakları açısından Ege'nin en zengin adası, dünyanın da dördüncü adasıdır.¹⁰ Adanın kuzeyi, 1999 yılında deniz canlıları bakımından zengin bir bölge olması nedeniyle Türkiye'nin ilk sualtı parkı ilan edilmiştir.¹¹ Gökçeada, Homeros'un İlyada destanında deniz tanrısı Poseidon'un adası olarak

1 a.g.g.

2 Taraklı Belediyesi, Erişim Tarihi: 25.07.2012, <http://www.tarakli.bel.tr/nufus.asp>.

3 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 26.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=783.

4 Taraklı Belediyesi, Erişim Tarihi: 25.07.2012, http://www.tarakli.bel.tr/gezilecek_yerler.asp.

5 Taraklı Kaymakamlığı, Erişim Tarihi 23.07.2012, <http://www.tarakli.gov.tr/>, Taraklı Belediyesi, Erişim Tarihi: 25.07.2012, http://www.tarakli.bel.tr/kultur_turizm.asp.

6 Taraklı Belediyesi, Erişim Tarihi: 25.07.2012, http://www.tarakli.bel.tr/kultur_turizm.asp, Taraklı Kaymakamlığı, Erişim Tarihi 23.07.2012, <http://www.tarakli.gov.tr/>.

7 Taraklı Kaymakamlığı, Erişim Tarihi 23.07.2012, <http://www.tarakli.gov.tr/>, Taraklı Belediyesi, Erişim Tarihi: 25.07.2012, http://www.tarakli.bel.tr/kultur_turizm.asp.

8 Taraklı Belediyesi, Erişim Tarihi: 25.07.2012, http://www.tarakli.bel.tr/nerede_yenir.asp.

9 Gökçeada Kaymakamlığı, Erişim Tarihi: 19.07.2012 <http://www.gokceada.gov.tr/cografyapi.html>; Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, <http://www.gokceadarehberim.com/nm-CO%C4%9ERAFYA-cp-90>.

10 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, <http://www.gokceada.gov.tr/cografyapi.html>.

11 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, <http://www.gokceadarehberim.com/nm-CO%C4%9ERAFYA->

geçmektedir.¹

2007 genel nüfus sayımına göre ilçe merkezi 6.801 ve köyler 1.871 olmak üzere Gökçeada'nın toplam nüfusu 8.672'dir.² Gökçeada'da uzun yıllar Rum ve Türk vatandaşlar uyum içerisinde beraber yaşamışlardır. Ada nüfusunun çoğunluğunu işçi ve memur kesiminin yanında tarım, hayvancılık, ev pansiyonculuğu ile uğraşan insanlar oluşturur. Halkın önemli geçim kaynakları zeytincilik, arıcılık, bağcılık, organik tarım, balıkçılık, otel ve pansiyonculuktur. Ev yapımı Gökçeada şarapları büyük ilgi görmektedir. Gökçeada'da ilk zeytincilik ile başlayan organik tarıma yönelik çalışmalar günümüzde sebze, meyve, hububat ve sanayi bitkilerinin organik üretimi ile devam etmektedir. Yaz aylarında halkın geçim kaynaklarının temelini ev pansiyonculuğu oluşturmaktadır.³

Büyük bir kısmı sit alanı olan Gökçeada'da yapılaşma kontrol altındadır. Mimari projelerin yerel dokuya uygun olarak hazırlanma zorunluluğu mimari yapının ve tarihi dokunun bozulmamasını sağlamaktadır.⁴ Taş evler, Arnavut kaldırımı sokaklar, kiliseler, çamaşırhaneler, kahve ve dükkanların bulunduğu meydanlar köylerin mimari yapısını oluşturur. Dikdörtgen planda ve kiremit çatılı inşa edilen evlerde, rüzgardan uçmaması için kiremitlerin üzerine küçük taşlar dizmek Gökçeada'ya özgü bir gelenektir. Çamaşırların toplu yıkandığı yerler olan çamaşırhaneler, Gökçeada'nın evlerin içinde henüz suyun akmadığı dönemden kalan bir geleneğidir. Eskiden Gökçeada'da bulunan her köyün özel çamaşır yıkama günü olmuştur. Çamaşır yıkama gününü kadınlar evden getirdikleri yiyecekler ile piknik havasında geçirirlermiş.⁵ Bademli, Zeytinli, Tepeköy ve Dereköy sit alanı ilan edilmiş Rum köyleridir.⁶

Gökçeada'nın turizm açısından önemli yerleri İskiter Kalesi, Yelkenkaya, Türkiye'nin ilk ve tek Su Altı Milli Parkı, Ispartalı Yenibademli Köyü, Yenibademli Höyük, mimari özellik taşıyan evleri, çamaşırhaneleri, asırlık çınarıyla dikkat çeken Eskibademli Köyü, merkez camii ve Fatih Camii, kiliseler, Dibek kahvesiyle meşhur Zeytinli Köyü, ağustos ayında Rum vatandaşlar tarafından kutlanan Meryem ana etkinliklerinin gerçekleştiği Tepeköy, gözde piknik alanlarından Karayolları Çeşmesi, Şahinkaya Köyü, Dereköy, Uğurlu Köyü, Gizli Liman, Şirinköy, Lazkoyu, Eşelek Köyü, rüzgar sörfü yapmaya uygun ve sörf okulu bulunan Aydıncık Sahili, yaz aylarında suyunun kuruması ile oluşan romatizma, sedef ve kireçlenme gibi rahatsızlıklara iyi gelen çamuru ve pelikan, flamingo, yaban ördeği, yaban kazı gibi kuşlara ev sahipliği yapan Tuz Gölü, Kaya mezarı, Kuzu Limanı, ilginç kaya oluşumları ile dikkat çeken Peynir Kayalıkları (Kaşkaval Burnu)'dır. Ayrıca ATV motor, sörf, dalış sporu, bisiklet ve tekne turları yapılabilir. Gökçeada Belediyesi'ne ait projeler Harput Camii Peyzaj Tasarım Projesi, Kaleköy Sahili Peyzaj ve Kentsel Tasarım Projesi, Değirmen ve Kır Düğünü Alanı Peyzaj Projesi, Zeytinliköy Baraj Gölü Mesire Alanı Projesi, Meydan ve Yakın Çevresi Kentsel Tasarım Projesi Pafta-1, Meydan ve Yakın Çevresi Kentsel Tasarım Projesi Pafta-2, Meydan ve Yakın Çevresi Kentsel Tasarım Projesi Pafta-5, Bademli Köyü Rekreasyon Alanı Projesi Düzenlemesi gibi projelerdir.⁷

cp-90.

1 Gökçeada, Erişim Tarihi: 19.07.2012, <http://www.gokceada17.net/index.htm>.

2 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, http://www.gokceadarehberim.com/nm-N%C3%9CFUS_DA%C4%9EILIMI-cp-91.

3 Gökçeada, Erişim Tarihi: 19.07.2012, <http://www.gokceada17.net/index.htm>.

4 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, <http://www.gokceadarehberim.com/nm-M%C4%B0MAR%C4%B0-cp-94>.

5 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, <http://www.gokceadarehberim.com/nm-M%C4%B0MAR%C4%B0-cp-94>.

6 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, http://www.gokceadarehberim.com/nm-RUM_K%C3%96YLER%C4%B0-cp-109.

7 Gökçeada, Erişim Tarihi: 19.07.2012, <http://www.gokceada17.net/index.htm>.

2011 yılında yavaş kent sertifikasını alan Gökçeada, dünyanın ilk Yavaş Adasıdır.¹ Gökçeada'da 1998 yılından itibaren her yıl Gökçeada Film Festivali düzenlenmekte ve bu festival bir hafta boyunca sürmektedir. Ayrıca ücretsiz olarak konserler ve etkinlikler de düzenlenmektedir. Her hafta Pazar günleri yerli ve dışarıdan gelen üreticilerin ürünlerini sunabilecekleri Pazar pazarı kurulmaktadır. Seferihisar² dan farklı olarak bu pazarda adada yetişmeyen ürünlerde satılabilmektedir.² Seferihisar Belediyesi köy pazarında ve üretici pazarında sadece Seferihisarlıların ürettikleri ürünleri pazarlamaktadır. Gökçeada'da 14-16 Ağustos tarihleri arasında Meryem Ana Panayırı, organik tarımın öneminin vurgulandığı Tarımla Yaşam Şenliği, İmroz Kültür Günleri, Naish Wind Surf Open Cup gibi etkinlikler düzenlenmektedir.

Gökçeada mutfağının Ege mutfağına çok benzer yönleri vardır. Deniz ürünleri, kırmızı et, yabancı otlar ve zeytinyağı en çok kullanılan malzemelerdir. Yöresel tatları arasında sakızlı muhallebi, Vişinada ve yanında sunulan kuşburnu kurabiyesi, Rumlara özgü bir çeşit peynirli pizza olan Cicirya, efibadem bademli kurabiye, kekik balı, incir, domates ve karadut reçelleri bulunmaktadır.³ Çoğu restoran kendisine ait bahçelerde doğal veya organik olarak yetiştirdiği ürünleri yemeklerinde kullanmaktadır. Ev kadınları tarafından açılan işletmelerde peynirli, yumurtalı, sebzeli otlu ve kıymalı börekler adaya özgü yöntemlerle yapılır.⁴ Zeytinyağı, yağmur suyu ve keçi sütü ile hiçbir sentetik madde kullanılmadan üretilen İmroza Sabunları, Gökçeada'nın Sağlık Bakanlığı bildirimli olan ilk ve tek sabun markasıdır.⁵

5.5. Akyaka

Akyaka, Muğla ilinin Ula İlçesi sınırları içinde Gökova Körfezinin doğu ucunda, Gökova Özel Çevre Koruma Bölgesi içerisinde yer alır.⁶ Beldenin bitişiğinde ormanlarla kaplı dağlar doğusunda ise tatlı suların bulunduğu Kadın ve Kanlı azmaklarının arasında Gökova Ovası bulunmaktadır. Gökova Ovasının batı kısmı 1. Derecede Sit alanı olarak ilan edilmiştir. Azmaklarda biyolojik çeşitlilik bakımından zengin sazlık, bataklık, çayır, sulak alanlar bulunur. Gökova Özel Çevre Koruma Bölgesinde sulak alanlar maki ve zeytinliklerle kaplıdır. Gökova Ovası Önemli Kuş Alanı (ÖKA) statüsünü kazanmıştır. Kıyı ve deniz faunası açısından da zengin olan Akyaka'da Akdeniz foku, Kum köpekbalığı, yunuslar ve uluslararası koruma altında olan su samuru bulunmaktadır.⁷ Özel Çevre Koruma Alanı içerisinde bulunmasının da avantajı ile Akyaka Beldesi, eşsiz güzellikteki doğası, biyolojik çeşitliliği, tarihi zenginlikleri ve Nail Çakırhan öncülüğünde korunan özgün mimari yapısı ile kendine has bir yerdir.⁸

Akyaka Belediyesi'nin vizyonu doğaya saygılı, mimari yapısını koruyan, hizmet altyapısı güçlü, sürdürülebilir ve alternatif turizme odaklı, insanların birlik ve beraberlik içinde ortak hareket edebildiği Akyaka'dır. Hedefleri ise sürdürülebilir turizm, altyapıların tamamlanması, mimari yapının korunması, E-tarım uygulamaları ve kaynaşmış bir Akyaka'dır.⁹ Bu vizyon ve hedeflerden hareketle "Akyaka Yerel Yönetim İlkeleri" katılımcı bir anlayış ile hazırlanmış ve sözleşmeye dönüştürülmüştür. Bu ilkeler halkın kentlilik bilincinin, karar alma süreçlerine katılımın ve Akyaka vizyonunun gerçekleştirilmesi için kararlılığın göstergesi olmuştur. Ayrıca

1 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, http://www.gokceadarehberim.com/nm-cittaslow_g%C3%B6k%C3%A7eada-cp-357.

2 Gökçeada, Erişim Tarihi: 19.07.2012, <http://www.gokceada17.net/index.htm>.

3 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, http://www.gokceadarehberim.com/nm-ADA_MUTFA%C4%9E-cp-175.

4 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 27.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=731.

5 Gökçeada Rehberim, Erişim Tarihi: 27.07.2012, <http://www.gokceadarehberim.com/nm-Al%C4%B1%C5%9Fveri%C5%9F-cp-84>.

6 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 21.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=248.

7 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.09.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=299.

8 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=658.

9 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012 http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=25.

Gündem 21 çerçevesinde Akyaka Kent Konseyi kurulmuş, yerel yönetimde halkın katılımına ve sivil ortaklıklara dayanan yönetim anlayışı kent yönetimi tarafından benimsenmiştir.¹

2009 yılı istatistiklerine ve adrese dayalı nüfus verilerine göre nüfusu 2.621 kişi olan Akyaka'nın yaz döneminde gelen yabancı ve yerli turist ve günübirlik misafirleriyle kişi sayısı 10.000-12.000 kişiye ulaşmaktadır. Akyaka nüfusunun %60'ı turizm ve turizme yönelik iş kolları, % 20'si tarım sektörü ve %20'si balıkçılık ile uğraşmaktadır.²Akyaka Beldesi turizme yönelik küçük apart, otel ve aile pansiyonu işletmeciliği ile gelişim göstermektedir. Akyaka sakinlerinin çoğu 1983 yılından bu yana turizm ile uğraşmaktadır. Birinci derece doğal sit alanında korunarak alternatif turizm imkanları (kuş gözleme ve yürüyüş yolları vb.) oluşturulmuş; koşu, kite sörf, kano vb. alternatifler geliştirilmiştir.³

Akyaka'da zengin yaban hayata zarar verebilecek motorlu su araçlarının kullanımına yer verilmemektedir. Akyaka'da yapılabilecek alternatif doğa ve su sporları Kitesurf, rüzgar sörfü, deniz kanosu, bisiklet, kaya tırmanışı, rafting, yamaç paraşütü, yelken, yürüyüş, yürünebilecek, yüzülebilecek, şelalelerden atlanılabilecek, iple iniş yapılabilecek kanyon geçişi ve binicilik olarak sıralanabilir.⁴

Akyaka'da binalar sosyal ve ekonomik yaşantının ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yapılmış ve Nail Çakırhan tarafından yörenin doğal kaynaklarından yararlanılarak geliştirilmiştir. 1983 yılından itibaren Akyaka, Nail Çakırhan öncülüğünde oluşan mimari tarzı ile yapılaşmasını sürdürmektedir. Akyaka evlerinin konumu ve iç düzenlemesi yörenin ihtiyaçlarına göre yapılmıştır.⁵ Nail Çakırhan öncülüğünde yaygınlaşan ahşap ağırlıklı mimari tarzdaki Akyaka evleri, Akyaka'nın bir özelliği haline gelmiştir. Nail Çakırhan'ın başarısı Ula'nın geleneksel evlerini günümüzün modern mimarisi ile birleştirerek Akyaka'ya has bir mimari doku oluşturmasıdır. Akyaka, turizm için bu mimari özelliğini kullanmaktadır. Nail Çakırhan mimarlık eğitimi görmemiş olmasına rağmen geleneksel mimarinin Akyaka'daki ilk örneği olarak kabul edilen kendi evini yapmış ve 1983 yılında Ağa Han Mimarlık Ödülü'nü kazanmıştır.⁶ Akyaka sakinleri Ulalı Nail Çakırhan'ı kahraman gibi benimsemiş, ilçeleri için yaptıklarını unutmamış ve onun adına etkinlikler düzenlemeye başlamışlardır. Akyaka mimarisinin özelliği doğa ile iç içe olmayı başarmasıdır.

Bir kent yeni çekicilikler geliştirerek cazibesini artırabilir. Hatta küçük yerler yakın ilişkileri nedeniyle yeni çekiciliklerin geliştirilmesi konusunda daha avantajlı bir konumda olabilmektedir.⁷ Akyaka mimari yapısı, tarihi bir dokudan ve yüzyıllık evlerden oluşmamıştır. Nail Çakırhan tarafından 1980'li yıllarda yaygınlaşan Akyaka evleri ile Akyaka özel bir mimari tarz yaratmış ve kentin cazibesini arttırmıştır. Bu özelliği ile Akyaka'nın markalaşmak isteyen birçok kente örnek olması beklenebilir. Nail Çakırhan tarafından verilen yetki dahilinde Nail Çakırhan Halet Çambel Kültür ve Sanat Evi sergilerin düzenlendiği bir mekandır. Ödül kazanan ev, restorasyon çalışmalarından sonra müze olarak kullanılacaktır. Doğal bir akvaryuma benzeyen Kadın Azmağı, su altı bitki örtüsü zenginliği, balıkları, kaplumbağaları, ördekleri ve uluslararası koruma altında olan su samurları ile Akyaka'nın doğal güzellikleri arasındadır.⁸Azmağ kenarında bulunan restoranlar, zeytinyağlı mezeler, yöre ot ve balık yemekleri gibi Akyaka yerel yemeklerinin tadılabileceği mekanlardır.

1 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=664.

2 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=11.

3 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 21.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=442.

4 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012 http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=333, Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=685.

5 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 21.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=178.

6 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=664.

7 İlgüner ve Asplud, *a.g.e.*, (2011):187.

8 Cittaslow Türkiye, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.cittaslowturkiye.org/?page_id=664.

Akyaka Belediyesi yavaş kent ağına başvuru kararı aldıktan sonra, Türkiye'nin ilk yavaş kenti Seferihisar ile irtibata geçmiştir. Halkı bilinçlendirmek için 2 yıl boyunca sivil toplum kuruluşları ile Yavaş Kent bilgilendirme çalışmaları yürütülmüştür. Akyaka 2010 yılında yavaş kent üyesi olma konusunda referanduma gitmiştir. Yapılan referanduma katılan 911 kişinin %95'i "evet" oyu kullanmıştır. Böylece Akyaka Beldesi yavaş kent ağına üye olma konusunda halkın desteğini de almıştır.¹ Dünyadaki yavaş kentlerine üye olunması konusunda referanduma giden tek yerdir.²

Akkaya Belediye'si 2007 yılından itibaren katı atık ayrışım sistemi uygulamaktadır.³ Akyaka Belediyesi tarafından gerçekleştirilen ve Muğla Valiliği, Muğla Üniversitesi, Avrupa Birliği Bütünleşik Kıyı Yönetimi, Ula Kaymakamlığı ve Sivil Toplum Kuruluşları tarafından desteklenen, 2004 yılından beri devam eden bir proje olan Azmak Kıyı Bandı Peyzaj projesi kapsamında oluşturulan 20'ye yakın yönetim maddesine göre azmağın içinde demirlemiş tekneler yeni yapılan iskeleye taşınacak, 2013 yılından itibaren Azmak'da bulunan tur teknelerinin su soğutmalı motor kullanımı engellenecek, gürültü yalıtımı yapılacaktır. Bu teknelerin kullanımında zaman kısıtlaması getirilecektir. Proje kapsamında yapılacak peyzaj, yaya bandı, yürüyüş yolu, bisiklet yolu, aydınlatma, engelliler için egzersiz aletleri, korunması gereken alanlar, uyarıcı ve bilgilendirici levhalar, kuş gözlem yerleri vb konularda halkın görüşleri de alınacaktır.⁴ Akyaka Belediyesi tarafından "Geri Kazanım Projesi" başlatılmıştır. Pazar yerinde yöresel ürünler ve yöreye özgü yemeklerin satışı yapılmaktadır.⁵

Akyaka Belediyesi'nin mimari yapının korunması, alt yapı ve kent düzenlemesi ile ilgili 38 tane gerçekleştirilen ve gerçekleştirilecek çalışması bulunmaktadır. Bu projeler arasında Atatürk Caddesi Üzerinde Akyaka Belediyesi'ne ait yapımı büyük ölçüde tamamlanan ve işyerlerini kapsayan Akyaka Belediyesi Cami- Han Tasarımı, İyileştirme çalışmaları çerçevesinde Gökabad Sokak ve Uzun Sokak Granit Taş Döşeme İşİ, Gümrük Sokak Granit Taş Döşeme İşİ, II. Etap kanalizasyon Hattı Döşeme işİ, çöp nakil aracı alımı, Yağmur Şevlerinin Yapılması, Pazar yeri tuvaletleri tadilatı, Obruk alanı mevkiinde imar plan çalışmaları, Çınar Mevkiinde Mesire Yeri Çalışmaları, İnişdibi Caddesi ve Kale çevresinde günümüz Akyaka'sında Idyma yolunun yapılmasını kapsayan hazırlanmış projeler bulunmaktadır. Ayrıca, ÖÇK ve Anıtlar Kurulu'ndan onay alınmaya çalışılan Kentsel Tasarım Projesi ve Hazine adına kayıtlı arazi üzerine yapılması hedeflenen Katı Atık Ayrışım İstasyonu ve hayvan barınağı için arazinin Akyaka Belediyesi'ne tahsisi ile ilgili başvurular yapılmıştır. Bunun yanında, görüntü kirliliği yaratan farklı malzeme ve çeşitli boyutlardaki tabelalar kaldırılarak mimariye uygun ahşap çatılı ve kiremitli tabelalar konmuştur. Kültür merkezi ve büyük bir kütüphane salonu için yer tahsisi yapılmıştır. Mimarlık fakültesi ve otobüs terminali için yer tahsisinin gerçekleştirilmesi gibi projeler yer almaktadır. Hafriyat toprağı, inşaat ve yıkıntı atıklarının kontrolü, Tıbbi atıklar, atık pili ve akümülatörleri, atık yağlar ve ambalaj atıkları konularında Akyaka Belediyesi tarafından uygulanan çevre yönetim yetkileri bulunmaktadır.⁶

Sosyal ve kültürel yaşamın geliştirilmesi konusunda da Akyaka Belediyesi'nin çalışmaları vardır. Akyaka'nın tanıtımının yapılması ve isminin duyurulması amacı ile dünyada ilk defa bir belde de dünya güzellik yarışması düzenlenmiştir. Belediye'nin birçok yerine yerleştirilen kameralar ile emniyet birimine ve Akyaka severlere canlı görüntü sunma imkanı

1 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 21.07.2012, <http://www.akyaka.bel.tr/?p=295>.

2 Ahmet Çalca, Akyaka Belediye Başkanı, "Kentinizde Cittaslow Uygulamaları" konulu görüşmeyi yapan Adviye İkbal Baydar, 10.08.2012; Çağlar Bozkurt, Akyaka Kent Konseyi Başkanı, "Kentinizde Cittaslow Uygulamaları" konulu görüşmeyi yapan Adviye İkbal Baydar, 10.08.2012.

3 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.09.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=443.

4 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=368.

5 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=401.

6 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=404.

yaratılmıştır. Muğla Üniversitesi ve Akyaka Belediyesi'nin işbirliği ile her yıl Uluslararası Edebiyat Günleri etkinliği düzenlenmeye başlanmıştır. Tiyatro, konser ve kültürel etkinlikler düzenlenmekte ve Akyaka Belediyesi bünyesinde koro, saz, keman, gitar ve resim kursları organize edilmektedir. Akyaka Kent Konseyi 12 Kasım 2008 tarihinde kurulmuştur. Kent Konseyi Kadın ve Gençlik Meclisi oluşturulmuştur.¹ Çarşamba günleri 66 pazarcı esnafın ürünlerini sergilediği Akyaka Pazarında Çevre Sağlığı Gıda Kontrol elemanları ile birlikte düzenli gıda kontrolleri yapılmaktadır.² Akyaka Belediyesi tarafından devam eden projeler kapsamında yüzey üstü arkeolojik tespit çalışması, Mavi bayrak etkinliği ve mavi bayrak ölçütlerinin korunması, Pazar yeri düzenlemesi, arıtma sistemi, çöp ayrışım sistemi ve İş Hanı çevre düzenlemesi, TRT Yerel Yemekler Tanıtımı, Belediye Çalışanlarının Eğitimi (Kaliteli Hizmet Sunma) gibi çalışmalar bulunmaktadır.³

Ev kadınlara yönelik yeni beceriler kazandırmak ve aile ekonomisine katkıda bulunmalarını sağlamak amacıyla Akyaka Belediyesi bünyesinde kumaş boyama, ahşap boyama, dikiş nakış, resim, Türk sanat müziği ve benzeri alanlarda ücretsiz kurslar düzenlenmektedir. Akyaka Belediyesi tarafından, Akyaka halkının kültür değerlerini yükseltmek amacıyla geziler düzenlenmektedir. Türkiye Triatlon Yarışması ve yelken yarışmalarının düzenlendiği Akyaka'da Akyaka Belediye Spor futbol takımı kurulmuştur. Gelenek haline getirilen ve sivil toplum örgütlerinin katılımı ile düzenlenen Uçurtma şenliği, amatör tiyatro topluluğunun gösterileri, AKS Derneği katılımı ile düzenlenen Nail Çakırhan günleri etkinliği Akyaka Belediyesi tarafından düzenlenen diğer sosyal ve kültürel faaliyetlerdir. Akyaka'nın tanıtımında görsel medyanın da önemini kavrayan Akyaka'da çekilen ve Kültür Bakanlığı destekli Mazi Yarası ve Yüksel Aksu ve Tankut Kılınc tarafından çekilen Akyaka civarının tanıtıldığı bir belgesel film bulunmaktadır. Halkı bilinçlendirmek için çevre-doğa konulu seminer ve sempozyumlar düzenlenmektedir.⁴

Akyaka Beldesi ile ilgili ulusal ve uluslararası projeler incelendiğinde Avrupa Topluluğu Gökova Projesi ile ortaya çıkan Akyaka Kadın Azmağı Koruma Kullanma Plan ve Hükümleri İlkeleri 2010 yılında uygulanmaya başlanmıştır. Gökova Körfezi Bütünleşik Kıyı Alanları Yönetim Planlaması Projesi ile Gökova Özel Çevre Koruma Bölgesi'nin deniz ve kıyı biyolojik çeşitliliğin korunmasına sosyo-ekonomik bileşenlerde dikkate alınarak katkı sağlamak için etkin uygulanabilecek yönetim planlaması modeli oluşturulması ve gerekli mevzuata kavuşabilmesi amaçlanmıştır.⁵

Yavaş kent üyesi olduktan sonra yaz aylarında sayısı artan günübirlik ziyaretçi tarafından bırakılan çöpler, kanalizasyon atıkları için ödenek olmaması Akyaka'da yaşanan kent sorunları arasındadır.⁶ Yerel seçimlerde büyükşehir statüsüne geçecek olan Muğla ilinde, Akyaka Beldesi, Ula'nın bir mahallesi konumuna gelecektir. Böylece yavaş kent üyeliğini ama en önemlisi kent kimliğini de kaybedebilecektir.

SONUÇ

Çalışmamızda Türkiye'de Yavaş Kent hareketine üye olan 5 kentimiz (Taraklı, Seferihisar, Gökçeada, Akyaka ve Yenipazar) incelenmiştir. Bu kentler; Yavaş Kent hareketine üye olmadan önce de Yavaş Kent ölçütlerine yakın yaşayan kentlerdir. Sit alanı ya da özel koruma

- 1 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=405.
- 2 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=407.
- 3 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=406.
- 4 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=408.
- 5 Akyaka Belediyesi, Erişim Tarihi: 29.07.2012, http://www.akyaka.bel.tr/?page_id=409.
- 6 Çalca, a.g.g.

bölgeleri arasında bulunmaları ya da merkez ilçeye uzak konumda yer almaları veya askeri bölgelerin varlığı birçok kentte görülen çarpık kentleşmenin bu kentlerde görülmemesini, tarihi ve kültürel dokularının bozulmadan bugüne kadar gelmesini sağlamıştır.

Artan kürselleşme ve küresel hareketlik karşısında, kitle turizminin kontrolsüz büyümesi ve buna yanıt vermek için gerçekleşen kentsel büyüme ve yatırımlar çevrenin doğal ve tarihi güzelliklerinin tahribata uğrama riskini artırmaktadır. Bu durum, doğal ve kültürel zenginlikleri değerlendirmek için Turizmin sağladığı gelirler önemli olmakla beraber, dengeli ve sürdürülebilir bir turizm politikası gütmeyen önemini göstermektedir. Türkiye’de bulunan 5 Cittaslow Birliği üyesi kentte doğa ile uyumlu çevreyi koruyan, kentin özgün yönlerini öne çıkaran, turizm ve tarıma ağırlık veren bir kalkınma modeli benimsemektedir. Türkiye’de uygulanan kitle turizminin risklerini gören 5 Cittaslow Birliği kenti de kültürün, tarihin, kültürel ve yerel dokunun öne çıkarıldığı, yerel tatların ikram edildiği, alternatif sporların uygulandığı ve bu alanlara ilgi duyan ziyaretçilerin çekilmek istendiği bir turizm politikasını benimsemektedirler. Ziyaretçi memnurluğu önemli bir hedeftir. Gelen ziyaretçilerin, yerli halk ile iletişim kurmasına, yerel gelenekleri görebilmesine ve yerel kültürü yaşayabilmesine önem verilmektedir. 5 kentte de Yavaş Kent hareketine üye olunduktan sonra sosyal ve kültürel etkinliklerde bir artış, kadının ve çocukların toplumsal konumunda bir iyileşme, çiftçilerin iyi tarım uygulamalarında ve üretiminde bir artış olmuştur.

Türkiye’de bulunan yavaş kentlerin belediye başkanlarının hangi partiden seçildiği incelendiğinde farklı partilerden Yavaş Kentlerin olduğu görülmüştür. Dolayısı ile parti ile Yavaş Kent akımı arasında bir bağlantı bulunamamıştır. Ama yavaş kent ağına katılanların hepsinin de belediye başkanları dinamik, ilçesini ileriye götürmeyi hedefleyen, ileri görüşlü, kültürel etkinliklere önem veren, sosyal kişiler oldukları belirlenmiştir. Lider karakterinin Yavaş Kentlerde etkin olduğunu görülmüştür. Türkiye’de bulunan Yavaş Kentler katılımcı demokrasiye inanmakta ve Yavaş Kent Hareketi’nin kendi kenti açısından başarılı olabilmesi için halkın katılımına ihtiyacı olduğunu bilincindedir. Yönetişim anlayışı ile hareket etmekte, halkın ve sivil toplum örgütlerinin desteğini almaya çalışmaktadır. 5 kentimiz de Yavaş Kent ölçütlerine uyum sağlayabilmek amacıyla üniversiteler ile işbirliği içine girmekte ve kentlerini geliştirecek projeler üretmektedirler. Kentlerinin gelişimi için bilgi üretiminin ne kadar önemli olduğunu farkındadırlar. Yenipazar ve Akyaka kentleri ünlü bir şahsiyet ile markalaşma yolunu seçmiş kentlerdir. Yavaş Kent olan Türkiye’de ki 5 kentte de sanayi çok gelişmemiştir. Dolayısı ile tarıma ve turizme ağırlık verilmiştir. O yüzden “Cittaslow felsefesi” bu kentlerin kalkınması için uygundur. Bu 5 kentin, Yavaş Kent olunmasa da zaten kalkınacağını ama Yavaş Kent olmanın betonlaşmadan kalkınmak için bir yol haritası olduğu belirtilmiştir.

Yavaş Kent olan kentlerimize bu harekete üyelik sonrasında ilgi daha da artmıştır. Yenipazar ve Akyaka’da günübirlik ziyaretçi sayısında bir artış olmuştur. Seferihisar’da ise hem günübirlik ziyaretçi sayısında hem de Seferihisar’a göç eden kişi sayısında bir artış olmuştur. Seferihisar’ın ilk Yavaş Kent olması nedeni ile Seferihisar’da yaşanan gelişmelerin ileride öbür Yavaş Kentlerde de görülme olasılığı yüksektir. Seferihisar günümüzde Yavaş Kent kavramını bir markaya çevirmiş ve ilçenin her yerine yaymıştır. Medyada en görünür kenttir. Öbür Yavaş Kentlerde belki de daha yeni üye olmaları nedeniyle Seferihisar kadar bir medyalaşma tespit edilmemiştir.

Türkiye’de bulunan 5 yavaş kent incelendiğinde hepsinin yakın tarihlere kadar gözden uzak ve fazla tercih edilmeyen yerleşim yerleri oldukları görülmüştür. Bu özellikleri, kentlerin doğasının, tarihsel dokunun bozulmamasını ve yerel geleneklerin kaybolmamasını sağlamıştır. Bu durum beş kentte de yapılan görüşmelerde görüşmecilerin yavaş kent ağına başvurmadan önce ölçütlerin yarısını gerçekleştirecek durumda olduklarını belirtmelerleriyle de kanıtlanıyor.

Sanayinin gelişmemesi bu kentlerde farklı geçim kaynaklarının bulunmasına ve kentin ekonomik ilerlemesinin bu sektörlere yönelmesine neden olmuştur.

Yavaş Kent Hareketi, kentlerin kendi özelliklerinin farkına varmasını sağlaması ve yerel kültürel, doğal ve tarihi değerlerini korumalarına ve geliştirmelerine katkıda bulunması, çevreye, yerel ve tarihi kültüre ve yerel tatlılara değer veren gelecek nesiller yetiştirilmesine yardımcı olması ve çevreyi de koruyarak kalkınmanın sağlanabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Yavaş Kent kimliği gelen ziyaretçilerde güven duygusu uyandıran bir kimliktir. Bilinen zincir restoranlarda yemek yemek yerine, sağlıklı ve hijyenik olduğunun bilinciyle lokal tatlılar tatma alternatifi sağlanmakta, çarpık kentleşmiş birçok turizm iline karşın doğa ile baş başa, gidilen yörenin sakinleri ile kaynaşarak bir tatil geçirme fırsatı sunmaktadır.

Sakıncalı yönleri ise medyada yer almasından sonra tanınırlığı artan bu kentlerin ziyaretçi sayısındaki artışı kaldırabilecek alt yapıya sahip olup olmadığı ile ortaya çıkmaktadır. Özellikle gününbirlik gelen ziyaretçiler tarafından bırakılan çöpler, kirlilik ve gürültü büyük sorun oluşturmaktadır. Ziyaretçi memnuniyetine önem veren, turizm ile kalkınmayı düşünen ve sınırlı bütçeleri olan bu kentler, daha da artacak olan ziyaretçi sayısına karşın bir çözüm üretmezlerse turizm konusunda sıkıntı yaşayabileceklerdir.

Köy ve beldeleri ile bütün olan bu Yavaş Kentlerde farklı yöneticilerin bulunması da bazı sakıncalar yaratabilmektedir. Örneğin bir Yavaş Kentte bazı yerler iyi tarım uygulaması kurallarına göre hareket ederken, diğerleri ilaç kullanabilmektedir. Yavaş Kentlerin ölçütlerinin kalıcı olabilmesi için bir yavaş kentte köy ve beldeleri ile alan yönetiminin sağlanabilmesi ve bütüncül hareket edilebilmesi gereklidir. Bu konuda belde ya da yöre halkının istekleri yanında, merkezi yönetimin de desteği gerekmektedir.¹

Yavaş ya da sakin kentin anlamı, ülkeden ülkeye ve kentten kente farklılaşabilmektedir. İtalya'daki yavaş kentler turizm açısından gelişmiştir. Yavaş Kent kimliği bu kentleri turizmdeki başarıları nedeniyle taçlandırmaktadır. Türkiye'de ise yavaş kent kavramı daha çok yerel sürdürülebilir bir kalkınma modeli olarak algılanmaktadır.² Ancak, Yavaş Kent Hareketi halkın bilinçlenmesine, karar alma mekanizmalarına katılmasına ve kentini sahiplenmesine yardımcı olabilecek bir oluşumdur. Türkiye'deki yavaş kentler incelendiğinde, bütün kentlerin katılımcılığı artırmaya çalıştığı ama halkın katılımının ve desteğinin henüz istenen düzeye erişmediği görülmektedir. Halkın desteği yavaş kent anlayışı ve uygulamaları yerleştikçe ve halk somut olarak değişimi fark ettikçe artmaktadır.

1 a.g.g.

2 Köstem, a.g.g.

Kaynakça

Basılı Yayınlar

- Aslanoğlu, Rana.** *Kent, Kimlik ve Küreselleşme, Bursa: Asa Yayınları, 1998.*
- Bookchin, Murray.** *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü, Çeviren Özyalçın, B., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1992.*
- Erdinç, Arzu. Hüseyin Gül ve Pervin Şenol.** “Turizm Kentlerinde Tarihi Kent Merkezlerinde Koruma, Planlama ve Yönetim: Prag ve Antalya Örnekleri”, içinde *Planlamanın Dünü, Bugünü, Yarını: Planlamada Yeni Söylem Arayışları, Kentsel ve Bölgesel Araştırmalar 2. Sempozyumu*, s. 423-434, Ankara, 2011.
- Erdinç, Arzu. Hüseyin Gül ve İsmail Gökdayı.** “Turizm Kentinde Tarihi Kent Merkezlerinde Koruma-Sürdürülebilir Kullanma Dengesi”, *Kamu Yönetimi Forumu (KAYFOR) IX: Kuram ve Yöntem Açısından Türkiye’de Kamu Yönetimi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2011.*
- Erkan, Rüstem.** *Kentleşme ve Sosyal Değişme, Ankara: Bilim Adamı Yayınları, 2002.*
- Gökdayı, İsmail.** *Çevrenin Geleceği: Yaklaşımlar ve Politikalar, TÇV Yayın No: 115, Ankara, 1997.*
- Gökdayı, İsmail.** “Doğal Kaynakların ve Çevrenin Korunmasında Önemli Bir Tehdit Unsuru: Ekolojik Bunalım ve Sorunun Kapitalizmden Kaynaklanan Sonuçlarının Dünyanın Geleceğine Etkileri”, *SDÜ İİBF Dergisi, Sayı: 1, (1991):129-150.*
- Gül, Hüseyin.** “Kentleşme”, içinde *Tek Kitap: KPSS- A Hazırlık Kitabı, Der. Baltacı, C., 1222-1262, Ankara: Gökçe Kitapevi, 2006.*
- Gül, Hüseyin.** “Kentleşme, Kentsel Politikalar, Çevre ve Sürdürülebilirlik”, içinde *Çevre Sosyolojisi, ed. M. Tuna, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi (basımda), 2012.*
- Höjer, Mattias. Anders Gullberg ve Ronny Pettersson.** *Images of the Future City Time and Space For Sustainable Development, İsveççe’den İngilizceye Çev. S. Borei, London: Springer, 2011.*
- İlgüner, Muharrem ve Christer Asplund.** *Marka Şehir, İstanbul: Marketing Yayınları, 2011.*
- İnsel, Ahmet.** “Sakin Kent Türkiye’de”, *Radikal, 20.12.2011, http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType.*
- İsbir, Eyüp G.** *Şehirleşme ve Meseleleri (Çevre, Mesken ve Yönetim), İkinci Baskı, Ankara: Gazi Büro Yayınları, 1991.*
- Keleş, Ruşen.** *100 Soruda Türkiye’de Kentleşme, Konut ve Gecekondu, 3. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1983.*
- Keleş, Ruşen.** *Kentleşme ve Konut Politikası, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1984.*
- Keleş, Ruşen.** *Kentbilim Terimleri Sözlüğü, Ankara: İmge Yayınları, 1998.*
- Keleş, Ruşen.** *Kentleşme Politikası, Ankara: İmge Yayınevi, 2004.*
- Keskin, Enes B.** *Sürdürülebilir Kent Kavramına Farklı Bir Bakış Olarak Yavaş Şehirler (Cittaslow) Seferihisar Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Kütahya Üniversitesi, Kütahya, 2010.*
- Kıray, Mübeccel B.** *Kentleşme Yazıları, İkinci Basım, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003.*
- Petrini, Carlo ve Gigi Padovani.** *Slow Food Devrimi Arcigola’dan Terra Madre’ye: Yeni Bir Yaşam ve Yemek Kültürü. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2011.*
- Trusilova, Kristina. Martin Jung ve Galina Churkina.** “On Climate Impacts of a Potential Expansion of Urban Land in Europe”, *Journal of Applied Meteorology and Climatology, Vol. 48, (2009):1971-1980.*
- UNDP (United Nations Development Program),** *Human Development Report 2011, New York UNDP, 2011.*
- UNEP (United Nations Environment Program).** *UNEP Year Book: Emerging Issues in Our Global Environment. Nairobi, UNEP, 2012.*
- UN-HABITAT.** *State of the World’s Cities 2010/2011: Bridging the Urban Divide. Londra ve Washington, DC, Earthscan, 2012.*
- ### İnternet Kaynakları
- “Akyaka Belediyesi”, <http://www.akyaka.bel.tr>
- “Birgün Gazetesi”, <http://www.birgun.net>
- “Cittaslow”, http://www.cittaslow.org/download/DocumentiUfficiali/CITTASLOW_LIST_march_2012.pdf
- “Cittaslow Network”, <http://www.cittaslow.org/network/location/188>

- “Cittaslow Seferihisar”, <http://www.cittaslowseferihisar.org/>
- “Cittaslow Türkiye”, <http://www.cittaslowturkiye.org>
- “Gökçeada”, <http://www.gokceada17.net/index.htm>
- “Gökçeada Kaymakamlığı”, <http://www.gokceada.gov.tr/cografiyapi.html>
- “Gökçeada Rehberim”, <http://www.gokceadarehberim.com/nm-CO%C4%9ERAFYA-cp-90>
[http://1.bp.blogspot.com/--FbUuezEE2Q/ThAroS2ZwnI/AAAAAAAAACRc/7hJ-ND5WaqA/s1600/](http://1.bp.blogspot.com/--FbUuezEE2Q/ThAroS2ZwnI/AAAAAAAAACRc/7hJ-ND5WaqA/s1600/Page_1.jpg)
[Page_1.jpg](http://www.carfree.free.fr/index.php/2008/03/04/cittaslow-les-villes-lentes-contre-la-frenesie-automobile/)
<http://www.carfree.free.fr/index.php/2008/03/04/cittaslow-les-villes-lentes-contre-la-frenesie-automobile/>
- “Orvieto”, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Orvieto>
- “Seferihisar Belediyesi”, <http://www.seferihisar.bel.tr/>
- “Seferihisar Yavaş Kenti”, http://www.cittaslowseferihisar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=79:sakin-sehir-universite-oluyor&catid=3:ozel-haber
- “Slowfood Türkiye”, <http://slowfoodturkiye.blogspot.com/>
- “Sonomavalley”, <http://www.sonomavalley.com/about-sonoma-valley.html>
- “Taraklı Kaymakamlığı”, <http://www.tarakli.gov.tr/>
- “Taraklı Belediyesi”, <http://www.tarakli.bel.tr/nufus.asp>
- “Yenipazar Belediyesi”, <http://www.yenipazar.bel.tr>
- Görüşmeler**
- Çalca, Ahmet, Akyaka Belediye Başkanı, “Kentinizde Cittaslow Uygulamaları” konulu görüşmeyi yapan Adviye İkbal Baydar, 10.08.2012.
- Bozkurt, Çağlar, Akyaka Kent Konseyi Başkanı, “Kentinizde Cittaslow Uygulamaları” konulu görüşmeyi yapan Adviye İkbal Baydar, 10.08.2012.
- Erden, Mehmet, Yüsrar Yenipazar Belediye Başkanı, “Kentinizde Cittaslow Uygulamaları” konulu görüşmeyi yapan Adviye İkbal Baydar, 03.07.2012.
- Köstem, Bülent, Cittaslow Türkiye Koordinatörü, “Kentinizde Cittaslow Uygulamaları” konulu görüşmeyi yapan Adviye İkbal Baydar, 01.07.2012..

VİTA CONTEMPLATİVA İLE VİTA ACTİVA ÇERÇEVESİNDE KENT-FELSEFE İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Ahmet ÖZALP¹

GİRİŞ

Çalışmamızın amacı, Arendt'in(2006) "polis" ten ilham alarak geliştirdiği "vita contemplativa" ile "vita activa" kavramları üzerinden kent ve felsefe ilişkisini farklı tarihsel dönemlerde ortaya koymak ve bu kavramsal araçlar aracılığıyla günümüzle ilgili bir yargıya varabilmektir. Arendt için "İnsanlık Durumu" önce vita contemplativa ile vita activa arasındaki ilişkinin, sonrasında vita activa içerisinde yer alan eylem, iş, emek etkinlikleri arasındaki sıra düzenin emek lehine ters dönmesi sürecidir. Bu açıdan, insanlık tarihi bir düşünüş tarihidir ve çalışmada günümüz tüketim toplumu bu düşünüş eklemlenmektedir.

Çalışmanın kapsamında felsefe, insanın var olanın varlığı üzerine düşündüğü anda başlayan; düşündüğü sürece devam eden; düşünen ilk insandan beri de var olan bir etkinlik türü olarak ele alınmaktadır. Bu yönüyle felsefe bilimsel etkinlikten de ayrılmaktadır. Modern döneme özgü olan bilim, olgulardan kanıtlar getirerek, deney ve gözlem aracılığıyla veriler toplayarak, hipotez oluşturup bunları sınavarak ve genellemelere/yasalara ulaşarak ilerleyen yöntemli bir etkinliktir. Popper'in (2001) ifadesiyle, yanlışlanabilir de olsalar bu genellemeler, bilimsel olarak nitelendirilen bir etkinliğin ürünü olarak sorunlara çözümler getirme iddiası taşırlar. Oysa felsefenin değeri, sorun çözmesinden değil, bilgi anlamına gelen "sophia" ile sevmek anlamına gelen "philo" kelimelerinin birleşiminden oluşan "philosophia"dan kaynaklı, filozofların/bilgi severlerin uğraştığı bir meşgale olmasından gelmektedir. Arendt'in "vita contemplativa" adını verdiği, dilimize tefekkür biçiminde çevrilen ve Antik Dönem'de "theoria" etkinliğiyle özdeşleştirilen felsefe, Aristo'nun (1998) tanımlamasıyla, insanın evreni/hakikati seyre dalarak Tanrısallıktan pay aldığı düşünme etkinliğidir.

Felsefe ile ilgili kavramsal çerçeve oluşturulduktan sonra, kentin nasıl ele alındığı ve felsefeyle hangi noktada bağlantı kurulduğu önem kazanmaktadır. Çünkü felsefe tanımı gereği, bir özneye bağlı ama bir mekanla bağlı ya/ya da sınırlı değildir. Felsefe, bilgi sevgisi gerektiren düşünme etkinliği olduğu için kent ile ilişkisi, kentin toplumsal yaşamı üreten etkinliklerle olan ilişkisiyle paraleldir. Başka bir ifadeyle, düşünsel etkinlik olarak felsefe, gündelik işlerin sıradanlığından sıyrılmayı, felsefi etkinlik lehine zaman ayırmayı gerektirdiğinden, insanın içerisinde yaşadığı toplumsal örgütlenme önem kazanmaktadır. Çünkü toplumsal yaşamın maddi ve manevi koşullarının yeniden üretimini sağlayan etkinliklerin öznesi beşeri varlık olarak insanlardır; ama insanlar etkinlikleriyle toplumsal yapıları da üretirler ve bir kez üretildikten sonra da bu kez yapılar, süreklilik gösterdikleri için insanların etkinliklerine yön vermeye başlarlar. Kentler, bu yapıların/kurumların ilk olarak ortaya çıktıkları yerler olmakla kalmayıp bu yapıların/kurumların, içerisinde evrim geçirdikleri, uygarlığa yön verdikleri mekansal ve toplumsal örgütlenmelerdir. Kent örgütlenmelerinin temel belirleyici ilkesi, kentte yaşayanların etkinliklerine ayırdıkları zamanı da etkilemektedir. Kentlerin çok uzun bir tarihi olduğundan çalışmada kent, belirli tarihsel döneme özgü tipolojiler ile sınırlandırılmaktadır: Polis, ortaçağ kenti, Rönesans kenti, Modern kent/sanayi kenti ve postmodern kent.

II. POLİS: VİTA CONTEMPLATİVA İLE VİTA ACTİVA

Polisi Mısır ve Mezopotamya'da ortaya çıkan kent devletlerinden farklılaştıran, onu

1 [□] Hitit Üniversitesi İ.İ.B.F. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi/Siyaset Bilimi

özgün kılan nedenlerin ne olduğu konusunda her biri dikkate alınması gereken ama tek başına hiç birine indirgenemeyecek sayısız neden gösterilmektedir.

İlk olarak polis, kentsel bir örgütlenme olmakla birlikte klasik bir kent devleti değildir. Mekansal olarak çevresinde yer alan kırsal kesimleri de içeren, merkezi yüksek bir tepede kutsal tapınağın yer aldığı “akropolis”e, kırla bağı kopmamış yurttaşların bir araya geldiği, sonraları çarşı anlamına gelecek “agora” ya sahip, yine yurttaşların siyasi konuları tartışmak için toplandığı bir ecclesia/meclis ile tiyatrosu, kentin dışında açık alanda “gymnasion”u bulunan bir yerdi. Polis, kentin planlanmasından anlaşıldığı üzere, ekonomik, dinsel, siyasal bir örgütlenmedir; ancak devlet ve ordu önceki kent devletlerinden farklı olarak ayrı bir kesimin profesyonel işi olarak ortaya çıkmamıştı. Polis, Thukydides’in dediği gibi, yurttaşlar topluluğuyla özdeşti. Din ve tapınak önemli olmakla birlikte poliste insanlar tanrılaştırılır, tanrılar insanlaştırılırdı. Polis, en yüce amaç olarak bütün kutsalların üzerinde yer alırdı (Ağaoğulları vd., 2011: 26-29; Mumford, 2007: 180; Sartori, 1996). Mısır ve Mezopotamya’da ekonomik, askeri, politik ve tanrısal güçler ve tanrısal bilgi belirli bir kişinin ve o kişiye bağlı bir grubun elinde toplanmıştır. Örneğin Mumford ve Childe’in çalışmalarında gösterdikleri gibi, Mezopotamya’da kentler, kendisi aynı zamanda baş rahip ve baş çoban olan baş kralın şahsında güç birikmesinin yaşandığı yerlerdi. Kentin merkezinde tapınak ve saray yan yana yer almakta ve kralın kutsallaştırılmasını sağlamaktaydı. Buna ek olarak, Mezopotamya’da kentin güvenliği için inşa edilen surların askeri savunma, dinsel birleştirme, koruma, kırla kentin arasına sınır çekme gibi temel işlevleri, kralın/iktidarın denetiminin de sınırını çizmekteydi. Bu kentlerde nüfus artışıyla birlikte çeşitlenen ihtiyaçların zorlamasıyla ama savaşçı taleplere, iktidar gösterilerine ve ihtişam arayışına uygun olarak, kentler imparatorluğa doğru yayılma göstermişlerdir. Oysa polis, sadece yaşamın değil, aynı zamanda iyi yaşamın sürdürülebileceği bir yer olduğu için Yunanlılar kentsel ölçeği aşacak şekilde aşırı büyümeyi düşünmemişlerdir.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde Yunanlılar da özgünlüklerinin felsefe ve siyasetle uğraşan yurttaşlardan oluşan yetkin bir topluluk olmalarından kaynaklandığını bilmekteydiler. Başta zeytin ve zeytinyağı ile şarap olmak üzere ticaretin ekseninin İyonya’ya kaymasıyla bu bölge hem ticaretin hem de bilgi ve kültür alışverişinin kavşağı haline gelmiştir. Bunlar antik aydınlanma diyebileceğimiz gelişmenin zemini oluşturur. Ama Yunan’ı farklı kılan doğa filozoflarından başlayarak uzaktan aldıkları bilgileri derli toplu hale getirip sentezlemeleri ve gelecek kuşaklara kalacak şekilde aktarmalarıdır. Mısır’da Firavun’un tanrısallığını sürdürmek için rahiplerin tekelinde, Mezopotamya’da zigguratlarda tutulan gizemleştirilen bilgi, Yunan’da okullar aracılığıyla paylaşılmış ve eşit, özgür yurttaşlarca tartışılmıştır.

Poliste felsefe, Platon ve Aristo’nun aktardığı gibi, kendi başına bir amaç olarak görülmemektedir. Arendt’in “vita contemplativa/düşünsel etkinlik”, Platon ve Aristo’nun “theoria” adını verdikleri bu çabanın dilimizde karşılığı tefekkürdür. Aristo, *haz yaşamı*, *politik yaşam* ve *theoria* olmak üzere üç tür yaşam etkinliğinden söz etmekte ve bunlar arasında gelip geçici haz yaşamını en alta, *theoria* etkinliği ile harcanan yaşamı en üste yerleştirmektedir. İnsan evreni seyretmek dalarken başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, kendi kendine yeter olduğu için Tanrısallıktan pay almaktadır (Aristoteles, 1998: 212). Theoria ile aranan bilgi, gündelik, gelip geçici, değişen şeylerin bilgisi olmayıp evrenselin, tümelin bilgisidir. Theoria, mutluluk veren etkinliktir ama onun kadar önemli diğer etkinlik iyi yaşamı amaçlayan politika etkinliğidir. İyi yaşam, sadece poliste gerçekleşebileceğinden yurttaşın temel işi politikayla uğraşmaktır. Haz etkinliği ise, gelip geçici ve bayağı olan bedensel zevkleri tatmine yönelik etkinlikleri içermektedir.

Theoria, Arendt’in isimlendirmesiyle vita contemplativa antik dönemde yaşamı yeniden üreten vita activa/yaşamsal etkinlikler karşısında üstün durumdaydı. Vita activa, “eylem”, “iş”

ve “emek” etkinliklerinden oluşmaktadır. Arendt’e göre, vita activanın içerisinde yer alan eylem etkinliği, insanların çoğullukları ile birlikte paylaştıkları ortak dünyayı üreten ve yurttaşın bu dünyada faniliğe karşı ölümsüzlük aradığı etkinlik olarak onun özünü oluşturmaktaydı. Eylem etkinliğinin bir yüzü politik katılım, diğer yüzü politik iletişimdi. Polisin iyi yaşamın gerçekleştiği yer olarak varlığını sürdürmesi, yurttaşların zamanlarının büyük kısmını polisin sorunlarını tartışmak, çözmek için bir araya gelmeleri demek olan politikaya harcamasını gerekli kılmaktaydı. Yurttaş için barış zamanında politika, savaş zamanında askerlik ve erdemli yaşam bir görevdi. Bununla birlikte yurttaşların politikayla uğraşacakları boş zamanı sağlayan yurttaşların yaşamın zorunluluklarından azade olmalarıydı. Günlük yaşamın yeme, içme, temizlik, çalışma vs. gibi gelip geçici, anlık, üretildiği anda tüketilen, bedensel gereksinimleri karşılamaya yönelik işleri “emek” etkinliği içerisindeydi. Emek etkinliği köleler ve kadınlardan oluşan ve yurttaşlık dışında tutulan “animal laborans” tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu işlerin alanı olan hane/oikos ya da özel alan, keskin bir biçimde politik kamusal alandan ayrılmıştı. Eylem ile emek arasında iş etkinliği yer almaktadır. İş etkinliği, bedenin emeğinden ayrı olarak elin işidir ve emekten farklı olarak görece daha kalıcı yapılar ve yararlı kullanım nesneleri üretirler (Arendt, 2005). Ancak homo faber, uğraştığı gemicilik, ayakkabıcılık, taş işçiliği gibi yapıp etme (techne) ustalığına politikayı ihmal edecek kadar zaman ayırması durumunda bedensel işlere yaklaşmaktaydı. Bu nedenle Aristo(2000), zanaatkarlara da yurttaşlık verilmesine sıcak bakmamaktaydı. Yurttaşlar, bedensel işlerin yapıldığı alan olduğu için küçümsenen özel alana ilgi duymaları, zamanlarını haneye ayırmaları durumunda küçük düşürücü bir anlam taşıyan “idion” sıfatıyla anılmaktaydılar (Sartori, 1996).

Sonuç olarak, politika vita activa içerisinde yer alan dünyevi bir etkinliktir. Felsefe ise vita contemplativa yani evreni seyretme etkinliğidir. Düşünsel etkinlik filozofun kendi başına yeter olduğu durum olduğundan yalnız kalmayı gerektiren bir etkinliktir. Politika, aksine, yurttaşın eşitleriyle birlikte kolektif bir çaba harcayarak zaman geçirmesidir. Düşünce ile eylem arasında var olan bu çelişki, antik dönemde derinleşmiş değildir. Çünkü vita contemplativa ile vita activa ya da theoria ile politika arasında var olan ilişki tersine dönmemiştir. Bunun nedeni filozofların varlık üzerinde düşünürken geliştirdikleri ontolojik yanıtlarını etik, politika, dostluk alanlarına aktarmaları, birlikte yaşamaya yönelik insani sorunlar üzerine, iyi yaşam tasarımları üzerine akıl yürütmeleri olmuştur. Felsefe ile iktidarın karşıtlığı ve birlikteliği polisin nasıl olması gerektiği ile ne olduğu arasında var olan ontolojik bölünmeden kaynaklanır. Felsefeyle (ya da bilgiyle) politika (ya da iktidar) arasında bağ kurulduğu bağlam burasıdır.

Sokrates, Platon ve Aristo, mutlu yaşamın felsefe ile iyi yaşamın politikayla gerçekleşeceği konusunda aynı düşüncededirler. Kendilerinden önceki filozoflar, “cosmos” a odaklanmışken, Sokrates, Platon ve Aristo iyi yaşam üzerine düşünmeyi de felsefi etkinliğin konusu yaparak odağı polise kaydırmışlardır. İyi yaşamı sağlayan ve polisin varlığını sürdüren temel etkinlik ise politikaydı. Böylece, felsefe ile politika arasında bir bağ kurulmuş olmaktadır.¹

Arendt’e göre, vita activa teriminin politik özgünlüğü olduğunu, yurttaş olmanın bir zamanlar ne anlama geldiğini bilen son kişi vita actiosa terimini kullanan Augustine’dir. Antik polisin ortadan kalkmasıyla birlikte vita activa yalnızca dünya işleriyle her türden meşguliyet anlamına gelmiştir. Eylem etkinliği politik niteliğini yitirmiş, filozofun yaşamsal zorunluluklardan özgür olma anlayışına, antik Yunan’ın tam aksine siyasal işlerden özgür olma anlayışı da eklenmiştir (2006: 44-46).

¹ Filozoflar, siyaseti de felsefesinin konusu yapmışlardır. Aristo’nun ölçülülüğe dayalı erdem anlayışının politik alana yansması, her anlamda- servet, karakter, büyüklük vs.- ölçülü olmaya dayalı karma bir yönetimdir. Platon için de iyi yaşam poliste gerçekleştirilirdi. Fakat Aristo’da zoon politikon olan yurttaşların eylem ve iradelerinin ürünü olan polis, Platon’da filozofun önderliğinde ve koruyucular sınıfının kontrolünde mükemmel uyum içerisinde ideal kent/devlet/cumhuriyet olmalıydı (Aristo, 2000; Platon, 1975).

Roma, cite (kent-devleti) ölçeğinde kaldığı sürece bir süre daha polis özelliğini taşımakla birlikte Ortaçağ'a gelindiğinde toplumsal ve politik ilişkilerin niteliği kökten değişiklik göstermiştir. Bloch'un (2007) belirttiği gibi, Avrupa'da yaşanan otorite boşluğunun sonucu olarak beliren anarşi ve korku ortamında köylülerin korunma, barbar şeflerin emek ihtiyacı karşılıklı bir zımnî anlaşmayla feodaliteyi mümkün kılan ilişkilerin temelini atmıştır. Diğer taraftan, kentler önemlerini yitirirken dinsel yönetimin kilit noktaları olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Roma, Papalık kenti olmuştur. Papaya bağlı ruhban sınıfı bu kentlerde yargılama ve vergi konularında ayrıcalıklar elde etmişlerdi. Her psikoposluk, kentin çevresinde bulunan geniş topraklara sahipti ve bu topraklardaki köylülerle feodal ilişkiler kurmaktaydı. Surlarla çevrili bu kentte köylülerin mallarını getirip sattıkları ve kentten kendi ihtiyaçlarını karşıladıkları pazaryeri bulunuyordu. Ortaçağ kentinin sakinleri, piskoposu hem tinsel hem de dünyevi başı olarak kabul etmişti (Pirene, 1994: 50-55).

Anlaşılabileceği üzere, ortaçağ "polis" in, onunla birlikte "polites" in-yurttaşın-kaybolduğu, kentin "Tanrı Devleti" nin bir çekirdeği olan "Hristiyanopolis" e dönüştüğü bir dönemdi. İtalya'da ticaret canlanıncaya kadar bu durum devam etmiştir. Doğal olarak felsefe, azizlerin elinde Tanrı'nın varlığını kanıtlama aracına dönüşmüştür. Ruhban sınıfı dışında kalanların sorular sorması, kuşkuya düşmesi beklenemezdi. Soruların yanıtları Kilise tarafından verilmekteydi. Kilise dışında yanıtları olanlarsa sapkın ilan edilir, engizisyonla yargılanır ve cezalandırılırdı. Kilise'nin elinde krallara karşı dahi bir dönem kullandığı aforoz, günah çıkarma, takdis etme gibi güçlü silahlar bulunmaktaydı. Uhrevi ama sonuçları dünyevi olan bu araçlarla, Roma'dan sonra en örgütlü kurum olarak ayakta kalan Kilise, feodal toplumda dünya işleri üzerinde üstünlük sağlamış, güç ve bilgi tekeli oluşturmuştur. Bir tek uçan süpürgeli kadın görülmemesine rağmen, Harris'in belirttiği gibi, yüz binlerce kadının cadılıkla suçlanıp yakılması, başlangıçta sapkın ilan edilen Fransiskanlara ve Dominikanlara ağır işkenceler yapılması Kilise'nin Tanrı adına konuşma tekeli için yaptıklarına örnektir.

Yunan'da ve Roma'da kamusal alan yurttaşın görünür olduğu ve kahramanlıklarının sergilendiği ortak dünyayı oluşturmaktaydı. Kamusal alan kişilerin bedensel faniliklerine karşı isimlerini ölümsüzleştirmeye çalıştıkları, kalıcılığı güvence altına alan bir yerdi. Hristiyanlık dünyevi ölümsüzlük düşüncesini bir kenara bırakarak uhrevi ölümsüzlük düşüncesini getirmiştir. İnsanların amacı, sonsuz öte dünyada ruhun kurtuluşunu sağlamak, selamete ermektir. Bu temel amaç, Hristiyanlığı antik dünyanın anti tezi yapmaktaydı. Hristiyanların yaptıkları iyilikler görülmemeli, duyulmamalıydı (Arendt, 2006). İyi bir mümin yapabiliyorsa dünyanın işlerinden el etek çekerek inzivaya çekilmeli, ibadet etmeliydi.

Kısacası, ortaçağ kentinde vita contemplativa, vita activa karşısında üstün bir konumdaydı; ama baştan Tanrı'nın varlığını ispatlamak gibi bir görevi vardı. Bu işi manastırda düşünme fırsatı bulan azizler üstlenmişlerdi. Ancak, geniş bir kitle için hem dünyevi işler günahkarlıkla özdeşleştirilmekte ve aşırı denetim sokulmakta hem de düşünce dünyaları sansürlenmekteydi.

II. VITA ACTIVA'NIN ÜSTÜNLÜĞÜNE GEÇİŞ VE TERSİNE DÖNME SÜRECİ

Kilise'nin bu kadar merkezi bir rol oynadığı feodal toplum, ağırlıklı olarak toprak sahibi soyluların şatolarında yaşadığı kırsal nitelikli bir toplumdur. Bu nedenle kentler eski önemlerini yitirmiş ve birer psikoposluk örgütlenmesine dönüşmüştür. Ancak kentler geç dönem ortaçağda özellikle ticaretin gelişmesine paralel olarak yeniden canlanmıştır. Arendt'in Antik Yunan'dan türettiği vita activaya benzer biçimde Pocock'ta bu kent devletlerinde yaşanan yönetsel ve siyasal canlanmaya bakarak "vivere civil" kavramını türetmiştir. Augustin, Platon'un idealar dünyası/ fenomenler dünyası ayrımını alarak Tanrı Devleti ve Yeryüzü

Devleti olarak yeniden yorumlamış ve yeryüzünü günahkarlığın alanı olarak küçümsemişti. İnsan yeryüzünde de Tanrı Devleti'nin, Hristiyan topluluğunun bir üyesi olarak yaşamaya, hayatını buna göre düzenlemeye çabalamalıydı. Kentlerde ise, bu toplumsal ve siyasal eşitsizliği de bünyesinde barındıran, yeryüzündeki eşitsizliği Tanrı'nın iradesine bağlayarak meşrulaştıran, aristokratlar dışında kalanlar için çileciliği ve yoksulluğu cennetin anahtarı gibi gösteren aşkınıca düzene karşı yurttaşların eşitliğini, iradesini ve eylemini öne çıkaran, feodal ayrıcalıkları yadsıyan, Poggi'nin(2002:55) ifadesiyle, kent sakinini arkadaşlık ya da dostluk anlamına gelen "genossenschaft" etrafında birleştiren bir topluluğun parçası kabul eden dünyevi bir düzen oluşmaktaydı.

Dünyevi yaşam ve içkin güçler, Kilise'nin cismani/dünyevi otoriteye üstünlük sağlayan ruhani otoritesinden özgürleşme, Kilise'nin bilgi ve düşünce üzerindeki tekelinin kırılmasında etkili olmuşlardır. Kentin surları sadece güvenlik ya da koruma sağlayan sınırları çizmekle kalmayıp aynı zamanda feodal hukukun sınırlarını belirlemekteydi. Kent kendi yönetimi, hukuku ve siyasal özerkliği olan bir yerdi. Bu yeni kent felsefi anlamda Antik çağ ve Roma ile yeniden bir bağın kurulmasını sağlayan zemini oluşturmuştur. Benevolo (1995), kentsel yerleşmelerin, belli bir tarihsel dönemde oluşan çerçeveyi koruduğunu, onu gelecek dönemlere aktardığını, her yeni kuşağın yaşam tarzını daha öncekilerin yaptıkları seçimlerle birleştirdiğini söylemektedir. Bu kentler, hem hızla geleceğe götüren bir motor hem de geçmişle bağlantıları koruyan bir dayanak noktası görevi yaparak Rönesans'tan Aydınlanma'ya, kent devletinden ulus-devlete bir köprü işlevi görmüşlerdir. Kent, yaşanılan yerin kolektif kimliği ve her bireyin tek başına taşıyamayacağı kolektif ortak belleğidir.

Kentin surlarının içerisinde kırsaldan farklılaşan daha karmaşık ve dinamik bir yaşam vardı. Bu yaşam, sadece toprak sahibi olanlar siyasal yetki kullandıkları ve köylülerin büyük ölçüde toprağa bağlı serf statüsünde buldukları feodal toplumdan farklı olarak burjuvaziyi ve yeni ilişki biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Kent yönetimi, hem oligarşik (en önemli özel çıkarları temsil eden bir yüksek konsey), hem bürokratik (modern devletin organlarını çağrıştıran organlar bulunması anlamında örneğin, yürütme görevi yapan bir alt konsey), hem demokratik (seçimle iş başına gelen yüksek görevliler) nitelik taşımaktaydı. Konseyde yer alabilmenin yolu, kente örgütlenen mesleki loncalardan birisine üye olmaktı. Bu şu anlama gelmekteydi: Feodal yapının ayrıcalıklı sınıfını oluşturan soylular ve din adamları da ancak bu yolla yönetimde yer alabilmekteydi (Akt. Özalp, 2009). Bu özelliğiyle demokratikleşmeyle birlikte, kent yönetiminin oligarşik niteliği ağır basmaktaydı. Ama Amittay'ın belirttiği gibi, kent hem işgücüne olan ihtiyacı karşılamak hem de feodalitenin gücünü kırmak adına köyünden kaçan bir köylüye sığınak olmaktaydı ve kentsel ilişki feodal ilişkiden farklıydı (Amittay, 1983: 117-120). Bu nedenle ortaçağda "kent havası insanı özgür kılar" sözü, feodal baskıdan kurtulmayı ifade eden geçerli bir sözdü. Kent kırsal çevresini de dönüştüren bir lokomotif işlevi görüyordu. Burjuvazi-kentsoylular- için, Antik Yunan'ın ve Roma'nın kaynakları yönetimin ve soyluların keyfi iktidarından korunmanın olanaklarını sunmaktaydı. Özellikle Roma, yurttaşlık, ortak yarar, kamusal erdem, yurtseverlik gibi ilkeleri ile rol model oluşturmaktaydı. Bu kentlerde başlayan- özellikle Floransa'da- Rönesans, Hardt ve Negri'nin(2003) söylediği gibi, aşkın bir referans çerçevesinden içkin, dünyevi bir referans çerçevesine geçilmesini ifade etmektedir.

Kentlerde Rönesans'ın yarattığı yeni birey anlayışı ile seküler yaşam tarzının önemi, politik yaşamı düzenlemek için veri kabul ettiği doğal ya da Tanrısal bir çerçevenin yokluğudur. Onun yerine, dünyada düzeni yaratmak, politikanın göreviydi. Tanrısal bir düzenin konumu kaderi tarafından önceden belirlenmiş ve kaderci bir anlayışla kurtuluşunu papazların, yönetimini soyluların eline bırakmış müminin yerini dünyayı araştıran, kendi kaderini çizen, tarihi

üreten bir özneye bırakmaktadır. Rönesans'ın politik düşünürü Makyavellidir; öncüsü Dante, kent tasarımcısı Campanella'dır. Farklılıklar iç içe geçmiştir. Düşünce ve eylem, insan üstü ya da dışı bir varlığa göndermede bulunmaksızın insan ürünü olarak ele alınarak içkinlik düzlemine taşınmıştır. Rönesans politik eylem de dahil her türden eylemin çağıdır. Aristoteles'in insanın politik bir hayvan olduğu; ancak yurttaşlık durumu ve koşuluyla mükemmelliğe erişilebileceği savıyla erdemli yaşama dönülmesi anlamında politikanın keşfedilmesi, orta çağa kıyasla zihinsel bir devrimdir. Abensour'un belirttiği gibi, yurttaşlığa dayalı hümanizm, olumsuzluk ve tikellik evreninin kaosunun biçimlendirilebileceğini, eylem aracılığıyla insana özgü bir düzen kurulabileceğini varsayıyordu. Ortak karar almayı yücelten bu yeni var oluş biçimi, dilin insan doğasındaki kurucu yerini anlamış, özgür düşünce alışverişi ortamını meydana getirdiğini görerek söz sanatlarına da antik *citedeki* yerini iade etmiştir.

Ancak Rönesans'tan Modernizm'e giden süreçte enerjik güçler dengelenmeye başlamıştır. Arendt'in *vita activa* içerisinde iş etkinliğinin eylem/politika etkinliğinin yerini alacak şekilde tersine dönmesinin nedeni, başta teleskop olmak üzere önemli aletlerin icadıdır. Bu aletler insana doğayı dönüştürme imkanı vermekle kalmamış imalatçıyı, iş etkinliğinin öznesi *homo faber* yüceltmıştır. Sanayileşmenin ortaya çıkmasıyla da Antik çağın küçümsenen etkinliği olan ve *animal laborans* özgü emek etkinliği klasik hiyerarşiyi tamamen tersine çevirmiştir. Kuşkusuz bunun nedeni, emeğin *homo faber*in geliştirdiği makinelerin bir uzantısı haline gelerek zamanını üretildiği anda tüketilen nesnelere üretimine harcamasından kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda yeni kentler fabrikaların kurulduğu sanayi kentleridir. Sanayileşmenin temel hedef olarak politikanın gündeminde olması, kentleri de sanayileşmenin merkezi haline getirmiştir. Sanayileşme ürünlerin tek bir devlet çatısı altında birleştirilmiş pazara dönük olarak kitlesel üretimi anlamına gelmektedir. Bu üretimin hanenin/oikosun sınırları içerisinde kalan üretimin, bu sınırların dışına çıkması anlamına gelmekteydi. Arendt'in haklı olduğu nokta, aslında eleştirdiği Marx'ında yer verdiği emeğin yabancılaşma süreciydi. Kitle toplumunda, işçi sınıfı kendi refahını artırmayı düşündükçe özel alanın sorunları toplumsallaşarak siyasal alanı da işgal edecekti. *Homo faber* in tarihsel olarak kendini gösterdiği 17. yüzyıl, buluşma yerinin *-agoranın-* kamusal alan olduğu yer değil, pazar olduğu, imalatın yaygınlık kazandığı dönemdi. Bu dönemde bireyler, pazarda yurttaşlar olarak değil üreticiler ve tüketiciler olarak karşılaşmaktaydılar. Modernizmin başlangıcındaki bu toplum, yerini evrensel değiş tokuş olanaklarına duyduğu gereksinim içerisinde "*aleni üretim*" ile "*aleni tüketim*" belirleyici olduğu emek toplumuna bırakmıştır. Emek etkinliği ile uğraşan *animal laborans* in politika karşısı niteliği onun bütün zamanını üretildiği anda tüketilen nesnelere üretimine ayırmasında, biri diğerinin öbür yüzü olan üretim tüketim süreci içerisinde yer almasında yatar. (Arendt, 2006:300-306; 435).

Sanayileşmeden daha önce malların güvenli dolaşımı/ulaşım, piyasayı düzenleyici kurallar koyma/vergi ve mübadelenin örgütlenmesi gibi konular burjuvazinin yerel/feodal unsurlara karşı ulusal bir otoriteyi tercih etmesine yol açmıştı. Sanayileşme, kırsal işgücünün doğrudan sahibi oldukları üretim araçlarından koparak kitleler halinde kente göçmelerine neden olmuştur. Mumford'un kömür kent adını verdiği bu yeni yerleşimlerde işçilerin sağlıksız şekilde yığıldıkları barınaklar, sağlıksız koşullarda çalıştıkları maden ocakları, uzun süren çalışma saatleriyle fabrikalar yer almaktaydı. Göç, toplumsal hastalıkları ve çalkantıları beraberinde getirmişti.

Sanayileşmenin sonucu olan kentin hastalıkları, bilim adamlarında bir tepki oluşturmaktaydı. Bu nedenle modern felsefe, fizik bilimlerdeki gelişmeleri, sosyal bilimlerde yakalanabileceğini ve bu yolla doğa nasıl düzenlendiyse sanayi toplumunun da düzenlenebileceğini; sorunların çözülebileceğini varsayıyordu. Felsefe ile bilim arasında var

olan boşluk, bu şekilde giderilecek aklın ürünü olan yasalar aracılığıyla insanoğlu için bolluk ve barış içinde yaşayabileceği evrensel bir toplum inşa edilebilecekti.

Modernizmin arka planını oluşturan iyimserliği, Avrupa'nın sömürgecilik faaliyetlerinde meşrulaştırma aracı olarak bilime başvurmasıyla sarsılmaya başlamıştır. Örneğin, Sosyal Darwinizm, Avrupalı olmayanların henüz evrimlerini tamamlayamamış aşağı ırk insanlar olarak yaftalanıp sömürülmesine zemin hazırlayan düşüncelerden bir tanesidir. ABD gibi demokrasi kampında yer alan bir ülkede bile 1900'lü yılların başlarında öjenik(gen yoluyla ıslah etme politikaları) kullanılarak suç işleyenler, özürlü olanlar, potansiyel suçlu kabul edilen siyahlar kısırlaştırılmışlardır. Ancak iyimserlik düşüncesini, I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı tamamen krize sokmuş, karamsar bir hava yayılmıştır.

Diyalektiğin negatif yanında, düşünsel alanda kitleleri felsefeden uzaklaştıran ve çoğulculuğu tekliğe, içkinliği aşkınlığa doğru çeviren, bireyleri yalıtın bir süreç yaşanmıştır. Toplumsal alanda, bireyi kitlesel üretim ve tüketim sarmalı içerisinde konumlandıran ve bireysel çıkarını gözetin "homo economicusu"da aşarak doğal ve toplumsal tahribata yol açın salt üretici ve salt tüketici bireylerden oluşın kitle toplumunu barındıran, Horkheimer'in "Aydınlanmanın Diyalektiği"ni, Marcuse'un "Tek Boyutlu İnsan"ını besleyen kentsel yaşam belirlemiştir. Modern kent, modernizmin tamamen planlamaya dayalı, fonksiyonel(işlevsel) ihtiyaçlara göre planlanmış, tek düze, köşeli, bölmeleri olan ve dolayısıyla tamamen amaca göre en uygun biçimde tasarlanmış ve en fazla kişiyi barındıran binalar içermekteydi.¹ Arendt'in ifadesiyle, çalışma ve tüketmeye dayalı animal laboransın üstün çıktığı bir duruma karşılık gelmekteydi.

Küreselleşme, Arendt'in tezini derinleştirmiştir. Çünkü, bu sürecin kapitalizm açısından süreklilik gösterdiğini, Jameson'un "Kapitalizmin Geç Kültürel Mantığı" tanımlamasın gerçeklik taşıdığını söyleyebiliriz. Postmodern felsefe, evrensellik, tümelli, kesinlik gibi ilkeleri eleştiriye tabi tutarak yeni bir özgürleşmenin yolunu açıyor gözükse de kapitalizmin derinleştirdiği eşitsizliklerden kaynaklanan sorunların varlığını meşrulaştıran, mikro ölçekte tahakküm ilişkilerini gizleyen bir araca dönüşmektedir. Bireyler kitle toplumunun farklı bir versiyonu içerisinde konumlanmaktadır. Felsefe bir etkinlik olarak yine ikinci plandadır. Kitle toplumu, şimdi tüketim toplumuna dönüşmektedir. Küreselleşen sermaye, görecelilik, rastlantısallık, tikellik, olumsuzluk gibi ilkeleri modernizmin ilkelerinin karşısına çıkaran postmodern yaklaşımı kentlerde tüketim etrafında örgütlemekte gecikmemişlerdir.

Harvey(1999), "Postmodernliğin Durumu"nda, kent ve mimariyi fonksiyonel, ihtiyaçları göz önünde tutarak ele alan, geniş ölçekli ve planlamacı modernizmin eleştirisinin, kenti bölük pörçük gören bir anlayışa götürdüğünü belirtmektedir. Yeni anlayışta yapıt uyumlu, kontrol edilebilir, planlı bir bütün olarak değil, dağınık parçaları bir arada tutan tasarım ürünü olarak görülmektedir. Postmodern mimari soyut düşünceler yerine bireylerin zevk ve duyarlılığına yönelmekte, günlük yaşamın sıradanlığını (kitch) yüceltmekte; toplu yaşamları, gelenekleri, sembolleri, tarihsel simgeleri kentin dokusunda ön plana çıkarmaktadır. Kentler tüketimin, gösterişin, zevkin, taklidin ve finansın alanları olarak kapitalizmin küresel biçimine de uygun bir yapıya kavuşmaktadır².

1 Modern kentin mantıksal temelleri üzerine inşa edilecek bir kentin varacağı nihai nokta, Huxley'in Cesur Yeni Dünyası'nda uyardığı duygusallığın, acının, aşkın, gelenekselliğin yer aldığı ilkel "eski dünya" ile rasyonelliğin, gerçekçiliğin, planlamacılığın, kontrol edilen kitlelerin yeri olan "yeni dünya" arasına set çekilmiş bir kara ütopyadır.

2 Bu durumda karşımıza bir mimariyi değerlendirmek için belirli ölçütler ortaya çıkmaktadır: Görsellik, taklitçilik (reproduksiyon),dağınıklık, tüketim. Örnekler olarak, dışı tamamen camla kaplı gökdelenler, alışverişten yorulan insanların soluklanırken bile harcama yapacakları -fast food-larla çevrili yapay bahçeli mekanları içeren merkezler, antik sütunların taklit edildiği ya da Topkapı, Kremlin, Piramitler vs. tarihi yapıtların kopyası binalar verilebilir. Bu yapay semboller, simgeler dünyasının kente yansması tarihi mekanların restorasyonu, tarihsel kalıntıların ve mirasın öne çıkarılması, kentlerin kültürel unsurlar -ekonomik, dinsel, mezhepsel, etnik vs.- bölünmüşlüğüünün kabulü gibi sonuçları getirmektedir. Dünyada ve ülkemizde yaşanan

Arendt'in sadece bedensel yaşamın yeniden üretilmesine yönelik, zorunluluktan kaynaklanan, geçici işleri yerine getiren etkinlikler için kullandığı emek ve emeğin öznesi olarak animal laborans, çalışma toplumdan tüketim toplumuna geçmiştir. Postmodern kentler, kapitalizmle uyumlu biçimde bireylerin zamanlarını tüketimi düşünerek ve tüketimle harca-yarak geçirmelerine olanak sağlayan, kendi sembollerini, tarzlarını sergiledikleri bir tür çağdaş katedral yaratarak bireyleri içine tıkıştırarak örgütlenmelere dönüşmektedirler. Baudrillard'ın belirttiği gibi, tüketim yeni bir statü/prestij göstergesi olarak hayatımızı kuşatmaktadır. Niçin sorusunu sormak ve yanıt aramak, insan için zaman ve çaba gerektiren ayrıca para kazandırmayan bir etkinlik olduğu için insanlar zamanlarını teknolojik aygıtlara bağımlı olarak geçirmekte ve onlar tarafından yönlendirilmektedirler.

SONUÇ

Felsefenin diğer etkinlikler karşısında üstün görüldüğü kent örneği, "polis" tir. Polis, felsefe ile politika arasında dengenin var olduğu bir dönemin kent ölçekli siyasal örgütlenmesiydi. Ama zorunlu işlerin köleler ve kadınlar tarafından hanede gerçekleştiğini hatırlamak ve özel alan ile kamusal alanın sınırlarının belirsiz olduğu ve emeğin ücretli olarak hanenin sınırlarının dışına çıktığı dünyada Arendt'in kavramlarının bir soyutlama olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Bu soyutlamalar, siyaset felsefesine çözümleme aracı olarak Arendt'in kazandırdığı kavramsal anahtarlardır. Vita contemplativa ile vita activa; animal laborans ve emek etkinliği, homo faber ve iş etkinliği ile homo politicus ve politika etkinliği insanın/insanlığın farklı veçheleri olarak ta düşünülebilir.

Bu açıdan bakıldığında Hristiyan Ortaçağ vita contemplativaya üstün değer atfedilen; vita activanın öte dünya adına küçümsendiği; fakat hakikat tekelinin Kilise'ye bırakıldığı bir dönem olduğundan kentler birer psikoposluk merkezi idi. Vita activa Rönesans'ın kent devletlerinde yeniden önem kazanmaya başlamakla birlikte, günümüze gelene kadar vita activanın en önemli unsuru olan eylem etkinliği, kağıt üzerinde yurttaşlığın kapsamı genişlese de, önce iş, sonra da emek etkinliğine önceliği bırakmıştır. Arendt'te "İnsanlık Durumu" bu nedenle bir çöküş tarihidir.

Günümüzde bu süreç derinleşerek devam etmektedir diyebiliriz. Çünkü tüketim, üretimin uzantısı olduğundan farklı bir bağlamda animal laboransın dünyasıyla karşı karşıyayız. Metalaşmış, medya araçlarıyla dünyanın her tarafını dolaşan malumat niteliğinde ki bilgi, sanal, kurgusal bir dünya içerisine bireyleri çekmektedir. Dünya, her an her şeyden herkesin haberdar olduğu, bir o kadar da her şey göstergeselleştiği için film gibi izlendiği enformasyon toplumuna dönüşmekte; bireyler günlük yaşamlarında geçicilikle malul tüketim toplumunun bir parçası haline gelmektedir. Dolayısıyla "Yönteme Hayır" denilen, yöntemsiz kalınca da "her şey uyar"ın (anything goes)"(Feyerabend, 1991) ilke edinildiği postmodern bir dönemde felsefi etkinlik kentin yaşamından dışlanmaktadır.

eğilim bu yöndedir(Avrupa'da göçmen mahalleleri, İstanbul'da gettolaşan mahalleler, güvenlik çemberine alınmış gökdelen semtleri vb.).

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. Ali vd. (2011), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (İletişim: İstanbul).**
- Amittay, Ben (1983), Siyasal Düşünceler Tarihi (Savaş: Ankara).**
- Arendt, Hannah(2006), İnsanlık Durumu, çev. Sina B. Şener (İletişim: İstanbul).**
- Aristoteles(1998), Nikhomakhosa Etik, çev. S. Babür (Ayrıç: Ankara).**
- Baudrillard, Jean(2004),Tüketim Toplumu, çev.H. Deliçaylı, F. Keskin(Ayrıntı: İstanbul)**
- Bilton, Tony vd.(2008), Sosyoloji, ed. K. İnal (Siyasal: Ankara).**
- Bloch, Marc(2007), Feodalite, çev. M. Fırat(Remzi: İstanbul)**
- Cangızbay, Kadir(2003), Globalleş(tir)me Terörü (Odak: Ankara).**
- Childe, Gordon(1995), Tarihte Neler Oldu? Çev.M. Tunçay, A Şenel(Alan: İstanbul)**
- Feyerabend, Paul(1991), Yönteme Hayır, çev. A. Çiğdem (Ara: İstanbul).**
- Haris, Marvin(1995), İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar, çev. M. F. Gümüş(İmge: Ankara)**
- Hardt, M./Negri, A.(2003), İmparatorluk, çev. A. Yılmaz(Ayrıntı: İstanbul)**
- Harvey, David (1999), Postmodernliğin Durumu, çev. S. Savran (Metis: İstanbul).**
- Held, David(1996), Models Of Democracy, Stanford University: California.**
- Huxley, Aldous(1997), Cesur Yeni Dünya, çev. E. Polat(Yaba: Ankara).**
- Jameson, Fredric(1994), "Postmodernizm ya da Geç kapitalizmin Kültürel Mantığı", ed. N. Zeka, Postmodernizm (Kıyı: İstanbul).**
- Mumford, Lewis(2007), Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği, çev. Tamer Tosun (Ayrıntı: İstanbul).**
- Özalp, Ahmet(2009), Homo Politicusun Ontolojisi (Hitit: Ankara).**
- Pirene, Henri(1994), Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Gelişmesi, Çev. Ş. Karadeniz (İletişim: İstanbul)**
- Platon (1975), Devlet, Çev. S. Eyüboğlu ve M.A Cimcoz (Remzi: İstanbul).**
- Pocock, J.G.A.(1975), The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and Atlantic Republican Tradition (Princeton University: New Jersey).**
- Poggi, Gianfranco (2002), Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım, Çev. Ş. Kurt ve B. Toprak (Bilgi Üniversitesi: İstanbul).**
- Popper, Karl(2001), Daha İyi Bir Dünya Arayışı çev. İ.Aka(YKY: İstanbul).**
- Sartori, Giovanni(1996), Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, çev. T. Karamustafaoğlu, M.Turhan(Yetkin: Ankara)**
- Zamyetin, Yevgeni(1996), Biz, çev. F. Tülek(Ayrıntı: İstanbul).**

CITÉ-SITE-ŞEHİR: KAMUSAL-ÖZEL AYRIMLARININ MEKÂNA ÖZGÜ BELİRLENİMLERİ

Ahu TUNÇEL¹

Giriş

Her kavramsallaştırma gibi “şehir / kent” kavramı da ancak kaba bir genellemeye dayalı olarak tanımlanabilir. Coğrafi koşullar, toplumsal arka plan, tarihsel belirlenimler, ekonomik zorunluluklar ve daha pek çok etken şehirlerin varoluş durumlarını birbirlerinden ayırır. “Şehir / kent” kavramına nominalizmin genelleştiren ve farkları görünmez kılan bakış açısıyla yaklaşmak, tüm bu özgün nitelikleri gözden kaçırma tehdidini barındırmanın yanı sıra, salt insan merkezli bir bakış açısına da yol açar. Oysa şehirler bir yanıyla “(...) toplumsaldırlar, toplumsal olarak üretilmişlerdir ve toplumsal olarak yeniden üretilirler”²; ancak diğer bir yanıyla şehirler, insanların düşünme ve yaşama biçimlerini belirlerler. Başka deyişle şehirler, insanla ilişkisinde pasif olarak belirlenen boş mekânlar değildirler; aynı zamanda insanların yaşam pratiklerinin birer belirleyicisidirler. Bu açıdan her bir şehir, tarihiyle, coğrafyasıyla, folkloruyla, ekonomisiyle ve siyasetiyle, birer “taştan kitap”³; hafızasında taşıdığı izlerle bugünün ve geleceğin bilincinin aynasını oluşturur. O halde toplumların şehirle ilişkisini incelemek, tarih boyunca çoğu kereler nedenleri bilinçaltına itilmiş kolektif tutumların daha iyi anlaşılabilmesini sağlayacaktır.

Bu yazının amacı yurttaşlık pratiğine ilişkin Batı dünyasının demokrasi geleneği ve Türkiye deneyimi arasındaki farkı, yurttaşların şehirle ilişkileri ekseninde değerlendirmek, her iki toplum da toplumsal belleğindeki demokrasi anlayışının izleri sürmektir. Daha açık ifadeyle, bu yazı, demokrasi macerasında öykündüğümüz Batı dünyasında, aktif ve katılımcı yurttaşlık idealinin gelişmesinin hikâyesini “şehir” değişkeni üzerinden irdeleyerek, Türkiye’de yurttaşlık ve kamusal katılım konusundaki bilincin istenilen düzeye erişememesinin nedenlerinin toplumsal bilinçaltına işlenmiş motiflerini ortaya koyma amacını taşır.

Cité-Citizen: “Şehir-Devlet”in Yurttaşı

Şehir hayatı, Eski Yunan dünyasında özel alanla bir çeşit karşıtlık oluşturan kamusal yaşamı ifade eder ve bu bağlamda Antik dünyanın bilinen tek özgürlük anlayışı olan pozitif özgürlüğün⁴ deneyimlenme alanıdır. Başka deyişle, Antik dünyada yurttaş, *citē*⁵ adı verilen öz-yönetimli şehirde yaşayan ve ancak yönetime katılımında bulunarak özgür kalabilen kişidir.⁶ Bu açıdan özgürlük ve yurttaşlık, *citē*ye bağımlı olarak varolabilirler. Yunanca kamusal işlerin görüldüğü yer anlamına gelen ve eşit yurttaşların kurdukları yatay toplumsal ilişkilerin alanını

1 * Yrd. Doç. Dr. Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ahut@maltepe.edu.tr

2 J. Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. R. G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 97.

3 V. Hugo, “Kent’in Felsefesi”, *Cogito –Kent ve Kültür*, Sayı 8, Yaz 1996, s. 64.

4 Pozitif özgürlük: Bireylerin yaşamlarını yönlendiren kararların alınmasında kendi kendisinin efendisi olma isteğinden türeyen “benlik hâkimiyeti”. Ayrıntılı bilgi için bkz. I. Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Oxford: Blackwell, 1997, s. 393.

5 *Cité* sözcüğünün siyaset ile bağı, etimolojik kökeninden de takip edilebilir. *Cité* sözcüğünün Yunanca karşılığı *polis*’tir. *Polis* sözcüğü, *politikos*’tan türer. *Politikos*, politika sözcüğünün de kökenini oluşturur.

6 Her ne kadar *city* sözcüğünün kökeninde *citē* sözcüğü bulunsun da, bu iki sözcük aynı şeyi imlemezler ve aralarında belirgin bir fark vardır. Antik Yunan dünyasının siyasal örgütlenme biçimi olarak *citē*, kendine yeterli en küçük birimler olarak şehir-devletleri gösterir. Bu açıdan Antik Yunan’ın *citē*leri bağımsız birer *res publica*’dırlar. Oysa modern dünyada *city* (şehir), daha geniş birer *res publica*’nın idari açıdan bölünmüş parçalarıdır. Buradaki iddia *city* ve *citē* sözcüklerinin özdeş olduğu değil, birer bilinç olarak *city* sözcüğünün arka planında *citē*’yi barındırdığıdır.

gösteren *cit * iki temel içeriğe sahiptir: (a) *cit *, kendi kendine yeten en küçük birimdir; (b) *cit *, siyaseten iyi yaşamın alanıdır. İyi yaşam ise siyasetin anlamını oluşturur. Böylece iyi yaşam *cit *nin işlerine katılmakla olanak kazanır. Nitekim katılımcı yurttaş d şncesinin doğduğu demokratik Batı devletlerinde *city-citizen*, *cit -citoyen/citoyenne*, *la citt -cittadino* sözcüklerinin etimolojik ortaklığı, *citizen*'ın (yurttaş) ancak *cit * ya da *city* ile ilişkisi içinde varolabileceğini gösterir. *Citizen* yaşadığı *cit *nin siyasal / kamusal yaşamına katılan kişidir.

Citizen s zc ğunun *cit * ile olan içkin bağı ve *cit *nin  nceliği, Eskiçağ'ın siyaset il-kelerini konusundaki en önemli yol gösterici olan Aristoteles tarafından açıklıkla dile getirilir. Aristoteles, insanın bir "zoon politikon" olduğu saptamasıyla¹, insanın siyasal açıdan varoluş koşulunu tanımlarken, *cit *ye de moral bir değer yükler. İnsanın bir "zoon politikon" oluşu;

İnsanın doğasını gerçekleştirebilmek, özüne uygun davranabilmek için bir siyasal to-plumda yaşamasını zorunlu kılar. Erek ilkesi gereği insan, bir siyasal toplumda varolmak zorundadır. Bu da siyasal yaşamın insanın doğallığına içkin olduğunu gösterir.

Birey ve yurttaş kavramları arasında bir ayrımın olmadığını gösterir. Başka bir deyişle bireyin siyasal bir yaşama katılmanın dışında bir iradesi yoktur.

Siyasal ilişkilerin ve iyilerin, bireye ve bireysel iyilere üstünlüğünü gösterir. Bu  st nl k iki biçimde yorumlanabilir: Birey hem yurttaş olarak siyasal toplumun bir parçasıdır hem de bu varoluşsal bakımdan zorunluluk gösteren yapının sürekliliğini ve çıkarını, kendi çıkarının önüne koymak zorundadır.

O halde, Aristoteles açısından bakıldığında, insanın yöneldiği erek ya da "iyi yaşam", siyasal yaşam; bu siyasal yaşamın mek nıysa *cit *dir. İnsanın siyasal varlık oluşuna yapılan vurgu, *cit *ye moral bir üstünlük kazandırırken, aynı zamanda *cit *lerin bireylerin salt fizik-sel bulunma mek nından çok, bir varolma alanı olduğuna işaret eder. Bu açıdan *cit *, içinde yaşanılan bir fiziki ya da idari coğrafya alanından çok özel bir bilinç türüdür ve insanın ereğini gerçekleştirmesinin yolu, siyasal ilişkilerin mekânı olan *cit *den geçer.

Cit  yaşamının moral açıdan değeri, bu yaşama katılabilme anlamını içeren *citizen*'a (yurttaş)  zel bir değer yükler. *Citizen* olmanın Antik Yunan dünyası için anlamı, varolmanın ve özgürleşmenin tek olanaklı yolu olmasından kaynaklanır. *Citizenship*, başta katılım hakkı olmak üzere, siyasal hak ve özgürlüklerin sahibi olmayı sağlayan, böylece de insanın ereği olan *cit * yaşantısına hizmetini garanti altına alan bir kategoridir. "(...) şehrin kamu işlerine katılım, Aristoteles'in yurttaşlık kavrayışının ahlaki merkezidir; çünkü yurttaşların d şnsel ve ahlaki erdemlerinin uygulanmasını sağlayan da şehirdir."² Bu açıdan *cit *, siyasal bir değerdir, kamusal alandır.

Eski Yunan'ın siyasal ve ahlaki ilişkiler dünyasını oluşturan *cit *lerinin kamusal alanları, *oikos* sahibi ve *cit * doğumlu olan erkek yurttaşların ilişkileriyle kurulur. Bu açıdan *oikos*'un ( zel alan) değeri, kamusal alana çıkışın önkoşulu olmasından kaynaklanır. *Oikos*, kadın, köle, ocuk ve efendinin birbirlerine zorunlu ekonomik bağlarla bağlandıkları alandır. Özel alanın zorunluluk içeren bu ilişki biçiminin aksine kamusal alan, bağımlılık ilişkilerinin yok olduğu, eşitlerin kamusal iyileri gerçekleştirme alanıdır ve kamusal iyilere hizmet adına yarışan hemşeriler (hem-şehirliler), bu yolla isimlerini ebediyete yazdırma arzusunu paylaşırlar.

*Cit *nin yurttaşlarını birbirlerine bağlayan ve *cit *ye sadakate yol açan hemşerilik

1 Bkz. Aristoteles, *Politika*, ev. M. Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.

2 N. Buttle, "Republican Constitutionalism: A Roman Ideal", *The Journal of Political Philosophy*, Sayı 9, No. 3, 2001, s. 339.

bağı, günümüz dünyasında içerik değiştirir. Aynı şehirden olmak hemşehirlilik adına bir duygudaşlık yaratsa da, bu duygudaşlık artık yurttaşlıkla ilişkili değildir. Bu açıdan, özellikle büyükşehirlerde bir sadakat odağı olarak başka bir yere bağlı insanlar topluluğu, aynı şehirde yaşamının yarattığı ortaklık duygusundan ve fiziksel olarak bir arada olmanın ötesinde şehre ait bir ortaklık bilincinden yoksundurlar. Başka bir deyişle bugün, *citéden citye dönüşümde city ve citizenship* arasındaki bağ büyük ölçüde görünmez hale gelirken, yaşanan yere ilişkin aidiyet ve hizmet duygusu giderek kaybolur.

Oysa Eski Yunanlının ufkunda, *cité* sözcüğü, salt bir mekânın ötesinde bir tür *res publica*¹, yani kamusal iştir. *Cité*nin kamusal nesne oluşu, *citénin* hemşerilerinin kendi mahrem alanlarını aşarak, bir *corpus* (birlik) oluşturmaları sonucunda gerçeklik kazanır.² Özel alanın ya da mahrem alanın kendi doğallığına sahip bir “insanlık durumu” oluşunun karşısında, kamusal alan bir “insanlık yaratımı”dır ve ayrıca “kendisini oluşturan topluluklardan başka bir düzendir.”³ Diğer bir deyişle, kendi kendisini yöneten insan topluluğunun bilinçli örgütlenmesinin mekânıdır *cité*.

Eski Yunan’da toplumsal belleği ve ortaklık ruhunu oluşturan *citénin* kalbi, hemşerilerin üretim, değişim ve din ilişkileriyle bir araya geldiği *agoralarda* atar. *Cité*nin merkezinde yer alan *agora*, ister istemez *citénin* yurttaşlarının (*citizen*) siyasallaşmasının da alanıdır. Yurttaşlık bilincinin oluşumunda aktif rol oynayan *agoralar*, yüzyıllar boyunca -en azından modern dünyanın çok merkezli büyükşehirlerine değin- farklı adlarla da olsa *cité/city* ve *citizen* arasındaki bağı kuran temas alanlarıdır.

Antik dünyanın Yunan’da temsil edilen *cité-citizen* ilişkisi, gerek yurttaşlık kavramına yüklenen anlamlar gerekse siyasal örgütlenme biçimi açısından Roma’da köklü bir değişime uğrar. Emperyal bir devlet olan Roma, egemenliği altına aldığı topraklarda yaşayan herkese yurttaşlık hakkını tanıyarak, Eski Yunan’da, özellikle de Aristoteles’te bir değer sorunu olan yurttaşlığı, hukuki bir statüye dönüştürür.⁴ Bu dönüşüm Eski Yunan’ın hemşerilik bağıyla birbirlerine bağlı olan yurttaşlık anlayışını ve *citéye* hizmette belirginleşen “erdem” tanımını erozyona uğratar. Artık “Romalı düşünürler için şehir, yurttaşın ahlaki yaşamının merkezi ya da tek merkezi olamaz. (...) şehir ve şehrin işlerine katılım, Roma düşüncesinde ahlaki önceliğini kaybeder.”⁵ Siyasal katılıma verilen değer her ne kadar Roma’yı Eski Yunan’a bağlasa da, katılımın anlamı artık değişmiştir. Romalılar için siyasal katılım, ahlaki açıdan kendinde bir amaç olarak değil, özel çıkarı korumanın bir aracı olarak önem kazanır. Öyle ki “katılımda bulunmayan, dinlenmeyen, tartışmayan ve oylama yapmayan hiçbir Roma yurttaşı yoktur. (...) Tam bir aktif yurttaş bir yılda yirmi kez farklı oylama etkinliğine katılabilmektedir.”⁶

Eski Yunan geleneğiyle karşılaştırıldığında şehirlerin Roma’da ahlaki açıdan değer kaybına uğradığı açıktır, ancak yurttaşlar arasında özel bir bağ oluşturan yapılar olarak önemlerini hâlâ sürdürürler. Roma kentleri Eski Yunan tarzında kendi başlarına birer devlet sayılamasalar bile, çıkarlarını koruyan birer *civitas*ler konfederasyonuna dönüşürler. Bu konfederasyonu oluşturan şehirler, çevrelerindeki kırsal alanı da içerecek biçimde ekonomik, siyasal ve toplumsal bütünleri meydana getirirler. Bu bütünlüklerin merkezini ise çoğu ker-

1 *res*: (1) işler, olaylar, sorunlar, meseleler (2) mal, mülk; *publica*: kamu, bir bütün olarak topluluk. Bkz. M. Schofield, “Cicero’s Definition of Res Publica”, Cicero the Philosopher içinde, der. J.G.F. Powell, Oxford: Clarendon Press, 2001, ss. 63–83.

2 M. Ali Kılıçbay, *Şehirler ve Kentler*, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, s. 41.

3 R. Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak-A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 131. Ayrıca bkz: E. Dacheux, *Kamusal Alan*, çev. H. Köse, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s.80.

4 E. Depalma Digeser, “Citizenship and the Roman Republica: Cicero and a Christian Corollary”, *Republicanism: History, Theory and Practice*, der. D. Weinstock & C. Nadeau, Londra: Frank Cass Publishers, 2004, s. 7.

5 N. Buttle, s. 340.

6 P. Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition –Plato to Rousseau*, Chapel Hill, Londra: The University of North Carolina Press, 1992, s. 81.

eler *forum*lar oluşturur. Roma *forum*ları, şehrin toplumsal, ekonomik ve siyasal tartışmalarını yürütürken, kendisine mekân olarak da şehir meydanlarını seçerler. Şehir, Roma'da bu kez ahlaki değil ama çıkar birliğinin merkezi olarak yine ortaklık bilincinin kurucu mekânıdır.

Çıkarlar birliğinin evrenselliği, Roma'nın şehir anlayışını da biçimlendirir. Roma küçük bir yerleşimi ifade eden *civitas* (şehir / kent) sözcüğünden evrenselliği ölçü alan *civilisation* 'ı (uygarlık) yaratır. Böylece Roma şehirleri, yerel değil evrensel değerleri temsil eden birimler haline gelir.

Roma'nın yıkılmasıyla şehir hayatı, güvenlik nedeniyle kırsalda çekilen surların gölgesinde kalır. Ortaçağın feodal yapıları, kendi kendine yeterli, şehir ile ilişkisi neredeyse sıfır noktasına kadar gerilemiş, kırsala özgü birimlerdir. Kırsalın önem kazanmasına paralel olarak şehir hayatının gerilemesi, yurttaşlık anlayışının da derinden etkiler. Yurttaşlık kavramı yerini uyrukluğa bırakırken, kamusal alanda giderek yok olur. Ortaçağın kamusu Jürgen Habermas'ın deyişiyle yalnızca bir "temsili kamudur"¹; yalnızca egemenliğin simgelerine işaret etmesi bakımından yurttaşlar topluluğunun ortak bilincine ilişkin değerleri barındırmaz. Üstelik mekânı zamanla birlikte insani olmaktan çıkartan Ortaçağ felsefesi de egemenlik anlayışının güçlenmesine hizmet ederek, kamunun ve şehrin kaderini unutulmaya terk eder.

Ortaçağ boyunca teolojik ve evrensellik zırhına bürünen egemen iktidar söylemini tartışma konusu haline getiren modern düşünce, özellikle 13. yüzyıl ve sonrasında gelişen hümanizmi takiben, hem siyasal yaşamı yeniden yapay insan dünyasının bir parçası kılmış hem de şehirlere uzun zamandır kaybettiği itibarını iade etmiştir. Hümanizm ve Renaissance'a kucak açan "(...) İtalyan şehirlerinin yönetim kuramının esası", Ortaçağın Skolâstik zihniyetinde değil, "polisin siyaseti"ne geri dönüşte gizlidir.²

Seçilmiş yöneticileriyle birer *res publica* olarak örgütlenen İtalyan şehir-devletleri, Eskiçağ'ın düşünsel zenginliğini bireysel özgürlükle birleştirirken, bu birleşim yurttaşlara sanat ve ekonomi alanlarında yaratıcı bir serbestlik sağlar. Bu serbestliğin somutlaştığı alanlar, Renaissance'ın görkemli İtalyan sanatının en özel eserlerinin sergilendiği *piazza* adı verilen meydanlardır. Türkçe'ye "piyasa" olarak çevrilen *piazza*, iki anlamda kamu ruhuna beden kazandırır. İlk olarak *piazza*, mal ve hizmetlerin, yani ekonominin dolaşım alanıdır. "Piyasa bu açıdan, Türkçe'nin kendi tarihine ilişkin olarak üretmediği bir kavram sağlamakta ve ekonomik hayatın odağını ifade etmektedir. İkinci anlam ise, 'piyasa yapmak' deyiminde ifadesini bulan, gezinmek, insanlarla karşılaşmak gibi atıflarla birlikte, toplumsal hayatın odağına gönderme yapmaktadır."³

Görüldüğü gibi bugün Batı dünyasının demokrasinin idealini oluşturan aktif / katılımcı yurttaşlık (*citizenship*) deneyimi ile şehir (*city*) arasında açıkça tarihsel bir bağ vardır. Şehir, yurttaşın aktif katılımının yalnızca arkasında duran bir fon değil, bizzat yurttaşlık deneyimini örgütleyen yerdir. Özellikle yurttaşlık eylemlerinin geçtiği meydanlar, herkese açık ve denetimden uzak yapısı ile yurttaş etkileşiminin ve ortaklık bilincinin oluşumunun tarihsel merkezleridir. Yalnızca bu kadarı dahi, Türkiye'de daha yeni yeni tartışılmaya başlanılan "şehirli olma bilincinin", yerel yönetimlere katılımın, aktif yurttaşlık deneyiminin Batı dünyasının tarih boyunca toplumsal belleğinde korunduğunu gösterir.

Türkiye'nin Belleğinde Şehirler

"Nasıl ki, bir insan kişiliği, sonraki aşamalarında ne kadar değişse, yine de çocukluk,

1 J. Habermas, *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora, M. Sencer, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, ss. 69-72.

2 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment - Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 2003, s. 74.

3 M.A. Kılıçbay, a.g.e., ss. 44.

gençlik çağındaki eğitim, deneyimler, alışkanlıklardan kurtulamazsa; toplumlar da tarihlerinden kopup sıyrılamazlar.”¹ Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş ilkeleri her ne kadar Osmanlı ile olan süreklilik ilişkisini siyasal açıdan reddetse de, kuşkusuz reddedilemeyecek olan, Osmanlı’nın günlük yaşamı örgütlenme biçiminin ve entelektüel dünyasının zihinlerimiz üzerindeki belirleyici etkisidir. Bu nedenle Türkiye’de katılımcı yurttaşlık ve buna bağlı demokrasi bilincinin yeterince gelişmemesinin arka planını Osmanlı’nın yönetsel ilkelerinde ve idari örgütlenmesinde aramak gereklidir.

Yeniçağa kadar hemen hemen tüm Avrupa şehirlerinde ortaklık duygusunu biçimlendiren, yurttaşların bir birlik olarak varoluşuna olanak tanıyan, kısaca kamunun cisimleştiği alanlar meydanlardır. Oysa Osmanlı’ya bakıldığında Batılı tarzda yurttaşların salt yurttaş olma bilinciyle bir araya gelebileceği, iktidarın denetiminden uzak, kamu ruhunu yansıtan ortaklık alanları görülmemektedir. Üstelik bu türden mekânların yaratılamaması, Osmanlı’nın yönetim stratejisinin birer ürünüdür.

Osmanlı İmparatorluğunun yönetim anlayışı “mekânsal olarak taşraya, kurumsal olarak da cemaatlere doğru uzandıkça kendi yapılanmasını mahalli ölçülerde yeniden yaratmıştır. Diğer bir deyişle sadece taşraya doğru kılcallaşan idari mekanizma değil; kendi içinde önemli bir özerklik alanına sahip cemaatler de devletin küçük bir modeli olarak yapılanmışlardır. (...) Osmanlı düzeni inanç farklılıklarını kabul edip ayırıştıran, dahası bu inanç farklılıklarını yasalar ve geleneksel yaptırımlarla koruyan bir anlayışa sahipti.”² Nitekim Osmanlı’yi uzun soluklu bir devlet kılan özelliklerinin başında da heterojen dünya ve toplum algısını sürdürmeyi amaçlayan bu millet sistemi gelmektedir. Başka bir ifadeyle Osmanlı’nın cemaatçi örgütlenme sisteminin, toplumsal karmaşayı kendi içinde farklılaştırarak, birbirinden ayıran bağımsız birimler yaratmasının sonucunda, sadece dikey ilişkilerin kurulduğu hiyerarşik bir toplum yapısı güçlenir.³ Bu yolla kendi ahlaki ilişkilerini korumak isteyen her cemaat, merkezi otoritenin gücünü de korumakla yükümlü duruma getirilir ki, bu durum yurttaşların şehirlerde bir *res publica* oluşturacak biçimde örgütlenmeleri olanaksız hale getirir. Aksine her Osmanlı şehri, farklı milletlerin içinde barındığı, ortak bilinç oluşturmaktan uzak, farkların kutsandığı adeta post-modern birer mekândır. Bu post-modern durum ve yurttaşların ortaklık bilincinin eksikliği, merkezi yönetimi daha da güçlendirir.

Osmanlı’nın yurttaşlığı dışlayıcı yönetim yapısının izleri şehirlerin mimari yapısından da okunabilir. Osmanlı mimarisi ve şehir planlamasında, yurttaşları bir araya getirebilecek “meydan” anlayışı bulunmaz. Osmanlı İmparatorluğu için meydan, yalnızca askeri talim alanıdır. İstanbul’daki “At Meydanı” ya da “Okmeydanı” bunun en güzel örnekleridir. Öte yandan Osmanlı’da meydanlar dışında kamusal mekân sayılabilecek çarşıların, pazarların ve bedestenlerin örgütlenme biçimleri de kamusal bilincin gelişmesine katkıda bulunmaktan uzaktır. Kamusal bilincin gelişmesini önlemek üzere alınan tüm tedbirler, İmparatorluğun varlığına yönelik en büyük tehdit olarak gördüğü sermayenin birikimini ve buna bağlı olarak burjuvazinin gelişmesini önlemek içindir. Eşrafın genellikle gayrimüslimlerden oluşması, devlete karşı hak taleplerinde bulunabilecek türdeş bir tabakanın doğmasının engellenmesi, yine aynı türden tedbirlerin bir parçası olarak düşünülebilir. Gayrimüslim cemaat pazaryerindeki kadı ve muhtesip gibi merkezin memurlarınca, müslüman halk ise camilerde şeyhülislamlarca denetlenir. Böylece Osmanlı mimarisinde mekân tasarımı, toplumsallık ve kamu oluşturmaktan uzak, denetim mekanizmasının birer fonksiyonu olarak biçimlenir.

1 H. İnalçık, “Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı”, *Doğu Batı*, yıl. 2, sayı. 5, İstanbul: Doğu Batı Yayıncılık, 1998-1999, s. 9.

2 E. Mahçupyan, “Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset”, *Doğu Batı*, Yıl. 2, Sayı. 5, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1998-1999, s. 27.

3 A.g.e, s. 29.

Sonuç olarak Osmanlı patrimonyalizmi, kendine karşı koyan türdeş şehirli hareketin yokluğunda, belki de dünyadaki en uzun soluklu otoriter devletlerinden birini kurar. Osmanlı'nın merkezîyetçi düşüncesi, ister istemez Türkiye Cumhuriyeti'nin de bilinçaltını oluşturur. Tocqueville'in devrimlerin bir kopuş değil, süreklilik olduğu saptamasından¹ hareketle, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş esaslarının da Osmanlı'dan devralındığı ileri sürülebilir. Yeni Cumhuriyette "Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras kalan, her şeye muktedir devlet fikri muhafaza edilmekle kalmamış, devlet otoritesi artık bir hükümdarın iradesine tabii olmayıp, egemenliğin sahibi, milletin vekili sıfatıyla hareket ettiği gerekçesiyle, daha da genişletilmiştir."² Bu durumda Cumhuriyete geçişi sağlayan değişim, devletçi kavrayışın değişimi anlamına gelmediği gibi, birey özgürlüğünün de pratikteki gelişimi için gereken zemini sağlamada yetersiz kalır. Başka bir deyişle siyasi bakımdan devrimci olan yeni rejim, sosyal bakımdan muhafazakâr sayılabilir.³

Yeni Cumhuriyet, yurttaşlık anlayışının değişiminin bir ifadesi olarak tüm şehirlerini cumhuriyet sembollerinin bulunduğu bir meydana üzerinden kurgulasa da, Osmanlı'dan devraldığı merkezîyetçi anlayış, bu meydanların şehre özgü kamusal işlevini güdük bırakır. Nitekim Batı dillerinde bir şehre ait olma duygusuna paralel olarak biçimlenen *citizen* sözcüğü, Türkçeye bir şehre değil, tüm yurda ait olmayı imleyecek biçimde "yurttaş"⁴ olarak aktarılır. Böylece yurttaş, sadakatının sınırları tüm yurdu kapsayacak biçimde genişletilen türdeş bir tabakayı gösterir. Bu açıdan son zamanlarda pek çok belediyenin katkı verdiği "şehirimi seviyorum" kampanyaları, gerçekten de Türkiye'nin anlam ufku için bir yeniliği gösterir.

Modern Şehirli

Yurttaşların kamusal işlerinin merkezi olan şehir meydanları, Yeniçağdan itibaren form değiştirirler. Eskinin meydanları yüz yüze karşılaşmalarının mekânıyken, Jürgen Habermas yeni kamusal alanın oluşturucu unsuru olarak yüz yüze ilişkilerin aşılmasına olanak tanıyan ve bu açıdan giderek büyüyen şehirlerin türdeş bir bilinç oluşturmasını sağlayan süreli yayınları gösterir. Bu süreli yayınları takip ve değerlendirmenin mekânıysa, artık şehre özgü bir sosyalleşme alanı olan kahve ve salonlardır. Özellikle kahvelerde toplanarak, iktidarı aleni olmaya zorlayan eleştirel kamuoyunun sesi, Osmanlı geleneğinde bulunmayan yeni kentsoylu bir sınıfın, burjuvazinin sesidir. Yeniçağ ile birlikte, şehir artık meydanların sınırlarını aşan bir kamuoyu ruhuyla donanır. Böylece kamunun içerik ve işlev alanları da genişler. Yeniçağın kamusal bilinci, kamuyu yalnızca ekonomi ya da dinsel etkinliklerin alanı olarak tanımlamaktan vazgeçerken, yeni kamusal alanın yurttaşları da artık şehre hizmette yarışan hemşeriler değildir. Kamusal akıl, siyasal talep ve iktidar eleştirisi, yurttaş ise hakların taşıyıcısı olarak yeni içerikler kazanırken, artık söz konusu kamu bütünüyle şehirli bir sınıfın düşünsel ürünüdür.

Antik Yunan'daki şehir ile yurttaş arasındaki bağ, modern devletlerin kurulmasıyla form değiştirmiş olsa da, Avrupa dillerinde ve bu yoldan Avrupalının toplumsal belleğinde yer eden şehirli ortaklık bilinci yok olmaz. Bu açıdan "demokratik katılım", "katılımcı yurttaş", "güçlü yerel yönetim" kavrayışları, Batı dünyasının siyasal ufkunun görüş alanından hiçbir zaman eksik değildir. Yurttaşın şehir ile kurduğu bağ, devlet yapılarını da büyük ölçüde etkilemiş, güçlü yerel yönetimler karşısında merkezi yönetimler, araçsal bir konumda kalmıştır.

1 A. de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. T. Ilgaz, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, ss. 10-11.

2 K. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1996, s. 239.

3 A. g. e., s. 63.

4 "Yurt" sözcüğüne ilk olarak 732'de Orhun Yazıtlarında rastlanır ve "oba", "çadır", "konaklama yeri" anlamlarını içeren bir kullanıma sahiptir. 1300'lerde Kıpçak sözlüğünde "yurt" sözcüğünün karşılığı "yer", "vatan"dır. Türkçe'ye Osmanlıca'dan 1935'te geçen "yurt" sözcüğü, "-daş" eki alarak ortaklık, ikamet edilen yeri paylaşmak anlamlarını kazanır. Bkz. S. Nişanyan, *Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, www.nisanyansozluk.com, erişim tarihi: 10.08.2012.

Oysa Türkiye gibi merkezîyetçi siyaset geçmişine sahip aşkın devletlerde, yurttaşın siyasal etkinlik alanının ve demokrasi bilincinin sınırlılığı da kendisini hemen belli eder. Bunun nedeni yalnızca şu anda geçerli olan koşulların yurttaş katılımına olanak tanınması ya da tanınmaması değil, yurttaşlarda yurttaş kavrayışına ilişkin tarih boyunca oluşan tutumların birer sezgi olarak içselleştirilmesindedir. Merkezîyetçi devletin yurttaşları, yönetime paydaş değildir ve bu açıdan kendi şehirleri de dâhil, karar alma mekanizmalarının hiçbirinde yer almazlar. Bir anlamda merkezi yönetimin yurttaşları, “devlet baba”nın kendi kararını verecek ergenliğe ulaşmamış çocuklarıdır. Karar alma mekanizmalarından uzak kalan yurttaş, eylemlerinin sonuçlarına ilişkin bir sorumluluk üstlenme ve bu sorumluluk gereği alınan kararlara uyma konusunda da hevesli olmayacaktır. Son olarak merkezi yönetimin yurttaşları, aşkın devlet anlayışına uyum sağlayarak, devletin iktidarının kullanımı kimde olursa olsun muhalefet etmeyecektir.

Merkezden yönetimlerin yurttaşlık bilincine ilişkin tüm bu sakatlayıcı sakıncaları, yurttaşın şehirle olan ilişkisine de ket vurur. Yerel yönetimlerin gelişme olanağı bulamadığı merkezden yönetimlerde tüm şehirler giderek aynılaşır. Hakların eşit dağıtımının merkezi otoritenin bir ödevi oluşu, şehirlerin farklarını yok ederken, yurttaş da ister çıkarları isterse duygusal bağları gereği olsun yönetim mekanizmasına katılmaktan alıkoyar. Bu nedenle merkezîyetçi devletlerde artık özel bir sadakati hak etmeyen “şehir” sözcüğü, Türkçe’de olduğu gibi idari bir birimden fazlasını göstermez; kamusal alan ya da özgürleşme alanı olarak siyasal mekân olma özelliğiyse belki de hiç kazanmamıştır. “Şehir” sözcüğünün idari açıdan tanımı, onun salt niceliksel boyutuna vurgu yaparak, onu “il” ile özdeş hale getirir. Buna göre nüfusu on bini geçen yerler, birer şehirdir. Bu tanım şehrin, siyaset ve kamusallıkla olan ilişkisini görünmez kılarken, şehre özgü bir bilincin varlığını da reddetmiş olur.

Türkçede kullanılan biçimiyle “şehir” sözcüğü Farsça kökenli olup, sözcük Farsça’da “ülke” anlamı taşır. Böylece Türkiye’de yerel ya da şehre ilişkin bir bilinç ile ülkeye ait bilinç arasındaki siyasal açıdan oluşan merkezîyetçi ilişki, dilde de yansımaları bulur. Batı dünyasının bilinçaltını oluşturan Antik Yunan dünyasının *cit * kavramının siyaset ile olan bağına karşılık, Türkçede kullanılan “şehir” sözcüğü, siyasal olandan uzaklaşma, yerel konulara ilişkin siyasal düşünmeyi merkezi yönetimle ikame etme anlamlarını kazanır.

Merkezi yönetimlerin tüm şehirler hakkında benzer biçimde belirleyici olması, yurttaşlar arasında oluşan hemşerilik bağlarının da doğum yerinden öte siyasal içeriğe sahip olmadığını gösterir. Tıpkı Osmanlı’da şehirlerin farklı milletlerden olanların karşılaşma alanı olması gibi, Türkiye’de de özellikle büyükşehirler farklı doğum yerlerine sahip insanların karşılaşma alanı haline gelir, siyasal bir bilinç olarak yurttaşlık, doğum yeri anlamındaki hemşerilikten daha az itibar görür.

Siyasetin yurttaşla arasına koyulan mesafe ve siyasetin vesayetçi tavrı, yurttaşın özgürlük alanının özel alanla ve özel çıkarlarla tanımlanmasına neden olur. Bu türden bir saptamanın en şaşırtıcı örneği *site* sözcüğünün Türkçedeki kullanım biçimidir. İngilizcede hem şehir hem de yurttaşlığa özgü anlamlarını içeren *city* sözcüğüne karşılık, Türkçedeki *site* sözcüğü Fransızcadan alınmıştır. Fransızcada yer, konum, mevki anlamlarını içeren sözcük bütünüyle fiziki bir alanı ifade eder. Başka bir deyişle hemen hemen İngilizcesiyle aynı okunmasına rağmen, Türkçedeki *site* sözcüğü, ironik biçimde özel alanı imler.

Günümüzde artan bir mimari seçim olarak inşa edilen *siteler*de yaşamın tercih edilmesi pek çok farklı nedene dayandırılabilir. Bu nedenlerden ilki güvenlik arayışındır. Giderek kozmopolit hale gelen şehirlerde, kendi gibi olmayandan korkma nedeniyle içe kapanmayı temsil eden *siteler*, bu özellikleriyle şehirden uzaklaşmayı, sosyal ayrışmayı ve ötekileşmeyi tetikle-

mektedirler.¹ Site yaşamının diğer bir tercih nedeniyse neoliberal ekonomi politikalarının sonucu oluşan “tüketimin özelleşmesi”ne² dayandırılabilir. Şehre yakın ancak şehrin kalabalığı, gürültüsünden uzak, bahçeli, havuzlu, spor alanlarına sahip, güvenli, konforlu bir yaşam alanı olarak sunulan *siteler*, orta ve üst sınıf için düzenlenmiş olan bir yaşam tarzı sunarlar. Böylece orta ve üst sınıfın oluşturduğu homojen *site* alanları, bir statü sembolü haline alır. Tüketici sınıfın tercihi olan bu türden kapalı yerleşim yerleri, şehrin yeni yükselen sınıflarının maddi ve kültürel sermayelerinin bir göstergesi haline gelir. Böylece şehrin merkezinden çevresine doğru yaşanan coğrafi kayma, insanları bir araya gelmeleri çok da olanaklı olmayan parçalı mekânlar arasında dağıtır ve kamuyu parçalar.

Dahası özel yaşantıya çekilmeyi vaaz eden site yaşamı, şehre ve şehirli olmaya ilişkin bakış açısını da büyük ölçüde değiştirir. İlk olarak *site* yaşamı, sosyal karşılaşma olanaklarını büyük ölçüde engeller. *Cité* ya da modern formuyla *city*nin özgül anlamı, sokakların herkese açık olduğu, birbirlerini tanımayan insanların karşılaşma olanaklarının bulunduğu, kişisel geçmişlerini ya da mevkilerini ele vermeksizin insanların bir araya gelebildikleri, siyasal görüşleri paylaşarak, ortak kaygıları dile getirdikleri alanlar oluşudur. Oysa giderek şehirden çekilen burjuva sınıfı, şehir yaşantısını sekteye uğratmakta, şehre dair ortak kaygıları *site* dışında bırakmaktadır. Şehrin gündelik yaşamdan bu biçimde dışlaması, *site* yaşantısının ikinci bir sıkıntısını da ortaya koyar. Modern *city*leri, antik *cité*lerden ayırt eden temel niteliği sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri birer olgu durumu olarak içinde barındırmasıdır. Ancak yine de modern *city*lerin yurttaşları, bu ekonomik farklılaşmaları aşmayı umut ederler. Oysa kapalı yerleşim birimleri, artık ekonomik farklılaşmanın aşılamayacağını kendisini kapalı duvarların ardına saklamakla ilan etmenin yanı sıra, bu farklılaşmayı bir statü sembolü haline getirerek, değer yargısı olarak da sunar. Son olarak *site* yaşamına ait tüm hizmetler, özelleştirilmiş hizmetlerdir; *site* sakinlerinin kamusal hizmetlerden faydalanmıyor oluşu, Habermas’ın kamusal yapının dönüştürücü dinamiği olarak gördüğü burjuvanın yerel yönetimlerden ve dolayısıyla siyasal alandan giderek uzaklaştığının da göstergesidir. Bu değişim kamusalığın da şehirle bağlarını kopartır.

Sonuç Yerine

Şehir özgün anlamıyla Eski Yunan dünyasında siyasal bir belirlenimdir. Bu açıdan bir şehre ait olmak da siyasal bir aidiyet göstergesidir. Eski Yunan deneyimi, özellikle Batı dünyasının hafızasına kazınmış, dil üzerinden düşünme biçimini belirlemiştir. *City* ve *citizen* arasındaki dilsel bağ, ister istemez siyasal tutum ve davranışları da belirler. Bugün hemen hemen tüm dünya için siyasal bir hedef olarak gösterilen katılımcı demokrasi ideali, Eski Yunan dünyasının şehir-yurttaş ilişkisine duyulan bir özlemin ifadesidir. Bu tarihsel mirasa sahip çıkmak, özellikle Batı siyaset geleneği açısından daha kolay görünmektedir; çünkü Batı dünyası Eski Yunan’ın şehir ve şehir yaşamına katılan yurttaş arasında kurmuş olduğu denkleme dil aracılığıyla anlam ufkuna katmıştır.

Buna karşılık Türkiye Cumhuriyeti’nin düşünsel arka planını oluşturan Osmanlı’nın merkezî devlet deneyimi, siyaset, yurttaş ve şehir arasındaki bağları görünmez kılar. Tıpkı Eski Yunan’ın Batı dünyasının arka planını oluşturarak Yunan demokrasisini miras bırakması gibi, Türkiye’nin mirası da merkezî devlet anlayışı olur. Devletin en üst ve tek belirleyici oluşu, bir yanı sıra yurttaşları siyaset alanından uzaklaştırırken, diğer yanı sıra

1 S. M. Low, “Kültürü Mekânsallaştırmak, Mekânı Kültürellestirmek”, 6. Uluslararası Kültür Araştırmaları Sempozyumu -Mekân ve Kültür, İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, 8-10 Eylül 2011.

2 T.P. Caldeira, “Fortified Enclaves: The New Urban Segregation”, *Theorizing the City The New Anthropology Reader*, der. S. M. Low, Rutgers, 2005; akt. B. Öktem, “İstanbul’da Kapalı Sitelerin Gelişimine İlişkin Bir Değerlendirme”, *TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Konut Sempozyumu*, İstanbul: TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Yayınları, 2011, s. 416.

da şehirlerin siyasal bir kamu oluşturma özelliğini yitirmelerine yol açar. Türkçede “şehir” sözcüğünün etimolojisi, siyasetin merkezîyetçi anlayışını açık biçimde yansıtmaktadır. Bu nedenle Türkiye için demokrasi, hâlâ tam olarak sindirilemeyen Batılı bir ideal olarak kalmaya devam eder.

Siyasete ve şehrin kamusal yaşamına katılımı vaaz eden demokrasi idealinin aksine Türkiye’de yüzyıllar süren merkezîyetçi siyaset anlayışı, özgürlüğün alanı olarak özel alanı gösterir. İronik bir şekilde Eski Yunanlıların kamusal özgürlük alanı olan şehir-devletlerine verdikleri *cit * adı, bugün Türkçede kamudan ayrılmış olmanın özgürlüğü olarak kutsanan bir yaşam tarzının adıdır. Son yıllarda giderek artan bir mimari tercih olan *siteler*, kapalı yaşam alanlarıyla şehri giderek gündelik yaşamdan çıkartan ve şehirlilerin oluşturacağı ortaklık bilincini, sosyal bağları zedeleyen yapı tarzları olarak, Türkiye’de yüzyıllardır varolan siyaset ve yurttaş arasındaki derin çatlağın büyümesine katkıda bulunurlar. Kalın surları, kendi homojen sosyal sınıfı ve kendine yeterli yaşam alanıyla *siteler* adeta ortaçağ feodal yapısını anımsatmaktadırlar. Üstelik bu anımsatma, yalnızca güvenlik nedeniyle kurulan kalın duvar ardına çekilerek şehirden uzaklaşma anlamında değil, yurttaşlık bilincinin Antik ve Modern dünyada görünen şehirle ilişkili biçiminin kayboluşu anlamında da bir gerçekliğin resminden kaynaklanır. Bu bağlamda *cit -site-şehir* sözcükleri arasındaki ilişki, kamu ile özel ayrımının mekâna özgü belirlenimlerinin siyaset felsefi açısından somut bir örneğidir.

Kaynakça

- Aristoteles, Politika, çev. M. Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.*
- Berlin, I. "Two Concepts of Liberty", Contemporary Political Philosophy: An Anthology, der. P. Pettit ve R.E. Goodin, Oxford: Blackwell, 1997, ss. 391-415.*
- Buttle, N. "Republican Constitutionalism: A Roman Ideal", The Journal of Political Philosophy, sayı 9, no. 3, 2001, ss. 331-349.*
- Dacheux, E., Kamusal Alan, çev. H. Köse, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.*
- de Tocqueville, A. Eski Rejim ve Devrim, çev. T. Ilgaz, Ankara: İmge Kitabevi, 2004,*
- Digester, E. Depalma "Citizenship and the Roman Respublica: Cicero and a Christian Corollary", Republicanism: History, Theory and Practice, der. D. Weinstock & C. Nadeau, Londra: Frank Cass Publishers, 2004, ss. 5-21.*
- Habermas, J. Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü, çev. T. Bora-M. Sencer, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.*
- Hugo, V. "Kentin Felsefesi", Cogito –Kent ve Kültür, sayı 8, yaz 1996.*
- İnalçık, H. "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı", Doğu Batı, yıl. 2, sayı. 5, İstanbul: Doğu Batı Yayıncılık, 1998-1999, ss. 9-20.*
- Karpat, K. Türk Demokrasi Tarihi, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1996.*
- Kılıçbay, M.A. Şehirler ve Kentler, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.*
- Low, S. M. "Kültürü Mekânsallaştırmak, Mekânı Kültürelleştirmek", 6. Uluslararası Kültür Araştırmaları Sempozyumu -Mekân ve Kültür, İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, 8-10 Eylül 2011.*
- Mahçupyan, E. "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", Doğu Batı, yıl. 2, sayı. 5, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1998-1999, ss. 21-48.*
- Nişanyan, S., Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü, www.nisanyansozluk.com, erişim tarihi: 10.08.2012.*
- Öktem, B. "İstanbul'da Kapalı Sitelerin Gelişimine İlişkin Bir Değerlendirme", TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Konut Sempozyumu, İstanbul: TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi Yayınları, 2011, ss. 411-423.*
- Pocock, J.G.A. The Machiavellian Moment –Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton: Princeton University Press, 2003.*
- Riesenberg, P. Citizenship in the Western Tradition –Plato to Rousseau, Chapel Hill, Londra: The University of North Carolina Press, 1992.*
- Schofield, M. "Cicero's Definition of Res Publica", Cicero the Philosopher içinde, der. J.G.F. Powell, Oxford: Clarendon Press, 2001, ss. 63–83.*
- Sennett, R. Kamusal İnsanın Çöküşü, çev. S. Durak-A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.*
- Urry, J. Mekânları Tüketmek, çev. R. G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.*

LUDWIG WITTGENSTEIN'DA BİR DİL METAFORU OLARAK ŞEHİR

Doç. Dr. Ali UTKU

Kültürel yaşamın şekillendiği mekân olarak şehir, başından beri filozofların düşüncüyü örgütlerken başvurdukları bir analogi, bir metafor olarak da çıkar karşımıza. Böylece filozofun bazen felsefesinin nâzım planıyla bir “şehir planlamacısı” gibi ayrıntılı bir haritalandırma uğrağı olarak, bazen bir “gezi rehberi” gibi ana caddelerinde ya da ara sokaklarında deneyimlenen yolculukların alanı olarak sürekli şehre uğradığı olur. Yorumcularının da vurguladığı üzere, Ludwig Wittgenstein’in eserlerinde –özellikle geç dönem metinlerinde– bir “dil metaforu” ya da bir “sözel tartışma metaforu” olarak şehre başvurulduğunu, bazen kısa bir bakış atmak, bazen de ayrıntılı incelemeler ve haritalanlandırmalar yapmak için şehrin bütün unsurlarına değinildiğini görürüz. Nitekim *Philosophical Investigations*’ın (*Felsefi İncelemeler, PI*) şekillendiği Cambridge derslerini verdiği günlerde Wittgenstein, defterine şu notu düşer: “Büyük olasılıkla yollarını bulamayacakları, uçsuz bucaksız bir peyzajın ayrıntılarını gösteriyorum öğrencilerime” (Monk 2003, 708). Öğrencilerinden ikisinin, D. A. T. Gasking ve A. C. Jackson’ın tanıklığıyla, Wittgenstein’in Cambridge derslerinde izlediği “sözel tartışma metodu”nu betimlerken kullandığı şu ifadeler de şehir metaforuna başvurusunun dikkat çekici örneklerinden biridir:

Size felsefe öğretirken, Londra’da yolunuzu nasıl bulacağınızı gösteren bir rehber gibiyim. Sizi şehrin kuzeyinden güneyine, doğusundan batısına, Euston’dan setlere ve Piccadilly’den Marble Arch’a götürmem gerekiyor. Şehrin içinde her yöne pek çok yolculuk yaptıktan sonra, her caddeden pek çok kez geçmiş olacağız –her seferinde caddeyi farklı bir yolculuğun parçası olarak geçeceğiz. Bunun sonunda Londra’yı tanıyacaksınız; doğuştan bir Londralı gibi yolunuzu bulabileceksiniz. Elbette iyi bir rehber sizi ara sokaklardansa daha önemli caddelere götürecektir; kötü bir rehber bunun tersini yapacaktır. İşte felsefede ben daha çok kötü bir rehberim. (Monk 2003, 708)

Aslında dil-anlam-değer sorunu söz konusu olduğunda bir kök-metafordur şehir, en azından düzeni sonsuz çoğalmanın karmaşasına sürükleyen insan yapımı bir binanın, mitolojik Babil Kulesi’nin tarihi kadar eski bir metafor. R. Harris ve T. J. Taylor’ın ifadeleriyle Babil epizodu Batı kültüründe ustaca gizlenmiş pek çok biçimde yeniden ortaya çıkar. En önemli yirminci yüzyıl versiyonlarından biri Wittgenstein’in *Philosophical Investigations*’ındaki inşaat ustası meselidir (*PI* §2, §6, §8). Wittgenstein’in inşaatçıları sadece dört kelimededen (“tuğla”, “kolon”, “döşeme taşı”, “kiriş”) oluşan bir dil kullanırlar. Ancak bu dört kelimenin ne anlama geldiği konusunda anlaşmaları sürece istedikleri her binayı inşa edebilirler. Wittgenstein dilde her şeyin kullanıcılar arasındaki iletişimsel anlaşmaya dayandığını anlamlı kılmak için bu örneği veririrken, bize inşaatçıların ne inşa ettiğini söylemez. Ancak inşaatçıların inşa etmeye çalıştıkları şeyin *Tekvin*’de betimlenen Babil Kulesi olduğunu tahayyül etmek yol gösterici felsefi bir yön sağlayabilir (Harris ve Taylor 1997, 45-46). Babil epizodunun dillerin çoğulluğu ve farklılığı ve karmaşık yapısı konusunda ilâhi cezalandırmaya bağlı açıklaması iyi bilinir:

Ve bütün dünyanın dili bir, ve sözü birdi. Ve vaki oldu ki, Şarka göçtükleri zaman Şinar diyarında bir ova buldular; ve orada oturdular. Ve birbirlerine dediler: Gelin, kerpiç yapalım, ve onları iyice pişirelim. Ve onların taş yerine kerpiçleri, ve harç yerine ziftleri vardı. Ve dediler: Bütün yeryüzü üzerine dağılmayalım diye, gelin kendimize bir şehir ve başı göklere erişecek bir kule bina edelim, ve kendimize bir nam yapalım. Ve ademoğullarının yapmakta oldukları şehri ve kuleyi görmek için Rab indi. Ve Rab dedi: İşte, bir kavmdırlar, ve onların

hepsinin bir dili var; ve yapmaya başladıkları şey budur; ve şimdi yapmaya niyet ettiklerinden hiçbir şey onlara men edilmeyecektir. Gelin, inelim, ve birbirinin dilini anlamasınlar diye onların dilini orada karıştıralım. Ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine oradan dağıttı; ve şehri bina etmeyi bıraktılar. Bundan dolayı onun adına Babil denildi; çünkü Rab bütün dünyanın dilini orada karıştırdı; ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine oradan dağıttı. (“Tekvin” 11:1-9)

Babil’de dil dramatik biçimde akıntıya kapılarak sürüklenmiştir. Zaman ve tarihe, beşeri alanın istikrarsızlıklarına ve olumsuzluklarına girmiştir. Babil, insanlık durumunun sürekli bir dilsel ve kavramsal düzensizlik durumu olduğuna işaret eder. Burada Derrida’nın, “Babil Kulesi”nin dillerin indirgenemez çoğulluğunu ve farklılığını ortaya koyduğu kadar, bir tamamlanmamışlığı, geliştirme, mimari inşa, sistem ve arkitektonik düzen açısından bir şeyi bitirme, bütünleştirme, doldurma, tamamlama olanaksızlığını sergilediği yönündeki vurgusunu (Derrida 2007, 218) hatırlayabiliriz. Ancak dil aracılığıyla örgütlenen işbirliği rejimleri kurma girişimlerinin bu düzensizliği ve olanaksızlığı alt etme yönündeki mücadelesine (Hutton 2009, 1-2), Babil öncesi *Ursprache*’nin ve Babil’in yorumdan ve anlam karmaşasından uzak tek dilinin aranışına işaret ettiğini de belirtmemiz gerekir. Babil Kulesi’nin bu paradoksal mantığı başından beri Batılı entelektüel geleneğin insan dilinin doğasını, farklı ve karşılıklı olarak anlaşılabilir dillerin varlığını anlama girişimini belirlemiştir. Nitekim Wittgenstein’in erken dönem eseri *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) ile öncü temsilcilerinden biri olduğu Mantıksal Atomcular tüm söylem alanlarımızı denetleyecek büyük bir sistem, kümülatif sabit bir söylem gövdesi talebiyle İdeal Dil olarak adlandırılan mantıksal-anlamsal bir kule inşa etmeye çalışmışlardır. Ancak bu proje kaçınılmaz olarak mantıksal-anlamsal çöküşe yol açmıştır ve nihayetinde tamamlanmadan terk edilen, yarım bırakılan Mantıksal Atomculuk Kulesi, Babil olarak adlandırılacaktır (Hanna 2010, 25). Bu bağlamda erken Wittgenstein, Babil epizodunun haber verdiği yazgıyı paylaşarak, İdeal Dil rüyasıyla dilin indirgenemez çoğulluğuna karşı mücadele etmiş ve fakat bunun olanaksızlığını deneyimlemiştir. Katı bir mantıksal, hiyerarşik yapıya göre örgütlenmiş önermelerle inşa ettiği *Tractatus* için kullandığı dikkat çekici metafor “merdiven”dir (Babil Kulesi’nin merdivenleri). *Tractatus* merdiveninin basamaklarını dikkatle tırmanıp arzu edilen teorik yüksekliğe (kitabın sonuna) ulaşan okur, merdivenin gereksizliğini/işlevsizliğini de fark edecektir. Kafka’nın “Üzerine tırmanmadan inşa edilebilseydi, Babil Kulesi’nin yapılmasına belki izin verilirdi” (Kafka 1998, 16) aforizmasını hatırlatacak biçimde *Tractatus*’un sonunda şöyle der Wittgenstein: “Benim önermelerim şu yolla açıklayıcıdır ki, beni anlayan birisi onlara –basamak basamak– tırmanarak, onların üzerine çıktığında, saçma olduklarını anlar. (O, önermelerime tırmanarak yukarı çıktığında, deyim yerindeyse, merdiveni bir kenara atmalıdır.) Bu önermeleri aşması gerekir ve o zaman dünyayı doğru olarak görür” (TLP 6.54). Ancak girişimi başarısızlığa mahkûmdur. Babil epizodunun işaret ettiği gerçeğe, dilin indirgenemez çoğulluğuna döner. Yalnızca kusursuz bir felsefe örneği değil, aynı zamanda son felsefe örneği olarak da gördüğü, insan zihninin kendisini çevreleyen dünyayla ilişkisini uygun ve kesin biçimde dile getirdiğini düşündüğü, felsefe sorunlarını “tüm temel noktalarda, nihai çözüm”lerine (TLP “Preface”, 4) kavuşturan anahtarını sunduğuna inandığı *Tractatus*’un yanılı bir dil teorisine dayandığını anlayınca yeniden, ancak bütünüyle farklı olmayan bir başlangıç yapar. *Tractatus*’ta Wittgenstein dilin, dil ve dünyanın yapı serimleyici bir çözümlemesi ve aralarındaki bağıntının –“resimleme” bağıntısının– bir betimlemesi aracılığıyla açıklanabilen tek bir keşfedilebilir öze, tek bir temel oluşturucu mantığa sahip olduğunu düşünüyordu (Utku 2009, 183). Oysa geç dönemini temsil eden temel eseri *Philosophical Investigations*’ta dilin işleyişlerine ilişkin bir kavrayışa doğru ilk adım, dilin birlikli bir açıklamasının –yani dilin bütün işleyişini bir tek teorik model açısından izah eden bir açıklamanın– verilebileceği yönündeki ayartıcı, ancak hatalı varsayımdan –elbette *Tractatus*’un varsayımından– kendimizi kurtararak atılır (Grayling 1988, 70). *Investigations*’ın farklı etkinliklerin bir çoğulluğu olarak dil görüşünün

Tractatus'la bağıntısı kitabın daha Önsöz'ünde sunulur: “Dört yıl önce ilk kitabımı (*Tractatus Logico-Philosophicus*) yeniden okuma ve fikirlerini birine açıklama fırsatı buldum. Birden bana o eski düşüncelerle yenilerini birlikte yayınlamalıyım gibi geldi: yeni düşünceler, yalnızca eski düşünme tarzımın arka planına karşıt ve ona karşı olarak doğru bir ışık altında görülebilir gibi geldi. Çünkü on altı yıl önce yeniden felsefeyle uğraşmaya başladığımdan beri, o ilk kitapta yazdığım şeylerdeki ciddi hataları kabul etmek zorunda kaldım” (*PI* “Preface”, vi).

Philosophical Investigations'da *Tractatus*'un “ciddi hatalar”ının eleştirel bir çözümlemesinin yapıldığı giriş değerlerinde tasarlanan “inşaat ustasının dili” ile Babil Kulesi inşası arasında bir bağlantı kurulabileceğini belirtmiştik. Bu dili tasarlarırken Wittgenstein Augustinus'un dil öğrenimi açıklamasına başvurur: “Onlar (büyüklerim) bir nesnenin adını anarak ona doğru yöneldiklerinde bunu gördüm ve o şeyin işaret etmek istediklerinde çıkardıkları seslerle adlandırıldığını kavradım”. Nesnelerin etrafındaki beden ve ses koreografisinden “onların [sözcüklerin] hangi nesnelere imlediğini anlamayı yavaş yavaş öğrendim.” (*PI* §1)) Wittgenstein bu noktada ilksel bir dil tanımını için “inşaat ustasının dili”ne başvurur:

Augustinus tarafından yapılan betimlemenin doğru olduğu bir dil düşünelim: Bu dil inşaat ustası A ile kalfası B'nin iletişimine hizmet etsin. A, yapı taşları kullanarak bir bina yapmaktadır: tuğlalar, kolonlar, döşeme taşları ve kirişler vardır. B taşları A'ya onun ihtiyaç duyduğu sırayla vermek zorundadır. Bu amaçla, “tuğla”, “kolon”, “döşeme taşı”, “kiriş” sözcüklerinden oluşan bir dil kullanırlar. A bunları yüksek sesle söyler; – B, bu sesleniş duyduğunda getirmesi gerektiğini öğrenmiş olduğu taş hangisiyse onu getirir. – Bunu tam bir ilksel dil olarak kavra. (*PI* 2).

Biraz ileride Wittgenstein inşaatçının dilinin daha “genişlemiş” bir şeklini de sunar (*PI* 8). Bu iki değini Wittgenstein'a dil ile şehir arasında bir karşılaştırma yapmak için uygun bir zemin sağlar. Her iki değinide de sunulan diller tam dillerdir, çünkü görevlerini tamamlamak için inşa edenler tarafından kusursuz biçimde kullanılırlar. “Anlamı temsil [den]” sözcükler –burada “tuğla”, “kolon”, “döşeme taşı”, “kiriş”– kendi başlarına yetersiz ya da muğlak görünürse, biz hemen başka sözcükler ekleyerek “anlam”ı tamamlamaya veya ona açıklık kazandırmaya çalışırız, ancak bu tutum Wittgenstein'a göre yanlıştır. Dilde algılanan muğlaklıkları veya eksiklikleri telafi eden şey daha fazla sözcük değil, *bağlam*, *koşullar* ve konuşanın *eğitimi* veya *deneyimidir*. Tek bir sözcük, “kiriş”, filozofa muğlak gelirken inşaat ustası için muğlak değildir. *Remarks On the Philosophy of Psychology*'de –ya da *Zettel*'de– belirtildiği üzere, “sözcükler yalnızca yaşamın akışı içinde anlama sahip olurlar” (*RPP II* §687; *Z* §173). Anlamın belirliliği dilin bir işlevi değil, belirli dil oyunlarının ve yaşam biçimlerinin bir işlevidir, dilde belirliliğin hiç bir mutlak standardı yoktur, ancak dilin belirliliği kullanımına ait etkinliklere ve koşullara göre değişir. Dilde anlam sözcüklerin değişmeyen temel anlamlarını açığa çıkarmakla değil, bu sözcüklerin gerçekte nasıl kullanıldıklarına bakmakla belirlenir. Filozofun gördüğü muğlaklık tümcenin bir işlevi değil, bakış açısının bir işlevidir, inşaat ustasının dilini bağlam dışı, “yaşamın akışı”nın dışı olarak ele alır. Bir tümcenin “tamlığı”nın kriteri onunla yapmak istediğin şeyi gerçekleştirip gerçekleştirmediğidir. Bir tümce ne kadar kısa olursa olsun işlevini yerine getiriyorsa, o *a fortiori* tamdır (Blair 2006, 147-148), tıpkı bir şehirde evlerin ya da caddelerin sayısı ne kadar az olursa olsun bir şehir olarak işlev gösteriyorsa, onun bir şehir olması gibi:

(2) ve (8)'deki dillerin sadece emirlerden oluşmasından rahatsız olma. Bunun onların tam olmadıklarını gösterdiğini söylemek istiyorsan, kendine dilimizin tam olup olmadığını sor; –kimya sembolizminin ve sonsuz küçükler matematiği notasyonunun ona katılmadan önce tam olup olmadığını; çünkü bunlar deyim yerindeyse dilimizin banliyöleridir. (Bir şehir

şehir olmaya başlamadan önce kaç ev ya da cadde gerekir?) Dilimiz antik bir şehir olarak görülebilir: küçük caddeler ve alanlardan, eski ve yeni evlerden, farklı dönemlerden gelen ilavelerle evlerden oluşan bir labirent; ve bu dümdüz uzayıp giden caddeleri ve tektip evleri ile pek çok yeni ilçe ile kuşatılmıştır. (PI §18)

Wittgenstein yorumcularından George Pitcher'in metaforuna başvuracak olursak, bütünüyle sınırlara odaklanmış olan *Tractatus*'ta Wittgenstein'in şehri çok sık ve karmaşık bir açıklanamayacak biçimde yerleştirilmiş, katı geometrik biçimde düzenlenmiş bir şehirdir. Bu vahşi orman, gerçekten görülemez, şehir görülebilen her şeydir. Açıkça aydınlatılmış caddelerin ötesinde, düşünülemeyen, dilegetirilemeyen bir şeyin yattığı yönünde yalnızca bir ima, bulanık bir duygu vardır. Şehrin içerisinde her şey bir düzen içindedir, daima aşırı bir düzen vardır. Pitcher filozofu şehrin elektrik şefine, ayrıca kolluk güçlerine benzeter. Filozof aydınlatmadan sorumludur, ayrıca sınırları denetler –gerçek olmadıkları halde gerçek önermelermiş gibi görünen önermeleri dışarı atar. Fakat şehri çevreleyen orman da vardır – ya da daha çok orman iması. Karanlıkta derinleşen ormana –etiğin, dinin, sanatın, söylenemeyenin alanına– ilişkin güçlü duygularımız vardır. Bizi belirsiz, tanımlanamaz heyecanlara sevk eder. Ormanın geceleyin az çok işitilen gürültüsü tarifsiz korkulara neden olur. Güçlük şudur ki, duygular ve heyecanlar tam olarak tanımlanamazlar. Bu meseleler hakkında hiçbir şey söylenemez –bu önemli meseleler hakkında biz ebediyen susmaya mahkûm edilmişizdir. “Gerçekten de dilegetirilemeyen vardır. Bu kendisini gösterir; mistik-olandır bu” (TLP 6.522) dediğinde, sanki Wittgenstein hepimizi hapsettiği şehirden ormana firar etmeyi arzulamaktadır (bkz. Pitcher 1964, 160-162; Utku 2012, 248). Bir başka yorumcunun, R. J. Ackermann'ın *Wittgenstein's City* başlıklı kitabındaki tespitiyle Wittgenstein *Tractatus*'ta şehri bir ilçe veya banliyöde konumlanarak inceler, bütüncül planı kolayca kavranabilen düzenli bir şehirdir bu. *Philosophical Investigations*'ta ise şehrin merkezinde bir yere konumlanır ve *Tractatus*'un dilin yalnızca bir ilçesini, banliyösünü incelediğini kabul eder. *Philosophical Investigations*'ta ve özellikle yukarıda alıntılanan değinide (PI §18) görüleceği üzere Wittgenstein'in şehri, özgül dil oyunları ile inşa edilir. Her dil oyunu köklerini gündelik dilde ve anlayışta bulur, eylemin yerine dilin potansiyel olarak daha sofistike eklenmesini geçirir. Bir bütün olarak dil canlı, sürekli bir doğal tarihe sahiptir. Bu tarih antik bir şehrin temelleri nasıl gün ışığına çıkartılıyorsa aynı şekilde bir tür felsefi arkeolojiyle gün ışığına çıkarılacaktır (Ackermann 1988, 13; Jacques 1998, 318). Nasıl her şehir farklı bölgelerden ve meydanlardan oluşuyorsa dilimiz de farklı dil oyunlarından oluşur. Hemen belirtilmelidir ki, dil oyunlarının farklılığından dolayı, söz “topografiler”inin farklılığından da söz edilebilir. Nasıl bir ev bir çevrede inşa edilmeden kurulamıyorsa, dilsel performanslar da zaten bilinen belirli söylem çevreleri ya da normalde anlaşılabilen dilsel topografiler içinde kurulmadan gerçekleştirilemez. Sözcükler ve tümceler az çok ayırt edilebilen “topografi” (“yer”, “alan”, “bağlam”, “ortam”, “durumlar”, “çevre” ve “koşullar”) içinde kullanıldıklarında, özel anlamlarını alabilirler. Dil oyunu topografisinin gramer, kurallar, mantık, ifade tonları, amaçlar, gelenek ve her şeyden önce konuşanlar ve dinleyenler ve onların becerilerini ve sırdışlıklarını (kişisel, insani unsur) içerdiği söylenebilir (High 1967, 78).

Şehirler karmaşık bir yapıya sahiptir, birçok etnik bölgeden oluşur. Bunlar *Tractatus*'un açık olgusal önermelerini, matematik, renk, duyu, acı, bilgi, duygu, jest, beklenti ve rüyaları içerir. Kategoride birimler farklıdır, ancak bunların tümü psikolojik durumlar değildir. Şehrin farklı alanlarının *Tractatus*'ta olduğu gibi izole edilmesine gerek yoktur; bunlar örtüşebilirler ve açıkçası sözcükler zaman içinde farklı kökenlere izlenebilen ve farklı ufuklarla bağlantılı kullanım katmanlarına sahip olabilirler. Wittgenstein'in felsefi çözümleme için anahtarı, dilimizde örtük olan ancak dil karmaşıklaştığında genellikle farkedilmeyen açık anlama ufukları ağını keşfetmektir. Bu ufuklar kafa karışıklığımızda kolayca farkedilmezler, ancak izlenmeleri

için zaten oradadırlar, kendimizi uygun ufuklara yönlendirebildiğimizde kafa karışıklığımızın da ortadan kaybolması gerekir. Filozoflar açık kullanıma vurgu yaparak, nerede sistematik biçimde belirli bir tür anlamsızlığa yol açtıklarına dikkat ederek bu ufukları bulabilirler. Wittgenstein'in keşfettiği ilk ufuk, olgusal ifadenin doğru/yanlış yapısıdır. *Tractatus*'un ufkundaki tümceler her gündelik açık olgusal anlamın saçma olmasa da şaşırtıcı bir sözde önermeye yol açtığı nokta işaretlenerek karakterize edilebilir. Wittgenstein dili açık ifadenin ve kullanımın olanaklı olduğu alanlara bölünmüş olarak kavrar. Dil oyunları, zaten kullandığımız dilin kaynaklarını kullanarak bazen tamamıyla hecelerine ayrılabilen lokal ufuklar sağlar. Bu ufuklar insan etkinlikleriyle iç içe girecektir ve kendi sınırları içinde açık kullanıma izin verseler de sınırları açık olmayan ve açıklığın sınırlarını temsil eden tümcelerle belirlenecektir. Geç Wittgenstein'da ufuklar dil oyunlarının ufuklarıdır. Bazen tamamıyla çözümlenebilen özel dil oyunları, felsefi çözümleme için ufuklar sağlar. *Tractatus*'un temel tümcelerinin bağımsızlığı dil oyunlarının bağımsızlığına teslim edilir. Bir dil oyunu diğer bir dil oyununu (zorunlu olarak) etkilemeksizin değişebilir. Ufukları ayrıysa bunlar tamamıyla bağımsızdır. Wittgenstein bizi, bir alet kutusundaki muhtelif aletlerin ya da bir lokomotif kabinindeki kontrol kollarının temel karakteristiklerini araştırdığımızda yaptığımız gibi yüzeysel görünüşle tür ya da kategori benzerliğine hükmetmemiz konusunda uyarır (*PI* §11-12). Her bir ayrı dil oyununun konuları aynı şehre bağlı farklı mahalleler olabilir, bunlar merkez dışı renk, acı ve kesinlik semtlerinin bulunduğu bölgelerde farklı mahalleleri işgal ederler. Bu şehirdeki mahallelerin karmaşık kategorileri geç Wittgenstein'in semantik çoğulculuğunun önemli bir özelliğidir (bkz. Ackermann 1988, 9-13; Jacqueline 1998, 318). Mahalleler (toplumsal pratikler ve dil oyunları) farklıdır, bunları genellemeye çalışırsak önemli farkları gözden geçiririz. Bu yüzden şehrin mahallelerinin ufuklar tarafından açıkça işaretlenmiş olduğunu veya gündelik dil kategorilerinin felsefi incelemelerde işaret edilen ufuklarla örtüşeceğini varsayamayız. Şehrin dili *Tractatus*'taki gibi tek bir plana uyacak şekilde inşa edilemez. (Ackermann 1988, 14). Bu durumda bir dil tıpkı bir şehir gibi zaten tam bir dildir, ancak aynı zamanda hâlâ gelişiyordur da.

Anlaşılabileceği üzere şehir metaforu Wittgenstein'in hem metodunun hem de dil ile ilgisinin özünde yer alır. Wittgenstein bizi şehrin (dilin) caddelerinden ve ara sokaklarından geçmeye zorlarken şehrin kesin bir haritasını çıkarmanın olanaksız olduğunu da ima eder. Nitekim *Philosophical Investigations*'ın hemen başında üslubuna ilişkin bir ifadeyle haritanın kesinliği hakkında bizi şüpheye düşürür: "tamamen soruşturmanın doğasına ilişkin bir şey. Çünkü bu, bizi geniş bir düşünce alanını, çaprazlaşan yollar oluşturacak şekilde her yöne doğru boydan boya geçmeye zorlar. –Bu kitaptaki felsefi değiniler, deyim yerindeyse, bu uzun ve çetrefilli yolculuklar sırasında oluşmuş bir dizi peyzaj taslağıdır" (*PI* "Preface", v). "Birinin bir şehirde yolunu kusursuz bir şekilde bulduğu, yani bir yerden bir yere giden en kısa yolu güvenle seçtiği, –ama yine de şehrin bir haritasını çizmekte tamamen başarısız kaldığı, buna yeltendiği anda *bütünüyle yanlış* olmayan hiçbir şey ortaya koyamadığı, pekâlâ düşünülebilir" (*Z* §121; *RPP*, §556). Aynı şekilde dili başka bir düşünce olmaksızın kullanırız, ancak dilin işleyiş tarzı veya bir dil oyununun diğerine nasıl bağlandığı sorulduğunda kararsızlığa ve şaşkınlığa düşeriz (Lavery 2006, 17-18). Bu tür bir açıklamaya veya harita çıkarmaya kalkışan kişinin sunduğu şey, erken Wittgenstein'in sunduğu gibi katı biçimde sistematik bir açıklama değil, geç Wittgenstein'in sunduğu gibi "pek çoğu kötü çizilmiş ya da karakteristik olmayan, zayıf bir çizerin bütün kusurlarını taşıyan taslaklar... baktığınızda manzaranın bir resmini sunabilmeleri için düzenlenmeleri, zaman zaman kesilip biçilmeleri gereken yarım yamalak bir dizi çizim", "bir albüm"dür. (*PI* "Preface", v). Bu çizimler mantıklı bir bakışın dikkatli incelemesinin aksine çabuk ve düzensiz bir bakışı ima eder, labirentte gezinen biri tarafından taslakları çizilmiş bir labirent haritasına benzer. Nitekim Wittgenstein bunu şöyle ifade eder: "Dil yollardan oluşan bir labirenttir. *Bir* yönden geldiğinde yolunu bilmektedir; aynı

yere başka bir yönden geldiğindeyse yolunu kaybetmişsindir artık” (PI §203). Tıpkı Borges’in olanaklı dili ve olmayan dilleri incelediği “Ölümsüz” adlı öyküsündeki gibi şehre sonsuz bir labirentler sistemiyle yaklaşılabilir, duvarlarına nüfuz edilir, ancak hiçbir yere götürmeyen geçitleriyle, hiçbir nedene dayanmayan yollarıyla şehir bir kaos ve düzensizlik tezahürüdür (Borges 1995, 7-26). Şehrin (Dilin) kaotik yapısı içinde yollar bir labirenttir, farklı yönlerden pek çok kez deneyimlenebilir. Yolunuzu bulabilirsiniz, ancak bu yapının kesin bir haritasını çıkaramazsınız. Sonuç olarak bilinen bir dil “patikalar labirenti”ne dönüşebilir. Filozof da aynı yere tekrar tekrar dönmeye mahkûmdur, bazen yolunu bulur, bazen de kaybolur. Dil şehrinde bir felsefi gezgin olarak yaşayan Wittgenstein’in deneyimidir bu: “Bir felsefi sorunun biçimi şudur: ‘Yolumu bulamıyorum’” (PI §123).

Kaynakça

- Ackermann, Robert John.** 1988. *Wittgenstein's City*. Amherst: University of Massachusetts.
- Blair, David C.** 2006. *Wittgenstein, Language and Information: 'Back to the Rough Ground!'*. Dordrecht: Springer.
- Borges, Jorge Luis.** 1995. "Ölümsüz", *Ölüm ve Pusula içinde*. Çev. Tomris Uyar, 7-26. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Derrida, Jacques.** 2007. "Des tours de Babel", trans. J. Graham Joseph Graham, *Psyche: Inventions of the Other, vol. 1 içinde*, ed. Peggy Kamuf, Elizabeth Rottenberg, 191-225. Stanford, California: Stanford University Press.
- Grayling, A. C.** 1988. *Wittgenstein*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hanna, Robert.** 2010. "From referentialism to human action: the Augustinian theory of language", *Wittgenstein's Philosophical Investigations, Critical Guide içinde*, ed. Arif Ahmed, 11-29. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Harris, Roy and Talbot J. Taylor.** 1997. *Landmarks In Linguistic Thought I: The Western Tradition from Socrates to Saussure*. New York: Routledge.
- High, Dallas M.** 1967. *Language, Persons, and Belief*. New York: Oxford University Press.
- Hutton, Christopher.** 2009. *Language, Meaning and the Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jacquette, Dale.** 1998. *Wittgenstein's Thought in Transition*. Indiana: Purdue University Press.
- Kafka, Franz.** 1998. *Aforizmalar*. Çev. Osman Çakmakçı. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Lavery, Charne.** 2006. "Memories, Mirrors and Immortality: Forms of Life in Wittgenstein and Borges", presented at "The World As We See It": Annual Postgraduate Conference, Department of English, University of Stellenbosch, September. <http://sun025.sun.ac.za/portal/page/portal/Arts/Departments/english/Documents/Charne%20Lavery.pdf> (erişim: 7.9.2012).
- Monk, Ray.** 2003. *Wittgenstein: Dâhinin Görevi*. Çev. B. Kılınçer-T. Er. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Pitcher, George.** 1964. *The Philosophy of Wittgenstein*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Utku, Ali.** 2009. *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- _____. 2012. "Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe". *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar içinde*. Ed. Erdal Yılmaz, 205-263. İstanbul: Küre Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1980. *Remarks On the Philosophy of Psychology vol 1*. Ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. 1980. *Remarks On the Philosophy of Psychology vol 2*. Ed. G. H. von Wright and Heikki Nyman. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. 1981. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. D. F. Pears, F. McGuinness. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- _____. 1998. *Philosophical Investigations, 2nd edition*. Ed. G. E. M. Anscombe, R. Rhees. Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- _____. 2004. *Zettel*. Çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Nisan Yayınları.

H.JONAS'TA İNSAN VE DOĞA'NIN DEĞERİ

Doç.Dr.Arslan TOPAKKAYA

İnsan bu varlık aleminin bir parçası olmasına rağmen kainatta özel bir yere ve konuma sahiptir. Bu özel konum bütün bir insanlık tarihi boyunca kabul edilegelmiş temel ilk eve gerçeklikten biridir. Bu gerçekliğe rağmen özellikle modern ve postmodern süreçlerde insanın bu konumunun tehlikeye girdiği, kendisinin ve üretimlerinin metalaştırıldığı ve bu anlamda “insan değerinin” kaybolmaya yüz tuttuğu gerçeği başta Heidegger ve Frankfurt okulu temsilcileri olmak üzere genel anlamda kabul edilen fakat aynı zamanda da korkulan bir realite olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda H.Jonas, “insan onurunun” korunmasının temel belirleyicisinin “doğanın korunması” olduğu düşüncesindedir. Ona göre doğa ile insanı bir bütünün parçaları olarak gören ve bu temel ilkeye göre belirlenmiş bir çevre etiği anlayışından hareketle ancak insanın değeri anlaşılabilir ve insanlığın yeryüzünde devamı sağlanabilir. İnsan ve doğa herikisi de kendi değerlerini bizzat kendilerinden alırlar ve onların varoluşları yine bizzat kendi varlıklarıyla açıklanabilir.

Batı uygarlığı kendi tarihsel gelişimi içerisinde “doğanın değeri ve hakları” kavramına “insan değeri ve hakları” kavramına nisbetle her zaman daha az önem atfetmiştir. Sıradan bir Batılı'nın zihninde “insan onuru ve hakları” “doğanın değeri ve hakları” kavramına göre sürekli daha öncelikli bir yere sahiptir. Günümüzde ilginç bir biçimde (belkide tarihte görülmemiş bir şekilde) her iki kavramının yani insan ve doğa'nın değerinin çok rahat ve kolay bir biçimde ihlal edildiğini görmek mümkündür. Bir insanın başka bir insana zulmettiği, acı çektirdiği ve aynı zamanda doğayı kendi çıkarları için tahrip ettiği bir yerde “insan ve doğa'nın değeri” kavramı işlevsel olamaz. Bu bağlamda biraz da tezat bir biçimde insan onuru kavramının gelişimi ve kuvvet kazanması bu varlığa yapılan saldırılar ve onun haklarının ihlalinin bir sonucudur. Bu durum aynen doğa için de geçerlidir.

İnsan hakları aynı zamanda politikanın da yakından ilgilendiği temel kavramlardandır. Bir bakıma politikayı belirleyen temel ilke “insan hakları” kavramıdır. Bu kavram bugün bütün medeni ülkelerin anayasalarında kendine yer bulmuş temel bir belirlenimdir. Bu bağlamda insan hakları kavramının uzun bir tarihi gelişim süreci vardır ve ilk insan hakları kataloğu 12 Haziran 1776 tarihli “Virginia İnsan Hakları Bildirgesi” olarak kabul edilir. Bunu 4 Temmuz 1776 tarihli Amerika'nın İngiltere'den bağımsızlığını ilan eden “Amerika Bağımsızlık Bildirgesi” takip eder. 1789 tarihi ABD anayasası da bu temel üzerine şekillenmiştir. 1789 tarihli Fransız İhtilali sonrasında ABD'den etkilenecek insan ve vatandaş hakları bağlamında yeni bir anayasa yapılmıştır. 1948 tarihli “BM İnsan Hakları Bildirgesi” bu sürecin doğal bir sonucu olarak açığa çıkmış ve bu bildirme Avrupa Birliği'nin İnsan Haklarını Koruma Komisyonunun temel kabul ettiği bir metin olmuştur. Bugün Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Avrupa Birliği komisyonuna bağlı bütün ülkelerin bağlı olduğu bir mahkeme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu minval üzerine şekillenmiş olan başta Alman anayasası ve diğer Batılı ülkelerin başlangıç anayasalarında doğanın değeri ve hakları bağlamında bir ibareye rastlamak mümkün değildir.

İnsan hakları kataloğunun temel cümlesi her insanın özgür olduğu ve doğuştan temel haklarla birlikte doğduğudur. Bu temel haklar sırasıyla yaşama hakkı, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet hakkıdır. Bu temel haklar bir çok ülkenin anayasalarının temel haklarıdır ve bu haklar yasama ya da başka bir kurum tarafından hiçbir biçimde ortadan kaldırılamaz. Bu temel haklar ancak ve ancak çok olağanüstü durumlarda fakat sınırlı bir biçimde engellenebilir. Bu hakların meşruluğu bizzat insanın kendinden kaynaklanır. İnsan, insan olarak doğar doğmaz

bu haklara sahip olmaktadır. Bu haklara sahip olmak onun şeref ve haysiyetinin bir gereği olup; devlet ya da başka bir kurum tarafından verilmiş değildir. Gerçi bu haklar ancak pozitif hukuk sayesinde gerçekleşebilen haklardır fakat devlet öncesi durumda da bu temel haklar söz konusudur. Pozitif hukuk bu temel hakları güvence altına almak ve onları her zaman korumak zorundadır. Bu bağlamda “insanın temel haklarından” bahsedebiliriz. Bu anlamda doğanın temel haklara sahip olduğunu söylemek zordur.

İnsan onur ve değeri kavramının günümüzde tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği hususunda tam bir fakir birliği olmasa da bu kavramın yalın soyut bir kavram olduğunu söylemek de zordur. Bu bağlamda BM İnsan Hakları Bildirgesi’nde de bu kavramın tanımı yapılmamıştır. Bu kavramın tanımını Alman Anayasa Mahkemesi şöyle yapmaktadır: İnsan onuru, “insanın bizzat kendinden sorumlu olması, tinsel-ahlaki bir varlık olup; kendini gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olması demektir.”¹ Bu tanım diğer tanımlarla özellikle insan onurunun her şeyden önce ahlaki sorumluluğa ait bir varlığın sahip olduğu bir kavram olması hususunda diğer tanımlarla ortaklık göstermektedir. Burada da doğanın insan gibi bir “değere” sahip olmadığından söz konusu edilmediğini görüyoruz.

İnsan hakları kavramının gelişim tarihine baktığımızda Antik Yunan, Stoa felsefesi, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin belirgin bir biçimde ileri çıktığını görmek mümkündür. Kavram bu açıdan aynı zamanda metafiziksel bir temele de sahiptir. Tanrı’nın en değerli yarattığı olarak “insan” kainat içinde de bu değerine uygun bir yere sahiptir. Cicero insanı Tanrı’nın en yüce yarattığı olarak görür ve onun onurun bizzat kendi doğasında içkin olduğuna inanır.² İnsan onuru kavramına Rönesans felsefesi’nde çok vurgu yapılmıştır. Hatta bu kavram Manetti tarafından yazılmış bir kitaba başlık olmuştur.³

Batı uygarlığı söz konusu olduğunda “insanın değeri” kavramı sürekli ön plana çıkarılmış; buna karşın “doğanın değeri”nden neredeyse hiç bahsedilmemiştir. Bu bağlamda “değer ya da onur” kavramı sadece insan has mutlak bir özellik olarak algılanmıştır. İnsanın sahip olduğu bu değer mutlak ve mukayese kabul etmez bir değer olup; insanı “doğal durumdan” kurtarmakta ya da diğer bir ifadeyle insanı “doğanın” üzerine çıkarmakta ve bu sayede insan diğer varlıklar karşısında bir üstünlüğe sahip olmaktadır. Bu durum insanın kendisiyle doğa arasında bir üstünlük ilişkisi kurarak bazen bu üstünlüğü abartarak Tanrı ile boy ölçüşmeye vardırılmaya kadar gitmektedir. Bununla birlikte insanın akıl sahibi bir varlık olması ve kendi kendini gerçekleştirme imkanını elinde bulundurması insanın doğadan üstün olduğu noktalar olarak açığa çıkmaktadır. Bu iki özellik temelde insan değerini ortaya koyan kavramlar olup, insan ancak bu özellikleri sayesinde kendisini doğadan ayırabilmektedir. Dokunulmaz insan değeri kavramının formel ve içerik açısından iki farklı yönü söz konusudur. İçeriksel olarak bu kavram insanın ahlaki anlamda sahip olduğu otonomiye ifade ederken, formel anlamda ise doğadan tamamen bağımsız olan bir değere sahip olduğunu ifade eder. Kısaca formel anlamda insan değerini bizzat kendi zatından alır doğadan değil. Bundan dolayı da bu değer mutlak bir değer olarak kabul edilir.

İnsan ve ona verilen bu aşırı değer -daha doğru bir ifadeyle bu kavramının- yanlış anlaşılması ya da yanlış kullanımının günümüzde insan-doğa ilişkisini yerle bir ettiğini görmek mümkündür. Böyle bir bakış açısı yani insanın aşırı şekilde özerkleştirilmesi ve “özgürleştirilmesi” maalesef doğanın tahribi sonucunu doğurmuştur. Hristiyanlık ve Musevilik aşırı bir biçimde insan merkezli (Antrosentrik) insan tasavvuru da istemeden de

1 E.Bein(Hrsg): Menschenwürde, Frankfurt am Main 1986, s.155.

2 Cicero: De officiis, lib. I

3 Bkz.G.Manetti: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, Hamburg 1990.

olsa bu sonucun ortaya çımmasına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda White,¹ Drewermann² ve Amery³ gibi düşünürler günümüzdeki çevre felaketlerinin gerisinde Hristiyanlığın antroposentrik insan tasavvurunun yattığını açık bir biçimde ifade ederler. Bu bağlamda Antroposentrizmin çeşitleri arasında bir ayırım yapmak gerekir. Bu kavramın kozmolojik, ontolojik ve teleolojik açıdan farklı yansımaları olduğu bir gerçektir. Kozmolojik açıdan Antroposentrizm dünya ve insanın evrenin merkezinde yer aldığını savunurken, ontolojik Antroposentrizm insanın varlık hiyerarşisinde en üst dereceye sahip olduğunu savunur. Teleolojik Antroposentrizm ise evrendeki herşeyin insan için yaratıldığını ve onun isteklerini yerine getirmek için varedildiğini iddia eder. Burada söz konusu olan daha çok ontolojik Antroposentrizmdir ki bunu temeli de yine Hristiyanlığa ve diğer semavi dinlere dayanır. Bu dinlerde ve gelenekte insana verilen bu değer onun sadece bilim ve sanat üretmesine sebep olmakla kalmamış, aynı zamanda aynı insanın doğayı tahrip etmesi ve onu kendi “doğallığından” çıkarması sonucunu doğurmuştur. Böyle bir insan tasavvuru sadece dünyanın merkezini işgal etmekle kalmamakta, aynı zamanda doğada istediği gibi tasarruf etme hakkına da sahip olmaktadır. Bu anlayışa göre, doğa sadece insanın kullanımına verilmiş bir varlık alanıdır.

Jonas bu düşüncelere hiçbir biçimde katılmaz ve bu düşünceleri oldukça abartılı bulur. Jonas aynı zamanda gelenekte sadece insanın bir değerinden bahsedilip, insanın dışındaki doğaya hiçbir değer atfedilmemesini sert bir biçimde eleştirir. Jonas günümüzde çevresel felaketlerin temelinde yatan düşüncenin bu olduğunu tespitle yine yukarıdaki düşünürler bağlamında bu düşüncenin oluşumunda Hristiyanlığın ciddi bir etkisi olduğunu vurgular. Ona göre Hristiyanlığın yaratılış öğretisi doğanın “kutsallığını” elinde almakta, onu profan bir bakış açısıyla değerlendirmekte, böylece insan dışındaki koca bir varlık alanını “değersizleştirip” “araçsallaştırmaktadır”. Jonas bu bağlamda daha da ilginç bir tespitte bulunur. Ona göre doğanın değersizleştirilmesi aynı zamanda doğa bilimlerinin ve tekniğin gelişmesi için de bir şart olarak görülmüştür. Bunun temel nedeni ise, hem doğa bilimlerinin hem de bunların pratiğe uygulanmasıyla ortaya çıkan tekniğin arkasında yatan temel düşünce “doğaya hakim olmaktır”.

Jonas bu düşünceyi reddeder ve bu düşünceye karşı ciddi çekinceler ileri sürer. Ona göre doğaya ait böyle bir bakış açısının gelişiminde Hristiyanlık, doğa bilimlerinin değerinin mutlaklaştırılmasına göre daha az sorumludur. Mutlak bir değer olarak anlaşılan bir doğa biliminin doğaya özel ya da bizzatihi bir değer atfetmesi beklenemez. Jonas bu bağlamda Weber’den beri tartışma konusu yapılan “bilimin değer özgürlüğü” tartışmasını tekrar gündeme getirir.⁴ Ona göre değerlerden bağımsız olma, ilk olarak bilim adamının bilimsel faaliyetlerine kendi özsel tutum, tavır, inançlarını karıştırmamasını ve önyargılardan uzak nesnel bir tavır alması gerektiğini ifade eder. İkinci anlamda değer özgürlüğü ise, yapılan bilimsel faaliyetlerde uyulması gereken yöntemin nesnellliğini ifade eder. Bilimsel çalışmalar ve bunların sonuçları kendi başına bakıldığında hertürlü anlam ve değerden bağımsız olarak yürütülürler. Yani bu tür çalışmalarda değerler doğrudan işin içinde doğaları gereği yokturlar. Bu bağlamda Weber’in tespitleri oldukça önemlidir. Ona göre doğa bilimleri “bu dünyanın -ki bilim bu dünyayı bize açıklamaktadır- bir değeri olup olmadığı, onun olup olmadığı, ya da dünyanın bir anlamı olup olmadığı sorusuna cevap veremez”.⁵ Bu tespitten sonra Weber şöyle bir soru sorarak devam eder: “Günümüzde Astronomi, Biyoloji, Kimya veya diğer dalların bize dünyanın anlamı ve değeri hakkında bir şey söylediğine inanan biri bu yolda hiçbir iz ya

1 Bkz.L.T.White:The Historical Roots of our Ecologic Crisis, in: Science 155 (1967), s.1203-1207.

2 Bkz. E.Drewermann: Der tödliche Fortschritt. Von der Zertstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981.

3 Bkz. C.Amery: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbeck 1974.

4 H.Jonas: Forschung und Verantwortung. Aulavortraege, Hochschule St.Gallen, 1983, s.7.

5 M.Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, s. 598.

da işarete rastlayamaz”.¹

Jonas Weber’in bu düşüncelerini ele alır ve şu vurguda bulunur: Doğa bilimlerinde gerçeklik denen şey hiçbir biçimde değerlerden bağımsız, objektif ve değersiz bir biçimde ele alınamaz. Jonas bu bağlamda modern dönemde açığa çıkan ve doğa bilimlerinde değerlerden ve değer sorunundan bağımsız bir bakış açısının yeni bir dünya görüşü ortaya çıkardığını ifade eder. Bu dünya görüşüne göre olgulardan bağımsız bir gerçeklik ya da değer sorunu söz konusu değildir. Bu görüş kendine has bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntemin ana unsuru “çekimserliktir”.² Buna göre doğanın değeri ve anlamı hakkında herhangi bir görüş ileri sürmek söz konusu değildir. Bunun tabii sonucu ise, doğanın herhangi bir değere sahip olmadığını iddia eden ontolojik bir tezi dile getirmektir.³ Jonas’a göre bu ontolojik tez, “değer kavramının epistemolojik-kavramsal statüsünü içinde barındırmaktadır. Yani bu tez değer veren ya da herhangi bir değerlendirmede bulunan öznde belirli bir yere sahip olup, buradan hareketle varlık belirli bir anlam kazanmaktadır. Bu anlamda değer özneye ait olup, nesneye ait değildir. Kısaca değer öznel anlamda bize aittir. Nesnelere kendilerinde bir değer taşımazlar”.⁴

Bu anlayış yeni çağla birlikte “doğanın değersizliği” anlayışını pekiştirmiştir.⁵ Bu değersizlik kendisini üç farklı anlamda göstermektedir. İlk anlamda doğa bir bütün olarak, ikinci anlamda doğanın parçaları olarak ve son olarak da doğada yaşayan varlıkların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisinin değersizliği olarak kendisini göstermektedir. Bu tür bir bilgiye sahip olan birisi açık bir biçimde “kayıtsız ve önemsiz bir varlık alanıyla karşılaşacaktır. Bu varlık alanı da tabii olarak yokluk ve anlamsızlığın formuyla bezenecektir”.⁶ Jonas böyle bir düşüncenin çıkış noktası olarak iki hususun üzerinde durur: İlk olarak (özellikle ilk dönem eserlerinde rastlanan bir durumdur bu) herhangi bir değerlendirilmeye tabi tutulmamış olan doğa, insanların üzerinde korku ve kaygı uyandırır. Böyle bir insan kendini dünyada rahat hissetmez. Antik Yunan’da durum tamda böyledir. Buna karşın Jonas “Sorumluluk İlkesi” (das Prinzip der Verantwortung) adlı eserinde şunları söyler: “İlk olarak değerler bağlamında doğayı nötralleştikten sonra nihilizmin bütün soğukluğunda titreyip duruyoruz. Bu soğuklukta en büyük güç en büyük boşlukla birleşmektedir”.⁷

Doğaya karşı kayıtsızlık ve aldırnamazlık Jonas’ın eserlerinin ana konularından birini oluşturur. Ona göre bütün canlıları doğanın tesadüfen ortaya çıkarmış olduğu şeyler olarak görmek oldukça üzücü bir durumdur. Bu bakış açısının değişimi için mücadele Jonas’ın geç dönem eserlerinin de temel belirleyicisi olmuştur. Bunun başarılması için yapılması gereken ilk şey, metafiziksel anlamda dünya korkusundan kurtulmak ve doğayla tekrar barışmaktır. Böyle bir görev aynı zamanda sorumlu bir etiğin de birincil bir hedefidir. Yanlış doğa algısına sebep olan ikinci husus ise, “insanın doğaya her istediğini yapabileceği, onu istediği şekilde yönlendirebileceği” anlayışıdır.⁸ Buna göre doğada meydana gelen bütün olaylar değersiz ve anlamsızdır. Doğa olmazsa hiçbir şey eksik olmaz. Doğa kendi başına bir değere sahip olmadığından varlığını devam ettirme hakkınada sahip değildir. Jonas bu bakış açısının teknoloji ve bilme doğayı istediği gibi şekillendirme hakkı tanıdığı şeklinde yanlış bir inancın oluşmasına sebep olduğunu söyler.⁹ Bu bakış açısı ancak ve ancak doğanın gerçekten bir değeri olmaması durumunda söz konusu olabilir ki böyle bir kabul oldukça tek taraflı ve hastalıklı bir kabüldür.

1 A.g.y.

2 H.Jonas: Forschung und Verantwortung, s.8.

3 A.g.y.

4 A.g.y.

5 A.g.y.

6 H.Jonas:Das Prinzip der Verantwortung, s.156.

7 A.g.e., s.57.

8 H.Jonas: Forschung und Verantwortung, s.9.

9 A.g.y.

Jonas bu görüşe karşı fizyosentrik bir bakış açısını ileri sürer. Buna göre sadece insanlar değil, aynı zamanda doğa ve doğa içindeki varlıklar da bir değer ve hakka sahiptirler. Jonas bu tespiti rağmen günümüz bilim ve felsefe anlayışının bu görüşü kolay kolay kabul etmeyeceği tespitinde bulunur. Modern dönemde de doğanın kutsallığı ya da değerli bir varlık olduğu anlayışı unutulmaya yüz tutmuştur. Modern dönemde doğanın sahip olduğu değeri yaralamaktan ya da zedelemekten kimse geri durmamaktadır. Bırakın doğayı “insan onuru” kavramı bile modern dönemde saldırıların hedefi olmakta ve bu kavramdan geniş kitlelerin ciddi anlamda şüphe duymalarına sebep olmaktadır.

Günümüzde bu durum sadece pratik anlamda uygulama alanı bulmakla kalmamakta, insan onuru kavramının teorik temeli de sarsılmaya çürütülmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda insan hakları bildirgeleriyle insanların konuyla ilgili tutum ve davranışları arasındaki uçurum gittikçe daha da açılmaktadır. 1968 yılının İnsan Hakları Yılı olarak ilan edilmesi de fazla bir şey değiştirmemiştir. Dünyanın birçok yerinde binlerce insan hakları ihlali hatta insan ölümleri ya da öldürülmeleri oldukça büyük oranlara ulaşmış bulunmaktadır. Bütün bu uygulamalar insan onuru kavramına karşın olumsuz anlamda ne kadar çok şeyin yapıldığını bize açıkça göstermektedir. Doğanın değeri kavramının unutulması ya da değersizleştirilmesi gerçekten böyle bir değerden bahsedip bahsedilmeyeceği konusundaki şüpheleri ciddi oranda artırmaktadır. Halbuki doğanın onuru kavramı en az insan onuru kavramı kadar anlamlı ve önemlidir.

İnsanın doğuştan bazı haklara sahip olduğu düşüncesinin Avrupa'nın kültürel etnosentrik düşüncesinin bir sonucu olduğu ve nihai anlamda Batı'ya ait bir kavram olduğu iddiasında bulunmaktadır. Bundan çok daha radikal bir söylem ise Nietzsche'den beri varolan ve postyapısalcı düşünceyle zirve yapan kendisine bir değer atfedilebileceği bir öznenin ortada olmadığı iddiasıdır, yani öznenin inkarıdır. Bu düşüncede öznenin ölümünden bahisle insanın güçler arasında gerçekleşen bir oyunun güçsüz bir parçası olduğu ve onun bilinçli yaşam tecrübelerinin kendi irade ve isteği dışında gerçekleşen ortak belirleyiciler tarafından belirlendiği iddiası söz konusudur. Böyle bir düşüncede insan değer ve onuru kavramının herhangi bir yeri yoktur. Bu düşünce seküler naturalizm tarafından daha da desteklenmektedir. Bu görüşe göre insan kendine has onur ve haysiyete sahip değildir çünkü o doğal evrim sürecinin tesadüfi bir sonucudur. O sadece daha kompleks bir yapıya sahip olan bir hayvandır. İnsanın bu anlamda farklılığı, bir paşparmağa sahip olması ve göreceli olarak daha büyük bir beyne sahip olmasıdır. Bütün bunlara rağmen o da doğadaki diğer bütün canlılar gibi bir canlıdır ve evren karşısında küçük bir kum tanesi gibidir. Bu şekilde ortaya çıkan naturalist bakış açısında insan hakları kavramı değerini ve anlamını tamamen yitirmektedir. Bu görüşe göre insan denen varlık nasıl günün birinde evrende tesadüfen ortaya çıkmış bir varlıksa, aynı şekilde günün birinde arkasında hiçbir iz bırakmadan sanki hiç varlık alanına çıkmamış gibi bu dünyadan yokolup gidecektir. Günümüzde naturalist ve bilimsel bakış açısı olarak pompalanan böyle bir bakış açısı birçok anayasada, insan hakları bildirgesinde dokunulamaz bir değere sahip olduğu söylenen insan tasavvuruyla tamamen karşıt bir pozisyonu temsil etmektedir. Bu görüşte sadece bitki ve hayvan herhangi bir değere sahip olmayıp, aynı zamanda insan da herhangi bir değere sahip değildir. Günümüzdeki dünyada yaşanan acı ve zulümlere karşı insanın onur ve haysiyete sahip olduğunu ve bunun en temel ilke olduğunu iddia etsek de bu kavramın tam olarak ne olduğunu tam olarak tanımlayamıyor olmamız da ayrı bir gerçekliktir.

İnsan ve doğa'nın değeri hakkında bu ve buna benzer kaygı verici gelişmeler karşısında Jonas kendisine önemli bir sorumluluk yükler. O da insan ve doğa'nın değerinin teorik altyapısını sağlama almaktır. Bu bağlamda Jonas özellikle ilk dönem eserlerinde dünyanın kendi başına anlamsız ve değersiz olduğuna dair görüşle mücadele eder. Bu düşünceye

sahip olan bir insan bu dünya içinde kendisini yabancı hissetmektedir. Geç dönem eserlerinde ise doğayı kendi sınırsız hakimiyetinin bir aracı olarak gören düşünceye karşı savaş açar. Her iki bakış açısının ortak olan tek noktası, doğayı ve içindeki koca bir alemi anlamsız ve değersiz görmeleridir. Jonas'ın eleştirdiği her iki görüş de doğaya gereken önemi vermeyen dolayısıyla da yanlış bir evren tasavvuruna sahip olan (naturalizm aşırı antroposentrik dünya görüşü) görüşlerdir.

Kaynakça

- Amery, C.: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbeck 1974.
Bein, E.(Hrsg): *Menschenwürde*, Frankfurt am Main 1986.
Cicero: *De officiis, lib. I*, Frankfurt am Main 1988.
Drewermann, E.: *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981.
Jonas, H.: *Forschung und Verantwortung. Aulavortraege*, Hochschule St.Gallen 1983.
Jonas, H.: *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M. 1984.
Manetti, G: *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, Hamburg 1990.
White, L.T.: *The Historical Roots of our Ecologic Crisis*, in: *Science* 155 (1967), pp.1203-1207.
Weber, M: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988.

KAMUSAL ALANDA SANAT ESERİNİN KALICILIĞI ÜZERİNDE ROL OYNAYAN FAKTÖRLER VE MERSİN KÜLTÜR PARKI'NIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Arzu ÇEVİK

GİRİŞ

Kentsel yaşamda, en önemli kamusal alan türleri içinde yer alan mekanlar olarak parklar, kent gelişiminin ve kalkınmasının da en önemli göstergeleridir. Kent arterleri ile bağlantılı, toplumun her kesimine açık duran bu alanlarda, yapılacak tasarım ve düzenlemelerde kenti, kimliğiyle destekleyecek doğru ve kaliteli park tasarımlarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Estetik değerler içinde ele alınan kent park projelerinde, kamusal sanat eserlerinin kullanımına da daha sık rastlanmaktadır. Özellikle kentsel alanlarda, görsel zenginlik oluşturma, insanları bir araya getirerek kaynaştırma, işaretleme, yönlendirme gibi işlevlerle sanat eserleri, kentsel yaşam kalitesine katkıda bulunmaktadır. Günümüzde, hızlı yaşam koşullarının insan psikolojisi üzerindeki etkisi düşünülecek olursa, kentlerdeki sanat eserlerinin kalıcılığı açısından, seçimi ve yerleştirilmesi de büyük önem taşımaktadır.

Araştırmanın konusu

Bu çalışma, kamusal alanda, sanat eserlerinin kalıcılığını, diğer anlamda yazgısını belirleyen, 'sanatçı, izleyici-kullanıcı, kent yöneticisi' üçgeni içerisinde, çok boyutlu bir perspektifle ele alarak, araştırma alanı olarak seçilen Mersin Kültür Parkı'na odaklanmayı amaçlamıştır.

Sanat yapıtının kalıcılığı sorgulanırken, izleyici-kullanıcı olarak; kamusal alanlarda yer alan sanat eserlerine, özellikle büyük kentlerde yaşayan kent bireyleri tarafından yapılan, bilinçli ya da bilinçsiz vandalist davranışlar, bireylerin, sanat eserleri ile doğru bir ilişki kurmasında, rol alan sanatçı ve sanat eserlerinin kalıcılığı konusunda etkin bir güce sahip siyasi otoriteler ve kent yönetimi gibi üç konu öne çıkmaktadır.

Araştırma alanının seçiliş nedeni

Mersin, çok kültürlü sosyal yapısı ile farklılıkları zenginlik kabul eden, oluşumu ile özel bir kenttir. Tarım, lojistik, ticaret ve yeni hareketlenen kültür ve sanat konularında hızlı gelişim göstererek, Türkiye'de ve Dünya'da etkin kentler arasına girmektedir. Turizm hareketliliği ile birlikte, bütün bu göstergeler, kentin bir çekim merkezi haline geldiğini vurgulamaktadır. Ancak, kıyı şeridi boyunca yer alan düzensiz kentleşme ile kazandığı olumsuz imaj, kente eklenen yeni kamusal alanlar ve mekanlar ile görsel olarak da değiştirilmeye çalışılmaktadır. Kentin kıyı şeridinde en güzel manzaraya sahip, dolgu alan üzerinde konumlanan "Mersin Kültür Parkı" bu kamusal mekanlardan biridir. Kent ölçeğinde bir çok semte hizmet eden, kentin gündelik yaşamına katkıda bulunan park, rekreasyon işlevini de yerine getirmektedir. Ancak fiziki yapısı kadar, kent kimliğini temsili için gereken kaliteli, görsel yapıya sahip değildir. Kalitesiz ve dayanıksız, taklit ve estetik dışı dekoratif objeleri ile sanatsal algı üzerinde yozlaşma yaratacak olan bu uygulamalar, kenti ziyaret edenler ve kentliler üzerinde olumsuz bir etki bırakmaktadır. Kentteki, mekansal temsillerden biri olarak kabul edilecek bir kamusal alanın, kent kadar, kent kültürünü ve toplumun yapısını da yansıttığı düşünülecek olursa, park bu anlamda işlevini yerine getirememektedir. Bu nedenle Kültür Park, peyzaj mi-

marisi, heykelleri, kent mobilyaları, taklit ve dekoratif objeleri ve kullanıcıyla araştırmaya değer bir alandır. Araştırmaya referans sağlayacağı düşünülerek, yapısal tasarım özellikleri ve kullanıcı eğiliminin, heykellerle birlikte ele alınması ve değerlendirilmesi gereği duyulmuştur.

Yüzyıllardır, insanların vazgeçemedikleri yazıp-çizme ve kazıma eğilimi, sanat eserlerinin kamusal alana yerleştirilmelerinden itibaren gerçekleşmektedir. Park izleyici-kullanıcılarının, heykeller üzerinde en çok uyguladıkları bu davranış biçimi, bir var oluşun onaylanması ya da ispatlanması çabasının da kanıtı olarak kabul edilebilir. İnsanların 'iz bırakma' isteği, duvara yazı yazma eylemini açığa çıkarırken, bu araştırmanın uygulama projesine de esin kaynağı olmuştur. Tamamen gereksinimden doğan bu interaktif proje, Mersin Kültür Park'ı kullanıcılarına, bireylerin özgürce yazıp çizebileceği duvar ve heykelimsi yapılarla, sanat - tasarım nesnesi olarak, yeni bir alternatif sunmaktadır. Kullanıcıların, var olan heykeller üzerine yazıp - çizme davranış eğiliminden uzak duracakları bir alan yaratmaya çalışırken, eğlendirmeyi ve estetik yaratıcılığa katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Ayrıca, daha nitelikli ve kaliteli yaşanılabilir mekanlar üretilmesi ve kamusal alanda yer alan sanat eserlerinin daha kalıcı olabilmesi için çözüm önerileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde yer alan, kuruluş aşamaları ve sanat eserleri ile örnek park alanı olarak seçilen "Seattle Olimpik Heykel Parkı" kısaca incelenmiştir.

Sonuç olarak, elde edilen verilere göre, parkın kullanımına bağlı olarak, ekonomik ve sosyal yapının oluşturduğu yaşam alışkanlıkları incelenerek ve bu alışkanlıkların karşılık bulabileceği ideal bir kamusal alanda sanat nesnesinin kalıcılığı, sanat eserinin yaşam pratiği içindeki gerçekliği ile nasıl olması gerektiği sorusuna yanıt aranmıştır.

I. KAMUSAL ALANDA SANAT ESERİNİN KALICILIĞI ÜZERİNDE ROL OYNAYAN FAKTÖRLER

I.1 Kamusal Alanda Yer Alan Sanat Eserinin Kalıcılığında Rol Oynayan, İzleyici – Kullanıcı Olarak Kent Bireyi

Kamusal alanda yer alan 'sanat eseri ve insan ilişkisi' açısından yapılan incelemeler de, insanların, sanat eserlerini tarih boyunca çeşitli şekillerde tahrip ettiği, hoyratça davrandığı, değer vermediği ya da gerektiği gibi sunmadığıyla ilgili sayısız örnekle karşılaşılmıştır. İnsan doğasında var olan saldırgan ya da zarar verici tutumların ortaya çıkışının sosyal koşullarla belirlendiği söylenebilir ve bu anlamda bireyin sosyal yaşam sürecinde öğrendiklerinin çok büyük önemi vardır.

Zarar gören sanat yapıtları üzerinde insan faktörünün, doğa ve iklim şartlarından çok daha kısa sürede tahrip etme gücüne sahip olduğu görülmektedir. Benimsemek, sahip çıkmak, koruma duygularından uzak bir şekilde ortaya çıkan, tahripkar davranışlar olarak tanımlanabilecek kırarak, kazıyarak, yazarak, boyayarak ve yok ederek yapılan hareketler, sanılanın aksine, geri kalmış ya da gelişmekte olan toplumlar kadar, gelişmiş ülkelerde de sıkça karşılaşılan bir durumdur.

Kent duvarlarının, mobilyalarının ve sanat eserlerinin üzerine yazmak en çok karşılaşılan tahripkar davranışlar arasında sayılabilir. Özellikle gençlerin yazıp, çizme dürtüsündeki yoğunluk, şaşırtıcı boyuttadır. Temelde farklı duygularla yazılsa da "ALİ AYŞEYİ SEVİYOR, GENÇSEN, BU VATAN BÖLÜNMEZ T.C, DERSİMLİ" gibi örnekler aslında yazan kişiyi temsil eden, o kişi hakkında bize ipuçları veren, hayatın içindeki simgelerdir. Bu davranış biçiminin mağara döneminden bu yana süre gelmesi, günümüzdeki nedenleri ne olursa olsun kendini anlatmanın, var olmanın, iz bırakmanın kalıcılığın birer ispatı gibidir. Ayrıca; duyguları

paylaşmanın, hatta kişisel bir marka olmanın yeri olarak kamusal alanların seçilmesi, çevreyle iletişim kurmanın bir yolu olarak kabul edilebilir.

Yazarak, çizerek, kazıyarak, yapılan davranışların, uzmanlar tarafından daha az zarar verici olduğu belirtilse de vandalist davranışlar olarak kabul edilmektedir. Kent yaşamı içinde kentlilik bilincinden yoksun yetişkinlerin ve değişimin itici gücü, geleceğin temsilcileri olarak görülen genç neslin; çok küçük yaşlardan itibaren bu konuda bilinçlendirilmeleri gerekir.

Bu araştırma sırasında, vandalizm konusundaki kaynakların ve çalışmaların çok kısıtlı, olanların da çok az sayıda tez ve yabancı literatürden yazılmış makale olduğu görülmüştür. Kamusal alanlarda, bu kadar yoğun karşılaşılan davranış biçiminin farklı disiplinler tarafından araştırılması gerekir. Bu araştırmalar, bu tür davranış eğilimi olan insanların bilinçlendirilmesi ve eğitimi konusunda da farklı açılımlar sunacaktır.

1.2. Kamusal Alanda Yer Alan Sanat Eserinin Kalıcılığında Rol Oynayan Sanatçının Etkisi

Kamusal alanda sanatın en önemli dinamiğini oluşturan sanatçı ve toplum ilişkisinde, bugün hala sanatçı ile toplumu buluşturmayı vaat eden ancak toplumu sanatla buluşturmaktan uzak kalan iletişimsiz sanat eserlerinin sergilenmesi, sanatçıların aşması gereken en büyük sorunların başında gelmektedir. Bu kopukluk; ülkemizin sanat serüveninde; özellikle heykelin dini nedenlerle benimsenememesi, sanatın sadece zanaat üzerinden var olması, Avrupa toplumu gibi bir Rönesans sürecini deneyimleyememek vb... gibi bir dizi nedenle açıklanabilir. Sanatçının toplumdaki kopuk düşünsel yapısı, sanatçının toplumdaki rolünü yeniden gözden geçirmesini gerektirmektedir. Başta, ülkemizde hemen her katmanda karşılaşılan sanat eğitimi yoksunluğu, toplumla bağı kopuk sanatçı ve kendini kamusal alanların sahibi gibi gören yöneticiler ile halkın sanat yapıtlarını anlamasını ve değer vermesini beklemek, boşuna geçen bir zaman kaybı olacaktır.

Sanatçıların, kamusal alanlar için tasarladıkları sanat yapıtlarının kalitesi ve düzeyi, tasarımdaki yetkinlik kadar malzemesine de bağlıdır. Doğru malzeme seçimi, sanat eserinin kalıcılığını da belirlemektedir. Ülkemizde açık alanlarda yer alan heykellerin (çoğunluğunu Atatürk heykelleri ve şehir simgeleri oluşturmaktadır) uygulaması için çoğunlukla paslanmaz çelik, bronz, alüminyum gibi dayanıklı malzemeler yerine, ucuz maliyetinden dolayı fiberglas ve türevi gibi malzemeler tercih edilmekte, endüstriyel, basmakalıp üretimlerle, ortaya kalıcı olamayan işler çıkmaktadır.

Gelişmiş ülkelerde yer alan, kaliteli dayanıklı malzemelerden üretilmiş sanat eserlerinin, artık biçimsel yapılarından çok etkileşime açık, duyguları kışkırtıcı, meraklandırıcı, renkli ve fonksiyonel özelliklere sahip oldukları görülmektedir. Diğer yandan giderek artan yeni tür kamusal sanat projeleri, kalıcı olmasalar da, halkla ortak bir üretim süreci içerisinde toplumsal ve politik olayları ve dinamikleri görmek için gereken farkındalığı oluşturmaktadır. İşte tüm bu sanatsal önerileri, kamusal alanda gerçekleştirebilecek, uygulama yapacağı alanı sorgulayan, araştırmacı, açtığı sergiler ile kamusal alandaki eserleri birbiri ile tutarlı, kendi kültürünü ve ülkesini yakından tanıyan, deneyimi kanıtlanmış, vizyon sahibi sanatçılar görev almalıdır.

1.3. Kamusal Alanda Yer Alan Sanat Eserinin Kalıcılığında Rol Oynayan Kent Yöneticilerinin Etkisi

Kamusal alanlar, kamusal alanda yer alan sanat eserleri ve nesnelerin yazgısı, izleyicisi, kullanıcısı kadar kent yöneticilerine ve otoritelerine de bağlıdır. "Kenti bir kent gibi yaratmak ve yaşatmak, tartışmasız o şehrin ve o kentin her bir bireyinin ilk yükümlülüğüdür. Fakat bu

yükümlülüğü yönlendiren kontrol eden ya da ket vuranlar ise yöneticilerdir, yönetime aday olanlardır. İşte bunun içindir ki yaşam bölgelerine öncelikle yöneticiler damgasını vurur” sözleri ile Erinç, kent yönetiminde yöneticinin gücünü ve önemini vurgular (Erinç,1998:122). Malouf, kente karşı kendini sorumlu ve ait hissedilen ideal bir kent yöneticisinde olması gereken kriterleri ise şöyle belirlemiştir; “Yönetilen kent profilini iyi tanımak, kentin ve kentlinin ihtiyaçlarını belirlemek, eğitim düzeyi, girişim ruhu, modern yaşamın maddi ve entelektüel araçlarına yakınlığı, farklı kültürleri yakından tanıma yetisi gibi nitel ölçütlere sahip yöneticilerle mümkündür” (Malouf, 2009:178).

Malouf’un, bu ideal kent yöneticisi tanımının aksine, tepeden inme yeni projeleri ile uzmanlık alanlarının dışında da karar verebilen yöneticiler, kent projesinin asıl sahibi gibi hareket ederken, kamusal alanları da bağlı oldukları iktidarın “özel alanı” olarak görebilmektedir. İktidarların gösteri alanları olarak biçimlenen kamusal alanlara, “...entelektüel gücün azaldığı, ‘statü kaynağı’ haline gelen, ticari kültürün itibar kazandığı, ...kültürün pazarlamayla aynı anlama geldiği düzey dışı beğenin yeni dünyası arasında sıkışıp kalmış” (Foster, 2009:16) gibi yeni anlamlar yüklemek artık mümkün olmaktadır. Bu anlamlara göre “... kamusal alanın değişim dinamikleri, aynı zamanda sanat yapıtının da değişim dinamiklerini oluşturmakta ve o dinamikler de karşılığını siyasi bir temelde bulmaktadır” (Zeytinoglu, 2008:116). Birbirine bu kadar bağlı bir etkileşim içinde olan kamusal alan-sanat-siyaset ilişkisinde, iktidar sahiplerinin söylemlerini ve birlikte çalıştıkları firmaların rant artırımını, uygulanan projelerde görmek mümkündür. Oysa kentleri oluşturan kitlelerin de sorumluluğunu taşıyan kamusal alanlar, kullanıcısı, tasarlayıcısı, planlayıcısı ile birlikte düşünülmeli ve projelendirilme süreçleri şeffaf olmalıdır.

Kent yönetiminin, kamusal alan üzerindeki etkin gücü, sanat eserinin yerleştirilmesi ve kaldırılması konusunda söz sahibi olmalarını da sağlamaktadır. Kamusal alanlar, neredeyse, “kent yöneticilerinin oyun alanı” olarak görme düşüncesi pek de yanlış olmaz. Kendi tasarlayıp yerleştiren, müstehcen bulup kaldıran, yol çalışmalarında yok edilen, yok edileni tekrar sanatçısına değil de bir inşaat firmasına yaptıran vs...gibi durumlar kent yöneticilerinin kamusal alanlarda en çok karşılaşılan olumsuz davranışlarıdır. Yakın tarihte, siyasi otoritelerin, ideolojilerini temsil nesnesi olarak anıtlar üzerinden yayması, bugün yerini günümüz yöneticilerinin, “kültürü pazarlaması” na bırakmıştır. Kentsel dönüşüm sürecinde, kentleri daha alımlı birer imaj haline getirme yarışı ve çabaları, kentsel rekabetin görsel bir etkinliğe dönüşmesi olarak karşılık bulmaktadır. İlk örneği; markalaşarak pazarlanan bir kent olan İstanbul’da gördüğümüz bu yaklaşım, diğer büyük kentlerde ve küçük ölçekli, gelişmekte olan şehirlerde, yerel yönetimlerin kendi tanıtım ve reklamları olarak devam etmektedir. Şehrin gelişimine, kent estetiğine ve turizme katkıda bulunma isteğiyle yola çıkılsa da, politik kaygıyla yapılan, potansiyel politik yarar beklenen projeler, parkları, meydanları, caddeleri gösteri alanlarına dönüştürmektedir. Görünürlüğün daha ön plana çıktığı, -altı boş olsa da- imajın her şey olduğu bu yeni yaklaşım biçimi, yani ‘gösteri’yi, Guy Debord; kapitalist ekonominin ve meta dolaşımının uzantısı olarak görürken, “mevcut düzenin kendisi hakkında verdiği kesintisiz söylev, onun övgü dolu monoluğu” olarak açıklamaktadır. (Debord, 2010:43)

II. MERSİN KÜLTÜR PARKI TASARIM ÖZELLİKLERİNİN VE İZLEYİCİ – KULLANICI EĞİLİMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bilgiler ışığında, bu çalışmanın, araştırma alanı olarak seçilen Mersin Kültür Parkı, yürüyüş, koşu, bisiklet gibi sporları yapmaya ve balık tutmaya uygun fiziksel yapısı ile insanları bir araya getiren, her kesime açık demokratik duruşu ile rekreasyon alanı olarak, işlevini yerine getirirken kente artı bir değer katmaktadır. Ancak, iyi bir rekreasyon alanının görsel kalitesinin de yüksek ve kalıcı olması beklenir. Kentin temsilinde önemli bir yer tu-

tan Kültür Park'ın insanlar üzerinde bıraktığı etki ise; karışık bir görüntüler yumağıdır. Bu eklektik yapısı ile park kimliksiz bir görüntü sergilemektedir. 2001 yılında başlayan ve çok kısa sürede kırılıp dökülen dekoratif objeleri, park mobilyaları, donatıları ile ileriye dönük kent yaşamı için 'sürdürülebilirlik' kavramına uygunluğu tartışılır görünmektedir. Bakım ve onarım bütçesinin kısıtlı oluşu ve park yönetimindeki bürokratik işleyişteki yavaşlık, sanat yapıtlarının ve park elamanlarının korunması, bakım ve onarımını da zorlaştırmaktadır.

Bu görüntü içinde yer alan heykellerin ise genç kitle tarafından yoğun şekilde çizilip karalanması, eğitim ve güvenlik sorununu içermektedir. Kentte yer alan orta öğretim kurumlarının "vandalizm- genç kitle" ile ilgili bilgilendirilmesi ve öğrencilerin bu konuda bilinçlendirilmesi gerekir.

Daha az zarar verici vandalist davranışlar arasında yer alan, yazıp, çizmek ve karalamak eğilimini olumlu bir eyleme dönüştürecek, çözüm önerilerinden birisi de; insan-davranış-çevre etkileşiminin bir sonucu olarak, ana hedefi bir gereksinimi tamamlamak olan, tasarım projesi, uygulamaya geçildiği takdirde, bu önüne geçilmez eğilimi tatmin ederek, kontrollü ve eğlenceli hale getirecektir. Park alanında, seçilmiş bölgelerde, çok sayıda kurulabilecek 3 boyutlu tasarımlar, 'kendisi birer hedef tahtası' olmayı baştan göze almış, 'korunmaya ihtiyacı olmayan', ortaya çıktığı andan itibaren 'herkese açık demokratik duruşu' ile özgür bir keşif sunmayı vaat etmektedir. Projede yer alacak tasarımların parkta yer alan diğer heykellerin korunmasına da dolaylı da olsa yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Alanda yer alan mermer ve beton heykellerin hepsi, 2000 yılından beri, Mersin Üniversitesi'nin, Mersin Büyükşehir Belediyesi'nin desteğiyle organize ettiği "Uluslararası Hüseyin Gezer Taş Heykel Sempozyumu" organizasyonu ile oluşturulmuş, sempozyum kent kültürüne büyük katkıda bulunmuştur. Ancak park projesinin, bir master plan yerine kısa vadeli küçük planlar ile yapılması, park alanına sonradan - sıkışık doku arasına- yerleştirilen heykellerin uyum sorunu, parkın görsel değerini de azaltmıştır. Bu durumda akla şu soru gelmektedir: Fiziksel olarak uzun, ancak dar bir alana sahip park -rekreasyon- alanının, -diğer objelerle birlikte- aynı zaman da açık hava heykel parkı olarak kullanılması uygun mudur? Heykeller, kendisine özel olarak ayrılmış kısımda mı yer almalıdır? Aslında çözüm, parkın iyileştirilmesi ile ilgili olmalıdır. Parkta yer alan tüm niteliksiz objeler kaldırılmalı, bitkisel örtü yeniden ele alınmalı ve özel olarak seçilmiş sempozyum heykelleri yeniden yerleştirilmelidir. Bu konuda, alternatif bir yaklaşım olarak, bazı kentlerde uygulanan, "Kıyı Alanlarını Yeniden Düşünmek" gibi workshop ve projeler örnek gösterilebilir. Uygulanacak bu projelerle Kültür Park, sanatçılar, peyzaj mimarları, mimarlar, şehir ve bölge planlamacıları ile yeniden incele-nip, yeni fikirler ve pratiklerle ele alınarak, tasarım üretim alanına dönüştürülürken, kıyı çizgi-sine görsel ve fiziksel anlamda daha kaliteli ve dinamik bir yapı kazandırılabilir.

Bu çalışmada, olumlu bir örnek park olarak gösterilen, "Seattle Heykel Parkı", belirlenen alanda önceden tasarlanmış planı, kuruluş aşamaları, tasarımı, heykellerin seçimi, yerleştirilmesi ve çevresi ile kente katkıda bulunurken, çeşitli ödüllerle takdir edilmiş, sonuç olarak kente akılda kalan, kaliteli bir kimlik hediye etmiştir.

IV. ÖRNEK PARK: SEATTLE OLİMPİK HEYKEL PARKI

ABD'de, Seattle şehrinin kıyı şeridi boyunca uzanan Seattle Olimpik Heykel Parkı, çevresinde yer alan yüksek binaları, geri dönüşüm atık dolgu alanı gibi bazı temel yapısal özellikleri, Mersin Kültür Parkı ile benzerlik göstermektedir. Ancak parkın oluşumunda rol alan tasarımcı ve yöneticilerin sahip olduğu bakış açısı ve parkın çağdaş yapılanması, Kültür Park'tan ayrıldığı noktalar olarak gösterilebilir. Seattle Olimpik Heykel Parkı, kullanıma

açılması ile birlikte kentin “kültürel kimliğini” üst seviyelere çıkararak çağdaş, öngörülü ve deneyimli bir “Ortak Aklın” ürünüdür.

Özel ve kamu finansı ile oluşturulan park, işlevi, kapladığı alanın orijinalliği, kuruluş aşaması, tasarım planı, yapısal malzemeleri, mimari etkileri, bitkisel dokusu, sanat yapıtları ve yenilikçi bakış açısı ile “Dünya en iyi park tasarımı” ödülünü almıştır. Ayrıca birçok özel kurum, kamu kuruluşu, yöneticiler ve sivil toplum örgütleri tarafından “en iyi mühendislik”, “en iyi tasarım”, “en iyi mimarlık”, “en iyi doğa”, “en iyi kültürel alan”, ABD Sahil ve Kıyı Koruma Birliği’nin “en iyi kıyı restorasyonu”, “Yaşanabilir topluluklar için yeni yönelimler”, “en iyi yeşil kent tasarımı”, “en iyi peyzaj”, “Seattle tasarım komisyonu ödülü”, gibi ödüllere layık görülmüştür. Çevresinden geçen otoyolla birlikte, deniz kıyısında, dar bir alanda kurulan park, yenilikçi tasarımıyla örnek gösterilmektedir. (Seattle Olympic Sculpture Park, 2010)

Seattle Olimpik Heykel Parkı, 1910’ dan beri California Petrol Şirketi Birliği’nin sahip olduğu, günümüzde artık işlevini yitirmiş, petrol ve dağıtım tesisleri üzerine kurulur. Tesislerin kaldırılması ve temizlik işlemleri 10 yıl gibi uzun bir süreç içinde yapılabilir. 2001 yılında, Dünyanın dört bir yanından gelen 52 tasarımcı arasından, önceki projeleriyle, kendi tasarım vizyonunu başarıyla elde etmiş Weiss/Manfredi Mimarlık, parkın baş tasarımcısı olarak seçilir. 2002’ de şirket, peyzaj, mimarlık ve kentsel tasarım da dinamik bir bütünleşme ile dile getirdiği tasarım projesini açıklar. Uygulama sırasında, 92.986 metre küp atık geri dönüşüm dolgu malzemesi olarak kullanılır. 2006 yılında parkın yapımı ve sanatsal çalışmaların yerleştirilmesi tamamlanır ve 2007 de halka açılır (Seattle Olympic Sculpture Park, 2010).

Park içinde yer alan, kamusal sanat yapıtları ve heykeller, Dünyaca ünlü Amerika ’lı sanatçılar tarafından gerçekleştirilir. Park için, özel olarak sanatçısı tarafından tasarlanan yapıtların yanı sıra, daha önce tasarlanmış yapıtlarda yer almaktadır. Çok geniş, boş alan üzerinde konumlanan heykeller, rahat algılanırken, büyük boyutları ile de dikkat çekmektedir. Heykellerin tümü, zarar verici iklim ve insan koşullarına dayanıklı; granit, paslanmaz çelik, alüminyum, bronz gibi malzemelerden oluşturulmuştur. Parkta yer alan eserler, park yerleşkesini gösteren broşürde, yerleri belirtilerek gösterilmektedir (Seattle Olympic Sculpture Park, 2010).

Böyle bir örnek ile Mersin Kültür Parkı karşılaştırıldığı zaman, üzerinde durulacak en önemli konu; yöneticilerin daha özgün tasarımlara sahip projeler yaratması ve topluma karşı olan sorumluluğudur. Kentleri oluşturan kitlelerin de sorumluluğunu taşıyan kamusal alanlar, kullanıcı, tasarlayıcısı, planlayıcısı ile birlikte düşünülmeli ve projelendirilme süreçleri şeffaf olmalıdır. Düşük finanslı, kalitesiz, uzmanlar tarafından yapılandırılmayan ve gelecek nesillere aktarılamayacak, kalıcı olmayan projeler, ancak “imajların suyun yüzeyindeki yansımaları gibi bir görünüp bir kaybolduğu, belleksiz bir dünya” (Debord, 2010: 65) yaratırlar. Feuerbach’ın kendi dönemi ile ilgili söylediği: “Çağımızın... tasviri nesneye, kopyayı aslına, temsili gerçekliğe, dış görünüşü öze tercih ettiğinden kuşku yoktur...” değerlendirmesi günümüz kamusal alanları için de geçerliliğini korumaktadır (Feuerbach, aktaran Debord, 2010: 35).

Kaynakça

Debord, Guy. *Gösteri Toplumu.* Çev., **Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent.** İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Erinç, Sıtkı. *Sanatın Boyutları.* İstanbul: Çınar Yayınları, 1998.

Foster, Hal. *Tasarım ve Suç.* Çev. **Elçin Gen** İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Maalouf, Amin. *Çivisi Çıkış Dünya.* Çev., **Orçun Türkay.** İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Zeytinoğlu, Emre. *Sanat Üzerine Yersiz Yorumlar.* İstanbul: Bağlam Yayınları, 2008.

Elektronik Kaynak

Seattle Olympic Sculpture Park, *History of Seattle Olympic Sculpture Park.* *Art Works of Seattle Olympic Sculpture,* <http://www.seattleartmuseum.org/visit/osp/> (ET: 12. Ocak. 2009)

KAPALI MARAŞ VE GIRNE: NEREDE ÇEVRE ETİĞİ

Öğretim Görevlisi Ayşe ŞAT

İlk çağlarda görülen doğa ve insan arasındaki uyum 20. yüzyılın başlarında teknolojinin hızlı ilerlemesiyle bozulmaya başlamıştır. Örneğin petrol ve türevlerinin kullanımının artması, teknolojinin hızlı gelişmesiyle orantılı olarak kimyasal ilaçların üretiminin artışı, yeni model arabaların hızlı üretimi ve de yeni teknolojik iletişim sistemlerinin kullanımı çevre sorunlarından sadece birkaçını oluşturmaktadır. Bunlara ek olarak insan nüfusunun hızlı artışı ile nükleer atıkların artması gösterilebilir. Bunların sonucunda ise yaşama sebebimizi teşkil eden doğal kaynaklar –hava, su ve toprak gün geçtikçe bizim tarafımızdan kirletilmektedir. Peki yaşama sebebimiz olan çevre sorunları nelerdir ve çevremizi nasıl koruyabiliriz? Aslında çevreyi korumak aynı zamanda insan oğlunu korumak anlamına gelmektedir. Bu sorulara cevap bulabileceğiniz bu kısa makale Çevre Sorunlarını yani Çevre Etiğini dörtbölümde ele alacaktır. Birinci bölümde Felsefe ve Doğa'dan, ikinci bölümde Etik'ten, üçüncüsünde ise Çevre Etiğinden, dördüncü bölümde ise Kıbrıs Adası'nın Kuzeyinde Girne ve Kapalı Maraş bölgelerini örnek göstererek bu bölgelerdeki sorunlardan bahsederek öneriler ile makale sonlanacaktır.

Yukarıdaki soruların cevaplarını bulabilmemiz için ilk önce sorunları tanımak yada tanımlamak gerekmektedir. Girne ve Kapalı Maraş bölgelerindeki çevre sorunları çok olmakla birlikte bu makale sadece Tarihi Yerlerin Kirliliği, Deniz Kenarlarının Kirliliği ve Sosyal Alanların kirliliğini inceleyecektir. Bu inceleme sonucunda doğayı korumak için neler yapılması gerektiğini dile getirmeden önce doğa, etik ve çevre etiği kavramlarını tanımlamamız gerekmektedir.

Felsefe ve Doğa

Bilim ve teknolojinin çevre sorunlarını çözmemizde yalnız başına yeterli olamayacağı kanısındayım. Bunların yanında yeni söylemlerle toplumu özellikle eğitimcileri, akademisyenleri ve de en önemlisi gençleri/çocukları eğitmek gerekmektedir. Bundan dolayı çevre kirliliği için bilim ve teknolojiyle birlikte felsefeyi, felsefik akımları, ve medyayı kullanıp onların nazarında toplumu eğitmeliyiz. Bu bakış açısından yola çıkılacak olunursa doğa ile insanı yakınlaştıran ilk çağ felsefesinden bahsetmek yerinde olacaktır. M. Ö. 600'lerde İyonyalı filozoflardan olan “Thales “Her şeyin ana maddesi sudur” açıklamasıyla ilk defa doğa felsefesini başlatmıştır.”¹Thales'in felsefesine ek olarak Anaksimandros, Herakleitos, Anaksimandros, Demokritos² gibi ilkçağ filozofları doğayı insanla bütünleştirmiş ve yaşam sebebimizi doğaya bağlamışlardır:

Sonrasında ise insan felsefesi bilgiyi/aklı daha bir geniş anlamıyla insanı doğanın önüne geçirmiştir

Sokrates, insan yaşamını temele alarak doğa felsefesine karşı çıkararak felsefenin merkezine insanı koyar. M.Ö. 5. ve 4 yüzyılları kapsayan insan felsefesi Sokrates'in Atina sokaklarında gençlere insanla ilgili sorduğu sorularla başlamaktadır. Sokrates'in öğrencisi olan Platon ve onun da öğrencisi Aristoteles'le devam eden felsefeyi tanımlamadaki değişim sonucu artık felsefe bir ana madde arayışındaki düşünme süreci olmaktan çıkmıştır. Bu üç filozofta insan, yaşadığı toplum ve devleti hakkında sorular soran bir felsefe anlayışı içindedirler. Felsefe-

1 Abdülkadir Çüçen, *Derin Ekoloji* .<http://dogaokulu.net/notlar/derinekoloji.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012).

2 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınevi, 2010), 37-62.

eye bakış ve tanımlama insan varlığının akıllı olmasına dayanıyordu. Hellenistik dönemde, Epiküros Demokritos'un atomcu mekanist görüşünü, Stoacılar, Herakleitos'un dinamik doğa anlayışını canlandırıp geliştirir. Buna karşın, Yeni Platoncular, bu alanda tümüyle soyut düşünceler ileri sürer. Orta Çağ'da, doğanın bilimsel açıdan incelenmesi büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bu dönemin felsefesi, Aristotelesçiliğin, Platonculuğun ve Hıristiyan metafiziğinin bir karışımından oluşur. Felsefeyi teoloji açısından ele alan Orta Çağ felsefecileri, felsefeyi tanrı bilimin hizmetine yardım edecek bir araç olarak ele almışlardır. Felsefe, teolojiye; yani asıl varlık olan Tanrı'nın varlığı ve bilgisi için apılmaktadır. Felsefenin tek konusu Tanrı'dır. Tanrı merkezli bir felsefe yaklaşımında inanç, vahiy ve sezgi gerçeği veren bilgi türleridir. Akıl ise doğa olaylarını açıklayan dolaylı bilgidir.¹

Ortaçağ döneminde doğadan uzaklaşan insan felsefesi modern dönemde doğaya hükmetmeye başlamıştır.

Modern felsefe döneminde ise insan ve doğa ikilemi oluşmaktadır. Örneğin Rönesan dönemi düşünürlerinden olan Bacon doğa ve insan ilişkisini Çüçen'in de makalesinde aktardığı üzere şu şekilde anlatmaktadır

Doğanın hizmetkârı ve yorumcusu olan insanoğlu, deney ve düşünme yoluyla doğa düzeninin sırlarını anladığı ölçüde, eylemde bulunabilir ve bilgi edinebilir. Doğaya egemen olmanın koşulu, ona boyun eğdirmektir." Bacon'la başlayan "doğaya egemen olma" tutkusu sanayi devrimi ile birlikte doğayı sömürme tutkusuna dönüştü. Bu tutku tüketim ekonomisini körükledi. Tüketim diye diye doğa da insanın kendisinde tükenme noktasına geldi. Modern çağla birlikte, akıl kendi yaratımı olmayan şeylere karşı bayrak açarak, onları denetleme ve böylece kendine bağımlı kılma sürecine girdi. Felsefe yine insan merkezli bilgi, varlık ve ahlâk üzerinde açıklamalar yapan ussal bir düşüncü biçimi olmuştur.²

Bacon'un devamında modern felsefenin babası sayılan Descartes zihin beden ikilemini ortaya atmış ve zihni bedenin yani ruhun üzerinde tutup bilgiye önem vermiştir

Beden, fiziksel bir dünyanın bir parçası olarak, doğa biliminin inceleme alanına girer. Ruh ise fiziksel dünyanın dışındadır. Descartes maddeyi uzam, şekil ve harekete indirgeyerek maddeyi geometrikleştirdi. Hatta maddi şeylerin var olduklarını bile geometri ispatlarının konusu olarak ele alınca anlıyordu, çünkü onları ancak böyle "açık" ve "seçik" olarak kavriyordu. Maddeyi bölümlerinin hareketliliğiyle açıklıyor ve böylece Descartes maddeyi bir "makine" gibi tasarlıyordu. Böylece modern felsefenin bilgisi, matematiksel fiziğin bilgisidir. Bu bilgi nesnel/objektiftir, doğada olanı tam olarak yansıtır. Niceliksel, herkes tarafından test edilebilir. Yeni epistemolojinin yaklaşımı bireyci, çözümleyici ve indirgemecedir. Mekanist görüş; akılcı, bilimci ve teknomerkezcidir.³

Bundan dolayı ilkçağ döneminde olan doğa ile insan arasındaki uyum bozulmuş ve insanlar doğayı yaşatmak için değil onu kendi istekleri doğrultusunda kullanmak için akıl yürütmüşlerdir. Bunların doğrultusunda ise günümüz doğa felsefesi Çüçen'in aktardığı üzere ikiye ayrılmıştır

Doğa felsefesi terimi günümüzde, genel ve kuramsal bir kapsam içinde, bir gerçeklik olarak doğanın temel yön ve boyutlarına ilişkin araştırmadan oluşur ve kendi içinde fizik ve biyoloji felsefesi olarak ikiye ayrılır. Doğal gerçekliğin en temel ve önemli yönlerini ele alan bu disiplinden hareketle, bir bütün olarak gerçekliğin kendisi, insanın dünya görüşü, antropolojisi ve ahlâkıyla ilgili sonuçlar çıkarıldığı için, doğa felsefesi, yalnız felsefi açıdan

1 Abdülkadir Çüçen, *Derin Ekoloji*. <http://dogaokulu.net/notlar/derinekojisi.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012).

2 Abdülkadir Çüçen, *Derin Ekoloji*. <http://dogaokulu.net/notlar/derinekojisi.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012).

3 Abdülkadir Çüçen, *Derin Ekoloji*. <http://dogaokulu.net/notlar/derinekojisi.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012).

değil, fakat pratik bakımdan da büyük önemi olan bir disiplindir. Başka bir deyişle, bir gerçeklik olarak doğanın aktüel boyutlarıyla ilgili araştırmalardan meydana gelen felsefe türü olarak doğa felsefesi, fizik felsefesiyle biyoloji felsefesinden meydana gelmektedir. Doğa felsefesi bu bağlamda, insanın doğal kuruluşuyla çevresine ilişkin sağlam bir kavrayışın onun inanç ve tavırlarını önemli ölçüde koşullandığı anlayışıyla, doğaya ilişkin araştırmalardan bazı sonuçlar çıkartmaya çalışır.¹

Çüçe'nin burada değinmiş olduğu konu teknolojik dönemde insanın doğayı pratik anlamda araştırmaya başlamayı öğrenmiş olmasıdır. Çünkü insanoğlu doğanın yavaş yavaş yok olduğunu anlamaya başlamasıyla çevre etiğini yaratmıştır. Fakat çevre etiğini tanımlamadan önce etik kavramını tanımlamak yerinde olacaktır.

Etik

“Etik göreceli bir kavramdır”² ve zaman ve mekana göre yenilenmekte yeniden tanımlanmaktadır. Yaşadığımız teknolojik yüzyılı düşündüğümüz zaman etik gelişen bilim ve teknolojiye ayak uydurmakta ve yeni anlamlar kazanmaktadır. Fakat günümüzdeki etik kavramını irdelemeden önce etik kavramının köküne bakmak ve geçmişte etik kavramının nasıl tanımlandığını bilmek bugünkü etik kavramını anlamamızda yardımcı olacaktır

Etik sözcüğü, köken olarak Yunanca'daki ethos sözcüğünden gelir ve iki farklı kullanımı vardır. Yunanca'da εθος olarak yazılan ilk kullanımı alışkanlık, töre, görenek anlamlarını taşır. Eylemlerini geçerli töreye uygun olarak eğitim yoluyla düzenlemeye alışkın kişi, genel kabul gören “ahlak yasası” normlarını izlediği sürece etiğe göre davranmaktadır. Ama dar anlamda ve asıl anlamıyla ηθος olarak yazılan etiğe göre eylemde bulunan ve davranan kişi, aktarılan eylem kurallarını ve değer ölçülerini sorgulamadan uygulamayı; aksine, kavrayarak ve üzerinde düşünerek talep edilen iyiyi gerçekleştirmek için onları alışkanlığa dönüştüren kişidir. Etik böylelikle karakter anlamını da almakta, erdemli olmanın temel tavrı olarak pekişmektedir (Pieper, 1999:30). Günlük dilde ise etik sözcüğü, bazen töreyi/ahlakı bazen de karakteri/ahlakiliği vurgulayacak biçimde kullanılmaktadır.³

Tabi ki zaman ilerledikçe değişen dünya düzeni ve insanlar gibi etik kavramı da yeniden tanımlanmış ve farklı fikirler ortaya atılmıştır. Örneğin Ruhdan Uzun'un İletişim Etiği Sorunları ve Sorumluluklar isimli kitabında belirtildiği üzere

Etiğin asıl amacı, “insanın iyi temellendirilmiş ahlaki kararları kendi başına vermek durumunda olduğunu ve başka hiç kimseye – ne her hangi bir otoriteye ne de sözde daha yetkin kişilere (anne-baba, öğretmen, din adamı vb.) – teslim olmaması gerektiğini gösterebilmektir” (Pieper, 1999:21). Bir başka deyişle etik, bireyi vesayet altına almak yerine toplum içinde diğerleriyle birlikte yaşarken, bireyin kendini nasıl kendi olarak gerçekleştirebileceğine ya da neyse o olarak varolabileceğine ilişkin yolları gösterecektir. Dolayısıyla etik, insan merkezlidir; insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi ve yönlendirilmesi ile ilgilenir. Bugün çevre etiği gibi kavramlardan söz edilebilse de bu, küresel eko-sistemdeki bozulmaların insan neslini ve gelecek kuşakları tehdit eder hale gelmesindedir ve kökeni yine insana dayanır.⁴

1 Abdülkadir Çiçen, *Derin Ekoloji* .<http://dogaokulu.net/notlar/derinekoloji.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012).

2 Feyyaz Bodur, *Haber Yazısı ve Haber Fotoğrafi Örnekleriyle “Yazılı basında Etiké Sorgulaması, Küresel İletişim Dergisi, Sayı 2.* <http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/hakemli%20yazilar%20pdf/06Feyyaz%20BODUR.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 8, 2012)

3 *Ruhdan Uzun, İletişim Etiği Sorunları ve Sorumluluklar (Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Basımevi, 2007), 11.*

4 *Ibid., 12.*

İnsan ile ilintili olan etik kavramı bu teknolojik çağda çok gereksinim duyulmakta ve sorunları özellikle de çevresel sorunları çözmemizde yardımcı olmaktadır.

Çevre Etiği

Yüzyıllarca uyum içinde yaşayan doğa ve insan bilimin ve mantığın gelimesiyle “Çevrenin tehlike içinde olduğu düşüncesiyle, doğa ile insan ilişkisi üzerine yapılan felsefi soruşturmaya çevre etiği adı verilmiştir”.¹ Yukarıdaki bölümde aktarıldığı üzere ilk çağ felsefesinde doğa yaradılışın ana maddesi görülürken

Doğanın insanın karşısına konulması anlayışı, 16. ve 17. yüzyılda, Bacon ve Descartes’ın akli tek güçgörmesiyle başlar. Artık, aklını kılavuz edinen insan, doğada mistik ya da dini değil hesaplanabilir, ifade edilebilir mekanik bir dünyanın efendisi olarak dolaşır. Doğanın cömertçe sunduğu olanaklar, bilimsel ilerlemenin ve teknolojinin deney sahası olup çıkmıştır. Bu durum çevre etikçilerini teknolojiyle olan ilişkilerini en aza indirmeye yönelir. Çünkü genel eğilim, teknolojinin yıkıcı etkisinden kurtulmaktır. Ekolojik görüşler, Bacon ve Descartes’la başlayan her şeyin ‘akıl’ yoluyla tasarlandığı kuramsal bilgiden ziyade sezgisel bilgiye ve insanın doğayla duygusal bağına önem verirler.²

İnsanlar doğadaki gücü farkedince çevreyi kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya başlamıştır. Yani bir başka deyişle “Genel olarak çevre etiği, insanlar ile doğal çevreleri arasındaki ahlaki ilişkilerin sistemli olarak incelenmesidir. Çevre etiği, ahlak kurallarının insanların doğal dünya karşısındaki davranışlarını yönettiğini ve yönetmesi gerektiğini varsayar.”³ Bunun sonucunda ise çevre hareketleri ortaya çıkmıştır

Çevreci hareketlerin ortaya çıkış sürecini üç aşamalı bir yaklaşımla ele almak gerekmektedir: Birinci aşamayı bilimsel çevrecilik hareketi oluşturmaktadır. Bu dönemin en önemli ismi Ernst Haeckel’dir. Biyolog olan Haeckel 1876 yılında Ekoloji bilimini kurmuştur. Ekoloji bilimiyle birlikte doğal denge ve onun uzantısı olan doğal varlıkların korunması gereği de insanlığın gündeminde önemli bir yer tutmaya başlamıştır. İkinci aşamada çevreci hareketin 68 olaylarıyla birlikte toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkışı yer almaktadır. Son aşamada ise 1979’larda başlayarak siyasal bir oluşuma dönüşen ve yeşiller hareketinin başını çektiği çevreci hareket bulunmaktadır.⁴

Yapmak istenen toplumları etkileyip farkındalık yaratarak doğayı bir nebze de olsa gelecek kuşaklar için koruma altına almaktır. Çüçen makalesinin devamında ise çevre felsefesindeki başlıca akımları Derin Ekoloji, Sosyal/Toplumsal Ekoloji ve Ekofeminizm olarak ayırmıştır.

Bu makalenin asıl değineceği akım ise sosyal yada farklı bir deyişle toplumsal ekoloji olacaktır. Çevre sorunlarının yüzde doksanı’nın toplumsal olduğunu savunmak yanlış bir tez olamayacaktır. Çünkü teknolojinin ilerlemesi nüfusun artması ve de bunun devamında savaşların artmasıyla ki bunlar insan merkezli sorunlar olup çevrenin bozulmasından sorumlu tutulmaktadır. Peki Sosyal/Toplumsal Ekoloji nasıl tanımlanmaktadır?

İnsanın doğaya hükmetmesi ve sömürmesi gerektiği şeklindeki varsayımın insanın insana hükmetmesi ve onu sömürmesinden kaynaklandığını savunur. Yani tersten ele alacak olursak; “insanın doğayı emek potasında eriterek özgürleşeceği” varsayımının tersine insanın, ancak doğayla ahenkli bir şekilde oluşturacağı etiksel ve ekolojik bir müdahale ile

1 Abdülkadir Çüçen, *Derin Ekoloji* .<http://dogaokulu.net/notlar/derinekoloji.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012).

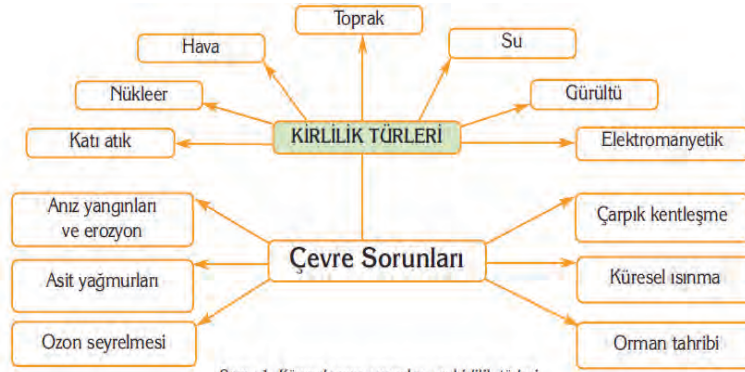
2 *Ibid.*

3 Ruşen Keleş, *Çevre Etiği*, çev. Joseph R. Des Jardins, (Türkiye: İmge Kitabevi, 2006), 46

4 Abdülkadir Çüçen, *Derin Ekoloji* .<http://dogaokulu.net/notlar/derinekoloji.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012).

doğayı zenginleştirerek özgürleşebileceğini savunur. Şimdiki ekolojik sorunların hemen tümünün iyice kökleşmiş sosyal problemlerden kaynaklandığı” öncülünden yola çıkan, sosyal ekolojinin kurucusu Bookchin’e göre, insan doğa ayrımı, doğanın hiyerarşik algılanması, doğa üzerinde egemenlik kurma çabası, hiyerarşik ilişki biçimlerinin olduğu toplumlarda ortaya çıkmıştır. Bu hiyerarşik ilişkiler ortadan kaldırılmadıkça, ne kadar çalışırsak çalışalım, doğa ile ilişkilerin ritüellerle, sihirli sözlerle, eko-teolojilerle, görünüşte ‘doğal’ yaşam tarzlarının benimsenmesiyle, uyum içine girmesi mümkün değildir. Ona göre, çevre hareketi toplumsal bir hareket olup, çevre sorunları da sosyal sorunlardır.¹

Örneğin, Girne ve Kapalı Maraş bölgelerinde karşılaştığımız çevre sorunları sosyal / toplumsal sorunlar olarak görülebilmektedir. Bu bölgelerdeki çevre sorunlarını inlemeden önce genel olarak çevre sorunlarından bahsetmek yerinde olacaktır. Türkiye’de 11. Sınıf öğrencilerine okutulan Coğrafya kitabındaki Çevre ve Toplum² isimli 8. Bölüm’ü çevre sorunlarını şu şemada şekillendirmiştir



Şema 1: Küresel çevre sorunları ve kirlilik türleri

Fig. 1 Küresel Çevre Sorunları ve Kirlilik Türleri

Şemada görüleceği üzere Çevre Sorunları ve Kirlilik Türleri tahmin ettiğimizden de çok olmaktadır. Dolayısıyla son iki bölüm Girne ve Kapalı Maraş’ın çevre sorunlarına değinecektir.

Kapalı Maraş ve Girne Çevre Sorunları

Bu son bölüm Girne ve Kapalı Maraş bölgelerindeki ekolojik sorunları üzerinde duracaktır. Bu sorunlar aktarılırken görsel imgeler kullanılarak analizleri yapılacaktır. Daha önce de aktarıldığı üzere çevre sorunları arasında bilmin ve teknolojinin ilerlemesiyle tembeleşen ve bencileşen Kıbrıs Türk halkı ve bunlarla bağlantılı olarak nüfus artışı, biyolojik ve kimyasal ilaçların ve silahların kullanımı ve bunun gibi birçok maddenin kullanımı artmıştır. Bundan dolayı bu bölüm kendi içinde iki bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde Kapalı Maraş ve de ikinci bölümde Girne çevre sorunları yer alacaktır.

Mağusa bölgesinde bulunan Maraş, “Βαρώσια”,³ Varosia veya Varosha bir zamanlar Kıbrıs’ın en ünlü turistik ve zengin bölgesiydi. Fakat 13 Ağustos’ta 1974 yılında İkinci Kıbrıs Harekâtı sırasında Türk Silahlı Kuvvetleri tarafından ele geçirilmiştir. Yapılan anlaşmalar sonucunda tellerle örülmüş ve yerleşime kapatılmıştır. Şu an tellerle örülü olan Hayalet Şehir Kıbrıs adasını ikiye ayıran “Yeşil Hat” üzerinde Birleşmiş Milletler (BM) ve Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) tarafından denetlenmektedir. BM’ye ait bir adet bina TSK’ye ait 6 altı apart-

1 Abdülkadir Çüçen, Derin Ekoloji. <http://dogaokulu.net/notlar/derinekojisi.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012)

2 Coğrafya Kitabı, 11. Sınıf Coğrafya Kitabı, 8. Bölüm, Çevre ve Toplum, Doğal Kaynakların Küresel Etkileri, http://egitek.meb.gov.tr/aok/aok_kitaplar/AolKitaplar/Coğrafya_6/4.pdf, (erişim tarihi Temmuz 10, 2012).

3 Wikipedia. Maraş, Kıbrıs,

http://tr.wikipedia.org/wiki/Mara%C5%9F_K%C4%B1r%C4%B1s, (erişim tarihi Temmuz, 15, 2012).

man orduevi yapılanması için tahsis edilmiştir.¹ TSK mensupları ve içeride bulunan öğrenciler dışında içeriye girmek kesinlikle yasaktır. Bölgeyi görmek isteyen yabancı turistler Maraş İkon Kilisesi'nden öteye gidememektedirler.² Herkes tarafından da bilindiği üzere Kapalı Maraş global bir politik sorun olmaktadır. Bundan dolayı yıllardır içerisinde bulunan canlılar, binalar yani tairhi yerler ve bitkiler ölüme terk edilmiştir. Metnin sonundaki resimlerde de görüldüğü üzere Kapalı Maraş politik ve ekonomik sebeplerden dolayı çevre etiği açısından bakıldığı zaman içerisindeki ekolojik yaşamın: canlılar, binalar ve bitkiler hatta daha da önemlisi geçmiş hatırlar demir tellerin ve silahların ardına hapsedilmiştir.

Diğer bir deyişle politika işin içine girdiği zaman çevre etiğinden bahsetmek gerçekten zor olmaktadır. Çünkü çevreyi temizlemek onu korumak, ona ulaşabilmek demektir. Lakin Kapalı Maraş'ın konumunu düşününce onu temizlenmenin tek yolu hükümet veya askerin yardımıyla mümkün olmaktadır. Biz ise toplum olarak sadece ulaşabildiğimiz alanları temizlemekle yükümlü olmaktadır. Örneğin Girne ve bölgesini korumak onu temizlemek Kapalı Maraş kadar zor değildir. Çünkü Girne ve bölgesini kirleten bizler aynı zamanda onu temizleyecektir. Budan dolayı Girne bölgesindeki çevre sorunu politik değil aksine sosyal/toplumsaldır.

18 Aralık 2011 tarihli Haberdar gazetesinin³28. sayfasındaki Turizmin Altın Yılı başlıklı haberde aktarıldığı üzere Girne şehri her yıl binlerce turisti ve öğrenciyi karşılayan tarihi yapılarıyla zengin bir şehirdir. Fakat zengin dediğimiz deniziyle, beşparmak dağlarıyla övündüğümüz Girney'i kirletmekten vazgeçemiyoruz. Ekteki resimlerde de görüleceği üzere arabaların, telefonların, çarpık kentleşme buna bağlı olarak nüfus artışı'nın ve kimyasal atıkların yanında Girne şehri ve civarı yediğimiz ve içtiğimiz atıklarla kirletilmektedir. Özellikle, katı atıklar diye adlandırdığımız konserve kutuları veya pet şişelerle yaşıyoruz. Bilindiği üzere yıllarca doğada çözülmemekte ve doğaya zarar vermekte özellikle içtiğimiz suyu kirletmektedir

Çevre kirlenmesinden en çabuk, en kolay ve en çok etkilenen sudur. Çünkü her türlü kirlilik suyla temizlenmektedir. Teknolojik gelişmelere bağlı olarak fabrika atıkları, deniz taşıtlarından çıkan yanmış yağlar, mazot ve katranlar, ilaç ve kâğıt fabrikalarından çıkan zararlı kimyasal maddeler, tarım ilaçları ve gübreler, evlerde kullanılan bulaşık deterjanları değişik yollarla sulara karışır ve kirlenmeye yol açar. Su, biyolojik kirlenme sonucunda önemli bir hastalık kaynağı hâlini alır. Sularda fenol türevleri, kurşun, amonyak olduğunu düşünerek bunların hangi hastalıklara yol açtığını görelim. Fenol türevleri: Beyinde ve dolaşım sisteminde bozukluk, böbrek yetmezliği, boğazda şiddetli yanma, kusma, mide kanaması, mide krampları, şok, solunum durmasına yol açar. Kurşun: Beyin, böbrekler, karaciğer ve mide, bağırsak sistemi ile kemik iliğinde hastalıklara yol açar. Amonyak: Boğaz, yemek borusu ve bağırsak sisteminde tahrişler, bulantı, kusma, mide ağrıları gibi rahatsızlıklara yol açar.⁴

Örneğin, metnin sonunda bulacağınız resimlerde de görüldüğü üzere Girne bölgesinde denizin kenarında olan bazı otellerin ve çarpık kentleşmeden dolayı Kaşkar bölgesindeki bazı yerleşkelerin lağım suları denize akmaktadır. Denize akıtılan kirli sular toprağı beslemekte ordan da yemek masalarımızda yer amlakta veya kullandığımız deniz suyundan bedenimize işlemektedir.

Bunlara ek olarak 11. Sınıf Coğrafya Kitabının⁵ 240'ı sayfasında görüldüğü üzere katı

1 Ibid.

2 Ibid.

3 Haberdar Gazetesi, Turizmin Altın Yılı, 18 Aralık 2011.

4 Coğrafya Kitabı, 11. Sınıf Coğrafya Kitabı, 8. Bölüm, Çevre ve Toplum, Doğal Kaynakların Küresel Etkileri, Türkiye http://egitek.meb.gov.tr/aok/aok_kitaplar/AolKitaplar/Coğrafya_6/4.pdf, (erişim tarihi Temmuz 10, 2012).

5 Ibid., 240.

atık diye adlandırdığımız pet şişeler, deterjan şişerleri, konserve veya parfüm kutuları doğada uzun süren bir dönemin sonrasında yok olmaktadır:

Plastik şişeler:	1.000 yıl	Piller:	100 yıl
Alüminyum kutular:	10-100 yıl	Plastik torbalar:	10-20 yıl
Plastik kaplı süt kutuları:	5 yıl	Kâğıt:	2-5 ay
Portakal kabuğu:	6 ay	Cam şişe:	4 bin yıl
Sakız:	5 yıl		

Fig. 2 Katı Atıklar

Dolayısıyla, atıklarımızı çevreye değil de çöplere atmamız gerektiğini bilmemiz ve bunu çocuklarımıza öğretmemiz gerekmektedir. Tabiki çevreyi kurtarmak için yapılması gerekenler çöpleri kullanmak yada çocuklarımızı eğitmekle sınırlı değildir. Bundan dolayı son bölümünde çevre sorunlarına karşın alınması gereken önlemler sıralanıp makale sonlanacaktır.

Sonuç ve Öneriler

Kirlenmiş olduğumuz çevremizi temizlemek ve korumak için alınabilecek önlemler şu şekilde sınırlamak mümkündür:

Saygı

Eğitim

Geri Dönüşüm

Medya

Farkındalık

Yukarıdaki listede de görüleceği üzere yapmamız gereken en önemli şey Saygı'dır. Kendimize ve çevremize saygı duymaya başladığımız zaman çevre kirliliğini en aza indirgeceğimiz düşüncesindeyim. Çevre kirliliğinin gerekçesi ne olursa olsun avcumuzun içerisindeki ekolojik çevreyi korumalı ve sadece bize ait olmadıklarının farkına varmalıyız. Bizden sonra bir nesil olduğunu düşünerek hareket edilirse yaşadığımız doğal çevreye ve insanlara saygımız artacaktır.

Diğer bir önlem ise eğitimidir. Eğitim derken halkı özellikle gençleri ve çocukları bilgilendirmek için medya organlarını ve sivil toplum örgütlerini kullanmalıyız. İdeolojik savaşlardan dolayı seçim zamanlarında yazılı ve görsel basınımız çevre sorunlarından bahsediyor ve alınacak önlemleri dile getiriyorlar. Fakat seçimler bittikten sonra bu sorunlar göz ardı ediliyor. Örneğin farklı gazetelerde ve farklı zaman aralıklarında çevre kirlenmesi ile ilgili haberleri şu başlıklar altında sıralamak mümkündür:

Karmi'deki mandıra sorununa yetkililer duyarsız, Star Kıbrıs Gazetesi¹

Biyologlar Derneği İsyan Etti- Böyle Çevre Yılı Olmaz Olsun Havadis Gazetesi²

Doğal Arıtma Projeleri Hayata Geçiyor, KKTChaber.com³

1 Karmi'deki mandıra sorununa yetkililer duyarsız, Star Kıbrıs Gazetesi

2 Biyologlar Derneği İsyan Etti- Böyle Çevre Yılı Olmaz Olsun, Havadis Gazetesi

3 Doğal Arıtma Projeleri Hayata Geçiyor, KKTChaber.com

Utandıran Görüntüler, Kıbrıs Gazetesi¹

Girneye Yakışmadı, Kıbrıs gazetesi²

Girne Belediyesi, Çöp Yığınlarıyla Baş Edemiyor, Kıbrıs Gazetesi³

Kapalı Maraş Küllerinden Doğar mı?, Radikal gazetesi⁴

Kapalı Maraş Temizleniyor, KKTChaber.com⁵

Bu kadar kirliliğe rağmen gazetelerde çevreyi temizle çabası sadece çok az sayıda yer alıyor. Örneğin, 25 Aralık 2011 tarihli Havadis Gazetesindeki Turizim için Sivil Hareket⁶ haberinde aktarıldığı üzere mimar Gökhan Borhan Bağlıköylü'leri Bağlıköyü canlandırmak için çağrıda bulunuyor. Bu habere ek olarak, Kktchaber web adresinde yer alan "Doğal arıtma projeleri hayata geçiyor"⁷ isimli haber geri dönüşüm hareketinin en sonunda Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetinde uygulanacağı müjdesini vermiştir.

Sonuç olarak yazılı ve görsel medyanın ve öğretmenlerin yardımı ile çevre sorunları ve onların üstesinden nasıl geleceğimiz konusunda yaratacağımız farkındalık sonrasında bir ne-
bzede olsa çevremizi koruyabileceğimiz düşüncesindeyim. Çünkü

"Yalnızca insanlar" diyor Bookchin, diğer yaşam biçimlerine değer biçen, eşi olmayan bir etik sistemler yaratma kapasitesine sahip olduklarına göre kendilerine ait özel bir değerleri olduğu açıktır. Davranışlarının ve onların yarattığı ekolojik etkinin tamamen farkında olabildiklerine göre biyosferde nadir bulunan varlıklardır; çünkü başka hiç bir yaşam biçimi evrim tarafından kendine bahşedilen bu olağanüstü bilinçliliğe sahip değildir.⁸

Bundan dolayı biz akademisyenler, öğretmenler ve de öğrenciler olarak çevremizi temiz tutmalı ve çevreye verilen zararların etik olmadığını yapılacak olan sosyal projelerle, söylemlerimizle, felsefik bilgiyle ve medya'nın da yardımıyla toplumu özellikle geleceğimiz olan çocukları ve gençleri eğitmeliyiz.

Kaynakça

Bodur, Feyyaz. Haber Yazısı ve Haber Fotoğrafi Örnekleriyle "Yazılı basında Etiké Sorgulaması, Küresel İletişim Dergisi, Sayı 2. 2006.

<http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/hakemli%20yazilar%20pdf/06Feyyaz%20BODUR.pdf> (erişim tarihi 8 Temmuz, 2012).

Cevzici, Ahmet. Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınevi, 2010.

Coğrafya Kitabı, 11. Sınıf Coğrafya Kitabı, 8. Bölüm, Çevre ev Toplum, Doğal Kaynakların Küresel Etkileri, Türkiye

1 *Utandıran Görüntüler, Kıbrıs Gazetesi*

2 *Girneye Yakışmadı, Kıbrıs gazetesi*

3 *Girne Belediyesi, Çöp Yığınlarıyla Baş Edemiyor, Kıbrıs Gazetesi*

4 *Kapalı Maraş Küllerinden Doğar mı?, Radikal gazetesi*

5 *Kapalı Maraş Temizleniyor, KKTChaber.com*

6 *Turizim için Sivil Hareket, Havadis Gazetesindeki*

7 *Doğal arıtma projeleri hayata geçiyor, Kktchaber.*

8 *Abdülkadir Çüçen, Derin Ekoloji <http://dogaokulu.net/notlar/derinekoloji.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012)*

http://egitek.meb.gov.tr/aok/aok_kitaplar/AolKitaplar/Cografya_6/4.pdf, erişim tarihi Temmuz 10, 2012).

Çüçen, Abdülkadir. “Derin Ekoloji”

<http://dogaokulu.net/notlar/derinekoloji.pdf>, (erişim tarihi Temmuz 4, 2012)

Keleş, Ruşen. Çevre Etiği, çev. Joseph R. Des Jardins, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.

Wikipedia. Maraş, Kıbrıs,

http://tr.wikipedia.org/wiki/Mara%C5%9F,_K%C4%B1br%C4%B1s, (erişim tarihi 15 Temmuz 2012).

Gazeteler

Doğal Arıtma Projeleri Hayata Geçiyor, KKTChaber.com

Utandırın Görüntüler, Kıbrıs Gazetesi

Girneye Yakışmadı, Kıbrıs gazetesi

Girne Belediyesi, Çöp Yığınlarıyla Baş Edemiyor, Kıbrıs Gazetesi

Kapalı Maraş Küllerinden Doğar mı?, Radikal gazetesi

Kapalı Maraş Temizleniyor, KKTChaber.com

Turizm için Sivil Hareket Havadis Gazetesindeki

Doğal arıtma projeleri hayata geçiyor, Kktchaber.

Karmi'deki mandıra sorununa yetkililer duyarsız, Star Kıbrıs Gazetesi

Biyologlar Derneği İsyan Etti- Böyle Çevre Yılı Olmaz Olsun, Havadis Gazetesi.

Ekler

Girne ve Kapalı Maraş Bölgelerinin resimleri

“AVATAR”: BİR FILMDEN HAREKETLE ÇEVRE ETİĞİ SORUNLARINA BAKMAK

Berfin KART

“Her başkaldırı edimi bir değeri çağırır sessizce... Her başkaldırı bir suçsuzluk özlemidir, varlığa yönelen bir sesleniştir. Ama bir gün olur özlem silahları ele alır, tüm suçluluğu, yani öldürmeyi ve şiddeti omuzlarına yüklenir. Böylece bayağı başkaldırıları, kral öldüren devrimler, bir de yirminci yüzyıl devrimleri, gittikçe daha tam bir kurtuluşu benimsemeye kalktıkları oranda büyüyen bir suçluluğu benimsemişlerdir”¹.

Hava insanların Pandora’yı istilasıyla Na’vi yerlilerinin başkaldırısı da bir değeri **çağırılmaktadır** sessizce. Pandora gezegeninde yaşananlar, doğayı ve yaşamı tahrip ederek *doğanın olumsuz metamorfozuna* bir başkaldırıdır. “İnsan doğası (human nature)”nın ve doğa (nature)”nın unutulmuş ya da göz ardı edilmiş değerini geri çağırıştır. Yalnızca canlı cansız doğaya değil, aynı zamanda kendisine, kendi türüne de zarar veren insanın, doğayı ve insan doğasını, ekolojik ve doğal dengeyi koruma sorumluluğunu bir kenara iterek, yalnızca “*benmerkezci*” ve ekonomik kaygı odaklı bir anlayışla şehirleri yakıp yıkmaya ya da dönüştürme, sahip olunan zenginlikleri pervasızca tüketme isteğine karşı bir başkaldırıdır.

Başkaldırı, Pandora adı verilen bir gezegenedir. Na’vilerin şehrine, kendine biçilen görevin tam olarak ne olduğundan habersizce giden bir “hava insanı”nın, Kansaslı asker Jake’in doğaya ve yaşama sahip çıkmak, “yaşamın dengesini korumak” adına önce “evet” dediği dönüşüme sonra “hayır” demekle başlattığı bir başkaldırıdır.

Na’viler, genetik yapıları ve doğal yaşamlarının farklılığından ötürü yok edilmeleri zor “insansı bir tür yerli halk”tır. Onları yok etmek zor olduğu için, önce onlardan biri olmalı ve sonra gelişen teknolojinin gücünü kullanmalıdır. Jake, önce onlardan biri olmaya “evet” der. O, askeri hastanede yatan bir gazidir. Başlangıçta onun için önemli ve öncelikli olan bacaklarını yeniden özgürce kullanacak olabilmenin ve alacağı dolgun ücret düşüncesinin verdiği insansal hazdır. Jake, insan ve Na’vi DNA’larının işlenmesiyle üretilmiş bir Avatar’la eşleşerek, hiç bilmediği bir bedende de olsa “*bir hayat biter diğeri başlar*” düşüncesinin heyecanını ve hazzını yaşamaktadır. Bir Avatar sürücüsü olarak başladığı macerasını “ırkına ihanetle suçlanan” bir asker olarak tamamlayacağından habersizdir. Bir gün geri verilmek üzere ödünç alınmış enerjinin farkına varan Jake, Pandora Botanığı’ni, insanları ve yerlileri iyileştiren Kutusal Ağacı ve “mavi maymunlar” ya da “ağaçta yaşayan ilkeller” olarak nitelendirilen Na’vi yerlilerini yalnızca zengin bir maden bölgesinde konumlandıkları için yok etmek isteyenlere “hayır” diyecektir.

Doğayı ve yaşamı tahrip etmekle *doğanın olumsuz metamorfozuna* “hayır” diyerek bir başkaldırımı başlatan Jake, aynı zamanda *kendi metamorfozuna da “evet”* demiş olur². Jake, başarılı ve zengin bir asker olarak tamamlayacağı görevinin sonunda vaad edilen yürüye-bilme yetisini yeniden kazanacak olmaya önce “evet” derken, doğayı ve hayatı düşünceleriyle

1 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 22;111.

2 Etimolojik olarak bakıldığında Yunanca kökenli olduğu bilinen, ‘meta’ ve ‘morphe’ kelimelerinden oluşan ‘metamorphosis’, esasında, bir organizmanın -özellikle de bazı hayvan türlerinin- oluşum sürecindeki fiziksel ve/veya kimyasal dönüşümünü, başkalaşımını ifade ederken; yan anlamıyla kullanıldığında, insandaki özsel dönüşümü ya da Franz Kafka’nın o ünlü uzun öyküsündekine benzer biçimde toplumun taleplerinden bunalan ve yabancılaştıran Gregor Samsa’nın dönüşümünü ifade eder. Avatar filminde ise, hem fiziksel hem de ruhsal bir dönüşüm olduğunu söylemek mümkündür: doğanın olumsuz yönde fiziksel dönüşümü ve Jack’in olumlu yöndeki ruhsal dönüşümü.

yöneten Na'vileri ve doğayı -pek tabii insan doğasını- yok etmeye, “boyun eğen” bir toplum teki olmaya, anlamını yitirmiş bir yaşamın tutsaklığına da “hayır” demeyi tercih etmiştir. Başlangıçta, uykuya dalan erdemli ‘iyi’ yanı ile benliğinin hapisane duvarlarını sarsan ‘kötü’ yanının oluşturduğu kişilikleri arasındaki mücadelenin tam ortasındaki bir savaştayken, ben-sevgisinin ya da belirli güdülerinin belirlediği bir özgürlük denizine bir anda başağı dalıvermek yerine, içine düştüğü çıkmazla mücadele etmeye, insanın, doğanın ve insan doğasının değerine, “insansal iyi”ye “evet” demeye karar vermiştir. “İyi (insan) olma” ya da “kötü (insan) olma”yı bir olanak olarak kendinde taşıyan Jake, aklın sesini duymuş ve aklını kullanma cesaretini göstermiştir:

“yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek elimizde olan şeylere evet demek de elimizde. Öyleyse iyi olan bir şeyi yapmak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde. İyi ve kötü şeyleri yapmak ve aynı şekilde bunları yapmamak elimizdeyse –iyi olmak ve kötü olmak da bu idiye- demek ki doğru olmak da kötü olmak da elimizdedir”¹.

‘İyi’ ve ‘kötü’nün neliğini açıklamaya; iyinin ve kötünün sınırlarını çizmeye; “...iyidir” ve “...kötüdür” yargısında bulunmanın ölçütünü ortaya koymaya; belirli bir tek durumda “x’i mi yoksa y’yi mi yapmalıyım?” sorusuna; “iyi yaşama nedendir ve nasıl elde edilir?”², “nasıl yapmalıyım?”³, “nasıl karar vermeliyiz ve neye değer vereceğiz”⁴ sorularına hem felsefe hem de çevre felsefesi bağlamında yanıt vermemize yarayacak olan da işte bu “akıl” denen yetidir. İnsanın akıl denilen yetiye sahip bir varlık olması bağlamında, aklın ödevi, hedefi insanın mutluluğu değil, iyi bir istemeyi⁵ açığa çıkartmaktır. İnsanın, yaşarken, eylemlerinde, tercihlerinde, araştırmalarında istemelerinin belirleyicisi olma anlamında iyiyi istemesi gerekir. Doğası gereği ikili (dual) bir varlık olan insanın, nasıl ki ‘iyi’yi istemesi ve ‘doğru’ olanı eylemesi mümkünse; ‘kötü’yu ya da ‘yanlış’ olanı tercih etmesi, eylemlerinin ve eylemlerinin temelinde yatan istemelerinin belirli güdüler ya da eğilimler tarafından belirlenmesi de mümkündür. Çünkü insan;

“doğası gereği siyasi bir hayvan; sosyal bir hayvan; biyo-sosyal bir hayvan; bencil, kurnaz bir hayvan; ekonomik bir hayvan; Tanrının tasarımıyla payını almış dinsel bir yaratık ve bütünüyle bir hayvan olmayan bir hayvandır...Bazı insanlar uysaldır, bazı insanlar vahşidir, bazı insanlar paylaşımcıdır, bazıları istifçidir, bazıları inançlıdır, bazıları kâfirdir, bazıları siyasisidir, bazıları siyasi değildir, bazıları maddeci ve duyusalıdır, bazıları kendi kendini gözlemler ve temkinlidir, bazıları savaş yanlısıdır, bazıları barışseverdir”⁶.

Tüm bu tanımlamalarla sanki sınırı olmayan, “bitmez, tükenmez”⁷ ya da boş ve gereksiz bir kavram, bir “oxymoron”⁸ gibi düşünülen insan doğasının neliğine ilişkin dile getirilen fiziksel özellikler, Husserl’in fenomenolojik yöntemiyle bakılıp ayrıca içine alındığında, “insanın olmadığı hiç bir şey yoksa en azından kesin olarak olduğu bir şey de yok mudur?” sorusunun cevabı ise şöyle olacaktır: insanın kesin olarak olduğu bir şey vardır; o da insanın

1 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998), 6, 1113b.

2 Aristoteles, *Eudamos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 14, 1214a.

3 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1, 1094a.

4 Joseph R. Des Jardins, Çevre Etiği ‘Çevre Felsefesine Giriş’, çev. Ruşen Keleş, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 34.

5 İnsanın bütün yapıp-etmelerinin arkasında hep bir isteme -hem saf aklın ortaya koyduğu a priori ahlak yasaınca hem de eğilimlerce belirlenebilen bir isteme- bulunur. İstemelerimiz ya akıl tarafından, aklın koyduğu yasalarca -ki bu yasalar içerikten bağımsızdır- ya da belirli güdülerimiz, eğilimlerimizce, -her zaman nesnel koşullarla uyuşmayan- öznel koşullarla belirlenebilir.

6 John J. Mitchell, “Why Study Human Nature?”, *Human Nature: Theories, Conjectures, and Descriptions* içinde, edit. J. John Mitchell, (The Scarecrow Press, 1972): 23.

7 A. g. e., 23-24.

8 David Heyd, “Human Nature: An Oxymoron?”, *Journal of Medicine and Philosophy* içinde, sayı 28, no. 2, (2003): 155.

akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Kendisi amaç olarak *var* olan akıl sahibi doğa¹, kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırmaktadır². Akıl sahibi bir varlık olmakla, amaçlar krallığında, kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul olan ahlâklılıkla yasa koyucu bir üye olan insan, bilimler, sanatlar, teknik, moraller, felsefe, kültürler gibi insan başarılarını ortaya koyabilen “değerli bir varlık”tır³. Bir olanaklar varlığı, “değerli bir varlık” olmakla insanın doğal dünya içindeki biyolojik üstünlüğü ve gücü, ona, doğal dünyaya karşı kimi sorumluluklar yüklemektedir⁴. Değerli bir varlık olmakla, yalnızca canlı ve cansız doğaya karşı yaptıklarından sorumlu olmayacak olan insan, hem doğaya, ekosisteme karşı hem de yaşayan ve gelecekte yaşayacak olan insanlara karşı sorumlu olacaktır.

Jake, tam da bu bağlamda, insanın doğal dünya içindeki biyolojik üstünlüğü ve gücünün unuttuğu, doğaya ve insan doğasına, yaşayan ve gelecekte yaşayacak olan insanlara karşı “sorumluluk”unu yeniden hatırlar, hatırlatır. Aklın sesini duyan ve aklını kullanma cesaretini gösterebilen (Sapere aude!)⁵ Jake, artık, kendi yaşamının ve her bir Na’vinin yaşamının korunması, doğaya ve yaşama sahip çıkma sorumluluğunun bilinciyle, doğanın olumsuz metamorfozuna ‘hayır’ demesi gerektiğinin farkındadır. Pandora Botaniği’ne, “hava insanları”nın yapmayı planladığı müdahalenin pek de *iyi bir isteme temelli* olmadığını görebilmiştir. Biz “hava insanları”nın esasında alışkın olduğu ve “daha insanca” bir yol olarak nitelendirilen gaz sıkarak kaçırmayla başlayan kovalamacaya, yıkıma karşı direnen yerlilerle ve onların “doğal” yöntemleriyle karşılaşınca teknolojinin gücünün devreye girmesiyle devam edilir. Hava insanının geldiği dünyada iş makineleriyle işgal ettiği ormanlar, dereler, verimli topraklar ya da gelişmiş teknolojiyle zengin maden yatakları uğruna yakıp yıktığı şehirlerin ardından sıra şimdi de bir başka gezegende “yaşam alanını” yok etmeye, Na’vilerin topraklarını işgal etmeye gelmiştir. Jake’in Pandora gezegeni ve Na’vi yerlileri için gördüğü gelecek, bizim dünyamızın ve insanların bugün içinde bulunduğu durumuyla ne yazık ki oldukça benzerdir:

“*Geldiğimiz dünyayı gör. Orada yeşil yok. Doğayı katlettiler. Aynı burada da yapacaklar. Daha çok hava insanı gelecek. Hiç dinmeyen bir yağmur gibi gelecekler*”⁶

diyen Jake, doğanın ve yaşamın dengesinin bozulmasından, ekolojik ve biyolojik çeşitliliğin ve hatta genetik çeşitliliğin de tüketilecek oluşundan, canlı ve cansız doğanın geleceğinden duyduğu endişeyi dile getirir Na’vilere. Ekonomik kalkınma kaygısıyla dünyadaki ekolojik ve biyolojik çeşitliliği yok eden insan, şimdi de bir başka gezegeni istilasıyla oradaki doğal kaynak zenginliğini ve farklı bir ekosistemi, hatta farklı bir genoma sahip olan Na’vileri yok etmeyi hedeflemiştir. Jake’in başlattığı mücadele, canlı ve cansız doğaya, aynı zamanda kendi türüne de verilmesi olası zararı engelleyebilme amacını taşımaktadır. Jake’in, kendinin ve canlı cansız doğanın değerinin farkına varmakla başlattığı başkaldırısı, doğaya ve insan doğasına karşı unutulmuş sorumluluğumuzun yeniden anımsanışıdır. Ekolojik kuramlar bağlamında ve “etik sorumluluk”la ilgisinde düşünüldüğünde Jake, ne yalnızca insanı amaç ve doğayı tümüyle insan için bir araç olarak görmekle suçlanan “insan-merkezci (anthro-

1 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995), 45-46.

2 A.g.e., 55.

3 Kuçuradi ‘değer’ ile ‘değerler’in aynı şeyler olmadıklarını; ‘değerler’in varolan şeyler ya da olanaklar olduklarını; buna karşılık ‘değer’in hep bir şeyin bir çeşit değeri, bir şeyin kendisiyle aynı cinsten şeyler arasındaki özel yeri olduğunu belirtir. ‘Değer’le kastedilen hep bir şeyin değeri iken, ‘değerler’ kendi başına varolan şeylerdir, eserlerle veya kişilerin yaptıklarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleridir; insanın, kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı olanaklardır. Değer sırf insanla, dolayısıyla insan başarılarıyla ilgilidir (Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998), 40-42).

4 Frank Fraser Darling, “Man’s Responsibility for the Environment”, *Biology and Ethics* içinde, edit. F.J. Ebling, Symposia of the Institute of Biology, (London: Academic Press, 1969): 117-122.

5 Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784),” *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984): 213.

6 Cameron James, *Avatar*, (Yapım: ABD, 2009).

pocentric)” bir etik sorumlulukla, ne de yalnızca doğaya ya da ekosisteme karşı bir sorumluluk olmakla ve insanın kendinde değerini ikinci plana atmakla suçlanan “çevremerkezci (ecocentric)” bir sorumlulukla eylemektedir¹. Jake, hem Na’vi yerlilerinin yaşama alanını hem de Pandora Botaniği’ni merkeze almıştır. Jake, hem kendini hem de başka bir varlığı, bir Navi’yi, bir başka canlıyı ya da ekosistemi merkeze alabilmiştir. Hem kendinin değerli olduğunu görebilmiş hem de başka varlıklarda ya da türlerde değer bulabilmiştir. Onun için önemli olan yalnızca, bir bilim kadını ve biyolog Dr.Grace’in yapmaya çalıştığı gibi çok özel olarak nitelediği Pandora Botaniği’nin, ormandaki biyolojik zenginliğin, doğanın dengesini sağlayan ve insan beyninden daha güçlü bir sinir sistemine sahip Kutsal Ağaç Eyva’nın korunması değildir. Bu bağlamda, kendinde değeri olan yalnızca canlı varlık ya da ekosistem olmadığı gibi; “etik sorumluluk” da yalnızca doğaya ya da ekosisteme karşı bir sorumluluk da olmayacaktır. Bununla birlikte, zengin maden yatağına ulaşmakla elde edilecek ekonomik kazanç için diğer askerlerin ya da sektör yetkililerinin teknolojiyi Pandora gezegenindeki ekosistemi ve gerektiğinde tüm canlıları ve Na’vileri de yok etme amacıyla kullanabilecek “benmerkezci” bir yaklaşım da değildir.

Pandora’nın istilası, insanın teknoloji aracılığıyla doğaya temasından doğan “ekolojik sorunlar”ın da habercisidir. İnsanın, kendi sağlığını ve refahını ve doğanın üretken potansiyelini tehdit edebilecek bir çevre durumu olarak “ekolojik sorunlar”ı nasıl kısa zamanda ortaya koyabildiğinin en iyi örneklerinden biridir². Kendi varoluşunun biyolojik temellerini kullanarak kendini, insan hayatını, araçsallaştırma ve optimize etme sürecine girmekle doğayı hoyratça kullanmaya başlayan insanın, durağı olmayan bir güzergâha sapmış oluşunun bir göstergesidir³. Kendimiz olarak varolduğumuz doğamız ile kendimize *verdiğimiz* organik malzeme arasındaki sınır gittikçe bulanıklaşmıştır⁴. Söz konusu bulanıklaşmanın izlerini bulduğumuz Pandora’da yaşananlar, kendisini besleyen ve kendisine destek olan gezegeni pervasızca yiyip bitiren, böylece de kendisinin ve misafiri olduğu ekosistemin yıkımına yol açan kanserli bir —mutasyona uğramış— hayvan olarak radikal çevrecilerce nitelenen homo sapiens’in⁵, türçü (*‘speciesism’*) ve şovenist (*‘humanchauvinism’*) çıkarlarının yarattığı bir tür ekolojik ve etik sorun örneğidir.

Sanayileşmenin ve teknolojinin, “doğa (nature)”nın ve “insan doğası (human nature)”nın geleceğini tehdit eder bir düzeye erişmesiyle insan, sahip olduğu akıl denilen yetiyi, hem doğayı hem de kendi doğasını korumak için kullanmak yerine, arzularının hizmetkârı yaparak doğayı hoyratça kullanmayı tercih etmiştir. İnsan, doğayı işlemiş, kullanmış ve bilgi birikimiyle, ulaştığı teknolojiyle doğaya sonunda egemen olmuştur. Bilmek, insanın mutluluğu ve doğaya

1 Söz konusu sorularla, insanmerkezci (anthropocentric) ya da çevremerkezci (ecocentric) etik görüşler olarak sınıflandırılan ekolojik kuramlar bağlamında insanın “etik sorumluluğu”nun ne olduğu açıklığa kavuşturulmak istenir. Doğadaki her şeyi insana göre konumlandırmak ve insanı evrenin merkezine yerleştirmekle, yalnızca insanı amaç ve doğayı tümüyle insan için bir araç olarak görmekle suçlanan “insanmerkezci (anthropocentric)” kuramlar açısından etik sorumluluk, yalnızca insanlara karşı bir sorumluluk olarak ele alınır gibi görünür. Öte yandan, canlı varlığı ya da ekosistemi merkeze alan “çevremerkezci (ecocentric)” kuramlar ise, etik sorumluluğu, doğaya ya da ekosisteme karşı bir sorumluluk olarak ele almakla ve insanın kendinde değerini ikinci plana atmakla suçlanırlar. Bu bağlamda, ilkinde göre yalnızca “insanın değeri”nden ve yalnızca insan için geçerli etik ilkelerin varlığından söz edilebiliyorken; ikincilere göre, doğal dünyanın kendinde ya da kendi başına değeri olduğu felsefi öncül olarak kabul edilir. Oysa ki, her etik kaçınılmazcasına içinde mutlaka bir parça insanmerkezcilik taşıyacaktır (Tim Hayward, “Anthropocentrism: A Misunderstood Problem”, *Environmental Values* içinde, sayı 6, no. 1, (1997), 49-63). «Yanlış anlaşılmalı bir sorun» (A.g.e., 50) olarak insanmerkezcilik, “benmerkezci” değil “insan-merkezli” bir düşünce biçimi olarak anlaşılmalıdır. İnsanmerkezcilik suçlandığı gibi “benmerkezci” bir anlayış olarak değil, “insan-merkezli” olmakla diğer canlı ve cansız varlıkları da koruyabilecek bir anlayış olarak görülmelidir.

2 Ruşen Keleş, Hamamcı Can, Aykut Çoban, Çevre Politikası, (Ankara: İmge Kitabevi, 2009), 78.

3 Jürgen Habermas, İnsan Doğasının Geleceği, çev. Kaan H. ÖKTEN, (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 32.

4 A.g.e., 37.

5 Ernest Partridge, “Ecological Morality and Nonmoral Sentiments”, *Environmental Ethics* içinde, sayı 2, no. 18, (1996), 149.

hükmetmek pratik amacı için önem kazanmıştır. Bilim, böylelikle temel hedefine ulaşmış gibi düşünülmüş ve sıra doğanın yalnızca insan için dönüştürülmesine gelmiştir. Bilimden beklenen de bundan böyle doğayı yalnızca insan için dönüştürmek olarak düşünülmüştür.

Pandora'da yaşananlar, insanın, bilimden beklentisinin nasıl karşılanabildiğini göz önüne sermektedir. Gün geçtikçe hızla artan teknolojik gelişmelerin hem doğayı hem de insan doğasını, canlı cansız yaşamı tehdit eder bir boyuta varmasıyla hem ekolojik hem de etik bir sorun olarak nasıl karşımızda durduğunu göstermektedir. İyi bir isteme temelli olmayan doğaya müdahale ya da doğanın olumsuz metamorfozu açıkça göstermektedir ki, insan kendi değerini ve doğanın değerini, doğaya ve doğal varlıklara karşı etik sorumluluğunu unutmuştur. Dünyanın fiziksel kaynaklarının sınırlı ve tükenebilir olduğunu da unutmuştur. Ne ekosistemi ve doğanın değerini ne de insanı ve insanın değerini merkeze almayan, yalnızca ben-merkezci ve ekonomik kaygı odaklı bir anlayışla şehirleri yakıp yıkabilmekte, dönüştürebilmekte, kısacası sahip olunan zenginlikleri son derece hızlı bir biçimde tüketebilmektedir. Günümüzde de, özellikle yakın tarihte, dünyanın pek çok yerinde şehirler aynı tutkuyla, aklın değil de arzuların ve güdülerin temellendirdiği bir istemeye yakılıp yıkılmakta, insanlar tıpkı Pandora'daki Na'viler gibi umarsızca yok edilebilmektedir.

Canlıların doğal yaşama kaynaklarıyla eşanlı olan cansız doğal kaynaklar¹ arasında sayılan “değerli” bir madenin ele geçirilmesiyle kazanılacak ekonomik güçle sınırlarını genişletme ve dünyaya hükmetme tutkusu adına ekonomik ve politik yararlılık amacıyla tüketilmesi arzusuyla şehirleri yakıp yıkmak yalnızca “ekolojik” bir sorun olmakla kalmayıp, orada yaşayan insanların ya da Na'vi yerlilerinin ya da diğer canlıların ve cansız doğanın umarsızca yok edilmesi önemli bir “etik” soruna da işaret etmektedir. Sınırsızca ve umarsızca ekonomik büyüme tutkusuyla doğal kaynakların tüketilmesi gelecekte uluslararası ekonomik sorunların ve pek tabii olarak siyasal sorunların da kaynağını da oluşturacaktır.

Çevresel değerler ekonomik yarar sağlayan kaynaklar olarak görülmektedir. Doğal kaynaklardan özellikle petrol, doğalgaz, kömür gibi fosil nitelikli kaynaklar ve madenler dünyadaki rezervlerinin sınırlı oluşu ve hızlı tüketilmeleri nedeniyle gelecekte gereksinimleri karşılamaya yetmeyecektir. Fosil yakıtlar, toprakaltı zenginlikleri oluşturan madenler gibi yenilenemez ve cansız doğal kaynakların; güneş, rüzgâr, su, jeotermal kaynaklar, değişik bitkiler gibi yenilenebilir cansız enerji kaynaklarının² kontrolsüz bir ekonomik kaygıyla tüketilmesi; ormanların azalması, suyun azalması ya da yok olması, karbondioksit gazının çoğalması, bugün sıkça serzenişte bulunduğumuz küresel ısınmanın artması ve iklim değişikliği, büyük göçler ve beraberinde gelen işsizlik ve de en önemlisi bölgesel ya da gelecekte yeni küresel savaşlar gibi pek çok sorunun temel sebebidir. Pandora'nın istilası da bu sebeptendir. Dünyanın ekosistemindeki bozulma yalnızca küresel ekolojik bir krize dönüşmemiş, aynı zamanda insanın yaşadığı dünyanın sınırlarının dışına da taşınmıştır. Yenilenemeyen cansız enerji kaynaklarını tüketen ve gelişen nüfusu karşısında enerji bunalımıyla yüz yüze gelen hava insanları, rezervlerini doldurmak için artık başka dünyaları istila etmekte, yeni savaş alanları yaratmaktadırlar. Ekosistemdeki bozulma hem ülkesel hem de küresel çevre sorunlarını beraberinde getirmektedir.

Ekolojik sorunlar, insanın ve insansal etkinliklerin yarattığı sorunlardır. Doğal dönüşüm yerini insansal etkinliklere dayalı ekolojik değişikliklere bırakmıştır. Gün geçtikçe artarak yeryüzündeki yaşamı tehdit edecek boyutlara varan bu sorunların çözümü de yine insanın kendisindedir.

“Hepimiz zindanlarımızı, cinayetlerimizi, yıkımlarımızı içimizde taşıyoruz. Görevimiz

1 Keleş, Hamamcı, Çoban, Çevre Politikası, 138.

2 A.g.e., 138-150.

bunları yeryüzüne salıvermek değil; ister kendi içimizde olsun ister başkalarında, onlarla savaşmaktır”¹.

İnsanın yarattığı sorunlar olan ekolojik sorunların çözümüne, yine insanı ve onun eylemlerini nesne edinen bir alan olan etiğin çıkış yolu gösterebileceği düşünülür². İnsan, burgulayan, kazın, toprağın altını oyan bir kimse” olarak kendi sabahına, kendi kurtuluşuna, kendi tan kızıllığına³ geri dönebilir, Nietzsche’nin deyimiyle *yeniden insan* olabilir, “iyidir” ve “kötüdür” denilenleri yeniden sorgulayabilir. Kendisi amaç olarak varolan ve başkalarına karşı eylemlerinde de amaç olmayı gözetmesi gereken insan, aklını kullanmak cesaretini gösterdiğinde, ne kendini ne de başkalarını, *eğilimleri ya da çıkarları için bir araç olarak görmeyip, yalnızca insan olmanın bilinci ve etik sorumluluğuyla doğaya müdahale edebilir*. Doğanın ve insan doğasının ekonomik fayda ve siyasi güç uğruna yakılıp yıkılmasına, yok edilmesine insanın değeri ve doğanın değerinin gözetilmesi uğruna “hayır” diyebilir. Pandora’da, Jake’in ve Na’vilerin başkaldırısı, ele alınan özlem silahlarıyla tüm suçluluğu omuzlarına yüklenerek, tam bir kurtuluşun benimsenmesi uğruna insanın ve doğanın değerini yeniden çağırıştır.

1 Camus, *Başkaldıran İnsan*, 287.

2 Ekolojik sorunların bilincine varmak, felsefeye ve onun en eski dallarından biri olan etiğe olan ilgiyi de arttırmıştır. İnsanın insansal olmayan çevresiyle -doğayla- olan temasından doğan pratik sorunların önüne geçebilmek, esas olarak insanı ve pek tabii doğal çevreyi koruyabilmek ve insana sorumluluğunu göstererek, çevre sorunlarına kafa yormasına zorlamak “çevre etiği” ya da “çevre felsefesi” gibi düşünceleri ortaya çıkarmıştır. ‘Çevre etiği’ ya da ‘çevre felsefesi’, insanın insansal olmayan doğal çevresine karşı etik sorumluluklarını ele alan bir araştırma alanıdır.

3 Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 7.

Kaynakça

- Aristoteles. 1998. Nikomakhos'a Etik. Çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Aristoteles. 1999. Eudamos'a Etik. Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- James, Cameron. 2009. Avatar. 166 dak. Yapım: ABD.
- Camus, Albert. 2000. Başkaldıran İnsan. Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları.
- Darling, Frank Fraser. 1969. "Man's Responsibility for the Environment". Biology and Ethics içinde, edit. F.J. Ebling, Symposia of the Institute of Biology, London: Academic Press, 122-177.
- Des Jardins, Joseph R. 2006. Çevre Etiği 'Çevre Felsefesine Giriş'. Çev. Ruşen Keleş. Ankara: İmge Kitabevi.
- Habermas, Jurgen. 2003. İnsan Doğasının Geleceği. Çev. Kaan H. ÖKTEN, İstanbul: Everest Yayınları.
- Hayward, Tim. 1997. "Antropocentrism: A Misunderstood Problem". Environmental Values içinde, sayı 6, no. 1, 49-63.
- Heyd, David. 2003. "Human Nature: An Oxymoron?", Journal of Medicine and Philosophy içinde, sayı 28, no. 2, 151-169.
- Kant, Immanuel. 1995. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi. Çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, Immanuel. 1984. "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt. Seçilmiş Yazılar içinde, 1784, çev. Nejat Bozkurt, 213-221. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Keleş, Ruşen; Hamamcı, Can; Çoban, Aykut. 2009. Çevre Politikası. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kuçuradi, Ioanna. 1998. İnsan ve Değerleri. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Mitchell, John J. 1972. "Why Study Human Nature?". Human Nature: Theories, Conjectures, and Descriptions içinde, edit. Mitchell J. John, The Scarecrow Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. Tan Kızılığ. Çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ. Ankara: İmge Kitabevi.
- Partridge, Ernest. 1996. "Ecological Morality and Nonmoral Sentiments". Environmental Ethics içinde, sayı 2, no. 18.

ŞEHİRDEKİ BAŞKALARI

Bergen COŞKUN¹

Hannah Arendt, insanlık sevgisinin, Antik Yunan'daki söylenişleriyle *philantropia*'nın kendini, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya ne kadar hazır olduğumuzda gösterdiğini söyler (Arendt, 1983: 25). Dünyayı başkalarıyla paylaşmaya hazır olup olmadığımızın, insanlık sevgisini ve dolayısıyla da insanlığın içinde bulunduğu durumu ne oranda etkilediği bir yana, buna hazır olsak da olmasak da dünyayı başkalarıyla paylaşırız. Jean-Paul Sartre, insanın insana mecburiyetini Francis Ponge'un "İnsan insanın geleceğidir" sözüyle açıklar (Sartre 2010, 48). İnsan, insanın geleceği olduğu gibi aynı zamanda geçmişi ve şimdisedir. Çünkü insan, hep insanla birlikte. Dünya ve tabii dünya içindeki şehirler de, Arendt'in söylediği gibi başkalarıyla paylaşılmak içindir.

Bu paylaşım öylesine kaçınılmazdır ki Heidegger bunun insanın zorunlu olarak sahip olduğu bir varlık koşulu olduğunu belirtmiştir. Ona göre, her insanın zorunlu olarak içinde bulunduğu iki varlık biçimi söz konusudur. Bunlar, dünyanın içinde olmak (*In-der-welt-sein*) ve birlikte olmaktır (*mitsein*). Heidegger *dasein*'in, yani insanın öz olarak bizatihi birlikte-olma olduğunu söyler (Heidegger 2008, 126) ve *dasein*'in bu özelliğini şu şekilde açıklar:

El-altında- olup çevreleyen – dünyanın gereç rabitası içinde "karşılaşılan" başkaları, zannedildiği gibi, evvela sadece mevcut-olan bir nesneye ait olan ve daha sonraları düşünce yoluyla onlara ilave edilenler değildir... Dünya- içinde varoluşun bu birlikteliğinin zeminini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak zorundadır. *Dasein*'in dünyası birlikte-dünyadır. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte-olmak demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte- *dasein* denir (Heidegger 2008, 123-124).

Heidegger'de *dasein*'in başkalarıyla birlikteliği, onun yalnızlığını da kapsamaktadır. Ona göre *dasein*'in yalnızlığı bile dünya içinde birlikte-olmadır. Başkasının hazır bulunmaması ancak bir birlikte-olma içinde ve bir birlikte-olma için mümkün olabilmektedir (Heidegger 2008, 126). Ancak yine de *dasein* hep beraber olmaklığın kayıtsızlık hallerini gösterebilmektedir. Heidegger, birbirlerinin umurunda olmaksızın hep beraber var olanlardan söz etmektedir, bu sözü edilenler, Arendt'in belirttiği, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya hazır olmayanlara benzemektedir:

Birbiri-için- olmak, birbirine-muhalif olmak, kimsesiz-olmak, selamsız-sabahsız- geçip-gitmek birbirinin-umrunda-olmamak, bütün bunlar itina göstermekliğin olası suretleridir (Heidegger 2008, 128).

Jean- Paul Sartre da, Heidegger'de başkasının varlığını yorumlarken, Heideggerci yaklaşımı en iyi biçimde sembolize edecek ampirik imgenin, mücadele imgesi değil, takım imgesi olduğunu ve Heidegger'de başkasının benim bilincimle kökensel münasebetinin sen ve ben değil, biz olduğunu belirtir ve insan-gerçekliğinin dünya-içindeki varlığını kazandığı kipin Heidegger'de "...ile-varlık", "birlikte varlık" "Mit-*Sein*" olduğunu söyler. Heidegger'de insan gerçekliğinin varlık özelliği varlığının başkaları ile olmasıdır (Sartre 2009, 334-336).

Heidegger'in birlikte-varlığı, bir bireyin bir başka birey karşısındaki açık ve seçik konumu değildir, bilgi değildir, kendi takımıyla birlikteliğin derinlerde duyumsanan or-

¹ Arş. Gör. Maltepe Üniversitesi İnsan Hakları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Doktora Öğr., Maltepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

tak varoluşudur; bu ortak varoluşu küreklerin tartımı ya da dümencinin düzenli hareketleri kürekçilere duyumsatır, geçilmesi gereken rakip kayık ya da tekne, bütün bir dünya (seyirciler, performans, vb.) ufukta şekillenen ortak amaç olarak *tezahür eder...* Bu kez, istediğimiz şey bize gerçekten de verildi: başkasının varlığını kendi varlığında gerektiren bir varlık (Sartre 2009, 336-337)

Heidegger'in çözümü Sartre için yeterli değildir. Birlikte-varoluşun neden varlığımızın yegâne temeli haline geldiğini ve "birlikte-varlığın" bizatihi yapısı olan o dayanışmacı bağlantı özelliğini kazanması için onu ne türden değişmelere maruz bırakmak gerektiğini sorar (Sartre 2009, 337). Sartre'ın belirttiği gibi, birlikte-varlık dayanışmacı özelliğini kazanmadığında, hiç kimse dünyayı bir başkasıyla paylaşmaya hazır değil demektedir. Bu da içinde yaşanılan dünyanın, ülkenin ve nihayet şehrin, insanlık sevgisinden uzaklaştığı anlamına gelmektedir.

Varoluşsal özelliği gereği, daima başkalarıyla bir arada olmak zorunda olan insan için, insanlık sevgisinden uzaklaşıyor olmak kadar büyük bir tehlike yoktur. İnsanın, insanı anlamadığı, hoş görmediği ve sevmediği bir şehirde, ülkede ya da dünyada yaşamak, insanın en büyük felaketidir. İnsan insanın hem geçmişi, hem şimdisi ve hem de geleceği olduğu için, daha yaşanabilir bir dünya için, insanın kendini dünyayı başkalarıyla paylaşmaya hazır hale getirmesi gerekmektedir.

Sartre, başkasına yönelik ilgisizlik adını verdiği bir tavırdan, başkalarına karşı *kör-lük* dediği bir durumdan söz eder (Sartre 2009, 488-489). Onlara neredeyse dikkat bile etmem, dünya üzerinde tek başınaymışım gibi eylerim; duvarlara sürtündüğüm gibi insanlara sürünürüm, engellerden kaçındığım gibi onlardan kaçınırım der (Sartre 2009, 489) ve şöyle devam eder:

Bu "insanlar" işlevdirler: bilet denetçisi denetleme işlevinden başkaca bir şey değildir; kafedeki garson, müşterilere hizmet etme işlevinden başkaca bir şey değildir. Bu noktadan itibaren eğer mekanizmalarını harekete geçirecek *anahtarlarını* ve "parolalarını" bilirimsem, onları çıkarlarım için en iyi bir biçimde kullanmam mümkün olacaktır (Sartre 2009, 489-490).

Onlarla birlikte yaşadığımız yerde kendimizi yalnız ve yabancı hissetmek, insanları, başkalarını, varoluşumuz gereği bir arada olmadan yapamayacaklarımızı, çıkarlarımız için kullanmanın ve onları birer işleve indirgemenin en hafif sonucudur. Richard Sennett için şehir, yabancılarla karşılaşma ve bir araya gelme ihtimalinin yüksek olduğu bir "insani yerleşim alanı"dır; diğer bir deyişle şehir, "yaşamları birbirine dokunan" yabancılar ortamıdır. (Sennett 1996, 60, 330). Ama Sartre'ın sözünü ettiği körlük, devam ettiği sürece, şehirler insani yerleşim alanı olmaktan uzaklaşacak, insan kendi varoluşunun temelinden, bir aradalıktan kopacaktır.

Ursula K. Le Guin, diğer bir insan tipine yakınlık duymak reddedildiğinde, karşıdakinin tümünden farklı olduğu söylendiğinde –erkeklerin kadınlara, bir sınıfın diğer sınıfa, bir ulusun diğer ulusa yaptığı şekilde– ondan nefret edilebildiğini ya da onun tanrılaştırıldığını, onunla tek olası ilişkilene biçiminin iktidar ilişkisine dönüştürüldüğünü ve böylece insan gerçekliğinin vahim bir şekilde güçsüzleştirilmiş olduğunu ve aslında insanın kendini yabancılaştırmış olduğunu belirtir (Akt. Berktaş 2012, 221)

Onlarla yaşamaya varlığımızın özü gereği mecbur olduğumuz, bazen onlara karşı körlük içinde, umursamazca davrandığımız başkaları için en sert tanımlamalardan biri de onların cehennem olduğunu söylemektir.

Jean-Paul Sartre'ın, *Gizli Oturum* adlı oyununda, öldükten sonra bir araya gelen ve

birbirlerini hiç tanımayan, birbirlerine tamamen yabancı olan üç karakterden biri: Garcin, cehennem başkaları olduğunu düşünmektedir:

Demek cehennem bu. Buna asla inanmazdım. Hatırlarsınız: Kükürt, odun yığını, ızgara... Ah! Ne gülünç. Izgaraya gerek yok ki: Cehennem başkalarıdır (Sartre 2009, 62).

Garcin, kendiyi ilgili olarak kendinden gizlemeye çalıştığı her şeyi başkaları gördüğü için, başkalarının, onunla birlikte olan diğer iki insanın, kendi celladı, kendi cehennemi olduğunu düşünmektedir.

Başkaları gerçekten de cehennem midir ya da onlar ne zaman cehennem haline gelir? Le Guin'in söylediği gibi onlara yakınlık duymayı reddettiğimizde mi? Yoksa Sartre'in dediği gibi onları birer işleve indirgediğimizde, onlara karşı körlük içinde olduğumuzda mı? Heidegger insanın hep başkalarıyla bir arada olduğunu belirttiğine göre acaba insan her zaman cehennemde yaşıyor olabilir mi? Şehirler, başkalarıyla bir arada yaşadığımız yerlerdir, sokaklarını, caddelerini, şehrin her yerini bizden belki de çok farklı olan insanlarla paylaşıyoruz. Acaba biz, içinde başkaları olan cehennemlerde mi yaşıyoruz? Yoksa başkaları için cehennemler mi yaratıyoruz?

Yaşadığımız günden çok da uzak olmayan bir tarihte, şimdi içinde yaşadığımız bu dünyada, başkaları için cehennemler yaratılmıştır. 1939 yılında, tedavisi olmayan hastaların huzur içinde ölmesinin sağlanması emri ile ilk gaz odaları inşa edilmiş, Auschwitz, Chelmno, Majdanek, Belzek, Treblinka, Sobibor'da, pek çok şehirde gazla ölüm merkezleri kurulmuş, sadece 1942'nin sonlarında on beş bin Yahudi Auschwitz'e gönderilmiş ve Auschwitz'de 1944 sonbaharında toplam 25 bin Yahudi öldürülmüştür. (Arendt 2012, 118- 173) Holokost ile insanlar, ülkelerinden, şehirlerinden alınarak onlar için yaratılan cehennemlere gönderilmiş, öldürülmüş ve yakılmıştır.

Auschwitz'deki çoğu mahkûm yalnızca birkaç hafta ya da birkaç ay sağ kalabiliyordu. Çalışamayacak kadar hasta ya da zayıf olanlar gaz odalarında ölüme mahkûm ediliyordu. Bazıları kendilerini elektrik verilmiş dikenli tellere atarak intihar ediyordu. Diğerleriye, bedensel ve ruhen çökmüş, yürüyen ölümlere benziyordu (Ushmm, 2012).

Bu sözlerle anlatılan bir yer, cehennemden başka neresi olabilir? Dünyanın pek çok ülkesinde, bir arada yaşayan insanların içlerinden bazılarının, birtakım özelliklerine dayanılarak başkası olarak nitelendirilmesi ve tehcir edilmesi nasıl bir hezeyan ve nasıl bir kötülük sıradanlaşmasıdır bunu anlamak bugün bile mümkün değildir. 1942 yazında ve sonbaharında –on sekiz bini Paris'ten, dokuz bini de Vichy Fransası'ndan– yirmi yedi bin Yahudi tehcir edilip Auschwitz'e gönderilmişken, Hollanda'da yaşayan Yahudilerin dörtte üçü öldürülmüşken ya da Zagreb'ten otuz bin Yahudi 1943 sonbaharına kadar ölüm merkezlerine sürülmüşken (Arendt 2012, 171-190), bütün bu insanlar kendi ülkelerinden ve şehirlerinden koparılıp, onlar için hazırlanan cehennemlere gönderilmişken, cehennem başkaları olduğunu söylemek mümkün değildir.

İnsanın insan için yarattığı cehennem, holokost kelimesinin kökeninde de karşımıza çıkmaktadır. Holokost, Eski Yunanca *holos* (tüm) ve *kaustos* (yakılmış, köz olmuş) kelimelerinden türetilmiş olup, ateş başında kurban etme anlamına gelmektedir (Oxford, 2012) Böylece holokost, tam anlamıyla başkaları için yaratılan cehenneme ve şehirlerinden, yaşadıkları yerden uzaklaştırılarak ölüme gönderilen insanların acısına işaret etmektedir.

Cehennem başkaları değildir, şehirler ne geçmişte ne de şimdi başkalarından dolayı cehenneme dönüşmemiştir. İnsan, dünyayı başkalarıyla paylaşmaya hazır olmadığına,

başkalarına karşı körlük içinde bulunduğunda ve kötülük sıradanlaştığında, başkaları için cehennem yaratan ve yaşanan yerleri cehenneme dönüştüren, kendinden farklı olana “başkası” diyen insanın ta kendisidir.

Belki de Garcin’in sözlerini şöyle değiştirmek gerekmektedir:

Demek cehennem bu. Buna asla inanmazdım. Hatırlarsınız: Kükürt, odun yığını, ızgara... Ah! Ne gülünç. Izgaraya gerek yok ki: Cehennem benim (Sartre 2009, 62).

Kaynakça

- Arendt, Hannah. 1983. *Men in Dark Times*. New York: Harvest Book.**
- Arendt, Hannah. 2012. *Kötülüğün Sıradanlığı*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları.**
- Berktaş, Fatmagül. 2012. "Kadınların Arendt'i." *Dünyayı Bugünde Sevmek içinde*, 193–246. İstanbul: Metis Yayınları.**
- Heidegger, Martin. 2008. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı.**
- Sartre, Jean-Paul. 2009. *Varlık ve Hiçlik*. Çev. Turhan Ilgaz- Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları.**
- Sartre, Jean-Paul. 2010. *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları.**
- Sartre, Jean-Paul. 2012. *Toplu Oyunlar*. Çev. Işık M. Noyan. İstanbul: İthaki Yayınları.**
- Sennett, Richard. 1996. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. Çev. Abdullah Yılmaz ve Serpil Durak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.**
- United States Holocaust Museum. 2012. 10 Ağustos 2012'de <http://www.ushmm.org/wlc/tr/article.php?ModuleId=10005143> adresinden indirildi.**
- Oxford Dictionary. 2012. 10 Ağustos 2012'de <http://oxforddictionaries.com/definition/english/holocaust> adresinden indirildi.**

ŞEHİR KENDİ İNSANINI TÜKETİYOR MU?

Berrak COŞKUN¹

I. Giriş

Bugün bize haritada bir yer olmaktan daha öte ve daha çok bir şey olarak görünen şehir, çoğu zaman “gereksinimler ortamı” niteliğiyle insan usunu zorlamaktadır. Yeni gereksinimler işbölümünü ve ticari meta üretimini artırmakta, yeni işbölümü ve üretime giren yeni ticari metalar da yeni gereksinimlere yol açmaktadır. Hızı ürkütücü boyutlara ulaşan bir döngü söz konusudur burada (Timuçin 2003, 64). Hiç kuşkusuz, şehirle ilgili bir kriz, modern hayatın krizidir. Daha 1800’lerin sonunda “Kaçınılmaz olanla yüzleşmeliyiz. (...) yirminci yüzyılın sorunu şehir olacaktır” diyen Josiah Strong (Martindale 2005, 46), çağımızda da haklılığını korumaktadır. Hans Jürgen Helle’nin “kent krizi bilinci” olarak ifade ettiği bir rahatsızlık duygusu her geçen günle birlikte daha geniş kesimleri etkilerken (Helle 2012, 71), İlhan Berk’in “Bütün şehirler insanları sevmeye mahsustur” dizesi (Berk 1994, 20) de unutulmuş gibidir.

Helle’nin “kent krizi” kavramını kullanarak tanımlamaya çalıştığı rahatsızlık duygusu, modernitenin ilk sosyologlarından biri olarak anılabilecek Georg Simmel’de de bir çeşit huzursuzluk ve rahatsız edici gerilim biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Modernitenin özünü “bilimsel teknolojik çağın görkemli tantanası” içerisinde arayan Simmel, şehir hayatına açıkça eşlik eden huzursuzluğu modern zamanlara ait bir olgu olarak ele alır. Birey, modern hayatın karmaşası karşısında “iç güvenliği”ni yitirir; ondan boşalan yeri ise “belirsiz bir gerilim, hafif bir özlem duygusu”, “gizli bir huzursuzluk” ve “çaresizce bir telaş” kaplar. Simmel’e göre, “(...) kendimizi hep bir istikrarsızlığın, çaresizliğin içinde kısılıp kalmış buluruz: Metropolün kargaşası, seyahat düşkünlüğü, çılgın rekabet hırsı, bir beğeniye, stile, düşünceye ya da kişisel bir ilişkiye bağlı kalamama yönündeki tipik modern sadakatsizlik –hepsi de, sözünü ettiğimiz istikrarsızlığın, çaresizliğin tezahürleridir” (Frisby 2004, 23). Bu çaresizlik, teknolojideki gelişmeler aracılığıyla “yerküreyi oturma odasına kadar sokan” (Arendt 2009a, 360) fakat gittikçe küçülen dünya yerine “kendine doğru fırlatılan” (Arendt 2009a, 364) ve giderek yalnızlaşan modern insanın şehir yaşamını kuşatır. Üstelik “insanlar kendilerini sosyoekonomik kuvvetlerin akıntısı içinde gittikçe daha büyük oranda çaresiz bir enkaz gibi hissetmektedirler” (Canovan 2009a, 20–21). Simmel’in gerilim ve beklenti hissiyle açıklamaya çalıştığı bu nevrozun kökleri, doğadan giderek uzaklaşmada olduğu kadar, para ekonomisine dayanan şehir hayatının bize dayattığı o soyut varoluşa gizlidir (Frisby 2004, 24). İnsanların kendilerini güneşe, rüzgâra, kaynaklara, engebelere göre ayarladığı, çevreleriyle ilişkiyi kesmedikleri köylerin aksine, şehirler, “camı, asfaltı ve betonu ön plana çıkaracak şekilde” dünyayı kaplamıştır (Le Breton 2008, 105). Tam da bu noktada, “(...) bu şehri nasıl yapmışlar böyle üst üste, ne gökyüzü koymuşlar ne günaydın, ne buldularsa getirmişler dağların ovaların dışında” (Uyar 2002, 148) dizelerini hatırlamamak mümkün müdür?

Burada yürüttüğümüz soruşturmanın amacı, hem günümüz şehirlerine ait kavramsal bir çerçeve oluşturabilmek hem de şehir–birey ilişkisinin temel felsefi dayanaklarını sorgulayarak tartışmaya açmaktır. Ne ile karşı karşıya olduğumuzu bilebilmek için “kalın göstergeler kabuğu altında kent gerçekte nasıldır, ne içerir ya da ne saklar” (Calvino 2012, 65) diye düşünmek, çalışmamıza temel teşkil edecektir. Şehir, insanı bir değerler varlığı olmaktan çıkarıyor mu? Şehir yaşamı, insanın yaratıcılığını, yeni bir şeylere başlama kapasitesini öldürüyor mu?

¹ Doktora Öğr., Maltepe Üniversitesi, Fen–Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Şehre hapsolmuş ve “şeyler çevrimi”ne kapılmış bireyler olarak, üretim çarkının bir dişlisi olmamıza rağmen kendimizi ve yaşamı yeniden üretebiliyor muyuz? Günümüz kitle toplumu, bir şehrin farklı türde insanlardan oluştuğu, benzer insanların bir şehir meydana getiremeyeceği düşüncesini (Aristoteles 2009, 32) sahipleniyor mu? Bu ve benzeri soruların yanıtı aranırken, “mesafe”, “bıkkınlık”, “yalıtım” ve “yabancılaşma” kavramlarının üzerinde özellikle durulacaktır.

II. Görünürlüğün ortasında yalıtılmışlık paradoksu

Günümüz şehir yaşamını irdelediğimiz bu makale, daha başlangıçta, kamusal alanla özel olan arasındaki ayırma değinmeyi gerektirmektedir. Kamusal alan, iddia edildiği gibi, kişisel alanı istila etmiş midir? Kamusal alan büyüyüp genişlerken, özel alan küçülmüş, daralmış mıdır? Şehirde yaşayanların mahremiyeti, kamusalın boyunduruğu altına mı girmiştir? Başka bir deyişle özel hayat kamusallaşmış mıdır? Bunlar bile değil. Ya da bunlar da. Ama daha önce yanıtlanması gereken soru, “kamusal alan” ve “özel alan” kavramlarından ne anladığımızdır. Nurdan Gürbilek, “Mahremiyet” başlıklı yazısında, “Modern insan özel olanı daha doğal, daha özgür bir alan olarak görmeye, kamusal olanı ise zorunluluklar ve görevler alanı olarak tarif etmeye daha yatkın” demektedir (Gürbilek 2011, 56). O halde, “kamu” nedir? Richard Sennett’in kullandığı biçimiyle kavram, aile ve yakın arkadaşlar dışında geçen bir yaşamı; çok çeşitli, karmaşık toplumsal grupları kaçınılmaz olarak bir araya getiren sosyalleşme ağlarını işaret eder. Kamusal yaşamın odak noktası ise yabancıların buluşabileceği bir mekân yaratan büyük şehirlerdir (Sennett 1996, 33). Özetle, kelimenin resmi çağrışımları bir yana bırakılırsa, “Şehirde birbirine yabancı insanların ilişkiye geçebilecekleri çeşitli zeminleri, modern şehir hayatının mümkün kıldığı bir geçişkenliği tarif etmek istediğimizde” kamu kavramına başvurmaktayiz (Gürbilek 2011, 64). Bizi asıl ilgilendiren de kullanımın bu yönüdür. Öyleyse özel alan, yalnızca ailenin, bazen de arkadaş ve dostların dahil edilebildiği daha kişisel, daha mahfuz bir yaşam bölgesini ifade eder (Sennett 1996, 31). Daha açık bir ifadeyle kamusal alan “insan yaratımı”dır, özel alan ise “insanlık durumu”dur (Sennett 1996, 131). O zaman, sorumuz şu olmalıdır: Günümüzde, özel ve kamusal alanlar arasında nasıl bir ilişki var?

Thierry Paquot, Şehirsel *Bedenler*’de, ceket ya da paltosuna iştirilmiş kulaklık ve mikrofonlarla dolaşan insanları çok yerinde gözlemlerle betimler: “Ellerinde hiçbir şey tutmadan, kime hitap ettikleri belli olmadan konuşuyorlar, görüşme sırasında gülümsüyor, kahkaha patlatıyor, yeniden ciddileşiyorlar, meşgul görünüyor, kaşlarını çatıyor, başını öne eğip yukarı kaldırıyor, gezintilerini tam bir özgürlük içinde sürdürüyorlar”dır (Paquot 2011, 98). Yani özel olan, kamuya açık görünmektedir. Evleneceğimiz kadını ya da erkeği televizyon stüdyolarında seçmeye, en mahrem sırlarımızı Twitter’den, Facebook’tan haykırmaya iyice alışmamız da bu bağlamda değerlendirilebilir. Her şey ortada, her şey şeffaf(!) Ne zamandan beri? Belki de evlerimizde oturma odasıyla misafir odasını birbirinden ayıran duvar yıkıldığından beri. “Bir geçiş anına, bir ara döneme” işaret eden oturma odasının yokluğunda, mahremiyetin kapıları salon aracılığıyla dışarıdan gelenlere açılmış; özel alanı kamusal alandan ayıran sınır belirsizleşirken, mahremiyetin kendisi de başka bir şeye dönüşmüştür (Gürbilek 2011, 122–123). Nurdan Gürbilek, bu durumu, toplumun “vitrinleşmesi”nden yola çıkarak açıklar: “Bakılanla kurulan ilişki aslen bir seyir ilişkisine, sözün kendisi bir vitrine dönüştü. Birçok şeyin gösterildiği için ve görüldüğü kadarıyla varolduğu, sergilendiği için ve seyredildiği kadarıyla değer kazandığı bir toplum çıktı ortaya. Epeydir vitrinde yaşıyoruz hepimiz” (Gürbilek 2011, 29). Toplum bir vitrine dönüştüğünde, bütün yaşantıların, bütün yapıp etmelerin de birer imaj haline gelmesi kaçınılmazdır (Gürbilek 2011, 38). Şehirde yaşayanların fazla seçeneği yoktur; ya bu vitrinde değer kazanmayı bekleyecekler ya da yaşadıkları şehre bir turist gözleriyle “dışarıdan” bakmayı kabul edeceklerdir (Gürbilek 2011, 30). Peki, bütün

bunlar ne demek? Özel olanın aleni olabilirmiş gibi kamu önüne çıkması, sanki soyut bir özgürlük alanı varmış gibi her şeyin oraya taşınması, özel olanın teknolojinin sunduğu imkânlarla söze geçirilmesi, görüntülenmesi; bütün bunlar nasıl okunmalıdır? Şurası bir gerçek ki, zamanımızda –şehirle birlikte– özel ve kamusal alan kavramlarının anlamını yeniden ele almamız gerekmektedir. Kişisel alanın kamusal alanda birleştiğini söylemek için ne çok erken ne de çok geçtir. Howard Rheingold’ un ifade ettiği gibi, “özel yaşam kavramının önümüzdeki on yıl içerisinde bugünkü tarifıyla belirtilmeyeceği” ortadadır (Paquot 2011, 98).

Sennett, dengesiz bir kişisel yaşamın ve içi boşalmış kamusal yaşamın görmezden gelemeyeceğimiz belirtilerinin yalnızca günümüze ait bir olgu olmadığına (Sennett 1996, 31), bu iki alan arasındaki dengenin 19. yüzyıldan itibaren özel hayat lehine bozulduğuna ve özel olanın kamusal olana dayatıldığına (1996, 42–43), kamusal hayat aşınıp değer yitirirken mahremiyetin yükselişe geçtiğine (1996, 62), daha kişisel ama daha boş bir yaşamın kamusal dünyanın yerini aldığına, bunlara bağlı olarak da kamusal davranışların gözleme, pasif bir katılıma, bir çeşit röntgencilğe indirildiğine (1996, 45) işaret eder. Kamusal ile özel alan arasındaki sınır aşılmıştır artık. Sennett’in örneğinden yola çıkarsak, kahvaltısını kendisi hazırlıyor diye bir Amerikan başkanının öncekilerden daha samimi ve politik anlamda daha güvenilir olduğunu düşünen bir toplumda, kamusal ifade sistemi çoktan bir kişisel temsil sistemine dönüşmüş demektir (1996, 42–43). Kamu özelleşirken, özel hayat da bir biçimde kamusallaşmıştır. Şimdi, yeni sorumuz şudur: Özel ve kamusal alanlar arasındaki ayırımın ortadan kalkması, “iç” ve “dış” arasındaki sınırın bir biçimde ihlal edilmesi, şehir yaşamını nasıl etkiler? Sennett’e göre, kamunun zayıflaması, politik faaliyetlerden çok daha geniş bir alanı etkilemektedir: “Yabancılarla kurulan ritüel ilişkiler ve onlara karşı takınılan tavırlar en iyimser yaklaşımla resmi ve yavan, en kötümser anlamda da sahte görülmektedir” (1996, 16). Bu noktada, şehirde yaşayanların gözünde yabancılar bir “tehdit unsuru”dur; yabancılarla karşılaşma, bir araya gelme imkânı sunan şehir ve kamu yaşamı ise fazlasıyla tehditkârdır. Birey özel yaşamı yüceltmeyi, yani yalnız kalmayı, aileyle veya yakın arkadaşlarla baş başa olmayı “kendi başına bir amaç” haline getirme çabası (1996, 16) içindeyse bugün, bunun kökeninde bu tehditkâr kamudan korunma ihtiyacı yatmaktadır. Bu türden bir “dünyevi sığınak” gereksiniminin ortaya çıkışını, Sanayi Devrimi’yle ilişkilendirmek mümkündür. Sanayi Devrimi’nin tüm dehşetiyle kamusal alana girmesi karşısında, birey, dışarıdaki gücün pisliğinden kaçıp sığınak ararsa, kendisini daha çok bulacağını düşünmüştür. Sığınağa çekilirken, her şeyin daha da netleştiğini fark etmiştir (Sennett 1999, 41–42). Dolayısıyla şehir dışında kurulan banliyöler, “korunaklı” ve güvenli siteler, sakinleri için şehirde biriken sefaletten, yoksulların tehdidinden, toplumsal vahşetten uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Sonuçta, “Cüzdanların doldurulduğu tehlikeli ve pis şehirle emin ve temiz ev hayatı birbirinden ayrılırken, şehirdeki kamu hayatının en temel koşullarından biri de yok olur” (Gürbilek 2011, 60). Çünkü insanları bir araya getiren zemin bozulmuş, kamusal alan çözülmüştür. Plazalar ile güvenli sitelerin gündelik rutini içinde sıkışıp kalan birey açısından bakıldığında, başkalarıyla aynı dünyayı paylaşma deneyimi giderek daha az yaşanır hale gelmiş, dolayısıyla da insanın insana yabancılaşması söz konusu olmuştur. Gecekonducularla lüks konutların birbirine sadece birkaç yüz metre uzaklıkta yer aldığı şehir manzaraları, bu bağlamda örnek gösterilebilir. Coğrafi yakınlığa rağmen bu iki kesimde yaşayan insanların bakış açıları, birbirinden kilometrelerce uzakta olabilir (Martindale 2005, 88). Böyle bir ortamda, aralarında aile bağı ya da yakın bağlar bulunmayan insanlar arasındaki birliktelik, artık bir oluruna bırakma sorunudur (Sennett 1996, 16). Kamusal yaşamın mekânı olan şehirlerin bu türden bir bozulma sürecine girmesi, güçlü kamu yaşamının aşınması, kişisel ilişkileri de deforme eder (1996, 20). Çünkü “Her bireyin benliği, bireyin temel kaygısı haline gelmiştir. Kendini tanımak, dünyayı tanımak için bir araç olmayıp bir amaç haline gelmiştir” (1996, 17). Kişisel dünyaların ancak korunup yalıtılırsa ayakta kalacağı, toplum yaşamının acımasız gerçekleri karşısında savunmasız

birakılırsa solup gideceği inancı o derece yaygınlaşmıştır ki, “Tam da bu denli kendimize dönük olduğumuz için (...) kişiliklerimizin ne olduğunu kendimize ve başkalarına net bir biçimde anlatabilmemiz son derece zordur. (...) duygularımızı hissedip ifade edebilmemiz de aynı ölçüde güçleşir” (1996, 17).

Buraya kadar aktardığımız sürecin izlerini, şehre ait mekânlarda da sürebiliriz. Günümüzde gerçekleştirilen şehir düzenlemeleri, “insanları ve çeşitli etkinlikleri kaynaştırma arzusuna aykırı” mekânlara yer açmaktadır. Sennett’in “ölü kamusal alan” kavramıyla betimlemeye çalıştığı da bu mekânlardır. Gökdelenler, büyük iş merkezleri, fildişi kuleleriyle şehrin orasında burasında yükselen residence’lar, hemen hemen tamamı camdan olan duvarlarıyla “görünürlüğün zirvesi”ndedir adeta. Bu duvarlar, “bina içindeki faaliyetleri sokaktaki yaşamdan soyutlayan” birer “barikat”tır da aynı zamanda. Söz konusu yapılarda, “görünürlüğün estetiği ile toplumsal yalıtım iç içe geçer” (Sennett 1996, 27). Afşar Timuçin’in de dediği gibi, kare prizma ya da dikdörtgen prizma biçiminde dikilmiş kocaman yapılar, bir köy nüfusu kadar insanı içinde barındırmasına rağmen insan sıcaklığından en küçük bir iz bile taşımaz (Timuçin 2003, 74). Görünürlüğün ortasında yalıtılmışlık paradoksu yaratan yapıların şehir coğrafyasında giderek ön plana çıkması yeni ama ölü kamusal alanların kazanılmasıyla sonuçlanırken, bugün geldiğimiz noktada varolan canlı kamusal alanların yok edilmesi de söz konusudur. Nasıl mı? Şehre ait mekânları bir çeşit hareketliliğe bağımlı kılarak. İnsanlarda kamusal alanın boş ve anlamsız olduğu düşüncesi uyanırken, kamusal mekân da ancak “hareket”in bir türevi olarak anlaşıldığında anlam kazanmaya başlar. Şehrin kamusal mekânları, sanki “belli bir kullanım için değil, yalnızca geçip gitmek içindir” artık (Sennett 1996, 26–29). En başta da sokak ölmüştür. Eğlenmek amacıyla dolaşan gençler dışında, kimse şehirde tur atıp çevreyi görmek için araba kullanmazken, şehirdeki sokakların gerçek işlevi de onaylanmış olur: Ulaşımı sağlamak. Şehirde, hemen her zaman, bir yerden başka bir yere yetişmek için yola çıkılır. Hareketi sınırlayan, hızı kesen her şey, bireyi kaygılandırır. Çünkü şehir trafiğine hükmeden modern ulaşım teknolojisi, “sokakta varolmanın yerine coğrafi sınırlamalara duyulan hoşnutsuzluğu” koymuştur (Sennett 1996, 29). Hareketin devamlılığı için sokaklarda taşıtlara düşen pay sürekli artar hatta duraklamanın mümkün olmadığı yollar tasarlanır. “Yaya sürekli olarak tehlikeyi göze alır ve çocuklar, büsbütün yolun uzamından dışlanırlar” (Paquot 2011, 24–25). Sokağın bu hali, özel otomobilini kullanmakla hareket özgürlüğünü de kullanmakta olan bireyin kendisini dışarıdan soyutlamasına katkıda bulunur. Aynı güzergâhta ilerleyen aceleci sürücü ile telaşlı yaya, birbirini gerçek anlamda fark etmez. Bu durumda, paylaşılanın ne olduğu sorusu akla gelebilir. Paylaşılan nedir, şehir mi (Paquot 2011, 52–53)? Şu sorunun yanıtını da kendimize verebilmemiz beklenir: Herkes yaşadığı şehre ve birbirine karşı böylesine kör ve ilgisizken, yani birbirimiz için kırmızı ışıkta duran, yeşil ışıkta geçen silik birer figürken, şehirde yabancı olan aslında kimdir? Robert Sommer’ın havaalanındaki koltuklara ilişkin belirlemeleri, yine aynı bağlamda önemlidir. Bu koltuklar, sanki sadece yolcuların geçip gitmesi amacına hizmet etmek içindir. Birbirine yabancı olanlar içindir. İki kişi, birbirine rahatsızlık vermeden konuşmak istediğinde, aradaki koltuğu boş bırakmak zorundadır. “Havaalanı tasarımcıları yolcuların hepsini seyirciler veya insandan kaçanlar olarak düşünmüş” gibidir (Paquot 2011, 56). Neden? Bunun nedeni, mimari bir zaaftan çok, iletişim kurarak paylaşımında bulunmanın hareketi yavaşlatacağı düşüncesidir. İnsanların hareketten kopmaması gerektiği yönündeki bu anlayış, pek çok ölü kamusal alana temel teşkil eder. Öte yandan, günümüzde insanların zamanının büyük bölümünü geçirdiği çalışma mekânları da söz konusu yalıtımda etkili olur. Bir kattaki bütün duvarları yıkarak herkesin göz önünde olmasını sağlayan açık ofis uygulamaları, görünürlük ve yalıtım paradoksunu en üst seviyeye çıkarır. “Herkes birbirinin gözetimi altında olunca, sosyalleşme azalır ve sessizlik tek savunma tarzı haline gelir. (...) Başka bir deyişle, insan sosyalliğini hissedebilmek için başkalarının yakın gözlemlerinden uzak olmaya gerek duymaktadır” (Sennett

1996, 30). Dolayısıyla insanların kendilerine yabancı bir ortamda mahrum edildikleri şeyleri özel ilişkiler alanında aramalarının, yani kendilerine kapanmalarının önemli bir nedeni olarak ölü kamusal alanların işaret edilmesi (Sennett 1996, 30) hiç de şaşırtıcı değildir.

III. Bir savunma mekanizması olarak mesafe

Simmel'e göre, "Modern hayatın en derin sorunları, ezici toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında, bireyin, varoluşunun özerkliğini ve bireyselliğini koruma talebinden kaynaklanır" (Simmel 2004, 85). Öyleyse bu talep, şehirde nasıl karşılanır? Walter Benjamin, büyük şehir insanıyla ilgili olarak, "tetikteki bakış"tan söz eder. Her an, her yönden gelebilecek tehlikeler karşısında –kendini kollayan vahşi bir hayvanınki gibi– sürekli tetikte olmak zorunda kalan bir gözün bakışıdır bu (Benjamin 2008, 151). Kalabalık karşısında kendini korumaya çalışan birey, gözünü hep açık tutması gerektiğini aklından çıkarmaz, çıkaramaz. Sürekli tetikte olan göz, kendi kapasitesini zorlar. Benjamin'in şehir hayatına yönelik çözümlemesinde vurguladığı gibi, Simmel de bu noktanın üzerinde durur:

İşitmeden gören kişi... görmeden işitene oranla çok daha tedirgindir. Büyük şehre... özgü bir şey var burada. Büyük şehirlerde insanlar arasındaki ilişkinin ayırt edici özelliği, gözün kulağa oranla çok daha fazla önem kazanmasıdır. Bunun temel nedeni, kamu ulaşım araçlarıdır. On dokuzuncu yüzyılda otobüslerin, trenlerin, tramvayların gelişmesinden önce insanlar uzun dakikalar, hatta saatler boyunca tek bir kelime etmeden karşılıklı birbirlerine bakmak durumunda kalmamışlardı (Benjamin 2008, 151).

19. yüzyıl hâlâ sürmektedir. Şehirde yaşayan insan, çevresinde sürekli insan görmekte, kendisini de başkalarının bakışlarından kurtaramamaktadır. Görme etkinliğinin işitme etkinliğine göre daha baskın olduğu şehir, içinde dolaşanları sürekli bakma durumuna sokmaktadır. Sürekli olarak, yüzlerden oluşan bir orman göstermektedir onlara (Le Breton 2008, 114). T. Paquot, "Asansörde ya da otobüsteyken neden yanımdakiyle konuşmam gereksin ki?" sorusuyla şehre ait bir olguyu tekrarlar ve devam eder: "Onun yerine tanıdığım birini telefonla ararım. Kibarca bir mesafeyi korur, fiziksel temastan kaçınırım, bir ilgisizlik stratejisi geliştiririm, kısacası, başkasının bana seslenmesine fırsat vermeksizin yalnız kalırım. Kendimi ona kapatarak 'kişisel alanımı' korurum" (Paquot 2011, 98–99). Bireyin koruma girişiminde bulunduğu bu "kişisel alan", R. Sommer'in ifadesiyle, "davetsiz misafirlerin içeriye giremediği, görünmez sınırlara sahip bir yırtıcı kuş yuvası"dır; oraya sadece yakınlarımızı kabul ederiz (Paquot 2011, 99). Öyleyse, şehrin mevcut yapısının insan ilişkilerini bambaşka bir kılığa soktuğu söylenebilir (Laborit 1990, 93). Bunu, her şeyden önce, bizi başkalarıyla aramıza belli bir mesafe koymaya zorlayarak başarmaktadır. O halde, şimdi asıl sorgulanması gereken, Georg Simmel'in "mesafelilik" dediği şeydir.

Simmel'e göre, "Metropol tipi kişiliğin ruhsal temelini, sınırlar üzerindeki uyarıcıların yoğunluğu oluşturur. Bu, iç ve dış uyarıcılardaki hızlı, kesintisiz değişimden kaynaklanır" (Simmel 2004, 86). Yazılı basın, televizyon, sosyal medya ve billboard'larla her yerin vitrine dönüştüğü şehirde, birbiri ardınca akın eden imgelerin ve durmadan değişen izlenimlerin çokluğu, metropol tipi kişiliği yaratan "psikolojik önkoşullar"dır. Modern şehrin asabi, huzursuz kişisini ortaya çıkaran, şehrin kendisidir; "sokaktan her geçişte, iktisadi, mesleki, toplumsal hayatın hızında ve çeşitliliğinde" (2004, 86). Kendini bu hızdan, bu kesintisiz değişimden korumanın yollarını arayan birey, "tehdit edici seyri ve aykırılıklarıyla kendisini köksüz bırakacak dışsal çevresine karşı" yeni bir savunma mekanizması geliştirir: "Yüreğiyle değil, zihniyle tepki gösterir" (2004, 87). Böylelikle metropolün kendisinden talep ettiği bilinçlilik miktarını karşılarken, tetikteki bakışını da gözlerine yerleştirmiş olur. Bireyi yüksek bilinç ve zihin hakimiyetiyle yaşamaya iten, yine şehir hayatının kendisidir. Bu zihinsellik

çabası, metropolün ezici gücüne karşı öznel hayatı koruma amacını güder; kamusal alanda da “ussal ilişkiler”i öne çıkarır. Ussal ilişkiler söz konusuysen, “insan bir sayı gibi, diğerlerinden farkı olmayan bir öge gibi hesaba katılır ve yalnızca nesnel olarak ölçülebilen işleriyle ilgi görür. Bu nedenle metropol insanı, etrafındaki kimseleri satıcı ya da müşteri, hizmetçi, hatta çoğu kez ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görür” (2004, 87–88). Bunun anlamı, bireyin, kamusal alanda ilişkide olduğu kişileri “amaçların öznesi” (Kant 2009, 55) olarak görmek yerine o an ya da ileride işine yarayabilecek birer bağlantı olarak görmeye başlaması, başka bir deyişle onları araçsallaştırmasıdır. Ki bu da bizi, Hannah Arendt’in “insan malzemesi” metaforuna götürür: İnsanların birbirlerini “malzeme” olarak görmesi sonucunda elde edilebilecek tek başarı, “insanı, canlı bir organizma olarak değil, insan *sıfatıyla* katletmektir” (Arendt 2009a, 277). Kant, pratik buyruğunda, “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” demektedir (Kant 2009, 46). Başkalarının kişisinin rastgele kullanılacak araçlar gibi değil, kendisi amaç varlıklar olarak görülmesini –diğer bir deyişle insanların şeyleştirilmemesini– salık veren bu buyruğa günümüzde ne kadar uyulduğu sorusuna verilecek yanıt, modern şehir yaşantısı düşünüldüğünde hiç de iç açıcı olmayacaktır.

Bir yanda ardı arkası kesilmeyen izlenimler, karşılaşmalar silsilesi, diğer yanda –her şeyi mübadele değeriyle ölçen para ekonomisinin bir sonucu olarak– toplumsal ilişkilerin nesneleşmesi, bireyi bir çeşit cendereye sokmaktadır. Bu durumun üstesinden gelme çabası, bireyin toplumsal ve fiziksel çevresiyle kendisi arasına bir mesafe koymasıyla sonuçlanmaktadır. Mesafe, şehrin karmaşası karşısında bireyin kendisini koruyabilmesi için gereklidir (Simmel 2004). Simmel, söz konusu “mesafelilik” durumunu, büyük şehirde yaşayanlara özgü bir “ruhsal tavır” olarak değerlendirir (Simmel 2004, 92–93). Öyleyse, “mesafelilik” de modern zamanların ve büyük şehrin icadıdır. Simmel, bireyin şehirdeki varoluşuyla ilgili olarak, “insanlar arasında içsel bir engeli [gerektirir] ... ancak, bu içsel engel, modern hayat biçimi açısından vazgeçilmezdir. Çünkü böylesi bir ruhsal mesafe olmaksızın, metropol iletişiminin o mahşeri kalabalığı, renkli düzensizliği katlanılmaz olurdu. (...) toplumsal ilişkilerin nesneleşmesi [süreci], beraberinde içsel bir sınır, içsel bir sığınak getirmemiş olsa, duyarlı, asabi modern insanlar umarsızlığın kuyusunda büsbütün yiterdi” demektedir (Frisby 2004, 24–25). Ona göre, bu içsel engel, bu ruhsal mesafe olmasa, “yani kişi sayısız insanla sürekli kurduğu dışsal temaslara içsel olarak yanıt verecek olsa”, içsel bakımdan dağılır, paramparça olurdu (Simmel 2004, 93). Şehirli birey, bütünlüğünü korumak için olduğu kadar, “metropol hayatının üstünkörü temaslara gelip geçen unsurları”na duyduğu güvensizlikle baş edebilmek için de çevresi ve başkası olanlarla arasına belli bir mesafe koymayı seçer (Simmel 2004, 93). Birey, karşılıklı mesafeyi ve onun hem nedeni hem sonucu olabilecek kayıtsızlığı, en çok, büyük şehrin kalabalığında, başkalarıyla birlikteyken hisseder. Bunun temel nedeni, şehre özgü bedensel yakınlık ve mekân darlığının, zihinsel uzaklığı daha da görünür kılmasıdır. Öyle ki, “Metropol kalabalığıyla kıyaslandığında, insanın kendini böylesine yalnız, böylesine kaybolmuş hissettiği başka bir yer yoktur” (2004, 96).

IV. Bıkkınlık ya da farklılıklar karşısında kayıtsızlaşma

Simmel’in sözünü ettiği “ruhsal mesafe” ile ilişkili olarak, büyük şehre özgü bir fenomen olan ve en sonunda toptan bir kayıtsızlığa dönüşebilen bıkkınlığı da burada ayrıca ele almamız gerekmektedir. Çünkü:

(...) belki de başka hiçbir ruhsal fenomen, metropolle böylesine dolaysız bir bağ taşımaz. Bıkkınlığın birincil nedeni, sınırları uyarıcı birbirine zıt unsurların hızla değişmesi, son derece yoğun ve sıkıştırılmış halde olmasıdır. (...) Sınırsız zevk peşinde geçirilen bir hayat, insanı bıkkınlıktır. (...) uyarılan sınırlar öylesine uzun bir süre boyunca bütün güçleri-

yle tepki vermeye zorlanırlar ki, artık hiçbir şeye tepki veremez olurlar. Aynı şekilde, çok daha zararsız izlenimler, birbirleriyle çelişecek biçimde ve büyük bir hızla değiştiklerinden, son derece şiddetli tepkiler vermeye ittikleri sınırları amansızca zorlayarak dayanma güçlerini sonuna kadar kullanmalarına neden olurlar. İnsan bu ortamda kalmakta ısrar ederse, güç toplamaya zaman bulamayacaktır. Böylelikle, yeni duyular karşısında uygun enerjiyle tepki verme noktasında bir yetersizlik ortaya çıkar. İşte bıkkınlığı meydana getiren de budur (Simmel 2004, 90-91).

Metropole özgü bıkkın tavrın, bu fizyolojik kaynak dışında, para ekonomisine dayanan bir başka kaynağı daha vardır (Simmel 2004, 91). Söz konusu kaynak, her şeyin “Fiyatı ne?” sorusuna, yani bütün niteliklerin ve bütün tikellerin mübadele değeri adı altında ortak bir paydaya indirgenmesiyle kendini belli eder (2004, 91–92); şehirlerde yeni bir kişilik tipinin ortaya çıkmasına katkıda bulunur. Simmel’e göre, bu yeni kişilik tipi, “(...) değerler arası farkları algılamasını sağlayacak melekelerini bütünüyle yitirmiştir. Onun gözünde her şey, aynı donuklukta, aynı griliktedir – hiçbir şey, uğruna heyecan duymaya değmez. ... Hayatın sunup sunacağı bütün olanakların eşit miktarda parayla elde edilebileceği olgusunu içselleştirmiş bir kimse, mutlaka bıkkınlaşacaktır” (Frisby 2004, 26). Bu tür bir bıkkınlığın özünü, farklılıklar karşısında kayıtsızlaşma oluşturur; burada, “şeylerin taşıdığı farklı anlamların ve değerlerin, dolayısıyla şeylerin kendilerinin önemini yitirmesi” söz konusudur (Simmel 2004, 91). Her şeyin paranın rengine bürünmesi halinde, hiçbir şey diğerine göre daha tercih edilir değildir. Çünkü para, şeylerin çeşitliliğine zarar vermiştir. Daha açık bir ifadeyle “şeylerin özünü, bireyselliğini, özgül değerini, karşılaştırılmazlığını” aşındırmıştır. Üstelik geri dönüşsüz bir biçimde. Para mübadelesinin merkezi olan büyük şehirler, tam da bu nedenle bıkkınlığın asli mekânı olmuştur. Bıkkınlık, bireyin metropol hayatına uyum sağlayabilmek için bulabildiği “son çare”dir. O, çevresindeki bütün uyaranlara tepki vermekten ancak böyle kurtulabilir (Simmel 2004, 91–92).

Öyleyse, “Şehir, insanı bir değerler varlığı olmaktan çıkarıyor mu?” sorusunun yanıtı verilebilir artık. Başkalarıyla arasına mesafe koyan, son çare olarak da bıkkınlığı, kayıtsızlığı siper edinen insanlar, nesnel dünyayı ve diğer insanları değersizleştirir. Birey, şehrin ve kalabalığın ezici gücü karşısında, kendisini ancak böyle koruyabilir (Frisby 2004, 27). Şehir yaşamı, insanı bir değerler varlığı olmaktan çıkarırken, onu büyük bir tüketim aygıtının bağımlı tüketicisi haline getirir (Timuçin 2003, 65). Arendt’e göre, tüketim toplumunun mensuplarından başka bir şey değilsek, sürekli tekrarlanan bir şeyler çevrimine kapılmışız demektir (Arendt 2009a, 202). Bugün arzulanan bir şeyin, yarın, şeyler çevriminin dışına düşebileceği ve gereksiz bulunabileceği anlamını çıkarabiliriz buradan. Böylesi bir şeyleşme ve maddileşmenin karşılığında ödenecek bedel ise “hayatın bizatihi kendidir” (Arendt 2009a, 249). İnsani değerlerle birlikte, insanın insaniliğinin de tükenmesi söz konusudur. Şehir, kendi insanını bu yolla öldürmektedir.

V. Radikal yabancılaşma ve ortak dünyanın sonu

Mesafe ile kayıtsızlık arasında doğrudan bir ilişki olduğu kabul edilse bile bu ihtiyatlı tavrın temelinde yatan başka etmenler de vardır. Nedir onlar? Mesafelilik, biz farkına varalım ya da varmayalım, “yakın temas durumunda her an nefrete ya da kavgaya dönüşebilecek hafif bir hoşnutsuzluk, karşılıklı bir yabancılaşma ve tikslenme hissi”ni de, çoğu kez, içinde barındırır (Simmel 2004, 93). Burada merkezi bir rol oynayan yabancılaşma hissi, Fatmagül Berktaş’ın “radikal yabancılaşma” dediğidir ve sonuçları oldukça ağırdır. Berktaş’ın ifadesiyle, “Modern çağın yarattığı radikal yabancılaşma, yalnızlık ve köksüzlük insanlara dünyada yerlerinin olmadığı duygusunu verirken onları kimlikten ve ortak duygudan (dünyaya karşı sorumluluk duygusundan) da yoksun bırakır. Canlı ve istikrarlı bir kamusal alanın ortadan kalkmış olması

nedeniyle başka insanlarla ve çevresindeki gerçeklikle bağı kopar, bağımsız düşünme ve eylemde bulunma yetisini yitirir; böylece totaliter kurguların çekiciliğine kapılmaya açık hale gelir” (Berktaş 2012, 81). Şimdi, şu soru yöneltilebilir: Şehir yaşamı, gerçekten de insanın yaratıcılığını, eyleme yetisini, yeni bir şeye başlama kapasitesini öldürüyor mu? Burada “eylem” denildiğinde, insanların birbirlerinin karşısına insan *sıfatıyla* çıkmasını sağlayan hallerden biri kastedilmektedir. Diğer bir ifadeyle eylem, insanların birbirlerini salt fiziksel nesnelere olarak görmesini engelleyen, bu yönüyle de insani yaşama devamlılık kazandıran bir etkinliktir (Arendt 2009a, 259). Yeni bir şeye başlama yetisi ise insanlara ölmek için değil, yeni bir şeye başlamak için doğduklarını durmadan hatırlatan eyleme içkindir (Arendt 2009a, 355). Aslına bakılırsa, “Eylemek ve başlamak aynı şeyler değildir, ama aralarında sıkı bir bağlantı vardır” (Arendt 2009b, 99). “İnsanın eyleyebilir olması” der Arendt, “ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir” (Arendt 2009a, 261). İşte, o noktada, insanın benzersizliğinin önemi anlaşılır. Çünkü böyle bir şey, yani her insanın sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirerek eyleyebiliyor olması ve her defasında en beklenmedik olanın bile ondan beklenebiliyor olması, sadece her insanın benzersiz olmasından ötürü mümkündür (2009a, 261). Eylemde bulunma, dolayısıyla yeni bir şey başlatma yetisine sahip insan için her zaman sonsuz ihtimal vardır; başka bir dünyaya her zaman mümkündür. Ancak kitle tüketimi, kitlesel işsizlik, büyük şirketlerde kitlesel çalışma, kitle iletişimi gibi olguların öne çıktığı büyük şehirlerde, şehre kimliğini kazandıran kitle toplumunun bu yetilerden yararlanması sınırlıdır. Çünkü “Kitle toplumu, farklılıkları içinde benzersiz olan bireylerin ‘fuzuli’ (gereksiz, vazgeçilebilir) kılındığı bir toplumdur” (Berktaş 2012, 82). Yunan mitolojisinde, uzun boyluları küçük yatağa yatırıp uzun geldi diye ayaklarından kesen, kısa boyluları ise büyük yatağa yatırıp ayaklarından çekerek uzatan, herkesi standartlaştırarak “ideal” uzunluğa getirdiğini düşünen Prokrustes (Erhat 1997, 254), bugünün kitle toplumunda, şehir yaşamına uyum sağlamak isteyen bireyler üzerinde, çok daha “modern” yöntemler uygulamaktadır. Ailede, okulda, işyerinde hatta çoksessliliği savunması gereken siyasi partilerde. Farklılıkların tehdit olarak görüldüğü ve gereksiz ilan edildiği böyle bir toplumda, insanın kendi benzersizliği içinde eyleyebilme yeteneği ile yaşamın tıkandığı noktada yeni bir şeyleri başlatabilme ve yaşamı yeniden üretebilme kapasitesi de –bütünüyle yok edilemese bile– kullanılamamaktadır.

Öte yandan, şehirleri kitle toplumunun beşiği olarak düşünmek, bu topluma temel karakteristiğini veren “yabancılaşma” olgusunu şehirdeki “yalıtım”la bağlantılı olarak ele almayı da gerektirir. Yalıtım, buraya kadar olan bölümde birkaç farklı biçimde karşımıza çıktı. Bunlardan ilki, görünürlüğün ortasında yalıtılmışlık paradoksu yaratan binaların, içlerinde oturanların ya da çalışanların çevreyle olan ilişkisini kesmesi biçimindeydi. İkincisi, hareketin türevi olarak alan fikrinin –çevresinin ve diğer insanların farkına varmayan aceleci sürücü örneğinde olduğu gibi– bir çeşit yalıtımla sonuçlanmasıdır. Üçüncüsü ise –açık ofis örneğindeki gibi– başkaları karşısında görünürlüğün had safhaya ulaşmasından kaynaklanan bir yalıtım gereksinimidir. Özetle, aynı şehirde yaşayan ama aynı şeyleri paylaşmayan bireyler, birbirlerinden yalıtılmış haldedir. Modern dünyada sanki kendi insani varoluşumuzdan çok uzaklara taşınmış, gönderilmiş gibi davranmamız, topluma da o gözle bakmamız, herkesi kapsayan atomlaşmış –partiküllerine ayrılmış– bir yaşam örüntüsünü şekillendirmektedir (Arendt 2009a, 457). Modernite olgusunu tanımlarken, Simmel de toplumsal hayatın ve bireyselliğin fragmanlara ayrılması üzerinde durur; ona göre bireylerin şeyleşmesi ve fragmanlara ayrılması, modern hayatın önemli bir özelliğidir (Simmel 2004, 111). Böylelikle aynı şehirde aynı dünyayı paylaşma deneyimi giderek daha az yaşanır hale gelir. En temelde kastedilirse, insanın insana yabancılaşmasıdır. Arendt’in masa benzetmesi, tam da bu durumu açıklamak içindir:

Bu dünyada bir arada yaşamak, özünde şu anlama gelir: Şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara–da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır. Bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamu alanı tabiri caizse birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler. Kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir şey yapan, en azından aslen, içerdiği insan miktarı değil, aralarını–kuran dünyanın, onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmiş olmasıdır. Bu durumun esrarı, ruh çağırma seansında bir masanın etrafında toplanmış insanların aniden bir hokus pokusla masanın sırta kadem basışına tanık olmalarına benzer; karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında elle tutulur hiçbir şey bulunmayan tamamıyla ilişkisiz iki kişi durumuna düşerler (Arendt 2009a, 95–96).

Oysa gerçekliği görmemizi, ondan emin olmamızı ve ortak bir sağduyu geliştirebilmemizi sağlayan tek şey, farklı bakış açılarına sahip insanlarla bir arada olarak edindiğimiz aynı dünyayı paylaşma deneyimidir. Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, bu anlamda önemlidir (Arendt 2009a, 93). Başkalarının bulunuşu, gerçekliği görmemizi sağlar, gerçekliğin herkese görünmesini sağlar; “çünkü herkesin öyle olduğunu düşündüğü şeylerin öyle olduğunu ileri sürüyoruz” (Aristoteles 2005, 196, 1172b 35). Aynı dünyayı paylaşma deneyiminden mahrum kaldığımızda, yani ilişkisiz kişiler durumuna düştüğümüzde, her birimiz, sadece kendi duygu, istek ve arzularımızın gerçeklik kazandığı öznel bir deneyim alanına hapsolürüz (Canovan 2009a, 16–17). O halde, gerçekliğin kumaşında meydana gelebilecek bu denli büyük bir yırtılmanın, iki insanı “ayrı” olma halinden bile daha “uzak” kılan anormal bir yabancılaşmanın sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Günümüz şehirlerindeki durum budur. Arendt’i ortak dünyanın sonunun geldiğini/geleceğini düşünmeye iten neden de budur. İnsanlık Durumu’nda, şöyle diyecektir:

(...) insanlar tamamıyla özel hale gelmişler yani başkalarını görmek ve duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını yitirmişlerdir. Hepsi de kendi tekil deneyimlerinin öznelliğine hapsolmüşlerdir; aynı deneyim sayısız kere yinelenmiş bile olsa yine de tekil olmaktan kurtulamayacaktır. Sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir (Arendt 2009a, 103).

Başkalarıyla ortak şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı nesnel ilişki bozulduğunda, başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklik de yitirilir. Nesnel ilişki yokluğu ve buna bağlı olarak gelişen gerçeklikten yoksunluk hali, kitlesel yalnızlık görüngüsü ile modern toplumda en uç ve en insanlık dışı biçimine bürünür (Arendt 2009a, 104–105). Şehir teknoloji ve kitle iletişim araçları aracılığıyla büyük bir vitrine dönüşürken, sürekli artan görülebilirlik ve duyulabilirlik imkânlarıyla tezat oluştururcasına büyüyen de artık inkâr edilemez bir kitlesel yalnızlık olur.

VI. Sonuç

Arendt’in köklerini dünyadan yabancılaşmada bulduğu modern toplumlarda, şehrin herkese açık olan dışsal yaşamı, içsel yaşamın bir yansıması değildir. Günümüzde, şehirlerin görünümü, akla hayale sığmayacak kadar büyük bir “açılma korkusu”nu yansıtmaktadır. Uyarılmadan çok, incinme olasılığından kaynaklanan bu korku, saldırı ve savunmayı –sanki ortada kazanılması gereken savaşlar varmış gibi– bir öznel yaşam modeli haline getirmektedir. Açılma korkusu duyan birey, günlük yaşama adeta “askeri bir bakış”la yönelmektedir. Bunun temel nedeni, başkalarının, dolayısıyla başkalarında görülen farklılıkların, karşılıklı bir tehdit oluşturduğu varsayımdır. Bu varsayımdan hareketle dökme camla kaplı dış duvarlar örer, yoksul semtleri kentin geri kalan kısmından ayıran ana yollar yapar, şehir dışında siteler inşa

ederiz. Bizi nötrleştiren şehirlerde, mesafeli ve bıkkın duruşumuzu değiştirme gücünü bulamadan yaşamaya tahammül ederiz. Oysa açılma, “kalabalıklar içinde ve yabancılar arasında” olur. Bugün, modern şehirlerle ilgili olarak, eğilmemiz gereken temel sorun, “kişisel olmayan çevrenin nasıl dile getirileceği; onun süregelen kişiliksizliğinin; kökenleri dış dünyaya dayanan şeylerin gerçek olmadığı inancına dek uzanan nötrlüğünün nasıl giderilebileceğidir. Bizim kentle ilgili sorunumuz, dışarının gerçekliğini insan yaşantısının bir boyutu olarak nasıl ihya edebileceğimizdir” (Sennett 1999, 14–15). Belki de, Eski Yunanlılar gibi, farklılığa tanık olmanın değerini anlayabilmemiz için önce bu ortak dünyaya açılmamız, yavaş yavaş uyumu bulmamız ve dengemizi nasıl koruyacağımızı öğrenmemiz gerekmektedir. Başkalarına açılarak neyin önemli neyin önemsiz olduğunun ayırdına varabilir, başka insanlardaki farklılıkları tehdit olarak değil, görülmesi gereken uyarılar olarak değerlendirebilir, hem bireysel hem de ortak yaşamı dengeli bir şekilde sürdürmeyi deneyebiliriz (Sennett 1999, 15–16). Prokrustes’in yatağına yatmak toplumsal hayatta çoğu kapıyı kolayca açacak gibi görünse de biz zoru seçmeli; kendi benzersizliğimize sahip çıkarken, başkalarının farklılıklarına da saygı duymalıyız. İhtiyacımız olan tam da budur. Çünkü iç dediğimiz şey ancak bir dış olursa anlam kazanır.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. 2009a. İnsanlık Durumu. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Arendt, Hannah. 2009b. Şiddet Üzerine. Çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Aristoteles. 2005. Nikomakhos'a Etik. Çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları.*
- Aristoteles. 2009. Politika. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.*
- Benjamin, Walter. 2008. "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine." Son Bakışta Aşk içinde, yayına haz. Nurdan Gürbilek, çev. Ahmet Doğukan, 116–154. İstanbul: Metis Yayınları.*
- Berk, İlhan. 1994. İstanbul Kitabı. İstanbul: Adam Yayınları.*
- Berktaş, Fatmagül. 2012. "Totalitarizmin Paradigması Olarak Toplama Kampı." Dünyayı Bugünde Sevmek içinde, 75–114. İstanbul: Metis Yayınları.*
- Calvino, Italo. 2012. Görünmez Kentler. Çev. Işıl Saatçioğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.*
- Canovan, Margaret. 2009a. Önsöz. İnsanlık Durumu içinde, Hannah Arendt, çev. Bahadır Sina Şener, 9–25. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Erhat, Azra. 1997. Mitoloji Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.*
- Frisby, David. 2004. Sunuş. Modern Kültürde Çatışma içinde, Georg Simmel, çev. Elçin Gen, 7–51. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Gürbilek, Nurdan. 2011. Vitrinde Yaşamak. İstanbul: Metis Yayınları.*
- Helle, Hans Jürgen. 1996. "Kentleşmiş İnsan." Çev. Zeynep Aygen, Cogito 8: 71–79.*
- Kant, Immanuel. 2009. Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.*
- Laborit, Henri. 1990. İnsan ve Kent. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınevi.*
- Le Breton, David. 2008. Yürümeye Övgü. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık.*
- Martindale, Don. 2005. "Şehir Kuramı." Şehir ve Cemiyet içinde, yayına haz. Ahmet Aydoğan, çev. Fırat Oruç, 35–100. İstanbul: İz Yayıncılık.*
- Paquot, Thierry. 2011. Şehrsel Bedenler. Çev. Zeynep Bengü. İstanbul: Everest Yayınları.*
- Sennett, Richard. 1996. Kamusal İnsanın Çöküşü. Çev. Abdullah Yılmaz ve Serpil Durak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.*
- Sennett, Richard. 1999. Gözün Vicdanı. Çev. Can Kurultay ve Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.*
- Simmel, Georg. 2004. "Metropol ve Tinsel Hayat." Modern Kültürde Çatışma içinde, çev. Nazile Kalaycı, 85–102. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Simmel, Georg. 2004. "Moda Felsefesi." Modern Kültürde Çatışma içinde, çev. Tanıl Bora, 103–134. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Timuçin, Afşar. 2003. "Kent Yaşamı." Ölesiye Sevmek içinde, 63–67. İstanbul: Bulut Yayınları.*
- Timuçin, Afşar. 2003. "Bugünkü Kent İnsanının Estetikdışı Duyarlıkları." Ölesiye Sevmek içinde, 69–74. İstanbul: Bulut Yayınları.*
- Uyar, Turgut. 2002. Büyük Saat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.*

KENTTE FELSEFE KÜLTÜRÜ VE GELECEĞİ*

*Betül ÇOTUKSÖKEN^{□**}*

Her toplumsal, tarihsel, kültürel dönem kendi kentini yaratır. Ancak “kent” olarak adlandırılan yerleşimlerin bir bakıma “tarihüstü” nitelikli ortak paydası, insanlararası ilişkilerin farklılığında ve çoğulluğunda somutlaşır. Kentte insanın kendisiyle ve kendisi olmayanla, dünyayla, bilgiyle, bilgi olmayanla ilişkisi, içinde bulunulan kentin şimdiki durumuna, geçmişten aktardıklarına, kentin başka kentlerle olan ilişkisine, teknik-teknolojik konumuna, günlük yaşamın ne türden öğelerle örgütlendiğine göre değişiklikler gösterir. Kentin içinde barınan, yer alan toplumun, kentin içinde yer aldığı ülkenin özellikleri, nitelikleri kamusal yaşamın geçmişten şimdiki ve geleceğe uzanan örgütlenişi, her türlü insansal karşılama ve karşılaşma olanağını, biçimini etkisi altına alır. Her ortamda olduğu gibi, kent ortamında da insan; dünya, bilgi ve bilgi olmayan arasındadır. Arada olan bir varlık olarak insan; dünyayı, bilgi ya da bilgi olmayana karşılar ve burada sayılanların hepsiyle karşılaşır.

Kent ortamında insan her şeyden önce, toplumsal-kamusal ilişkilerinde çeşitliliklerle karşılaşır. Söz konusu karşılama ve karşılaşmaların kendisine yönelmek, bunların işleyişini anlamaya çalışmak, günümüzde insan ve toplum bilimlerinin başlıca araştırma konusu olabileceği gibi, varolan her şeyi, her durumu kendi konusu kılma başarısı gösteren felsefenin de konusudur. Bu bağlamda felsefe, dünyayı kent ölçeğine taşıyarak, insanı da bu ölçekteki konumuyla dikkate alarak anlamaya çalışır. Felsefe ayrıca, kentte bir araya gelen, buluşan insanların buluşma ortamlarının özelliklerine de dikkati çeker.

İnsan-varlık bilgisini, antropolojiyi felsefeye düşünmenin ana doğrultusu yapan bu anlayış ya da yaklaşım, günümüz için bu bağlamda neler söyleyebilir? Kentiçi ilişkiler, kentlerarası ilişkiler, kente sürekli olarak dışarıdan, başka kentlerden, başka türden yerleşim birimlerinden katılanlar, kentin her gün değişen dokusu, kentteki karşılaşmalar, buluşmalar, neredeyse, çözümlenmesi sayısız güçlük içeren durumlar olarak filozofun karşısında durur. İnsanlararası ilişkilerin yüz yüze olmaktan çıktığı, kentlerin artık özellikle iletişim ilişkileri bakımından sınırlanamadığı, mekân olarak da sürekli olarak genişlediği, nerede başlayıp nerede bittiği, sınırlarının ne olduğu konusunda belirsizliklerin öne çıktığı bu yeni dünya durumunda üzerinde durulacak sorunlar her an artmaktadır. Kent bu yeni durumuyla, çokça, “mekân oburu” olarak biçimlenmektedir özellikle Türkiye örneğinde olduğu gibi. Bu ortamda her şey salt mekândan, hatta yapıdan, binadan ibarettir; yeni olan bu mekânların, yapıların, binaların yalnızca somut varoluşudur. Salt somut mekânlardan oluşan bu dünyada yer yer eskiye ilişkin, yerele ilişkin özlem de içinde olmak üzere, her şey tüketilmek üzere bu yeni kentte yerini almaktadır yine İstanbul örneğinde olduğu gibi. İstanbul’daki yeni konut alanlarına verilen adlar bu ileri sürüşü destekler niteliktedir. [□] Konut gereksinimi, bu yeni durumda yerel ve küresel ölçekli nostaljiyle artık karşılanmaya çalışılmaktadır. Oluşturulan mekânlar bir yandan eskiye olan özlemin aynasıdır; öte yandan da bir türlü ulaşılamaz olanın gündelik, ulaşılabilir duruma getirilişinin, “kitsch”leşmesinin somut örnekleridir.

Farklılıkları alabildiğine içinde barındıran kent, bir yönüyle tüm kültürel doğallığını yitirmiş, devasa bir film stüdyosu, salt imgelerin oluşturduğu bir mekân haline gelmiş gibidir. Yukarıda da belirttiği gibi salt mekân işlevi gören ve çoğun da yalnızca en temel gereksinimlerin giderildiği, ama durmadan da genişleyen böyle bir kentte, insanların karşılaşma ortamlarının her şeyin kolayca ve kısa bir zaman dilimi içinde tüketilebileceği anlayışıyla bezelenen yaşama alanları olduğu ve bu bağlamda yüksek düzeyli bir “tutarlılığın” kendisini

1 ^{*} II. Uluslararası Felsefe Kongresi, Uludağ Üniversitesi, 13.10.2012.

gösterdiği açıktır. Her şey kolaylıkla ve kısa sürede tüketilmektedir; neredeyse hiç kimsenin uzun uzadıya karşılaşmaya, konuşmaya, tartışmaya, derinleşmeye zamanı yoktur; zaman çoğunlukla da, sanal ortamda, “çoğunluklar”ın edilgin kılındığı, nesneleştirildiği yüzeysellikler, ama görünürde, imgesel “çoğulluklar” çerçevesinde tüketilmektedir. Bu ortamların “sözde” özneleri oradan oraya koşuşup durmakta “discursuslar”ını,[□] söylemlerini edilgin kitlelere iletmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca son derece hızlı bir biçimde akan kent ortamında kimse hiçbir şeye yetişememektedir.

Böyle bir ortamda insanların kurumlarla, bilgiyi üretmesi, aktarması, koruması, iletmesi gereken üniversitelerle olan ilişkisi nedir sorusu, yanıtını her şeyin araçsallaştırılmasının en somut örneği olarak bu kurumlarda, bilgi eksenli kurumlarda bulmaktadır. Üniversiteler çoğun salt bina olarak algılanmakta, insansal karşılaşmalar belli bir gereksinimi karşılamak üzere değil, görünürlüğü sağlamak üzere araç olarak kullanılmaktadır; her şey biraz daha “tanınmak” için planlanmaktadır. Pragmatik ve pratik olanın bu denli öne çıktığı ortamda temel itici gücü oluşturan ya da oluşturması gereken bilgi bağlamları gün geçtikçe geriye itilmekte, üniversiteler mekân olarak büyürken, insan ilişkilerinin beklenen, istenen amaçsallığı bakımından gittikçe küçülmektedir.

Buraya kadar yapılan betimlemeler çerçevesinde felsefenin, baştan beri yalnızca kent ortamında “kendisi” olmuş olan felsefenin durumu nedir?[□] Felsefi söylemin birçok şeyin unutulduğu, çokça değer yargılarının ve sözde değerlerin öne çıkarıldığı, her şeyin araçsallaştırıldığı, hiçbir şeye zaman bulunmadığı ortamlardaki durumu nedir? Bu noktaya gelmeden önce, öznellikleri, yaşantıları da önceleyerek, dünya olarak İstanbul ve İstanbul’un gerçekleştiği mekânların özelliklerini mercek altına almak belki birçok şeyi içtenlikle anlatabilir. Hatta belki de tek bir insanın, özellikle bilgi dünyası olarak konumlanan “üniversite”yle ilişkileri birçok şeyi gözler önüne serebilir. Felsefe dolayımında tek kişi olarak “insan-kültür-kent” ilişkisi hızlı değişim çerçevesinde “nesne” kılınabilir. Öyleyse, İstanbul gibi tarihsel-kültürel açıdan tanımlanmasında çok büyük zorluklar çekilen bu kentte yaşamış ve yaşamakta olan, başka deyişle bu kente sonradan katılmamış olan, yaşamını çok kısa aralıklar dışında sürekli olarak bu kentte sürdüren, şu ana kadarki yaşamının neredeyse yarıya yakınına da Doğu Roma İmparatorluğunun ve Osmanlı İmparatorluğunun somut kültür varlıkları arasında geçiren, öğrenim gördüğü okullarına ve üniversitesine yürüyerek gitme şansını elde etmiş olan, kente yeni katımlara, göçlere, kentnin içerdiği tüm değişimlere tanıklık ederek yaşamını sürdüren ve zaman içinde kendini kentin çeperinde bulan biri olarak bu kişi, kentin bilgiyle olan ilişkisinin ne denli zayıf olduğunu, bilginin sürekli olarak bir avuç insanın elinde bulunduğunu, bilginin kentin eski sakinlerine olduğu gibi, yeni sakinlerine de ulaş(a)madığını, şimdi dönüp geriye baktığında daha da iyi anlamaktadır. O yıllarda bilgi gerçekten duvarların arasındadır, hiçbir şekilde dışarıya çık(a)mamaktadır; özellikle üniversiteler sanki toplumun yapay bir eklentisi durumundadır ve yine özellikle kadınlar bir bakıma doğal yaşamlarını bilgi olmayanın eşliğinde, kendi günlük yaşamlarını sürdürebilecekleri kadarıyla deneyimlerinin yardımıyla, yalın, gündelik iletişim ilişkileriyle, okumaz yazmazlığın ortamında, dünyaları, sadece kendi sokaklarından ya da olsa olsa mahallelerinden oluşacak bir biçimde geleceğe hiçbir iz bırakmadan neredeyse varılmaktadırlar, yaşamaktadırlar.

Üniversite böyle bir ortamda çoğun, günün kimi saatlerinde, gerçekten çok kısa bir süre için yalnızca kullanılan, aynı mekânı paylaşmakla birlikte, iletişimsizleri çok şeyin simgesi olan yalnız gezerlerle doludur. Öğretim yapılan ya da öğrenim görülen mekânlar, yaşamın dışında kalan, yaşama dünyasına dokunmayan, dışarıyı hiç mi hiç görmeyen geçirimsiz mekânlar gibidir. Dışarıyla gerçekten bağı olanlar da bu kez yeterince kendilerine uzanmaya çalışanları fark edememektedirler. Böyle bir üniversite üstelik de sürekli olarak darbe al-

makta, başka bir deyişle darbelerin nesnesi olmakta; yapabilenler, entellektüel düzeyi yüksek örtük bilgiyle kendini korumaya çalışmaktadır; bunu yapamayan geniş üniversite çoğunluğu, akademik bölünmüşlüğü, bir bakıma kendini en iyi koruyan stratejisine pek güzel, verimli bir biçimde ayak uydurarak, gerçekten “bilimsel cemaatleri”ni yaratabilmekte ve korunabilmektedirler. Öte yandan entellektüel örtük bilgi oraya, buraya dağılmaktadır; kökleşmeden yerinden edilmektedir. İyi ki de dağılmaktadır, gidilen yerlerde yeşerenler, Nermi Uygur’ un deyimıyla “düşünce akrabalıkları” kurma başarısını gösterenler, benzerler olarak birbirini bulanlar, yeni yaşama alanları, hatta adacıkları oluşturabilmektedirler.

Burada neredeyse son yarım yüzyılın tanıklığı dile getirilmektedir. Felsefe dünyasından dışarıya ve dışarıdan felsefe dünyasının içine olmak üzere şu andaki durum nedir felsefe dünyasında? Felsefe kültürü yaşamın neresindedir? Üniversite içinde ve dışında durum nedir? Kaç felsefe bölümü vardır? Bu bölümlerden dışarıya neler taşmaktadır? Felsefe derneklerinin birbirleriyle olan ilişkileri, söz konusu derneklerin toplumla, kamuyla ilişkileri ne durumdadır? Felsefe kültürünün gücü nedir? Felsefenin toplumla, kamuyla, okullarla, bilimle, sanatla, siyasetle, ekonomiyle, medyayla ilişkisi ne merkezdedir? Yeni kent düzeninde felsefe kültürü kendini ne kadar, ne ölçüde göstermektedir soruları ve bu sorulara eklemenebilecek çok sayıda soru, biz felsefecilerin önünde bir buzdağı gibi durmaktadır.

Burada saptanan sorulara kısaca da olsa yanıt vermemiz gerekirse şunları belirtebiliriz: Felsefe bir düşünme yolu ve bir bilgi bağlamı olarak özellikle üniversitelerde kendine yer bulmaktadır. Ancak artan bir hızla, toplumun farklı kesimlerinin ilgi odağında çoğun, kısa süreli heves olarak yerini almakta; bu arada dernek, atölye vb. örgütlenmeler ya da iletişim olukları içinde kendini göstermektedir. Üniversitelerde, çoğun, içinde yer aldığı yönetsel bölünmenin kısılcacında yalpalayan felsefe bölümleri, yine de ülkemizdeki kimi temel bilgi dallarından daha çok ilgi görmektedir. Yukarıdaki dipnotta da belirtildiği gibi, oldukça yüksek bir nicelikle karşı karşıyayız şu sırada. Ancak felsefe bölümlerindeki etkinlikler, bu etkinliklerin yaşama dünyasıyla olan bağı, dünya sorunları karşısındaki durumu, felsefe bilgisinden yararlanma konusunda genellikle toplumun, kamunun, sanal âlemin, medyanın, internet ortamının istemi, filozofların “ağdaş” “netizen”¹ olma saptaması, üzerinde ayrı ayrı durulması gereken noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe kültürünün öznelinin çoğun, anlık çağrışımlarla yetindikleri, bu çağrışımların etkisiyle, sözde söylemlerini oluşturdukları; bir başka deyişle, sık sık savruldukları gibi olgusal durum dikkate alınacak olursa, kendi özgün söylemini üniversitelerin duvarları ardında oluşturanların pek az sayıda olduğu ileri sürülebilir.

Felsefe eğer Deleuze ve Guattari’nin üzerinde durduğu gibi, kavram yaratmaksa² felsefe alanında çalışanlar hangi kavramları yaratmışlardır? Yine felsefe alanının özneli, tutarlılık içinde hangi dünya sorunlarıyla yoğun bir biçimde uğraşmaktadırlar? Felsefecilerimizin insan anlayışları, varlık yaklaşımları, bilgi sorunuyla ilgili duruşları nedir? Çoğu zaman bunları anlamakta zorlanmaktayız. Günümüz, yukarıda da belirtildiği gibi, özellikle yüz yüze olmayan ilişkiler ortamında, sanal ortamda çok çeşitli sorunlarla, ağırlıklı olarak da etiğin ve siyaset felsefesinin alanına giren sorunlarla bizi karşılaştırmaktadır. Bu durumda kamusal alanın sanal âlem üzerinden yeniden yapılandırılmasının, hiçbir felsefecinin/filozofun uzak duramayacağı sorunlar öbeğini içerdiği açıktır. Çünkü ağlar her konuda, herkesin duyarlılığını dile getirme olanağı sağlamaktadır.³ İşte bu yeni kamusal öznelin bilgiyle olan bağı belki de en büyük, en temel sorunsalı oluşturmaktadır.⁴ Geldiğimiz bu noktada, buzdağının görünür yanında etiğin ve siyaset felsefesinin sorunları varken, buzdağının görünmeyen yanında son derece önemli antropolojik, ontolojik ve epistemolojik sorunlar olduğunu ileri sürebiliriz. Antropontoloji ya

1 Ağdaş, “net” ve “citizen”in kısaltması. Ayrıntılı bilgi için bkz. İnternet: Üçüncü Devrim?, *Cogito*, Sayı: 30, Kış 2002, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 142.

da insan-varlık bilgisi, temel bir felsefe disiplini olarak bu boyutların hepsini kuşatmaktadır. Örneğin, ağlarda kendine yer bulmaya çalışanlar, bilgiden mi, yoksa bilgi olmayandan mı yola çıkmaktadırlar? Hepimizin önündeki en büyük sorun ağı, “bilgi-inanç” ayrımında kendini göstermektedir.

Bu durumda Türkiye'nin filozofu derleyip toparlayan akılla, *logosla*, yerelin sorunlarını fark edecek, ancak yerelin sorunlarını, yeni özellikler içeren —önceki zaman dilimlerinin kamusundan çok farklı olan— yeni kamusal alandaki sorunları ilkin çözümlenmek, ardından da çözmek için çabalayacaktır. Bu noktada yeni kamusalın diğer sorunlarının da özgürlük ve güven kavramlarıyla bağlantılı olduğu, günümüzdeki olup bitenlerle ilgisi içinde açıkça görülmektedir.

Şimdi sorma zamanı geldi: Felsefe bölümleri/programları, felsefe dernekleri ya da sivil toplum kuruluşları bu sorularla/sorunlarla ne ölçüde ilgilidirler? Felsefenin bir düşünme yolu ve bir bilgi bağlamı olarak yukarıda belirtilen kavramların sınırlarının yeniden çizilmesi konusunda vereceği yanıtlar, tüm toplumu, kamusal ve kurumsal yapıları ilgilendirmektedir. Sonuç olarak, felsefeciler bu konularda özellikle son zamanlarda yeterince konuşmamakta, ağdaş olamamakta, ağları yönetenler de felsefe kültüründen pay al(a)madıkları için, bu kültürle beslen(e)medikleri için, filozoflar da özne olarak algılan(a)mamaktadırlar. Eğer bilim, sanat, felsefe insansal iletişim oluklarıysa, felsefe oluşunun oldukça sorunlu olduğu görülmektedir. Ancak, benzer durumun Türkiye açısından bilimde ve sanatta da söz konusu olduğunu ileri sürmek, bir abartı olmayacaktır. Tam da içinden geçtiğimiz durumu şöyle betimleyebiliriz: Teknolojiye dayalı ağlar bir bakıma araç/oluk olarak, yeterince aydınlanmamış grupsal iletilerin mekânı/ortamı haline gelmiştir. Neredeyse tüm kavramlar içeriksizlendirilmiş ya da ironik bir biçimde içeriklendirilmektedir günümüzde özgürlük ve demokrasi kavramlarında olduğu gibi. Böyle bir durumda, gündelik yaşamını kentte ya da kent dışında[□] sürdürerek ağdaşlarına ulaşabilen filozoflar belki de geleceğin öngörülü, belki de proaktif özneleri olarak her şeye uzanabileceklerdir. Öyleyse: Ağlar elinizde uzanın, mesajımızı iletin yersiz ve yurtsuz olarak, ağevrendeşi (cosmonetizen) ya da ağlararası yurttaşlar (internetizen) olarak. İşte bu andan itibaren artık tüm dünya, sizin, derleyip toparlamak üzere kendisine yöneldiğiniz kentiniz olacaktır. Geleceğin felsefesi işte bu dünya ya da yeryüzü kentindedir.

SOYLULAŞTIRMA VE KENTİN BİYOPOLİTİK ÇEHRESİ

Burak ŞAHİN

Giriş

Radovan Karaciç 2008 yılında tutuklandığında birçok kimseyi şaşkınlığa uğratmıştı. Bosnalı Müslümanlara yönelik etnik temizliğin baş aktörlerinden, psikiyatrist, şair ve politikacı Karaciç, tutuklanmadan önce alternatif tıp, biyoenerji ve doğal diyet uzmanı Dragan Dabiç kimliği ile hayatını sürdürmekteydi. Karaciç eğer 'real politika'nın pazarlıklarına konu olmasaydı Dabiç kimliği ile değil 'Dabiç olarak' hayatına devam edecekti. Karaciç'in provasını defalarca yaptığı ve gayet 'içten' canlandırdığı Dabiç karakteri tesadüfen seçilmemişti; çünkü, yaşamın kutsanmasını, ruhun arındırılmasını, beden 'doğal' olarak güçlendirilmesini meslek edinmiş Dabiç, halkın 'tarihi-kültürel sağlığının' korunması için etnik temizliğe liderlik eden Karaciç kadar hijyene özen göstermekteydi. Kirlenmemiş bir öze kavuşma amacıyla doğal beslenmeyi ve panteist imanı salık veren yarı ermiş Dabiç, Karaciç'in 'Türk kanıyla bozulmamış' özcü (primordialist) Sırbistan gayesi ile örtüşmektedir. İki kimlik bu bakımdan totolojiktir; Karaciç'in biyopolitik etnik kategorizasyonu ile Dabiç'in neoliberal yaşamın kutsanması biçimindeki *new age* ibadeti kesişmektedir. Dabiç, sağlığımızı tehdit eden tehlikeleri alkolsüz bira, kafeinsiz kahve ve 'ötekilik'ten sterilize edilmiş çok kültürcülük' satarak savuşturan 'insaniyetçi' neoliberalizmi (Zizek 2004) temsil etmektedir; Karaciç ise biyopolitik 'hastalıklarla savaş' neferidir.

Bu bildiriye, Karaciç ve Dabiç birliğinin soylulaştırma olgusu ile benzerliğini tartışmaya çalışacağım. Teolojiden daha teolojikleşen temizlik ve kirlilik ikiliği, kent yoksullarının 'göz önünden' kaldırılması olgusunda yoğun bir şekilde ayyuka çıkmaktadır. Soylulaştırma, 'soylu' ve 'egzotik' bir kültürün tüm kentte nüfuz kazanmasına ve 'mirassızların' kent merkezinden uzaklaştırılmasına ilişkin uygulamalardır. Neoliberal ve biyopolitik stratejiler, 'risksiz' ve 'mikropsuz' bir kentin inşasının tetikçiliğini üstlenmektedir.

1. Biyopolitikanın Cephanesi

Georges Vigarello, 'Temiz ve Kirli' adlı çalışmasında 'toplumun biyolojik modernlik eşiği' (Foucault 2012) diye adlandırabilecek bir paradigma değişikliğini çarpıcı örneklerle dik-katimize sunmaktadır. Çalışmada belirtildiğine göre (Vigarello 1996), belgeler, 14. yüzyılda Avrupa'da bit ayıklamanın sevgi gösterisi ve saygı belirtisi anlamına geldiğini, ayrıca 'hizmet işi' olarak addedildiğini göstermektedir. Yatakta, ocak başında metresler âşıklarının, hizmetçi efendisinin, kayınvalide müstakbel damadının bitlerini ayıklıyordu. Bitler, pireler yani tüm bu 'ufaklıklar', doğal bir görünüm arz etmekteydi. Böcekler görünürdür; yanı başımızda, parmağımızın ucunda, gömleğimizin yakasındadır ve bununla beraber gündelik yaşamın bi-zatihi içindedirler. Böceklerin mevcudiyeti üzerinde zihin yorulduğunda onların insanın 'içinden' çıktığı sonucuna varılmıştır. Ufaklıklar, birtakım kurtların çürüme durumunda etlerden üremesi gibi deriden ürüyordu. " Bitlerin, pirelerin derinin bakımıyla herhangi bir ilgisinden söz edilmiyordu. Temizlik, hiçbir ağırlığı yokmuş, ondan herhangi bir şey elde edilemezmiş gibi, anımsanmıyordu bile" (Vigarello 1996, 62). Böceklerin üremesi, bir 'temizlik sorunu' değildi; sadece vücudun bir 'durumu'nu gösteriyordu. Zira bu rahatsızlıklardan kurtulmanın reçetesi vücudun 'iç işleyişleri'ni açıklamaya dayanmaktaydı.

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlaşan sağlık gazeteleri, hastalıklara karşı duyulan 'tevekkülü' kırma maksadını taşımaktadır. Hijyen kuralları 'herkesin anlayabileceği'

bir dille yazılmış, gazetelerde kendini sağlıklı tutmanın tüyoları paylaşılmıştır. Söz konusu hijyen kuralları, bedenın basit bir ‘edilgen’ makine olmadığını vurgulamaktadır. Rastlantısal bahanelere sığınmak artık geride kalmıştır; soya-sopa dayalı bir kaderden değil, özerk bir güce ‘inanmak’tan bahsedilmektedir. Özerk güç gereğince yeni bir erek keşfedilmiştir; bu erek nüfusun yaşam süresini etkilemektedir:

Salgınların sayımını yapmak, denetim altına alınamayan hastalıkların çevresini kuşatmak, sağlıklı bölgeden ayırmak, sağlığa destek olmak, bütün bunlar nüfus sayısını dolaylı olarak etkilemektedir. Can acısına karşı öteden beri süren savaşıma artık bir de nüfusun azalmasına karşı yürütülecek savaşım eklenir. Bu girişimlerin merkezinde, rakama vurulabilir bir varlık olarak insan topluluğu bulunur. Bu da insan topluluğu üzerinde o zamana kadar görülmemiş bir odaklaşma olduğunun işaretidir (Vigarello, 1996: 196).

Kamusal hijyen seferberliği, egemenin, tebaasının ‘doğrudan’ ölümünü talep etmeden, yaşamlarını ‘kullanabilme’ hakkından, bedenın terbiyesi ve yeteneklerinin artırılması ile vatandaşların biyolojik denetlenebilmesi hakkına geçişinin saf alametidir. “Egemen iktidarın simgelediği öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır” (Foucault 2012, 99-100). Biyoiktidar çağı, nüfus düzenlemeleri yönünden bir teyakkuz haline geçildiğini beyan etmektedir; okullar, atölyeler, kışlalar, yani denetlemenin bilfiil kendisi gelişir ve doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut ve göç sorunları belirmiştir. Savaşlar savunulması gereken hükümdar adına değil ‘herkesin var olması’ adına yapılmaktadır. Değerden yoksun hayatın ‘biyolojik’ olarak belirlenmesi, yaşayabilmek için öldürme fikrinin uzantısıdır ve hayatın ‘kutsanması’ ile ahbaplık içindedir.

İçimizdeki ‘ufaklıklar’, 19. yüzyılda gözle görülemeyen mikropların taşıyıcısı ‘karanlık güçler’e dönüşmüştür. Bu asalak taşıyıcılardan, henüz onlar vücudun dışındayken kurtulmamız gerektiğinin üzerinde durulur; kentin her an ve vakit kaybetmeksizin ‘havalandırılması’ gerekir. 1780’li yıllarda – soyluların ve burjuvaların mekânları tenzih edilmek suretiyle- kentin pis kokuları ve onun kaynağı olan denetim altına alınamayan sıkışık kalabalıklar temizlik taarruzu altına alınır. “Üzerinde durulacak yerler, fakirlerin sıkışık biçimde yaşadığı mekanlar, vücut ise sırtında her zaman çamaşırı bulunmayanları vücuduydu. Üzerinde durulan, halktı” (Vigarello 1996, 200). Keza ‘dışarıdan’ işgale gelen mikroplar, bitler ve salgın hastalıklar ile ‘sırtında her zaman çamaşırı bulunmayanlar’ın yaydığı kesif koku arasındaki analogi, ‘bilimsel’ bir halk temizliği mefhumuna özgüdür; biyopolitika halkın kirli bedenini hedef almaktadır. Agamben’in (2001) belirttiği gibi, ‘halk’ daima yoksulun, mirassızların ve dışlanmışların adıdır. Halk, bütün kimliklerin kaynağıdır; bu nedenle, sürekli olarak yeniden tanımlanması ve dil, kan, toprak aracılığıyla arındırılması gerekir. Halk tabirinin süreksizliği, adının karşıladığı her şeyi akışkan bir biçime büründürmektedir. Sartre’ın ‘kıvamlılık’ üzerine yaptığı çıkarsamayı değerlendiren Mary Douglas’tan hareketle, anlamı her daim avuç arasından kaymaya müsait, fakat ‘sızma’ ve ‘nüfuz etme’ potansiyelini de taşıyan bir halk kavramı üretmek mümkündür.

Kıvamlılık katı ile sıvı ortasında bir durumdur. Bu bakımda, bir değişim sürecinde yer alan bir kesite benzer. Sabit durmaz ama akmaz da. Yumuşak, sünebilir, sıkıştırılabilir bir yapıya sahiptir. Yüzeyinde kayma olmaz. Yapışkanlığı ise bir tuzaktır, sülük gibi yapışır; benimle kendisi arasındaki sınıra saldırır. Parmaklarımdan süzülen uzun damlalar kendi tözümün yapışkanlık havuzuna aktığı hissini verir. (Douglas 2007, 62).

Biyopolitika tazyikli suyunu halkın kirli bedeninin ‘sümüksü’ yapısına doğrultmaktadır; çünkü ‘müphem’ varlığıyla ‘öteki’ bir nevi ‘afişe eden’dir. Bauman’a göre (2003) öteki, toplumsallaşmanın koordinatlı matrisleri olan dost ve düşman ikiliği arasındaki

dövüşün foyasını meydana çıkarmaktadır. Ötekinin ‘karar verilemez’ ve ‘sınıflandırılmaz’ misillemesi, egemenin blöfünü açığa çıkartmaktadır. Karar verilemezlerin hepsi ne o/ ne de şu olarak ifade edilebilir. Öteki, hiçbir şeydir ve her şey olabilir. “Yabancı, yaşam dünyaya ‘baştan’, ‘kökeninden’, ‘en başından beri’, ‘ezelden beri’ ait değildir, dolayısıyla da yaşam dünyanın kendiliğindenliğini sorgular ve varoluşun ‘çıplak tarihselliği’ni somutlaştırır” (Bauman 2003, 82). Sözgelimi mülteciler, müphemlikleri ile biyopolitik tahayyülü en çok sekteye uğratan gruptur. Mülteciler, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nin üçüncü maddesinde belirtilen egemenlik ilkesini ulusa devreden siyasal-ontolojik bağı krize sokmaktadır. Mültecilerin, insan ile vatandaş, doğum ile milliyet –ki ‘nation’ (ulus) kelimesi nationem/genus (doğum) kökündendir – arasındaki ittifakı koparmak suretiyle modernleşmenin temellendiği biyopolitik kurguyu tahriş etmektedir (Agamben 2001). Derrida’nın ‘arrivant’ı, yani dışarıdan ve ötekiden gelen kişisi, mültecilerin biyopolitik doğum ilkesiyle karşılaşmasının edebi bir piyesi gibidir. Derrida’ya göre, kimliğini ve kişiliğini kesin olarak bilmediğimiz, bu yüzden belki de bizim için tehdit olabilecek, ‘yuvamız’ dediğimiz şeye yönelik hak iddiamızı sorgulamamıza sebep olabilecek, bizi o yuvadan ve ‘bize ait’ sandığımız her şeyden çıkarmaya çalışacak bir ötekini koşulsuzca buyur etmeksizin konukseverlik olamaz (Naas 2006). Ancak bu yoruma şunu eklemek zaruridir: ‘Bize ait’ olana düzensizlik bulaştırabilecek yabancıyı ‘tehditkar’ kılan unsur, ‘malik’in mülkiyetin her biçimini zapturapt altına almasıdır. Keza *hospitality* (misafirperverlik) ile *hostility* (düşmanlık/husumet) arasındaki etimolojik ortaklık (yun. xenos) yüzyıllar öncesine dayansa da *xenophobia* (yabancı düşmanlığı) 20. yüzyılın başında terminolojiye girmiştir. Biyopolitik tonun koyulaşması ile birlikte ‘ortak mirası/mülkü/genetiği’, yani ulusal devletin otantikliğini ‘iktidarsızlaştıran’ yabancılar esas sorunu teşkil etmeye başlamıştır.

Müphemliğin tasfiyesinin felsefi iması, epistemolojik denetlemeye tabi tutulamayan bilgi biçimlerinin ‘gayri meşru’ ilan edilmesidir. Bu denetlemeden kaçan bilgi eylemleri ‘batıl’, ‘cehalet dolu’ ve ‘hurafe’ olarak tasnif edilir (Bauman 2003). Tasfiye operasyonunun esas karakolu ise hukuki-politik alana iskân edilmektedir. Öteki ile mücadelenin hukuki-politik nirengi noktası yasaklamadır. Egemenin merhametine bırakılan yabancı, yasaklamamanın ‘terk etme’ kozunun sıfır noktasındadır. Terk edilme tam olarak ve bütünüyle hukukun tabiiyetine terk edilmektir. Fakat salt hukuki-olan, paradoksal manada, yasa koymak için yasalara gereksinim duymaz; egemen, hukukun geçerliliğini askıya alma konusunda yasal yetkiye sahip olmakla kendisini yasal olarak hukukun dışında tutmaktadır (Agamben 2001). Agamben’in belirttiği gibi, 11 Eylül 2001 sonrası ABD’de alınan ‘askeri buyruk’, olağanüstü halin normalleşmesinin, diğer deyişle güvenlik paradigmasının genelleşmesinin en bariz örneğidir. Bu buyruk ile terörist faaliyetlere karıştığından kuşkulanan, ABD yurttaşı olmayan kişilerin ‘süresiz alıkoyulma’sı ve -savaş hukukunun öngördüğü askeri mahkemelerle ilişkisiz- askeri komisyonlarca yargılanması yetkisi kanunlaştırılmıştır. Böylece bireyin bütün hukuki statüsü radikal olarak kaldırılmış ve ‘alikonanlar’, adlandırılması ve sınıflandırılması olanaksız bir varlığa itilmiştir. Olağanüstü halin bu biyopolitik tecessümü, savaş tutuklusu veya sanık olmayan, yalnızca ‘tutuklu’ olan bu kişilerin terk edildiği Guantanamo Kampı’dır (Agamben 2008). Yine de kampın ‘güncelleştirilen’ halinin daha sinsice ve kurnazca olduğunu bilhassa belirtmek gerekmektedir; bu kamplar, tel örgüsüz, gardiyansız ve belirli bir grubu doğrudan hedef almadan, ‘anonim’ bir şekilde kurulabilir. Bu ‘saydamlık’, sorumluluğun yönünü şaşırır ve ‘savaş suçları mahkemesi’ gibi bir olgu da geçersiz kılabilir. Nitekim yeni kampların ‘belirsizliği’ Agamben’in şu önermesini doğrular niteliktedir: Artık hepimiz öldürülebilir ama maktul sayıl(a)mayan ‘kutsal insan’larız!

2. Soylulaştırmanın Genetiği

Gentrification, literatürde, kent merkezinde yer alan fiziksel ve sosyal köhnemenin yaşandığı konut alanlarının fiziksel yapısının rehabilitasyonu sonucunda, yerleşim genelinde, sosyal sınıfın ve mülkiyet değişiminin meydana gelmesi demektir (Ergün 2006). Bu kavram, 1963 yılında Ruth Glass tarafından, Londra'nın sosyal yapısında ve konut piyasasında beliren değişiklikleri açıklamak üzere öne sürülmüştür. Glass, üst ve orta sınıfların işçi mahallerinden ev satın almasını, 18. ve 19. yüzyılda, İngiliz aristokrasisi ile yeomanlar arasında yer alan orta sınıfların (gentry) taşrada kendilerine bir sosyal statü kazanabilmek için giriştikleri stratejilere benzetmiştir (Yavuz 2006). Türkçeye 'soylulaştırma', 'nezihleştirme', 'mutenalaştırma' gibi adlarla çevrilen bu kavram –öz olarak- sanayisizleşme, göç sorunu veya 'işgalcilerin' kent merkezine yığılması sonucunda oluşan 'çöküntü' alanlarının estetik ve turistik mekanlara dönüştürülmesi anlamına gelmektedir.

Gentrification kavramının tüm çeviri alternatifleri bu projenin keskin bir kutuplaşmanın 'jargon'unu benimsediğini ortaya koymaktadır. Mutena yaşam tarzlarının ve ayrıcalıklar dünyasının tüketicisi yeni orta sınıf, mahalleliği başka bir düzlemde hayal ederken, aynı zamanda mahalleyi romantikleştirmekte ve mahalle ruhunu 'gasp eden' alt sınıflara karşı kendine imtiyaz kazandıran bir kültürel sermaye edinmektedir (Şimşek 2005). Türkiye'de soylulaştırmanın öncüleri çöküntü gruplarının tasfiyesi için sermaye yatırımları ile işbirliğine giren bu yeni orta sınıftır. Soylulaştırmanın ilk aşamalarında, özellikle semti 'güzelleştirme, yaşatma, tanıtma' derneklerinin, semtin tarihi ve kültürü ile ilgili bilinç yükseltme faaliyetlerinin ve 'seçkin' insanların semtlere yerleşmesinin rolü kuşkusuz önemlidir; çünkü yeni orta sınıfın lehine yoksulları dışlayıcı bir 'kültürel kamp' tesis edilmektedir. Kamusal sefaletin yatırımlarla ve projelerle değişebileceği inancı ve uygulamada getirdiği fiyat artışları ise yoksulları göç etmeye zorlayacaktır (Şen 2011). Soylulaştırmanın diğer kanadında devletin 'olağanüstü durum' dolayısıyla olağanüstü yetkiler tanıdığı kurumların, doğal afetlerin yıkıcılığını engellemeye yönelik çalışmaları yer almaktadır. İnşaat mitolojisinin son tanrıçası TOKİ (Çavuşoğlu 2011), 'ideal kent' parolasıyla kentin semalarında uçmakta ve arazi bakmaktadır.

Soylulaştırmaya – doğrudan bu olgunun adlandırılması da dahil- eşlik eden bütün sözcüklerin ve terimlerin, amiyane tabirle, 'halkla ilişkiler fiyakası' taşıdığı görülmektedir. Bu kadar parlak ifadeler kullanan bir olgunun biyopolitika ile irtibatı nerelerde kurulmaktadır? Üç önerme ile bu soruya yanıt aramaya çalışacağım:

Soylulaştırma, 'kamusal temizlik' mefhumuna dayanmaktadır.

Kentlerin 'havalandırılması' ile özetlenebilecek kamusal temizlik mefhumu, duyuşsal algının tarihsel semiyolojisinde biyopolitik döneme tekabül etmektedir. Sözelimi, mezarlıkların kötü koku yaymaları nedeniyle kent dışına çıkarılmaları ve mezarlığın 'artık var olmayanların' artıkları olarak tanımlanması modern çağa özgüdür.

On dokuzuncu yüzyılda, koku gidericilere ağır iş düştü. Ölülerden kurtulduktan sonra sıra, kendilerini saran havadan yoksun bırakarak canlıları kokmaz hale getirmeye gelmişti. Ütopik kentsel alanın kokusunu giderme girişimi, mimarların, alanı, çağdaş bir başkent inşa etmek amacıyla 'silip süpürme' gayretinin bir yönüdür. Kendilerini saran havaları birbirine karıştırarak pis kokulu halk yığınlarını meydana getiren berbat kokulu bireylerin, yola getirilmesi olarak yorumlanabilir bu. Bu 'ortak' hava uçup gitmeli ki yeni bir alan açılsın; bu yeni kent içinde, bedenleri net çizgilerle sınırlandırılmış bireyler, sonsuz bir özgürlükle gidip gelebilirler (Illich 2007, 73).

Güvenlik ile temizliğin kaynaştığı biyopolitik 'beğeni', kent merkezinin yoksul sakin-

lerinin varlığını sıklıkla sorgulamaktadır. Kaybedilmiş İstanbul'u yeniden kurtarmayı misyon edinen yeni orta sınıf, kültürel sermayesini oluştururken duyumsal algısını yoksul kesimin 'ucubeliklerine' odaklanmıştır (Şimşek 1995). Otobüs yolculuğunu mahveden kötü kokular, taciz eden bakışlar, kapı önüne bırakılan ayakkabılar, ağzının tadını bilmeyenlerin 'gusto' yoksunu yemekleri; kente sonradan gelip mekanlara çöreklenenlerin yarattığı çöküntü panoramasıdır. Bu minvalde soylulaştırma, kentin pitoresk ve ticari manzarasını talan edenlere karşı cesur ve direnç dolu bir reçetedir. Geçmişin görkemli İstanbul'unu geleceğe taşımak için girişilen bir dizi yıkma-yenileme projesi ile birçok semt, seçkin mekanları barındıran, gözü rahatsız edici her türlü nüveden arındırılan 'açık hava müzesi'ne dönüştürülmüştür veya dönüştürülmeyi beklemektedir. Harap ahşap yapıların sıralandığı arka sokaklar yeniden inşa edilmiş, göz okşayıcı renklere boyanmış, restoran, otel ve hediyelik eşya satan butiklerle bezenmiş yürüyüş yollarına dönüştürülmektedir (Öncü 2005).

Bundan böyle, Haliç'in kuzeyinde yükselmekte olan beş yıldızlı oteller ve cam kaplı gökdelenler, uluslararası iş muhitine, kongrelere, turistlere ev sahipliği yapacak, havaalanına inen yolcular, yeni inşa edilen otoyol ve alt-üst geçitler sayesinde şehrin yoksul mahallelerini, fakir halkını hiç görmeden otellerine ulaşabilecek, boğaz kıyılarını gezebilecek, açık-hava müzesine dönüştürülen tarihi yarımada'yı ziyaret edebilecekti (Öncü 2005, 87).

Ankara'daki biyopolitik tasfiye çalışmaları cumhuriyetten beri ileri gelen İstanbul-Ankara karşılaştırmasının soylulaştırma eksenindeki yansımasıdır; İstanbul'un kısmen 'sivil' projelerine, Ankara 'bürokratik' projelerle karşılık vermektedir. Kentsel dönüşüm projesi gereğince Esenboğa Havalimanı'nın 'protokol yolunu' sağlı sollu zapt eden gecekonduların yıkımına hız verilmiştir. Yabancı devlet konuklarının geçiş güzergâhının görüntüsünün ülkemizin tanıtımını olumsuz etkilediği düşünülmektedir. Neoliberal ve vitrinleşmiş bir 'poster-kent'in inşası için 'çirkin' yapıların yıkımı zorunlu görülmektedir.

a) Kültürel mirasın korunması ile söz edilen şey aslında homojenleştirmedir.

Soylulaştırma, ideolojik anlamını 'atalardan emanet bir kültürel mirasın korunması' ülkesi ile tasarlamıştır. Yitip gitmiş zamana dönüş nostalgisi, bir zamanların İstanbul'una duyulan hasret ve geçmişte kalan kentin canlandırılmasına dönük etkinlikler 'yaşatma ve güzelleştirme' derneklerinin öncelikli konularıdır (Bali 2009). Bu derneklerin kültür başkenti silueti, kayıp ve kozmopolit bir 'Pera'ya dayanmaktadır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren 'ülkeyi sömüren ekalliyetler' olarak pogroma ve sürgüne maruz kalan Ermenilerin, Rumların, Levantenlerin, Sefaradların yaşadığı düşsel kent, yeni orta sınıfın evrensel ve seçkin İstanbul tasarılarının El Dorado'sudur. Rifat N. Bali'ye göre, ekalliyetin yaşadığı şairane İstanbul replikası, seçkinlerin 'İstanbul'u istila eden köylüler' karşısında kendisini azınlıkta hissetmesinin ve ekalliyetin yalnızlıkları ile kendi durumlarını özdeşleştirmelerinin eseridir. Fakat gayrimüslimlerin azınlığı ile seçkincilerin istilacılara karşı 'nice' azınlığı kesinlikle örtüşmemektedir ve kent yoksullarını dışlayan uygulamaların mahiyeti ve bedeli bu kadar 'duygu yüklü' değildir. Ekalliyet, İstanbul'un güzelim semtlerini 'kriminolojik vakalara' dönüştüren taşrahılara, yaşadıkları bu yerlerin esas sahiplerinin kendileri olmadıklarını hatırlatmak için devreye sokulmaktadır. Daha önemlisi, kentin 'esas sahipleri' olan ekalliyet çoktan mazi olmuştur ve istilacıları kovup 'anısını yaşatanlar'dan zaten emaneti geri al(a)mayacaktır. Yani, 'ekalliyet hayaleti', kente çöreklenenlerin kent dışına kovulması için sadece bir koz ve blöf olarak kullanılmaktadır; Türkiye'de gayrimüslimlerin yaşadıkları mağduriyet hususunda bir hassasiyet mevzubahis değildir.

Kültürel miras savunuculuğunun bariz biyopolitik çehresi miras olgusunun kendisinde gün yüzüne çıkmaktadır. Pera merkezli, 'soylu', kozmopolit bir Frenk havası zikredenler ile

mağrur ve hoşgörülü bir Osmanlının torunları, mirassızlara, lümpenlere, magandalara, anonimlere, isimsizlere (esamesi okunmayanlara!) yönelik cephe oluşturmaktadır. İlk grup; falcıların, yankesicilerin, jigoloların, bopstillerin, casusların, haytaların, eroincilerin, cebi deliklerin, arakçılarının, bıçkınların, pezevenklerin, orospuların (Berk, 1990) değil sanatçıların, entelektüellerin, sinemacıların, yan yana bulunduğu, cafe'lerle, galerilerle, bistrolarla bezeli bir kent idealize etmektedir. İlhan Berk'in 'Peranın Eski Bir Sokağında' şiirinde belirtildiği gibi, eski bir atlasın kesiştiği yerde, yani yarımada, Pera sonunda 'buradadır'; boynu incelemiştir ama tabanımıza izini her zaman bırakacaktır. İzi diri tutmak maksadıyla birçok semt muhtelif zamanlarda 'tarihi kentsel sit alanı' ilan edilmiş ve turizmi teşvik kanunları ile UNESCO'nun hedeflediği 'sosyal restorasyonu' kolaylaştıran yasal düzenlemeler yapılmıştır (Şen 2005)

İkinci grup; Osmanlının 'şanlı tarihinden' ilham alan, aile değerlerini yücelten, kenetlenmiş ve gücünü dünyaya kabul ettirmiş bir toplumu öne sürmektedir: Osmanlının uhrevî mirasına yakışmayan 'davranışlar', ülkemizin geçmişten feyiz alan gelecek hedeflerini de baltalamaktadır. Her iki grup da 'kalıtsal sağlığın muhafazası' amacıyla yaşanmaya değmeyen hayatların tespitine yönelmektedir. Bauman'ın ulus devlet milliyetçiliği için söyledikleri pekâlâ 'neoliberal kültür mirasçılığı' için de söylenebilir.

Ortak tarihsel bellekler inşa eder ve -devlet onaylı sözde yasal terimlerle 'ortak mirasımız' olarak yeniden tanımlanan- ortak geleneğin içine çekilemeyen inatçı bellekleri değersizleştirmek ya da bastırmak için ellerinden geleni yaparlar. *Ortak* misyon, *ortak* kader, *ortak* istikamet duygusu vazederler. Bu kutsal birliğin dışında kalan herkese karşı düşmanlığı besler ya da buna en azından meşruiyet ve açık destek verirler (Bauman 2003, 88).

Kentteki mirassızların 'özlerinden' eğitilemezliği, yerlilik atfedilen kimliğin içsel narinliklerinin ("Ben seni düşünüp korkunç ince diyorum görmediğim boynu"- İ. Berk) ortaya çıkmasına mani olmaktadır; sahip çıkılan mirasın insan ürünü, tahayyül edilmiş, bu sebeple sahip çıkmaktan vazgeçilebilecek olmaması, mirassızların 'genetik' uyumsuzluğuna bağlıdır. Yozlaşmaya (dejenerasyon) ve devletin sırtından geçinen parazitlerin varlığına yönelik bir acil durum çağrısı yapmasından dolayı soylulaştırma, ırk kavramı kadar 'öjenik'tir; soylulaştırma bir 'kalıtsal hastalıkların önünün kesilmesine dair yasa'dır

b) Soylulaştırma, beden ve nüfus denetimidir.

Agamben, siyasetin yeni öznesi olarak 'çıplak hayatın' kayıtlara geçtiği ilk belge olarak 1679 tarihli *habeas corpus* fermanını işaret etmektedir; fermanın şu formülüne dikkatimizi çekmiştir: "Gözetiminiz altında bulunan X'in, artık adı neyse, tutuklanma ve alikonulma nedeniyle birlikte bedenini Westminster'da önümüze getirmenizi ve göstermenizi emrediyoruz" (Agamben 2001, 183).

Bu ferman, siyasetin yeni öznesinin 'beden' olduğunu tebliğ etmektedir. Sanığın mahkeme hazır bulunmasını garantiye almayı ve dolayısıyla da sanığın yargılanmaktan kaçmasını önlemeyi hedefleyen prosedür, aslında sanığın 'bedeninin' tutuklanmasının ve teşhirinin gerekçesine dönüşmektedir (Agamben 2001). Fermanın içeriği beden ile sanık arasındaki simetriyi beyan etmektedir. Soylulaştırmada, 'riskli bölgelerin' harita üzerinden sunumu ve hukukun, bu bölgelerin 'risksiz' hale getirilmesi amacıyla özel yetkili kurumların sorunsuzca çalışması uğruna askıya alınması, biyopolitik bir beden denetlemesidir; çünkü soylulaştırma, riskli bölgelerin müphem bedenlerinin 'toplamını', bu bedenlerin kent merkezinden uzaklaştırılması yoluyla, karantina altına alınması gereken bir 'nüfus' olarak görmektedir. Örneğin, TOKİ yerel direnişler sonucu kilitlenme noktasına gelen yenileme projelerinde hemen 'dozeri' ile devreye sokulmaktadır (Çavuşoğlu 2011). Agamben'e göre, hukukun 'egemen' yapısı, gerçek ile

hukukun birbirinden ayırt edilemediği bir istisna hali olarak karşımıza çıkmaktadır (Agamben 2001). Basın toplantılarında riskli bölgelerin -teknik olarak- ‘silinmesi’; o bölgelerde yaşayanların bir gecede boşaltılabilecek ‘zanlı’ bedenlere indirgenmesi ve denetlenen nüfusun çıplak bir ‘tutuklu’ya dönüştürülmesi anlamına gelmektedir.

Sonuç Yerine

Uluslar arası bir diş macunu şirketinin Türkiye’de satışa sunulan ‘White Power’ (Beyaz Güç) isimli bir ürünü bulunmaktadır. Diş macunu tüpünün üzerinden birbirine kenetlenmiş, neşeli ve bembeyaz dişlere sahip bir aile tasviri yer almaktadır. ‘Beyaz İktidar’, beyaz ırkçılığının evrensel egemenlik ihtirasını tarif emekte kullandığı bir terimdir; tüpün üzerindeki beyaz aile saadeti de ırkçı rabıtayı kuvvetlendirmektedir. Bana göre, ürün adı ve tüpün üzerindeki tasvirler, bilinçaltına mesaj göndermeye çalışan karanlık güçlerin kasıtlı çabası ya da bir dil sürçmesi, basit bir çevirmen hatası değil. Temizlik ve beyazlık arasında kaynaşma yaratan ‘kültürel bellek’ o kadar sinmiştir ki zaten buna benzer eşleşmelerin karşılıkları her fırsatta sunulmaktadır. Açıkçası, diş macununun adı ‘hoşgörü’ olsa, tüpün üzerinde de siyah tenli bir aile bulursa, gene de ‘eşitlik’ sağlanamayacaktır; çünkü, ürünü pazarlayanlar, eğer ‘temizliği satmak’ istiyorlarsa, siyahi ailenin bembeyaz dişlerini göstermek zorundadır. Biyopolitik kültürel bellek, benzeri eşleşmeleri ve kodlamaları her yana yaymaktadır. Soylulaştırma da temizlik mefhumuna dayalı totaliter bir kültürel belleğin tüm ideolojik referanslarına maliktir. ‘Bembeyaz dişler, sağlıklı gülüşler’ jingle’ına ‘uyumsuzların’ sürülmesi bir soylulaştırma projesidir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. Kutsal İnsan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001*
Agamben, Giorgio. Olağanüstü Hal. İstanbul: Varlık Yayınları, 2008
Bauman, Zygmunt. Modernlik ve Müphemlik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004
Bali, Rifat N. Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a. İstanbul: İletişim Yayınlar, 2009.
Berk, İlhan. Pera. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1990
Çavuşoğlu, Erbatır. “İslamcı Neo-liberalizmde İnşaat Fetişi ve Mülkiyet Üzerindeki Simgesel Hale.” Birikim 270 (2011): 40-52
Douglas, Mary. Saflık ve Tehlike. İstanbul: Metis Yayınları, 2007
Ergün, Nilgün. “Gentrification Kuramlarının İstanbul’da Uygulanabilirliği.” İstanbul’da Soylulaştırma içinde, derleyenler David Behar ve Tolga İslam, 17-31. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
Foucault, Michel. Cinselliğin Tarihi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012
Illich, Ivan. H2O ve Unutmanın Suları. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2007
Şen, Besime. “Kentsel Mekanda Üçlü İttifak: Sanayisizleşme, Soylulaştırma, Yeni Orta Sınıf” İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi 44 (2011): 1-21
Şen, Besime. “Soylulaştırma: Kentsel Mekanda Yeni Bir Ayrışma Biçimi.” İstanbul’da Kentsel Ayrışma içinde, derleyen Hatice Kurtuluş, 127-181. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2005
Şimşek, Ali. Yeni Orta Sınıf. İstanbul: L&M Yayıncılık, 2005
Naas, Michael. “Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu.” Cogito 67-68 (2006): 238-251
Öncü, Ayşe. “İdealinizdeki Ev Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul’a Ulaştı.” Mekan, Kültür, İktidar içinde, derleyenler Ayşe Öncü ve Petra Weyland, 85-105. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
Vigarello, Georges. Temiz ve Kirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996
Yavuz, Nuran. “Gentrification Kavramını Türkçeleştirmekte Neden Zorlanıyoruz?” İstanbul’da Soylulaştırma içinde, derleyenler David Behar ve Tolga İslam, 59-71. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
Zizek, Slavoj. “From Politics o Biopolitics and Back.” South Atlantic Quarterly 103 (2004): 501-521

İBN HALDUN'UN ŞEHİR KURAMI VE DEĞERLENDİRMESİ

Yrd. Doç. Dr. Bülent AKOT^{1*}

Giriş

Şehir, karmaşık bir toplum yapısının, bireysel düzeyde çözülemeyecek sorunların üstesinden gelmesine olanak sağladığı ve kendine özgü özellikleri bulunan bir yerleşim sistemidir. (Erkan, 2004:19.) Şehir, insanların hayatlarının devamını sağlayan pratik ihtiyaçların ötesinde hayatın anlamı hakkında onları düşündüren ve bu anlamı yakalamak için onları eyleme sürükleyen bir bilinç düzeyine mekan teşkil etmektedir. Şehir; kültürel, ekonomik, siyasi, dini vs. insan hayatının birçok unsurunu içinde barındırmaktadır. Şehrin gelişimi ile içinde barındırdığı unsurların gelişimi birbirlerini etkileyip dönüştüren bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehir-felsefe sorunu, şehrin felsefeyi ve felsefenin şehri anlamlandırma ve konumlandırma çabalarının ortaya çıkardığı bir sorundur. Felsefe, şehrin maksadı nedir? Şehir nasıl olmalıdır?' gibi sorularla şehrin varlığının anlamlandırılmasını sağlar. Bu anlamlandırma sürecinin sınırları tam olarak belirlenmemiştir.

Dolayısıyla bu süreç, çoğunlukla şehirdeki mevcut hayat tarzı tarafından şüpheli kabul edilmekte ve ortadan kaldırılması gereken bir tehlike olarak görülmektedir. Bundan dolayı tarih boyunca şehir hakkında birçok kuram ortaya atılmış ve savunulmuştur. Bu kapsamda şehir kuramlarından biri olan ve İslam Medeniyetinin şehir anlayışını ortaya koyması bakımından İbn Haldun'un şehir kuramının ve içinde yer alan şehirlerin oluşumu, şehirlerin özellikleri, şehirleşme ve beraberinde getirdiği sorunlar, şehir ve medeniyet etkileşimi gibi konuların şehir ve felsefe ilişkisine bir nebze de olsa ayna tutacağı düşüncesindeyiz.

İbn Haldun Kimdir?

İbn Haldun 732/1332 yılında Tunus'ta dünyaya geldi. Günümüzde daha çok İbn Haldun olarak tanınan "Mukaddime" müellifinin ismi Abdurrahman, künyesi Ebu Zeyd, lakabı Veliyyüddin, şöhreti İbn Haldun olup, tam adı Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddin İbn Haldun Mâlikî el-Hadramî'dir. Ebu Zeyd künyesini oğlundan, Veliyyüddin lakabını Mısır'daki kadılık görevinden, İbn Haldun adını da dedesi Hâlid İbn Osman'dan almıştır. Dedesi Halid İbn Osman, sülalenin Endülüs'e ilk gelen ferdi olup, Endülüs halkının geleneklerine uygun olarak itibar edilen ve hürmet gösterilen şahısların isimlerine ekledikleri "vav" ve "nun" harflerinin dönüştürülmesiyle Halid olan ismi, Haldun olarak anılmış ve bu şöhretleri Mukaddime müellifi olan İbn Haldun'a kadar ulaşmıştır. (İbn Haldun, 2011:16.)

Tahsiline, dönemin ve yaşadığı coğrafyanın geleneklerine uygun şekilde Kurân-ı Kerim ve tecvit öğrenerek başlayan İbn Haldun, babasının ilgi ve yönlendirmeleri ile Arap dili bilimleri, şiir ve edebiyat alanlarında doyurucu bir eğitim almış, sonrasında da tefsir, hadis, Mâlikî Fıkhi gibi şer'î ilimler; lugat, sarf, nahiv, belagat gibi lisanla ilgili ilimler; mantık, felsefe ve riyaziyat gibi aklî ilimler alanlarında dönemin önemli isimlerinden dersler alarak tahsilini sürdürmüştür. (İbn Haldun, 2011:21.) Gençlik döneminde veba hastalığı ortaya çıkmıştır. Vebadan kurtulan âlimler ve ediplerin 1349 yılında Tunus'tan ayrılıp, Mağrib'e göç etmesiyle birlikte İbn Haldun'un tahsiline devam etme imkânı neredeyse kalmaz. Kendini bilime adanma hevesi yarım kalan İbn Haldun, bundan sonra daha farklı bir alana; idari ve siyasi çalışmalara yönelmeye karar verir. İbn Haldun'un ilk devlet görevine başladığı 1351 yılı sonundan İbn Selame kalesine çekilip bilimsel çalışmalara yoğunlaşacağı 1375 yılı sonuna kadar siyasi ve

1 * Bitlis Eren Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Email: bulentakot@hotmail.com.

idari işlerle meşgul olmuştur. Hanedanlıkların kuruluş ve çöküşlerine tanıklık ettiği, devleti ve bürokrasiyi yakından tanıdığı bir dönem olmuştur. İbn Haldun, bu süre içinde Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs'te bulunmuş, farklı coğrafyaların ve kültürlerin özelliklerini gözleme imkânı bulmuştur. Bu dönemde İbn Haldun, ilk devlet görevine Meriniler hanedanlığında mühürdarlık yaparak başlar. Sonra, sırasıyla ilim meclisi azalığı, muvakkitlik, sır kâtipliği, Huttatu'l Mezalim görevi, vezirlik, diplomatlık görevlerinde bulunmuştur. (İbn Haldun, 2011:25.) Sonrasında İbn Haldun, 1383 yılında Kahire'ye göç etmiştir. Bu esnada Mısır'da Medresetü'l- Kamhiye'de müderrislik, Mâlikî başkadılığı ve Baybars Tekkesi şeyhliği görevlerinde bulunmuş, ayrıca el-İber ve Mukaddime üzerinde düzenleme ve ekleme çalışmaları yapmıştır. Yine bu dönemde hac görevini yerine getirmek için bir kez Hicaz'a, kutsal yerleri ziyaret için bir kez Kudüs'e ve Suriye'ye gitmiştir. İbn Haldun, H.808/M.1406 tarihinde Mısır'da vefat etmiştir. (Uygun, 2008:12.)

2. İbn Haldun'un Şehir Kuramının Temel Unsurları

İbn Haldun'un Şehir Kuramı beş ayrı başlık altında ele alınmıştır. Kuram, şehir ve şehirleşme kavramları, şehrin meydana gelmesi, şehrin yönetim ve ekonomisi, şehirde sosyal ve kültürel hayat ile şehir-devlet ilişkisi etrafında ilerleyecek beraberinde psiko-sosyal değerlendirmeler de yapılacaktır.

2.1.Şehir ve Şehirleşme Kavramı

Şehir, tarımsal olmayan üretimin yapıldığı, tüm üretimin denetlendiği, dağıtımın koordine edildiği, belirli teknolojinin kullanıldığı, nüfusun belli bir büyüklük ve yoğunluğa ulaştığı, heterojenlik ve bütünleşmenin var olduğu bir yerleşim yeridir. Şehirleşme kavramı ile şehir kavramı çoğunlukla birbirine karıştırılmaktadır. Bu iki kavram farklı olmakla beraber, şehirleşme kavramının şehir kavramı ile birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Şehirleşme, şehirden farklı olarak devam eden bir süreci ifade etmektedir. Şehirleşme, bir yerleşmede ya da bir ülkenin yerleşmelerinde tarımsal olmayan üretim oranının artması ve tüm üretimin denetim ve koordinasyonunun yoğunlaşması sonucu, büyüklük, yoğunluk, heterojenlik ve bütünleşme derecelerinin artması olayıdır. (Özer, 2004:22-24.)

Ancak şehir ve şehirleşmeye etki eden sebepleri tek bir başlıkta izah etmek çok da sağlıklı olmayacaktır. Şehir sosyal, ekonomik, coğrafi, siyasi ve dini birçok etkenle kuşatılmıştır. Özellikle sosyal örgütlenmedeki farklılık-şehrin ortaya çıkışı ticaret, teknoloji ya da savunma duygusu ile başlamış olsun, kurumsallaşmış bir devamlılığın sağlanması için din ve benzeri sosyal tutunum araçlarına gerek duyulmuştur. (Aslanoğlu,1998:24.) Ayrıca insanlık tarihinin gelişimi içerisinde, bir yerleşme biçimi olarak şehirlerin antik çağa kadar uzandığı görülmektedir. (Özer, 2004:5.) Bu bakımdan tarihte ilk kent ve kentli yaşam tarzının, günümüzden yaklaşık 5500 yıl önce, Aşağı Mezopotamya'daki Uruk yerleşiminde doğduğu bilinmektedir. (Çevik, 2005:74.) M.Ö. 5000 ile 3000 yılları arasında Mezopotamya'daki ilk şehirleşmeyi tekerlekli taşıma araçları, karasaban, nehir kıyıları, sulama kanalları ve metalleri işleme sanatının gelişmesi, toplumdaki ekonomik, sosyal ve fiziksel değişiklikleri meydana getirerek oluşturmuşlardır. (Erkan, 2004: 44-45.)

İbn Haldun ise, insanların toplumsal birer varlık olduklarını belirterek, yaşamlarını sürdürebilmeleri için birbirleriyle yardımlaşmak, tehlikelere karşı birbirlerini korumak, kısaca sosyo-ekonomik sorunlarını çözebilmek için bir araya gelmelerinin bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüştür. O'na göre toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir ve şehirler istenilen ölçüde refaha ve bolluğa ulaşmış artık rahat ve huzurlu bir hayatı tercih eden toplumların edinmiş oldukları bir istikrar ve yerleşim yeridir. Dolayısıyla, şehirlerin amacı huzurlu,

istikrarlı ve güvenli bir hayat alan oluşturulmasıdır. Bu anlamda, İbn Haldun'da şehir kavramı, bedevilikte sağlanan artı ürün sayesinde refaha ulaşan halkın lüks tüketime yönelme isteği ve güvenlik endişesinin bir sonucu olarak ön plana çıkmaktadır. (İbn Haldun, 2011:635)

İbn Haldun'un kuramında geçimlerini sağlayıp yaşamlarını sürdürmek için insan topluluklarından bazıları ziraat ve ekinle ve bazıları da ürünlerinden yararlanmak için koyun, sığır, keçi, arı ve ipekböceği gibi hayvancılıkla meşgul olurlar. Geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla sağlayanlar mecburen badiyelere (kırsala) yönelirler. Çünkü ekebilecekleri ve hayvanların otatabilecekleri geniş alanları kentlerde değil ancak badiyelerde bulabilirler. Dolayısıyla bu insanların badiyelerde yaşaması onlar için kaçınılmaz bir durumdur. Bir araya gelip yardımlaşmaları da sadece geçimlerini sağlayıp yaşamlarını sürdürebilecek oranda gıda barınak ve umumi ihtiyaçlarına yöneliktir. Geçimlerini bu şekilde sürdürenlerin durumları düzelir ve zaruri ihtiyaçların üzerinde bir bolluğa ve refah seviyesine ulaşırlarsa bu durum onları yerleşik düzene geçmeye, kentsel hayatın özellikleri olan beslenme, giyimde kuşamda daha iyisini elde etmek için uğraşmaya, geniş evlerde oturmaya şehir ve kentler oluşturmaya yöneltir. (İbn Haldun, 2011:660)

Bu açıdan İbn Haldun'a göre daha kalabalık halk topluluklarını bir arada toplayan şehir hayatı medeniyetin ilk aşamasıdır. Burada bedevi toplumlardaki hayvancılık ve tarımın yerini sanayi ve ticaret almıştır. Gerçekte, kırsal alandaki üretim artışı, yeni ihtiyaçların belirmesine ve üretimin pazarlanması ihtiyacına neden olduğu için şehir hayatı ortaya çıkarmıştır. Nitekim şehirlerde yerleşik hayat gelişip, halk medenileşinceye kadar, insanlar yalnızca geçinmeleri için zorunlu olan şeyleri düşünmek durumundadır. Çünkü ilim ve sanayi, yaşamak için zorunlu olan nesnelere karşılandıktan sonra ihtiyaç duyulan bir şeydir. Bunlar uygarlığın bir sonucudur, yerleşik hayatın, medeniyetin gelişmesi ve genişlemesi oranında gelişirler. Herhangi bir şehrin halkının geçmişine bakılarak bedeviliğin şehrin temeli olduğunun anlaşılacağını savunan İbn Haldun, şehir halkının çoğunluğunun şehrin etrafındaki badiyelerden ve köylerden geldiğini ifade etmiştir. O'na göre, bu insanlar belli bir refaha erince şehre göç etmişlerdir. Bu da göstermektedir ki şehir hayatı, çöller ve kırsal kesimdeki bedevi hayattan ve gelişiminden doğmaktadır. (İbn Haldun, 2011:660)

Kuramının en göze çarpan hususlarından birisi de şehirlerde yaşamaya heveslenen bedevilerin şehre göçleri hüsrarla sonuçlanacağı düşüncesidir. Ona göre bunun tek istisnası daha önce sermayesi ve birikimi olan varlıklı kişilerdir. Bu kişiler ihtiyaçları üzerinde birikime sahip olduklarından şehir halkının rahat ve lüksüne uygun bir hayat süreceklerdir. Şehre göç ettiklerinde ise şehir hayatına ayak uyduracaklardır. Şehirlerdeki toplumların başlangıcı da budur. (İbn Haldun, 2011:660)

Anlaşılacağı üzere İbn Haldun'un şehir ve şehirleşme konusundaki görüşleri, bütün insanlar tarafından kendisinden sonra da söylenegelmiştir. Ona göre şehir, belli bir refah düzeyine ulaşmış halkın güvenliğini sağlamak ve daha rahat yaşama ulaşmak amacıyla istikrarlı bir yapıda hayatlarını sürdürme isteğinden ortaya çıkmaktadır. Toplumsal yaşamın kent ve kır şeklinde ayrıldığı İbn Haldun düşüncesinde yerleşiklik ve göçebelik değil; üretim biçimi bu ayrımı belirlemektedir. Kırsal alandaki üretim artışı, yeni ihtiyaçların belirmesine ve üretimin pazarlanması ihtiyacına yol açtığı için şehir hayatını ortaya çıkarmıştır. İbn Haldun'da gördüğümüz bedevi halkın şehre göçünün hüsrarla sonuçlanacağı düşüncesi bugün de canlılığını korumaktadır. Günümüzde kırsal kesimden büyükşehirlere göç eden birçok insan, çeşitli sosyo-ekonomik sıkıntılar içinde hayatlarını devam ettirmektedirler. Şehre tam anlamıyla uyum sağlayamayan kırsal kesim insanları geride bıraktıkları hayatlarına da tekrar geri dönüp uyum sağlayamayacaklarından dolayı yersiz ve kimliksiz şekilde yaşamak zorunda kalmaktadırlar. Muhakkak bu şekildeki şehirler mutsuz, huzursuz ve bağlantısız insan

topluluklarına dönüşmektedir. Dolayısıyla bu özellikleri barındıran bir toplumun ilerlemesi de sınırlı olacaktır.

2.2. Şehirlerin Meydana Gelmesi

İbn Haldun'a göre, toplumsal-siyasal örgütlenme ve şehirlerin kuruluşu arasında önemli bağlar vardır. Bu bağlamda evrimci bir bakış açısıyla şehir ve kasabaların kuruluşu devletin kuruluşundan önce gelmekte, devletin ikinci evresinden sonra şehirleşme de gelişim göstermektedir. Çünkü şehirleşme toplumu ve kamu gücünü örgütleyerek belirli bir yöne çekecek devlet otoritesine ihtiyaç duymaktadır. İbn Haldun, devletin şehirleşmeyi teşvik etmesinin bazı temel nedenleri olduğunu belirtmiştir. Savunma amacına uygun olarak, devletin, kendisini yıkacak güçlere karşı güvenli bir merkez seçmek istemesi ilk nedendir. Bu merkez çoğu zaman kalelerle korunmuş olan şehirlerdir. İkinci neden hayatın eksikliklerini gidermek ve bayındırlığı geliştirmektir. Çünkü devletin gücünü temsil eden büyük yapılar şehirlerde ortaya çıkmaktadır. (Canatan, 2007:45).

İbn Haldun, şehirleşme ihtiyacının göçebeliğin terk edilip mülk ve hanedanlık kurulmasıyla, rahat yaşama olanaklarının ortaya çıkması ile doğduğunu belirtmektedir. Şehirde yaşama arzusu bu nedenle bedevilerde değil, hadarilerde (şehirli) bulunmaktadır. (İbn Haldun, 2011:635) İbn Haldun'a göre şehirler kurulurken savunması kolay olmalıdır. Durgun hava veya bataklık civarındaki pis kokular şehircilik açısından sakıncalıdır. İhtiyaçların karşılanmasına elverişli bir yer olmalıdır. Şehir halkının gıdasını sağlamak için çevrede otlaklar, ekime ve dikime müsait arazi bulunmalıdır. Gerek yakıt gerekse kereste ihtiyacının karşılanması için ormana yakın bir yerde kurulmalıdır. Ulaşımın kolay olması için deniz kenarındaki dağ başları ya da aşiretlerin kalabalıklar halinde yaşadıkları sahiller tercih edilmelidir. Zira baskına karşı buraların korunması kolay olur. Her şeyden önce, şehri, ona gelecek zararlardan korumak için oradaki bütün evleri yani yerleşim birimlerini içine alacak şekilde bir surla çevirmek gerekir. Çünkü surla çevrilmiş şehir (kale), orayı ele geçirmek isteyenlerin azmini ve gücünü kırar. Yine korunmak amacıyla, şehre kolaylıkla ulaşamayacak yüksek ve sarp yerlere veya ancak bir köprü vasıtasıyla ulaşılacak, deniz veya nehirlerle çevrilmiş bir yere kurmak gerekir. Ayrıca şehri, afetlerden ve hastalıklardan korumak için iklimi elverişli, havası güzel bir yere kurmak gerekir. Çünkü eğer havası durgun ve pis olursa veya suyu bozulmuş pis kokulu bir gölete ya da bataklığa komşu olursa, bu kötü etkiler süratle şehre sirayet eder ve şehirdeki bütün canlıların hastalanmalarına yol açar. Havaasına dikkat edilmeyen şehirlerde genellikle hastalıklar çok yaygındır. Bunun için şehrin bir nehir kenarında veya tatlı, bol suyu olan kaynaklara yakın bir yerde kurulması gerekir. Ayrıca şehrin etrafında güzel otlakların bulunması gerekir. Çünkü her mesken sahibinin, yavrutatıp çoğaltmak veya ürünlerinden yararlanmak ya da yük taşımak, binek vasıtası olarak kullanmak için evcil hayvanları vardır. Eğer otlaklar çok güzel ve yakın olursa şehir halkının uzaklara gitmesine gerek kalmaz ki aksi bir durum yorucu olacaktır. Bununla birlikte şehrin etrafında ziraata elverişli alanların da bulunması gerekir. Çünkü ziraat, gıda ve yiyecek demektir. Eğer ziraata elverişli alanlar şehre yakın olursa, oraları ekip biçmek ve ürün elde etmek en kolay şekilde gerçekleşir. (İbn Haldun, 2011:635-637.)

Şehrin kuruluşunda önemli olan stratejik bir nokta da sahil şehirlerinin ya bir dağ üzerinde ya da sayıları çok, kalabalık asabiyet sahibi kabilelerin yaşadığı yerlerin yakınına kurulması gerektiğidir. Bu durum, oraya saldırmayı düşünen düşmanları ümitsizliğe sevk eder ve saldırmalarına engel olur. Çünkü dağların yüksekliğindeki bir şehre saldırmanın zorluğunu veya asabiyet sahibi kabilelere yakın bir şehre saldırdıklarında onların yardımına koşacak birilerinin olduğunu düşmanlar bilirler. İbn Haldun'a göre, bütün bunların önemi; şehir halkının onlara duyacağı ihtiyacın önemine ve zorunluluğuna göre değişir. Şehrin kurucusu, şehir için

en uygun ve elverişli yerin farkına varamamış veya başkalarının ihtiyaçlarını dikkate almadan, sadece kendisi ve kavmi için en önemli husus ne ise sadece onu göz önünde bulundurarak bir seçim yapmış olabilir. Nitekim İslâmiyet'in ilk dönemlerinde Irak ve Afrika'da şehir kuran Araplar böyle yaparak develerinin beslenmesine elverişli olan otlakların, ağaçların ve tatlı suların bulunması gibi sadece kendileri için önemli olan konular göz önünde bulundurmışlardır. Ziraat için elverişli alanları, tahta, nehir gibi başkalarının ihtiyaç duyacağı konuları dikkate almamışlardır. (İbn Haldun, 2011:636-637.)

İbn Haldun'un bahsini ettiği "temiz su kaynakları ve temiz hava şartları" düşünülerek" şehirler kurulmalıdır. Bu şart, günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Bugünün insanların en çok ihmal ettiği konuların en başında gelmektedir. Özellikle büyük şehirlerde yaşayan insanların bu faktörü ihmal ettiklerini ve çeşitli hastalıklara da maruz kaldıklarını söyleyebiliriz. Bunun dışında açıdan İbn Haldun'un şehirlerin kuruluşundaki bahsi edilen şartları günümüz toplumsal yapılanması için pratikten uzaktır. Günümüzde artık geleneksel savaş haline göre ve tarımsal ihtiyaçlar çerçevesinde konumlandırma ihtiyacının ortadan kalktığını söyleyebiliriz. Bugün daha çok ekonomik unsurlar ile bireyselliğin hakim olduğu farklı ve modern denilebilecek ekonomi, eğitim, sağlık ve sosyal ihtiyaçlar merkezinde bir yapılanmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Haldun'a göre şehirler büyük binaların ve yapıların bulunduğu yerler olup, buralar ancak devlet eliyle inşa edilebilen az sayıda ve belirli kişilerin tek başlarına ortaya koyamayacağı şeylerdir. Şehirlerdeki büyük binalar, büyük bir işbirliğini ve yardımlaşmayı gerektiren, genel ve kalabalık kesimler tarafından ortaya konabilecek eserlerdir. Dolayısıyla şehirlerdeki büyük yapıların yapımında sadece tek bir devletin varlığı da yeterli değildir. Bunun sebebi, bu yapıların işbirliği, iş gücü ve teknik aletlerin yanında uzun bir zaman gerektirmesidir. Eserleri tamamlamak için belirli bir süre veya dönem yeterli olmayıp, kesintisiz ve uzun bir süre aynı iş gücü, yardımlaşma ve enerjinin devam ettirilmesi gerekir. Dolayısıyla bu binaları inşa etmeye biri başlar, sonra ikincisi, üçüncüsü devam ettirir. (İbn Haldun, 2011:633-638.)

Ancak büyük yapıların birkaç devletle yapılması gerektiği fikri günümüzde sadece ekonomik çıkar elde etmek üzere düşünülebilir. Bunun dışında kalan abidevi nitelik taşıyan yapı inşa etme fikri zaten hayat bulamamakta, hayat bulsa bile birkaç devletin abidevi bir yapı inşa etmesi de pek olası görünmektedir. Belki de günümüzün çağdaş ve modern diye tanımlanan toplumlarının en büyük sorunu da abidevi yapı fikrini artık hayal bile edemiyor oluşudur. Halbuki medeniyetlerin sembolik anlamda yapılar vasıtasıyla çağlar boyu ölümsüzleşebileceği unutulmamalıdır.

Şu da bilinmelidir ki, İbn Haldun da olduğu gibi şehirlerin kurulması ve gelişmesi açısından bazı tabii ve iktisadi şartlar tarih boyunca aranmış ve gerekli görülmüştür. Mesela, Yunan şehirleri için ilk şart ziraata elverişli bir arazi idi. Yunanistan'da ve Ege'de ziraat arazisi az olduğu için şehirler genellikle eteklerde kurulmuştur. Oadaki yerleşmeler sayılıdır. Savunma endişeleri ve siyasi güvensizlik bazı şehirlerin tepeler üzerine kurulmasına sebep olmuştur. Tepeler özellikle geometrik ve arkaik çağlarda tercih edilmiştir. Kıyı yerleşimleri daha çok, deniz aşırı göçlerin sonucudur. Savunma sebebi ile kıyıda birkaç kilometre içte kurulan şehirler, iktisadi hayatta deniz ticareti önem kazanınca, kıyıda liman olarak ikinci ve yeni bir yerleşme kurmuşlardır. Şehirlerin yerini tayin eden önemli bir etken de sudur. (Akarca, 1998: 24.) Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere, şehrin kuruluşu için gerekli olan şartlar tarih boyunca paralellik göstererek artan ihtiyaç ve değişen sorunlarla birlikte varlığını sürdürmüştür.

Özellikle günümüzdeki yaşanabilir şehirler, yeterli süreçte, belli düzeyde sosyo-ekonomik zenginlik ve uyumu yakalamış, kültürel çeşitliliği olan, şehirlerin temel yapı, sağlık, esenlik, dinlenme, kendini yenileme, kültür, kendini geliştirme vb. hizmetlerin sunulduğu planlı, güvenli, rahat ve aynı zamanda bu yararları ortadan kaldıracak risklerin yok edildiği ya da azaltıldığı ortak yaşama alanlarıdır. (Toprak, Zerrin/Yavaş, Hikmet/Görün, Mustafa, ts.: 204.)

2.3.Şehirde Sosyal - Kültürel Hayat

İbn Haldun, kültürlerin şehir hayatın çevresinde geliştiğini ileri sürer. Her kültürün başlangıcı basit ama güçlü bir şekilde gerçekleşir ve ardından o uygarlığın en parlak dönemini yaşayacağı yükseliş dönemi gelir. Bu dönemin düzeninin yozlaşarak sona ermesiyle de çöküş gerçekleşmiş olur. Ona göre, genel olarak ekonominin geliştiği büyük yerleşim bölgeleri, maddi ve manevi kültürün gelişmesini sağlayacak imkânlarla sahiptir. Şehirlerde sanatların kökleşmesi, buralardaki hadaretin kökleşmesine ve hadaret (şehirlilik) süresinin uzun olmasına bağlıdır. İş ve sanatlar, umranca (medeniyet) gelişmiş, ilerlemiş, refah ve onunla ilgili âdetlerin gereği olan meslekler de sadece imaret yönünden fazla gelişmiş, refah ve hadaretten çokça pay almış şehirlerde bulunur. Bir bakıma zenginliğin artması sanayi ve ilimlerin gelişmesini, bunların gelişmesi de fikir ve zihnin gelişmesini sağlamaktadır. (İbn Haldun, 2011:661.)

İbn Haldun, çalışanların emekleri sonucunda elde ettikleri kazançları geçinmeleri için lüzumlu olan miktardan fazla olduğu takdirde, arta kalan fazla kazançların bilim, fen ve sanat öğrenmeye sarf edeceklerini, bu yolla emek üretiminin sadece ekonomik kalkınmışlığı değil, akabinde toplumsal kültürde de bir artışa yol açacağını vurgulamaktadır. Bu düşüncesiyle İbn Haldun, toplumsal üretimin kaynağına emeği koymakta, kültürel gelişmeleri de emeğe bağlamak suretiyle konuya ayrıca dikkati çekmektedir. (İbn Haldun, 2011:661-662.)

İbn Haldun'un bu düşüncesi, çağlar geçse de haklılığını korumaktadır. Çünkü biz biliyoruz ki, insanlar temel gereksinimlerini karşılamadıkları müddetçe estetik meselelere eğilemezler. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi bu bakımdan önemlidir. Aynı şekilde Yunanistan'da felsefenin geliştiği döneme baktığımızda büyük bir ekonomik ve sosyal refah seviyesi karşımıza çıkmaktadır. Ekonomik ve toplumsal sorunlarını halledememiş bir toplumdansa sanat, bilim veya estetik kaygılar, çabalar içinde olması beklenemez. Ülkemizde de bilim ve sanat faaliyetlerinin beklenen düzeye ulaşmamasını anlamak bu bakımdan daha kolay olacaktır.

Bunun dışında İbn Haldun, göçebelikten yerleşikliğe doğru geçişin zorunlu bir evrim olduğunu belirlerken, bunun yine zorunlu olarak bir yozlaşmayı da beraberinde getirdiğini söyler. O'na göre yerleşik nitelik kazanan toplumlar, göçebe toplumlar karşısında yenilmeye mahkumdurlar. Çünkü doğaya daha yakın oldukları için göçebeler, kırsal kesim halkı, iyi alışkanlıklar edinmeye kentlilerden daha yatkındırlar. (İbn Haldun, 2011:664.) İbn Haldun, bu düşüncesinde de haklılığını sürdürmektedir. Özellikle ülkemize baktığımızda siyaset, sanat ve ticaret hayatında zirvede olan insanlar, genellikle kırsaldan gelip büyük bir hırs içinde zirvelere tırmanmaya çalışmışlar ve başarılı da olmuşlardır. Bunun yanında genelde şehir kültürü içinde yetişmiş birisinin uç noktalara ulaşmadığı veya ulaşma gayreti içinde olmadığı görülmektedir. Bunun temel sebebi de şehir insanının standart bir orta tabakayı hedef edinmesi ve bu şekilde mutlu olabileceği, kırsaldan gelen insanın ise, hedefinin orta tabaka ile sınırlı olmayıp en üst tabakaya ulaşmak olmasıdır. Başka bir deyişle bir uçtan, öbür uca ulaşmayı hedeflemektedir. En kötünden en iyiye doğru yükselme arzusu, kırsaldan gelen toplulukları motive etmektedir. Elbette böyle bir manzara karşısında kır halkı, şehir halkına üstünlük sağlayacaktır.

İbn Haldun'a göre şehirliler bu dünyanın nimetlerine aşırı meylettiklerinden, zevk ve eğlencelerle çok meşgul olduklarından ve şehvetlerini tatmin etmeye yöneldiklerinden zamanla nefisleri körlenmiş ve bu kirlilik oranında iyi ve hayırlı şeylerden uzaklaşmışlardır. Hatta utanma duyguları bile gitmiştir. Bunların çoğunun meclislerde, büyüklerinin arasında ve mahremlerinin yanında son derece çirkin küfürler ettiğini ve utanma duygusunun onları artık bu gibi çirkin davranışlardan alıkoymadığını görürsün. Çünkü sözlü ve fiili olarak yaptıkları çirkin ve kötü şeyler onları buna iyice alıştırmıştır. (İbn Haldun, 2011:671-673.)

Günümüze de baktığımızda şehirdeki refah seviyesinin yükselmesi ile insanların ahlakî dejenerasyonu artarken, kırsal kesimdeki mahrumiyet dolayısıyla ahlakî dejenerasyon sosyal yapının da etkisiyle daha alt düzeyde seyretmektedir. Fakat şehir ve kır halkının genellemeci bir tavırla bu şekilde olduğu düşüncesi yanlıştır. Asıl itibarı ile şehir halkı, eğitim açısından daha ileride olduğundan görgü ve ahlak kurallarına daha fazla dikkat edebileceği gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Kır halkının da eğitim eksikliği dolayısıyla medenî tavırlardan daha uzak olabileceği unutulmamalıdır. Çağımızda şehir halkına uygulanan maddiyat merkezli eğitim anlayışından dolayı, ahlakî eğitimin ihmal edilmesi ve sosyal baskının ortadan kaldırılmasıyla da ahlakilikten uzaklaşan bir şehir insanının türetilmesi sağlanmıştır. Bu açıdan İbn Haldun'un tespiti hayat bulmaktadır.

2.4. Şehir Yönetimi ve Ekonomisi

İbn Haldun'un kuramında yönetim işi büyük önem arz eder. Ona göre şehirde bir hükümdar varsa, güçlü ve galip oluşundan dolayı o hükümdara bağlanıp sözünü dinlerler. Eğer şehirde bir hükümdar yoksa yine de zorunlu olarak bazılarının orada yaşayanlar üzerinde hâkimiyet kurduğu bir çeşit başkanlık sistemi olması gerekir. Aksi takdirde toplumsal yaşam bozulur ve yıkılır. İbn Haldun'a göre, şehir halkı hükümdara gönül rızasıyla ya da güce dayalı olarak itaat etmektedir. Şehirdeki insanların çoğu evlilik yoluyla birbirlerinin yakınları ve akrabaları olurlar. Bu şekilde oluşmuş akrabalıklar ve akraba grupları arasında, tıpkı aşiret ve kabilelerde görülen dostluklar ve düşmanlıklar mevcuttur ve yine tıpkı aşiret ve kabilelerdeki gibi onlar da değişik asabiyetlere ve gruplara ayrılırlar. Şehirlerdeki üstünlüğü daha çok, başkanlığa aday konumundaki asil ve köklü sülalelere mensup kişiler ele geçirir. Ancak bazen hâkimiyeti aşağı tabakalara mensup sıradan kimselerin ele geçirdiği de olur. Eğer böyle biri, bazı sebeplerle aşağı tabakalara mensup kimselerden bir asabiyet oluşturmuşsa ve başkanlığa aday konumundaki üst tabakalara mensup kimseler asabiyetten mahrum bir durumda bulunuyorsa, işte o zaman şehirdeki üstünlüğü bu kişi ele geçirir. (İbn Haldun, 2011:375-378)

İbn Haldun, bu gibi sebeplerden dolayı şehirlerdeki asabiyet olgusunun önemi üzerinde durmuştur. Ona göre, devlet ihtiyarlık çağına girip, uzak bölgelerden itibaren sınırları küçülmeye başlayınca, o devletin şehirlerindeki insanlar kendi başlarının çaresine bakmak ve beldelerini korumak için harekete geçerler. Böylece şura esasına dönerler ve üst tabakalar ile alt tabakalar birbirinden ayrılıp belli olur. İnsanlar tabiatları gereği, üstünlüğü ve başkanlığı elde etmek için çalışırlar. Öncü şehirlerin ileri gelenleri de hükümdar ve otoriter devlet boşluğundan dolayı bağımsız bir idare kurmaya heveslenirler. Bu durumdaki herkes birbiriyle mücadeleye girer ve her biri, dostlar ve taraftarlarından oluşan bağlarının desteğine başvurur. Böylece biri diğerine karşı bir asabiyet oluşturur. Nihayet, biri diğerine üstünlük sağlar, sonra da öldürme ve sürgünler yoluyla onların asabiyetlerini ve güçlerini kırıp ortadan kaldırır. Sonuçta şehrin idaresini asabiyeti güçlü olan kişi tek başına ele alır. (İbn Haldun, 2011:695-698.) İbn Haldun bu açıdan çağdaş materyalist kuramcılarının öncülerinden de kabul edilebilmektedir. İbn Haldun, ekonomiyi toplumsal faaliyetlerin temel unsuru olarak kabul etmiş ve dolayısıyla da ticaretin önemi üzerinde durmuştur. Ona göre ticaret, un, ziraî mahsuller, hayvan veya kumaş gibi hangi türden olursa olsun ticarî mallar ucuza alınıp pahalıya satarak, arasındaki yükselen

farktan kazanç elde etmeye çalışmaktır. (İbn Haldun, 2011:698)

İbn Haldun'a göre şehirlerde kurulan çarşı ve pazarların ülke ekonomisinde büyük önemi vardır. Ona göre, çarşılarda insanların ihtiyaçları olan şeyler vardır. Eğer bir şehir geniş ve büyük, nüfusu da çok olursa gıda gibi zaruri ihtiyaçların fiyatları ucuzlar, katık olacak şeyler, meyveler vb. tamamlayıcı maddelerin fiyatları ise yükselir. Eğer şehrin nüfusu az olursa durum tersine döner. Çünkü hububatlar zaruri gıda maddelerinden olduğu için, herkes kendisi ve evi için, bir ay veya bir sene yetecek kadar bu maddelerden depolar. Depolanan gıda maddelerinden önemli bir kısmı artar ve artan bu kısım o şehir halkından çoğunun ihtiyacı giderilir. İbn Haldun, gelir ve giderlerin tüm şehirlerde birbirine denk olduğunu; gelirler arttıkça giderlerin de arttığını, aynı zamanda giderler arttıkça gelirlerin de arttığını ifade etmiştir. Ayrıca gelir ve giderlerin artması ile şehir halkının refahı ve bolluğu da artacak, şehir daha fazla göç alacağı için büyüyecektir. (İbn Haldun, 2011:715-716.)

Ona göre, şehir toplumlarının kalkınmalarını sağlayacak faktör, diğer toplumlara karşı ve kendi içlerinde dinamizm sağlayacak olan asabiyet duygusudur. Bu açıdan şehirliler de göçebe toplumlarında var olan asabiyet duygusunu şehir hayatına aktarmalı ve bu duygunun canlı kalmasını sağlamalıdır. (Yavilioğlu, t.y.:123)

İbn Haldun'un yönetim anlayışının yansımalarını günümüz toplumlarında da görmek mümkündür. İbn Haldun'a göre şehir yönetimi, şehirdeki insanlar için en önemli kurumların başında gelmektedir. İbn Haldun'un bahsettiği asabiyet merkezli yönetim veya iktidar anlayışı canlılığını korumaktadır. Bugün dünyanın hangi ülkesine bakarsak iktidarları destekleyen büyük sermaye sahipleri karşımıza çıkmaktadır. Eskinin kabileciliğe dayalı sistemi büyük sermaye sahiplerine dayalı sistem olarak isim değiştirmiştir. Süreç birbirine benzerdir. Kabilenin veya büyük sermaye sahiplerinin ekonomik ve enformatik desteği olmaksızın yönetimlerin iş başına gelmesi ya da iş başında varlığını sürdürmesi, neredeyse imkansızlaşmıştır. Asabiyete dayalı yönetim anlayışı, gücünü arttırarak devam ettirmektedir. Bunun dışında ekonomik yeterlilik de yönetimlerin devamı için halen olmazsa olmazlardandır. Ekonomik açıdan güçlü olmayan devletler yaşayamazlar. Yaşasalar bile kaos içinde varlıklarını kendilerinden daha güçlü devletlere dayandırmak zorundadırlar. Küreselleşen dünyamızda bir devletin mücadele edip ayakta kalmasının en önemli faktörü ekonomik kalkınmışlıktır.

2.5. Şehir - Devlet İlişkisi

İbn Haldun'a göre, devlet olmayı sağlayan güç ve üstünlük, ancak asabiyet ve asabiyete eşlik eden yiğitlik ve kahramanlık ile olur. Bu özellikler ise genellikle bedevi yaşamda bulunur. Onun için devletin başlangıcı bedeviliktir. Ancak devletin kuruluşunu refah, bolluk ve medenileşme takip eder. Şehirleşme ise yeme, içme, giyim, kuşam, binalar inşa etme, evlerin içlerini döşeme ve bunun gibi diğer hususları en güzel ve lüks şekilde karşılama; bunların karşılanmasını sağlayacak sanatların ve yolların bulunup icra edilmesidir. Çünkü bunların her birine özgü sanatlar vardır. İmkânların ve lüksün artması ile nefislerin meylettiği arzular ve zevkler değişir, çoğalır ve buna bağlı olarak; bunları karşılayacak sanatlar, meslekler ve yollar da değişip çoğalır. Böylece yeni yeni icatlar birbirini takip eder. Dolayısıyla devlette, bedevilik döneminden sonra kentleşme döneminin gelmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur. (İbn Haldun, 2011:395-398.)

İbn Haldun, şehir uygarlığında devletin gelişimini, bazen onu elinde tutan ailelerin nesilleri, bazen de devletin kendisi bakımından geçirdiği farklı aşamalar açısından ele almaktadır. Ona göre, şehir uygarlığında devletin geçirdiği devrelerin ikincisinde, devlet sahibi ile grubunun ileri gelen üyeleri arasında, onları birbirine bağlayan yakınlık bağlarının çözülmesi olayı ortaya

çıkılmaktadır. Mülkün kurulması safhasında liderle, kendisini iktidara eriştirmekte katkıları olan grubunun ileri gelenleri arasındaki ilişkiler, hâlâ bedevî safhadaki özelliklerinde devam etmektedir. Liderin onlar üzerindeki otoritesi, hâlâ “ahlâkî” diyebileceğimiz bir otoritedir. O, onları hoş tutmaya, iktidarın nimetlerinden faydalandırmaya, onlarla kendisi arasında fazla bir ayrılık meydana getirmemeye çalışır. Ancak ikinci safhaya geçtiğimizde, bu durumun kökten değişmeye yüz tuttuğunu görmekteyiz. Başka gruplar üzerinde egemenliğini tam bir biçimde kuran lider, yavaş yavaş bu yakınlarına kadar egemenliğini uzatmak istemektedir. Tabii bu onlar tarafından büyük bir tepki ile karşılanacaktır. Onlar liderin otoritesine ve iktidarın sağladığı nimetlere ortak olarak yaşamak istemektedirler. Bunun üzerine lider onları tasfiye etmek için başka bir takım güçler oluşturmak isteyecektir. Bunlar, liderin siyasî gücünü kendilerine borçlu olduğu birinci gruptaki kişilerin tersine, kendi siyasî güçlerini lidere borçlu olacak insanlardır.” (Arslan, 2002:138).

Şehirler her devirde önemli olagelmışlerdir. Fakat son yüz yılda etkinlikleri daha da artmıştır ve artacaktır. Çünkü şehirleşme artık küreselleşmekte olan bütün dünyanın yaşamakta olduğu bir süreçtir. Bununla beraber bugün yaşanan şehirleşme daha çok gelişmekte olan ülkelere için söz konusudur. Gelişmekte olan ülkelerdeki şehirleşmenin etkenleri elbette değişmiştir. Önceki yüzyılda meydana gelen ve bugünün gelişmiş ülkelerin şehirleşmesini meydana getiren şehirleşme süreci daha çok sanayileşmeye bağlı bir şehirleşme olmuştur. Ancak bu sebep büyük oranda ortadan kalkmıştır. Bu şartlar altında meydana gelecek olan şehirlerin karakteri ne ise, medeniyetlerin karakteri de o olacaktır. Şehirler gelişmenin ve medeniyetlerin motoru olduğu gibi, günümüz küreselleşmesinin de en önemli yapısal birimleridir. Sanayileşme ile beraber şehirlerin nüfusunun büyümesi, yoğunlaşması ve heterojenleşmesi karşısında sosyal problemlerin çığ gibi büyümesi yerel yöneticileri ve merkezi idareleri çare arayışına yöneltmiştir. Bu uğurda şehirler her yönüyle yeniden planlanıp, yeniden inşa edilmiştir. (Thorns, 2004:180.) Burada hatırlamamız gereken önemli bir gerçek de medeniyetimizin başat unsuru ve İbn Haldun’un da mensup olduğu İslam Dini, şehir örgütlenmeleri ile tarım, ticaret ve idare alanında zamanın en parlak örneklerini veren merkezler olmalarını sağlamıştır. Bu özellikleri bir şehrin misyonunda birleştiren yerleşim yerleri var olduğu gibi, yan yana bulunmak suretiyle birinde bir özelliğin ve ötekinde diğer özelliğin sivrildiği uygulamalar da mevcuttur. Birincisine verilebilecek en güzel iki örnek Bağdat ve Kahire’dir. İkincisine de Merv ile Belh ve Semerkand ile Buhara ikiz şehirleri verilebilir. (Lombart, 2002:180.)

Şu da bilinmelidir ki, İslam dünyası şehirleşmesi her şeyden önce güçlü bir şehir toplumu örgütlenmesinin ürünüdür. İslam yönetiminin ilk dönemi boyunca düzenli bir kamusal su sisteminin kent yaşamının bir özelliği olmaya devam ettiğini göstermektedir. Bir bakıma, bu şaşılacak bir noktadır, çünkü İslami yönetim kentsel yaşamın düzenlenmesinde genelde doğrudan rol almaz; bu da yakın Doğu’da kendine özgü plansız kentlerin evrimine yol açmıştır. Böyle olmakla beraber, bu genel ilgisizliğin iki istisnası vardır; her İslami yönetim halkının, kafirlerin saldırısına karşı güvenliğini sağlamak ve dini vecibelerini yerine getirmelerini mümkün kılmakla yükümlüdür. Müslümanların ibadet etmek için yıkanmaya, yıkanmak içinde suya gereksinimleri vardı. Güvenli bir su kaynağı yalnızca rahatlık veya zevk için değil, dini vecibelerin yerine getirilmesi için gerekiyordu. (Kennedy, 1999:189.) Dolayısıyla İslam şehirleşmesinin güçlü bir devlet örgütlenmesinin altındaki dinamik bir sivil toplum örgütlenmesinin eseri olduğunu söylemek mümkündür. İbn Haldun’un da bu dinamik anlayış içerisinde kuramını şekillendirdiği hatırlanması gereken en önemli unsurdur.

Sonuç

Geleneksel tarım toplumlarında şehirlerin en önemli özelliklerinin askeri, siyasî, ticarî ve dini olduğunu söyleyebiliriz. Modern toplumlarda ise, eski şehir karakteristikleri de devam

edebilmekle beraber ekonomik ve ticari özellikleri ön plandadır. İbn Haldun'da da toplum "bedeviyet"ten başlamakta, sonra "hadariyet"e doğru gelişim göstermekte, daha sonra bu döngü yeniden başa dönerek aynı süreç tekrar etmektedir. Bedevi yaşam biçiminde tarım ve hayvan yetiştirme belirleyicidir. Şehir hayatında ise el işçiliği, zanaatkârlık belirleyici biçimlerdir. Yani şehir ve köy ayrımı yerleşik ve göçebe ayrımına göre değil, üretim biçimine göre belirlenmektedir. İbn Haldun, bedevi umranda yaşayan insanlarla hadari umranda yaşayan insanların özelliklerini karşılaştırırken bedevilerin her bakımdan, özellikle de ahlaklar bakımından hadarilerden daha üstün olduğunu öne sürer ve bedevilerin daha iyi, daha cesur, kanaatkâr olduğunu vurgular. Ancak İbn Haldun'un bedevi hayatı tavsiye etmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

İbn Haldun, şehirleşme konusunda organizmacı bir yaklaşım geliştirmiş; toplumların artı ürün seviyesine geldikten ve lüks yaşama imkanlar elde etmelerinden sonra şehirleşmenin gerileyerek bedeviliğe geçiş yaşanacağını belirtmiştir. Genel olarak denilebilir ki, İslam kültürü kentli bir kültürü teşvik ederek, insanların farklılıklarıyla birlikte bir arada yaşamaları ve dünyevi zenginlikleri eşit olmasa bile paylaşmaları için ortamlar hazırlamıştır. Bu bağlamda İbn Haldun da bedeviliğe çeşitli olumlu anlamlar yüklese de şehirleşmenin kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. İbn Haldun, organizmacı bir şehir kuramı geliştirerek; şehirlerin de tıpkı insanlar gibi doğduğunu, yaşadığını, geliştiğini ve yok olduğunu anlatmıştır. İbn Haldun'a göre; daha kalabalık halk topluluklarını bir araya toplayan şehir hayatı, medeniyetin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Devletin oluşumu ve şehirlerin kuruluşu arasında da önemli bağlar olduğunu ifade eden İbn Haldun, evrimci bir bakış açısıyla devletin ikinci evresinden sonra şehirleşmenin de gelişim göstereceğini belirtmektedir. İbn Haldun'un şehir kuramının temelinde İslam Medeniyetinin etkisi ve ihtişamı söz konusudur. Bu da İslam dininin sadece ahirete değil dünyaya bakan yönünü de gözler önüne sermesi açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet (2002). İbn-i Haldun. Ankara: Vadi Yayınları.*
- Aslanoğlu, Rana (1998). Kent, Kimlik ve Küreselleşme. Bursa: Asa Kitabevi.*
- Akarca, Aşkıdil (1998). Şehir ve Savunması. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.*
- Canatan, Kadir (2007). İslâm Dünyası'nda Şehirleşme Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım. İstanbul: Sivil Toplum Dergisi, Sayı:17-18.*
- Kennedy, Hugh (1999). Geç Antik Çağda Kent. İstanbul: Homer Kitabevi.*
- Çevik, Özlem (2005). Tarihte İlk Kentler ve Kentleşme Süreci. İstanbul.*
- Erkan, Rüstem (2004). Kentleşme ve Sosyal Değişme. Ankara: Bilim Adamı Yayınları.*
- İbn Haldun (2011). Mukaddime. Çev.:Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.*
- Lombart, Mourice (2002). İslam'ın Altın Çağı. İstanbul: Pınar Yayınları.*
- Özer, İnan (2004). Kentleşme, Kentlileşme ve Kentsel Değişme. Ankara: Ekin Kitabevi.*
- Thorns, David C. (2004). Kentlerin Dönüşümü Kent Teorisi ve Kentsel Yaşam, Çev.: Esra/Hasan Nal. İstanbul: CSA Global Yayın Ajansı.*
- Toprak, Zerrin/Yavaş, Hikmet/ Görün, Mustafa (ts.). Yerel ve Bölgesel Yönetimler Kongresi Anlaşmalarında Avrupa Konseyi. Ankara: Birleşik Yayınları.*
- Uygun, Oktay (2008). İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı. İstanbul: Levha Yayınları.*
- Yavilioğlu, Cengiz (ts.). "Ekonomik Kalkınma ve Motivasyon Arasındaki İlişki. CÜİİBF Dergisi. Cilt 2, Sayı 2.*

**RISK AND THE CITY:
ARISTOTELE'S PHRONESIS, AL-FARABI'S MADINAH
AL-FADILAH AND REFLEXIVE MODERNITY**

Dr. Bülent ŞENAY¹

We live in a world where the share of the world's population living in urban areas is growing and is expected to continue growing for the foreseeable future. Increasingly, they are home to the world's poor, as well as its affluent. We live in cities with many risks.

Risks in a changing and global world are complex and interconnected. Risks in the city emerge out of various tensions such as the growing gap between rich and poor; demographic transition towards ageing or very young societies; growing mobility of people; the rapid diffusion of new technologies and a variety of working and environmental conditions in technopolis the highly industrialized and developing urban community.

Late in the last century, for a series of reasons, the overall frameworks and assumptions of early modernity were questioned and radically changed. Today the concept of risk is a significant area of research in contemporary social philosophy. The risk society thesis captures current concerns about the consequences of modernity, fears about risk and security in the city as a result of globalization. Just as the ecological crisis, only one example of 'risks' in our cities, is neither just about environmental pollution nor a socio-technical problem, but a crisis of the whole life system, so do other similar essentially ethical problems arise in relation to humanity's role in the creation. The city, as the best place for our cultural expressions, provides a basis not only for philosophy to be born and shaped but also for our ethical choices to be made. Without ethical choices, we risk to 'urbanise' by 'desacralising' everything we touch. Then we end up living in techno-cities where wisdom goes out the window. No wisdom, no Sophia, and no sophiapolis – the city of wisdom.

With this in mind, I would like to discuss, that the concept of 'risk society' is significantly relevant to our contemporary urban conditions, and that what the leading sociologists, social theorists such as Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Charles Taylor call **reflexive modernity** is crucial to our understanding of the betterment of our urban conditions.

We can trace the idea of **reflexivity** all the way back to the Aristotelian concept of **phronesis** (practical wisdom through VIRTUE by leaders of the 'city' and the 'state') in his *Nicomachean Ethics*² which was later developed into more hermeneutical discussion by al-Farabi in his *al-Madina al-Fadila/The Virtuous City (or state)* and *al-Siyasah al-Madaniyyah /*

¹ Professor in History of Religion and Culture Faculty of Divinity, Uludag University

² The *Nicomachean Ethics* is the name normally given to Aristotle's best known work on ethics. The English version of the title derives from Greek Ἠθικὰ Νικομάχεια, transliterated Ethika Nikomacheia, which is sometimes also given in the genitive form as Ἠθικῶν Νικομαχείων, Ethikōn Nikomacheiōn. The Latin, which is also commonly used, can be *Ēthica Nicomachēa* or *Moribus ad Nicomachum*. The work, which plays a pre-eminent role in defining Aristotelian ethics, consists of ten books, originally separate scrolls, and is understood to be based on notes from his lectures at the Lyceum, which were either edited by or dedicated to Aristotle's son, Nicomachus. The theme of the work is the Socratic question which had previously been explored in Plato's works, of how men should best live. Aristotle begins by saying that the highest good for humans, the highest aim of all human practical thinking, is *eudaimonia*, a Greek word often translated as well-being or happiness. Aristotle argued that happiness is properly understood as an on-going and stable dynamic, a way of being in action (*energeia*), specifically appropriate to the human 'soul' (*psuchē*), at its most "excellent" or virtuous (virtue representing *aretē* in Greek). And he uses *phronesis* in relation to this ultimate goal, namely the HAPPINESS through being VIRTUOUS. This is the title Farabi uses for his book *al-Madina al-Fadila*. *Phronesis* or practical judgment/wisdom as shown by good leaders is the next to be mentioned in this way at 1144b in Book VI of *Nicomachean Ethics*. Aristotles (translated by W. D. Ross) *Nicomachean Ethics*, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html>

The Political Regime.

Uncertainty and Risk in the City

In our modern/postmodern cultures, the latter half of the twentieth century has been described as an age of flux, **uncertainty** and rapid social change. As Zygmunt Bauman rightly puts it,

“It is the insecurity of the present and **uncertainty** about the future that hatch and breed the most awesome and least bearable of our fears. That insecurity and that uncertainty, in their turn, are born of a sense of impotence: we seem to be no longer in control, whether singly, severally or collectively - and to make things still worse we lack the tools that would allow politics to be lifted to the level where power has already settled, so enabling us to recover and repossess control over the forces shaping our shared condition while setting the range of our possibilities and the limits to our freedom to choose: a control which has now slipped or has been torn out of our hands.”¹

During the second half of the 20th century, distinct transformations in the structure and functions of dominant institutions generated a complex mix of liberties and constraints. Since the Second World War, the building blocks of society have effectively been shaken up and relaid. Far-reaching transformations in family structure, employment patterns and welfare provision have redrawn class boundaries, shuffled gender roles and chopped up social identities.²

As the twenty-first century unfolds, the process of globalisation continues to dissolve through economies and political institutions, rendering visible the connections between global shifts and local actions.³ Today, economic convergence, political fluctuation and national insecurity have become the motifs of the age.

“No American child may feel safe in its bed if in Karachi or Baghdad children don’t feel safe in theirs. Europeans won’t boast long of their freedoms if people in other parts of the world remain deprived and humiliated.”⁴

We are living in a ‘runaway world’ characterised by worrying dangers, military conflicts and environmental hazards. As a result, increasing portions of our everyday lives are spent negotiating change, dealing with **uncertainty** and assessing the personal impacts of situations that appear to be out of our control.⁵ So we can legitimately say that in one way or another, the defining markers of modern society are all associated with the phenomenon of **RISK**.

‘From being a relatively safe place’, however, the city has become associated, mostly in the last hundred years or so, ‘more with danger than with safety’⁶

In contemporary culture, risk has become something of an omnipresent issue, showing its presence over a wide range of practices and experiences. Locally, risk emerges as a routine feature of existence in areas as diverse as health, parenting, crime, employment and transport. Globally, concerns about air pollution, the state of the world economy and the spread of certain diseases (once it was AIDS-Acquired Immune Deficiency Syndrome and now maybe other diseases) have been all underscored by risk.⁷ All these risks speed a clear idea of what it

1 Zygmunt Bauman (2007) *Liquid times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity Press, 26.

2 Ulrich Beck (1992) *Risk Society towards a New Modernity*, London: Sage, 129.

3 Gabe Mythen (2004) *Ulrich Beck A Critical Introduction to the Risk Society*, London: Pluto Press, 1.

4 Bauman (2007) *Ibid*, 26.

5 Mythen (2004) *Ibid*, 1.

6 Bauman (2007) *Ibid*, 71.

7 Mythen (2004) *Ibid*, 1.

means to live in a 'risk society'. 'Just as a century ago, the idea of "progress" helped to name an optimistic era, so today "risk", by its very pervasiveness, seems to be the defining marker of our own less confident historical moment'.¹ In our modern cultures, the meaning of risk has evolved alongside the development of social institutions, the economy and the welfare state.

Following on from the European Enlightenment period, the rapid expansion of scientific, technological and medical knowledge created an assemblage of expert systems of risk calculation, assessment and management. However, we are not sure if today we are better in managing/governing the RISK in the CITY.² Risk has become at the centre of interest amongst the media, politicians, and the public. Therefore it has also become an interesting subject to study in the academia.

The intensification of interest in risk amongst the media, politicians and the public has been mirrored by growing fascination with the subject within academia. Scholars of politics, science, health, economics, employment relations and the environment have all contributed to a colourful debate, giving rise to an ever-expanding number of research projects, study groups and university departments specialising in risk. However, although the language of risk is prolific, the concept itself remains cloaked in ambiguity. The residual lack of clarity surrounding both the constitution and the social impacts of risk has made it an irresistible area of inquiry for the social sciences.³ However, there developed certain paradigms with regards to Risk in the City.

2. Risk Society Paradigms

According to Gabe Mythen, in her *Critical Introduction to Ulrich Beck's Risk Society*, speaks of, as a means of conceptualising risk, four(4) paradigms that have evolved within the social sciences.⁴

First, inspired by the pioneering work of Mary Douglas (1966, 1982, 1985, 1992), anthropological approaches have emerged. Anthropologists such as Douglas have investigated variations in understandings of risk between individuals and groups around the globe. Differences in risk perception have been unearthed and accounted for through particular patterns of social solidarity, world-views and cultural values.

This essay looks into the very idea of risk perception through world-views and cultural values through Beck, Giddens, and Taylor, with a special reference to al-Farabi's classical masterpieces on the CITY and the Virtue.

Second paradigm is within the domain of social psychology. What is called the psychometric paradigm has focussed on individual cognition of risk. In his work, Paul Slovic (1987, 1992, 2000) and his colleagues have developed psychometric methods of testing in order to determine which risks are perceived to be harmful by the public. Psychometric approaches have been oriented towards establishing the perceived constitution of various risks and the effects of this on estimations of harm.

Third, the governmentality approach to risk has been fashioned by a crew of theorists deploying Michel Foucault's writings on the disciplinary effects of discourse (Foucault, 1978, 1991). In this spirit, theorists such as Castel (1991), O'Malley (2001) and Dean (1999) have accentuated the role of social institutions in constructing understandings of risk which restrict

1 Jasanoff, S. (1999) 'The Songlines of Risk', *Environmental Politics*, 9 (2): 1999: 136

2 Giddens, A. (1991) *Modernity and Self Identity* Cambridge: Polity Press, 116.

3 Mythen (2004) *Ibid*, 4.

4 Mythen (2004) *Ibid*, 4-5.

and regiment human behaviour.

Fourth, the 'risk society perspective' assembled by Beck (1992) and seconded by Giddens (1998, 1999) has demarcated the pervasive effects of risk on everyday life. Both Beck (1999: 112) and Giddens (1998: 28) maintain that the process of modernisation has created a unique collection of humanly produced risks. The damaging consequences of these 'manufactured risks' span the globe, giving rise to radical changes in social structure, politics and cultural experience. According to Beck, contemporary western cultures are party to a sweeping process of change, generated by the individualisation of experience and the changing logic of risk distribution (Mol and Spaargaren, 1993: 440).

Through these 4 paradigms/approaches, in the last decade, the **risk society perspective** has been hugely influential, serving as a stimulus for academic, environmental and political dialogue.

Ulrich Beck has been one of the foremost sociologists of the last few decades, single-handedly promoting the concept of risk and risk research in contemporary sociology and social theory. Indeed, his world risk society thesis has become widely popular, capturing current concerns about the consequences of modernity, fears about risk and security as a result of globalization and its implications for the state and social organization.

Much of the discussion generated, however, has been of an abstract conceptual nature and has not always travelled well into fields such as political science, political theory and International Relations. Ulrich Beck's extensively referenced book *Risk Society: Towards a New Modernity* (1992) is considered to be a landmark text in social and cultural theory.¹

Where does Ulrich Beck start with his discussion of 'risk society'? He speaks of a 'radicalised modernity'. What others see as the development of a postmodern order, Beck's argument interprets as a stage of radicalised modernity ... where most postmodern theorists are critical of grand narratives, general theory and humanity, Beck remains committed to all of these, but in a new sense.² For Beck, much of the modernist project is thus now complete. No longer is humankind concerned "exclusively with making nature useful, or with releasing mankind from traditional constraints." Beck says:

"Genuine material need in human life', has been objectively reduced and socially isolated through the development of human and technological productivity, as well as through legal and welfare-state protections and regulations."³

Ulrich Beck, influenced by the Green movement and by thinkers such as Habermas and Giddens, believes industrial modernity has reached its limits and to be undergoing a period of transformation, moving irreversibly to a new historical epoch Beck labels "*reflexive modernity*."

3. Reflexive Modernity

Reflexive modernity/modernisation as discussed by Beck and others is a theoretical attempt to make sense of some of the broad currents of social change affecting Western societies. Beck, while not the originator of the term 'reflexive modernisation', has used it extensively in his writings and been one of the leading exponents of its use.

The idea of reflexive modernisation describes, at its simplest, the notion that we are

1 McGuigan, J. (1999) *Modernity and Postmodern Culture*, London: Open University, 125.

2 Ulrich Beck (1998) *Democracy Without Enemies*, Cambridge: Polity Press, 20.

3 Beck (1992) *Ibid*, 19.

moving into a third stage of social development within modernity. Beck has subtitled his influential *Risk Society* 'towards a new modernity'.¹ Basically what Beck says is that modernity becomes reflexive, 'a theme and a problem for itself'.

This new modernity has

to solve the human-constructed problems which arise from the development of industrial society;

to tackle how the risks produced as a consequence of modernity can be 'prevented, minimised, dramatised, or channelled'.

And this is what makes it 'reflexive'. For Beck, there is difference between *reflex* and *reflection*. According to Beck, the autonomous, undesired, and unseen, transition from industrial to risk society is *reflexivity* (to differentiate it from and contrast it with *reflection*). Then 'reflexive modernisation' means self-confrontation with the effects of risk society that cannot be dealt with and assimilated in the system of industrial society'.

In the opinion of the writer, the inevitable result of this 'self-confrontation' might well be 'reflection' too. Reflexivity is an elusive concept to define and this paper offers a number of definitions. For the purposes of this paper reflexivity is taken to be a deeper and broader dimension of reflection. It is essentially a conscious attitude of 'self critique and personal quest'. Originally, Beck (in his *Risk Society* 1992) developed the concept of reflexive modernization referring to the occurrence of a risk society and growing institutional individualization. New risks would occur as unexpected side effects of industrialization that take place in nature (e.g., climate change).

What are the elements that undermine modernization and modernity? For Beck they are surprisingly uninspiring and seemingly inconsequential taken individually, but collectively have cumulative significance. They comprise five interrelated processes:

1. Globalization
2. Individualization
3. Gender Revolution
4. Underemployment
5. Global risks (ecological crisis and the crash of global financial markets, for example).

Each detract from the traditional socio-political institutions on which industrial society relies for its reproduction, and each sets in place consequences which increase the exposure of individuals and society as a whole to risk. Through a diverse collection of writings, Beck explores these processes and constructs his thesis of the risk society. The process of individualization is also reinforced for Beck by the gender revolution under modernity. While this broadens opportunities for women, destabilizes patriarchy and allows women greater access to educational and employment opportunities, it can also increase the risks for women. The decentering of the nuclear family, for example, of familiar ties and obligations, can relieve men of their paternal obligations and divest responsibility for child rearing onto women exclusively. This creates a stratum of economically disadvantaged single parent families and increases the emotional and financial stresses on single parent women to juggle individual responsibility for their careers, economic security for them and their children, as well as manage

¹ See Scott Lash and Brian Wynne in their Introduction to U. Beck's *Risk Society*, 1-3.

child rearing responsibilities.

However, he argues in his theory of RISK and the CITY, that these five processes lead the society to a strong level of the sense of `uncertainty`. Beck argues that despite the success of science, technical knowledge, and the great leaps forward in our collective wellbeing, in the end each of us still faces the perils of everyday existence, the probabilities of meeting our fate through incurable illness, the uncertainty of our personal futures, or the possibility of accident and misfortune through exposure to the very products derived through scientific progress. His notion of reflexive modernity implies that we do not have enough reason.¹

At the edge of 21st century, after so many centuries working on `reason` on philosophy and science, according to Beck, we reach to a level of `*not having enough reason*`. This is surely alarming if we agree with him. According to Beck the immediate result of `not having enough reason` is the sense of uncertainty. By `reason`, he rather means `reasoned capacity` to be reflexive about our urban conditions. Reasoned capacity is reflexivity and reflexivity is practical wisdom.

Can various uncertainties be compared or even quantified? Where do our ideas about uncertainty come from? At first glance, uncertainty might seem uncomplicated – after all, isn't it merely the lack of sure knowledge? A little more thought, however, suggests uncertainty is not as simple as that. Distance is uncertainty. Delay is uncertainty. Certainties are here and now. Uncertainty is about having more unknowns in one's life than `knowns`. The unknown is an ocean. Knowledge is an island. The bigger the island is, the larger the border is between the known and unknown. Uncertainty is variability. Certainty is constancy. Ignorance is inequality. Shared knowledge is generosity, democracy, freedom. Unshared knowledge is selfishness, autocracy, elitism, oppression. Secrecy is selfish. Privacy and expertise are elitist.

From all this, we can see that we all have these `uncertainties in the city`. Why do (or should) we care about uncertainty? I propose here that our primary interests in uncertainty stem from four adaptive challenges that we routinely face:

- dealing with unforeseen threats and solving problems;
- benefiting from opportunities for exploration and discovery;
- crafting good outcomes in a partially learnable world; and
- dealing intelligently and sociably with other people.

Lack of Trust is central to our lives in the urban setting. We trust people and processes less and less. Because we are fearful of RISKS. This `entails a state of perceived vulnerability or risk`. The lack of `enough reason` emerges out of *individualization* of everything. The sense of uncertainty is more and more triggered by the increase in individualization which helped or meant breakdown the modernist-industrial clans of family, the traditional social institutions of marriage and the familiar support mechanisms on which modernity relied for its social and economic reproduction.

For Beck, these provided security for individuals as well as constraints. Freed of these constraints by greater choice, social mobility through public education, travel and relocation through globalized work practices and migration, modernist-industrial based institutions like the nuclear family are now threatened. What Beck means by individualization is “the disintegration of the certainties of industrial society as well as the compulsion to find and invent

1 Ulrich Beck (1998) Ibid, 20

new certainties for one's own self.”¹ A city full of individuals with uncertainties about life and future is the city in risk. Individuals with sense of uncertainties are dangerous to live together with. Uncertainty is a fact of life. Despite this, until recently, relatively little effort had gone into acquiring knowledge about uncertainty. In the popular mind, uncertainty is rarely associated with religious claims, particularly in an age of religious fanaticism and fundamentalism.

One feature of most religious traditions is the emphasis upon certainty. The crisis of modern society – the lonely, anonymous and restless individual, and the lack of social cohesion – suggests that one of ‘the most tempting of antidotes is certainty.

Certainty, both in its everyday and academic usage, means very different things like protection, absence of danger, absence of fear, security, trust, order, stability or control.

At the same time, certainty is discussed in every conceivable field:

inner and outer security;

political, social, economic, technical security;

legal certainty, public safety, national and international security;

self-confidence, personal safety, certainty of knowledge, certainty of orientation

and much more.

What is always involved are expectations with regard to the future. In modernity, where the world is not simply given, but can apparently be organized and controlled, the future is open for change. Thus, future is always uncertain in principle.

Where can then one get the sense of certainty in balance for an urban life with less Uncertainty and fear of Risk? We observe today that religion/religious ethics has become just one strong, perhaps the strongest source for such search of certainty, surely with the potential risk of fundamentalism and radicalism. Finding a way to live with uncertainty may be a therapeutic response drawing on the deeper resources of humanism and religion. Modernity and secularism somehow attempted to suppress religion in the public space, yet were never entirely successful. Rational religion did not seem to work out. Now we ended up in the 21st century, with religion back in the public space and even stronger than expected by ‘secular’ theories.

This, I argue that, is related to what Ulrich Beck/Anthony Giddens/Charles Taylor calls ‘reflexive modernity’ that is self reflexive society which now confronts with what it produced before. Reflexive modernity is closely related to the ancient ideas of Aristotelian *phronesis* and Farabian *Fadilah/Virtue* exactly.

4. *Phronesis* and *Virtue*

Now then let me move on and wrap up with the idea of ‘the city of *Virtue*’ by al-Farabi (b.872/*Farab*/now *Otrar in Kazakhstan* - d.951/*Damascus*) nearly 1000 years ago.

The main argument in this paper is that the Aristotelian idea of *phronesis* (practical wisdom) and *eudaimonia* (happiness) found a stronger theorisation in Farabi's al-Madina al-Fadila – the *Virtuous City*, and *Siyasah al-Madaniyyah*-the *Urban Political System*- also in *Tahseel as-Saada*-the *Attainment of Happiness*.

¹ Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, 14.

In his Ethika Nikomacheia (ten books)¹, Aristoteles speaks about the Socratic question which had previously been explored in Plato's works, of how men should best live. It is not only a contemplation about good living, but also aims to create good living. It is therefore connected to Aristotle's other practical work, Politics, which similarly aims at people becoming good. However ethics is about how individuals should best live, while the study of politics is from the perspective of a law-giver, looking at the good of a whole community. Aristotle begins by saying that the highest good for humans, the highest aim of all human practical thinking, is eudaimonia a Greek word often translated as well-being or happiness (what Farabi called Tahseel as-Saada).

Aristotle argued that happiness is properly understood as an on-going and stable dynamic, a way of being in action (energeia), specifically appropriate to the human 'soul' (psuchē), at its most "excellent" or virtuous (virtue representing aretē in Greek), reminding us of al-Farabi's al-Madina al-Fadila. He uses phronesis in relation to this ultimate goal, namely the HAPPINESS through being VIRTUOUS. The connection and the continuity is clear. Farabi in al-Madina al-Fadila also speaks of 'practical wisdom/ al-hikmah al-amaliyyah' (the phronesis of Aristoteles) of 'self-governance' against the hazards (risk of Ulrich Beck) of the city and social life.

The idea of reflexive society by Anthony Giddens, Charles Taylor and Ulrich Beck corresponds to this classical ancient theory of 'happy virtuous society /city'. And for this, the inhabitants of the CITY need to be educated, informed, made aware of risks and gain some sense of certainty. One can say that Beck, Giddens, and Taylor had all been trying to rediscover what Aristoteles and long after him al-Farabi introduced as Happy, Wise and Virtuous city/society.

Now that we live in RISK SOCIETIES, we need more to pay attention what this ancient wisdom tells us for our reflexive urban condition. The ancient wisdom/the qadeem hikmah, in Aristotelian interpretation, proposes that in NE of Aristotle, there are two main types of virtue: moral and intellectual. Moral virtues are not natural, but learned and perfected through habituation. Virtue is achieved by avoiding excess and defect: by preserving the mean between two extremes. Moral virtue as defined by Aristotle is a state of character concerned with choice of the mean (NE, II.6.1106b35-1107a1), and is learned by imitating the morally upright in the community, the community in the city.

To be morally virtuous, we need phronesis (practical wisdom), but this is not the only intellectual virtue. Intellectual virtue manifests itself in several ways: scientific knowledge, practical wisdom, intuitive reason, and philosophical wisdom.

Scientific knowledge is concerned with judgment of the universal and necessary (eternal) and has the capacity to demonstrate (VI.3.1139b20-35, VI.6.1140b32). A corollary of this is political wisdom – the practical wisdom concerned with the particulars of the city (VI.8.1141b20-30). Intuitive reason is that which grasps the first principles from which scientific knowledge proceeds (VI.6.1141a5-7). Philosophical wisdom is the "most finished" form of knowledge – it is the combination of intuitive reason and scientific knowledge (VI.7.1141a16-20).² This leads us to the idea of Reasoned Capacity.

5. Reasoned Capacity and The Virtuous City

According to Aristotles, practical wisdom is a reasoned capacity to work toward human ends in life (VI.5.1140b20). If a society / a city becomes 'lack of reasoned capacity', 'aql and

1 Aristotles (translated by W. D. Ross) Nicomachean Ethics, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html>

2 Carrie Peffley, A Modified al-Farabian Interpretation of Aristotle's Nicomachean Ethics, University of Cambridge, <http://www.marginalia.co.uk/journal/06illumination/peffley.php>

irfan`, then we end up living with less or no happiness. Both intellectual and moral virtues are involved in the happy life. I will explore their precise correlation later; here I will note that they are both necessary for the following reason: since man is political, moral virtues are necessary for happiness in the political spectrum. In order to attain the knowledge of these virtues, practical wisdom is necessary. And properly speaking, in order to achieve the ideal environment for contemplation, practical wisdom is necessary (VI.13.1144b30).¹

This is what Farabi exactly continued speaking of and today Ulrich Beck and Charles Taylor `knowingly or unknowingly continue arguing for the same practical wisdom.

As for Farabi, merging Plato's "Republic" with Aristotle's "Polis", 1000 years ago he spoke of the same thing: "lack of `aql" that is reasoned capacity which is exactly what Ulrich Beck says today. Not enough reason and practical wisdom in the city. So the cities become `ignorant cities`, despite the information technology.

According to Farabi, lack of enough reason creates a society of jahiliyyah / ignorance. Lack of reason means lack of reflexivity. Reflexivity is necessary for an urban society with happy and less fear of risks. This was what Descartes (in *Discourse on the Method* and in *Meditations on First Philosophy*) also was talking about when he banished ignorance; he also discarded awareness of ignorance. We do not know if Descartes had ever read al-Farabi's `The Virtuous City` (al-Madina al-Fadila)² or `Politics of the City` (as-Siyasat al-Madaniyyah)³, but Farabi, almost one thousand years ago, presented us the dangers of the risk in the city when he spoke about `ignorance` of the city, and also about `ignorant cities`.

Al-Farabi, in contrast to his model of al-Madina al-Fadila, also developed the idea of the imperfect cities which he divided into four:

These are

the ignorant city (al-madina al-jahiliyya),

the immoral city (al-madina al-fasiqa),

the erring city (al-madina al-mubaddala)

the straying city (al-madina al-dalla).

According to al-Farabi, the ignorant city which has missed the right path through faulty judgment. The ignorant city is the city whose inhabitants do not know true happiness and the thought of it never occurred to them. Even if they were rightly guided to happiness, they would either not understand it or not believe it. Happiness for them is the total of bodily health, wealth, enjoyment of pleasures, freedom to follow one's desires and being held in honor and esteem.

The ignorant city (al-madinah al-jahiliyyah) is divided into six. These are the following:

(1) city of necessity; (*al-madinah al-daruriyyah*)

(2) city of wealth and riches; (*al-madina al-nazzalah*)

1 Peffley, Ibid.

2 Abu Nas'r al-Farabi. On the Perfect State of Al-Farabi. Trans. Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1985.

3 Abu Nas'r al-Farabi Kitab al-Siyasah al-Madaniyyah, Dar we Maktabat al-Hilaal, <http://www.muslimphilosophy.com/farabi/works/sisya-madinya.pdf>

(3) city of depravity and social unrest; (*al-madına aş-şiqwa*)

(4) city of honor; (*al-madinah al-karramiyah*)

(5) city of power/despotism; (*al-madına al-taghallub*)

(6) democratic city. (*al-madına al-jama'iyah*) (freedoms)

The city of necessity is the city whose people who will cooperate to attain more food, drink, clothes, housing and sexual intercourse.

The city of wealth and riches is the city whose people who will regard wealth as the sole aim in life.

The people of the city of depravity and baseness will give preference to food, drink and sexual intercourse or in general the pleasures of the senses and of imagination in every form and in every way.

The people at the city of honor will cooperate to attain honor and distinction and fame to be treated with respect and to attain glory and splendor in the eyes of other people.

The city of power is the city whose people's aim in life is to prevail over others and their enjoyment in life is what they get from power.

Lastly is the democratic city whose aim of its people is to be free, and each of them doing what he wishes without restraining his passions in the least.

Since other people are necessary for the achievement of happiness, the ideal polis / the ideal city must be in place for true happiness to exist. Furthermore, political philosophy, in al-Farabi's thought, has two aspects: first, bringing about understanding of what happiness is and distinguishing virtue from non-virtue; second, ordering the virtuous states of character.

Here, al-Farabi echoes Aristotle's claim in NE I.2 that the science of the good for man is politics. In order to be a good ruler, the philosopher must be virtuous as well. At the end of the day, all Farabi talks about is a balance between 'being happy' and 'making happy'. Being happy is about 'tahseel as-saadat' (is'aad) and 'making happy' (ta'seed) is related to 'as-siyasa al-madaniyyah'. Saadat is the total accumulative result human actions. Politics is the art of creating a 'happy society', and this happy society can be realised in the virtuous city-al-madinah al-faadhilah.

In our age, the beginning of the 21st century will, in retrospect, be recognized as the era of a radical transformation of educated common sense, returning to a renewed awareness of uncertainty and ignorance, through internet, cyber space and multicultural education in some parts of the world. In the risk society, the growth and mobility of risk knowledge breeds both public uncertainty and reflexivity. This is where ethics and religion (the relevant subsection of this congress) comes in the picture in risk and the city. It seems that post-secular and post modern society have still no stronger alternative sources for certainty than ethics and religion. It remains to be seen how 'risk and the city' will evolve in the future.

Conclusion

The conclusion of a paper is expected to point the audience to some answers. Not always. A concept such as risk, which is rooted in uncertainty, renders any such attempt futile since unanswerable questions about risk are constantly being asked. Although the work of

Ulrich Beck has been criticised, his ideas have been very significant to the way in which 'risk-related' questions have been examined.

Does the idea of the 'risk society' reduce our understanding of the world to an over-reductionist historical logic? Has technology created or reduced risk? Has globalisation changed the nature of risk? How does a consciousness of risk affect daily life? How far has the development of a new form of global unilateralism been made possible by the risk society? What is particularly unclear is how far the risk itself is related to public perception. Have risks been intensified, or have perceptions of risk changed with modernity?

We can still ask these questions...

First of all we can say that there is no consensus as to what constitutes risk. This is particularly evident with regard to expert opinions which are often in conflict.

But there is a consensus as to the result of various risks in the city: uncertainty and fear of future. This can only be dealt with careful personal governance which requires an ethical stance towards life. The role of the state is to facilitate this self-governance rather than manage the risk directly

Risks also should not be used by governments to justify particular policies which infringe human rights.

Knowledge is embedded in social practices which can profoundly influence understandings of risk.

The impact of risk assessment and management in many areas, such as social welfare and criminal justice, has yet to be fully researched.

Against uncertainty and risks, what is needed is an *ethical personal governance* to start with. Perhaps the best answer for personal governance against 'risk in the city' and 'the fear of uncertainty' is to hold on to the 'golden rule' of humanity. The Golden Rule is humanity's most familiar ethical dictum. In conventional usage, the term refers to "the precept that one should do as one would be done by." In Muslim culture, the famous Hadith points to this well known golden rule: '*None of you believes until he loves for his brother what he loves for himself!*' With this golden rule, better management of risk in the city, and our cities then can be cities of 'fadila': al-Madina al-Fadila/The Virtuous City. Then it does not matter whether we call it: Eudaimonia or Saadat that is Happiness.

To this end, al-Farabi's thought of the Virtuous City can be used to develop Aristotle's ethics, as well as to link it to the contemporary governance in the city in a new way, through reflexivity.

References

- Anthony Giddens (1990), The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity;*
Anthony Giddens (1991) Modernity and Self Identity Cambridge: Polity Press
Aristotle (translated by W. D. Ross) Nicomachean Ethics, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html>
Barbara Adam (1998), Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards. London: Routledge.
Carrie Peffley, A Modified al-Farabian Interpretation of Arisotle's Nicomachean Ethics, University of Cambridge, <http://www.marginalia.co.uk/journal/06illumination/peffley.php>
al-Farabi, Abu Nas'r. On the Perfect State of Al-Farabi. Trans. Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1985.
Abu Nas'r al-Farabi Kitab al-Siyasah al-Madaniyyah, Dar we Maktabat al-Hilaal, <http://www.muslimphilosophy.com/farabi/works/sisya-madinya.pdf>
Gabe Mythen (2004) Ulrich Beck - A Critical Introduction to the Risk Society, London: Pluto Press
Jasanoff, S. (1999) 'The Songlines of Risk', Environmental Politics, 9 (2): 1999
Mary Douglas and Aaron B. Wildavsky (1982), Risk and Culture: An Essay in the Selection of Technical and Environmental Dangers. Berkeley: University of California Press;
Mary Douglas (1992), Risk and Blame: Essays in Cultural Theory. London: Routledge;
McGuigan, J. (1999) Modernity and Postmodern Culture, London: Open University.
Niklas Luhmann (1993), Risk: A Sociological Theory. New York: Aldine De Gruyter;
Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (1994), Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press.
Ulrich Beck (1992) Risk Society towards a New Modernity, London: Sage.
Ulrich Beck (1998) Democracy Without Enemies, Cambridge: Polity Press
Ulrich Beck (1999), World Risk Society. Cambridge: Polity Press.
Zygmunt Bauman (2007) Liquid times: Living in an Age of Uncertainty, Cambridge: Polity Press.

ŞEHRİN HAFIZASI İLE HAFIZANIN ŞEHİRLERİ

Cana BOSTAN

Giriş

Hangi dilsel zemine yerleştiğimiz, bu semantiğin içindeki tavır ve yönelimlerimiz aslında bir etkinlik alanı olarak felsefeyi de nasıl içeriklendirdiğimize ilişkin bir yargı içeriyor¹. Bir yandan felsefenin ayrımlar yapma yetisiyle iş gören bir alan olduğu açık; bunu bizzat deneyimliyoruz. Fakat öte yandan günümüz düşünme dinamiklerinin bizi bütünlüklü bir düşünmeden ayırdığı da ortada. Böylelikle aslında söz konusu ayrımları kendinde ayrımlar olarak görme tehlikesi bize durmaksızın eşlik ediyor. Böyle olunca da şehir üzerine düşünmemiz gerektiğinde felsefeyi o ötelediğimiz yerden çağırmak durumunda kalıyoruz. Bunu öngörerek “şehrin” bize düşünme pratikleri, düşünme biçimleri sunan bir yer olma konumunu tartışmaya açmak mümkün çünkü kavramlar ve kavramların tarihsel yükleri üzerine düşünürken onları zaten yan yana buldukları bağlamın içerisinden kopararak ele alıyor oluşumuz aslında olguları da aynı parçalılıkla deneyimlemeye başladığımız anlamına geliyor. Böylece dünyada bulunuşumuz esnasında bütünleştiremediğimiz deneyimlerimiz sebebiyle kendi yaşantımıza ilişkin süreklilik içeren bir bilgiyi oluşturamadığımız bir konuma itiliyoruz sürekli olarak. Oysa tam da böylesi bir bilgiyi oluşturmaya muhtaç olduğumuz bir çağın insanlarıyız. Artık dünyanın herhangi bir yerinde bir olay cereyan ettiğinde bu olayın sonuçlarından sırf içinde bulunduğumuz yer itibarıyla ayrı tutulamayacağımız bir zamanı yaşıyoruz. Hiçbir kara parçası bize böylesi ayrıcalıklı bir konumu bahsetmiyor. Üstelik söz konusu olayların sonuçlarına maruz kalıyor oluşumuzun yanı sıra, bu olayları tetikleyen başka olayların da faili olduğumuz yüzer-gezer halleri deneyimliyoruz.

Bu noktada şehir, kurtarıcı bir mekân olarak değilse de az önce sözü edildiği şekliyle yaşantılarımızın bütünlüklü bir bilgisini oluşturabileceğimiz bir yer olarak düşünülebilir mi? Bu soruyu tarih ve hafıza kavramları ile ilişkisinde düşünmek uygun olacaktır çünkü bir büyük hikâye olarak tarihte bize kaybettirilmiş bir geçmişten söz ediyorsak acaba şehir, aslında bizim yerimize hatırlayan bir mekân olması bakımından, bu kaybımızı tanımlamamızı, tarif edebilmemizi sağlar mı? Yazı bağlamında bu sorular Walter Benjamin’in şehirlere ilişkin düşüncesi eşliğinde tartışmaya açılacak.

Bir düşünür olarak Walter Benjamin’in temel sorularından/ sorunlarından söz etmeden önce, kısaca biyografisine değinmek gerekiyor çünkü düşünme pratiklerini hep bir ölüm-kalım meselesi olarak gerçekleştiren bir düşünür var karşımızda. İçinde yaşadığı şehirlerle ne türden bir ilişki kurduğunu da ancak yaşamından bağımsız ele alınamayacak bu düşünme biçimleri sayesinde anlayabiliyoruz. Benjamin 1892- 1940 yılları arasında yaşıyor. Aslında savaş zamanlarında ve Almanya’da hem bir Yahudi hem de bir Marksist olduğunu düşünürsek bu kırk sekiz yıl süresince hayatta kalmaya çabılıyor demek daha uygun. _Frankfurt okuluyla sıkı bir bağlantısı var: 1933’te Naziler iktidara geldiğinde yurttaşlıktan çıkarılıyor. Fakat diğer Frankfurt okulu üyeleri gibi New York’a gitmiyor. Sadece New York değil, Yahudi olması gerekçesiyle Filistin’e gidebilmesi, Parti ile bağlantıları sayesinde Moskova’ya gidebilmesi de mümkün iken Avrupa’da hala kurtarılacak bir şeyler var umuduyla Paris’te kaçak-göçek bir biçimde yaşamaya çalışıyor. Fakat artık 1940 yılı geldiğinde orada da yaşaması

1 Sunumumun konu başlığını “Şehrin Hafızası ile Hafızanın Şehirleri” olarak belirlerken “ile” bağlacını kullanmamın özel sebebi kongre temasının başlığı olarak belirlenen “Şehir ve Felsefe”deki “ve” bağlacını eleştirmekti. “İle” bağlacı zaten yan yana olan, girift bir yapıdaki eklemlemeleri nitelerken; “ve” bağlacı birbirinden uzak iki ayrı bağlama yerleşmiş olduğu varsayılan yapıları zoraki olarak ilişkilendirmeyi amaçlıyor.

imkânsızlaşıyor, bunun üzerine Adorno'nun da aracı olmasıyla Fransa'dan İspanya'ya geçerek New York'a gitmeye karar veriyor. Fakat Fransa- İspanya sınırında Port Bou denilen bir yerde Pireneler adlı kasabada beraberindeki grupla birlikte oranın kolluk kuvvetleri tarafından yakalanıyorlar. Ertesi gün Gestapo'ya teslim edilecekler. Kesinlikle Gestapo'ya teslim olmak istemediği için o gece aşırı doz morfin alarak intihar ediyor. Sabaha karşı ölüyor, güvenlik güçleri de olanlardan etkileniyor ve grubun geri kalanını serbest bırakıyor.

Temel sorusunu ve sorununu da şöyle formülize etmek mümkün: şimdinin (yani geçmişin ya da geleceğin değil de şimdinin) mutlaklaştırıldığı bir dönemde, buralılığımızı da (Berlinliliğimizi, Moskavalılığımızı gibi...) bir sıkışmışlık şeklinde yaşıyoruz. Bu anlamda hem zamansal hem de mekânsal bir kısırılmışlık içindeyiz. Bu kısırılmışlığı aşmanın yolları var mıdır? Var ise, nelerdir? Bu kısırılmışlığı deneyimin yoksullaşması olarak tarif ediyor Benjamin. Deneyimin yoksullaşmasından ise şunu anlıyor: Biri otantik deneyim diğeri dolaysız yaşanmışlık dediği iki tür deneyim var ona göre. Otantik deneyim geleneğin hafızasıyla taşınan asli deneyim. Dolaysız yaşanmışlık ise modernizmle ve sinai uygarlıkla bozulmuş daha yüzeysel hale gelmiş bir deneyim türü. Deneyimin yoksullaşması ile de otantik deneyimden (erfahrung) dolaysız yaşanmışlığa (erlebnis) geçiş hali kastediliyor.

Kuşaktan kuşağa gelenek ile aktarılan otantik deneyim ancak o geleneği doğuran ortam (konumuz bağlamında bu ortam şehir- o şehrin hafızası- yaşayanları) korunduğu sürece varlığını sürdürebiliyor. Aksi takdirde kayboluyor. Fakat bu deneyim tarzı (otantik deneyim) tarihi inşa edenler tarafından ele geçirilmek isteniyor. (Bunun karşılıklarını pozitivist tarih yazımlarında görüyoruz.) Tarih inşa edenler ise tarih- yazımını kendi düşünsel tekeline geçirmiş iktidarlar- zafer kazananlar, en geniş anlamıyla ezenler. Ezenler, bir tarih inşasının peşindeler çünkü kendi iktidarlarını biricik kılmak, onların iktidar olduğu şimdi- zamanını mutlaklaştırmak için geçmişte bir süreklilik kurmak durumundalar. Sanki bütün bir geçmiş onları ortaya çıkartmak için gerçekleşmiş gibi... Ne var ki bu tarihsel sürekliliği kurmak için bir dizi yaşanmışlığa yani otantik deneyime ihtiyaçları var. Fakat bu otantik deneyim gelenek tarafından içeriliyor ve bu gelenek, ezilenlerin geleneği. Demek ki ezenlerin kendi inşa ettikleri tarihlerine karşı ezilenlerin de yaşayarak var ettikleri bir gelenek var. Ne var ki ezenler kendi tarihlerini inşa edebilmek için ezilenlerin geleneğince içerilen otantik deneyime muhtaçlar. Fakat bu otantik deneyimi gasp edebilmek uğruna ezilenlerin geleneğini yok saydıklarından ortada da sahibi olabilecekleri bir otantik deneyim kalmıyor. Böylece kendilerini biricikleştirdikleri tarihsel süreklilik de bir görünüşten ibaret oluyor. İşte yine bu sebeple bir şanlı tarih anlatısının parçası olarak sunulan kültür ve bu kültürün ürünlerinin bir şiddetin ürünleri olduğu da açık hale geliyor. Benjamin tam da bu gerekçeyle Tarih Kavramı Üzerine Tezler'de "hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın." diye yazıyor. Söz konusu kavramsal zeminin bazı şehirlerdeki olgusal karşılıklarına aşağıda değinilecek; fakat ondan önce Benjamin'in ezilenlerin safında konumlanarak ezen- ezilen karşıtlığı üzerinden sunduğu duruma ilişkin ne tarzda karşı hamleler geliştirdiğine de değinmek gerekiyor.

Benjamin ezenlerin inşa ettiği ya da pozitivist tarih-yazımlarınca üretilmiş tarihten bağımsız bir tarih kavramının arayışında. Hatta Port-Bou'da ölmeden önce yanında bulunan el yazmalarında da bu konuyu işlemeye devam ediyor. İntihar ettikten bir hafta sonra Hannah Arendt gidip bu el-yazmalarını Port-Bou'dan alacak. Bu notlar Benjamin'in en önemli metinlerinden biri: Tarih Kavramı Üzerine Tezler.

Tarih Kavramı Üzerine Tezler aslında bir umudun yitimiyle de yazılmaya başlanmış bir metin. Benjamin'i okurken sanki hep iki şehrin temsil ettiklerinin çarpıştırıldığını hissedilir: Biri ölü şehir Berlin'dir; diğeri başka bir dünyanın umudunu temsil eden Moskova. Örneğin sinemanın imkânları üzerine düşünürken, Almanya tarafında hep propaganda filmleri

çekildiğini fakat Sovyetlerde pekâlâ sanat filmleri de yapıldığını ve sanatın kurtarıcı işlevi göz önünde bulundurulursa Sovyetlerdeki ruhun kazanacağını anlatır biraz da naif bir biçimde. Yine de buna rağmen hep temkinlidir, Sovyetlerdeki rejimin ve ağır bürokrasinin eleştirisini yapmaktan hiç vazgeçmez ya da partiye hiçbir zaman üye olmamıştır ama bununla birlikte faşizm onu/ onları yok etmeye geldiğinde kendilerini kurtaracak tarafın Sovyetler olacağını düşünür. Fakat 1939’da Hitler ve Stalin arasında saldırmazlık paktı imzalandığında artık onun için de taraflar bir denklik ilişkisi kurmuş olur. Kurtarılmaya dair bütün umudunu yitirir. Onu Tarih Kavramı Üzerine Tezler’i yazmak konusunda kıskırtan bir travmadır bu ve nitekim yine bir travmanın doruğunda bu metni tamamlayamadan ölmek zorunda kalır.

Arayışında olunan tarih kavramı, mevcut tarih kavrayışlarındaki tarihsel sürekliliğin bir görünüş olduğunu ortaya çıkartacak bir tarih kavramıdır. Bu da aslında yalan bir anlatıya dönüşmüş tarihteki varsayılan sürekliliğin kesintiye uğratıldığı anları/ momentleri tespit etmekle mümkündür. Bu anlar da ezilenlerin geleneğine içkindir. Ezilenlerin geleneği, tarihteki bu kopuş anlarını temsil eder: Tarih- yazımlarında yer bulmayan direnişler, mücadeleler, örneğin birazdan değineceğim Paris komünü deneyimi, o yalan anlatının iptal edildiği süreçlerdir. İşte Benjamin için tarihin kesintiye uğratıldığı bu momentleri hatırlatacak kalıntılarla doludur dünya. Bu bağlamda son bakış imgesi meşhurdur. “Büyük şehir insanını büyüleyen aşktır” diye yazar; “fakat ilk bakışta değil son bakışta aşk.”

Son bakış, bir daha geri gelmemek üzere yitip gitmekte olana yöneltilen bir bakıştır ve bu bakışın sahibi anlık flaş halinde bir patlama yaşar. Başka bir deyişle: Hatırlar. Daha önce de yitirmiş olabileceğini hatırlar. Bu anlamda hatırlamanın kendisi devrimci bir mücadele biçimi olarak ortaya çıkar çünkü devrimci daha iyi bir gelecek tasarlayan kişi değildir; geçmiş ezilenlerin geleneğine, ezilenlerin bakış açısına yerleşerek tarif eden ve bu sayede gerçek bir şimdi-zamanını açığa çıkaran kişidir.

Tabii devrimciyle aynı işi gören pek çok başka *karakterden* de söz eder Benjamin. Örneğin kalıntıları toplayarak onlar üzerine düşünen koleksiyoncu, bir başkasının bakış açısına yerleşebiliyor olması bakımından âşık, dayatılmış düşünme biçimlerinden arınarak tefekkür edebilen melankolik, caddeleri kendisine yuva edinerek gezen ve kendini kalabalıkta ve kalabalıkla tanımlayan flaneur, mevcut tarih anlatısının yer vermediği hikâyeleri dillendirebilen hikâye anlatıcısı (ki her türden sanatçı bir hikâye anlatıcısıdır da aynı zamanda) tüm bunlar farklı biçimlerde aynı işi görürler aslında ve bu bakımdan her biri düşünürün de/ filozofun da karşılıklarıdır. Bu durumda, tarih kavramı arayışına böyle yaşamsal bir önem atfedişinden ve bambaşka cephelerden bu arayışı sürdürmesinden yola çıkarak şehirlerle ilişkilenebilir bağlamında şu soruyu sorabiliriz. Acaba siyasal hafızanın tüm karşı çabasına rağmen şehrin hafızası alternatif bir düşünme biçimi olarak ortaya çıkabilir mi? Bu soruyu Benjamin’in bizzat tanıklık ettiği dört şehir üzerinden tartışmaya açmak mümkün: Napoli, Moskova, Berlin ve Paris.

Napoli: Gözeneklilik İmgesi

Napoli Benjamin’in 1924’te gidip gördüğü ve Asja Lacis ile birlikte üzerine makale yazdığı bir şehir. Ona göre, Batı medeniyetinin Akdenizli kökenlerini temsil ediyor. Hafızanın hızla çürümeye bırakıldığı; antik ya da modern olan bir toplumdan söz edilemeyen, hiçbir kalıcı durumun gözlenemediği, doğaçlama bir kültürün hâkim olduğu bir şehir Napoli. Bu çürümeyle gelen geçişken hali ise makalede gözeneklilik imgesi üzerinden tarif ediyorlar.

Bu geçişliliği anlattığı bir bölüm de var makalede: Bir papaz ahlaka aykırı suç işlediği gerekçesiyle Napoli sokaklarında bir at arabasını çekmekle cezalandırılıyor. Kendisini yu-

halayan bir kalabalık tarafından da takip ediliyor. Bir dönemeçte bir düğün alayı çıkıyor karşılına. Papaz doğruluyor ve kutsama işareti yapıyor. Arabanın peşinden gelen az önce papazı yuhalayan kalabalık da bu kutsamaya cevaben dizleri üzerine çöküyor. Benjamin de “Katoliklik bu şehirde kendini ifade etmenin yolunu her koşulda bulabiliyor. Öyle ki yeryüzünden silinecek olsa tutunacağı son yer Roma değil Napoli olurdu” diye yazıyor (Benjamin 1986, 163).

Söz konusu çürüme, geleneğin pazarlanmasına yol açmış Napoli’de. Örneğin makarnanın el kullanarak yenildiği ritüeli paralı bir gösteriye dönüştürmüşler; Pompeii kalıntılarının kopyaları satılıyormuş her yerde; ressamlar eserlerini pastel boyayla sokaklara yapıp para topluyorlar ve insanlar bu resimlerin üzerine basıp geçiyormuş (Benjamin 1986, 165). Makalede sözü edilen diğer örnekler de düşünüldüğünde dinin her daim iş görebiliyor olma halinin gelenek için de geçerli olduğu anlaşılıyor. Gözeneklilik imgesi de tüm bu yoz gerçekliği betimlemek için kullanılmış.

Napoli şehrinin topraklarındaki hafıza, o toprakların sadece mevcut yaşayışa hizmet eden rant ögesi olarak görülmesiyle kaybolup gitmiş. Hafızanın yitimi ise pratikte sadece günü kurtarmayı arzulayan insanların yaşadığı bir şehre dönüştürmüş Napoli’yi. Benjamin ile Lacis, şehrin dilencilerinden söz ediyorlar makalede. Dilencilerin dilenme biçimindeki saldırganlığa, yüksek tondan ısrarlı seslenişlerine değiniyorlar; çürüyen bir şehirdeki çürüyen yaşantılara...

Moskova: Başka Bir Dünyanın İmkânı

1926- 1927 yılları arasında yaşadığı Moskova şehrinin ise dilencilik için en güçlü kaynağını yitirdiğinden söz ediyor Benjamin Moskova Günlüğü’nde (Benjamin 2006). Bu kaynak: toplumsal vicdan azabı çünkü toplumsal bir vicdan azabına yer bırakmayacak yaşam alanlarının düzenlendiğine tanık oluyor Moskova’da. Gittiği müzelerde çoğunluğun proleterlerden oluştuğunu, bir yazar maaşıyla gayet iyi imkânları olan bir otelde kalılabileceğini, Napoli’de bağırarak dilenen dilencilerin aksine burada bir ürünü pazarlayan satıcıların bile bunu sessizce gerçekleştirdiğini deneyimliyor. Yine de bürokrasinin ağırlığının da hissedildiğini yazıyor. Sıradan bir soruya bile kolektif bir ağızla yanıt verildiği anlatıyor. (Örneğin; bu tiyatro oyunu mu daha iyi, şu tiyatro oyunu mu gibi bir sorunun bile; “biz burada deriz ki” diye başlayan cümlelerle yanıtlandığını yazıyor. “Çünkü kimse ertesi gün Pravda’da yanlışlanmak istemez” diyor.) Bununla birlikte Moskova sırf dönüp Avrupa’ya yeni bir bakış açısıyla bakabilmek için bile yaşanılması gereken bir şehir çünkü eşitsiz bir dünya var ve Moskova, bu eşitsiz dünyaya meydan okuyan başka bir dünyanın imkânını işaret ediyor.

Berlin: Ölü Şehir

Benjamin Moskova Günlüğü’nün sonlarına şöyle yazıyor: “1920’lerin Moskova’sından gelmiş biri için Berlin ölü bir şehir. (Benjamin 2006, 136)” çünkü yaşayan bir şehir için, eşitliğin olduğu bir hayat uğruna mücadele ediyor olmanın gerekliliğine tanık oluyor Moskova’da. Bu ölü şehirle ise, aslında orada bulunuyor olmasına rağmen, bir hatırlama dolayımıyla ilişkilenecek. Bu hatırlama Berlin’in geçmişteki halinden büsbütün bağımsız değilse de çoğunlukla kendisine ilişkin bir hatırlama. Sonrasında 1900’lerin Başında Berlin’de Çocukluk’u oluşturacak metinler çıkacak bu hatırlamadan. Tabii kendisine ilişkin düşünümünden psikolojik değil de tarihsel-felsefi anlamda bir bilgiyi- bir düşüncüyü anlamak gerekiyor. Bunun bir sonucu olarak 1932’de henüz Berlin’deyken dönüp yine Berlin’deki çocukluğunu yazmış olsa da, o metinlerde çoğunlukla 1930’lar Berlin’inin baskısını duyumsuyorsunuz. O ölümcül- buhranlı havanın dolayımında hatırlanmış hikâyeler okuyorsunuz. Adorno bu yüzden bu metinlerde Benjamin’in anılarına Hitler Devletinin gölgesinin düştüğünü anlatır ve “buralara mahkûmun

bakışları değer ve o buraları mahkûm olmuş biri olarak algılar.” diye yazar (Benjamin 2009, 105). Zaten hemen bir sene sonra 1933’te Naziler iktidara geldiğinde, Berlin, hayatta kalmak için terk etmek zorunda kalacağı bir şehir haline gelir.

Paris: 19. Yüzyılın Başkenti

Yedi sene süresince hayatta kalmasına mekân sağlamış şehir ise Paris olur. Paris “19. Yüzyılın Başkenti” olarak konu olur Benjamin’in çalışmalarına ve özellikle de *Pasajlar*’da merkezi bir yer tutar; zaten Pasajlar da Paris’in pasajlarıdır. Nasıl ki Moskova burjuva toplumunun sonuna işaret ediyordu; Paris de siyasal devrimci anlamda burjuva toplumunun kökenine işaret eder (Morss 2007, 42).

Şehirlere ilişkin çalışmalarında çıkış noktası hep o şehrin kültürel dünyasının fizyonomisi olmuştur (Morss 2007, 50- 52). Paris’te bu kültürel fizyonomiyi belirleyen en temel fenomenlerden biri Haussmann’ın kentsel dönüşüm projesi ile onun karşısına dikilen Paris Barikatlarıdır (Benjamin 2011, 101- 105). Baron Haussmann 3. Napolyon döneminde İmparatorun buyruğuyla Paris’e günümüzdeki kent görünümünü veren belediye başkanıdır.

Haussmann’ın çalışmalarındaki asıl amaç kenti, iç savaşa karşı güvence altına almaktır. 1830 ve 1848 devrimlerinde caddelerin darlığı sebebiyle kırılması zorlu bir hal alan barikatların yeniden kurulmasını bütün bir gelecek için olanaksız kılmayı arzular Haussmann. Bunu gerçekleştirmek için iki temel uygulamayı hayata geçirmiştir. Birincisi, bulvarları barikatların kurulamayacağı kadar geniş bir hale getirmek; diğeri de yeni caddelerle, kışlalarla işçi mahalleleri arasındaki en kısa yolları oluşturmak. Çağdaşları Haussmann’ın bu girişimlerine “stratejik güzelleştirme” adını koyarlar; o da kendisini “yıkıcı sanatçı” olarak adlandırır. Tabii tüm bu adlandırmalarla birlikte burjuvazinin etkisi altında kalan Fransız yüksek mahkemesinin verdiği kararlarla ekonomik anlamda da desteklenen Haussmann, Paris’i neredeyse bir diktatör gibi olağandışı bir yönetim altına sokar. Kiralar yükseldikçe işçi sınıfı merkezden banliyölere doğru itilir. Böylece Paris halkı kendi kentlerine yabancılaşmış bir hale getirilir (Benjamin 2011, 106).

Fakat 1871’de, Paris banliyölerinde birikmiş bu kızıl kuşak, Haussmann’ın bulvarlarından intikamını almak üzere barikatlarla yeniden merkeze döner. Bir dizi sebeple Paris Komünü kurulur. Marx, Paris Komünü deneyimiyle “emeğin kurtuluşunun aranan siyasal formunun bulunduğunu yazar. Sahiden de, Benjamin’i anlamda da, ezilenlerin geleneğinin en sağlam temsilcilerinden biri Paris komünüdür. Ancak yetmiş iki gün sürebilmiş olsa da, tarihteki bir kırılma anı olması bakımından başkaldıranlar için ilham veren, karşıtında yer alanlar, geniş anlamıyla ezenler, içine korkutucu bir deneyim olmuştur.

Tabii bugün Paris; komünün Paris’i değil Haussmann’ın Paris’idir. Benjamin de kapitalizmin gelişmesiyle Paris’in metalarla dolup taşan bir tüketim birimleri peyzajı haline geldiğini anlatır Pasajlar’da. Hatta şehrin bu biçiminin içine doğacak kuşaklar için bu metalar evreninin kendisi bir gerçek doğa olarak görülecektir. Yine de tüm bunlar, yazının başında sorulan soruyu ortadan kaldırmaya yetmez: Siyasal hafızanın karşı çabasına rağmen şehrin hafızası alternatif bir düşünme biçimi yaratabilir mi?

Sonuç Yerine

Soru bakidir çünkü ne Ekim devrimi kendisini sadece bir Rus cumhuriyeti olarak görmüştür ne de Paris komünü sadece bir Fransız cumhuriyeti olarak algılanmıştır. Bunlar tüm insanların kendi kendisini yönetebilecekleri bir siyasal biçimin imkânına işaret etmeleri bakımından, ortadan kalkmış olsalar bile, Benjamin düşüncesinin bize miras bıraktığı bir

başka tarih kavramı arayışının sürmesini sağlayacaktır. Demek ki bizler de içinde yaşadığımız şehirlerde ezilenlerin geleneğinden arta kalmış kalıntıların peşine düşerek “başka” ve güzel bir dünyanın umudunu inatla duymaya devam edebiliriz; felsefi bir düşünmeyle biriken soruların eşliğinde.

Kaynakça

Benjamin, Walter. 1986. “Napoli” Reflections içinde, Ed. Peter Demetz, New York: Pantheon Books.

Benjamin, Walter. 2006. Moskova Günlüğü, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis.

Benjamin, Walter. 2009. Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Benjamin, Walter. 2011. Pasajlar, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Buck-Morss, Susan. 2007. Görmenin Diyalektiği, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis.

ŞEHİR BİLİNCİNİN FELSEFİ BOYUTLARI: MEKÂN, ZAMAN VE GELECEK

Prof. Dr. Celal TÜRER¹

Pek çoğumuz için ilk etapta fiziksel bir mekânı çağrıştıran şehir, her şeyden önce özel bir beşeri *praksis* alanı ve tarzına işaret eder. Düşünsel ve toplumsal içeriği de bulunan şehir, insanlar arası iletişim ve etkileşim esnasında ortaya çıkan özel bir ifşa alanını temsil eder. Öyle ki şehrin insan eliyle üretilen veya gerçekleştirilen tüm fiziksel unsurları ve bu fiziksel unsurlar sayesinde yeni bir çehre kazanan coğrafi mekânları bile bir şekilde beşeri praksisin somut tezahürü, artikülasyonu ve tarzıdır.² Şehrin içinde yer alan bu unsurlar; orada oluşturulan üst dillerin ve insanın mekanla kurduğu ilişkinin birer göstergesi olmuştur. Bu çerçevede şehrin sınırları, şehri oluşturan özel beşeri praksisin sınırlarını; şehrin içerisinde gerçekleşen *din, felsefe, sanat ve bilim* gibi yüksek dil ürünleri de bir şekilde şehrin mahiyetine uygun düşebilecek bir dili keşfetme çabalarını resmeder. Bilindiği gibi felsefeye dair ilk soru ve cevaplar şehirde ortaya çıkmıştır. Nitekim Sokrates ve Platon gibi eski Yunan düşünürlerinin felsefeyi şehrin en belirgin özelliklerinden biri saymaları, diyalog ve diyalektik bir tarzda ortaya çıkan felsefenin ortak beşeri iletişim esnasında, insan gerçekliğini ve amacını resmetmesi sebebiyledir. Bu düşünürlerde felsefe, özü itibarıyla diyalojik olup karşılıklı konuşmayı ve anlamayı varsaydığı için ahlaki bir olaydır. Şehirde, ortak arayışta bulunan kimseler iletişime geçmektedir. Bu diyalogda amaç, güçlü olanın zayıf gördüğünü ikna çabası değil, tüm katılımcılar için ortak bir idrak meydana getirmektir. Buna göre şehrin temelinde bulunan beşeri praksis, önceden belirlenmiş bir gerçeklik şeması veya şablonunun mevcut durumlara sürekli tatbikine değil; tam tersine ortak bir dil oluşturma sürecine işaret eder. Bu çerçevede şehrin temelinde bulunan beşeri praksisin ahlakiliği, o şehirde bulunan insanların karşılıklı olarak kendi gerçekliklerini ve ahlaki hedeflerini belirleme çabalarına bağlıdır. Bu yüzden bir şehrin gerçekliğine uygun düşecek dili ya da dilleri keşfetme çabası, her daim şehir bilincine ve buna eşlik eden ahlaki bir çabaya delalet eder.

Hiç kuşkusuz şehrin kuruluşunu insanların ortak ihtiyaçlarının –savunma, beslenme, ticaret- karşılanmasına ve bu ihtiyaçların dayanışma durumu oluşturtmasına bağlamak genel bir kabuldür. Bu oluşumda farklı ilmi ve kültürel birikimlere, farklı bakış açılarına sahip kişiler bir arada bulunacak; bu durum, şehirde kol gezecek yorumlar çatışması ya da kanaatler farklılaşmasına yol açacaktır. Tam da bu noktada şehrin sağlığı için yorumlar çatışmasını çözebilecek –şehrin ahlaki ve siyasi gerçekliğine uygun- ortak bir dilin oluşturulması gerekmektedir. Nitekim kurulma aşamasında ve sonrasında şehir, belirli fiziksel ihtiyaçların giderilmesi için oluşturulan bir birlikteliğin ötesinde bir ortaklığı temsil eder. Şehrin ortak dilinin oluşturulmasında felsefenin stratejik bir öneme sahip olduğu bir gerçektir. Nitekim felsefenin olmadığı bir şehirde “gerçekliği olduğu şekliyle bilme sorunu” üstü örtük kalacağı için, şehir kendi üst entelektüel bilincine ve diline erişemeyecek, iletişimi barındırmadığından ruhunu kaybedecek olan şehrin kaderi belirsizleşecek, yani varoluş hep alaca karanlıkta kalacaktır.

Şehrin en üst entelektüel düzeyde kendi dili ve bilincine erişmesi, farklı perspektiflerin, anlayışların ortaya konmasıyla, meselelere ilişkin yorumların çatışmasında ortaya çıkar. Farklı görüşlerin bir arada yaşam alanı bulması, şehrin gelişmeye ve yenilenmeye açık oluşunun bir göstergesidir. Ancak, bu seviyeye erişmek hiç de kolay değildir. Zira bu bilincin önünde her zaman –siyasi, kültürel ve inançsal- engeller olmuştur. Bu husus; *felsefe, din, bilim ve sanat*

¹ ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

² Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 84.

gibi üst dillerin yegâne ortamı olan şehrin, temel bir paradoksu içinde barındırdığı gerçeğine işaret eder. Sözelimi şehir, bir yandan felsefe ya da en üst entelektüel bilincin üretilmesine imkân verirken, diğer yandan oluşumuna imkân verdiği ortak kanaatler ya da ön yargıları baskısı altında tutarak, kendi gerçekliğini de baskı altında tutmuş olur. Bu durumda şehrin dili ya otoriter bir yapı sergileyerek karşıt düşünceleri baskı altına almakta ve eleştirileri bertaraf etmekte, yahut farklı doğruluklara imkan tanıyıp otoritesinin sarsılmasına müsaade etmektedir. Bu paradoks, bize gerçekliğe giden kapıların aynı anda hem kapalı hem de açık oluşunu gösterir. Zira şehrin özünü teşkil eden praksis, her şeyden önce doxa (doğru ve yanlış fikirlere kaynaşması) sorunuyla maluldür ve orada yorumlar çatışması diyebileceğimiz karmaşayı temelden çözebilecek bir nihai doğruluk perspektifi söz konusu değildir. Sorun bu praksisin kaderi olan doxa'yı aşacak *monolojik* bir düşüncenin nasıl oluşturulacağıdır. Başka bir ifadeyle sorun, felsefenin evrensel gerçekliğe ulaşmak için kendi hakikat iddiasını söz konusu praksisin ya da doxa'nın parçası haline getirmeden nasıl ortaya koyacağı meselesidir. Nitekim en yüksek felsefi hakikatler kesinlik arz etmeyen toplumsal kanaatlere dönüşmeksizin yaşama şansına sahip olamazlar. Bu yüzden, felsefi hakikatlerin toplum içinde yer bulması, felsefenin bir diyalog ortamı oluşturarak bu dünya içinde birlikte nasıl var olabileceğimiz konusunda şehir ahalisine köklü bir vizyon sunması gerekir.

Bugün hepimiz, şehirlerimizde felsefenin bu köklü vizyonu sunamadığından, mevcut ve oluşmakta olan şehirlerin bir üst dil ya da diller kuramadığından şikâyetçiyiz. Şehrin inşasında felsefi bir vizyon yer almadığından, şehir de kendisini oluşturan topluma değerler katamamaktadır. Buna ilaveten ülkemizde yükselmekte olan şehir bilinci, sıklıkla ikinci dereceden bir bilinci temsil etmektedir ve basit ifadeyle savunmacı bir tutumu yansıtmaktadır. Bu tutumun şehirli olmaktan kaynaklanan iftihadan, *sorumluluk ve hususi bir duyarlılıktan* yoksun olduğu ileri sürülebilir. Bununla beraber söz konusu şehir bilinci, belirgin bir şehir estetiğinin yokluğu olarak görünmektedir. Dünyamızı nasıl kurduğumuzun göstergesi olan mimari yapılar, estetik bilinçten yoksun bir hal arz etmektedir. Buna rağmen şehir hayatına dair derin hoşnutsuzluklar, toplumsal hayatın kurumları tarafından bir problem olarak dikkate alınmamakta; aksine bir şekilde beslenmektedir. Kısır bir döngü içerisinde, şehir hayatına dair hoşnutsuzluk; düşmanlık ve şiddeti beslemekte, neticede ise korku, kuralsızlık ve yabancılaşma artmaktadır. Bu noktada sorulması gereken sorular şunlardır: Niçin şehirlerimizin, nefretin nesnelere ve yabancılaşmanın kaynakları olmalarına izin verdik? Ya da çözüm olarak şehirlerimizde saygı ve muhabbetin hâkim tutumlar olmasını sağlayacak vasıtalarımız nelerdir? Bu soruların cevaplarını ararken şehir hayatını inşa, üzerinde durulması gereken bir husus olarak karşımıza çıkıyor.

Açıktır ki şehir hayatını yeniden inşa etmek tek bir stratejiye bağlanamaz. Şayet şehir hayatı sağaltılabilecekse, temel siyasi, sosyal, eğitimsel, ekonomik ve ekolojik stratejilerin bütünleşmesi elzemdir. Bu noktada ilginç olan husus, strateji üretme girişimlerinde şehir ahalisinin şehir hakkındaki düşüncelerine çok az dikkat edilmesidir. Şehir ahali ne zaman şehirden ayrılıyor ve neyi özlüyorlar? Mecburiyet yüzünden mi yoksa muhabbet bağı yüzünden mi şehirde kalıyorlar? Şehrin büyüklüğü, mimari yapısı, kalabalıklığı gibi unsurlar şehirde yaşayanlar üzerinde ne gibi tesirler oluşturuyor? Bu sorulara ayrıntılı cevaplar bulunamamaktadır. Çoğumuz şehirlerin daha temiz, daha sessiz, daha az kirli veya daha az kalabalık olmasıyla problemlerin çözümlenebileceğine inanıyor ya da daha yaşanabilir olacağını düşünüyoruz. Bu noktada yaygın problem, bir yandan şehir bilincinin gelişmeyişi, diğer yandan ise şehrin hastalıklarını iyileştirmekten sorumlu insan ve kurumların mevcut olmayışıdır. Şehirlerin sorunları ile çözüm arayışları arasındaki talihsiz uçurum, üst dillerin koordinasyonu ile kapatılmaya çalışılmalıdır. Bu noktada eksenin estetik bilinç üzerinden ilerlemesi daha anlamlı gelmektedir. Zira estetik, diğer üst dillerden farklı olarak şehir bilin-

cini başka bir biçimde yönlendirir. O, şehri görkemli bir tören eşliğinde tarihi ve kavranabilir maneviyatıyla anlatır. Nitekim şehri ziyaret eden kimse, herhangi bir atlastaki açıklamalardan farklı olarak bu deneyimleri elde edebilir.

Şehir Estetiği

Şehri, kolektif birliğin estetik sembolü olarak tanımlamak mümkündür. O, estetik deneyimin dinamik birliğini sembolize eder. Zira şehir, sadece şahsi ifadenin karmaşık ve talepkar aşamalarını desteklemekle kalmaz; kendisini estetik değerlerin izini taşıyan unsurlarda, bizatihi sanat olarak tezahür ettirir. Kabul edilmelidir ki hayat ve estetik deneyim, harmoninin yanı sıra değişim ve çatışma ihtiyacını vurgular. Gerçekten hayat tek tip, müdahale edilmeyen bir yürüyüş ya da akış olarak değil; aksine her birinin kendine ait planı, kendisine ait başlangıç ve bitişi, kendisine ait özel ritmik hareketi ve tekrarlanmayan niteliği olan hususların toplamı olarak tezahür eder. Nitekim hayatın medeni bir tarzda gelişmesi ancak zengin işbölümü ve artan nüfuzla mümkün olur. Böylelikle giderek karmaşıklaşan hayat, artan talepler istikametinde insan dehasını yaratıcı buluşlara yöneltir. Zira deha kendi başına anlam kazanmaz; ona hareket veren ortamdır. Bu ortam *birlikte yaşamayı mümkün kılan* medeni hamlelere imkân sağlar. Neticede bireysel varlıklar, kolektif ideallerini ya da birlikte yaşamının uygun tarzlarını üretirler.

Şehir estetiğinin, şehir hayatında yaşanan etkili olayların tümüne işaret ettiğini iddia edebiliriz. Bu çerçevede şehir estetiğinin ödevi, şehir tecrübesinin diline uygun bir biçimde olayları dile getirmektir. Onun dile getirdiği hususları sadece görsel yolla değil; bunun yanı sıra içgörü, hafıza, hareket, duygu ve dille algılarız. Bu şekildeki yaklaşım, şehir hayatını hem daha yoğun hem de daha köklü bir kavrayışı temsil eder. Bu kavrayışı geliştirme çabalarımıza yardımcı olabilecek, zaman ve mekân bağlamalarını göz önüne getirmek gerekir. Gerçekten şehrin bilinçlenen kişiler üzerindeki en dramatik ve uzun süreli etkileri mekân ve zaman kavramlarında belirir. Onlar yaşam tasarımlarımızın gelişmesine ve zenginleşmesine imkân sağlarlar. Öyle ki zamana bağlı varlıklar olarak bizler mekânsal şeylere dokunur ve onlar tarafından dokunuluruz.

Mekân

Mekân sözcüğü hem kökeni hem de kullanımı bakımından insan kavramıyla yoğun biçimde iç içedir. O, tehlike ve fırsatların dolu olduğu boşluğu değil; yapma ve eylemlerin sahnesini temsil eder. Bu çerçevede mekânı, insanın damgasını vurduğu yer olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim arkeolojik buluntuların topluca bulunduğu alana ören yeri demekteyiz. Oraya artık insan eli değmez, nefesi sinmez. Keza fırsat buldukça kaçtığımız ağaçlık ve deniz kenarlarındaki alanlar gezinti yeri olarak isimlendirilir. Hafta sonu uğranılan kafeler ise eğlence yerleridir. Anlaşılmaktadır ki mekân insan iziyle dolu olanı temsil etmektedir. İnsanların kültürlerini yansıttıkları, felsefeleri doğrultusunda dönüştürdükleri, kendilerini gerçekleştirme imkanı buldukları mekân, insani, toplumsal varoluşsal olarak düzenlenmiş dolu alana işaret eder. Oysa aynı anlamda kullanılan uzam, matematik ve doğa bilimlerinin tasarlanmış alanına, uzay ise fiziğin yer kürenin dışında bulguladığı gerçek boşluğa işaret eder.

İnsan olarak duymanın, düşünmenin ve var olmanın olmazsa olmaz şartlarından biri, mekân bilincine sahip olmaktır. Kişide mekân bilinci ne kadar gelişkinse, kişinin hakikatle, eşyanın hakikatiyle kurduğu ilişkilerde zihnen mesafe kat edebilmesi de o derece gelişkin olur. Mekân bilinci, en Uzak'ı bile şahdamarından daha yakın kılacak kadar insanı sarabilir ve sarsabilir. Mekân bilinci, en temelde insanın çevreyle derin ve süreklilik içeren bedensel bir ilişki kurmasını sağlar. Böyle bir ilişki çevreye dair güven ve aşinalık yaratır. Böylelikle

deneyimlerimizin organizasyonu kolaylaşır.

Mekânın açık uçlu oluşunun bilincinde olmak, onun kapasitesinin tasdik anlamına gelir. Bir çevreyi şehir haline getirmek için her iki boyutun, yani hem yatay hem de dikey boyutun deneyimlerimizde mevcut olması gerekir. Başka bir ifadeyle **şehir mekânı yaratmak için hem ufki boyut hem de dikey boyutun olması gerekir**. Bu manada şehir, hem dünyevi deneyimleri hem de kutsalın dünyevi hikâyesinin yankılandığı metafiziksel boyutu temsil eder. Dünyevi anlamda ortaya konulan her çaba, değer içeren dikey bir anlamı da taşır. Anlamlar, şehir hayatındaki dikeyselliğin hâkimiyetinden neşet ederken, yatay boyut insani ihtiyaçlara ve bunların karşılanmasındaki hususlara işaret eder. Bu nokta dikey boyutun radikal biçimde yatay olanda çoğullaşmasını yansıtır. Çünkü şehir iç içe geçmiş işlevler çoğulluğunu resmeder.¹ Sözelimi toprağı işleyip maddi ihtiyaçların karşılanması için mekâna dokunmak bile, aynı zamanda rızık vereni hatırlatan ve dikey boyuta atıf içeren bir eylemdir. Yine mekânda bir fidan dikme mesabesinde de olsa insanların yararına olacak iz bırakmayı yahut bir yapı ortaya koymayı teşvik eden dikey atıflı tavsiyeler, yatay zeminde tasarrufu yansıtan örneklerdendir. Her iki boyuta işaret edip mekânın kapasitesine dair farkındalık oluşturan böyle deneyimler, mekâna ilişkin bilincimizi canlı tutacaktır.

Zaman

Şehir zamanından farklı olarak tabiat zamanı; mevsimler şeklinde işleyen, yıllar içeren dolgun/bereketli bir zamanı temsil eder. Çünkü o, mevsimlerle ve on yıllarla ölçülmektedir. Tabiat zamanındaki en kısa vakit, güneş ve ay zamanıdır, bunların her ikisi de her zaman şehirlerde yaşanan saatin tik taklarından daha büyüktür. Tabiat zamanı, insan bedeniyle uyum içersindedir ve insan psikolojisindeki doğal sürece yakındır. O, yeniden gruplaşma ve yeniden değerlendirmeye olanak verir. Tabiatın yeniden üretici güçlerine duyduğumuz güvenden beslenerek zaman, meydana getirici ve özgürleştirici bir büyüme kaynağı olarak addedilir. Tabiat zamanının ritmi mekânla genişleyebilir ve bu yüzden tabiatla “zamanımız olduğuna” ve “zaman içinde” yeniden üretileceğimize inanırız. Bunun aksine şehir zamanı ince zamandır, şeffaftır, sıkıdır ve saklanmak için hiçbir mekâna gereksinim duymaz.² İnsanların zihin yapısına tesir edip hakim olabilen şehir zamanının hâkimiyetinden kurtulmak adına pek çok kimse takmayı reddetse de o, bir saat zamanıdır ve çoğu zaman her yerdedir.³

Şehir zamanı, ince ve şeffaf bir zamandır, hemen hemen sanal bir tecrübedir. Güneşten ziyade saat ile idare edilen şehir zamanı, tecrübemizi kısa aralıklarla ölçer. Şehir zamanın yardımcı bir uzama ve yere sahip olmadığı görünür. Şehir zamanında mantıklı bir şekilde var olmak için kendimize ait bir hayat ve içe dönük bir kale inşa etmemiz gerekir. Bu yüzden şehir zamanı ikincil bir zamandır ki “ikinci şans” veya “sürpriz” zamanı demektir. Onlar bize geride kalmak, demode olmak istemiyorsak, ne kadar hızlı olmamız gerektiğini söylerler, çünkü şehirler geçmişe pek az tahammül gösterirler. Bir anlamda insanı baskı altında tutan şehir zamanı, insanları kendisine göre ayarlamaya yahut kararlar almaya zorlamaktadır. Bugün şehir zamanı, geleneksel zaman algılarındaki çeşitliliğin ve farklı zamanların yerine, mekândan ayrılmış, giderek daha standardize olmuş, tek tipleşmiş ve boşaltılmış zamanı önermektedir. Oysa şehir zamanının tek tipleşmiş ve boşaltılmış zaman değil; ritmik bozulmaların organize edildiği bir vasat olması gerekir. Bu vasatın şehrin farklılaşan sosyal çevreleri tarafından

1 Bu çerçevede şehirleri tam olarak tecrübe edebilmek için orada yürümek gerektiği ifade edilmelidir; zira otomobiller yatay olarak dizaynıdır ve arkayı görmeyi tehlikeli kılmakta ve dikey boyuta işaret eden yukarı görüşü de neredeyse engellemektedir.

2 John J. McDermott, “Glass without Feet: Dimension of Urban Aesthetic” in Drama of Possibility. Ed. Douglas R. Anderson, New York, 2007, s. 213

3 Neden saatler kola takıldıklarında watches adını alırlar? Watch'ın ilk anlamı durmaksızın devam etmek, yani tabiatı yenmektir. Şehir, geçen zamanı “izlemek”mi, yoksa kimsenin bizim zamanımızı çalmadığından emin olmak mı? Hiç zamanım yok derken zamanı mı istifiyoruz?

kendilerine özgü biçimde yeniden tanzim edilmesi ve ayrıştırılması gerekir. Bu ise, zaman bilincinin derinleşmesini gerekli kılar.¹ Söz konusu derinleşmede, bölünmüş bir dünya anlayışı yerine, içinde bulunduğumuz mekânda, yapıp etmelerimizde, bireysel ve sosyal ilişkilerimizde zamanın bir sembol olduğunu ve bütün bunlarla bağlantılı olduğunu hatırlamak gereklidir. Zira şehir hayatının her alanında ortaya çıkan tecrübeleri, zaman perspektifinden yorumlarız.

Geleceği İnşa Etmek

Bir şehre katılmak, bir yandan şehri inşa ederken bir bilgi alanına katılmak, üst dillere katkı sağlamak ve bir “öğreten” olarak şehirle etkileşime geçip kendini inşa etmek anlamına gelir. Bu teşebbüs zaman ve mekânı doğru bir biçimde kavrama yanında insani ilişkilerin üretimi ile de yakından ilgilidir.

Şehirlerimizin sosyal, kültürel, ekonomik, ekolojik açılardan ciddi problemlerle karşı karşıya olduğu apaçık bir gerçektir. Artan yoksulluk ve anomi gibi durumlar bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Tehlikeli düzeylere varan bu gidişe, çare arayışları da yeterli değildir. Çare önerenlerin çözümleri de temelli değildir. Zira üretilen çözümlerde, şehrin en hayati karakteristiği olan insani yön göz ardı ediliyor. Aynı şekilde bir şehrin soyut ve ruhani gerçekliğin maddi bir ifadesi olduğunu ya da şehrin insan yüzü olduğunu hatırlamıyoruz. Şehrin fiziki sürekliliğinin esasen komşuluk, samimiyet ve kişisel iletişim duygularını korumakla gerçekleştiğinin farkında bile değiliz. Artık şehrin, tüm insani yolları birleştiren, birbirimizle temas sağlayan bir mekân olabileceğini tasavvur dahi edemiyoruz. Bunun da ötesinde şehrin aşkın ile olan temasını göz ardı ediyoruz. Oysa geleneksel olarak şehirlerimizin niçin dağlarla, göllerle ya da ırmaklarla bir arada bulunduğunu hatırladığımızda, dağın bizdeki çağrışımının bütün maddi tezahürlerine rağmen “aşkın” olana bir çağrı olduğunu görebiliriz. Zira dağın yüksekliği benliklerde en yakıcı biçimde hissedilir. O, yüce olana yaklaştıran, acimizi hatırlatarak yücelmemize kapı aralayan bir iklime dönüşür. Aynı şekilde su, yaşam kaynağına, ruhun arınmasına ve huzuruna işaret eder. Doğanın gösterenleriyle kurulan bu ilişkiler bize *asıl yerimizi* hatırlatır. Tıpkı *Varlık* gibi şehir de bir bütündür ve bu bütünlüğün her bir parçası birbiriyle alakalıdır. Şehri yeniden inşa ederken ya da şehrin sorunlarına çözümler ararken bu uyumlu bütünü dikkate almak, hem entelektüel hem ahlaki bilincin geliştiği bir mekân ve süreç olmasını sağlamak gereklidir.

Şehri yeniden inşa ederken ya da şehrin sorunlarına çözüm ararken meseleleri üst dilin uyumlu bütünü içerisinde anlamak, şehrin özünü teşkil eden diyalog ve diyalektiği metafiziksel bir gerçeklik şemasından hareketle üretilmek gerekir. Kavranacak üst dilin ortak varoluşu şehre çağırması, bu çağırışı estetik bir bilinçle mekân ve zamana yansıtması ve böylelikle şehrin kendine mahsus gerçekliğini gelecek tasavvuruyla birleştirmesi şehir bilincinin felsefi boyutlarını açığa çıkaracaktır. Bu çerçevede herkesin varlığa ve dolayısıyla şehrine sahip çıkması umulur.

Şehir Bilincinin Felsefi Boyutları: Mekân, Zaman ve Gelecek Tasavvuru

İnsanlar arası iletişim ve etkileşim esnasında ortaya çıkan bir inşa alanı olarak şehir, özel bir beşeri *praksis* alanına ve tarzına işaret eder. Öyle ki şehrin insan eliyle üretilen veya gerçekleştirilen tüm fiziksel unsurları ve bu fiziksel unsurlar sayesinde yeni bir çehre kazanan coğrafi mekânları bile bir şekilde beşeri praksisin somut tezahürü, artikülasyonu ve tarzını temsil eder. Elbette bu noktada beşeri praksisin sınırları; şehrin içerisinde gerçekleşen *din*, *felsefe*, *sanat ve bilim* gibi yüksek dil ürünlerine ve dolayısıyla beşeri deneyime bağlıdır. Ancak şehrin en üst entelektüel düzeyde kendi dil ve bilincine erişmesi hiç te kolay değildir.

¹ John J. McDermott, “Space Time and Touch” in *Drama of Possibility*. Ed. Douglas R. Anderson, New York, 2007, s. 201.

Şehri estetik deneyimin birliği haline getirebilmek için şehir bilincinin felsefi boyutlarının keşfedilmesi ve değerlendirilmesi gerekir. Bu yazı şehir bilincini oluşturan bu boyutlardan bazılarını; “mekân”, “zaman” ve “gelecek tasavvuru”nu açıklamayı hedefler.

Anahtar kelimeler: Şehir bilinci, beşeri praksis, mekân, zaman, gelecek

Philosophical Dimensions of Urban Consciousness: Space, Time and Vision of the Future

The urban which embodies itself in the context of communication and interaction among people denotes a specific realm of human praxis and style such that all the physical components of a city, that are created or actualized by man, and even the geographical spaces that gain a new appearance in virtue of these physical elements represent a concrete manifestation, articulation and style of human praxis. To be sure, the limits of human praxis depend on the achievements of a high-culture and various intellectual human experiences such as *religion, philosophy, art* and *science*. However, it is not at all easy for the urban to develop its language and consciousness. For, in order to transform the urban into a unity of aesthetic experience an exploration and evaluation of the philosophical aspects of the urban-consciousness is inevitable. This paper aims at articulating some of these aspects that generate the urban consciousness such as “space”, “time” and “vision of the future”.

Keywords: Urban consciousness, human praxis, space, time, and vision of the future

CITY AS AN APPARATUS OF THE STATE

Cenk ÖZDAĞ¹

What a city is not

As a location, a city is not a manifold of space. This proposition does not mean merely that a city cannot be reduced to the place on which it is built but what is meant is that a city is a presupposition (a presupposed habitat for *the citizens*) of the residents of that city and is also an instrumental myth through which the inhabitants can be disciplined in order to become in the eyes of the government.

The truth of a city is not the geographical space on which it is built. If that would be the case, one could have demonstrated the essential boundaries of a particular city. As a result of an expansion of a city, the expanded area would still be count as a part of that city and, conversely, through demolition of some part of a city or through a regulation such as recognizing one part of a city as a separate city due to administrative purposes, the remnant of the former city would not be considered as a city. This shows that the present boundaries of a particular city are not an essential part of that city. Therefore, its geographical status is merely accidental and arbitrary.

Departing from the argument in this last paragraph, one could see that city is not a manifold of space. If that would be the case, then through a historical perspective, the political – legal status of a city would not differ according to different stages of humanity. In the early ages of humanity, on what people lived were not cities but merely lands that have not any political connotations. There was no *agora*, no forums, no tax offices, no police departments and no any other institutions or offices that would reflect division of labor or any representative organs of a state that would lead men to separate its authority hierarchically into its subunits such as cities or any other local administrative units.

As an umbrella under which people live and continue living their quotidian lives, city does not exist. People live and continue living their quotidian lives through their intimate relations to each other and to society in general but not through considering the fictive boundaries that are designed by administrative organs of a state. Observing this simple fact is too easy that makes this observation so redundant. Let us consider the case of a family going to vacation by their car. They would see the signs showing the boundaries of the cities through which they cross, namely “welcome to ...” (three dots denoting a particular city) or likewise “town border”. Regardless of seeing these, the road on which the car is driven would sustain its continuity and so does the family through their practice of driving that car. Unless being in need of a security or of a health care, the family would not care of those limits. Thus, the boundaries of this alleged-”umbrella” is relevant in terms of people’s quotidian lives and their peculiar experience that are irrelevant to public institutions. This shows that those boundaries (or borders) are not an essential feature of the concept of city but they are due to the political character of cities and their peculiar features such as their geographical coordinates are merely a matter of practical decisions of political authorities of a particular state.

The context in which city is taken under consideration

City, site, *polis* (Gr.) and *şehir* (Tr.) are the words that are used in order to refer the unit-place in which citizens live. Throughout the history of philosophy (and/or the history of

¹ MALTEPE ÜNİVERSİTESİ

humanity in general), city has been thought with its relations within the genus-species and microcosmos-macrocosmos relations (see Plato's *Republic*, Ibn-i Haldun's *Mukaddime*, Machiavelli's *Prince*). In these texts, humanbeings inner motivations, psychic powers are correlated with each other under the reign of reason (that could be reason, in particular as an essential and non-personalized reason such as in Plato's *Republic* or as a reason that is a reflection of laws, both as natural or as social, as in Ibn-i Haldun's *Mukkaddime*). This reason can simply be called as *Logos* with all its connotations such as law, word, speech and reason. This picture of humanbeings, in these texts, is correlated with the division of labor in society which is ruled by an authority which emerges in history. This essential part of social order, authority is manifested in all aspects of society since *the society* is defined in terms of manifestations of authority. These manifestations can be analyzed through abstraction of the accidental features of a city and thus the remnant from the abstraction appears as its role or function that is being an apparatus of the state. Showing this outcome of abstraction could be simplified if one considers speculatively constructed system of a state such as in Hegel's attempt in his *The Philosophy of Rights*.

City and Police, is this merely an etymological relation?

In its peculiar use in lieu of a security unit, the word '*polis*' (or its English Counterpart *police*) had been taken under consideration with its referent in legal relations and within the system of needs in Hegel's philosophy (Hegel, *The Philosophy of Rights*). This consideration of '*polis*' is quite different from the previous conception of the concept *polis*, in the sense that according to this latter conception *polis* is defined on the basis of *civil society* and its need of security and capital which seems as the primary motive for the need of security within the context of Hegel's narration. More importantly, in his conceptual scheme, that is, within interrelated conceptual series *polis* stands in between *civil society* (as its last moment) and *state*. This shows that *polis* is the crucial element for the transition from civil society to state. Furthermore, recalling the bidirectional relation in Hegel's narration, that is, the conceptual scheme with respect to the ordering of pages shows the way of deduction whereas the reverse ordering shows the retrospective standpoint of Hegel, according to which he built this conceptual scheme. Therefore, *state* appears as the basis of *polis*, and by appearing in this peculiar place within the Hegel's conceptual scheme, *polis* can be seen as the necessary element of the state, according to Marx, it can be seen as the essential element of the state.

One can object these lines, by saying that despite the etymological relations between city and police, there is no need to think them as couples just as in the context described above. Against this objection, there must be a fair answer.

City, in this paper, is thought as a historical being that had appeared, and that can still be seen as an object of political philosophy. This means that city is thought with its relations and connotations, of course, such as *police*, *legislation*, *administration*, *taxes*, *architecture*, and so forth. Within this context, I shall say that the term *police*, in this paper, are borrowed from Hegel's *The Philosophy of Rights*. Hegel successfully shows the relations between rights, city, civil society, family, and police:

'In civil society, universality is necessity only. When we are dealing with human needs, it is only right as such which is steadfast. But this right – only a restricted sphere – has a bearing simply on the protection of property; welfare is something external to right as such. This welfare, however, is an essential end in the system of needs. Hence the universal, which in the first instance is the right only, has to be extended over the whole field of particularity. Justice is a big thing in civil society. Given good laws, a state can flourish, and freedom of

property is a fundamental condition of its prosperity. Still, since I am inextricably involved in particularity, I have a right to claim that in this association with other particulars, my particular welfare too shall be promoted. Regard should be paid to my welfare, to my particular interest, and this is done through the Police and the Corporation. “(Hegel, the Philosophy of Rights)

The police as the agency that provides the particularity of oneself in the city

As Hegel points it out that ‘my particular interest’ or ‘my particularity’ can be sustained through the Police. The separation from whole (as an opposition of particular, or general) is maintained by the deeds or the presence of the Police. The Police separates particular from the whole, through its deeds in accordance with law and thus acting in accordance within the limits of the particular. These limits are the limits that can be seen as the guarantee for particularity and also as the result of all-defining power of law, which is a manifestation of the hegemony of the ruling class. Then, the ‘freedom of property’ (in the above quotation) becomes the fundamental condition for the Police and the State, since the role of Police, and that of State for its dependence on the concept of Police within the conceptual scheme, is defined in terms of the maintenance of particularity (or more accurately particularity of property, definite property). Police is, then, the guard of the limits between I as a citizen and other citizens; and between I as an owner of the particular property and public; and between a citizen and the state. But these limits are formal limits, that is, they are limits in terms of political-ethical-economical relations otherwise these limits are the ways by which particularity is defined and singularity of oneself is defined with his rights and duties before the state.

Law and Police as criteria of being particular and being somebody

Police, if it is thought in terms of its deeds and functions, is not an organ for security *per se*. guarding those limits, maintaining the particularity, operating for the execution of law cannot be reduced into a matter of immediate execution of force. Holding people in their own states seems as an objective of the police, while people holding their own states, and is the ground on which the legitimacy of the position and deeds of the police are justified. This justification, along with the impact of social conditioning, fades out in lay man’s conception of state as an agent for oppression against the violation of its authority.

Hegel points out this clumsy reduction of men in their consideration of the role and the power of state, depending on their habits:

‘We are confident that the state must subsist and that in it alone can particular interests be secured. But habit blinds us to that on which our whole existence depends. When we walk the streets at night in safety, it does not strike us that this might be otherwise. This habit of feeling safe has become second nature, and we do not reflect on just how this is due solely to the working of special institutions. Commonplace thinking often has the impression that force holds the state together, but in fact its only bond is the fundamental sense of order which everybody possesses.’ (Hegel, the Philosophy of Rights)

One interpretation of this quotation may be that state cannot be reduced into the organ of oppression of the ruling class (as a slapdash definition of Marxian conception of state). However, I think, one can interpret these lines, while affirming that state is ultimately an organ of oppression of the oppressing class, it must be understood that the execution of this organ for the sake of oppression is not merely an exertion of force on the oppressed class (or people in general) instead the exertion of this power is already evident in the quotidian lives of those men that observe that fundamental role by their habits. The phrase ‘feeling safe’ refers to the acquaintance with the elements of state for maintenance of security yet Hegel, thus, says

that the state is more than those “special institutions” or the function of the state is more than safety.

As being a part of citizens, police officers are also habitualized for the welfare of the city, citizens and state. This habitualization is an ideology in its Marxian connotations. Police officer thinks himself as a determining factor on the safety of both the state (the status of urban life) and of the law. In order to provide the safety of these two, police officer thinks himself as the guarantee of subsistence of the quotidian life that is designed by the law and the authority. According to the written and unwritten laws, he feels himself as responsible and authorized, for the absence of concrete authority that would act in accordance to these, and acts upon the prevention of crime and the grounds of crime, thus the sphere of his responsibility expands:

“The police officer does not implement existing penal laws; rather, he takes advantage of their availability in accomplishing other tasks, for example, keeping people out of harm’s way. Thus, apart from a small number of genuine law enforcement decisions – especially in the area of the sumptuary offenses – police discretion concerns the handling of all situations in which force may have to be used. The police officer’s judgment comes into play twice, first in deciding whether a coercive measure must be taken, and second in deciding whether physical force is called for. The first concerns the definition of a demand or a situation as proper police business; the second concerns the means for coping with the task” (Rumbaut & Bittner, 1979).

Despite this expansion, the officer is, actually, in the limits of the sphere of his responsibility (of course, this sphere is not written in the law yet it seems legitimate). This legitimacy is ground on the absence of a concrete individual exerting state’s task in the streets other than policemen. Through expanding the legally defined sphere of responsibility, policemen attempt to achieve their particularity, the particularity for being an exception of the norms. Yet one must not ignore the ground of such an exception and the task of writers of those laws. If this thought is radicalized, one can meet with Lefebvre on defining “Scripture as the ground of terror and the creator of law” (Lefebvre, 2010).¹

The particularity of one cannot be sustained by merely the police or law, in fact, one’s particularity is oneness, definiteness in one society, which is being “somebody”. Hegel shows that being a particular person is due to the one’s position in his division of labor for the sake of the satisfaction of needs:

“When we say that a man must be a ‘somebody’, we mean that he should belong to some specific social class, since to be a somebody means to have substantive being. A man with no class is a mere private person and his universality is not actualized. On the other hand, the individual in his particularity may take himself as the universal and presume that by entering a class he is surrendering himself to an indignity. This is the false idea that in attaining a determinacy necessary to it, a thing is restricting and surrendering itself.” (Hegel, the Philosophy of Rights)

Being “somebody” in this sense is actually being in general, or, ontologically speaking, it is existing as a particular being not an indeterminate something but as a peculiar person within particular relations. This peculiarity is in one sense a subtraction of all other aspects of this particular person but is also the ground of being an actor acting on the status of his own conditions by which he can change his own particularity. Without this ground of action, “that person” cannot refer any person in those circumstances for the demonstrative “that” would be the sign of his accidental properties, i.e., the properties other than having the relations that are

¹ This shows that laws are designed to be violated by the authority and to this violation they are illdefined or misdefined.

grounded in living or working in such and such conditions:

“The masses don’t exist politically, if they are not framed in political parties: the mutations of opinion which are verified through the masses under the pressure of the determined economic forces are interpreted by parties which first divide by tendency, and then divide in a multiplicity of new organic parties: through this process of disarticulation, neoassociation and fusion between homogenates, is revealed a more profound and intimate process of the decomposition of democratic society for the definite diversion of classes in a struggle for the conservation or the conquest of the power of the State and its power on the functions of production.” (Gramsci, 1921)

Then belonging to a class becomes the ground for having an instrument against the instruments that are grounded on the division of labor and on the city life. Both instruments have their power for their sufficiency to satisfy the needs, apart from the variety and sorts of those needs. Yet these needs have a tendency to be determined by the ruling class and thus newly emerging needs are both the seeds of the opportunity for gathering around the satisfaction of these needs and the objects, of desire of the masses to be produced, which is the material of whose presence or absence could be used in order to discipline the masses.

Being in an economical relation, or more accurately being in a peculiar position in the division of labor, one is driven to satisfy his needs which are also determined by this peculiar position and by the relations that are the results of the particular relations of the person holding this peculiar position within this social and political context. These new needs, according to Hegel, are the result of the new relations in which concrete persons found themselves and are determined by the supplier of goods (or the ones that lead the process of satisfaction of needs, i.e., the oppressors, the ruling class):

“What the English call ‘comfort’ is something inexhaustible and illimitable. [Others can discover to you that what you take to be] comfort at any stage is discomfort, and these discoveries never come to an end. Hence the need for greater comfort does not exactly arise within you directly; it is suggested to you by those who hope to make a profit from its creation.” (Hegel, *The Philosophy of Rights*)

Being assimilated in universality is both the ground and the barrier of becoming an actor

A person that finds himself in these relations notices that he is one of them (working for the satisfaction of these particular needs or the consumers of such and such goods). “Being one of them” is an identity that assimilates any particular identity since it does not conflict with any other identity in particular whereas it sublates all identities for everyone happens to be in the context of “being one of them” both in production and consumption. “Being one of them” operates, in practice, as a sign for showing what to do in the absence of the signs of regulations or in the accidental (it is accidental for in the presence of any conflict among the members of “them” the police would be present in the situation) absence of the police (as a symbol for political discipline). This social pressure or social drive to act in accordance with “them” is described in the lines as such:

“The fact that I must direct my conduct by reference to others introduces here the form of universality. It is from others that I acquire the means of satisfaction and I must accordingly accept their views. At the same time, however, I am compelled to produce means for the satisfaction of others. We play into each other’s hands and so hang together. To this extent everything private becomes something social. In dress fashions and hours of meals, there are

certain conventions which we have to accept because in these things it is not worth the trouble to I insist on displaying one's own discernment. The wisest thing here is to do as others do." (Hegel, *The Philosophy of Rights*)

This "harmony", resulting from the compulsion of "being one of them" or of "acting like them", forces one to act such and such even the absence of any peculiar appearance of state through its institutions. Previous to the emergence of the state, "acting like them" had been the safest way to survive and to avoid failure in social practice:

"The tendency to see an action as appropriate when others are doing it works quite well normally. As a rule, we will make fewer mistakes by acting in accord with social evidence than by acting contrary to it. Usually, when a lot of people are doing something, it is the right thing to do. This feature of the principle of social proof is simultaneously its major strength and its major weakness. Like the other weapons of influence, it provides a convenient shortcut for determining the way to behave but, at the same time, makes one who uses the shortcut vulnerable to the attacks of profiteers who lie in wait along its path." (Cialdini)

City and city life: Monitoring and modifying oneself

Parallel with Cialdini's lines, one can assert that city functions as a mirror, or as a medium in which a multitude of citizens act against not only a minority but also a multitude (not necessarily against the same multitude). Thus, the tendency of acting as such of the multitude effects the action or attitude of a definite multitude (it affects reflexively). Multitude continuously creates its own attitudes. This shows that city magnifies the impact of the gathering of particular actions through social conditioning that is summarized in Cialdini's lines. This is different from consciously announcing the popular affinity to such and such action or towards such and such object as it happens in the case of advertising and political elections:

"Advertisers love to inform us when a product is the "fastest-growing" or "largest-selling" because they don't have to convince us directly that the product is good; they need only say that many others think so, which seems proof enough. The producers of charity telethons devote inordinate amounts of time to the incessant listing of viewers who have already pledged contributions. The message being communicated to the holdouts is clear: "Look at all the people who have decided to give. It *must* be the correct thing to do." Certain nightclub owners manufacture a brand of visible social proof for their clubs' quality by creating long waiting lines outside when there is plenty of room inside." (Cialdini)

The State in one's mind: Identity between microcosmos and macrocosmos

The directives show themselves as motives or ethical maxims of one's own, and force him to act such and such. This again brings us the identity between microcosmos and macrocosmos or in this context the identity between an individual and the city (or the state) in which that individual appears as a citizen. Political, social and economical roles and drives become one's own motives and drives up until any conflict emerges between the two. Returning to Hegel's philosophy, let's trace this identity, as Badiou points it out: "Hegel is without doubt the philosopher who has gone farthest in the interiorization of Totality into every movement of thought, even the smallest" (Badiou, 2010). Therefore, for Hegel, there is an identity between the citizen and the state for the former actually interiorize the totality that manifests itself as the latter and also for the former is defined in terms of the latter. However, the state is also manifested in the citizen since in the absence of its institutions; the citizen acts and behaves as if its institutions are present. This "as if" is provided by the habitualized action that is conditioned by the environment which is the mirror image of the state which never manifest itself

with its totality and its difference from every element that is determined by the state. The state is, in this sense, never perceived as a being *per se*.

The lines above implies that the state is not a separate being but something that operates through its elements and something that reflects the relations among its elements. These two distinct deeds can be seen as oscillation of the concept of the state between its appearance as an operator (an apparatus) and as a fact (that is the actualization of the class struggle). These can be seen, easily, in the eve of a political take-over of the state, specifically, in the eve of a revolution:

“The revolution is not a dramatic act, it is a dialectic process of historical development. Each Council of industrial or agricultural workers which is born from a unit of labor is a starting point for this development, it is a communist realization” (Gramsci, 1919).

This oscillation can also manifest itself, the oscillation between cause and effect, city and state being identical as in urban fabric, in terms of production of the reality and being the reality itself. Through this oscillation one perceives the two opposite ends of the oscillatory motion as one and the same, which becomes city as a creator and mirror of quotidian life. In Lefebvre’s words:

“Space as a whole enters into the modernized mode of capitalist production: it is utilized to produce surplus value. ... The urban fabric, with its multiple networks of communication and exchange, is part of the means of production. ... In this space, the cradle of accumulation, the place of richness, the subject of history, the centre of historical space, in other words, the city, has exploded” (Lefebvre, 1991)

As an object of this oscillation, masses are driven under a superficial unity that can be called as “we” and “they” (Mouffe, 2012). Under this rough dichotomy as “we” and “they”, masses are kept under an identity through the hegemony of the state, specifically through ideological hegemony. The “we” and “they” rhetoric provides a vaguely defined cluster of people that can be driven by artificially defined “they” under which there is an existent thread for the state and by politically referred kinship “we”. Both of this “thread” and “kinship” is real for having a substantive object referred by these names yet the implications of the use of this rhetoric are irrelevant to the real threads and real kinship of individuals of these masses. The real kinship and thread can be found only through the utterance of the expression “those men are not one of us” by the authority. Through this expression, the real conflict that is real for the masses and the real kinship emerges. Thus, a new polarization emerges in terms of opposing parties and programs:

“And this is the situation of the Italian masses, a great confusion created by superficial unity created by war and personified in the Socialist Party which is in great confusion and finds points of dialectical polarization in the Communist Party” (Gramsci, 1921).

“The Communist Party” in this quotation is irrelevant to the argument above. The name of the party is can change depending on the circumstances. Yet it can be seen that the conflict is real because of the actual practical polarization within the cluster of individuals and with the existing authority. On the other hand, “masses” used as a myth by the official announcements of “the Communist Party” as a part of its political struggle. Since these individuals seen by the system as passive members of the set “masses”, “the Communist Party” considers them as a potential for fostering the active struggle of militants and creating new militants from this herd which is referred by the word “masses”. Badiou nicely puts this:

“In the case of the ‘masses’, the objection is either that they function as nothing but a pure signifier, intended to make the intellectual submit to the injunction to ‘join with the masses’, or that, as something real and uncontrollable, they function as a blind cluster exposed through the imaginary cement of its coalescence to idolatry, cruelty, folly and, finally, to the abjection of dissolution and renunciation.” (Badiou, *Metapolitics*)

Then, the task of the political party emerges: to gather and provoke the cluster of individuals. This task can be called mass politics. The void of the state’s authority becomes the indeterminate character of concrete people as mass and this void is the sphere into which party attempts to leak into:

“Mass politics therefore grapples with the bound consistency of parts in order to undo its illusory hold and to deploy every affirmative singularity presented by the multiple on the edge of the void. It is through such singularities, whose latent void is articulated by the event, that politics constructs the new law that subtracts itself from the State’s authority.” (Badiou, *Metapolitics*)

The ultimate task of this leak is to abandon the previous myth, that is, those individuals of the cluster is the constituent of ‘we’ as citizens that are clustered as mass and to create a new myth becoming a new ‘we’ which refers to active struggle of militants that revolt against being indeterminate in the form of member of a mass. The mythical character of masses and mass politics is described in a different context, in the case of Aborigines by Kolig:

“By necessity the construction of an Aboriginal identity for urbanized and ‘detrribalized’ Aborigines must use an historical perspective, a retrospective of their culture as it was at the time of the advent of the first Europeans... For many Aboriginal people recovering that lost culture means reaching back into ‘history’ to reclaim what has been forcibly taken from them.” (Kolig, 1995)

The independence and liberation of Aborigines lead them to discover their true history or to put it more objectively their myth that would encourage them and enable them to feel powerful enough to create a future of their own. The discovery of their true history, as the word ‘discovery’ implies, includes lifting the Western and White ‘cover’ on their true history. After subtraction of this cover, they need to create a new history from the remnants of the subtraction of Western myth about their origins. This shows that this creation is retrospective and thus it is built according to certain design of present and future. But for their task of encouraging their people for creating their own future, the character of their own myth must be different that of Western myth (that is, the new myth must be more realistic and more depending on the Aborigines for encouraging their active role). In order to create a more realistic myth, there must be more clearly causal explanations about past events. Therefore this new myth must be different from the myth that is described below:

“In the mythical view the world is taken for granted and not in need of causal explanations. I think it is one of the major defining criteria separating myth from history that in the former causal reasons are only implicit whereas the latter is explicitly and specifically concerned with them. The aspect of causality, presents in myth but cryptically and implicitly, and lacking in explanatory intent, has been developed and ultimately hypostatized in history consciousness. The interest in social causes that informs the latter develops in a situation of insecurity – insecurity about whether the existing shapes, modes of existence and phenomena of the world do or do not reveal divine intent and purpose. This is the beginning of a critical, probing, eternally skeptical form of awareness.” (Kolig, 1995)

Creating a myth retrospectively for political purposes regardless of the definite task of its creators is a part of ideological hegemony. In either case, ideological hegemony manifests itself through creating the myth and convincing masses that this myth is their original, true history and thus creating a new identity that is a result of the accumulation of their experiences of that history. This process would convince masses to believe that they have certain rights and certain tasks to be fulfilled:

“A systematic analysis of rearticulating must begin with closer scrutiny of the term ‘‘identity.’’ On my office wall hangs a poster, distributed by an organization of Maya cultural activism in Guatemala, whose slogan reads: ‘‘Only when a people (*un Pueblo*) learns (*acepta*) its history and affirms (*asume*) its identity, does it have the right to define its future. This statement encapsulates a notion of identity as unique and differentiated (possessing its own historical ontology) and inherently endowed with fundamental rights (beginning with self-determination).’’ (Hale, 1997)

Being a citizen, one would be a child of either an emancipatory myth or of a myth that is designed to convince him that his ancestry is incapable to create a world of their own and so is he. With the impact of this mass politics and the created political and economic circumstances, the culture of a particular society would act in accordance with the ideological hegemony (that is not created but a result of creation, so it cannot be designed merely by the acts of political agents). Since the acts and politics of agents (namely, political figures) are about the concrete, existent political environment, they are realized in the space, in the space of the state:

‘‘Almost all social processes are spatially differentiated and have a local form of expression. Space presents itself in a politically defined form. Specifically created state apparatuses address the demands of spatial differentiation. ’’ (Keil, 1998)

This concrete political space is city and quotidian lives of masses. Politics and tasks of the ruling class, simply, of state, are also created by this political space (that is not determined apart from the public sphere. In this context they are assimilated in the political space). As an existing entity city and as a process of designing a city, ‘‘urbanization makes states’’ (Keil, 1998). This character of city can simply be called as ‘‘the regulatory power of urban’’ (Keil, 1998). This shows that urban politics is not merely an outcome of the design of state but a result of opposing and interrelated historical and political factors that are affecting each other:

‘‘I see urban politics as connected with – but not subjected to – the complexities, institutions and discourses of the local state which I consider the historic-geographic product of the dialectics of state and civil society’’ (Keil, 1998).

In accordance with Keil’s thoughts and the mentioned arguments, Levi-Strauss claims that along with myths and political tales, ‘‘culture is constituted from as the sum of the relations of humans, of a particular civilization, with the World’’ (Levi-Strauss, 2012). Cultural referents, thus, are a result of hitherto conflicts (and relations) of political agents and the resultant is an ideological, cultural framework into which every individual born. Ignoring this fact leads one to think of human nature and human potential as its design by nature itself and as if there is a fixed human nature. This illusion is nicely shown by Sahlins and formulated as: ‘‘State of nature is here. Likewise, culture is human nature’’ (Sahlins, 2012).

Taking under consideration of this interrelated and complexity of factors, myths are also the product of existing society, the factors affecting upon that society and the character of the political status of the masses. Under the masks of myths on the masses, there emerge

the true relations of individuals with the state. As aforementioned, the necessary elements of a city are tax, police and social service departments and banks (as symbolic representatives of capitalist system) and as a result of the affects of these institutions of state (in the sphere of cities), new identities emerge. These new identities are the result of the emerging true relations of individuals with the state. As Negri and Hardt shows these new identities are “the indebted, the mediatized, the securitized, and the represented” (Negri and Hardt, 2012). These “four primary figures” (Negri and Hardt, 2012) are the present figures that constitutes working class. Then, the revolutionary or emancipatory mass politics would be that to gather these four primary figures under the rhetorical name “class” and to mobilize themselves under the program of a political agent (like a political party or a equipollent of it). As a result the emancipatory mass politics would be against the reality that is created by the city which functions as a political apparatus of the city and this new mass politics would attempt to insist on new identities such as the ones defined by Negri and Hardt.

Against these identities, The City has other identities that are the product of division of labor (workers, police officers, students, doctors, etc.) Furthermore, mass politics of the media has other identities as well such as ethnic and religious identities which are the result of existing myths. To stabilize its own design of masses and to secure the differences that are created through myths (along with the historically determined rituals of collectivities), multiculturalism is found as an effective argument against protrusion of class politics under the mythical masks of society. In order to endow multiculturalist politics in the society and to secure the quotidian lives or more accurately to secure the “peace” and “obedience” of the citizens, ruling class encourages mass media to function according to the alleged ethics of “political correctness”:

“Political correctness appears simultaneously with multiculturalism on the scene of ethnic and racial politics. The latter reflects the ethos of blame and guilt that characterizes the former. Thus multiculturalism does not place all cultural traditions on an equal moral plane... Politically correct multiculturalism therefore develops a counterhistory in place of a Western history that is regarded as mendacious and morally defective.” (Spencer, 1994)

As shown in the quotation, to sustain fragmented status of society, political agents appeal, again, to a myth that is morally defective and historically fictive. Yet “political correctness” is continuously violated in order to cover up the emergence of political rivalries of working class and the “four primary figures” through blaming certain identities such as Islamists, Blacks, Arabs, Kurds, Palestinians, Alewites, etc. This act of the ruling class creates a reaction from these groups and thus the ruling class has its chance to manipulate them to struggle for collective rights and accidentally for ghettos that are a part of this fragmented city life:

“Minority nationalist multiculturalism presents a vision of a multinational society whose distinct national elements have no common bond of identity among them that would link them into a single supranational entity. This is separatist pluralism with a vengeance, to which is added the moral animus of political correctness... Now the “first shall be the last, and the last shall be the first,” i.e., the minority nationalist vision would create a society in which privilege would be distributed on a racial basis, such that the peoples of color would receive varieties of racial preference in employment, and the redistribution of wealth through government action, education, and political representation” (Spencer, 1994).

The result of this attempt and struggle is a more distant, hierarchically, and more unattainable state that is highly above all differences and minorities, so more distant to multitude and thus the state becomes less defined and determinate from the viewpoint of masses.

Therefore, the state becomes more determinate for the ruling class operating with the help of the habitants of those distinct political ghettos and the division of labor becomes more invisible because of the shine of the division of society in its fragmented structure. This fragmented structure, as a result, is manifested in the city by each group having their all neighborhood and this, in turn, nourishes the structure.

References

- Badiou, A.**, *Theoretical Writings*, trans. and ed. Ray Brassier and Alberto Toscano, NY: Continuum, 2010.
- Badiou, A., Corcoran, S. and Bosteels, B.**, "Logic of the Site", *Diacritics*, Vol. 33, No. ¾. *New Coordinates: Spatial Mappings, National Trajectories*, The Johns Hopkins University Press, 2003.
- Bernstein, M.**, "Identity Politics", *Annual Reviews of Sociology*, Vol. 31, 2005.
- Cialdini, R. B.**, *Influence Science and Practice*, 5th edition, NY: Pearson.
- Gramsci, A.**, 1919, "The Development of Revolution", *MIA (Marxist Internet Archives)* <http://marxists.org/archive/gramsci/1919/09/development-revolution.htm>, 20.08.2012.
- Gramsci, A.**, 1921, "The Parties and The Masses", *MIA (Marxist Internet Archives)* <http://marxists.org/archive/gramsci/1921/09/parties-masses.htm>, 20.08.2012.
- Hale, C. R.**, "Cultural Politics of Identity in Latin America", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26 (1997).
- Hardt, M., Negri, A.**, *Duyuru*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Hegel, G.W.F.**, *The Philosophy of Rights*, trans. Andy Blunden, *MIA (Marxist Internet Archives)* *Hegel Source*, <http://marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm>, 20.08.2012.
- Keil, R.**, "Globalization Makes States: Perspectives of Local Governanca in the Age of the World City", *Review of International Political Economy*, Vol. 5, No. 4, 1998.
- Kolig, E.**, "A Sense of History and the Reconstitution of Cosmology in Australian Aboriginal Society. The Case of Myth versus History", *Anthropos*, Bd. 90, H. 1./3. (1995).
- Lefebvre, H.**, *The Production of Space*, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1991.
- Lefebvre, H.**, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Levi-Strauss, C.**, *Modern Dünya'nın Sorunları Karşısında Antropoloji*, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Mouffe, C.**, "Tartışmacı Kamusal Alanlar, Demokratik Siyaset ve Tutkuların Dinamiği", *Farklı Dünyaları Düşünmek içinde, Hazırlayanlar: Backstein, J., Birnbaum, D., Wallenstein, S.-O.*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Rumbaut, R. G., Bittner, E.**, "Changing Conceptions of the Police Role: A Sociological Review", *Crime and Justice*, Vol. 1 (1979).
- Sahlins, M.**, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü, İstanbul: BGST Yayınları, 2012.
- Sennett, R.**, *Berber*, çev. İlkay Özküraplı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Spencer, M. E.**, "Multiculturalism, "Political Correctness," and the Politics of Identity", *Sociological Forum*, Vol. 9, No. 4, *Special Issue: Multiculturalism and Diversity*, 1994.

FRANZ KAFKA’NIN ŞATO VE DAVA ADLI ESERLERİ BAĞLAMINDA İNSANIN VAROLUŞSAL DURUMUNUN MEKÂNLA İLİŞKİSİ

Ceyhun Akın CENGİZ¹

Kafka’nın eserlerini okuyunca, onun kendine ait dünyasını hissetmemek zordur. Kafka’nın kendi bakışı ile oluşturduğu fantastik denebilecek dünyanın, aslında gerçekdışı bir dünya olmadığı, onun olanı farklı bir kurguyla bize verdiği görülebilir. Ankara’nın bürokratik havası içinde kimi zaman, Kafkavari bir dünyanın içinde olduğumuz hissine kapılmak mümkündür. Böyle bir çalışmaya yönelmesinde, bu tür bir benzetme ve ayrıca Kafka’nın eserlerinde mekân-insan ilişkilerini inceleyen, bir mimar olan Gürhan Tümer’in mimari anlamdaki belirlemeleri özellikle etkili olmuştur.

Kentle ilgili değerlendirmelerde bulunanların, kenti sadece barınma kavramı açısından değerlendirmeleri kimi yanlış düşüncelere yol açmaktadır. Bunlardan biri, kent yapısının yaşamımız üzerindeki etkisinin göz ardı edilmesidir. Oysaki kent ve onun bir anlamda şekillendirdiği yaşam şekli, bizim yaşamı kavrayışımızı değiştirmekte ve yönlendirmektedir. Bir kentin insanı, geldiği şehrin anlayışını, yaşam tarzını bize sunmaktadır. Dolayısıyla insan ile onun yarattığı şey arasında kurduğu ilişkinin tek taraflı olmadığı, bunların birbirlerini karşılıklı olarak şekillendirdiği görülmektedir. Bu tür bir etkileşimi, Kafka’nın eserlerindeki düşüncelerinde de görebilmek mümkündür.

Yukarıda bahsi geçen anlayış doğrultusunda kent ile insan arasındaki ilişki değerlendirilince, kenti algılayış şeklimiz yeni bir yön alacaktır. Böylece, kent sadece barınma, iş, eğlence gibi imkanlar sunan edilgen bir yapı olmaktan çıkacaktır. Estetik bir varoluşa sahip olan kentin, insanların yaşamlarını şekillendiren, onların varoluşsal sürecini doğrudan yönlendiren etkin bir varlık şekli olduğu görülecektir. Kent tümüyle kendini sunar; o, çıplak bir varoluştur. Çünkü kent tümüyle gözler önünde varolur. Ancak diğer bir yandan, içinde insanların kendilerini daha iyi ifade edebilmek için oluşturdukları, kendi özelliklerini şekillendirebilecekleri herkese açık olmayan yapıları da muhafaza eder. Kent böylece açık bir varoluşla, bu açıklıktan sakınan, korunan bir anlamda gizemli oluşu, diyalektik bir şekilde içinde sentezler. Kentin dıştan görünüşünün basitliği ve yalınlığı karşısında, kentin içine girince belli olan görünüşü ve işleyişinin karmaşıklığı, basit ve yalın olmasının ötesine bizi götürür. Bu nedenle kentin hem varlığını sürdürmesi hem de bilinebilmesi için, sürekli bir ilişkiler ağı gereklidir². Bir kentin varlığının devam edebilmesi, onun içinde barındırdığı ilişkilerinin canlılığı ile doğrudan bağlantılıdır. Bunun sonucunda insan da bu kurgusal alanda varolabilmek için belli bir yer edinmeye çalışır. Burada insan, kentin bir malzemesidir. Kafka’da olduğu gibi, bu edilginlik içinde insan kendi asıl rolünü belirlemekte zorlanır. Ayrıca kentte, insanın ‘kendi olarak’ ne olduğu bir anlam ifade etmemektedir, kentin ilişkiler ağında aldığı rol, kişinin hem değerini hem de onun ne olduğunu belirler. Dolayısıyla, bu duruma itiraz eden/ ayak uyduramayan kişi kendini, niteliklerini tam olarak ortaya koyarak varolamadığı, kendini gerçekleştirmediği bir hayat içinde bulduğundan bir yalnızlık, bunalım ve yabancılaşma durumunun içine düşer. Bu durumda insan bir varoluşsal sıkıntı içine girer. Bu temayı Kafka’nın hem yaşamında hem de eserlerinde görmek mümkündür.

Kafka eserlerinde düşüncelerini, duygularını ifade etmek için mekân/kent/mimariyi önemli bir anlatım aracı olarak kullanır. Bunun nasıl olduğunu, bir boyutuyla Deleuze

1 Öğr. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, ceyhunakincengiz@gmail.com; ceyhunakin@gazi.edu.tr.

2 Kevin Lynch, Kent İmgesi, çev. İmge Başkiran (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 1.

ve Guattari'nin Kafka üzerine yaptıkları çalışmanın sekizinci bölümünde görmek mümkündür. Burada onlar bloklar, diziler, yoğunluklar üzerinden, ilişkiler ve bürokrasiye dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Kafka'nın düşüncelerinin kentle olan bağı ona ilişkin yapılan çalışmalarda görülebilir. Özellikle bu durumu Kafka'nın yaşamının çoğunu geçirdiği Prag kenti ile değerlendirmeler doğrultusunda ortaya koyarlar.

Kafka'nın doğduğu, büyüdüğü ve toprağa verildiği şehirdir Prag. O, bu kentten seyrekle olarak ayrılmıştır. Kafka, Prag'ın Altstadt (Eski Kent) denilen bölgesinin merkezinde, o zaman henüz mimari bir bütün olarak varlığını sürdüren getto bölgesinin sınırlarında büyür. Neredeyse tüm yaşamını bu merkezde geçirmiştir. Bu öylesine dar bir çevredir ki evi, okuduğu lise ve üniversite, çalıştığı büro neredeyse aynı yerdedir.¹ Kafka'nın yaşadığı dönemde Prag, yalnızca yüzeysel bakımdan monarşinin incisi, pansiyonerlerin, antika kişilerin ve yazarların cenneti gibidir.² Daha sonra Kafka, bu kenti edebiyat için önemli bir merkez haline getirecektir.³ Kafka'nın bu kentle ilişkisi karmaşıktır, bir yandan bu kentten kurtulmaya çalışırken⁴, diğer yandan birçok eserinin fikri bu kentte doğmuştur.⁵ Dolayısıyla onu esir alan kent, Kafka'yı yaratan bir çevre de olmaktadır. Böylece Prag, Kafka'nın hayatında iki yönlü bir etkiye sahip olmaktadır.

Farklı bakış açılarıyla, Prag ile Kafka'nın düşüncelerini ilişkilendiren düşünürler vardır. Örneğin Lukacs'a göre, Kafka'nın anlattığı ve cehennemleştirdiği dünya, hortlaklı ve tanımlanması güç bir boğuntuyu içerir ve bu yapının oluşturduğu dünya, Prag'ın yerel renklerine bürünmüş belirsiz, tarih ve zamandışı bir dünyadır.⁶ Prag, Kafka'nın varoluşsal sürecini etkiler. Bu kent, onun yaşamının sadece fonu değildir; bütünüyle onun düşüncelerine, duygularına etki eder, şekil verir.

Mimari bir eser gibi Kent de uzamdaki bir yapıdır.⁷ Kafka'nın mekânla ilişkili değerlendirmeleri, Prag'ın neredeyse tek bir mimari yapı olarak değerlendirilmesine bağlıdır. Kafka, eserlerinde özellikle iç mekân üzerine yoğunlaşır ve genelde iç mekanları betimler; dış mekânları ise çok fazla gündeme getirmemektedir.⁸ Kafka'nın özellikle iç mekân üzerine yoğunlaşmasının altında, insanın kendine ait olan iç dünyasını ifade etme isteği vardır. Onun mekânlarla anlattığı, insanın kendi öz yaşamı ile onu çepeçevre saran dış yaşamdır. İçte bir dünya kurulmaktayken dış dünyaya ise bir malzeme yığını olarak bakılmaktadır.⁹ O, iç mekan anlayışından hareketle hayat karşısında insanın yaşadığı varoluşsal mücadeleyi anlatır. Bu varoluşsal mücadeleden hareket ettiği için Kafka, iç mekan üzerinden, hem kendi özsel yaşamını ifade edip buna bir yön verebilme isteğini hem özgür olma arzusunu hem de ben'in ifade edilmesini ortaya koyar. Dış mekan ise bu anlayış doğrultusunda bir çerçeveye yerleştirilir. Dış mekan ben olmayandır, ancak değinildiği gibi, bu ben olmayan aslında ben'le ilişkisi bağlamında ortaya çıkar. Ona göre dış, içsel yoldan yaşanır.¹⁰ Bu anlayışı Kafka'nın anlattığı dış mekânlar da uçsuz bucaksız olmamasında¹¹ görebilmemiz mümkündür. Bu betimlemeler Kafka'nın sınırlanmış, belirlenmiş ve özgür olmayan hayatının yansıması olarak değerlendirilebileceği gibi, genel olarak insan zihninin sınırlandırılmış olmasıyla da ilişkilendirilebilir. Böylece insanın sınırlı bir varlık olduğu, daha doğrusu sınırlandırılmış

1 Klaus Wagenbach, Franz Kafka Yaşamöyküsü, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1997), 22.

2 A.g.e., 29.

3 A.g.e., 10.

4 A.g.e., 65.

5 A.g.e., 149.

6 Georg Lukacs, Çağdaş Geçekçiliğin Anlamı, çev. Cevat Çapan (İstanbul: Payel Yayınevi, 2000), 87.

7 Lynich, a.g.e., 1.

8 Gürhan Tümer, İnsan- Mekan İlişkileri ve Kafka (Sanat Koop Yayınları, 1984), 30.

9 Wagenbach, a.g.e., 43.

10 Max Broad, Kafka'da İnanç ve Umutsuzluk, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010), 38.

11 Tümer, a.g.e., 30.

olduğu ortaya çıkar.

Kafka'da konu edilen dış mekânların üstleri açık fakat yakın çevreleri sınırlı, kapalı mekânlardır; evlerle sınırlanmış sokaklar, meydanlar ya da iç avlular vardır.¹ Burada insanın hapsedilmişliği, sınırlandırılmışlığının ifade edildiği görülebilmektedir. Üstleri açık olması özelliği itibarıyla aslında bir özgürlüğün mevcut bulunduğu, görüldüğü ve hissedildiği vurgulanırken diğer yandan ise sınırlandırılmış mekânlar dolayısıyla insanların özgürlüğünün elinden alındığı, baskı altında olduğu izah edilmektedir. Burada Kafka'nın yaşadığı kent olan Prag'ın etkisini görebiliriz. Prag'da Kafka çocukluğunu, "Pavlatşe" denen üstü açık balkonların çevrelediği o dar iç avlularıyla, birinden ötekine geçilen evlerin orada ve Küçük Bulvar ve buradan sağa sola uzanan sokaklarda geçirmiştir.² Yaşadığı kent Kafka'nın yaşamı algılayışına doğrudan bir etki yapmıştır. Yaşanılan yerin, insanın kendisini oluşturması sürecinde yaşanılanlar kadar önemli bir güce sahip olduğu görülmektedir. Burada insanın mekansal bir varlık olması da gündeme gelir. Hayatı(nı) kısıtlanmış olarak geçiren Kafka, hep bir özgürlük ideasının peşindedir.

Özgürlük, Kafka'nın yaşamında ve eserlerinde sürekli aranan bir ideadır. Kafka: 'İnanmak için Yokedilmez'i özgür kılmak, daha doğrusu kendini özgür kılmak, daha doğrusu yokedilmez olmak, daha doğrusu 'olmak' tır.³ O hep bir özgürlük ve düzen iklimine geçmeye uğraşır.⁴ Dolayısıyla, Kafka gerek yazıları aracılığıyla olsun gerekse yaşamındaki çabalarıyla hep özgürleşmeye çalışır. Bunu da özellikle olduğu gibi olma, kendini gerçekleştirme anlayışından hareketle yapabileceğini düşünür. Bu özgürlük düşüncesi açısından dış dünya/mekân değerlendirildiğinde bu dünya olduğu gibi kabul edilen, istenen bir yer değildir. Kafka, dış dünyanın iç dünyaya sızabileceği korkusunu duyar.⁵ O, içteki özgürlüğün yok edileceğinden korkar. Yaşanmamış bir yaşamdan duyulan pişmanlık, hiçlikten duyulan korku onun düşüncelerinde egemendir.⁶ Dış koşulların anlaşılabilir gücü karşısındaki bu mutlak güçsüzlük ve çaresizlik havasına Kafka'nın bütün kitaplarında rastlanır.⁷ Dolayısıyla hayat, hem sakınılan hem de ulaşılmak istenendir. Kafka, mekân kavramını kullanarak, insani ilişkileri göstermekte ve aynen yeni bir bina/kent kurar gibi onu değiştirmek istemektedir.

Kafka'nın yapıtlarında yoğun bir şekilde üzerinde durduğu iç mekânların ilginç bir özelliği olduğu görülür. Bu iç mekân ister şato, ister bir duruşma salonu, ister bir otel odası, ister bir yuva olsun oralara girmek, kabul edilmek ve barınmak, olanaksız değilse de son derece zor bir iştir. Başka bir deyişle, Kafka'nın iç mekânları, birilerinin sürekli içine girmek istemesinin, başka birilerinin ise, bu isteğe sürekli engel olmasının öyküsüdür.⁸ Kafka'nın eserlerinde mekâna girmeyi istemek, mekâna sokmamak, mekâna kabul edilmek, mekândan kovulmak üzerinde durulan temel meseleler olmaktadır.⁹ Kafka'nın burada anlatmak istediği insanın yaşam karşısındaki durumudur.

Kafka'da iç mekân tutkusu sabit bir fikir olmaktadır. Bir iç mekâna girme, orada barınma isteği, çoğu kez bir işleve, bir zorunluluğa, bir amaca yöneliktir. Örneğin K. 'nın şatoya girmek istemesi, kendini köye kabul ettirmek, iş bulabilmek içindir. Benzer biçimde otelde kalmak istemesi, sokakta yatmamak içindir. Fakat kimi zaman iç mekân, salt bir iç mekân olduğu

1 A.g.e., 30.
 2 Wagenbach, a.g.e., 23.
 3 Broad, a.g.e., 5.
 4 A.g.e., 14.
 5 Wagenbach, a.g.e., 82.
 6 A.g.e., 100.
 7 Lukacs, a.g.e., 42.
 8 Tümer, a.g.e., 33.
 9 A.g.e., 47.

için davetkârdır.¹ Burada bahsedilen ihtiyaç unsuru öğeler, aslında hayatla ilişkili göndermeleri içermektedir. Buradaki işlev, amaç, zorunluluk genellikle hayatla ilişkili olarak çıkan yaklaşımlardır. Buradaki düşünceyi değerlendirebilmek için öncelikle Şato'nun hayatla olan ilişkisini tam olarak belirlememiz gerekmektedir.

Şatoyu, hayatla özdeşleştirebiliriz. Kafka'nın şatoyu hayat gibi gördüğünü şu belirlemelerden yola çıkarak anlayabiliriz. Şato, ne eski bir derebeyi şatosu, ne de yeni görkemli bir saraydı; az sayıda iki katlı, ama bir sürü alçacık, birbirine pek yakın binalardan oluşan genişlemesine bir yapı topluluğuydu. Bir şato olduğu bilinmeseydi, buraya küçük bir kent gözüyle de bakılabilirdi.² Kafka şatoyu hem bir kente benzetmekte, hem de hayat/ yaşanılan hayat ile ilişkilendirmektedir. Diğer bir yerde ise Kafka şatoyu şöyle anlatır. Yaklaştıkça şato onu hayal kırıklığına uğrattı; işte sadece pek yoksul bir küçük kentti burası, köy evlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştı. Tek üstünlüğü, belki bütün evlerin taştan olmasaydı, ama üzerlerindeki sıva çoktan dökülmüş ve taşlar öyle görülüyor ki ufalanmaya başlamıştı.³ Burada da görüleceği üzere hayatın kırık döküklüğü, yalnızlığı, bırakılmışlığı Şato'da ifade edilmektedir. Yoksa Tanrısalığı dile getiren bir mükemmellik ifade edilmemektedir. Şato'nun, Broad tarafından dini bir yorumda ortaya konduğu bilinir. Ancak bu yaklaşımdan farklı bir şekildeki düşünce olan şatonun hayat ile bağlantısı, Şato'nun bu kırık döküklüğünden çıkarılabilir. "Köylülerle şato arasında büyük bir fark yok."⁴ Burada bilinen, gözlemlenmiş olan bir yapı üzerinden yorum yapılmaktadır. Dolayısıyla, şatonun dini bir yorumda ele alınıp bir varlık alanı olarak yorumlanması, burada birinci şahıs gözünden ortaya konan tecrübî bilgi ile ne kadar mümkün olduğu tartışmalıdır. Ayrıca burada köylüler ile içinde olunan, elde edilmesi gerekmeyen varlık sahası anlatılmaktadır. Şato ise ulaşılması neredeyse imkânsız bir alandır. Birbirlerinden çok farklı bir yapıya sahipmiş gibi değerlendirilen alanların aslında, birbirlerinin aynı olduğu izah edilmiştir. Dolayısıyla insanın gözünde yüceltirilen alanın, diğerinden farklı olmadığı vurgulanmış olunur. Kafka için hayat sürekli elde edilmeye çalışılan ama içine nüfuz edilemeyen bir alan olması anlayışından hareketle de Şato'nun yaşamla özdeşleştirildiği anlaşılabilir.

Şatonun hayatla özdeşleştirilmesinden hareketle, yukarıda verilen örnekte, kendini kabul ettirme ve hayatta belli bir konuma sahip olmak isteği, bir mekâna girme isteği olarak dile getirilmiştir. Otelde kalma ihtiyacı ise aslında kimsesiz kalmaktan, yalnızlıktan kurtulmanın geçici bir ifadesi olarak düşünülebilir. Çünkü Kafka için kendisini bir yabancı gibi hissetmemek ve yaşamda bir oturma müsaadesine sahip olmak ihtiyaçtır.⁵ Ayrıca iç mekânın salt kendisi için istenmesiyle birlikte, insanın kendini gerçekleştirme isteğinin, bir arzu nesnesi haline dönüşmesi anlatılmaktadır. Bir aşamadan sonra insan, çokluk içinde, çeşitli nedenlerle kendini gerçekleştirememesinden kaynaklanan, yaşama ve kendine karşı, bir yabancılaşma durumunun içine düşmektedir. Bundan dolayı insan kendini rahatça gerçekleştirebileceği bir alana sahip olmak ister, bu da bir iç mekânla izah edilir. Ancak burada hayatta olduğu gibi, ihtiyacın ihtiyaç olmaktan çıkıp bir arzu nesnesi haline gelmesi durumu görülmektedir. Bu da bir tür yabancılaşmanın ifadesidir. Çünkü burada artık ihtiyaçlar değil, arzuların, hayallerin gerçekleştirilmesi gündeme gelir ki bunun sonucunda insan yine kendini gerçekleştirememektedir. Çünkü asıl olan değil soyut olan elde edilmeye çalışılmaktadır.

Kafka, hayatın zorluğu ile ilgili açıklamalarına metaforlar kullanarak devam eder. Ona göre hayat, sürekli aşılması gereken aşamalara sahiptir. Bunu şu şekilde ortaya koyar: Şato'nun ana fikri, ana öyküsü, K'nın şatoya ulaşma, oraya maddesel varlığıyla, bedeniyle girmese bile,

1 A.g.e., 42.

2 A.g.e., 70.

3 A.g.e., 71.

4 Kafka, Şato, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1972), 15.

5 Roger Garaudy, Kafka, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Yeni Hayat Yayıncılık, 2003), 14.

köyde bulunduğunu hiç değilse bir aracıyla iletme çabasıdır. Hiçbir zaman giremediği bu ana mekânın yanında, ondan daha önemsiz ama girilmesi olanaksız olmasa bile, yine de çok zor bir sürü mekân vardır.¹ Hayat kendi içinde sayısız zorluğun olduğu bir alandır. İdeal olana, hayatın kendisine ulaşabilmek için bu engellerin aşılması gereklidir. Ayrıca burada belirtilen diğer önemli bir nokta 'fark edilme' isteğidir. Fark edilmek ve varlığının olduğu gibi kabul edilmesi, asıl istek olarak gündeme gelir. Hayatla olan bağın kurulmasında önemli bir noktadır, fark edilme. Eğer fark edilmezse insan, hayatta etkin bir şekilde olduğunu hissetmeyecektir. Ayrıca fark edilmek, kabul edilmek, hayata katılmanın temel konumlarını ifade eder.

Kafka, yaşama nüfuz etme arzusundan ve bunun zorluğundan eserlerinde çeşitli şekillerde bahseder. Örneğin bir eserinde roman kahramanın ve etrafındakilerinin kapalı, yasadık mekânlara, güçlükleri yenerek girmeyi başardıklarında büyük bir sevince kapıldıklarını² anlatır. Burada anlatılan yaşama nüfuz etme ve bunun zorluğu, yaşama arzusu, kabullenilme isteğine bağlanmış olarak görülür. Hayatın ve insanların sürekli yarattığı engeller aşılmaya çalışılmaktadır. Burada zorla da olsa insanın kendisini hayata kabul ettirmeye çalışıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra belli bir yer edinme, hem başkaları ile ilişkiye girebilme hem de belli bir güce sahip olma da ifade edilmektedir. Belli bir mekâna sahip olmak hem güçlü olmayı hem de bağımsız olmayı ifade etmektedir. Ayrıca bir (iç) mekâna girememek metaforu ile yalnızlık, güçsüzlük ve dışlanmışlık da ifade edilmektedir.

İnsanlar sürekli olarak bir mekâna sahip olmak için uğraşmaktadırlar, ama kimse tam olarak bir mekâna sahip olamamaktadır. Kendilerine ait olan bir mekâna, bir zaman sonra bir başkası, onların düşünceleri dikkate almaksızın, yerleşebilmektedir. Dolayısıyla (iç) mekâna sahip olma imkânı gittikçe zorlaşan bir unsur olmaktadır. Bu hakkı elde edenler çok sevinmektedir.³ Burada (iç) mekâna sahip olma bir yandan egemen olmanın, diğer yandan yaşamda bir konuma sahip olmanın ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla insanları hayatta yönlendiren önemli bir güdü olarak, belli bir konuma sahip olma güdüsü ortaya çıkmaktadır; ancak bu konular mutlak anlamda kişilere ait değildir, bir başkası tarafından basit bir şekilde, o kişinin elinden alınabilir ki bu güvensiz bir dünyanın ifadesidir. Egemen olma, insanların belli bir güce sahip olma isteğinin ifadesidir. Ancak burada egemen olmayı istemek bu güvensiz dünyada, insanların kendilerini olduğu gibi ortaya koyma ve varolma ihtiyaçlarını gerçekleştirme isteği ile bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır. Bir mekâna sahip olmanın sonucunda ortaya çıkan sevinç, varolmanın ortaya çıkardığı sevinçtir. Bunu Kafka'nın şu sözlerinde görebiliriz. "İnsanın kendi evinin olması olağanüstü bir şey, dünyayı arkada bırakıp odanın değil, dairenin değil, evinin kapısını kapamak; kapıdan çıkar çıkmaz da kendini doğruca sessiz sokağın karları içinde bulmak."⁴ Yalnız, egemen olma isteği, varoluşunu gerçekleştirme durumunun ötesine geçerek, farklı bir yaşama şekline yol açmaktadır. Hayat içindeki herkes, belli bir yere sahip olmak için tutkuyla hareket etmeye başlamaktadırlar.⁵ Bundan dolayı insanlar başkalarını umursamazlar ve amaç sadece artık bir iç mekâna sahip olmak haline gelir. Böylece hayatın yabancılaşmış bir biçimi burada sunulmuş olmaktadır. Bir anlamda kendini gerçekleştirmenin ifadesi olarak gündeme gelen, iç mekâna sahip olma yani kendi kendini belirleme, özgürlüğünü elde etme, istediği şekilde yaşama şekline ulaşma, bir süre sonra bu yaşamda kendi dışında oluşturulan soyut kurallar düzenine ulaşma ve bu soyutluğa hükmetme isteğinin ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla (iç) mekân başkaları üzerinde egemen olma güdüsünün görüldüğü bir alan haline almaktadır. Bu nedenle bir iç mekâna sahip olma isteği, insanın kendine ve başkalarına yabancılaşması sonucuna götürmektedir. Kent, mimari ve iç mekân üzerinden, varoluştaki bu

1 Tümer, a.g.e., 34.

2 A.g.e., 42.

3 A.g.e., 41.

4 Wagenbach, a.g.e., 136.

5 Kafka, a.g.e., 120.

mücadele gösterilmektedir ve ayrıca bu da insanın varoluşsal sıkıntısının bir anlamda ifadesi olmaktadır. İnsanlar artık kendilerini oldukları gibi gerçekleştirememektedirler, bu mekânlara sahip olamamak, varolamamanın verdiği bir sıkıntı olarak gündeme gelmektedir. Kişinin varoluşu başkaları tarafından sınırlandırılmakta hatta belirlenmeye çalışılmaktadır.

Hayattaki yabancılaşma bazen hiç fark etmeden tüm yaşamımızı kaplamış olabilmektedir. Dava adlı eserin kahramanı Joseph K., mahkemeye gidecektir, gideceği yeri tanıyabileceğini sanmıştır. Gideceği yerin ya belirli bir işaretle ayrılacağı ya da farklı bir durumu gösteren bir kalabalıkla fark edileceğini sanır. Bu düşünce kendisinin olağanüstü bir durumun içinde olduğunu düşünmesinden kaynaklanır, aslında o hayatın olağan akışındadır. Suçunu aramaya giriştiğinde olağan üstü bir durumun olmadığını görür. Bu durumda o, kendinin hayata ne kadar yabancılaşmış olduğunu fark eder. Joseph K.yaşama yabancı ve uzak olduğunu düşünmemektedir, ancak suçlanması durumu ile birlikte, kendisinin yabancılığı ilan edilmiş olunur. Kendine tanıdık bir çevre ararken, böyle bir çevreyi arzularken aslında durumun böyle olmadığını görür. Burada, ortamı ifade ederken, insanların içinde bulunduğu curcunaya ve binaların griliğine dikkat çekmektedir.¹ Kafka burada yaşamın aynılığını gri renkle ortaya koyarken, yaşamın karmaşasında kendisinin kaybolmuşluğunu da curcuna vasıtasıyla göstermeye çalışır.

Kafka insanlar arasındaki kopukluktan, iletişim zorluğundan ve birbirlerine sürekli olarak engel çıkarmasından bahsetmektedir. Bunu da o, mekânlarla ilişkili anlatımlarında, mekânlar arasındaki engellerden, birbirine ulaşılmaktaki zorluklardan, birbirleri ile bağlantılı olması gereken mekânların bu şekilde oluşturulmamasından hareketle ve her mekâna girmenin serbest olmamasıyla² ortaya koymaya çalışır. Her mekâna girmek, doğal şartlardan ziyade insanların çıkardıkları engellemelerle alakalıdır. İnsanlar birbirlerinin özgürlüklerini sınırlamaktadırlar. Kafka bunu da yasaklar aracılığıyla yapıldığını anlatır. Bu yasaklar, mantıklı değildir ve genellikle keyfi olmaktadır.³ Bu yapıda özellikle insanların iradelerini kullanmaları engellenmektedir. Kişiler kendi ihtiyaçlarına göre değil, belirlenmişliklere göre davranmaya zorlanmaktadırlar. Ancak burada temel bir çabanın olduğu görülür, o da insanların birbirleri ile iletişim kurmaya çalışıp hayata tutunmaya çalışmalarıdır. Kafka'nın temel güdüsünden birinin de insanların dünyasına kök salma arzusu olduğunu iddia eden düşünürler vardır. Kafka'nın amacının yabancılık hissinden kurtulmak, bir aidiyet ve bir yurda sahip olma özlemi olduğu ve bu doğrultuda yazılar yazdığı söylenebilir.⁴ Burada anlatılanlarda bu özlemi görebiliriz. Kafka bir yandan hayata yabancı olma hissinden uzaklaşmak isterken, öte yandan hep bir yabancıymış gibi davranmaktadır. Bu onun yaşamındaki süre giden bir çelişkidir.

Mekânlara girmekle ilişkili bir örnek Şato adlı eserinde, zorunlu bir ihtiyacın karşılanması için, yasaklı olan mekâna zorla girilmesi ile alakalıdır. Bu zorla girme eylemi başarılıncı hem insanların ihtiyacı karşılanmış olur hem de yasak bir mekâna girilerek yasak aşılmıştır ve bunun sonucunda insanlar büyük sevince kapılmışlardır.⁵ Burada aslında, insanın bir iradi varlık olarak kendini gerçekleştirme çabası ve bunun gerçekleştirilmesinin sonucu görülmektedir. Böylece insanlar hem ihtiyaçlarını karşılamış hem de özgür bir eylem gerçekleştirmiş olurlar. İnsanların birbirlerine koydukları engeller bir anlamda aşılmış olur. Diğer bir yandan, burada saçma ve sahte kuralları aşmanın verdiği haz/mutluluk/sevinç görülmektedir.

Burada bahsedilen hayattaki saçmalık ve belirsizlik Kafka'da önemli bir düşüncedir. Kafka'nın yaşamında saçmalık ve belirsizlik, onu her zaman etkilemiştir. Bu düşüncelerin

1 Tümer, a.g.e., 25.

2 Tümer, a.g.e., 43.

3 Kafka, a.g.e., 154.

4 Garaudy, a.g.e., 16.

5 Tümer, a.g.e., 43.

oluşmasında onun hayatındaki deneyimleri etkili olmuştur. Kafka, görüş ve düşüncelerden yoksun bir baba evinde, bilmecemsi yasalar karşısında, anlaşılmaz bir çevrede büyümüştür.¹ Kafka'nın gittiği lisede yıllardır devam eden kurallar öğretmen ve öğrenciler arasındaki iletişimi neredeyse olanaksız kılmıştır. Bu lisede öğrencilerden saygı beklenir, ancak öğrencilerin kişisel eğilimlerini hiç dikkate almadan anlamsız ve zorlama bir eğitim etkinliği sürmüştür.² Kafka hep bu belirsizlik ve saçmalığı aşmaya çalışır. Bu örnekteki durum, yani insanların bu yasaklı alanı geçmeleri, onlara bir güç vermektedir, özellikle burada edilginlikten kurtulmak önemli bir hal almaktadır. İnsanlar bu anlamda kendilerini oldukları gibi ortaya koymakta ve istediklerini yapabilmektedirler. Dolayısıyla bu örnekteki gibi Kafka, yaşamındaki bu engelleri aşmaya çabalamıştır. Etkin bir varlık olma, kendini gerçekleştirme ve özgür olma arzusu, onun hep aklında olan ideallerdir.

Kafka, Dava adlı eserinde, yaşamın saçmalığını tam olarak gözler önüne serer. Romanın kahramanı olan Joseph K.'yı yargılayacak olan mahkeme tuhaf bir mahkemedir, burada tuhaf bir takım kurallar geçerlidir. Bu kuralların kim tarafından ve ne zaman konulduğu belli değildir.³ Kafka mahkeme örneğiyle, onun tuhaflığından hareketle yaşamın tuhaflığını, saçmalığını gözler önüne serer. İçine düşülen yapı insandan, akıldan bağımsızdır. Kafka'nın düşüncesinde varoluşların usa gelir bir yanı yoktur. O, mantık yoluyla çürütüp alt edilemez. Yasaları koyan varoluştur.⁴ Saçma olan yaşamda her şey birbirine eklenir, bağlanır. Her şey yaşamda hem son derece mantıklı hem de anlaşılmazdır. Hiçbir akıl yürütme sıkıntıyı alıp götürmez, boşuna Yasa aranır.⁵ Kafka mahkeme ve yasa kavramları ile saçmayı en iyi şekilde anlatır.

Yukarıda bahsedilen örneğe geri dönülecek olunursa, zorla girilen mekana girmeme kuralını koyan kişi için, aşılın bu kurallar bir öfke kaynağı olmaktadır. Kuralı koyan için bu, bağışlanamaz bir suçtur.⁶ Mekânsal alanlar, insanların hâkimiyet kurmak gayretlerinin en bariz şekilde görüldüğü alanlar olmaktadır. İnsanlar, mekândaki konumlarını kullanarak, birbirleri üzerinde baskı kurmaya çalışırlar. Ayrıca diğer bir yandan insanlar, mekândaki hâkimiyetleriyle birlikte kendilerine özel bir alan da yaratmak isterler. Kuralları koyanlar, mekanları istedikleri gibi yöneterek, kendi varlıklarını başkalarının üstünde egemen kılma arzusunu güderler.⁷ Özellikle kural koyanın egemenliği, bu şekilde yapılan bir eylem sonucunda ortadan kalktığından, bu durum o kişi tarafından öfke ile karşılanır. Çünkü kuralı koyanın önceden sağlamış olduğu egemenlik alanına girilmiştir ve egemenliği tehdit altındadır, bunun için tepki göstermesi gereklidir. Kural koyan(lar) buna engel olamazlarsa ellerindeki güç gidecektir, istediklerini, arzularını yerine getiremeyeceklerdir. Bu kişiler ellerindeki bu gücü korumaya çalışmaktadırlar. Bunun için genel olarak öfke ve baskıyı kullanarak, bu karşı eylem tümüyle yok edilmeye çalışılır.

Mekanın baskı aracı olarak kullanılmasına dair bir örneği de Dava adlı eserindeki anlatımlarda görmemiz mümkün olmaktadır. Önemsemeyen bir meslek grubu olan avukatların bu konumu, onların içerine yerleştirildikleri mekânla gösterilir.⁸ Avukatların odalarının dar, basık tavanlı, az ışık giren, bakımsız, dışarıyla bakma zahmetli bir süreci gerektiren bir yapısı vardır.⁹ Avukatların değersiz görülmesi, onlara verilen mekânların kötülüğü ile gösterilir. Burada ortaya çıkan bir diğer husus da, insanın karşısındakine mekânla şekil vermek istemesidir.

1 Wagenbach, a.g.e., 30.

2 A.g.e., 33.

3 Kafka, Dava, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1964), A.g.e., 25.

4 Bernard Groethuysen, "Kafka'nın Dünyası", Felsefe Dergisi 6 (1978): 21.

5 Groethuysen, a.g.m., 21.

6 Tümer, a.g.e., 44.

7 Kafka, Şato, 95,96.

8 Tümer, a.g.e., 26.

9 Kafka, a.g.e., 30.

Burada, gücü elinde bulunduranların diğer insanları değersizleştirme, hiçleştirme çabası içinde oldukları gösterilir. Avukatlar bu mekânsal sıkıntının içine sokulmalarının yanında, onların bu konuda yetkili makamlara şikâyette bulunmalarına kulak asılmaması ve hatta onların da bu sıkıntılı durumu ortadan kaldıracak eylemlerde bulunmalarına izin verilmemesiyle insanların yaşamı olduğu gibi kabul etmesinin, onu savunmasının önündeki engeller, engellenmeler belirtilmektedir.

Kafka, mekân kavramı aracılığıyla insanların birbirleri üzerinde kurduğu baskı ortamını dile getirdiği bir başka örnek ise şöyledir. Kafka, şato adlı eserinde, K'nın girmek istediği otelde görevli olan Frieda adlı 'narin elli' kız ona olumlu, bir başkasına ise kaba davranışlarda bulunur.¹ Burada hayatın iki yüzü ifade edilir. Bir yandan hayatın kibar, narin yanı öte yandan da kaba yanı. Bu görevli aracılığı ile otele alınıp alınmama ve tavrın ne olduğu özellikle belirtilmektedir. Bundan ötürü de roman kahramanı hayat karşısında şaşkınlığa düşer. Çünkü o, bir yandan sevgi ve anlayış çerçevesinde hayatın kendini sunduğunu, diğer yandan ise oldukça kaba, bencil ve acımasız bir şekilde etkili olduğunu görür. Dolayısıyla burada Kafka, hangisine göre davranacağını bilemediğinden bir şaşkınlık içerisine düşer. Hayatın hangi yönüne göre eylemde bulunacağına karar vermek zorlaşır. Ayrıca burada herhangi biri, bir diğerine istediği gibi davranır, ona hükmeder. Bir mekâna girme isteği, bir kişinin elindedir ve bu bir baskı aracı olarak kullanılır. İnsan sürekli olarak birilerinin baskısı altında kalmak zorunda bırakılır. Bu durumdaki insan hayatın farklı bir yönünü, yani sevgi ve olduğu gibi kabul edilme yönünü görünce şaşırır.

Bu anlatılan örnekte romanın kahramanı K., kalış iznini elde etmiş olmakla birlikte, bir takım insanların böyle, kırbaçlarla, küfürlerle kovalandığı bir mekanda, kendini güvende hissetmemektedir.² Kafka bu kabul edilmişlikle beraber, olmaya mecbur edilen bir yerde (hayat gibi) insanın baskı altında olma hissini açıklar. Her an o mekândan kovulabilir, çünkü burada kurallardan çok keyfi uygulamalar vardır ki bu da temel olarak kuralsızlığa dayalı bir anlayışa dayanır. Sadece mekanda kovulmak değil, aynı zamanda bir çile haline dönüştürülen hayatta güvensizlik duygusu, insanı gittikçe yabancılaştıran bir durum olmaktadır.

Kafka insanların birbirilerini umursamamalarını, başkalarını yok saymalarını ve bencilliklerini mekandaki ilişkilerle açıkça ortaya koyar. İnsanlar, başka insanları, kendi buldukları mekânlara almak istemezler, ya da girmiş olanları şu ya da bu nedenle kovarlar. Hiçbirini yapamazlarsa, kişilerin o mekândaki rahatlarını bozmaya uğraşırlar.³ Burada bahsedilen bencil davranış tarzı, başkalarını egemenlik altına alma isteğinin en üst ifadesidir.

Hayat sadece belli mekanlara girmeye çabalamakla açıklanamaz; aynı zamanda bazı durumlardan da kurutulmaya çalışılmakla ilişkilidir. Kafka'da sadece mekâna girmek değil, mekândan çıkmak da sorundur. Şato adlı romanında bu durumu da anlatır.⁴ Bu yaklaşımda hem hayatta içine düşülen durumdan kurtulamamanın zorluğundan hem de içine sokulan durumun kapsayıcılığından bahsedilmektedir. Burada sorumluluklardan, toplumsal hayattaki zorluluklardan, zorluluklardan kurutulamamak ve bunun yarattığı baskı izah edilmektedir.

Yaşamın saçmalığı, bilinmezliği, zorbalığı, zorluğu bir başka örnekte şu şekilde dile getirir. Kafka, Dava adlı eserinde davayla ilgili Titorelli adlı bir ressamı aramaya gittiğinde, ressamın evini, oturduğu katı ve odayı bulmakta zorlanır. Eserin kahramanı Joseph K., bir yandan gerçek üstü diğer yandan da gülünç engellerle karşılaşmaktadır. Konuşma bittikten

1 A.g.e., 52.

2 Tümer, a.g.e., 39.

3 A.g.e., 40.

4 A.g.e., 47.

sonra ise K.'nin dışarı çıkmasını engellenmeye çalışır.¹ Bu durumda içine girilen durumdan çıkmanın zorluğu anlatılmaktadır. Bir mekâna girip çıkmanın kolay olmaması² problemlerden, sorumluluklardan kurtulmanın zorluğunu ifade eder. Görüldüğü gibi bu zorlukları, engelleri çıkaranlar da başka insanlardır.

Hayatı istediği- arzuladığı şekilde yaşayamayan insan, yani bir mekana sahip olamayan insan bu isteğine ulaşma çabasından vazgeçmez. Hayatı arzularına göre yaşayamayan insan, başka şekillerde bu isteğine bir şekilde ulaşmaya çabalar. Ancak bu durumda insan hayata dışarıdan bakar, hayata seyircidir. Kafka bunu girilmesi çok zor ya da yasak mekânlara bir delikten (bir pencere, bir anahtar deliği) kaçak olarak seyredilmesiyle anlatır.³ Onun anlattığı dünyada, bazen sırf gözetlemek için yapılan pencerelerin olduğu mekânlar vardır.⁴ Burada Kafka'nın Platon'un mağara benzetmesine farklı bir bakış açısı ve yorum getirmekte olduğu görülür. Bu küçük pencereler, ulvileştirilen şeylere ulaşma yolunun ifadesi olmaktadır. Böylelikle hem yasaklar delinmekte hem de ulaşılamaz olan şeyler, ulaşılamaz olmaktan bir anlamda çıkmaktadırlar. Aynı zamanda bu durum bir acizliğin de ifadesi olmaktadır. Soyut bir şekilde istenilene ulaşma gerçekleşir; dolayısıyla burada bir güçsüzlük vardır. Bir başka örnekte Kafka birçok kişinin göremediği, giremediği bir alanı anahtar deliğinden gözetlediklerini anlatır.⁵ Bu görme isteği, hayata şahit olma isteğinin, hayata katılma arzusunun ifadesidir. Ama burada erişilemeyen(in yaratılması), görme isteğiyle daha da yüceleştirilir.

Kafka, insanlar arasındaki ilişkilerin sınırlılığına özellikle vurgu yapar. İnsanların mekânlar arası hareketlerinin kısıtlı, zor, yasak, sakıncalı olduğu Kafka'da kapı aralıklarından, başka bir deyişle, mekânın olabildiği kadar az bir bölümünden ilişki kurmak önemli bir yer tutar.⁶ Burada bir anlamda kişilerin birbirleri için ulaşılamazlığı anlatılmakta ve ayrıca burada hayatın kendisinin sınırlı bir açıdan görüldüğü de ifade edilmektedir. Dolayısıyla hayat bütünüyle görülememektedir. Hayatın böyle görülmesi, bir yönünün yani daha da kısıtlı halinin aktarılması ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda gerçeklik bütünüyle kavranamaz. Böylece hayatı kavrayışımızda kurmacanın/ kurgunun rolü ortaya konmuş olur.

Daha önce bahsi geçen mekâna kabul edilmeme, girememe sonucunda mekâna girme isteğinin bir tutku haline dönüşmesi nedeniyle bu gözetleme olayından vazgeçilmemektedir.⁷ Burada bir iç mekâna girme isteği, başkalarıyla ilişkiye girme isteğinin de ifadesi olmaktadır. Kurulamayan bir ilişki sonucunda insanlar birbirleri için ulaşılamaz bir şekil almaktadırlar. Gözetleme eylemiyle, diğerine ulaşma, iletişime geçme isteği tatmin edilmeye çalışılır.

Kafka'nın mekânlarının bir özelliği de, bu mekânların çoğunun sıkışık, dar olmalarıdır.⁸ Burada yaşamın yarattığı sıkışmışlık/sıkılma/bunalmışlık/özgür olmama durumu ifade edilmektedir. Örneğin Kafka'nın Şato adlı eserindeki bürolar yer yer sıkışık mekânlardır.⁹ Kafka'da darlık mekânların bir sürü eşyayla tıklım tıklım dolu olması ile anlatılır.¹⁰ Burada özellikle insanların birbirleri tarafından oluşturulan soyut dünyanın sıkışıklığı ifade edilmektedir. Hatta bu mekândaki unsurların sıkışıklığı ve kalabalıklığıyla bir anlamda, mahşeri bir kalabalığın oluşturduğu sıkıntı hissi ifade edilmektedir.¹¹ Hayatın içinde insanların oluşturduğu sıkıntı,

1 A.g.e., 48.
 2 Kafka, Dava, 122.
 3 Tümer, a.g.e., 51.
 4 Kafka, Şato, 47.
 5 A.g.e., 135.
 6 Tümer, a.g.e., 52.
 7 A.g.e., 53.
 8 A.g.e., 53.
 9 A.g.e., 53.
 10 A.g.e., 54.
 11 Kafka, Şato, 221.

baskı daraltıcılık, yaşamın zorluklarını/zorunlulukları/kabul edilmeme, yer bulamama hissi ifade edilir.

Kafka'nın yapıtlarında betimlenen mekânların bir diğer niteliği de çok işlevselliğidir.¹ Kafka, birden fazla işleve sahip olan tek bir mekândan söz ederek yaşamın değişkenliğini ve olanaklar alanın çokluğunu ifade etmektedir. Kafka'nın Şato adlı eserinde, K.'nin sevgilisiyle oturmasına izin verilen bir okulun sınıfı, aynı zamanda bir ev olarak değerlendirilirken, diğer yandan okulun öğretmeni tarafından bu mekân, jimnastik salonu olarak kullanılmaktadır.² Burada yaşamın çok seçenekli bir yapısı olduğu gerçeği ile bu durumun ortaya çıkardığı saçma hal izah edilmektedir. Bu örnekteki üçlü kullanım, kabul edilen belli bir düzenin dışına çıkıldığında aslında ussal kabullere aykırı bir durumun gerçekleştiği görülür. Bir mekâna sahip olan, onu kendi yaklaşımı çerçevesinde anlamlandırmaktadır. Bir diğeri, bu kullanım amacından farklı bir şekilde mekâna yaklaştığında, bu durum tepkiyle karşılaşır. İnsanların kabullerine dayalı olan yaklaşımlar ya da onların yaşam şekilleri itiraz gördüğünde, bir yabancılaşma hissi doğmaktadır. Ev olarak kullanılan sınıf, bir jimnastik salonu olarak kullanıldığı ve içindeki insanlar umursanmadığında insanın mahremliği, özel yaşamı ortadan kalkmaktadır. Bu da bir yandan yabancılaşmaya, diğer yandan ise sürekli bir saklanma, kaçma haline neden olmaktadır. Saçma kavramının insanın etkisiyle oluşan yanına bir örnektir bu. İnsan bir yanı ile ussal bir varlık olarak hareket ettiğinden diğer yandan ise varlığın ussal olmayan yapısı, insanı saçma olana düşürür ve ayrıca insanın düzen arzusu, yaşamda onu bir yabancıya dönüştürür.

Kafka'nın eserlerinde kişilerin buyur edildikleri mekânlar da vardır.³ Şato adlı eserinde K., bir mekana girmek ister ve davet edilir, o mekana girmesi için bir aracı unsur verilir ve onu kullanır.⁴ Burada kabul edilmenin yarattığı memnuniyet görülmektedir, çünkü bu sayede hayata katılma gerçekleşmektedir. Bu kabul edilirlikle beraber varolmak daha rahat bir hâl alacaktır, çünkü olduğu gibi olacaktır, varlığının bir sıkıntı yarattığını düşünmeyecektir. Burada uzatılan aracı unsur, hayata tutulması için uzatılan bir el gibidir.

Şato adlı romanda bahsettiği bu durumda, daha sonra kahramanı içeri alan yaşlı adamı, bir başka kişi azarlar ve K.ya gitmesi gerektiğini söyler.⁵ Burada hayatta, insanın olduğu gibi kabul edilmesi imkânının az verildiği ortaya konmaktadır. İhtiyar bir insan benzetmesi ile kabul edilme durumunun, bencilliğin, egemen olma arzusunun azalması durumunda gündeme geldiği gösterilmektedir. Diğer bir yandan müdahale eden kişinin egosu, bencilliği, egemen olma isteği ve dışlayıcılığı tüm enerjisi ile devam eder. Bu son kişinin tavrı nedeniyle K., hayatta fazlalık olduğu hissine kapılır, bu hisle birlikte bir suçluluk duygusu da oluşur.

Kafka hayata katılmanın, yaşamının, var olmanın zorluğu gündeme getirir. Ona göre kişi, bir mekâna buyur edilmiş, çağrılmış olsa da, bir mekâna girmekte ya zorlanır ya da giremez.⁶ Hayat ne kadar kendini insanlara sunsa da, herkes bunu almayı başaramaz. Buyur edilme konusunda başka bir örnekte, farklı bir durum ise şöyle ortaya konur. Burada K.'nin davet edilmek istemediği bir yer, iletişime girmek istemediği bir kişi vardır. Davet edilen yer ona göre ilginç değildir ve bu teklif edilen anlamsız bir şeydir.⁷ Burada aslında bir (iç) mekâna girmenin bir ihtiyaçtan çok, bir arzu olduğu ortaya çıkar. Daha önce ihtiyaç olarak bahsedilen noktalar, aslında insanın kendini gerçekleştirme arzusundan kaynaklanır. Dolayısıyla insanın iradi bir eylemde bulunması, özgürlük hissini gerçekleştirme için bir çabanın sarf edilmesi

1 Tümer, a.g.e., 59.

2 A.g.e., 61.

3 A.g.e., 63.

4 Kafka, a.g.e., 116.

5 A.g.e., 18.

6 Tümer, a.g.e., 64.

7 A.g.e., 65.

gerektiği vurgulanır. İstenen bir şey olmadığında, elde etme çabası, uğraş, çaba ve dolayısıyla iradi eylem oluşmaz. İstenilmeyen bir şey olduğunda, kişiye sunulan imkân uzak gelmektedir. Dolayısıyla arzu hayatı güzel kılan değer, olarak ortaya çıkmaktadır. Eğer kişinin kendisi bir isteğin nesnesi olur ve o kişi bu vaziyet içinde nesneleşirse, bu durumdan uzaklaşmaya çalışır. Bu durumun anlamsız olmasının bir nedeni de, kişinin kendinin gerçekleştirmesi durumundan uzaklaşmasıdır. Kafka'nın düşüncesinde göre herkes Gerçek'i görmez ama Gerçek olabilir. Onun anlayışında Gerçek olmak, Gerçek'i yaşamak, bütün hayatını Gerçek'e dönüştürmek, amaçtır. Neredeyse umutsuzluğa düşen kişiyi tüm umutsuzluklar ortasında tam bir çaresizliğin kucağına yuvarlamaktan alıkoyan hedeftir.¹ Kafka'nın temel hedefi kendini gerçekleştirebilmektir.

Kafka, kendini gerçekleştirdiğinde özgür olunacağını ve bu durumda ortaya çıkan baş dönmesi durumunu ise şöyle örneklendirir. Şato adlı eserinde, eserin kahramanı otelin avlusunda kovulmadan kalmayı başarmıştır. Burada her zamankinden daha özgür olduğunu hissediyor, çünkü yasak edilen yerde dilediği kadar kalabilirdi. Bu hakkı savaşıarak ele geçirmiştir, bu hak elinden alınamaz ve kimse ona müdahale edemezdi. Ancak bu özgürlük durumunda, bu dokunulmazlıktan daha saçma, insanı daha umutsuzluğa düşüren bir şey olmadığını düşünür.² Kendin olabilmek, özgür olmak, iradi davranabilmek yaşamda bir boşluğa düşmeyi gündeme getirmektedir. Kafka bunu gereğinden büyük mekânlar anlayışı ile de gündeme getirir. "Katedral de bir büyüktü ki, neredeyse insan kaldıramıyordu bu büyüklüğü."³ Bu anlatımda özellikle daraltılmış hayatlar yaşayan insanın, genişliği/büyüklüğü kaldıramaması izah edilmektedir. Yaşamın genişliği, enginliği insanı korkutmaktadır. Bu durumdaki hisler, özgür olunduğu hissedildiği zamanki hislerle aynıdır.

Kafka'nın düşüncesinde kaybolma, yolunu bulma/bulamamadan bahsedilir. Onun eserlerinde bu konu insanın hayatla ilişkisi bağlamında ele alınır. Kaybolma aynı zamanda kent yaşamında önemli bir durumdur; kentte yönünü bulmak, kaybolma(ma)k mevzuu mimaride temel bir meseledir.⁴ Kafka'da kaybolma hissi şu şekilde ifade edilir. Mekâna girebilmek için, her şeyden önce o mekâna, o mekânın girişine ulaşmak gerekmektedir. Mekâna girmek bir yana, kimi zaman oraya ulaşabilmek bile sorundur. Bu örnek anlatımdan hareketle görüleceği üzere, kaybolmuşluk, bilinmezlik ve yalnızlık mekana nasıl ulaşılacağını bulamamakla ilişkili olarak ifade edilmiştir. Bu yaşam içerisindeki zorluğun bir tür ifadesidir. "... Köyün bu ana yolu şato tepesine çıkmayarak onun sadece yakınından geçiyor, ama sonra sanki inadına... şatodan uzaklaşamıyorsa da ona yaklaştığı da olmuyordu."⁵ Bu örnekte, yaşamda istenilen yere ulaşamamaktan bahsedilmektedir, görülen, bilindiği düşünülen ama ulaşılamayan yerler. Burada bir kaybolmuşluk açık bir şekilde dile getirilmektedir, bu ise hayattaki kaybolmuşluktur. Hayatta elde edilebileceği düşünülen, kolay olarak görülen hedeflerin aslında öyle olmadıkları açık bir şekilde izah edilmiştir.

Kafka, yine bu eserinde sonuca vardırılmayan yollardan bahsetmektedir. "Boyuna K., yol ha şimdi şatonun oraya saptı, ha şimdi sapacak diye bekliyor, ama işte o bunu beklediği için yol sürüp gidiyordu."⁶ Bu kaybolmuşluk içinde insanlar, sonuçsuzluklara mahkûm edilmektedir. Burada ayrıca beklenti, yol ile ilişkilendirilmekte ancak yollar bir yere varmamaktadır. İnsan ömrü sonuçsuz beklentilerden oluşmaktadır.

Kafka'nın Dava adlı eserindeki roman kahramanı Joseph K. belirsiz bir suçla

- 1 Broad, a.g.e., 6.
- 2 Kafka, a.g.e., 133.
- 3 Kafka, Dava, 156.
- 4 Lynch, a.g.e., 4.
- 5 Kafka, Şato, 16.
- 6 Kafka, a.g.e., 16.

suçlanmaktadır ve sorgulanacaktır. Burada belirsizlik olduğu açıktır. Bunun yanında Joseph K. bütün suçlamaları kabul eder. Bunu, onun yargılanacağı mahkemeyi aramak için bir mekânı aramaya gitmesinden anlarız. Burada kahraman, sorgulanacağı yeri aramayı başlamakla, suçunun ne olduğunu aramaya başlamış olur ve böyle zorunlu bir şekilde başkalarının oluşturduğu bir yapıya girmeye çalışır. Suçunu da arayarak ve zorla kabul etmek zorunda kalmaktadır. Bununla bir anlamda başkalarına olanın mahkûmiyeti ifade etmiş olur. Ayrıca bir anlamda bir kaybolmuşluk vardır, çünkü romanın kahramanı suçunu ararken, mahkeme binasını bulmakta zorlanır. Çağın hissettirdiği suçluluk hissinde kaybolmaktır bu. Kabul edilen ama tam olarak belli olmayan bir kurgusal dünyanın ifade edilmesidir.

Mekân, yabancılığın, kimsesizliğin ifadesi de olabilmektedir. Mekânla ilişkili olarak ait olmama durumuyla birlikte yaşamdaki boşluk/hıçlık özelliği ortaya konulur. Bunu o, başkalarının arzularına göre hareket etme, yaşamda etkin olmama, bağımlı olma anlayışından hareketle temellendirir. Bunu şu alıntıda görebiliriz. “K sabırsızlanarak dedi ki: ‘Kendine kalacak başka bir yer bulup bulmadığımı sordurtmuşsunuz, Bayan Gardena!’ ‘-Sordurtmuş muyum?’ dedi otelcinin karısı. ‘Yoo, bir yanlışlık olacak.’ – ‘Kocanız daha demin anlamak istedi bunu benden.’ ‘İnanırım.’ dedi otelcinin karısı. ‘Kocamla dövüştük çünkü. Sizi burada istemediğim zaman sizi hep alıkoydu da, şimdi burada kalmanızdan mutluluk duyduğum bir sıra sizi buradan atmak istiyor. Hep böyle yapar zaten.’”¹ Burada insanların iradi eylemlerde bulunamamaları, baskı altında bulunmalarıyla anlatılmıştır.

Kentin/mimarinin kapalı, ulaşılamaz yapısı, bilinemezliği ve mahkûmiyeti de getirir. Örneğin, Şato'nun böyle bir yapısı vardır. Sürekli hâkim olan bir kapalılık vardır ve bu da insanlar üzerinde bir egemenlik kurar. Ayrıca neyin ne olduğu açıkça bilinmediğinden sürekli bir kuşku durumu ortaya çıkar. Habercilerin bile görevlerini yerine getirip getirmediği bilinmez. Bundan dolayı bir şüphe ortamı, belirsizlik ve güvensizlik hâkimdir. Bu hep kentin kapalılığından kaynaklanmaktadır. Burada Kafka'nın sürekli olarak içinde bulunduğu güvensizlik duygusunu ortaya koymaktadır. Başarabileceği şeyler için bile bir güvensizlik duygusu içerisinde hareket ederek değerlendirmelerde bulunur.²

Kafka mekânla birlikte kişilerin nasıl değerlendirildiklerini şöyle dile getirir. “Dinleyin Sayın Kadastrucu, Bay Klamm, şatodan bir bey, haydi bundan ayrı olarak mevkiini olduğu gibi bir yana bırakalım, yalnız başına bu bile çok yüksek bir payedir.”³ Dolayısıyla bir kişi ne olduğu ile değil nereden olduğu açısından değerlendirilir. Dolayısıyla bir yere ait olmak, önem kazanmaktadır.

Kafka'da pencere, yaşama açılmayı sağlayan bir aracı görevini görür. “...Sen, başka pek çok şeyin dışında adeta bir pencereydin benim için, sokaklara bakabileceğim bir pencere. Ne var ki ben bunu başaramıyordum.” Pencere benzetisi, erken dönemde kaleme alınmış Sokağa Bakan Pencere taslağında da karşımıza çıkar.⁴ Kafka şato adlı eserinde Katedral Meydanında kimsenin olmadığını, çocukken bu dar meydanı çevreleyen binalardaki pencerelerin perdelerinin her zaman kapalı olduğunu gördüğü şeklinde bir ifadesi vardır.⁵ Burada insanın yalnızlığı, kimsesizliği ve kendi içine olan kapanıklılığı ifade edilmektedir. Kimse kendi kabuğunu kırıp da dar olan meydana bile açılmaya çalışmamaktadır. Pencerelerin, perdelerin kapalı olması ile bu tema vurgulanmış olmaktadır.

Mimaride önemli bir kavram da ışıktır. Kafka eserinde ışık ve karanlığın ilişkisini,

1 A. g. e., 97.

2 Wagenbach, a. g. e., 43.

3 Kafka, a. g. e., 62.

4 Kafka'dan aktaran Wagenbach, a. g. e., 49.

5 Kafka, Şato, 126-127.

mücadelesini gündeme getirir. Kafka'ya göre alabildiğine güçlü bir ışık dünyayı darmadağın edebilir. Zayıf gözlerin önünde katılaştır dünya, daha zayıfların önünde ellerini yumruk yapar, daha da zayıfların önünde mahcup bir tavır takınır ve kendisine bakmaya yelteneni vurup devirir.¹ Işık benzetmesiyle Kafka yaşamın kendisini, yoğun etkisini dile getirir.

Kafka genellikle loş mekânları sever. Kafka loş mekânlar üzerinde durur, dış mekânları da karanlık ve loş olarak değerlendirir.² Kafka bu değerlendirmeyi yaparken bir anlamda yaşamın bilinmezliği, gizemi, keşfedilemezliğini loş ışıkla ifade etmiş olur. Diğer yandan yaşamın keşfedilmeye yatkınlığı ifade edilmiştir. Böylelikle burada insanın kendi iç dünyası anlatılmış olunur. Çünkü loş ışık, karanlıkla ışığın bir bileşimi olarak değerlendirilebilir. Dış ve iç, iç içe geçmiştir. Bu, gözleri kör edecek bir ışık değildir. Dolayısıyla içinde rahatça var olunabilecek, insanın kendini gerçekleştirebileceği bir konumu loş ışık sağlamaktadır. Kafka, Şato adlı eserinde, kahramanın karanlıkta kendini rahat hissettiğini ifade eder.³ Burada o özellikle fark edilmemenin, sorgulanamamanın dolayısıyla olduğu gibi olmanın rahatlığını ortaya koymuş olur. Karanlık yerlerle belirsizlik ve bilinmezlik ifade edilmektedir. Tıpkı Dava adlı eserinde, avukatın evin sofasının karanlık olması, mutfağın neredeyse karanlık olması gibi.⁴ Katedral da karanlıktır.⁵ Diğer yandan karanlık olumsuz anlamda değerlendirilir. Karanlıkta olan yerler kaçılan yerdir, Dava adlı eserindeki bir alıntıda bu görülecektir: "K. elini uzatarak 'git öyleyse'. 'Ama bu karanlıkta tek başıma yolu bulamam' dedi."⁶ Başkasına duyulan ihtiyaç, ışıkla ifade edilmiştir. Karanlıkta, kaybolmamak için bir rehber ihtiyacı vardır. Kafka başkalarına duyulan ihtiyacı, birçok yerde ifade etmiştir. "İnsanlar birbirlerine bağlanmıştır. Birinin belindeki gevşeyip o kişinin bir boşluktan içeri ötekilerden daha aşağıları boylayışı kötü bir şeydir; ama işin en kötüsü, ipin kopup söz konusu kişinin boşluğa düşmesidir. Bu yüzden, insanın başkalarına tutunması gerekiyor."⁷ "Kafka terk edilmiş bir hayat yaşar, yine de bazen insanlar arasına karışmak özlemine duyarsa, kim günün değişik zamanlarını, havadaki, iş durumundaki vb. değişiklikleri dikkate alarak tutunabileceği rastgele bir insan kolu görmek isterse, sokağa bakan bir pencere olmadan uzun süre yapamaz."⁸ Kafka bir yol gösteren, rehber, elini uzatan bir kimseye her zaman ihtiyaç duymuş ve bunu da bir anlamda ışıkla özdeşleştirmiştir. Onun için hem cehennem olan insanlar hem de varolmasını sağlayacak olan rehberler durumundadır.

Son olarak Kafka'nın eserlerinin yapısının fantastik olup olmadığına değinilerek, bu çalışma nihayetlendirilecektir. Kafka'nın mekânları olağanüstü, olağandışı, fantastik mekânlar olarak değerlendirilmesi'nin ne kadar mümkün olduğu tartışmalıdır. Onun eserlerindeki bu olağandışılığın aslında, gerçeğin farklı bir yorumla dile getirilmesinden başka bir şey olmadığı savunulabilir. O, bu varlıksal yapı içinde kendi bakış açısını ortaya koymuş, ama o gerçek dışı bir dünya yaratmamıştır. Kafka, gerçeğin farklı bir görünüşünü, bir kapı deliğinden görünümünü bize sunmaktadır. Burada, bize normal olarak sunulan yaşam(lar)ın aslında ne kadar garip olduğunu anlatmıştır. Bunu şu örnekte de görebiliriz: Şatoda olağandışı, alışılmamış, şaşırtıcı davranışlarda bulunanlar, gizemli şatonun gizemli, tuhaf beyleri değil, örneğin hizmetçileridir.¹⁰ Olağandışı olanın sıradanlığı, sıradan insanlar üzerinden ortaya konularak bize olağan olarak kabul edilenlerin aslında ne kadar garip olduğu anlatılmıştır.

1 Broad, a.g.e., 23.

2 Tümer, a.g.e., 56.

3 A.g.e., 57.

4 Kafka, Dava, 80.

5 A.g.e., 153.

6 A.g.e., 165.

7 Kafka'dan Aktaran Wagenbach, a.g.e., 48.

8 Kafka'dan Aktaran Wagenbach, a.g.e., 49.

9 Tümer, a.g.e., 66.

10 A.g.e., 84.

Kaynakça

- Bernard Groethuysen, "Kafka'nın Dünyası", *Felsefe Dergisi* 6 (1978), 19-37.
- Broad, Max, *Kafka'da İnanç ve Umutsuzluk*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010).
- Deleuze, G., Guattari, F., *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Özgür Uçkan- Işık Ergüden (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).
- Garaudy, Roger, *Kafka*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Yeni Hayat Yayıncılık, 2003).
- Kafka, Franz, *Şato*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1972).
- Kafka, Franz, *Dava*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1964).
- Lukacs, Georg, *Çağdaş Geçekçiliğin Anlamı*, çev. Cevat Çapan (İstanbul: Payel Yayınevi, 2000).
- Lynch, Kevin, *Kent İmgesi*, çev. İmge Başkıran (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011).
- Tümer, Gürhan, *İnsan- Mekân İlişkileri ve Kafka* (Sanat Koop Yayınları, 1984).
- Wagenbach, Klaus, *Franz Kafka Yaşamöyküsü*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1997).

KENT VE PALİMPSEST

Dide Akdağ SATIR¹

GİRİŞ

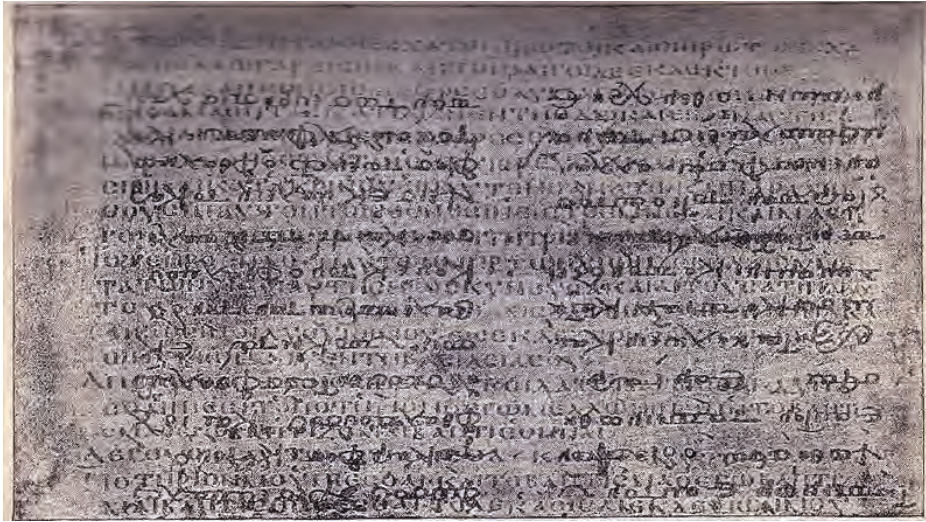
Kültürün şekillendiği temel mekan olan şehrin, bir yaşam ve ifade alanı bulduğu yerde görsel kimlik ile ilişkisi anlatılmaya çalışılmıştır. Şehirlerin mimarisinin düzenlenmesinde karşılaşılan çevresel grafik tasarım sorunları karşısında yeni perspektiflerin, şehrin estetik arayüzlerine farklı bakışların ve gereksinimlerin ortaya konabilmesi amaçlanmıştır.

Öncelikle “palimpsest”, “kent”, “kimlik - görsel kimlik” ve alt öğeleri ile ilgili grafik tasarım disiplini için gereken kavramlar değerlendirilmiş, çalışma kurumsal kimliğin belli bir yönü olan görsel kimliğin yine belli bir alanı içerisinde ve belirlenmiş bir grup ile sınırlandırılmıştır. Karşılaştırma yapılarak, içerik ve sonuçlar temel alınmış, görsel kimlik örnekleriyle desteklenerek zenginleştirilmiştir.

PALİMPSEST

Palimpsest sözcüğü Yunanca’dan gelir; iki sözcüğün birleşmesinden, “yeniden” anlamına gelen “palin” ve “kazınmış” anlamına gelen “psestos” dan oluşur. Eskiden kağıt o kadar bol olmadığı için aynı parşömen birçok kez kullanılmıştır. Üzerindeki yazıları, çizgileri silerek, aynı parşömen üzerine yeniden yazarak, yeniden çizmektedirler. Çoğu zaman çizgiler ile yazılar tam olarak silinmemektedir ve onlardan arta kalanlar, yenilerle karışmaktadır. Mimari de ise tanım, aynı arsanın üzerine belli zaman aralıklarıyla yeni yeni binalar yapmak “palimpsest” mimarlık olarak adlandırılmaktadır.

“İspanyol yazar Juan Goytisolo Estambul, “Ciudad Palimsesto” (İstanbul, Palimpsest Kent) demiştir. Bugünkü Ayasofya’nın altında bir önceki Ayasofya’nın izleri vardır. Ancak üç büyük imparatorluğa başkentlik yapmış İstanbul, tek ciudad palimsesto değildir. Örneğin, Troya’da öyledir. Bu kent aynı alanda neredeyse on kez, yeniden, yeniden kurulmuştur.²



Şekil 1: Ephraemi Rescriptus – Fransa / Pa limpsest

1 İstanbul Kültür Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi Araştırma Görevlisi

2 Tümer, Gürhan, Beş Mimarlık, son görüntülenme 22.08.2012 <http://v3.arkitera.com/k237-bes-mimarlik.html>



Şekil 2: Yunan Yazısı –

Folyo / Palimpsest



Şekil 3: Süryani Yazısı /

Palimpsest

Adını Bergama'nın Antik dönemdeki ismi olan Pergamon'dan alan parşömenin, iki taraflılığı, dayanıklılığı, yanmaması, yırtılmaması, bozulmaması gibi sebeplerle onun, üzerine yazılan yazıyı neredeyse sonsuz sadakatle muhafaza ettiği söylenmektedir. Parşömen yıllarca önce yazılmış metinleri daha dün yazılmış gibi saklamaktadır. Ortaçağ'da, Antik dönem parşömenlerinin üzerindeki yazıların silinerek yerine Hıristiyanî metinlerin yazıldığı bilinmektedir. Üstelik ikinci bir silme daha gerçekleşebilir ve parşömen üzerine üçüncü kat yazı yazılabilir. Ya da yazı katmanları kazınarak geriye, ilk metne dönülebilir, eski metin yeniden görünür kılınabilir. Palimpsestlerin özellikle Ortaçağ'da Antik metin parşömenleri üzerinde gerçekleştirilmiş olması Antik döneme saplantılı bir ilgi duyan Rönesans aydınını palimpsestleri "kazımaya" yöneltmiştir. Yitip gidenin ne olduğunu bilmek merakı, çoğu kez bir başka şeyin de yitmesine sebebiyet vermiş, parşömenler de zarar gördüğü için çoğu kez yeni metin de yok olmuştur. Palimpsest, teknik bir terimdir fakat yüklendiği anlam katmanlıdır; parşömen üzerine ikinci yazının yazılması, üstelik çoğu kez ilk yazının izlerinin tümüyle aradan çekilmemesi, iki metnin iç içe geçmesi, hiç olmazsa ilk metnin varlığını daima hissettirmesidir.

KENT

Marx, kenti, işbölümü ile özel mülkiyetin karakterize ettiği bütün toplumlarda özerk bir genel yapı olarak ele almakla; onu, türlü üretim biçimlerinin mülkiyet ilişkilerine göre biçim değiştiren heterojen bir kurum olarak görmek arasında gidip gelmiştir. ¹ Marx ve Engels, Alman İdeoloji adlı yapıtta "maddi ve zihin emek arasındaki en önemli bölünme, köy ve kentin ayrılmasıdır. Köyle kent arasındaki çelişki, barbarlıktan uygarlığa, kabilelerden devlete, yerellikten devlete geçişle başlar ve bütün uygarlığa, kabilelerden devlete, yerellikten devlete geçişle ve bütün uygarlık tarihi boyunca bugüne değin sürer. Gerçekte kentin, nüfusun üretim araçlarının, zevklerin, gereksinimlerin toplandığı bir yer olarak, yalnızlığı ve ayrılığı temsil eder" demektedirler. ²

Harris ve Ullman, kentleri insanın yaşamını sürdürdüğü ve yeryüzünden yararlandığı, odak noktaları olarak tanımlamaktadırlar. Onlara göre, çevresindeki bölgelerin bir ürünü olan ve bunları etkileyen kentler, ekonomik ve toplumsal gereksinimlere yanıt verecek biçimde gelişirler. Kent, aynı zamanda pekçok çelişkiyi de içinde barındırır. Kentlerin hızla büyümesi ve büyük boyutlara ulaşması, yeryüzünün insan tarafından kullanımında bir teknik

1 Holton R.J., Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık, Ruşen Keleş (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 34.

2 Holton R.J., Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık, Ruşen Keleş (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 34-35.

olarak üstünlüğünü kanıtlar, ancak kentlerin gelişim göstermeleri ve büyümeleri çoğunlukla insanlığın yoksul bir yerel çevrede yaşaması sonucu da doğurur ¹

Keleş'e göre kent, işlevler bütününden oluşmuş bir sosyal sistemdir. Bu sistem birçok öğeden oluşur. Sistemin parametreleri niteliğinde olan bu öğeler; girdiler, süreç, çıktılar, geri beslenme denetimi ve çeşitli sınırlılıklar olarak sıralanmaktadır. Sistemin bütünü insanların arzu ve gereksinimlerinin karşılanması amacıyla yönelmiştir. Kent sisteminin siyasal, toplumsal, ekonomik ve mekanla ilgili alt sistemleri bulunur. ²

Barthes'e göre, klasik kent biçimi toplumsal örgütlenmenin temel güçlerinin her birinin karşılığı olan maddi görümlere sahip bir merkez etrafında örgütlenmiştir. Böylece klasik kent içinde politika, din, iş ve kültürel etkileşim gibi gibi belirli toplumsal pratiklerin maddi ya da kavramsal bağlantılara sahip olduğu merkez tarafından temsil edilen bir çeşit anlamsal bütünlük taşır. Kentin bu tarihsel biçimi, insanların biraraya gelmelerini kolaylaştıran içlerinde bir kilise ya da katedralin bulunduğu birbirine bitişik birkaç binanın olduğu büyük bir kasaba meydanı, muhtemelen mahkeme binasına da ev sahipliği yapan bir hükümet binası ya da simsarlık bürosu ve en önemlisi bir pazar yerinden oluşurdu. ³

Kent daha ilkçağlardan itibaren uygarlığın üretimlerinin biriktirilmesi ve dağıtılması işlevlerini yerine getirmek üzere örgütlenmiş bir sistem olarak, giderek büyüyen toplumun gereksinimlerini karşılamak için bir yandan yaşam alanlarını genişleten bir yandan da kurumsal birimleri inşa eden bir özellik sergilemiş; yeni yaşam biçimleri oluşmaya başlamıştır. Bu değişimler kentlerin hem fiziksel hem de kültürel yapısına önemli farklılaşmalar ve yenilikler getirmiştir.

KİMLİK; TASARIMDA STRATEJİK VE GÖRSEL BOYUTLAR

“Kimlik başlıca görülen şey aracılığıyla ortaya çıkar; esasen görseldir.” ⁴ Tasarım, içinden kimliğin çıktığı süzgeçtir. Kimliği herhangi bir nesnenin açıklayıcı, onu anlatan tüm nitelikleri olarak ele alırsak; nesneyi tanımlamaya yarayan aynılık, farklılık, kişilik, kendilik, özellik, karakter gibi bazı özellikler ile açıklanmaktadır. Varlığın kendi kendisini tanımlamasını, kimlik; varlığın dışarıdan algılanmasını ise imaj olarak tanımlamaktayız.

“Kimlik bireyin kendisi, davranışları, ihtiyaçları, motivasyonları ve ilgileri belirli bir ölçüde tutarlılık gösteren, diğerlerinden ayrı ve farklı bir varlık gibi algılanmasını içeren bilişsel ve duygusal nitelikte bileşik zihinsel yapıdır.” ⁵ Kişinin içinde yaşadığı toplumsal özellikler (toplumun yaşam felsefesi, kültürel yapısı, ahlak anlayışı, kuşak karakteristiği gibi özellikler). Bir kuruluş kolektif olarak gelişmiş net bir kimlik geliştirmek ve üyelerini duygusal olarak kendisine bağlamak için değerler ve normlara sahip olmalıdır. “Bir işletmenin bir kimliğe ihtiyaç duymasının başlıca nedenleri kurum içerisinde çalışanların kuruluş ile bütünleşmelerini sağlamak, kurum dışında ise diğer kuruluşlardan, rakiplerden ayırt edilmek ve onlardan sıyrılabilmesidir. Çünkü artık günümüzde pek çok kuruluş birbirine benzer ürünler üretmekte, tüketicinin tercih sebebi o kuruluşun hatırlanabilirlik derecesi ve imajı olmaktadır.”

1 Wirth Louis, Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme Bülent Duru – Ayten Alkan (der. ve çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2002,55.

2 Keleş Ruşen, Kentbilim İlkeleri, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları – G- 5, 1976, 28.

3 Gottdiener Mark, Postmodern Göstergeler, Ankara: İmge Kitabevi, 2005, 122-123.

4 Olins, Wally; Design Management “A hard book of issues and methods”, Blackwell Publications, 1990, 176.

5 Okay, Ayla; Kurum Kimliği, Ankara, MediaCat Kitapları, 2000, 176.

Firmanın sahip olmak istediği görünüşü organizasyonun kimliğini ortaya koyar. topluma yansıma şekli ise organizasyonun imajını belirler. Kurumlar arzuladıkları imaja ulaşabilmek için, ifade edilmiş bir felsefeye dayanan görsel kimlik, iletişim ve davranışı uyumlu ve uygun bir biçimde kullanmalıdırlar. Başarılı bir imaj oluşturulduğunda ise, kurum kimliği çabaları onu koruyarak, geliştirmek için yeniden devreye girmelidir. Başarılı bir imaja sahip olabilmeye ya da olmak isteyen kurumlar ve markalar, imaj transferi olanaklarından da yararlanabilmektedirler. Hedef grupların davranışlarını belirleyen bir kimlik oluşturmayı amaçlayan kurum yönetimi belli etkiler oluşturmak istediğinde, somut tedbirlerin planlanmasında, bu tedbirlerin söz konusu olan ilgili hedef grupların üzerinde ne gibi tutumlara yol açacağını da düşünmesi gerekir. Kurum kimliği tedbirleri ile hedef grubunda yol açabileceği psikolojik etkileri de dikkate alınmalıdır.”

GÖRSEL KİMLİK

Görsel kimlik tasarımı, “bir kurumun değerlerini görünür hale getiren” bir uzmanlık işidir. Bireylerin sosyal bir yaşantı içerisinde bir arada yaşamaya başlamalarıyla birlikte, kendilerini bir bütün olarak ve bir kimlik ile ifade etme ihtiyaçları doğmuştur. Bu bakımdan kurumların görsel kimliğinin bazı öğelerine ilk kez soyluların, kralların ve şehirlerin kullandıkları armalarda ve orduların üniformalarında rastlanmaktadır. Bu işaretler onları taşıyanları bir arada tutmayı, ortak bir ruh oluşturmayı ve belli bir bütün olarak hedeflerini iletmeyi amaçlıyordu. Bayrak ve üniforma, aidiyeti veya en azından bütünleşmeyi göstermekteydi. Buradaki amaç, birbirinden ayrılma, yeniden tanınırlığı ve belli bir profili sağlamak, belli kimliklere bağlı olduğunu, ideolojiler veya hükümdarlığa aidiyeti kanıtlamaktır.

Massimo Vignelli’ye göre görsel kimlik yaratma ve geliştirme programında üç ayrı aşama vardır: Sentaktik, semantik ve pragmatik. Grafik tasarım, verilen bir bilgiyi, yazı resim ve renk kullanarak görsel mesaj haline getirme işidir. Bu bilgi bir ürüne, kuruma ya da kişiye ait olabilir. İletişim dilinde bunlara, mesajın kaynağı denmektedir. Kaynağa ait bilginin başka insanlara iletilmesi istenmektedir. Bu bilgi üçüncü şahıslara, doğru ve etkili bir şekilde iletilecek görsel mesaj olarak tasarlanmaktadır. Sonra bu mesaj, kent duvarları, posta, basın yayın organları gibi araçlarla alıcısına ulaştırılmaktadır.

“Reklamcılar, iletişimciler, tasarımcılar, danışmanlar, kurumlar için kimlik yaratamazlar. Onların işi zaten var olan kimliği ortaya çıkarmak, tanımlamak, sınırlarını belirlemek, varlığını kanıtlamak, ağırlığını hissettirmek, dil, tarih ve coğrafyasının altını çizmektir.”¹

Şirketin kurum kültürü, felsefesi, kurumsal iletişimi ve vizyonu, vermek istediği imaj gibi araştırmaları, bağlantılı düşünerek analiz edilir, tartışılır ve bu unsurlardan oluşan sentez görsel dile aktarıldığında, içsel ve dışsal gruplara doğru iletişimin en iyi şekilde nasıl yansıdığını görmek olasıdır. Grafik tasarımın, üç temel işlevi ve bu alanlara yönelik tasarım türleri bu kadar kesin çizgilerle birbirinden ayrılmıyor. Bir trafik işareti bilgi verdiği gibi, ikna etme özelliği de taşıyabilmektedir. Bir siyasi partinin seçim öncesi verdiği iki sayfalık gazete ilanı, seçmenleri kendi adaylarına oy vermeye ikna etmeye çalıştığı gibi mesajın veriliş biçimi, başvuru söylem ile de partinin kurumsal kimliğinin teşhis edilmesine yaramaktadır. Kurumsal tasarımı, bir kurumun görsel kimliğinin bütün tasarım unsurlarına yansıtılması, görsel kimliğin temel elemanları olan amblem, logo ve kurum renginin, tasarlanmış bir sistematik içinde iki ya da üç boyutlu, sabit ya da hareketli iletişim ve kullanım malzemelerine uygulanması diye tanımlayabiliriz.

Görsel kimlik ile her türlü basılı malzeme, bina cephesi, ulaşım araçları, iş giysileri,

¹ Karamustafa, Sadık; Kurum Olmadan, Kurumsal Kimlik Olmaz, Yayınlanmamış.

yönlendirme ve uyarı işaretleri, reklam ürünleri yoluyla yaygınlaştırılarak, kurum felsefesi mesajının iletilmesi, kurum atmosferinin oluşması sağlanır.

Orta çağda kimlik işaretleri, loncaların ticareti kontrolleri altında tutabilmesi için kullanılmış, 1700’de ise her tüccarın ayrı birer amblemi veya mührü olmuştur. Endüstri devrimi ile gelen seri imalat ve pazarlama, görsel kimlik ve amblemlerin değer ve önem kazanmasına neden olmuştur. 1950’lerde başlayan görsel kimlik sistemleri, bilinen amblem ve sembolleri geride bırakmıştır. Bu tarihten sonra, bir organizasyonu bütün iletişim unsurlarına bir bütünlük getirip, sabit bir tasarım sistemi altında toplayarak, kuruluşu bütünleştirici bir kurumsal görüntü sağlamak mümkün olmuştur. Fakat birçok kuruluşun ulusal ve uluslararası alanda çalışıyor olması tek bir kurumsal kimlik görüntüsü yaratmayı zorlaştırdığı için, sistematik bir yaklaşım geliştirmek kaçınılmaz olmuştur. Çünkü görüntüsünden bağımsız olarak, grafik bir kimlik karmaşık bir olgudur. Sadece dekoratif bir logo veya sembolü değil, aynı zamanda hem duygusal hem stratejik birçok olguyu bir arada içerir. “Geliştirilmiş bir kimlik, ürünleri, hizmetleri, hedef grupları ve çalışanlarının orada bulunmaktan neler hissettiklerini de göz önüne alarak hassas bir şekilde şirketin kim olduğunu yansıtırken, yarın da onu bulunmak istediği yere götürebilmelidir.”¹

Görsel kimliğin grafik tasarım öğelerini de kısaca belirtmek gerekirse bunlar ; çizgiler, ton, renk, doku, biçim, ölçü ve yön olmak üzere yedi tanedir ve beş temel tasarım ilkesine göre tasarlanırlar: denge, orantı ve görsel hiyerarşi, görsel devamlılık, bütünlük ve vurgulama.¹

Markalaşma bakış açısıyla kentlerin grafik görsel kimliği; bir markanın işlevini grafik simgeyle temsil etmek üzere tasarlanmalıdır, böylece tüm iletişimin bir birlik içinde aynı yöne ilerlemesi mümkün olabilecektir. Tüm toplu taşıma araçların duraklarında, yerel yönetime bağlı birimlerin taşıtlarının üzerinde, kentin resmi web sitelerinde, reklamlarında, kamusal kullanım mekanlarında vb. birçok görüntülenebilir yerde kullanılmaktadır.

Kentler giderek marka olarak pazarlanmaktadır. Bunu da “ulusal marka”, “bölgesel marka”, “destinasyon marka” ve “kent markası” gibi kavramları kullanarak yapmaktadırlar. Kent markalaşması, markalaşmamış kentler üzerinde baskı yaratmaya başlamıştır.

Renkler, biçimler, simgeler, görsel efektler gibi öğelerle daha görünür, daha kolay tanınan geniş ölçüde ifade taşıyan bir görsel kent markaları için ilk adımdır. Ürün-hizmet markalaşma sürecinde grafik tasarıma zemin oluşturan iki temel unsur bulunur:

a. Markalaşmada kullanılan isim, b. Fiziksel biçim. Tasarım sırasında iki temel unsurun oluşturduğu gerçekliğin grafik yolla görsel kimlikleri oluşturulur. Böylece kapladığı küçük bir alanda büyük mesajlar iletme ve izlenimler oluşturma kapasitesiyle en yaygın uluslararası dil oluşturulmuş olur.

Kentlerin sahip oldukları fiziksel yüzü kimlik yoluyla taşıdıkları görsel kimlikler ve bu yolla kurdukları iletişimin yanısıra, kentlerin grafik görsel kimlikleri de tasarlanmakta ve böylece kent adına iletişim kurulacak yollar çeşitlendirilip daha uzak mesafelere ulaşmak mümkün olmaktadır. Kentlerin kimliğine ve taşıdığı özelliğe bağlı olarak tasarlanan kentin fiziksel yüzü ile birlikte yine kentin bu boyutlarına dayalı olarak tasarlanan görsel kimlik uygulamaları günümüz marka kent yönelimi doğrultusunda oldukça yaygın görülmektedir. Kent, görsel bir kimliğe çevrilerek kentin görsel kimliğinin grafik tasarımına ulaşılmaktadır. Kente dair görsel kimlik tasarımında kentin öz niteliklerinin ve imgesinin bütüncül ve tutarlı bir kent konsepti içinde temel bir mesajı ifade eder hale gelmesi beklenmektedir. Kent görsel

¹ Ketenci Hasan Fehmi, Bilgili Can, Yongaların 10000 Yıllık Gizemli Dansı – Görsel İletişim ve Grafik Tasarım, İstanbul: Beta, 2006.

kirliliği kavramından söz edebiliyorsak bunun ardındaki düşünsel temel görsel kimlik tasarımı yolundaki gelişmelerin kent için de yürütülmesi anlayışıdır.

“ Kentsel yapının eşzamanlı okuması, öğelerin eklemleme (articulation), dizim (syntax) ve tipoloji çözümlenmelerini içerir. Kentte yapı kuruculuk, düzenleyicilik görevi yüklenen bir öğenin varlığı eşzamanlı okumayla ortaya çıkacak, ancak bu öğenin kentin değişme sürecinde hangi anlamsal yükü taşıdığı artzamanlı okumayla belirlenecektir. Modern kentin şiddeti kendisine sızacak başka delikler buldu: Belki kentin çoğul görüntüsü korunarak bir norm getirilebilirdi. Ama hem bu kentin (yani yaşamın) kendisi sahne tasarımcılarını ilgilendirmiyordu, hem de çoğullukla normu buluşturma konusunda çok becerili değildik. Geriye yabancı olmamız bir yol kalıyordu: Tek bir üniforma altında “birlik ve beraberliği” sağlamak. Artık tüm tabelalar ahşap zemin üzerinde pirinç harflere kavuştu. Şimdi sıra cepheelerde, tasarımcılarımızın “belirlediği” üç-dört renkle boyandıklarında sahne de tamamlanmış olacak.”¹

İstanbul’daki Beyoğlu – İstiklal Caddesi üzerindeki kent görsel kimliğini incelediğimizde işyeri tabela tasarımları, hem bir görsel kimlik uygulamasıdır hem de kentin fiziksel görsel kimliğine katılan bir unsurdur. Ancak bölgesel mimari mirasın, görsel tasarım bağlamında özel ve özgün olarak gözetilmesi yerine standartlaşmaya yol açan bir durum ortaya çıkmıştır. Bu durumda, işyeri kimliklerini görsel açıdan birbirinden ayırt etmek olanağı kalmadığından ve caddede tek tip görsel kimlik görünümü olduğundan caddenin önemli bir kısmında görsel kimlik – marka kimliği sorunsalı belirmiştir.

Tanım sınırlarını görünen’in ötesinde görünmeyen’e yani kentsel dizgenin okunmasıyla açığa çıkarılacak olana ulaştırmalı, dahası bağlamı tanımlamada görünmeyen’e öncelik tanımalıdır. Kurulan “yanılsama sahnesi” bugünün kentiyile ilgilenmediği gibi, dünün kentiyile de ilgilenmeyecektir.

SONUÇ NİTELİĞİNDE

İlk bölümde kent kavramı ve bu kavramın içeriğini oluşturan ölçütler ele alınarak görsel kimlik konusuna diğer ilgili disiplinler ile kent ve kimlik üzerinde oluşturmuş bulunduğu kavram ve açıklamalardan da yararlanarak; kent görsel kimliği ile kurum veya marka görsel kimliği arasındaki etkileşim açıkça ortaya konmaya çalışılmıştır. Üzerinde araştırılan bölgenin ele alınan konular ile imgelemine yardımcı olmaya çalışılmıştır.

Kimliği oluşturan doğal, yapısal ve kültürel niteliklerin zaman sürecinde değişimi kaçınılmazdır ancak değişim sürecinde, niteliklerin kaybolduğu yada başkalaştığı ve bunun sonucu olarak kimliğin sürekliliğinin ortadan kalktığı kırılma noktaları bulunmaktadır. Özellikle 21.yüzyılda, kentleri tehdit eden yeni küresel dinamiklerin, mekânsal kimliğe ait yerel nitelikleri olumsuz yönde etkilediği ve mekânsal çeşitliliği yok ettiği izlenmektedir. Kentsel kimliğin okunabilmesi ve değişim süreçlerinin belirlenmesi, mekânı oluşturan niteliklerin incelenmesi ve bu niteliklerin zaman sürecinde bir arada oluşturduğu anlamın değerlendirilmesiyle mümkündür. Değişimle, kentsel kimliğini koruyup geliştirerek devamlılığını sağlayabilir ya da kimliğini oluşturan nitelikleri kaybederek başkalaşır. Bu iki farklı süreç, kentsel mekânda transformasyon ve deformasyon süreçleri olarak tanımlanmalıdır. Kimliğin birincil anlamı ya da işlevi zaman sürecinde kentsel dinamiklerin etkisi ile değişime uğrayabilir. Buna rağmen,

¹ Köksal, Aykut; Mimarlık ve Kent Yazılarında Diyalog 2002 - II – son görüntülenme 22.08.2012 <http://v3.arkitera.com/v1/diyalog/aykutkoksal/makale8.htm>

yan anlamlar, mekânsal nitelikler tamamen ortadan kalkmadığı sürece, üst üste eklenerek varlıklarını korumaktadır.

Yerel yönetim kuruluşları arasında özellikle belediyelerin yeni yönetim politikaları ve bilinçli görsel kimlik çalışmalarının sonucu kentin ekonomik gelişmesi ve kentin sosyal paydaşlarının refah artışı söz konusu olabilir; alınan önlemler ile önemli bir bellek kaybı önlenebilir.

Kaynakça

- Tümer, Gürhan, Beş Mimarlık, son görüntülenme 22.08.2012
<http://v3.arkitera.com/k237-bes-mimarlik.html>
- Holton R.J., Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık, Ruşen Keleş (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 34.
- Holton R.J., Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık, Ruşen Keleş (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 34-35.
- Wirth Louis, Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme Bülent Duru – Ayten Alkan (der. ve çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2002,55.
- Keleş Ruşen, Kentbilim İlkeleri, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları – G- 5, 1976,28.
- Gottdiener Mark, Postmodern Göstergeler, Ankara: İmge Kitabevi, 2005,122-123.
- Olins, Wally; Design Management “A hard book of issues and methods”, Blackwell Publications, 1990, 176
- Okay, Ayla; Kurum Kimliği, Ankara, MediaCat Kitapları, 2000, 176.
- Okay, Ayla; Kurum Kimliği, Ankara, MediaCat Kitapları, 2000, 39.
- Karamustafa, Sadık; Kurum Olmadan, Kurumsal Kimlik Olmaz, Yayınlanmamış.
- Bektaş, Dilek; Çağdaş Grafik Tasarımın Gelişimi, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1992, 161.
- Ketenci Hasan Fehmi, Bilgili Can, Yongaların 10000 Yıllık Gizemli Dansı – Görsel İletişim ve Grafik Tasarım, İstanbul: Beta, 2006.
- Köksal, Aykut; Mimarlık ve Kent Yazılarında Diyalog 2002 - II – son görüntülenme 22.08.2012
<http://v3.arkitera.com/v1/diyalog/aykutkoksal/makale8.htm>
- Tekeli, İlhan; Tasarım, Mimarlık ve Mimarlar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Yayınoğlu E. Pınar, Susar Filiz; Kent, Görsel Kimlik ve İletişim, Umutepe Yayınları, 2008.
- Köksal, Aykut; Karşıt Notlar, Arkeoloji ve Sanat Yazıları, 2009.
- Lynch, Kevin, Kent İmgesi, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Senneth Richard, Ten ve Taş, Metis Yayınları, 2002.
- Köksal, Aykut; Anlamın Sınırı, Arkeoloji ve Sanat Yazıları, 2009.

ŞEHİRDEKİ DEMOKRASİ VE İNSAN

Duygu TEMEL¹

GİRİŞ

Demokrasinin başlangıç tarihi Antik Çağa dayansa da, Aydınlanma dönemiyle birlikte esas kimliğine kavuşmuş ve kendisini sürekli geliştirebilmektedir. Üstelik bunu toplumsal bazda değil, uluslar arası platformlarda yaşatmaktadır.

Her toplumun bir yönetim şekli olacaktır. İnsanların şehirlerde olsun, kırsal kesimlerde olsun güvenebilecekleri, adil, saygılı bir temele oturmuş bir yönetime olan ihtiyaçları daha baskın olacaktır. Nitekim yüzyıllarca öncesinden günümüze kadar bu ve benzer değerlerin mücadelesini vermiş ve bu mücadeleyi vermeye devam etmektedirler. Bu mücadeleler verilirken kimi zaman çeşitli eylemlerle, kimi zaman akli antlaşmalarla, kimi zamansa kanlı savaşlarla insanlar demokrasinin ateşini yakmaya ve söndürmemeye çalışmaktadırlar.

Günümüz şehir insanlarının sahip olduğu, bilimsel, teknolojik, kültürel, ekonomik gibi imkanlar yine kendi mücadelesiyle kazanmış olduğu haklardır. Demokratik eksenli bu imkanlarla demokrasiyi daha çok özümsemiş ve içselleştirmiş insan profili bugün gelişmiş şehir toplumlarında kendisini göstermektedir. Bu içselleştirmede eğitimin de önemi yadsınamayacak kadar azdır. Eğitilmiş bir şehirli ailenin çocuklarına vereceği demokrasi eğitimi bizi demokrasinin daha da gelişerek ilerleme noktasına taşıyacağına garantisini verecektir. Zira demokratik eğitim ailede başlar, okulla gelişir, mesleki statüde kendisini gösterir.

Türkiye demokratik sürece batılı ülkelere göre fazlasıyla geç girmiştir. Ancak Cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte o dönemde batılı toplumlardaki olmayan haklar verilmiştir. Örneğin kadınlara başta seçme ve seçilme gibi bir çok haklar verilmiştir. Ancak çok partili sistemle ülkede başlayan kaos ve gerilim sadece kadınları değil, şehirli – köylü tüm yurttaşları etkileyen Askeri Darbelerle birtakım hakların yitirilmesine sebep olmuştur. 1980’den sonra Türkiye hızla gelişmektedir.

1-Demokrasi ve İnsan

Demokrasinin erdemine artık o kadar çok sayıda sistem ve ideoloji sahip çıkmaya başlamıştır ki, bu sözcüğün gündelik kullanımının fiilen anlamsızlaştırmaya yüz tuttuğunu rahatlıkla iddia edebiliriz. Dolayısıyla her türlü siyasal düzenlemeyi meşrulaştırmak için demokrasi terimine başvurulması çok sık rastlanan bir durum olmaktadır (Marshall, 1999: 140).

Demokrasinin bir “halk yönetimi” olduğunu söylemek doğru olsa da yetersizdir ve onun mahiyetini kavrama konusunda sanıldığı kadar işe yarar değildir. Demokrasinin “yönetici seçkinlerin barışçı yoldan değişimi” ne imkân veren bir sistem olduğu da, “yönetimin halka karşı sorumluluğunu gerçekleştiren” bir rejim olduğu da söylenmiştir ki her ikisinin de bize demokrasiyi asıl karakterize eden özellikler bunlar değil, fakat “halk tarafından yönetim” olmasıdır. Halk tarafından yönetim ise, kamu siyasetiyle ilgili temel belirleyici kararların doğrudan veya dolaylı olarak bütün halk tarafından alınabilmesi gerektirir. Bu anlamda demokrasinin sahici bir toplumsal – siyasal ideal olduğu şüphesizdir (Erdoğan, 2011: 28).

Demokratik bir siyasi kültürde birey tüm değerlerin üzerindedir. Bireyin bireye duyduğu

1 MALTEPE ÜNİVERSİTESİ, FELSEFE BÖLÜMÜ, Doktora Öğrencisi

güven, bireyin özgürlüğü, bireyin hak ve sorumluluklarının farkında lığı, bireysel hoşgörü, hatta bireylerin seçim sonuçlarını kabullenme yeteneği demokrasiyi özümsemiş bir kültürün göstergeleri olarak kabul edilir (Kuşat, 2011: 130).

Bu çerçevede, demokratik siyasal kültürün, alternatif kültürlere bakış açısının uzlaşmacı olduğunu, bu farklı kültürlere eleştirel değil, saygılı yaklaşıldığını ayrıca belirtmek gerekir. Fakat bu uzlaşmacı tutum, Karadağ'ın belirttiği gibi (2006: 87) özellikle dinsel köktencilik tarafından tehdit edilen demokratik siyasi bir kültürün korunması gereğinin göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Aksi halde yüksek hoşgörü, demokratik sistemin yara almasına, belki de bu yara nedeniyle yok olmasına demokrasi adına harcanan tüm emeklerin boşa gitmesine sebep olabilmektedir.

Demokratik siyasi kültürün oluşmasında, demokratik kişiliğin rolünün büyük olduğu anlaşılmaktadır. Sarıbay (2000: 115) demokratik kişiliği; inisiyatif sahibi, karşılıklılık esasına inanan, yanılabilirliğini kabul eden, araştırma zihniyetine sahip, hoşgörülü, açık ve aydın fikirli ve sorumluluk sahibi olmakla eş anlamlı kabul eder. Bu açıdan demokratik kişilik yapısına sahip bireylerden oluşan toplumların, aynı zamanda siyasi kültüre de sahip toplumlar olduğunu söylemek çok iddialı bir ifade olmayacaktır.

Demokrasinin içselleştirilmesi, bireyin evde, okulda, trafikte, iş yerinde, kısaca günlük yaşantısındaki bir çok davranışında kendisini gösterecektir.

Demokrasiye yönelim bilincin bir bu dünyalı olarak tarihe yerleşmesiyle, alıcı ve kurucu bir etkinlik olarak kendini uzamda ve zamanda düzenlemesiyle başlayacaktır. Demokrasi her şeyden önce bir iç denetim biçimidir, her yöneliminde dıştan belirlemek yerine içten düzenlemeyi ya da kendi kendini düzenlemeyi öngörür. Bilinç pek çok işlevinde bize bir edilginliği duyurmaz, ancak ortak olanı temel alan bir etkinliği duyurur. Yetkin bilinç demokrasiye zorunludur, çok yönlülüğünü ancak demokraside somutlaştırabilir, varlık koşulunu ancak demokraside bulabilir (Timuçin, 2000: 44).

The Economist'in 2007 yılında yaptığı bir araştırmaya göre, 167 ülkede demokrasinin durumu ele alınmış, ve beş genel kategoride odaklanan demokrasinin bir indekse bunu ölçmüştür. Bu kategoriler; özgür ve adil seçim, vatandaş özgürlükleri, devlet fonksiyonları, politik katılım ve politik kültürdür. Buna göre İsveç, 10 üzerinden 9.88 alarak birinciliği taşıırken, listenin sonunda 1.03 puan ile Kuzey Kore bulunmaktadır. Yine bu çalışmada; "Tam Demokrasiler", "Yarı Demokrasiler" ve "Karma Rejimler" olarak nitelendirilmiş ayrıca "Otoriter Rejimler" diktatörlük olarak değerlendirilmiştir.

Bu listede Avrupa'da en demokratik bölge Batı Avrupa şehirleridir. Türkiye, Rusya, Ermenistan, Azerbaycan gibi ülkelerin incelendiği Doğu Avrupa bölgesinin ortalaması ise "Karma Rejimde" kalmıştır ([http:// www.economist.com](http://www.economist.com)).

Demokratik haklarının bilincinde olan şehir insanları zaman zaman grev, miting ve protestolarla tepkisini ortaya koyabilmektedir. Grevler, şehirdeki çalışma hayatında yaşanan sorunların ve haksızlıkların tepkisel yanını oluşturmaktadır.

1961 Anayasasında işçilere grev ve toplu sözleşme hakkının tanınmasına karşın, bu haklara ilişkin yasaların çıkarılmamış olması işçiler arasında sabırsızlık ve huzursuzluklara yol açmaktaydı. Bunun üzerine İstanbul İşçi Sendikaları Birliği Yönetim Kurulu, 01.12.1961 tarihinde miting kararı aldı. 31.12.1961 tarihinde Saraçhane Mitingi 100 binden fazla işçinin katılımıyla yapıldı (Yaraşır, 2006: 54). Bu mitingin en önemli özelliği, Türkiye İşçi Hareketi tarihinin o güne kadar yapılan en kitlesel eylemiydi.

Yine Kazlıçeşme Derby Lastik fabrikasında 4 Temmuz 1968 tarihinde yapıla eylem, Türk İşçi Hareketleri tarihinde ilk fabrika işgali ve sendikal rekabet gerekçesi ile yapılan ilk eylemdir. Ayrıca Üniversiteli gençlerinde destek verdiği ilk eylem olmuştur (Çeçen, 1973: 138).

16 Haziran 1970’de ise işçilerin haklarını elde etmek için gerçekleştirdiği eylemler kanlı olaylara sahne olmuş, başta İstanbul, Gebze, Kocaeli, İzmir, Ankara ve Adana illerinde gerçekleşen direnişlere 150 bine yakın işçinin katıldığı belirtilmektedir. Olayların sürmesi üzerine 16 Haziran akşamı İstanbul’da sıkı yönetim ilan edilmiş ve böylece gösteriler sona ermiştir (Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi, 1998: 453).

1977 yılının en önemli İşçi Hareketi ise, Taksim’de gerçekleştirilen ve günümüzde de hala kimlikleri tespit edilemeyen kişilerce kalabalığın üzerine ateş açılması sonucu 36 kişinin yaşamını yitirdiği 1 Mayıs gösterisidir (Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi, 1998: 108).

DİSK’in 20 Mart 1978’de başlayan eylemi nedeniyle de başta İstanbul, Ankara ve İzmir olmak üzere bir çok şehirde belediye hizmetleri tümüyle durdurulmuş, sular akmamış, elektrikler kesilmiş, ve otobüsler çalışmamıştır (Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi, 1998: 419).

DİSK, 1980 sonrası dönemde yaklaşık % 33 oranında üye kaybına uğramıştır. Ancak 26 Eylül 1992’de yeniden faaliyete geçerek ilk mitingini “ Demokrasi Mitingi” adı altında İzmit’te düzenlemiştir. Daha sonra 1993’de Adana’da, 1994’de İstanbul’da, 1995’de Samsun’da, 1997’de İstanbul – Ankara arasında düzenlemiştir.

Tüm bu mitingler, eylemler bize göstermektedir ki, Türkiye’de demokrasinin gelişmesinde, demokratik hak ve özgürlüklerin elde edilmesinde şehir insanının çalışan kesiminin özellikle de İşçi Hareketlerinin katkısı büyüktür.

Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır ki, Üniversiteye gelene kadar öğrencilerin gerek İlk ve Orta öğrenimindeki yaşamları gerekse aile içindeki yaşamları çoğu zaman ya demokratik değildir ya da çok az demokratiktir. Bunun sebebi, Türkiye’de sıkı aile ilişkilerine ve karşılıklı bağımlılığa yer verilmektedir.

İlköğretim kurumlarında demokrasinin ne düzeyde gerçekleştiğine dair yapılan araştırmaların sonuçları da bu konuda rahat olunmasını engeller bir görüntü vermektedir. Eğitim – Sen Adana şubesinin ve Karakuş’un yaptığı araştırmalara göre, öğrenciler okul ortamını insan hakları bakımından yetersiz bulmakta, Üniversite’de demokrasi ile karşılaşmaktadır. (Çuhadar, 2006: 5).

2- Az gelişmiş Ülkeler ve Gelişmiş Ülkelerde Demokrasi Anlayışı

Az gelişmiş ülkeler için en önemli sorun, modernleşme süreci içinde önceliğin siyasal demokrasiye mi, yoksa sanayileşmeye mi verileceğidir. Aslında ideal olan her ikisinin birlikte olmasıdır.

Siyasal düşünceyle ilgili kitaplar taranıp az gelişmiş ülkelerde demokrasinin yaşayıp yaşayamayacağı araştırıldığı zaman, genel olarak bunun mümkün olmadığı konusunun ortaya çıktığını görüyoruz. Bu toplumlarda siyasal kültür düşük olduğu için, kitlelerin siyasete katılmayı ve bunun bir kısım elit’in tekelinde kalması söz konusudur.

İstikrarlı bir şekilde demokrasiyi kendine amaç edinen ülkeler: ABD, Avustralya, Belçika, İngiltere, Hollanda, İrlanda, İsveç, İsviçre, Kanada, Norveç, Lüksemburg’dur.

Yine istikrarlı bir şekilde diktatörlükle yönetilen ülkeler ise; Bolivya, Dominik, Ekva-

tor, El Salvador, Haiti, Küba, Nikaragua, Panama, Paraguay, Peru, Venezüella'dır

(Ateş, 1995: 200).

Az gelişmiş ülkelerde demokrasinin gelişmeme sebeplerinden belki de en önemlisi sanayileşmemiş, ekonomik açıdan yetersiz sistemleri olmasıdır. Ancak az gelişmiş ülkelerde demokrasi kurulabilir ve yaşayabilir. Bunun koşulu batılı değerler sistemini almak değil, kendi değerler sistemini korumak olmalıdır. Örneğin 2. Dünya Savaşından sonra tanınmayacak bir yıkım içinde olan Japonya'da 3 Mayıs 1947 yılında yürürlüğe giren Anayasa'da, Japon halkı demokratik düzen ve barış ideallerini desteklemeyi taahhüt etmektedir. Japon halkı, demokrasiyi günümüzde içselleştirmiştir. Bunun da en güzel örneği Temmuz 2012'de Tokyo'da on binlerce kişinin Mart 2011'de meydana gelen Fukuşima Daichi nükleer felaketinin ardından nükleer felaketlerin yeniden başlatılmasını protesto etmek amacıyla sokaklara dökülerek göstermiştir (www.epochtimestr.com).

Demokrasiyi, AB vatandaşları da kendi ülkelerinin karakteristik özelliği olarak en ön sıraya koymaktadırlar. Yine aynı şekilde AB ülkeleri demokrasiyi en önemli değerler arasında görmektedirler (Demir, 2007: 143).

Birleşmiş Milletlerin 2000 yılında yaptığı son inceleme listesinde Senegal de diğer 49 ülke ile birlikte en az gelişmiş ülkeler arasındadır (www.mfa.gov.tr). Senegal'de yarı başkanlık sistemi vardır. Bu ülkede halk polisle sürekli çatışmakta ve yönetimden memnuniyetsizliğini şiddetli eylemlerle dile getirmektedir. En son 2000 yılından beri ülkeyi yöneten lider Wade'nin tekrar aday olmasını halk sokaklara dökülerek şiddet olaylarıyla protesto etmiştir. (www.tr.euronews.com).

Demokrasinin en önemi gibi zorluğu da uygulamadadır. Uygulamanın koşullarını bilmek ve onları olabildiğince tam karşılamak gerekir. El yordamıyla Demokrasi olmaz. Demokrasilerde yönetim erki yurttaşın özgür istenciyle seçtiği ve onun adına yönetim işini üstlenen kişi ve kurumlara devredilmektedir. Dolayısıyla yurttaşın yönetime katılması dolaylı olmaktadır. Özgür yurttaşlar tarafından yönetim işini üstlenmek üzere bir meclis seçildikten sonra özgür yurttaşın görevi bitmez. Eğer öyle olsaydı, demokratik sorumluluk yalnızca oy vermeyle sınırlı olacaktır ki bu demokrasinin varlığını sürdürmesi için gereken en düşük hizmettir. Oysa demokrasi zordur ve demokratik insan'ın sorumluluğu oy vermenin üzerindedir. Demokratik yönetimi bulunan bir toplumda yaşıyor olmak, demokratik insan olmak için yetmez. Demokratik insan demokrasiye sürekli katılan ve gelişmesinde payı bulunan insandır. (Erdemli, 2000: 69-70).

3- Türkiye'de Demokrasi Kültürünün Gelişimi

Demokrasi Türkiye için, kapısını aralamakta olduğumuz yeni yüzyılın en yaşamsal siyasi kavramlarından ve sosyolojik olgularından birisidir. Böyle olmasının bilinen birçok nedeni vardır. Bu bilinen nedenleri yinelemek çok anlamlı olmasa gerektir. Belki de demokrasinin nihayet yaşamsal bir konu olarak toplumun gündemine gelmesiyle birlikte, artık bir toplumsal proje olarak demokrasinin olgusal ve kavramsal olarak toplumsallaştırılması gerekir. Başka bir deyimle demokrasi kavram ve olgusunun işe dönük (operasyonel) olarak toplumsal düzeyde kabul görmesinin sağlanması ve içselleştirilmesi en az demokrasi olgusunun kendisi kadar önemli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada söz konusu edilen toplumsallaştırma ya da içselleştirme sürecinin en önemli aşaması belki de demokrasi kültürünün toplumsal düzeyde kabul görmüş olmasıdır. Demokrasi kültürü, bir siyasal sistem ve bir toplumsal yaşam biçimi olarak demokrasinin var olabilmesi ve yaşayabilmesi için temel bir gerekliliktir (Tuna, 2000: 119).

Türkiye’de demokrasinin tarihi; bir anlamda kültürel, siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmelerin tarihidir. Batı ülkelerinden farklı nitelikte ve biçimde bir süreç yaşanmıştır. Bu anlayışın temelinde ise yüzyıllardır devam eden devlet yapısının artık işleyemez hale gelmesi ve onu iyileştirme çabaları yatmaktadır.

Batı karşısında üstünlüğünü kaybeden Osmanlı devleti, askeri yenilgiye bağlı olarak, batının askeri anlamdaki üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmış ve bu alanda batıya dönük iyileştirmeler başlamıştır. Bu bağlamda, yaşananların sonucu II. Mahmut döneminde merkezi yönetim tarafından Âyanlar ile anlaşarak imzalanan Sened – i İttifak, merkezi yönetimin gücünü sınırlayan bir belge olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı yönetiminde devam eden iç ve dış baskılar sonucu Sened – i İttifak’ı, Tanzimat’ın ilanı izlemiştir. Tanzimat ile birlikte Anayasal bir hayata geçiş süreci başlamıştır. Bu bir anlamda yasa üstünlüğüne dayalı bir yönetime geçiş aşamasıdır. Bunu 1856 Islahat Fermanı ile daha geniş bir açılım ve merkezi devlet örgütü içerisinde yer alan “meclisler” ile “halkın yönetime katılması” takip etmiştir.

1876 yılında Kanun – i Esasi’nin ilanı ile Osmanlı’da parlamentoya dayalı bir hayata geçiş başlamıştır. Şüphesiz I. Meşrutiyet’te devletin monarşik yapısı devam etmekte ve devletin teokratik yapısı korunmaktadır. Ancak Osmanlı toplumunda parlamentoya dayalı bir hayatın başlaması ve böylece halkın sınırlı da olsa yönetime katılması önemli bir gelişmedir. II. Meşrutiyetle birlikte de padişahın yasama ve yürütme üzerindeki etkileri sınırlandırılmış, yürütme ve yasama üzerindeki etkileri sınırlandırılmış, yürütme organı yasamaya karşı sorumlu hale getirilmiştir. Böylelikle kişi hak ve özgürlükleri artmıştır. Başlayan bu olumlu açılımlar ne yazık ki İttihat ve Terakkinin iktidara gelmesiyle son bulmuş iktidarlığı süresince muhalefeti susturarak, hak ve özgürlükleri kısın bir anlayış ve uygulama sergilemiştir.

Daha sonra Birinci Dünya savaşı sonrası ülkenin içine düştüğü çıkmazdan sonra Milli Mücadeleyi başlatan bu çerçevede Amasya Tamimi, Erzurum ve Sivas Kongreleri ile millet egemenliği ve onun temsili bir şekli olan “Milli Heyet” ve “Heyet-i Temsiliye”yi uygulamaya koyan Mustafa Kemal Paşa, İstanbul’un parlamentoyu dışlayan yönetimini derhal seçimleri yapmaya ve “Milli Meclis” oluşturmaya çağırmıştır.

Yaşanan gelişmeler sonrası 23 Nisan 1920’de Ankara’da yeni anlayışı temsil eden T.B.M.M açılmıştır. Kurtuluş savaşının başarı ile sonuçlandırılmasının ardından yeni Türkiye Cumhuriyeti devleti, Eylül 1923 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası’nın kurulması ile 1946’ya kadar tek parti ile yönetilmiştir.

Netice olarak, Fransız İhtilali sonrasında modern toplumlarda uygulanan bir yönetim biçimi olan demokrasi Türkiye’de modernleşme ve modern bir toplum olma uğraşları ile birlikte gelişmiştir. Ama Avrupa ile aynı süreci yaşayamamış veya tamamlayamamış toplumlarda demokrasinin bütün kurum ve kuralları ile yerleşmesi problemli olmuştur.

Nitekim bizde de aynı şey olmuş, siyasal inisiyatifin yukarıdan değil, aşağıdan yani halk tarafından kullanılmasını isteyen Demokratik Parti 1950’de iktidara gelince uygulamada kendisine 1924 Anayasasının verdiği yetkilere dayanarak; iktidar – muhalefet ilişkisini sağlıklı yürütememiş, kendisini iktidara taşıyan kitleleri karşısına almasının yanında; sayıca az ama etkinliği olan aydın – bürokrasi ve orduyu karşısına alması sonucu, 27 Mayıs 1960 ihtilali ile ordu yönetime el koymuştur (Yılmaz, 2004: 2-3-4).

12 Eylül 1980 Askeri Darbesi, Türkiye’de yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etmektedir. Bir nevi 1971 muhtırasıyla başlayan sürecin derinleştirilmesi, tamamlanmasıdır (Özçelik, 2000: 80). 12 Eylül Askeri Müdahalesi ile devletin toplum hayatında oynadığı rol daha da artmış ve buna bağlı olarak insanlar, siyasal katılım, siyasal temsil, örgütlenme açısından dar

bir alana sıkışmışlardır (Sarıbay, 2001: 131).

1980 sonrasında siyasi hayat dolayısıyla demokratik durum iki süreçte incelenebilir. Birincisi, Anayasanın onaylanmasından sonra, ikincisi 1987 Referandum'undan sonraki dönemdir. Birinci dönem hukukiliğin gerçek meşruiyet olarak tanınmasıdır. İkinci dönem ise hukukiliğin siyasi meşruiyeti tanımlayamaz hale geldiği dönemdir. Bu dönemde Turgut Özal'ın Anayasa'nın normal prosedür dışında delinmesini meşru gösteren tavrı söz konusudur (Davutoğlu, 1996: 10).

Aydınlanma çağının devlet görüşü “Mekanist” devlet görüşüdür. Buna göre devlet kendiliğinden oluşan organik, kutsal bir varlık değildir. Bir tür “Contrat” ile sözleşme ile oluşmuş halkın hizmetinde olan bir kuruluştur. Aydınlanmacılardan Locke'un devlet anlayışı liberaldir. Locke kişilerin doğal haklarını esas almaktaydı. Rousseau'ya göre ise devlet kendini meydana getiren kişilerin yararlarının dışında davranamazdı. Ona göre, devletin görevi kişinin hak ve özgürlüklerini garanti etmektir. Böylece aydınlanmacılara göre kişilerin neye inandıkları, ne düşündükleri devleti ilgilendirmez. Devletin görevi, kişilerin hak ve özgürlüklerini korumak ve onların esenliğini rahat ve mutlu yaşamalarını sağlamaktır (<http://www.anadolu.edu.tr>). Buradan anlamaktayız ki Aydınlanma hareketinin temelinde demokratik bir bilinç yatmaktadır. Ancak maalesef Türk toplumu aydınlanma düşünce yapısıyla çok geç taşınmış ve sürecini de tamamlamamıştır.

4- Demokratik Görüşlü İnsanın Özellikleri

Demokrasi insan içindir ve demokrasi insan için en önemli yaşama ortamıdır. Günlük – zorunlu yaşamaya kapılmış, ondan artan zamanda kendi olarak eylemeyen, kendisini var etme çabasına girmeyen, özgünlüğünü yaşamayan insan Demokratik insan olmakta zorlanır. Yani kendisini geliştirip aşmaya çalışmayan, olanla yetinen, rahatına düşkün ve bencil insan demokratik insan olamaz. Demokrasinin en önemli varoluş koşulu olan demokratik insanın özelliklerini özetlersek;

1- *Demokratik insan kendisini tanıyan ve keşfetmekte olan insandır.* Yani “kendini bilen” insandır.

2- *Demokratik insan kendisini geliştiren insandır.* Demokratik insan yapıcı ve yaratıcı yaşayan insandır.

3- *Demokratik İnsan özgün ve özgür yaşayan insandır.*

4- *Demokratik insan aydın tavrıdır.*

5- *Demokratik insan kendisine, başkalarına ve üst değerlerle kurumlara saygılı insandır.*

6- *Demokratik insan mutludur* (Erdemli, 2000: 72 – 74).

7- *Demokratik insan, insan haklarına saygılı olmalı, şiddetten kaçınmalı ve hoşgörülü olmalıdır* (Tozlu, 1998: 24)

5- Demokratikleşen Şehirlerin Toplumsal Değerlerle İlişkisi

1. *Demokrasi – Ekonomi İlişkisi:* Demokratikleşen şehirler diğerlerine göre daha zengindirler. Ekonomik zenginlik ile demokrasi arasındaki ilişki 20.yüzyılın ikinci yarısında dikkat çekmiştir. Öncelikle demokratik toplumlar halkın eğitimini teşvik ederler, eğitimli bir işgücü de yeniliklerin uygulanmasında ve ekonomik büyümede yardımcı olur. Buna ek olarak,

kanunlar demokratik ülkelerde daha güçlüdür; mahkemeler daha bağımsızdır, mülkiyet hakları daha güvenlidir, hükümetlerin ve politikacıların ekonomiye keyfi müdahaleleri pek görülmez. Son olarak modern ekonomiler iletişime dayanır dolayısıyla bilgiyi aramak ve ona ulaşmak daha kolay ve güvenlidir. Türkiye’de kanunlar her yerde aynı şekilde geçerlidir. Ancak ekonomik açıdan daha gelişmiş büyük şehirlerde kanunlar geleneklerin önemlidir. Yani şehirlerde özellikle batı şehirlerinde insanlar kanunlara daha çok inanmakta, kırsal kesimde ki gibi aşiret kurallarına inanmamakta ve itimat etmemektedir.

2. *Demokrasi – Kültür İlişkisi:* Çağdaş toplumun en belirgin göstergeleri demokrasi ve kültürdür. Demokrasi kültürünü gerçekleştirmiş şehirlerde demokrasiye olan inanç da artmış olmak zorundadır. Çünkü insanlar demokrasinin güzellikleri ve getirileri konularında bilinçlenirlerse demokrasi hayata yerleşir ve demokrasi kültürü oluşur.

Bir toplumun kültüründe yer alan siyasal hoşgörü, başkalarına ve siyasal kurumlara duyulan güven, etkinlik duygusu, siyasal ilgi, bilgi ve katılma eğilimleri demokrasinin yerleşmesine katkıda bulunan öğeler arasında yer almaktadır (Devamoğlu, 2008: 67).

3. *Demokrasi – Sanat İlişkisi:* İnsanların çoğu doğuştan gelen bir takım özellikleri geliştirebilecek potansiyele sahiptir. Sanat da bunlardan birisidir. İnsanlar Sanatsal yeteneklerini, gerekli koşulları yerine getirmiş toplumlarda geliştirme imkânı bulurlar. Bu toplumlarda demokratik olan toplumlardır (Dahl, 2001: 59).

4. *Demokrasi – Bilim ve Teknoloji İlişkisi:* Demokratik ülkelerde, bilimi topluma yerleştirmeye çalışanlar, hayali spekülasyonlarla yollarını kaybetmekten daima korkarlar (Tocqueville, 1994: 138).

Teknolojinin de kontrol edilmesi için yani toplumun refahını artırmak için yapılan bilimsel ve teknolojik araştırmaların amacından sapmadan, insanlık için tehlikeye dönüşmesini engelleyerek gerekli denetimin sağlanması gereği ancak demokratik bir yönetim ile olacaktır.

6- Şehirdeki İnsanın Eğitim Seviyesinin Demokratik Tutumuna Etkisi

Klasik demokrasi anlayışı, siyasal davranış geneline giren ve aynı zamanda siyasal hayata katılım şekillerinden birisi olması nedeniyle siyasal bilimcilerin özellikle üzerinde üzerinde

durduğu bir alandır. Siyasal davranışı ve dolayısıyla siyasal katılımı açıklamada yol gösterici olması nedeniyle oy verme davranışı siyasal davranış boyutunun somut yönlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Uysal, 1984: 174).

Her alanda olduğu gibi eğitimin, kişinin demokratik tutumuna etkisi de olumlu olmaktadır. Eğitim seviyesi yüksek olan bireyler, düşük olanlara göre siyasal yaşama daha yoğun bir biçimde katılmaktadırlar. Eğitim seviyesi yükseldikçe bireyler daha bilinçli hareket etmektedirler. Siyasi tercihlerini belirleme konusunda da bu doğrulanmaktadır. Çünkü eğitim seviyesi yüksek bireyler daha inceleyci ve araştırmacı olmakta ve tercihlerini böylelikle daha bilinçli ortaya koymaktadırlar.

Ülkenin ve yaşadıkları şehrin öncelikli sorunlarına karşı bakış açıları yönünden eğitilmiş bireyler, diğerlerine göre farklılıklarını ortaya koymaktadırlar. Örneğin eğitim seviyesi düşük bireyler, yolsuzluk kavramını sadece genel olarak değerlendirirken, eğitim seviyesi yüksek bireyler, en ince ayrıntılarına kadar yorumlar yapabilmekte ve konuyu bilinçli bir şekilde değerlendirebilmektedirler.

Yine eğitim seviyesi düşük bireyler, toplumda daha çok itaatkar, çekimser ve söyleneni yapan bireylerdir. Dolayısıyla herhangi bir devlet kurumunda işleri olduğunda da bu çekimserlikleri devam etmekte ve geri durmaktadırlar. Ayrıca eğitim seviyesi yüksek bireyler, haklarını son aşamasına kadar ararlarken, eğitim seviyesi düşük insanlar çok üsteleyici olmamaktadırlar.

Eğitim seviyesi ile demokratik davranış ve tutum arasındaki ilişkinin, cinsiyet rolleri farklılığı, yaş, kentsel yaşam, meslek statüsü, kitle iletişim araçlarının yayınlarını izleme gibi eğitim seviyesi ile yakından ilgili olabilecek değişkenlerden etkilenmesi mümkündür. Ayrıca Türkiye’de eğitim seviyesi ile demokratik davranış arasındaki korelasyon, meslek statüsünden etkilenmekle birlikte, çok zayıf da olsa, etkileri kontrol edilen değişkenlerden farklı olabilmektedir (Gümüş, 2006: 86).

SONUÇ

Türkiye’de Kentte yaşayanların kente ilişkin tahayyüllerini şekillendiren ana istek bu kentte yerleşikleşmek, kenti daha yaşanılır kılmak ve yarınlara daha güçlü şekilde taşımaktan çok, ilk fırsatını yakaladıklarında gelişen yeni kentlere çoğunlukla da İstanbul’a göç etmektir. Söz gelimi 1970li yıllarda Türkiye nüfusunun otuz beş milyon civarında olduğu bir dönemde ve henüz ilçe konumundayken Bayburt’un nüfusu yüz seksen binler civarındayken, Türkiye nüfusunun ikiye katlandığı yeni milenyumda ve İl statüsüne eriştiği bir noktada Bayburt ilinin nüfusu yetmiş binli rakamlara kadar gerilemiştir.

Halkla şehir arasındaki dayanışmanın Turners’in ifadesiyle incelediği bir coğrafi mekânda demokrasinin işlerlik kazanması zordur. *Demos* (Civitas) için bu kentler gelecek tahayyülüne değil geçmiş hatıralara mekânlık eden coğrafyalar olduğundan kenti iyileştirmek için ciddi bir iradenin doğabilmesi zordur. T. S. Marshall’ın değişimiyle demokrasi imkânlarla ilgilidir. Katılımın gerçekleşebilmesi halkın kendi kendini yöneten özneye dönüşebilmesi için imkânların bulunması elzemdir. Kaybedenler kategorisindeki kentlerin sermaye çekim gücü çok zayıf olduğundan yerleşme politikaları bu kentlerin güçlendirilmesini değil, sorumluluklarının daha da artırılması ve geleceğe dair ümitlerin iyice kırılması anlamına gelebilir. Bu nedenle bu kentler de “demos”un ve demokrasinin yerleşikleşebilmesi imkânsız olmasa da oldukça zor görünüyor.

Sergilediği bu manzara içinde şehirlerin demokrasiye mekânlık kapasitesinin beklenenin aksine zayıf olduğu görülüyor. Buradaki sınırlı sayılabilecek analizlerin gösterdiği gibi küreselleşme süreçleri demokrasiyi mekânsızlaşma kriziyle karşı karşıya getiriyor. Ancak bu şu anlamda gelmemelidir: Küreselleşme çağında demokrasi ölmüştür. Demokrasi şehirlerde gelişecek ve tüm topluma yayılacaktır. Bunu istemek ve bunun için çalışmak her şehirlinin boynunun borcudur. Nitekim demokratik olmayan toplumların ortaya koydukları tablodan kendimize ders çıkarmalıyız.

Kaynakça

- ÇEÇEN, Anıl (1973). *Türkiye’de Sendikacılık. Özgür İnsan Yayıncılık, Ankara.*
- ÇUHADAR, Andaç (2006). “ Üniversite Öğretim Elemanı ve Öğrencilerinin Demokrasi Anlayışlarının Siyasal Toplumsallaşma Bağlamında Cinsiyet, Bilim Alanı, Akademik Aşama ve Siyasal Katılımcılık Değişkenleri Açısından İncelenmesi”. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- DAHL, A. Robert (2001). *Demokrasi Üstüne. Çeviren: Betül Kadioğlu. Phoenix Yayınevi, Ankara.*

- DAVUTOĞLU, Aydın (1996). “Türkiye’de Siyasi Bunalımın Siyasi Kültür ve Meşruiyet Boyutları”. Yeni Türkiye Türk Siyaseti Dergisi Özel Sayısı, Sayı: 9, Ankara.**
- DEMİR, Nesrin (2007). Avrupa Birliğinde Demokrasi. Seçkin Yayıncılık, Ankara.**
- DEVAMOĞLU, Sevim (2008). “ Sosyal Sermaye Kuramı Açısından Türkiye’de Demokrasi Kültürü Üzerine Bir Değerlendirme”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Denizli.**
- ERDEMLİ, Atilla (2000). Profanlaşan Dünyamızda Demokrasi. Felsefe Logos, Yıl: 3, Sayı: 11, Bulut Yayınevi, İstanbul.**
- ERDOĞAN, Mustafa (2011). “Demokrasi, Anayasa Yargısı ve Türkiye Örneği”. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 10, Sayı: 20, Güz, İstanbul.**
- GÜMÜŞ, Burak (2006). “ Eğitim Düzeyinin Seçmen Davranışındaki Rolü ve Antalya Örneği Olayı”. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.**
- KARADAĞ, Ahmet (2006). “ Sürdürülebilir Demokrasi”. Cumhuriyet Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, C: 7, Sayı: 1, Sivas.**
- KUŞAT, Nurdan (2011). “ Demokratikleşme Sürecini Tamamlayamamış Topluların Ekonomik ve Siyasi Açısından Değerlendirilmesi: Sürdürülebilir Demokrasi”. Celal Bayar Üniversitesi, İ.İ.B.F Dergisi, C: 18, Sayı: 1, Manisa.**
- MARSHALL, Gordon (1999). Sosyoloji Sözlüğü. Çevirenler: Osman Akinhay, Derya Kömürcü. Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara.**
- ÖZÇELİK, Pınar (2011). “ 12 Eylül’ü Anlamak”. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Sayı: 66, Ankara.**
- SARIBAY, Ali Yaşar (2000). Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi ve Sivil İtiraz. Alfa Yayınları, İstanbul.**
- SARIBAY, Ali Yaşar (2001). Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam. Alfa Yayınları, İstanbul**
- TİMUÇİN, Afşar (2000). Demokrasi. Felsefe Logos, Yıl: 3, Sayı: 11, Bulut Yayınevi, İstanbul.**
- TOCQUEVILLE, Alexis De (1994). Amerika’da Demokrasi. Çeviren: İhsan Sezal ve Fatoş Dilber. Yetkin Basımevi, Ankara.**
- TOKTAMIŞ, Ateş (1995). Demokrasi. Ümit Yayıncılık, Ankara.**
- TOZLU, Necmettin (1998). Erdemli Toplum Olma Yolunda. 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara.**
- TUNA, Muammer (2000). Demokrasi Kültürü. Felsefe Logos, Yıl: 3, Sayı: 11, Bulut Yayınevi, İstanbul.**
- TÜRKİYE SENDİKACILIK ANSİKLOPEDİSİ (1998). C: I – II, Ankara.**
- UYVAL, Birkan (1984). Siyasal Katılma ve Katılma davranışına Ailenin Etkileri. TODAİE, Sayı: 209, Ankara.**
- YARAŞIR, Volkan (2006). İşgal, Direniş, Grev. Mephisto Yayıncılık, İstanbul.**
- YILMAZ, Mustafa (2004). 80. Yılında Türkiye Cumhuriyeti ve Demokrasi Sempozyumu, 10 – 11 Kasım 2003. Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi, Ankara.**
- http://www.economist.com/media/pdf/DEMOCRACY_TABLE_2007_v3.pdf
(Erişim Tarihi: 05.05.2012)
- www.epochtimestr.com/index.php/tokyoda-binlerce-kisi-nukleer-santrale-karsi
(Erişim Tarihi: 03.05.2012)
- www.mfa.gov.tr/en-az-gelismisulkeler.tr.mfa
(Erişim Tarihi: 06.05.2012)
- www.tr.euronews.com/2012/03/26/senegal-de-abdulaye-wade-yenilgiyi-kabul-etti
(Erişim Tarihi: 05.05.2012)
- <https://www.anadolu.edu.tr/aos/kitap/IOLTP/unite03.pdf>
(Erişim Tarihi: 03.05.2012)

SİNEMA PERDESİNE YANSIYAN ŞEHİR

Elif NUYAN

Sinema şehirde hüküm sürer, dünya üzerinde hüküm sürer. Sinema, akıl insanların vaaz ettiklerinden çok daha fazlasıyla herkese gerçekliğin ne olduğunu gösterir. (Andrei Bely 1908)

Neden sinemaya gideriz? Sinema insanları neden çeker? Neden insanlar karanlık bir salonda oturup bir perdeye yansıtılmış gölgelerin oyununu saatler boyu izlerler sorularını soran Tarkovsky'e göre, pek çok insan sadece günlük dertlerini unutmak ya da eğlenmek için sinemaya gider hatta sinemayı "özel bir uyuşturucu" türü olarak görür. Dünyanın her yerinde, sinemayı ve televizyonu kendi amaçları için sömüren eğlence şirketleri bu yüzden vardır. Sık sık "sinemanın büyü"nden bahsedilir. Peki nedir sinemanın büyü? Burada bahsedilen "büyü" bir anlamda sinemanın "çekim gücü"yle ilgili görünüyor. Sinema bizi kendi "dünya"ımızdan adeta çekip çıkarır ve başkalarının "dünya"larına sürükler. Bazen hiç tanımadığımız bazen de tanıdığımızı sandığımız coğrafyalarda yaşayan, "yabancı", "başka" insanlar için üzülürüz, seviniriz, sinirleniriz, heyecanlanırız kısacası onların deneyiminine ortak olur hatta yaşarız. Büyük İspanyol yönetmen Bunuel sinema deneyimini şu sözlerle anlatır: "Sinemada salonun sessizliği ve karanlığı sayesinde seyirciyi etrafından yalıtarak onu bir tür ruhsal ikamete tabii kılmak söz konusudur".

Tarkovsky'ye göre, çağımızda sinemayı bu kadar büyü ve çekici kılan şey ise, insanların "yitirdikleri zamanı" arama ve hissettikleri manevi boşluğu doldurma çabasıdır. Seyirci aldığı bir sinema biletiyle kendi deneyiminin eksikliklerini kapatmaya çalışır, yani bir anlamda "yitirilmiş" bir zamanın peşini kovalar. Bu sayede, huzursuzluk ve iletişimsizlikle belirlenen çağdaş yaşamın yarattığı o manevi boşluğu doldurmayı umar (Tarkovsky 1992: 98). Tarkovsky'e göre, sinema insanların dünyayı sahiplenme ihtiyacıyla ilgilidir. O, insanların "yitirilmiş, kaçırılmış ya da henüz erişilememiş zaman" yüzünden sinemaya gittiklerini düşünür. İnsanlar yaşam deneyimleri arayışı içinde sinemaya giderler, çünkü "sinema, başka hiçbir sanat türünün başaramayacağı kadar kişinin deneyimini genişletir, zenginleştirir ve derinleştirir. Sinemanın esas gücü budur, yoksa "star"lar, bıkkınlık veren konular, günlük hayatı unutturun eğlenceler değildir" (Tarkovsky 1992: 73). Tarkovsky'ye göre, sinemanın anlamı, insanı, sınırları olmayan bir mekâna oturtmak, hem yanından hem de uzağından geçen büyük insan kalabalığıyla onu kaynaştırmak, tüm dünyayla girdiği ilişkiyi göstermektir (Tarkovsky 1992: 76). İşte Tarkovsky'ye göre, çağımızda sinemayı bu kadar büyü ve çekici kılan şey, insanların "yitirdikleri zamanı" arama ve hissettikleri manevi boşluğu doldurma çabasıdır. Seyirci aldığı bir sinema biletiyle kendi deneyiminin eksikliklerini kapatmaya çalışır, yani bir anlamda «yitirilmiş» bir zamanın peşini kovalar. Bu sayede, huzursuzluk ve iletişimsizlikle belirlenen çağdaş yaşamın yarattığı o manevi boşluğu doldurmayı umar (Tarkovsky 1992: 98).

Bu bağlamda Tarkovsky'nin de dikkati çektiği gibi modernite çağı ve sinema arasında bir ilişki vardır. Tarkovsky, "sinemanın, insanlığın gerçeği daha geniş bir şekilde benimsemek için gereksindiği teknoloji çağının bir aracı olarak doğduğunu" söyler. Ona göre, "her sanat dalı, tinsel ve duygusal dünyamızın ancak bir yanını kavrayabilir" (Tarkovsky 1992: 96). İşte

sinema da, hayatın özgül bir parçasını, dünyanın henüz kavranamamış bir boyutunu, diğer sanatlar tarafından ifade edilememiş bir boyutunu yansıtmak üzere doğmuştur (Tarkovsky 1992: 95). Sinemanın 20. yüzyılda doğması bir rastlantı değildir. Tarkovsky, sinemanın ortaya çıkışını hazırlayan psikolojik ve toplumsal koşullar üzerinde durur. Tarkovsky, 20. yüzyılda insanın toplumsal olaylara katılma oranının görülmedik derecede, neredeyse ölçülemeyecek derecede arttığına dikkat çeker. Sanayi, bilim, ekonomi ve diğer pek çok hayat alanı insanı, sürekli bir biçimde çaba sarf etmeye, durmaksızın dikkatini bir noktada yoğunlaştırmaya zorlamaktadır, yani her şeyden önce insandan zamanını çalmaktadır. Tarkovsky'e göre, bunun sonucu olarak, yüzyılımızın başında ortaya, topluma zamanlarının neredeyse üçte birinden fazlasını feda etmek zorunda kalan çok sayıda toplumsal grup ortaya çıkmıştır. Uzmanlaşma yaygınlık kazanmış ve uzmanların zamanı, yaptıkları işe giderek daha fazla bağımlı olmuştur. İnsan hayatı ve yazgısı, herkesin kendi mesleğine olan bağımlılığınca belirlenmeye başlamıştır. İnsan, "deneyim"lerini en geniş anlamda, yani iletişim ve hayattan edindiği dolaysız izlenimler anlamında kökten kısıtlayan, daha içe dönük, rutin bir günlük programa göre yaşamaya başlamıştır. Öte taraftan, tek bir noktada yoğunlaşmış, bir alanda uzmanlaşmış bir deneyime sahip olma olgusu da o kadar yaygınlaşmıştır ki, sonunda tek tek gruplar kendi aralarında herhangi bir iletişim kurmaktan neredeyse tamamen vazgeçmiştir. Manevi yoksulluk, tek taraflı bilgi edinme ve çalışma hayatının içine kapalı düzeninden kaynaklanan tekdüzelik tehlikesi baş göstermiş, deneyim alışverişi giderek azalarak, insanlar arası ilişki zayıflamıştır. Tarkovsky'e göre, sanayileşmenin gereklerine her geçen gün biraz daha terk edilen kişiliklerin bireysel özelliklerini ve ruhlarını mükemmelleştirme uğrunda gösterdikleri çabaları hiç önemsenmeyerek, insanların hayat çizgileri standartlaştırılmıştır. Tarkovsky, işte tam da, insanın toplumsal yazgısına doğrudan boyun eğmek zorunda bırakıldığı standartlaştırılan bireyselliklerin ciddi bir tehlike oluşturmaya başladığı anda sinemanın imdada yetiştiğini söyler (Tarkovsky 1992: 96, 97).

Sinema ve şehir ilişkisi üzerine konuşulduğunda, konuyu elbette farklı açılardan ele almak mümkündür. İki genel başlıktan söz edilebilir: a) Sinemada Kent- mesela bu başlık altında adeta şehirlerin başrolde olduğu filmler akla gelir: En iyi örneklerden biri Fellini'nin 1972 yapımı "Roma" filmidir. Konusu minimaldir ve filmdeki tek önemli karakterin kendisi bizzat Roma'dır. Genç Fellini'yi Peter Gonzales oynar ve filmdeki diğer yüzlerin hemen hemen hepsi tanınmamış, bilinmeyen insanlardır. Fellini, filmde genç Fellini'nin gözünden Roma'yı yani 1930'ların sonuyla 1940'ların savaştaki Roma'sını ve 1970'lerde Roma hakkında bir film yapmak isteyen bir yönetmenin gözünden Roma'yı anlatır. Zaten filmde kendini oynar. Filmde iki hikaye değişerek anlatılır. Yakın dönemden bu çizgideki filmlere en iyi örnek de Woody Allen'in şimdilik üçleme olan: Vicky Cristina Barcelona, Midnight in Paris, To Rome with Love. Zaten daha önceki filmografisine bakıldığında New York Stories ve Manhattan gibi filmleri bulunan Allen'in bir yönetmen olarak şehirlerle kurduğu ilişki dikkat çekicidir.

İkinci başlık, b) Kentte sinemanın yerinin ele alınması: Sinema salonlarının ortaya çıkışı gelişmesi, kamusal alan olarak ele alınması; Eğlence sektörünün gelişiminde sinemanın yeri; Kentsel dönüşüm çerçevesinde sinema salonlarının şehrin kalbinden sökülüp, AVM'lerin parçası haline gelmesi ve sinemanın ve sinemaya gitmenin bu bağlamda anlamının değişmesi gibi sorunlar bu başlık altında ele alınabilir.

Bu çalışmada, daha çok birinci konu başlığı ilgisinde fakat sinema-şehir-şehirli ilişkisinde ağırlık şehirli üzerinde olacak ve sinemayla ilişkisi bakımından şehirli deneyimleri ele alınacaktır. Özellikle de sinemanın şehirli insanı nasıl temsil ettiği ve nasıl dönüştürdüğü üzerine yoğunlaşılacağını belirtmek gerekiyor. Sinema her şeyden önce kentsel bir keşiftir. Sinema ve şehir arasındaki ilişki her zaman karşılıklı bir ilişki olmuştur. Şehirde doğan ve

çoğunlukla da şehirden esinlenen sinema, aynı zamanda şehirli insanların hikâyelerini anlatarak şehirli insanların kimlik, aidiyet, yabancılaşma gibi sorunlarının tartışılmasına da yardımcı olur. Sinema, kentsel deneyimleri hızlı bir biçimde değiştirip dönüştürmüş ve dönüştürmeye de devam etmektedir. Bu dönüştürme işlevinde yüzyılın başlarında tek başınayken artık internetin ve televizyonun yaygınlaşmasıyla yalnız değildir. (Sosyal medyanın arap baharının ortaya çıkmasındaki etkisi örneğinde olduğu gibi) Sinema kentli insanının hem gerçeklik algısına uygun hem de gerçeklik algısını biçimlendiren bir faktör olmuştur. Sinema bunu tıpkı, kendisinden daha önce Sigmund Freud'un açıkladığı biçimde yapar. Benjamin, "Gerçekte sinema algı evrenimizi, Freud'un kuramlarının yöntemleriyle gösterilebilecek yöntemlerle zenginleştirmiştir" der. Freud'dan önce, konuşmada yapılacak bir yanlışlık, az çok ayırdına varılmaksızın geçip gidilebilirdi. Fakat Freud, 'Günlük Yaşamın Psikopatolojisi'nde daha önce ayırdına varılmaksızın, algılananların tümünden oluşma nehirde kayıp giden şeyleri çözümlenebilir konuma getirmiştir. Böyle bir yanlışlığın, daha önce yüzeysel bir akış sergiler gibi olan konuşmaya bir anda derinlik boyutu kazandırması adeta devrim niteliğindedir. Sinema ise önce görsel algılar evreninin bütününde ve sonra da akustik algılar evreninde tamalgılama açısından buna benzer derinlik boyutunun kaynağı olmuştur (Benjamin 2007: 71).

İlk ortaya çıktığı yıllarda bizzat gösterinin kendisi sinemadır ve üstelik tekniğin deneyimini ve onun algı üzerindeki etkilerini ifade etme gücüne sahip tek sanattır (Pezelle 2006: 13). Sinemanın algı üzerine etkileri, öncelikle Psikoloji biliminden kuramcılarının ilgisini çekmesi bu açıdan şaşırtıcı değildir. İlk sinema kuramcılarında Hugo Munsterberg, Rudolph Arnheim aynı zamanda psikologdurlar.

Başlangıcından bu yana sinema, sosyal ve kültürel bir akışın sıkıntılarla ve ağır koşullarla geçen kentsel yaşamın anlatımında önemli bir toplumsal rol oynamıştır. Şehir de bunun karşılığında sinema sanatıyla uğraşan insanlara en elverişli ortamı sunmuştur. Bu nedenle Sinema tarihi boyunca örneğin Paris, Berlin, Viyana gibi «modernliğin başkentleri sayılabilecek şehirler önemlerini korumuşlardır. Ayrıca, yine daha önce belirtilen karşılıklı ilişki çerçevesinde sinema, yalnızca bu kentlerin değil fakat Bombay, İskenderiye, Kahire, İstanbul gibi kentlerin deneyimlerine de yön vermiştir (Türkoğlu, Öztürk, Aymaz 2004: 7). Sinemanın yükselişi ile "modern" kentlerin yükselişi beraber olur. Caddeleri, pasajları, kafeleri ve her türlü sanatsal ve düşünsel ortamıyla Paris'i avangart sinemadan ayrı düşünmek mümkün değildir. Benzer şekilde Weimar Cumhuriyetini, bu cumhuriyetin her an patlamaya hazır bir bomba olan kentlerini ve Dışavurumcu Alman Sineması'nı, Devrim sonrasında Petersburg'dan vazgeçip kendine kitleleri oyuncu ve Moskova'yı da dekor olarak seçen, son derece hızlı, mekanik ve "makineleşmek isteyen" Rus Formalistleri'ni ve devrimin kentlerini, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yürek burkan, insanın nefesini acıdan bir yumruk olup kesen katı gerçekçiliğiyle İtalyan Sineması'nı ve Roma'yı, modernitenin kısılcındaki kentli insanları ve Chaplin Sineması'nı da birbirinden ayırt etmek pek mümkün değildir. Kevin Robbins'e göre, sinema "modern kentteki hayat deneyimlerini, onun karmaşık görünümünü sergileyerek film seyircisine tehlikeler, korkular ve caddelerin erotizmiyle dolu bir labirente sürükler. Sinema, sadece kentsel yaşam ve görünümünün sunumları olmakla kalmaz, aynı zamanda kentin görsel deneyimlerini de biçimlendirir" (Akt. Öztürk 2005: 18).

Dolayısıyla modern kentin ve sinemanın aynı zamanda diliminde, yani 19. Yüzyılın sonunda, 20. Yüzyılın başlarında ortaya çıkmaları şaşırtıcı bir tesadüf değildir. Sinemayı 19. Yüzyılın sonlarından başlayarak bir sonraki yüzyılın ortalarına kadar, haklı bir biçimde, moderniteyi sembolize eden sanatı olarak tanımlamak da yanlış olmaz. Modern çağı önce tanımaya, sonra anlamaya ve en sonunda da onu eleştirmeye yönelen pek çok önemli düşünürün ve sanatçının sinemaya ilgisiz kalması beklenemezdi. Nitekim çağımızın önemli düşünürlerinden

Walter Benjamin, şöyle der: “insanlar, bir zamanlar içkievlerinin ve büyük kentlerdeki cad-delerin, büroların ve möbleli odalarının, tren istasyonlarının ve fabrikaların arasına umutsuzca hapsolmuş gibidirler. Daha sonra ise sinema gelir ve zindandan oluşma bu dünyayı saniyenin onda biri uzunluğundaki zaman parçacıklarının dinamitiyle paramparça eder.” İşte bunca umutsuzluk arasında sinema insanlara yeni bir umut, yeni bir hayat sunmaktadır. Benjamin sözlerini şöyle tamamlar: “Şimdi bu dünyanın geniş bir alana dağılmış yıkıntıları arasında -sinema ile- serüvenli yolculuklara çıkmaktayız” (Benjamin 2007: 72). Anlatım stili James Joyce’un Ulysses’yle karşılaştırılan Berlin Aleksanderplatz romanının yazarı Alfred Döblin «sinematografik kurgu»ya müsait bir anlatımla yazması, onun sinemayı bir anlatım dili olarak gördüğünün göstergesi olarak kabul edilebilir. (Ünlü Rus sinemacı Sergei Eisenstein da entelektüel kurgu adını verdiği sinema anlayışını oluştururken James Joyce’dan etkilenmiştir.) Şiir ve senaryoları ile «devrim sinemasına» eşlik eden Mayakovski gibi pek çok sanatçı ve düşünür, modernliğin çocukları olan kent ile sinema arasında bir ilişki kurmanın gerekli olduğuna inanmışlardır.

Sinemanın ortaya çıkış dönemi sanayi devrimiyle de aynı döneme denk gelmektedir. Sinema, ilk önce yeni bir icada duyulan heves olarak görülür fakat tahmin edilenin aksine çok kısa bir sürede “kitle”lerin tek eğlencesi haline gelir ve salonlarla da sınırlı kalmaz. Sinema kentin her alanını konu edinerek yeniden üretir. Sinemanın bu derece popülerleşmesinde Sanayi Kenti’nin, sakinleri üzerindeki baskısı ve bu baskının yol açtığı bunalımlar önemli rol oynar. Sinema baştan beri, insanı, kenti, toplumu ve kültürü yansıtmaya ve açıklama çabasında olmuştur. Benjamin’in bu bağlamda yaptığı tespit şöyledir: “Sinema, günümüzde yaşayan insanların göğüslemek zorunda oldukları, yoğunluğunu arttırmış yaşam tehlikesine uyan sanat biçimidir. (Benjamin 2007: 85). Benjamin’e göre insanlar, sinema aracılığıyla, kendilerine yönelik “yeni” tehlikeler karşısında uyum sağlama becerisini kazanırlar.

Modernizm ve sinema arasındaki ilişkiyi irdelerken, modern endüstriyel toplumu ayakta tutan karakteristik demokrasi anlayışını da ele almakta fayda vardır: Bu demokrasi anlayışı, sahte bir demokratik katılım yaratmaktadır. Bu vaat edilmiş cennetin peşinde olanlar için sinema, yaşamda hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan toplumsal romantizmi kendilerine sağlayan bir araçtır. “Herkes kendi geleceğinin mimarıdır” kavramı, onların en önde gelen inanışlarıdır ve istek-fantezilerinin temel motiflerinden hareket eden bu kimseleri sinema kolayca tatmin eder. Sinema bununla beraber çok geniş bir yelpazedeki izleyici profiline çok geniş bir yelpazedeki amaçları için de olanaklar sunar. Neticede orta sınıfın ya da yoksulların sanatla ilişkileri sadece bir ilişkinin “tahakküm altına alınması” tarafında olmak ya da sınıf atlama rüyalarını görebilecekleri bir avuntu olmakla sınırlı değildir (Hauser 1995: 422-423).

Sinema üzerine çalışan farklı disiplinlerden gelen pek çok araştırmacı, sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik gelişmeler söz konusu olduğunda filmlerin önemini defalarca vurgulamışlardır. Kent ve sinema ilişkisi söz konusu olduğunda özellikle sinema ve kamuoyu ilişkisi üzerinde durmak gerekir. Sinemasal Kamuoyu (Kinoöffentlichkeit) kavramı 19. yüzyılın sonundaki yani yalnızca sinemanın medyatik kamusal alanı oluşturmayıp onun biçimlendirici bir parçası olduğu zamandaki kültürel ve tarihi gelişmeleri daha iyi anlamaya katkıda bulunur. Örneğin Amerika’daki bir örnekte söz etmek yerinde olacaktır. 1909-1914 yılları arasında halk sağlığı kampanyalarında filmlerin rolü hakkında yapılan bir çalışmada Marina Dahlquist, modernitenin atmosferi ve farklı yaş ve sosyal sınıflarının kolay erişimi sayesinde filmlerin Amerikan günlük yaşamını modernize etmenin etkili bir aracı olduğunu belirtir (Lotze 2011: 295). Benzer bir çalışmada Andre van der Velden, popüler kültürün diğer formlarının yanı sıra sinemanın nasıl Rotterdam sakinlerinin gündelik yaşamlarını ve dünya görüşlerini şekillendirdirmede önemli bir rolü olduğunu gösterir. Van der Velden’e göre, 20.

Yüzyılın ilk yirmi yılında sinema, onun “sanal metropol” diye adlandırdığı tam olarak fiziksel anlamda “metropol”e karşılık gelmeyen daha ziyade şehirli ruh halinin oluşumunda referans noktası olmuştur (Lotze 2011: 295).

Sinema 20. yüzyılın kent insanının hem gerçeklik algısına uygun hem de gerçeklik algısını biçimlendiren bir faktör olmuştur ve olmaya devam etmektedir. F. Lang, O. Welles, Antonioni, Bergman, Bunuel, Fellini, Türkiye’den ise, Yılmaz Güney, Lütfü Akad, Nuri Bilge Ceylan, Zeki Demirkubuz’un filmleri de modern hayatın sıkıntılarını temsil etmiştir.

Bu bağlamda, yukarıda adını saydığımız yönetmenlerden Türkiye’den bir yönetmenin, Nuri Bilge Ceylan’ın 2002 yapımı “Uzak” filmine yakından bakmak yararlı olacaktır. Filmde, Mahmut ve Yusuf Karakterlerinin bir metropolde İstanbul’da aynı evin içinde birbirlerine olan “uzaklık”larına şahit olmaktayız. Filmin içine girmeden önce 19. yüzyıldan bir filozofa, Engels’e bir kulak verelim, Engels, 1844 Londra’sı için şöyle bir tespitte bulunur: “Modern Kentte insanlar sanki hiçbir ortak noktaları, birbirleriyle hiçbir ilgileri yokmuşçasına birbirleri üstüne yığılmakta idiler” diye yazar. “Hiç kimsenin aklına bir bakışla bile diğerini şereflendirmek gelmiyor. “Bu hayvani ilgisizlik ve özel çıkarları içinde her birinin duygusuzca yalıtılması, bireylerin sayısı sınırlı bir yer içinde kalabalıklaştıkça daha itici daha çirkin bir hal alıyordu”. Her yerde barbarca bir kayıtsızlığın, bir tarafta katı bir bencillik, diğer taraftaysa isimsiz bir sefaletin hüküm sürdüğü bu koşullarda bu ilgisizlik ve çıkar savaşı öylesine yüzüstü yapıyordu ki “insan burada açıkça kendisini gösteren sosyal durumumuzun sonuçları altında eziliyor, bu çılgın bünyenin hala bir arada durmasına sadece şaşır kalabiliyor” (Akt. Aymaz 2004:227). Engels, Londra’nın sokaklarında bir iki gün dolaştıktan, sonsuz araç sıraları ve insan gürültüsü arasında zorlukla yol açtıktan, teneke mahallelerini gezdikten sonra insan kentlerine dolmuş olan uygarlığın bütün bu harikalarını yaratabilmek için bu Londra’lıların insanlıklarının en iyi yönlerinden fedakârlık etmeye zorlandıklarını içlerinde uyuklayan bin bir gücün atık kaldığını anlıyor. İnsanı insanlaşmaktan, kendi özgürleşimini gerçekleştirmekten alıkoyan onu yabancılaşmış, sakatlanmış bir Ben’e mahkum eden bugünün modern kentleri, Engels’in gözlemlemiş olduğu 1844’ün Londra’sından izler taşır (Aymaz 2004:227).

Nuri Bilge Ceylan’ın filmi uzak Engels’in sözünü ettiği “hayvani ilgisizlik” ve “özel çıkarlar” içinde birbirinden “duygusuzca yalıtılmış” insanlar hakkındadır. Bu filmde biz, metropollerde insanlar arası ilişkinin, 19. Yüzyıldan devralınan bir savaşın devamı olarak, gerçekte bir yalnız bırakılma ilişkisi olduğunu görürüz. Sevgisizlik ve bencillik büyük şehirlerde egemendir. Nuri Bilge Ceylan ise bu filmiyle bize çarpıcı bir kesit sunar. İşsiz kalan kasabalı Yusuf, reklam fotoğrafları çeken akrabası Mahmut’un evine gelir. Fotoğrafçı Mahmut Yaklaşık 15 milyonluk dev bir metropolde, kalabalığın ortasında kendi yalnızlığı ve terk edilmişliği içinde yaşamaktadır. Sinemacı ve bağımsız fotoğraf sanatçısı olmak isterken ucuz işler yapan sıradan bir reklam fotoğrafçısı olmuştur. Ona istediğini vermeyen ideallerinden alıkoyan gerçeklik dimdik karşısında dikilmektedir. Fakat Mahmut adeta bir kötürümdür ve hayata karşı hiçbir hamlede bulunmaz. Hatta bir sahnede hayatının fotoğrafını çekebileceği bir manzarayla karşılaştığında Sadece evine sığır. Bütün dünyası evidir. Evi onun korunaklı dünyasıdır. Ara sıra arkadaşlarıyla fotoğraftan, sinemadan konuşulan içkili sohbetlere karışır, hep aynı bara, hep tek başına gider. Mahmut, Yusuf’la girdiği küçük çarpışmalara, kendisini tutup bir kenara özensizce iten hayata kafa tutamadığı için girer. Richard Sennet şöyle demiştir: “Şehir ve medeniyet etimolojik olarak aynı kökene sahiptir. Medeniyet başkalarına yabancıymış gibi davranmak ve bu toplumsal uzaklığa uyan bir toplumsal bağ dokumaktır” (Aymaz 2004:233). Erwin Goffman ise bu duruma “medeni ilgisizlik” demektedir (Aymaz 2004:233). Mahmut evine sığınmış olan Yusuf’a böyle bir medeni ilgisizlik gösterir. Yusuf kendisine gösterilmey-

en “insanlığın” nasıl bir “insanlık durumundan” kaynaklandığını anlayabilecek beceriye sahip değildir. Mahmut ise, Yusuf’u evine misafir gelmeye mecbur bırakan insanlık durumunu anlayabilecek anlasa bile anlayış gösterebilecek durumda değildir. Yani ne Mahmut ne de Yusuf modern hayatın dayattığı yalnız ilişkisinin dışına çıkabilir. Birbirlerine olan toplumsal ve manevi uzaklıkları nedeniyle, birbirlerinin acısını dindirecek konumda değildirler. Tedirgin ruhlarını yatıştıracak insan sevgisinden mahrumdurlar.

Nuri Bilge Ceylan bizi, sineması aracılığıyla modern yaşamın yalnızlığının pençesinde çırpınan iki adamın hayatına misafir ediyor. Bu iki adamla izleyicinin hayatı da kaçınılmaz olarak bir noktada kesişiyor. Sadece çağdaşıktan, çağdaş olmaktan değil elbette, daha çok “bir insanlık durumu” üzerine çevrilen kameranın ışığı altında Nuri Bilge adeta izleyiciyi ilgisiz kalmaktan men ediyor. Bu hikâye bizim hikâyemiz oluyor. İşte sinemanın zengin anlatım olanaklarını böylesine doğal ve akıcı bir biçimde kullanması, Nuri Bilge Ceylan’ın büyük yönetmenler arasında hak ettiği yeri almasını sağlıyor.

Kaynakça

- AYMAZ, Göksel (2004), “Uzak’taki Kent Kentteki Uzaklık”, Kentte Sinema Sinemada Kent, ss.227-238, Yeni Hayat Yayınları, İstanbul.**
- AYMAZ, Göksel- ÖZTÜRK, Mehmet- TÜRKÖĞLU (hızl.) (2004), Kentte Sinema Sinemada Kent, Yeni Hayat Yayınları, İstanbul.**
- BENJAMİN, Walter (2007), Pasajlar; (Çev. Ahmet Cemal), İstanbul, YKY.**
- HAUSER, Arnold (1995), Sanatın Toplumsal Tarihi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. Basım.**
- LOTZE, Kathleen (2011): “Kinoöffentlichkeit (1895–1920) Cinema’s Public Sphere, (1895–1920)”, Historical Journal of Film, Radio and Television, 31:2, 293-297.**
- ÖZTÜRK, Mehmet (2005). Sine-Masal Kentler: Modernitenin İki Kahramanı Kent ve Sinema Üzerine Bir İnceleme, İstanbul: Donkişot Yayınları.**
- PEZELLA, Mario (2006), Sinemada Estetik, (Fisun Demir), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.**
- TARKOVSKY, Andrey (1992), Mühürlenmiş Zaman, (Çev. Füsun Ant), İstanbul, Afa Yayıncılık.**

KONAKLARDAN APARTMANLARA, TAŞRADAN METROPOLLERE : EDEBİYATTA İDEAL-POLİTİK MEKAN TEZAHÜRLERİ¹

Yrd. Doc. Dr. Elifhan KÖSE

Edebiyatta İzler:

Edebiyatta ve özellikle ideolojik misyon yüklü türlerinde mekan ve şehir, ideal karakterlerin ve ilişkilerin bedenleşmiş biçimi olarak, okuyucuya kimlik yaratması adına sonsuz olanaklar sunar. “Toplumların kendi imgelerine ilişkin bilgi edindikleri en dolaysız kaynak kentlerdir. Bir kentin en anıtsal yapıtlarında göze çarpan mimari özelliklerden, kaldırım taşlarına ya da çeşitli işlevlere göre semtlerin dağılımından, trafiğin akışına kadar her şey onun görüntüsünü çizer” (Taciser Belge’den aktaran, Şengül, 2010, 529). Kentin toplumsal imgelemi kendinde barındıran özeliği, ideal kentsel imgelerin ideal toplumsal ve siyasal yapıyı kendinde somutlaştırması anlamında kentlerin kurgusundaki ideolojik aksarıyla ortaya çıkacaktır. Kent olmakta olanı yaşamakta olanı bilinç düzeyine çıkarmayı sağlayan, bireylerin nasıl bir kentli ve yurttaş olacağını belirleyen gündelik tecrübeler üretirken; kente dair tipik-asıl olan bir kimlik de üretmiş olur. Kentte sorunsuz dolaşımı sağlayan, mobilite tecrübesini kesintiye uğratmayan kimlik, ideal toplumsal-siyasal yapının ve kentin asıl kimliğidir. Sennett’in de belirttiği gibi modern zamanların ürünleri ve ütöpik-mekanları olan kentin akışında bedenlerin normalize olması yoluyla bu akışı hızlandırması, en azından “nötr” duruşlarıyla akışı kesintiye uğratmamaları beklenmektedir (Senett 2011) Kent planlamaları ve sonucundaki kent trafiği tecrübeleri bile dar anlamda kent politığının geniş anlamda ideolojik kimlik-benlik kurgusunun/performanslarının bütün aidiyetlerini ilk fırsatta açık ederler. Bu açıdan günümüzde teorik modern bir soyutlama olan yurttaşlık normunun, kökenini kentsel deneyimler ve “kent yurttaşlığı”nda bulan siyasi gelişimi yeniden akla getirilerek, kentin ideal yurttaşlığı edimsel kılma ve tanzim etme konusundaki etkileyici kapasitesi yeniden düşünülmalıdır. Mimarlık fakültesinde dersler veren Levent Şentürk mekanın politikliğini ve kapsayıcı-dışlayıcı içeriğini gösteren bir ödev olarak kadın-erkek bütün öğrencilerine bebek arabalarıyla kentte bir gün geçirmelerini salık verdiğinde ortaya çıkan sonuçlar (Şentürk 2009), hergün - özellikle eril, sağlıklı, heteroseksüel -tek bir bedensel tecrübeye sığınarak deneyimlenen kentin politikliğinin asla algılanmadığıdır; ötesine geçerse erkek, sağlıklı, heteroseksüel bedenlerin modern kentin ideal kimliği olarak öne çıkar. Bebek arabasıyla dolaşan öğrenciler gün bittiğinde kentin sokakları ve caddelerinin engelliler, kadımlar, bebeliler, yaşlılar, çocuklar, hamileler için uygun olmadığını çoktan tecrübe etmiş durumdadır.

Edebiyat ise ideal kimliklerin kuruculuğu konusunda bazen çelişkili birliklere de neden olabilecek kadar sınırsız bir imgelem dünyası sunabilmektedir Ev ya da kent-taşra olarak “mekân, romanda öncelikle sahne görevi görür. Bunun dışında “[r]omancı mekân unsurunu:

- a) olayların cereyan ettiği çevreyi tanıtmak,
- b) roman kahramanlarını çizmek,
- c) toplumu yansıtmak,
- d) atmosfer yaratmak”

açılımlardan kullanabilir ve o, olayları şekillendirirken bunlardan birini devreye soktuğu gibi, birkaçını da dikkate alabilir” (Tekin, 2003, s. 129’den alıntılan Şengül, 2012:532).

1 Karamanılı Mehmet Bey Üniversitesi, elifhank@yahoo.com

Edebi imgelem; beden, zaman ve mekan trilojisini kimlik kurucu bir ideolojik referans olarak yeniden tanımlama ve bu unsurları bir araya getirme kudreti açısından ayrıca politik bir içerik taşımakta; politik imgelemi oluşturma konusunda gündeliğe rehber olabilmektedir.

Türk Edebiyatı, Mekan, İdeolojiler:

Türkiye’de hem cumhuriyetin kurucu ideolojisi için, hem de muhafazakarlık ve İslamcılık için ev içleri kadar şehir mekanları da ideolojik programın uygulamaya konulma sahneleridir. Bütün ideolojilerin hem kendine özgü bir kent tecrübesi ve imgesi, hem de ideal bir kent-mekan düzeni ve yaşayışı bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında örneğin evin, apartmanın, mahallenin, metropolün ve taşranın deneyimlenme biçimleri ideolojiler açısından farklılık gösterebildiği gibi, ideolojilerin değişen dönemsel stratejilerine bağlı olarak da mekanlar anlam kazanabilir ya da kaybedebilir. Aynı zamanda her ideolojide kenti ve kendi “evi”ni yapmak; o ideolojiye uygun “akışkan” bir beden, ve bedenle uygun birliktelik içinde bir zaman- mekan birlikteliği yaratacaktır. Cantek cumhuriyetin kurucu döneminde başkent Ankara’nın hem ideal bir cumhuriyet kamusalı hem de “Mustafa Kemal Atatürk’ün evi” olarak yapılandırılırken, yerliler-dışarlıklar(Yabanlar) olarak ideal-akışkan ve elbette ki yeni mekana münasip düşen bedenlerin de tanımlanma sürecini etkileyici bir şekilde analiz ediyor (Cantek, 2011). Alev Çınar ise Türkiye’deki İslamlaşma sürecini analiz ettiği çalışmasında, İslami belediye deneyimlerinin, örneğin fetih kutlamaları gibi İstanbul’a özgü bir İslami zaman –takvim yaratılması eylemleriyle ideolojik bir mekan-zaman kuruculuğu iradesini kullanarak çalıştığını belirtir (Çınar 2005).

Cantek’in Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Yaban adlı romanını çağrıştıran dönem çalışması, mekanların ideal yurttaş kimlikleri tanımlama kudretini el verirken; Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun romanı, virane bir Anadolu köyünün ruhları ve kişilikleri de viraneleşmiş insanlarına dışarlıklı-Yaban, bir kolunu kaybetmiş subay Ahmet Celal’in gözüyle yaklaşır. Ahmet Celal için Ankara yeni kurulacak cumhuriyetin ve makbul vatandaşlığın ideal zaman ve ideal mekanı olarak belirir:

“Eğer öyleyse, varacakları ve duracakları nokta Ankara olacaktır. Ankara işgal altında? Yok canım, bunu tasavvur etmek bile mümkün değildir. Böyle bir olay tarihi olayın mantığına zıt bir şey olur. Çünkü Ankara bir son değil bir başlangıçtır. Dünyayı dolaşan telgraf tellerinde Londra, Moskova kelimelerinin yanı sıra ses çıkarmaya başlayan bu yeni kelime ötekiler gibi bir şehir değildir. Bu bir yeni nefes, bu yeni ruha sembol olmuştur” (Karaosmanoğlu 2001: 164).

Yakup Kadri’nin *Kiralık Konak* adlı romanı da ülkenin Tanzimat’tan itibaren çok etnikli-cemaatli imparatorluk yapısından tek uluslu bir toplumsal yaşama dönüşümünü ve modernitenin gelişimini, zaman-mekan-beden trilojisi üzerinden, dönüşümün gücünü anlatmaya muktedir kılan etkileyicilikle verecektir. Büyük bir konağa ve Osmanlı değerlerine ve geleceklerine sahip olan Naim Efendi; bu konakta evli olan kızı, iki torunu, torunlarının mürebbiyesi ve hizmetkârlar bir arada yaşamakta ve bu yaşayış Osmanlı imparatorluğunun son dönemine tanıklık etmektedir. Bedenler ve uygun giysiler, mekan ve zamanın ruhu romanda ideal olanı tarif etmek için kullanılan güçlü bir trilojiyi ortaya koyacaktır:

“İstanbul’da iki devir oldu: Biri İstanbullu; diğeri redingot devri... Osmanlılar hiçbir

zaman bu İstanbul devrindeki kadar zarif; temiz ve

kibar olmadılar. Tanzimat-ı Hayriye'nin en büyük eseri, İstanbullu

İstanbul Efendisidir. Bu kıyafet dünyaya yeni bir insan tipi çıkardı ve

Türkler bu kıyafet içinde ilk defa olarak vahşi Asya ile haşin Avrupa'nın arasında gayet hususi yeni bir millet gibi görüldü" (Karaosmanoğlu 1997: 20)

İmparatorluk savaşlarla birlikte huzursuzluk içinde topraklarını kaybedip, parçalandıkça eşzamanlı huzursuz gelişimin, Naim efendi'nin konağında ve aile hayatında da ortaya çıkmaya başladığını görürüz. Osmanlı halkının "yuva"sının dağılmasının karşılığı Naim efendinin konağın yönetimi üzerindeki iktidarının kızlarına, damadına ve sevdiği torununa karşı giderek azalması, "iktidar" boşluğundan dolayı konağın maliyesinin giderek bozularak aile "yuvası"nın kiralık hale düşmesidir. Romanda aile fertlerini oluşturan karakterlerin her biri onları ideal kılacak tipik özelliklerle kurgulanacaktır. Örneğin Naim Bey'in damadı müfettiş Servet Bey, "Müslümanlıktan ve Türklükten nefret eden bir kazasker oğludur" (Karaosmanoğlu 1997: 25) ve konak yaşamına ve konağın kendisine karşı nerdeyse düşmanca bir hal içindedir. Semiha Ayverdi'nin İbrahim Paşa Konağı adlı eseri, *Kiralık Konak* gibi, imparatorluğun parçalanma sürecini geniş bir paşa ailesinin dağılışı üzerinden anlatan otobiyografik nitelikte bir roman özelliğindedir. Tipik bir Osmanlı aristokratı olan Meclis-i Maliye reisi İbrahim Efendi kışlarını şehzadebaşındaki bir konakta, yazlarını ise Çengelköy'de geçiren nüfus sahibi bir kişiliktir. İbrahim efendinin zenginliği, geniş ailesi ve halayık ordusu, sahip oldukları geleneksel hakim değerlerle birlikte yitip gidecek, İbrahim Efendi'nin kızı Şevkiye hanım kiralık bir apartman çatı katında gözlerini borç içinde yumacaktır (Ayverdi 1991)

Apartmanlar ve Kent.

Özellikle cumhuriyetin kurucu yıllarında ve sonrasında meydana gelen hızlı kentleşme ve apartmanlaşma geleneksel yaşayış biçimini sürdüren halk ve özellikle aristokrat İstanbullular için bir nostalji aurası yaratıyordu; bu nostaljinin etkilerini Semiha Ayverdi gibi muhafazakar yazarların romanları kadar Halide edip Adivarın romanları da örnek verilebilir. Hem imparatorlukta hem de cumhuriyetin kuruluş döneminde apartmanlar maddi ve kültürel sermaye anlamda modernleşmenin ulaşamaz ve zenginlikle özdeşleşen "bozulmuş, negatif" değerlerini simgelemekte, dönem romanlarında da apartmanlar bu kodlarla yer almaktaydı. Ancak Elçi'nin belirttiği gibi özellikle ikinci dünya savaşından sonra kat mülkiyeti kanununun değişmesi ve konut sıkıntısı nedeniyle apartmanlaşmanın orta sınıfa da yayılması apartmanlaşmanın bir batılı olgu olarak eleştirilmesinin önüne geçmiştir (Elçi 2003). Bunlar içinde özellikle kat mülkiyetinin kabulü apartmanın toplumsal statüsünde bir dönüşüm başlatır. Yasanın kabulünden önce binanın mülkiyeti birden fazla kişiye bölünemediği için sadece zenginler tarafından ve kira geliri için yaptırılır. Bunların da sayısı fazla değildir. yüksek gelirli insanların yaptırdığı bu apartmanlar şehrin en itibarlı yerlerine inşa edilir ve modern bir yaşama biçimini yansıtır. Bu apartmanlar apartman yaptırmaya gücü yetmeyen ama "aynı toplumsal tabakanın yaşantısına katılmak isteyen" üst-orta sınıfa kiralanır. Bu dönemde apartmanların yüksek gelirli bir tek kişi tarafından yapılması binanın mimari niteliklerine de özen gösterilmesine yol açar (Elçi 2003: 50). Bu noktada aslında cumhuriyet "modernliği"nden; 2. Dünya savaşından sonra makineleşme, zenginlik ve tüketici kültürle anlatılan ve geleneksel sağın hegemonik bir proje olarak koyduğu yeni bir "modernleşme" paradigmasına doğru önemli bir kırılma olduğunu söylemek gerekiyor. Bir zamanlar geniş ailelere karşı çekirdek aileleri, yabacılaşmayı, haremlik-selamlığa uymayan iç mekan bölüşümüyle mahremiyeti azalttığı için eleştirilen bu kübik yapılaşmalar, halk nezdinde metropollerde ve kısmen taşrada kendini

göstermişti.

Dolayısıyla edebiyatta da eşzamanlı bir dönüşüm yaşandı. Mekanlar, apartman ve kent yaşamının bozuk batılılaşma değerlerini temsil eden muhafazakar içeriği, 1960ların sonlarından itibaren kendini göstermeye başlayan İslami romanlara kaymıştır. Özellikle kentin ve kentli yaşam yaşama biçiminin ve tabii ki apartmanlaşmanın merkezi konulardan biri olduğu İslami-dindar edebiyat hattının doğma, gelişme ve kırılma noktalarında edebiyat ve mekan ilişkisini takip etmeye verimli bir izlek sunabilir. 1970lerden itibaren yükselen İslami romanlarda şehir, yabancılaştırıcı modern etkileriyle karakterize edilen, mahrem olanın düzgünlüğüne karşı şiddetle korunulması gereken yozlaştırıcı bir mekan olarak kodlanır. Bu aynı zamanda edebiyatta dindar karakterlerin güçlü bir “iç” tutarlılıkla resmedildiği, “dış”ın, total ve tutarlı kimliğe karşı bir saldırı olarak resmedildiği bir dönemdir. Şule Yüksel Şenler tarafından yazılmış Huzur sokağı; bu bahsettiğimiz dönemin metropol kenti-ev/mahalle, Müslüman kimlik- batılı kimlik, iyilik-kötülük, ahlak- ahlaksızlık gibi çatışmalarla anlatılan ideal yaşam tarzını ele veren tipik bir örnektir.

İlk olarak 1969-70 yıllarında Bugün gazetesinde tefrika edilen *Huzur sokağı* romanında, huzur sokağında eski ve fakirhane bir konağın alt katında annesiyle yaşayan tıp öğrencisi Bilal ile huzur sokağına yapılan gösterişli apartmanda oturan ve batılı feyza'nın bu çelişkilerle olanaksız, ancak Feyzanın Müslümanlaşmasıyla olanaklı kılınan aşkı anlatılır. Huzur sokağı “sakinleri kanaat ve huzur içinde yaşayan, zenginlik ve debdebede gözleri olmayan mü'min ve mütavazi kimselerdi. Bu mütevekkil, asil insanlar bütün fakr-ü zarürratlerine rağmen yaşayış tarzlarından gayet memnun, içindeki buldukları hayat şartlarından dolayı da o derece müşterihler”(Şenler, 5). Bu sokakta yaşayan Bilal de konak yaşamına tümüyle uygun bir karakterle anlatılır. Mekânla kişilik çelişkisiz, birbirini güçlendirecek şekilde kurulur:

“Bilal yüksek tahsilini İÜ Kimya Fakültesine devam ederek tamamlamaktadır. O ahlaki terbiyesi çalışkanlığı ve yüksek imanı ile Huzur sokağındaki kız sahibi bütün anne babalar için yegane damat namzedi, başlarındaki tertemiz oyalı yemenilerle perde arkalarında çehiz işleyen bütün genç kızların hayallerinde yaşattıkları ve istikbal için ümit besledikleri ideal eş biricik annesinin ise üzerine titrediği terbiyeli itaatkar hayırlı evlat olarak Huzur sokağının gözbebeği sayılan sevilen her bakımdan mükemmel ve müstesna yaradılışlı bir gençti” (Şenler, 10)

Diğer yandan geleneksel İstanbul yaşamının sürmekte olduğu, dindar değerlere sahip bu sokakta yapılan yüksek katlı apartman ve onun modern sakinleri sokağın havasını değiştirecektir. Türkiye mimarlık tarihi açısından bakıldığında nerdeyse eski konak statüsünde apartmanlar, 1965'e kadar ulaşılabilirlik açısından lüks tüketim değerlerinden sayılırlar. Daha önce de belirtildiği gibi Ancak 2. dünya savaşından sonra Avrupailik göstergesi değil, gerçek ihtiyaçlara karşılık vermek üzere apartman yapımının yaygınlaştığı görülmektedir, bu ihtiyaç iç göçler yüzünden nüfusun büyük şehirlerde birikmesinden doğar (Elçi 2003:49). Huzur sokağındaki bu apartmanda da özellikle batılı kadınlar üzerinden anlatılan batılı yaşam, mahalle ve huzur sokağı için Bilal ve mahalle imamı tarafından bir tehlike olarak görülmektedir ve huzur sokağındaki mütededeysin kadınlar “apartman” a karşı uyarılır. Romanda batılı kadınların rahat hayat tarzıyla “apartman” birbirinin yerine kullanılan terimler olarak iç içe geçer.

Elçi, Cumhuriyet sonrasında apartmanın yaygınlaşmasında özellikle aile yapısındaki ve kadın hayatındaki değişmelerin elverişli bir zemin hazırladığından bahsediyor (Elçi 2003:52). Gerçekten de yeni apartman kültürü kadınların ev içi yaşamındaki modernleşmesinin, değişen kadın bilincinin ve bireyselleşmenin keskin izlerini taşıyacaktır. Romanda Feyza sıkça kendi odasının lüks mobilyaları ve zihinsel huzursuzluğu ifade eden bir eşya dağınıklığı içinde,

yatağa uzanmış hayaller kurarken ve özellikle de yalnız tasvir edilir. Kaybolan haremlik selamlık yani mahremiyet ve gelişen monad hayatlar, apartmanın sembolize ettiği modern değerlerdir. Gerçekten de Apartman sözcüğünün 1933deki yasalarda bile “umuma açık yer” tanımını altında; han, otel ve mağaza gibi yapılarla aynı kategoride değerlendirildiği görülüyor (Elçi 2003:55). Yani apartmanın yasalardaki karşılığı da mahremiyeti düşük yerler olarak belirlemektedir. Elçi’ye göre 2. meşrutiyetten itibaren halk arasında apartmanlara karşı başlayan olumsuz yaklaşım, cumhuriyetin ilk yıllarında da sürmektedir. Bunda toplumun kendi kültürel yapısına yabancı olan bir ev biçimini yadırgaması gibi, yokluk yıllarında gösterişli apartman yaptırana karşı duyduğu öfke de rol oynamaktadır. Apartmanlarda başlangıcından itibaren şehir halkını tedirgin edecek şekilde aşırı batılılaşmış insanların yaşaması, özellikle işgal yıllarında işbirlikçi-vurguncuların şişli-Beyoğlu civarındaki apartmanlarda düzenledikleri ziyafetler, eğlenceler kamuoyunun bilincinde apartman ile “ahlaksız mekan” arasında bağ kurmuştur (Elçi 2003: 54). Bu bağlantı sosyal hayatta kırılmaya uğramasına rağmen, İslami hidayet romanlarında apartmanların yozlaşmış değerleri ifade etmesi 70ler ve 80ler boyunca devam eder.

1970lerin sonlarında ortaya çıkmaya başlayan ve *Huzur Sokağı*yla örneklendirilecek hidayet romanlarında da, sadece kadınlar değil Müslüman erkekler de kentin modern kültürüyle (örneğin “açık-seçik”, “kahkahalarını koyveren”, “kıvrak bir biçimde dans eden” kadınlarla öğrenim görmek ve çalışma zorunluluğu gibi) iç içe yaşamı, kendilik kontrolünü güçlendiren bir nefis mücadelesi olarak deneyimlenmiştir. İslamcılık bir siyasal ideoloji olarak kentlerde güçlendikçe yayınlarda hem şehirsiz mekan paylaşımları hem de kadın bedeni; giderek daha fazla şekilde dost-düşman ayrımını, cemaatin ahlaki ve siyasal hijyen sınırlarını belirlemeye dönük bir söylem olarak kendini gösterdi; taşra ise geleneği ve manevi değerleri anlatan saf bir değer olarak sahiplenildi. Bu mekansal paylaşma aynı zamanda siyasal kimliklerle çelişkili değil, örtüşen bir şekilde birleştirildi, böylelikle politik iç-dış sınırları hem hijyeni sınırları hem de siyasal biz-onlar sınırını örtüştürmeye gerçekten de muktedir oldu. Burada mahal- leler, taşra ve konak gibi eski yerleşim yerlerinin üzerinden kendini “biz” olarak oluşturan İslami hissiyatın zaman-mekan- beden algısına dönük politik kimliği kuran bir bütünlüğünün de olduğuna dikkat çekmek gerekir. “Değişim, kültürel alt yapının sağlam olduğu algısını veren mahalle gibi kendi içinde simetrik bir hiyerarşiye dayalı yerlerde, daha ağır bir şekilde gerçeklebilir ve mekân algısı da daha güçlü bir kimliğe bürünür. Bu türden bir kimlik algısı, birey ve mekân arasında aidiyet kaynaklı bir bütünleşmeye işaret eder. Modern kültürün egemen olduğu yerlerde yaşayan bireylerde ise mekânla bu şekilde bir aidiyet ilişkisi göze çarpmaz” (Şengül 2012, 529)

TAŞRA versus TAŞRALAR

1990lardan sonraki hidayet romanlarında ise kentli zenginlik bu tarihlerde İslami hayat tarzı için de seferber edilmeye başlandığından, apartmanlar ve *İslami* kentsel siteler kabul edilmiş, mekân eleştirisi ise daha çok eviçlerine yönelmiştir. Taşra ise yine 1990lardan itibaren kentlileşen ve çevre olgusu olmaktan çıkan İslami hareket için nostaljik bir geri dönüş mekanı ve yuva olma olmaktan çıkacaktır. Taşranın İslami bellekte negatif özelliklere doğru değişen imgesinin 1990lardan sonra İslami hareketin entelektüel kadın aktörlerinin de edebiyatta ve düşün dünyasında öne çıkmalarıyla ilgisi vardır. Bilinen bir gerçektir ki gerçekten sadece İslami değil, Türk edebiyat dünyasında da taşranın nostaljik aurası daha çok erkek yazarların belleğinde-Yusuf Atılgan ve Oğuz Atay gibi yazarlar dışında tutularak¹- olumlu,

¹ Bu sıra dışı yazarlardan biri de günümüz yazarlarından Murat Uyraklı’dır (2009):

“Şu önümde uzayıp giden karlı demiryolları, yamaçlardan aşağı salınıp virane önlerinde poz veren kuzucuklar, esmer mi esmer delikanlıların objektifi delecemiş gibi duran dirgen nazarları ve meşeden sert döşekleri yumuşatıp kendisiyle beraber

nerdeyse anne rahmi gibi sıcak bir geri dönüş mekanı olarak resmedilmektedir.

Taşra bazen Anadolu, bazen de memleket ve yurt olarak cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında nostaljik bir mekan olarak öne çıktı ve hem hidayet romanlarında hem muhafazakar romanlarda da ayrıca anlam üreten bir mekan oldu. Aslında bütün mekanların bir zamanı ve handiyse bir ruhunun bulunduğu muhakkaktır, Bachelard'ın ev için söylediği "hem ruhu hem de bedeni" olduğu duygusu bir yurt-memleket olarak taşra için karşılığını bulacaktır (Bachelard 1996). Burada Türkçedeki "yurt" kavramının özellikle cumhuriyet mekan ideolojisiyle birlikte hem ev, hem de memleket anlamını karşılayan ikircikli, belirsiz, muğlak ve kamusal-özel alan sınırını ilhak eden anlam kaymasına uğradığına dikkat çekmekte fayda var.

Kentin boyutlarından çok, içeriğine ait bir kapsamda tartışılması gereken "taşra" kavramı, merkezden belirlenen öngörülerle yolunu çizen, gelişmelerde etkin olmayan, içe dönük, yaşantının tekrarlarla biçimlendiği, kalıpların kırılmadığı, mekânın tekdüze yapı taşıdığı bir yere karşılık gelmektedir (Kayın 2009). Aslında tekrarlarla biçimlenen ve kalıpların kolayca kırılmadığı yaşam durumunun, örneğin Simone De Beauvoir gibi feministlerin yine tekrarlanan çevrimsel işlemlerle anlattığı "ev" yaşamına karşılık geldiği görülebilir (Beauvoir 1993). Feminizmde bu durum aslolarak ev emeğinin değersizleştirilmesinin hali gibi görüle de, taşrayı da değişimin karşısında yurt, ev gibi metaforik anlatımlarla edebiyata sokan ivmenin aynı hissiyat olduğu söylenebilir: O tekrarlanarak gelen basmakalıplarla, tıpkı "ev" gibi, hem sıklıkla hem de değişmezliğin belleğini oluşturur.

Cumhuriyet döneminde özellikle "istasyon" ve cumhuriyet caddelerinin çizdiği yollarda pastahaneler, parklar çay bahçeleri gibi cumhuriyet kamusal mekanlarında sınırlı kalan kent yaşamı, 1980lerden sonra turizmin şekillendiği sadece deniz kıyısındaki taşraya donuk politikalarla biçimlendi. Kayın'a göre günümüzde "Küçük büyüklü birçok Anadolu kentinde dolaşırken, mekânda apaynı apartmanların dışında bir yapı olmadığı ya da ev dışı bir yaşantı olmadığı sanısı ile birlikte karşımıza çıkan taşra hüznü, yalnızlığı, sıkıntısı, boğuculuğu gibi duygular, erken sapmış sorunlu bir gelişme serüveninin sonucudur. Erken Cumhuriyet dönemi kamusal mekânlarının yıpranmış olsalar da kullanımlarını sürdürdüğü kent örneklerinde, gelişme yönünün saptığı noktaya ilişkin kavrayış daha da çarpıcıdır" (Kayın 2009). Artık karşımızda nostaljik kasaba-kırsal taşralar değil, kent-taşralar vardır. Taşra, nostaljik özlemlerin giderildiği bir mekân olma özelliğini tecimsel kaygılara teslim ederek liberalleşirken muhafazakarlık artmış; 2000'li yılların taşrası 1940, 1950 ya da 1970'li yılların taşrası ile farklılaşmış; ama taşralılık bir dizi davranış kalıbı olarak hayatın içinde kalmıştır (Erdoğan, 2008). Muhafazakarlık arttıkça, talepleri çoğalan tüketim çağı kentlilerinin taşra-kentte yaşamaları giderek zorlaşmakta, nüfus yapısının içten dışa ya da dıştan içe değişmesi, mekânın çözülmesi ve kaotik gelişmelere sahne olması, nitelsiz ve uzun vadeli düşünülmeyen yapılaşmaların varlık bulması gibi gelişmeler ortaya çıkmaktadır (Kayın, 2009)

Edebiyatta sade taşrayı değil, "evi" de insan için doğal bir "yuva" olarak görmeyen Oğuz Atay, Tezer Özlü, Yusuf Atılgan gibi yazarlar 1970lerden beri mevcuttu. Ancak muhafazakar- edebiyatta ancak 1990lardan itibaren muhafazakar-İslamcı kadın yazarların hikaye ve romanlarıyla şehri, evi ve taşrayı bir mekan olarak algılama biçiminde temel bir kırılma yaşandığını söylemek gerekiyor. Bu kırılma dinamiklerinden biri ilki kadının hem ev mekanıyla hem de taşrayla çelişkisiz bütünleşmesinin artık mümkün olmamasıdır. İdeal tutarlı karakterler yerine artık çelişkili bir iç dünya söz konusudur. Müslüman evler ve taşra

uyutacak kadar yorgun babalar bende neden kaçma arzusu yaratıyor?

Kaçmak, ama nereye? O arzuyla tıka basa dolu, o ıssız demiryolunun tam ortasında duruyorum misal ve ne o kuzulu yamaçlar,

ne kaynayan kasıklarımı imanla zapt eden o

delikanlılar, ne de 'bayat ekmeğe' benzeyen o babalar vaatkâr"

hidayet romanlarının tam tersine kadın erkek ve çocuk rollerinin çelişkisiz ve yabancılaşmış yaşandığı, Müslüman kadınlığın annelik, eş olma ve ev kadınlığı rollerinin altında eşleri, diğer Müslüman kadınlıklar ve kendi çocukları tarafından bazen aşağılandığı bazen ezildiği durumlarla anlatılacaktır. Ev ve kamusal; kent ile taşra arasında; evi, taşrayı hijyenik, dışarıyı ve kenti ise kirli ve batılı bulan mekansal bölünmeye artık rastlanılmaz. “Ev bir mikro mekan olarak kimliğini, onu saran makro mekanda kazanır” (Elçi 2003:16). Ev algısıyla birlikte muhafazakar romanlarda makro-mekan algısı da değişmiştir

Bu açıdan aslında mekan, şehir, taşra ve ev algısının idealizmden uzaklaşarak gerçekçi bir noktaya doğru gittiğini söylemek mümkün hale geliyor. “[C]anlının dış dünya ile algısal ilişkisi, sınırsız miktardaki uyaranlardan duyumsayabildikleri üzerine kurgulanır. Bu yüzden her canlının algıladığı dünya farklıdır. Her canlı için yapılacak dünya tarifi, aynı zamanda o canlının algıladığı dünyayı algılayabilme yetenek ve potansiyelinin tarifi, bir başka ifade ile o canlının tarifidir” (Şengül 2012:532). Bu gerçeklik algısı edebiyattaki karakterlere yansyacaktır. Artık edebiyatlarında iç-dış, ev-dışarı, apartman-geleneksel ev, taşra- kent ayrımları gerçekçi bulunmamakta, kimlikler bu mekanların sürekli bir sınıraşımı üzerinde kurulmaktadır. Ev kamusal alana karşı, taşra da kente, geleneksel olan da modern olana karşı değer yitimine uğrayacaktır. Ev de dahil olmak üzere mekanla yaşanan bir gerilim, mücadele söz konusudur. Ayrıca farklı kentli aktörlerin mekanın gerçeklik hissinde yaşadıkları farklılıkların da muhafazakar edebiyatta mevcut olduğunu ve bireysilliği güçlendirdiğini söylemek mümkün. 2011 yılında yayınlanan dindar muhafazakar yazar Fatma Barbarasoglu romanı olan *Son 15 dakikada* tek bir mekanın ve olayın farklı kişilikler ve hatta farklı dindar karakter tarafından çok farklı algılarla tecrübe edildiğini görürüz. Burada önemli gelişme mekanların da kişilikler gibi idealize edilmesinden kurtulmuş olmasıdır.

Kaynakça

- Ayverdi, Semiha. 1999. İbrahim Efendi Konağı. İstanbul: Kubbealtı Yayıncılık.*
Bachelard, Gaston. 1996. Mekanın Poetikası. İstanbul: Kesit.
Barbarasoglu, Fatma Karabıyık. 2011. Son On Beş Dakika. İstanbul: Profil.
Beauvoir, Simone de. 1993. Kadın: İkinci Cins1,2,3. İstanbul: Payel.
Cantek, Funda. 2011. “Yaban”lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara, İstanbul: Ankara
Elçi, Handan. 2003. Roman ve Mekan: Türk Romanında Ev. İstanbul: Arma
Erdoğan, Altay Ömer. 2008. “Şiir Taşrasını Sirtında Taşır.” Yasak Meyve 35:53-55.
Çınar, A. 2005. Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time. Minnesota Press.
Kahvecioğlu, Hüseyin. 2008. “Mekânın Üreticisi veya Tüketicisi Olarak Zaman”, Zaman-Mekân, Yayına Haz: Ayşe Şentürer et al. İstanbul: YEM Yayın, 142-149.
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. 2001. Yaban, İstanbul: İletişim
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. 1997. Kiralık Konak. İstanbul: İletişim
Kayın, Emel. 2003. “Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı: Merkez-Taşra İkilemindeki Anadolu Kentlerinde Kimlik Arayışı ve Cumhuriyet Dönemi Mimarlık Mirası.” Mimarlık: 346, Erişim 25 Temmuz 2012, <http://www.mo.org.tr/mimarlikdergisi/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=360&RecID=2025>
Senett, Richard. 2011. Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir. İstanbul: Metis
Şengül, Mehmet Bakır. 2010. “Romanda Mekan Kavramı.” Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/ The Journal of International Social Research: 3: 528-538, http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt3/sayi11pdf/sengul_mehmetbakir.pdf.
Şenler, Yüksel Şule. Huzur Sokağı, İstanbul: Nur.
Şentürk, Levent. 2011. “Erişim Kente Dönüş.”, Cins Cins Mekan, der. Ayten Alkan, İstanbul: Varlık, 36-63
Uyurkulak, Murat. 2009. “Taşra ve Tafra.” erişim tarihi: 1-10-2012 <http://www.arteeast.org/Shahadat/March09/Tasratafra.pdf>.

KENTLEŞME AÇISINDAN BELARUSEmin ATASOY¹Erkan ŞENŞEKERCİ²**1. Belarus'ta Kentleşmenin Tarihsel Gelişimi**

Tarihsel belge ve kayıtlara göre Belarus'ta kentleşme 11. ve 12. Yüzyıllar arasında başlamıştır ve bu dönemde ortaya çıkan kentler kuruluş tarihlerine göre şunlardır: Polotsk (862) ve Vitebsk (974), Turov (980), Zaslavl (985), Novogrudok (1004), Volkovisk (1005), Brest (1019), Kopis (1059), Braslav (1065), Minsk (1067), Orşa (1067), Drutsk (1092), Pinsk (1097), Slutsk (1116), Borisov (1127), Grodno (1127), Gomel (1142), Mozir (1155), Mogilev (1267), Kopil (1274) ve Kobrin (1287).³ Daha sonra bu kentlere 13. ve 18. Yüzyıllar arasında 25 yeni kent daha eklenmiştir. Bu kentler ise 13. Yüzyılda kurulmuş olan Stolin ve Gorodok; 14. Yüzyılda kurulmuş olan Oşmyani, Verhnedvinsk, Bobruysk, Çevren, Molodeçno, Volojin; 15. Yüzyılda kurulmuş olan Lepel, Bihov, Prujani ve Lyahoviçi; 16. Yüzyılda kurulmuş olan Postavi, Suraj, Vileyka, Stolbtsi, Gorki ve nihayet 17. Yüzyılda kurulmuş olan Çausi, Çerikov ve Klimoviçi kentleridir.⁴

18. Yüzyıldan itibaren Belarus'ta kentleşmenin dört temel değişkeni olduğu görülmektedir. Birincisi Rusya'nın bu ülkeyi işgali altına alması ve 20. Yüzyıla kadar sistematik olarak Ruslaştırma politikası izlemesi; ikincisi ülkenin ekonomik geri kalmışlığı; üçüncüsü 19. Yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmeye başlanan demiryolları⁵ ve dördüncüsü 20. Yüzyıla girilirken bile nüfusun neredeyse % 90'ının köylü niteliğini taşıması (Tablo 1).

Tablo 1: Belarus Nüfusunun Yerleşme Tiplerine Göre Değişimi (1897-2012 Dönemi)⁶

Yıllar	Toplam Nüfus	Kentsel Nüfus	Kırsal Nüfus	Kentsel Nüfus Oranı (%)
1897	6 673,0	649,0	6 024,0	10,0
1939	8 912,2	1 854,8	7 057,4	20,8
1950	7 709,0	1 619,5	6 089,5	21,0
1959	8 031,7	2 447,1	5 584,6	30,5
1970	8 992,2	3 890,6	5 101,6	43,3
1979	9 532,5	5 234,3	4 298,2	54,9
1989	10 151,8	6 641,4	3 510,4	65,4
1999	10 045,2	6 961,5	3 083,7	69,3
2005	9 800,1	7 055,9	2 744,2	72,0
2012	9 465,2	7 175,0	2 290,2	75,5

1897 yılında Rusya İmparatorluğu sınırları içinde yapılmış ilk nüfus sayımı sonuçlarına göre Belarus'ta nüfusu 10000'i aşan kent sayısı yalnızca 15'tir (Tablo 2).

Tablo 2: 1897 Nüfus Sayımına Göre Nüfusu 10000'i Aşan Belarus Kentleri⁷

Kent	Nüfusu	Kent	Nüfusu
------	--------	------	--------

- 1 Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü Öğretim Üyesi
- 2 Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü Öğretim Üyesi
- 3 Krasovskiy, K. K., "Urbanistiçeskaya Evolyutsiya Belarusi", BRGU İmeni A. S. Puşkına, Brest, 2009, s. 10
- 4 Krasovskiy, K.K., "Urbanistiçeskaya Evolyutsiya Belarusi", BRGU İmeni A. S. Puşkına, Brest, 2009, s. 11-14
- 5 XVIII. – XIX. yüzyılda Rusya – Beyaz Rusya ilişkileri ile ilgili bakınız: Goloboviça, V. İ., Bohana, Y. H., "İstoriya Belarusi v Kontekse Mirivih Tsivilizatsiy", İzdatelskiy Dom "Ekoperspektiva", Minsk, 2012
- 6 Solodovnikov, S. Y., Nikitenko, P. G., "Demografiçeskaya Situatsiya, Çeloveçeskiy i Sotsialny Kapital Respubliki Belarus; Sistemny Analiz i Otsenka", Natsionalnaya Akademiya Nauk Belarusi, Institut Ekonomiki, İzdatelskiy Dom "Belaruskaya Nauka", Minsk, 2008, s. 11 ve Zinovskiy, V. İ., Palkovskaya, E. M., "Belarus v Tsifrah 2012. Statistiçeskiy Spravoçnik", Natsionalny Statistiçeskiy Komitet Respublika Belarus, Minsk, 2012, s. 10
- 7 Krasovskiy, K.K., "Urbanistiçeskaya Evolyutsiya Belarusi", BRGU İmeni A. S. Puşkına, Brest, 2009, s. 16-17

Minsk	90 900	Polotsk	20 300
Vitebsk	65 900	Slonim	14 900
Grodno	46 900	Borisov	15 100
Brest	46 500	Slutsk	14 300
Mogilev	43 100	Orşa	13 100
Gomel	36 800	Kobrin	10 400
	34 300		10 300
Pinsk	28 400		

Belarus'ta kentli nüfus 20. Yüzyıl başında bile % 13,4'tür ve gerek Birinci Dünya Savaşı'nın etkisiyle oluşan ekonomik çöküntü gerekse bu ülkede meydana gelen kapsamlı Alman işgalleri kentsel nüfusun gelişiminin daha uzun yıllar boyunca bu düzeyde kalmasına yol açmışlardır. Örneğin 1939 nüfus sayımına göre, 1926-1939 yılları arasında kurulmuş 7 yeni kente rağmen¹ kentsel nüfusun payı halen % 20,8'dir (Tablo 1).

Birinci Dünya Savaşı'nın travmatik izleri silinmeden, ülkenin İkinci Dünya Savaşı'na girmesi yaşamın her noktasında olduğu gibi kentleşme ve demografi alanında da gerçek bir felaketle sonuçlanmıştır. Öyle ki Savaşın başında 9,2 milyon olan ulusal nüfus Savaşın sonucunda 3 milyon insanın kaybıyla 6,2 milyona düşmüş ve Belarus'un savaş öncesindeki kentsel nüfus büyüklüğüne ulaşması 1954 yılında, savaş öncesi toplam ulusal nüfusa ulaşması ise neredeyse 30 yıl sonra, 1972 yılında mümkün olabilmektedir. Kentlere gelince, onların bir kısmı tümüyle yerle bir olduğundan kent statüsünden çıkarılıp köy statüsüne geçirilmiştir. Savaş sonrasında izlenen kentleşme politikaları ve yeni kurulan kentlere rağmen kentsel nüfus 1960'lı yıllara girilirken ancak %31 düzeyine çıkabilmiştir (Tablo 3). Belarus'ta kentsel nüfusun kırsal nüfusa üstünlük sağlaması 1980'li yıllarda gerçekleşmiş, 1989 yılında yapılan nüfus sayımına göre kent sayısı 99, kasaba sayısı ise 108'e yükselirken, kentsel nüfus oranı da % 65 olmuştur (Tablo 3).

Tablo 3: 1897-2010 Döneminde Belarus'ta Kentsel Nüfus Oranları ile

Kent ve Kasaba Yerleşmelerin Sayısal Değişimi (<http://www.belstat.gov.by>)

Yıllar	Şehir Sayısı	Kasaba Sayısı	Tüm Kentsel Yerleşmelerin Sayısı ¹	Kentsel Nüfus (1000 kişi)	Ulusal Kentsel Nüfus Oranı (%)
1897	36	--	--	649	10
1939	65	108	173	1 855	21
1959	69	115	184	2 481	31
1970	81	123	204	3 908	43
1979	96	111	207	5 234	55
1989	99	112	211	6 641	65
1999	104	108	212	6 956	69
2005	111	97	208	7 056	72
2012	112	92	204	7 175	75

2. Sovyet ve Postsovyet Döneminde Belarus'ta Kentleşmenin Başlıca Özellikleri

İkinci Dünya Savaşından sonra çökmüş bir ekonomi ve altyapı, derin sosyo-psikolojik yaralar ve demografik depresyon ile yüzleşen Belarus ulusu hızla toparlanmaya ve savaşın yaralarını sarmaya başlamıştır. 1945-1965 dönemi savaşın korkunç izlerini silme ve yeniden onarım dönemi olmuştur. Savaş sonrasındaki bu dönemde yerle bir edilen kentler, köyler ve

¹ Belarus'ta kentsel nüfus kentlerde ve kasabalarda yaşayanların toplamından oluşmaktadır. Bir başka anlatımla kentsel yerleşmeler "kasabalar" ve "şehirler" olarak iki büyük grupta toplanmaktadır. Genelde nüfusları 2 000 ile 6 000 arasında olan, köyden büyük, fakat kentlerden küçük olan yerleşmeler "poselok gorodskogo tipa" yani "kent görünümüne sahip yerleşmeler" ya da Türkçe "kasabalar" olarak adlandırılabilirler. 1939 yılındaki nüfus sayımında Belarus sınırları içindeki 108 kasabada toplam 211 400 kişi yaşadığı tespit edilmiştir. Ayrıca 1938 yılından beri Belarus'daki kasabalar üç grupta toplanmaktadır: şehirsiz kasabalar (gorodskie poselki) birinci grubu, işçi kasabaları (raboçie poselki) ikinci grubu ve dinlenme (turizm) kasabaları (kurortnie poselki) üçüncü grubu oluşturmaktadırlar. Naroç bugünde ülkenin tek turizm kasabası olarak varlığını sürdürmektedir.

yollar, yok edilen tesisler, barajlar ve fabrikaların ulusal ekonomiye tekrar inşa edilmesi, işçi göçlerini ve kentleşmeyi de tetiklemiştir. Belarus'ta 1950-2004 yılları arasındaki dönemde meydana gelen kentleşme gelişmeleri dört demografik aşamada irdelenebilir:¹

Birinci Dönem: Bu dönem toplam nüfustan çok, kentsel nüfusun hızlı artış gösterdiği bir dönem olmuştur. 1950-1959 döneminde ülkenin toplam nüfusu yalnızca 300000 kişilik artışla 7,7 milyondan 8,0 milyona ulaşırken, aynı dönemde kentsel nüfus 900000 kişilik artışla 1,6 milyondan 2,5 milyona ulaşmıştır (Tablo 1). Kırsal nüfus ise dönem boyunca 6,0 milyondan 5,6 milyona gerilemiştir. Ayrıca Tablo 4'te de görüldüğü gibi 1950-1954 döneminde ulusal kırsal nüfus -1,65 azalırken, ulusal kentsel nüfus +5,25'lik artış göstermiştir. Yine 1955-1959 döneminde ulusal kırsal nüfus -0,55 azalırken, ulusal kentsel nüfus +4,65'lik artış göstermiştir. Böylece kentleşme açısından 1950-1959 dönemi kırların boşalmaya, kentlerin ise hızla kalabalıklaşmaya başladığı savaş sonrası dönem olarak tanımlanabilir.

Tablo 4: 1950-2004 Döneminde Belarus'ta Kırsal ve Kentsel Nüfusun

Yıllık Artış Hızı (%) (<http://www.belstat.gov.by>)

Dönem	Toplam Nüfusun Artışı	Kırsal Nüfusun Artışı	Kentsel Nüfusun Artışı
1950-1954	-0,10	-1,65	+5,25
1955-1959	+0,9	-0,55	+4,65
1960-1964	+1,0	-0,70	+3,50
1965-1969	+1,05	-0,90	+3,20
1970-1974	+0,75	-1,95	+3,15
1975-1979	+0,60	-1,75	+2,55
1980-1984	+0,75	-1,80	+2,60
1985-1989	+0,55	-2,25	+3,00
1990-1994	+0,35	-1,25	+0,60
1995-1999	-0,75	-1,30	+0,10
2000-2004	-0,35	-1,55	+0,15

İkinci Dönem: 1960-1979 yıllarını kapsayan bu dönemde toplam ülke nüfusu 8,0 milyondan 9,5 milyona artarken, kentsel nüfus da neredeyse iki kat artarak 2,5 milyondan 5,2 milyona yükselmiştir (Tablo 1). Ancak aynı dönemde hem ulusal toplam nüfus hem de kentsel nüfus artış hızları yavaş yavaş düşmeye başlamışlardır. Örneğin 1960-1964 döneminde kentsel nüfusun artış hızı % 3,50 iken 1975-1979 döneminde % 2,55'e kadar azalmıştır (Tablo 4). Bir başka anlatımla bu dönemde kırsal nüfus negatif artışını sürdürürken, kentsel nüfus bir önceki döneme göre daha düşük bir tempo ile pozitif artmaya devam etmiştir.

Üçüncü Dönem: 1980-1989 yıllarını kapsayan üçüncü dönem sosyalist sistemin ve SSCB'nin çöküş ve dağılma dönemidir. Bu dönemin sonunda SSCB parçalanmış ve 15 bağımsız devlet ortaya çıkmıştır. Bu dönemde toplam ülke nüfusu 9,5 milyondan 10,1 milyona artarken, kentsel nüfus ta 5,2 milyondan 6,6 milyona yükselmiştir (Tablo 1). Dönem boyunca ülke genelinde kentsel nüfus oranı ve kent sayısı artarken, demografik kriz de derinleşmeye başlamıştır. Bir başka anlatımla üçüncü dönem, ulusal nüfusun son kez artış gösterdiği bir dönemdir. Çünkü 1994 yılından itibaren Belarus nüfusu azalmaya başlamıştır. 1980-1984 döneminde % 2,60 ve 1985-1989 döneminde % 3,00 oranında artış gösteren kentsel nüfus, hem kırsal nüfusa, hem de toplam nüfusa göre daha yüksek artış eğilimi göstermiştir (Tablo 4).

Dördüncü Dönem: 1990-2004 dönemi Postsosyalist veya Postsovyet dönemi olarak da adlandırılabilir. SSCB'nin dağılması ve Belarus'un bağımsızlık kazanması ile birlikte ülkede yaşanan politik ve sosyo-ekonomik kriz demografik krizi de tetikleyerek ciddi beşeri sorunlara yol açmıştır. Bu dönem depopülasyon döneminin başladığı, doğum oranlarının şiddetle

1 Krasovskiy, K.K., "Urbanistiçeskaya Evolyutsiya Belarusi", BRGU İmeni A. S. Puškina, Brest, 2009, s. 28-29

azaldığı ve aynı zamanda dış göçlerin yoğunlaştığı bir dönemdir. Olumsuz demografik koşullar sonucunda 1990-2004 döneminde toplam ulusal nüfus 10,1 milyondan 9,8 milyona, kırsal nüfus ise 3,5 milyondan 2,7 milyona azalmıştır (Tablo 1). Tüm dönem boyunca ulusal kentsel nüfus artış hızı % 1'in altında kalmıştır. 1990-1994 döneminde kentsel nüfus artış hızı % 0,60, 1995-1999 döneminde % 0,10 ve 2000-2004 döneminde de % 0,15 oranında olmuştur (Tablo 4). Merkezi devletçi politikalarından serbest piyasa koşullarına geçiş sürecinde oluşan siyasal belirsizlikler, gelecek umutsuzluğu, istikrarsız reformlar, çöken finansal, politik ve iktisadi düzen aileleri derinden sarsarak doğum oranlarının düşmesine ve ölüm oranlarının artmasına neden olmuş ve 1994 yılından başlayarak ülkede negatif nüfus artışı görülmeye başlanmıştır (Tablo 1). Demografların yapmış oldukları hesaplamalara göre sadece 1998-2015 döneminde Belarus kırsal nüfusunun yaklaşık % 25 azalacak olması bu konuda yeterli bir örnek olacaktır.¹

Kentlerin durumuna gelince, Postsovyet döneminde Belarus'ta bir yandan kent sayısı ve kentsel nüfus oranı artış gösterirken, diğer yandan ulusal nüfus ve kasaba sayısı azalma göstermiştir. 1989 yılında 99 olan kent sayısı 2012 yılında 112'ye yükselmiş, aynı dönemde kasaba sayısı 112'den 92'ye azalmış ve ulusal nüfus içindeki kentsel nüfus oranı % 65'ten % 75'e çıkmıştır (Tablo 3).

2012 tarihinde Beyaz Rusya nüfusunun %75'i kentsel yerleşmelerde yaşadığı tespit edilmiştir. Bu kentleşme düzeyi ile Beyaz Rusya ortalama Avrupa seviyesi ile yakın değerler gösterdiği gibi ABD, Türkiye ve Japonya gibi ülkelerle de neredeyse aynı kentleşme seviyesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.² 1989-2012 döneminde Belarus nüfusu 10,1 milyondan 9,5 milyona azalırken, aynı dönemde kentsel nüfusun 6,6 milyondan 7,1 milyona yükselmesi, kırsal yerleşmelerin beşeri erimesine ve yoğun iç göçlere işaret etmektedir (Tablo 1).

Sonuç olarak hem Sovyet hem de Postsovyet döneminde Belarus'taki kentsel nüfus oranlarının genelde üç temel etkene bağlı olarak değiştikleri görülmektedir:

1. Kentsel yerleşmelerdeki doğum oranlarının ölüm oranları aşması ile yani kentlerin kendi iç dinamiği ile gerçekleştirilen doğal nüfus artışı sonucundaki değişim.
2. Kırsal yerleşmelerden kentsel yerleşmelere yönelik göçler sonucunda kentsel nüfus oranların artması, yani iç göç olgusu ile beslenen değişim.
3. Bazı kırsal yerleşmelerin büyümesi ve evrimleşmeleri sonucunda kent grubuna geçmeleri sonucunda kentsel nüfus oranların artması, yani idari yönetim veya yerleşme sınıflandırmasındaki fraklılaşma ile beslenen değişim.

3. Belarus'ta Kentleşmenin Anatomisi

Sovyet ve Postsovyet dönemlerinde Belarus'ta bir yandan kentlerde yaşayan nüfus kitlesi artıp kentsel nüfus payı giderek yükselmekte, öte yandan toplam kent sayısı giderek artmaktadır. Örneğin Tablo 3'te de görüldüğü gibi 1959 yılında 2,5 milyon kişi, yani ulusal nüfusun % 31'i kentlerde yaşarken, 2012 yılında kentleşme düzeyi % 75'e ve kentsel nüfus 7,2 milyon kişiye ulaşmıştır. Aynı zaman diliminde ise ülke sınırları içindeki kentlerin sayısı 184'ten 204'e yükselmiştir.

Belarus'ta nüfusu 100000'i aşan büyük kentler nüfusunun toplam ülke nüfusu içinde-

1 Daha detaylı bilgi için bakınız: Solodovnikov, S. Y., Nikitenko, P. G., "Demografiçeskaya Situatsiya, Çeloveçeskiy i Sotsialniy Kapital Respubliki Belarus; Sistemniy Analiz i Otsenka", Natsionalnaya Akademiya Nauk Belarusi, İstitut Ekonomiki, İzdatelskiy Dom "Belaruskaya Nauka", Minsk, 2008, s. 27-75

2 Myasnikov, M. V., Samuel, S. P., Desyatnik, N. V., Volçenko, A. V., "Sovremennaya Belarus. Emsiklopedičeskiy Spravočnik v Treh Toma. Tom 1", İzdatelskiy Dom "Belaruskaya Nauka", Minsk, 2006, s. 107

ki payı giderek artmaktadır. Köyler, kasabalar ve küçük kentler nüfus kaybederken, oblast merkezleri ve büyük kentlerin nüfusları hızla artmaktadır. Ayrıca ulusal kentsel nüfusun % 25'ten fazlasını tek başına başkent Minsk oluşturmaktadır. Bu da hem ülke genelinde, hem de bölgeler ve oblastlar bazında eşitsiz bir nüfus dağılımına neden olmaktadır. Ayrıca Tablo 5'te de görüldüğü gibi Belarus'un en büyük kentlerini oluşturan oblast merkezlerinin nüfus artış hızları birbirinden farklıdır. Kentin kuruluş tarihi, ekonomik gelişmişliği, coğrafi, jeopolitik ve ticari konumu, ana ulaşım güzergâhlarına yakınlığı, siyasi, iktisadi ve kültürel işlevi gibi etkenler oblast merkezlerinin gelişim ve büyüme hızını doğrudan etkilemektedir.¹ Buna göre 1939-2012 döneminde en yüksek nüfus artış hızını Minsk (788,7) ve Brest (782,9) gösterirken, en düşük nüfus artış hızını da Vitebsk kenti (219,7) göstermiştir (Tablo 5).

Tablo 5: 1939-2012 Döneminde Belarus'taki Oblast Merkezlerinin

Nüfus Değişimi (1000 kişi) (<http://www.belstat.gov.by>)

Kentler	1939	1959	1970	1979	1989	1999	2012	1939-2012 Nüfus Artış Oranı (%)
	Yılı	Yılı	Yılı	Yılı	Yılı	Yılı	Yılı	
Minsk	239	510	917	1 276	1 589	1 674	1 885	788,7
Gomel	139	168	272	383	512	475	508	365,5
Vitebsk	167	148	231	297	360	340	367	219,7
	99	122	202	290	359	356	363	366,7
Grodno	49	73	132	195	271	302	347	708,2
Brest	41	74	122	177	258	286	321	782,9

Ülke sınırları ve oblastlar bazında hem kentsel yerleşmeler, hem de kentsel nüfus oranları eşitsiz dağılım göstermektedir. Minsk oblastı % 80,5'lik pay ile en yüksek, Brest oblastı ise % 65,6'lık pay ile en düşük kentsel nüfus oranına sahip oblastlardır (Tablo 6). En fazla kent yerleşmesi Vitebsk oblastında (47 kent), en az kentsel yerleşme ise Mogilev oblastında (24 kent) yer almaktadır. Belarus'ta her 10000 km²'lik alana ortalama 10 kent düşmektedir. Grodno oblastında her 10000 km²'lik alana ortalama 13,2 kent düşmektedir, Mogilev oblastında ise bu oran 8,2 kenttir. Böylece en yoğun kentsel ağın Grodno, en seyrek kentsel ağın da Mogilev oblastında olduğu anlaşılmaktadır (Tablo 6).

Belarus'ta kentsel yerleşmeler arasındaki ortalama uzaklık 31 km, kırsal yerleşmeler arasındaki ortalama uzaklık ise yaklaşık 3 kilometredir. Ülkedeki aritmetik nüfus yoğunluğunun düşük olması² yerleşme yoğunluğunun da düşük olmasına yol açmıştır. Bu nedenle oblastlar bazında kentler arasındaki ortalama uzaklık 28 km. (Grodno Oblastı) ile 35 km. (Gomel Oblastı) arasında değişmektedir (Tablo 7).

1 Ülkede demiryolları ile kentsel yerleşimlerin gelişimi arasında büyük bir etkileşim vardır. Örneğin ülkedeki kentlerin %80'i ya tamamen demiryolu güzergâhları üzerinde ya da çok yakın bir mesafede yer aldıkları tespit edilmiştir. Genel olarak tüm Beyaz Rusya'da her 100 km²'lik alana ortalama 3 km. uzunluğunda demiryolu düşmektedir.

2 AB ülkelerinde ortalama aritmetik nüfus yoğunluğu 110 kişi/km²'iken ve Türkiye'de 98 kişi/km²'iken, Beyaz Rusya'da sadece 45 kişi/km²'dir.

Tablo 7: Belarus'taki Oblastların Kentleşme Özellikleri¹

Oblast (il)	Kentleşme Oranı (%)	Kentsel Yerleşme Sayısı	Kentler Arası Ortalama Uzaklık (km)	10 000 km ² 'ye Düşen Ortalama Kent Sayısı	Bir Kente Düşen Ortalama Alan (1000 km ²)
<i>Brest</i>	65,6	29	34	8,8	1,13
<i>Vitebsk</i>	72,8	47	30	11,2	0,89
<i>Gomel</i>	72,9	35	35	8,4	1,15
<i>Grodno</i>	69,0	32	28	13,2	0,75
<i>Minsk</i>	80,5	44	31	11,0	0,95
<i>Mogilev</i>	75,8	24	35	8,2	1,21
Belarus	74,3	211	31	10,2	0,98

Son çeyrek yüzyılda kentsel yerleşmelerdeki nüfusun artışı doğum oranları ve doğal yollarla değil, daha fazla göçlerle gerçekleşmektedir. Düşük doğum oranlarına karşın, yükselen ölüm oranları Belarus kentlerinin nüfus kaybetmelerinin temel nedenidir. Örneğin Tablo 8'de de görüldüğü gibi 2000-2011 döneminde kentsel yerleşmelerin doğum oranları binde 9 ile binde 11,5 arasında değişirken, aynı dönemde ölüm oranları binde 10,0'dan binde 14,3'e çıkmıştır. Tüm bu olumsuz demografik gelişmeler sonucunda 2000 yılında kentsel yerleşmelerde görülen -0,2'lik negatif nüfus artışı 2011 yılında -2,8'e gerilemiştir (Tablo 8). 1980 yılında Belarus kentsel nüfusunun doğal artışı binde 12,3 iken 2011 yılında binde-2,8'e düşmesi, sosyalist sosyo-ekonomik politikaların postsovyet dönemindeki yansımaları olarak kabul edilebilir.

Tablo 8: 1940-2010 Döneminde Belarus'taki Kentsel Nüfusun

Başlıca Demografik Özellikleri (Binde) (<http://www.belstat.gov.by>)

Yıllar	Doğum Oranı	Ölüm Oranı	Doğal Nüfus Artışı
1940	31,3	16,1	15,0
1950	28,1	7,9	20,2
1960	24,8	5,4	19,4
1970	18,8	5,4	13,4
1980	18,8	6,5	12,3
1990	14,9	7,4	7,2
2000	9,8	10,0	-0,2
2004	9,2	10,6	-1,4
2011	11,5	14,3	-2,8

Belarus kentlerinin önemli bir bölümü İkinci Dünya Savaşından sonra inşa edilmiş modern alt yapıya sahip genç ve çağdaş kentlerdir. Fakat ülkedeki tüm kentlerde sosyalist dönemin mimari, estetik, ekonomik ve kültürel mirası çok belirgin olarak görülmektedir. Hem Ortodoks ve Katolik, hem de sosyalist ve kapitalist mimarisinin harmanlandığı bu kentlerin en büyük özelliklerinden birisi SSCB döneminin sosyalist kentsel planlamanın izlerinden kurtulamamış olmalarıdır. Belarus kentlerinde yeni ile eski, güzel ile çirkin, doğu ile batı, modern ile demode kavramları görecelidir. Bu yerleşmelerde bir yandan Coca Cola, MC Donalds, Toyota, Samsung gibi evrensel kapitalist markaların parıltılı amblemleri geceleri reklam panolarından ışık saçmaya devam ederken, diğer yandan “yaşasın halkların kardeşliği” gibi modası geçmiş şatafatlı komünist slogan yazılar kentin ana caddelerini süslemektedir. Bir yandan sekiz şeritli caddeler, geniş yeşil parklar ve tertemiz sokaklar, diğer yandan çöp kovasından artık yemekleri toplayan aç yoksullar ve otobüs bileti alamayan genç üniversiteli öğrenciler. Son model lüks ve pahalı gösterişli otomobiller ile İkinci Dünya Savaşından kalma ilkel araba ve otobüsleri Minsk caddelerinde yan yana sıklıkla görmek mümkündür. Her metropol kentte olduğu gibi Minsk kenti de güzellikleri ile beraber, zıtlıkları ve istenmeyen manzaraları da içermek-

¹ Krasovskiy, K. K., “Urbanistiçeskaya Evolyutsiya Belarusi”, BRGU İmeni A. S. Puşkina, Brest, 2009, s. 45

tedir, ama kentsel planlama, temizlik ve mimari mükemmellik açısından Avrupa'daki bir çok metropol kente örnek teşkil edecek kadar da iddialı bir kenttir.

Tablo 9: 1939-1999 Döneminde Belarus Kentlerinin Nüfus Büyüklüğüne Göre Dağılımı (<http://www.belstat.gov.by>)

Nüfus (1000 kişi)	1939 Yılı		1959 Yılı		1999 Yılı	
	Kent Sayısı	Kentsel Nüfus	Kent Sayısı	Kentsel Nüfus	Kent Sayısı	Kentsel Nüfus
0-3	53	107,0	45	106,2	50	90,6
3-4,9	57	215,8	57	233,2	25	94,4
5-9,9	33	222,3	50	331,5	50	387,2
10-19,9	14	205,2	15	216,3	47	643,6
20-49,9	11	375,6	7	219,7	16	482,0
50-99,9	2	183,5	6	425,8	9	615,0
100-249,9	3	545,4	3	438,3	9	1 209,3
250-499,9	0	0	0	0	5	1 759,8
500-999,9	0	0	1	509,5	0	0
1 milyon+	0	0	0	0	1	1 673,8
Toplam Kent	65	1 507,7	69	2 032,9	104	6 493,2
Toplam Kasaba	108	347,1	115	447,6	108	462,7
Genel Toplam	173	1 854,8	184	2 480,5	212	6 955,9

1939 yılında Belarus'ta nüfusu 50000'i aşkın yalnızca 5 kent yer alırken, 1959 yılında bu sayı 10'a ve 1999 yılında da 24'e yükselmiştir. Ayrıca 1939 ve 1959 yılında ülkede nüfusu 1 milyondan fazla olan metropol kent yer almazken, 1999 yılında bir tek başkent Minsk'in nüfusu 1 milyonu aşan kentler grubunda yer almıştır (Tablo 9). 1999 yılında nüfusu 50 000'den az olan küçük kentlerin sayısı 188 olup bu kentlerin toplam kent nüfusu içindeki payı ancak % 24,4'tür. Oysa 1999 yılında nüfusu 50 000'den fazla olan büyük kentlerin sayısı sadece 24 olmasına karşın bu kentlerin toplam kent nüfusu içindeki payı % 75,6'ya ulaşmaktadır. Bir başka deyişle Belarus'taki büyük kentler sayıca az olmalarına karşın kentsel nüfusun büyük bir bölümünü oluştururken, sayıca kalabalık olan küçük kentlerin toplam nüfustaki payı çok düşüktür (Tablo 9).

Nüfusu 50 000'i aşan büyük kentlerin 1989-2009 dönemindeki nüfus değişimi dikkatle irdelendiğinde yöre ve oblast bazında önemli bölgesel farklılıklar dikkat çekmektedir. 1989-2009 döneminde Belarus'taki büyük kentlerin nüfus artışı % 93,2 ile % 121,4 arasında değişmektedir (Tablo 10). Özetle, Postsovyet döneminde en yüksek nüfus artışını % 121,4 ile Grodno ve % 121,0 ile Brest gerçekleştirmiştir. Aynı dönemde en düşük nüfus artışı ise Gomel oblastında yer alan Reçitsa kentinde (% 93,2) tespit edilmiştir (Tablo 10).

Tablo 10: Belarus'ta Nüfusu 50 000'i Aşan Kentlerin 1989-2009 Dönemindeki Nüfus Değişimi

(Bin Kişi) (<http://www.belstat.gov.by>)

Kent	1989 Nüfusu	1999 Nüfusu	2009 Nüfusu	1989-2009 Dönemi Nüfus Artışı (%)
Baranoviçi	158,4	167,4	168,2	106,2
Bobruysk	220,9	220,7	215,1	97,4
Borisov	142,1	150,7	147,4	103,7
Brest	256,0	286,4	309,8	121,0
Vitebsk	347,4	340,7	347,9	100,1
Gomel	497,5	475,5	482,7	97,0
Grodno	269,8	301,6	327,5	121,4
Ilobin	56,2	71,2	75,9	135,1
Iodino	54,6	59,3	61,7	113,0
Kobrin	45,2	50,7	51,2	113,3
Lida	91,3	100,7	97,6	106,9
Minsk	1607,1	1680,5	1836,8	114,3

<i>Mogilev</i>	356,9	356,5	358,3	100,4
<i>Mozir</i>	101,0	109,8	108,8	107,7
<i>Molodeçno</i>	90,3	96,6	94,3	104,4
	93,4	105,6	98,1	105,0
<i>Orşa</i>	121,7	123,9	117,2	96,3
<i>Piñsk</i>	118,3	129,9	130,4	110,2
<i>Polotsk</i>	76,6	82,5	82,5	107,7
<i>Recitsa</i>	69,4	66,7	64,7	93,2
<i>Svetlogorsk</i>	69,5	73,3	70,0	100,7
<i>Slutsk</i>	57,2	63,5	61,4	107,3
<i>Soligorsk</i>	93,5	100,9	102,3	109,4

Belarus'ta geniş halk kitlelerinin gelir düşüklüğüne karşın ev ve daire fiyatlarının yükselmesi ciddi bir konut krizine yol açmıştır. Büyük kentlerde üst düzeyde hissedilen bu kriz beraberinde birçok sosyo-psikolojik ve ailevi sorunu da taşımaktadır. Dedesi ve babaannesi ile birlikte 7 kişiden oluşan üç çocuklu bir memur ailenin 40 m²'lik küçük bir dairede sıkışık yaşaması Türkiye'de aşına olduğumuz aile, ev ve yaşam kavramlarını adeta alt-üst etmektedir. Sosyalist dönemin mirası olan ve ulusal soruna dönüşen konut sorununun çözülmesi durumunda, doğum oranları, doğal nüfus artışı, göçler ve kentleşme hızı gibi bazı temel sosyo-demografik parametrelerinin de olumlu yönde değişmesi beklenmektedir. Doğum oranlarını arttırmak ve demografik krizden çıkış kapısını aralamak için mevcut Belarus hükümeti, dünyaya üç çocuk getirecek her aileye ücretsiz konut vaat etmesine karşın, çocukların yol açacağı yeni harcamalarının ailelerce dikkate alınması ve diğer ekonomik karamsarlıklar nedeniyle bu vaat çok fazla ikna edici olmamaktadır.

Belarus'ta azalan evlenme oranlarına karşın yükselen boşanma oranları ciddi toplumsal sorunlara temel oluşturmaktadır. Sayıları giderek artan dul kadınlar ve öksüz çocuklar ya da giderilemeyen cinsiyet eşitsizliği bu noktada ilk dikkati çeken sorunlar arasındadır. Örneğin Tablo 11'de de görüldüğü gibi 1959 yılında kentsel yerleşmelerde yaşayan erkek nüfus oranı % 44,5'iken, 2012 yılında % 46,5'e yükselmiştir. Bu olumlu gelişmeye karşın, 2012 yılında ülkede toplam 4,4 milyon erkek ve 5,1 milyon kadın yaşamaktadır, yani yaklaşık 700000'lik bir kadın fazlalığı söz konusudur.¹ Aslında kadınlar ile erkekler arasındaki bozuk cinsiyet dağılımı kent yerleşmeleri kadar kırsal yerleşmeler için de geçerlidir.

Tablo 11: 1959-2010 Döneminde Beyaz Rusya'daki Kentsel Yerleşmelerde

Kadın-Erkek Nüfusunun Oransal Değişimi (%) (<http://www.belstat.gov.by>)

Cinsiyet	1959	1970	1979	1989	1999	2003	2012
Erkek	44,5	47,0	47,0	47,2	47,0	46,9	46,5
Kadın	55,5	53,0	53,0	52,8	53,0	53,1	53,5

Belarus hükümetleri işsizlik sorununu büyük ölçüde çözmeyi başarmışlar, fakat yoksulluk sorunu konusunda aynı başarıyı gösteremeyip geniş ölçekli bir "çalışan yoksul" tabakası yaratmışlardır. Son dönemde işsiz nüfus sayısındaki azalış dikkat çekicidir. Örneğin 2005 yılında ülkedeki toplam işsiz sayısı 67900 iken yalnızca 5-6 yıl sonra 2011'de bu sayı 28200'e azalmıştır (Tablo 12). 2005-2011 döneminde toplam işsiz nüfus içinde erkeklerin oranı artarken, işsiz kadın oranının azalması dikkat çekicidir. Fakat aynı dönemde her iki cinsiyet grubunda da sayısal azalmanın belirgin olması olumlu istihdam politikalarına işaret etmektedir. Ayrıca 2011 yılında ekonomik aktif nüfus içinde % 0,6'lık işsiz nüfus oranı ile Belarus Avrupa kıtasında en düşük işsiz nüfus oranına sahip ülkelerden biridir.

¹ Zinovskiy, V. İ., Palkovskaya, E. M., "Belarus v Tsifrah 2012. Statistiçeskiy Spravoçnik", Natsionalny Statistiçeskiy Komitet Respublika Belarus, Minsk, 2012, s. 10

Tablo 12: 2005-2011 Döneminde Belarus'ta İşsiz Nüfusun Durumu¹

	2005 Yılı	2009 Yılı	2011 Yılı
<i>Toplam İşsiz Sayısı</i>	67 900	40 300	28 200
<i>İşsiz Kadın Sayısı</i>	46 800	23 000	15 200
<i>İşsiz Erkek Sayısı</i>	21 100	17 300	13 000
<i>Toplam İşsiz Nüfus İçinde Kadınların Payı (%)</i>	68,9	57,0	54,1
<i>Toplam İşsiz Nüfus İçinde Erkeklerin Payı (%)</i>	31,1	43,0	45,9
<i>Ekonomik Aktif Nüfus İçinde İşsiz Nüfusun Oranı (%)</i>	1,5	0,9	0,6

Belarus'ta çalışma olanağı olan neredeyse tüm aile bireyleri çalışmalarına karşın, gelir düşüklüğü ve yoksulluk ülkedeki kent insanlarının en öncelikli sorunudur. Bu gelir düşüklüğü bir yandan doğum oranlarını ve nüfus artışını derinden sarsmakta, öte yandan da ülke dışına kaçış arayışları, yani dış göçleri tetiklemektedir. Örneğin 2011 yılında ülkede kişi başına düşen ortalama aylık kazanç yalnızca 1451300 Belarus Rublesi,² yani 175 ABD doları dolayındadır. Daha yüksek kazanç ve daha mutlu bir yaşam umuduyla binlerce Belarus vatandaşı Rusya, Ukrayna, Polonya ya da Batı Avrupa ülkelerine göç edip oralarda çalışmaktadır.

4. Sonuç ve Değerlendirme

1. Beyaz Rusya'da kentsel nüfus oranı yeterince yüksek olmasına karşın (% 75), kent ve nüfus yoğunluğu yetersizdir ve bunun en belirgin göstergesi her 1000 km²'ye yalnızca bir kentin düşmesidir. Nüfusu 600000'i aşkın tek kentin Minsk olması dikkate alınır, Belarus bir bakıma küçük kentlerin ülkesidir.

2. Belarus'ta kentsel nüfusu oluşturan kent ve kasaba sayılarının dengeli dağıldığı söylenebilir. Örneğin 2012 yılında ülkede 112 kent ve 92 kasaba yer aldığı görülmektedir. Ayrıca kentsel nüfusun yaklaşık % 94'ünün kent ve % 6'sının kasaba nüfusundan oluşması, kentsel nüfus dağılımındaki dengesizliği ortaya koymaktadır. Daha da önemlisi sosyo-kültürel, jeopolitik, idari ve ekonomik fonksiyonlar bakımından bu kasaba ve kentlerden oluşan 204 kentsel yerleşmenin 207600 km²'lik ülke alanı için çok yetersiz oldukları açıktır.

3. Postsovyet döneminde yaşanan sosyo-ekonomik ve demografik kriz kentleri derinden etkileyerek, bir yandan negatif doğal nüfus artışına, diğer yandan da küçülen aile modeline yol açmıştır. Kürtaj, boşanma, evlilik dışı doğumlar, bozuk cinsiyet nüfus dağılımı, yüksek erkek ölüm oranları ve erken evlilikler bu sosyo-demografik sorunların sadece dikkat çekenleridir. Belarus Cumhuriyetinde ulusal demografik kriz ve aile sorunları çözülmeden, kentsel nüfus sorunlarının da çözülemeyeceği ortadadır.

4. Hem Sovyet hem de Postsovyet döneminde başkent alanı dışında ülke içinde başka bir kentsel aglomerasyon oluşmamıştır. Minsk kentsel aglomerasyonu dışında önümüzdeki dönemde de ülkede geniş ölçekli bir kentsel aglomerasyonun oluşması beklenmemektedir.

5. Oblastlar arasındaki sosyo-ekonomik farklılaşma nüfus yoğunluğu, kentleşme düzeyi ve kent yoğunluklarının da farklılaşmasına yol açmıştır. Bu nedenle oblastlar arasında kentsel nüfus artış hızı, kırsal-kentsel nüfus dağılımı, kent sayısı ve kent fonksiyonları bakımından bazı farklılıkların olması da doğaldır.

6. Konut seçeneklerinin ve yaşam alanlarının yetersizliği, ayrıca refah düzeyi, aylık gelir ve yaşam standartlarının düşük olması Belarus'ta yaşayan kentli nüfusun en öncelikli sorunlarıdır. Önümüzdeki yıllarda Belarus hükümetlerinin izleyeceği sağlık, eğitim, istihdam, finans ve diğer sosyo-ekonomik politikaların, ulusal demografik yapıyı doğrudan etkileyeceği

1 Zinovskiy, V. İ., Palkovskaya, E. M., "Belarus v Tsifrah 2012. Statistiçeskiy Spravoçnik", Natsionalny Statistiçeskiy Komitet Respublika Belarus, Minsk, 2012, s. 21

2 Zinovskiy, V. İ., Palkovskaya, E. M., "Belarus v Tsifrah 2012. Statistiçeskiy Spravoçnik", Natsionalny Statistiçeskiy Komitet Respublika Belarus, Minsk, 2012, s. 22

açıkır. Ancak bu ulusal politikaların 20-30 yıllık kısa bir zaman diliminde sonuç vererek demografik krizden çıkış kapısını aralamak ve negatif nüfus artışını durdurmak şu an için çok olanaklı görünmemektedir.

Kaynakça

- Ageeva, T. N., "Dinamika Koliçestvo Naseleniyh Punktov i Çislenosti Jiteley v Zonah Radioaktivnogo Zagryazneniya Mogilevskoy Oblasti", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Antipova, Y. A., "Demografiçeskaya Dinamika Belorusko-Rosiyskogo Prigraniçiya", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Balaşova, T. F., Kuzmiçova, S. İ., "Problemi Razvitiya Rinka Truda v Belarusi", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Bezruçenok, A. P., "Ekonomiko-Geografiçeskiy Analiz Transportnoy Setey v Belorusko-Rosiyskogo Prigraniçie", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Bobrik, M. Y., Gusenok, M. İ., "Osobenosti Demografiçeskoj Ustoyçivosti Na Urovne Adminstrativno-Territorialnyh Edinits Vitebskaya Oblasti", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Fokeeva, L. V., "Ekonomiko-Geografiçeskaya Otsenka Demografiçeskoj Ustoyçivosti Regionov Respubliki Belarus (Na Primere Minskoy Oblasti)", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Goloboviça, V. İ., Bohana, Y. H., "İstoriya Belarusi v Kontekse Mirovyh Tsivilizatsiy", İzdatelskiy Dom "Ekoperspektiva", Minsk, 2011*
- Glyakova, V. O., "Analiz v Dinamike Emkosti Potrebitel'skogo Rinka Regionov Belarusi", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Homyakov, V. G., "Problemi i Perspektivi Razvitiya Malyh Gorodskih Poseleniy Mogilevskoy Oblasti", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Jmoydak, R. A., "Geografiya Belarusi Atlas", İzdatelskiy Dom RUP "Belkartografiya", Minsk, 2009*
- Kaçurovskiy, E. P., Belarus: İntegratsionnoe İzmerenie", İzdatelskiy Dom "Knigosbor", Minsk, 2008*
- Kirienko, V. V., "Geoprirodnyy Faktor v Mentalnoy Samoidentifikatsiy Belorusov", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*
- Klitsunovoy, V. A., "Selskiy Turizm Belarusi: Sovremennoe Sostoyanie i Perspektivi Razvitiya", İzdatelskiy Dom "Çetir'e Çetverti", Minsk, 2011*
- Korjeneviç, S. V., "Osobenosti Razseleniya i Formirovaniya Poseleniy v Beloruskom Polesye", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012*

- Krasovskiy, K. K., "Transformatsiya Demografiçeskikh Struktur Belarusi v Naçale XXI. Veka", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012
- Krasovskiy, K. K., "Urbanistiçeskaya Evolyutsiya Belarusi", BRGU İmeni A. S. Puşkina, Brest, 2009
- Lemeşevskiy, İ. M., "Natsionalnaya Ekonomika Belarusi. Osnovi Strategii Razvitiya", "FUA inform", Minsk, 2012
- Levskaya, L. A., "Demografiçeskie Protsezi v BSSR i ih Vliyanie na Sostoyanie Trudoviyh Resursov v 60-70-e Goda XX Veka", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012
- Lihaçova, S. N., "Migratsionnaya Nastroeniya Jiteley Mogilevskaya Oblasti", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012
- Lokotko, A. İ., Knyazeva, O. N., Morozov, E. V., İzotova, O. V., "Turistiçeskaya Mozaika Belarusi", İzdatelskiy Dom "Belaruskaya Nauka", Minsk, 2011
- Malahov, O. A., "Demografiçeski Protsezi i Sotsialnaya Sreda", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012
- Menlik, V. A., "Osnovi İdeologii Beloruskogo Gosudarstvo", İzdatelskiy Dom "Vityşeyşaya Şkola", Minsk, 2011
- Merzlova, O. A. "Dinamika Demografiçeskikh Protsesov Zagryaznyonyh Rayonah Mogilevskaya Oblasti", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012
- Mihalçuk, L., Plitkeviç, N., Karçajinskaya, L., Sulidina, M., "Belarus Şmatnatsionalnaya", Otpeçatano v Tipografi "Dji End Di", Minsk, 2011
- Mişçanka, V. R., "Strani Evropi: Belarus", Mejdunarodny Tsentr Kulturi Knigi, Minsk, 2011
- Myasnikov, M. V., Samuel, S. P., Desyatnik, N. V., Volçenko, A. V., "Sovremennaya Belarus. Emtsiklopediçeskiy Spravoçnik v Treh Toma. Tom 1", İzdatelskiy Dom "Belaruskaya Nauka", Minsk, 2006
- Nikitenko, P. G., "Çeloveçeskiy Potentsial Respubliki Belarus", Natsionalnaya Akademiya Nauk Belarus, İzdatelskiy Dom "Belaruskaya Navuka", Minsk, 2009
- Petrişina, O. V., "Evroregion "Dnepr": Problemi Sohroneniya Transgraniçnego Bioraznoobrazie", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012
- Plitkeviç, S., Daşkeviç, E., Taboliç, A., Sulidina, M., "Belarus Zapovednaya", UP "Riftur", Otpeçatano v Tipografi "Dji End Di", Minsk, 2009
- Proleskovskiy, O. V., Kravtsov, S. P., Çeştevik, A. B., "Belarus i Strani Mira", İnforsionno-Analitiçeskiy Tsentr pri Adminstratsii Prezidenta Respubliki Belarus, Ministerstvo Statistiki i Analiza Respubliki Belarus, Minsk, 2008
- Ridevskiy, G. V., Kovaleva, Y. P., "Rol Agrogorodkov v Sisteme Selskogo Naselenie v Mogilevskoy Oblasti", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012
- Ridevskiy, G. V., Uroven Bezrabotitsi v Regionah Belarusi po Rezultatam Perepisi 2009 G", Sbornik "Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran" Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO "MGU İmeni A. A. Kuleşova", Mogilev, 2012
- Samuel, S. P., Desyatnik, N. V., Volçenko, A. V., "Sovremennaya Belarus. Emtsiklopediçeskiy Spravoçnik v Treh Toma. Tom 2", İzdatelskiy Dom "Belaruskaya Nauka", Minsk, 2006

Solodovnikov, S. Y., Nikitenko, P. G., “Demografiçeskaya Situatsiya, Çeloveçeskiy i Sotsialny Kapital Respubliki Belarus; Sistemnyy Analiz i Otsenka”, Natsionalnaya Akademiya Nauk Belarusi, İnstitut Ekonomiki, İzdatelskiy Dom “Belaruskaya Nauka”, Minsk, 2008

Şaruho, İ. N., Tupitsina, N. B., “Pokazateli i Kriteri Otsenki Kulturno-Geografiçeskogo Potantsiala”, Sbornik “Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran” Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO “MGU İmeni A. A. Kuleşova”, Mogilev, 2012

Şaruho, İ. N., Pirojnikai İ. İ., Barinoviy, İ. İ., Poznyakov, A. L., “Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran” Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO “MGU İmeni A. A. Kuleşova”, Mogilev, 2012

Titoviç, A. A., “Reytingovaya Otsenka İnovatsionogo Razvitie Regionov Belararusi”, Sbornik “Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran” Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO “MGU İmeni A. A. Kuleşova”, Mogilev, 2012

Vanina, N. G., Ganuştenko, N. N., İvçenkov, V. İ., “Belarus-Strana Tvoego Buduştego”, Kniga Dlya Vyypusnika, “Paçatkovaya Şkola”, Minsk, 2010

Yalovilk, A. V., Jurov, Y. A., “Ekologiçeskie Problemi Maliyh Gorodov Mogilevskaya Oblasti” Sbornik “Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran” Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO “MGU İmeni A. A. Kuleşova”, Mogilev, 2012

Zaharçenko, L. A., Medvedevo, G. B., “Transgraniçnoe Sotrudniçestvo Brestkogo Regiona: Opiyt, Problemi i Perspektivy”, Sbornik “Problemi Ustoyçivogo Razvitiya Regionov Belarus i Sopredelnih Stran” Sbornik Nauçnih Statey Vtoroy Mejdunarodnoy Nauçno-Praktiçeskoy Konferentsii 27-29 Marta 2012, Otpeçatano v UO “MGU İmeni A. A. Kuleşova”, Mogilev, 2012

Zinovskiy, V. İ., Palkovskaya, E. M., “Belarus v Tsifrah 2012. Statistiçeskiy Spravoçnik”, Natsionalny Statistiçeskiy Komitet Respublika Belarus, Minsk, 2012, s. 10

Zubko, N. M., Kallaur, A. N., Zubko A. N., “Natsionalnaya Ekonomika Balarusi”, İzdatelskiy Dom “Tetra Sisems”, Minsk, 2012

(Footnotes)

1 Türkiye’de kasabalar kırsal yerleşmeler grubunda yer alırken, Beyaz Rusya’da kasabalar kentsel yerleşmeler grubunda yer almaktadırlar.

VAROLUŞSAL UZAM, ANTİGONE VE ŞEHİR: HEİDEGGER VE KADİM YUNANDA 'POLİS'İN KÖKENİ

Arş. Gör. Emrah AKDENİZ¹

“Şehir ve Felsefe” ana başlığının işaret ettiği ilişkisellik düşümeni, şehri sadece felsefeye kaynaklık ederek alan açan, çattığı mimari yapıların gölgeleri altında düşüncenin açılımına izin vererek yaratıcılığı besleyen somut bir yaşam alanı olarak değil aynı zamanda varoluşu ve varoluşun *kökensiz kökenselliğinde* görünürleşen bir dizi kavramı, *temel* durumu düşünmeye de davet ediyor. Şehir konaklamayı, konaklama yerleşmeyi, yerleşme bir yere bağlanarak, bir yerde durarak kendini sağlama almayı, kendine sabit bir yer edinmeyi, böylelikle emin olmayı ve emniyette olmayı, korunmayı ve korunurken korumayı, yani bir bakıma yurdu, evi ima ediyor; ama bunları ima ederken bir taraftan da terk etmeyi, ayrılıp yola koyulmayı, hiçbir yerde durup da konaklamamayı, bir yerlere bağlanıp da kalmamayı, kalamamayı, hiçbir yere ait olamamayı, yersiz, yurtsuz ve *yabancı* olmayı ve bu haliyle aslında hep yolda olmayı da ima ediyor. Varoluşun özü ve bu özün akla getirdiği yersizlik yurtsuzluk durumu *burada-bulunmanın* ve böylelikle yabancı olarak varlıkla kurulan ilişkinin *yaratıcı* ve yaratıcı olduğu kadar da *yıkıcı* olduğu hakikatine ışık düşürerek “(...) insanın yeryüzünde hem yurtsuz hem de evde oluşunun poetik doğasını gözler önüne seriyor.”(Heidegger, Hölderlin’s Hymn the Ister, 120) Odağında kökensiz varoluş dinamiğinin canlı kıldığı yaratıcı ve yıkıcı poetik güçlerin sarmalında sürüklenen insanın yabancı doğasının bulunduğu varlığın hakikatinin öyküsü bizi çift taraflı bir salınım olarak açılan şiddetin yer aldığı bitimsiz ve belirsiz bir yolculuk imgesinin öyküsüyle aynılaşarak her biri birbiriyle örülmüş ve kadim yunan düşüncesine yön veren phusis, tekne, dike, logos gibi kimi temel kavramlara ve bunların Heidegger’in düşüncesiyle dilinde nasıl açıldığına getiriyor.

1-Aletheia ve Polemos (Varlık ve Şiddet)

1.1.Phusis

Sürekliliği ve kalıcılığı olan bir temel arama tarihi anlamında Metafizik tarihi olarak okunabilecek felsefe tarihini baştan sona kateden “Varlık nedir?” sorusu, soruluşuyla var olanlar içinde bir varolan olarak insanın varoluşunu ve bu ayrıcalıklı varoluşun diğer varolanlarla olan belirleyici *yazgısını* gözden kaçırarak “Varlığın anlamı” sorununa, varlığın anlamı sorunuyla birlikte de anlama yön veren *dünya-içinde-bulunma, burada-olma* (Dasein) durumuna gözlerini kapatır. Gözlerini kapattığı sadece her şeye yön veren temel bir durum değil; aynı zamanda bu temel durumun açığa çıkarttığı özel türden bir devinimdir de. Varlığın anlamı sorusuyla birlikte *dünya-içinde-olmanın*, var olanlara varlığını veren *ayrımın* açıklığında durmanın, bu açıklığın olanağını kuran zamansallığın, yitimsizliğin, başka bir deyişle dünyadaki var olanlar arasında devinmenin ve konaklamanın yoluna işaret edilir. Varlığın açıklığında durarak ona katlanmanın, varlığın riskini almanın, yolda olmanın, insan olmanın ne demeye geldiğini kaçırmış olan sabitleyici, geleneksel anlayış aşılarak bu yitimsizliğin beraberinde getirdikleriyle, ölümlülere sunduklarıyla, Varlığın ‘ne’liği değil de ‘nasıl’lığı içinde karşılaşılmaya çalışılır. Bu ‘nasıl’lık çerçevesinde var olanların ne oldukları değil; nasıl olup da varlığa geldikleri ele alınır. Varlığın ‘nasıl’lığı için düşünsel geleneğin üstünü örttüğü unutulmuş geçmiş anımsanmaya, anımsanarak yeniden düşünölmeye, yeniden düşünölmeye olduğu yere çağrılmaya, dönüştürölmeye ve düşüncenin kapanan ufkundan farklı, ikinci bir başlangıca sıçramaya çalışılır. Böylece kadim Yunan varoluşu aracılığıyla “(...) varoluşumuzu

1 Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

saran ve temellendiren anlaşılma-zınlığın alacakaranlığı olarak yeryüzünde bulunuşumuzun(...)" anlamı açılmaya başlar. (Young, Heidegger's Later Philosophy,9) Bu anlam kendini ilkin ve yalnızca insanın Varlıkla kurduğu kökensel ve yaratıcı ilişkide açar. Varlıkla *burada-bulunuş* (Dasein) arasındaki kökensel ilişki "(...) verilmişliği yaratanın (poiei) ne olduğunu soran temel soruda düşümlenir." (Sheehan, "Kehre and Ereignis",7) Böylece poiesis sözcüğü düşüncede özel ve kökensel bir anlam kazanır ve Dasein'in poetik bir temele dayandığı, Varlığın hakikatinin bu poetik temel üzerinden anlaşılmasının olanaklı olduğu görülür. Kendi kendisiyle örtüşemeyen, yitimli, eksik, tamamlanmamış varoluşun hiçbir temele sahip olamamaktan kaynaklanan ve kendi temelsizliğini temel edinmesini zorunlu kılan "özü" bu temel edinme tutumunun ilkin Physis kavramı aracılığıyla açığa çıkmasına olanak sağlar. Metafiziğin başlangıcına denk düşen antik Yunanın geç dönemiyle Roma dünyası boyunca sadece algısal düzlem dolayımında yorumlanan ve natura olarak çevrilen Physis Heidegger'in yorumunda Sokrates öncesi düşünürlerin düşüncesinde ve dilinde beliren bir tür açılım olarak anlaşılır. Kavram en temel anlamıyla "(...) bir gülün tomurcuklanması anlamında açılmayı, kendini açan açığa çıkmayı, böylesi bir açığa çıkışta görünmeyi, kendini tutmayı ve açıklıkta kalmayı, kısaca açığa-çıkma-durana dile getirir."(Heidegger, Introduction to Metaphysics,15) Bu haliyle Physis Sokrates öncesi şair doğallı düşünürler için her yerdedir ve "(...) var olanların ilkin kendisinden çıkıp gözlemlenebilir olduğu varlıktır."(Heidegger, ibid,15) Bu ilksel, kaynak sağlayan yönüyle Physis açıklıkla, kendini bu açıklıkta sürdürenlerin, varlaşanların, varlığa gelenlerin tematize edilmemiş yaratıcı (poietik) ilişkisinden başka bir şey değildir ve bu nedenle de "(...) varlığa kökensel bir yönelimin temelinde Yunanlılar var olanları tek tek ve bir bütün olarak physis sözcüğüyle adlandırıp düşünmüşlerdir."(Guignon, "Being as Appearing," 35) Şair düşünürlerin var olanlarla Varlığın birlikteliğini aynı sözcükle adlandırmaları "(...)açığa-çıkma, salına-durma, kendisinden-çıkarak-önde-durma ve dura-kalma anlamlarına gelen physis sözcüğünün phu köküyle (...) kendini-gösterme anlamına gelen phainestai sözcüğünün pha kökü arasındaki ilişkiden kaynaklanır. O halde physis aydınlığa çıkan(...) aydınlatan, öne çıkarak parlayan ve açığa-çıkan olmaktadır(...)" (Heidegger, Introduction to Metaphysics,75) Böylece physis varoluşun otantik bir ifadesi haline gelerek var olanların aydınlığa çıkması ile aydınlığa çıkanların aydınlığa çıktıkları alanın açıklığı anlamında *dünya-içinde-bulunuşumuza* vurguda bulunur. Başka bir deyişle, varoluş ve aydınlık ayrılarak varolanların varlığını dile getiren temel duruma işaret eder. "(...) Doğası gereği Da-sein varolanların orada oluşunu kendisiyle birlikte getirir (...) çünkü *Da-sein kendi açıklığıdır* (...)" (Heidegger, Being and Time, 125) Bu yorumla birlikte varlıkla açığa gelme arasında gerçek bir ayrım olmadığı tam tersine varlığın açığa geliş dışında bir şey olmadığı anlaşılır. Bununla birlikte açığa gelişin, açığa çıkışın ifadesi olarak physis aynı zamanda Herakleitos'un "*Physis saklanmayı sever*" (Physis krupthestai philei) deyişinin gösterdiği gibi kendisini açan ama açarken gizleyen yaratıcı ve yıkıcı bir salınımına işaret eder. "Physis ortaya çıkmanın, gizli olandan doğmanın ve gizli kalmış olanı ilk defa konumunu almış olmaya zorlamanın olagelişidir."(Heidegger, Introduction to Metaphysics, 16) Odağında gizlenmenin ve açığa çıkmanın salınımsal bir biçimde bulunduğu bu süreç böylece salınımsal oluşu nedeniyle yanılırlara sürükleyen ve böylece yabancı olmanın, Varlığa maruz kalmanın, risk almanın anlamını açan bir yapıyı ima eder. "Görünüşe gelme-physis-yalnızca şeylerin parlaması ya da görünmesi olarak gerçekleşmez. O, aynı zamanda gizlenir; görünüşe gelmeyi başaramaz ya da görünüşe gelişine aykırı bir biçimde oluşur." (Scott, "Appearing to Remember Heraclitus," 253) Başaramaz; çünkü "(...) açığa-çıkışın temel özelliği gizli kalma tarafından belirlenmiş olmasıdır." (Heidegger, Early Greek Thinking, 107) ya da "(...) açığa-çıkma ışık saçan bir kendini-gizlemedir(...)"(Heidegger, ibid, 108)

1.2. Tekhne

Görünüşe gelmenin, açığa çıkmanın, içinde gizlenmeyi de barındırması varolanların Varlığa gelişinde kendini iki taraflı olarak gösteren şiddete vurguda bulunur: Physis *dünya-içinde-bulunuşuyla burada-olanın* üzerinde boğucu bir güç olarak salınır; physis'in physis olarak görünmesi için kendini dayatması ve yitimsizliğiyle yabancı olanın da bu dayatma karşısında durması ve şiddete şiddet uygulayarak karşı koyması kaçınılmazdır; var olanların varlığa gelmesinde kendini şiddet olarak dayatan boğucu güce karşı kendini şiddet olarak gösteren *burada-bulunuşun* varlığı ve iki şiddetin karşılaşmasından doğan Varlığın öyküsü. "(...) varlık physis ile tekhné'nin karşılıklı ilişkisi içinde physis'in yıkıcı güçlerini işe koymada anlamlı bir biçimde açılır, açığa gelir ve bu karşılıklı oyun bir dünya oluşturur." (Marx, Heidegger and Tradition, 141) Dünyayı oluşturan şiddet otantik savaşımdır (polemos) Physis'in olduğu biçimiyle belirmesi, tekhné aracılığıyla olmakta olduğu şey olması, kendi parçası olan tekhné aracılığıyla henüz olmayandan olmakta olana doğru ayırma işlemine başladığını gösterir; çünkü "(...) physis, ancak dünyanın dünya olarak ve hiçlik ile birbirlerinden farklılıkları içinde varolanlar olarak açığa gelmeleri anlamında hüküm sürer. (Schoenbohm, "Heidegger's Interpretation," 151) Bu bağlamda "(...) insanın kim olduğunu bilimsel bir tanım aracılığıyla değil de insanın varolanlarla, onları Varlığa getirme savaşımına girmesi aracılığıyla öğreniriz-buysa varolanları sınırlandırıp biçimlendirmek; (henüz var olmayan) yeni bir şeyler yaratmaktır; kökensel olarak yaratmaktır (poetizes); poetik bir biçimde temel oluşturmaktır." (Heidegger, Introduction to Metaphysics, 153-154) "Tekhné belirli bir yaratıya yönlendirilmiş olarak yarattığı parçalamayla varlığın boğucu salınımı olarak ayırımı açığa çıkarır. (Foti, "Hölderlin and Sophoclean Tragedy," 178) Tekhné bir bakıma physis olarak insanı karakterize eder; bu, insanın şiddet uygulayan ve böylece varlığa getiren yapısıdır. "Şiddet uygulamak ezici olana karşı şiddet kullanmaktır: bilen savaşım, ilkin kapanmış olan Varlığı, tek tek var olanlar olarak açığa çıkarır." (Heidegger, Introduction to Metaphysics, 171) Tek tek varolanların şiddet ekseninde varlığa kavuşması varolanları Varlığa mecbur kılan bir yazgısallığa (dike) işaret eder. Ahlakla ya da yargısal bildirimlerle olan ilgisi dışında beliren otantik yazgı aynı zamanda varolanların Varlığındaki biraraya getirip toplama özelliğini sağlayan logos'un Varlığın yazgısallığında tuttuğu kökensel konuma dolaylılamada bulunarak Varlıkla *dünya-içinde-bulunma* arasındaki özsel bağlantıya ışık tutar.

1.3. Dike ve Logos

İnsanın Varlığa getiren yazgısı, physis'in ezici salınımının kendini sunan, dayatan yapısıyla ilişkilidir. Physis'in, açılım olarak var olanların Varlığı, ancak varolanlara varlığını veren bir

bulunuşun olanağına yazgılıdır ve bu nedenle yazgıyla Varlık aynılaştırmaktadır. Yazgı¹ insanın Varlığın ezen, bunaltan ve varoluşu mutlak anlamda yabancı kılan salınımıyla karşılaşmasında belirginleşir; bu karşılaşma noktası aynı zamanda logos'un da kendini gösterdiği noktadır; Varlığın salınımının şiddetiyle yine bir şiddet olarak tekhné aracılığıyla karşılaşma bu boğucu salınımın bir çatı altında, bir yapı olarak denetim altına alınmaya çalışılarak, bir tür toplama, bir araya getirme olarak uygulanması biçiminde gerçekleşir. Savaşımı zorunlu kılan bu karşılaşmada physis'e boyun eğdirip onu uygunlaştırmaya çalışan, en azından buna yeterliliği olan tek *oluş* insandır; çünkü *dünya-içinde-bulunuşuyla* insan var

1 Dike sözcüğünü Almancaya fug olarak çeviren Heidegger sözcüğü bir dizi akraba sözcük öbeğine dolaylılamada bulunarak kullanır. Dasein'la Varlığın karşılaşmasındaki yapısal uygunluğun, diğer bir deyişle varlığın açığa çıkışının boğucu görünümünün dile getirimi olan fug sözcüğü birleştirme anlamına gelen Fuge ile tanzim etme, düzenleme anlamına gelen fügen ile uygunlaştırma anlamına gelen fügen sich ile ve boyun eğme, yazgı anlamlarına gelen fügen sözcükleriyle ilişkilidir. (Heidegger, 2000:230) Heidegger bu birbiriyle ilişkili sözcük öbekleri aracılığıyla varolanın varlığa gelişinin, kendine sunuşunun, varlaşmasının Dasein'la olan karşılıklı ilişkisini anlatmak istemektedir.

olanları Varlığın çatısı altında toparlayan ve bu anlamda açıklıktan başka bir şey olmayan ve böylece de Varlığın yazgısı haline gelen logos'un sahiplendiği tek oluşturmaktır. *Burada-bulunanı* ve böyle oluşuyla da Varlığı sahiplenen logos kökensel anlamıyla "(...) kendini ve diğerlerini toparlayarak öne-seren, öne-getirendir. (Heidegger; Early Greek Thinking, 60) çünkü "Varlık, phusis ve logos arasında kökensel bir bağlantı söz konusudur." (Heidegger; Introduction to Metaphysics, 130) Varlığın bir açılma olarak phusis biçiminde kendini göstermesi ancak logos'un toparlayıcı işleyişi eşliğinde olur. Logos toparlayıcı etkinliği içinde phusis'in salınımına müdahale ederek Varlığın deviniminde bir tür kesinti oluşturur ve phusis'in görünmesine olanak sağlar. Logos salınımı salına-durmaya dönüştürerek bağlayıcılığı oluşturur; bağlanan salınımınla birlikte varolanlara Varlığı verilir. Böylece phusis logos'un bağlayıcılığı anlamında phusis olur; diğer bir deyişle "Logos phusis'in görünen tarafı olur." (Seidel, Martin Heidegger and Pre-Socratics, 90) "Varolanların tamamı Varlıkları içinde sürekli olarak bir karşıttan diğerine, oradan oraya atılırlar-Varlık bu çatışmalı sürüklenmenin bir-arada tutulmasıdır." (Heidegger; Introduction to Metaphysics, 142) ve bu bir-arada tutma, bir-araya getirme, logos'un bu bağlayıcılık özelliği hem phusis'in salına-duruşunu, açığa çıkışını, görünürleşmesini hem de açıklıktaki koruma altına almasını dile getirir; böylece logos phusis'i de tekne'yi de kökensel olarak önceleyerek *dünya-içinde-bulunuşun* ve Varlığın bekçisi olmanın yazgısal olarak nasıl olup da birbirine ait olduğuna açıklık getirir. Dasein, araya-düşmüş-duran (zwischen-fall) konumunda, başka bir deyişle açıklıkta duran olarak *biraraya toplama, birleştirme, çatma, kurma, açığa getirme* görevini üstlenip Varlığın diğer adı olan logos'u görünür kılar. Arada- bulunmak, burada-bulunmak ikircikli bir durumun adı olarak, buraya, açıklığa atılmışlığı içinde insan var-oluşunun sürekli olarak yolda, arada-oluşuna işaret eder: "Dasein'in varlığı kesin olarak *arada* bulunmasında yatar (...) *Arasında* ayrıca Dasein'in doğumla ölüm *arasında* olmasındadır. Dasein sadece bu anı yaşamaz; başlangıcı ve sonu *arasındaki* uzanımı tüm yaşamını biçimlendirir." (Heidegger, Poetry, Language, Thought, 33) İnsan Varlığın bekçisi olarak varolanın Varlığa gelmesindeki, toparlanıp biraraya getirilmesindeki salınımında aracı konumuyla *arada* olmaya yazgılıdır ve bu yazgı aynı zamanda onun giderilemeyecek, kökenden gelen bir yabancılığa yazgılı olduğu hakikatine de işaret ederek kökenin ve yabancılığın otantik anlamlarını açar.

2. Varoluşun özü olarak yabancılık

Dünya-içinde-bulunuşuyla hep *arada-oluşu* betimlenen varoluş, *arada-oluşuyla* gelip geçiciliği, gelip geçiciliğiyle de yazgısı mutlak bir biçimde insanla bağlanmış olan Varlığın yitimsizliğini betimler. *Arada-oluş* olarak bir tür devinimsellik olan yitimsizlik bir temele sahip ol(a)mamak anlamında sürekliliği olan bir yolculuk imgesine göndermede bulunur. Yolculuk yola çıkılan yerle varılacak yer arasındaki uzamsal alana dolayımamada bulunurken temelsizliğin temel olduğu bir varoluş olarak *burada-bulunuşun* dolayımamada bulunduğu imge, sabit noktalardan kurulu mutlaklığı olan uzamsal bir alanın *yokluğunda* varlaşan bir yolculuktur. Buradaki yokluk yuvanın, evde ol(a)mamanın, arada-duran olarak hep yolda olmanın, yitimsizlikle uzamsallığın örtüşerek aynılaştığı yazgısal bir varoluşun anlamının açıldığı bir yokluktur. Sürekli bir yolculuk imgesinde billurlaşan varoluşun uzamsallığı ve bu otantik uzamsallığı kuran yitimsizlik, en saf haliyle insanın yuva edinme süreciyle özdeş bir süreç olarak yorumlanabilecek olan şiirin biraraya getirip kuran logotik (sözsel) varlığında görünür; çünkü bizzat "(...) şiir, konaklamanın kökensel/yaratıcı kabulüdür." (Heidegger, ibid, 225) Bu bağlamda Sofokles'in Antigone'si Heidegger'in yorumu eşliğinde insanın yurtsuzluğundan dolayı yuva edinme pathosu olarak yabancılığın belirlediği özünü, bu en saf haliyle büyük koral bölümde verir. (333. ve 338. Satırlar) Koral bölümün şiirsel formunda yazgısı Varlıkla ortaklık taşıyan ve bu nedenle de varışı, çıkışı ya da yeri olmayan, kökensizliğiyle Varlığın açtığı dipsiz ve sınırsız hatlar boyunca savrulan ve açıklıktaki savrulmuşluğuyla yabancılar arasında

en yabancı olarak beliren insanın otantik uzamı ve tarihi *dile gelir*. Varlık ancak yabancılığın sınır noktasında beliren bir varoluşta yazgisallığına ulaşır.

2.1. Yersiz-Yurtsuzluğun ilk görünümü: “To Deinon” (Yabancılık-Yuvasızlık)

“Çok fazladır tanıdık-olmayan; ama *yabancılığında*

hiçbir şey daha yabancı belirip de devinmez insandan” dizesiyle birlikte insanın ayırıcı özelliği olan yabancılığına ve yabancılığı sürekli kılan temelsizliğine dolayımamada bulunur. *Dünya-içinde-buluşuyla*, yabancısı olduğu açıklığa atılmışlığıyla insan hiçbir yere ait olmadığını, hiçbir temelin üzerinde yükselmediğini gösterir. İnsanın temeli ya da yeri yersizliğinde varlık bulur. Kökensiz olmak, dayanacak sabit bir temelden yoksun olmak dibi bucağı olmayan bir uçurumun üzerinde yükselmeye benzer. “Uçurum olarak temel aynı zamanda temelsiz olandır. O, kendi temelini örterek gömer ve yalnızca uçurum ve temelsizlik olarak kökensel temel olur.”(Pöggeler, Heidegger’s Path of Thinking, 144) Uçurumun, temelsizliğin temel oluşunun dile getirilişi olarak yabancılık (to deinon) kökenden yoksun bir durumda hiçbir yere bağlı olmamanın ve böylece sürekli ileri atılarak var olmanın göstergesi olur. Yabancılık, tanıdık olmamayı, ezici ve yabancı bir gücün korkunçluğuyla girişilen savaşımı ifade eder. Savaşım yabancılığın yarattığı tedirginliği ortadan kaldırmaya çalışır. Bir yere ait olamamak ama hep ait olmaya, bir yeri yuva edinmeye ve yabancılığını gidermeye çalışmak açıklığın yabancılığında devinmeye mahkûm olan insanın yazgısı haline gelir. Yazgı temelin temelsizlik olmasında yatar; çünkü “İnsan olmak yuvasızlıktan kaynaklanan kökendir; yuvada oluş her zaman yuvasızlıkla, yuvasızlığın yuvada oluşta bulunması biçiminde ilişkide kalır.”(Heidegger, Hölderlin’s Hymn the Ister, 69) Yuvasızlığın yuvada bulunmaya dönüştüğü varoluşun öyküsünde insan yabancısı olduğu, kendini içinde bulduğu tekin olmayan yaban diyarda var olanları Varlığa getiren, biraraya dizerek toparlayarak harekete geçiren ve böylece yabandaki yuvasızlığını dindirmeye, yabancısı olduğunu tanıdık kılmaya çalışandır ve bunu da bir temelden yoksun olması nedeniyle yapadurmaktadır; insanın bir araya toplaması, getirmesi, deyim yerindeyse ‘yok-tan var etmesi’, “hayatını kazanması” (Heidegger, ibid, 76) bir anlamda varlığın sessiz çağrısına kulak vererek bildik sınırların dışına çıkması ve böylece bilinmeyi tanıdık hale getirerek var olanları kendine, kendini var olanlara yakınlaştırıp yuva edinmesidir; bu Varlıkta konaklamaktan, onu yuva edinmeye çalışmaktan öte bir şey değildir. Bu bağlamda “Kendi-dışına-çıkışlı/var-oluşsal olarak varlığın tarihi içindeki temel açılımında insan Varlığın yakınında konaklayandır.(Heidegger, Pathmarks, 260) Varlığın açıklığında konaklama hali olarak yabancılık, yersiz yurtsuzluk böylece yuva edinmeyle, evde olmayla zorunlu bir ilişki, birbirine dönüşme, ama bir türlü dönüşememe ilişkisi biçiminde sürer gider. İnsan olmanın, Dasein’a ait olmanın anlamı yabancı olmaktır; eve dönüşü içinde yabancının konumu insanın varolan yabancı ve garip şeyler içindeki en yabancı, alışılmadık, belki de tek yabancı olması, böylece *belirivermesi*, varolanları Varlığa getirirken olagelmesidir. Yabancılık açıklık tarafından sahiplenilenin özüdür; öyle ki o, bu yabancılığı içinde hep ileri atılır, biraraya getirir, kurar, yapar ve yazgısı olan bu durum içinde de en yabancı ve garip var olan olarak tüm yüceliğiyle belirir.

2.2. Yersiz-Yurtsuzluğun ikinci görünümü: Pantoporos-Aporos (Her-Yere-Geçişli-olarak-Geçişsizlik)

İnsanın temelsizliği onun her yeri kendisine yol yapmasına, var olanlarla karşı konulamaz olanın salınımının alanında ileri atılarak karşılaşmasına, her yolda ileri fırlamasına ve bu devinimselliği içinde en yabancı olarak belirmesine neden olurken söz konusu yabancılık kendini Sofokles’in Antigonesi’nin

“Yoldadır, atılır her yönde ileriye

Çıkışı olmayanın alanı olarak

Gelir sonunda deneyimleyemediği hiçe” dizesinde bir kere daha açarak yersiz yurtsuzluğun, temelsiz bir uçuruma ait olmanın olanağını kuran ve yalnızca insana özgü olan sınır bir duruma işaret eder. İnsanın açıklığa atılmışlığı onun her tarafa gitme, her yolu deneme, her yöne atılma gücünü gösterir; böylece gidilen, ulaşılan yerler tanıdık ve bildik hale getirilir; fakat buna rağmen gidilemeyen, deneyimlenemeyen bir şey kalır; çünkü insan kendisi için deneyimlemeyeceği uç bir sınırın olduğu bir varoluştur; başka bir ifadeyle yabancılık onun sınır bir varlık olmasında yatmaktadır. Uç bir sınırın varlığı her türlü yolu geçit yaparak ardında bırakan insanın geçemeyeceği bir geçide takılı kaldığını gösterir. “Geçit bir şeye götüren, bir şeye ve aynı zamanda hiçe uzanan yoldur.” (Heidegger; Hölderlin’s Hymn the Ister, 79) Deneyimlenemeyen bu son geçit hiçtir; yok oluştur; insanın yok olmakta oluşudur. İnsan yeryüzündeki konaklayışında, yolculuğunda hep bir şeylerle karşı karşıya gelmekte, ama sonunda yok-oluşla, hiçlikle karşılaşmaktadır. Hiçlikle karşılaşması onun yitimli ve yabancı olmasında, var olanların Varlığa gelmesinin koşulu olmasında temellenmektedir. İnsan varoluşu yokluğun, hiçliğin belirlediği bir temeldir ve bu onun temelsizliğinin, kendi kendinin temeli olmasının bir göstergesidir. “Bir temel olmakla var-oluş kendi olanaklıklarının gerisinde kalır. O asla temelinden önce var olmaz, tersine yalnızca bu temelden temelin kendisi olarak var-olur. Böyle ‘bir-temel-olmak’ asla temelden yükselen kendi var-oluşu üzerinde güce sahip olma anlamına gelmez. Bu ‘olumsuzluk’, ‘atılmışlığın’ var-oluşsal anlamına aittir. Bir temel olarak o, kendinin yoksanıdır.” (Heidegger, Being and Time, 262) O, bir temel olarak bir şeylerle karşılaşarak evde, yuvada, yabancı olmaksızın yaşamak ister; bunu sağlayansa onun yuvasızlığı, yabancılığı, başka bir deyişle ölüme-doğru-oluşudur; o yuvada değildir, çünkü her şeyi tanıdık, bildik hale getirmeye çalışmakla yuvada olmadığını, hep yabancı olduğunu ve yabancı olmanın da onu temelinden belirleyen öz olduğunu gösterir. Onun evi bizzat yabancılığı, yuvasızlığı, yurtsuzluğudur. Bu, açıklıkta durmaktan, burada olmaktan başka bir şey değildir. Burada olmak (Da-sein) açıklığın yeri olmak, evde olmak, yolda olmak ama aynı zamanda yabancı olmak. Açıklıkta durarak varolanların Varlığına tanık olunur ve Dasein kendi özünü kurar, gerçekleştirir. Evde oluşu, *Da-sein* oluşu, *burada-bulunuşu* varlıkla olan yazgısal bağıdır; varlıkla olan yazgısal bağıysa yabancı oluşudur. Bu yabancılığı nedeniyledir ki insan her şeyde beceri ve hüner sahibi olan, her şeye kaynaklık eden, her yere geçen; ama gene aynı nedenden ötürü de yok oluşla, ötesine geçemeyeceği geçitle karşılaşandır. “Her-yere-geçişli-olan, her şeyi deneyimler, ama kat ettiği yolu, özüne ilişkin bir kavrayışa izin verecek bir deneyime dönüştüremediği için deneyimsiz kalır. Bunun yerine hiçe gelir.”(Heidegger, Hölderlin’s Hymn the Ister, 75) Onun yabancılığı yitimsizliğinde, ölüme, hiçliğe, yok oluşa doğru bir var oluş olmasında yatar. Ölüme doğru oluş, bir sınır olarak onu aşamayış insanı her şeyi aşmaya götürür. Ötesine geçilemeyen, geçişleri belirleyerek insanın aşkınlığını görünür kılar. Bu, temelsizliğin temel kılınmasından ve insanın bu haliyle yabancılar içinde en yabancı olmasından başka bir şey değildir. Böylece ölüme-doğru-oluşunda yuvasızlığını yuva edinen ama ısrarla ölümden kaçan insan dünyanın içinde kaybolur ve yeryüzünün anlamını kurar.

2.3. Yersiz-Yurtsuzluğun üçüncü görünümü: Hüpsipolis-Apolis (Yerinde-Yükselerek-Yerinden-Olma)

İnsanın *burada-bulunan* olarak yeryüzüne anlamını vermesi, anlamı verirken Varlığın sunduğu kimi güçlere maruz kalmasına ve Varlığa getirdiği var olanlardan kurarak kendine temel ettiği yaşamsal alanda edindiği “yerden” olmasına yol açar. Yabancılığın ve insanın özünden kaynaklanan tersine dönüşün (katastrofik) ifadesi olan bu durum Antigone’nin

“Alanın üzerinde yükselirken o,

Kendisi için açılmayanları hep bir risk uğruna alarak

Alanı kaybedendir o.” dizelerinde bir kere daha açığa çıkar. Açıklığa atılmışlığı içinde insan hem içinde olduğu hem de dışında olduğu bir merkez tarafından yönetilir. Bu merkez polis-tir. “Polis, polostur; yani içinde ve çevresinde her şeyin döne-durduğu çevrintidir.”(Heidegger, ibid, 81) İnsanın var olanlar arasında Varlığı anlamada bu eksene, merkeze (pole) ait ayrıcalıklı bir varolan olması, varolanlar arasında, her varolanın çevresinde durduğu böylesi bir özel yere ait oluşu, polis’in temeldeki otantik anlamını açığa çıkartır: “Polis ne insan topluluğunun yapısıdır ne de böyle bir topluluğu temellendiren bir dünyadaki varolanların belli bir yorumsal telaffuzudur; tersine Varlığın varolanlardan ayrımındaki kökensel açılımıdır.”(Geiman, “Heidegger’s Antigone,” 177) “Polisin temel olarak merkezi karakteri varolanlarla bir bütün olarak ilgilidir. Merkez, varolanlarla varolanların onun çevresinde kendilerini açarak dolanmaları anlamında ilgilidir. O zaman insan bu merkeze ayrıksı bir anlamda bağlıdır; çünkü insan olmasıyla, varlığı anlarken varolanların ortasında durur ve burada zorunlu olarak her durumda bir yere (status), oluşturduğu örneklerde ve koşullarda bir yere sahip olur.”(Heidegger, Hölderlin’s Hymn the Ister, 81) Bu bağlamda “Polis, geçişin özel yeridir; geçitin içinden gelip geçtiği bir alandır.”(Heidegger, ibid, 79) “Polis onunla tüm varolanların belirlendiği Varlığın hakikati ve özü üzerine kurulmuştur; fakat bu ilişki ilkin polis için geçerlidir; çünkü o, tüm varolanların ve varolanlarla ilişkilerin toplandığı alandır. (Heidegger, ibid, 86) Polis kökensel olarak insanın yeridir ve böyle oluşuyla da kendi içinde karşıtına dönüşen bir devinimin olanağını taşır. Bütün geçişlerin kökensel zemini olmak, sınırlanmamış bir alanda olmak aynı zamanda kurulan, çizilen ve yapılan sınırların dışına çıkmayı, ötesine geçmeyi getirir. İnsan olmanın, yitimli olmanın özü olan yabancılığın, yuvasızlığın hep karşıtına, yabancılığını gidermeye ve yuvada olmaya dönüşmesi gibi özünden ötürü insan da poliste, ayağını bastığı zeminde yükselerek, temel saydığına üzerine çıkararak (hüpsapolis) ileri atılırken eş zamanlı olarak bu zeminin (a-polis) durağan olmayan, yıkıma yol açan kırılğan yapısını görünür kılar. İnsanların Varlığın kendini onlara verdiği, gösterdiği, sunduğu alan olarak poliste olagelişleri beraberinde yabancılığın bir göstergesi olarak a-polis olmayı getirir; çünkü poliste olmak demek burada, açıklıkta Varlığa karşı savunmasız olarak durmak demektir ve bu anlamda poliste durmak, “(...) sınırları belirleyen, kuran, yaratan ve bunun olanaklarını taşıyan yerde durmak demektir.”(Heidegger, Pathmarks, 169) Bu, insanın yabancılığının, kendi durduğu ve koyduğu sınırları aşmaya götüren yapısının, başka bir deyişle meta-fizik/aşkın özünün görünümüdür. İnsan varoluşunun açık, temelsiz, kaygan bir zeminde durması, poliste durması bu aşkın varoluşun açıklığın neden olduğu yabancılığını giderme tutkusu ile yükselmesini sağlarken, aynı açıklık temelsizliğin temeli olarak durmanın getirdikleriyle karşı karşıya kalmaya yol açar. Bu bağlamda “Yunan Polisine ilişkin yorumun temel amacı Varlığın hakikatinin temelde yatan *dipsiz uçurumuna* açık kalmayı göstermektir.”(Willson, “Politics and Heidegger,” 89) Temeli olmayanın dipsiz uçurumunun alanı olarak Polis *Varlığı(nı)* insanın en alt ya da en üst olanaklarını gerçekleştirebileceği ve bu anlamda eyleyenin inisiyatif sahibi olduğu boş bir olanaklıklar alanı olarak değil de içinde duran ben merkezli duruşunu saf dışı bırakarak aşırılıklara atıp yıkımlara terk eden ve böylece polise ait olmanın getirdiği dönüşümsel durumu belirgin kılan bir alan olarak gösterir. “Kökensel uzamında yükseklere uzanıp bu uzamı idare etmek, ama aynı zamanda onun derinliklerine dalıp orada kaybolmak. Yabancılık bu iki olanağın bir sonucu olarak çıkmaz; daha çok ikili yapının bu gizli kalmış temeli yabancılıkta hüküm sürer.”(Heidegger, Hölderlin’s Hymn the Ister, 87) Bir temel olarak yabancılar arasındaki en yabancı oluş, bu aşkınsal öz kendini bu türden bir karşıtlık içinde poliste açar. Bu bağlamda poliste durmak insanı sürekli olarak atılğanlıkları ve cesaretiyle, yapıp ettikleri ve uğradıklarıyla, kısacası varlığa aitliğiyle, varolanlarla durduğu noktanın ötesine geçtiği ve

böyle olmasıyla da değişik ilişkiler kurduğu sürekliliği olan bir gerilim hattının ortasında *bulunmaya* iterek mutlak bir sürgün konumuna sokar. Böylece temelsizliğinde temellenen insan her yere yönelerek hiçbir yere *varmanın*, yükselirken yıkıma uğramanın ve yabancılar içinde en yabancı olarak yerlerden yurtlardan sürgün olmanın ve hiç bir yere ait olamamanın öyküsünü sunar.

Kaynakça

Kitaplar:

- Heidegger, Martin, *Early Greek Thinking*, Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, NY-London, Harper&Row Publishers, 1975
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. Joan Stambaugh, Albany-NY, State University Press, 1996
- Heidegger, Martin, *Hölderlin's Hymn the Ister*, Trans. W. McNeill and J. Davis, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996
- Heidegger, Martin, *Pathmarks*, Edited by W. McNeill, Cambridge University Press, 1998
- Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, Trans. Gregory Fried and Richard Polt, New Haven&London, Yale University Press, 2000
- Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*, Trans. Albert Hofstadter, New York, Perennial Classics, 2001
- Marx, Werner, *Heidegger and Tradition*, Trans. Theodor Kisiel and Murray Greene, Northwestern University Press, 1971
- Pöggeler, Otto, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, Humanities Press, 1987
- Seidel, George, J., *Martin Heidegger and Pre-Socratics*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1978
- Young, Julian, *Heidegger's Later Philosophy*, Cambridge University Press, 2002

Makaleler:

- Foti, Veronique, *Hölderlin and Sophoclean Tragedy*, Heidegger toward the Turn, Edited by J. Risser, pp.163-186, State University of New York Press, 1999
- Geiman, Clare Person, *Heidegger's Antigone*, A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics, Edited by Richard Polt&Gregory Fried, pp.161-182, New Haven&London: Yale University Press, 2001
- Guignon, Charles, *Being as Appearing: Retrieving the Greek Experience of Physis*. A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics, Edited by Richard Polt&Gregory Fried, pp.34-56, New Haven&London: Yale University Press, 2001
- Schoenbohm, Susan, *Heidegger's Interpretation of Physis in Introduction to Metaphysics*, A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics, Edited by Richard Polt&Gregory Fried, pp.143-160, New Haven&London: Yale University Press, 2001
- Scott, Charles E., *Appearing to Remember Heraclitus*, The Presocratics after Heidegger, Edited by David Jacobs, pp.249-261, New York, State University of New York Press, 1999
- Sheehan, Thomas, *Kehre and Ereignis: A Prolegomena to Introduction to Metaphysics*, A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics, Edited by Richard Polt&Gregory Fried, pp.3-16, New Haven&London: Yale University Press, 2001
- Willson, Dominic, *Politics and Heidegger After Heidegger's Politics*, Res Publicas 5, pp.85-95, Printed in Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1999.

BİLGİ ve İKTİDAR: ŞEHRİN SOKAKLARINDAKİ “SİYAM İKİZİ”NİN İLİŞKİSİ

Erhan KUÇLU¹

Tanrı'nın dünyada yapıp etmelerinde herhangi bir ölçüsüzlükten sakınması için insanı uyaran, sınırlardan münezzeh yegâne gözetleyen olduğu bir çağın ardından; insan'ın düşüncenin merkezine kendisini yerleştirdiği bir çağda Tanrıdan doğan boşluğu gidermesi için bir başka deyişle, her şeyin mubah olmasının doğuracağı sıkıntıların önüne geçmek için gözetleyici olarak kendisini ikame ettiği bir çağda yaşıyoruz. Fakat insan gözetlemede bir takım engellerle karşılaşınca bu engelleri aşmada onun en büyük yardımcısı teknoloji olmuştur. İnsan elinin ermediği, gözünün görmediği, kulağının işitmediği mesafeleri teknoloji yardımıyla aşmaya çalışmıştır. Tanrının sınırsız gücünü insan teknolojiyle eşitleme yoluna gitmiştir. Tanrının sonsuz ve sınırsız gücünün yerine (halen tanrının varlığına inanlar için karşısına) “teknolojiyle-donatılmış-insan”ı yerleştirmiştir. İnsan sınırlı bedeni karşısında “aklın”, -tanrıvari- sınırsız ve sonsuzluğuna dair bir inanca sığınmıştır. Bugün bu inancın modern düşüncede panoptikonu yaratması şaşırtıcı olmasa gerek.

Aslında panoptikon; her şeyi gören ama kendisi görünmeyen gözdür. Bir başka ifadeyle “panoptikon tanrıya öykünmedir.” Panoptikon, tanrı'nın gözetiminden kaçan insan'ın, gözetimi tanrı'dan devralma, yani onu “dünyevileştirme teşebbüsü”dür. Modern şehir açısından; bu dünyevileştirme teşebbüsü şehre formunu armağan eden şeydir. İnsan, ironik bir biçimde “insan”ı gözetim altında tutmaya devam etmektedir. Kamusal yaşamdan özel yaşama dek her şey gözetim altında! Bir şehrin sokakları ve sokaklarda yer alan tüm mekanlarda olup bitenler gözetim altında, görünen o ki gözetimin ulaşmak istediği nokta; insan'ın ifade etmediği ama düşündüğü şeydir!

Bu metin boyunca söz konusu inancın toplumsal hayatı etkisi altına alan sonuçlarından birine ilişkin bir “yorum” işletilecektir. “Bilindiği üzere, Gözetlemenin en yoğun olduğu yerler kentsel alanlardır hatta bazı kentler gözetlemenin düzenleyici unsurunu temel alan bir mimariye sahiptirler. Senett'in ifade ettiği şekliye; Roma şehrinin geometrisi insan bedeninin hareketini disipline ederdi ve bu anlamda da emir ve itaati ortaya çıkarırdı. Yunan düşüncesinde de şehir düzeni sağlayarak karmaşayı dışarıda tutmanın bir yoluymuştu.”² Fakat teknolojinin gelişmesiyle birlikte, şehir bu gün İnternet yoluyla sanal olarak yeniden inşa edilmekte ve kurgulanmaktadır dolayısıyla bu metinde şehir ve gözetim arasındaki iktidar ilişkisine veya bir başka ifadeyle iktidar stratejilerine yönelik bir yorum yapılacaktır, bu yorum Fransız düşünce tarihçisi M. Foucault'un “dispozitif” kavramı çerçevesinde yapılacaktır. Foucault dispozitif hakkında genel olarak şunları ifade eder:

Dispozitif adı altında araştırdığım şey, her şeyden önce söylemler, kurumlar, mimari yapılar tüzel kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel önermeler, felsefe ahlak ve insanseverlik düsturları gibi son derece heterojen unsurları içeren bir bütündür. (...)Dispozitif'ten ne mi anlıyorum? Belli alanlarda acil bir duruma tepki vermek gibi temel bir işlevin biçimlendirdiği oluşum diyelim. Yani dispozitifin önemi temelde stratejik olmasından gelir.(...) Dispozitif, iktidar ilişkilerinin belli doğrultuda güdümlenmesidir, hesaplı kitaplı, akılcı bir müdahale şeklidir. (...) Bilgiye şeklini dispozitif verir, fakat bilgi de dispozitifi biçimlendirmekten geri durmaz. İşte dispozitif tam da budur, yani bazı bilme biçimlerine dayandığı gibi bu bilme

1 ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

2 Ayrıntılı bir analiz için bkz: Richard Sennet, Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir, Tuncay Birkan, Epos yay, 2011, 4. Baskı.

biçimlerine dayanak da teşkil eden iktidar ilişkisi stratejisidir¹.

Dispozitif kavramını anlatmak için ifade edilen “*hesaplı kitaplı akılcı müdahale şekli*” ifadesi bir “ağ” biçiminde örülen iktidar stratejilerini açıklamak için kullanılabilir en uygun ifadelerden biridir çünkü Foucaultcu bir tarzda ele alındığında iktidar stratejilerini var eden ve/veya sürekliliğini sağlayan şey iktidar bilgi arasındaki hayati ilişkide yatar. Bu “hayati ilişkiyi” metnin başlığında da bulunan “siyam ikizi” metaforu ile izah etmek mümkün, bugünkü tıbbi imkânlar dahilinde siyam ikizlerini ayırmaya çalışmak büyük oranda ölümle sonuçlanmaktadır. Siyam ikizleri sahip oldukları “tek beden” sayesinde hayatta kalabilmektedirler, iktidar stratejileri içerisinde iç içe geçmiş olan iktidar-bilgi nosyonlarını birbirinden ayırma teşebbüsü de yine ölümle sonuçlanacaktır, bu kez ölen *anlam* olacaktır!.. Bu anlamı kavrayabilmek için bugün siyam ikizlerinin “tek beden”ine, bedeninin hayatiliğine odaklanacağız; konumuz açısından düşündüğümüzde her iki nosyona da hayat veren unsur olarak “gözetleme” ön plana çıkacaktır. Bir başka ifadeyle bu metin nazarında “gözetleme” beden kadar hayati konumdur.

İnsanlık tarihi kadar eski olan gözetleme, etkileme, yönetme veya kontrol etme amacı için kişisel verilere odaklı ve sistematik bir ilgi olarak tanımlanabilir.² Kişisel verilere odaklanan iktidarın varlığı, olup bitenden haberdar olmasına bağlıdır. Mesela kapitalizmi düşündüğümüzde, iktidarının bilgi üzerine inşa edildiğini ve aynı zamanda bilginin iktidarı dönüştürdüğünü görmek mümkündür.

Kapitalizmi var eden şey şayet “tüketim” ise, bu noktada kapitalizmin iktidarı tek tek tüketicilerin ne düşündüğünü, ne istediğini bilmekten geçer. Ulrich Beck’ten hareketle söyleyecek olursak, kapitalizmin talep ettiği şey yatırımların birebir karşılık bulması yani her türlü zarara yol açabilecek ‘risk’in önlenmesidir³. İşte iktidar ve bilgi burada söz konusu iç-içe olma durumunu sergiler, peki bu nasıl bir iç içe olma durumudur diye sorduğumuzda karşımıza çıkan şey, birini diğeri üstünde görmenin güç olduğu, yani hiyerarşik düzen fikrinin aksine ve bir anlamda onu altüst eden “karşılıklı” dönüşüm/dönüştürme olgusu olacaktır. Bu olguyu tekrar kapitalizm örneğine dönerek analiz edebiliriz. Kapitalist sistem içerisinde bir takım satış stratejileri bulunmaktadır bu aynı zamanda bize kapitalizmin iktidarını yansıtır. Ancak bu stratejiler yukarıda bahsedilen “tüketiciler ve onların istek ve düşüncelerine duyulan ihtiyaç -buna riski yok etme ihtiyacı da diyebiliriz-” bir yanıyla gözetlemeye duyulan ihtiyaçtır. Şimdi iki koldan ilerleyerek dönüşümün izlerini takip edebilir.

Gözetleme tüm bu ihtiyaçlara cevap verirken dönüşüm geçirmiştir. Ancak dönüşüme geçmeden şunu sormak yerinde olacaktır: “Gözetleme iktidarın icat ettiği ve uyguladığı bir baskı aracı mıdır veya modern bilgi toplumları düşünüldüğünde toplumsal talep midir?” Jeremy Bentham’ın panoptikonundan hareketle düşünüldüğünde gözetlemenin iktidara hizmet eden düzenleyici/baskıcı bir araç olduğu ve Foucaultcu anlamda bireyleri de bu gözetimin taşıyıcıları haline getirdiği aşikârdır hatta bireylerin özel yaşamlarını yani “mahremiyet”lerini tehdit eden bir noktaya ulaştığına dair çok yaygın bir tartışma yürütülmektedir⁴, ancak modern hükümetler ve bireyler dikkate alındığında gözetim hem olumlu hem de olumsuz içerik kazanacak şekilde farklı bir tarza bürünür.

Lyon’a göre, “gözetleme esasen asosyal ve baskıcı bir işlem değildir. Hükümetler bazında gözetleme vatandaşlarının taleplerini yerine getirebilmek adına taleplerin kayıt

1 Giorgio Agamben, *Dispozitif Nedir?*, çev, Ekin Dedeoğlu, Monokl yay, 2012 ss.14-15

2 David Lyon, *Surveillance*, The Blackwell Encyclopedia of Sociology, ed, George Ritzer, Blackwell Publishing, p. 4903

3 Bu cümlelerin kendisinden esinlendiği eser için bkz: Ulrich Beck, *Risk Toplumu*, çev, Bülent Doğan-Kazım Özdoğan, İthaki yay, 2011

4 Mahremiyet hakkındaki tartışma için bkz: David Lyon, *Gözetlenen Toplum*, çev, Gözde Soykan, Kalkedon yay, 2006

altına alınması, toplumun düzenlenmesi, dış ve iç güvenliği sağlamak için her iki tarafın da gözetilmesi anlamına gelir. Bireyler bazında ise en temelde güvenlik ve hakların sağlanması anlamında yardımcı bir unsur olarak ön plana çıkar.”¹ Bugün gelinen noktada ister diktatörlük aracı olarak görülsün ister hayatı kolaylaştıran bir teknoloji olarak algılsın, gözetimin toplumsal yaşamdaki hakim varlığı tartışma götürmez bir hal almıştır.

Bunu gözetlemenin dönüşümü ile birlikte ele almak mümkündür. “Gözlemci kuşkusuz görendir; ancak bundan daha önemlisi önceden belirlenmiş olanaklar dizisi içinde gören, belirli bir gelenek ve sınırlama sistemi içine yerleşmiş birisi olmasıdır.”² Değişen şey bir bakıma gözetleme sistemidir. Gözlemci başka bir sistem içerisinde konuşlandırılır. Gözetlemenin dönüşümü de aslında bir bakıma panoptikonun güncellenmesi çağa uyarlanması veya bir başka ifadeyle gelişen teknoloji sistemlerinin diline “tercüme edilmesi”dir. Panoptikonda olduğu gibi gözetleme sadece hücrede olup bitenlerle veya sadece vardiyadaki işçilerle onların işten kaytarıp kaytarmadıklarıyla da ilgilenmemektedir yahut Beck’in ifade ettiği gibi, “sadece suçu kovuşturmak ya da tehlikeyi engellemek değil, aynı zamanda ‘düşünülebilir risklerden’ kaçınmak”³ ile ilgilenmektedir.

Bu dönüşüm aynı zamanda Lyon’un ifadesini kullanmak gerekirse, “bedenden beden altına” doğru bir geçişi temsil eder. Gözetlenen işçileri bedenleri değildir ayrıca işçilerin sağlık durumları, tüketicilerin beğenileri vs’dir. Artık düşünce gözetim altındadır. Kapitalizm-teknoloji ilişkisi gözetimi sanal alanda ikame eder, tüketici alışveriş yapmak için interneti kullandığında modern teknolojik casuslar iş başındadır, tüketicinin her hamlesi kayıt altına alınır ve bunlardan hareketle bir tüketici profili oluşturulur, yatırımlar bu doğrultuda yapılır. Bir diğer taraftan iktidar ve onun mekânı olan kentte bu doğrultuda dönüşüm geçirir. İktidar artık somut bedenleri gözetlemekten daha fazla şeye ihtiyaç duyar. Şehir ise artık surların dışında “görünmez” bir özellik kazanmıştır. Görünmez şehirden kastedilen şey, eskiden insanların vakit geçirdikleri fiziksel mekânların artık yerini internetteki sanal (alışveriş siteleri, oyun, sohbet siteleri ve vs’dir) mekânlardır. Yeni düzende de panoptikonda olduğu gibi hücreden gözetleme kulesi görünmemektedir, yani internet kullanıcı attığı maili, dolaştığı sitedeki tüm “tıklamalarını” kayıt altına alanı göremediği asimetrik bir ilişki söz konusudur.

“Ne bir amfiteatr ne de bir sahne üzerindeyiz, bizler *panoptik* bir makine içindeyiz”⁴ der Foucault, eğer bu gün bu ifadeyi farklı bir biçimde yeniden dile getirmek gerekirse, panoptikon, Lyon’un ifadesini kullanırsak, “elektronik süperpanoptikon”⁵a dönüşmüştür, Weber’in demir kafesi görünmez/dijital kafes halini almıştır. Gözetleme bu yeni versiyonuyla ulus devletlerin sınırlarını aşmış ve “kişisel verilerin küreselleşmesi”⁶ne yol açmıştır:

Bilgisayarla geliştirilmiş gözetleme, farklı organizasyonlardaki kağıt dokümanlar metodunun yapabileceğinden çok daha iyi bir şekilde birbirine geçmiş bir ağ yaratmıştır. Küreselleşme durumlarında, gözetleme, uzaktan gittikçe çok daha fazla şeyin yapılabileceği şekilde genişlemiştir. Bu aslında küreselleşmenin aslında uzaktan bir kumanda sunmasıdır. (...) Anthony Giddens’in dediği gibi ‘işleri uzaktan yapmak’ günümüz dünyasını anlamak için anahtardır. Bu deyim küresel dünyayı anlamamız için bize kesinlikle yardım eder. Bir zamanlar, sözlü anlaşma ve el sıkışmayla pekiştirilen anlaşmalar şimdi uzaktan hatta otomatik olarak örneğin dünyanın hisse senedi değişimlerinde devamlı yapıldığı gibi ayarlanmaktadır.⁷

1 David Lyon, Gözetlenen Toplum, s.220.

2 Jonathan Crary, Gözlemcinin Teknikleri, çev, Elif Daldeniz, Metis yay, 2004 s.18

3 Aktaran David Lyon, Gözetlenen Toplum

4 A. g. e, s.30

5 David Lyon, Gözetlenen Toplum, çev, Gözde Soykan, Kalkedon yay, 2006, s.220.

6 Bu ifadenin ayrıntılı bir analizi için bkz: David Lyon, Vesikalı Yurttaş, çev, Barış Baysal, Kalkedon yay, 2012

7 David Lyon, Gözetlenen Toplum, s.184

Sonuç olarak, bilgisayar teknolojisi birçok şeyin yanı sıra gözetimi de hem küreselleştirmiş hem de uzaktan halledilebilir işler kategorisine yerleştirmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu yeni sistem bir bakıma panoptikonun uyarlanmasıydı, fakat yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki panoptikonu bir metafor olarak iktidar analizinde kullanan Foucault bilgisayar teknolojileri hakkında bizlere doğrudan bir takım şeyler söylemese de, bugün bu alanda çalışanların en önemli esin kaynaklarından biri olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Aslında tüm bu dönüşümlerin sonucunda ortaya çıkan şey, hâlâ panoptikonun gözetleme kulesinin (veya hücredeki için orada bir gözlemcinin olduğu düşüncesi) gözlemcisinin görünmez olduğu bir dönemde yaşadığımızdır.

ŞEHİRLEŞME SÜRECİNDE SOSYAL DEĞİŞİM

Esra YILDIZ¹

GİRİŞ

Belirli bir dönem içinde, toplumda ve insanda gözlenen farklılaşmalar değişme kavramıyla dile getirilmektedir. Sosyolojik açıdan ise, toplumun yapısını meydana getiren toplumsal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen kurumların değişmesi, toplumsal değişimin en önemli etkenidir. İnsanın doğa ve diğer insanlar ve toplumla olan ilişkileri ve bu ilişkilerin değişmesi, toplumsal yapının bütünlüğü çerçevesinde ortaya çıkar. Toplumsal değişme en geniş anlamıyla toplumsal yapıda meydana gelen değişimleri, farklılaşmaları yansıtmaktadır (Tolan, 1983:276-277). Toplumun yapısı denilince, kültürel yapı özellikleri olarak kabul edilen nüfus ve sosyal tabakalaşma akla gelmektedir. Bunun yanı sıra fiziki yapı unsurları olarak da yerleşme tarzı (köy, şehir, büyük şehir bölgeleri) düşünülebilir. Öyleyse değişme, toplumun yapısını oluşturan nüfusun nitelik ve niceliğinde, sosyal tabakalaşma ve yerleşme şekillerinde ortaya çıkabilir (Erkal, 1985:223).

Toplumsal değişme, toplumda meydana gelen farklılaşmayı anlatmaktadır. Toplumsal değişme büyük ölçüde manevi ve kültürel bir olaydır. Oysa toplumsal değişmeye etki eden faktörler manevi ve kültürel olabileceği gibi, maddi ve fiziki de olabilir. Ülken'e göre, toplumsal değişme bir kültürün davranış modellerinde meydana gelen başkalaşmadır. Kongar'a göre değişme, toplumun yapısındaki değişmedir. Ayrıca onda değişme, ilişkilerin değişmesidir. A. Kurtkan Bilgiseven'e göre ise, toplumsal değişme cemiyet bünyesinin bir kısmında ya da tamamında ortaya çıkan müspet ya da menfi her türlü değişmeyi ifade eden tarafsız bir kavramdır (Doğan, Özyurt, Boztoprak, 2009: 382-383). "Toplumsal değişme bir toplumsal yapıdan başka bir toplumsal yapıya, bir yapılar sisteminden başka bir yapılar sistemine geçmektir. Ya da aynı toplumsal yapıda kaldıkça toplumsal değişme söz konusu olamaz; o, bir yapıdan başka bir yapıya geçiş olarak tanımlanmalıdır" (Ergun, 1974:145). Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı gibi, toplumsal değişme, toplumun yapısının değişmesidir. Toplum yapısı denince kültürel yapı özellikleri ile (nüfus, sosyal tabakalaşma), fiziki yapı unsurlarının (yerleşim tarzı gibi.) akla geldiği unutulmamalıdır (Ata, 2012:3). Toplumlar canlı birer organizma gibi sürekli değişirler. Ancak yaşadıkları değişme hızı toplumdan topluma değişiklik gösterir. Geleneksel toplumlar daha yavaş, endüstriyel toplumlar daha hızlı değişebilir. Değişmeyen hiçbir toplum yoktur. Değişme bazı toplumsal sorunlara çözüm getirirken, bazen de birtakım sorunları beraberinde getirir. Toplum içindeki değişim, belirli bir zaman diliminde somut, fiziksel ve kültürel bir çerçevede birtakım insanlar arasında geçer. Değişim bir süreçtir. Değişimin yönü ilerleme olduğu gibi gerileme de olabilir.

Toplumsal değişmeyi etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. Bu faktörlerden bazıları fiziki çevre, teknoloji faktörü, kültür faktörü, demografi ve ekonomidir. Fiziki çevre, kültürel oluşumu toplumsal yapılanmaları ve hatta insanların fiziksel farklılıklarını etkileyen faktörlerden bir tanesidir. Bir coğrafi bölgenin toplumsal değişime uğraması doğal çevrenin özellikleri ile yakından ilgilidir. Öyle ki verimli topraklar ve yer altı zenginliklerinin varlığı ekonomik refahın artmasına neden olmuş, toplumsal gelişme hızlanmış ve ilerleme sağlanmıştır. Bunun tam aksine, doğal zenginliklerden yoksun kalmak ise yine toplumsal değişmeye neden olur. Tabii ki bu değişimde olumsuz yönde kendini gösterecektir. "Fiziki çevrenin sosyal

¹ *Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Arş. Görv. Erzurum*

değişmeye olan etkileri üzerinde Le Play ve İbn Haldun'da durmuşlardır. Le Play'e göre, fiziki çevrenin aile yapısı üzerinde etkisi vardır. İbn Haldun ise, her iklimin kendine özgü bir insan topluluğuna sahip olabileceğinden bahsetmektedir. Ancak, tek başına coğrafi çevre hem medeniyetin hem de sosyal değişimin oluşabilmesi için yeterli değildir." (Doğan, Özyurt, Boztoprak, 2009: 384)

Toplumsal değişmeyi etkileyen bir diğer faktör de teknolojidir. Teknoloji sonucunda meydana gelen sanayileşme büyük çaplı toplumsal değişmelere neden olmuştur. Örneğin tarımda makineleşme, tarımsal nüfusun bir kısmının kentlere kaymasını sağlamış ve kentleşmeyi hızlandırmıştır. Sanayileşmenin sonucunda aile yapısı daralmış, kadınlar çalışmaya başlamış, gelenekler değişmiş, eğitim kurumları etkinliğini artırmıştır (Tezcan, 1984:13). Değişimin itici gücü durumundaki teknoloji, bilimler sayesinde üretilmektedir. Bilimsel çalışmalara kaynak aktaran ülkeler bilimsel ve teknolojik alanlarda büyük ilerlemeler kaydetmektedirler. Toplumsal değişmeler, teknolojiyi üreten ve kullanan ülkelerde gelişme ve ilerleme yönünde olmuştur. Doğayı egemenliği altına almak isteğindeki insanlık, doğal çevresine büyük zararlar da vermektedir. Bu durum günümüzde bilim ve teknolojinin gelişimini tartışma konusu haline getirmiştir.

Bir toplumda toplumsal değişimin meydana gelebilmesi, insanın içerisinde bulunduğu çevreyi işleyebilmesi ve teknolojiyi kullanabilmesi, o toplumda var olan kültürün yaratıcılığına bağlıdır. Bir toplumun maddi kültürünün gelişmesi manevi kültürünün zenginliğine bağlıdır. Eğer manevi kültür zengin ise, yeni tekniklerin bulunması ve uygulanması mümkün olur. Yine aynı şekilde manevi kültürü zengin bir toplumun ilim ve tekniğe ayak uydurması ve onu takip edebilmesi daha kolay gerçekleşir. Manevi kültürün bu yaratıcı etkisi, ortaya çıkacak toplumsal değişmelere de yön vermektedir (Doğan, Özyurt, Boztoprak, 2009:385). Kısaca toplumsal değişme sürecinde, maddi kültür öğelerindeki değişmeler zamanla maddi olmayan kültür öğelerini de değişime uğratmaktadır. Kültürel farklılıklar ve kültürel etkileşimler hem toplumların kültürünün çeşitlenmesini hem de insanlığın ortak mirasının zenginleşmesini sağlar.

Toplumsal değişmeyi etkileyen demografi, nüfusun sayısını ve yoğunluğunu, bölgesel ve sektörel dağılımını, niteliğini, nüfus artış hızını ve nüfus ile ilgili diğer olay ve olguları inceleyen bir bilimdir. Bir ülkede nüfusun artış hızı toplumsal değişmeyi olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Gelişmekte olan ülkelerde, ekonomik büyümenin önündeki engellerden biri hızlı nüfus artışıdır. Nüfusun bölgelere göre farklı hızlarda artışı ekonomik, kültürel ve toplumsal sorunlara neden olmaktadır. " Örneğin aşırı nüfus artışı ifade eden nüfus patlaması olayları o ülkedeki nüfus başına düşen ulusal geliri azaltmakta, iç ve dış göçleri sıkılaştırmaktadır (Tezcan, 1984:11). Tam aksine planlı nüfus artışı ise bireylerin milli gelirden daha fazla pay almasını sağlayacaktır. Toplumsal değişmeyi etkileyen önemli etmenlerden sonuncusu ise ekonomi faktörüdür. Ekonomik etkinlikler sonucu bilim ve teknoloji gelişmekte, kültürel öğeler zenginleşmekte, fiziksel çevre yeniden şekillendirilmektedir. Ekonomik gelişmenin hızlanması ya da yavaşlaması diğer faktörlerle birlikte toplumsal değişmelerin yönünü etkilemektedir. Ekonomik etkinlikler insanlığın tarihsel gelişim sürecinde, toplumsal değişimin yönünü belirleyen en temel faktör olarak diğer bütün etkinliklerin kaynağı durumundadır.

Genel olarak iki tip toplumsal değişme vardır. Bunlardan ilki serbest toplumsal değişme diğeri de müdahale yoluyla toplumsal değişmedir. Serbest toplumsal değişme herhangi bir müdahale olmadan kendiliğinden meydana gelen değişme türüdür. Nüfus artışına bağlı meydana gelen değişmeler veya turizm hareketlerinden meydana gelen değişmeler gibi. Günümüzde kitle iletişim araçlarındaki gelişmeler serbest toplumsal değişmeleri etkilemektedir. Bu tür

değişmeler, özellikle kentlerde daha hızlıdır. Müdahale yoluyla sosyal değişme de değişmeye belli yönlerde ve belli şekillerde müdahale edilir. Bu demokratik planlı bir müdahale olabileceği gibi, baskı yoluyla değiştirme de olabilir. Baskı yoluyla değiştirme toplumun kendi iç dinamikleri tarafından uygulandığı gibi, dış etkiler tarafından da uygulanabilmektedir. “Bu tür değişmelere hükümet darbeleri, sömürgecilik, belli ideolojilere bağlı liderlerin icraatı ve istilalar örnek olarak gösterilebilir. Bunlara toplumsal değiştirme de diyebiliriz. Ayrıca günümüz demokrasilerindeki planlı değişmeleri, zorunlu değişme olarak ele alamayız. Çünkü bunlarda bir zorlayıcılık yoktur. Örneğin ülkemizde plan hükümleri, özel kesim için yol göstericidir, tavsiye niteliğindedir.” (Tezcan, 1984:66) Nüfus planlaması müdahale yoluyla değişmeye bir örnektir.

İnsanın değişmez yapısı, kendisini keşfettiği andan itibaren değişmeye başlama ve buna bağlı olarak da çevresini değiştirebilme yeteneği üzerine kuruludur. Bu durum, aynı zamanda sosyal yönünü ortaya koymakta ve fiziksel olarak çevresine yapacağı müdahalelere göndermede bulunmaktadır. İnsanın mekânla sürekli iç içe olması, bahsi geçen fiziksel müdahalelerin en belirgin olanını, yaşadığı mekânlara yaptığı görülmektedir. Kendini konumlandığı evlerden başlayarak, sosyalliğini ortaya koyduğu cadde, sokak ve şehirlere kadar mekâna yaptığı katkılar, kendisini geliştirirken, aynı zamanda çevresini de değiştirdiğini kanıtlamaktadır.

İnsanoğlu tarihsel süreç içerisinde bir bölgede birlikte yaşama gereğini duymuştur ve bu bölgede kurumsallaşma sürecine gitmiştir. Bu durum yerleşim birimlerinin oluşmasını sağlamıştır. Buda zaman içinde kent olgusunun oluşmasını tetiklemiştir. O bölgedeki kültürel, sosyal, doğal v.b. belli başlı etkenler de bölgeler arası farklı kimliklerin oluşmasına neden olmuştur. Unutmamak gerekir ki kentler, insanın şekillenmesi sonucu meydana gelmektedir. Bu durumda kentlerin zaman içinde değişim geçirmesine neden olabilmektedir. Kentlerin değişim analizinde beş temel kriterden bahsedilebilir. Bunları sırasıyla göç, yönetsel değişim, teknik değişim, toplumsal değişim ve fiziksel değişim v.b. olarak sayabiliriz.

Toplumsal değişmeyi belirleyen bir çok faktör bulunmaktadır. Fakat bunların içerisinde en temel olanı üretim araçlarının ve üretim ilişkilerinin değişmesidir. Üretim güçlerinin devamlı bir şekilde değişikliğe maruz kalması toplumsal değişimin hızını artırmaktadır. Sanayi devrimi ve bununla birlikte hızlanan kentleşme, toplumsal değişimin kendini en hızlı gösterdiği durumlardır. Kentleşme, üretim ilişkilerinin değişmesinin hem bir sonucu hem de başlangıcıdır. Kentler, kentleşme ile beraber insanların yaşadığı fiziki çevrede önemli bir değişme meydana gelmesi sebebiyle toplumsal değişimi hızlandırmaktadır. Kentleşme ile birlikte sosyal yapıyı meydana getiren bütün faktörler değişime uğramaktadır. Yaşam şekillerinin değişime uğraması; aile yapısının, kültürel değerlerin, siyasi eylem şeklinin değişime uğramasıdır. Yani diyebiliriz ki kentleşme, sadece nüfus birikim süreci değildir. Aynı zamanda kentleşme ile birlikte, buralarda yaşayan insanlarda kentlere özgü davranış değişiklikleri de meydana gelmektedir (Erkan, 2004:243-245).

Kentleşme ile birlikte değişen en önemli kurum aile kurumudur. Sanayileşme ve kentleşme sonucu, geleneksel geniş aile biçiminden, modern çekirdek aile yapısına doğru bir geçiş başlamıştır. Bugün ülkemizde de kentlerde yaşayan ailelerin çoğunluğu çekirdek aile yapısındadır. Kentsel ailenin büyüklüğü dört kişi boyutundadır (Kongar ve Berksoy, 1990:14). Kentlerde kendini gösteren çekirdek ailenin temel iki görevi vardır. Bunlardan ilki üreme, ikincisi ise, eşler arasında psikolojik dengenin sağlanmasıdır. Kentleşme ile çekirdek aileye geçişin artmasıyla birlikte kadın erkek rollerinde önemli bir değişim süreci yaşanmıştır. Kadınların büyük bir bölümü evlerinin dışında ücretli işlerde çalışmaktadır. Bu da kadına yeni roller ve sorumluluklar yüklemiştir. Ayrıca kadının çalıştığı ailelerde, erkeklerin ev işlerine yardım etme oranı da giderek artmaktadır. Bunun yanı sıra erkeğin rollerinde gözle görülür bir

değişiklik görülmemektedir. Erkeğin geleneksel aile yapısında var olan görevleri çekirdek aile yapısında da devam etmektedir (Erkan, 2004:248-249).

Kentleşmenin kültürel değerlerin yapısında da değişime yol açtığı gözlenmektedir. “Kültür değişmesi, bir cemiyetin siyasi yapısında, idari müesseselerinde, toprağa yerleşme ve iskan tarzında, iman ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye cihazında, kanunlarında, maddi alet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında, tüketim maddelerinin sarfında az çok husule gelen tahavvuleri ihtiva eder” (Ozankaya, 1982:109). Kentleşme en yalın anlatımıyla nüfusun kırsal alandan koparak kentsel alanlarda birikme sürecidir. Bu süreç insanların kültürlerinin, siyasi davranışlarının değişime uğramasına neden olmaktadır. Kentleşme ile beraber, geleneksel kültür ile kent kültürü karşı karşıya kalmaktadır. Böyle bir durumda olaylar her zaman kent kültürünün lehine cereyan etmektedir. Geleneksel kültür tamamıyla ortadan kalkmaz fakat kendini farklı biçimlerde sürdürür. Kısaca kente yapılan göçlerle birlikte, göç edenlerin, yeni kent yaşamlarındaki gelirleri, işleri, yerleşim şekilleri ve maddi kültür ortamındaki değişimler çok hızlı olmaktadır. Tabi bütün bu değişimler manevi kültür alanında da kendini göstermektedir (Erkan, 2004:249-251).

Kent, çeşitli etnik grupları, meslek gruplarını ve sosyo-ekonomik sınıfları içine alan heterojen bir toplumdur. Dolayısıyla kentte her biri ayrı bir kültür ve inanç sistemine bağlı olan ırk, etnik köken, sosyal yapı ve fonksiyon bakımından birbirinden açıkça ayrılan gruplar vardır. Kişiler artık yalnızca yaş ve cinsiyet özelliklerine göre değil etnik gruplarına ve sosyal sınıflarına göre farklılaşmıştır (Yörükkan, 1968:18-19). Kırsal alanda var olan yüz yüze ve samimi ilişkilerin yerini kent yaşamında samimi olamayan iş ve çıkar ilişkileri almıştır. Kırsal alanda insanlar arasındaki ilişkileri sosyal normlar denetlerken kentlerde bunun yerini resmi normlar almıştır. Kırsal alanlarda prestij kaynağı yaş, cinsiyet, aile iken kentlerde bunların yerine ekonomik özellikler önem kazanmıştır. Kısaca kentleşme ile birlikte, kırsal alan yaşamındaki alışkanlıklar çözümlenip yerini yeni alışkanlık biçimlerine bırakmıştır.

Kentleşme ile birlikte eğitim kurumları da değişime uğramıştır. Eğitime verilen değerde aynı oranda artmıştır. Geleneksel toplumlarda bireyler, rollerini yerine getirmek için gerekli bilgi ve beceriyi belli bir örgün ya da yaygın eğitim kurumları olmadan da elde edebilmelidirler. Kentlerde ise, endüstri ve hizmet sektörü, asgari düzeyde de olsa teknolojiyi kullanabilecek bilgi ve beceriyi gerektirmektedir. Değişen teknolojinin üretimle bütünleşmesi ekonomi kolunda çalışanların bu duruma uyum sağlamaları ile mümkündür. Kentlerdeki yaşam biçimi bu yüzden değişmeye daha açıktır. İşte toplumlar kent toplumu halini aldıkça, okul sistemi de sosyalleşme amacı ile zorunlu hale getirilmiştir. Mesleki rolleri gerçekleştirmede uzmanlaşmaya talep giderek artmaktadır (Tatlıdil, 1997:59).

Türkiye’de kentleşme ile birlikte okuma-yazma oranlarında artış görülmektedir. Ayrıca özel olarak kadınlardaki okuma-yazma oranı da artmıştır. Bu gelişmelerin yanı sıra kentleşme sürecinde meydana gelen toplumsal değişim ile sanayi ve hizmet sektörünün ihtiyaç duyduğu nitelikli iş gücü, bir çok teknik lisenin ve meslek yüksek okullarının açılmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra hızlı kentleşme ile gelişmekte olan ülkeler bazı sorunlarla karşı karşıya kalabilmektedir. Öyle ki nüfusun kentlere doğru akması bir çok köy ve kasabalarda öğrenci azlığından dolayı okulların kapanmasına sebep olmuştur. Yine kentlerdeki sınıflar arası gelir şartları da eğitime yansımaktadır. Aynı kentte bir tarafta dünya standartlarına uygun eğitim kurumları bulunurken diğer tarafta da yeterli dersliği, laboratuvarı, bilgisayar v.b. olmayan okullarımızda bulunmaktadır. Buda kentleşme sürecindeki toplumsal değişimlerin olumsuz bir yönünü göstermektedir.

Kentleşmenin siyasi davranış üzerinde de önemli etkileri vardır. Birey, doğuştan

getirmediği siyasi yargılarını, inançlarını ve tutumlarını belli bir öğrenme çerçevesi içinde zamanla kazanıp, geliştirmektedir. İşte bireyin içinde bulunduğu toplumun bir üyesi haline gelmesine *toplumsallaşma*, bu öğrenme sürecine ise *siyasal toplumsallaşma* denir. Kırsal kesim ile kentsel kesim arasında siyasal davranışlar bakımından büyük farklılaşmalar bulunmaktadır. Bu farklılaşmanın çeşitli nedenleri vardır. Öyle ki, eğitim düzeyinin düşüklüğü, dine ve geleneklere bağlılık, samimi (yüz yüze) iletişimin varlığı, yardımlaşma, kadercı eğilim gibi özellikler kırsal yaşamın temel özellikleridir. Buna rağmen kırsal insanının kendisini başkasının yerine koyarak onun duygularını anlayabilmesi biraz güçtür. Böyle olunca da kırsal insanında var olan tutum ve davranışlar çok zor değişir. Yeni olan her şey korku ve kaygı ile karşılanır. Bunun nedeni ise eğitim düzeyinin geride olmasıdır.

Siyasal davranışı belirleyen en önemli etken modernleşmedir. Kentleşme modernleşmenin, doğal olarak siyasal davranış değişiminin en önemli faktörlerinden birisidir. Lerner'e göre kentleşme daha önce ortaya çıkmaktadır. Çünkü kentler ekonomi sonucu ortaya çıkan beceri ve kaynak çeşitlerini başka bir şeye ihtiyaç duymadan geliştirebilirler. Daha sonra da kentleşme süreci içerisinde, siyasal davranış değişikliğini oluşturarak yeni ilişki biçimleri ortaya koyarlar (Erkan, 2004:258-259). Kentler ortaya çıkmalarından bu yana entelektüel aktivitelerin merkezi olmuştur. Eski Yunan'dan günümüze kadar özgürlük ve demokrasi belirgin olarak kentlerde kendilerini göstermektedirler. Demokrasi ise, ortaçağ kentlerinin kendi kendilerini yönetme isteğinden doğmuştur. Kentler 14. Yüzyıldan 17. yüzyıla kadar yeni bir siyasi yönetim anlayışı geliştirmişlerdir. Kent havası insanı özgür kılar cümlesi kentleşme ile siyasal davranış ilişkisini ortaya koymak için söylenmiş yerinde ve anlamlı bir sözdür (Görmez, 1997:35-36). Türkiye örneğine bakacak olursak, Türkiye'de kentleşme süreci radikal siyasal eğilimleri artırmıştır. "Kentler de, özellikle gecekonduların kentle bütünleşemeyen kitlelerin mevcut sisteme, yönetime ve hatta kendilerine güvenlerinin kalmadığı görülmektedir. Kentte kalış süreleri arttıkça kültürel bütünleşmenin artması beklenirken tersine gelişmeler gözlenmektedir (Görmez, 1997:135).

Kentler kurulur, büyür, gelişir, değişir ve bu süreç devamlı sürer gider. Kentlerin kuruluşu bazen kendiliğinden bazen de belli bir sistematığe bağlı olarak oluşur. Sistematik şehir planlamasından geçtikten sonra kurulan şehirler daha hızlı büyür ve belli bir standarda ulaşması daha az sancılı olur. Kentleşme sürecinde metropol şehir olmaya aday yerleşim birimleri sürekli bir değişim içindedir. Bu süreçte özellikle göç alan şehirlerde hızlı değişimler yaşanır. Gelişim sürecinde şehirliler modern hayata entegre olmaya çalışırken köyden göç eden insanların da şehir hayatına ayak uydurmaya çalışması ve kendilerini yenilemeleri gerekmektedir.

Sonuç olarak kentleşme yalnızca bir nüfus birikimi süreci değildir. Kentleşme aynı zamanda toplumsal değişimin hem nedeni hem de sonucudur. Kentleşme sonucunda toplumsal değişimin insanların davranışlarında ve ilişkilerinde, değer yargılarında, tinsel ve özdeksel yaşam biçimlerinde değişim meydana getirdiği gözlemlenmektedir. Bundan dolayı kentleşme kavramı toplumsal değişim kavramı ile ele alınıp incelenmelidir. Kısaca kentleşme sürecinden bahsederken toplumsal değişimden bağımsız bir kentleşme düşünmek neredeyse imkansızdır.

Kaynakça

- ATA, Bahri 2012.** *Bilim, Teknoloji ve Sosyal Değişme, Ankara: PegemA Yayıncılık*
- DOĞAN, S., ÖZYURT S. ve BOZTOPRAK G. 2009.** *Sosyoloji Çarşısı, İstanbul: @Yazı Yayınları*
- ERGUN, Doğan 1974.** *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı, İstanbul: Gerçek Yayınevi*
- ERKAL, Mustafa 1985.** *Sosyoloji, İstanbul: Der Yayınları*
- ERKAN, Rüstem 2004.** *Kentleşme ve Sosyal Değişme, Ankara: Bilimadamı Yayınları*
- GÖRMEZ, Kemal 1997.** *Kent ve Siyaset, Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları*
- KONGAR, Emre ve BERKSOY, Taner 1990.** *İstanbul Halkının Günlük Yaşam Biçimi ve Tüketim Davranışları Araştırması, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayını*
- OZANKAYA, Özer 1982.** *Toplumbilimine Giriş, Ankara: S Yayını*
- TATLIDİL, Ercan 2002.** *“Kentleşme ve Göç”, Sosyolojiye Giriş, Ankara: martı Kitap Yayınevi*
- TEZCAN, Mahmut 1984.** *Sosyal ve Kültürel Değişme, Ankara: Ankara Üni. Basımevi*
- TOLAN, Barlas 1983.** *Toplumbilimlerine Giriş, Ankara: Savaş Yayınları*
- YÖRÜKKAN, Ayda 1968.** *Şehir Sosyolojisinin Sosyolojik Temelleri, Ankara: İmar ve İskan Bakanlığı Mesken Genel Müdürlüğü Yayınları*

SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE HİSBE TEŞKİLATI

*Prof.Dr.Fahrettin KORKMAZ**

Tarihsel seyir içerisinde, bireysel tarzda ortaya çıkan ve bilahare sosyal bir nitelik kazanan ve en nihayetinde kuramsallaşan hisbenin Selçuklular döneminde yaygın bir şekilde uygulandığını görmekteyiz.

Bu dönemdeki uygulamaları ve görülen aksaklıkları daha çok, devrin yetiştirdiği büyük âlimlerden İmam Gazalinin eserlerinde görmekteyiz. Bundan dolayı bu çalışmada onun Selçuklu Meliklerine yazdığı ikaz ve uyarı niteliğindeki mektuplarından azami düzeyde yararlandık.

İşe, hisbenin anlamı, tarihi seyri, uygulama alanları ve sağladığı toplumsal faydaları göz önünde bulundurarak başlamak yerinde olacaktır.

I-) HİSBENİN ANLAMI VE KAYNAĞI

Hisbe; bir işi Allah rızası için yapmak ve ödülünü (karşılığını) de ondan beklemektir.

Hisbe modern devlet teşkilatları içinde; devlet muhasebesi, muhasebe dairesi, zabıta ve çarşı zabıtası anlamlarında kullanılmıştır.

Bunların yanında hisbe; yerleşim yerlerinde doğum ve ölümleri tescil ve terkin eden, veraset işlemleri ve yetimlerin mallarının idaresiyle meşgul olan devlet dairesi olarak belirlenen ve hatta ölçü ve tartı aletlerinin ayarlarını yapan, onları damgalayan askeri levazım dairesi anlamlarına da gelmektedir¹.

Bir başka tanıma göre hisbe; adalet ve fazileti hukuki esaslara, örf ve adetlere uygun olarak sağlamak maksadıyla bireylerin ahlak ve iktisadi sahada refahını temin için devletin özel görevliler aracılığıyla yerine getirdiği idari kontroldür².

Diğer bir tanımda ise hakların tahakkuku, ilzamu ve ifası anlamında yapılan yardımdır³.

Hisbe; genel ahlâkı, kamu düzenini korumak ve denetlemekle görevli olan teşkilatın adıdır.

Arapçada, “hesap etmek, saymak; yeterli olmak” anlamlarındaki hasb kökünden türeyen hisbe, genel ahlâkı ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve bu işle ilgili kurumu ifade

* Atatürk Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi

1. Yusuf Ziya Kavakçı, Hisbe Teşkilatı, Baylan matbaası, Ankara 1975, 12

2. Hisbe ve Muhtesib (Zabıta ve Zabıta Memuru): İyilikler yapılmaz olduğunda iyiliklerin yapılmasını emretmeye; kötülükler yapılır olduğunda da yapılmasını önlemeye çalışmaya hisbe denir. Hisbeyi yapan ise muhtesibdir. Hisbenin tarihi eski olup, Hz. Peygamber'in devrine kadar uzanmaktadır. Peygamberimiz devrinde Hz. Ömer, Medine'nin, İbn'ül-As İse Mekke'nin muhtesibliğini yapmışlardır. Ayrıca muhtesib, halkın satın aldığı yiyecek ve giyecek maddelerinin kalite kontrollerini, beldelerin temizlik işlerini, yollardaki trafik kontrollerini yapmak gibi çok genel işleri yapar. (Bkz. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 15. Fasikül, Muhtesib maddesi; Maverdi, Ahkâmü's-Sultaniyye, s. 240.; Kavakçı Yusuf Ziya, Hisbe Teşkilâtı, s. 11, 12vd.

2 El- Mübarek, Muhammed, ed- Devlet'ü ve Nizamü'l Hisbeti İnde İbn-i Teymiyye,, s.73-74baskı yeri belli değil, 1967.

3 Eş- Şihavi, İbrahim ed-Düsuki, el- Hisbetüfi'l İslam, s. 17-21, Kahire 1962.

eder.

Gazali kamu hizmetlerinin gereği gibi yerine getirilmesi, halkın emniyet ve huzurunun sağlanması için hisbe teşkilâtının kurulmasını zarurî görmüştür.

Ona göre, akli selim sahibi herkesin başta gelen görevi, iyiliği emretmek ve kötülükten menetmektir¹.

Bilindiği üzere, dinin en önemli kutup noktalarından birisi, iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamaktır. Bu görevin sözlü ifası yanında fiili icrası da çok önemlidir.

İkaz ve irşat görevinin ihmal edildiği toplumlarda, dini ve sosyal duygular çöküntüye uğrar, ihtilaflar çoğalır, sapıklık ve bozgunculuk artar, ülkeler viran, insanlar helak olur. Bu sosyal felâketleri ortadan kaldırmaya, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışanlar, Peygamber'in sünnetini yeniden ihya etmiş sayılırlar². Bu gayretler sonunda elde edilen neticenin manevi hazzına doyum olmaz.

Gazâlî bu konunun mana ve ehemmiyetini, Kur'an ve sünnetten getirdiği delillerle ispatla çalışır. Kuranda; "sizde öyle bir cemaat bulunmalıdır ki, (onlar herkesi) hayra çağırır, iyiliği emreder, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar. İşte onlar muradına erenlerin ta kendileridirler"³.

"Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, iyiliği emreden, fenalıktan alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz"⁴, "Onları biz yeryüzüne yerleştirirsek namazı kılar, iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. İşlerin sonucu Allah'a aittir"⁵, «Mü'min erkekler ve mümin kadınlar, birbirlerinin velisidirler, iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar"⁶ gibi ayetler gereği olarak İslam dünyasında Hz. Peygamber devrinden itibaren varlığı bilinen Hisbe, esasını emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münkerden aldığı için ashab tarafından da uygulanmıştır. Nitekim Hz. Ömer zamanında hisbe tam teşekküllü bir müessesese haline gelmiştir.⁷

Bu ayetler, hisbe teşkilâtının kanunî dayanağını oluşturmaktadır.

Gazâlî'ye göre, huzur ve refah içinde yaşamak için, yargı organları tek başlarına bunu sağlayamazlar. Hatta bu organların, en verimli bir şekilde çalışmaları dahi sosyal adaleti temin edemez. Kaldı ki toplumlarda meydana gelen adlî vakaların çokluğu, mahkemeleri altından çıkılamayacak bir iş yoğunluğuna götürmüştür.

Zaman göstermiştir ki, içtimai murakabenin (sosyal denetim ve gözetimin) zayıf olduğu veya hiç olmadığı toplumlarda, kanun dışı olaylar çoğalmakta, anarşi ve istikrarsızlık meydana gelmektedir. Bu nedenle şartlarını taşıyan herkesin bu ikaz ve irşat (hisbe) görevini yerine getirmesi bir zorunluluktur.

II-) HİSBE TEŞKİLATININ TARİHİ GELİŞİMİ

Hiz. Peygamber'in, İslam'ın iktisadî hükümlerinin uygulanışını yerinde görmek için bizzat çarşı-pazar teftişlerine çıktığı ve gayri meşru davranışlarda bulunanlara gerekli uyarıları yaptığı belirtilmektedir.⁸

1 Gazâlî, ihya İI, 229; Laoust, H. La Politique de Gazâlî, s.128.

2 Maverdî, Ahkâmü's-Sultaniyye, s. 240 vd.

3 Ali İmran, Âyet: 104.

4 Al-i İmran 3/110

5 Hacc 22/41

6 Tevbe 9/61

7 Ziya Kazıcı, Osmanlılarda İhtisab Müessesesi, Zafer matbaası, İstanbul 1987, 13; Hasan İbrahim Hasan- Ali İbrahim Hasan, Nuzumu'l- İslamiyye, Kahire, tsz, 314

8 Müslim, İman, 164

Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de bizzat çarşı ve pazar denetimlerine çıktıkları, ayrıca bu işler için özel görevliler tayin ettikleri bilinmektedir.

Sonraki dönemlerde de halifeler bizzat pazar denetimlerinde bulunmuş ve halifelerin, Hulefa-i Raşidin'in hisbeyi bizzat yaptıkları da söylenmektedir.¹

Hisbenin kurumsallaşması ise, Hz. Ömer ve Abbasi halifesi Hâdi zamanında olmuştur.²

Emevîlerde hisbenin pazar denetimleriyle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır.

Me'mun zamanında "Daru'l- Hisbe" dairesinin kurulduğu da belirtilmektedir.³

Abbasî devlet teşkilâtı, seyfiye (askeriye) ve kalemiye (ilmiye) şeklinde ikiye ayrılmıştır. Kalem erbabının görevleri de dinî ve divanî olmak üzere iki kısımda düzenlenmiştir. Hisbe, bunlardan birincinin kapsamına giriyordu.

Hisbe görevi kadılara, ilaveten verilmiş bir görevdir.

Muhtesibler, cuma günü hutbe okunurken yapılan duyuru ile göreve başlarlar.⁴

Abbasilerde muhtesiblik, vali ve kadılık görevlerinden hemen sonra gelmekte olup Mısır, Bağdat ve Ahvaz muhtesibleri, diğer bölgelerdekilere göre daha üstün sayılmışlardır.⁵

Endülüs'te muhtesipler, kâdı'l-cemâa veya sâhibü'l-medîneye bağlı olup⁶ hukuku iyi bilen fakihler (hukukçular) arasından seçilmiştir.

Toplumun gelişmesine paralel olarak gelişen hisbe, Endülüs'te "Hisbe Teşkilatı" adı altında yapısal bir konuma ulaşmıştır.⁷

Orada muhtesipler, sadece pazarlardaki işlem ve ilişkileri düzenlemekle kalmayıp, aynı zamanda çarşı pazarların etrafında dönen, günlük hayatı olumsuz etkileyen olayları da kontrol etmişlerdir. Bunlar arasında, şurta ve pazar zabıtalılarının muhtaç, yoksul ve yolda kalmışlara ihtiyaç maddelerinin dağıttıklarını sayabiliriz.

Muhtesib, halkın ortak yaşam alanlarının temizliğinden, evlerde beslenen hayvanların beslenme şartlarına kadar pek çok alanda denetimlerde bulunmuşlar ve İslam'a aykırılık arz eden hususlara görevleri kapsamında müdahale etmişlerdir.⁸

Endülüs'te ihtisab müessesesi Müslümanların elinden çıkıp Hıristiyanlara geçince bu teşkilat "*almotacen*" adı altında aynen devam etmiştir.⁹

Fatımîler döneminde bu kurum, daha çok gelişme göstermiş ve kurumsallaşmıştır. En önemli muhtesipliklerden biri Kahire'de diğeri de Fustatta kurulmuştur.¹⁰

1 Kavakçı, 42; Muhammed Abdülhay el-Kettani, *et-Teratibu'l İdariyye*, çev: Ahmet Özel, iz yay, İstanbul 1990, I, 309

2 Kavakçı, 42-43

3 Kavakçı, 47; Kazıcı, 19-20

4 DİA, XVIII, 136

5 Kazıcı, 20; Kavakçı, 47; DİA, XVIII, 136

6 Mukaddime, I,470

7 Salih, 200

8 Mustafa Hizmetli, "*Hisbe Risalelerine Göre Endülüs'te Çevre Bilinci*", *İstem Dergisi*, Endülüs sayısı, XIV, 207-

219

9 Kazıcı, 21

10 Kavakçı, 48-49; Kazıcı, 21-22

Eyyûbîler’de hisbe, ölçü tartı aletlerinin denetlenmesi yanında başta ribâ ve karaborsacılık olmak üzere gayri meşru işlemlere yönelik icra edilmiştir.¹

Memlûklarda ise hisbe Kahire, Fustat ve İskenderiye merkezlerinde daha sık uygulanmıştır.²

İran ve Mâverâünnehir’de, hisbe faaliyetleri, yargıyı tamamlayıcı olarak görülmüş, her şehre bilgili ve tecrübeli birer muhtesib tayin edilmiştir.

Muhtesibin görevleri arasında ölçü tartı alet ve dirhemlerini kayıtlardaki standartlara uygun olarak mühürlemek, sikkelerin ayarının bozulmasını önlemek, gayri meşru ticarî muamelelere izin vermemek, düşmana ve asilere savaş aletleri satılmasını engellemek olarak sayılmıştır.

Büyük Selçukluların veziri Nizâmü’l- Mülkün, Gazneli Mahmud devrindeki bir muhtesibin hikâyesini övgüyle aktarması o dönemde hisbe faaliyetlerine verilen önemi göstermektedir.

Nizâmü’l- Mülk, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah’a sunduğu meşhur eseri “Siyasetname”de her şehre, ölçüleri, fiyatları ve ticarî işlemleri denetleyip yolsuzlukları engelleyecek, emr-i bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker yapacak bir muhtesibin tayin edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Muhtesiplerin görevlerini kötüye kullanmaları ihtimaline karşı onların gözetim altında tutulmalarını, bu görevlerin daha çok Türk büyüklerine ve âlimlerine verilmesinin önerildiğini görüyoruz.³

Büyük Selçuklu Sultanı Sencer tarafından Mâzenderan muhtesibliğine tayin edilen Evhadüddin adlı bir kişi için çıkarılan ihtisab emirnamesinde, emri bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker temeline dayalı olarak muhtesibin genelde fisk ve fesadın, özelde ise ölçü tartı ve ticarî işlemlerdeki her türlü hilenin önlenmesi gibi bilinen görevlerini sayıldıktan sonra, camiler ve mezarlıklar civarında içki alışverişinin engellenmesi, zimmîlerin kendilerine has kılık kıyafet kurallarına uymalarının gerekliliği belirtilmiştir.

Ayrıca hisbenin takva ve diyanet temeline dayanan önemli dinî görevlerden olduğu belirtilmiş, bu makama getirilenlere itina gösterilmesi istenmiştir.

Mahallî idareciler de diğer görevleri yanında fiyatları, ölçü ve tartıları kontrol etmek, muhtesibi ve pazar zabıalarını denetlemekle yükümlüdürler.⁴

Selefi görüşe sahip olmasıyla bilinen Hârizşah Atsız b. Muhammed veya oğlu İlarşan dönemine ait bir ihtisab emirnamesinde muhtesibden «şeyh imam» diye söz edilmektedir. Bu belgeye göre, fiyatların ve ölçü tartıların kontrolü yanında müezzinlerin ezanları vaktinde okumalarının, ibadethane ve mezarlıkların kutsiyetlerini muhafaza etmeleri muhtesiplerin görevleri arasında sayılmıştır.

Yusuf Has Hâcib’in 462/1069 yılında tamamladığı meşhur eseri Kutadgu Bilig’deki ifadelerinden anlaşıldığı üzere muhtesib, içtimaî huzuru sağlayan unsurlardan biridir.

Güçlü kişilerden seçilmesi gereken muhtesibin görevleri arasında tüccar, zanaatkâr ve

1 Kavakçı, 51-51; DİA, XVIII, 138

2 Kavakçı, 53; Kazıcı, 22

3 Kazıcı, 23

4 DİA, XVIII, 141

çiftçileri denetleyip huzurlu bir ortam oluşturarak verimli bir şekilde çalışmalarını sağlamak gibi hususlar da vardır.

Safevî idaresinin ilk dönemlerinde hemen her şehirde hisbe faaliyetlerini yürüten, İsnâşeriyye mezhebi mensupları arasından seçilen bir muhtesib bulunmaktadır.

Anadolu Selçuklularında bir divan-ı hisbenin mevcut olduğu ve başkanına «hâkim-i divan-ı hisbe» denildiği bilinmektedir.

Görev alanı içinde; ticaretin teşviki, gayri müslimlerin gözetimi, esnafın, fiyatların, ölçü tartı aletlerinin ve dirhem ayarlarının denetimi ve muamelât kurallarının uygulanmasının sağlanması gibi hususlar sayılmaktadır.

Anadolu Selçukluları'nda da muhtesibin emrinde bizzat kendisi tarafından seçilen arif, emin ve reis denilen yardımcıları yer almıştır.

Osmanlılarda daha çok «ihtisab ağası» veya «ihtisab emini» denilen muhtesib, devletin kuruluşuyla birlikte ortaya çıkmıştır.

Şehir merkezindeki günlük hayatın tanziminde önemli ölçüde rolü bulunan ihtisab emini, bilhassa esnaf teşekküllerine karşı sahip olduğu geniş yetkileri bakımından önem arz etmektedir.¹

Kadınların yanında, her yerde onun üstlendiği sorumluluklarla yine onun yardımcısı durumunda olan bir de muhtesib bulunmuştur. İstanbul'da, şehrin büyüklüğünden dolayı Galata, Üsküdar ve Eyüp kadılıklarında birer muhtesib bulunmuştur. Muhtesiblerin görev ve yetkileri ihtisab kanunnamelerinde etraflıca belirtilmiştir.²

Bağlı olduğu kadının emirlerini yerine getiren ihtisab ağası, zaman zaman sadrazamın maiyetinde şehirde dolaşır, narhlarla (taban fiyat) ilgilenir ve esnafın kanunlara uyup uymadığını denetler, bu gibi yetkileriyle halk-esnaf münasebetlerini düzenleyerek ekonomik ve sosyal hayatın önemli bir rüknünü meydana getirirdi.

Yeni iş yerlerinin açılması, mürur tezkiresi verilmesi, yerli mallarla rekabet edebilecek ithal eşyadan ve esnaftan “ihtisâbiyye” adı altında vergi alınması, ihtisab gelirlerinin gerekli yerlere dağıtılması ve kıyafet konusu gibi hususlar onun görev alanları olarak düzenlenmiştir.

İstanbul'un daha da kalabalıklaşması asayiş kadar sosyal düzenin de bozulmasına yol açtığından, Kanuni Sultan Süleyman döneminden (1520-1566) itibaren Anadolu'dan ve Rumeli'den pek çok kimsenin ziraatı bırakarak İstanbul'a gelmeye başlaması üzerine bu akını önlemek için çeşitli tedbirlerin alınmasına çalışılmıştır. Bu münasebetle ihtisab ağası zaman zaman mahallelerde dolaşarak denetlemelerde bulunur ve sonradan gelip yerleşenleri memleketlerine geri gönderirdi.³

İhtisab işlerinin başına ilmiye sınıfına mensup kişilerden veya en azından medreselerin eski mezunlarından tayinler yapılmıştır.

II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasının ardından 1826 Eylül ayı sonlarında çıkarılan “İhtisab Ağalığı Nizamnamesi”nde ihtisab ağası, âmirinin yoğun işleri yüzünden ilgilenemediği konularda tam yetkili kılınarak ceza verme imkânına kavuşturulmuştur.

Yine bu nizamnameden anlaşıldığına göre muhtesibin adlî görev ve yetkileri, dayak,

1 Kazıcı, 29

2 Ziya Kazıcı, “Hisbe md”, DİA, XVIII, 143

3 DİA, XVIII, 143-144; Kazıcı, 31-34

hapis ve sürgün şeklinde üçe ayrılmıştır.

Bunlardan hapis ve sürgün cezalarını gerektiren suçlar Babıâliye bildirilirdi. Nitekim 1831 yılında Sofya İhtisab nazırına gönderilen bir hükümde, kola çıkıp esnafı denetlemesi, ayarı bozuk tartı aleti kullananlara, özellikle sattığı malı eksik ölçenlere ceza vermesi, daha büyük ceza hak edenleri ihtisab hapisanesine sevk etmesi ve ağır suçluları da kadı huzurunda duruşmaları yapıldıktan sonra uzak kalelere göndermesi emredilmiştir.

Öte yandan muhtesibin görev alanlarına bazı yeni konular dâhil edilmiş ve bu arada sayıları gittikçe çoğalan Osmanlı uyruklu Protestanların devlet bünyesinde bağlı buldukları bir makamın olmaması bu mezhep mensuplarını sıkıntıya soktuğundan, onlarla ilgili işlerin yürütülmesi görevi, çıkarılan bir irade ile İhtisab Nezareti'ne verilmiştir. Fakat Mayıs 1851'de yapılan bir düzenlemeyle İhtisab Nezareti ortadan kaldırılarak gördüğü işler "Zabtiye Müşirliği"ne devredilmiştir.¹

Bugün özelde ölçü tartı aletleri, fiyatlar ve karaborsacılığın, genelde meslekî ilkelerin standartların denetimi Başbakanlık Türk Standartları Enstitüsü'nün tespitleri doğrultusunda Maliye, Ticaret, Sanayi ve Sağlık bakanlıkları ile belediyelerin sorumluluğundadır. Çevre temizliği ve imar inşaat işlerinin denetimi Çevre ve Şehircilik Bakanlığı ile belediyelerin, dinî hizmetler ve görevlilerinin denetimi ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, eğitim işleri ve görevlilerinin denetimi Millî Eğitim Bakanlığının ve kalpazanlık ile fuhşun önlenmesi de İçişleri Bakanlığı'nın sorumluluğu altındadır.²

Son devirlerde muhtelif yerlerde hisbe müessesesinin devam ettiği görülmektedir. Kaşgar vilayeti Yenihisar kazasında bizzat başbakan Yusuf Alptekin tarafından yetiştirilen muhtesiblerin bulunduğu, ayrıca reis isminde yardımcılarının olduğu, kontrole çıktığında "muhtesib ihtisaba çıktı" denildiği bilinmektedir.

Bununla birlikte halen bazı ülkelerde hisbeye benzer faaliyetler icra eden kuruluşlara rastlanmaktadır. Suudi Arabistan'da "Maruf'u emir ve münkeri nehy heyeti" adıyla bir heyetin bulunduğu da söylenmektedir.³

III)-MUHTESİB

1-Anlam Olarak Muhtesip

Yukarıda da belirtildiği gibi "muhtesib", kelime anlamı itibariyle "hesaba çeken, sorgulayan" demektir. Yine aynı kökten gelen El-Hasib ise, gücü herkese yeten, insanların yaptıklarını sorgulayan anlamına gelmektedir.

"Muhtesib" in bir diğer anlamı ise; Hakk ve halk adına üstlendiği görevlerde yer almaktadır. Hz.Peygamber (S.A.V.)'in; "Günah işleyeni gören eli ile buna gücü yetmeyen dili ile engel olsun." emrini anlatan ve günümüz sıkıntılarının da çözüm mantığını içeren hadise dayanmaktadır.

Emr-i ma'rûf ve nehy-i münker görevini el ile yapmak muhtesib gibi idarecilere, dil ile yapmak din adamlarına, kalp ile yapmak ta her müslümana farzdır.

Bu anlamda her Müslüman kendi boyutunda birer muhtesiptir denilebilir.

Muhtesib, İslam Devleti içinde ciddi bir konuma sahiptir. Muhtesip, önemli ve çağları

1 Kazıcı, 37

2 DİA, XVIII, 145

3 Kavakçı, 62

aşan ve bir büyük sistemi temsil eder.

En büyük otorite adına hisbe görevini üstlenen muhtesibin hedefi, kamu düzenini sağlamak, adaleti tesis etmek, iktisadi ve sosyal hayatı yönlendirmektir.

İhtisap müessesesinin temeli, Hz. Ömer'in Medine muhtesipliğine atanmasıyla atılmıştır.

İslamiyet'in ilk yıllarında toplu yaşanan ve topluluk sayısı 40'ı geçen yerlerde hisbe teşkilatının kurulduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ömer (r.a.)'in halifelik döneminde tam teşkilatlı bir müessese haline gelmiştir.

Müslüman Türk devletlerinden Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlılarda ihtisap sistemini görmekteyiz.

Muhtesibe, hem Büyük Selçuklularda hem de Anadolu Selçuklularında devlet divanında yer verilmiştir.

Osman Gazi'nin koyduğu pazar vergisini içeren kanun Osmanlı'daki ihtisap müessesinin çıkış noktasıdır.

Evliya Çelebi kaynakları, Vezir-i Azam Mahmut Paşa'nın ileri gelenlerle toplanarak meyve ve sebze narh koyduğunu bildirmektedir.

Teşkilatlanmada muhtesip kadıdan sonra gelmektedir.

Fütüvvetin mantığında, zulme uğramışlara sahip çıkma ve bu yolda gözünü budaktan esirgememe, icraat yapma bulunmaktadır.

Muhtesib, Allah hakkının ihlâli halinde affetme yetkisini kullanabilirken kul haklarının ihlâli durumunda böyle bir yetkiye sahip değildir. Muhtesiple mezâlim mahkemesi başkanı, kadı, şurta, müftü ve şahit arasında çeşitli benzerlik ve farklılıklar vardır.

Muhtesib, kadı gibi kul hakları hususunda yapılan dava başvurusunu kabul etme yetkisine sahipse de cinayetler ve haddi gerektiren suçlar hakkında hüküm veremez.

Muhtesib kendisine intikal eden olayın mahiyetine göre bazen hakem, bazen da günümüzdeki işleviyle savcı veya sorgu hâkimi konumundadır

Muhakeme usulü açısından da kadıdan farklı olup dava açmadan yargılama ve hatta gerekirse yargılamadan hüküm verme yetkisine sahiptir.

Muhtesib davanın ispatı için taraflardan delil isteyemez ve yemin teklifinde bulunamaz. Sadece davalının suçunu itiraf ettiği hususlara bakabilir ve kabullendiği borçların ödenmesi için zor kullanabilir.¹

Muhtesib, yetki sınırları içindeki hususlarda, gayri meşru fiillerin işlenip işlenmediğini, gizli yöntemlerle irdelemeksizin araştırabileceği ve gerektiğinde müdahale edebileceği halde, kadı ancak kendisine getirilen davaları inceleyebilir. Bu farklar, esas itibarıyla hisbenin idarî, kadılığın ise kazâî bir makam olmasından doğmaktadır.

Muhtesib, toplumsal suçlarla ilgili olarak caydırıcı bir rol oynadığı gibi bürokrasiyi ortadan kaldırıcı ve meselelerin çözümünü hızlandırıcı önemli bir işlevi de üstlenir. Ayrıca kendisinin bakmakla yetkili kılınmadığı kamu davalarını kadıya bildirmekle de yükümlüdür.²

1 Salih, 199

2 DİA, XVIII, 134; Kavakçı, 32-36; İbn Haldun "Davalarla ilgili hükmün icra ve tatbik edilmesi yetkisi (kadılarda olduğu gibi) mutlak olarak ona ait değildir, her davaya bakamaz. Belki o sadece gıda ve diğer hususlarla alakalı, ölçme ve tart-

Kadınların yetkisiz olduğu idarî davalara mezâlim nâzırı, onun da kabul etmediği veya çekimser kaldığı önemsiz bazı anlaşmazlıklara da muhtesib bakar.

Yargı kurumu, yargıya intikal eden anlaşmazlıkları çözüme kavuşturduğu halde; mezalim velayeti de üst düzey bürokratların kovuşturulması için kurulan yüksek bir mahkemedir.

Hisbe kurumu ise, bu ikisi arasında yer alan bir kurumdur.¹

Mezâlim nâzırı, kadı gibi bağlayıcı yargısal hüküm verirken muhtesib, buna yetkili değildir. Bununla birlikte hem mezâlim nâzırı hem de muhtesib münkeri(kötü şeyleri) gidermek için zor kullanmaya yetkilidir. Ayrıca her ikisi de suç duyurusu olmaksızın kamu hakkı ihlallerini araştırıp gereğini yapabilir.²

Muhtesib ile şurta (güvenlik) arasında dayanışma ve yardımlaşma münasebeti mevcuttur. Muhtesibin görevinin dinî özellik taşıması, yeterli derecede bilgiye ve siyasî yaptırım gücüne sahip bulunması bakımından hisbe yargı ile şurta arasında değerlendirilmiştir.³ Bununla birlikte; şurtanın vazife sahası belirli bir metinde mevcutken, muhtesibin vazifesini belirleyen herhangi bir metin söz konusu değildir.⁴

Muhtesible müftü arasındaki benzerlik, her ikisinin de halkı dinî konularda bilgilendirip uygulamaya teşvik etmeleri bakımındandır.⁵

Muhtesible şahit arasındaki benzerlik ise her ikisinin de hakların korunması için şüphe yahut zanna yer vermeyen kesin bilgiye dayanarak gördükleri aşırılığın giderilmesine çalışmasıdır.

Şahit davanın hukuka intikaline yardımcı olurken muhtesib yetkisi dâhilindeki sorunları bizzat çözer; görev alanına girmeyenleri ise kadıya götürür ve gerektiğinde onun hükmünü infaz eder.

Şahitlik, başkalarının da bulunması durumunda farz-ı kifâye, aksi takdirde farz-ı ayındır. Münkerin giderilmesini sağlaması bakımından şahit hisbenin fonksiyonlarından birini üstlenmektedir.⁶

Şehirlerde; çarşı-pazar gibi yerlerde dolaşarak yapılması istenmeyen şeylerin açıkça işlenmesine engel olma ve her müslümanın yapması gereken ve gözle görülen vazifelerin ihmal edilmesine engel olmaya çalışan muhtesib, bu yönüyle gündelik yaşamda, genel ahlak kurallarına uyulması, haksızlıklara engel olunması gibi görevleri yerine getirerek valiye yardımcı olmaktadır.⁷

2-Muhtesip Olmanın Şartları

Muhtesibin, iyiliği emreden, kötülüklerden sakındıran, sorumluluk sahibi, adil ve güçlü

madaki hilelere, fiyat ve pazarlıktaki adam kandırma hadiselerine, pazarı ve çarşısı kontrol etme işine nezaret eder. Zamanında borcunu vermeyenleri adil ve insafli olmaya mecbur eder. Bir hükmün infaz edilmesi, bir kararın verilmesi, delil dinlenmesi bahis konusu olmayan bu gibi şeylere bakmak ona aittir. Bu gibi hususlar, birtakım hükümler ve müdahalelerdir ki, umumi ve maksatların tespiti de kolay olması sebebiyle böyle şeylere bulaşmaktan kadınların uzak tutulmak istenmesi gibi bir durum vardır. Onun için bu işlerin görülmesi bununla görevli şahıslara havale edilmiştir. Mukaddime, 470

1 Salih, 199

2 DİA, XVIII, 134; Kavakçı, 36

3 DİA, XVIII, 134

4 Kavakçı, 37

5 DİA, XVIII, 134

6 DİA, XVIII, 134

7 Ünal Kılıç, **Şehir Yönetimi ve Valilik**, Yediveren kitap, Konya 2004, 98

bir kişiliğe sahip olması gerekir¹. Muhtesipte bu şartlarının hepsinin birlikte bulunması gerekmektedir. Bunları sırasıyla ele alalım:

a-Muhtesibin sorumluluk(mükellefiyet) sahibi olması

İkaz ve irşat görevini yerine getirecek kimsenin (Muhtesibin) her şeyden önce sorumluluk sahibi olması gerekir. Emir ve yasaklardan sorumlu olmayan bir kimse bu vazife ile görevlendirilemez Akıl hastaları ile reşit olmayanlar bu hükmün dışındadır. Mükellefiyet, vücut için şarttır, fiil sadece akıllı olmayı gerektirir. Mümeyyiz olup da reşit olmayan küçüklerde kötü olan şeylerden yasaklayabilirler.²

b-Muhtesibin Müslüman olması

Bu görevi ifa edenin Müslüman olması gerekir. Çünkü hisbe dini bir hizmettir ve kamuya yardım gayesi güder.³

c-Adaletli olması

Bazı İslam âlimleri muhtesibin amel ve istikamet sahibi olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴

Bazı âlimler, muhtesibin başkalarına emrettiği şeyleri kendisinin yapması gerektiğini, aksi halde sözünün tesirli olamayacağını belirtmişlerdir⁵. Yine kendisi doğru olmayan bir kimsenin başkalarına doğruluk ve dürüstlük dersi vermesinin etkisinin olamayacağını söylerler. **“Kitabı okuyup durduğunuz halde, kendinizi unuttur da başkalarına mı iyiliği emredersiniz”⁶, “Yapmadıklarınızı söylemeniz,”(12,13) ayetlerini delil olarak ileri sürmüşlerdir.**

Gazali, kusursuz muhtesip bulmanın mümkün olmadığını belirtir. Muhtesip için kusursuzluk şartı koymanın ihtisap (muhtesiplik) kapışını da kapamak anlamına geleceğini belirtir. Peygamberler bir yana, sahabeler bile masum değildir.

Bir kimsenin, bazı davranışlarının yanlış olması, genel manada iyi işler yapmasına mani değildir. Bu da iyilik ve kötülüğün ayrı ayrı değerlendirildiğini göstermektedir.

Gazali, kişinin söylediğini yapmasını, doğruluk ve adalet olarak kabul eder. İyiliği emreden kimsenin adil olması, söylediğinin tesirli olması bakımından şarttır der. Yine bizzat dürüst olmayan kimsenin başkasını ıslah edemeyeceğini, **“dal eğri olunca gölgesinin de eğri düşeceğini”** kaydetmiştir⁷

Zor kullanma yolu ile kötülükleri önlemede adaletli olma şart değildir. Fasık olan muhtesip, hırsızlık malını zilyedinden zorla alıp sahibine iade edebilir⁸.

d-Güç ve kudret sahibi olması

Muhtesibin güç ve kudret sahibi olması, bu işi yapmak için de devletten veya yetkili organlardan izinli olması gerekir.

1 Gazâlî, a.g.e., II, 233.

2 İhya, II, 705; Kavakçı, 23

3 Gazali, İhya.,236

4 İhya, II, 706-707; Gazali burada sahabenin bile masum olmadığını ileri sürerek “onların söyledikleri bir hayaldir. Doğru olan fasığın da ihtisabda bulunmasıdır” der.

5 Gazâlî, a.g.e., II, 234.

6 Bakara 2/44

7 Gazali, a.g.e.II, 234.

8 Gazâlî, a.g.e.,II, 234.

Yine muhtesibin, münkeri inkâra muktedir olması gerekir¹.

Acziyet içinde olanların hisbe de bulunmaları gerekmez ve yükümlülük üzerinden kalkar.

Bireyin kendisine bir zarar gelmeyeceğini bildiği durumlarda hisbede bulunması gerekirken aksi durumu hisbe yapması gerekli değildir.

Olumlu hiçbir tesiri olmayan, muhtesibin hayatını tehlikeye atan davranışlarda bulunmaması gerekir. Böyle bir durumda yapılan hisbe kötülükleri ortadan kaldırmadığı gibi, başka kötülükleri de peşinden getirir.

Kötülük karşısında susmanın günah ve bundan men etmenin herkes için bir görev olduğunu beyan etmiştir. Aynı şekilde iyinin iyiliğini, kötünün de kötülüğünü sözlü olarak belirtmenin gerekli olduğunu ve bunu yapmak için izin almanın ise gereksiz olduğunu belirtmiştir. Bunun tersine olan anlayış ve davranış, nassların ruhuna ve metnine de aykırıdır.

Hisbe görevi yerine getirilirken *belli bir usulün takip edilmesi* gerektiğini görüyoruz. Bunlar, *güzel söz ve nasihatte bulunmak, sert konuşmamak, müdahale ve şiddetten uzak durmaktır*.

Buradaki sertlikten maksat, sövüp saymanın dışında, muhatabı caydıran kelimeler sarf etmektir.

Fiili müdahale ise, kötü olarak kabul edilen durumları ortadan kaldırmaktır. Meselâ, gasp ve hırsızlık malını zilyedinden alarak hak sahibine vermek bu gibi hallerdendir. Bunların ifasında bir takım nahoş hadiselerin meydana gelmesi mevzubahis olursa, idareciden izin almak gerekir².

Bir başka açıdan baktığımızda, halkın yasak olduğunu bildiği şeylerde, muhtesibin izinsiz müdahalesi geçerlidir.

İçtihad yoluyla kötü kabul edilen şeylerde muhtesibin müdahalesi idarecinin iznine bağlıdır³.

Bidatin yayıldığı, doğru yol mensuplarının azınlıkta olduğu yerlerde, idarecinin izni olmadan emr-i bi'l-ma'ruf görevi yapılamaz.

İdarecinin izniyle ikaz görevinde bulunana kolay kolay kimse müdahale edemez. Bu konuda yetkili makamlardan izin almış kişiler, her türlü kötülükle mücadele etmelidir. Bu anlayış hem sonuç almayı kolaylaştırır, hem de fitne ve fesadın ortaya çıkmasına imkân vermez⁴.

Nasihat yoluyla yapılacak ikaz faaliyetlerinde idarecinin iznine ihtiyaç yoktur. Bu görev yerine getirilirken, muhatabın toplum içindeki yerine dikkat etmek gerekir.

İslâm âlimlerinin devlet başkanlarına nasihat etmeleri, iyiliği emir kötülükten sakındırmaları, bir teamül haline gelmiştir.

Muhtesibin, yöneticileri küçük düşüren ve itibarlarını zedeleyen davranışlardan kaçınması gerekir. Kötülük karşısında susmak nasıl tehlikeli ise, onları küçük düşürücü ve

1 İhya, II, Kavakçı, 26

2 Gazâli, a.g.e., II, 236; Laoust Henri, La Politique de Gazâli, s. 130 vd.

3 Gazâli, a.g.e., II, 240.

4 Gazâli, a.g.e., II., 246.

heybetini kaybettirecek işlerde bulunmak da öylece tehlikelidir¹.

Nasihat edilecek zamanı, zemini ve kişiyi iyi belirlemek gerekir. Zira zaman içinde, iyiliği tavsiye ettiği için, zarar görmüş âlimlerin sayısı hiç de az değildir. Bu bakımdan muhtesibin faaliyetleri şu dört şıktan birine dâhil olmalıdır:

Yapılan ikaz ve irşad, şayet muhataba tesir etmiyor ve bu görevi ifadan dolayı muhtesib zarar görüyorsa; böyle bir durumda emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l münker şart değildir.

Karşı tarafın yararlandığı, ikaz ve irşad (muhtesib) edenin ise zarar görmediği ikaz türüdür. **Bu şekildeki ikaz ve irşad her akli selim sahibinin yerine getirmesi gereklidir.**

Hem tesir etmediği ve hem de mukabilinde zararın meydana geldiği nasihat ve ikazda bulunmak gerekli değildir. Ancak, nasihat, dinin şiarından olduğu için devam etmek müstehab olarak kabul edilmiştir.

İkaz ve irşattan dolayı muhtesibin zarar gördüğü ikâz şeklidir. Meselâ, gasp olunan bir malın geri alınması esnasında görülen zarar gibi. Böyle bir durumda emr-i bi'l-ma'rufta bulunmak vacip olmayıp belki de müstehaptır².

Ferdin kendisine zararı olmayacağı bilindiği durumlarda hisbe vaciptir³. Aksi takdirde hiçbir olumlu etkisi olmadan insanın kendisini tehlikeye atmasının bir anlamı yoktur. Hisbe de, mekruh matlubun zıddıdır.

Bazı durumlarda ise emr-i bi'l-ma'rufta bulunmak kesinlikle yasaklanmıştır.

Zulmü ve haksızlığıyla meşhur olmuş bir kimseye karşı, ikaz ve irşatta bulunmamak gerekir. Zira öyle bir davranışta, nasihat edenin hayatı söz konusu olmaktadır. Kişinin, bile bile hayatını tehlikeye atması, intiharın başka bir çeşididir. Şayet yapılan bu nasihatlerden dolayı, nasihat edenin akraba ve hısımlarının can güvenlikleri tehlikeye girecekse, bunu yapmamak gerekir.

İkaz ve irşat görevini yerine getirmeye çalışan muhtesib, muhatabının daha büyük yanlışlar yapmasına dikkat etmelidir. Küçüğünden menedildiği takdirde, günahın büyüğünü işleyecek kimsenin haline ses çıkarmamak gerekir. Meselâ, başkasına ait bir koyunu kesen kimseye engel olmak iyi bir davranıştır. Ancak o kişiyi koyunu kesmekten men etmek, şayet daha büyük günah olan insan kesmeye sevk ediyorsa bu takdirde koyunu kesmesine engel olmamak gerekir.

İyiliği emir kötülüğü men etme görevi, tüm iyilik ve güzelliklerine rağmen meşakkatli bir iştir. İnsan, iyi olan bu dört şeyi, hem kendisi hem de yakınları için her zaman ister.

Bunlar: ilim, sağlık, servet, mevki ve makam arzusudur. Bu dört şeyde iki husus insanların hoşuna gitmez. Birisi elde ettiğinin elden çıkması; diğeri de umduğuna kavuşamamasıdır. Demek oluyor ki, hem mevcudun kaybolması, hem de beklenenin elde edilmemesi zararlıdır⁴.

Beklenen şeyin ele geçemeyeceği endişesiyle ikaz ve irşad görevini yerine getirmek doğru değildir. Meselâ, idarecinin muzaheretine muhatap olmayı arzu eden bir kimse, onun hatalı davranışlarını ona söylemesi de gerekir. Beklentileri onun bu görevini ifaya engel olmamalıdır⁵.

1 Gazâlî. a.g.e.. II. 239. Laoust Henri, La Politique de Gazâlî. s. 130.

2 Gazâlî. ihya, II. 239.; Laoust, Henri, La Politique de Gazâlî, s. 130.

3 Gazâlî, a.g.e., II, 242

4 Gazâlî. a.g.e., II. 241; Gazâlî. Mîzânü'l-Amel, 3.287 vd.

5 Gazâlî. a.g.e., II, 242.

Şiddetli bir hastalığa yakalanan kimse, kendisini tedavi edecek doktordaki bir hatadan dolayı onu ikaz etmemesi doğru bir davranış olarak algılanabilir. Olabilir ki bu ikaz hekimin ihmaline ve ihanetine sebep olur.

Telifisi gayri kabil zararların meydana geleceği ayan beyan ortada iken, ikaz ve irşat görevine devam edilemez¹.

Elde olanı kaybetmek endişesiyle ikaz ve irşat görevini terk etmek çoğu kez gerekli görülmektedir. Meselâ, yapacağı ikazdan dolayı saldırıya uğrayacak, işkenceye maruz kalacak kimsenin kimsenin, bundan uzak durması gerekir. Şayet yaptığı emr-i bi'l ma'rûf sonunda ölüm endişesi söz konusu ise, ruhsat durumu öncelikle kaznır.

Hisbe görevini ifa eden muhtesibin, yapacağı faaliyetten dolayı, mal ve mülkünün tahrip edileceği mevzubahis olursa, bundan imtina etmesi gerekir.

İkaz ve irşatta bulunacak makam sahibinin saldırıya uğraması, hakarete maruz kalması ve mürüvvetinin kaybolması durumlarında da bu görev ondan sakıt olur².

Görülüyor ki, herkese teşmil ve tevdi edilen iyiliği emir, kötülüğü yasaklama görevi müsait ve münasip zaman ve zeminlerde yerine getirilecektir. *Bu görevi her ne pahasına olursa olsun yerine getirmek, uygun görülmemiştir. Her zaman temin ettiği menfaatin, sebep olduğu zarardan fazla olması gerekir.*

e- Erkek olmak: *Muhtesibin erkek olması şartını ileri sürenlerin bu düşünceleri³ Hz. Peygamber'in Semra bnt. Nüheyk el-Esediyye'yi, çarşı Pazar dolaştırıp piyasa kontrolleri yapturtması;*

Hz. Ömer'in, bir hanım olan Şifa bnt. Abdillâh'a hisbe görevini veripbu görevi ifa ettirmesi gerçeği karşısında aksi yönde görüşlerin ileri sürülmesi nasların metninde ve ruhuna uygun düşmemektedir.⁴

f- Valinin (Devlet Başkanının) izni:

Muhtesibin ölçülü bir şekilde ta'zir cezalarından birini uygulaması ve bu davranışın (Hapis, teşhir, darp, meslekten men, silahlı müdahale ve sürgün) çatışmayı doğurmaması için vali veya devlet başkanından izin alınması gerekmektedir.⁵

Sosyal mahiyetli bir görevi ifa eden *muhtesibin* saydıklarımıza ilaveten, *ilim, vera'* ve *güzel ahlâk sahibi olması* da gerekir.⁶

Muhtesibin âlim olması, ona, emr-i bi'l mârûfun yapılacağı yerleri, derecelerini ve tehlikelerini bilmesini sağlar.

Muhtesib sahib olduğu *vera* ile haddi aşmaktan; güzel ahlâkla donanımlı olmakla da, şehvet ve gazabın şerrinden korunmuş olur. Bu özellikler muhtesibe ölçülü davranma imkânını sağlar⁷.

1 Gazâlî, a.g.e., II., 242.

2 Gazâlî, a.g.e., II., 242 vd.

3 Kavakçı, 23-24

4 Kettani, II, 44

5 DİA, XVIII, 134; Kavakçı, 24; İmam Gazali ise "Bakara 44 ve Saf 3 ayetleri gereği kötülüğü görüp sükût eden kimse günahkâr olacağı için, bir Müslüman münkeri gördüğü zaman failini bundan alıkoymakla yükümlüdür ve devlet başkanının iznine gerek yoktur" diyerek bu şartı fasid kabul etmektedir. İhya, II, 711

6 Gazâlî, a.g.e., II., 251.

7 Gazâlî, a.g.e., II., 252.

3-Muhtesibin Tayini

Muhtesibin tayininde önceleri yetki kadıda bulunmaktaydı. Bu makamlara şartları taşıyan kimseleri tayin ederdi. Bu uygulama, hilafetle saltanatın birbirinden ayrılacağı ana kadar devam etmiştir¹.

Sonraları muhtesibin tayininin sultan tarafından yerine getirildiğini görüyoruz. Böylece kadıların yanında bir de muhtesipler tayin edilmeye başlandı.

Muhtesibin tayinleri camide okunan bir kararname ile halka duyurulmuş olurdu.

Muhtesipler, genel olarak halk arasında itibarlı, saygın kişilerden seçilirdi.

İslam'ın ilk yıllarında hisbe için hususi bir makam yoktu. Bu dönemde devlet dairelerinde yapılan çalışmalarda basit usuller uygulanırdı. Daha sonraları ise hisbe için müstakil dairenin oluşturulduğunu, bu dairenin ise **Daru'l Hisbe** olduğunu görüyoruz. Muhtesip, hisbeyle ilgili faaliyetlerini bu dairede yerine getirmişlerdir. Bu uygulamanın Fatımiler ve Eyyubiler döneminde de devam ettiğini görüyoruz²

IV)-HALK ARASINDA EN ÇOK İŞLENEN MÜNKERLER VE MUHTESİBİN GÖREV ALANLARI

Muhtesibin, vulat (valiler), kudat (hakimler) ve ehlu'd-divan (idari birimler) başlıkları altında önemli görevleri vardı.³

İyiliği emretmek ve kötülüklerden vazgeçirmek gayesiyle kurulan bu müessesenin başında bulunan Muhtesip, dinin hoş karşılamayıp çirkin gördüğü her türlü kötülüğü (münkeri) ortadan kaldırmak için çalışmak gibi bir görevi vardı. Esasında bu görev tüm Müslümanların yerine getirmesi gereken ortak görevlerindedir.

Fakat diğer bazı emirlerde olduğu gibi bunun da bir grup Müslüman tarafından ifa edilmesi, diğer Müslümanlar üzerinden bu mesuliyetin kaldırılması sonucunu doğurur.⁴

İbn Haldun'a göre Hisbe; Müslümanların işlerini üzerine almış olan zata (halife), emri bi'l maruf nehy-i ani'l münker kabilinden farz olan dini bir görevdir. O, bu vazifeye, ehil olduklarına kanaat getirdiği şahısları tayin eder. Bu suretle bu işe tayin edilen kişi için bu görevi yürütmek farz-ı ayn olur.⁵

Ayrıca muhtesip, hazineden aldığı maaşla bu görevi yerine getirdiğinden bunun dışında başka işlerle meşgul olamaz.⁶

İnsanlar arasında işlenen münkerleri üç grup altında toplamak mümkündür.

Birinci grup: Ezanın vaktinde okunması, cemaatle ibadetlerin zamanında eda edilmemesi⁷; ibadetlerde alenî ihlâllere ve bidatlere engel olunması gibi hususlardır.⁸

Ayrıca taşkınlık ölçüsüne varan eğlencelerin, sarhoşluk verici içki ve uyuşturucu

1 İbni Haldun, Mukaddime, II,577.

2 Hasan, İbrahim Hasan;en- Nazmu'l İslamiyye, s.270, Kahire 1959

3 İbn Teymiyye, Hisbe, trc: Cemal Güzel, Tevhid yay, İstanbul 1996, 13

4 Kazıcı, 14

5 İbn Haldun, **Mukaddime**, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh yay, İstanbul 2009, II, 469;

6 Subhi Salih, **İslam Kurumları**, trc: İbrahim Sarmış, Fecr yay, Ankara 1999, 199

7 DİA, XVIII, 134; Kavakçı, 65

8 Bu bağlamda namaz ve ezanda meşru fiillere muhalefet etmek, açıktan okunması gereken gizli okumak veya tersini yapmak, namaz için hadesten ve necasetten taharet yapmamak zikredilebilir. Kavakçı, 68

kullanımının, sınırı aşan kadın-erkek ilişkilerinin engellenmesi de bu fasılda sayılanlar arasında yer almaktadır.¹

Muamelâtta ise; genelde yasakların, özelde ise fâsîd-bâtıl akitlerin², hile ve aldatmaların, ölçü, tartı, araç ve gereçlerin kullanımında sahtekârlıkların önlenmesi³; ihtiyaçtan kaynaklanmayan dilencilikğin menedilmesi⁴; liyakatsiz ve ehliyetsiz din adamlarının halkı yanıltmasına fırsat verilmemesi⁵ türünden dinî-içtimaî faaliyetleri içermektedir.⁶

İkinci grup: Toplumsal ve bireysel haklar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlar arasında: ihmal yahut imkânsızlık yüzünden harap olan yol, su kanalı, kanalizasyon gibi alt yapı tesisleriyle ibadethanelerin ve savunma sistemlerinin inşasının ve tamirinin sağlanması⁷, işçi-işveren anlaşmazlıklarının çözümlenmesi; komşu haklarına tecavüzün⁸ önlenmesi, her türlü meslek ahlâkı ihlâllerinin bertaraf edilmesi, borçluların temerrüde düşürülmüş borçlarının ödenmesinin sağlanması gibi kamu işleri sayılmaktadır.

Muamelât kapsamında sayılanlar arasında; kanunlara riayetini temini gibi çarşı ve pazarla ilgili hususlar yer almaktadır⁹.

Aalışverişlerde yalan ve yanlış beyanda bulunmak, satılan malın vasfında ve fiyatında, müşteriye gerçeğe aykırı bilgi vermek gibi hususlara muttali olanların, bunu açığa çıkarmaları, failini ikâz etmeleri gerekir¹⁰.

Ölçü ve tartıda hatalı davranmak, alıcılara kalitesiz ve bozuk mal satmak veya kötüyü iyiye karıştırarak piyasaya sürmek gibi davranışlar da, münkerattan sayılmıştır. Bu tür davranışlarda bulunmak *haram*, mani olmak ise vaciptir¹¹.

Kamunun yararlanmasına terk ve tahsis edilen yerlere vaki müdahaleler de bu grupta yer almaktadır. Meselâ, umuma ait cadde ve sokaklara geçişleri engelleyecek şekilde ağaç dikmek, binaların balkonlarını uzatmak, kanallar açmak, çöp dökmek gibi fiiller münker davranışlar olarak kabul edilmiştir. Muhtesiblerin bu durumlara derhal müdahale etmeleri gerekir. Hatta bunların (münker sayılan hallerin) kadim (eskiden beri devam eden) olmaları dahi sonuca etkili olmaz, yani, kadim münkerler dahi izale olunur. Bu hüküm, mecelle de “zarar *ka-dim olmaz*”¹² şeklinde kaideleştirilmiştir. Meselâ, umuma ait bir yol üzerine çıkıntı şeklinde inşa

1 Muhtesib; açıktan içki içildiğini gördüğünde bu kişinin Müslüman olması halinde içkiyi döker ve o kişiyi te'dib eder. Kavakçı, 69-70

2 Kavakçı, 88-90

3 Muhtesib, çarşı ve pazarlarda terazilerin temizliğini, kefelerin kir ve pastan arındırılmasını temin eder. Ağılık ve ölçü birimlerinin uygunluğunu denetler. Kavakçı, 84-87; İbn Teymiyye, 15

4 Muhtesib zengin bir kişinin dilendiğini gördüğünde onu nehy eder veya te'dib eder. Çalışmaya güç yetirecek durumda ise meslek sahibi olmasını ve çalışmasını emreder. Dilenmekte ısrar ederse izin dâhilinde müdahale eder. Kavakçı, 69

5 Muhtesib, ehil olmayan din adamına rastlarsa onu bu işten men eder. Eğer müphem bir husus söz konusuysa, imtihan ederek sonuca ulaşmaya çalışır. Ayrıca Muhtesib, camilerin temizliği, zamanında açılıp kapanmasını denetlediği gibi, imamları, müezzinleri, vaizleri, cenaze işleriyle meşgul olanları ehil olup olmama ve görevlerin ifası bağlamında denetlemektedir. Kavakçı, 131-134

6 Gazâli, a. g. e., II., 254.

7 Muhtesib mezkûr yerlerin bakım ve onarımı için beytül-malden para alır ve tamirâtı yaptırır. Ancak beytül- malden para alamaması halinde bu problemi zenginleri organize ederek giderir. Kavakçı, 66-67

8 Kavakçı, 71-72

9 Bu meyanda Muhtesib; çarşı ve pazarlarda alım- satım, ölçü- tartı işlemlerini denetler. Yiyecek-içecekler hususunda; hububatçıları, fırıncıları, ekmekçileri, kasapları, kızartmacıları, açıcıları, bakkalları, tatlıcıları ve sütçüleri denetler. Giyecek maddeleri imalatçısı ve satıcıları hususunda; dokumacıları, terzileri, iplikçileri, ketencileri, iplik ve kumaş boyacılarını ve ayakkabıcıları denetler. Sağlık hizmetleri hususunda; eczacıları, şurupçuları, aktarları, doktorları ve hemşireleri denetler. Veterinerlik hizmetlerinde; baytarları ve nalbantları denetler. Bunların yanında farklı meslek gruplarını; kuyumcular, bakırcılar ve demirciler ve porselencileri denetlemektedir. Kavakçı, 93-135; İbn Teymiyye, 16-21

10 Gazâli, a. g. e., II., 255.

11 Gazâli, a. g. e., II., s.256.

12 Mecelle, Mad. 6

edilmiş “şahnişinlerin”, balkonların kadimliğine bakılmaksızın yıkılmaları gerekir. Zira bu balkonlar, umurun geçişini engelleyen münker birer unsurdur. Halkın geliş geçişlerini engellemeyecek şekilde yola çıkarılan çıkıntı, yığılan eşyalar ise münker olarak kabul edilemezler¹.

Bu gün bu ve benzeri görevler, belediyeler tarafından yerine getirilmektedir².

Halkın gidiş ve gelişlerine mani olacak şekilde, yol kenarlarına hayvan bağlamak, vasıta park etmek de yasak hareketlerden sayılmıştır. Ancak, kısa süreli indirme-bindirme yerleri bu yasağın kapsamı dışında tutulmuştur. Zira kısa süreli indirme ve bindirme hareketleri aynı zamanda bir amme hizmeti olduğundan, bunlara mani olunamaz.

İstiab haddine riayet etmeyen nakil vasıtalarının trafikten men edilmeleri gerekir.

Tehlikeli ve insanlara zarar verici yük taşıyan yük hayvanlarının ve nakil vasıtalarının meskûn mahallere giriş ve çıkışları yasaklanmalıdır. Günümüz şartlarında meseleyi değerlendirdiğimizde yanıcı, patlayıcı, parlayıcı ve zehirli gaz ihtiva eden kimyasal madde taşıyan vasıtaların halkın iskân ettiği yerlere giriş ve çıkışlarının sınırlamak ve yasaklamak mümkündür. Ancak söz konusu tehlikeli maddelerin nakledileceği başka yol yoksa gerekli güvenlik tedbirleri alınarak geçişlerine imkan sağlamak gerekir. Zira bu maddelere halkın ihtiyacı vardır³.

Keza sokaklarda hayvan kesmek suretiyle yolların meşgul edilmesi ve kirletilmesi, ölü hayvanların güzergâhlara bırakılması, lağım sularının gelişi güzel salıverilmesi, çatı oluklarının halkın gelip geçtiği cadde üzerine tevcih edilmesi, münker hareketlerden sayılmıştır.

Yine saldırgan köpeklerin meskûn mahallere bırakılması da yasak filler arasındadır. Bu tür münker halleri görenler, nasihatle işi halletmeye uğraşmalıdırlar. Başarılı olamadıkları takdirde belde veya mülki amir tarafından bu kötü durumların izalesi gerekir*⁴.

Bu nevi insanlara zarar veren hallerin izalesi, bu gün belediyeler ve hıfzısıhha müdürlükleri tarafından yerine getirilmektedir⁵.

Hamamlarda ise en çok mahrem yerlerini açmak ve başkalarının mahrem yerlerine bakmak şeklinde münkerat işlenir⁶. Bu tür haillerin görülmesi, anında müdahaleyi gerekli kılar. Hamamda çalışan kesecilerin, avret mahallerine el değdirmeleri de yasaklanmıştır. Ayrıca hamamların giriş ve çıkışlarının pis tutulması, temizliğe riayet edilmemesi, sabun artıklarının rast gele öteye beriye atılması da münker olarak addedilmiştir. Hatta rastgele öteye beriye atılan sabunlara basarak kayıp düşen şahsın, yaralanması veya ölümü durumunda, hamam sahibinin ölenin diyetini ödeme mecburiyeti vardır. Sayılan münkerlerin izalesinde ve onlara engel olmada kamu yararı olduğundan, herkesin bu hususta kendine düşen görevi yerine getirmesi gerekir⁷.⁸

Ziyafetlerde, altın kap-kacak kullanılması, münker olarak kabul edilmiştir.

Keza ikram için hazırlanan yiyecek ve içeceklerin lüzumundan fazla bulundurulması, aşın taşkınlıklar göstererek mal ve servetin zıyanına sebep olunması gibi durumlar da zi-

1 Gazâlî, a.g.e.. II,254.

2 1580 Sayılı Belediyeler Kanunu'nun 10,11,12,13. maddeleri.

3 Gazâlî, a.g.e.. II, 256.

4 Gazâlî, a.g.e.. II, 256.

5 Bkz. 1580 Sayılı Belediye Kanunu'nun 1,6,13,14,23 vd. Maddeleri, Karayolları Trafik Kanunu'nun 13. ve müteakip maddeleri. Umumi Hıfzısıhha Kanunu'nun 170-181. ve müteakip maddeleri.

6 Gazâlî, a.g.e., II, 256.

7 Gazâlî, a.g.e., II, 257.

8 * Bu görev 1580 Sayılı Kanun'un 15/3. Maddesi mucibince belediyelere verilmiştir.

yafetlerde yasaklanmıştır. Ziyafette, zenginlerin mükemmelliğe kaçmaları meşru iken, fakir ve normal geçinenlerin hallerine münasip davranmaları gereklidir[□].

Üçüncü grup: Toplu taşıma araçlarında yahut kamuya ait alanlardaki kadın-erkek ilişkilerinde dinî-ahlâkî kurallara bağlılığın sağlanması; taşıtlarda aşırı yüklemenin engellenmesi; işçilerin ve yetimlerin ve hayvan haklarının korunması; buluntu hayvan yahut kaybolmuş çocukların yedirilip içirilmesi; yolların temiz tutulması ve aydınlatılması; kamu yararına aykırı inşaatlara izin verilmemesi gibi faaliyetleri kapsamaktadır.[□]

Gazâlî, bilenlerin bilmeyenlere, dini ve dünyevî meseleleri öğretmeleri gerektiğini, bundan kaçınmalarının mesuliyeti icap ettirdiğini söyler[□]. Bu fasıldan olarak, evinde oturan kimse dahi, bildiğini bilmeyenlere öğretmek mecburiyetindedir.

Fakih ve âlimler, köy köy dolaşarak halkı, irşat etmelidirler. Âlim, öğretmeye gayret etmediğinden, cahil de öğrenmediğinden dolayı sorumludur[□].

Çiftçinin ziraî faaliyetlerde bulunmaması halkın geçimini sıkıntıya soktuğu gibi, fakihin irşat görevim yapmaması da halkı manevi huzursuzluğa iter. Dışarıda olup biten kötülükleri önleyebilecek güçte olup da buna mübaşeret etmeyen âlimler, Allah indinde mesuldürler. Bu bakımdan her âlim muktedir olduğu nisbette emr-i bi'l- ma'ruf görevini yerine getirmelidir[□].

Görülüyor ki Gazali, kamu düzeninin sağlanmasını amme ve belediye hizmetlerinin ifasını halkın tümüne teşmil etmiş olup, sırf devlete bırakmamışta. Halkın huzur ve emniyetinin sağlanmasında içtimaî bir sorumluluk getirmiştir. Olayları ve çarelerini toplumdan bağımsız düşünmemiş, suçu da suçluyu da ve onları ıslah etmeyi de cemiyetin içinde düşünmüştür. Onun devlet sisteminde, gayri kanunî hareketleri yapanlar, münasip bir lisanla engellenmeye çalışılmıştır. Kötülüğe engel olma, ikazda bulunmanın haddini aşması durumunda iş, devletin güç ve otoritesine bırakılmıştır. Gazali'nin bu tutumu, adlî, idarî, sıhhî, inzibatî ve içtimaî hallerin tümünde kendini gösterir. Dolayısıyla da onun hisbe anlayışı, kamu düzenini sağlamaya, amme hizmetlerinin daha verimli olmasını amaçlamaktadır.

V-) HİSBEDE METOD VE MÜEYYİDE

Cemiyet hayatında önemli bir mevkiî olan ihtisabın kendi içinde bir takım dereceleri vardır. Bunlar: Tasarruf, tarif, nasihat, unı ve sebb, münkeri el ile tağyir etmek, gerektiğinde silah kullanmak, yardımcı ve asker toplamaktır. Şimdi bu dereceleri sırasıyla görelim:

1- Tesbit ve Tasarruf

Münker olan şeyi araştırıp öğrenmeye matuf davranışlardır. İslâm hukukunda bunun adına tecessüs de denir. Tecessüs, hoş karşılanmayan bir davranıştır. Bu bakımdan bir kimsenin kapısını dinlemek, üstünü ve çantasını aramak yasaklanmıştır.

2-Tarif (öğretmen) Bu safhada kişiye suçu anlatılır, kusurlu davranışı kendisine gösterilir ve o kişi gerektiği şekilde aydınlatılır.

İnsan çoğu kez kötünün kötü olduğunu bilmeyerek yapar. Bunu, uygun bir dille anlatmak gerekir. (Fakat gerçek olan, dini meselelerde, hiç kimsenin cehaletini kabul etmemesi, herkesin dini meseleyi en iyi bildiğini iddia etmesidir.)

Tabiatı gereği insan, mahrem yerlerinden çok, cehaletini örtmeye çalışır. Durum ferdi plânda böyle olduğu gibi içtimai plânda da böyledir. Örneğin, toplum, fiziki görünümü çirkin olan bir kimseyi, bu çirkinliğinden dolayı hiç bir zaman kötülemez. Ama cahilin cehaletini genelde hoş karşılamaz. Bunun da sebebi, fizikî çirkinlik gayri ihtiyarî ise de, bilgisizliğe razı

olmak bir manada kişinin ihtiyarı dâhilindedir. Bundan da anlaşılıyor ki, Gazali'ye göre bilgisizlik, kişinin kendi iradesiyle kurtulabileceği bir eksiklik. Her ne kadar, cahilin bilgisizliğini açığa çıkarmak, onun tepkisini celp edecek ise de, her şeye rağmen bilgisizliğin giderilmesi, onu sevindirecektir.

Bundan dolayı cahil olan kimseye, uygun bir dille, cehaletin tehlikeleri ikna edici bir tarzda açıklanmalı, onun bilgi ve birikimini artırılmalıdır.

3- Nasihat Etmek

Bu safha, bile bile kötü olduğunu bildiği halde o kötüyü işleyenler karışı yapılan nasihatleri içerir. Bunu yaparken kişinin izzetiyle oynanmamaya dikkat edilmelidir. □

Bu görev, bilerek herhangi bir kötülüğü işleyen ve münker olduğunu bildikten sonrada ona devam eden kimseye karşı yapılır. Yaptıkları işlerin kötülüğü bu gibi kimselere anlatılmalıdır. Şurası da unutulmamalıdır ki, nasihatın etkili olabilmesi, her şeyden önce bunu yapanın bizzat kendisinin de söylediklerini tatbik etmesiyle mümkündür.

4- Haşinlik ve Küfürbazlık(Ünf ve Sebb)

Önceki metotlardan bir sonuç alınamayınca zaruret gereği sert ve şiddetle karşılık verilir. Fakat sert sözlerde ve şiddette ısrar edilmemeli, gereği kadar uygulanmalıdır. □

Bu, söz ile haşin davranmak, tahkir etmek ve rencide eder şekilde ağır konuşmak demektir. Yumuşak ve tatlı dilin fayda vermemesi durumunda bu derecedeki bir usul tatbik edilebilir. Bununla Hz. İbrahim (A.S.)'in "Size ve Allah'tan başka taptıklarınıza yuh olsun, yazıklar olsun! Hiç akıl erdiremeyecek misiniz" buyurduğu şekil kastedilmiştir.

Gazâlî'ye göre sert konuşmaktan maksat sövüp saymak olmadığı gibi, yalan söylemek de değildir.

Yine, bu derecedeki hisbe görevi yerine getirilirken de işe tatlı dille başlanmalı, bu usul, faydalı olmadığı takdirde sert bir yol seçilmelidir. Sert konuşmalar da sonuç vermezse ona karşı kızgınlığını göstermekle yetinmelidir.

5- Münkeri el ile değiştirmek

Bu görev, gasp edilen malı zilyedinden almak gibi şeklinde tezahür eder. Bu derecedeki hisbenin tatbiki için de, öncelikle daha önce belirttiğimiz usullerin muhataba arz edilmesi gerekir. Daha kolay yollarla gayrimeşru bir tavır ortadan kaldırma imkânı varken kırıp dökme ile işe başlamak doğru değildir .

6- Korkutmak

Münkeri işleyen kimseyi, o işten men edecek, korkutacak sözler sarf etmektir. Meselâ, "Bu işi terk et, yoksa kafanı kırar, kelleni uçururum." yahut "Emir veririm sana şöyle şöyle eziyetler yaptırırım." gibi sözler söylemek gerekir. Fakat münkeri işleyen muhatabı, korkutmak niyetiyle dahi olsa "Evini yağma ederim, çoluk çocuğunu esir alırım." şeklinde tehditte bulunmak doğru değildir.

Ihtisab derecelerinden bir diğeri de, silah kullanmaksızın, münkeri işleyeni dövmektir. Yasak fiil irtikâbını önleyecek derecede failini dövmek caizdir. Kötülük önlediği takdirde dövmeye son verilmelidir. Dövme karşısında muhatabın tavırları, silah kullanmayı gerekli kılacak olursa korkutma ve yaralama maksadıyla silah dahi kullanabilir. Ancak hayati tehlike

söz konusu olan yerlere ateş edilemez.

7- Kötülüğü önlemek için silahlı kuvvete ihtiyaç duyma

Bu halde münkeri işleyenlerin, taraftarlarını toplayarak, muhtesibe karşı savaş vaziyeti almaları durumunda, ona aynıyla mukabelede bulunmak gerekir. Yani silahlı mücadelede bulunmak, kaçınılmaz hale gelir. Bu mücadeleye girişmekte, valinin iznine ihtiyaç yoktur. Zira fertlerin düşmanla çarpışması, onları öldürmesi nasıl meşru ise; muhtesibe savaşa kalkışan fasıkı öldürmek de caizdir.

Ancak emr-i bi'l-ma'rûfun bu dereceye varması çok nadirdir. Kötülüğü önleyebilen herkes, ister eli, ister silahı ve İsterse yardımcılılarıyla olsun ona mani olmalıdır.

Şehir dışından gelen malları, şehrin yakınlarında karşılayarak satın alanları men etmek ve gıda maddelerini tartmadan piyasaya sürme işlemlerini takip için muhtesipler görevlendirdiği görülmektedir .

Hız. Ömer'in ise belde kontrollerine önem verdiği, çekemediği yükü deveye yükleyerek ona zahmet veren kişiyi takdir ve takbih ettiği, diğer hulefa-i raşidin de benzer uygulamaları yaptığı bilinmektedir.

Selçuklu hükümdarlarından Kılıçarslan II zamanında Konya da Fahrüddin Yunus b. Hasan isminde bir muhtesibin görev yaptığı kayıtlarda yer almaktadır. Yine Necmüddin Ebubekr'in Konyada ihtisap işlerinin başına tayin edildiği ifade edilmektedir .

Abbasi Halifelerinden Halife Caferel-Menşur döneminde Yahya b. Zekerya'nın Bağdat şehrinin muhtesipliğine tayin edildiği;

Abbasi Halifelerinden Muhtazhiri zamamında muhtesiplik faaliyetlerinin camilerde icra edildiği, bazılarının faaliyetlerinin yasaklandığı görülmektedir .

Fatımiler ve Eyyubiler döneminde ise Kahire ve Fustat şehirlerinde muhtesiplerin görev yaptıkları, iyiliği emr, kötülüklerden men hususunda muhtesiplere halifelerin tam yetki verdikleri, görevleri arasında ölçü ve tartı aletlerinin kontrolleri, bu aletlerde yapılan faaliyetlerin hakkaniyete uygun olup olmadıkları, hayvanlara güçlerinin üzerinde yük yüklenip yüklenmediği, şehirlerde ve yerleşim yerlerinde temizliğe riayet edilip edilmediği, yollarda geçişleri zorlaştıran engellerin izalesi gibi hususlarda icra faaliyette buldukları görülmüştür.

Daha sonraki dönemlerde hisbe uygulamalarının muhtelif ülkelerde yaşamakta olduğu belirtilmektedir. Bunlar arasında Doğu Türkistan, Kaşgar Eyaleti Yeni Hisar Kazasında muhtesibin bulunduğu, bunlara reis denildiği, zaman zaman yörede kontrollere çıktığı, ihtisap makamının Muhakeme-i Şeriyede bulunduğu, muhtesibin emri üzerine reislerin suçlular hakkında yaptırım uyguladıkları" ifade edilmiştir

Anlaşılacağı üzere Gazali, Hz. Peygamber, Hz. Ömer devrindeki ve Selçuklular, Fatımiler ve Abbasiler dönemindeki uygulamaları da görüp eleştiri ve katkılarda bulunduktan sonra hisbe ile ilgili tedrici bir usul benimsemiştir.

Yapılacak olan ikaz ve irşada muhatabın haysiyet ve şerefi hesaba katılmış, ona göre davranılmıştır. İşe, kötünün kötülüğünü, iyinin de iyiliğini öğretmekle başlamak gerektiğini belirten Gazali, nasihatini ve kızgın davranışın fayda vermediği durumlarda fiili müdahaleyi uygun görmüştür. Kötülüğün izalesinde, karşı tarafın (kötülüğü işleyen), fiili mukavemetine maruz kalan muhtesibin, korkutma ve yaralama kastıyla silah kullanabileceğini de kabul etmektedir. Bu da, onun sisteminin esas itibarıyla, İyilik ve nasihate dayandığını, zecri tedbirlerin

ise başvurulacak son çare olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

VI)--HİSBENİN YAPILACAĞI YERLER

Daha önce de belirtildiği gibi, hisbe (ikaz ve irşad), nassla belirlenen hususlarda yapılır. İctihadî olmayan meselelerde yapılacak hisbenin dört şartı vardır. Bu şartlar:

Yapılan işin münker olması, münkerin ikâz anında mevcut olması, münkerin açıktan işlenir olması, münker olduğu içtihadada lüzum göstermeden bilinmiş olmasıdır.

1-İşin münker olması

Yapılan işin kanunen yasaklanmış olması gerekir. Masiyet kavramından daha geniş kapsamlı olan münker lafzı, hem büyük ve hem de küçük suçları ihtiva eder. Bu nedenle kanun koyucu tarafından kötü kabul edilen fiil ve hareketleri yapan herkesin davranışları münker olup, mani olunması gerekir. Bu hareketi yapanın büyük veya küçük olması akıllı veya deli olması sonuca etkili değildir.

2- Münkerin ikaz ve irşat anında mevcut olması

Yapılmış veya yapılması muhtemel münkerleri men etmek, muhtesibin görevi değildir. Yapılmış olan yasak fiil ortadan kalktığından, muhtesibin yapacağı bir iş kalmamıştır. İş adlî yargının görevine intikal etmiştir. Yapılması muhtemel münkerler hakkında ise, ona düşen nasihatte bulunmaktır.

3- Münkerin açıktan işlenir olması

Yasaklanan fiil ve hareketin alenî işlenmesi gerekir. Muhtesib, kapalı kapılar ardında işlenen yasak davranışlara müdahale edemez.

Tecessüse yönelik hareketler, doğru sayılmamıştır. Ayrıca, meskenlerin masuniyeti söz konusudur. Bunun dokunulmazlığını ihlâl, ayrı bir suç oluşturur. Ancak içerde işlenen yasak hareketlerin ses ve emarelerinin dışarıya taşması halinde konut dokunulmazlığı ortadan kalkar[□]. Meselâ, eroin, esrar gibi münker maddelerin, dışardan belli olmayacak şekilde etek altlarında saklanmaları halinde de müdahale edilemez. Ancak dışarıdan belli olduğu veya adil iki şahid, münkeri ihbar etmesi halinde ev ve üstünde arama yapılır; bulunan münkerler müsaderelere olunur ve böyle bir durumda mesken masuniyetinden de söz edilemez[□]. Zira emareleri belli olan şey gizli sayılmaz.

Bir şeyin açığa çıkması, görme, duyma, koklama ve dokunma ile anlaşılır. Maksat, bilmek ve bilgi edinmektir. Kişinin bilgi edindiği kaynaklardan biri de beş duyudur. Demek oluyor ki onların bildirdiği de bilgidir[□]. Dışa aksetmiş bir emare yoksa “Aç bakayım içinde ne vardır?” demeye kimsenin hakkı yoktur.

Görülüyorki Gazâlî, hayatın gizliliğine çok büyük önem vermektedir. Özel hayatın dokunulmazlığını savunmakta, kapalı meskenlerde işlenen kötü fiillere, müdahale edilmemesini öngörmektedir. Bu müsamaha, o fiilin aleniyet kasbedeceği ana kadar devam eder. Hatta muhtesib, o fiili ortaya çıkarmanın yollarını dahi aramamalıdır. Emareler, kendiliğinden ortaya çıkarsa müdahale, hakkı doğar[□]. Tüm bunlar O'nun, özel hayatın gizliliğine verdiği değeri göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

4- Bir fiilin münker olduğu, içtihadada mahal olmadan bilinmeli, yani açık olmalı

Daha önce de ifade edildiği gibi, icthadî meselelerde hisbe yoktur. Meselâ, imam

Şafii'nin içtihadına göre, kasden besmeleyi terkle kesilen hayvanın eti yenir. Keza keler ve sırtlanın eti helaldir; bunları yemekte bir mahzur yoktur[□]. İmam Azam ise, Şafii'nin görüşünün tam aksini savunarak, kasten besmelenin terk edilmesiyle kesilen hayvanın, sırtlan ve kelerin etlerinin yenmeyeceğini, haram olduğunu söyler. Bu bakımdan keler eti yiyen bir şafiiyi Hane-fi bir muhtesip, menedemez. Ancak şafiî bir muhtesib, hurma suyu içen bir şafiiyi men edebilir. Zira Şafii içtihadında hurma suyu haram sayılmıştır[□].

VII)-HİSBENİN TATBİK EDİLDİĞİ KİMSELER

Hisbenin konusu insandır. Mükellef, normal yapıda bir kişi olabildiği gibi küçük çocuk ve mecnunda olabilir.

Hakkında hisbe tatbik edilen insanın mükellef olması şart değildir[□]. Yani alenen fuhuş yapan bir delinin hareketlerine mani olmak gerekir.

Keza, tarım alanlarına hayvanlar tarafından verilen zararları önlemek ve hayvanı oradan çıkarmak da bir hisbedir. Her ne kadar, görünürde men edilen hayvan ise de, korunan hak insan hakkıdır.[□]

İkaz edenin malına, sıhhatine ve mevkiine zarar gelmemek şartıyla görev yerine getirilmelidir. Münker olan bir durumla karşılaşmanın ona mani olmaması doğru değildir. Ancak, kendisini feda edecek bir tarzda müdahale etmesi gerekmez.

Aynı şekilde başkasına ait büyük bir zararı gidermek için, muhtesibin az bir zarara maruz kalması istenemez. Bu, tamamen içtimai bir görev olup, münasip ve müsait hallerde ifa olunur[□].

Özetlemek gerekirse, hisbe insan tarafından irtikâp edilen kötü fiilleri engellemek ve hayvanların verdiği zararları, bertaraf etmek için yapılır.

SONUÇ : İhtisabı, dini bir nitelikte ele alan Gazali;

Bunu genel olarak çarşı pazarlarda hileli bir şekilde ölçü ve tartı işi yapanları tespit ve yanlışlıklarını izale;

Alım-satımlarda yapılan muvazaalı işlemleri, ihaleye veya ticari münasebetlere fesat karıştıranları, olmayan bir şeyin satışını ve doğruluğa aykırı davranışları ortadan kaldırma, ihtikâr, iddihar ve yalan yere yemin gibi davranışlarla mücadeleyi;

Tarımsal faaliyet kapsamında elde edilen bitkisel ve hayvansal ürünlerin iyisiyle kötüsünü karıştırılarak piyasaya arz edilmesinin önlemeyi;

Yünlü ve pamuklu ürünlerinden elde edilen kumaşların istenilen evsafa uygun dokunup dokunmadığı, bunlardan imal edilen elbiselerin yapımında gerekli dikkat ve özenin gösterilip gösterilmediği, deriden imal edilen ayakkabıların olması gereken şekilde imal edilip edilmediğinin kontrollerini yapmayı;

Hastaların tedavisinde kullanılan ilaçların fenni usullere uygun olarak yapılıp yapılmadığı, Çin ve Türk tipi imal edilen ilaçlara itibar edilmesi gerektiği, kan alma konusunda yaş, zayıflık, çok soğuk ve çok sıcak havalara dikkat edilmesi gerektiği;

Gibi hususlarda muhtesip görevlerini yerine getirir.

Hamamcılarının, sarraflarının, nalbantlarının, Bakırcıların, mürebbileri, darphaneleri, valiler ve devlet adamlarını görevlerini denetlerler.

Sonuç olarak; Hisbenin İslam'ın ilk zamanlarından beri uygulanmaya başlandığını, Emribilmaruf Nehyi Ani'l Münker kaidesinin özellikle dört halife döneminde uygulandığı ve Hz. Ömer döneminde kurumsallaştığını, muhtesiplere maaş verilerek devlet memuru konumuna sokuldukları görülmüştür.

Fetihleri müteakip hisbenin Orta Asya, Atlas Okyanusu ve Hint Okyanusu, Kafkaslara kadar yayıldığı, bu dönemde muhtesiplerin görevleri arasında; çarşı pazarlarda olup bitenleri denetlemenin, emniyet ve huzurun sağlanıp sağlanmadığına yönelik kontrol edilmesinin gereği ortaya konularak köy, kent ve şehir güvenliğinin toplumsal sorumluluk anlayışıyla sağlanmaya çalışıldığı gözlenmiştir.

ŞEHİR VE SANAT İLİŞKİSİNDE KÜLTÜREL MİRASLARIN ROLÜ VE ÖNEMİ

“Dünyanın İlk Müzik Yarışması ve Marsyas Festivali”

Faki Can YÜRÜK¹

Müzik ve Eğitim

Bireylerin değişim ve gelişimlerinde önemli bir rol üstlenen “Eğitim, bütün toplumlarda saygın bir yere sahiptir. Eğitim aracılığı ile yaşayan değerlerini koruma, idealleri doğrulama, değerleri aktarma fırsatı vardır. Bu fırsat her toplumun kendi insanlarını hayata hazırlamasını sağlar. Kişiliğin bilinçlendirilmesini sağlayan eğitim, aynı zamanda insanların yönlendirilmesini de hedefler” (Güler, 1997:1).

Müzik eğitimi de; genel ve özel amaçları ile bireylerin ve toplumların yaşamlarında önemli bir yer edinir. Müzik eğitimi; geçmişe ait tüm kültürel değerlerin korunmasında, bireylerin ve toplumların “sanat ve kültüre” yönelik ideallerini gerçekleştirmesinde, sanat ve müzik yoluyla hayata hazırlanmalarında, huzurlu mutlu, doyumlu içinde yaşadıkları topluma ve toplumun ihtiyaçlarına duyarlı olmalarında katkı sağlar.

“Müzik kültürü ve müzik eğitimi, onu oluşturan-gerçekleştiren insanla birlikte değişken, gelişken ve dönüşken bir özellik gösterir. Müzik bireyi ve toplumu besleyen başlıca yaşam ve kültür damarlarından biridir. Müzik eğitimi bu damarı açan, büyüten, genişleten, işleyen ve geliştiren bir süreçtir. Müzik kültürü ise bu damardan bireye ve topluma akan, kendine özgü bir kültürel kan veya kendine özgü bir kültürel özsu’ dur ” (Uçan, 1997:7).

Bunun için müziğin işlevlerinin gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu işlevler gerçekleştiğinde bireyler ve toplumlar müzik eğitim yoluyla değişecek ve gelişecektir. Bireysel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve eğitimsel işlevler bireyleri daha mutlu ve huzurlu olmalarına yardımcı olacaktır.

Somut Olmayan Kültürel Miraslar

Somut olmayan kültürel mirasların korunması sözleşmesi 17 Ekim 2003 yılında Paris’te imzalanmıştır. Bu sözleşmeye göre; “Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan miras toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir. Böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur.” (Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, Paris 17 Ekim 2003).

Şölenler, kutlamalar, gelenekler, gösteri sanatları gibi somut olmayan uygulamaların, kültürel değerlerin korunması, yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması işlevlerinde müzik eğitiminin ve mesleki müzik eğitimi veren kurumların önemli olduğu düşünülmektedir.

Müzik Eğitimi ve Profesyonel Müzik Eğitimi

Ülkemizde müzik eğitimi; genel, amatör ve profesyonel olarak üçe ayrılır. Kolu-dalı, basamağı-düzeyi, yeri-süresi, kapsamı-içeriği, yöntemi-tekniki ve aracı gereci ne olursa olsun müzik eğitimi, temelde, “*genel*, özengen (amatör) ve *mesleki* (profesyonel)” olmak üzere

¹ Afyon Kocatepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

üç ana amaca yönelik olarak düzenlenip gerçekleştirilir ve bu üç temel-ana amaçtan daha çok hangisine yönelikse ona göre bir nitelik kazanır (Uçan, 2005: 107).

Her üç müzik eğitiminin de hedefleri ve felsefesi vardır. Biri birinden ayırt edilemez ve üstün görülemez. Bununla birlikte bireylere ve topluma yön vermesi, aydın, yol gösteren, bireyler üzerine çalışması ve yetiştirmesi bakımından profesyonel müzik eğitiminin farkındalığı vardır. Sanat ve sanatın işlevleri üzerine çalışan bireylerin yetkin olarak yer aldığı bu kurumlar ülke kültürü açısından da önem arz etmektedir.

“Sanat, hem kişinin yaratıcı gücünü geliştirmek hem de insanlık niteliklerini yüceltmek için güçlü bir araçtır. Kalpten kalbe giden en sıcak, en dolaysız ve en sağlıklı araç. Sanatçı; duyarlılığı, düşünüşü ve yorumlayışı ile dikkat çeker, öteki insanlardan ayrılır. Çünkü o, toplumun yurdunun insanlarının özlemlerini, ihtiyaçlarını en iyi duyan ve sezen kişidir.” (Kavcar, 1999: 2).

Sanatçıların yetişmelerinin sağlandığı konservatuvarlar 2547 sayılı YÖK göre “Müzik ve Sahne sanatlarında sanatçı yetiştiren bir yükseköğretim kurumudur” (YÖK, 2006:16).

Say Konservatuvarları “Müzik sanatında kuramdan (teoriden) yaratmaya (bestelemeye) ve uygulamaya (seslendirmeye) uzanan bilgi ve becerileri kazandıran okul” (2002:302) olarak tanımlar.

“Türkiye’nin ilk konservatuvarı Dâr-ül Elhân (Ezgiler Evi) adını taşır. (kuruluşu: 10 Ocak 1917) Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra bu kurumun adı, İstanbul Belediye Konservatuvarına dönüştürülmüştür. Atatürk’ün isteği üzerine kurulan Ankara Devlet Konservatuvarı ise öğretime 1936 yılında başlamış”(Say,2005:Cilt II:292) tır.

Bugün yasal olarak açık olan ve öğrenci almayanlarla birlikte ülkemizdeki konservatuvar sayısının 35’i bulunduğu bilinmektedir. Kültürel Değişim ve Gelişim

Bireyler ve toplum değişir ve gelişir. Geleneksel toplumdan sanayi toplumuna, oradan bilgi toplumuna geçiş sürecinde kültür ve kültüre ait unsurlarda değişmiş ve gelişmiştir. Değişime en kapalı ve direnç gösteren bireyler ve toplumlar bile gözle görülür bir şekilde bu değişim ve dönüşüme uymaya çalışılmaktadır.

Toplumsal değişim Tezcan’a göre; “Toplumsal yapının ve onu oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve bu ilişkileri belirleyen toplumsal kurumlarındaki değişimdir”(1988;221).

Toplumsal sistemin değişim ve dönüşümünde sanatın, sanat eğitimi veren kurumların önemli bir rol üstlendiği bilinmektedir.

Bu kurumlar kültürü yaşatıcı, kültürü aktarıcı ve öğretici rolleri nedeniyle toplumsal sistem içerisinde yer edinirler.

Mitoloji ve Kültür

Bugün birçok bilim insanı tarafından Anadolu “uygarlığın beşiği” olarak görülmektedir. Bu tez ve arkasındaki düşüncelerin Anadolu topraklarına ciddi ve titiz bir gözle bakıldığında doğruluğu görülecektir düşüncesindeyiz. Elbaş bu durumu şu sözlerle açıklar “Anadolu, birçok farklı toplum ve kültüre adeta kucak açmış, ev sahipliği yapmıştır. Farklı kültürel yapısı onun zenginliğidir” (2006;193)

Mitolojinin farklı anlamları olmakla birlikte; Erhat; İlkçağda “mythologein” fiilinin

masal anlatmak demek olduğu, mytolojilerin bir din, inanç olarak görülmemesi gerektiğini, mythosların şiirle özdeşleştiğini, belli bir kitaba ve inanca bağlı olmadığını, tragedyanın mythoslardan doğduğunu, düşünür” (2008;6).

Mitoloji içerisinde bu araştırmada da değinileceği üzere müziğin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Müzik isminin müz adı verilen meleklerden gelmesinin bile bu önem için yeterli bir veri olduğu düşünülebilir. “Eski Mısırlılara göre müziği icat eden, Tanrı Hermes Horus veya Tanrı Osiris idi. Romalılar ve Yunanlara göre Apollon, Minevra ve Mercure adlı tanrılar icat etmiştir. (Sayan, 2003:11)

Festivaller ve Şehir Kültürü

İnsan güzeli arar ve algılamak ister. Bu istek ve arzuları elde edebilmek için maddi ve manevi unsurlardan, geleneklerden, kültürel değerlerden ve en önemlisi yaratıcılık özelliklerinden yararlanmış ve sanatı en önemli bir araç olarak görmüştür. Çünkü “Sanat, insanla doğadaki nesnel gerçekler arasındaki estetik ilişkidir. Bu ilişkiyi oluşturan üç aşama vardır. Birinci aşamada sanatçı olan kişi doğadaki maddi özellikleri (Renkler, Sesler, hareketler ve çeşitli fiziksel dış tepkiler) algılar, ikinci aşamada bu algılar estetik amaçlar göz önünde tutularak hoşça giden biçimlere ve kalıplara dökülür. Son aşamada ise sanatçıda daha önceden var olan duygu ve heyecan durumlarına yeni algılar uydurulur (Ersoy, 2002: 6).

Birey yalnızlığı değil birlikte olmayı tercih eder. Türk geleneğinde yer edinen “yalnızlık Allah’a mahsustur” sözü buna güzel bir örnektir. Toplumla iç içe olma, toplumsallaşmaya ihtiyaç duyar. Fischer bunu insanın “tüm insan” olma isteğinden kaynaklandığını belirtir. “Belli ki kendini aşmak istiyor insan. *Tüm* insan olmak istiyor. Ayrı bir birey olmakla yetinmiyor; bireysel yaşamının kopmuşluğundan kurtulmaya, bireyciliğinin bütün sınırlılığı ile onu yoksun bıraktığı, ama onun gene de sezip özlediği, bir doluluğa, daha doğru, daha anlamlı bir dünyaya geçmek için çabalıyor. Kişiliğinin geçici, rastgele sınırları, yaşayışının kapanıklığı içinde kendini tüketmek zorunluluğuna başkaldırıyor. İstiyor ki, “benliğinden” ötede, kendi dışında ama gene de kendi için vazgeçilmez bir şeyin parçası olsun. Çevresindeki dünyayı soğurmayı, kendisinin kılmayı, meraklı, çevreye-aç benliğini bilimin, tekniğin en uzak burçlarına, atomun en gizli derinliklerine değin yöneltmeyi, sınırlı benliğini sanatta toplu yaşayışla birleştirmeyi, bireyselliğini toplumsallaştırmayı özlüyor (2010: 10).

Profesyonel müzik eğitimi veren kurumların, dernek ve vakıfların kamu ve özel kurum ve kuruluşlarının vb düzenlediği bilimsel ve sanatsal faaliyetler, özellikle de festivaller; insanın toplumsallaşması bakımından önemli roller üstlenirler.

Sanat Felsefesi

Sanat ve özelde müzik hemen tüm bilim dalları ile ilişki içindedir. Müzik pedagogu lavinyag müziği lisan, sanat ve ilim olarak tanımlar. “Musiki aynı zamanda hem bir lisan, hem bir sanat, hem de bir ilimdir” (1939:9).

Felsefe bir varlık bilimi olarak tanımlanabilir. Müzik te insana dair her unsuru etkilemesi, var olma sebebi olarak görülmesi bakımından felsefe ile ilişkilendirilebilir. Çünkü müzik; “insan hayatının ve dünyasal varoluşun en temel öğelerinden biridir” (KHAN Inayat Sufi,2001:5)

Tarih boyunca; birçok düşünür, felsefeci, pedagog müzik ve sanat üzerine düşünce üretmişler bireylerin ve toplumların değişim ve gelişimlerinde oynadığı roller üzerinde öğütler vermişlerdir.

“Roma’da da Quintiliaus (Kentilyen) çocuğun müzik öğrenmesini istemiştir. Fransa’da Şarlman müzik okulu açılmıştır. Almanya’da Luther (Luter) kesin olarak okula sokmuştur. Çek terbiyecisi Komenyüs müziği anaokulundan itibaren başlamıştır. Fransız terbiyecisi Jean-Jacques Rousseau (Jan Jack Russo), müzik eğitimi için eserler bestelemiştir. İsveçli Pedagog Pestolozzi, bugün ki müzik öğretiminin prensiplerini kurmuştur. İtalyan kadın terbiyecisi Dr. Montesörü müzik eğitimi ile ilgilenmiş, müzik pedagojisini kurmuştur. Diğer memleketlere de bunu kabul ettirmiştir.”(Deliorman, 1977:12)

Dinar

Afyonkarahisar’ın Akdeniz Bölgesi’nde kalan kesiminde, Denizli-Ankara anayolu üzerinde, “Dinar Ovası” adıyla anılan ovanın doğu kıyısında yer alan ilçesi ve ilçe merkezi olan kent. Yüzölçümü 1286 km olan Dinar ilçesi kuzeyde Sandıklı, kuzeydoğuda Şuhut, doğuda ve güneyde Isparta ili, güneybatıda Dazkırı ilçesi, batıda ise Denizli ili ile çevrilidir. İlçe topraklarının doğusu engebeli, batısı ise düzlüktür. Kuzeydoğuda Kumalar Dağı, batıda ise Isparta iliyle doğal sınır oluşturan Karakuş Dağları yer alır. Büyük Menderes nehri bu ilçeden doğar. Alüvyonlardan oluşan Dinar Ovası, akarsuların bolluğu yüzünden geçmişte bataklığa dönüşmüş ve sıtma yuvası haline gelmiştir. 1940’lı yıllarda başlayan ağaçlama ve kurutma çalışmaları sonucunda ovadaki bataklıklar kurutularak ova ekilebilir ve verimli bir tarım arazisi haline getirildi. İlçe halkının en önemli geçim kaynağı tarımdır. Ovada en çok şekerpancarı, tahıl, baklagiller ve afyon yetiştirilir.

Eski bir yerleşim yeri olan Dinar, tarihte Keleinaı, Apameia Kibotos gibi adlarla anılmıştır. Yörede yapılan kazılarda bölgedeki ilk yerleşim M.Ö. 3000’li yıllarda gerçekleştiği görülmüştür. Kral Midas M.Ö. 8. Yüzyılda başkentini buraya taşıdı. Türk idaresi altına girince “Geyikler” adını alan kent, önce Germiyanogulları Beyliği’ ne bağlı olarak yönetildi, sonra Beyliğin Osmanlı idaresine katılması ile aynı eyalete bağlı bir kaza olarak yönetildi. Geyikler nahiyesi 1909 yılında Karahisar-ı Sahip Sancağı’na bağlı bir kaza (ilçe) oldu. 1912 yılında Geyikler adı değiştirilerek, kazaya “Dinar” verildi. Kurtuluş savaşında Süvari Kolordusu Karargâhı ve hayati bir ikmal merkezi olan Dinar, Cumhuriyet döneminde un fabrikaları, bol su kaynakları ve hidroelektrik santrali ile bölgede özel bir yere sahip oldu. İstikrarlı bir gelişme gösteren şehrin nüfusu 1990’ lı yıllarda 40 bine ulaştı. Ancak şehrin önemli bir bölümünü harap hale getiren 1995 depremi bu gelişmeyi kesintiye uğrattı. (Tekin,2009;9)

Marsyas Efsanesi ve Dünyanın İlk Müzik Yarışması

Marsyas efsanesini Erhat şöyle anlatır.

“Tanrı Pan’ın yapıp kullandığı Syrinks denilen yedi borulu kavala karşın, Marsyas iki borulu kavalın bulucusu sayılır. Bu yüzden de kimi kaynaklarda Marsyas’ın Kybele’nin alayından olduğu söylenir, çünkü Ana Tanrıça kültünde tefle birlikte bu kaval kullanılırdı. Ama asıl efsane şöyledir: Bu kavalı bulan tanrıça Athena imiş, günün birinde kaval çalarken bir derenin suyundan yüzüne bakacak olmuş, kavalın yüzünü nasıl buruşturup çirkinleştirdiğini görmüş ve kavalı öfkeyle atıp dere kenarından uzaklaşmış. Bir başka anlatıma göre Hera ve Aphrodite Athena’nın kaval çaldığını görenek onunla alay etmişler, tanrıça da Phrgia’ya giderek duru bir suda yüzünün gerçekten çirkin olduğunu görmüş de kavalı atarken, onu yerden toplayacak olanı en büyük cezalara çarpacağını ant içmiş, Marsyas bunu nerden bilsin, yerde bulduğu kavalı almış ve çalmaya koyulmuş. Marsyas bayılmış sesine, o kadar sevmiş ki dünya da bundan güzel ses veren saz olmadığını ileri sürmüş ve Apollon tanrının Lyra’sıyla yarışmayı bile göze almış. Tanrı bu yarışma için bir şart koşmuş: Kim yenerse yenilene istediğini yapacak. Yargıç olarak Tmolos (Bozdağ) tanrısını almışlar. Birinci yarışma sonuç vermemiş,

ikincisinde Apollon Marsyas'a meydan okuyarak kavalını tersine tutup çalmasını buyurmuş, kendisi Lyra'yı ters tutunca aynı sesleri çıkardığı halde, Marsyas kavalını öttürememiş, bu yüzden de yenik düşmüş. Yarışmayı gözleyen Phrygia Kralı Midas gene de kavalın Lyra'dan üstün olduğunu söyleyince tanrı onun kulaklarını eşekkulakları haline getirmiş (Midas) Ama bununla kalmamış Marsyas'ı tutmuş, bir ağaca bağlamış ve derisini yüzü. Marsyas bu korkunç işkence içinde can vermiş. Apollon sonradan yaptığına pişman olmuş derler, Lyra'sının yere atarak kırmış, Marsyas'ıda bir ırmak haline getirmiş. Gökbel'de akan Çine çayı işte bu ırmakmış" (Erhat,2008;200).

Festival Tarihçesi ve İçeriği

İlk festival 6-11 Mayıs 2010, ikinci festival 6-9 Mayıs 2011 tarihlerinde gerçekleşmiştir.

18-21 Mayıs 2012 tarihleri arasında Dinar ve Afyonkarahisar'da düzenlenen III. Uluslararası Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivali" ile Dinar başta olmak üzere Afyonkarahisar, Uşak, Isparta, Kütahya, Burdur, Denizli illerinde yaşayan sanatseverlere nitelikli bilimsel ve sanatsal etkinlikler sunulmuştur.

Festival bünyesinde; flüt yarışmaları, sempozyum, ülkemizin ve dünyanın saygın sanatçılarının dört farklı müzik türünde (Klasik Müzik-Türk Halk Müziği-Türk Sanat Müziği, Popüler Müzik) vereceği konserler, sergi, belgesel gösterimi, panel yer almıştır.

Dinar Belediyesi ve Afyon Kocatepe Üniversitesi işbirliğinde gerçekleşen festival; aynı zamanda halkla bilimin iletişimi, sanatın geniş kitlelere ulaşabilmesi, somut olan ve olmayan kültürel mirasların korunması, sanatın ekonomik, kültürel, bireysel, toplumsal ve eğitimsel işlevlerinin hayata geçirilmesi bakımlarından önem taşımaktadır. (www.marsyasfestivali.com)

Festivalin Önemi ve Amacı

Festival web sitesinde amaç ve önem şu şekilde belirtilmektedir. Dinar'ın ve üniversitemizin sadece ülkemizde değil tüm dünyada tanınmasını sağlamak, Dinar'ı dünyanın "önemli festivali" olan şehirlerinden biri olarak akla gelmesine yardımcı olmak. Dinar'ın ve bölgenin sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmesine katkı sağlamak. Somut olan ve somut olmayan kültürel miraslara sahip çıkmak. Yerel halk ile üniversite işbirliğini geliştirmek. Üniversite öğrencilerinin ve eğitimcilerinin festivalde aktif katılımları ile akademik gelişimlerine destek olmak. Dünyadaki ilk müzik yarışmasının Dinar'da yapılmış olduğunun dünya çapında tanıtılması. Kültür turizmine katkı sağlanması. (www.marsyasfestivali.com)

Problem Durumu

Çalışma; şehir ve sanat ilişkisinde kültürel mirasların rolü nelerdir? Sorusuna cevap aramaktadır.

Alt Problemler

Araştırmanın problemini oluşturan ana probleme bağlantılı olarak şu alt problemlere cevap aranmıştır.

Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin bireysel değişim ve gelişiminde rolü nedir?

Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin toplumsal değişim ve gelişiminde rolü nedir?

Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin kültürel değişim ve gelişiminde rolü nedir?

Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin ekonomik değişim ve gelişiminde rolü nedir?

Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin eğitimsel değişim ve gelişiminde rolü nedir?

Festival ile kültürel mirasların korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında ne gibi roller üstlenmektedir?

Festivaller eğitim aracı olarak kullanılabilir mi?

Festivallerin şehir ve sanat ilişkisinde rolleri var mıdır?

Marsyas Kültür ve Sanat Festivalin felsefesi nedir?

Araştırmanın Önemi

Bu araştırma; Marsyas Kültür ve Sanat Festivali bireylerin bireysel, toplumsal, ekonomik, eğitimsel ve kültürel gelişimlerine etkili olup olmadığının belirlenmesi, Festival ile kültürel mirasların korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında ne gibi roller üstlendiğinin belirlenmesi, festivalin ve festivallerin eğitim aracı olarak kullanılabilirliğinin tespit edilebilmesi ve festival felsefe ilişkisinin belirlenebilmesi bakımından önemlidir.

Sayıtlar

Marsyas kültür sanat ve müzik festivalinin içeriğinin felsefi bir temele dayandığı, yapılandırılmış görüşme tekniklerinin araştırma için uygun veri toplama yöntemleri olduğu sayıtlılarından hareket edilmiştir.

Sınırlılıklar

Araştırma; yaş ve cinsiyet çeşitliliğine bakılmaksızın konuya duyarlı olan ve araştırmaya gönüllü olarak katılmak isteyen Dinar Belediye yöneticileri ile sınırlandırılmıştır.

Araştırmanın Modeli

Araştırma; Tarama modelini esas alan ve şehir ve sanat ilişkisinde kültürel mirasların rolü nelerdir sorusuna cevap arayan betimsel bir çalışmadır. Kaptan (1989; 34) betimleme çalışmalarını mevcut olayların daha önceki olaya ve koşullarla ilişkilerini de dikkate alarak, durumlar arasındaki etkileşimi açıklamayı hedef alır” olarak tanımlar.

Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evreni; Dinar Belediye yöneticileri örneklemini ise; bu evren içlerinden araştırmaya katılmaya gönüllü olanlarla oluşturmuştur.

Araştırmanın Veri Toplama Yöntemi

Araştırmada yapılandırılmış görüşme uygulanmıştır. Ekiz (2003;62) görüşme metodunun sosyal bilim araştırmacıları tarafından değişik amaçlara ulaşabilmek için değişik formlarda kullanıldığını belirtir.

Şehir ve sanat ilişkisinde kültürel mirasların rolü nelerdir? Sorusuna cevap bulabilmek

amacıyla Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivali ele alınmış, festival ile doğrudan ilişkili olan ve festivali yürüten Belediye yöneticileri ile yapılan görüşmeler için hazırlanan formda 10 soru yer almıştır. Elde edilen veriler nitel çözümleme tekniklerine uygun olarak işlenmiş, birbirleriyle çakışan fikirlere yer verilmemiş, yorumlanmıştır.

Bulgular ve Yorum

-Marsyas Kültür Sanat Ve Müzik Festivali Dinar’da Yaşayan Bireylerin Bireysel Değişim Ve Gelişiminde (Daha Dengeli, Daha Mutlu, Huzurlu Ve Başarılı Olmasında) Önemli Roller Üstlenmekte Midir?

Katılımcıların tamamı festivalin, bireylerin bireysel değişim ve gelişiminde önemli roller üstlendiğini, daha dengeli, daha mutlu, huzurlu ve başarılı olduklarını belirtmişlerdir.

Festivalin müziğin bireysel işlevlerinin gerçekleşmesinde etkin olduğu söylenebilir.

-Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin toplumsal değişim ve gelişiminde (Bireyler ile Toplumlar ve Toplumlar Arası İletişimin-Anlaşmanın-Kaynaşmanın-Yakınlaşmanın-İşbirliğinin Güçlenmesinde) rolü nedir?

Katılımcıların tamamı festivalin, bireylerin toplumsal değişim ve gelişiminde önemli roller üstlendiğini, bireyler ve toplumlar arası iletişimin, anlaşmanın, kaynaşmanın, yakınlaşmanın, işbirliğinin güçlenmesinde önemli olduğunu belirtmişlerdir.

Festivalin bireyler ve toplumlar arası iletişimde kuvvetli bir etken olduğu söylenebilir.

-Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin kültürel değişim ve gelişiminde (Kültürlerinin Artmasında, Kültürlenmelerinde, Kültürlerini Gelecek Kuşaklara Aktarmalarında) rolü nedir?

Katılımcıların tamamı festivalin, bireylerin kültürel değişim ve gelişiminde önemli roller üstlendiğini, kültürlerinin artmasında, kültürlenmelerinde, kültürlerini gelecek kuşaklara aktarmalarında önemli olduğunu belirtmişlerdir.

Festivalin bireylerin kültürel değişim ve gelişiminde kültürlerinin aktarımında önemli bir etken olduğu söylenebilir.

-Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin ekonomik değişim ve gelişiminde (Sanat Yoluyla Kazanç Elde Etmelerinde, Sosyo Ekonomik Olarak Gelişmelerinde, Sanatla ve Müzikle İlgili Cd-Kitap-Enstrüman vb. Araç Gereç Almalarında, Müziğe Yönelmelerinde) rolü nedir?

Katılımcıların tamamı festivalin, bireylerin ekonomik değişim ve gelişiminde, sanat yoluyla kazanç elde etmelerinde, sosyo ekonomik olarak gelişmelerinde, sanatla ve müzikle ilgili cd-kitap-enstrüman vb. araç gereç almalarında, müziğe yönelmelerinde önemli bir rolü olduğunu belirtmişlerdir.

Festivalin bireylerin ekonomik değişim ve gelişiminde ciddi bir etken olduğu söylenebilir.

-Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin bireylerin eğitimsel değişim ve gelişiminde (Daha Başarılı Olmalarında, Psikolojik ve Ruhsal Doyumlara Ulaşmalarında ve Edindikleri Kültürel Birikim Sayesinde Daha Huzurlu ve Motive Olmalarında) rolü nedir?

Katılımcıların tamamı festivalin, bireylerin eğitimsel değişim ve gelişiminde daha

başarılı olmalarında, psikolojik ve ruhsal doyumlara ulaşmalarında ve edindikleri kültürel birikim sayesinde daha huzurlu ve motive olmalarında önemli bir rolü olduğunu belirtmişlerdir.

Festivalin bireylerin eğitimsel değişim ve gelişiminde önemli bir etken olduğu söylenebilir.

-Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivali, kültürel mirasların korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında ne gibi roller üstlenmektedir?

Katılımcıların tamamı festivalin, kültürel miraslarının korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli rolü olduğunu belirtmişlerdir.

Festivalin Kültürel mirasların korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli ve ciddi bir etken olduğu söylenebilir.

-Festivaller eğitim aracı olarak kullanılabilir mi?

Katılımcıların tamamı festivalde, Dinar'a ait kültürel mirasların, mitolojik hikâyelerin bir eğitim aracı olarak kullanılması felsefesinin önemli bir rolü olduğunu belirtmişlerdir.

Festivalin Dinar'da her yönüyle önemli bir eğitim aracı olduğu söylenebilir.

-Festivallerin şehir ve sanat ilişkisinde rolleri var mıdır?

Katılımcıların tamamı festivallerin her yönüyle şehre, ilçeye katkı sağladığını halkın sanatı her alanda takip etmeye ve ilgi göstererek desteklemeye çalıştığını ve böylece önemli bir rol üstlendiğini belirtmişlerdir.

Festivalin şehir ve sanat ilişkisinde önemli rolü olduğu söylenebilir.

-Marsyas Kültür Sanat ve Müzik Festivalinin felsefesi nedir?

Katılımcılar; Marsyas festivalinin mitolojik boyutuyla ilçeye büyük katkı sağladığı ve dünyanın en önemli festivalleri arasında yer alması gerektiğinin farkında olduklarının ve bu bağlamda bu festivalin felsefesinin bu yörünge çerçevesinde devam etmesinin geleceği parlak bir festival olması için gerekli olduğu kanaatinde görüş bildirmişlerdir.

Festivalin felsefesinin başladığı yıldan beri süre gelen şekilde sürmesinin genel bir görüş olduğu söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Sonuç olarak Marsyas Festivali her boyutuyla dünyanın sayılı en önemli festivalleri arasında yer almalıdır. Çünkü mitolojiye göre dünyanın ilk müzik yarışmasının yapıldığı yer burasıdır. Ve bu Dinar ilçesi için çok önemli bir kazançtır. Bu bağlamda festivalin akademik boyutundan hiçbir zaman sapılmadan hatta festivalin birkaç sanat alanına daha yayılmasının sağlanması gerekmektedir. Yine bu festival ile Dinar'da var olan somut olmayan her türlü kültürel miras korunmalı ve geleceğe aktarılmalıdır. Festival sayesinde ilçe halkının eğitim ve kültür seviyesinin yükselmesi ve böylece ilçenin sosyo ekonomik olarak daha gelişmesi gerekmektedir. Yine festival sayesinde üniversitenin ve ilçenin isminin sadece ülke çapında değil dünya çapında duyulması hedeflenmektedir. İlçenin gelişmesi için büyük sanayi yatırımları yerine böyle bir kültür yatırımı yapılması hem ilçenin isminin daha çabuk duyulması hem de çevre illerin ilgisini çekebilecek böyle bir sanat festivali bölgeye daha önemli yatırımlar yapılmasını sağlayacaktır. Böylece ülkenin kültür turizmine büyük katkısı olacaktır.

Kaynakça

- Deliorman, L. 1977, Müzik Öğretim Metodu ve Uygulama, Yaygın Yüksek Öğretim Kurumu, Ankara**
- Ekiz, D., (2003).Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metotlarına Giriş. Anı Yayıncılık, Ankara.**
- Elbaş, O., (2006) "Eski Çağlarda Anadolu Müziği, Avrupa ve Türk Müzik Değerlerine Etkileri" Müzik Sanatımız ve AB Süreci Sempozyumu, Sevda Cenap And Vakfı Yayınları, Ankara**
- Erhat, A., (2008). Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul.**
- Ersoy, A. (2002). Sanat Kavramlarına Giriş, (3. Baskı). İstanbul: Yorum Sanat Yayıncılık**
- Fischer, E. (2010). Sanatın Gerekliği, (11. Baskı). (C. Çapan çev.). İstanbul: Payel Yayınevi**
- Güler, A. (1997), Eğitim Tarihi ve Sosyal Temelleri, A.İ.B.Ü. Basımevi, Bolu**
- Khan, I. S., 2001, Müzik İnsan ve Evren Arasındaki Köprü, Arıtan Yayınları, İstanbul.**
- Kaptan, S. (1989). Bilimsel Araştırma Gözlem ve Teknikleri. Tek ışık Aş.,Ankara**
- Kavcar, C (1999) Edebiyat ve Eğitim. Ankara: Engin Yayın Evi.**
- Lavignac, A. (1939). Musiki Terbiyesi, (A. Denker çev.) İstanbul: Kanaat Kitabevi**
- Say, A. (2002) Müzik Sözlüğü. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.**
- Say, A. (2005). Müzik Ansiklopedisi, Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.**
- Sayan, E. 2003, Müziğimize Dair, ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları, Ankara**
- Tekin, M. 2009, Dinar Yazıları, Dinar Lisesi Yayını, İskenderun**
- Tezcan, M.(1988). Eğitim Sosyolojisi, Bilim Yayınları, Ankara**
- Uçan, A. (1997), "Müzik Eğitimi- Temel Kavramlar-İlkeler-Yaklaşımlar" Ankara, Müzik Ansiklopedisi Yayınları**
- Uçan, A. (2005). Müzik Eğitimi Temel Kavramlar-İlkeler-Yaklaşımlar ve Türkiye' deki Durum, (3. Baskı). Ankara: Evrensel Müzikevi**
- Unesco, 17 Ekim 2003 Tarihli 32. Genel Konferansın' dan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi' nin ikinci maddesi**
- Yök, (2006), Yükseköğretim Mevzuatı, Ankara, Yalın Yayıncılık**
(www.marsyasfestivali.com) 01.08.2012. saat 09.52

ÜTOPYANIN NOSTALJİLEŞMESİ

Fatma SAYIN

--Modern Şehir Tasarımı Bağlamında Ütopik ve Nostaljik Yaklaşımların Bir Eleştirisi--

Klasik İslam filozofları şehri, öncelikle felsefe yapma imkânı ve sonunda felsefenin bedenleşmesi olarak görmüşlerdir. Sözelimi Farabi'nin ideal devlet tasarımında şehir, felsefeye hayat kazandırırken, felsefe de şehre kendi telosunu, nasıl gerçekçi bir anlam düzeyine erişeceğini göstermektedir. Şehir insanlara felsefe yapma imkânı tanırken, kendi gerçekliğini kazanmakta ve telosuna eriştiği zaman ise felsefe, şehrin varlığında bedenleşmiş olmaktadır.

Felsefenin bedenleşmesi olarak şehir tasarımı, İslam filozofları için bir ütopya olmasına karşın aynı zamanda mevcut şehirler için bir kritik anlam ufku görevini üstlenmiştir. Daha açık deyişle, felsefe kendisine imkân tanıdığı ölçüde şehirlerin şehirleşme sürecine girebildiğine vurgu yaparak, bir bakıma şehrin kaderini felsefenin varlığına endekslemiştir. Bu nedenle ütopya olarak şehir tasarımları aynı zamanda felsefenin şehirde bedenleşmesini sonu gelmeyecek bir süreç haline getirmiştir. Kısacası felsefe, ütopik şehir vizyonu sunarken, aynı zamanda kendisini sınırsız bir projeksiyona dönüştürmüştür.

Ne var ki, Batı felsefelerinin İslam dünyasında etkili olmasıyla birlikte tarihselcilik fikri, metafizik eksenli felsefi şehir tasarımlarını da tarihselleştirmiş ve onun güncelliğini yitirmesine yol açmıştır. Bu nedenle Ortaçağ İslam felsefesinde daima izinin sürülmesi (tarihe yön vermesi) beklenen şehir tasarımları, daha sonra tarihin izini kendisinde taşımaya başlamış ve bir tür nostaljiye dönüşmüştür.

Bu durumu özellikle günümüz Türkiye'sinde şehir konusunda fikir üretmeye çalışan bazı entelektüellerde –ki bunların bir kısmına ileride değineceğiz-- 'ütopyanın nostaljileşmesi' şeklinde kavramlaştırılabilecek bir yaklaşım formu içinde gözlemlemek mümkün görünmektedir. Bu kavram ile Ortaçağ'da ütopya olarak görülen şehir tasarımlarının özellikle Selçuklu ve daha çok Osmanlı şehirlerinde varlık kazandığına dair günümüz düşüncesine atıf yapmaktayız.

Yazımızda öncelikle İslam filozoflarının ütopik şehir tasarımlarının günümüzde tarihselci bakışla nostaljiye dönüşmesini tartışacağız ve modern şehir tasarımı için ütopik ve nostaljik yaklaşımların anlamını sorgulayacağız. Soruşturmamızda ilk olarak klasik İslam filozoflarının ütopyaya yükledikleri anlamı belirlemek, onun nostaljiye dönüşmesini göstermek için önem arz etmektedir. Zira ütopyanın kelime anlamı 'hiçbir yerde'¹ olsa da, o, İslam filozofları için farklı anlamlara gelebilir.

Bu açıdan, şehir felsefesini ütopik olarak ortaya koyan Farabi, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi İslam filozofları² için ütopya ne anlama gelmektedir? İslam filozofları ütopya ile şehirde neyi karakterize etmiş olmaktadır? Başka bir açıdan sorarsak İslam filozofları neden ütopyaya ihtiyaç duymuşlardır?

Farabi, *Medinetü'l-Fazıla* adlı ütopyasında, filozofun mükemmel/ideal bir şehir ol-

1 Krishan Kumar, *Ütopyaçılık*, çev. Ali Somel, (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 9.

2 İslam Filozoflarının şehir felsefeleri hakkında bir tartışma için bkz. Burhanettin Tatar, "Şehir Felsefesi Olarak İslam Düşüncesi" *İslam Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2009) 83-95. İslam filozoflarının şehir felsefelerinin siyasi perspektifle değerlendirilmesi için bkz. E. Charles Butterworth, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999); Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

madan var olamayacağını vurgulamaktadır. İbn Bacce *Tedbirü'l-Mütevahhit* adlı eserinde mükemmel/ideal şehirde herkesin filozof olduğunu, yani mükemmel düşünen ve bunu pratiğe döken mütevahhitlerden (kendine has/otantik bireylerden) oluştuğunu ifade etmektedir. İbn Tufeyl ise *Hayy İbn Yakzan* adlı ütöpik anlatısında mükemmeli, şehre filozofun sunduğunu ortaya çıkartmaktadır.¹

İslam filozofları, ütopyaları tasarlama biçimleri farklı olmakla birlikte, şehri ütopya formunda zihin alanına transfer etmektedirler. Böylece şehrin felsefenin sürekli konusu olması için, onu temel bir form olarak ütöpikleştirirler. Şehir bir praksis alanı olarak sürekli hareket halinde olduğu için pratik, tarihsel şehirlerin yerine İslam filozofları hiçbir yerde vuku bulmayacak bir tanım/ideal üzerinden şehri kurgulamaktadırlar. Bu anlamda filozoflar, şehir felsefesi yaparak ilgilerini sonsuzca ileriye götürmüş ve ancak bu surette ütopyayı kurgulayabilmişlerdir.

İslam filozofları ütopyayı kurgulamakla mevcut şehirlerin, şehir olmadığını, İslam dünyasında gerçek anlamda şehir kalmadığını ortaya koymuş olmazlar. Zira, İslam dünyasında felsefe varsa, bu aynı zamanda şehirlerin var olduğunu da ima eder. Onların asıl kaygısı, mevcut şehirlerin nasıl üst düzeye çıkabileceği, nasıl daha iyi bir şehir olabileceği sorunuyla ilgilidir. Üst düzey bir şehir, felsefenin üst düzeyde var olabildiği şehir anlamına geldiğinden, İslam filozofları, felsefenin şehirdeki geleceğini teminat altına almak istemektedirler. Ütopyanın hiçbir yerdeliği, İslam filozoflarının şehirlerin gerçek anlamda mükemmel olamayacağını düşündükleri ve böylece şehirlerin kendilerini sürekli yenilemeye devam edecekleri anlamına gelmektedir. Bu durum İslam filozoflarınca teorinin, pratiğin ilerisinde seyrettiğini gösterir. Bu anlamda ütopya, felsefenin projeksiyonu olmaktadır. İslam filozofları, ütöpik formda şehir felsefesi yaparak felsefenin geleceğini görmeye çalışmakta ve şimdinin sınırları içinde hapsolmemektedirler. Böylece felsefe, şehri bir hapishane olmaktan çıkarmaktadır.

Felsefenin, şehri kendi içinde kapalı bir sistem olmaktan çıkarması, ütopyanın İslam filozoflarınca vurgulanan niteliği olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ütopyayı doğuran şey nedir? Ütopyayı İslam filozofları için önemli hale getiren ortam nedir?

Ütopyanın filozofların tasarımı olduğunu düşündüğümüzde felsefenin ütopyaya imkân tanıdığı aşikâr olmaktadır. Ütopya -hiçbir yerde- tabirinin, zihinleri yanıltmaması gerekmektedir. Zira ütopyanın kendisi mevcut / yaşayan şehirlerde ve filozofların tasarımında yer almaktadır. Gerçeklikle ilgisi olmayan soyut-muhayyel bir şeyden değil, şehirde filozofların tasarladığı bir anlatı olarak ütopyayla karşılaşmaktayız. Bu anlamda ütopya kelime anlamıyla (hiçbir yerde) ironi oluşturacak şekilde, tarihsel olarak bir şehirde ve filozofların eserlerindedir -Farabi'nin kitabında, İbn Tufeyl'in anlatısındadır. Kısacası ütopyanın var olabilmesi için tarihsel olarak şehrin var olması ve burada yapılan felsefenin olması gerekmektedir.

İslam filozoflarında ütopyanın varlığı bir şehir ve felsefenin var olduğunu bize göstermektedir. Bu anlamda ütopya, felsefenin kendisini mümkün kılan şehrin bir projeksiyonu, onun ileriye taşınmasıdır. Felsefenin, şehri mükemmel doğru taşıyarak, onun sürekli var olmasını istemesi, aynı zamanda kendi varlığını sürdürmek istemesidir. Başka bir deyişle, ütopya insanların hakikat arayışını sürdürmesi, hakikat arayışının kesintiye uğramaması için bir imkân açmış olmaktadır. Bu açıdan ütopya, 'şehir ve felsefe ilişkisi'nden doğmuş olsa da aynı zamanda her ikisinin karşılıklı ilişkisini ifade eden bir şemsiye kavram haline gelmektedir.

Bir şemsiye kavram olarak ütopya, aynı anda hem şehrin hem felsefenin fiilen var olduğunu temsil etmektedir. Ütopya, şehir ve felsefe ilişkisini kendisinde aynı anda ima eden,

¹ İslam filozoflarının şehir sorunu hakkında daha geniş bir tartışması için bkz. Fatma Sayın, "Klasik İslam Filozoflarında Şehir-Felsefe İlişkisi Sorunu" Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2010) .

her ikisinin varlığını tarihsel olarak gösteren bir kavramdır. Her ne kadar kendisi bir tasarım olarak, gerçekte var olmayan bir şeyden bahsediyor görünse de, fiilen tasarlanıp yazıldığı şehirde şehir ve felsefenin var olduğunu göstermektedir. Bu, ütopyanın, pratiğe bağımlı olduğu anlamına gelmektedir. O, şehir ve felsefe pratiğinin bir sonucudur. Ütopya aynı anda bir pratiğe ve teoriye işaret eder. İlk bakışta ütopya tabirinin kelime anlamı bizi pratikle ilişkisi olmayan bir alana çağırıyor gibi bir izlenim uyandırır da onun kendi varlığını düşündüğümüzde gerisinde ütopyayı var eden pratikle karşılaşmaktayız. Dolayısıyla ütopya pratik ve teorinin aynı anda var olduğunu ama daima teorinin pratiğin ilerisine gittiğini göstermektedir. Bu anlamda ütopya, pratiğin sürekli var olması için zihnen bir yol açmak demektir.

Pratiğin sürdürülebilir olması, şehrin ve dolayısıyla felsefenin varlıklarını sürdürmesi sonucunu doğurmaktadır. Şehirde felsefe yapılmadığında yalnız şehir ortadan kalkmış sayılmaz, aynı zamanda şehir kurma düşüncesinin imkânı, buna bağlı olarak şehir ve felsefe pratiğinin imkânı ortadan kalkmış olur. Her ne kadar, şehir ve felsefe ütopyayı doğurmuş olsa da ütopya, 'şehir ve felsefe' pratiklerinin sürekli nasıl var olabileceğini teorik olarak ima ederek tersinden bir durumu göstermiş olmaktadır. Başlangıçta pratik, teorinin imkânını doğursa da, gelişen teori zamanla pratiğin imkânını göstermektedir. Ütopya, şehirde pratiğin imkânı sorusuna verilen bir cevabı teşkil etmektedir.

Diğer taraftan, ütopya pratiğin sürdürülebilir olması için mecburen kendisini belirsiz bir zamana ve belirsiz bir mekâna proje etmesi gerekmektedir. Belirsiz zaman ve mekân olarak o, hiçbir yeri ifade etmemektedir. Ancak bu sayede pratik sürekli var olabilecektir. Çünkü mükemmel/idealin gerçekleştiğinin düşünülmesi aynı anda hem teorinin hem de pratiğin bitmiş olduğu anlamına gelmektedir.

Bütün bunların yanı sıra, İslam filozoflarında ütopyanın varlığı, tarihsel olarak bakıldığında İslam şehirlerine öncülük edebilecek, onlara model olabilecek farklı medeniyetlere ait şehirlerin olmadığı anlamına gelmektedir. Başka bir açıdan ütopyanın varlığı, İslam filozoflarında tarihsel şehirleri örnek yahut model alma anlayışının olmadığı anlamına gelmektedir. Daha açık deyişle, İslam filozoflarının kendi şehirlerinden daha üstün bir şehir görmedikleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Farabi bir güçlü örnek olarak, İslam şehirlerine meydan okuyacak başka bir şehrin olmadığını kabul ettiği için ütopyaya başvurmuş görünmektedir.

Ne var ki, modernizmle birlikte gelişen tarihsellik¹ düşüncesi bu durumu tersine çevirmiş görünmektedir. Rönesans sonrası, teknoloji, sanayi, hukuk, eğitim gibi alanlarda Batı medeniyetini oluşturan unsurlar gelişip, İslam medeniyetinde üst düzeyi temsil eden Osmanlı şehirlerine nazaran, Batı şehirleri daha üstün bir görünüm aldığı ve bu durum Osmanlılar tarafından Tanzimat'la² birlikte kabullenilmeye başlandığında artık ütopya yerini fiilen var olan bir şehir modeline bırakmış görünmektedir. Batı medeniyetinin İslam düşüncesini tarihselleştirmesi daha çok Batı medeniyetindeki bir takım unsurların rol model olmaya başlaması anlamına gelmektedir. Tarihselleşme, idealin artık hiçbir yerde değil, tarihte vuku bulmuş, gösterilebilecek bir şey haline getirilmesi demektir. Aynı zamanda tarihselleşme geçmişte üretilen tasarımların geçmişte kalması ve güncelliğini yitirmesi algısını da oluşturmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında tarihsellik iki anlama gelmektedir. İlki, örnek alınacak şey tarih içinde bir yerde durmaktadır. Diğer ise, daha önce üretilmiş tasarımların artık fiiliyatta bir hüküm kalmamıştır. Tarihsellik hem mevcut anı işaret etmekte hem de bazı şeylerin geçmişte

1 Tarihsellik konusunun, tarihsel bilinç kavramı ekseninde değerlendirilmesi için bkz. Burhanettin Tatar, "Tarihsel Bilincin Zamansallığı ve Rivayetselliği" Tezkire 20 (2001): 71-81.

2 Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir?", *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 31-56.

kaldığını söyleyerek geçmişi göstermektedir.

Tarihsellik bu anlamıyla ütopyanın işlevini Osmanlı şehirlerinde ortadan kaldırmış görünmektedir. Zira Batı medeniyetiyle yüzleşme Osmanlı şehirlerinde pratiğin sürdürülmesi için tasarımda var olan bir şehir idealinin işlevini yitirmesine, Batı medeniyetinde fiilen var olan şehirlerin ön plana çıkmasına yol açmıştır. Osmanlı entelektüelleri artık tasarıma gerek kalmadan fiilen var olan, kanıtlanması mümkün olan -kanıtın kendisi olan- Batı şehirlerini örnek almaktadırlar. Onlar, belirsiz bir geleceğe yönelmek yerine Batı şehirlerine yani tecrübe edilebilir olana yönelmeyi tercih etmektedirler. Onlar için ütopya belirsiz bir gelecekken, Batı şehirleri tecrübe edilebilir olmaktadır.

Klasik İslam filozoflarında ütopyanın “hiçbir yerde” olması hasebiyle en önemli özelliği tecrübe edilmemişlikken, Batı medeniyeti Osmanlı şehirleri için rol model olarak alındığında tecrübe edilebilir bir şehir söz konusu olmaktadır. Ütopyada, şehrin nasıl olması gerektiği sorusuyla zihinleri yönlendirmeye çalışan şey felsefenin kendisidir. Osmanlı entelektüellerince¹ Batı medeniyeti, şehrin nasıl olduğunu belirlemiştir. Batı şehirlerini rol model aldığı Osmanlı entelektüeli, modelin ne olduğunu değil, pratikte nasıl gerçekleşeceği sorusunu sormaktadır. Bu anlamda şehir sorusu Osmanlı için felsefi olmaktan çıkıp, teknik bir soruya indirgenmiş olmaktadır. Bu soruyla Osmanlı, Batı medeniyetinin şehirlerinin askeri, hukuki, mimari vs. alanlarda kopyasını üretmeye başlamıştır.

Teknik soru, şehirlere bir modele göre şekil verme sorunu demektir.² Bu anlamda teknik algılayış zaten belirlenmiş bir amaca uygun araçların ne olacağı sorusunu sormaktadır. Klasik İslam filozoflarınca şehrin ne olması gerektiği sorusu bir amaç sorunu iken, ‘hangi araçlar’ sorusu sorulduğunda artık şehir, teknik bir soruya indirgenmiş olmaktadır. Artık Osmanlı’da şehir sorusu, felsefenin sorunu olmaktan çıkıp, araçlar sorunu haline gelmiştir.

Bu anlamda şehir sorusunun teknik bir soruya indirgenmesi halinde felsefenin şehirde var olup olamayacağı sorusu kendini hissettirmektedir. Felsefe teknik bir soru değil, bir imkân sorusudur. Ütopya, en iyi şehri amaç olarak ortaya koyduğunda orada felsefenin en iyi yapılacağı bir şehirden bahsetmektedir. Şehir, teknik bir soruya indirgendiğinde felsefe sınırlandırılmış ve karşımızda somut olarak belirlenmiş bir durumda dondurulmuş olmaktadır. Bu açıdan felsefe, şehirde yaşayan, tartışılan bir şey olmaktan çıkıp cisimleşmiş, bedenleşmiş olmaktadır. Klasik İslam filozoflarında şehir, felsefenin bedenleşmesi ve bedenleştiği için felsefeye imkân tanınması anlamına gelmektedir. Felsefenin şehirde bedenleşmesi devamlı tartışılacak sonu gelmeyen bir süreçtir.

Var olan şehirleri rol model kabul edip şehir teknik bir soruya indirgendiğinde artık burada felsefenin/bir fikrin bedenleşmesinden ziyade, var olan bir şeyin yeniden bir benzerinin üretilmesi söz konusudur. Ütopyada bir tasarım ve onun gerçekleşmesi ilişkisi, model almada ise var olan bir gerçekliğin başka bir yer ve zamanda yeniden üretilmesi yani asıl-kopya ilişkisi vardır. Osmanlı şehirlerinin Batı şehirlerini rol model kabul etmesiyle asıl olan şey ütopya/tasarım değil fiilen var olan bir şey olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı’nın son dönemlerinde, Tanzimat’la birlikte şehir mantığında önemli bir değişim yaşanmış demektir.

Günümüzde, Osmanlı ve Selçuklu şehirlerini yücelten entelektüeller³, zihinsel tu-

1 Tanzimatla birlikte Osmanlı entelektüellerinde yaşanan şehir algısına bir örnek olarak bkz. Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005).

2 Konut sorunu bağlamında Martin Heidegger, yerleşme kavramının anlamının düşünülmediği bir yerde konut sorununun anlaşılamayacağını ifade eder. Bu anlamda teknik sorunun şehir sorusunun anlamını açığa çıkarmada yetersiz olduğu kanaatindeyiz. Heidegger, Martin, “Building Dwelling Thinking” *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, (Harper & Row Publisher, 1971), 161; “İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek”, *Cogito* 8 (1996): 70.

3 Kanaatimizce Osmanlı şehirlerini yüceltici tavrın en belirgin isimlerinden biri Turgut Cansever’dir. Cansever’in gö-

tum olarak klasik İslam filozoflarının şehir anlayışından ziyade Batı medeniyeti karşısında Osmanlı'nın ve genel olarak İslam dünyasının aldığı tavrı sürdürmektedirler.¹ Onlar somut bir şehrin idealize edilmesi ve şimdi ve burada yeniden üretilmesi², tekrarlanması mantığını izlemektedirler. Asıl-kopya ilişkisi bağlamında onlar şehir hakkında teknik soruyu sormaktadırlar. Dolayısıyla günümüzde Osmanlı şehirlerini rol model kabul edip Batı medeniyetine alternatif sunduklarında³ şehrin araçsallaştırılması mantığı değişmemektedir. Osmanlı'nın bir benzerinin tekrarlanması tarihsel bir şehrin başka bir şehir için asıl olması durumunun devam etmesi demektir. Bu anlamda asıl olan felsefenin tasarımı olduğu ütopya değil, tarihsel şehirler olmaktadır. Kaynağını ütopyadan, yani sonsuz bir geleceğe proje edilmiş bir tasarımdan değil, belirli bir yerde ve belirli bir geçmişte tecrübe edilmiş olanın örnek alındığı bir şehir mantığı kendini göstermektedir. Bu yüzden ütopyanın yerini bugün nostalji⁴ almış görünmektedir. Başka bir deyişle, daha önce ütopyanın oynadığı rolü günümüzde nostalji üstlenmeye başlamış ve böylece ütopya yerini nostaljiye bırakarak, ütopya nostaljileşmiş olmaktadır.

Ütopyanın nostaljileşmesi, geçmişte mükemmel olanın fiilen vuku bulması anlamına gelmemektedir. Çünkü İslam filozoflarında mükemmel hiçbir zaman fiilen var olmayacak bir anlam ufkudur. İslam filozoflarında teorinin pratiği öncelemesi-önünden gitmesi söz konusuysen günümüzde pratiğin teorinin önünde seyrettiği açık olmaktadır. Var olan pratikler günümüz şehirlerine yön göstermektedir. Bunun anlamı teorinin pratiğin gerisinde olduğudur. Osmanlı'nın var olan bir pratiğin benzerini üretmeye çalışması, Osmanlı medeniyetinin teorisinin, Batı medeniyetinin pratiğinden geride olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan Osmanlı'nın kendi tasarımlarından daha üstün bir pratiğin gerçekleştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Bu yüzden insanlar ütöpik bir mükemmelliği aramak yerine var olan bir mükemmel yönelmektedirler. Mükemmellik fikri her iki durumda söz konudur. Ancak mükemmellikten anlaşılan şeylerin farklı olduğu aşikârdır. İlki klasik İslam filozofları için, pratiğin sürdürülebilir olması ve daha iyiye gitmesi için zihnen bir yol açma anlamında pratiğin teorinin gerisinde kalması durumudur. İkincisi tarihselleşmeyle birlikte bir pratiğin başka bir pratiğe üstünlüğü yahut bir teoriye üstünlüğü durumudur.

Günümüz entelektüelleri Osmanlı şehir pratiğini yüceltirken ve bu anlamda bir teoriden çok nostaljiyi benimserken, şehrin otantikliği sorunu karşımıza çıkmaktadır. Nostaljik tutum açısından bakıldığında, otantiklik tecrübe edilmiş olanın yeniden üretilmesinde gerçekleşebilecek bir şey midir? Daha açık sorarsak kendi otantikliğini gerçekleştirmiş bir geçmişin kopya edilmesi bizim otantik varoluşumuza imkân tanır mı? Geçmişte tecrübe edilmiş bir şehir pratiğinin otantikliğine olan inancımız o şehir pratiğinin izini sürerek kendi otantik var oluşumuza kapı açar mı? Nostaljinin geçmişin izini takip etmek yahut bir izi yor-

rüşleri için bkz. Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009); *Osmanlı Şehri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 85-177. Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2010). Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008); "Üç Şehir" *Yaşadığım Gibi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2000), 141-234. Mehmet Kaplan, "Türk Şehirleri" *Kültür ve Dil*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011) 66-71; *Nesillerin Ruhu*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010) 87-112; 134-137. Rasim Özdenören, *Düşünsel Duruş*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004) 80-90; 307-310. Mustafa Armağan, *Şehir, Ey Şehir*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997). İlber Ortaylı, *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007). Beşir Ayvazoğlu, "İstanbul Kültürü ve Estetiği" *Şehir ve Kültür*, ed Ahmet Emre Bilgili, (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2010), 9-60. Akif Emre, Yerel ve Evrensel Çözümleme Olarak Osmanlı Şehri" *Hece* 150/151/152 (2009): 205-209. Yusuf Kaplan, *Kozmos Şehir'den İnsansız Kent'e: Taş, Çelik ve Tenin Renkleri*" *Yeni Şafak*, Mayıs 6, 2012; "Şehir Olarak İnsan" *Yeni Şafak*, Eylül, 24, 2010; "Şehirsiz İnsan, İnsansız Şehir" *Yeni Şafak*, Eylül 27, 2010.

1 Ahmet Davutoğlu, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı" *Divan* 2 (1999), 9-11.

2 Beşir Ayvazoğlu, *Geçmişten Yeniden Kurmak*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1987).

3 Gülzar Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, çev. Gürkan Sekmen, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991).

4 Nostalji kavramının tarihsel gelişimi hakkında bkz. Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 26-65.

umlamak olduğunu fark ettiğimizde şu soru ortaya çıkmaktadır: Bir iz kendisinden öte bir şeye bizi götürebilir mi?

Bu soruları anlamlandırabilmek için nostaljinin bizden nasıl bir anlama biçimi talep ettiğini görmemiz gerekmektedir. Nostalji, geçmiş ile aramıza bir mesafe koyma onu yaşanan andan ve yaşanan an ile irtibatından uzaklaştırma ve böylece onu bir tür uzakta duran bir resme ya da tabloya dönüştürme demektir. Ancak bu şekilde onu karşımızda konumlandırarak kelimelerle geçmişini yeniden günümüze getirme yani uzaklaştırarak geçmişini temellük etme ya da onu kontrol etme, sahiplenme anlamına gelmektedir. Karşımızda konumlandırma anlamında nostalji, geçmişini kelimeler içinde şimdiye getirme çabasıdır. Nostaljide geçmiş şimdiye ayrılar ve o kendi özdeşliği olan bir şeye dönüştürülür. Şimdi, onun için farklı olur, böylece o, özdeşlik ve farklılık ilişkisine sokulur, şimdiye yabancı olan bir şey haline getirilir. Nostalji, yabancılaşma anlamında şimdi ile geçmişin birbirinden uzaklaşması böylece geçmişin günümüze alternatif haline gelmesi demektir.

Şimdi ile bağı kopartılmış bu yönüyle artık yaşamayan bir geçmişin otantik olarak kavranamayacağı aşikârdır. Bu açıdan nostaljinin bizi bir iz içinde tuttuğu ve felsefenin şehre sunduğu açık uçlu düşünme imkânını bertaraf ettiği fark edilmelidir. Nostalji şehrin otantik varoluşunu açık uçlu bir düşünme biçimiyle aramak yerine, geçmişte otantik varoluşun gerçekleştiğine inanılan bir kanaate bağlanmamızı talep etmektedir. Bu durumda geçmişini temellük eden nostaljik anlayış şehri araçsallaştırmayı sürdürmektedir. Otantiklik bir şeyin başka bir şey için araç haline gelemeyeceği bir varoluşa işaret etmektedir. O halde, günümüz düşünürlerinin bizden talep ettiği şey, insanların nostaljik şehir tasarımına ortaklaşa inanıp, bu tasarım içinde araç haline gelmesi başka bir deyişle, geçmiş bir pratiğin yeniden üretilmesine hizmet etmesidir.

Diğer bir açıdan, Klasik İslam filozofları için otantiklik ne anlama gelmektedir? Onlara göre filozoflar, otantikliği gerçekleştiren insanlar mıdır? Başka bir deyişle onlara göre filozoflar kimlerdir? Ütopyanın gerçekleşmesi yönünde çaba sarf eden veya ütopya insanları yönlendirmeye çalışan, dolayısıyla her şeyi ütopya için bir araç haline getirmeye çalışan düşünürler mi yoksa hiçbir şeyin araç haline gelemeyeceği dolayısıyla belli bir tasarım için hiçbir şeyin araç haline gelemeyeceğini peşinen kabul eden insanlar mıdır? Şehir insanların ortak amaç için araçsallaştırılması mı yoksa herkesin otantik varoluşunu arayabileceği bir ortam mıdır?

İslam filozoflarında ütopya/ideal şehir tasarımı hiç kimsenin araç haline gelemeyeceği bir imkân alanıdır. Çünkü mükemmel şehirde sağlık, hukuk sorunu söz konusu değildir. Her insan kendisi olmaktadır. İnsanlar, olabileceği en iyi düzeyde olmaya çalışmakta ve bu anlamda başka bir amaç için araç haline gelmemektedir. Şehir sorusu İslam filozoflarında, insanları araçsal hale getirecek mutlak anlamda bir prototipin olamayacağı, her insanın kendisi olacağı, kimsenin kimseye benzemeyeceği, özgürlüğünü kaybetmeyeceği ve asıl- kopya ilişkisi olmayacağı bir ortam olarak anlaşılmalıdır.

Ortak amaç hakikati araştırmak, insanın hakikatle bağını en üst düzeyde kurmaya çalışması demektir. Klasik filozoflarda ortak amaç sorunu hakikat kavramı etrafında çözümlenebilen bir konudur. Ancak günümüzde postmodernizm denilen düşünme biçimi hakikat kavramına farklı bir yaklaşım getirmiştir. Postmodernizm hakikatin belirlenebilir yahut gösterilebilir ve dolayısıyla hakikatin temellük edilebileceğine karşı çıkar. Bu açıdan baktığımızda postmodern düşünceyle yüzleşen günümüz düşünürlerinin, şehirde hakikati araştırma sürecinin daha bir belirsizleştiğini görmelerini sağlamıştır. Hakikatin belirsizliği aynı zamanda kontrol edilemeyen bir sürece işaret ettiğinden, entelektüellerde şehrin geleceğine dair bir

endişenin temayüz ettiği fark ediliyor.

Klasik İslam filozofları ortak amaç sorununu postmodern düşünürlerle göre daha kolay çözmüş görünmektedirler. Çünkü onlara göre aynı hakikati araştırdıkları için, her insan bir diğerinin aynı olmayacak, ama diğerinin paylaştığı şeyi paylaşacak, aynı kaynaktan farklı farklı açılardan hakikati tecrübe edecekler demektir. Bu yüzden, ideal şehir sorunu İslam filozofları için bir kaosa yol açmamaktadır.

Ancak şehrin, geleceğinin belirlenmesi ve kontrol altına alınmasıyla otantikliğini koruyabileceği düşüncesi, klasik İslam filozoflarının ütopyik düşünme biçimiyle ifşa ettiği, teorinin sürekli yenilenmesi olarak şehrin felsefeye imkan tanıdığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Oysa önceden belirlenebilen bir şehir tasarımı, teoriyi bitiren, dolayısıyla felsefeye imkân vermeyen düşüncedir. Felsefenin var olmadığı şehirde hakikatin araştırılması söz konusu olmayacağından otantik varlığının farkına varamayacak kendi içinde kapalı bir şehir, klasik İslam filozofların şehir demeyeceği, bir ortamdır.

Postmodern düşünce ortak hakikat/tek hakikat düşüncesini kabul etmediği için otantiklik anlayışını daha bir belirsizleştirdiğinden insanın otantikliğine daha uygun görünmektedir. Çünkü otantiklik peşinen tanımlanabilir bir şeyse otantik olabilir mi? Şayet tanımlanabilir bir şey olduğu düşünüldüğünde, otantiklik asıl-kopya ilişkisine dönüşmektedir. Bu açıdan şu soruyu sormamız gerekmektedir: Daima var olan bir şeyin bizi sürekli yönlendirdiği bir şehir tasarımı mı otantikliğe daha uygundur yoksa belirlenmemiş sonsuz bir geleceğe proje edilmiş bir şehir tasarımı mı?

Otantiklik, postmodern düşüncede bir prototipin olmayışı, hiç kimsenin bir diğerine örnek olamayacağı anlamındadır. Bu da teorinin pratiğin önüne geçmemesi demektir. Bu açıdan postmodernizm asıl-kopya ilişkisinin önüne geçmektedir. Bu durum kaos gibi görünse de otantikliğe daha yakın durmaktadır. Bir taraftan herkesin kendisi olması -kendisi ne olacağı belli değilken-, öbür taraftan kendisinin ne olacağı belirlenmiş bir durum ortaya çıkmaktadır. Postmodern düşüncenin şehrin otantikliği sorununa olumlu katkısı kendini, otantikliğin bir başkasının diğerine dayatacağı bir şey olamayacağı düşüncesinde göstermektedir. Ancak postmodern düşüncenin şehir sorunu açısından revize edilmesi gerekmektedir.

Bir insanın kendisini, kendisi olmayana benzeterek, kendisi-otantik varlığı- olacağının söylenmesi bir çelişki oluşturmaktayken, postmodernizmde herkesin kendisi olmaya çalışması durumunda çatışma ortamına dönüşebilme riski söz konusu olmaktadır. Kendisi olmaya çalışan insanların çatışmadan bir arada olması nasıl mümkündür?

Hakikatin belirsizleştiği şehirde insanların hakikati araştırarak kendisi olmaya çalışması, sadece kendine dönük ve diğer insanları yok sayan bir sürece işaret etmese gerektir. Zira insanların hakikati araştırırken oluşturduğu dilin kendisi diyalojik¹ bir hadisedir. Dilin yetkinleşmesini şehirde mükemmeli amaçlayan insanlar birada yaşayarak sağlayabilirler. Diyalogun olmadığı bir yerde dilin yetkinleşmeden ve böylece yeni ve farklı olanın dile gelmesinden bahsedemeyiz. Diyalog sayesinde daha önce fark edilmemiş olanın dilde ifşa olması dolayısıyla hakikati araştırmanın yani felsefe yapmanın imkânı sağlanmış olur. Klasik İslam filozoflarının açığa çıkardığı şehir felsefe ilişkisinin birbirine bağlı olduğu, birbirlerinin imkân olduğu gerçeği bize günümüzde şehrin ve felsefenin imkân alanlarını genişletmemizi ilham etmektedir. Herkesin birbirini dinleyebildiği diyalojik bir şehir, felsefenin idealize ettiği şehirdir. Başka bir deyişle günümüzün ütopyası, diyalojik düşünme ortamı olabilen şehirdir.

1 Burhanettin Tatar, "Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu" *Dinbilimleri* 2 (2001): 45.

References

- Armağan, Mustafa. Şehir, Ey Şehir. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.*
- Ayvazoğlu, Beşir. Geçmişini Yeniden Kurmak. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1987.*
- Ayvazoğlu, Beşir. "İstanbul Kültürü ve Estetiği" Şehir ve Kültür: İstanbul. Editör Ahmet Emre Bilgili, İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2010, 9-60.*
- Boym, Svetlana. Nostljinin Geleceği. Çeviren Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.*
- Butterworth, E. Charles. İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi. Çeviren Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.*
- Cansever, Turgut. İslam'da Şehir ve Mimari. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.*
- Cansever, Turgut. Osmanlı Şehri. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010*
- Davutoğlu, Ahmet. "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı" Divan 2 (1999): 1-63.*
- Emre, Akif. "Yerel Ve Evrensel Çözümleme Olarak Osmanlı Şehri" Hece 150/151/152 (2009): 205-209.*
- Haydar, Gülzar. Şehirlerin Ruhu. Çeviren Gürkan Sekmen, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.*
- Heidegger, Martin. "Building Dwelling Thinking" Poetry, Language, Thought. Translated by Albert Hofstadter, 145-161. New York: Harper & Row Publisher, 1971; "İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek". Çeviren Olcay Kunal, Cogito 8 (1996): 63-66.*
- İnalcık, Halil. "Tanzimat Nedir?", Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, ed. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdantoğlu, 31-56. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.*
- Kaplan, Mehmet. Kültür ve Dil. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.*
- Kaplan, Mehmet. Nesillerin Ruhu, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.*
- Kaplan, Yusuf. Kozmos Şehir'den İnsansız Kent'e: Taş, Çelik ve Tenin Renkleri" Yeni Şafak, Mayıs 6, 2012.*
- Kaplan, Yusuf. "Şehir Olarak İnsan" Yeni Şafak, Eylül, 24, 2010.*
- Kaplan, Yusuf. "Şehirsiz İnsan, İnsansız Şehir" Eylül 27, 2010.*
- Kemal, Namık. Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri. Hazırlayan Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.*
- Kemal, Yahya. Aziz İstanbul. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2010.*
- Kumar, Krishan. Ütopyaçılık. Çeviren Ali Somel, Ankara: İmge Kitabevi, 2005.*
- Kurtoğlu, Zerrin. İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.*
- Ortaylı, İlber. Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.*
- Özdenören, Rasim. Düşünsel Duruş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.*
- Sayın, Fatma. "Klasik İslam Filozoflarında Şehir-Felsefe İlişkisi Sorunu" Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2010.*
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. Beş Şehir. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.*
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Üç Şehir" Yaşadığım Gibi. İstanbul: Dergah Yayınları, 2000, 141-234.*
- Tatar, Burhanettin. İslam Düşüncesine Giriş, İstanbul: Dem Yayınları, 2009.*
- Tatar, Burhanettin. "Tarihsel Bilincin Zamansallığı ve Rivayetselliği" Tezkire 20 (2001): 71-81.*
- Tatar, Burhanettin. "Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu" Dinbilimleri 2 (2001): 43-54.*

THE MULTICULTURAL IDENTITY OF CAPITAL CITIES: JEWISH AND ARMENIAN ARCHITECTS IN BUCHAREST

Assoc. Prof. Dr. Felicia WALDMAN¹

Introduction

It is the argument on this article that on the one hand a city's identity is the result of the combination of the identities of those who have contributed to its development and decoration, and on the other hand, a city's identity influences, in its turn, the identity of those who live in it, as we see in cosmopolitan cities, which are crossroads of cultures and civilizations, where East meets West, white meets black, and religions co-exist (most of the times peacefully).

Thus, just like a person, a city has an identity of its own, which is by default multicultural, because willingly or unwillingly, consciously or unconsciously, many of those who contribute to its architectural development bring in traces of their particular ethnic and/or religious background and heritage. To prove this point I am going to refer to the contribution of several Jewish and Armenian architects to the urban development of Bucharest, questioning the extent to which their identity influenced their work, and implicitly the city's image.

Bucharest was first attested as a fortress in 1385 and became a princely residence town under Vlad the Impaler, a.k.a. Dracula, in mid 15th century, as shown in a document of 1459 preserved until today. It was, however, only in mid-16th century that the ruler of the time, Mircea Ciobanul, started treating the city as a true capital, establishing administrative delimitations and building the Royal Court whose ruins are still visible today. It was exactly at that time, in 1550, that Sephardic Jewish merchants coming from the Ottoman Empire started settling in Bucharest, renting shops from the churches, which owned most of the land, and providing the local elite with foreign merchandise. It is also from that time – 1581 – that the first Armenian Church in Bucharest dates back. During the following centuries Bucharest was plundered and/or burnt down time and again, but every time it got rebuilt through the efforts of both the rulers and the inhabitants. Despite these recurrent drawbacks, the city managed to undergo a constant economic development, particularly due to its excellent location, at the crossroads of the main commercial routes of Europe: Jewish, Armenian, Turkish, Greek, German, Croatian, or Russian merchants, on their way to and from the Ottoman Empire, Russia, Poland, Germany, etc. would use Bucharest as a stopover, and many eventually decided to settle there, boosting local as well as international economy and financial flows.²

This influx of people coming from various cultural backgrounds, combined with the temporary presence of various military and/or civil administrations (along the time Bucharest was briefly occupied by the Habsburgs in 1716, 1789, 1854-1856, Russians in 1768-1774, 1806-1812, 1828-1843, 1853-1854, Ottomans in 1848-1851, etc.) left their mark on the city's image, leading to a hectic architectural heritage that today makes the city's particular attraction.

A mid 19th century description of Bucharest gives us a pretty good idea of this mixture:

“[...] There were beer gardens, like that of K. Roth, ‘Italian and French restaurants,’ managed by foreigners or by local Jews, Viennese coffee houses, such as Schedwitz's ‘zum Moh-

¹ University of Bucharest

² More about the history of Bucharest in Constantin C. Giurescu, *History of Bucharest*, Editura Sport Turism, Bucharest, 1976.

ren,' Western confectionaries, like Gh. Dertmann's. This was the time when Western style high class hotels were built, like 'Hotel de France,' [...] Horaczek's 'Hotel zur Stadt Wien,' 'Hotel de Londres,' Hotel St. Petersburg. The elegant women had their hair done by stylists, such as M-me Wagner 'aus Wien,' dressed up at Viennese fashion designers like Amalia Eckerbach or 'demoazel Maria,' [...] there were perfume shops, such as that of Madalene Marcovici in the Villacrosse Passage, and luxury gardening stores such as that of Balmain. German tailors like Klenk, Singer, or Frank, who manufactured and sold, according to his portfolio, 'underwear' and 'Jacman gloves,' served the elegant men. Gloves could also be bought from a foreign manufacturer, a certain Schakowski."¹

As for the city's architecture, the best example of this *mixtum compositum* can be seen on Calea Victoriei, one of the main thoroughfares of Bucharest, where one can find, facing each other, two palaces built in the same year, 1900: the French-style building of the Savings Bank, erected by the French Swiss architect Paul Gottereau, and the German-style National History Museum, erected by the Romanian architect Alexandru Săvulescu. Also around 1900 emerged in the Romanian capital the Austrian-style Bragadiru Palace, erected by the Austrian architect Anton Shuckerl (1894) and the neo-Brancovan/neo-Romanian-style² National Geological Museum, erected by the Romanian architect Victor Ștefănescu (1906).

Nevertheless, do not let these images trick you: if urban development was rather hectic, with architects and engineers being not only trained, but sometimes even brought from, abroad, from countries such as France, Switzerland, Germany, Austria, England, starting from the second half of the 19th century Bucharest high life society would mostly be influenced by everything French, from language to clothing and overall life style. At the turn of the century, Bucharest was called "Little Paris" or the "Paris of the East"...

Two Jewish architects in Bucharest: Leon Schwartz and Marcel Iancu

One of the most important figures of the time, who made a big impact on the city's urban development, was Leon Schwartz/ Leonida Negrescu. The second architect from Romania to obtain a diploma from the Institute des Beaux Arts in Paris (1887), Schwartz built extensively before World War I.

The "Carol I" Park with its Roman Arenas, built in 1906, for instance, still standing today, is the result of his cooperation with the French urban landscape architect Edouard Redont and Romanian engineer Elie Radu.



The Roman Arenas (1906)
(source: Felicia Waldman & Anca Ciuciu, *Stories and Images of Jewish Bucharest*, Noi Media Print, Bucharest, 2011)

Schwartz also contributed to the current shape of the Romanian Atheneum (erected in two phases, 1886-1889 and 1893-1897 respectively, the first time from funds obtained thro-

1 Nicolae Iorga, *Istoria Bucureștilor* [History of Bucharest], Ediția Municipiului București, Bucharest, 1939, p. 293.

2 The neo-Brancovan or neo-Romanian architectural style is a mixture of Eastern Byzantine elements (such as the short arcades, the small and thick colonades etc.) and local peasant architectural and ethnographic motifs, combined with traces of Ottoman and late Italian Renaissance art models, inspired by the palaces built by several Italian architects for the Wallachian Prince Constantin Brancoveanu (aka Brancovan) (1688-1714).

ugh public subvention – the famous campaign “give one leu [the Romanian currency] for the Atheneum” – and the second time from funds provided by the Public Instruction Ministry). First, the architect Albert Galleron erected the main building and the concert hall, completed with the dome designed by the same engineer Elie Radu. The Atheneum was inaugurated in 1889. Later on, in 1893-1897, the construction was extended with a new wing and adorned with the monumental staircase in the entrance hallway, both in keeping with Leon Schwartz’s architectural plans.



One of the marble staircases in the main hallway of the Romanian Atheneum

(source: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ateneul_Roman_trap.jpg#filelinks)

(Incidentally, Schwartz also designed the “Orfeu” music store, located near the Comedy Theatre (today Odeon), which was demolished during the communist regime to make way to an ugly block of flats. It was also in keeping with Schwartz’s architectural plans that the entire block that included the Commercial Academy (with its Cinema Regal) and the Jockey Club (with its famous Café High Life, later Café Corso) was built in 1900. Unfortunately, the whole block was demolished 39 years later, to make room for an esplanade in front of the Royal Palace).



The Commercial Academy in 1915

(source: www.bucurestiivechi.ro)

The Café Amsterdam Building at 6 Covaci St., corner of Soarelui St., is another Schwartz architectural heritage. Designed in 1889 for a merchant called Pencovici and reinterpreted in 2001 by architect Mario Kuiuș, the building was initially a typical Jewish construction, with a store on the ground floor and dwellings on the first floor and in the attic, expounding fancy facades, of an ambient value. Despite the transformation of the ground floor into a cafe, of the first floor into a protocol venue and of the attic into a company headquarters, the building continues to live; the change of destination has not triggered a major modification of the construction structure, which is striving to preserve the original atmosphere.¹

¹ Anca Sandu Tomașevschi in *Arhitectura* magazine no.11, 2002, available at http://www.react.ro/upload/p6_Magazine%20Arhitectura_11_2002.pdf, last accessed October 12, 2011.



Café Amsterdam (1889)

(source: <http://old-city.ro/amsterdam-grand-cafe/>)

This brings us to a question: except for synagogues, ritual baths, cemetery chapels, memorials and the like, is there such a thing as prewar Jewish architecture? The answer is no, not really. There are, surely enough, Jewish architects who contributed to the development of architecture. And as the result of the important shifts in Jewish memory and identity determined by the Holocaust, there is also, indeed, today, what can be called a “new Jewish architecture,” created by the various modernist, postmodernist, or deconstructivist Jewish architects, who used Jewish themes, ideas, and imagery in their designs, which made pivotal contributions to postwar architecture.¹ The problem is, then, that there is no “old Jewish architecture,” except, as mentioned, synagogues, memorials, and so on. However, there are a few aspects characteristic of Jewish building.

There is, for instance, a philosophy, or psychology, of the “traditional”, if we may call it that, Jewish dwelling: it had to be functional. Considering that as of the 19th century most of the Jewish merchants trading in towns and boroughs were middle class, which meant they could afford to rent, or rarely buy (as most of the time their ownership of real estate was forbidden), a house, but not two (i.e. one for lodging and one for the store), they would usually take one house and divide it: the front would be used as the store and the back, or the upper floor, in case there was one, as the lodging. Since on the one hand Jewish merchants naturally chose to stick together, and on the other most of them could only afford to pay more or less the same amounts for rent and merchandise, which restricted their spreading throughout the city to areas with similar economic conditions, this led to the emergence of Jewish quarters, or neighborhoods, which developed naturally, as a result of circumstances (as opposed to ghettos, which were imposed). This was the case of Calea Moșilor and the St. George area. There were, however, also other Jewish quarters in Bucharest, such as Dudești and Văcărești, where people were stuck together not by common trade, but by common poverty...

¹ See <http://yalepress.yale.edu/book.asp?isbn=9780300169140>, last accessed October 6, 2012.



Jewish houses on Calea Moșilor, Bucharest (1950s)

(source: Bucharest History Museum)



Jewish houses in Soroca, Bessarabia, in 1942

(source: Victor Eskenasy, "Reflecții privind câteva fotografii inedite referitoare la Holocaust în Basarabia anului 1942," in Felicia Waldman (ed.), *Reflecții despre Holocaust: Articole, Studii, Mărturii*, AERVH, Bucharest, 2005)

But let us return to Leon Schwartz. Now that we have seen how he influenced the image of Bucharest, confirming, with his French-style buildings, its reputation of "Little Paris," the question that arises is: to what extent did his identity matter in the process? Obviously, the Jewish preoccupation with the children's education played an important part in his evolution. In an area characterized by a constant oscillation between invitation and expulsion, as were the Danubian Principalities, but then as was also most of Europe, where Jews were invited by local rulers when they wanted to boost local economy and then driven away once things started moving in the right direction, education was the only "fortune" people could take with them wherever they went. So besides the religious obligation to learn, many Jewish parents put everything they had into the schooling of their children so as to ensure their future mobility. It is thus not surprising that Schwartz was one of the first architects to graduate from the Paris Institute of Fine Arts, from where he came back with innovative ideas and a new outlook, not only on architecture, but also on life. Evidently, nothing in Bucharest landmarks such as the Atheneum or the Roman Arenas sends to the Jewish identity of one of their architects, however, Café Amsterdam, which is also a landmark of Bucharest, is a typical Jewish house and the Chapel of the Filantropia Cemetery, which Schwartz built in 1908, and which is famous too, is a magnificent Jewish construction. We can thus see that Schwartz contributed to the urban development of Bucharest by designing universal architectural constructions as well as Jewish buildings, which is an indication of the fact that he assumed and exercised a double cultural identity. Because there are obviously two ways in which a member of a minority can attempt to contribute to the majority culture: he can either bring in the heritage of his ethnic identity, and manifestly use it in his art (like, for instance, Chagall did in his paintings), or try to leave it behind and fully adapt to the new environment, becoming simply a local artist. In other words, he can assume his double cultural identity, with all its avatars, or he can try to choose one, which is more comfortable. There were many Romanian Jewish architects in Bucharest who built exclusively universal buildings, and no specifically Jewish construction, and there were some, like Schwartz, who produced works entirely adapted to the majority/universal environment, but also works in which their ethnic heritage was decisive, which, however, did not make these works less relevant to the evolution of the majority culture. Nevertheless, it is interesting to note that even in the case of many of those architects who did not build any specifically Jewish

building, but only universal ones, their identity still marked their art, albeit indirectly.

This was case of the most famous architect, but also painter and publicist, of inter-war Bucharest, Marcel Iancu (1895-1984), co-founder of the avant-garde movement and co-inventor of modernist architecture. Iancu was born in Bucharest. In 1912, he published, together with Tristan Tzara and Ion Vinea, in Bucharest, a magazine called "Symbol," as a manifest and strong reaction against a cultural trend quite fashionable at the time that advocated progress through the return to a mythic village life. The three artists contrasted the idea of advancement through the return to an idyllic but entirely unreal past with that of modernization through a radical, total, change. Four years later, in 1916, Tzara and Iancu went even further and founded the Dada avant-garde movement in Zurich. The Dada movement was, by default, a non-conformist and anarchic cultural and artistic trend, directed against routine in life, thought, and art. It associated to elements of Italian futurism, French cubism, and German expressionism, a stated negativism, cultivating the arbitrary, the unpredictable, the abolition of clear forms, not in the least by organizing scandalous shows against art, the aesthetic taste, and traditional morals, which it purposefully questioned. Dadaism was in fact anti-art, it attempted to disband the beautiful as object of admiration and contrast sensitivity with offense. It is thus the more ironic that it ended up by becoming one of the most influential movements of modern art. Because the Dada movement was just the beginning: from it later derived surrealism, pop art and other branches. Romanian, French, German artists joined these movements but a closer look will reveal that most adepts of the avant-garde were Jewish. So can we say that Dadaism or surrealism were Jewish movements?

Of course not. Unlike in Chagall's case, in whose artistic works we find Jewish elements and who manifestly expresses his ethnic origin in his paintings, there is nothing overtly Jewish in the avant-garde artists' works. Obviously, it was not the desire to find new expressions for the representation of their identity (or even alterity/otherness) that pushed them towards this movement. Neither can one identify in their creations an attempt at integration into the majority culture, given the international character of the movement and the very fact that it was born as a form of revolt against aspects of the majority culture of the place where it started. It is even the more paradoxical, then, that this anti-establishment artistic movement initiated by several members of a minority, who continued to be its most active exponents as the movement evolved, diversified and spread out, in fact contributed not only to the development of the majority culture, but also to its international promotion.

Obviously, the avant-garde was a form of artistic expression born from an inner need of these people, but it apparently also had to do with their alterity, with their long history of being "the other." For the answer to the question "why did so many Jews find themselves in Dadaism or surrealism?" is to be found in their history. Following centuries of migration and given the lack of any security in regard to their future, even in the case of those who desperately attempted to get integrated and/or assimilated, art (in its various forms) became for the Jews a land of freedom, the space of an unrestricted possibility to manifest and express themselves. Art for the sake of art was for many of the Jews a way out of community life and into an individual identity. Art as anti-art was, then, an even bigger door opened to a plenary manifestation of certain strong personalities, who were not able to find themselves in anything that was available.¹

Iancu was clearly such a strong personality. His long and incredibly diversified career

¹ More in Felicia Waldman, "Contribuția minoritarului la cultura majoritară. Despre dubla identitate culturală" [The minority's contribution to the majority culture], in Adela Rogojinaru (coord.), *Comunicare, relații publice și globalizare* [Communication, Public Relations and Globalization], Tritonic, Bucharest, 2007 (p.379-386).

stands proof of it. As an architect, he built, together with his brother Iuliu, between 1922 and 1938 (when he immigrated to Israel), no less than 40 buildings in Bucharest, most of them residential. He erected the first modernist buildings of the capital, many of which are still standing landmarks of national and international architecture.



The Solly Gold Building (1934)



The Florica Reich Villa (1936)

(source: <http://cimec.wordpress.com/2008/10/14/bucuresti-libraria-carturesti-conferinta-si-lansare-de-carteproiectul-marcel-iancu-arhitect>)



The Jean Fuchs Villa (1927)



The Hermina Hassner Villa (1937)

(source: <http://www.jewish-romania.ro/turism.php>)

We can thus conclude that in Iancu's case, despite the fact that his works are universal and he did not build any particularly Jewish construction, his identity was decisive in his art, because it was precisely his Jewishness that prompted him towards co-inventing architectural modernism. Together with several other architects, he brought Bucharest at the forefront of modernist architecture in the 1920s-1930s, turning the Romanian capital into one of the first cities to adopt it at a large scale.

Two Armenian Architects in Bucharest: Krikor Cerchez and Cristofi Cerchez

A contemporary of Leon Schwartz, the Armenian architect Krikor/Grigore Cerchez (1850-1927), provides us with a quite similar example. Cerchez graduated from the École Centrale des Arts et Manufactures in Paris, and during 1876-1879 was appointed chief engineer of Bucharest. In his works, he favored the neo-Brancovan or neo-Romanian architectural style, as proven by the Dissescu Mansion, which he built in 1910-1912, a private residence, but also the School of Architecture (1912-1927), an impressive public building.



The Dissescu Mansion (1905-1912)

(source: <http://www.gazetanoua.ro/>)



The School of Architecture (1912-1927)

(source: the author)



The Niculescu Doroanțu/Lahovary Mansion

(source: <http://www.indonezia.ro/romana/necontact.html>)



The Niculescu Doroanțu Mansion

(source: the author)

He also used in his designs foreign models, as was the case with the Comedy Theatre (today Odeon), inaugurated on Christmas 1911, the only Italian stage with a sliding roof in Europe, the Niculescu Doroanțu/Lahovary Mansion on Orlando Street, built in a French neo-Renaissance style, apparently a replica of the Louis XII Castle at Blois, on the Loire Valley, and the Niculescu Doroanțu Mansion on Gheorghe Manu Street, erected in a similar French neo-Renaissance style but with neo-Gothic accents, two constructions built for the same family, at about the same time (1896-1911), yet so different in appearance.¹

The Dr. Petre Herescu villa, erected with Alexandru Clavel between 1911 and 1913, displays, in its turn, a Romantic style with neo-Gothic elements. It was designed to serve as both lodging and medical clinic for Petre Herescu, the founder of the Romanian school of renal surgery. The Manu Palace (1915), built for General Gheorghe Manu's family, is a replica of the Hotel Biron (currently the Rodin Museum) in Paris. The building belonged for some time to the Jewish industrialist Max Auschnitt. After the war it was used as the residence of Prime Minister Petru Groza and later on it hosted the Argentinan Embassy. Another neo-classical building is the Academy of Economic Sciences, erected in 1916-1925, together with Arghir Culina and Edmond van Saanen Algi.

¹ See <http://bucurestiinoisivechi.blogspot.ro/2009/06/la-burlane-casa-niculescu-dorobantu.html>, last accessed October 6, 2012



The Manu Palace (1915)

(source: <http://www.bucurestiulintrozi.ro>)

Cerchez was also commissioned for the modernization of the royal palaces of Kiseleff (1910) and Cotroceni (1919), on which he put a neo-Romanian touch that was not previously there. The Kiseleff Palace was bought by the royal family in 1909 from local nobility and served as the royal residence until the end of World War II. The Cotroceni Palace was erected in 1679-1681 by the Wallachian Prince Șerban Cantacuzino (1678 – 1688). In 1852 Barbu Dimitrie Știrbei rebuilt and modernized it, setting up one of the biggest gardens in Bucharest. In 1893-1895 the building was turned into a Princely Residence by the French architect Paul Gottereau.

Just like Schwartz, Cerchez assumed his double cultural identity and, besides these revolutionary architectural projects, contributed to the construction of buildings for the Armenian community of which he was a member. Thus, together with Dumitru Maimarolu, he erected, in 1911-1915, the Armenian Church of Bucharest, a replica of the one in Vagharșapat – Ečmiadzin, Armenia, as well as the surrounding complex which includes the Episcopal residence, a library and a museum, a conference hall, a kindergarten and a school (now the headquarters of the Armenian Union). In the church one can see several paintings by Bassano decorating the walls. The mural painting was restored in 1971 by painter Eugen Profeta.¹

The other Armenian architect who contributed to the urban development of Bucharest, Cristofi Cerchez (1872-1955), obtained a diploma in construction engineering from the Polytechnic School of Bucharest (1894) and, breaking up with the French tradition, a diploma in architecture from the Institute of Architecture and Fine Arts of Milan (1898). Upon his return to Bucharest, he started building both residential and public/commercial constructions. He contributed to the erection of important public buildings, most of which unfortunately disappeared, as was the case with the National Archives (1908-1909, demolished in 1986), or the Ambulance Offices (1934, bombed in 1944), etc. As he himself said on many occasions “It is both Romania and Armenia that have given me my creative force.”² Thus, many of his works reveal his special passion for the neo-Brancovan or neo-Romanian style. This was the case with the two vanished public buildings mentioned above, but also with the Polizu Maternity, which is still standing.

But the statement was even truer for the private residences that he built, in which he combined both Romanian and Armenian elements. Thus, besides the purely neo-Romanian constructions such as the Nicolae Minovici villa (1905), a genuine landmark of Bucharest’s neo-Romanian architecture; the Sofia Candiano Popescu villa (1911); the Moldovan villa and the Wallachian villa built for the Ionescu brothers (1914); the Maria Răducanu villa (1923); the

¹ See <http://www.seebucharest.ro/obiectiv/biserica-armeneasca>, last accessed October 6, 2012.

² See <http://www.araratonline.com/2012/07/11/arhitect-cristofi-cerchez-1872-1955-140-de-ani-de-la-nastere/>, last accessed October 6, 2012.

Cerchez villa (1927, built for himself and his family); the Eufrosina Mătășaru villa (1932); the Nicolae Cerchez (his brother) villa (1932), and the Nicolae Georgescu-Ștefănești villa (redone in 1945), we have the Micu Zentler villa (1911), built for one of the most prominent Jewish figures of the time, the Director of the Oil Products Distribution Company and one of the main financiers of the Choral Temple, which is neo-Romanian on the outside but inside which one can still see today the original iron elements of Armenian influence,¹ or the painted wooden ceiling decorations and lamps depicting Armenian *entrelac* motifs,² marking the beginning of a new era in the architect's work; the N. Stanovici villa (1914), whose interior decoration is a mixture of Romanian elements, such as the Wallachian coat of arms and some Brancovan motifs, and Armenian elements such as the *khachkar* cross, the mosaic, or the *entrelacs*,³ and the N. Ionescu-Brăila villa (1926), which reveals the neo-Brancovan influence of the Potlogi Palace as well as the Armenian influence of the Melik Mansion, one of the oldest houses still standing in Bucharest.⁴



The Nicolae Minovici villa (1905)

(source: <http://www.infopeniuni.ro>)



The N. Stanovici villa (1914)

(source: <http://arhitectura-1906.ro/2012/06/cristofi-cerchez-1872-1955>)



The Franco-Romanian Bank (1909)

(source: <http://cristoficerchez.blogspot.ro/> (1926-1927) 2012/09/27proprtaranubanca-franco-parohiala-bissfapostoli.html)



The parish house of the Holy Apostles Peter and Paul Church

(source: <http://cristoficerchez.blogspot.ro/2012/09/25-casa-romana-strion.html>)

1 Oana Marinache, *Cristofi Cerchez, un vechiu architect din București* [Cristofi Cerchez, an old architect of Bucharest], ACS Printing House, Bucharest, 2012, p. 28.

2 Idem, p. 77.

3 Idem, p. 96.

4 Idem, p. 152. The Melik Mansion was built in 1760 by a local boyar. In 1815 the house was sold to an Armenian merchant whose granddaughter got married to the Armenian architect Iacob Melik, who refurbished the building in 1857, hence the name under which it is remembered today.

Cerchez also built eclectic constructions, such as the building of the Franco-Romanian Bank, today the Czech Embassy (1909); the building erected for himself and his family on the Carol I Boulevard at no.66 (1915); the Argetoianu villa (1920-1921); the Georgescu Ștefănești villa (1945), and rather modernist buildings, such as the Căpățână Building in the Cotroceni quarter. Last but not least, Cristofi Cerchez contributed, too, to the construction of the Popa Nan (Orthodox) Church (1910-1916), and two parish houses: that of the Holy Apostles Peter and Paul (Orthodox) Church (1926-1927), which is a neo-Romanian type of building, and that of the Mântuleasa (Orthodox) Church (1928), which except for the balcony is rather universal.

It is therefore obvious that, ironically, Bucharest owes many of its neo-Romanian buildings to two Armenian architects. Like Iancu, Krikor and Cristofi Cerchez revolutionized Romanian architecture, but if Iancu made Romanian architecture international, the two Cerchez gave Romanian architecture a Romanian identity.

Conclusion

One can thus say that there are several ways in which an architect's cultural identity may influence his work and implicitly the city's image:

He can leave behind his ethnic background and become a simple exponent of the majority culture (which does not make his life easier, as in most cases he will always be a member of his minority and as such will be regarded with some suspicion)

He can create works of a universal value and works in which his identity is a crucial factor, contributing to the development of both the majority culture and his minority's culture (like Leon Schwartz, Krikor Cerchez and Cristofi Cerchez)

He can contribute to the development of the majority culture particularly by bringing in his ethnic heritage (like Marcel Iancu)

Clearly, the double cultural identity faces the minority architect with complicated choices, but it is precisely this inner tension that allows for the creation of a very special work.

As for the city itself, Bucharest would evidently look entirely different today without the contribution of the architects and construction engineers belonging to its various minorities. For one thing, it would look less modernist and less Romanian!

GÖÇ, KİMLİK VE MEKAN

Feride Zeynep GÜDER

Giriş

Bu çalışmada, çağımızın iki önemli olgusu hız ve hareket, hareketli bireyler, değişen kimlikler, cinsiyetler, iç ve dış mekanlar ve dönüştürülen kentler, kimlik ve mekanla ilgili özdeşleşme sorunları, mekanı tüketme bağlamında ele alınmaktadır. Bu kadar hız düşkünlüğü, mekanın kendisini ve mekanı tüketen, okuyan, sorgulayan insanları çeşitli açılardan ele almayı gerektirir. Bu makalede bahsedilen yer değiştirme, gezmek, sokakta yürümek ve mekanda hareket etmekten başlayıp en uç hali ola ülke değiştirmeye, diğer bir ifadeyle sürgün ve mülteciliğe kadar uzanan yelpazesi geniş bir olgudur.

Göçmen ve Sürgünün Metinde Yerleşmesi

Minima Moralia adlı eserinde mültecilerin eski yaşamlarının hükümsüzleşmesinden bahseden Adorno, günümüzde asıl taşınamayıp hükümsüzleşen yaşamın, zihinsel yaşantı olduğunu aktarır. Eskiden ülkeden ülkeye tutukluluk hali taşınmaz iken şimdi şeyleşmiş ve sayılıp ölçülemeyen yaşam da diğer ülkede son bulmaktadır. Üstelik bu durum düşünce ve anımsamayı da kapsamakta. Özgeçmiş ile cinsiyet, yaş ve mesleğe dair sorular sorulup istatistik bilgilere indirgenen geçmiş korunamaz hale gelir (Adorno'dan akt. Said, 2006: 21).

Bu yüzden, sürgündeki insan için mekan yaratmanın kendisi yazma eylemidir. Adorno'ya göre metin, yazarın evidir. Özellikle kalacak memleketi, sığınacak bir mekanı olmayan için yazı bir yuva haline gelir. Ancak bu sığınılan yuva da tekinsizdir. Zihinsel bir yumuşamayı, rahatlamayı affetmez. Sürekli bir zihinsel gerginlik ve uyanık kalmak zorundadır yazar. Bu durum öyle bir hale gelir ki yazarın kendisi kendi yazısında rahat bir soluk alamaz yaşayamaz (Adorno'dan akt. Said, 2006: 27).

Memleket denen yerde bu gerginlik yaşanmaz. Eliot, memleketin yarattığı duygunun insan yaşamında ilk tecrübenin yaşandığı dönemler olarak tanımlar. Bu dönemde seçim yapma zorunluluğu olmadan mekan bireyin gönlünü fetheder. Bunun sebebi, insanın doğduğu yerdeki nesnelere ve bütün dış dünya sanki kendi kişiliğinin bir uzantısı gibi görülmesindedir. Bu rahatlık hissi de benzersizdir (Eliot'dan akt. Said, 2006:28).

Said, modern Batı kültürünün büyük ölçüde sürgünlerin, göçmenlerin, mültecilerin ürünü olduğundan bahseder. Amerika bugünkü akademik, enetelektüel ve estetik düşüncesini diğer ülkelerden gelen sürgün ve mültecilere borçludur. Einstein, Herbert Marcuse, Beckett, Nabokov, Pound bunlardan bir kaçıdır. Bu durumu analiz eden Steiner Batı edebiyatının "ülkeler-ötesi" bir edebiyat olduğunu savunur. Ona göre çağımız mülteci çağıdır. Bu konuyu şu sözlerle toparlamıştır: "*Bir çok insanı evsiz bırakmış olan yarı-barbar bir uygarlıkta sanat yaratanların kendilerinin de belli bir dilde yerleşmemiş, diller arasında gezen şairler olmaları duruma uygun görünüyor. Eksantrik, uzak, nostaljik, kasten zamansız olmaları*" (Steiner'dan akt. Said, 2006: 29).

Said'e göre bu yazma eylemi ve anlatı formu açısından, milliyetçilikle sürgün arasında bir bağ vardır. Hatta milliyetçilikle sürgün arasındaki etkileşimden doğan bu bağ, Hegel'in efendi-köle diyalektiğini şekillendiren zıtlıklara benzer. Milliyetçiliklerin hepsinin yabancılaşmayı aşma hedefi vardır ve zafer kazanmış milliyetçilik tarihi gerekçelendirmek için anlatı dilini seçici bir şekilde kullanır. Bu Pierre Bourdieu'nun habitus diye adlandırdığı kolektif ethos,

alışkanlıkla ikameti birbirine bağlayan pratiklerin meydana getirdiği tutarlı bir karışım ve durumdur (Said, 2006: 31-32). Mekanın insan üzerindeki etkisini anlamak için doğru bir mekan okuması yapılmalıdır.

Mekan Hakkında Okumak

“Semioloji ve Kentçilik” adlı ünlü makalesinde Barthes, kentsel semiolojiyle ilgili bilimsel çalışma yapan birinin aynı anda göstergibilimci, coğrafyacı, tarihçi, plancı, mimar ve büyük olasılıkla psikanalist olması gerektiğini belirttiğinde aslında mümkün olamayacak bir insan çizer (Yılmaz, 2009). Bachmann’ın metninde ise, bir kent hakkında okumak gereklidir çünkü okumak tıpkı kent sokaklarında gezmek gibi mekânsal deneyimler sağlayan bir pratiktir. Sosyolog Michel de Certeau yazmak, okumak, gezmek gibi geleneksel olarak pasif tüketim olarak düşünülen pratikleri yeni üretimler olarak görür. Baskın temsil sistemlerinin bir ürünü olan yapılı çevrede yazar, okur, gezgin kendi yer anlayışını ve topografik ilişkiler düzenini kurar. Çünkü okurken, yazarken ve gezerken hafıza ve kendine mal etme süreçleri de çalışmaktadır; mekânsal deneyimler hatıralar ve hayallerle yoğrularak kişisel kent topografyalarına dönüşür. Her yazım, her okuma ve her gezi yeni bir yer kurgusu ve kent topografyası önerir. De Certeau’nun belirttiği gibi bu mekânsal pratikler sırasında yazar, okur, gezgin kendini unutabilir, hatta kendini çoğaltıp başkalarının yerine koyabilir, böylece yeni deneyimler ve ardından hatıralar üretebilir. Yazma ve okuma, gezme gibi yer değiştirme olarak görülebilir ve bu şekilde mekânsal ilişkilerin (yakın-uzak, burada-orada) sürekli yeniden değerlendirilmesini sağlar. Bu sırada yazar, okur, gezgin kendi ile etrafı, etrafındaki nesnelere, kişiler, olaylar ve yerler arasında yeni ve değişken ilişkiler kurar, kent topografyası çoğalır, melezlenir (De Certeau’dan akt. Şenel, 2011).

Bununla birlikte, Paul Gauguin’in tablolarında ortaya atılan “*Nerden geliyoruz? Kimiz? Nereye gidiyoruz?*” soruları insan coğrafyasıyla ilişkili anlamlı sorulardır. Geçmiş bilmek, nerede bulunduğunu bilmek ve geleceğe doğru giden yolları tahmin etmek postmodern dünyada alternatif paradigmaları gerektirmektedir. Ludwig Wittgenstein’a göre dilin ve felsefenin sınırları gerçek ile ilişkilerini etkilemektedir. Tractatus’un ifade edemelerimizi sessizlikle aşmalıyız sözünde belirtilen yaşamın nüanslarını ve belirsizliklerini yorumlama da modern perspektifin nasıl da iflas ettiğini gösterir (Scott and Simpson-Housley, 1989: 231-236). Yorumlama yaparken hangi perspektifin takip edildiğini bilmek gerekir. Modern kentçilik bütünleştiricidir. Ancak bu bütünleştiricilik, Jameson’a göre, kentin karmaşıklığını indirgeyici bir tutumdur (Cooke, 1990: 331-343). Mekanın insanın kimliği üzerindeki etkisi özellikle analiz edilmelidir.

Mekan ve Kimlik

Kimlik şiirinde, kimlik ve aidiyet olgusunu ele alan Filistinli direniş şairi Mahmut Derviş, göç edenlerin, sürgünlerin travmalı olarak tecrübe ettiği yerinden olmayı, diasporanın sahip olduğu aidiyet duygusunu ve kimliği bu şiirle sorgular. Standart özgeçmişlerde olmayan bilgilerin kayıt altına alınmamasına şu dizelerle tepki verir:

Kaydet! Arabım. Saç rengi: Kömürkarası
Gözler: Kahverengi
Ayrırcı niteliklerim:
Başımda kefiye üstünde bir siyah çember
Ayalarım adeta sert bir kaya
tırmalar kim dokunsa
Adresim:

Sokakları adsız
unutulmuş bir köydenim, silahsız
Taş ocağındadır, tarladadır tüm erkekleri
Kızıyor musun? (Gohar, 2011).

Bu bağlamda, Brecht *Sürgün Üzerine* adlı şiirinde, sürgündeki birinin yerleşme ve özdeşleşme sorunlarını çivi çakma eylemiyle birlikte ele alır. Çivi çakmak bir yerleşme gayretidir:

Ne işe yarar çivi çakmak duvara? As gitsin iskemleye elbiseni
Nasıl olsa döneceksin.
Bir hafta için değer mi?

Sulamasan da olur o fidanı
Ağaç dikmesen de olur
Boyu dizini bulmadan daha
Dönecek değil misin sevinç içinde?

Hiçbir işe yaramaz o yabancı dilden kitap
Kimliğini açığa vurmaktan gayrı.
Seni çağıran mektup
Ana dilinde yazılmış olmayacak mı? (Brecht, 2010)

Aynı şekilde, yerleşilen yer ile özdeşleşme ve yerleşiklik kavramları, modernizm ve postmodernizm tartışmaları içinde çok ele alınan bir konudur. Heidegger'in mesken tutmak ve özdeşleşme arasında kurduğu ilişkiyi Schulz kimlik ile mekanın özdeşleşmesi üzerinden ele almıştır.

Barthes kentleri okurken “*ortada kolayca okunabilen ve saptanabilen bir anlamlar bütünü*” olduğundan bahseder (Barthes, 1964: 216). Mesken tutan insan bu anlamlar bütünüyle uyumlu haldedir. Heidegger'in *Building, Dwelling, Thinking*¹ adlı metninde belirtildiği gibi şekillenen mimarlık yaklaşımı, bireyin kendine bütünsellik sunan çevreyle, sorunsuzca özdeşleşmesi üzerinedir. Heidegger için, “mesken tutmak” insan varoluşunun en doğal şeklidir. Modern mimarlık yaklaşımıyla, Heideggerci bu yaklaşım birbirleriyle çoğu yönden örtüşür. İnsan, çevresi ve kent kültürü arasında düzenli ve uyumlu bir ilişki sağlamak ister. Arzusunu temel alır. Kaosa karşı düzeni amaç edinir. Heidegger'in bu düşünceleri, 20. yüzyıl boyunca birçok değişik disiplin tarafından benimsenir. İnsan dünyada ‘yüzer-gezer’ bir zihin olarak varlığını sürdüremez. Mesken tutmalı ve belli bir ‘yer’e ait olmalıdır. Heidegger’e göre “dünyada-olmak”, dünyada “evde olmak” ancak mesken tutmakla mümkündür. ‘Yer’ kavram olarak, herhangi bir lokasyon değildir. Yer, insanların zamanla deneyimlerini paylaştığı bir noktadır: “*Mekân, zamanla birlikte ‘yoğunlaştıkça’ -zamanla bir kültür ona kök saldıkça- ‘yer’e dönüşür. Yani ‘yer’, sabit değerlerin -geleneklerin, davranış ve düşünce alışkanlıklarının- taşıyıcısıdır. İnsanları kendine ve kültür aracılığıyla birbirlerine bağlar. İşte “mesken tutmak” da; böyle bir bütünsel yapının parçası olmakla mümkündür. Bir kültür, bir ‘yer’, bir insan topluluğu arasındaki armonik bütünselliğe dayanır.*” İşte bu noktada, bir yerin anlamlı kavranması onunla ‘özdeşleşme’ ve orada ‘oryantasyon’dur. (Tümer, 2009).

Norberg-Schulz’a göre bireyin bir “varoluş noktasına” sahip olması yani “mesken tutması” için, önce kendisini çevreyle özdeşleştirmesi gerekir. Norberg-Schulz, “*insanın kimliği, öncelikle bir yerin kimliğini gerektirir.*” diye devam eder. Birey belli bir kimliğe sahip olmaya ihtiyaç duyar; ama bu kimlik, bir mekanla özdeşleşmeli ve oryante etmeli yani

1 İnşaat, İkamet, Düşünme

nerede olduğunu bilmelidir. İşte “bu iki psikolojik fonksiyon” sayesinde birey tam anlamıyla kimliğine kavuşur (Norberg-Schulz’dan akt. Tümer, 2009).

Hızlı Yaşam

Mekânı değiştirdiğimizde gerçekleşen değişim sadece kimlik veya zihinsel alanda olmaz. Mekanda yaşayan insanların mekânı tüketirken kullandığı dil analiz edildiğinde, “yeni yaşam alanları” ve “kentsel dönüşüm mekânları” şeklindeki ifadelerle sermayenin birikimini artırmak için sürekli hareket halindeki bir mekâna gönderme yapılır. Kent hareketin nesnesi haline gelir. Hiçbir şey değişmese sokağın adı değişir (Sunay, 2010).

Hızlı yaşam, şehre gelen göçmenin tecrübe ettiği ilk olgudur. Hareketin türevi olarak alan fikri, taşıma araçlarının ulaşımın olanaklarından biri olarak tanımlanır. Kent uygarlığında hareket kolaylığı bireyin sınırsız hareketinin mutlak hakkı olarak sayılmaktadır. Ancak aynı şekilde kaygı veren bir durum haline gelmiştir. Sokaklar, trafik lambaları, ve levhaları tektip olmalıdır (Sennett, 1992: 30). Öte yandan, serbestçe mekânlarda dolaşmak veya ülke değiştirmek yani hız yapmak için mekâna olan bağlılığın azalması gerekir. Sennett’e göre, yerlerin ve bu yerlerdeki insanların yarattığı uyarımları ve duygusal farkındalığı azaltması, mekânlar arası serbestçe dolaşmanın bedelidir. Mekâna karşı hissedilen duygusal bağlılık, bireyi mekâna bağlar. Serbestçe dolaşmak isteyen biri *Venedik Taciri*’nde belirtildiği gibi fazla bir şey hissetmemelidir. Bu yüzden serbestçe dolaşmak arzusu bireyin mekâna duyduğu hisleri ve mekânın taleplerini aşırarak modern bireyi duygusal olarak zayıflatır. “*Hareket bedenini duyarsızlaşmasına yardımcı olmuştur*” (Sennett, 1992: 230).

Modern ve postmodern felsefede hız, çeşitli ve farklı okumalarla ele alınmıştır. Kundera hız ile anestezi arasında bir anlam ilişkisi kurar. Ona göre, hız anestezi gibidir. Şehirli gibi yaşama dürtüsü yüzünden modern dünya hız şeytanı ile eşleşmiş durumdadır. Bu hız insana bir tür “anestezi” verir. Kundera “*Çağımız unutmaya arzusuyla dolu ve bu öyle bir arzu ki, hız şeytanını durdurmuyor*” diye yakını. Ona göre “*Hız unutturur.*” Bu yüzden “İnsanlar hatırlamak için yavaşlar, unutmak için hızlanırlar” (Polat, 2011).

Mekanda Hareket Edenler

Benjamin, gezgin düşünür anlamına gelen flanörün-avarenin, mekânı nasıl farklı okuduğunu anlatır. Avare, 19. yüzyılda şehir sokaklarını gezen gezgindir ve odasında düşüncelere dalan akademisyenden farklıdır, çünkü o sokaklarda yürür ve kalabalıkları inceler (Benjamin’den akt. Buck-Morris, 2010: 334). Bu sadece günümüzde değil geçmişte de geçerli bir durumdur. Goethe, Venedik’te yabancılarla dolu San Marco meydanında gezmenin, sonunda aradığı yalnız kalma isteğini gerçekleştiren bir ortam olduğunu belirtir: “*en sonunda özlediğim yalnızlığı yaşayabiliyorum, çünkü insan hiçbir yerde kendine ite kaka yol açtığı büyük bir kalabalık arasında olduğu kadar yalnız olamaz,*” der (Goethe’den akt. Sennett, 1992: 246). Üstelik bu gürültücü, düzensiz insan yığınları arasında iç huzuru bulmuştur.

Goethe’ye göre, insanın muazzam ve sürekli hareket halindeki bir kalabalık arasında zorlukla ilerlemesi tuhaf ve memnuniyet verici bir deneyimdir. Bu kalabalıkta her şey büyük bir akış halinde iç içe geçer ama yine de herkes kendi yolunu bulup hedefine ulaşmayı başarır. Bu kadar insan ve bütün bu hareket ortasında kendini ilk kez huzurlu ve yalnız hissettiğini aktarır. “*Sokakların velvelesi arttıkça huzurum da artıyor.*” şeklinde duygularını ifade eden Goethe için bu huzur, onun duygusal olarak katı kalması sayesinde gerçekleşir. Ona göre, kalabalık içinde dolaşarak oluşturduğu kendi seyahat izlenimlerini kaydetmek için katı olmak gerekmektedir. Çünkü, etrafına gerçekten bakan ve görececek gözleri olan biri katı olmalıdır. Bu “*her şeyi tek tek, geldikçe yakalayayım; onlar kendilerini sonradan düzene koyacaktır*”

şeklinde özetlediği özgül estetik bir deneyimdir (Goethe'den akt. Sennett, 1992: 246). Benzer deneyimleri inceleyen sosyolog Judith Adler, 17. ve 18. yüzyıl gezginlerinin yerinde gözlem yapmak, kesinlik ve kapsamlılık arayışı ve kişisel olmayan bir dille yazarak gördüklerini kaydettiklerini ve bu yöntemleri sayesinde Goethe'nin özgül deneyimlerinden farklı olarak belli bir nesnellik hedefinde olduğunu belirtir. Bu nesnel yöntem, 20. yüzyılın ünlü Baedeker rehberlerindeki gibi doğrudan ve kolay anlaşılabilir bir dile sahiptir (Şenel, 2011).

Cittaslow: Yavaş Kent Hareketi

Benjamin, modern bir kentin modern olması için anılarının olmaması gerektiğini belirtir. Mesela, New York anıların olmadığı bir şehirdir. Aynı şekilde, Hausmann Paris'in bütün tarihsel izlerini yok ettiğinde modern Paris kimliğini almıştır. Zaman, kent için amansız bir yenilik takibi yüzünden farklı bir boyuttadır. Benjamin bu modernlik zamansallığını gözler önüne serer ve yaklaşan yeryüzündeki cennet'e karşıt bir imge oluşturur: Cehennem zamanı. Ona göre, modernlik cehennem'in zamanıdır. Altın çağ denen şey cehennem'in ta kendisidir. Moda bu altın çağa aittir. Cehennemde insanlara ceza verilir. Bu alemdeki ceza ise "en yeni" olandır. Modernlik imgesi cehennem zamanı içindedir. Bu imge, yeryüzü denen büyük kafanın karşısında sürekli varlığını devam ettiren "en yeninin" aynı kalmasıdır. Bu süreklilik sayesinde cehennem ebediyetini sağlar ve ilerleme mitinin yerini bu cehennemvari tekrar alır (Benjamin'den akt. Buck-Morss, 2010: 116).

Bu noktadan yola çıkan postmodern arayışlar, 1986 yılında hız karşıtı bir hareket geliştirirler. *Cittaslow hareketi* yavaş ve sakin kent anlamına gelir. Bu hareketin temelleri aynı yılda İtalya'da ortaya çıkan "fast food" karşıtı "slow food" yani "yavaş yemek" felsefesine dayanmaktadır. Yavaş yemek hareketi, Roma'da ünlü, tarihî ve mimari bir değer olan İspanyol Merdivenleri'nin yanına McDonald'sın açılmasına karşı verilen bir tepkidir. İtalyan gazeteci ve eylem adamı Carlos Petrini'ye göre, İtalya gibi tarihi ve mimari açıdan zengin bir ülkede bunun olmaması gerekir. Fast food dalgasına karşı Yavaş Yemek Hareketi'ni başlatır. Petrini'ye göre, "İnsanların mideleri hızla dolarken, ruhları yavaş yavaş boşalmaktadır". Halbuki İtalyan tarihinde Romalıların "ab ovo usque ad mala" diye Latince baştan sona anlamındaki "yumurtadan elmalara" doğru geleneksel bir yemek sırası ve ritüeli vardır. Modern dünya artık insanın nefesini kesen, rahat ve keyfine vararak yemek yedirtmeyen, adeta lokmalarını boğazına diken bir yerdir. İnsanlar hızlı çalışıyor, yolculuk yapıyor, yiyor, pişiriyor ve karar veriyor. Ekonomi de aynı şekilde ilerlemekte. Para başdöndürücü hızla yer değiştirmekte ve doğal olarak, bu kadar hız stres, hipertansiyon, uykusuzluk, migren, astım ve mide rahatsızlıkları gibi olumsuzluklar getirir. Fizyolojik hastalıklar yalnızca kapitalist süreçlerin sonucundan çok doğadan kopmadan meydana gelmekte. Bu olumsuz ve karanlık yüzüyle yaşama, mekâna ve zamana giren "hız", geçmişteki izleri taşıyan ve anlatan *zeitgeist* diye ifade edilen zamanın ruhu ile *genius loci* şeklinde belirtilen mekânın ruhunu zedelemeye başlamıştır. Bu hızlı dünya, kapitalizmin bir çıktısı olarak, insanları ve mekânları doğrudan etkilemektedir. Heidegger'e göre, artık "mekânın otantikliği" yıkıma uğramıştır; kentsel mekânlar artık sıradanlaşan ve "yersizleşen" bir süreçte kalitelerini ve kimliklerini de yitirmektedir (Polat, 2011). Bu yüzden, hem bir kentsel sosyal hareket, hem de bir yerel yönetim modeli olan yavaş kent hareketi, sanayi devriminden bu yana hız odaklı yaşamın tam tersine "kaliteli zamana" odaklanmaktadır. Aynı şekilde kentsel yoksulluğu azaltmak için alternatif bir ekonomi felsefesi gerekmektedir. Bu yüzden, yoksulluk karşıtı programlar sadece paranın değil etik değerlerin de artışına odaklanmalıdır (Pacione, 1990: 193-204).

Modern Kent ve Modern Kimlik

Kimlik konusuyla ilgili kararsızlıkların modernlikle ilişkisi, kültür araştırmaları alanında

sıkça değinilen bir konudur. Kellner, kararsızlık ve belirsizliğin “*modern bilinçliliğin endişe derecesine ulaşan belirtisi*” olduğu savunur. Ona göre, modern özne, hiçbir zaman doğru seçimi yaptığına, kendisi için ‘doğru’ kimliği seçtiğine, hatta bir kimlik oluşturup oluşturamadığına bile emin olamaz. Bu yüzden, modern insan, kimliğin kurgulanmış doğasının farkındadır. Bu kurgulanmış kimliği kendi isteğine bağlı olarak her an değiştirebileceğinin bilincindedir ancak kimliğinin diğerleri tarafından tanınması ve onaylanması konusunda da endişe içindedir (Balamir, 2003). Bu endişeler bireyi haklı olarak belli bir kimlik sorunuyla karşı karşıya bırakır. Çağımızda tecrübe edinilen yer değiştirme halleri, kimlik ve mekanla ilgili özdeşleşme sorunları, mekanı tüketme bağlamında ele alınmaktadır.

Değerlendirme

Göç, kimlik ve mekanla özdeşleşme konuları Barthes’ın belirttiği gibi çok geniş açılardan ele alınmalıdır. Bunu amatör bir bakışla ama uzman bir tutumla yapılacak şehir okumaları ile çerçevelemelidir. Bu yüzden kent çalışması yapan birinin bir mimar, planıcı, tarihçi, coğrafyacı, psikanalist ve göstergebilim uzmanı gibi disiplinler arası çoklu okumalardan yola çıkılması gerekmektedir. Göç olgusu ile birlikte kullanılan kimlik, özdeşleşme ve yerleşiklik kavramları modernizm ve postmodernizmin en popüler konusudur. Mesela, Heidegger mesken tutmak ve özdeşleşme arasında bir ilişki kurmuştur. Schulz ise kimlik ile mekanın özdeşleşmesini analiz etmiştir. Hızlı yaşam, kente göç edenlerin ilk tecrübe ettiği olgu olduğu için kent okumasında ele alınmalıdır. Postmodern felsefedeki hız, Kundera’nın hız ile anestezi arasında kurduğu anlam ilişkisi ve yavaş şehir (Cittaslow) olgusu önemli kavramlardır. Bununla birlikte bu çalışmada göçün getirdiği sorunlardan biri olarak mekan ile özdeşleşememe ve yozlaşma olguları, Smith kent sadece fiziksel olarak değil, ahlaki olarak ta iyi (honnête) bir karakterin oluşması için gerekli cesareti kırmaktadır felsefesi ile kentteki yozlaşmanın sebebi de kentte yaşamının bedeli olarak verilmiştir.

Kaynakça

- Balamir, Aydan.** “Çağdaş Mimarlık. Mimarlık ve Kimlik Temrinleri- I: Türkiye’de Modern Yapay Kültürünün Bir Profili”, *Mimarlık*, 313 Ekim-Kasım, 2003.
- Barthes, Roland.** Göstergibilimsel Serüven, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat. İstanbul, YKY, 1998.
- Brecht, Bertolt.** Sürgün üzerine, (Çevrimiçi), <http://simgesiir.wordpress.com/2010/12/09/surgun-uzerine-bertolt-brecht/>
- Buck-Morss, Susan.** “Mekansal Kökenler”, *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, 1989, çev. Ferit Burak Aydar, 2010, İstanbul, Metis.
- Cooke, Philip.** “Modern Urban Theory in Question, Transactions of the Institute of British Geographers”, *New Series, Vol. 15, No. 3 (1990)*, s. 331-343, Blackwell Publishing, (Çevrimiçi), <http://www.jstor.org/stable/622675>, 23/07/2012
- Derviş, Mahmut.** Kimlik Kartı. (Çevrimiçi), <http://okumaanlama.blogcu.com/mahmut-dervis-kimlik-karti/8632773>
- Gohar, Saddik M.** “Narratives of Diaspora and Exile in Arabic and Palestinian Poetry”. *United Arab Emirates University*, 229 *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 3.2, 2011
http://rupkatha.com/V3/n2/02_Diaspora_Exile_in_Arabic_and_Palestinian_Poetry.pdf
- Jamie S. Scott and Paul Simpson-Housley.** “Relativizing the Relativizers: On the Postmodern Challenge to Human Geography. Transactions of the Institute of British Geographers”, *New Series, Vol. 14, No. 2. Blackwell Publishing, (1989)*, pp. 231-236
<http://www.jstor.org/stable/622815>, 23/07/2012
- Pollan, Michael.** *The Omnivore’s Dilemma: A Natural History of Four Meals. New York: Penguin, 2006.*
- Polat, Erkan.** “Kentsel Yaşam Kalitesi. Ağır Ağır Çıkacaksın Bu Merdivenlerden: Yavaş Kent Hareketi”, *Cittaslow, Mimarlık*, 2011, s. 359.
- Pacione, Michael.** “Ecclesiastical Community of Interest as a Response to Urban Poverty and Deprivation, Transactions of the Institute of British Geographers”, *New Series, Vol. 15, No. 2 (1990)*, pp. 193-204, Blackwell Publishing (Çevrimiçi), <http://www.jstor.org/stable/622864> 23/07/2012
- Said, Edward.** *Kış Ruhu: Edward W. Said’den Seçme Yazılar*, Çev. Tuncay Birkan. Metis Seçkileri. 2006.
- Sennett, Richard.** *Kamusal İnsanın Çöküşü. İstanbul: Ayrıntı, 1992.*
- Sennett, Richard.** *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşamı. Adam Smith, Çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kurultay, Ayrıntı, İstanbul, 1992, s. 110.*
- Sennett, Richard.** “Şehre Gelenler.” *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 3. Basım, İstanbul, 2010, s. 78-79.
- Sennett, Richard.** “Bir Roma Şehrinin yaratılması.” *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Kent. Çev. Tuncay Birkan. Penguen, 2011, s. 93.*
- Sunay, Simla.** *Dosya: Küreselleşen İstanbul. İstanbul, Yarını Olmayan Bir Mümkün. Mimarlık 356, 2010.*
- Şenel, Aslıhan.** “Mimarlık Rehberi. Bir Topografik Pratik olarak Mimarlık Rehber Kitabı Okumak”, *Mimarlık. Sayı 359, 2011.*
- Tümer, Gürhan.** “Mea Achitectura Mea Culpa. Pipoyu, Elmayı, Ayasofya’yı, Le Corbusier’yi Yadsımak”, *Mimarlık 348 TEMMUZ-AĞUSTOS 2009 (Çevrimiçi)*, <http://www.mo.org.tr/mimarlikdergisi/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=362&RecID=2155>
- Yılmaz, Ahenk.** “Dosya: Mimarlıkta Eleştiri. ‘Mimar’ın Ölümü: Eleştirel Bakışta Müellifin Yeri Mimarlık”, *Mimarlık*, 2009, s. 348

WHAT URBANIZATION MIGHT BRING: MORAL CORRUPTION

Yrd. Doç. Dr. Figun DINÇER

Introduction

One of the themes in “The House of Mirth” (1905), as Blake Nevius (1953: 55) notes, is the waste of human and spiritual resources which in America went hand in hand with the exploitation of the land and forests. Moral corruption can be considered as one of the waste of human and spiritual resources as reflected in the novel. The novel is an excellent example of the Gilded Age, in which industrialization and thus urbanization caused the waste of morality in the beginning of the 20th century. Marilyn McEntyre sees “moral diminishment of cities as an inevitable byproduct of urbanization.” (85) The period is deliberately pictured by Edith Wharton, who was a member of the New York aristocracy. She describes the lives of different people from different social levels who were affected by the urbanization process. Within the same period of the urbanization process, a French art called “the art nouveau”, was flourished. It seems to foster this situation through the upper class people’s giving great importance to façade or the period seems to emerge due to these social issues as also revealed in the novel. This intermingled matter is noticed through the jewelry, home furnishings and clothing which are valued for reflecting their wealth in the society. Women are primarily chosen even for their beauty to marry and the wives seem to demonstrate their men’s wealth. For this reason, a “good marriage” is considered to be kind of a business; women look for a wealthy man to marry and men look for marriageable girl who are beautiful and young. The present study is an attempt to evaluate the signs of urbanization and the corruption in the moral values especially related with the marriage institution based on materialism and how the characters suffer at the hands of social manacles while struggling with reputation, which also demonstrates the corruption.

Urbanization in New York as reflected in the novel.

During the industrial flourishing period, the cities in the United States grew. When the Civil War broke out, the country was a country of farms, villages and small towns except the northeastern seaboard. Most of its citizens were involved in agricultural pursuits and small family businesses. By the turn of the century only about one third of the population lived on farms. New York had grown from a city of 500,000 in 1850 to a metropolis of nearly 3,500,000 persons by 1900, many of whom are recent immigrants from the central eastern and the southern Europe. The vast majority of all wage earners were employed by corporations and large enterprises, 8.5 million as factory owners. Millions of people participated in the prosperity that accompanied this explosive industrial expansion, but the social costs were immense” (Norton Anthology, 1985: 2).

Almost every page of the book reflects the signs of urbanization. It brought much easiness to the daily life in the city where flocks of people migrated from rural places to seek for a better life or to gain bread at least. Technical innovations made life easier; railroads introduced new types of transportation: the mass-transit lines, street cars and trains connecting the cities and people. “There were immigrants in plenty to staff the great houses of Fifth Avenue, and the steam yacht and motorcar had removed geographical limits to pleasure-seeking.” (L. Auchingloss, 1964: 344). In “the House of Mirth”, the first chapter proves this additional information: Lily goes to the Grand Central Station where she takes the train to Bellomont among the ‘rush’ and the ‘dull tints of the crowd’ (HM: 5).

Transportation makes it possible for people to live in suburbs. The dirt and rush of the cities drew the rich to the suburbs where they could afford to live on their private worlds away from the other common people as how the Trenors did in the novel. Their rich friends prefer enjoying out of the city and even out of the country; they spend the summers in Europe. The Trenors give party at Bellomont that is far from the “madding crowd” of the city. One Sunday, they are taken to the church by an omnibus (HM: 55), and on the following season, they are invited to Monte Carlo, when they go by their steam-yacht, called Sabrina. As we see, urbanization and technology simultaneously increase supporting each other. Technical innovations like the yacht and that omnibus help the upper class to join the invitations for entertaining.

Telegraph and telephone are the inventions during the urbanization process in the United States. In the novel, it is observed that the usage of telephone happens to be as one of the characteristics of city life but among the rich people only, regardless its cost. Mrs. Trenor, a member of the rich class in New York society says; “.that you wouldn’t like me to telephone for Lawrence Selden” (HM: 49).

“Population influx” caused the urgent need for solution of housing problem. The big cities like New York and Chicago were not ready to meet the sudden and intense problems of the new comers who are keen on migrating increasingly day by day. So, the role of technology is strongly felt in building systems: “the balloon-frame house replaced heavy timber construction in the 1830s and made it possible for building to proceed more rapidly and with greater quantity than in the past. In 1848 James Bogardus introduced the use of cast iron columns and weight-bearing walls supporting the structure of non-residential buildings which eliminated the need for heavy masonry construction and which opened the internal space of buildings so that factories and warehouses could maximize their unimpeded use of floor space” (54).¹ Tall building construction which is considered one of the signs of urbanization is another important factor boldly treated in Wharton’s novel. Simon Rosedale’s “flat-house with its marble porch and pseudo-Georgian façade,” his “Benedick standing among new brick and limestone houses” is intentionally described in the book in order to give a picture of 1905 from the aspect of gradually changing face of the city (HM: 8).

Rosedale’s building can be, too, thought to be an example for the features of urbanization in the first quarter of the 1900s: increased capital investment was observed in this period. So, the newly rich Rosedale invests some of his money into that building for rent as he has done well in the Stock Exchange. On the other hand, Mme. Regina’s millinery shop is a symbol of the capital investment and the changing role of women in the society. Just half a century ago, only widowed women could run their dead husbands’ shop. As a result of the industrialization, women started to work mostly with lower wages than men. Since the early years of industrialization, women founded their own unions. The first labor federation was (WTUL) in 1903. Similar to these movements or settlements, Edith Wharton mentions about Gerty Farish’s Girls’ Club. She gathers the girls in need and collects ‘liberal fraction of the amount’ (HM: 118) to use for their benefits. This is a kind of charity club but still it is a good start for women’s solidarity.

Since many people migrated to big cities from rural places and immigrated from different countries, the balance between the supply and demand in the labor was not equal, and thus the number of employment was less than the number of the people seeking for vacant places in jobs. Therefore, people had to struggle hard to get their share. Of course some people would be successful or lucky to be on the top levels of the stair. Simon Rosedale and the Brys in the book are the ones, who are ‘the new rich, the post-Civil War millionaires, ‘the lords of

¹ <http://ambound.org/Class/Ch5-Ch6.pdf>

Pittsburgh', whom she dubbed the 'invaders', as the peculiarly corrupting force. Their limitless fortunes and equally limitless vulgarity seemed to sweep away not only old standards of taste and decorum but old standards of morality. But the 'invaded', the forces of her old brownstone, genteel New York, made love to the invaders... Wharton saw that invaders and invaded would bury the hatchet in a noisy, stamping dance, and she saw also the pathos of the individual who was fated to be trampled under the feet of those boisterous truce makers-the pathos of her heroine, Lily Bart. She stems from both worlds." (Edith Wharton, 1971: 69-70).

During this period of time, due to the increase in industrialization and urbanization, especially the upper class seemed to rush in luxury purchases and to use their money to show their material power and as for women, they use money to be both consumer and object of consumption. Being well aware of the material values of the society, Lily Bart explains it to Lawrence Selden:

She surveyed him critically. 'Your coat's a little shabby – but who cares? It doesn't keep people from asking you to dine. If I were shabby no one would have me: a woman is asked out as much for her clothes as for herself. The clothes are the background, the frame, if you like: they don't make success, but they are a part of it. Who wants a dingy woman? We are expected to be pretty and well-dressed till we drop – and if we can't keep it up alone, we have to go into partnership.'

Marilyn McEntyre, (2008: 84) states that "urban life itself seems to foster small-mindedness, petty ambition, aesthetic sterility, and moral myopia." Her explanation highlights the general portrait of the characters in the novel. They "acquire and maintain their status by displaying how much they can afford to waste" (HM: 1). In spite of badly criticized by Lily's Aunt, playing card games is kind of a symbol of their wealth no matter how much they win or lose. Even by losing money, they afford to gain their status in the high society. Other examples are that they spend huge amount of money on women's dresses, parties and expensive gifts for the couples in wedding ceremonies. As McEntyre (2008) states, women are taught to trade on beauty as their one asset in a cruel marriage market, taught to desire the position and comforts money can buy, and unable to disengage themselves from the false economy in which they are implicated even when it drives them to despair. The dehumanization and isolation is also seen in the using women as the commodities and thus their efforts to look beautiful and marriageable all the time. Jung Hwa Oh (2003) explains that "they are purchased to be seen and demonstrative of wealth". The woman is the property of the man therefore he ornaments his property to reflect his wealth. Reflecting the influence of Art Nouveau, women are like elegant decorative art objects in curved lines that men are ready to invest on them. Lily, in her *tableau vivant*, stands as a living object for all women in that period of time.

As Marilyn Jones Lyde (1959: 108) argues, "the post-Civil War aristocracy had placed increasing importance on appearance, assuming that honor and good manners, if not identical, were at least equivalent, and virtue was that which avoided disturbing the familiar pattern of social custom. The attitude prepared the way for the corruption and eventual disintegration of social convention in America. Manners, unlike honor, flourish primarily among the well to do. Consequently, as more and more emphasis was placed upon mere etiquette, the lower classes, identifying the aristocracy with such superficial manifestations of wealth as decorum, came to regard money as the chief characteristic of aristocratic respectability". The new rich believed that only enough amount money was necessary to enter the aristocracy. Money was regarded as a mean of getting respectability in the eyes of the other people. For example, Simon Rosedale, the new rich, wants to purchase a higher status in the aristocracy, which will not accept him if he is poor even if he were born blue-blooded. He declares his money-based

marriage proposal to Lily:

“I’ve got the money, he continued, clearing his throat, “and what I want is the woman- and I mean to have her too”... “I generally have got what I wanted in life, Miss Bart. I wanted money and I’ve got more than I know how to invest; and now the money doesn’t seem to be of any account unless I can spend it on the right woman... I want my wife to make all the other women feel small. I’d never grudge a dollar that was spent on that. But it isn’t every woman every woman can do it, no matter how much you spend on her... What I want is a woman who’ll hold her head higher the more diamonds I put on it...” (HM: 184-5).

Rosedale wants to invest his money on Lily, who will be a perfect ornamental object for displaying his wealth and to solidify his social status. However, through the end of the novel, Lily lacks financial stability and loses her respect according to the social codes of the New York aristocracy. Therefore, Rosedale does not see her as a means of investment for his purposes any more.

As Rosedale breaks off relation with Lily then, all her friends do the same and leaves her alone. Although they have used her for their secretarial works in organizing the parties, they do not have any loyalty for her. Her beauty becomes a threat for them. Louis Auchincloss (1971: 72) argues that her beauty is the light in which each of her different groups would like to shine, but when they find that it illuminates their ugliness they want to put it out. Their ugliness, for me, is not only a physical but also moral one. Lily, then, becomes a “worn-out” commodity and no longer marketable.

The life of these characters in the novel reveals double standard of morality between men and women characters in the novel. A man has an affair with a married woman or a married man has an affair with a woman as in the case of Gus Trenor and Lily Bart and of Judy Trenor and her flirts, and Bertha Dorset’s extramarital affairs. The striking point in Judy’s case is that she flirts openly without losing respectability in the society because she is a rich, beautiful and married woman; these are the criteria enough to be respected by the upper class of New York City. These people in the novel also reveal that the marriages and relationships with others mean something as long as financial security exists. Oh (2003) states that “Wharton criticizes the way how the marriage system of capitalist society brings about the isolation, suffering and dehumanization on these male characters.” Bertha Dorset, for instance, is secure and powerful in her husband’s wealth. In fact, she is not happy with her husband, thus, she takes lovers, spends his money as she pleases. She has the power to control the society and makes Lily Bart rejected by the people. She has such a great influence on people because she is married a rich man. Bertha is only one of those dehumanized people. She is like the others who suffer from a peaceful mind and heart.

Morally corrupted people, who are blind with the guilt of money, “of both new and old New York, seem strangely and vindictively united in a constant readiness to humiliate her: Grace Stepney to tell tales on her, Mrs. Peniston to disinherit her, Bertha Dorset to abandon her in a foreign port, Gus Trenor to try to seduce her, his wife to say he has. And in the end when she finally compromises and is willing to marry Rosedale, it is too late. He will not have her, and she falls to the job at the milliner’s and the ultimate overdose of sleeping tablets. But we finish the book with the conviction that in the whole brawling, terrible city Lily is the one and only lady” (Auchincloss, 1971: 70).

“The House of Mirth” reflects the economic and social changes in the United States caused by the industrialization and urbanization in the early 20th century and draws a picture

of the New York aristocracy of which moral corruption is a consequence. The corruption is observed in the social structure: in marriage system, material values and relationships. Being an economic necessity for women who are treated like commodity, the marriage institution is based on materialism. In order to be purchased, the women of the New York aristocracy need to be purchased. So, they are obliged to look beautiful as ornaments with curved lines like the pieces of the Art Nouveau, flourished within the same period of time with the novel. The novel is also a kind of historical record of the industrial and urban improvements with all the technological innovations of the age.

References

Auchincloss, Louis (1971) *Edith Wharton-A Woman in Her Time*, The Viking Press, New York.

Lyde, Marilyn Jones (1959) *Edith Wharton-Convention and Morality in the Work of a Novelist*, Norman: University of Oklahoma Press.

McEntyre, Marilyn (2008) *The House of Mirth: Isn't There a Quieter Place?* *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, Winter 2008.

Nevius, Blake, (1953) *Edith Wharton: A Study of Her Fiction*. Berkeley: University of California.

***Norton Anthology of American Literature, Second Edition, Vol:2*, Norton Company, Inc. New York, 1985.**

Oh, Jung Hwa (2003) *The House of Mirth as the Location of the Performativity of Gender*, *Journal of English and American Studies*, December 2003, Vol: 2, Ewha Institute for English and American Studies.

Wharton, Edith (1964) *The House of Mirth*, Signet: The New American Library, Inc. <http://ambounds.org/Class/Ch5-Ch6.pdf> (September 2, 2012)

İNSAN-DOĞA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÇEVRE SORUNLARI VE FELSEFE

Fikri GÜL^{1*}

I

İnsanın doğa ile olan ilişkisi onun varlık koşulları arasındaki en öncelikli ilişkidir. İnsanın doğa ile olan ilişkisinin arka planında onun varlık düzleminde doğaya bağımlı bir varlık olması yatmaktadır. İnsan doğada yaşam bulan, yaşamını doğa içindeki koşulların etkisiyle şekillendiren ve zorunlu olarak da bir şekilde doğayla ilişki içinde var olabilen bir varlıktır. Canlı bir varlık olan doğa, yine kendisi gibi canlı bir varlık olan insanla yaşamı boyunca sürekli birlikte olmayı gerektirecek bir zorunluluğun parçası olarak karşımızda durmaktadır. Bu birliktelik, başka bir deyişle zorunlu ilişki hep insanın kendi ihtiyaçları ve öngörülerini etrafında şekillenmekte ve insan parçası olduğu doğanın etkisini tek taraflı bir tutumla görmezden gelerek kendi konumunu merkezileştirme yolunu seçmiştir. Durum böyle olunca ekosistemin bir parçası olan insan, aynı zamanda doğal evriminde bir parçası olarak doğal işleyişe doğrudan müdahil bir varlık alanı olarak öne çıkmıştır. Özellikle Endüstri Devrimiyle birlikte başlayan yoğun sanayileşme süreci ve bu sürecin tetiklediği kentleşme ve demografik sorunlar hızla doğanın tahrip edilmesi ve doğal yaşamın sekteye uğratılması sonucunu doğurmuş, doğadaki denge insan lehine bozulmuş ve onarılması nerdeyse imkansız çevre felaketleriyle karşı karşıya kalınmıştır.

İnsan-doğa ilişkisi ilkçağlardan beri süregelen bir ilişkidir. İlkçağ filozoflarında doğaya egemen olma düşüncesi olmamasına karşın 17. yüzyılda bilimsel ilerlemelerin sonucu oluşan yeni doğa kavrayışı (özellikle Bacon'ın "bilmek egemen olmaktır" ve "Descartes'ın mekanik dünya görüşü) insanın merkeze alındığı ve ölçünün insan olduğu bir anlayışı egemen kılmıştır. Bu yeni anlayış, insanın hem kendisini hem de çevresini algılama biçimini değiştirmiş, hakim dünya görüşü olarak da mekanik bir doğa kavrayışına yol açmıştır. Nitekim Descartes da doğa görüşünü bütünüyle mekanik olan bir temel üzerine kuracaktır. Aydınlanmanın başlangıçta insanın aklın kılavuzluğu yardımıyla yüceltileceğine olan inancı nihai olarak başarısızlığa uğramıştır. Bir başka deyişle, "tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıyor" (Horkheimer-Adorno, 1995:19). İnsanı doğanın efendisi olarak gören ve doğayı bütünüyle insanın yönetimi ve denetimine bırakan, ekolojik dengeden yoksun bu bakış açısı çevre sorunlarının ortaya çıkmasındaki en önemli etken olmuştur, denebilir.

Sanayi devrimiyle birlikte başlayan sürecin devamında doğal kaynakların ölçsüz kullanımı artmış ve özellikle sanayileşmenin yoğun olduğu alanlarda doğal tahribat çok belirgin hale gelmiştir. Başta iklimsel değişimler olmak üzere birçok çevre sorununun kaynağında insan faktörünün olduğu artık tartışmasız olarak kabul edilmektedir. İnsanı, çevre sorunlarının odağı haline getiren bu bakış açısının temelinde kuşkusuz Bacon, Descartes ve Newton gibi bilim insanlarının dile getirdiği ve doğanın insanın emrine sunulmuş ve her türlü tüketilebilecek bir ürünmüş gibi değerlendirilmesini de içeren bu yeni paradigma etkili olmuştur. Doğa merkezli anlayış yerine insan merkezli anlayış hakim olmuş, organik dünya görüşü yerine mekanik dünya görüşü geçmiştir. Descartes'ın insanları işleyen canlı bir makineye benzetmesi (Gökberk, 2010:240) de onun mekanik dünya görüşünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. İnsan merkezli yaklaşımlarda esasen insanın merkezde olduğu ve insanın kendisini doğanın efendisi olarak gördüğü bir bakış açısı söz konusudur (Armstrong ve Bot-

1 * Yrd.Doç.Dr., Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, fgul@pau.edu.tr

zler, 1993: 53). Dolayısıyla ölçü insan ve onun ihtiyaçlarıdır. İnsanın ölçü olduğu anlayışın çevre sorunlarının yaratıcısı olduğu, başka bir deyişle modern insanın doğayla ilgili kabullerinin ve bakış açısının çevre sorunlarının temelini oluşturduğu söylenebilir.

İnsanı merkeze alan ve yalnızca onun ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen bir dünya tasarımı kuşkusuz insanın doğanın efendisi olmasına yol açmıştır. İnsanın iktidar mücadelesi de buna eklenince giderek her yönüyle doğayı kontrol etme gücü de artmış, kontrol zamanla sömürüye, sömürü de ne yazık ki günümüzde insanın varlık sebebi haline gelmiştir. Bu süreç insanın etik değerlerden uzaklaşmasına, hem kendine hem de doğaya karşı acımasız ve insafsız oluşuna sebep olmuştur. Teknolojik ilerlemeyi en üst seviyede başaran insan bu başarısını insan-doğa ilişkisini belirlemede gösterememiş, tüketime yönlendirilen ve her şeyin talan edildiği bir toplumsal yapı inşa edilmiştir. Bu yapı, insanı ve doğayı kontrol altına almayı ve özellikle de doğa sömürsünü sıradanlaştırarak yeni bir çevre algısı yaratmayı öncelikli hedef olarak belirlemiştir. Bookchin'in de belirttiği gibi kapitalist düzen kendi süslü dünyasında insanın doğaya hükmetmesine ve onu egemenliği altına almasına olanak sağlamış ve hatta bu tahakkümü rasyonel hale getirmek için türlü araçlar geliştirmiş ve doğa sömürsünü toplumsal gerçekliğin vazgeçilmez bir parçası olarak belirlemiştir.

II

Günümüz dünyasında çevre sorunları ile insan sorunlarını birbirinden ayırmak neredeyse imkansız hale gelmiştir. Bu gerçeklik apaçık ortada dururken elbette yapılması gerekenler vardır. Bu yazının amacının da daha önce de ifade ettiğimiz gibi çevre sorunlarına karşı felsefenin bakışını ortaya koymak, başka bir deyişle felsefi bir bilinç oluşturmaktır. Biliyoruz ki felsefe, doğayı ve içinde yaşadığımız doğal çevreyi kavramada, anlamlı hale getirmede ve birbirleriyle ilişkilendirmede asli unsurdur. Doğayı ve insanı birbirlerine üstünlük kurmadan her birini kendi gerçekliğinde ele almak ve insanı da doğanın ayrılmaz bir parçası olarak kabul ederek bu iki iç içenin sınırlarını belirleyerek çevre bilinci oluşturmak ancak felsefi bir bilincin yardımıyla mümkündür. Sürdürülebilir bir yaşam ve tüketim için doğal kaynaklara aşırı yüklenmeden ve çevreyi tahrip etmeden gelecek nesillere yaşanabilir bir dünya bırakmak, kısaca “ekolojik yurttaşlık” modeli oluşturmak gerekir (R. Karalar, H. Kiracı, 2011: 66). Ekolojik yurttaşlık esas itibarıyla çevre bilincine sahip ve bu bilinç yardımıyla yaşanabilir bir çevreyi inşa etmek ve gelecek kuşaklara daha temiz bir çevre bırakmayı ilke edinen etik değerlerle donatılmış bir bilinci ifade eder.

İnsan, çevre sorunlarının hem yaratıcısı hem de bu sorunların çözümünde en önemli taraf olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla insanın çevreye yönelik davranışlarına yön veren ve çevre –insan ilişkisini düzenleyen etik kurallar bu bağlam içerisinde ele alınıp değerlendirilmelidir. Çevresel sorunların ortaya çıkışının da çözümünün de insan merkezli olduğu göz önünde bulundurulursa çevre bilinci oluşturmada çevre etiğinin ne kadar önemli olduğu da açık olarak görülecektir. “İnsanın doğa ile uyum içinde yaşamasını öngören ekolojik düşüncenin oluşumunda etik önemli bir yer teşkil etmektedir”(Ertürk, 2011: 417). Çevre merkezli etik değerler bireyin hem kendisiyle hem toplumla hem de doğayla olan ilişkilerini düzenleyen ve bu ilişkiler üzerinden insanın çevreye olan bakış açısını belirleyen kurallar bütünüdür ifade etmektedir. Bu yönüyle bakıldığında çevre etiği, dünyanın ekolojik dengesinin sağlanmasında öne çıkan değer anlayışları ve davranışları içeren aynı zamanda insanın “ekolojik yurttaşlık” kimliği kazanmasında oldukça önemli bir yere sahip olan ve insanla doğa arasındaki etik ilişkileri düzenleyen temel bir belirleyici konumundadır.

Çevre söz konusu olduğunda “saygı” ve “sorumluluk” kavramları etik birer kavram olarak karşımıza çıkar. Etik bir davranış olan çevreye saygı kişinin içinde yaşadığı toplum-

sal ve doğal çevreye olan yaklaşımının da bir göstergesidir. Ünlü düşünür Udall'ın da dediği gibi, "hepimiz yeryüzünün kiracılarıyız". Bu bilinç aynı zamanda çevreyi yaşadığımız evimiz olarak da görmemizi sağlar. Bunu sağlayacak olan da insan merkezci bir etik yerine çevre merkezci bir etik anlayışının oluşturulmasıdır. Bir başka deyişle, Bacon, Descartes, Galileo ve Newton gibi düşünürlerin dile getirdiği mekanik evren tasarımı yerine doğanın canlı bir organizma olduğunu savunan ekolojik görüşlerin oluşturduğu organik evren tasarımına öncelik verilmelidir. Doğayı sömürmek ve onun üzerinde her türlü tahribatı yapmak yerine kendi evimiz olan doğayı anlamak ve onu canlı bir varlık olarak kabul etmek suretiyle insan- doğa ilişkilerini ahlaki bir düzleme oturtmak mümkündür.

Çevre bilinci oluşturmak için öncelikli olarak felsefi bir bilinç oluşturulmalıdır. Çünkü çevre bilinci oluştururken aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkileri ve insan ego'sunu da yeni baştan kontrol altına almayı ve düzenlemeyi de içeren bir dizi davranış değişikliğini de gerçekleştirmiş oluyoruz. Bir başka deyişle,

çevre etiği kavramını uygun bir biçimde geliştirmek için, yaşayan insanlar 'ego'larından tümüyle kurtarılmalı, 'evrenin efendileri' olduklarına inanmaktan vazgeçmeli, insan merkezli bir biçimde hareket etmeye son vermeli, tüm tarafların-sessiz duranların ve henüz yaşamayanların da- haklarını düşünmeli ve onlara saygı duymalıdır (Curi, 2009: 83-84).

Çevreyi merkeze alan yeni ekolojik paradigma, sanayileşmiş Batı toplumlarının insanı merkeze alan dünya görüşüne karşı bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda çevre etiği de "dünyanın ekolojik bütünlüğünü korumaya yarayan değerler ve davranışların bir ürünü olarak, insan ve doğa arasındaki ahlaki ilişkilerle ilgilenmektedir" (Ertürk, 418). Çevre merkezli etiğin asıl odağını insanın kendi dışındaki bir varlığa karşı nasıl davranması gerektiği oluşturmaktadır. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi bu davranış normları arasında "saygı" oldukça önemlidir. İnsan, hem kendine hem de canlı bir organizma olan çevreye karşı son derece duyarlı ve sorumlu olmalıdır. Doğayı canlı bir organizma olarak değil de insanın emrinde tüketilebilecek bir olanaklar yığını olarak görmek çevreye yapılabilecek en büyük kötülüklerdendir. Etrafımızı kuşatan, suyuyla, havasıyla, atmosferiyle ve sayısız yararlarıyla insan hayatında yaşamsal öneme sahip olan çevre, herhangi bir eşya olarak değil, tıpkı bir insan gibi muamele görme hakkına sahiptir. Bu bilinç, felsefenin insana sağladığı sorgulama, temellendirme, anlamlandırma ve varlığa nüfuz etme gibi bütünüyle felsefece olan bir dizi anlayışın yansımaları olarak karşımıza çıkar. Çevreye karşı sorumlu olduğumuzu, çevrenin çok hassas bir varlık yapısının olmasından dolayı kendimize olan saygımızın çevreye karşı da gösterilmesi gerektiğinin bilincine ancak felsefe ve felsefi bilinç yardımıyla varabileceğimizi söylemek yanlış olmasa gerek.

Çevre etiği, insanın çevreye karşı olan sorumluluklarının ele alındığı ve doğal çevrenin değerlerinin sorgulandığı bir alan olarak değerlendirilebilir. Sorunun esası, insanın çevreye olan bakış açısının arka planıdır. Bu arka plan, çevreye olan yaklaşımımızın herhangi bir çıkar ilişkisine dayanıp dayanmadığının da sorgulandığı bir kaynak olarak görülebilir. Çevre etiği de esas itibarıyla bu kaynağın rasyonel ve çevre merkezli harekete geçirildiği bir anlayışın karşılığı olarak değerlendirilebilir. Çevre etiğinde asıl sorun çevrenin insanın ihtiyaçlarını karşılama ötesinde bir değere sahip olup olmadığıdır. İnsanın doğaya karşı olan sorumluluklarının neler olduğu, doğanın kendi içerisinde değer bakımından birbirinden farklı yapılarının bulunup bulunmadığı türünden sorular da çevre etiğinin değere yönelik sorularını kapsamaktadır (Tepe, 1999: 42).

İnsan merkezci görüşlerin Batı kültürünün etkisi altında ortaya çıktığını ve buna kaynaklık eden filozofların başında da Aristoteles'in geldiği söylenir. Bilindiği gibi Aristote-

les,

“insanları, ussallık derecelerine göre oluşturduğu canlılar piramidinin en üst basamağına koyar ve bitkilerin, hayvanlar için olduğunu söyler. Doğanın amaçsız hiçbir şeyi meydana getirmediğine, tüm şeyleri özel olarak insanlar için oluşturduğuna inanmamız gerektiğini belirtir. Thomas Aquinas ve Kant’ın görüşlerini de Aristoteles ile aynı temele dayandırmak mümkündür (Ertürk, 420).

Kant’da, ahlak ilkelerini ortaya koyarken asıl amacın insan olduğunu, insanın bir araç değil amaç olması gerektiğini vurgulayarak şöyle der: “İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır” (Kant, 2009: 45). Bu ifadeleriyle Kant’ın insanı merkeze alan ahlak öğretilerinin savunuculuğunu yaptığı söylenebilir. Bu görüşün temel argümanı, kendi iyiliğini isteyen bir varlığın (insan) diğer canlılarında iyiliğini isteyebileceğine olan inanç. Dolayısıyla, bu anlayışın insanı merkeze alması çevreyi dışlaması anlamına gelmiyor. Bu düşüncenin savunucularına göre, insan merkezci yaklaşımların ekolojistler tarafından eleştirilmesi, insanı merkeze aldığı için değil, insan uğruna diğer bütün türlerin feda edilmesini savunduğu içindir (Ertürk, 421).

III

Sonuç olarak denilebilir ki, çevre sorunlarını yalnızca çevrenin kirlenmesi veya bilinçsizce kullanılması olarak değil daha geniş açıdan bakıldığında toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel, dini ve ahlaki boyutları da olan son derece karmaşık bir sorunlar yumağı olarak görmek daha doğru olacaktır. Bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle ortaya çıkan her yeni durum bir yönüyle mutlak surette çevreyle bağlantılı olduğundan ilk etkisini de olumlu/olumsuz çevre üzerinde göstermektedir. İnsanlığın ortak mirası olan çevre kuşkusuz insanlığın geleceği açısından da hayati bir öneme sahiptir. Çevre sorunlarının çözümünde veya bu sorunların minimize edilmesinde alınması gereken ilk tedbirlerden birisi, belki de en önemlisi sağlam bir çevre bilinci oluşturmak ve giderek bu bilinci geliştirmek olmalıdır. Bunun için de felsefeden/felsefi bilinçten yararlanılmalıdır. Teknolojik ilerlemeyi durdurmak mümkün olmayacağına göre (kaldı ki, durdurulması da doğru değildir) mevcut gerçekliğe göre yeni yaklaşımlar geliştirilmelidir. Yani, hem teknolojinin olanaklarından faydalanacağız hem de çevreyi kendi evimiz, kendi gözümüz gibi bakıp koruyacağız. Bunun için yapılması gerekenleri kısaca şöyle sıralayabiliriz: 1. Çevreye olan bakış açısı değiştirilmeli, çevre tüketilebilecek bir yığın olarak görülmemeli ve asla bir kazanç deposu olarak değerlendirilmemeli. 2. Çevre eğitimi yaygınlaştırılıp geliştirilerek sağlam bir çevre bilinci oluşturulmalı. 3. İnsan merkezci bir etik anlayış yerine çevre merkezci bir etik anlayış yerleştirilmeli. 4. Mekanik doğa tasarımı yerine organik doğa tasarımı öne çıkarılmalı. 5. İnsanlar bilinçlendirilerek “ekolojik yurttaşlık” modeline geçilmeli. 6. Ahlaki öncelikler gözden geçirilerek çevreyi de içine alan yeni bir ahlaki yapılanmaya gidilmeli. 7. İnsan ve doğa arasındaki ilişkinin ekolojik olarak sürdürülebilirliği sağlanmalı.

Kaynakça

- Armstrong, J. S., Botzler, R. G. (1993). Environmental Ethics: Divergence and Convergence, New York: McGraw-Hill*
- Curi, K.(2009). “Meslek Etiklerinde Yeni Bir Boyut: Çevre Etiği” Etik ve Meslek Etikleri (Yayına Hazırlayan: Harun Tepe), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.*
- Ertürk, H.(2011). “İnsan Hakkı Olarak Çevre Hakkı'nın Kullanımı Bağlamında Çevre Etiği'nin Önemi” (A. Kadir Çüçen, İnsan Hakları, kitabının içerisinde), Bursa: MKM Yayıncılık.*
- Gökberk, Macit. (2010). Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi*
- Horkheimer, M- Adorno, Theodor W. (1995). Aydınlanmanın Diyalektiği I, Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.*
- Kant, I. (2009). Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.*
- Karalar, R., Kiracı, H.(2011). “Çevresel Sorunlara Karşı Bir Çözüm Önerisi Olarak Sürdürülebilir Tüketim Düşüncesi” Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , Sayı: 30.*
- Tepe, H. (1999). “Çevre Etiği Toprak Etiği mi Yoksa İnsan Etiği mi?” Felsefe Logos, Sayı: 6.*

POLİS'TEN COSMOPOLİS'E: FELSEFE, POLİTİKA VE YURTTAŞLIK

Funda Günsoy KAYA

“Polis’ten Cosmopolis’e: Felsefe, Politika ve Yurttaşlık”; bugün burada sunacağım tebliğim için seçtiğim başlık. Ancak hemen belirtmeliyim ki, tebliğim için seçtiğim başlığın tüm içeriğini görece kısa bir zaman diliminde burada sunmama imkân yok. Bu sebeple, ben burada, mekânın *polis*’ten, yani kültürel olarak homojen bir toplumdaki *cosmopolis*’e, yani kültürel olarak heterojen ve dolayısıyla birbirinden oldukça farklı insan topluluklarını içine alan bir imparatorluğa doğru genişlemesinin felsefe ve politikanın anlamını ve yurttaşlığın ölçülerini ne ölçüde değiştirdiğinden olabildiğince kısa biçimde söz edeceğim. Bunu yaparken, politik düşüncenin seyrini değiştiren ve yalnızca kendi çağları için değil, kendilerinden sonraki çağlar için de tayin edici öneme sahip kimi düşünce noktalarının mekânsal değişimle olan bağımlı vurgulamakla yetineceğim.

Bu minvalde, ilkin şehrin, salt mimari bir ürün veya inşa olmayıp, insan varlığını belirleyen temel ontolojik kategori olduğunu öne süreceğim. Bu, insanın ontolojik olarak mekânla olan ilişkisinin veya mekânsal boyutunun zamansal boyutunu öncelendiği anlamına gelir. Şayet ontolojik kurulumu gereği her varlık zorunlulukla bir yer işgal ediyorsa ya da var-olmak zorunlulukla bir yerde olmayı gerektiriyorsa, yeri veya mekânı düzenlemek bizzat varlığın yapısını düzenlemek demektir. Bu ise, yer ya da mekânla ilgili bir tasavvura, düşünceye, tasarıma ya da şimdiki gelecek içine yerleştiren bir vizyona sahip olmayı gerektirir ki tam da bu sebeple, Lefebvre’ün de ifade ettiği üzere, mekân politik bir kategoridir. Bu minvalde, ikinci olarak, şehrin, kamusal ve politik özneler olarak birbiriyle karşılıklı etkileşim içinde olan, düşünen ve eyleyen insanların tam da bu düşünme ve eyleme faaliyetlerinin bir ürünü olduğunu, yani aslında ‘şehir’in ilkin ve öncelikle entelektüel bir inşa olduğunu öne süreceğim. Söylediklerimi açık hale getirebilmek için Heidegger’le başlayacağım.

Heidegger, Aristoteles’in *Fizik*’teki yer/*topos* analizinden hareketle, yerin potansiyelle (*dynamis*) sahip olduğu ve potansiyelin temel ontolojik kategori olduğu sonucuna ulaşır. Aristoteles, fiziki şeylerin (*physika onta*) hareketle, dolayısıyla devinimle ilişkili olduklarını söyler. Böyle oldukları için de, onlar, bir yerdedirler ve kendi yerlerinden ayrılamazlar. Oysa, sözgelimi, matematiğin objeleri hareket içermediği için, bir yerleri de yoktur. O halde, harekete sahip olmak, bir yerde *olmaktır*. Ancak, fiziki şeylere özgü hareket kabiliyeti, içinde hareket ettikleri yerin de değişken, dolayısıyla mutlak olmayan yukarı-aşağı, sağ-sol, ön-arka gibi çeşitli belirlemeler içermesine yol açar. Dolayısıyla, yerin kendisi statik değil objeyle ilişkisine göre farklı bir pozisyon (*thesis*) alabilen dinamik bir kategoridir. Buradan hareketle, Heidegger, Dasein’in dünyasının yerleşme/mekânsallaşma (*spatializing*) ile yaratıldığına işaret eder. Dünya Dasein’in projeksiyonuyla üretilir. Başka bir deyişle, bu dünya insanlar tarafından üretilir, yani onların dünya içinde olmalarıyla bağımlı olarak varolur. Dasein’in dünyayı yaratma edimi ise, onun özgürlüğüdür.¹

Ancak, dünyanın kuruluşunu Dasein’in özgürlüğü zemininde ele almadan önce, dünyanın zorunlulukla insani varoluşa tahsis edilmiş bir alan olduğuna dikkat çekmeliyiz. Homeros ve Hesiodos’un kozmogonilerinde bile, bütün evren, gayri şahsi, iradi olmayan ve kendi içinde hiçbir amaç taşımayan kör bir güç olarak anlaşılan *Moirai*’nın, yani yazgının buyruğu gereğince ayrı mekânsal alanlara bölünmüştür. Hem evrenin temelindeki kör gücü, alanlara bölünmüş düzeni hem de bu düzen içinde her bir varlığın kendine özgü payını, kendi-

¹ Bu konuda bkz., Elden, Stuart, “The Place of Geometry: Heidegger’s Mathematical Excursus on Aristotle”, *The Heythrop Journal*, vol 42, no 3, 2002, ss.314-316.

sine ayrılmış olanı imleyen *Moira*, erken dönem kozmogonilerde zamandan çok mekâna ilişkin bir kavrayışın önceliğini ifşa eder. Sokrates öncesi felsefi gelenek mitik imgelerin yerine yeni eleştirel analiz prosedürü olarak felsefi kavramları geçirdiğinde bile, evrenin her bir varlığın kendine özgü payını ve diğer varlıklar karşısında doğal sınırlarını tayin eden bir düzen içerdiği düşüncesi korunmaya devam eder.¹

Bir başka çağdaş düşünür Leo Strauss, bu kozmogonik ve kozmolojik analize teolojik bir analiz ekleyerek yeryüzünün verili ontolojik bir kategori olduğu düşüncesini doğrular. Buna göre, Kutsal Kitap’da yaratım, “bir ayırma edimiyle form verme” anlamına gelir. Yaratım, henüz form kazanmamış şeyin kendisinde meydana gelen bir ayrılma ile vuku bulur. Tekvin’de Tanrının ilkin, sırasıyla, *hareket içermeyen* ışık, gök, yer, deniz ve bitkileri; ikinci olarak *hareket içeren* güneş-ay, su hayvanları-kuşlar ve kara hayvanları ve insanları yarattığını okuruz. Tekvin bize, yerin gökten değerce daha yüksek olduğunu, çünkü göğün hareketten, yani yaşamdan yoksun bulunduğunu öğretir. Daha da önemlisi, o, bize, “insanın yaratımın zirvesi” olduğunu öğretir. Zira, ilk üç günde yaratılan diğer tüm yaratıklar yerlerini değiştiremezken, yalnızca insan kendi yerini, kendi seyrini, “yollarını” değiştirebilir. Tüm yaratıklar içinde yalnızca insan “kendini kendi yolundan, kendi doğru yolundan ayırabilir”. Bu yüzden, sadece insan Tanrının suretinde yaratılmış olmasına rağmen Kutsal Kitap insandan yalnızca “iyi” diye söz etmez. Çünkü, insanın kendi yolunu seçme özgürlüğü vardır. Öyleyse, göğün ötesi Tanrıya ait iken yalnızca yeryüzü insana verilmiştir.²

Evet, yeryüzü bizden önceki ve bizden sonraki jenerasyonlar için olduğu gibi bize verili olan, bu demektir ki insan yapımı olmayan, yerçekimi yasalarına bağlı olarak işleyen ve doğal süreçlerin iş gördüğü bir alandır. Yeryüzü, insanlığın doğal evidir. Arendt’in kelimeleriyle söylemek gerekirse, “yeryüzü doğası insanoğluna evrende hiçbir çaba harcamadan ve insan yapısı bir katkıda bulunmadan içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından benzersiz ve yegâne yerdir”.³ İnsani olana kayıtsız yeryüzü insanın doğal çevresini oluştururken, dünya insan tarafından yaratılmış *artificial/yapay* bir çevredir. Öyleyse dünyanın kuruluşu, tamı tamına, insani olanın yeryüzünün çehresi üstünde belirmesi ve insanın bu yeryüzü zemininin bir parçası olması veya yeryüzü üstünde görünür hale gelmesi demektir.

Dünyanın kuruluşu, aynı zamanda, “insan varlığını bütün yalın hayvani ortamdan ayıran” şeyin ne olduğunu gösterir. Bu nitelik, insanın özgürlüğüdür. Peki ama bu ne türden bir özgürlüktür ya da burada özgürlükten neyi anlamamız gerekiyor? Bu primer formunda özgürlük, bir yapma ya da yapmama anlamında, yani dış engellerden muaf olma anlamında negatif bir özgürlük değildir. Entelektüel tarihte varlığını Sofistlere borçlu olduğumuz, insanın ve insani olan şeylerin evrenin *logos*’u ile ilişkisi içinde ele alınamayacağı, yani onun kozmosun işleyişinin veya doğada hüküm süren düzenin basit bir parçası olmadığı görüşünde kendisini duyuran ve esas olarak insanın kendi dünyasının kurucusu olma vasfına işaret eden bir özgürlüktür.⁴

Bu anlamda dünya, tümüyle insana özgü ve onu diğer canlılardan ayıran insani yeti ve aktivitelerin görünüşe çıkma zemini. Antik Yunanlıların bu insani varoluş sahasını ifade eden bir sözcükleri vardı: *polis* veya Fransızca site. Kök bakımından “yuvarlak duvar” anlamı ihtiva eden *polis*, tam da anlamına uygun düşer bir tarzda, insani dünyayı doğal düny-

1 Bkz.,Cornford, F.M, *From Religion to Philosophy*, Harpers&Brothers Publishers, Ny, 1957, ss.v,10-22.

2 Bkz.,Strauss, L, “Jerusalem and Athens”, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press,1983, ss.152-153;Luz, Ehud, “How to Read the Bible According to Leo Strauss”, *Modern Judaism*, vol 25, no 3, Oxford University Press, 2005,s.277.

3 Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, çev. B.Sina Şener, İstanbul, 2000, s.28.

4 Bkz.,Wolin, Sheldon, *Politics and Vision*, Princeton University Press, 2006, ss.27-30.

adan ve tanrısal dünyadan ayıran bir sınır hattıdır. Başka deyişle, *polis* insani olanın kendisi içinde görünür hale geldiği mekândır. Ancak bu ifadeden, *polis*'in ilahi/kutsal olanla ilişkisiz olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Tersine, Heidegger, Grek *polis*inin orijindeki anlamına geri döndüğünde, orada “Tanrılar”, “tapınaklar”, “festivaller”, “oyunlar”, “şairler”, “düşünürler” ve “halk”ın birbirine dolandığı “tarihsel yer (*topos*)” olarak *polis*i keşfeder.¹ Yani, *polis*, insanın inanma, düşünme, ahlaklı eylemlerde bulunma, tefekküre dalma gibi en yüce görülen etkinliklerini tecrübe edebileceği yegâne bağlamdır. Bununla birlikte, Antik Yunanlıların *polis* adını verdikleri bu kapalı daire veya insanların şekillendirdiği çit, ancak doğa ile insani dünya arasına bir sınır çizgisi çekildiğinde var olabilmıştır. Bu sınır çizgisi ise, ancak, insani olanın mahiyetine yönelik bir sorgulama ile, yani felsefe yoluyla açığa çıkarılabilir ki Sokrates'in yaptığı da tam olarak budur.

Sokrates, adalet, erdem, cesaret, basiret gibi *polis*in politik vokabülerinde merkezi rol oynayan kavramlardan birini seçer ve çevresindekilere onun ne olduğunu sorar. Bu, *polis*in felsefi bakımdan temellendirilmesi talebine karşılık gelir. İnsanı doğadan ve doğadaki diğer yaşam formlarından ayıran kalıcı bir yapının, yani ayırt edici bir insan doğasının var olduğu varsayımı olmaksızın *polis*'i temellendirmek veya insanın neden kendisini *polis*in politik formu içinde ifade ettiği sorusuna cevap bulabilmek mümkün değildir. Kanaatleri ve konumları birbirinden ne ölçüde farklı olursa olsun, insanların bir *polis* oluşturacak tarzda bir arada yaşamalarının temelinde bulunan şey, hepsine insan olmaları bakımından ait olan bir ortak amacın varolmasıdır. Birlikte yaşama olgusunu ifade eden bu ortak amaç, çıplak varoluşun korunmasıyla değil, “iyi yaşam” arayışıyla açıklanabilir.²

Bu arayış temelini insanın rasyonel hayvan oluşunda bulur. Aristoteles'e ait bu ünlü tanımlama, insani olanın mahiyetinin *logos* kavramı ışığında anlaşılabilmesine vurgu yapar. Hem dil kullanma veya konuşma yetisi hem akıl anlamına gelen *logos*, doğanın insana armağanıdır; *logosa* sahip bir varlık olduğu için insan, döngüsellik ve zorunluluk kategorileriyle açıklanan doğanın dışına çıkarak, doğanın kendisinde bulunmayan adalet, iyilik, doğruluk gibi kavramlar yoluyla kendisine insani bir dünya kurabilir. Evet, insanı doğadaki diğer canlılardan ayıran şey, neyin iyi neyin kötü, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin kanaatlere sahip olmasıdır. Öyleyse, insanları bir *polis* oluşturacak tarzda bir araya getiren şey, yalnızca onda mevcut bir kapasitenin, salt acı ya da haz duygularını iletmenin ötesinde, adil olan ile adil olmayan, iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış türünden ayrımlar yapabilme becerisinin, yani dil kullanma yetisinin varlığıdır.³

Dil dışımızdaki dünyayı betimlemenin, duyguları harekete geçirmenin, iletişimi sağlamanın yanı sıra mevcut olandan farklı bir vokabüler geliştirmek suretiyle yeni bir gerçeklik inşa etmeyi mümkün kılan ve bu yeni gerçeklik temelinde insanların birbirlerine davranma biçimlerini belirleyen temel yetidir. Dil, zaman ve mekândır; çünkü insan dilde ikamet etmekte, “dünyayı devindiren” dil içinde olmakta ve kendisiyle birlikte tüm varlığı dil içinde ifşa etmekte/dillendirmektedir.⁴ Bu bakımdan, dil kullanma yetisi her şeyin herkes tarafından görülebilmesi, duyulabilmesi ve en geniş açıklığa sahip olması⁵ anlamında kamusal bir karakter taşır.

Dilin kamusal karakteri *nomos* kavramında kendisini açığa vurur. Yanlış bir biçimde

1 Bkz., Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, trans.G.Fried-R.Polt, Yale University Press, 2000, ss.162-163.

2 Bkz., Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, ;60-63,65-69; Berktaş, Fatmagül, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, ss.14-15,35-39,45-47.

3 Bkz., Aristotle, *Politics, The Basic Works of Aristotle*, trans.B. Jowett, Random House, 1941, 1253a.; Elden, Stuart, “Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics”, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 38, No. 4, Penn State University Press, 2005,ss.282,285

4 Bkz., Elden, Stuart, “Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics”,s.288.

5 Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*,s.92.

hukuki bir düzenlemeyi ya da buyruğu ifade eder tarzda anladığımız *nomos*, yani yasa, bir *polis* içinde birlikte yaşayan, duyumsayan ve bilen-tanıyan insanların müşterek sözüdür, yani o *logosun* polis içinde yaşayan tüm yurttaşlar tarafından paylaşılan kamusal formudur.¹ Antik dönemde yasa, yani *nomos*, kamu alanı ile özel alanı hem birbirinden ayıran hem de onları barındırıp koruyan bir sınır hattı (ve bu hat hiç kimseye ait olmayan bir uzamdır) olarak tanımlanır.² *Nomos*, yurttaşların konuşarak, müşterek bir sözü paylaşarak kendisine dâhil oldukları *polis* yaşamı ile kişilerin kendilerine ait olan, özel olan hane (*oikia*) yaşamı arasındaki yapısal farklılığın işareti olarak değerlendirilir. Kamu ile özel alan arasındaki farklılık özgürlük ile zorunluluk arasındaki farklılığa karşılık gelir. Hane zorunluluk alanı iken, *polis*, politik alan, yani kamusal alan özgürlük alanıdır. Zira, hane biyolojik varoluşu sürdürmeye yönelik bir alan olarak insanı doğanın döngüsellığı içine hapsederken *polis* türün doğal bir üyesi olmaktan çıkıp başkaları tarafından görülen ve tanınan belli bir kişi, yani yurttaş olmayı ifade eder.³

Öyleyse, *polis* veya biz şimdi ona şehir diyelim; iyi yaşamı mümkün kılmak amacıyla varlığa gelir. İyi yaşam, ancak insan ahlaki ve entelektüel kapasitelerini hayata geçirebildiğinde ve yurttaşları ilgilendiren meseleler konusunda diğer yurttaşlarla sürekli temas ve diyalog halinde olduğunda gerçekleşebilir. Bu sebeple, Antik Yunanlılar, etimolojik olarak “polis ile ilgili meseleler” anlamına gelen politikayı kamusal hayat, kamusal meselelere katılım olarak kavramlaştırmışlardır. Politikanın kamusal hayata katılım esasından hareketle tanımlandığı bu model, karar alma sürecinde zor veya çıplak güç yerine müzakere ve uzlaşmayı da beraberinde getirir. Zira, kamusal olan şeyler tüm yurttaşlarca müştereken paylaşılabilir olan, hakkında ortak bir yargıya varma imkânı bulunan ve diyalogo gerekli kılan şeylerdir.

Batı politik düşünce geleneği, politik mekânın *polis* ile karşılaştırılamayacak ölçüde genişlemesiyle birlikte yapısal bir dönüşüme sahne olur. Mekânsal genişleme felsefe ve politikanın anlamında olduğu kadar yurttaşlığın ölçülerinde de bir daralmaya yol açar. Bu yeni mekânın talepleri karşısında, ister Sokratik ister Platonik tarzda olsun, bir araştırma formu olarak felsefe, siyasal topluluğun moral duygusunu genişletme ve bu yolla toplumsal alanı dönüştürme rolünden vazgeçmek durumundadır. Felsefenin yeni işlevi, kalabalık yığınlar içinde kendisini yapayalnız hisseden ve kültürel bir birliğin üyesi olma vasfını yitiren bireyin, sözleşme yoluyla dâhil olduğu ve temel amacı üyelerinin birbirine zarar vermesini engellemek olan bir toplumsal yapıda mutluluğunu nasıl elde edeceği konusunda bireysel kılavuzluktur. Bireysel mutluluğun kazanılması artık siyasal topluluğun dolayımına bağlı olmadığına göre, politik etkinlik insani tecrübenin olmazsa olmaz modlarından biri olarak görülemez. Tersine, Epiküros’un tavsiyesi, bir anti-politik tavrı destekler biçimde, kendimizi politikadan kurtarmamız gerektiği yönündedir.⁴ Yurttaşlığı “evrensel”leştiren, hukuku “doğal”laştıran ve toplumu kozmikleştiren Stoacı anlayış da, ancak politik kategoriler içinde anlamlı ve anlaşılabilir olan bu ideleri doğallaştırarak apolitik tavrın bir başka örneğini sergilemiş olur. Zira, insanın kendisini kozmik düzenle özdeşleştirmesi bir yurttaşlık edimi değil, bilgelik edimidir.⁵

Politik mekânın *polis*’ten *cosmopolis*’e doğru genişlemesi, birbirinden farklı ve rakip grupların çıkarlarının merkezde yer aldığı yeni bir toplumsal yapıya hayat verir. Aristoteles’in “birlikte yaşamak, birlikte duyumsamak ve birlikte bilmek” şeklinde tarif ettiği dostluk, açıktır ki *cosmopolis*’in tanımlayıcı ve kurucu niteliği olamaz. Mekânın genişlemesiyle politikanın merkezine yerleşen çıkar, bu yeni toplumsal yapıyı rasyonel ilkeler temelinde düzenlemenin

1 Bkz., Elden, Stuart, “Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics”, s.288.

2 Bkz., Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, s.110.

3 Bkz., Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, ss.65,68-70

4 Bkz., Wolin, Sheldon, *Politics and Vision*, ss.63-72.

5 A.g.e., 72-74.

yolunun çatışan çıkarları kurumsal ve hukuki bir formda düzenlemekten geçtiğini gösterir. Nitekim, Roma'nın, modern Batı politik düşüncesinin seyrini değiştirecek tarzda, bir hukuk sisteminin yaratıcısı olması tesadüf değildir. İnsanlar arasındaki farklılıkları evrensel bir yasa düşüncesi yoluyla aşma iddiasıyla ortaya çıkan hukuk, politik alanın dinamizmini kurumsal bir yolla düzenlemeyi ve böylelikle sosyal kontrolü mümkün kılar. ¹

Buraya dek söylediklerimizden hareketle, her tür politikanın öncelikle, bir mekân politikası olduğunu söylemek mümkündür. Mekânı ya da daha spesifik bir formda şehri düzenlemek, politik kimliklerin oluşumundan cinsiyet algısına kadar bireysel ve kolektif deneyim alanını yeniden tanımlamakla kalmaz; otoritenin varlığının bürokratik düzenlemeler, semboller ve işaretler yoluyla bireylere aktarılmasını ve normal kabul edilen davranış kodlarının içselleştirilmesini sağlayarak düzeni yeniden üretir. Ancak, esas olarak mekân bir ilişkiler alanıdır ve insani ilişkiler fikirlerimiz ölçüsünce dönüşürler. Kendimizi mekâna sabitlemiş edilgen ve tabi varlıklar olarak gördüğümüzde, şehir bizim için geçici ilişkiler üstüne kurulu salt bir yaşama mekânı olarak var olur. Oysa, insan, ama yalnızca insan içinde var- olduğu mekânı değiştirebilir. İnsanın kendi yolunu, tarzını değiştirme özgürlüğü ise çatışma ve karar gerektirir. Bu yüzden Dasein, kendi yeri içerisinde, dünya olarak dünyanın *logosunu* ifşa etmenin savaşını verir; öyleyse, dünya uzay/yer içinde değildir; tersine Dasein'in dünyanın *logosuna* yönelik mücadelesi, onun hakikatini ifşa etme mücadelesi, uzayı/yeri dünya içine yerleştirir.²

bu özgürlük çatışma ve karar gerektirir. Çünkü, Dasein, kendi yeri içerisinde, dünya olarak dünyanın *logosunu* ifşa etmenin savaşını verir. Bu yüzden, dünya uzay/yer içinde değildir; tersine Dasein'in dünyanın *logosuna* yönelik mücadelesi, uzayı/yeri dünya içine yerleştirir.³ Stoacı düşüncenin modern Batı politik düşünce geleneğine miras bıraktığı evrensel toplum, eşitlik ve özgürlük ideali, aslında, mevcut toplumsal yapıyı açıklamakta uygunsuz ilkeler olarak, somut politikanın değil, politikanın dışına konumlanan felsefi tahayyülün birer ürünüdür. Evrenin alansal bölünmesi demek olan *Moira*'nın gayri şahsi gücü yerini Tanrıların ya da Tanrı Zeus'un kişisel iradesine bıraktığında, payların dağıtımı bir yasama edimi haline gelir.

Başlıklar, tuvalin içinde ve dışında, altında ve üstünde duranı tayin eden ve sınırlayan resim çerçevelerine benzerler. Metne dâhil olan ile olmayan arasına sınır çizgisi çeken birer çerçeve fonksiyonu görürler. Bu anlamda, itiraf etmeliyim ki, İnsanlar ve hayvanlar gibi Tanrılar da, bu bölünmüş düzende kendisinin meşru alanı içinde, bir diğerinin alanına tecavüz etmeden yaşamak durumundadır. Aynı zamanda moral bir düzeni imleyen bu bölünmüş düzen veya "bölüşürülmüş kısım/pay" anlamına gelen *Moira*, Tanrısal ya da insani tüm bireysel güçleri sınırlar veya her bir varlığın sınırını belirler. Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözü, insani şeylerin ilahi ve doğal şeylerden farklı bir kategori içinde değerlendirilmesi gereğine işaret etmekle kalmaz; bu farklılık veya insanın ölçü olarak alınması, onun ancak kendisine göre olan şeyler, yani ölçüsüne sahip olduğu şeyler hakkında bir yargıda bulunabilmesi anlamına gelir.

Evet, yeryüzünden farklı olarak dünya, insani eylem ve söz sahasıdır. ve *Polis*'in insani varoluşa tahsis edilmiş bir mekân olduğunu söylemek ancak bu sınırı oluşturan şeyin ne olduğunu, yani insanların bir *polis* oluşturacak tarzda bir arada yaşamalarının temelinde bulunan şeyin ne olduğunu açıkladığımızda anlaşılır hale gelir.

1 A. g. e., ss. 75-82.

2 Carl Schmitt'ten akt., Mendieta, Eduardo, "War the School of Space: The Space of War and the War for Space", *Ethics, Place and Environment*, vol 9 no 2, Routledge, 2006, ss. 221-222.

3 Mendieta, Eduardo, "War the School of Space: The Space of War and the War for Space", s. 222.

KÖYDEN KENTE GÖÇ BAĞLAMINDA “UZAK” FİLMİNE YAKINDAN BİR BAKIŞ

Dr. Gizem ŞİMŞEK

GİRİŞ

Sanayileşme süreci, dolayısıyla tarımda makineleşmenin etkisiyle kırsal alanda yaşayan binlerce birey, II. Dünya Savaşı sonrasında büyük şehirlere güç etmeye başlamıştır. Başlangıçta yeni bir hayat hayali ve umudu gördüren şehirler, zaman geçtikçe bireylerin gözünde umutsuzluk ve hayal kırıklıklarına dönüşmüştür. Köyden kente göç eden bireyler, kentte adeta sudan çıkmış balığa dönerek, kırsaldaki evlerinin ve bahçelerinin aksine küçücük, birçok ailenin beraber yaşadığı evlere doluşmak zorunda kalmıştır. Hayat şartlarının daha ağır, yaşamın daha pahalı olduğu şehirde kendilerine bir yaşam kurmaya çalışmışlardır.

Bu bağlamda şehir göç eden bireyler köy ve şehir konumlandırılırken zıtlıklar üzerinden tanımlanmaya başlamıştır. Köy *sessiz, sıcak*, samimi iken kent *gürültülü*, soğuk, mesafeli olarak konumlandırılmıştır.¹

Köy ile kent arasındaki uçurum iç göçler sonucu giderek artmıştır. Köy yollarla kente çok yakın görünse de, hem mekansal, hem de sahip olduğu özellikler bakımından kentten uzaktır. Nuri Bilge Ceylan'ın 2002 yılında çektiği “Uzak” filmi bu karşıtlıkların hem bireysel hem de toplumsal olarak derinden hissedildiği bir film olarak karşımıza çıkmaktadır.

“UZAK” TAKİ ZITLIKLAR

“Uzak” filmi karla kaplı arazide sırtındaki çantasıyla yürümekte olan bir adamın görüntüsüyle başlamaktadır. Köy, adamın geçip gittiği karlı yoldan sonra daha da uzaklaşmaktadır. Bu aynı zamanda hem beden, hem de ruhen yaşamakta olduğu bir uzaklaşmadır. Köyünden uzaklaşan kişi Yusuf'tur. Yusuf hayallerini gerçekleştirmek için memleketinden, özünden, köyünden uzaklaşarak metropol olarak bilinen İstanbul'a yani kente yakınlaşmaktadır. Kente yakınlaşmak, kentle tanışmak için kendi köylüsü ve artık uzakta olan akrabası Mahmut'un İstanbul'daki evine konuk olarak gider. Mahmut kente yıllar önce gelmiş, tanıtım fotoğrafçısı olup insanlardan uzak yaşamı tercih etmiş biridir. Sanatçı olmanın verdiği entelektüellikle de kendini iyice insanlardan soyutlamıştır. Mahmut köy ile kent arasında sıkışıp kalmayı temsil eden bir karakterdir. Boşandığı eşiyse halen görüşen, evini derli toplu tutmaya özen gösteren, kitaplarla dolu bir çalışma odasına sahip, evini aynı zamanda fotoğraf stüdyosu olarak da kullanan Bohem görünümüne sahip bir adamdır.

Mahmut boşanmış bir adamdır. Film boyunca yeni bir bağlanmaya açık olmadığını defalarca görürüz. Yusuf İstanbul'a gelmek için karda yürürken Mahmut da evindeki kadınla sevişmektedir. Bu sevgisiz ve karşılıklı bir alışveriştir. Bu kadın karakterin ve Mahmut'un hareketlerinden açıkça gözlemlenmektedir. Mahmut film boyunca bu kadınla yalnızca kendisinin gereksinim duyduğu zamanlarda cinsel gereksinimleri için beraber olmaktadır. Bu da Mahmut'un insanlara uzaklığının örneklerinden biridir. Bu görüntüler Stefan Zweig'in sözlerini anımsatır: “Birkaç kuruşa sıcaklık satın alabilirdim; canlı, nefes alan bir vücudu, güzel sözleri de...”² Mahmut satın almayı düşünmekten vazgeçmiş, sıcaklığı çoktan satın almıştır.

1 Mikail Boz. “Kime Uzak, Kime Yakın?”, son görüntülenme 02.08.2012,

<http://sinemasaldunya.com/kime-uzak-kime-yakin/>

2 Stefan Zweig, *Buluşmalar İnsanlar, Kentler, Kitaplar* (İstanbul: Yordam Kitap Basım ve Yayın, 2007), 79.

Mahmut'un yaşadığı mahalle de tıpkı Mahmut gibi adeta kentte yaşayan köylülerden oluşmaktadır. Giyinişleri, konuşmaları kırsala ait bu insanlar, kırsal kente taşımaya başarmış görünmektedirler. Mahmut'un da dairesinin giriş kısmı her ne kadar kütüphaneleri ve asılı fotoğraflarla modern bir hava taşısa da, Yusuf'un yattığı iç kısımdaki oda yer minderleri ve yastıklarla kırsal bir evi anımsatmaktadır. Mahmut'un içinde bir yerlerde halen var olan kırsal adamı bu oda temsil etmektedir. Mahmut içindeki kırsallığın yattığı bu odayı kalması için Yusuf'a verir.

Yusuf ile Mahmut'un ilk diyalogları köyün nasıl olduğu, Yusuf'un kente neden geldiği, nasıl para kazanacağı, iş bulmasının ne kadar süreceği ve mutfağın kapısında kurulu fare tuzağına dikkat edilmesi üzerindedir. Mahmut bu kurallarla kendisinin güçlü olduğunu Yusuf'a bir kez daha anımsatır. Fare kır temsil eden bir simgedir, tıpkı Yusuf gibi kentte aslında var olmaması gerekirken yine de Mahmut'un evindedir.

Kent, para kazanmak anlamına gelmektedir Yusuf için, aynı zamanda da tabii özgürlük. Para kazanmak kente gelindiğinde kolaydır. Bunun yanında biraz da gezse hiç fena olmaz. Bu düşünceleri Yusuf'un Mahmut'la ilk konuşmasında "Gemicilik düşünüyorum. Kriz de olsa nasılsa dolarla ödüyorlar, kriz oldu mu dolar yükselir, hep siz mi gezeceksiniz, biraz da biz gezelim" sözlerinden anlaşılmaktadır. Yusuf için zaman da boldur. İstanbul'da iş arama bahanesiyle günlerce gezer. Oysa Mahmut'a göre zaman yetmemektedir, para kazanmak için fotoğraf karelerine yerleştireceği nesnelere santimetrelilik hesaplamalarını yapması gerekmektedir. George Simmel'in "*Metropol ve Zihinsel Yaşam*" adlı yazısında değindiği gibi: "*Kırda, yaşamın ritmi ve duygusal zihin hayal gücü çok daha yavaş, çok daha alışılmış akar.*"¹ Filmde sıralı planlarla bu karşıtlığın altı çizilmektedir.

Yusuf, Mahmut'un yanına İstanbul'a geldiğinde yanında kırsalın engellerini, sınırlamalarını yani karı da beraberinde getirmektedir. İstanbul'da kar Mahmut'un arabasını yola çıkarmasının engeli olarak verilmektedir. Ancak karla kaplanan İstanbul aynı zamanda İstanbul insanları için seyirlik bir görüntü de oluşturmaktadır. Yusuf karla kaplı İstanbul sokaklarında gezerken kent, metropol olmaktan uzak, bir kasabayı andıran tenhaliğe sahip görülmektedir.

Mahmut fotoğrafçılığın verdiği sanatçı kimliğiyle Yusuf'a karşı entelektüel bilgili, kültürlü bir adam gibi görünmeye çalışmaktadır. Evde Andrei Tarkovski'nin "*Stalker*" (1979) adlı filmi açar. Dolayısıyla filmde sıkılan Yusuf uyumak için odasına çekilir. Yusuf'un yattığından emin olan Mahmut, hemen bir porno film koyar ve onu izlemeye başlar. Bu sahne Mahmut'un, Yusuf'tan çok kendini kandırıldığının altını çizmektedir.

Yusuf Mahmut'un apartmanına geldiği ilk gün duygusal arayışı için bir hedef belirlemiştir. Adını dahi bilmediği mahalledeki kızı sürekli izlerken görülmektedir. Bu izleyişte garip bir suskunluk hakimdir. Kıza bir türlü yanaşamaz, ilk yaklaşıma çalıştığında apartmanın içinde kapıcı çıkagelir. İkinci hamle yapmaya karar verdiğinde ise Taksim'deki parkta kızın sevgilisi gelerek kızı alıp götürür. Bu durumun sonrasında Yusuf, metroda yanındaki kızı bacağıyla taciz ederek içindeki duygusal adamı o metro koltuğunda bırakarak yoluna devam eder. Bu sahne Yusuf'un Mahmut'a benzeyerek hazzı satın alma yoluna geldiğini göstermektedir ancak Yusuf'un bunu karşılayacak kazancı yoktur.

Bir kentin metropol olarak algılanmasını sağlayan, çeşitliliğinin ve kalabalığının görüntüleridir. İstanbul'un karlı görüntüleri İstanbul'a تنها ve kırsal bir hava katarken karın

1 Georg Simmel, "*Metropol ve Zihinsel Yaşam*" Çev. Bahar Öcal Düzgören, Cogito Yaz 96 içinde, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996), 82.

yokluğundaki görüntüler bir metropol havası taşımaktadır.

Karlı İstanbul

Karsız İstanbul

Kırsal

Metropol

Şekil 1: Kırsal –Metropol Karşıtlığı

Filmde kar sıklıkla kullanılmıştır. Karın varlığı yukarıda değinilen metropol-kırsal karşıtlığı yanında mesafeyi, uzaklığı da temsil etmektedir. Karın varlığı, Mahmut ile Yusuf'un arasında var olan mesafeyi de anlamlandırmakta, Mahmut'un diğer insanlarla olan mesafelerine de anlam yüklemektedir. Böylelikle aralarında oluşan gerilime anlam kazandıran önemli bir unsur haline gelmektedir.¹

Mahmut yakın akrabalarına da uzaktır. Annesi ve kız kardeşi defalarca arasa da aramalarına önceleri yanıt vermez. Özünden uzaklaşmanın bir ifadesi olan bu görüntüler sonrasında annesinin ameliyatını öğrenen Mahmut ailesine mesafeli olarak yaklaşır. Annesinin ameliyatı sonrası kız kardeşinin evine gelir ve kayıtsızca salonda Fashion TV'deki mankenleri izlemeye başlar. Mahmut'un kız kardeşinin evi, Mahmut'un evine göre kentin içerisinde. Penceresinden bakıldığında kalabalık, trafik ve gürültü kentte olmayı anımsatır. Mahmut'un evinde pencereden bakıldığında tenha ve uzak bir görüntü hakimdir.

Yusuf karın erimesiyle kendini kalabalığın içinde bulur. Taksim'de kalabalığın içine karışır. Buradaki görüntüler Stefan Zweig'in "Buluşmalar" adlı eserini anımsatır bizlere: "... Sonra başka sokaklarda yürüyorum, insanları görene kadar gidiyorum. Ve ilk insanlar çıkıyor karşıma. Sisin içinden gelip hızla yanımdan geçen insanlar; insandan çok insan gölgeleri. Aceleci, suskun, ıslak asfaltta hızla yürüyenler. Önümden giden ikisine çabucak sokuluyorum, belki konuştuklarını duyarım ümidiyle. Yanlarından geçiyorum. Hayır! Onlar da susuyor. Yan yana ve bezgin yürüyüp gidiyorlar; birbirlerine sokulmuş." ² Galata Köprüsü'nde yürürken yeni tutulmuş, leğenden kaldırıma düşmüş bir balık görür, uzun uzun ona bakar. Kendisi de bu kentte sudan çıkmış bir balık gibidir adeta.

Yusuf yoksuldur, dolayısıyla hep Arabesk müziğin dinlendiği, kendisi gibi yoksul kişilerin beklemekte olduğu kahvelerde otururken görülür. Bu görüntüler dışında Yusuf hep sokaklardadır. Yusuf Mahmut'la yakınlaşmadığı gibi kent tarafından da dışlanmış görülmektedir. Mahmut ise bir şeyler içmek için caz dinlenen daha elit mekanlarda görülür. Mahmut o mekanlarda yalnız başına, sessizce içkisini içer ve oralardan çıkar. Oysa Yusuf kendisi gibi kırsala yakın insanların olduğu bu kahvelerde insanlarla sohbet eder ve yakınlaşır.

Yusuf uzağa bakar sürekli. Hayalleri uzaktadır, hayallerine yakınlaşmak istemektedir. Mahmut da sürekli uzağa bakmaktadır. Mahmut'un baktığı uzaklık kaygılarına ve yaşamına hatta diğer insanlara kendince bıraktığı uzaklıktır. Yusuf ile Mahmut arasındaki uzak, Mahmut'un kırsala yani kendi içindeki kırsal adama duyduğu uzaklıktır. Yusuf'a batıkça kendini görmekte ve geçmişteki kendinden, kırsal halinden bir tür tiksinti duymaktadır. Uzaklığın kaynağı aynı zamanda kentin kalabalığı ve dolayısıyla kalabalığın yarattığı güvensizlik duygusudur. Güvensizlik duygusu kentte yaşayan insanda bir yabancılaşıma durumu yaratmaktadır. Özüne yabancılaşıma, etrafa yabancılaşıma ve tabii kendine yabancılaşıma.

1 Hasan Akbulut, Nuri Bile Ceylan Sinemasını Okumak (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2005), 141.

2 Stefan Zweig, Buluşmalar İnsanlar, Kentler, Kitaplar, s.78.

KIRSAL	KENTLİ
<i>Yusuf</i>	<i>Mahmut</i>
<i>Geleneksel</i>	<i>Modern (Saklı geleneksel)</i>
<i>Duygusal</i>	<i>Zihinsel</i>
<i>Para - Eğlence</i>	<i>Para - Yaşam</i>
<i>Rahatlık</i>	<i>İhtiyatlık</i>
	<i>Dağıklık</i>
<i>Özenme</i>	<i>Tikslenme</i>
<i>Dağınık - Kuralsız</i>	<i>Düzenli - Kurallı</i>

Tablo 1: Kırsal – Kent Zıtlığı

Mahmut annesine bakmak için bir akşam kendi dairesine dönmez. Yusuf ev kendine kaldığı için kendini sonsuz derecede özgür hissederek Mahmut'un koymuş olduğu salonda sigara içme yasağı, tuvalet kuralları gibi kuralları kenara atar. Salonda Mahmut'un her zaman oturduğu koltuğa oturur, biralarını ve sigaralarını alıp Fashion TV'yi açarak mankenleri izler. Duygusalı kenara bırakan Yusuf artık hazzı arzulamaktadır. Bu Mahmut'a ait olana özenmeyle özgürlüğünü ilan etme durumunu ortaya koyar. Ev bir günlüğüne de olsa Yusuf'a aittir ve tam özgürlük vardır.

Daha önce Mahmut'un "Stalker" filmi izliyormuş gibi yapıp Yusuf gider gitmez porno filme geçişle verilen cinsel açıklık, bu sahnede Yusuf'ta gözlemlenmektedir. Film boyunca Yusuf ile Mahmut arasında kurulan karşıtlıklar, bu sahne ile yalnızca cinsel açıklık noktasında ortak özelliğe sahip olduklarının altını çizmektedir.¹ Bu bağlamda, kırsal ve kentli erkeğin ancak temel gereksinimler düzleminde ortak paydaya geçebildikleri sembolize edilmektedir.

Yusuf bir türlü istediği işi bulamamaktadır. Kentten köyüne geri dönmeyi düşünmek bile istemeyen Yusuf, Mahmut'a kendisine bir iş ayarlayıp ayarlayamayacağını sorar. Mahmut kendisinin dışıyla tırnağıyla kimseden bir şey talep etmeden bugünlere gelmiş olduğunu anımsaması ile sesler yükselir. Yusuf'un "Ben senin yerinde olsaydım yapardım" şeklindeki duygusal çıkışları, Mahmut'un sert "Hep bir torpil ararsınız" sözleriyle bastırılır. Kent insanını temsil eden Mahmut kimsenin çıkarı olmadan bir yardımda bulunmayacağı gerçeğini bilmektedir ve büyük bir olasılıkla geçmişte bununla ilgili bir durum da yaşamıştır. *Derinden hissedilen duygusal ilişkilere oturan kırsal yaşantı karşısında kente özgü zihinsel bir yaşam hakimdir*². Aynı zamanda kentte bir iş başvurusunda daha önce çalışılan yerler ve referanslar önceliklidir. Bu şirketin ya da şirket sahibinin garantili eleman edinmesi için gerekli bir unsurdur. Oysa kırsalda herkes birbirini tanıdığı ve küçük bir çevre olduğu için buna ihtiyaç duyulmaz. George Simmel aynı makalesinde metropoldeki insanın para ve işle ilgili durumuyla ilgili olarak: *"İnsan ve şeyler söz konusu olduğunda, bir işin-özü tutumunu paylaşırlar ve bu tutumda biçimsel bir adalete, çoğu zaman saygıdan yoksun bir sertlik eşlik eder..... İlgilenilen yalnızca nesnel, ölçülebilir başarıdır."*³

Metropolde olmaması gereken kırsala ait olan fare sonunda yakalanır. Mahmut kente özgü duruşuyla kapıcıya bırakmak için durumu erteler ancak Yusuf alışık kişi olarak fareyi alıp atabileceğini söyleyerek fareyi bir torbaya koyarak sokaktaki çöpe indirir. Fare torbada canlıdır, Yusuf'un fareyi atacağı çöpün etrafında bulunan kedilerin torbaya yöneldiğini görünce arkasını dönüp gidemez. Torbayı tekrar alıp duvara vurarak fareyi öldürür ve çöpe atarak eve döner. Buradaki kediler kente düşmüş kırsalı canlı canlı yemeyi bekleyen kötü kişilerdir. Yusuf bir anlamda fareyle beraber kendini öldürmektedir.

1 Çağla Karabağ, "Nuri Bilge Ceylan Sineması'nın Gerçek(çi)liği", Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler 9: Sinema ve Gerçek içinde, der. Melis Oğuz, Zeynep Altundağ, Aslı Kotaman (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2011), 30.

2 Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", 82.

3 Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", 82.

Farenin yakalanması sırasında medeni vahşet ile vahşi vicdanın bir karşıtlığının da bulunduğu göze çarpmaktadır. Medeniyet ve barbarlık her iki karaktere eşit ölçüde paylaştırılmıştır. Dolayısıyla fare öyküsü aynı zamanda film anlatısını izleyen ve filmin öyküsünü güçlendiren bir yan-öykü konumundadır.¹

Mahmut'un kaybettiği gümüş köstekli saati araması ve ilk suçlu olarak Yusuf'u düşünmesi kentin verdiği güvensizliği temsil etmektedir. Mahmut evin dört köşesini arar, bir türlü gümüş köstekli saatini bulamaz ve Yusuf'a görüp görmediği sorar. Yusuf, bu soruyla kendisinin suçlandığını anlar ve telaşla görmediği ve en son ne zaman gördüğüyle ilgili sorulara başlar. Mahmut bir kutu içerisinde saati bulduğunda, bulamamış gibi yapar. İleride bulunmayan saatle ilgili Yusuf'u suçlamak için bir koz olarak bulduğu yerde bırakır. Yusuf ise bu suçlamayı ve hırsızlık suçunu kaldıramaz. Buradaki güvensizlik ve ihtiyat kent insanının genel durumudur. George Simmel "Metropol ve Zihinsel Yaşam" adlı makalesinde bu ihtiyatlılığa şöyle değinir: ".....metropol yaşamının dokun-bırak unsurlarıyla karşı karşıya kalan insanların güvenmeme hakkı, ihtiyatlı olmayı gerekli kılar. Bu ihtiyatlılığın bir sonucu olarak, çoğu zaman, yıllardır komşumuz olan kişilerin görünüşünü bile bilmeyiz. Ve bizim, küçük kent insanların gözüne soğuk ve kalpsiz görünmemizi sağlayan da bu ihtiyatlılıktır."²

Bir akşam Mahmut dairesine döndüğünde evin anahtarlarının bırakılmış olduğunu görür. Yusuf gitmiştir. Burada Yusuf'un gidişi geride bıraktığı sigara ve çakmak ile sembolize edilmiştir.³ Mahmut yine de evin odalarını dolaşır, bakınır. Yusuf'un yattığı odada Yusuf'tan geriye yalnızca içinde tek dal bulunan bir Samsun paketi kalmıştır. Beraber ilk sigara yaktıkları sahnede o sigara markasını eleştiren Mahmut paketi alır ve sahile gider. Paketteki son sigarayı çıkarır yakar ve denize, uzağa doğru bakar. Tiksindiği kırsal kimliğiyle gizli bağlantısını bu son sigarayı yakarak kurar. Ancak yine de Mahmut yalnızlığıyla, kendiyile ve uzaklarıyla baş başa kalmıştır tekrardan. Kendine biraz daha uzaklaşır.

SONUÇ NİTELİĞİNDE

Nuri Bilge Ceylan'ın "Uzak" filminde, ana öykü dışında öyküyü kuvvetlendiren birçok yan öykü de kullanılmıştır. Gösterge ve sembollerin sıklıkla kullanıldığı filmin tabanı zıtlıklar üzerine konumlandırılmıştır. Filmde tüm karakter ve olayların zıtlığı bulunmakta ve bu zıtlıkların konumlandırılmasıyla öykü inandırıcı ve güçlü bir anlamlandırma düzeyine ulaşmaktadır.

Şehir ile kırsalın karşıtlıklarının, Yusuf ile Mahmut karakterleri üzerinden yansıtılışı filmin gerçekçiliğine büyük katkı sağlamıştır. Filmde karşıt sahnelerin kullanımıyla Yusuf ile Mahmut'un dolayısıyla da kentli ile kırsalın karşıtları güçlü bir kompozisyon kullanılarak verilmiş; fiziksel ve ruhsal açıdan yaşanan karşıtlıklar, fiziksel olarak yapılan karşıt seçimler ile İstanbul'daki insanların yabancılaşma ve uzaklaşmaları yönetmen tarafından özellikle adeta bir oya gibi işlenmiştir. Filmde kullanılan metaforlar hem günlük hayatın içinden seçilerek oluşturulmuş; sözlü dilde kullanılan atasözleri ve deyimler yönetmen tarafından görselleştirilmiştir.

Bu bağlamda Yusuf'un Galata Köprüsü'nde gördüğü balık ya da evde gezinen fare gibi yan-öykü ve görüntüler, "sudan çıkmış balık", "kedi olalı bir fare tutmak", "fare çıktığı deliği bilir" gibi atasözleri ve deyimlerin adeta görselleştirilmiş birer örneği konumunda kullanılmıştır.

1 Hasan Akbulut, Nuri Bile Ceylan Sinemasını Okumak, 141.

2 Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", 83.

3 Yusuf Güven, "Nuri Bilge Ceylan Sineması Üzerine", Yeni Film Dergisi Sayı: 12 içinde (İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2006), 54.

Tüm bunlar değerlendirildiğinde “Uzak” filmi yönetmen tarafından kent-kırsal, kent-kent uzaklıklarının metaforlar eşliğinde yansıtıldığı, Türkiye’de yapılmış en güçlü filmlerden biri konumuna gelmiştir.

Kaynakça

Akbulut, Hasan. *Nuri Bile Ceylan Sinemasını Okumak.* **Bağlam Yayıncılık, 2005.**

Boz, Mikail. "Kime Uzak, Kime Yakın?", *son görüntülenme 02.08.2012*, <http://sinemasaldunya.com/kime-uzak-kime-yakin/>

Güven, Yusuf. "Nuri Bilge Ceylan Sineması Üzerine", *Yeni Film Dergisi. Sayı: 12, Kayhan Matbaacılık, 2006.*

Karabağ, Çağla. "Nuri Bilge Ceylan Sineması'nın Gerçek(çi)liği", *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler 9: Sinema ve Gerçek içinde (17-34)*, der. *Melis Oğuz, Altundağ, Zeynep. Aslı Kotaman, Bağlam Yayınları, 2011.*

Simmel, Georg. "Metropol ve Zihinsel Yaşam". *Çev. Bahar Öcal Düzgören, Cogito Yaz 96 içinde (81-91)*, *Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.*

Zweig, Stefan. *Buluşmalar İnsanlar, Kentler, Kitaplar.* *Yordam Kitap Basım ve Yayın, 2007.*

MEKÂNI OKUMAK – BİR VAROLUŞ İMKÂNI OLARAK ŞEHİR ve HİKÂYELERİ –

Gökhan Yavuz DEMİR¹

“Bütün dünya bir sahne

Ve hepimiz oyuncularız

Giriyor ve çıkıyoruz

Hepimizin ömrü yedi parça

Ve bunları sahneliyoruz.”

William Shakespeare

“Şu pencerenin önüne geçip, el ele tutuşarak uçabilseydik birlikte gökyüzüne, şu koca şehrin üzerinde yavaşça süzülürken, çatuları kaldırıp altlarında yaşanan garipliklere bir göz atabilseydik nelere şahit olurduk düşünebiliyor musun?”

Arthur Conan Doyle

“Ateş odunu nasıl okursa, ben de öyle okuyorum.”

Alfred Döblin

Hayat hikâyeler üzerinde kurulmuştur. Tanrı hayatı yedi gün süren bir hikâyeyle var etmiştir: bir varmış bir yokmuş. Cennetten kovuluşumuz da sonrasında cennete dönemeyişimiz de okumakla ve yazmakla tüketilemeyen insanlığın büyük dramıdır. Sosyal hayat hikâyelerden mürekkeptir. Şeylerle ve birbirimizle ilişkilerimiz hep hikâyelerdir. Bazan kısa bazan uzun, bazansa kötü kurgulanmış ve genellikle sıradan, çoğunlukla acı dolu, nadiren göz kamaştırıcı, istisnasız hüzünlü hikâyeler. Adaletsiz bir dünyada hikâyenizin gölgesi kadar yer kaplarsınız.

Kendimizi ve ötekini hikâyelerimiz üzerinden tanır ve tanıtırız. Var olduğumuz dünyada hikâyelerimizle var oluruz. Var olmak değişmek, değişmek hikâyeyi yeniden yazmak/anlatmak, yeniden yazmak/anlatmak ise sonsuza dek kendini yaratmaktır. Her şeyi ve herkesi yiterseniz de yapmanız ve yapmamanız gerekenleri kulağınıza fısıldayan hikâyeleriniz pusulanız olacaktır. Ancak hikâyelerinizi kaybettiğinizde, unuttuğunuzda gerçekten kaybolursunuz ve varoluş imkânlarınız artık mümkün olmaz. Çünkü hikâyeniz sustu(ruldu)ğunda varoluş imkânlarınız da kapanmış demektir. Heidegger’in dediği gibi ölmek varolmayı bırakmaktır ve hikâyeniz susturulduğunda, bir var olan olarak varoluşunuzdan vazgeçmeye zorlanırsınız; ölmeye ve yok olmaya da...

Biz insanlar, eylemlerimizi tutarlı bir hayat hikâyesinin parçası olarak yorumlayarak kendi tecrübelerimizi anlamlandırırız: “Eylemde bulunurken hikâyeler anlatıyoruz ve eylemlerimizi icra ettikten sonra da onlar hakkında hikâyeler anlatmayı sürdürüyoruz.”² Hayatın içinde yeni, alışılmadık veya umulmadık bir şeyler vuku bulduğunda, kendimizi hikâyeye ederiz

1 * Yard.Doç.Dr., Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

2 Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 272.

ve zamanla hikâyemiz her şeyi anlamlı ve tanıdık hale getirir.¹ Hiç bitmeyen, yeniden yeniden yazılan, anlatılan, tercüme edilen bütün bu hikâyeler, içinde yaşadığımız dünyayı, toplumu ve kim olduğumuzu bizim için anlaşılır kılar. Hikâyeler, dünyayı tecrübemizi, kendimiz ve başkalarını kaydetme, hatırlama ve unutmama yöntemimizdir.² Hikâyelerimiz belleğimizdir.

İnsan yaşayan hikâyedir. Ve bu yaşayan hikâyenin mekânı, kendine varoluş imkânlarını sunan şehirdir. Şehirler insanların varoluş hikâyelerinin yazıldığı ve okunduğu mekânlardır.

Peki şehir nedir? Grek şair Alcaeus'a göre, bir şehri şehir yapan şey "çatıları güzelce kaplanmış evler veya taştan örülmüş duvarlar, hatta kanallar ve limanlar değil, aksine imkânlarını kullanmaya/değerlendirmeye muktedir insanlardır." Bu da bir şehrin doğal değil sosyal bir entite olduğu anlamına gelir. Şehirlerin fiziksel karakterlerinin bile insanlar ona bir anlam verdiği için anlamı vardır.³ Ama bu şehrin iradesinin insanın iradesini kuşatmadığı anlamına gelmez.⁴ Şehre bu gücü hediye eden tek tek yurttaşlarının iradesini önceleyen tarihselliğidir. Çünkü şehirler her şeyden önce harikülade palimpsestlerdir. Şehirler de hikâyeler gibi insanlığın belleğidir.

Her şehrin kendine ait bir belleği vardır. Her palimpsest-şehir biriciktir. Ne kadar şehir varsa bir şehri algılamanın da tanımlamanın da o kadar çok yolu vardır. Bu nedenle tanımlayacağı şeyi tamamen kuşatamayan ama genel karakteristiğinin ipuçlarını veren basit bir tanım yapılabilir: "Şehir, muhtemelen yabancıların bir araya geldikleri, insanî bir yerleşim yeridir."⁵

Şehirler bu nedenle bir tiyatrodur ve şehirlilerin hepsi de birer aktör. Büyük şehrin sahnesi bir eşitsizlikler sahnesidir: zenginler/fakirler, güçlüler/güçsüzler, kazananlar/ kaybedenler. Büyük şehirleri küçük şehirlerden veya kasabalardan ayıran budur. Bütün bu yabancılar, yani potansiyel olarak hem dost hem de düşman olanlar, Balzac'ın Paris'i fethetmeye talip taşralı karakterleri gibi bu sahnede bir varoluş mücadelesine girişirler. Şehir varoluş mücadelesinin mekânıdır.

Mekân ve imkân mutlu bir tesadüfle aynı kökten gelir: Kevn; yani olma, varolma. Buna göre her mekân bir imkândır, bir varolma imkânı.⁶ Varolmanın mekân ve imkân ile ilişkisi belirli bir mekânda belirli bir varoluşun zorunlu ve kaçınılmaz olmadığını gösterir. İmkân, aynı mekânda birçok başka varoluşun bir arada bulunmasının imkânıdır. İmkân, varoluşların başka türlü de varolabileceklerine işaret eder. Varolunan şey olunması, esasında başka türlü de varolunabileceği anlamına gelir. Başka türlü de varolabilirlik, varoluşumuza yani olanın niye öyle olduğuna da anlam bahşeder. O vakit, her mekânın varoluş imkânları ölçüsünde anlamı vardır.

Mekânın anlamı nedir peki? Mekânın sunduğu imkânlar ölçüsünde insanların kendi hayatlarını üzerine inşa ettikleri hikâyelerdir bu anlam ve anlamlı olan.

"Hikâye, kültürü düzene sokar, bir araya getirir, anlama kuşatır. Doğal olarak içinde

1 Levine, Donald N., *Visions of the Sociological Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, s. 9.

2 Manguel, Alberto, *The City of Words*, House of Anansi Press, Toronto 2007, s. 9.

3 Pahl, R.E., "A Perspective on Urban Sociology," *Readings in Urban Sociology*, ed. R.E. Pahl, Pergamon Press, London 1969, s. 3-4.

4 İnsan ister istemez Infante'yi hatırlıyor: "İnsanoğlu kenti icat etmemiş, daha çok kent, insanı, insana özgü gelenekleri ve alışkanlıkları yaratmıştır." Infante, Guillermo Cabrera, *Şehirler Kitabı*, çev. Zeynep Önal, Can Yayınları, İstanbul 2008, s. 13.

5 Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak - Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 60.

6 Bu fikri, çalışmalarından ilham aldığım hocam Besim F. Dellaloğlu'na borçluyum. Dellaloğlu, Besim F., *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanınar Fetişizmi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012, s. 64.

yaşadığım cemaatin hikâyesi (semt, kasaba ya da şehir), kişisel hikâyemden çok daha büyük bir hikâyedir, ama bununla birlikte kişisel hikâyem gibi içinde karakterler vardır, alt olay örgüleriyle yüklüdür, çelişkilerle, temalarla, bilgilerle – içinde başarılı bir üye olmak için gerekli olan her şey hakkında bilgi – yüklüdür ve belirli bir ortam ve belirli bir zaman bakışına sahiptir. Ne de olsa bizim anlatılarımızı bilmeyenler bizimle aynı dünyada yaşamazlar.”⁷

Günümüzde varoluş imkânlarını anlamak isteyen felsefe ve sosyoloji öncelikle şehri ve hikâyelerini anlamaya mecburdur. Benjamin *Pasajlar*'da, Tanpınar ise *Beş Şehir*'de bunu yapmaya çalışıyorlardı: şehrin anlamına nüfuz etmeye. Bu anlam ülkesine girişin yegâne pasaportudur.

İster sosyal bilimci ister edebî filozof olsun iyi bir okur, başkalarının hikâyelerini, başkalarının tecrübelerini tercüme edendir. Balzac'ın *İnsanlık Komedyası*'nda veya Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'da yaptıkları buydu. Biri 19. Yüzyıldaki Parislilerin, ikincisi ise Petersburgluların varoluş hikâyelerini ve tecrübelerini hem çağdaşları hem de geleceğin meçhul okurları için tercüme etmişlerdi. Edebiyat, ve esasında ondan çok da bir farkı olmayan yahut aslını ısrarla inkâr eden sosyoloji de, bir tercüme, tecrübelerin tercümesi faaliyetidir.

İnsanoğlunun en yaratıcı eylemi olan okuma sadece, kağıt üzerine saçılmış kelimeleri okumak değildir.⁸ Biz aynı zamanda dünyadaki her şeye; toprağa, gökyüzüne, derimize ve başkalarının derilerine, yüzümüze ve başkalarının yüzlerine, insan elinin değdiği her imaj ve kelimeye sinmiş hikâyeleri de okuruz. Kendi hayatlarımızı ve başkalarının hayatlarını, içinde yaşadığımız toplumu, sokaklarında kaybolduğumuz şehirleri, şehirlerimizin sokaklarını, mimariyi ve binaları, kiliseden bozma camiileri bir palimpsest gibi okuruz. Çünkü bir şehri şehir yapan şey, yayıldığı mekânın büyüklüğü ile geçmişinde olup bitenler arasındaki ilişkidir.⁹

Bu her şehre has biricik mekân-tarih ilişkisi sadece şehirleri birbirinden farklı kılmaz, aynı zamanda bir şehre tarihin akışı içinde de farklı görünüm kazandırır. Bu nedenle Balzac'ın Paris'iyle Baudelaire'in Paris'i arasındaki fark yirmi yıldan daha fazladır.¹⁰ Balzac karakterlerinin kendi çehreleriyle belirlediği Paris, Baudelaire'in gösterdiği gibi artık kalabalık yığınlarca işgal edilmiştir. Baudelaire, Balzac gibi Paris'i ve Parislileri tasvir etmez, aksine kalabalığın tülü ardından Paris'i izler.¹¹

Baudelaire'in kalabalığı, Poe'nun “Kalabalıkların Adamı”ndaki yaşlı adamı¹², Dostoyevski'nin Yeraltı İnsanı hep şehrin caddelerindedirler.¹³ Benjamin'in Flâneur'u gibi şehrin caddelerindeki akıntıda, pazar ve pasajlardaki vitrinlerin arasında amaçsızca dolaşmaktadırlar. Ve bütün bu anlatılanlar modern öznenin hikâyesidir!

Şehrin coğrafi ve tarihî mekânını hem dost hem de düşman olma potansiyelindeki yabancılar, göçmenler, tüketiciler, tüketemeyenler, üretenler, üretip de tüketemeyenler, kuruşlu tüketiciler¹⁴ ve işsizler ve hikâyeleri kaplar. Hepsi aynı şehrin caddelerinde akıp giden kalabalığın içinde karşılaşılırlar. Bazıları görünürken bazıları da Dostoyevski'nin Yeraltı İnsanı gibi görünmezdir. Yeraltı İnsanları görünmezdirler ama yok değildirler; görünmezdirler ama vardırılar.

7 Randall, William L., *Bizi 'Biz' Yapan Hikâyeler*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 206.

8 Manguel, Alberto, *A Reader on Reading*, Yale University Press, New Haven and London 2010, s. ix.

9 Calvino, Italo, *Invisible Cities*, trans. William Weaver, Vintage Classics, London 1997, s. 10.

10 Calvino, Italo, *The Literature Machine*, trans. Patrick Creagh, Vintage Classics, London 1997, ss. 187-189.

11 Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul 1995, s. 189.

12 Poe, Edgar Allan, *Bütün Hikâyeleri*, çev. Dost Körpe, İthaki Yayınları, İstanbul 2007, ss. 299-306.

13 Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, ss. 279-295.

14 Bauman, Zygmunt, “Londra İsyancıları – Tüketicilik Yatırıya Geliyor,” çev. Uğur Karlı, http://www.birgun.net/worlds_index.php?news_code=1313053453&day=11&month=08&year=2011, (11 Ağustos 2011).

Günümüz şehirlerini, o şehrin insanların hikâyeleri üzerinden bir metin gibi okumayı önermek, anlamadıkları her şeyi “postmodern” diye ayıplayanların zannettikleri üzere, entelektüel bir züppelik değildir. “Yoksul, etnik olarak karışık, polis tarafından olağan şüpheli olarak görülen ve sürekli taciz edilen, sadece işsiz değil çoğunlukla vasıfsızlığından ve yetersizliğinden ötürü iş verilemeyecek durumda olan, gelecekte hiç umudu olmayan genç bir adam olmanın ne demek olduğunu tahayyül edebilir miydik?” diye sormuştu Zizek.¹ Sahiden de sosyolojik muhayyilenin, şehrin mekânında her türlü varoluş imkânlarından mahrum bir genç adamı tahayyül etmekten daha elzem ne vazifesi olabilir ki!

¹ Zizek, Slavoj, “Shoplifters of the World Unite,” <http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite>, (19 Ağustos 2011).

Kaynakça

- BAUMAN, Zygmunt**, “Londra İsyancıları – Tüketicilik Yatıya Geliyor,” çev. Uğur Karlı, http://www.birgun.net/worlds_index.php?news_code=1313053453&day=11&month=08&year=2011 , (11 Ağustos 2011).
- BENJAMIN, Walter**, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul 1995.
- BERMAN, Marshall**, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- CALVINO, Italo**, *Invisible Cities*, trans. William Weaver, Vintage Classics, London 1997.
- CALVINO, Italo**, *The Literature Machine*, trans. Patrick Creagh, Vintage Classics, London 1997.
- DELLALOĞLU, Besim F.**, *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012.
- FAY, Brian**, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- INFANTE, Guillermo Cabrera**, *Şehirler Kitabı*, çev. Zeynep Önal, Can Yayınları, İstanbul 2008.
- LEVINE, Donald N.**, *Visions of the Sociological Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- MANGUEL, Alberto**, *The City of Words*, House of Anansi Press, Toronto 2007.
- MANGUEL, Alberto**, *A Reader on Reading*, Yale University Press, New Haven and London 2010.
- PAHL, R.E.**, “A Perspective on Urban Sociology,” *Readings in Urban Sociology*, ed. R.E. Pahl, Pergamon Press, London 1969, s. 3-44.
- POE, Edgar Allan**, *Bütün Hikayeleri*, çev. Dost Körpe, İthaki Yayınları, İstanbul 2007.
- RANDALL, William L.**, *Bizi ‘Biz’ Yapan Hikâyeler*, çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- SENNETT, Richard**, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak - Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.
- ZIZEK, Slavoj**, “*Shoplifters of the World Unite*,” <http://www.lrb.co.uk/2011/08/19/slavoj-zizek/shoplifters-of-the-world-unite> , (19 Ağustos 2011).

SARTRE'DA BENLİĞİN OLUŞUM SERÜVENİ: MEKANIN ÇAĞRISI

Gülay ÖZDEMİR

GİRİŞ:

Zamanın ve mekanın sürekli değişip dönüşen, yeni olanaklara açılan alanı olarak şehir, bir durum içinde var olan olarak insanın beden olarak belirginleştiği ve varoluşsal olarak anlamlandırıldığı etik bir alan olarak görülebilir. Özgür, etik bir özne olarak insan gerçekliği, kendi temelsiz-yitik var oluşuna anlam kazandırma sürecinde kendi öyküsünü, kendi dışındaki öteki insan varlıklarıyla tamamlamaya yazgılıdır. Ben- öteki ilişkisinin sergilendiği alan olarak şehir, insan bedeninin yabancılaşmış 'dışardalığını' gösterir. Kendine tümüyle mevcut, kendiyile özdeş olmaktan uzak olarak insan benliği kendi nesnellliğini, şehrin sokaklarına, sokaklardaki açık kapı ve pencerelerden bakan görünmez bakışlara, karanlık ıssız bir gecede ağaç dallarının hışırtısına, kapı tokmağındaki sese, her yerde mevcut olan ötekinin ellerine teslim eder. Mekan bedenimdir, bedenim öteki içindir, öteki benliğimdir. Sartre'ın bilinçten ötelediği benlik, herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde değildir; her yerde, hem burada, hem şurada, hem geçmişte, hem şimdide, hem de gelecektedir. Benlik daima sürgünde, daima kendinden ötededir. Bu bağlamda özgür bilincin ötekiyle karşılaşma mekanı olarak şehir, Sartre'cı bakışla insanın kendini yaratma sürecinin alanı olarak görülebilir.

1-KENDİSİ İÇİN VARLIĞIN BENLİK KAZANMA SÜRECİ

Kendi üzerine kapalı-kendiyile özdeş varlık tarzından farklı olarak kendisi için varlık, benlik bilincini dünya içinde, ötekiler arasında edinir. Sartre'ın şehre bakışı, Varlık ve Hiçlik'deki 'bakış' fenomeninde kendisi içinin özbilinç kazanma serüveninde açıklanır. Bakış olarak öteki, kendisi içinin özbilince ulaşma aracıdır. Bunu açıklamak için Sartre, Husserl'in yönelimsellik görüşünden yola çıkarak benliğin bilincin dışında, dünya içinde bir nesne olduğunu ve bilince içkin, tüm edimlerin ötesinde duran aşkınsal bir ben'in olmadığı görüşünü savunur. Bilinç aşkın bir nesnenin bilinci olduğu sürece kendinin bilincine varır, bilinç kendini kendi nesnesi olarak almaz çünkü, bilincin nesnesi doğası gereği bilincin dışında, dünya içindedir.(SARTRE, 2005: 2) Bizim benlik bilincimiz dışarıdan, dünya içinden, ötekilerden gelir. Bizim kişiliğimiz ve karakterimiz dünya içindeki sosyal karşılaşmalarımızın yaratımıdır. Sartre'ın benlik anlayışı sosyal bir benliktir, çünkü biz ötekilerle etkileşimimiz sonucu ne olduğumuzu öğreniriz, ötekilerin dolayımı aracılığıyla olduğumuz kişiyi keşfederiz. Benlik, eylemlerin durumların ve niteliklerin yani etkin ve edilgin ben'in (I ve Me) sentetik birliğidir.(SARTRE, 2005:12) ve bu birlik sürekli olarak kendini olumsuzlayarak yeni olanaklara doğru kendini yeniden ve yeniden yaratır. İnsan özgürlüğünün temel koşulu, bilincin pure olumsuzlama (hiçlik) olması ve böylece kendinde varlığı kırarak bir çatlağa sahip olmasıdır. (SARTRE, 2009:74) Bu çatlak bilincin kendisi için ya da kendinin bilincinde olmasına izin veren bir uzaklıktır, hiçliktir. Bu hiçlik aracılığıyla insan, bir şey gibi tümüyle kendiyile çakışık (özdeş) olmaz. Hiçlik, insan gerçekliğinin kendini sürekli olarak varlığın ötesinde, varlığın dışında bırakılmış olarak kavramasıdır.

İnsan gerçekliği, kendiyile özdeş, kendi içine kapalı bir tözsel varlık değildir. İnsan hep olmaktadır, hep taslaktır. Kendi kendinin kökeni olmayan bu varoluş tarzı, insanın yazgısıdır. Sartre Varlık ve Hiçlik'te kendisi için varlığın üç varoluş tarzını betimler: 1.)Ne ise o olmamak 2.) Ne değilse o olmak 3.) Sürekli bir geri göndermenin içinde ne değilse o olmak ve ne ise o olmamak.(SARTRE, 2009:208) Bu üç varlık tarzı kendisi içinin zamansallığını oluşturur. Kendisi için, ne ise o olan bir varlığa sahiptir, bu varlık 'orada', kendisinin karşısındadır,

ama bir hiçlik onu bu olumsuzluğundan ayırır. Kendisi için, varolan olarak bu kendisi için varlığının sürekli ötesine geçer. Sartre bu ötesine geçilmiş olgusalılığı, geçmiş diye adlandırır. Geçmiş tamamlanmış, değişmez, sabit bir olgusalılıktır. Ne değilse o olmak tarzı, kendisi içinin geleceğidir. Bu hiçleme boyutunda kendisi için kendini bir eksiklik olarak kavrar. Kendisi için bu eksiklik ve aynı zamanda eksikliği vardır, ne ise o olacak vardır.(SARTRE, 2009:213) Gelecek, kendisi içine sonsuz olanaklar tanır, onun geçmiş tarafından esir edilmesine ve belirlenmesine izin vermez. Kendisi içinin üçüncü varoluş tarzı, bir şimdiye sahip olmasıdır. Kendisi için varlık, bir nesnede mevcut olma yani bir var olmaya sahip olma anlamında bir şimdiye sahiptir. Bilinç yönelimsellik tarzında dünya içinde mevcut olarak bir şimdiye sahiptir. Böylece zamanın varoluşu olgusalılık ve aşkınlığın bir birleşimi olarak bilincin doğasından gelir. Sartre'a göre bilincin varlığı bir madde ya da bir şey olmaktan çok, bir sürecin varlığı gibidir. Bilinç daima bir akış, devinim içindedir, sürekli kendinden taşar, kendini aşar. Bilincin zamansallığı, kendine kıyasla kendi kendinin tamamlanmamışlığı olan bütünlük olarak zamansallaşan insan gerçekliğidir, bu bütünlüğün içine bütünlüğü bozan şey olarak sızan ek şey hiçliktir.(SARTRE, 2009:223) Zamansal bir bütünlük olarak insan gerçekliği, daima kendine doğru kendinin ötesine geçtiği için, hiçbir zaman bir anın sınırları içinde varolamaz ve bu ötesine geçme ölüme kadar asla son bulmaz. Çünkü kendisi içinin tamamen olduğu, tamamlandığı bir an olamaz. Zamansallık, bütünüyle anın yadsınması olarak zamansallaşır. (SARTRE, 2009:223) Sartre, ötekinin bakışından kaçan, ondan uzakta yalnız yaşanan bir yaşam ve öznellik anlayışını reddeder. Bireysel farkındalık (özbilinç) bir hiçliktir, bir uzama ya da yere sahip değildir. Onun yeri kendinin dışında, kendinin ötesindedir. İnsan, ilişkiler ağı bağlamından oluşur. Sartre, nesneleştirmeye maruz kalmayan mahremiyete, çözümlenmelerin nüfuz etmediği bir öznelliliğin karanlıkta kalan içselliğine güvenmez.(MENDIETA,2001:209) Sartre felsefesi, öznenin kendi üzerine kapanan, kendisiyle özdeş olduğu görüşünden özneyi kurtarma ve onu çözümlenme, kendi dışına açma girişimi olarak görülebilir.

İnsan varoluşunu bu toplumsal ilişkiler ağı deviniminde oluşturan öge, Kendisi içinin varlığın ötekiler için varoluş tarzıdır. Bu varoluş tarzı, Varlık ve Hiçlik'te bakış fenomeniyle betimlenir. Bakış çalışması, öteki insanların özgür özneler olarak varoluşlarını açığa çıkarmayı amaçlar. Ötekinin bana bir nesne olarak görünmesi, tüm çevrenin ötekine doğru bir yeniden düzenlenmesini gösterir. Ben ötekinin bir merkez olduğu yeni bir bütünlüğü kavrayarak, onu bir nesne olarak kavrarım. Benim nesne olarak ötekenden kavradığım şey, benim gördüğüm şeyi gören ve öteki nesnelere için bir özne olan bir insandır. Ben, benim de onun için bir nesne olabileceğimin ve benim görülür bir yöne sahip olabileceğimin farkındayım. Benim nesnellik, görülen varlığım özne olarak ötekinin orada varlığına dayanır. Öteki benim olanaklarımın dışardalığıdır. Ötekinin varoluşu benim bir dışarıya sahip olduğum anlamına gelir. Bakışın açığa çıkardığı 'me', orada dışarıdadır. Biz kendi karakterimizi yalnızca dışsal açılımlar aracılığıyla ötekinin yargıları doğrultusunda bilebiliriz. Aynı şey öteki içinde geçerlidir. Ama ötekinin açığa çıkardığı 'me', benim olanaklarım olan 'me' değildir. Ben ondan yabancılaştırdım, çünkü o benim kontrolüm altında değildir. Bilincimi benden ayıran hiçlik, yabancı bir hiçliktir. Öteki benim nesnellikimin kökeni olmasına rağmen, bu nesnellik onun içindedir. Ben kendimi bilincimden ayırıp kendime nesnel olarak bakmadığım için, sahip olacağım tek nesnellik, yalnızca benim ötekine görünüşüm ve kendimin öteki tarafından görülen yabancı bir benlik olarak açığa çıkışımdır.

2-ÖTEKİLER İÇİN VARLIĞIN MEKANSAL AÇIMLANIŞI

Sartre, bu ben- öteki diyalektiği düzleminde mekansal olanın betimlemesine ulaşır. Sartre şehrin içinden şehre bakar. Onun fenomenolojik bakışı, oturan, konuşan, düşünen, acı çeken, nesneleştiren, aldatan, ötekilere güvenen, daima ötekilerin bakışı altındaki insanlara yöneltilir.

New-York, Paris, Napoli, Roma, Venedik ve daha bir çok şehri fenomenolojik bakış açısıyla inceleyerek Sartre, bu şehirlerin yaşamları, binaları, sokakları ve sokakları dolduran kalabalıkları üzerinde felsefi betimlemelerde bulunmuştur. Sartre'ın fenomenolojik araştırmaları, felsefe ve şehir arasında var olan karşılıklı belirleme anlayışının nasıl sergilendiğini gösterir. Sartre, araştırmalarında bu şehirlerin yapılarını, insanların yaşam tarzları, kültürleri, dünya algılarını, binaların farklı yapı ve işlevlerini birbirleriyle karşılaştırarak, bunların farklı topluluklarda nasıl farklı anlamlandırıldığını göstermeye çalışır. Ona göre Amerikan şehirlerinin en çarpıcı özelliği, binaların kırılmalılığı, keyfilidir.(SARTRE, 1962:115) Çünkü Amerikan şehirlerinde evler bir kabuktur, dış görünüşüdür. Onlar çok çabuk değiştirilir, onlardan çok çabuk vazgeçilir. Amerikalılar evlerini kendileriyle birlikte her yere taşırlar, böylece bir Fontanalı Detroitli ya da Mineapolisli olabilir.(SARTRE, 1962:116) Amerika'da bir şehir, kendi sakinleri için devinimli bir manzarayken, Avrupa şehri, kendi sakinleri için bir kabuktur, bir manzardır. Avrupa şehirlerinde evler daha uzun ömürlüdür, Avrupalılar değişmez şehirler içinde değiştirirler.(SARTRE, 1962:118)

Sartre, eğer şehirler daha eski olsalardı Amerikalıların bu şehirlerde sosyal bir geçmişi, bir geleneği bulabileceklerini söyler. Avrupa'da insanlar genellikle büyük babalarının evlerinde yaşarlar. Bu şehirlerde sokaklar töreleri yansıtır, geçmiş yüzyılların geleneklerini yansıtır ve 'şimdiyi' filtreleme eğilimindedirler. Paris'te ya da Rue Pot-de Fer'de devam eden hiçbir şey bütünüyle 'şimdi' değildir. Amerika'da şehirler ve bu şehirlerin sakinleri arasında derin bir duygusal bağ yoktur, onların şehirleriyle bağları, tıpkı arabalarıyla ya da kullandıkları bir başka araçla bağları gibidir. Onlar için şehirler, daha uygun daha elverişli araçlarla değiştirilebilecek araçlardır.(SARTRE, 1962:119)

Böylece Sartre mekanı, insan ilişkileri ağı içinde şehir betimlemesini geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsünün çarpıcı öyküsüyle betimlemeye çalışır. Kendisi içinin ne ise o olmayan geçmişini, ne değilse o olan geleceğini ve bu ikisinin sürekli birbirine akışı olarak şimdisini, yani zamansallığını, bütünsel bir bilinç olarak şehrin zamansallığı olarak görebiliriz. Geçmiş olmayan bir kendisi için düşünülemez gibi, geçmişsiz bir şehir de düşünülemez. Avrupalılar için şehir temelde bir geçmiş simgelerken, Amerikalılar için şehir, henüz olmayan ve olabilecek her şeyi, geleceği simgeler. Amerikan şehirleri, sosyal yapısı, fikirleri ve planlarıyla geçici bir gerçekliğe sahiptir. Birbirine eklemlenen yan yana mahalleler boyunca sıralanan sokaklar arasında bir geçiş yoktur, yoksul bir sokak aniden aristokrat bir caddeye açılır.(SARTRE, 1962:121) Geçmiş Avrupa şehirlerinde kendini anıtlarla ortaya çıkarır, oysa Amerika'da kalıntılar aracılığıyla kendini gösterir. Amerika'da geçmiş, izsiz bir geçmiştir, henüz ne değilse o olacak olan, sonsuz olanaklara doğru açılan şehir, 'şimdi'yi yaşamaz. 'Şimdi' olanaklarda kaybolmuştur, geçmiş belirsizleşmiş, gelecek beklenmektedir. Zamansallık, kendisi içinin sürekli kendindeyi hiçlemesi aracılığıyla bir süreçtir. Geçmiş, artık olmayan şeydir, kendisi içinin olmuş olduğu şeydir. Bu nedenle geçmiş artık kendisi için değildir, kendindedir. Ama bu kendinde, kendisi için tarafından varlık içinde sürdürülür. Şimdi, kendisi içinin henüz olmadığı şey olarak kendisi içinle ilişkilidir. Gelecek, kendisi için tarafından tasarlanan varlıktır, çünkü kendisi için sürekli kendini onunla ilişki içinde elde edilmemiş olarak kavrar. Böylece kendisi için, kendini elde etmek için sürekli kendinde'yi hiçleyerek zamansal süreç içinde varolur. Sartre'ın gözlemlediği Avrupa şehirleri, bir kendisi için bilinç olarak geçmiş kendindeliğini kendi içinde barındırır, ama aynı zamanda şimdideki mevcudiyetini gelecek olanaklara doğru aşmaya çalışır. Bu nedenle Avrupa şehirleri bir sosyal geçmişe geleneğe sahiptirler. Şehri zamansal ve mekansal varoluşa getiren, şehrin sakinleridir. Amerikan şehirlerinde geçmişle bağlantı kopuktur; bu şehirler, mekansal belleğin en zayıf düzeyinden oluşan bir belleği anlatırlar, şimdi hep bir geçmişsizlik olarak kendini açığa çıkarır. Çünkü Amerika şehirleri sürekli yenilenir ve değişir. Bu şehirler doğaya açık olduğu

için, Sartre orada insanı yönlendirecek bir şey bulamaz . Geniş caddeler ve meydanların ortasında insan, herhangi biridir, herhangi bir yerdedir. Tüm büyüklük ve ağırlıkları içinde devasa gökdelenler, sonsuz caddeler, tüm kendinde şeyler, insanı (kendisi içini) şeyleştirme tehdit ederler. Sartre'ın Amerikan şehirlerinde trajik bulduğu şey, insanın bu nesneleşmesi ve mekanikleşmesidir.

“Amerika’da caddeler anayolun bir parçasıdır ve bazen kilometrelerce uzanırlar. Bu caddeler hiçbir gizem içermezler, çünkü bu caddedeki yerin ne olursa olsun, sen bir taraftan diğerine uzanan düz caddeyi görürsün. Bu caddeler yaya dolaşımına izin vermezler. Avrupa’da ki caddeler kaldırımlarda türeyen kafelerle temellendirilir ve cadde bir günde yüz defadan daha fazla yönünü değiştirir, çünkü Avrupa caddelerini dolduran kalabalıklar değişir ve insanlar sokakların temel elementleridir.” Burada gizemli, dolambaçlı sokakların ötesini görmek imkansızdır. Büyük anayolların doğaya ve gökyüzüne açıldığı Amerika’da aşılmayı bekleyen bu ıssızlık Amerika’nın bir diğer yönünü açığa çıkarır: Burada herkes özgürdür, geleneklerini reforme etmekte ve eleştirmekte değil ama, onlardan kaçmakta, bir başka şehre ya da çöle gitmekte özgürdürler. Şehirler dünyaya açıktır, geleceğe açıktır.”(SARTRE,1962: 123-24)

Sartre’ın fenomenolojik şehir incelemeleri, kendisi içinin mekansallaştırıcı / mekansallaştırılmış karakterini açığa çıkarır. Kendisi için, daima bir diğer kendisi içinin bakışının nesnesi olarak, kendi varlığıyla ve bu diğer kendisi için tarafından mekansallaştırılmış ve uzamsallaştırılmış olma aracılığıyla özbilince ulaşır. Sartre’da özne, kendisiyle özdeş, kendini referans alan , ötekilerle ve dünyayla ilişki kuramayan belirsiz bir özne değildir. Özne türetilmiş bir varoluş biçimidir.(MENDIETA,2001:210) Bilinç, bir diğer kendisi için tarafından nesneleştirilmiş bir kendisi içindir. Öteki , zorunlu olarak benim bilincimin önkoşuludur; biz kendi bilincimize ulaştıktan sonra ötekini keşfetmeyiz, öteki benim bilincimden öncedir. (SARTRE,2009:263) Benim kendimden başkasına uzanan kökensel ilişkim, deneyimini her an yaşadığım somut ve gündelik bir ilişkidir. Başkası, bana bakan kişidir ve ben başkasının bakışı doğrultusunda belirginleşirim. Bakış, üzerime odaklanmış bir çift göz değildir yalnızca, ben her an na-mevcudiyetinde bakışı algılarımdır. Bakış, hem mesafe olmaksızın benim üzerindedir hem de beni belli bir mesafede tutar, bana dolaysızca bir mevcudiyeti, beni ondan ayıran bir mesafeyi yayar. Bir bakışı kavramak, bakılmış olduğunun bilincine varmaktır. (SARTRE,2009:350) Arkamdaki dalların çatırdadığını duyduğum anda kavradığım orada birisinin bulunduğu değildir, benim güçsüz olduğumdur, yaralanabileceğim bir bedene sahip olduğumdur, belli bir yer işgal ettiğim ve korumasız olarak bulunduğum mekandan hiçbir durumda kaçamayacağımdır, kısacası görülmüş olduğumdur.(SARTRE,2009:351) Bakış aracılığıyla kendi dışında kendimi temellendirerek ben bilincine sahip olurum. Burada ne egom ne de bakış olarak öteki, benim için nesne değildir, çünkü egomu, benim için olmayan olarak, başkası olarak kavrarım. Egom sürekli olarak benden kaçır ve asla bana ait değildir. Ama yine de ben bu egoyum, egomu utancım, korkumda,övüncümde v.b. keşfederim. Başkasının bakışını ve bu bakışın ucundaki kendimi bana açılmayan şey utanç ya da korkudur. Ötekinin bakışı tarafından dünya içine yerleştirilirim, ötekinin bakışı bana uzamsallık verir. Kendini bakılan olarak kavramak, mekansallaştırılan –mekansallaştırılan olarak kavramaktır. (SARTRE,2009:360)

Başkasının bakışının nesnesi olmak, dünyanın ortasında olmak, kökensel bir yer edinmektir, bir bedene sahip olmaktır. Ötekinin nesnelliği onun bedeni aracılığıyla açığa çıkarılır. Ben ötekinin bedeninin varoluşunu, benim görebildiğim ve benimkine eklenen yeni bir referans merkezi olarak deneyimlerim. Belli bir durum içinde ötekinin eylemlerinin nesnel yorumu aracılığıyla, ötekinin karakter bilgisine ulaşırım. Sartre karaktere ötekinin aşkınlığını

aşma anlamında ‘aşılmış aşkınlık’ der.(SARTRE, 2009:443) Ötekinin bedeni, belli bir durum içinde belli anlamlarla görünür. Ben onu konuşurken, yürürken, otururken, düşünürken görürüm. Bu anlamların bütünü bir yaşama karşılık gelir ve yaşam, benim üzerinde bir bedeni ya da organı algıladığım bir arka plan (backraund) olarak görünür. Mimiklerin anlamı dışarıdadır, mekandadır. Biz yalnızca dışsal açılımlar aracılığıyla ötekinin karakterini bilebiliriz. Dolayısıyla ötekinin özgürlüğü nesneleşmiş bir özgürlüktür.

Ötekinin bakışı aracılığıyla ben nesne olarak açığa çıkarılırım. Bedenim öteki tarafından görülür, ancak öteki benim kendimi yapmaya çalıştığım olanakları aştığı sürece, benim mimiklerimin yorumu aracılığıyla bu beden bana, dünyanın araç şeylerinden biri olarak, benimki olmayan bir referans taslağı içinde görünür. Kapı deliğinden gözetlediğimi gören ötekinin varoluşu aracılığıyla ben, utancı deneyimlerim. Utanan insan, kendi bedeninin varoluşunu deneyimlerken, ötekinin bunu görmesi gerçeği tarafından utandırılır. Öteki benim yapamayacağım bir işlevi yapar: Beni olduğum gibi görür.(SARTRE, 2009:460)

Hem kendisi için varlığın olumsuzluğu olarak hem de kendisi için varlığın ötekiler için varlığı yani dünyanın ortasındaki varlığı olarak beden, dünya içindeki nesnelere ve ötekilerle ilişkisellik olarak açığa çıkar. Bu ilişkisellik, sosyal bir mekanda, şehirlerde yaşanır. Benim olduğum bu yer, bu şehir bir ilişkidir. Tek bir ziyaretçinin dahi bulunmadığı bir müzeyi gezen kişi, kendini seyrettiği nesnelere salt bir ilişkisellik içinde bulur. Bu ilişki geçmiş yaşanmışlıklarla bir ilişkidir. Müzeyi gezen ziyaretçi, müzedeki varoluşuyla sınırlandırılmaz, o aynı zamanda bir başka yeredir, geçmiştedir. Onun şimdi buradaki mevcudiyeti, müzede seyrettiği nesnelere girdiği ilişki aracılığıyla bu nesnelere dokunan, onları kullanan geçmiş yaşanmışlıklara uzanır. Böylece bu nesnelere kendi bakış açısından yeni anlamlar vererek, bu ilişkisellik bağlamında kendi gelecek olanaklarını tasarlamaya çalışır. Geçmiş bedenlerin na-mevcutiyetini aşarak, kendi özgürlüğünü açığa çıkaran şey, bu mekanda bu araçlarla girdiği ilişkidir. Dolayısıyla beden, dünya içinde ve dünya aracılığıyla, geçmişle, şimdiyle ve gelecekle bir ilişkiselliktir. Beden mekanda bir yerdir, bir olgusalıktır, ama aynı zamanda beden, zamanda nesne olarak özgürlüktür. Başkası her yerde mevcut olduğu için,hatta na-mevcutiyetinde bile mevcut olduğundan, benim oradaki varlığım nesneleşir. Böylece bedenim aracılığıyla daima bir dışardalığa sahibim. Öteki, beni yapıyor olduğum bir etkinlik içinde bir bedene sahip olarak görüp nesneleştirir. Sartre’ın beden anlayışı geleneksel özne-nesne dualitesini reddeder. Sartre’da kendi içine kapalı bir tözsel yapı olarak zihnin karşısında ikincil ve önemsiz bir yapı olarak beden yoktur. Sartre’cı beden, eyleyen özgür öznenin kendisidir, hem dünya içinde olmanın varoluş tarzıdır, hem de ötekinin bakışının yöneldiği bir merkezdir. Ötekini görebilmenin tek koşulu, onu bedeni içinde görebilmektir. Başkası tarafından beden olma vasfıyla bilinen olarak kendim için varolurum. (SARTRE, 2009: 457) Sartre’ın mutlak sorumluluk anlayışı bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bir insan varlığı olarak ben, kendimi yapma sürecinde daima eylemek zorundayım. Eylemlerimi gerçekleştirdiğim alanda ben, ötekilerle birlikte varolurum. Dolayısıyla gerçekleştirdiğim tüm eylemler doğrudan ya da dolaylı olarak ötekileri de etkiler. Bu nedenle özgürce verdiğim tüm kararlardan, yaptığım tüm seçimlerden mutlak anlamda sorumlu olurum. Böylece mekânın açtığı ilişkiler alanı olarak şehirler, insanların birbirlerinin özgürlüklerini karşılıklı olarak tanıma ve yükseltme rolünü üstlenme anlamında, Sartre’cı bir etiğin olanaklılığını temsil eden alanlar olarak da düşünülebilir.

Dünya içindeki zamansal ve mekansal bir konumlanışın nesnesi olarak ben, kendimi başkasının değerlendirmelerine sunarım. Ama bu değerlendirmeleri bir yandan kabul ederken, diğer yandan da onların ötesine geçme-onları aşma anlamında onları kabullenirim. Ötekinin bakışı bana sonsuz değerlendirmeler sunar. Ötekinin na-mevcutiyeti de bir ‘buradalık’ içerir. Dünya içinde ötekine olan mesafem ne olursa olsun tüm edimlerimde beni nesne ha-

line getiren olarak başkası, her yerde kendisine mevcut olduğumdur. Nesnellik, dünyanın herhangi bir yerindeki başkası olarak dünyanın içindedir.(SARTRE,2009:376) Her bakış, benim kendileri için var olduğum bilinçlerin bulunduğunu bana duyumsatır. Her yerde bizden kaçan benim üretiminde bizimle işbirliği yapan, her yerde mevcut bir gerçeklik vardır: Bakış. Bakış, sesizliği ve görünmezliğinin çılgılığıyla na-mevcudiyeti içinde New-York sokaklarında birbirine bakmadan, birbirine dokunmadan geçen insanların 'nesne benine' seslenir; bakış, Paris'in dar ve gizemli sokaklarında birbirine dokunan, sıcak kafelerinde oturan her insanın daima kendi üzerinde hissettiği gözleriyle mevcudiyetini açılar. Avrupa şehirleri, sakinlerini düşman saldırılarından ve dış düşmanlardan korumak için düzenlenen kale surlarıyla kuşatılmış şehirlerdir. Bu şehirler birbirine dolanan eğimli sokaklarıyla, kişinin ilgisini gizemli bir diğer sokağa yöneltir. Sokaklarda insanlar sürekli öteki bakışlarla karşılaşır, iletişime geçer, konuşur. Sartre'ın incelediği Avrupa şehirlerinin sokakları, sürekli değişen ve sürekli canlı olan bir sosyal çevre oluştururlar. Kendisi içinin 'dışarı varlığı' (dünya içindeki varlığı), bu kollektif ruhu oluşturan öteki kendisi içinlerin bakışının nesnesi olarak, dünyayla ve ötekilerle ilişkisi sonucunda kendisi içinin hem ne olduğunun bilincine varmasına ve ne olacağının, yani henüz olmamış olan olanaklarını sonsuz özgürlüğü olarak duyumsamasına olanak sağlar, hem de kendisi için, 'ötekiler için varlığı' nedeniyle bu şehrin yapısını zamansal ve mekansal formlar içinde anlamaya çalışır.

Şehir, felsefe tasarımı ya da üretimiyle ilişkilidir ve felsefe de temelde şehir tarafından belirlenir. Sartre'ın belli bir süre içinde yaşayarak gözlemlediği şehirler, bir bakışın nesnesi olarak öteki konusunda düşüncesinden incelenen şehirlerdir. Fenomenolojik bir bakış açısıyla bir dizi şehir, şehrin kendi yaşam tarzı ve karakterleri yani başka birinin bakışının merhametindeki varlık olarak düşünüldükleri şekliyle açıklanır. Sartre, şehirlerin yapısı tarafından görünmez kılınan sokakların izini sürerek bu sokakları dolduran kalabalığı açığa çıkarıp, anlamlandırmaya çalışır, New-York'un devasa gökdelenlerinin arasında kaybolan ve daima çok yakında yıkılmak için kurulan evlere konuk olup, Amerika'nın 'büyük mit' söylemi altında yaşayan, birbirine dokunmadan teğet geçen donuk-aldatıcı insan ilişkilerini açığa çıkarır. Sartre'cı bakış açısından felsefi bakışın nesnesi olarak şehir, kendisi içinin kendi olanaklarına doğru kendini bulmak için yöneldiği uzamsallaştırıcı ve zamansallaştırıcı bir alandır.

Kaynakça

- CUNNINGHAM, David, *Thinking the Urban: on recent Writings on Philosophy and the City*, Vol.13, No:4, December,2009.**
- MEAGHER, M. Sharon, *Philosophy in the Streets: Walking the city with Engels and de Certeau*, City.Vol.4, No:1, April, 2007.**
- MENDIETA, Eduardo, *The City and the Philosopher: on the urbanism of phenomenology*, Philosophy-Geography, Vol.4, No:2,2001.**
- MENDIETA, Eduardo, *The production of urban space in the age of transnational mega-urbes Henri Lefebvre: the philosopher of May'68*, City, Vol.12, No:2, July, 2008.**
- SARTRE, J.Paul, *And Essays*, Translated by Annette Michelson, Collier Boks, New-York, 1962.**
- SARTRE, J. Paul, *Modern Times*, Translator, Robin Buss, Penguin Classics, 2000.**
- SARTRE, J. Paul, *The Transcendence of the Ego*, Translated by Andrew Brown, Routledge, London and New-York, 2005.**
- SARTRE, J. Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev: Turhan Ilgaz- Gaye Çankaya Eksen, İthaki yayınları, Temmuz 2009.**
- THOMPSON, Irwin, William, *Speculations on the City and the Evolution of onsciousness*, Article received september 1999, revised June, 200.**

DOĞA - KENT- İNSAN ETKİLEŞİMİNİN DÖNÜŞÜMÜ: ÜTOPYA VE SOSYAL BİLİM YAZINLARINA KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ

DR. Gülçi TUNÇ & Dr. Yasemi KAYA

GİRİŞ

Bu araştırmanın çıkış noktası “ekolojik bakış açısı temelinde düşünüldüğünde sosyal bilim ve ütopya yazınları arasında bir yakınsama var mıdır?” sorusu olmuştur. Bu sorunun arkasında, 1960’ların karşı-kültür yaratma hareketi içinde doğan çevre hareketinin son elli yılda giderek büyümesi ve toplumsal ve siyasi olarak önemli bir konum edinmesi gerçeğinin yanı sıra ekolojik ütopyanın edebi ütopyalar arasında öne çıkışı yatmaktadır. Araştırmanın sadece akademik yazına odaklanmayıp ütopya yazınına da ele almasındaki gerekçe mevcut ekonomik ve toplumsal düzenin içerdiği yapısal sorunların günümüzde daha derinden hissedilmesi, daha net bir biçimde gün yüzüne çıkması ve bu sorunlara karşı verilen toplumsal tepkinin yeni bir düzen arayışına olan inancı tekrar yükseltmesidir. İnsanın doğayla kurduğu ilişkinin gözden geçirilmesi gerekliliği ise şüphesiz bu arayış içinde öne çıkan konular arasında yer almaktadır.

Mevcut olanı eleştirerek ve farklı bireysel ve toplumsal yaşayış biçimleri ortaya koyarak ondan ayrılan ütopya bu yazıda “iyi ve/ ama hiçbir yerde olanı”¹ ifade eden bir kavram değil “bir düşünme biçimi” (Kumar, 2005) olarak ele alınmıştır. Ütopya, anaakım olandan ayrılan alternatif bir düşünme ve yaşam biçimi olarak tanımlandığından ütopya yazını altında incelenenler sadece edebi kurgularla sınırlı tutulmamış, toplumsal ve siyasal kuramın ideal toplum tasvirleri de göz önüne alınmıştır; bu anlamda çalışmanın amacıyla uyumlu olarak mimarlık ve kent planlama alanlarında üretilen projelere ağırlık verilmiştir. Ayrıca, ütopyanın bir düşünce biçimi, hatta bir praksis olarak görülmesi ve üretilmesi, ütopyaların en çok eleştiri alan noktalarından biri olan toplumsal yapının değişime neredeyse hiç yer vermeyecek biçimde dondurulması konusuna da yeni bir bakış açısı getirebilecektir. Başka bir deyişle, ütopyaları hiç bir zaman ulaşılmayacak statik kurgular olarak görmek yerine “ütopyanın tarihin içinde olduğu, içinde belirlediği zamanın gerçekliğinden etkilendiği” (Kumar, 2005: 79) fıkriden hareketle onları eleştirel düşüncenin ve/veya toplumsal muhalefetin üretildiği alanlardan biri olarak görmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Kent, insan ile doğa arasındaki ilişkinin özel bir uğrağı, diğer bir deyişle toplum ile doğal çevre arasındaki diyalektiğin somut bir biçimi olarak ele alınmıştır (Benton-Short ve Short, 2008). Kentlerin ortaya çıkışında ve gelişmelerinde ekonomik birikim sonucu oluşan artı ürünün merkezi bir rolü vardır, ancak belirli bir mekânsal düzenleme içinde toplumsal ve politik olarak örgütlenmeksizin bu birikimin gerçekleşmesi de olanaklı değildir. Dolayısıyla, toplumsal ve mekânsal olanın ilişkiselliği içinde kentler önce tarım, binlerce yıl sonra da sanayi devriminin odakları olmuşlardır. Tarihsel gelişimleri içinde kentler, doğal çevreye yapılan kalıcı bir müdahaleyi içerdiği için doğaya kaçınılmaz olarak belirli bir ölçüde karşıttır, onla çelişmektedirler. Ancak, sanayi devriminin ardındaki modernite düşüncesi ‘doğal’ olan bu karşıtlığı ileri bir uca taşımış, doğayı ötekileştirerek (‘vahşi doğa’ söylemi) onun tahakkümüne

1 Günümüzde permakültür yerleşimleri, ekoköyler, bazı dini tarikatların kurduğu yaşam alanları (örn. Amişler) ve kent komünleri **niyet birliği yerleşimleri** (intentional communities) genel adıyla anılan alternatif yaşam topluluklarının örnekleridir. Bu topluluklar ütopyaların çoğunda hayali kurulan eşitlikçi, kolektif ve paylaşımcı bir toplumsal ilişki yapısını sınırlı da olsa hayata geçirmişlerdir. Dolayısıyla, bunlar ütopyaya çoğu zaman- olumsuz ve hatta küçümseyici bir biçimde- atfedilen ‘gerçekleştirilemez’ niteliği geçersiz kılan örneklerdir (Miles, 2008).

zemin hazırlamıştır.

Esasen bu ötekileştirmenin sonucu olan ‘doğal alanların korunması’ düşüncesi kent ile doğa arasında kurulan karşıtlığa da güzel bir örnektir; çevre koruma denince çoğu zaman akla gelen ve uygulanan yağmur ormanları, tundralar gibi el değmemiş yeryüzü parçalarının korunmasıdır. Yani çevre koruma yakın zamana kadar dünya nüfusunun yarısının yaşadığı kentleri dışarıda bırakmıştır. Ancak, yavaş yavaş modernite düşüncesinin bilinçli bir şekilde genişlettiği kent - doğa çelişkisi alternatif kavrayış biçimleriyle aşılmaya çalışılmaktadır. Bu anlamda, kentleri hem bir ekolojik birim, hem de daha geniş ekolojik sistemin bir parçası olarak ele alan çalışmalar artmaktadır (Benton-Short ve Short, 2008).

Dolayısıyla, araştırmanın çıkış sorusu genişletilerek “toplum (insan) ve doğa ve buna paralel kent ve doğa arasında varolan diyalektik ilişki, ütopya ve akademik yazınlarının etkileşimi içinde, tarihsel süreçte nasıl bir seyir izlemiştir?” şeklini almıştır. Bu sürecin önemli bir parçasını da ütopya ve karşı-ütopya arasındaki diyalektik ilişki oluşturmaktadır; yazının ilgili yerlerinde bu ilişkiye ve karşı-ütopyanın içeriğine de değinilmektedir. Yazı iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, genel bir çerçeve çizmek üzere doğa-insan-kent arasındaki ilişkinin tarihsel dönüşümü kısaca özetlenecektir. İkinci bölümde ütopya ve sosyalbilimler yazınları doğayı kavramsallaştırma biçimleri ve kent – doğa ilişkisine yaklaşımları açısından ele alınacaktır. Hem hakim üretim biçiminin, hem de artı ürünün elde edildiği temel sektörün değişimini somutlayan sanayi devrimi ile birlikte kentlere doğal olan karşısında biçilen üstünlük toplum - doğa ve kent- doğa ilişkisinde bir kırılma yaratmıştır. Bu kırılmayı temel alarak düzenlenen ikinci bölümün ilk alt başlığı modernite düşüncesinin belirgin bir biçimde ortaya çıktığı 16. yüzyıldan sanayi devrimine kadar olan dönemi, ikinci başlığı ise 19. yüzyıldan günümüze uzanan zamanı kapsamaktadır.

1. DOĞA- İNSAN- KENT İLİŞKİSİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ ÜZERİNE KISA BİR DEĞERLENDİRME

Kentleri, insanın doğa ile kurduğu yüzbinlerce yıllık ilişkinin özel bir uğrağı olarak değerlendirmek mümkündür. İnsanların yerleşik hayata geçişinde çeşitli tohum ve hayvan türlerinin evcilleştirilmesi, su yolları başta olmak üzere doğal yapı üzerinde denetim kurmaya olanak veren tekniklerin bulunması gibi gelişmelerin önemi hemen tüm araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla, kentlerin ortaya çıkışı ve gelişimi ile insanın doğa üzerindeki artan kontrolü arasında yakın bir ilişki vardır. Bu anlamda kentler doğal olandan kopuşun ve doğanın araçsallaştırılmasının simgeleridir; başka bir deyişle kentler insan ürünü ‘ikincil doğanın’ adıdır. Ancak, karşılığını özellikle günümüz kentlerinde bulan bu tür bir tanımlamaya bin yıllar içinde yaşanan ekonomik, toplumsal ve kültürel dönüşümlerin yarattığı birikim sürecinde ulaşıldığı unutulmamalıdır.

Tek tanrılı dinlerin yaygınlaşması insan-doğa arasındaki ilişkinin değişiminde önemli bir etkidir; bu dinlerin genel öğretisi insanın doğanın üstesinden gelerek onu kontrol etmesinin meşrulaştırıldığı bir zemini hazırlamıştır; tek tanrılı dinler, paganizmin insanın doğanın bir parçası olarak onunla uyumlu bir yaşam sürmesi öğretisini ve ‘doğaya kendine özgü bir değer atfedilmesi’ fikrini zedelenmiştir (Barry, 2007)¹. Doğaya Tanrı’nın yarattığı bir varlık

¹ Tek tanrılı dinlerde insanın ‘en akıllı canlı’ olarak doğanın insan-dışı unsurları üzerinde egemenlik kurabilmesi anlayışı ‘yaratılan varlıkların hiyerarşisi’ ile ilişkilidir ve doğanın araçsallaştırılmasına dayanak hazırlamaktadır. Ancak, tek tanrılı dinlerde insan- doğa ilişkisi konusunda bir de ‘kahyalık anlayışı’ vardır (örn. “O sizi yeryüzünden –topraktan- yarattı ve sizi oranın imarında görevli kıldı” - Kur’an-ı Kerim, Hud suresi 61). Bu anlayışa göre, Tanrı tarafından insana kusursuz bir düzen içinde yaratılan doğanın sürdürülmesi görevi verilmiştir ve insanın doğayı kendi ihtiyaçları için kullanırken bu görevin gereklerine uygun olarak davranması gerekir (Barry, 2007). **Dolayısıyla, tek tanrılı dinlerin içeriğinde doğanın araçsallaştırılması konusunda önemli sınırlar getiren bir yaklaşımın da olduğu belirtilmelidir.**

olması dolayısıyla, yani tinsel özünden dolayı, tek tanrılı dinlerde de kendi başına bir değer atfedilmesine karşın, insanın doğanın bir parçası olduğu anlayışı onun doğadaki en akıllı varlık olarak insan-dışı doğa unsurları üzerinde belirli bir denetimi elinde tutabileceği görüşü ile yeni bir yorum kazanmıştır. Ancak, **insanın doğa üzerindeki denetiminin bir tahakküme dönüşmesine yol açan ve kapitalist pratiklere meşruiyet zemini hazırlayan asıl düşünsel gelişme 16. yüzyıldan itibaren Avrupa’da gelişen ‘aydınlanma düşüncesi’ ve ‘hümanizma ruhu’ olmuştur.**

Bu döneme kadar baskın olan ‘organik doğa tasarımı/ dünya görüşü’, doğanın insan ihtiyaçları için araçsallaştırılması ile Tanrı’nın yarattığı bir varlık olarak kutsanması ve korunması arasında bir denge yaratan tek tanrılı dinler öğretisi temelinde şekillenmiştir. Bu görüş çerçevesinde kendisini gösteren teknik etkinlik, doğayı düzelten, dönüştüren bir etkinlik değil, doğaya göre davranan bir etkinliktir. (Çakmak, 1999: 81). Bu açıdan, Ortaçağ’ın organik dünya görüşünün ekolojik davranışa yol açan bir değerler sistemini kapsadığı söylenebilir. Uzun yüzyıllar boyunca tarımsal üretimin dünya ekonomisinin temelinde yer alması ve bilimsel bilgi ve teknolojik gelişmenin henüz dünyanın büyümesini bozacak aşamaya gelmemiş olması bu görüşü şekillendiren iki önemli etmendir.

Bu Ortaçağ tablosu 16. ve 17. yüzyıllarda köklü bir değişime uğramış, organik, canlı ve manevi evren anlayışı yerini makine tarzındaki dünya anlayışına bırakmış ve “dünya makinesi” modern çağların baskın metaforu haline gelmiştir (Capra, 1992: 54). Doğaya atfedilen kutsallık yerini bilim ve teknolojiye olan inanca bırakmıştır. Böylece dinsel gelenekte yer alan doğanın koruyucusu ve kollayıcısı insan düşüncesi geri plana itilmiş, bunun yerine doğayı tahakkümü altına alan ve onu kendi amaçları doğrultusunda şekillendiren insan düşüncesi konulmuştur. Başka bir deyişle, kutsal özünü yitiren doğa, bundan böyle, teknik aracılığıyla etkinleştirilmesi ve insan amaçları doğrultusunda şekillendirilmesi gereken bir varlık olarak ele alınmıştır.

Doğanın araçsallaştırılması anlayışının bu uzun geçmişine karşın kentlerin bu kavrayışın somut mekânları olarak ortaya çıkışı ancak 19. yüzyıldaki sanayi devriminden sonra olmuştur. Bu anlamda, **kentlerin ‘artı ürünün yoğunlaştığı’ mekanlar olarak insan-doğa ilişkisinin özel bir uğrağı olmalarına paralel, artı ürünün elde edilme biçimi, yani hakim üretim eylemi ve üretimin örgütlenme tarzı da kentleşme süreçleri¹ üzerinden insan-doğa ilişkisini önemli ölçüde belirlemektedir.** Başka bir deyişle, kentleri doğal olandan kopuşun gerçek simgeleri haline getiren şey sanayi üretiminin tarımsal üretim karşısında öncelik kazanmasıdır. Benzer biçimde, son elli yılda doğal çevre ile insan arasındaki ilişkinin yeniden ele alınmasını gündeme getiren ve insan yerleşimlerinin ekolojik ilkeler etrafında yeniden düzenlenmesini savunan ‘ekolojik yaklaşımın’ gelişiminde yoğun sanayi üretiminin doğal çevre üzerinde yarattığı tahribatın önemli rolü olmakla birlikte, bu gelişim sürecine kapitalist üretim tarzının başat birikim rejiminde görülen değişimin de (sermayenin finansallaşması) eşlik ettiği gözden kaçırılmamalıdır. 1970’lerden itibaren sermaye birikiminin artan bir oranda sanayi dışı sektörlerde (finans ve hizmet sektörleri) gerçekleşiyor olması ile kentlerin sürdürülebilir hale getirilmesi ya da doğal alanların korunması yönündeki çabalar arasındaki bağlantı gözden kaçırılmamalıdır. “Ekolojik kent parçaları” ve “doğal alanlar” başta turizm olmak üzere

Eski Yunan’da da buna benzer bir yaklaşım görülmektedir; doğa, hem ruha hem de akla sahip olan bir varlık olarak, aşılmaz bir yetkinlik içinde görülmüştür. Bu anlamda, Aristoteles, doğayı, onu değiştirmeyi ya da aşmayı aramaksızın ideal olarak alma konusundaki düşüncesini net bir biçimde ifade etmiştir. Ona göre insanın yapacağı tek şey vardır: Doğayla uyuşup anlaşmak ve ondan yararlanmak (Tanilli, 1999: 36).

¹ Kentleşme süreçlerinin hızı ve yoğunluğu, yapıli çevrenin üretimi amacıyla toprağın kullanım biçimini ve miktarını belirlemektedir. Burada toprak geniş anlamıyla doğal kaynakları içeren yeryüzü, yani dünya ekosisteminin parçası olarak anlaşılmalıdır.

sanayi-dışı sektörlerin önemli bir yatırım aracı konumundadır.

Kısacası, “**değişen üretim tarzı**” ve “**birikim rejimi**” insan-doğa ilişkisini doğal kaynakların kullanım biçimi ve yoğunluğu yoluyla doğrudan, kentlerin gelişimi bağlamında ise dolaylı olarak belirlemektedir. İnsan-doğa ya da kent-doğa arasındaki tarihsel ilişkinin değerlendirilmesinde bu iki kavramın taşıdığı önem çift yönlüdür. Birincisi, artı ürünün yaratılma ve dağıtım sürecinin toplumsal olarak nasıl örgütlendiğine işaret etmektedirler. Böylelikle, insan-doğa ilişkisinin toplumsal olarak inşa edilmesinden¹ hareketle toplumsal yapının genel özellikleri (örn. toplumsal tabakalaşma biçimleri) ile doğanın dönüşümü ve anlamlandırılması arasındaki karşılıklı etkileşim ortaya konabilmektedir. İkincisi de, birikimin yoğunlaştığı ekonomik faaliyetler üzerinden kent-doğa ilişkisinin incelenmesi mümkün olmaktadır.

Buradan hareketle, toplumların maddi varlıklarını sürdürmeleri için bağımlı oldukları doğal çevreyi nasıl dönüştürdükleri öncelikle artı ürünü elde ettikleri temel ekonomik faaliyetlerle ve bu üretim sürecini nasıl örgütledikleri ile ilgilidir. Örneğin, artı ürünün tarımsal faaliyetlerden elde edildiği sanayi devrimi öncesi uzun dönemde ekonominin odağı kırsal alanlar iken kentler öncelikle yönetim ve savunma, daha sonra ise ticaret işlevleri ile öne çıkmışlardır. Bu dönemde üretimin en önemli aracı toprak ve emektir. Oysa, yeni bir hakim üretim tarzının kristalize olduğu 19. yüzyıldan itibaren kentler sanayi ve gelişen finans ekonomisinin merkezi haline gelmiş ve toprağın tarımsal üretim amacı dışında farklı kullanımlara açılması onun bir üretim aracı olarak sahip olduğu rolleri çeşitlendirmiştir; en önemlisi toprakta özel mülkiyetin gelişimi onu bir meta haline getirmiştir ve bu da toprağı-sermaye birikim aracı olma özelliğinin yanında- başlıca başına bir sermaye biçimi haline getirmiştir. Başka bir deyişle, toprağın ve diğer doğal kaynakların bir önceki dönemdeki kullanım biçimi ve hızı sanayi ekonomisi ile birlikte önemli ölçüde değişmiştir. Üretim tarzının büyük oranda belirlediği toplumsal/ ekonomik değişimin hızının doğal çevrenin kendini yenileme hızından oldukça fazla olması da doğal çevrenin tahribatı sonucunu doğurmuştur.

Ancak, üretim tarzının kent-doğa-insan ilişkisinin incelenmesi konusundaki bu önemini ekonomik belirlenimciliğe düşmeden ortaya koymak için doğa-insan ve kent-doğa ilişkisini şekillendiren ekonomik ve toplumsal/ kültürel etmenlerin karşılıklı etkileşim içinde oldukları belirtilmelidir. Sonuçta, doğanın anlamlandırılması ve dönüştürülmesine dair farklı toplumsal pratikler bir arada varolmaktadır. Bu bir yönüyle hakim üretim tarzı ve toplumsal örgütlenme biçiminin (kapitalizm) diğer üretim tarzlarını (feodal ve avcı-toplayıcı) tamamen ortadan kaldırmadığı gerçeği ile ilgilidir. Bugün yeryüzünde bu üç temel üretim tarzının şekillendirdiği toplumsal yapıları gözlemek mümkündür; ancak, diğer üretim tarzlarının her zaman başat üretim tarzına eklemlenmek konusunda bir baskı ile karşı karşıya oldukları da unutulmamalıdır.

Örneğin, temeli Aydınlanma Düşüncesinde yatan modern bilim ve teknolojinin kapitalist üretim tarzına koşut gelişimi ile hakim hale gelen ‘doğanın efendisi olarak insan’ kabulü ve buna bağlı ‘aşırılaşmış araçsallık yaklaşımı’ kimi toplumsal/ dini gruplarca reddedilmekte ve/veya araçsallaştırmanın insanın doğayla çeşitli biçimlerde kurduğu bağları (özellikle ekonomik bağların dışında kurulan psikolojik ve kültürel bağlar) dikkate alarak yeniden kurgulanması gerekliliği savunulmaktadır. Doğa-insan ilişkisine karşı modern dönemde ortaya çıkan bu alternatif perspektif ve pratikleri tek tanrılı dinlerin içinden türeyen bazı öğretilerin

¹ Burada, doğanın toplumsal inşasından kasıt postmodern sosyal bilimlerin toplumsal inşacı yaklaşımından farklı bir şeydir. Postmodern bakış açısının aksine doğanın insan algısının dışında bir gerçeklik olduğu kabulü yapılmakta, ancak, doğanın maddi kullanım biçimi ve yoğunluğu ile ona yüklenen ve toplumsal olarak kurulan anlam ve değerler arasında bir ilişki olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin, doğaya alt edilmesi gereken bir vahşilik, medeniyet-dışılık yüklemek ile sömürgecilik anlayışı arasında yakın bir ilişki vardır.

ışığında şekillenen yaşam biçimlerinde (örn. Amişler), yakın dönemde radikal çevreci hareket içinde gelişen, permakültüre ve yeni bir toplumsal organizasyona (hiyerarşik örgütlenmenin reddi ve konsensüsle karar alma mekanizmalarının hayata geçirilmesi vb.) dayalı niyet birliği toplulukları (intentional communities)¹ (Miles, 2008) ile daha az radikal bir anlayışla kentsel planlama, kentsel tasarım ve mimarlık gibi disiplinlerde ortaya konulan ve yapılı çevreyi doğal çevreyle uyumlu bir biçimde üretmeyi amaçlayan çeşitli yaklaşımlarda görmek mümkündür.

Bu ikincisi özellikle önemlidir, çünkü kentsel planlama, mimarlık ve kentsel tasarım alanlarında 19. ve 20. yüzyıllarda öne çıkan çalışmalar insanın doğadan kopuşunun üst düzeye ulaştığı bu dönemde söz konusu kopuşun simgesi haline gelen kentlerin yeniden düzenlenmesi ile insan ve doğa arasında hızla örülen duvarları yıkmayı hedeflemiştir. Başka bir deyişle, **insanın doğadan uzaklaşmasının simgesel mekânları haline gelen modern kentlerin, onları bu konuma taşıyan kapitalist üretim tarzının ekonomik ve toplumsal gereksinimlerini dikkate alarak ve dönemin teknolojik olanaklarını kullanarak, ancak doğayla -dönemin şartlarının el verdiği ölçüde bütünleşmiş- bir anlayışla tasarlanması ve böylece insan-doğa ilişkisinin yeniden kurulması hedeflenmiştir.** Kentsel tasarım, planlama ve mimarlık çabalarının kimisi dönemin ekonomik ve toplumsal yapısının kökten dönüşümünü de hedeflemiş (örn. ütopyacı sosyalizm görüşü etrafında geliştirilen tasarımlar), kimileri ise daha reformist bir tutum benimsemiştir (örn. Ebenezer Howard'ın Bahçe Kent tasarımı, Le Corbusier'in konutu odağa koyan modern mimarlık yaklaşımı ya da Frank Lloyd Wright'ın Geniş Dönüm Kenti gibi). Ancak, insanın doğadan tamamiyle kopuk bir yaşam tarzını sürdüremeyeceği inancı ve ikinci doğanın bu inanç üzerinden kurulması gerektiği varsayımı ortak özellikleridir; bu anlamda zamanın ruhu karşısında ütopyacı olarak nitelendirilebilecek bir düşünüş biçimine sahiptirler. Bu ütopyacı düşünüş biçiminde dikkat çeken nokta kentin kendisinin bir ütopya haline gelmesidir; **ortaçağ ve erken modern dönem ütopyalarından farklı olarak 19. ve 20. yüzyılın modern kenti sadece ideal toplum düzenini yansıtan bir mekân olmaktan çıkmış ve tasarımcısının ulaşmak istediği toplumsal düzenin yaratılması için asli unsur haline gelmiştir** (Yüksel, 2012).

Özetle, sanayi üretimi ve kapitalist birikim baskısı altında insanın doğayla arasına daha önce olmadığı kadar büyük bir mesafenin girdiği **modernite döneminde dahi insan-doğa ilişkisi salt bir karşıtlık ilişkisi olarak kurgulanmamıştır.** Bunu doğa ve çevre kavramlarının sahip olduğu değişik anlamlardan da izlemek olasıdır. Doğaya bir yandan vahşilik, kontrolsüzlük ve kaosu yansıtan bir anlam yüklenmiş ve yüklenen bu anlam yoluyla insan aklı yoluyla kontrol altına alınması meşru kılınmış, diğer yandan ise saflığın, insani hırsların tahribatından uzak bir bozulmamışlık simgesi olarak görülmüştür. Bu anlamda Barry (2007) 'çevre' kelimesinin günümüzde şu dört anlamda kullanıldığını belirtmektedir: el değmemiş doğa, kır ya da bahçe, kentsel doku ve küresel bir sistem. Bu anlamlar sırasıyla toplumsal tarihin birbirini takip eden dönemlerinde öne çıkmışlardır ve farklı dönemlerde insan (toplum)- doğa ilişkisinin nasıl kavramsallaştırıldığına ve deneyimlendiğine ışık tutmaktadırlar. Başka bir deyişle, insanın doğaya yüklediği anlam ve onu dönüştürme biçimi ile dönemin toplumsal ve ekonomik yapısı arasında sıkı bir ilişki vardır. İlerleyen bölümlerde bu ilişki ütopya ve sosyal bilim yazınları üzerinden incelenecektir.

¹ Niyet birliği topluluklarının temelleri 1960'ların karşı-kültür hareketi içerisinde gelişen ve genelde kent hayatından koparak doğa ile iç içe bir yaşam tarzı kuran komünlere dayanmaktadır. Eko-köy girişimleri, bu tür niyet birliği topluluklarının bir araya geliş amacını ekolojik duyarlılık odağına taşımaya çalışmaktadır. Ancak, niyet birliği topluluklarında olduğu gibi eko-köyler girişimi de tek bir felsefi/ ideolojik kaynaktan beslenmemekte ve farklı pratikler bu isim altında toplanmaktadır (Miles, 2008).

2. ÜTOPYA ve TOPLUMBİLİM YAZINLARINDA KENT-DOĞA İLİŞKİSİNİN DÖNÜŞÜMÜ

2.1. Sanayi devrimi öncesi dönem: 16., 17. ve 18. yüzyıllar

Bu dönemde, 19. yüzyılda gerçekleşen sanayi devrimine ve 20. yüzyılda moderne düşüncesinin bir toplumsal proje olarak belirginleşmesine zemin hazırlayan en önemli gelişmeler şu şekilde özetlenebilir:

-Ticari kapitalizmin (merkantalizm) yükselişi ve artan sömürgecilik olgusunun sonucu olarak sermaye birikim hızının önemli ölçüde artması,

-Politik gücün merkezileşme eğiliminin güçlenmesi,

-Sekülerleşme ile yakından ilişkili olarak bilim, sanat, felsefe ve politika alanlarında yeni ve farklı pek çok yaklaşımın ortaya çıkışı.

15. ve 16. yüzyıllarda Rönesans döneminde başlayan bu gelişmeler Fransız Devrimi'nin (1789) büyük etkisi ile 17. ve 18. yüzyıllarda Aydınlanma Düşüncesi'nin genel çerçevesini oluşturmuş ve yine bu yüzyıllarda toplumbilim teorisi ile doğa arasındaki ilişki ilk kez kurulmuştur (Barry, 2007). 14. ve 15. yüzyıllar boyunca Kuzey İtalya kent –devletlerinde (Milano, Floransa, Ceneviz ve Venedik başta olmak üzere) ticari genişleme sayesinde yoğunlaşan mali sermaye birikimi Rönesans'ın sanat, mimarlık ve başta matematik olmak üzere bilim alanındaki gelişmeler ile birleşerek Ortaçağ kentinden önemli ölçüde farklılaşan bir Rönesans kentinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Siyasi iktidar ağları ile sermaye birikim ağlarının iç içe geçtiği, hatta ikincisinin birincisi karşısında öncelik kazandığı bu dönemin diğer bir özelliği de kent-devletleri arasında öncelikli nedeni ticari rekabet olan bir savaş ortamının varlığıdır (Arrighi, 2000).

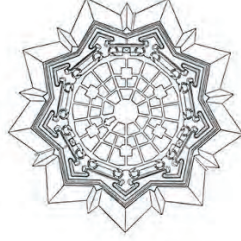
Başta Kuzey İtalya'daki kent-devletlerinde olmak üzere yükselen burjuva sınıfı (kentsoylular) ekonomik ve politik dönüşümlerin olduğu kadar kentlerin fiziksel değişiminin de arkasındaki temel itici güçtür. Bu anlamda, modern mimari ve kentsel tasarımın etkilendiği ve birikimini kullandığı Rönesans döneminde şehircilik bir disiplin olarak gelişmeye başlamış¹, kentler bütüncül olarak bir bilim ve sanat eseri olarak algılanmış ve çeşitli 'ideal kent' tasarımları ortaya çıkmıştır (Miles, 2008; <http://www.yildiz.edu.tr/~enli/KPT/DERS3.pdf>) (Bkz. Şekil 1 ve 2).



Şekil 1: Vincenzo Scamozzi'nin Palmanova kenti planı (1593) (Bu plan bazı değişikliklerle hayata geçirilmiştir)

Kaynak: <http://en.wikipedia.org/wiki/Palmanova>

1 Floransalı mimar Battista Alberti tarafından yazılan 'Mimarlık Üzerine' adlı eser Rönesans şehircilik biliminin ilkelerini ortaya koyması açısından önemlidir. Siyasi merkezileşme eğilimine ve kentlerin yükselen ticari kapitalizmin odakları haline gelmesine paralel bir merkezi kentsel planlama anlayışı doğmuştur.



Şekil 2: Buonaiuto Lorini'nin ideal kent planı (1592) (Savunmanın güçlendirilmesine öncelik veren bir tasarımdır) **Kaynak:** Rasmussen, 1969

Rönesans'ın ideal kentinin yaratılmasında genişleyen ve güçlenen bir ticaret burjuvazisi yanında devletin ve hukukun dönüşen yapısı da diğer bir kritik etmendir. Ortaçağ kentinin en önemli yapıları olan kale (derebey şatoları) ve katedraller/kiliselerden farklı olarak Rönesans kentleri yeni siyasal ve hukuksal egemenliği simgeleyen saraylar ve mahkeme binalarını içermektedir. Rönesans'ın ideal kentinde kullanılan temel geometrik form "kutsal daire" anlayışını esas almaktadır ve bu temel form savunmanın güçlendirilmesi amacıyla yıldız-biçimli bir tasarımla desteklenmiştir. Ortaçağ'ın organik dokulu, çıkmaz sokaklarla dolu kentinden net biçimde ayrılan ve düzenin hakim olduğu bir kentsel formun yaratılması amaçlanmıştır. Rönesans kenti ile birlikte yükselen profesyonel kent tasarımı yaklaşımının önemli bir özelliği de kent tasarımlarının bu tasarımı yapan profesyonellerin -tasarımın kim adına yapıldığına da bağlı olarak- zihnindeki 'basitleştirilmiş' toplum algısını yansıtmasıdır. Böylece Rönesans'da İtalya ve Kuzey Avrupa'da ortaya çıkan kent tasarımları geometrik, simetrik formları ile biçimsel bir iç tutarlılığı taşımakta, ancak günümüz kentbiliminin farklı ölçeklerde ele aldığı karmaşık toplumsal- mekânsal yapıyı kavramaktan uzak görünmektedir. Çoğu kağıt üzerinde kalan bu tasarımlara 'ütopik' niteliğini kazandıran bir ölçüde bu yaklaşım olmuştur (Bayka, 2011; Rasmussen, 1969; Lozano, 1990).

Kısacası, Rönesans kentleri değişen ekonomik, politik ve toplumsal süreçler içerisinde kentlerin kazandığı yeni ve öncelikli konumu yansıtan ilk örneklerdir. Kentlerin kırsal alanlar karşısında elde ettiği bu ayrıcalık 17. ve 18. yüzyıllarda artarak devam etmiştir. Örneğin, bu dönemde Akdeniz'den Kuzey denizlerine kayan uluslararası ticaretin kentler üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. "Kent havası seni özgür kılar!" Baltık Denizi civarındaki ticaret kentlerinin giriş kapılarında yazan orijinali Almanca olan bir deyiştir. Bu deyiş, kentin tüccarlara feodal bağlar karşısında sağladığı özgürlüğü net biçimde ifade etmekte ve imparatorluk sınırlarını aşan ticaret yapısını yansıtmaktadır. Bunun yanında, Rönesans'la birlikte ortaya çıkan görülen ve merkezîyetçi bir düzen anlayışının ağır bastığı yeni kent planlama rasyoneli, kentleri biçimlendirmeye devam etmiştir. Örneğin, 1755 yılındaki bir depremde yıkılan Lizbon kent merkezinin yeniden inşası hazırlanan ızgara plana dayanmıştır (Miles, 2008).

Özetle, erken modernite dönemi kentleri çözülmeye başlayan feodalizmin, kapitalizme evrilen bir dönüşümün öncül göstergeleridir; ancak dönemin insan-doğa ilişkisine dair kavrayışını, bahsedilen ideal kent tasarımları ya da kentlerin oluşturulan şehircilik ilkeleri temelinde yeniden düzenlenmesi girişimleri üzerinden okumak çok olası değildir. Bu anlamda en belirgin ipuçlarını sağlayan gelişme keşfedilen 'yeni dünyanın' sömürgeleştirilmesi olgusudur. Yeni dünyaya karşı gösterilen tutum bir yandan giderek yükselmekte olan Aydınlanma düşüncesinin doğaya bakışının bir ürünü, diğer yandan ise insan-doğa ilişkisinin toplumsal

1 "Stadtluft macht fre"/ "City air makes you free".

olarak kurulmasının en çarpıcı örneğidir. Bu toplumsal kurgunun en önemli bileşenleri daha önce de sözü edildiği gibi feodalizmin bağlarından giderek kopan ve bunun siyasi mücadelesini veren burjuvazinin gelişimi ve Max Weber'in sözleriyle "büyüsü bozulan dünyada" pozitif bilimin mistik açıklamaların yerini almasıdır. Bundan sonraki üç alt bölümde yukarıda ana hatları verilen toplumsal çerçeve ve insan-doğa ilişkisi algısı üzerinden 16. ve 17. yüzyıllarda More, Campanella ve Bacon tarafından üretilen edebi ütopyalar irdelenecektir. Ancak daha önce 17. ve 18. yüzyılların öne çıkan düşünürlerinden olan **Thomas Hobbes (1588-1679)**, **John Locke (1632-1704)** ve **Jean-Jacques Rousseau (1712-78)** tarafından yapılan doğa kavramsallaştırmalarına kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

Siyaset felsefesi alanında toplumsal sözleşme üzerine fikirler geliştirmiş olan bu üç düşünür arasında 'doğa durumuna'¹ karşı en olumsuz tutumu takınan Thomas Hobbes'tur. Ona göre, insanların devlet örgütlenmesi ile kurdukları düzen öncesindeki dönemi ifade eden doğa durumu "zayıf, iğrenç, yabancı ve eksik"tir. Güvende olma/ tehlikede olma Hobbes için merkezi ve egemen devletin insana sağlaması gereken temel şartlardan biridir ve doğa durumu içerisinde ne insan hayatı, ne de sahip oldukları mülkler güvendedir. Böylece **Hobbes tek yönlü bir okuma yaparak hem doğal çevreye hem de insan doğasına olumsuz özellikler yüklemiş ve bunları devlete ve siyasete dair geliştirdiği önerilerini desteklemek için kullanmıştır.** John Locke, Hobbes'la karşılaştırıldığında doğa durumuna karşı daha yumuşak bir tavır takınmıştır. Ancak insanın, insan-dışı doğa üzerinde özel mülkiyet hakkı iddia edebileceğini belirtmiş, bunu da doğal durumun insan tarafından iyileştirilmesi/ geliştirilmesi gereken bir özelliğe sahip olduğu gerekçesine dayandırmıştır. Çünkü insan tarafından dokunulmadan kalan doğanın bir değeri yoktur. Doğa üzerinde kurulacak özel mülkiyet hakkı yoluyla insan-doğa arasında varolabilecek en üretken ilişki hayata geçebilecek ve doğa 'değerli' bir hale gelecektir. **Locke bu savlarıyla insan-dışı doğaya karşı araçsal ve sahiplenici bir tutumu meşrulaştıran ilk düşünür olmuştur. Savlarının meşruiyet temellerinin ekonomik alanda ve özel mülkiyetle ilgili olması ise toprağın kapitalizmde bir meta haline gelmesi olgusunun düşünsel temellerine önemli bir katkı yapmış olduğuna da işaret etmektedir.** Özetle, Locke'un ortaya koyduğu perspektif doğa-insan ilişkisinin ve bunun kavramsallaştırılmasının ekonomik temellerinin ortaya konması ve doğanın modern kapitalizme doğru ilerleyen bir ekonomik düzende nasıl bir konum ve tavır değişikliğine uğradığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Jean-Jacques Rousseau ise bu iki düşünürün aksine ortaya attığı "soylu vahşi" kavramı ile ilkel topluluk üyelerinin davranışlarının incelikten yoksun ve kaba ancak samimi ve 'doğal' olduğunu belirtmiştir. Doğal çevreyi, medeni, kentli ve çok yönlü bir yaşam tarzının yozlaşmışlığı karşısında "masumiyet, sahicilik ve erdemlilik" ile nitelemiştir. Çağının 'doğal' olanı 'yapay' olan karşısında aşağı bir konuma iten anakım düşüncesini reddederek modern dünya görüşünü eleştiren ilk felsefeci ve politik bilimci olmuş, ilerleme olarak yüceltilen medeniyet olgusunun toplumsal maliyetinin getirilerinden fazla olduğunu dile getirmiştir. **19. yüzyılda Kropotkin'in insan doğasının özü itibarıyla dayanışmacı olduğu yönündeki fikirlerini etkilemiş, Marx ise Rousseau'nun doğadan yabancılaşmanın insani sefaletin temellerinden olduğu tespitini paylaşmıştır. Bunun yanında modernitenin ilerlemeyi kutsayan düşüncesine getirdiği eleştiri ile 20. yüzyılda toplumsal ve siyasi düşüncede gelişen "yeşil perspektife" de önemli bir katkı sağlamıştır (Barry, 2007).**

Daha önce de belirtildiği gibi erken modernite döneminde yükselen sömürgecilik hareketi hem modern ütopyanın More, Campanella ve Bacon tarafından üretilen ilk örneklerini

1 "Doğa durumu"na verilen referans 16. yüzyıldan itibaren sosyal bilim yazınının önemli bir parçası haline gelmiş ve iyi toplumun ne olduğu ve toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiği yönündeki düşüncelere yön vermiştir. Bu kavram, genellikle, insanın toplumsallaşmasından, medenileşmesinden önceki döneme işaret etmektedir ve insan toplumlarının gelişimindeki en alt basamak olarak ideal toplumun yaratılması yönünde aşılması gereken bir durum olarak görülmektedir (Barry, 2007).

etkilemiş hem de yukarıda sözü edilen felsefi-politik görüşlerin içerdiği insan-doğa ilişkisine dair görüşler ile karşılıklı etkileşim içinde olmuştur. Sözü edilen bu üç ütopya yazarı da okuyuculara uzak mesafe gemi kaptanlarının ağzından seslenmektedir. Hobbes ve benzerlerinin vahşi doğa kavramsallaştırmasının keşfedilen yeni kıtalardaki el değmemiş doğa üzerinde (bu doğayla bütünleşmiş insanlar dâhil olmak üzere hem doğal, hem kültürel çevre üzerinde) kurulan sınırsız tahakkümün en sağlam meşruiyet temelini oluşturduğu ise son derece açıktır (Barry, 2007).

2.1.1. Thomas More: Utopia (1516)

Thomas More'un ütopyası, Ortaçağ ütopyalarındaki önemli bir düşünce geleneği olan Arkadyacı görüşten önemli ölçüde etkilenmiştir. Arkadyacı görüş, insan ve doğa arasındaki, karmaşık olmayan ve medeniyet tarafından yozlaştırılmamış, doğal ihtiyaçlar üzerine oturtulmuş uyumu temsil etmektedir (Kumar, 2006: 17). More'un ütopyasında bu düşünce geleneğine uygun olarak maddi büyüme ve mal sahibi olma arzularına yer verilmez; özel mülkiyet ve kazanç ve bunun yanında para ve pazar ortadan kalkmıştır. Mallar yurttaşlara ihtiyaçlarına uygun olarak dağıtılır ve kişilerin ihtiyaç duyduklarından fazlasını isteyecekleri ile ilgili bir endişe yoktur. Campenalla ve Bacon'ın "bilimsel ütopya" olarak nitelendirilen ütopyalarından farklı olarak More'un Utopia'sı bilimsel uğraşıya yer vermekle beraber, bunu sadece özgürleştirici bir faaliyet olarak ele almaktadır. Başka bir deyişle, bilime amacı ve işlevi yönünden Campenalla ve Bacon'ın ütopyalarındaki gibi bir dönüştürücü rol biçilmemektedir (Kumar, 2006: 65).

More'un kurgusal adası olan Utopia'nın sakinleri anakarada çeşitli kolonilere sahiptirler ve nüfus artışının adadaki tarım topraklarının yetersiz kaldığı bir düzeye erişmesi durumunda kolonilerdeki yeni toprakları tarıma açmaktadırlar; bununla ilgili olarak "yerlilerin boş ve ekilmeyen geniş arazilere sahip olduğundan" bahsedilmektedir. Bunlardan More'un toprağı ve doğayı öncelikle bir ekonomik kaynak olarak gördüğü ve yurttaşı Locke'un düşüncesine benzer biçimde toprağı değerli hale getirmek için insan müdahalesinin gerekli olduğunu savunduğu sonuçlarına varılabilir. Yerleşilen ve tarıma açılan koloni toprakları üzerinde yaşayan yerliler isterlerse Utopia'lılar ile tarlalarda uyum içinde çalışıp birarada yaşayabilmektedirler; buna direnç gösterdikleri durumda ise toprağı Utopia'lılar tarafından el koyulmakta ve tarlaları kendi başlarına ekip biçmektedirler. Kitapta, ikinci seçeneğin gerçekleşmesi halinde topraksız kalan yerlilerin akıbetinin ne olacağından ya da buna karşı göstermeleri olası daha büyük dirençlerden söz edilmemektedir. Dolayısıyla, More'un doğa ile insan¹ arasında kurguladığı ilişki adeta "doğanın insanın önünde boyun eğdiği" bir niteliğe sahiptir². Modernitenin insanın binyıllardır doğaya karşı verdiği zorlu mücadeleyi bilim yoluyla hafifletmesine benzer bir şekilde, More'un Utopia'sında insanın doğa karşısında eskiye oranla kazandığı üstünlük ve rahatlık ve insan-dışı doğal çevrenin (insan-dışı doğal çevre el değmemiş topraklarda yaşayan yerli insanları da içermektedir) nedeni tam belli olmayan teslimiyeti sezilmektedir.

Bunun yanında More kentlerde yer alan evlerin arka bahçelerinin güzelliğine, Utopia'lılar tarafından bunlara gösterilen ilgiye ve merkezi bir kent planlamasının önemine vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla, Rönesans'da kentin içine girdiği fiziksel dönüşüm süreci ve kent planlama alanındaki gelişmeler More'un Utopia'sını da etkilemiş görünmektedir. Rönesans döneminde yaşanan önemli dönüşümlerden biri de Ortaçağ kentlerinde oturanların kişisel anlatılarına dayanan fiziksel form karşısında uzmanların bilgisi üzerine dayalı formların yaratılmasının öncelik kazanmasıdır. Bu anlamda, Utopia adasının kurucusu Utopus da sadece

1 Aslında More'un kolonileşmeyi destekleyen tavrı dikkate alındığında 'beyaz, Batılı insan' demek daha doğrudur.

2 Vahşi ya da el değmemiş toprakların sadece kolonilerde olduğu, Utopia adasında ise sadece kentsel ve kırsal alanların bulunduğu anlaşılmaktadır. Adadaki doğal çevre insanın kendi yaşamına uygun hale getirdiği kırsal alanlar (çiftlik evlerini yer aldığı tarım toprakları, otlaklar vb.) ile sınırlı tutulmuştur.

muktedir bir yönetici değil aynı zamanda incelikli bilgi sahibi bir uzmandır:

“Görünen o ki, şehrin kurucusu kentin böylesine güzel bahçelere sahip olmasını birincil iş edinmiş. Çünkü dediklerine göre, kentin yerleşim düzeni en başından itibaren Utopus tarafından tasarlanmış. Ama süslenip püslenmesini ve son rotüşlarının atılmasını gelecek kuşaklara bırakmış, çünkü bir insan ömrünün bütün bu düzenlemelere yetmeyeceğini anlamış. İşte bu yüzden Ütopyalılar adanın fethinden bu yanaki bin yedi yüz altmış yıllık tarihlerini büyük bir dikkatle ve hiç sektirmeden yıllıklar halinde yazılı olarak kayıt altına almışlar” (More, 2009: 95-96).

Adanın mekansal örgütlenmesinde tarımsal üretimin sahip olduğu öncelik¹ ve kent ile kırsal bu yönde işlevsel bir bütünlük içinde kurgulanması eserin yazıldığı dönemde henüz yeni yeni çözülmeye başlayan feodal yapının temel üretim biçimi ve adem-i merkezîyetçi idari- siyasi örgütlenme özellikleri ile yakından ilişkilidir. Utopia’da toplam 54 kent vardır² ve bunların her biri kendi prenslerini seçmektedirler; adanın bütününe hükmeden bir kral yoktur. Ancak, kentlerin hepsinde aynı dilin, geleneklerin ve davranış ilkelerinin geçerli olduğu belirtilmektedir. Bölgesel farklar dışında kentlerin fiziksel olarak da benzeşmesi toplumsal hayat kadar fiziksel mekânda da standart bir düzenin kurgulandığını göstermektedir. Başka bir deyişle, adem-i merkezîyetçilik toplumsal, siyasal, mekansal ya da kültürel farklılaşmaya yol açmayacak bir biçimde düşünülmüştür (More, 2009).

Amaurotus kenti merkezi konumu ve senatonun buradaki varlığı nedeniyle More’un ifadesiyle “daha itibarlı” olsa da adanın genelinde toprak kullanımının ve nüfusun eşit biçimde dağılmasına büyük özen gösterilmiş ve bir ya da birkaç kentin ekonomik açıdan baskın hale gelmesini engelleyecek tedbirler getirilmiştir. Kentlerin her biri onlara tahsis edilmiş kırsal alanlarla bir bütün olarak kendine yeterli ekonomik birimler olarak kurgulanmıştır. Kentlerin bu özelliklerini koruyabilmeleri ve belirli kentlerde yaşanabilecek yoğunlaşmaları engellemek için kalıcı nüfus kaydırımı ve onu destekleyen sürekli bir nüfus değişimi politikaları hayata geçirilmektedir³. Temel toplumsal, ekonomik ve eğitsel birim 10 ile 16 arasında yetişkin ve çocuktan oluşan geniş ailelerdir. Herhangi bir hanedeki kişi sayısı onaltı kişinin üzerine çıktığında fazla nüfus kişi sayısının düşük olduğu hanelere kaydırılmaktadır. Diğer yandan, her bir kentin kırsal alanıyla oluşturduğu bölgenin ekonomik açıdan sürdürülmesini sağlamak üzere (ki bu herkesin tarım konusunda uzmanlaşmasını gerektirmektedir) kentsel ve kırsal alanlarda yaşayan aileler iki yılda bir kura sistemiyle yer değiştirmektedirler. Kentlerin ada üzerindeki konumlanışı da dengeli ve istikrarlı bir ekonomik yapının sürmesi açısından önemlidir. Toprak dağılımı, her bir kentin eşit miktarda tarım toprağına sahip olacağı biçimde yapılmıştır. Hiçbir kentin sınırlarını genişletmeyi düşünmediği, çünkü kent yurttaşlarının kendilerini toprak sahibi gibi değil çiftçi gibi gördükleri de belirtilmektedir (More, 2009; Ogden, 2007).

Özetle, More ütopyasını yeni bir sermaye birikim rejiminin hızlandığı, topraktaki mülkiyet biçiminin değişmeye başladığı, hümanizma ruhunun modernitenin düşünsel temellerini attığı ve kentlerin de tüm bu gelişmelere bağlı olarak farklı bir önem kazandığı, kısacası feo-

1 Temel üretim tarzı olan tarım adadaki kitlesel eğitimin de en önemli unsurudur. Utopia adasında kadın-erkek istisnasız herkesin anladığı tek zanaat tarımdır; çocukluktan başlanarak alınan tarım eğitimi adadaki tek zorunlu eğitimidir. Tarım dışındaki sayısı fazla olmayan zanaatları ise kişiler kendi istekleri ve yetenekleri doğrultusunda öğrenmektedirler (More, 2009).

2 Adanın, diğer kentlerden gelen temsilcilerin oluşturduğu senatoya ev sahipliği yapan ve tam merkezde konumlanan **Amaurotus** adlı bir başkenti vardır. Başkentini tam neredeyse tam bir kare formunda olduğu, kentin bütününde 3 katlı evlerin bulunduğu, bu evlerin cadde boyunca, upuzun bir sıra oluşturacak şekilde uzandığı ve ön cephelerinin 20 adım genişliğinde bir yolla birbirinden ayrıldığı anlatılmaktadır. Bu betimlemeler de yine More’un, yaşadığı çağda özellikle Kıta Avrupa’sındaki kentlerde meydana gelen fiziksel dönüşümü ütopyasına yansıttığını göstermektedir.

3 More’un dindar bir Katolik oluşu muhtemelen doğum kontrolü yerine bu tür bir nüfus dengeleme politikasına gitmesinde etkilidir.

dalizmden kapitalizme geçişin somut eğilimlerinin deneyimlendiği bir dönemde üretmiştir. Özellikle toprağın giderek özel mülkiyete konu olması başta İngiltere olmak üzere toplumsal sınıflar arasındaki adaletsizliği önemli ölçüde arttırmıştır. Bu değişimler arasında Rönesans kentlerinin fiziksel düzen arayışı doğrultusunda yeniden düzenlenmesi ve merkezi kent planlama anlayışı Utopia adasındaki kentlerin biçimlenişine net bir şekilde yansıtılmıştır. Kentlerin planlanması konusundaki merkezi anlayışın adanın bütüncül mekansal organizasyonu için geçerli olmadığı ve feodalizmin adem-i merkeziyetçi yapısının biçimsel olarak korunduğu, ancak eşitlikçi bir içeriğe büründüğü görülmektedir. Dönemin en önemli özelliklerinden biri olan siyasi gücün merkezleşmesi eğilimine karşılık Utopia adasında korunan adem-i merkeziyetçi yapının eşitlikçi bir ekonomik gelişme sağlanması amacını taşıdığı söylenebilir ki More Utopya eserinin ilk bölümünde denizci Hythloday'ın ağzından İngiltere'de o dönemde geçerli olan toplumsal adalet anlayışına köklü eleştiriler getirmektedir.

2.1.2. Tomasso Campanella: Güneş Ülkesi ya da Güneş Kent (1623)

More'un ütopyası gibi yine bir denizcinin ağzından yazılmış olan Güneş Ülkesi¹ ondan farklı olarak mekansal düzenlemeler açısından oldukça merkeziyetçi bir yapı sergilemektedir (Miles, 2008). Tüm yolların çıktığı bir kent imgesi doğal çevrenin ortasında yükselen insan ürünü kenti kutsamaktadır. More'un ütopyasında belirgin olan kent ile kırım işlevsel uyumu yerine Campanella'nın bilimsel bilgi ve insan aklının ürünü olan Güneş Kent'i yapıyı çevreyi doğal çevre karşısında yüceltmektedir. Kentin iç tasarımında da benzer bir yaklaşım görülmektedir; kentin tam ortasında yer alan tapınaktan² dört ana yöne doğru uzanan ana yollar kentin omurgasını oluşturmaktadır ve bunların ucunda kentin kapıları yer almaktadır. Güneş Kent yedi gezegenin adıyla anılan yedi daireden oluşmaktadır. Şehrin saldırılara karşı korunması için her bir halkayı birbirinden ayıran kalın duvarlar örülmüştür (Campanella, 2009).

Güneş Ülkesi halkının lideri bir rahiptir (Hoh ya da Metafizik olarak adlandırılmaktadır); bu kişi herkesin üstündedir ve her konuda (hukuk, iş yaşamı vb.) en yüce otoritedir. Pon, Sin, and Mor adındaki, eşit güce sahip üç prens Hoh'a yardımcı olmaktadır. Bu prenslere sırasıyla Güç (power), Erdem (wisdom), ve Sevgi (love) adı verilebilir. Güç savaş ve barış işlerinin başıdır; askerleri (orduyu) yönetir. Erdem sanat ve bilimden sorumludur; bilim insanlarının yöneticisidir. Sevgi ise eğitim ve başta üreme olmak üzere toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinden sorumludur. Campanella'nın yaptığı bu betimlemeler Güneş Ülkesi'nin, bir taraftan toplumsal düzene bir taraftan bilimsel gelişmeye yaptığı vurgu ile More ve Bacon'un ütopyalarının bir sentezi niteliğinde olduğunu göstermektedir.

Güneş Ülkesi'nde devlet mülkiyeti esastır; tüm mallar Hoh'un idaresinde ve dağıtım yetkisinde toplanmıştır, ancak özel mülkiyet "her erkeğin kendine ait bir evi, karısı ve çocukları olması" açısından söz konusudur. Ada sakinleri yurt benzeri, ortak mekanların ağırlıklı olduğu apartmanlarda yaşamaktadırlar; More'un ütopyasındaki benzer biçimde ve yine toplumsal eşitliğin sağlanması amacıyla her altı ayda bir yöneticilerin düzenlediği biçimde (yaşanan halka ve/veya apartmanlar değişmektedir) yer değiştirmektedirler (Campanella, 2009). En önemli uğraşlardan biri tarımdır. Ütopyanın anlatıcısı olan Kaptan ekili olmayan herhangi bir arazinin bulunmadığını ve kentin yakın çevresinin dışının tarım arazileri ile çevrili olduğunu söylemektedir. Ayrıca, günün belirli zamanlarında kentte kalan az sayıda insanın dışında hemen herkesin bir bayram havası içinde kenti çevreleyen bu tarlalarda çalışmaya, meyve to-

1 Tam adının İngilizce'si şöyledir: "The City of the Sun- A Poetical Dialogue between a Grandmaster of the Knights Hospitallers and a Genoese Sea-captain, His Guest". Güneş Kentin bulunduğu ada Seylan (Sri-Lanka)'dır.

2 Tapınağın sadece dinsel amaçlı olmadığı anlaşılmaktadır. Yapının daha küçük olan kubbesinde üzerinde birden otuzaltıya kadar işaretler bulunan bir bayrak asılıdır ki bununla hangi rüzgarın geldiği tahmin edilmektedir.

plamaya, çapalamaya, kazmaya, ekmeye ve hasat kaldırmaya gittiklerini anlatmaktadır¹. Tüm bu işlerin büyük bir düzen içinde ve birkaç saat gibi kısa bir sürede bitirildiğini de eklemektedir. Adadaki toprağın gerekli kısmını tarım için, geri kalan kısmını da hayvanları otlatmak için kullandıklarını ve vahşi hayvanlar için korular ve ormanlar yetiştirerek sık sık avlandıklarını da aktarmaktadır. Kaptan'ın insanların beslenme alışkanlıkları ile ilgili olarak aşağıdaki gibi özetlenebilecek şu sözleri dikkat çekicidir:

“Başlarda, vahşi buldukları için etleri uğruna hayvanları öldürmeye isteksiz olsalar da daha sonra bu düşüncelerinden vazgeçmişler. Çünkü, bitkileri yemek de aynı şekilde acımasızcadır. Dolayısıyla meşru eylemler uğruna meşru olmayan bir eylemde bulunmadıkları sürece açıklıktan öleceklerini anladıklarından et de yemeğe karar vermişler. Yine de ‘yararlı hayvanları’ (öküz ve at gibi) bilinçli bir şekilde öldürmezler. Yararlı ve zararlı yiyecekler arasındaki farkı iyice gözlemlerler ve bunu tıp bilimi sayesinde yaparlar ve daima yedikleri şeyleri değiştirirler. Örneğin et, balık, et şeklinde doğanın dengesini bozmayacak bir sıra ve düzen içinde yiyeceklerini değiştirirler”.

Tüm bilim ve sanat çalışmaları Erdem denilen tek bir kitabı temel alır ve Erdem isimli prens şehrin duvarlarına bilim ve sanatla ilgili temel figürlerin çizilmesinden sorumludur. Kentin halkalarını birbirinden ayıran duvarların iç ve dış duvarlarında yer alan resimler ve yazılı açıklamaları ayrıntılı biçimde betimleyen Campanella (2009) Güneş Ülkesi'nin ulaştığı bilimsel ilerlemenin düzeyini ortaya koymaktadır. Bu anlatımlar başta doğa bilimleri (biyoloji, fizik, kimya) olmak üzere matematik, tıp, hukuk ve siyaset bilimi alanlarında elde edilmiş bilgilerin varlığını göstermektedir. Bu anlamda içinde yaşadığı dönemde bilimsel alanda yaşanan hemen hemen tüm gelişmeleri ütopyasına yansıtmıştır.

Güneş Ülkesi sakinlerinin bilimsel bilgi düzeyi Campanella tarafından bu şekilde ortaya konulurken dikkat çeken bir diğer nokta doğanın ayrıntılı incelenmesinin insanlar için nasıl yararlı sonuçlar doğurduğu üzerine yapılan vurgudur. Örneğin, kentin duvarları içine yerleştirilen damarlarda en eskisi 300 yıl önceye giden ve her türlü hastalığı iyileştiren sıvı örnekleri bulunmaktadır. Bitkilerin, kara, hava ve su canlılarının detaylı açıklamalarında kökenleri ve temel özelliklerinin yanında tıp başta olmak üzere insan yaşamını kolaylaştırma ve daha mutlu kılma yönünde nasıl kullanıldıklarına da yer verilmektedir (Campanella, 2009).

Özetle, Bacon'ın ütopyası insan-doğa ilişkisinin araçsallaşmasını içeren More'un *Utopia*'sını bu açıdan çok daha belirgin ve keskin bir düzeye taşımıştır. Vahşi hayvanların barınacağı alanların dahi insanlar tarafından üretiliyor olması bunun en somut göstergesidir. Campanella'nın Güneş Ülkesi'nde kent-kır farklılaşması/ayırımı da *Utopia*'da olduğundan çok daha nettir. Bu, Campanella'nın bilimsel bilgiye verdiği merkezi önem ile ilişkilidir. Kent insan aklı ve bilimin yoğunlaştığı bir mekân, kır ise hem bu bilginin elde edildiği bir laboratuvar, hem de bu bilginin kullanılarak yeniden üretildiği ve bu anlamda kentin tamamlayıcısı olan bir alandır. Campanella bu açıdan da modernite ruhunu ütopyasına More'a göre çok daha açık bir biçimde yansıtmıştır.

2.1.3. Francis Bacon: Yeni Atlantis (1627)

Campanella'nın Güneş Kenti, More'un *Utopia*'sının ademi-merkeziyetçi dünyasından merkezi olarak planlanmış ve bilginin kırılmaz bir sürekliliğin garantörü olduğu bir dünyaya geçişi temsil etmektedir. Bacon'ın Yeni Atlantis'inde ise bilgi doğal çevre ve diğer insanlar üzerindeki iktidarın tek kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. ‘Bilginin bir güç’² haline gelm-

1 Kaptan, gübredeki pisliğin bitkilere geçeceği düşüncesiyle gübreleme yapmadıklarını ama bitkilerin hızlı büyümesini sağlayacak verimliliklerini arttıracak ve zarar görmesi engelleyecek özel formülleri olduğunu söylüyor.

2 Oldukça bilinen “Bilgi güçtür” sözü Francis Bacon'a aittir.

esiyle hem doğal hem de yapılı çevre (kentler) kutsal yerler olmaktan çıkarak ölçülebilir ve çeşitli açılardan değerlendirilebilir yerler olmuştur. Maddi/somut olan ile ruhani/soyut olanın ayırımına (dualism) dayanan ve 17. yüzyılda iyiden iyiye belirginleşen Kartezyen düşünce bu dönüşümün temelinde yatmaktadır. Kartezyen düşüncenin en önemli ismi **Descartes** için doğa cansız, amaçsız, sıradan, yer kaplayan bir varlık, bir küttedir. İnsan dışındaki doğadaki hiçbir varlığın (ister hayvan ister bitki) olsun ruhu ve canı yoktur (Çakmak, 1999: 83). Descartes için maddi dünya (insan bedeni dahil) bir makinedir ve makineden başka bir şey değildir ve maddede hiçbir amaç, hayat ya da ruhsallık yoktur. Doğa mekanik yasalara göre işlemektedir ve maddi dünyadaki her şey, aksamının düzenlenişine ve hareketine bakılarak açıklanabilir. Doğanın bu mekanik tasviri, Descartes'i izleyen dönemde bilimdeki egemen paradigma olmuştur (Capra, 1992: 61). Bacon da benzer biçimde bilimin işini doğanın sırlarını öğrenerek ona hakim olmak olarak tanımlamıştır (Miles, 2008).

Bacon'ın Yeni Atlantis ütopyası Peru'dan Çin ve Japonya'ya doğru yol alan bir geminin ters esen rüzgârlarla sürüklenmesi sonucu yiyecekleri tükenmiş bir halde **Ben Salem** adasına varan bir grup denizcinin adadaki düzeni (ada Vali'sine yönelttikleri sorular aracılığıyla) aktarmaları şeklinde kurgulanmıştır. Adadaki düzenin temelini **Süleyman Evi** ya da **Altı Günlük İşler Koleji** adlı bir bilim kurumu oluşturmaktadır. **Kolejin temel amacı kurulu dünyanın ve onun üstünde yaşayan canlılar hakkındaki tüm gerçekleri ortaya çıkarmaktır**. Bu amaç esasen ada sakinlerine Tanrı tarafından Aziz Bartholomew aracılığıyla gönderilen¹ bir kitap sayesinde verilmiştir (Bacon, 1999). Bacon'ın ütopyasının odağında bulunan bilimsel ilerleme ve bilimsel bilginin değeri Süleyman evi'nin Bilim Kurulu başkanının söylediği sözlerle şöyle yansımaktadır: “**Kurulumuzun amacı** olayların nedenleri ve gizli etkenlerle ilgili bilgi edinmek, olabilecek her şeyi yapabilmek için, **insanın doğa üzerindeki egemenliğinin sınırlarını genişletmektir**”. Bu paralelde, bitki ve hayvanların hastalıklarının yenilmesi, tarımsal verimliliğin artırılması gibi çeşitli nedenlerle deneylere ve diğer çalışmalara konu edildiği yine Kurul başkanı tarafından ütopya metninin belirli bölümlerinde anlatılmaktadır (Bacon, 1999).

Bacon'ın ütopyası, More'un ve Campenalla'nın ütopyalarından farklı olarak toplumsal düzenle ilgili bir kurguya odaklanmayıp, merkezi tek meseleyi bilimsel ilerleme olarak ortaya koymuştur. Örneğin, kendi çağının kurulu toplumsal düzenini eleştiren More için uygarlık, halkın ülkenin yönetimine eşit haklarla katılması ve ulusal servetin tam bir eşitlik içinde paylaşılması iken Bacon kurulu düzene ilişmemekte, uygarlığı bilimin insan yaşamına egemen olması olarak ele almaktadır. Bacon'ın bilimsel ütopyası, hem dinamik yapısıyla, hem de ütopyaya gerçekleştirilebilir duygusu yüklemesiyle klasik ütopyalardan ayrılmaktadır. Ama genel olarak 18. yüzyıla kadar ütopyalar dinamik bir özellik göstermemekte, ilerleme ya da büyümeye ilişkin itkiler taşımamaktadırlar. Amaçları, “huzurlu ve sakin bir yaşam, mutluluk, barış, belki erdem ama hepsinden önce düzendir” (Kumar, 2006: 69). Bilimin önemini takdir etmekte ve bunun yoksulluğu ve hastalıkları yok etmedeki ve insan hayatının daha çekici ve rahat kılmadaki yararını teslim etmektedirler. Ancak, kendisi için ya da toplumun refahının

1 Ada'nın doğu kısmındaki Renfusa kenti sakinleri İsa'nın göğe yükselişinden yirmi yıl sonra deniz üzerinde üstünde bir haç taşıyan bir ışık sütunu görmüşlerdir. Işığı daha yakından görmek isteyen halk kayıklarla denize açılmış, ancak ışığa belirli bir mesafeden daha çok yaklaşamamışlardır. Kayıklardan birinde bulunan Süleyman Evi'nden bir bilgin dizlerinin üzerinde doğrularak Tanrı'ya dua etmeye başlamıştır. Doğanın yasalarını ancak Tanrı'nın koyduğunu ve insanlara doğanın yasalarını anlamak ile düzmece açıklamaları birbirinden ayırt etme yetisini de yine Tanrı'nın verdiğini söylemiştir: “Çünkü doğa yasaları senin yasalarıdır ve sen onları iyi bir neden olmadıkça asla değiştiremezsin, senden bu olayı bize kutlu kılmanı, bize iyilik ederek bunu açıklamanı ve yararını göstermeni rica ediyoruz. Zaten bunu bize göndermekle biraz olsun bunun sözünü veriyorsun”. Bilginin bu sözleri üzerine onun bulunduğu kayık ışığa daha fazla yaklaşabilir hale gelmiş; ışık gözden kaybolmuş ve geriye deniz üzerinde yüzdüğü halde ıslanmamış sedir ağacından bir kutu kalmıştır. Bilginin aldığı kutunun içinden bir kitap ve bir mektup (Aziz Bartholomew'un yazdığı mektup) çıkmıştır (Bacon, 1999).

hudutsuz artışı için bilimsel ilerleme fikri bu ütopyacılar için tatsız ve tehlikelidir. Bilim, onların ütopyanın gerçek anlamı ve esası olan belli bazı dinsel ya da etik amaçlara hizmet etmek için vardır (Kumar, 2006: 67). Bu, söz konusu ütopyacıların tek tanrılı dinlerin doğanın araçsallaştırılması fikrini insan ile doğa arasındaki ilahi bağdan kaynaklı korumacı öğreti ile dengelemeleri anlayışına sahip olmaları ile açıklanabilir. Ancak, sözü edildiği gibi Bacon'ın ütopyası, dinsel bir temel taşımasına karşın, bu dengeleyici anlayışın dışına çıkarak bilimsel ilerlemeyi bir amaç olarak benimsemiştir. Böylece, hem klasik ütopyalar arasında farklı bir konuma yerleşmiş, hem de 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında üretilen ütopyaların bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi toplumsal ilerleme ile bir tutan yaklaşımının ilk örneği olmuştur.

Sanayi devrimi sonrasında üretilen bu ütopyaların incelenmesine geçmeden önce 17. yüzyıl'da başta İngiltere'de olmak üzere yükselen akılcılık anlayışını sorgulayan ve alternatif yaşan biçimleri sunan 'ütopyacı' toplumsal hareketlere değinmekte yarar vardır. Genellikle dini bir birliktelik sergileyen bu azınlık gruplar (Diggers, Levellers, Ranters ve Quakers) artan besin fiyatları, düşen ücretler, yükselen vergiler ve kilise topraklarının özelleştirilmesi yoluyla toprak sahibi-kiracı ilişkilerinin değişmesi gibi ağır şartlar altında, toprak mülkiyetinin herkese bir hak olarak tanınmasını dile getirilmiş, küçük kırsal topluluklar halinde bir yaşamı savunmuştur. Artan büyük toprak sahibi eşrafın ve kentli ticaret burjuvazisinin çıkarlarını savunan İngiliz İmparatorluğu'nun politikalarına karşı örgütlenmişlerdir. Örneğin, Diggers hareketinin öncülüğünü yapan Gerrard Winstanley 'Dünya Ortak Bir Hazine Haline Getirilmelidir'¹ (1649) adlı kitabında "...Alış-veriş ortadan kalkmalıdır; fuarlar ve pazarlar kurulmamalıdır. Kimse kimsenin efendisi olmamalıdır; herkes kendinin efendisi olmalıdır" demiştir. Diggers hareketinin programı dini radikalizm ile 17. yüzyılın ürünü olan akılcılığı birleştirmeyi hedeflemiştir. Hazırladıkları kitapçıklarda ekonomik sorunlar bilimsel bir açıdan analiz edilmiş ve dini öğretilerin ışığında toplumsal eşitlik ilkesi benimsenmiştir. Bir yandan akılcılık ilkesine dayalı olarak toprak mülkiyetinin herkese tanınması gereken bir hak olduğu belirterek toprakta ve mallarda ortak mülkiyet savunulmuş (bir sosyal hak olarak), diğer yandan ise toprağın verimliliğinin üzerinde sevgi ve komünal bir anlayışla çalışılarak² artırılabilceği dile getirilmiştir. Bu anlamda Diggers grubunu günümüzün niyet birliği topluluklarına benzetmek mümkündür (Miles, 2008).

2.2. Sanayi devrimi Sonrası Dönem: 19., 20. ve 21. yüzyıllar

Kumar'a (2005: 60) göre, ütopya toplumsal düşüncenin laik bir çeşididir, Rönesans hümanizminin bir eseridir ve her ne kadar dindar Hristiyanlar olsalar da More, Bacon ve Campanella ütopyalarında insan aklına duydukları güveni beyan etmektedirler. Ancak, onların toplumsal değişimi donduran ütopyalarından farklı olarak 19. yüzyıl ve sonrasında geliştirilen ütopyalar genel olarak insan aklına duyulan güvenin ilerleme fikrine karşı yükselen inanç ile birleşmesinden doğan bir anlayışla üretilmişlerdir.

Aklın bir takım hedefler için örgütlenmesi Aydınlanma düşüncesinin izlediği en temel yöntemdir. Bu örgütlenme yoluyla bireyler ilke olarak şimdi sahip olduklarından daha iyi bir hayat için ne yapılması gerektiğine karar verebileceklerdir. Aklın bu şekilde kullanımı yeni bir akıl düşüncesine; "modern akıl düşüncesi" (araçsal akıl) yol açmıştır. Bu aklın insanları tarihsel olarak karşılaştıkları bütün sorunlardan kurtarabileceğine, "sonsuz barışa", "ütopyan yönetime" ve "eksiksiz bir topluma" götürebileceğine dair güçlü bir inanç söz konusudur. Akıl yoluyla görüntülerin ötesindeki gerçekliğe ulaşılabilir; tabiatta ve toplumdaki işleyişin yasalarına varılabilir³ ve insan ilişkilerinin "doğal" niteliği ortaya konulabilir, böylelikle insan

1 "The Earth Shall Be Made a Common Treasury".

2 Tek tanrılı dinlerdeki kâhyalık öğretisini ve Tanrı'nın yaratıkları olarak insanın insan-dışı doğal çevrenin bir parçası olduğu anlayışını çağırıştırılmaktadır.

3 Vaktiyle, Tanrı'nın yaratımı olan ve insanın onu kullanımına dair ilke ve kuralları da içinde barındıran doğa

türünün ilerleyişi için gerekli olan şartlar yaratılabilir. İlerleme fikri aydınlanma için, insanın etrafındaki tabiattan maddi zenginlikler üretmesine yardım edecek araçların gelişmesiyle mümkün olan ve kaçınılmaz sayılan bir süreci ifade etmektedir (Çiğdem, 1997).

Aydınlanma'nın insan aklının (bilim, politika, toplumsal ilişkiler, sanat vb. alanlarında) örgütlenmesi yoluyla toplumsal ilerlemenin ve daha iyi bir dünyanın yaratılabileceği görüşü daha önce sözü edildiği gibi Hobbes ve Locke'un doğa ve toplum arasında yaptığı net ayırmada görülmektedir. 19. yüzyıl toplumsal teorisi ise bu anlayışı kuvvetlendirerek toplum ile doğal çevre arasındaki ilişkinin bilimsel bilgi ve teknolojik buluşlar üzerinden değerlendirildiği bir düzeye getirmiştir. Şüphesiz, bunda 18. yüzyıldaki büyük politik ve toplumsal dönüşümleri takip eden 19. Yüzyılın sanayi üretimi ve bilimsel/ teknolojik buluşlar açısından hızlı bir birikimin yaşandığı bir tarihsel dönem olmasının payı büyüktür. Başka bir deyişle, 19. yüzyıl Rönesans'tan bu yana Batı toplumlarında birikmekte olan ekonomik ve politik değişimin yeni bir üretim ve toplumsal örgütlenme biçimine yol açtığı (kapitalist üretim ve sanayi toplumu) ve toplumsal değişimin kitlesel bir nitelik kazandığı bir dönemdir. Barry'ye (2007) göre 19.yüzyılın Batılı sanayi toplumu hem mekânsal yayılma hem de çevresel etkileri açısından gerçek anlamda 'küresel' olan ilk toplumdur, yani Avrupa'daki mevcut doğal çevrenin sağlayamayacağı büyüklükte bir doğal kaynak talebi söz konusudur. Günümüz terimleriyle, sanayi devriminin en sıcak yıllarının yaşandığı 19. yüzyılda Avrupalı toplumların 'ekolojik ayakizi' üzerinde yaşadıkları 'ekolojik alanın' barındırdığı kaynak sınırlarını çoktan aşmıştır (Barry, 2007).

19. yüzyıl toplum teorisinin en önemli özelliği doğal yapı ve düzenin incelenmesi üzerinden toplumsal yapının bilimsel bir analizinin ve normatif ilkelerinin ortaya konulabileceği düşüncesidir. Bunda, sosyal bilimlerin ayrı bir disiplinler bütünü olarak ortaya çıkışının ve bu disiplinlerin bilimsellik iddialarını doğal bilimleri alanına hakim olan pozitivist paradigmaya ait bilgi üretme ilkelerine dayandırmalarının büyük bir payı vardır. Bu anlamda, pozitivist paradigmanın içerdiği yöntembilimsel ilkeler (neden-sonuç ilişkilerinin kanun-benzeri açıklamalar ile ortaya konulması ve bunun gözlem ve/veya deney yoluyla ampirik olarak test edilebilir hipotezler üzerinden yapılması) sosyal bilimlerin ilk dönemine de damgasını vurmuştur¹. Bu bağlamda, **Thomas Malthus (1766-1834)** ve **Charles Darwin'in (1809-82)** doğabilim çalışmaları toplum teorisinin doğal çevreyi ilerlemeci ve tepkisel bir biçimde kavraması üzerinde önemli bir etki yaratmıştır (Barry, 2007).

Malthus, Aydınlanma'nın toplumsal ilerlemenin devamlılığı ile ilgili kavrayışını 'büyümenin sınırları'² olduğunu gösteren nüfus kuramını ortaya koyarak temelsiz kılmıştır. Bu kurama göre belirli bir ekolojik çevrede yaşayan canlılar geometrik olarak çoğalırken, bu canlılar için gerekli olan yiyecek miktarı aritmetik olarak artmaktadır. Dolayısıyla, modernitenin evrimci bir çizgide algıladığı toplumsal gelişme bir noktada insan-dışı ekolojik kısıtlar nedeniyle hasara uğrayacaktır. Her ne kadar insan ile doğa arasındaki ilişki konusunda insanın kontrolü dışındaki ekolojik sınırlılıklara dikkat çekilmesi modernitenin sınırsız büyüme inancına

Avrupa'da artan sekülerleşme ile birlikte insanlara (ya da Avrupalı kolonileşme anlayışına göre 'bazı insanlara') ait bir varlık olarak görülmeye başlamıştır (Barry, 2007). Şüphesiz bu yeni bakış açısı ile toprakta özel mülkiyetin bir bireysel hak olarak hukuki güvence altına alınması arasında sıkı bir bağ ve paralellik vardır.

1 Max Weber, Emile Durkheim, Georg Simmel ve Vilfredo Pareto gibi ilk dönem sosyologların toplum-doğa ilişkisi üzerine çok az şey söylemiş olmalarında sosyal bilimlerin kurumsallaşmasının etkisi büyüktür (Benton, 1994 aktaran Barry, 2007). Bu kurumsallaşmayla bilimler arasındaki işbölümü netleşmiş, doğa bilimlerinin çalışma nesnesi olan 'doğanın' yerini sosyal bilimlerde 'toplum' almıştır. Ancak, belirtilmesi gereken nokta **ilk dönem sosyologlarının Aydınlanma ile başlayan toplum- doğa ayırımı sürdürdükleridir; doğadan koparak tarım-dışı ekonomik aktivitelerde uzmanlaşan ve doğayı daha fazla kontrol altına alan toplumların ileri ve medeni toplumlar olduğu fikrini paylaşmışlardır.**

2 Ekonomik büyümenin sınırsız olamayacağı tartışması 1970'li yıllarda oldukça gündemde olan bir konudur ve çevreci hareketin çıkış noktalarından biridir.

farklı bir bakış getirmesi açısından anlamlı ise de, ortaya attığı bu nüfus kuramı toplumun daha fazla üreme eğiliminde olan yoksul kesimlerine yapılacak devlet yardımlarının ilerlemenin asıl engeli olduğu yönündeki muhafazakar siyasi söylemin (Malthus'un kendisi de dahil olmak üzere) temel meşruiyet zemini olmuştur (Barry, 2007).

Başta biyoloji olmak üzere doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ilişkinin 19. yüzyıldaki en güçlü köprüsünün Charles Darwin olduğu söylenebilir. Darwin'in doğal seçim üzerine kurulu biyolojik evrim kuramı toplumbilimin öncülerinden Herbert Spencer (1820-1903) tarafından geliştirilen toplumsal evrim kuramına uyarlanmıştır (Barry, 2007). Aynı yüzyılın sonlarında modernitenin ilerleme fikrine değilse de üretim biçiminin örgütlenmesine karşı en derin eleştiriyi getiren Marx ve Engels de, Darwin'in biyoloji alanında gerçekleştirdiği çalışmaların sınıf mücadelesi yoluyla kapitalist bir toplumdan sırasıyla sosyalist ve komünist bir topluma doğru gerçekleşecek dönüşüme ve diyalektik yönetime dair önerilerine büyük bir bilimsel destek sağladığını belirtmektedirler (Engels, 2010; Barry, 2007).

Barry (2007), Darwin'in bilimsel çalışmalarından elde ettiği sonuçların 'sosyal Darwinizm' gibi totaliter siyasi/ ekonomik pratiklere yol açabilecek bir fikir ekolünün gelişmesi üzerindeki etkisi bir yana, doğa-insan ilişkisinin algılanışı konusunda olumlu katkılar yaptığını belirtmektedir. En önemli katkısı ise insanın da bir hayvan olduğunun, başka bir deyişle doğa ile insan türü arasında bir ayrılık değil sürekliliğin var olduğunu ortaya koymasıdır. Özetle, o zamana kadar dini, felsefi ya da (sömürgecilik hareketi örneğinde görüldüğü gibi) sosyo-ekonomik düzeyde kavramsallaştırılan insan ile doğa arasındaki bağ Darwin'in biyolojik açıklamalarıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu anlamda, 20. yüzyılın ikinci yarısında gelişen radikal ekoloji akımının içerdiği bazı yaklaşımlara önemli bir girdi sağladığı söylenebilir: tek tanrılı dinlerin öğretilerinden farklılaşan, yeni bir dini/ felsefi anlamlandırma arayışı olarak tanımlanabilecek "biosentrizm" yaklaşımı ile "türler arası eşitlik" fikri gibi.

19. yüzyılda sosyal bilimler alanındaki en önemli gelişmelerden biri şüphesiz **Marx (1818-83)** ve **Engels (1820-95)** tarafından temelleri atılan Marksist toplum kuramının doğuşudur. Ancak, özellikle Engels'in doğa bilimlerine duyduğu ilgiye karşın ilk dönem Marksist kuramın insan-doğa ilişkisine dair istikrarlı ve net bir görüş belirttiği söylenemez. Herşeyden önce hem Marx hem de Engels insanın doğa ile kurduğu ilişkide insan emeğine merkezi bir rol verdikleri görülmektedir. Engels (2010:186) 'Doğanın Diyalektiği' adlı eserinde şöyle demektedir: "Ekonomi politikçiler **emek bütün zenginliklerin kaynağıdır**, der. Gerçekten de bir kaynaktır- **ona zenginliği, çevirdiği materyali sağlayan doğayla birlikte**". Marx'da (1999) Grundrisse'de doğanın sadece insan emeğini sonucu olmadığını ve doğanın, insanın teni ya da duyu organları gibi gerçekleştirdiği eylemler için bir önkoşul olduğunu belirtmektedir- her ne kadar onu yeniden üretse ve geliştirse de. Yine Grundrisse'de bir doğal varlık olan insanın ortaya koyduğu emeğin ilk nesnel koşulunun doğa olduğunu söylemekte ve doğayı insanın "**inorganik bedeni**" olarak tanımlamaktadır. Buradan hareketle de **insanın sadece organik bir beden olmadığını, aynı zamanda inorganik doğanın öznesi olduğunu belirtmektedir**. Bunun, insanın yaratmadığı ancak verili olarak bulunduğu bir durum olduğunu da eklemektedir. **Bu fikirlerden hareketle, her ne kadar doğa ile insan emeği arasında diyalektik bir ilişki kurmaya çalışsa da ilk dönem Marksist kuramın insanı, sahip olduğu emek gücü sayesinde insan-dışı doğa karşısında üstün bir konuma yerleştirdiği söylenebilir**. Doğanın toplumsal gelişim yönünde araçsallaştırmasında temelde bir sorun görmediği anlaşılan Marks (1999), ayrıca, kapitalizmin doğayı salt bir nesne/ meta haline getirmesini, doğanın kendi içinde güç taşıyan bir varlık olarak değerlendirilmesi anlayışının terk edilmesini ve sermayenin doğa sevgisi ve ihtiyaçların sınırlı tutulması yaklaşımını küçümseyen yıkıcı ilerlemesini de kuvvetli bir şekilde eleştirmiştir. Bunun yanında, Engels de 'İngiltere'de

İşçi Sınıfının Durumu' adlı eserinde özellikle kentlerin insan yaşamına aykırı koşullarından bahsetmiş ve dolaylı da olsa sanayileşmenin agresif bir biçimde büyüyen kentler üzerinden doğa ile insan ilişkilerine yaptığı olumsuz etkiyi anlatmaktadır. Barry (2007)'nin de belirttiği gibi Marks da Engels de sanayileşmeye ve doğanın toplumsal ilerleme yönünde gelişen teknolojinin kullanımı yoluyla insanlar tarafından araçsallaştırılmasına karşı değildir, ancak yine de kapitalizmin doğa karşısındaki sınır tanımazlığını da eleştirmektedirler. Bu eleştiriyi insan emeği kavramı üzerinden yapmaları ve asıl sorunun sanayileşme ile ilgili değil, aksine yeni üretim biçiminin kapitalist bir toplumsal ilişkiler düzeni temelinde örgütlenmesi olduğunu belirtmeleri modernitenin antroposentrik yaklaşımından farklılaşmadıklarını göstermektedir. Ancak, Marksist toplum kuramının merkezindeki insan emeği kavramının doğa ile diyalektik bir ilişki içinde kurgulanmış olması¹, toplum ile doğa arasında net bir karşıtlık kurduğu sonucuna varmamızı engellemektedir. Dolayısıyla, Marksist kuramın kurucuları insan-kent-doğa ilişkisi konusunda net bir çizgi izlemeseler dahi bıraktıkları eserler 20. yüzyılda gelişen ekososyalist harekete önemli girdiler sağlayacak bir içeriği barındırmaktadır.

John Stuart Mill (1806-73) ise doğa-insan ilişkisi konusunda 19. yüzyılın toplum kuramının genel çizgisinden farklılaşan görüşler dile getirmiştir. Mill bir yandan dönemin anaakım sosyal bilim anlayışı olan sosyal Darwinizmi "irrasyonel ve ahlak dışı" olarak eleştirmiş, diğer yandan sanayi devriminin olumsuz sonuçlarına karşı sanayi- öncesi toplumların yaşam tarzına dönüşe öykünen Romantizm akımına benzer biçimde doğanın insan psikolojisi üzerindeki tedavi edici özelliğini ve estetik değerini vurgulamıştır. Mill'in birinci vurgusu, laissez faire liberalizme karşılık sosyal reformu içeren bir liberalizmi savunması ile ilgilidir. Bu anlamda en önemli görüşü "**durağan durum ekonomisi**"nin yaratılmasıdır ki böylece 1960 ve 1970'lerde 'yeşil politik ekonomi' adıyla ortaya konan görüşün (örn. ekonomist Herman Daly) temellerini oluşturmuştur. Mill, **teknolojik olanakların** çalışma saatlerinin azaltılması ve böylece istihdamın artırılması yönünde kullanılabileceğini, **bu yolla da 'nitelik olarak gelişen', daha iyi yaşam şartlarına sahip bir topluma ulaşabileceğini savunmuştur.** Çalışma koşullarının yeniden düzenlenmesi More'un ütopyasından başlayarak hemen tüm ütopyaların önemli bir boyutunu oluşturmuştur. Ancak, bir sonraki bölümde ele alınacak olan ütopyacı sosyalizm açısından merkezi bir öneme sahiptir. İkinci vurgusu ise 19. yüzyılın Amerikan transandantalizmi (örn. Henry David Thoreau'nun Walden Gölü kenarında inzivaya çekilerek yaşadığı doğa deneyimi) ve bugün radikal çevreci hareketin 'derin ekoloji' kolunun içeriği ile paralellik taşımaktadır. Ancak, buna karşın Mill'in düşüncelerinin merkezinde yer alan insani gelişme ve refah onun, modernitenin antroposentrik ve doğanın araçsallaştırılması bakışını koruduğunu göstermektedir (Barry, 2007).

2.2.1.1. 'Ütopyacı Sosyalizm'

Kapitalizmin bireysel ve toplumsal tahribatlarının (özellikle işçi sınıfı üzerindeki tahribatı) eleştirisi üzerine kurulan ütopyacı sosyalizmin ana eksenini **insan iradesine duyulan güven ve bilimsel eğitimin önemi bir araç olarak kullanılması** fikri oluşturmuştur. Fransız devriminin sonrasında ortaya çıkan ütopyacı sosyalizmin üç tanınan temsilcisinin (Fransa'da **Henri de Saint-Simon** ile **Charles Fourier** ve İngiltere'de **Robert Owen**) her biri ortak mülkiyet ve ortak yönetim ilkeleri üzerine kurulacak yaşam alanlarının yaratılmasına çalışmış, ancak bilimsel sosyalizmden farklı olarak yaratılacak bu yeni düzeni tarihsel akışın zorunlu bir sonucu olarak görmemiş ve buna paralel sınıf mücadelesini dönüşümün merkezine yerleştirmemişlerdir. Örneğin, tasarladıkları ideal toplumun gerçekleştirilmesi için gereken finansman için toplumun varıl kesimlerini göreve çağırmışlardır. Bu girişimin gerisinde işçi sınıfının çektiği yoksulluk ve mahrumiyetler yüzünden bağımsız politik eylemde

¹ Marksist kuramın, bu anlamda, kapitalizmin insanı kendi emeğine ve dolayısıyla emeği ortaya koyan eylemlerin önşartı olan doğaya yabancılaştırdığı eleştirisi önemlidir.

bulunamayacağı görüşü vardır. Genel anlamıyla adil ve eşitlikçi bir toplumun hayata geçirilmesi için bu tür öncü azınlıkların çabalarının gerekli olduğunu düşünmüşlerdir (Callinicos, 2004). Başka bir deyişle, farklı biçimlerde de olsa Saint-Simon, Fourier ve Owen'ın üçü de toplumsal yapının sınıfsal niteliğini korumuşlardır. Örneğin, Saint-Simon, sanatçı bir öncü grubun (avant-garde) başı çektiği bir sınıflı toplum kurgulamıştır ve zaten ütopyacı vizyonu da sanat ve bilimin gelişimi üzerine kuruludur. Owen için büyük önem taşıyan bilimsel eğitim toplumsal yapının niteliksel gelişimini hedeflemekle birlikte sınıfsal farklılıkların giderilmesine hizmet etmek amacını taşımamaktadır.

Ütopyacı sosyalizmin **bu yazının amacı açısından en önemli boyutu kent ile doğal çevre arasında bir denge sağlamayı, bu iki yaşam alanını uzlaştırmayı hedefleyen mekânsal tasarımları içermesidir.** Bu anlamda daha sonraki dönemde kent planlama alanında görülen gelişmelere de (örn. Ebenezer Howard'ın Bahçe Kent tasarımı) ciddi bir katkı sağladığı söylenebilir. Ancak, kent ile doğa arasında kurulmaya çalışılan uzlaşının ana amacı çalışma ve diğer yaşam şartlarının iyileştirilmesi yoluyla insanların mutluluğunun ve buna paralel üretimdeki verimliliğin artırılmasıdır. Dolayısıyla, ütopyacı sosyalistler de antroposentrik bakış açısına sahiptirler, ancak yine de bilimsel sosyalizmin kurucuları olan Marx ve Engels'in yaklaşımından farklı olarak kentin koşullarının iyileştirilmesi ve kentin doğadan kopuşunun engellenmesi ile toplumsal yapının yeniden düzenlenmesi arasında net bir ilişki tanımlamışlardır.

Marie Charles Fourier (1772–1837) 'falanster'leri kafasındaki ideal toplumun yapı taşları olarak kurgulamıştır. Falansterler Fourier'in ulaşmak istediği **toplumsal uyumun** gerçekleştiği birimlerdir. Onun ütopyasında insani tutkular (ya da kendi deyimiyile 'tutku yasası') toplumsal düzenin temelini oluşturmaktadır; bu anlamda çalışmanın libido ile birleştirilmesi önemlidir. Sadece bir üretim değil bir kolektif yaşam birimi de olan falansterler Fourier'e göre farklı psikolojik tiplerin dengeli bir birlikteliğini yansıtmaktadır. Kişilik açısından birbirlerini tamamlayan insanların tutku ile ve karşılıklı olarak birbirlerine yaklaşmaları önemlidir. Çalışma, bir zorunluluk değil insan ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan ve zevk alınan bir eylemdir. İşler, falansterlerin üyeleri tarafından tutku yasasına göre bölüştürülecektir; herkes tutkusuna, yeteneğine uygun işleri yapacaktır, çünkü Fourier'e göre doğa insanları, çeşitli işleri görecektir biçimde farklı yeteneklerle donatarak yaratmıştır (Miles, 2008).

Beş bin hektarlık bir arazi üzerine kurulacak ve bin altıyüz seksen kişilik nüfusa sahip olacak falansterler su kaynaklarına yakın olmalı, seçilen arazi hafif eğimli ve çeşitli ürünlerin yetişmesine elverişli olmalıdır; yakında bir orman yer almalı ve **büyük bir şehrin yakınında ancak beklenmeyen ziyaretçilerden korunmak için gerekli olan uzaklıkta konumlanmalıdır.** Falansterler diğer komşu falansterlerden yardım almadan kendini sürdürerek belirli bir izolasyon içinde olmalıdır. **Falansterlerin kentlerin yerini alması gerektiğini belirten Fourier mevcut kırsal alanların da kentsel alanlarda görülen çıkarıcılık ve rüşvet bozukluğundan nasibini aldığını söylemektedir** (Fourier, 1964). Bu yönüyle, bir yandan ilk dönem toplumbilimcilerin (özellikle Georg Simmel'in) 'metropolisin' insan psikolojisi ve toplumsal ilişkiler üzerinde yarattığı olumsuz etkilere gönderme yaparken, diğer yandan mekânsal determinizme düşmeden asıl olanın birey davranışlarının ve toplumsal ilişkilerin oturduğu temellerin değiştirilmesi olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla, Fourier falansterleri, ne kentsel ne de kırsal bir alan olarak kurgulamıştır ama kendine yeterli birimler olması hedeflenen falansterlerin kurulmasında tarımsal üretim öncelikli olduğundan kırsal niteliğinin ağır bastığı, bir kasaba havasını çağrıştırdığı söylenebilir.

Bu anlamda, falansterlerin merkezinde dingin aktivitelerin yapılabileceği ve kole-

ktif birlikteliği güçlendiren yemek ve toplantı salonları, kütüphane ve çalışma odaları gibi mekânları barındıran binaların yer alması planlanmıştır. Yerleşim merkezi aynı zamanda ibadet yerlerini, kuleyi, postahaneyi, posta güvercinleri için barınakları, tören mekânlarını, gözlemevini, bir kubbeyle korunan kış bahçesini içermelidir. Falansterlerin bir ucunda gürültü düzeyi yüksek çalışma atölyeleri ya da müzik eğitimin verildiği mekânlar bulunmalıdır; Fourier (1964) böylece mevcut kentlerde gözlediği ve önemli bir sorun olarak gördüğü gürültü kirliliği sorununun çözülebileceğini belirtmektedir. Kentin diğer ucunda ise toplantı ve balo salonlarını içeren, yani yabancılarla iletişim kurmaya elverişli 'kervansaraylar' olmalıdır. Fourier, falansterlerin dışında kurulacak bu kervansarayların hem yerleşim merkezinin aşırı kalabalıklaşmasını önleyeceğini hem de falansterin iç ilişkilerinin bozulmasını engelleyeceğini varsaymaktadır.

Fourier gibi **Robert Owen (1771-1858)**'ın da temel hedefi hem 19. yüzyıl kapitalizminin yarattığı kötü çalışma koşullarının iyileştirilmesi hem de toplumsal çatışmaya yol açan rekabet hırsı gibi bazı güdülerin yerini toplumsal uyum ve birlikteliğin alacağı yeni araçların geliştirilmesidir¹. Özellikle Owen çalışma koşullarının iyileştirilmesinin işçiler kadar işverenlerin de yararına olduğunu ortaya koymayı amaç edinmiştir. Onun için toplumsal birlikteliğin sağlanması ve yaşam şartlarının iyileştirilmesi yeni bir eğitim sisteminin kurulmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Owen'a göre yeni kurulacak yerleşimlerde eğitim ücretsiz olmalıdır².

İdeal bir yerleşimde tarım ve sanayi faaliyetleri bir arada yürütülmelidir; yerleşim 800 ile 1200 kişi arasında bir nüfus barındırmalıdır. Hem Owen hem de Fourier 3 katlı bina topluluklarının çevrelediği kapalı, iç bahçelere sahip yerleşim birimleri tasarlamışlardır. Örneğin, Owen New Lanark'daki yerleşimin tasarım, teknoloji ve eğitimi iyi fiziksel yaşam şartlarıyla buluşturan bir yer olmasını hedeflemiştir. Bu yeni yerleşimde çocuklar ve yetişkinler için ayrı eğitim binaları, aşevleri (ortak mutfaklar) ve ortak yemek salonları, toplantı binası, kütüphane, ibadet birimi ve açık rekreasyon alanları yer almaktadır. Konutlar iki ebeveyn ve iki çocuğa göre tasarlanmıştır ve ikiden fazla çocuğa sahip ailelerin üç yaşından büyük çocuklarının kurulan yurtlarda kalmaları düşünülmüştür (Miles, 2008). Ailelerin yaşam koşullarının kalitesinde herhangi bir düşüşün gerçekleşmemesi adına yapılan bu nüfus düzenlemesi More'un ütopyasında önerilen haneler ve kentler arasındaki nüfus aktarımı politikasını andırmaktadır.

Owen temelde bir sanayi yerleşimi, Fourier tarımsal üretimin ağırlıklı olduğu bir yerleşim kurmayı hedeflemiştir. Ortaya koydukları alternatif topluluklarda farklı üretim sektörlerinin öncelikli olmasına ve yeni toplumsal düzenin temellerini farklı unsurlarda aramalarına karşın (Fourier'de insanı tutkular, Owen'da eğitim) tasarımlarının ortak yanları üretimde verimliliğin sağlanması ve insan davranışlarının değiştirilmesi konusunda bireysel ve toplumsal düzenlemeler kadar mekansal düzenlemelere verdikleri önemdir. Bu anlamda, bilimsel sosyalizmin öncüleri (Marx ve Engels) ile karşılaştırıldığında ütopyalarının içeriğinde sosyo-mekânsal diyalektiğin izleri daha kolayca görülmektedir. Kurguladıkları yerleşimlerin fiziksel

1 Owen'ın toplumsal projesi New Lanark (İskoçya), Harmony Hall (İngiltere) ve Concordium (ABD) yerleşimlerinde hayata geçirilmiştir.

2 İçinde bulunduğu dönemin eğitim sistemini aktırdığı bularak eleştiren Owen 19.yüzyıl materyalist düşüncesinin önemli bir ilkesi olan eğitim yoluyla kişilerin hem zihinsel yapılarının, hem de maddi ve kültürel şartlarını iyileştirilebileceği düşüncesine inanmıştır. Başka bir deyişle, insan karakterinin taşıdığı özelliklerin doğuştan gelmediği düşüncesindedir. Owen, düzenlenen yeni yaşam çevrelerinin insanlarda yeni bir karakter gelişimine yol açacağını hayal etmiştir. Dolayısıyla, insan, ne yönde biçimlendirilmek isteniyorsa bunu sağlayacak ailevi ve toplumsal kurumlar o yönde oluşturulmalıdır. New Lanark'daki fabrikaların yönetimine getirildiğinde kafasında tasarladığı ve yeni bir vizyona sahip bir işçi nesli yaratacak eğitim sistemini uygulamaya koyma fırsatını bulmuştur. Ancak, kişilere sunulacak bu yeni eğitimden işçilerin değil iktidar ve para sahibi fabrikatörlerin sorumlu olması gerektiğini belirtmiştir (Miles, 2008).

özellikleri göz önüne alındığında kentin temel olanaklarını içeren (iletişim-ulaşım ve eğitim olanakları, sosyal-kültürel aktivitelerin yapıldığı kamusal mekânlar vb.) kırsal yerleşimler yaratmaktan yana oldukları söylenebilir; bunu da ‘çağdaş bir köy’ olarak adlandırmak mümkündür ki belirledikleri nüfus büyüklükleri de bunu doğrulamaktadır.

Hem Owen’ın hem de Fourier’in ütopyacı vizyonları 19. yüzyıl boyunca örgütlü kentsel ve kırsal işgücünün gelişimi, eğitimin yaygınlaştırılması ve çalışma ve barınma şartlarının iyileştirilmesi üzerine kurulu farklı ütopyacı pratiklerin doğmasına ilham vermiştir. Bunun yanında mekânsal ve toplumsal değişim arasında kurdukları ilişki bir sonraki yüzyılda mimar ve kent plancıları tarafından mekânsal determinizm düzeyine taşınacaktır. Ütopyacı sosyalistlerin kırsal havası ağır basan yerleşimlerinin yerini kentlerin aldığı 20. yüzyılın kent ve mimarlık alanında üretilen ütopyaları toplumsal değişimin, mekânın yeniden düzenlenmesi ve tasarımı aracılığıyla gerçekleşeceğine dair güçlü bir inanç beslemişlerdir.

2.2.1.2. Kent ve Mimarlık Alanında Ortaya Konan Ütopyalar

20. yüzyılın ilk dönemlerinde mimarlar ve şehir plancıları gibi ‘uzmanların’ ve sanatçılar gibi toplumun diğer öncü ve yenilikçi kesimleri tarafından kentlerin yeniden tasarlanması modern öznenin yaratılması yönünde en önemli araçlardan biri olarak görülmüştür (Pinder, 2010). Bu tasarımlar, 19. yüzyılda geliştirilen ütopyacı sosyalist görüşlerin içerdiği eğitimin yeniden düzenlenmesi ve/veya bireyin çeşitli yönlerden gelişmesi vizyonunu bir kenara bırakarak mekânsal düzenlemelere odaklanmışlardır. Bu anlamda, **Ebezener Howard (1850-1928)**, **Frank Lloyd Wright (1867-1959)** ve **Le Corbusier** takma adıyla bilinen **Charles-Edouard Jeanneret (1887-1965)**, Simon, Owen ve Fourier’in önerdiği mekansal düzenlemeleri modern teknolojinin imkânlarıyla birleştirerek, 20. yüzyılın ideal kentini tasarlamayı hedeflemişlerdir. “Bu ideal kentler, fiziksel çevrenin düzeltimini sağlamanın bütün bir toplumsal yaşamı devrimci bir dönüşüme uğratacağı yönündeki inancın en tutkulu anlatımlarıdır” (Fishman, 2002: 109).

Howard’ın Bahçe Kent tasarımında, “toplumsal kent” olarak nitelendirilen küçük ölçekli yerleşim birimlerinde oturanlar, hem büyük kentin karmaşasından kurtulmakta, hem de özeledeki kentin sunduğu olanaklardan yararlanmaktadır. Özele kaçmak yerine, onu dışarıya açarak sıkışıklığını rahatlatmak ve yeşil kuşağı kentin içine taşımak, Bahçe Kentin temel ilkelindedir (Ertan, 2004:14). Park ve çiftlikle örülüş yeşil kuşak, kentin güvenliği ve kentsel büyümenin sınırlandırılması açısından önemli bir işlev yüklenmektedir. Bahçe Kent modeli kent ve kır arasında bir bağ kurarak, kent ve doğa arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir.

Wright’ın Geniş Dönüm Kent Planı ise büyük kentlerdeki aşırı merkezleşmeyi ortadan kaldırmak amacıyla yerleşimin ve ekonomik faaliyetlerin desantralize edilmesini içeren bir model önermiştir. Wright var olan kentlerin yerine, birey ve ailenin gelişeceği kırsal ve kentsel öğelerin birlikteliğini ve bütünlüğünü yansıtan yerleşim birimleri tasarlamıştır. Wright planı bu anlamda banliyöleşmeyi açık bir biçimde teşvik etmektedir ki bu tarz bir yönelimin ulaşım teknolojisinde gerçekleşecek bir teknolojik yenilik olmadan hayata geçmesi olası değildir. Dolayısıyla, Wright’ın planının hayata geçmesi ancak Ford fabrikalarında kitlesel üretimine başlanan bireysel otomobillerin tüketime sunulması ile olanaklı olmuştur.

Le Corbusier’in İşınsal Kent tasarımı ise teknolojinin kentsel mekânın şekillenişindeki işlevini en fazla yansıtan plan olarak nitelendirilebilir. Modernist ve akılcı planlama geleneğinin izlerinin net şekilde görülebildiği planında Corbusier, yüksek yoğunluklu bir kentsel tasarım sunmaktadır. Howard ve Wright’ın kenti dışa açma ve kent merkezindeki yoğunluğu azaltma çabalarına karşın, Corbusier, merkezleşmeye dayalı bir plan çerçevesinde kentsel ve kırsal

öğeleri bütünleştirmeye çalışmaktadır. Courbusier düşük nüfus yoğunluğunun mekânın denetimsiz genişlemesi üzerindeki olumsuz etkilerini azaltmak ve kent içinde yeşil alanlara ve ulaşım dizgesine daha fazla yer ayırmak için gökdelenleri temel barınma mekânları olarak önermektedir. Corbusier'in planında geniş yeşil alanlarla çevrilmiş, cam ve çelikten yapılan gökdelenler kentin ana silüetini oluşturmaktadır.

Howard, Wright, ve Courbusier'in planları, geniş kesimlerce paylaşılan umutlara ve kaygılara yanıt olmaları bakımından önemli bir etkiye sahip olmuştur. 19. yüzyıl kentinin geleceğine ilişkin duyulan yaygın korkudan yola çıkarak modern teknolojinin yeni kentsel biçimleri yaratmayı olanaklı kıldığı inancı ve toplumsal uyum ve özgürlüğe ulaşacak devrimci bir çağ beklentisi ile hazırlanan bu planlar bugün içinde yaşanan pek çok kentin yeniden şekillenmesini sağlamıştır (Fishman, 2002: 116). **Daha önce de belirtildiği gibi her üç tasarımcı da kentsel planlamayı, toplumsal değişimin önemli bir aracı olarak görmüştür.** Endüstriyel kentin çelişkilerine bir yanıt olarak geliştiren bu planlar, diğer bir yandan da, daimi bir işçi sınıfı yaratılması gibi ekonomik ve politik amaçların gerçekleştirilmesinde bir araç olarak kullanılmıştır. Sağlıksız çalışma ve yaşam koşullarının iyileştirilmesi amacıyla yola çıkan planlarda sağlıklı bir kent nasıl olmalıdır sorusuna yanıt aranmıştır. Bu soruyu ortaya çıkaran temel kaygılar esas itibarıyla toplumsal içeriklidir ve planların yaratıcıları belirli ölçülerde mekansal determinizme düşen bakış açılarına sahiptirler. Bu çelişki ilgili planların siyasi iktidarların yürüttüğü sosyal politikalar ile desteklenmesi yoluyla önemli ölçüde aşılmıştır.

Önerilen modeller açıkça endüstriyel kentin doğayla kurduğu olumsuz ilişkiye temas etmekte ve bütün tasarımlarda kent ve kır arasındaki kopukluğun aşılmasına ve kent-doğa ilişkisinin güçlendirilmesine ilişkin temalar yer almaktadır. Aslına bakılırsa bu tavır, 20. yüzyılda ortaya konan pek çok modernist planda görülmektedir. **Ancak, burada kent-doğa ilişkisinin güçlendirilmesi insanın yaşam şartlarının iyileştirilmesi amacını taşımaktadır; başka bir deyişle doğayla toplum arasında modernitenin araçsal rasyonalitesinin dışına çıkan bir ilişki kurgulanmamıştır.** Buna paralel, Howard ve Wright'ın tasarımlarının arka planını oluşturan kapitalizm ve sanayileşmeye yönelik olarak takındıkları tavra karşın, bu projelerin sorunun kaynağına ilişkin bir saptamaya yer vermeden, bu iki sürecin yarattığı olumsuz etkileri gidermeye çalıştıkları da söylenmelidir. Bu kapsamda banliyöleşme, kent parkları ve yeşil alanların artırılması gibi yöntemlerle hem metropolitan yaşamın taleplerine cevap verecek hem de domestik bir yaşam için yer açacak çözümler üretilmiştir (Sargın, 2011: 152). Ancak kent ve doğa arasındaki ilişkisinin planlama yazınında daha merkezi bir konuma yerleşmesi esas itibarıyla ekolojik hareketin güç kazandığı 1970'lerden sonra gerçekleşmiştir. Ekolojik hareket içinde hayata geçirilen alternatif yerleşimlerin büyük bir bölümünü kent-dışı alanlarda yer almaktadır; genelde **eko-köyler** şeklinde örgütlenmekte ve hem toplumsal düzen ilkeleri ve karar alma süreçleri hem de mekansal düzenlemeler konusunda bir dönüşümü hedeflemektedirler. Ancak, bunun yanında **ekolojik kentlerin**¹ inşa edilmesi ya da mevcut kentlerin içinde **ekolojik kent parçaları**² yaratılması çalışmaları da yapılmaktadır. Belirtilmesi gereken kritik nokta hem edebi, hem de mimarlık ve kent planlama alanında üretilen ekolojik ütopyaların ortak özelliğinin sanayi toplumunda aşırı düzeye ulaşan tüketimin azaltılmasını amaçlamalarıdır.

Buradan hareketle, 20. yüzyılda sosyal bilimlerde doğanın kavramsallaştırılmasına dair birkaç önemli noktayı belirtmekte fayda vardır. Sosyoloji, felsefe ve politik bilim başta olmak üzere sosyal bilimler alanında 1960'lardan sonra üretilen fikirler modernitenin toplumsal ve psikolojik maliyetleri yanında doğal çevre üzerindeki maliyetlerine odaklanmıştır. Örneğin,

1 1968'de Hindistan'da "dünyanın ihtiyacı olan kent" mottosuyla hayata geçirilen **Auroville** ve ABD Arizona'da 1970'de başlayan ve hala devam etmekte olan **Arcosanti** deneyimi gibi.

2 Güney Londra'da oluşturulan 'Beddington Sıfır (Fosil) Enerji Gelişimi' gibi.

Jürgen Habermas modernitenin araçsal rasyonalitesinin toplumsal ilişkiler üzerinde yarattığı tahribattan yola çıkarak iletişimsel bir rasyonalite kurulması gerektiğini önerirken doğa ile toplum arasındaki ikiliği korumuş ve doğanın teknoloji yoluyla ele geçirilmesine toplumsal ilerleme adına ödenen bir bedel olarak bakabilmiştir. Habermas'ın doğa üzerindeki modern tahribatın teknolojik yollarla azaltılabileceği yönündeki görüşlerini eleştiren **Vogel**, doğa-toplum ayrımının doğanın korku duyulan 'öteki' haline getirilmesinin onu kontrol etme arzusunu kuvvetlendirdiği belirterek doğa ile toplum arasında bir uyum ve uzlaşma kurulması çabalarının '**doğanın toplumsallığını**' iyi tahlil etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Vogel'e göre doğanın toplumsallığı ilk olarak bizim onu algılamamız, deneyimlememiz, incelememiz ve hayal etmemiz ile ilgilidir; ikincisi ise aslında çoğu durumda ilişki kurduğumuz doğal çevrenin daha önce gerçekleşen toplumsal pratiklerin bir ürünü olmasıdır. Vogel'in bir çevre etiği kurma yönündeki önerisi doğanın toplumsal olarak inşa edildiği düşüncesi yerleştikçe onu ötekileştirmekten, dolayısıyla savaşılabilecek bir şey olarak görmekten uzaklaşılacağı yönündedir (Barry, 2007). Ancak, Vogel'in doğanın toplumsallığı ile ilgili ikinci açıklaması insanın dönüştürme pratiklerinin söz konusu olmadığı ya da çok kısıtlı olduğu doğa parçaları için geçerli olmasa da özellikle kentler ve sonra da kırsal alanlar için son derece anlamlıdır. Ayrıca, kentlerin, insan ürünü yapıları çevreler olmaları ve modernitenin içerdiği doğa-toplum ayrımı (kırdan-doğadan- koparak kentlerde yoğunlaşan sanayi toplumu ile somutlanan ayrım) sonucunda doğal çevre ile bir zıtlık ilişkisi içinde değerlendirilmeleri meselesini yeniden düşünmek açısından önemlidir.

Bu anlamda, **Anthony Giddens** moderniteyi şehirle özdeşleştirerek Aydınlanma sonrası dönemde kademe kademe 'doğanın sonunun geldiğini' belirtmiştir; doğanın sonunu hazırlayan hızla büyüyen yapıları çevre (kapitalist kentleşme) ve doğa olaylarını taklit eden 'çevrelerin' (başta gıda üretiminde olmak üzere) yaratılmasıdır. Giddens, bu tezini, modern toplumlarda risklerin dışsal riskler olmaktan çıkarak "**imal edilmiş riskler**" haline geldikleri savı ile ilişki içinde ortaya koymaktadır. Ona göre, modern toplumlar kökeni insan-harici doğa olan dışsal risklerin yerine insan ürünü yapıları çevrelerde -yani kentlerde- toplumsal olarak üretilen risklere maruz kalmaktadırlar. Benton (1999 aktaran Barry 2007) modern öncesi toplumları doğayla, modern toplumları ise üretilmiş çevre ile ilişkileri üzerinden tanımlamayı yanlış bulmaktadır ki bu makalenin yazarları da aynı fikirdedir. **Gerçek olan insanların her zaman doğal çevreyi dönüştürdükleridir. Şüphesiz modernitede dönüşümün hızı ve yoğunluğu önemli ölçüde artmıştır. Bu dönüşümün en önemli sembolü olan kentsel çevrenin sahip olduğu en kritik rol, belki de, doğanın ve doğal süreçlerin varlığını görünürde ortadan kaldırmasıdır. Aslında doğal süreçler her zaman kentsel çevrenin temelinde mevcuttur, ancak kentsel bir çevrede yaşamak insanın doğaya olan maddi ya da ekolojik bağımlılığının ortadan kalktığı yönünde bir yanılsama yaratmıştır.** Böylelikle modern toplumlarda doğanın getirdiği sınırlılıkların aşıldığı varsayımı özellikle ekonomik birikim ve toplumsal değişim hızının baş döndürücü olduğu sanayi devrimi sürecinde ve refahın (azalarak da olsa) arttığı 1960'lı yıllara kadar etkili olmuştur.

2.2.1.3. Edebi Ütopyalar

18. yüzyıl ütopya yazını için kısır bir dönem olmuştur. Aslında bu dönemi 19. yüzyıl ütopyalarına ilham verecek tarihsel gerçekliğin olgunlaşması için geçen bir süre olarak yorumlamak mümkündür. 19. yüzyılda ise Aydınlanmanın aklın gücüne yaptığı vurguyu miras alarak, süratle büyüyen arzulara ayak uydurmak ütopyacılar için aslı bir görev haline gelmiştir. 19. yüzyıl ütopyası da dönemin gerçekliği üzerine inşa edilmiştir ve bu gerçeklik, insan aklına güven, maddi ilerleme ve büyüme inançları üzerine temellenen bir gerçekliktir. Ütopya yeni olanaklara (insanlığın tüm evreni yeniden biçimlendirebileceği, yaratıcıya ortak

olabileceği gibi olanaklar) ve arzulara (bireysel arzular kadar toplumsal anlamda sonsuz yenilik ve büyümeye duyulan arzu) uyum sağlamak zorundadır.

Ütopya'nın bu yeni işlevlere cevap verebilmesinde sosyalizm önemli bir altyapı oluşturulmuş ve yeni ütopya sosyalizm üzerine inşa edilmiştir. Sosyalizmin kendisini bilimsel bir temele dayandırma konusundaki ciddi ısrarı ve çabasına rağmen, sosyalist geleceğin resimlerine ilişkin ısrarlı talep sosyalist ütopya'yı 19. yüzyılın baskın ütopyası haline getirmiştir. Edward Bellamy'nin *Geçmişe Bakışı*'ı (1888), William Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'i (1890) ve 20. yüzyıla damgasını vuran ünlü ütopyacılardan biri olan H.G. Wells'in *Uykudan Uyanınca* (1899) ve *Modern Bir Ütopya'sı* (1905) sosyalist ütopyanın başlıca örneklerini oluşturmaktadır. Ancak her üç ütopya'da da sosyalizmin farklı bir kurgusu söz konusudur ve karşı ütopya'cı öğelere yer vermektedirler.

Bellamy (2011), gelecek kurgusunda özel teşebbüsün biriktirdiği sermayenin ve oluşturduğu tekellerin devletin eline geçtiği, ekonomik kargaşanın, yoksulluğun, savaşın, cinayetlerin ve hastalıkların ortadan kalktığı ve bunun emekçilerin hiçbir katkısı olmadan, evrimsel bir süreç sonucunda kargaşadan uzak bir biçimde gerçekleştiği, kendi tabiriyle peri masalı olarak nitelendirdiği bir düzen tasvir eder. Morris ise Bellamy'nin ütopyasının gerçek sosyalizmle ilgisi olmadığı iddia ederek onun "ruhsuz mekanik sosyalizmini" eleştirmek için *'Hiçbir Yerden Haberler'* adlı ütopyasını yazar. "Çünkü Bellamy, emekçilerin kırkbeş yaşına kadar birer makine gibi çalışmalarını, sonrada kendilerini ya eğlenceye ya da kafalarını geliştirecek işlere vermelerini öneriyordu. Oysa Morris'e (2011) göre, insan bir makine değildi ve işini severek çalışması gerekirdi. Kırbeş yaşına kadar bir makine gibi yaşayan kişi, birdenbire insana dönüşmezdi; böyle bir kişinin geliştirilecek bir kafası kalması da beklenemezdi. Çalışmanın bir zevk olarak ortaya konulması klasik ütopyaların çoğunda görülmele birlikte modern ütopyalardan Fourier'inde insan tutkuları ile ilişkilendirildiğinden ayrı bir vurgu kazanmaktadır. 20. yüzyılın en önemli karşı-ütopyalarından biri olan *Cesur Yeni Dünya*'da (1932) kitlesel sanayi üretimi ve kitlesel tüketime dayalı ilk dönem kapitalizminin ciddi bir eleştirisini yapan Aldous Huxley (2012), öjeni yoluyla belirli işlere uygun olarak laboratuvar şartlarında üretilen ve koşullandırılan 'yeni dünya sakinleri'¹ üzerinden kapitalist toplumda çalışmanın nasıl kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunun altını çizmektedir. Morris (2011) yalnız ulusal servetin eşitlikle bölüşüldüğü değil, her çeşit çirkinlikten ve bayağılıktan arınmış, güzellik ve mutluluk öğelerini ön planda tutan, insandan yana bir topluluk istemektedir. İnsanların karşılıklı sevgisine, doğayla uyumlu bir yaşama, sanat yoluyla düşüncelerin ve duyguların gelişip yücelmesine dayanan bu mutluluk, More'un ütopyasının başlıca amacı olduğu gibi, Morris'in ütopyasının da temel hedefidir. Morris yalnız örgütlenme sorunları üstüne değil, insan sorunu üstünde de durmuş, herkesin birbiriyle ve doğayla uyumlu ilişkileri sayesinde, insanoğlunun kusurlarının yok olacağını düşünmüştür.

Wells ise Morris'in "doğaya dönüş sosyalizmi"ne ilişkin eleştirilerinde sıklıkla Bellamy'nin tavrını benimsemiş ve onu daha ileri taşımıştır (Kumar, 2006: 215). Wells *Uykudan Uyanınca*'da 2100 yılı için bilim, teknoloji ve rasyonel planlamanın zaferine işaret eden bir düzen kurgulamıştır. "Doğa fethedilmiş, işe koşulmuş ve sonrada insanların bilincinden tümenden çıkartılmıştır. İnsanlar tamirciler tarafından yalnızca bakımı yapılan birer makinedir ve bu makineler toplumun tüm işini yaparlar. Rasyonel bir soyarıtım sistemi sayesinde nüfus artışı ve mesleki ihtiyaçlar denetlenir. Dünya gerçekte, camla kaplı, iklimi denetim altında ve şehir kubbelerinin dışındaki çok büyük rüzgâr değirmenlerinden enerji alan tek bir

¹ Huxley'in ütopyasında ABD'ye ciddi bir gönderme vardır. Örneğin, karşı-ütopya'daki dünya devletinin manevi lideri Ford'tur. İnsanlar ondan "**Fordumuz**" (İngilizcede Tanrı'yı anlatan kelimelerden biri olan 'Lord' ile bir benzeşim yaratılmıştır) diye söz etmekte ve bir kutsal sembol olarak Ford'un T-Model arabasına gönderme yaparak karınlarının üzerinde T işareti yapmaktadırlar.

dev şehirdir” (Kumar, 2006: 303).

Bellamy, Morris ve Wells’in farklı açılardan da olsa tüm iyimserliklerine rağmen, 20. yüzyılın gerçekliği bütün ütopyacı umutları tüketecek kadar karanlık bir hal almıştır. İki dünya savaşı, kitlesel işsizlik, faşizm ve Stalinizmin hüküm sürdüğü bir dünya, karşı ütopyacılar göre, dünün ütopyacı düşlerinin gerçekleştiğini, ancak umut edilen ve beklenenin tam tersi bir gerçeklik ürettiğini göstermektedir. Irving Howe bu durumu şöyle ifade eder; “Karşı-ütopyacıların korktukları şey... tarihin boşa gideceği değildir, korktukları şey uzun süredir doğumu beklenen şeyin bir canavar olduğunun ortaya çıkmasıdır” (Kumar, 2006: 189). Bu nedenle 20. yüzyılın atmosferi yeryüzü cennetlerini tasvir eden yazını değil, yeryüzü cehennemlerini tasvir eden karşı ütopyacı yazını beslemiştir (Bu dönemde Wells bile karşı ütopyanın en net örneklerinden birini vermiştir).

Karşı-ütopya aslında her zaman ütopya içinde varlık bulmuş olsa da ayrı bir edebi form olarak 19. yüzyılın sonlarında önem kazanmıştır. Bu yazının en önemli eserleri olan Zamyantin’in Biz’inde (1920), Aldous Huxley’in Cesur Yeni Dünya’sında (1932) ve George Orwell’in Bin Dokuz Yüz Seksen Dört’ünde gelecek, tüm umudun yok olduğu ve tüm çıkışların kapatıldığı totaliter bir cehennem olarak resmedilmiştir (Kumar, 2006: 358). Karşı-ütopyanın bu yükselişi aynı zamanda ütopyanın çöküşü olarak da yorumlanmaktadır. Ancak, geleceğin şimdikinden daha iyi olacağına ilişkin duyulan inanç ve iyi bir gelecek hayali insanoğlunun yaşamının temel itkilerinden biridir. Bu nedenle ütopyacı düşüncenin tükenişi, insanın tükenişi anlamına gelir. Dolayısıyla ütopyadan beklenen, bu umut vaat etmeyen materyalin içinde mücadele etmesi ve yeni arzulara yeni olanaklar çerçevesinde cevap vermesidir.

Ütopya, 20. yüzyılın sonlarında gücünü bilim ve teknolojiye, ilhamını ise ekolojik düşünce ve ekolojik hareketten alarak kendini yeniden üretmiştir. Ütopya bu dönemde ekolojik düşüncenin radikal kanadına hakim olan mevcut sosyo-ekonomik düzenin sorgulanmasını ve reformist kanatta hakim olan doğayla uyum içinde yaşamak için bilim ve teknolojiye yararlanma düşüncesini birleştirerek ekolojik ütopyayı yaratmıştır. Ekolojik düşünceler şu ana dek kendilerini edebi ütopyada değil, ütopyacı toplumsal teoride ifade etmişlerdir. Ancak yine de Callanbach’in türe adını veren “Ekotopya”sı ve Ursula Le Guin’in “Mülksüzler”i ekolojik ütopyanın önemli örnekleridir.

Ekolojik ütopya’nın prototipi olan Ekotopya’da çiftliklerin ve fabrikaların ortak sahipliğine dayalı komünal bir düzen tarif edilmektedir. Tüm birimler küçüktür, modern ve ilkel öğeler bir arada yer almaktadır. Ekotopya’da hem ekonomik faaliyetler, hem de toplumsal yaşam doğaya ve ekolojik ilkelere uygun bir şekilde işlemektedir. Evler taş, kerpiç ve ağaçtandır, özel araç sahipliği yoktur, üretim sistemi basit bir dizgeye oturtulmuştur ve doğal unsurlara özel bir değer verilmektedir. Ancak, Ekotopya’nın en önemli özelliği doğayla bütünleşmiş komünlerin yanında 40.000-50.000 kişi arasında değişen bir nüfusa sahip ‘mini kentlerin’ yaratılmasıdır (Callanbach, 2010).

Sonuç olarak, ütopya yazına ilişkin genel bir değerlendirme, ütopyalarda ortaya konan toplumsal kurgunun, örtük de olsa insanın doğayla nasıl bir ilişki kurulması gerektiğine ilişkin bir açıklama sunduklarını göstermektedir. Örneğin, Thomas More’un öncülüğünü yaptığı klasik ütopyalar Arkadyacı geleneğin etkisiyle, sade ihtiyaçlar ve sınırlı ekonomik faaliyetler üzerine temellenen doğayla uyumlu bir yaşamı öngörmektedir. Bacon’ın doğanın fethini ilke alan bilimsel ütopyası ise doğayla uyumlu yaşam düşüncesi yerine, doğanın insana uygun hale dönüştürülmesini öngörmektedir. Morris’in sosyalist ütopyası ise açıkça doğayla uyumlu yaşamın izlerini taşıyan bir doğaya dönüş ütopyası olarak tanımlanabilir. Bellamy ve Wells’in sosyalist ütopyalarında ise teknolojinin doğal koşulların denetim altına alınması için

kullanıldığı, aşırı makineleşmeye dayalı, mekanik bir toplumun tasviri yapılmaktadır. Karşı ütopyalar ise tersi bir istikamette doğayla uyumlu bir yaşam kurmamış olmanın olumsuz sonuçlarına dikkat çekmişlerdir. 20. yüzyılın sonlarında güç kazanan ekolojik ütopyalar ise artan ve giderek kentlileşen nüfus gerçeği altında doğayla uyumlu bir yaşamın nasıl bir süreçle kurulabileceği üzerine kafa yormaktadırlar (Callenbach'ın Ekotopyası gibi).

SONUÇ

Kent ve doğa arasındaki ilişki insan- doğa arasındaki ilişkinin görüngüsüdür. Yani, kentlerin gelişimi, toplumsal ve ekonomik yapı içerisinde edindikleri konum insanın belirli bir dönemde doğayla kurduğu ilişkinin bir ifadesidir. Sermaye birikim hızının ve yeni kıtaların keşfinin eşlik ettiği sömürgecilik olgusunun artışı ile Ortaçağ kentlerinden oldukça farklılaşan Rönesans kentlerinin doğuşu ve doğanın demistifiye edilmesi, yani daha araçsal bir yaklaşımla ele alınması arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Dolayısıyla, sosyo-ekonomik yapı, doğanın kavramsallaştırılması ve kentlerin gelişimi tarihin her döneminde birbiri ile karşılıklı etkileşim içinde olmuştur. Buna üçlü etkileşim matrisini ütopya ve karşı-ütopyanın içeriği üzerinden okumak olasıdır.

Bu bileşenlerin ilişkisini dikkate alarak yapılan bir değerlendirmede şu noktalar öne çıkmaktadır:

More, Campanella ve **Bacon** tarafından üretilen erken modern dönem ütopyalarında doğa, kendi başına değeri olan bir 'varlık' yerine insan ihtiyaçlarını giderdiği ölçüde değer kazanan bir 'şey' olarak algılanmaktadır. Bu algı, Hobbes ve Locke tarafından insan- doğa ilişki bağlamında dile getirilen dönemin sosyal kuramıyla son derece ilintilidir. Üç ütopyada da- Campanella ve Bacon'ın ütopyalarında daha ağırlıklı olmak üzere- 'ideal kent', ideal toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. More'un feodal yapının adem-i merkeziliğini yansıtan Utopia'sı bir yana Güneş Kent ve Yeni Atlantis ütopyalarında dönemin siyasi merkezileşme eğilimleri net biçimde gözlenmekte ve merkezi kent planlamanın önemi vurgulanmaktadır. Bu üç ütopyada da ortak olan şey dönemin sosyal kuramında öne çıkan toplum-doğa ikiliğini bu ütopyaların yaptığı kent- doğa (kır) ayrımı üzerinden okumanın mümkün olmasıdır. Ancak, kentin bu ütopyalarda daha çok Aydınlanma düşüncesinin ürünlerinden biri olan toplum-doğa ikiliği bağlamında öne çıktığı görülmektedir. Bu anlamda kent ile toplumsal değişim arasındaki bağlantının henüz kurulmadığı söylenebilir; oysa modernitenin ilerleme fikrinin yaşamın tüm alanlarına yön verdiği 19. ve 20. yüzyıllarda, önce ütopyacı sosyalizm içerisinde sonra da mimarlık ve şehir planlama alanında geliştirilen ütopyaların omurgasını bu bağlantı oluşturmuştur.

Ütopyacı sosyalizm içerisinde **Fourier** ve **Owen** tarafından geliştirilen ütopyaların Aydınlanma düşüncesinin toplum- doğa, kent-doğa arasında yarattığı ayrımı azaltmaya çalıştığı görülmektedir. Fourier'ın tarım, Owen'ın ise sanayi üretimi ağırlıklı alternatifler esasen 1000-2000 kişilik nüfusu içeren büyük çaplı komünlerdir. Yerleşimlerin nüfus büyüklükleri bir önceki dönem ütopyaları ile karşılaştırıldığında (örneğin More'un ütopyasında her bir kent 10-16 yetişkinden oluşan 6000 haneyi barındırmaktadır ki çocuklar da dahil edildiğinde 130.000 civarında bir nüfusa denk gelmektedir) son derece düşüktür. Dolayısıyla, Owen'ınki gibi sanayi üretimine öncelik bile verse ütopyacı sosyalistlerin yerleşimleri ne Rönesansın merkezi bir anlayış ve simetrik, geometrik form arayışıyla düzenlenmiş, ne de modernitenin nüfusun ve yapıları çevrenin yoğunlaştığı kentlerine benzemektedir. Bu anlamda, hem niyet birliği topluluklarının uygulamaları hem de 20. yüzyılın önemli edebi ütopyalarından olan Ekotopya ütopyacı sosyalist tasarımlar ile benzeşmektedir. Ancak, ilerleme fikrine inançları ve mekânsal düzenlemeleri toplumsal dönüşüm için önemli bir araç olarak görmeleri dolayısıyla

ütopyacı sosyalist tasarımlar (her ne kadar onlar gibi kenti kutsamamışlarsa da) modern mimarlık ve kent planlama alanında sonraki yüzyılda gerçekleştirilen projeler ile benzeşmektedir.

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın ilk yarısında **kent planlama alanında geliştirilen projelerin** iki ana hedefi olduğu görülmektedir. Birincisi hızlı ekonomik ve toplumsal dönüşümün ürünü olan kentlerdeki yaşam şartlarının iyileştirilmesi, ikincisi ise kentlerin bu dönüşümün bir aracı olduğunu göz önünde bulundurarak kent mekanının yeniden düzenlenmesi yoluyla toplumun genel refah seviyesinin artırılması ve toplumsal eşitsizliklerin törpülenmesidir. Ütopyacı sosyalistlerden farklı olarak üretim ilişkilerinin değiştirilmesi ile ilgilenmemişlerdir; dolayısıyla toplumsal eşitsizliklerin azaltılması konusunda hem reformist bir tutum takınmış, hem de mekanın toplumsal değişiminin sağlanması konusundaki rolünü uç bir noktaya taşıyarak mekansal belirlenimcilik hatasına düşmüşlerdir. Apolitik ve mekansal belirlenimciliğin gözlemlendiği benzer bir yaklaşımı kent sosyolojisinin ilk bütüncül kuramlarını geliştiren Chicago Okulu'nda da görmek mümkündür. Gelişen ulaşım ve iletişim teknolojisinin kullanımı bu projeler için merkezi bir önem taşımaktadır ve modern toplumun ideal kenti farklı biçimlerde kurgulanmaktadır. Howard, kent ile kırsal alanların bir araya getiren bir 'sentez' yerleşim hayali etmiş, 32.000 nüfuslu, düşük yoğunluklu 'bahçe kentler' planlamış ve bazı hizmetlerin (üniversite, tam donanımlı hastane, senfoni orkestrası vb.) sunumunda verimliliğin sağlanmasını garanti etmek adına yeterli sayıda bahçe kentin oluşturduğu bir "toplumsal kent sistemi" önermiştir. Bu sistemin kurulmasındaki amaç işgücü ve kaynakların sınırlı sayıda birkaç merkezde yığılmasını engellemek ve böylece kentlerin kesintisiz bir şekilde büyüyerek yayılmasına da engel olmaktır. Düşük yoğunluk ve desantralizasyon Frank Lloyd Wright'ın Geniş Dönüm Kenti'nin de hedeflerinden biri olmuş, hatta ilgili dönemde kitlesel üretimine geçilen özel otomobiller bu önerinin geliştirilmesinde etkili olmuştur. Yoğunlaşmanın mekanı olarak kentin anti-tezi olarak ortaya çıkan Wright'ın Geniş Dönüm kenti, bu anlamda, Amerika'daki banliyöleşme hareketine de fikirsiz bir temel sağlamıştır. Le Corbusier ise Howard ve Wright'ın aksine yüksek yoğunluklu bir kentsel yerleşimi hedeflemiş, geniş yeşil alanlarla çevrili gökdelenleri ana barınma birimleri olarak tasarlamıştır. Birbirinden kentsel yoğunluk varsayımları, toplu ulaşım/ özel otomobil kullanımı arasındaki seçim, tasarım vb. gibi konularda farklılaşmalarına karşın Howard, Wright ve Le Corbusier'in ütopyalarının ortak noktası kenti kırsal alanla yakınlaştırarak doğanın insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkisinden yararlanmak ve böylece kentteki yaşam kalitesini arttırmaktır.

İlk **ekolojik ütopya** olarak tanımlanan Morris'in 19. Yüzyda yazdığı Hiçbir Yerden Haberler ütopyasından başlamak üzere ütopyalarda komün yaşam biçimine kayış açıkça gözlenmektedir. 1970'lerin başında yazılan Ekotopya'da ise komün yaşamı hem doğada işlevsel küçük topluluklar halinde hem de kentlerde apartman dairelerinde sürdürülmektedir. ABD'den ayrılarak bağımsız bir siyasi yapı haline gelen Ekotopya'da yer alan büyük kentler mekan kullanımı açısından yeniden düzenlenmiş, diğer yandan yeni gelişen yerleşme yapısı "mini kentler" temelinde olmuştur. Ekotopya Amerikan kentlerindeki banliyöleşme olgusunun yarattığı kentsel yayılmaya bir karşı duruş göstermektedir; açık bir banliyö-karşıtı tavır söz konusudur. Nüfusun ve işlevlerin kent merkezinde yoğunlaşması ve çeşitlenmesi, motorlu trafiğin yerini yaya ve bisiklet trafiğinin alması vb. gibi özellikler açısından Ekotopya yerleşimleri genel adıyla yeni şehircilik (daha özelden 'kompakt kent' fikri) akımına yakın durmaktadır. Örneğin, Ekotopya'da San Francisco kent merkezi bağımsızlıktan sonra şirketlerin merkez ofislerinden arındırılmış ve ofislerin yer aldığı 15-20 katlı gökdelenler apartmanlara çevrilmiştir: «...ama bugün caddelerde tekrar tekrar dinlediğim hikaye, eskiden çok geniş bir bölgeye yayılmış bulunan yerleşim yerlerinin büyük ölçüde terk edilmiş olduğu... Oranın sakinleri şimdi alışveriş bölgesinde, hem dairelerin hem de çocuk yuvalarının, bakkal dükkanları ve lokantaların, ayrıca zemin katlarda mağazalarla büroların yer aldığı binalarda

yaşıyorlar» (Callenbach, 2010: 21).

Özetle, toplum-doğa arasında Rönesans döneminde başlayan ikilik sanayi devrimiyle birlikte başat üretim tarzı ve sermaye birikim rejiminin değişimiyle derinleşmiştir ve her zaman doğayla belirli bir tezat içinde bulunan kentler ekonomik ve toplumsal olarak merkezi bir konum kazanmışlardır. Kapitalist kentleşme dinamiklerinin doğurduğu eşitsiz gelişme her mekânsal ölçekte kendini göstermiştir. Buradan hareket eden David Harvey içinde bulunduğumuz bu eşitsiz gelişme koşullarının bizi radikal bir kentsel değişimi hayal etmek ve kavramsallaştırmaktan uzaklaştırdığını söylemektedir; ancak gelecek olasılıklara ve potansiyellere işaret etmedeki toplumsal isteksizliğe de dikkat çekmektedir (Pinder, 2010). Bu tespit bir yandan günümüzde yeni bir toplum ve mekânsal düzeninin kurulmasını düşleyen ütopyaların tükendiğine dair yaygın sinik tutuma gönderme yapmaktadır. Diğer yandan, tarihsel olarak kentin kendisinin tüm toplumsal sıkıntıların kökeninde olduğu ve kentlerin geleceğin ihtiyaçlarına cevap veremeyecek olması düşüncesine dikkat çekerek kent karşıtı tutumu ve karşı-ütopyaların içeriğini işaret etmektedir.

Bir düşünüş biçimi olarak ütopyalara duyulan inancın tükenişi “tarihin sonu” tezlerine (Francis Fukuyama) ya da daha popüler şekliyle “TİNA sendromu” gibi ifadelere yansımaktadır ve esasen SSCB’nin yıkılışından sonra kapitalizmin sosyalizm karşısında elde ettiği başarı varsayımına dayanmaktadır. Oysa Harvey’in de belirttiği gibi kapitalizm (özellikle neo-liberal dönemde) de eşit derecede ütopyacıdır. Serbest piyasa ve neoliberal kapitalizmin dayanağı “ilerleme ütopyası”dır. Bu ütopya sayesinde hâkim grupların çıkarları ve değerleri hegemonik bir biçimde sürdürülmüştür Adam Smith’in “görünmez eli”, tüketicilerin kendi faydalarını en çoğa çıkarmaya yönelik rasyonel seçimleri yapma kapasitesine sahip oldukları varsayımları vb. bir düşünüş biçimi olmanın ötesinde “gerçekleşmesi mümkün olmayan” kurgular anlamında ütopyacı varsayımlardır. Neoliberalizmin ilerleme ütopyasının “hiçbir yerde” işlemediği gerçeği Harvey’e göre onun kaçınılmaz başarısızlığını ve hatta imkânsızlığını göstermektedir ve varsayımlarının saflığını önemli ölçüde zedelemektedir (Pinder, 2010). Dolayısıyla, ne tarihin, ne toplumsal değişimin, ne de ütopyanın sonu gelmiştir.

Ekolojik yazın ve hareketin içinde önemli bir yeri olan kent-karşıtı tutuma karşın kentin, geleceğin ütopyacı düşünüşünün mekânları olmaktan dışlanmaları bir zorunluluk değildir. Henri Lefebvre’nin 1970’lerde ürettiği “kent hakkı” kavramı son dönemde yeniden popülerlik kazanmış ve Türkiye dahil pek çok ülkede yükselen kentsel toplumsal hareketlere yön vermektedir. Harvey’e göre ihtiyaç duyulan revize edilmiş, ‘eleştirel bir ütopya’ anlayışıdır, bir diyalektik ya da sosyo-mekânsal bir ütopyacılığı kurabilmektir. Bu çaba hem sadece mekânsal formların geliştirilmesine hem de salt toplumsal yapının değiştirilmesine odaklanan ütopyaların sınırlılıklarını aşma niyetini taşımaktadır (Pinder, 2010). Ancak, sosyo-mekânsal diyalektiği içeren ütopyacı bir bakışın en önemli boyutlarından birinin toplum ile doğa arasındaki diyalektik olması gerektiği, başka bir deyişle mekânsaldan kastın doğanın karşıtı bir kent kurgusu olmadığı belirtilmelidir. İnsan-kent-doğa ilişkisinin tarihsel seyri toplum-doğa ilişkisini belirleyen temel boyutlardan birinin üretim ve tüketimin örgütlenişi olduğunu açıkça göstermektedir. Bu anlamda kapitalizmin/ modernitenin kenti ile insan-dışı doğa arasındaki karşıtlık ilişkisine tözel bir nitelik yüklemek yerine, bu ilişkiyi diyalektik bir kavrayışla ele almak daha sağlıklı bir değerlendirme olacaktır. Dolayısıyla, kent ile doğa arasında çeşitli sentezleri ortaya koyacak ve bunu üretim/ tüketim ilişkilerinin dönüştürülmesi eksenini dışlamadan yapan ütopyalar, toplumsal düzen kurguları ve pratikleri her zaman varolacaktır; içinde yaşadığımız dönemin bu tür ütopyaları fazlasıyla gerektirdiğini belirterek bitirmek anlamlı olacaktır.

Kaynakça

- Arrighi, G. (2000). *Uzun Yirminci Yüzyıl*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Bacon, F. (1999). *Yeni Atlantis* (çev.) Hamit Dereli. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.
- Barry, J. (2007.) *Environment and Social Theory*. London ve New York: Routledge.
- Bayka, M.H. (2011). *Ütopya ya da Başka Bir Dünyanın Olabilirliği Üzerine, içinde Hiçbir Yerden Haberler*, W. Morris (çev.) Meral Alakuş. İstanbul: Say Yayınları.
- Bellamy, E. (2011). *Geçmiş Bakış 2000'den 1887'ye*. İstanbul: Say Yayınları.
- Benton-Short, L. ve Short, J.R. (2008). *Cities and Nature*. London ve New York: Routledge.
- Callenbach, E. (2010). *Ekotopya*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Callinicos, A. (2004). *Social Theory: A historical introduction*. Cambridge ve Malden: Polity
- Campanella, T. (2009). *The City of the Sun*. The Floating Press.
- Capra, F. (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çakmak, C. (1999). "Phüsis'den Res Ektensa'ya Doğa ve Teknik Anlayışları". *Felsefe Logos (Ekoloji Felsefesi ve Etiği)*. Sayı:6. İstanbul: Bulut Yayınevi.
- Çiğdem, A. (1997). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Engels, F. (2010). *Doğanın Diyalektiği*. Ankara: Sol Yayınları.
- Ertan, K. (2004). "20. Yüzyıl Kent Ütopyaları", *Çağdaş Yerel Yönetimler*. Cilt 13, Sayı, 3. ss. 5-21.
- Fishman, R. (2002). "20. Yüzyılda Kent Ütopyaları: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright, Le Corbusier". *20. Yüzyıl Kenti*. (Der. ve Çev. Bülent Duru-Ayten Alkan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Fourier, C. (1964). "The phalanstery" içinde (Der.) A. Fried ve R. Sanders *Socialist Thought: A Documentary History*, 129-151. New York: Columbia University Press.
- Huxley, A. (2012). *Cesur Yeni Dünya*. (Çev.) Ümit Tosun. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kumar, K. (2005). *Ütopyacılık*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Kumar, K. (2006). *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Lozano, E. E. (1990). *Community Design and The Culture of Cities*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1999). *Grundrisse*, <http://www.marxists.org/>.
- Miles, M. (2008). *Urban Utopias*. London ve New York: Routledge.
- More, T. (2009). *Ütopya*. (çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalıcı yayınevi.
- Morris, W. (2011). *Hiçbir Yerden Haberler*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ogden, D. (2007). "Sir Thomas More's Utopia (1516) and Henry David Thoreau's Walden (1854) as Possible Ecotopias", *Spaces of Utopia: An Electronic Journal*, no. 5, Summer 2007, pp. 8-22.
- Pacione, M. (2001). "The Future of The City-Cities of The Future". *Geography*, vol.86, No.4, ss. 275-286.
- Pinder, D. (2010). "Utopia" içinde (der.) R. Hutchison, *Encyclopedia of Urban Studies*. Thousand Oaks, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.
- Pinder, D. (2002). "In Defence of Utopian Urbanism: Imagining Cities After The End of Utopia", *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, Vol. 84, No. 3/4, Special Issue: The Dialectics of Utopia and Dystopia (2002), ss. 229-241.
- Rasmussen, S. E. (1969). *Towns and Buildings: Described in Drawings and Words*. Cambridge and Massachusetts: M.I.T. Press.
- Sargın, G. A. (2011). "Making The Second Nature: Towards a Critique of Cultural Politics in Urban Perception – The USA Context, 1850-1940s", *METU JFA*. 28:1. ss. 147-164.
- Tanilli, S. (1999). "Çevre Teknik ve Felsefe", *Felsefe Logos (Ekoloji Felsefesi ve Etiği)*. Sayı:6. İstanbul: Bulut Yayınevi.
- Yüksel, Ü. D. (2012). 'Antikçağdan Günümüze Kent Ütopyaları', *İdeal Kent*, sayı 5. Ankara: ADAMOR Kent Araştırmaları Merkezi

İnternet Kaynakları

<http://www.thomasmorestudies.org/moreana/Moreana118-119pages203-258.pdf>

<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4350.pdf>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Palmanova>

<http://www.yildiz.edu.tr/~enil/KPT/DERS3.pdf>

THE VANISHING SUBJECTS OF TRANSFORMING CITIES: FROM ENLIGHTENMENT TO SOLITUDE

Güncel ÖNKAL

I. Introduction: City and Its Philosophical Implications

The state of belonging somewhere turns spaces into places. As Henri Lefebvre notes, the case of a city is a result of *producing spaces*- “a space which is fashioned, shaped and invested by social activities during a finite historical period.”¹ City life represents an artificial lifestyle comparing the natural one. The relationship with places has been transformed by the developing cities and city life. It is not *natural* because the daily life in cities is not under the control of the individual; it is more complicated and ordered by collective mind of society in terms of regulations and hierarchy.

The actual problematic of spaces stems from the contemporary understanding of “places”, in other words it is about our current *imago mundi*. David Harvey remarks the latest transformation period of our everyday life and its relation to places started in 1970s and he explains that the transformation has been motivated by two –main- new concepts: *globalization* and *body*.²

A prior to Harvey’s analysis, at the very beginning of modernism “city” as a phenomenon was defined and tried to be understood by the intellectuals and especially romantic authors. City as a phenomenon presents the decay of the naïve relation of mankind to nature and symbolizes the industrial way of existence for mankind. In this respect, philosophical problems such as values, environmental ethics, social status, etc... have been taken into consideration by social sciences. Today, we all notice that there are numerous conference organizations, a huge literature and worldwide academic interdisciplinary intuitions on those topics. The main issue of this congress (“city and philosophy”) is a sample of this transformation. In fact, the conceptualization of globe and body is not an authentic production of 21st century; they are rather innovative explanation models for social progress. Many philosophers and authors have already been contributed and considered those relations until this age. The difference of making social sciences in our century is to reconsider the predefined and –mostly- created artificial *feeling of difference* itself. Globalization is used as a tool of the eagerness of neoliberal economics by the consumption process. In this framework, the roles of political instruments of states become coordinator and/or rulers for public safe. The restricted way of making policies has given rise to conservative tendencies. And “body” is considered a critical concept of theorizing the possibilities of disobedience against those politics and for cultural discriminative practices. Thus, globalization and body as the main figures of contemporary thought are unified in terms of utopia studies, rights, ethics and demands for equality especially in feminism and environmental ethics. Harvey’s historical-geographical materialist explanation model summarizes the relation between capitalism and spaces. According to Harvey’s definition;³

Cities are politically isolated spaces of social groups,

1 H. Lefebvre, *The Production of Space*, (trans) D.N. Smith, USA:Blackwell, 1991, pp.71-73.

2 For David Harvey, globalization is a macro theory to understand history of transformation. However, body is rather a micro element to analyze particular relations in societies. Harvey suggests a “historical and geographical materialism” to connect those two.

3 D. Harvey, *Umut Mekanları*, (trans) Z. Gambetti, İstanbul:Metis, 2002, pp.40-59.

Cities symbolizes the “civilized” lifestyle of mankind against natural status,

Cities are the centers of communication, technology and business,

Cities are the meeting points of different and apart local demands under the theme of economy,

Cities are the capitals of bourgeoisie,

Cities are concrete symbols (idols) of globalizations and global standards,

Cities are the paradoxical congregation of bourgeoisie with poverty and hope,

Cities are the mediums of groups homogenized in accordance with the goals for consuming tendencies and they are ideologically separated by class struggle.

If the issue comes to the relation between city and philosophy, the historical aspects of the relation shows that the classical philosophy created in Ancient Greek cities were efficient until the age of modernity. The corruption of the relation between city and philosophy emerged at the beginning of 19th century. Thus, this study will focus on the parameters of the relation between city and philosophy including corruption and erosion of philosophical value and thought production. Today’s consumption oriented and globalized city full of individualized and inactive dwellers does not serve appropriate impression and situation for intellectual creativity. The philosophical criticism of the discourse of urbanization process is mainly relevant to the discourse of progress itself against the values of city.¹ There are not so much philosophical theories on the developing cities; rather we know social theories or sociological point of views. The tragedy of the dwellers of metropolitans started in the age of Flâneur. Benjamin’s Flâneur is a dramatic and concrete sample of vanishing subjects of cities and also a theory of body-city-value relationship.²

II. *Passages* as a “Project”, Flâneur as a Tragedy

The new aspects of modern daily life consist of constructed and synthetic needs created by the chain of consumption habits. The consuming society is also consuming the places they are located in. The consumption process creates its *own classes* and terminates the “others”.³ Paris is well known as the capital of modernism shaped the cultural perception of modern cities in the 19th century. Walter Benjamin, Franz Kafka and Charles Baudelaire are the foremost representatives of the intellectual/literary interpretations of urban modernity. The modern experience of metropolitan life has numerous philosophical implications such as the conceptual difference of space and place, individual memory, social reason, order, opportunities for a better daily life, luxury, variety and consumption.

In *Passages*, Benjamin defines the transformation of cities and the modes of individuals regarding those concepts. With his *Passagen-Werk*, Benjamin wanted to write archaeology of modernity.⁴ Benjamin comments on the subject of the interaction between “fashion” and “revolution” in his work.⁵ Within the social order, his definition includes a critique of bourgeoisie,

1 B. Ak, “Kentsel Söylemin Değişimi ve Bazı Öneriler”, İnsan, Çevre, Kent, (ed) F.B. Yıldırım, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları, pp.85-93.

2 City, here, symbolizes locating “I” in the field of “Other”. The feeling of the field of other is city itself. See: S. Pile, *The Body and the City: Psychoanalysis, space and subjectivity*, Great Britain: Routledge, 1997, pp.121-145.

3 Ö. Sarı, G. Önkal, “Günelik Yaşam ve Tüketim Pratiklerine Eleştirel Yaklaşımlar”, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul: Maltepe Üni. Yay., 2007/2, pp.72-74.

4 A. Betz, J. Owen, et.al. “Commodity and Modernity in Heine and Benjamin”, *New German Critique*, No. 33, Modernity and Postmodernity (Autumn, 1984), p.184.

5 Ibid., p. 187.

the victimization of *Self*¹, and the conceptual shift from “spaces” to “places”².

... Benjamin is also concerned with the “sublation” and evocative redemption of a civilization in decline, a world threatened by demolition - the world of the Passagen, the early iron and glass architecture, the illusionist “underwater” regions of the metropolis, calculated to entice with their novelties and specialty items, the enchanted embodiments of exchange value. Cultural goods (*Kulturgüter*) become “symbols of desire” (*Wunschsymbole*) and make up the “residues of a dream world.”³

Benjamin’s work is an anthropological and philosophical project since it describes the new formula of human perception and experience among the new objects of modernity. The knowledge in his Project, is a reproduction of knowledge which had already determined our sensual world and language of the pictures of places. Benjamin never breaks the border between art and life he is rather emphasizing the inevitable knowledge of art and culture for a better world. Benjamin expresses the modern turn of individual in the tragic figure of “Flâneur”. Flâneur is another name for the detective of arts in the metropolitan.⁴ The tragedy of Flâneur is the brief history of mankind from enlightenment to solitude. Flâneur presents the transformation of values and the unsafe conditions of fully segmented live of the dweller from various parts of cities.⁵ He is also a representation of a growing world by the empire of global capitalism and technology⁶.

Stroller, dandy, saunterer, idler, man of the crowd- there is no exact English or, presumably, German equivalent for the word flaneur, no single word that can carry the overtones that Benjamin intended. The flaneur is a phenomenon specific to Paris-Paris of the 19th century- which, not coincidentally, was the locus of Benjamin’s most sustained literary, sociological and historical investigations. Benjamin discovered that in tracking the gradual extinction of the historical flaneur he was able to diagram the progress of the “modern”: mechanization, urbanization, the incorporation of ‘shock’ into daily life, and the erosion and withdrawal of spirit (‘aura’) from the interaction of man and his environment.⁷

In this context, *Passages* is a philosophical *project* in regarding ontological, historical, dialectical, and epistemological levels within ethical, existential and aesthetic consequences.

The ontological project of Benjamin’s project and Flâneur figure should be understood with reference to the theory of modernism. The meta-reading of the *corpus symbolicum* in *Passages* gives a kind of utopia or myth about the observations of dialectical images.⁸

The historical project of *Passages* concentrated on the concept of “fashion”. The bridge between present and history is summarized by the disorientation of the habitants of the urban.⁹

1 “Self” is used to refer transcendental philosophy and supernatural power of subject in terms of cognition, meaning detecting and perception. The canon of Self is different in the periods of the history of philosophy. In Pre-Kantian age self implies the minimal self as a sense of agency. Post-Kantian philosophy includes an extended view of Self (with capital ‘S’) with reach inner life and superior faculties and possibilities as a humankind.

2 The difference between space and place refers the characteristics of a city as a rational constructed and ordered according to regularities and stable principles operating for a better social life. See, Lefebvre, *Ibid.*, pp.239.

3 Betz, *Ibid.*, p.185.

4 W. Benjamin, *Pasajlar*; (trans) A. Cemal, İstanbul: YKY, 2012, pp.135-146.

5 *Ibid.*

6 E. Cardonne-Arlyck, “Révisions de la modernité: flâneurs, fantômes et future antérieur”, *French Forum*, Vol.21, No.2, University of Nebraska Press, 1996, pp. 207-208.

7 S. Birkerts, “Walter Benjamin, Flâneur: A Flanerie”, *The Iowa Review*, Vol.13, No:3/4, University of Iowa, p.166.

8 See: S. Buck-Morss, *The Dialect of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press, 1991.

9 R.J. Goebel, “Paris, Capital of Modernity: Kafka and Benjamin”, *Monatshefte*, Vol.90, No.4, University of Wisconsin Press, 1998, p. 446.

Birkerts summarized Benjamin's historical point of view as follows:

Indeed, perception itself was a hermeneutics. Looking at the external world he saw the ramified density of history. The present was at every moment the net result of all that had ever happened. Looking inward he saw the complex ramifications of personal history, the self as net result of every decision and event ever experienced. Small wonder that the simplest act of perception was, for Benjamin, the confrontation of vast networks of complexity. The discovery of meaning through analytic operations was defeated by the sheer multifariousness of relevant detail.

Benjamin's flâneur is a response to a world in which sense is disjected, scattered, crystallized in detail. The flâneur is the collector and connoisseur of detail.¹

Thus flâneur is a symbol of vanishing figure of city. On the other hand it is the main actor of Benjamin's historical manifestation.

For Benjamin the historical appearance of the flâneur coincided meaningfully with the transformation of social life in 19th century France. Indeed, the latter determined the former. The bases for this transformation were to a large extent economic and political, but Benjamin directed his attention less to their underlying structure, more to their conspicuous manifestation in public life. Changing architecture, the appearance of the first arcades, the widening of the streets, the dramatic increase in traffic, new forms of public entertainment-these developments were all linked. And in this public arena the flâneur appeared as a kind of warning light: what was in danger was the life of the spirit. The flâneur was a moral protest, a figure of witness. He was made necessary by the dramatic extrusions in the material realm. But these same extrusions finally brought about his eclipse. As the material forces increased, his social position changed from the marginal to the absurd. The disproportion between values had stripped the relationship of its tension.²

The dialectical project of *Passages* is a result of Benjamin's intensive observations on urban experience. This experience reflects various paradoxes such as anxiety and desires, consuming and producing, commodity and value, consciousness and illusion, outside (public space) and inside (private space), etc. Benjamin thus creates an *interdependency* between nineteenth-century-Paris and "hallucinatory mental state" of Flâneur.³

The epistemological project of *Passages* is much more about human intelligence and knowledge about daily city life. The dimensions of modernity enhance city life with many instruments based on technology and reshape daily life in a surpassing level. That is to say daily life is transformed into a kind of puzzle to be solved and "work" to get over by the modern vehicles. The "imaginary society" existing outside consists of many epistemological implications. The brochures, rules, documents, hierarchy, strategies, road planning, timing, etc.⁴ The surreal sphere of industrial urban space is a problem for the Flâneur. The cognitive status of individual has been formatted by the necessities of metropolitans from the beginning of 19th century. Thus, the contemporary culture theory is a theory of modernist epistemology.

As an observer and connoisseur of market fluctuations and as someone at the same time on a reconnaissance mission in the consumer's realm, the *flâneur* possesses the perceptiveness to register all the signs of commodification. Thus his nineteenth-century view empowers the

1 Birkerts, *Ibid*, p.165.

2 *Ibid.*, p.175.

3 M. Lauster, Walter Benjamin's Myth of the 'Flâneur', *The Modern Language Review*, Vol.102, No.1, Modern Humanities Research Association Press, 2007, p.143.

4 M. Birkerts, "The Flâneur: Imaginaire", *Harvard Review*, No.4, 1993, pp. 133-134.

twentieth-century theorist of modernity, who also has an interest in overcoming alienation, to turn into a concrete, non-theoretical vision the utopian potential inherent in industrial capitalism.¹

The epistemological status of Flâneur is *empiricism* because of the emphasis on “seeing” described by Benjamin. That is why Susan Buck-Morss calls his project as “The Dialectic of Seeing”.² For Buck-Morss, Benjamin’s *Arcades Project* holds the view that the essential paradox of the societies cannot be ultimately subject of us as long as we cannot to go beyond the truth seeking of modernism and postmodernism. They can repeat themselves.

The ethical inferences of project are relevant to the analysis of the present comparing the past. The value of presence in modernism is highly exaggerated and the ethical concerns beyond the real daily practices are found theoretically. The gap between theory and practice is the basic problem in/of modernism. The adventure of Flâneur, thus, seems to be an image of this paradoxical structure of cities and their transformations.

The existential inferences of project might be the foremost issue. Flâneur as the disappearing figure of city represents the disharmonic nostalgic idea of habitant. Flâneur is an “idiosyncratic image, typical of Benjamin’s allegorical thinking, needs explaining”.³ The illusion of urban crowd is represented by the flâneur’s observation of middle class. The vision of the city is defined by the flâneur as a phantasm. It is a vanishing figure of the city but also refers the vanishing values of the city under the modern transformation process: “the flâneur as a new type whose existence is defined by externality, by abandoning private space and moving in the streets as well as by extroverting meaning which used to be hidden so that it becomes accessible in urban physiognomies”.⁴

Flâneur is a dweller of the city yet he is alien to “new” objects of city. The subject-object relationship in the industrialization brought this figure into delusion: “His greatest delusion is spatial, since he experiences the streets as an interior, a mixture of shopping arcade, conservatory, living-room, panorama, and music hall, cabinet of curiosities or botanical collection, and Great Exhibition hall”.⁵

The aesthetic consequences of Passages are quite relevant to Benjamin’s understanding of Baudelaire. Lauster holds the view that “today’s general knowledge associates the conceptual origins of the nineteenth-century flâneur firmly with Baudelaire, that is to say, with his interpretation of Edgar Allan Poe’s story ‘The Man of the Crowd’ and with his comments on the draughtsman Constantin Guys”.⁶ Moreover, Flâneur -as a figure-

[...]is a type that prefers arcades and gaslight, looks at the city as if it were a panorama or indeed a phantasmagoria, turns the boulevard into an interieur, collects urban physiognomies like a botanist collecting specimens, and, as a ‘Líterat’ prostituting himself on the market, shows an affinity with the commodities he gazes at in window displays. This icon, for sure, is not a type that ever existed in social history, but a literary reflection of a complex kind, resulting from a triple reading (or misreading) process from Poe via Baudelaire to Benjamin.⁷

The aesthetic implication of Flâneur is not about its fetishism; it is rather being a critical

1 Lauster, *Ibid.*, p.140.

2 Buck-Morss, *Ibid.*

3 Lauster, *Ibid.*,p. 141.

4 *Ibid.*, p. 154.

5 *Ibid.*, p. 142.

6 “Guys” is the first essay in which Flâneur was conceptualized as a figure by Baudelaire in 1859-1860. (*Ibid.*, p. 143).

7 *Ibid.*, p. 146.

figure about social phenomenon. The solitude of Flâneur is relevant to his observations and the representative way of seeing. “The flâneur is here depicted as a presenter who teaches the audience to take a fresh look at what they are wont to see through the ‘veil’, as it were, of a popular medium, i.e. their urban environment, and thereby doing precisely the opposite of fostering illusion”.¹ The concept of “aura” is quite important in Passages since “aura” determines the authenticity.²

The ‘illusions’ of Benjamin in Arcades Project record the significance of history and memories (especially visionary) of culture in order to be emancipated. By that, Benjamin illustrates the modes of individual from past to present, from modernism to “post-” situations.

III. Transforming cities against individuals: Transformation of/for what?

Urban areas have been segmented places more and more, day by day. In the one hand there are rich neighborhood and “gated” communities with 7/24 security systems and luxury houses; on the other hand poor suburbs and shanty towns including poor people, unemployed, immigrants, addicts, criminals, etc. prevent habitants from belonging to common urban identity and citizenship and owning the urban area and feeling part of city. Therefore, habitants are alienated to their own cities and instead of being active subjects habitant become the objects of cities. Higher individualization, egoism and solitude are caused by this new status of being objects.³

Secondly, as the reflection of *panopticon metaphor*⁴ of Bentham individuals of urban areas feel as if they are being watched all the time and even in daily lives by many control instruments of modernism. That feeling becomes an obstacle in front of the habitants to act freely and authentic enough to be a real individual. That decentralized controlling instruments in each part of urban life depress the freedom of individuals to reshape their cities and destinies.⁵ The frustrated individuals without freedom totally become a passive mass of urban areas. Cities are now full of inactive crowded people with less creativity for thought and arts and fewer responsibilities for environment and public sphere and little social movements for ideological changes and utopias since the individual think that everything is given and shaped by the system; and individual can do little for predefined /pre-established urban conditions.⁶

Thirdly, modern cities were born the emergence capitalist production of Western Europe. Cities were the units of production including industrial zones, factories, ports, railways, labor unions, and bourgeoisie. In other words, individuals of those modern cities were active and productive. However, today, cities are capital of consumption which is an individual act rather than communal one. The tension between communal and individual acts in society stems from the replacement of production -which occurs with the collaboration of individuals in communal way- by consumption that is based on individual pleasure and choices. In addition, in today’s cities, identities are constructed through the way of consumption. As Paquot remarks, there is no free space for the individuals that do not consume as much as the system prerequisites. And the new condition for the individuals of cities presents the *disregardance* of

1 *Ibid.*, p. 153.

2 R. Aslanoğlu, *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 1998, p.220.

3 G. İçli, *Kentsel, Dönüşüm, Politikalar, Uygulamalar*”, (eds) N. Sam- R. Sam, *Sosyokültürel Farklılık ve Alaşım Mekanları*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2012, p.82.

4 It is an architectural style by Jeremy Bentham in the late 18th century for prison. In the *panopticon* prisons while the guardians can see the prisoners, the prisoners cannot see the guardians and they feel as if they are being watched for all the time.

5 H. J. Helle, “Kentleşmiş İnsan”, (trans) Z. Aygen, *Cogito- Kent ve Kültürü*, İstanbul: YKY, Vol:8, 1996, pp.71-79.

6 V. Bayhan, “Küresel Gözetim Toplumu Kentlerinde Bireyin Ontolojik Mottosu: ‘Gözetleniyorum Öyleyse Varım’”, (eds) N. Sam- R. Sam, *Sosyokültürel Farklılık ve Alaşım Mekanları*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2012, s.173.

the essential values of humanity in terms of awareness for “Other”.¹

Regarding the segmented identities of the dwellers of cities, the reflection of *panopticon* way of control system in each part of urban life, and the consumption based city life result in *eclectic cities* melted in global culture and capitalism; and loosing of indigenous. Global acculturation brings demarcation of indigenous urban identities and emergence of many segmented sub-identities. Besides, this process brings a global homogeneity of all cities by melting local differences.²

The transforming of cities according to consumption trends, the loosing of local indigenous characteristics and memories of the cities through globalization conclude in humdrum, monotonous cities without spirit and enthusiasm. The post-modern insubstantial city life is a summary of the solitude of Flâneur. Flâneur’s endless journey as a figure of disappointed and excluded person who is seeking his memories and enthusiasm represents the vanishing subjects of cities. Thus, it is appropriate to say that the transforming of cities which is resulted in vanishing subjects and solitude is not a failure of enlightenment; it is rather a conclusion of the eagerness of consumption and individualization process. The integration of different minds and bodies into one space is not so trouble-free. Consequently, transformation of cities without considering values is not possible. In other words becoming urbanized does not necessarily mean to be humanized.

1 T. Paquot, Şehinsel Bedenler, (trans.) Z. Bengü, İstanbul:Everest, 2011, pp.52-53.

2 Aslanoğlu, *Ibid.*, p.120.

References

- Ak, B. "Kentsel Söylemin Değişimi ve Bazı Öneriler", *İnsan, Çevre, Kent*, (ed) F.B. Yıldırım, *Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları*, 1996, pp. 85-93.
- Aslanoğlu R., *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 1998.
- Bayhan V., "Küresel Gözetim Toplumu Kentlerinde Bireyin Ontolojik Mottosu: 'Gözetleniyorum Öyleyse Varım'", (eds) N. Sam- R. Sam, *Sosyokültürel Farklılık ve Alaşım Mekanları*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2012.
- Benjamin, W., *Pasajlar*, (trans) A. Cemal, İstanbul: YKY, 2012.
- Betz, A., Owen J., et.al. "Commodity and Modernity in Heine and Benjamin", *New German Critique*, No. 33, *Modernity and Postmodernity (Autumn, 1984)*, pp. 179-188.
- Birkerts, S. "Walter Benjamin, Flâneur: A Flanerie", *The Iowa Review*, Vol.13, No:3/4, *University of Iowa*, 1982, pp. 164-179.
- Birkerts, S. "The Flâneur: Imaginaire", *Harvard Review*, No.4, 1993, pp. 133-134.
- Buck-Morss, S. *The Dialect of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press, 1991.
- Cardonne-Arlyck, E. "Révisions de la modernité: flâneurs, fantômes et future antérieur", *French Forum*, Vol.21, No.2, *University of Nebraska Press*, 1996, pp. 207-230.
- Goebel, R.J. "Paris, Capital of Modernity: Kafka and Benjamin", *Monatshefte*, Vol.90, No.4, *University of Wisconsin Press*, 1998, pp. 445-464.
- Harvey, D. *Umut Mekanları*, (trans) Z. Gambetti, İstanbul:Metis, 2002.
- Helle, H. J., "Kentleşmiş İnsan", (trans) Z. Aygen, *Cogito- Kent ve Kültürü*, İstanbul: YKY, Vol:8, 1996, pp. 71-79.
- İçli G. "Kentsel Dönüşüm, Politikalar, Uygulamalar", (eds) N. Sam- R. Sam, *Sosyokültürel Farklılık ve Alaşım Mekanları*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2012.
- Lauster, M. "Walter Benjamin's Myth of the 'Flâneur'", *The Modern Language Review*, Vol.102, No.1, *Modern Humanities Research Association Press*, 2007, pp. 139-156.
- Paquot, T. *Şehinsel Bedenler*, (trans.) Z. Bengü, İstanbul:Everest, 2011.
- Pile, S. *The Body and the City: Psychoanalysis, space and subjectivity*, Great Britain: Routledge, 1997.
- Sarı, Ö., Önkal, G. "Gündelik Yaşam ve Tüketim Pratiklerine Eleştirel Yaklaşımlar", *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul: Maltepe Üni. Yay., 2007/2, pp. 63-79.

DESCARTES'İN ŞEHİRİ

Hakan POYRAZ

Bildirimi üç blok malzeme üzerine kuracağım: (1) Felsefenin mimariliği yani filozofların arkitektonik ideali ve bunun dillerine metaforlarla vurması, (2) filozofun bilinçli olduğu kadar bilinçsiz olarak da çağın tinini dillendirmesi ve dolayısıyla (3) Descartes'ta şehir metaforunun modern şehrin kendisine dair de veri, tarif hatta reçete haline gelmesi.

Descartes'ta birinci ile üçüncünün çok ilginç bir şekilde birbirine katışması, konuşmamın düğüm noktasını oluşturuyor: Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*'nın ikinci bölümünde, hem felsefi yazının hem de modern şehrin idealini sunuyor ve parlak kumaş gibi hangi rengine bakıyorsanız o renk parlıyor. Esasında satır aralarında parlayan, çağının bilinci yahut daha doğrusu, bilinçsizdir.

Bu ilginç durumun altını çizmek, bilinçsiz ile zeitgeist bağına biraz değerek, filozofun çağının bilinci olduğu kadar bilinçsiz de olduğunu ifade etmek istiyorum. Çağın en iyi yansımalarının farkında olunmayan yansımalar olduğunu vurgulayarak başlamak, Descartes'in şehirden söz ederken, gerçekte modern şehirde bir Descartes metaforu içinde yaşadığımızı söylemek demektir.

Felsefenin mimariliği ile başlayalım: Yapı, temel, inşa, bina gibi yapı sektörüne ilişkin kavramlar, felsefe alanında oldukça işlevsel bir kullanıma sahiptir ve filozoflar, mimari terimleri kuramsal tartışmalarda her daim hazır tutmaktadır. Bu durum Karatini için, aksi halde kararsız kalacak felsefe sistemlerini bir temele oturtmak ve kararlı hale getirmek ihtiyacından kaynaklanmaktadır. *Bir Metafor Olarak Mimari*'nin yazarına göre mimari, bu nedenle Platon'dan bu yana filozofların sıklıkla kullandığı bir metafordur. Her ne kadar Platon mimarinin bir tür "yarı oluş" adını verebileceğimiz maddi temelini ve inşaatta kullanılan el emeğini yaşadığı dönemdeki diğer Atinalılar gibi küçümsese de, filozofun yaptığı işi mimarinkine benzetir. Çünkü mimari, "oluşlar"ı "yapılış" olarak yeniden inşaaya olanak sunan poetik bir etkinlik olarak filozofu tanımlamaya oldukça elverişlidir (Karatini 2006, 34; Platon 2007, 209b).

Mimarinin felsefedeki metaforik kullanımı, Descartes, Kant ve Hegel tarafından da, sağlam bir temel üzerine bilgi inşası olarak karşımıza çıkar. Descartes, şehir planlamacısı metaforunu sağlam bir düşünce binası yaratmanın modeli olarak geliştirirken; Hegel, bilginin sistemli, mimari bir şey olması gerektiğine inanıyordu. Hegel'in, kendi inşa ettiği görkemli binanın gölgesinde kalan bir kulübede yaşadığını söyleyerek Hegel'le alay eden Kierkegaard bile aynı metafora müracaat eder. Bu gün Platon'dan yola çıkarak geliştirilmiş metafiziğin altını oymaya çalışan harekete yapıbozum adını vermemiz bu nedenle hiç de rastlantı sayılmaz (Karatini 2006, 53).

Descartes'ın bilgiye sağlam bir temel kurmak için kullandığı mimari metaforunun, bir metafordan daha fazlasını ifade ettiğini düşünmekteyim. *Metot Üzerine Konuşma*'nın ikinci bölümünde, başlangıçta küçük bir köyken, zamanla büyük şehirlere dönüşen eski şehirlerin, bir ova üzerinde bir mimar tarafından düzgünce çizilmiş şehirler yanında ölçsüz ve orantısız kaldığını söylerken, sadece sağlam bir bilginin temeli için geliştirilen bir metafordan söz etmemekte, aynı zamanda bir şehrin nasıl kurulması gerektiğine ilişkin kanaatini de dile getirmektedir. Buradan tam bir şehir tasavvuru çıkmasa da bir tahayyülü yakalayabiliriz. Üstelik bu tahayyülün bugün içinde yaşadığımız şehirler olarak gerçekleşmiş olması, bizleri, bir metafordan daha fazlasını düşünmeye, modernitenin bilinçsizini inşa eden yapısını konuşmaya

davet etmektedir.

Filozof, çağının bilincidir. Büyük dönüşümlerin yaşandığı kritik dönemlerde, filozofun çözümlenme, anlama ve yorumlaması çabası, bir açıdan zamanın ruhunu aydınlatma çabasıdır. Çağının ruhu, filozofun felsefesinin satır aralarında yakalanabilir ve deşifre edilebilir. Böylece o, formülleştirme ile çağdaşları için canlı bir kültürel ortam oluşturur.

Giriş bölümü *Yöntem Araştırmaları* adıyla Türkçeye çevrilen *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde Sartre, felsefenin bu manada, toplumun genel devinimine bir anlam vermek amacıyla, belli koşullarda oluşturulduğundan ve çağdaşları için canlı bir kültürel ortam olduğundan söz eden Sartre için felsefi yaratılış dönemleri oldukça enderdir (Sartre 1988, 16). Descartes felsefesi de böyle bir yaratılış dönemini oldukça iyi yansıtan bir örnektir. Çağının *zeitgeist*'i Descartes felsefesinde somutlaşır. Hegel'in fırtınalı bir denizden güvenli bir limanı selamlayan denizci gibi selamladığı modernlik yolculuğunda, Descartes, uzun ve tehlikeli bir yolculuktan sonra varılan bir adadır (Bumin 1996, 9'den naklen). Lakin "Modern felsefesinin babası" olarak nam salmak, bu zamanlara dair övgüler kadar yergilerde de, anılan kişi olarak hedef tahtasında olmaktır. Descartes felsefesini meydana getiren ve hâlâ içinde olduğumuz tarihsel an ile çalkantılı ilişkimiz nedeniyle, moderniteye ilişkin her bir zemin etüdünde, onun gölgesi ile karşılaşmaktayız. Bundan dolayı, modernliğin eleştirisi de bu güvenli görünen adanın aslında ne kadar tekinsiz olduğunu da göstermektedir.

Burada hemen yukarıda söz edilen "çağın ruhu" kavramına *temkinle* yaklaştığımızı belirtelim: Çağa özgü biçim ve renkleriyle, kültürün bütün formlarına sirayet eden temel espri olarak "çağın ruhu", çağı oluşturan olaylar yumağının bütüncül görünüşü anlamındadır. Yine Sartre'dan, bu kez Rosentreich alıntısı ile aktaralım: Çağın ruhu gökkuşağı gibidir. Onu meydana getiren su buharcıkları yanına yaklaşınca kayboluverir (Rosentreich 1987, 160). Kartezyen tasarımda, bu su buharcıklarının nemi oldukça belirgin bir şekilde hissedilmekte; modernliğin ruhu, onun felsefesinde gökkuşağına dönüşmektedir (Poyraz 2008, 18-21).

Bu rutubetli gökkuşağı, çağının bilimsel, kültürel, siyasal bütün üretimlerinde, bilinçli ve bilinçsiz tüm ürünlerinde kendini bir biçimde belli edecektir. Belki de bu biçim, en fazla şehrin mimarisinde kendini gösterecektir. Zira bu çağın ruhundan şehre düşen pay, mimari bir bedende tahakkuk edecektir. Bundan dolayı Descartes'ın şehir ev, mimar ve şehir plancısı metaforu, Kartezyen düşüncenin şehre bakışını görünür kılacaktır.

Şehre kimliğini veren o şehrin mimari biçimi olduğu için, şehir üzerine konuşma, doğallıkla mimari üzerinde yoğunlaşır; mimari, şehirciliğin tek bileşeni olmasa da... Çünkü mimari, hem mekânı örgütleyen hem de mekânın örgütlendiği bir etkinliktir. "Bir yandan yapılarla, yapısal elemanlarla mekân örgütlenirken, bir yandan da mekân, yapıları, yapısal elemanları örgütler" (Soykan 1998, 181). Yüzyıllar boyunca geleneksel dünyanın kendine özgü koşulları içinde oluşan mimarlık, modernleşme ile kendi geleneksel yapısından sıyrılarak bu toplumsal örgütlenmeye uygun yeni bir biçim kazanmıştır. Bu biçimde kendini ifade eden bilinç, çağa ait bir bilinçtir. Üstelik bu bilinç, büyük oranda bilinç dışından beslenen bir bilinçtir. Filozof bu manada çağının bilinci olduğu kadar bilinç dışıdır da.

Mimari, bu manada çağının esprisinin şehrin kuruluşunda kendini somutlaştırması, bu esprinin gerçeklik kazanmasıdır. Espri maddede somutlaşır ve yeniden madde üzerinden kendine döner (Poyraz 2010, 211). Böylece şehir sadece binalardan ibaret kalmaz, *geistin* farklı biçimlerinin tezahür mekânı haline gelir.

Metot Üzerine Konuşma'nın ikinci bölümü bilindik hikâye ile başlar: Avrupa'da savaşlar esnasında orduya katılmak için yola çıkan ve kışın bastırması ile mecburi konakladığı

yere ulaşan Descartes, o meşhur çini sobanın başında düşünceleri ile baş başa kalır. Bu esnada gözden geçirdiği ilk düşüncesi, mimariden hareketle geliştirip şehir plancılığı üzerinden sürdürdüğü örneğinde, sağlam bir düşünce binası oluşturmak istemektedir:

“... bir mimarın kendi başına başlayıp bitirdiği binaların, birçok mimarların başka maksatlarla yapılan eski duvarlar üzerine bazı değişikliklerle yapmaya çalıştıkları binalardan daha güzel, daha düzgün olduğu görülür. Böylece, başlangıçta ancak birer köycük iken, zamanla büyük şehirler olan şu eski şehir (site)ler, çok kere bir mühendisin, bir ova üzerinde hayalinden geçirdiği şekilde planını çizdiği düzgün şehirlerin yanında o kadar ölçsüz ve orantısız kalıyorlar ki, her ne kadar ayrıca gözden geçirince, binaların her birini de başka şehirlerin binalarında bulunan kadar, veya daha da fazla sanat bulunsa da, genelde şurada bir büyük, orada bir küçük, irili ufaklı sıralanışlarına ve yolları nasıl eğri büğrü, yamru yumru, girintili çıkıntılı, inişli yokuşlu kıldıklarına bakılırsa, insanın bu eski şehirleri aklı başında kimselerden ziyade tesadüfün düzenlediğine inanacağı geliyor. Her ne kadar, her zaman, şahıslara ait evlerin, şehirlerin güzelliğine yarayacak şekilde yapılmasına bakmak için, birtakım belediye memurları bulunsa da, bununla beraber başkalarının eserleri üzerine çalışmakla pek mükemmel şeyler yapılamayacağı aşikârdır.” (Descartes 1967, 13)

Filozof, aynı tutumu *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*'da da sürdürür: Bugüne kadar edinilen bilgiyi onu çürük temeller üzerine kurulu binalara benzeten filozof, bütün binayı devirip, yerine yenisini kurmaktan daha iyi bir çare görmediğini belirtir (Descartes 1988, 15). O yalnızca bilgi alanını değil, pratik alanı da bu metafor üzerinden açıklamaktadır. Metot Üzerine'nin üçüncü bölümü, bilgi evi inşa edilene kadar, geçici bir ahlak kulübesi inşa etmeye ayrılmıştır:

“Nasıl oturduğumuz evi yeniden yapmaya başlamadan önce, malzeme biriktirmek ve mimar bulmak veya bizzat mimarlık etmek, (...) bu işle uğraşırken rahatça oturabilecek başka bir ev bulmak lâzımsa; tıpkı bunun gibi, aklım beni hükümlerinde kararsız olmaya zorlarken, işlerimde kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiği kadar bahtiyar yaşayabilmek içinde de, kendime (...) üç veya dört düsturdan ibaret geçici bir ahlak kabul ettim (Descartes 1967, 25).

Anlaşılmaktadır ki o, farklı medeniyet dönemleri yaşamış, bu dönemlerde farklı yöneticilerin yönettiği, farklı mimarî anlayışların egemen olduğu bir şehri, yeni şehre tercih edilir bulmamaktadır. Ticaret uygarlığının yetkinliğe eriştiği XVII. yy. Hollanda'sında yirmi yıl yaşayan ve asker görevi nedeni ile birçok şehirlerde bulunan Descartes'ın arzuladığı şehir, bizim bugün içinde yaşadığımız cetvel ile çizilmiş ve cetvelin hizaya getirdiği kentlerdir. Cetvel, aynı zamanda hendesenin de iktidarını çizecek; şehirler mimarların, ülkeler mühendislerin mülkü olacaktır.

Şehir metaforu, Wittgenstein tarafından da kullanılmıştır. Şu farkla ki o, metaforu hakikeye dönüştüren bir metafor kurar. Dil için kurulmuş metaforda şöyle der Wittgenstein: “Dilimiz eski bir şehir olarak görülebilir: Dar geçitler ve alanlarından, eski ve yeni evlerden farklı dönemlerden etkiler taşıyan evlerden oluşan bir labirent; çevresinde de düz ve düzenli caddeleleri ve tek tip evleriyle pek çok yeni banliyö.” (Wittgenstein, 2007, 29)

Sonuçta Descartes'in eski şehri yıkarak kurmak istediği şehir, bir zaman sonra yeniden labirent halini alacak ve geride adına kentsel dönüşüm denilen yıkma arzusu kalacaktır. Descartes, eski evleri yıkıp tek bir mimarın elinden çıkmış, hepsi birörnek binalardan oluşan kentler tasavvur ederken, antik şehirlerin üstünde, yanında, kıyısında oluşan modern kentler geliyor. Her semti kendine özgü olan, kimliğini farklı medeniyetlerin ve çağların içinden

oluşturduğu şehirler, modernitenin tek biçimci evrenselciliğine meydan okuyamıyor ve silüetlerine göğü delenlerin gölgesi düşüyor.

Dünya bizi birbirimize daha çok benzeştirirken, kendimize özgülüğümüz daha çok azalmaktadır. *Ölümcül Kimlikler*'in yazarına göre modern dünyanın özneleri olarak bizler, sadece kılık, kıyafet, hal, tavır, yaşadığımız konut ve kullandığımız aletlerle değil, ahlak kavramları ve düşünme biçimimizle de Seul, Prag veya San Fransisko sokaklarında dolaşan herhangi birisiyle, kendi büyük-büyük babamızdan daha fazla ortak yönler barındırmaktayız (Maalouf 2008, 86).

Şehirlerin kimlikleri de öyle... Her ne kadar kendisinden sonra gelen ile yapısı sökülmeğe başlansa da, modernliğin şehir idesi dünyanın şehirlerine form vermeye devam etmektedir. Bu forma yaklaştıkça şehirler de birbirine benzemekte, aynı şekilde modernliğin tektipleştirici yapısı, şehre, yeni kent imgesi üzerinden giydirilmekte, böylece kişiliği olan şehirlerin sureti, birbirine benzeyerek tümelleşen bir kent kimliğinde soluklaşıvermektedir.

Kaynakça

- Bumin, Tülin.** *Tartışılan Modernlik.* İstanbul: YKY, 1996.
- Descartes, René.** *Metot Üzerine Konuşma.* Çeviri, M. Karasan. İstanbul: MEB, 1967.
- *Tabiat Işığı İle Hakikati Arama,* Çeviri, M. Karasan. İstanbul: MEB, 1988.
- Karatini, Kojin.** *Metafor Olarak Mimari.* Çeviri. B. Yıldırım. İstanbul: Metis, 2006
- Maalouf, Amin.** (2008) *Ölümcül Kimlikler.* Çeviri. A. Bora. İstanbul: YKY, 2008.
- Platon.** *Symposion.* Çeviri. E.Çoraklı. İstanbul: Kabalcı, 2007.
- Poyraz, Hakan.** “Modernitenin İki Efendisi: Descartes ve Bacon”, *Hece*, Sayı:138-139-140
- Poyraz, H (2011)** “Şehir ve Felsefe”, 1. Milletlerarası Şehir Tarihi Yazarları Kongresi, Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği, 2011.
- Rosentreich, Natan.** *Time and Meaning in History,* Nederland: D. Reidel Pub. Comp., 1987.
- Sartre, J.P.** *Yöntem Araştırmaları,* Çeviri. S.R.Kırkoğlu. İstanbul: Alan, 1988.
- Soykan, Ö.N.** “Bir Mimari Yapı Ne Söyler” *Araştırmalar,* İstanbul: Küyerel, 1998.
- Wittgenstein, L.** *Felsefi Soruşturmalara,* Çev. H.Barışcan, Yay., İstanbul: Metis, 2007.

DAVID HARVEY'DE KAPİTALİZMİN KRİZİ VE ŞEHİR

H.Haluk ERDEM^{1*}

Giriş

David Harvey coğrafyanın durumunu tarihsel bir yaklaşımla temellendiren bir düşünürdür. Ona göre coğrafi bilginin rol ve işlevleri, bu bilginin öğeleriyle birlikte, her durumda, toplumsal oluşum ve gereksinimlerin yer değiştirmesiyle ilişkili olarak ya da bu yer değiştirmelere bir yanıt olarak değişmekte ve bu nedenle, coğrafi disiplinin tarihi, coğrafi uygulamaların gerçekleştiği toplumsallığın tarihinden bağımsız olarak anlaşılabilir (Harvey, 2012: 33). Toplumsal yaşamın yeniden üretilmesi için gereken somut temeli sağlayan coğrafi bilgi, koşulların insan eylemi aracılığıyla sürekli olarak nasıl dönüştüğü konusunda bilinç edinmemizi sağlamaktadır.

Harvey'in şehir üzerine düşüncelerini anlamak için eserlerinde yer verdiği bazı temel kavramları bilmek önemlidir. "Modernizm", "postmodernizm", "adalet", "küresel kapitalizm", "küreselleşme", "Marx düşüncesi", "kapitalizmin krizi" açıklanmayı bekleyen kavramlardan sayılabilir. Harvey'in söz konusu kavramlardan ne anladığı ve bu kavramları günümüz şehir yerleşimine nasıl uyguladığını açıklamaya çalışalım.

1. Modernizm ve Postmodernizm Kavramları

David Harvey 1990 yılında yayımlanan kitabı *Postmodernliğin Durumu (The Condition of Postmodernism)* adlı eserinde temel bir tez ileri sürer: "Yaklaşık 1972'den bu yana, hem kültürel faaliyetlerde hem de politik-ekonomik faaliyetlerde köklü bir değişim yaşanmaktadır. Bu köklü değişim, mekân ve zamanı algılayışımızda yeni hâkim biçimlerin ortaya çıkışıyla bağlantılıdır. Zaman ve mekânın değişmekte olan boyutlarıyla eşzamanlılık, zorunlu ya da nedensel bir bağıntının varlığı için bir kanıt olarak gösterilemezse de, postmodernist kültürel biçimlerin, yükselişi, sermaye birikiminde daha esnek tarzların ortaya çıkışı ve kapitalizmin örgütlenişinde zaman-mekân sıkışmasının yeni bir atılım arasında bir tür zorunlu ilişki olduğu görüşüne güçlü birtakım önsel kanıtlar getirmek mümkündür" (Harvey, 2003: 7). Harvey'e göre son yıllarda tartışmaların ölçütlerini belirleyen postmodernist argümanlar söylem tarzlarını tanımlamakta; kültürel, politik ve düşünsel eleştirinin parametrelerini düzenlemektedir. Ekonomik, politik ve kültürel gelişmede "kafa karıştırıcı" bir evre açmış olan ve "modernlik karşıtlığı biçiminde kozasından çıkan" bu olgu nasıl tanımlanabilir?

Modernizme karşı bir tepki ve ondan bir kopuş olarak kavranabilecek postmodernizmi Terry Eagleton şöyle tanımlamaktadır: "(...) Tipik postmodernist ürün, şakacıdır, kendi kendine dalga geçer, hatta şizoiddir; aynı zamanda, yüksek modernizmin gösterişsiz kendine yeterliliğine, ticareti ve meta biçimini arsızca kucaklayarak tepki gösterir. Kültürel geleneğe karşı tavrı saygısız bir pastiş görünümündedir; kasıtlı olarak amaçlanmış derinlik yokluğu, her tür metafizik ağırbaşlılığın altını oyar. Bu, bazen acımasız bir sefalet ve sarsma estetiğine açılır" (2003: 21). Parçalanma, belirlenemezlik ve bütün evrensel söylemlere karşı derin bir güvensizliği içinde barındıran postmodernizm, "bakış değişikliği"nde kendisini göstermektedir. Felsefede pragmatizmin Rorty ile birlikte yeniden keşfi, Kuhn'un ve Feyerabend'in bilim felsefesinde ileri sürdükleri düşünceleri, Foucault'un tarihte süreksizliğe yaptığı vurgu, matematik alanında öne çıkan kaos teorileri gibi gelişmeler, etikte, politikada ve antropolojide vurgulanan "öteki kavramı" bakıştaki değişime işaret etmiştir. Bütün bu örneklerde ortaya

¹ * Doç.Dr., Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi.
İletişim: hasanhalukerdem@yahoo.com.tr

çıkan ortak yan ise, üst-anlatıların reddedilmesidir (2003: 21).

Postmodern olguyu kavramanın başlangıç noktasının modernlik kavramı olduğu görüşü ortak bir yargıdır. Öyleyse modernliğin anlamı üzerinde durmak önemli görünmektedir. Habermas modern kavramını “modernitenin projesi” olarak 18. yüzyıla, Aydınlanma düşünürlerine dayandırmaktadır: “ (...) Bu proje, Aydınlanma düşünürlerinin nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirme konusunda gösterdikleri olağanüstü bir düşünsel çabadan ibarettir. Amaç, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır. (...) efsanenin, dinin, boşıncının akıldışılığından, iktidarın keyfi kullanımından ve kendi insan doğamızın karanlık yanından kurtuluşu vaat ediyordu. Ancak bu tür bir proje aracılığıyla, bütün insanlığın evrensel, sonsuz ve değişmez nitelikleri ortaya çıkarılabilirdi”. Cassirer’in anlatımıyla “bu düşünce, her şeyden çok, insanları zincirlerinden kurtarmak amacıyla bilginin ve toplumsal örgütlemenin mistik ve kutsal kabuğunu kırmayı hedefleyen laik bir hareketti. (...) Eşitlik, özgürlük, (eğitimin getireceklerinden yararlanmasına izin verildiği takdirde) insan zekâsına inanç, evrensel akıl öğretileri her yandan fıskırıyordu” (2003: 25-26).

Ölüm kampları, ölüm mangaları, militarizm, iki dünya savaşı, nükleer tehdit, Hirojima ve Nagazaki denemeleri, 20. yüzyıl olayları Aydınlanma projesine karşı, Horkheimer ve Adorno’nun *Aydınlanmanın Diyalektiği (The Dialectic of Enlightenment)* başlıklı yapıtında ileri sürdükleri tezlerle birlikte bir kuşku doğmuştur. Bu teze göre Aydınlanma akılcılığının ardında yatan mantık, hâkimiyet ve baskı yaratmaktadır. Bugün gelinen noktada iki düşünce karşımıza çıkmaktadır: Birisi, insanlığın kurtuluşu adına Aydınlanma projesinin bütünüyle terk edilmesi, diğeri, yakın tarihin karanlık yanının ne ölçüde Aydınlanma düşüncesinin kusuru olduğu ve doğru uygulanmamış olmasına bağlayan düşüncedir.

2. Modernizmden Postmodernizme Giden Yol

Harvey’e göre modernizm, kentsel bir olgu olarak 1848’den sonra ortaya çıkmıştır. Köyden kente göçle birlikte kentleşmenin getirdiği psikolojik, sosyolojik, teknolojik, organizasyonel, politik sorunların çözümünde modernist bakış varlığını göstermiştir. “Kentlerin sanatı” olarak modernizm düşünce ve pratik birliktelikle yoksullaşma ve izdihamın yarattığı derin krizlere yanıtlar vermiştir (2003: 39). Marx ve Engels, kapitalizmin ortaya çıkardığı sınıf farklarından hareketle modernizme sınıf boyutu katmış ve Aydınlanma düşüncesinin birliğine meydan okumuştur. Yanıtı aranacak soru şudur: Modernist projeye şekil verecek ve onu yönlendirecek olan burjuvazi mi, yoksa işçi sınıfı mı olacaktır? Enternasyonalizmle milliyetçilik, evrenselcilikle sınıf politikası arasında varolan gerilim ortaya çıkar. Rus devrimi, sosyalist hareketlerin yükselen gücü, ekonomilerin ve hükümetlerin çöküşü, faşizmin yükselişi kayıtsız kalınabilecek gelişmeler değildir. Modernizmin bir kanadı, politik bağlılığı temele alan sanatı benimsemişlerdir. Gerçeküstücülük, konstruktivizm (yapımcılık), sosyalist gerçekçilik, kendi yöntemleriyle proleteriyayı benimsemişler, bununla birlikte Ruslar aynı şeyi mimari yapılar aracılığıyla mekânda göstermişlerdir. Faşizme karşı mücadele Batı kültür ve uygarlığını barbarlıktan koruma mücadelesi olarak algılandığında uluslararası modernizm güçlü sosyalist eğilimler sergileyerek propagandizme kaymıştır.

Süreç, başta Paris olmak üzere, süregitmekte olan modernizmden farklılaşmak için “yaşayabilir bir modern estetiğin” “Amerikan hammaddesinden” üretilmesine gelmiştir. Modernizmin bu süreçte nasıl bir çizgiye çekilmek istendiğinin ilginç, ama bir o kadar derslerle dolu öyküsünü (: postmodernizmin ortaya çıkışı) Harvey’den dinleyelim: “(...) Amerika’ya özgü olan şeyler, Batı kültürünün özü olarak kutsanmalıydı. Bu da liberal-

izmin, Coca Cola'nın, Şevrolelerin, dayanıklı tüketim mallarıyla doldurulmuş bahçeli evlerin yanı sıra, soyut dışavurumculukla yapıldı. Guilbaut şu sonuca varır: "Artık politik bakımdan 'tarafsız' bireyciler haline gelmiş olan [avangardt sanatçılar], yapıtlarında, daha sonra politikacılar tarafından özümzenecek, kullanılacak ve sistemin parçası haline getirilecek değerleri dile getirdiler; bunun sonucu sanatsal başkaldırının saldırgan bir liberal ideolojiye dönüşmesi oldu" (2003: 52). Harvey, "daha da kötüsü" diyor, "öyle görünüyordu ki sisteme bağlı sanat ve aydınların kültürü, tekellerin ve devletin iktidarını ya da "Amerikan rüyası"nı hep kendi ekseninde dönen bir efsane olarak yüceltmekten başka bir şey yapamayacaktı; bu da Baudelaire'in formülasyonunda insanlığın özlemleri ve ebedi hakikatten yana duyarlılık bakımından bir boşluk getirmekten başka bir şey demek değildi" (2003: 53). 1960'lı yıllarda ortaya çıkan karşı kültür hareketler ve modernizm karşıtı akımlar bu iklimde kendilerini gösterecektir. Müzikte, giyimde, dilde, yaşam tarzında kendisini gösteren anti-otoriter davranış kalıpları, ifadesini Şikago, Paris, Prag, Meksiko, Madrid, Tokyo ve Berlin kentlerinde dev bir isyana dönüşmüştür. "Sanki modernitenin evrensel iddiaları, liberal kapitalizm ve emperyalizmle birleşerek, o kadar büyük bir başarıya ulaşmıştı ki, yüksek modernist kültürün hegemonyasına karşı kozmopolit, ulusüstü, kısacası küresel bir direniş hareketinin maddi ve politik temellerini yaratmıştı. Her ne kadar, en azından kendi terimleriyle düşünüldüğünde, bir başarısızlık olarak nitelenmesi gerekirse de, yine de 1968 hareketinin, daha sonra ortaya çıkacak olan postmodernizme dönüşün kültürel ve politik habercisi olarak görülmesi gerekir. Öyleyse, 1968 ile 1972 arasındaki bir noktada, postmodernizmin, 1960'lı yılların modernizm karşıtı hareketinin kozasından çıkararak, henüz tutarsız da olsa olgunlaşmış bir hareket olarak belirlediğini görüyoruz" (2003: 53).

Harvey'in modernizmden postmodernizme giden yola ilişkin bu açıklamaları üzerinde düşünmeye değer pek çok nokta barındırır. Aydınlanma projesinin tamamen bir kenara bırakılması gerektiğini savunanlar ve insanlığın içinde bulunduğu krizin nedenini modernizmde bulanlar için bu tarihsel açıklamalar oldukça aydınlatıcı bilgiler barındırmaktadır.

3. "Tarihî-Coğrafi Materyalizm" Merceğinden Küresel Kapitalizme Bakış

"Tarihî-Coğrafi Materyalizm" David Harvey'e ait bir yaklaşımın ifadesidir. Harvey 2003 yılında yayımlanan *Yeni Emperyalizm (The New Imperialism)* isimli kitabında amaçladığı şeyin "küresel kapitalizmin bugünkü durumunu, bu sistem içindeki "yeni" emperyalizmin rolünü, uzun bir sürecin perspektifinden ve tarihî-coğrafi materyalizmin merceğinden bakmak" ve "yüzeydeki kargaşanın ve istikrarsızlığın altında meydana gelen dönüşümleri ortaya çıkararak, bugünkü durumumuzu en iyi şekilde nasıl yorumlayabileceğimize ve buna nasıl karşılık vermemiz gerektiğine ilişkin bir tartışma başlatmak" olduğunu yazar (Harvey, 2004: 1). Bir zamanlar "güneşin hiç batmadığı" imparatorluğu temsil eden Britanya'nın gücü gittikçe zayıflamış, yerini küresel güce dönüşen Amerika almıştır. Bunun bir örneği 11 Eylül olayında açıkça görülür. 11 Eylül Amerika'nın dünyadaki rolünü netleştirmede fırsat yaratmıştır. Bu fırsatı Başkan Bush şu sözlerle açıklamaktadır: "Eşsiz gücümüzü ve etkimizi, birçok ulusun kalkınıp zenginleşeceği samimi uluslararası bir düzen kurmak için kullanacağız. Barış dolu özgür bir dünya, Amerika'nın uzun dönemdeki çıkarlarına hizmet eder, Amerika'nın kalıcı ideallerini yansıtır ve müttefiklerini birleştirir. (...) Demokrasinin, kalkınmanın, serbest piyasanın ve serbest ticaretin yerini baskının, zulmün ve fakirliğin aldığı yerlere adil barışın gelmesini istiyoruz; serbest piyasa ve ticaretin, hakları fakirlikten kurtardığı kanıtlanmıştır. (...) Amerika, ılımlılığı, hoşgörüyü, insanlık onurunun vazgeçilemez taleplerini, hukukun üstünlüğünü, devletin gücünün üzerindeki sınırları, kadın haklarına saygıyı, özel mülkiyeti, ifade özgürlüğünü ve eşit adaleti geliştirecektir. Bugün insanlık, bütün ezeli düşmanları karşısında özgürlüğün zaferini kazanma fırsatını elinde tutuyor. Amerika Birleşik Devletleri,

bu büyük görevin liderliğini üstlenme sorumluluğunu memnuniyetle kabul eder”. Harvey, bütün bu ifadelerin arkasında emperyal niyet olduğunu düşünür (2004: 5). Bu niyetin önemli bir örneği OPEC üyesi Irak’ta yaşananlardır. Emperyal niyet, Irak’ta demokrasinin kurulmasını sağlama girişimi olarak kendisini gösterecektir. ABD’yi Irak halkını özgürleştirmek için yola çıkarmasının ardında petrol gerçeği yattığı hatırlanmalıdır: “Irak’la savaşa karşı olanlar, çatışmanın tüm nedeninin petrol olduğunu savunmaktadır. Amerikan hükümeti, bu iddiayı saçma olduğu gerekçesiyle baştan reddetmekte veya duymazlıktan gelmektedir. Petrolün çok önemli olduğu konusunda şüphe yoktur. (...) Petrol sorununu anlamaya yardımcı olacak harika bir bakış açısı var: Ortadoğu’yu kontrol eden, küresel petrol vanasını ele geçirmiş demektir; küresel petrol vanasını elinde tutan da, en azından yakın bir gelecek için küresel ekonomiyi denetimi altına almış demektir” (2004: 16-17). Ortadoğu bölgesindeki petrol kaynakları üzerinde daha sıkı bir denetim kurabilme arzusu Bush yönetimini askeri bir müdahaleye zorlayan etmendir. Harvey’e göre ABD politikaları gitgide el koyarak birikim biçimindeki açık emperyalizme dönüşmüştür: “ABD, el koyarak birikime dayanan bir ekonomi politik izleyecek (en başta Irak petrolüne el konulması geliyor) ve kapitalizmin çağdaş biçimlerinin yarattığı eşitsizliklerle mücadele adına ise kesinlikle hiçbir şey yapmayacaktır (...) ABD’nin bugün, sürekli artan cari hesap açığını kapatmak için günlük 2 milyar doların üzerinde yabancı yatırım akışına ihtiyacı var (...) Dolayısıyla ABD’nin, savaşı finanse etmesinden başka çıkar yolu olduğu söylenemez” (2004: 167, 170).

4. “Eşitsiz Coğrafi Gelişme”

David Harvey *Umut Mekânları (Spaces of Hope)* adlı yapıtında günümüz düşünce yaklaşımlarından söz ederek Marx’ın eserlerinin artık okunmadığını belirtir: “Geçmişte yapısalcılık, modernizm, sanayileşme, Marksizm ve aklınıza daha ne gelirse onlar vardı; bugün ise postyapısalcılık, postmodernizm, post-sanayileşme, post Marksizm, post-koloniyalizm ve benzeri var gibisinden masalımsı bir inancı artık tüm kesimler paylaşıyor. Bu ve diğer masallar, o kadar basit ve kaba bir dille anlatılmaz genelde. Aksi takdirde geniş temelli “üst-anlatıların” önemini prensip olarak reddedenler için sıkıntı yaratır. Yine de “post”un hâkimiyeti (ve neyin öncesinde olduğumuzu söyleyememe hali) günümüz tartışmalarının belirleyici özelliğidir (...) bugünlerde Marx’ı (yazdıklarının bugün için önemi olsa da olmasa da) okumuyoruz, çünkü o geçmişte bıraktığımız bir kategoriye ait” (Harvey, 2011: 26). Oysa Harvey’e göre bugüne kadar olup-biten olaylar üzerinde ve kavramsal dönüşümler konusunda kafa yorulmalıdır. Küreselleşme kavramı “uluslararası kapitalizmin ekonomi-politiğini anlamaya yarayan en baskın kavramlardan biri olarak” emperyalizm ve yeni sömürgecilik kavramlarının yerine geçmiştir.

Harvey, sık sık dile getirdiği “tarihî-coğrafi materyalizm” bakışıyla ilişkisel bir diyalektik anlayışı ortaya koyduğunu düşünmektedir. Küreselleşme de bu açıdan tanımlanır. Ona göre küreselleşme “milyarlarca birey arasındaki toplumsal ve mekânsal ilişkilerden ibarettir”. Bir dizi söylemsel pratik olan postmodernite var olan bağlantıları parçalamış ve koparmıştır; oysa bu bağların artık yeniden kurulma zamanı gelmiştir (2011: 32).

Marx ve Engels 1848 yılında yayımladıkları *Komünist Parti Manifestosu*’nda günümüzde yaşanan yabancılaşma ve son yirmi yıldaki serbest piyasa liberalizminin sonuçlarını dile getirmişler ve burjuvaziyi şu sözlerle eleştirmişlerdir: “insanın insanla olan ilişkisinde çıplak bencil çıkarılıktan, “nakit ödeme” vurdumduymazlığından başka hiçbir rabıta bırakmamıştır. Dini şevkin, kahramanca coşkunun, cahilce duygusallığın en semavi esrikliğini egoist hesapçılığın buz gibi sularında boğmuştur. Kişinin değerini değişim değerine indirgemiş, dokunulmaz olan sayısız özgürlük deneyiminin yerine sadece o vicdansız özgürlüğü-Serbest Ticareti- koymuştur...Burjuvazi şimdiye dek saygın olan, hürmet ve

hayranlık uyandıran tüm meslekleri halelerinden etti. Doktoru, avukatı, papazı, şairi, bilim adamını ücretli emekçiye çevirdi”. Bu ifadeler bugün de kapitalizmin insanda yarattığı yıkımı anlatmada etkilidir. Siyasal-ekonomik bir sistem olarak kapitalizm işlerliğini arttırdıysa, bunu, coğrafi yayılmalara, uzamsal düzenlemelere ve eşitsiz coğrafi gelişmelere borçludur (2011: 40). Şehirler, son derece hızlı kentleşme ve büyük metropollerin oluşumu yüzünden kırsal alanlar üzerinde egemenlik sağlamıştır. Hızlı kentleşme süreci beraberinde eşitsiz bir coğrafi mekân da yaratmıştır.

Dünya Bankası'nın raporuna göre günde bir dolar ya da altında bir gelire yaşayan bir milyardan fazla insan vardır. Uluslararası Çalışma Örgütü ihracat ve ithalata yönelik sanayilerde çalışan işçilerin sayısında önemli bir artış olduğunu belirtmektedir. Bu veri, emek piyasalarının dünyanın bir ucundan ötekine bağımlı olduğunu göstermektedir. Birleşmiş Milletler Kalkınma Raporu, 1960-1991 arasında en zenginlerin küresel gelir içindeki payının %70'den %85'e çıktığını, en yoksulların payının %2.3'ten %1.4'e düştüğünü, 1991'e gelindiğinde, dünya nüfusunun %85'ten fazlası toplam gelirin sadece %15'ini elde ettiğini açıklamaktadır. Marx ve Engels Manifesto'nun bir yerinde, “bizim özel mülkiyeti kaldırmak istememiz karşısında dehşet içine düşüyorsunuz, fakat var olan toplumumuzda, nüfusun onda dokuzu için özel mülkiyet hali hazırda ortadan kalkmış durumdadır” der. Raporlar bu ifadeleri doğrular niteliktedir.

Kentleşme, dünya nüfusunun uzamsal düzeninde çok önemli ekolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal bir devrim yaratacak kadar hızlanmıştır. Küresel nüfusun şehirlerde yaşayan kesiminin oranı son otuz yılda ikiye katlanmıştır. Harvey'in ifadesiyle “bugüne kadar tahayyül bile edilemeyecek uzamsal yoğunlukta nüfus kitleleri oluşmuştur”. Ona göre sosyalist düşünce, bu olağanüstü coğrafi dönüşümlerle yüzleşmek ve bunlarla başa çıkma taktikleri geliştirmek zorundadır. İşçi sınıfı hareketi, burjuvanın uzam üretme, uzam üzerinde egemenlik kurma, yeni bir üretim ve toplumsal ilişkiler coğrafyası yaratma gücüne karşılık vermeyi öğrenmek durumundadır (2011: 68).

5. Günümüz Küreselleşmesi, Kapitalizmin Krizi ve Kentler

Küreselleşme deniz aşırı üretimi gitgide yaygınlaştırmış, çokuluslu şirketlerin uzam üzerindeki egemenlikleri artmıştır. Küresel nüfus hareket halindedir. ABD'deki yabancıların nüfus oranı 1920'lerden beri en yüksek düzeye ulaşmış, göç dalgasının önü kesilememiştir. Londra, Paris, Roma hiç olmadıkları kadar göçmen şehri haline gelmiştir. Bu süreçten Tokyo bile nasibini almıştır. Kentleşme hiper-kentleşmeye doğru evrilmiştir. Küresel düzeyde ekonomipolitiğin işleyişini hızla dönüştüren dünya kentleri ve kent sistemleri oluşmuştur. Kent ve bölge-kentler dünya ekonomisi için de birtakım ekonomik ve siyasal sonuçlar doğuran çok önemli rekabet unsurları haline gelmişlerdir (2011: 86-87).

Harvey, kuramsal kavramlarımızı yeniden gözden geçirmemiz konusunda dikkat çekiyor: “Küreselleşme yerine “eşitsiz coğrafi gelişme” ifadesini kullanma önerimin en büyük katkısı tam da burada ortaya çıkar. Eşitsiz koşullar siyasal örgütlenme ve eylem açısından sayısız olanaklar yaratır. Aynı zamanda birtakım özgül güçlükler de çıkar karşımıza (örneğin, kültürel farklılaşmanın yarattığı gerginlikle veya zengin ve yoksul bölgeler arasındaki büyük gelir eşitsizlikleriyle nasıl başa çıkılacağı gibi). Gerek buradaki potansiyeli, gerekse güçlükleri anlamak, en uygun siyaseti belirlemek açısından elzemdir” (2011: 91-92).

Harvey'in ileri sürdüğü “eşitsiz coğrafi gelişme” kavramı sermayenin akış sürecini iyi tanımlamaktadır. *Sermaye Muamması. Kapitalizmin Krizleri* başlıklı 2010 yılında yayımlanan kitabında Harvey, kapitalist olarak adlandırılan bütün toplumların siyasi gövdesine hayat

veren kan biçiminde belirlediği sermaye kavramını ve akışını inceler (Harvey, 2012: 7). Kraliçe II. Elisabeth 2008 yılının Kasım ayında *London School of Economics*'in iktisatçılarında günümüzün krizinin nasıl olup da fark edemediklerini sorduğunda iktisatçılar kendilerinin “sistemik risk” adını verdikleri şeyi nasıl olduysa gözden kaçırdıkları ve “inkâr politikası” içine girdikleri biçiminde yanıt vermişlerdir. Harvey kitabında sermaye akışını kendi tarzında şöyle açıklar. Sanıyoruz ki, bu açıklama yeterince aydınlatıcı noktalar barındırmaktadır. Bu açıklamayla da çalışmamızı sonlandıralım: “On yedinci yüzyılın başında yaşamış olan adaşım (ve benim gibi İngiltere'nin Kent bölgesinin batısında doğmuş olan) William Harvey, genellikle, kanın insan bedeninde nasıl dolaştığını doğru ve sistematik biçimde göstermiş olan ilk insan olma onuruna layık görülür. Bu temelden hareketle ki, tıbbi araştırmalar kalp krizlerinin ve başka hastalıkların insan bedeninin yaşama gücüne nasıl ciddi biçimde zarar, hatta son verdiğini açıklayabilmiştir. Kan akışı durduğunda beden ölür. Günümüzde tıbbın kavrayışı elbette Harvey'in hayal bile edebileceğinden çok daha sofistikedir. Yine de bilgimiz hâlâ ilk kez onun ortaya koymuş olduğu bulgular üzerinde yükselmektedir. Politik beden kalbinde meydana gelen ciddi sarsıntıları ele almaya çalışan iktisatçılarımız, iş dünyasının önde gelenleri, siyaset alanında politikaları belirleyenler, sermaye akışının sistematik doğası konusunda herhangi bir kavrayışa sahip olmadıklarından, ya kadim pratikleri yeniden canlandırmışlar ya da postmodern anlayışlara başvurmuşlardır. Bir yandan, uluslararası kurumlar ve kredi çığırkanları, “yapısal uyum” paketi adı verilen programlar ve akla gelebilecek başka her türlü strateji (mesela kredi kartlarımızdan alınan ücretleri birden bire iki katına çıkarmak) aracılığıyla (ne derece yoksul olurlarsa olsunlar) dünyanın bütün halklarına hayat veren kanı bir sülük misali emmeye devam ediyor” (2012: 8-9).

Sonuç ve Değerlendirme

David Harvey siyasal ve ekonomik bir sistem olan kapitalizmin tarihsel sürecini ele aldığı kadar coğrafi olarak da mekândaki yayılımını açıklamıştır. Onun bu yaklaşıma verdiği isim, “tarihî-coğrafi materyalizm”dir. Harvey bu yaklaşımıyla günümüz insanlığın içinde bulunduğu durumu şehirlerle ilişkisinde ele almaktadır. Bakış açısına etki eden düşünce Marx'ın eserleridir.^{1*} Siyasal ve ekonomik süreçlerin mekân üzerindeki etkisini Harvey, kavramların tanımlanmasıyla çözümlenmeye başlar. Kapitalizm, birey ve toplum üzerindeki yarattığı yıkımların etkisini bugün neo-liberal anlayışlarla sürdürmektedir. Ona göre toplumsal süreçler şehirle doğrudan ilişkilidir. Sosyal adalet ya da adaletsizlik kentsel sistemin oluşturucuları üzerinde etkilidir. Harvey, postmodernizmin kapitalizmle ilişkisinde kentsel tasarımları da incelemiştir. Ona göre, postmodernizmin egemen olduğu yapılarda ve kent düzenlemelerinde parçalanma, kolaj, eklektizm ve kargaşa söz konusudur.

1 * Bu çalışmanın sınırlılıkları nedeniyle David Harvey'in Marx düşüncesinden nasıl yararlandığı ve bu düşünceyi hangi açılardan geliştirmeye çalıştığı gösterilememiştir. Bu nokta ayrı bir çalışma konusu olabilecek genişliktedir. Harvey'in özellikle *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz (A Companion to Marx' Capital)* başlıklı 2010 yılında yayımlanan eseri incelenmeye değerdir. Bu kitap için bkz: David Harvey, *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz*, (Çev: Bülent O. Doğan), Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Kaynakça

- HARVEY, David, Postmodernliğin Durumu. Kültürel Değişimin Kökenleri, (Çev: Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 2003.**
- HARVEY, David, Yeni Emperyalizm, (Çev: Hür Güldü), Everest Yayınları, İstanbul, 2004.**
- HARVEY, David, Umut Mekânları, (Çev: Zeynep Gambetti), Metis Yayınları, İstanbul, 2011.**
- HARVEY, David, “Coğrafyanın Tarihteki ve Günümüzdeki Durumu Üzerine: Tarihsel Materyalist Bir Manifesto”, Bilim ve Ütopya, sayı: 215, İstanbul, 2012, ss. 33-41.**
- HARVEY, David, Sermaye Muamması. Kapitalizmin Krizleri, (Çev: Sungur Savran), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012.**

CITY AND RISK – ABOUT REQUIREMENTS OF A CONSISTENT CONCEPT

Hendrik KEMPT

1 Introduction

In the present paper, I want to discuss the relationship between two concepts, which arise out of different traditions of conceptualization – city and risk. While „risk“ is more a concept which became important in technology assessment and economics, city is used as a concept to describe sociological developments (like urbanization or gentrification¹). These disciplines require different scientific theories, which lead to different ontological commitments. My proposition is now, that these commitments, which have to be taken by using the word „city“ that widely, are inconsistent. Further we do not have to make these commitments, because of the reducibility of all these to just one ontological theory, the process ontology. At last, I want to claim that this assorted understatement of the city’s ontology will lead us to an easier handling of risks concerning the city by understanding cities as rationalizable in every way.

In the following, I shortly discuss the concept of risk itself (chapter 2). After that, the relation of risk and city is examined by showing the different types of risk in a city and the presupposed ontological commitments (chapters 3 and 4). The solution as proposed here, the process ontology, and its relation to the city are discussed in chapter 5. The last chapter 6 shows my understanding of the word’s use „rationalizing“.

2 Some Words About Risk

Although a certain variety of disciplines have been working with a certain variety of risk-concepts, I think there are some similarities, which, if combined, lead to a modest basic concept of risk.

The current usage in technology assessment contrasts risk to uncertainty. While the former implies a statistical reliable expectation value of an event, the latter does not. Talking about the uncertainty of results, means that we know about the possible options, what may happen, but without a clue with which possibilities.

This usage is well-defined, but lacks normativity. In practice, most speakers imply a certain normative element in saying “Doing x has the risk of 75% to result in z.” Without this explicit normativity, we could even say “Marrying Peter has the risk of 75% for Susan to result in happiness”. This seems weird and we do not talk like that. Therefore, I argue in support of a normative implication. That means, if you say “Doing x has a risk of 75% to result in z”, you imply that z is an unwanted result. This covers our everyday speech. Risk is also closely connected to the speech-act of warning. Nobody would seriously recommend an act to another by saying “The risk is high that you succeed”.

I am aware of the fact that most sociologists since Max Weber’s doctrine of objectivity² reject any form of normative judgement in science. But without going too deep in this

* Humboldt-University Berlin

1 See Jan Lin and Christopher Mele, *The Urban Sociology Reader* (New York: Routledge, 2005), 219-274

2 Max Weber, “Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19 (1903): 22-87.

subject, I assume that we have according to Putnam (2004)¹ and others good reasons to reject again this doctrine.

At last, the normative definition of risk I use is congruent with the Stanford encyclopedia, which mentions several types of normative risk-concepts. Taking all aspects into account, we can say, that risk is

“the statistical *expectation value* of an unwanted event which may or may not occur.”²

3 Risk And City: A Relation

Having a concept of risk we can work with, we can examine the relation to the city. At first, there seem to be three kinds of risk that can occur in a city, which I want to call personal (or individual), structural and holistic.

The first risk is the personal risk. It describes the risk everyone in a city is personally confronted with because of being in the city. Traffic, construction sites, crime, bad ecologic environment and so on increase the probability of death or being badly injured. The risk is produced particularly by the city for its inhabitants.

The second risk I mentioned above was the structural risk. While the personal risk describes situations in which everyone is affected directly, the structural risk deals with the organizational structures within a city like administration, litter service or water supply. If they crash no one gets hurt directly, but mediately the inhabitants will be affected. Reasons for crashes can be diverse, like strikes or corruption³, accidents or previous crashes of other processes or even a flu epidemic. I admit that there is a doubling. Flu epidemics or some accidents (like a bursting gas pipe) are personal risks as well because you can get hurt personally. But I think the distinction is still adequate: A flu epidemic that knocks out a whole crew of a fire department is not just a risk for the firemen. Its a risk for the city as well.

The last risk I want to mention is what I call “holistic risk”. This type of risk has its causes exteriorly, like natural catastrophes, terrorist attacks or war. The term “holistic” should mark that it affects the city as a whole. Although structural risks can also affect the whole city, there is a certain difference: While crashes of structures cause the malfunction of inner-city processes, holistic risks threaten the city in “its existence”. Like the earthquake of 1755, as which is known as the “Great Lisbon Earthquake”.⁴

4 Exploring The Commitments

The given distinction shows the problems we have to deal with: On the one side methodical questions: Is our normative concept of risk transferable to non-personal situations? Or into a sociological context? Don’t we have to ask “Risky – for whom?” On the other side there is a problem of linguistic philosophy⁵: Which ontological concept of city underlies this distinction of risk?

1 Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Harvard: Harvard University Press, 2004).

2 “Entry: Risk in the Stanford Encyclopedia of Philosophy,” accessed August 18, 2012, <http://plato.stanford.edu/entries/risk/>.

3 For example the strike of the litter service caused by corruption of organized crime in Naples/Italy in the last five years.

4 For sure, Lisbon is just a name to label this tragedy. But the conception of Lisbon as an individual is still the underlying idea.

5 According to van Quine I interpret ontological questions as questions of language. Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (Harvard: Harvard University Press, 1953), 1-19.

The first question does not seem too problematic. We are used to call situations risky in which persons are not directly involved like in automatized production lines or the extinction of endangered species. Hiskes (1998)¹ states that because of “new” high technology (like nuclear power) being out of reach of plans of individuals, it is impossible to reduce risk always on an individual risk. Furthermore, according to Strydom (2002), our societal semantics have changed to risk semantics². In fact, we cannot relinquish the speech of risk at non-individual levels. Otherwise great parts of risk-sociology would be a deal with empty phrases and senseless sentences.³ So we have to use the concept of risk for structures and non-personal entities as well.

The problem of different ontological ideas seems to be more complicated to me. I want to show that these three types of risk presuppose three types of ontological ideas.

The personal risk of a city reconstructs the city as an environment or a context. In this perspective cities suppress nature totally. To speak with Hegel, we experience the city as an “objective spirit”⁴. Although it’s a result of culturalization, it seems to every person like naturally given. It’s part of our individual phenomenological setting, and Simmel, who incorporated Hegel’s conception to his own theory about “The Metropolis and Mental Life” called it: domination of the metropolis.⁵ City as a context or environment seems to require an own ontological status to satisfy the requirements of the phenomenology.

Talking about structural risk, the concept of city is upside down. The city is no longer an “objective spirit”, persons are not just confronted – but they are the organisers. They construct the city on their own, planning routes and salary, checking pipes and traffic lights and so on. To put it in a nutshell: They just care about holding up the ongoing processes and developing new. A city is here nothing more than the system of processes which have to be organized in the most rational way: getting the most benefit with the lowest costs.

The last mentioned risk, the holistic, requires a third ontological perspective. A risk which effects the city as a whole or as an entity, presupposes that there is such a thing called “city”. Looking into the world it seems the most familiar way of talking about cities. Bursa is hosting the International Philosophy Congress, Berlin is the capital of Germany and Los Angeles has an area of 1,3 million km². Our use of language in everyday life suggests a thing-ontology, and even in science this Aristotelian approach has been a success.⁶

But what are we supposed to think now? If we want to talk about cities consistently, we either have to accept that there are strong ambiguities in using the word city or two of the given perspectives can be reduced (to the last or refused as false). Either it belongs to your perspective if you have a context, a system of processes or a thing in your mind, or the city is knowable from one perspective.

1 Richard Hiskes, *Democracy, Risk and Community, Technological Hazards and the Evolution of Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

2 Piet Strydom, *Risk, environment and society, Ongoing debates, current issues and future prospects* (Buckingham/Philadelphia: Open University Press, 2002), 74.

3 As in Niklas Luhmann, *Risk: A Sociological Theory*, trans. Rhodes Barrett (Berlin/New York: de Gruyter, 1993).

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Mind*, trans. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1971), 220-258.

5 Georg Simmel, *The Metropolis and Mental Life*, trans. Edward Shils, in *The Blackwell City Reader*, ed. Gary Bridge and Sophie Watson (Oxford/Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2002), 12. The correct translation of the German original „Vergewaltigungen der Großstadt“ would be „rape of the metropolis.“

6 Strawson has updated the thing-ontology by giving it a new semantics and structure. Peter Strawson: *Individuals* (New York: Routledge, 1990). In this work, Strawson criticises the process ontology. As Nicholas Rescher shows, Strawsons critique is invalid. Nicholas Rescher, *Process Philosophical Deliberations* (Frankfurt a.M.: ontos, 2006), 11ff.

5 The Solution - Process Ontology

As mentioned above I want to refuse the idea of pluralism in ontological conceptions. There are three reasons: First, the idea of the unity of sciences and its search for one truth, which is a very popular idea. Second, the ideal of simplicity, known as Occam's razor, is a strong and well justified pragmatic principle in the philosophy of sciences.

“Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.”

(Entities should not be multiplied unnecessarily [for explanation])¹

According to that, we should consider every possibility to reduce one perspective on the other, that maybe in the end there is just one left. The third reason is also pragmatic. We would have to disambiguate every time we talk about cities if we take the three perspective as independent theories – an unbearable effort.

Therefore, we need a theory that covers all types of risk by giving a constant perspective on the city. For this, I want to propose the process ontology. As a comprehensive theory of metaphysics, named as such first by A.N. Whitehead and elaborated by Nicholas Rescher, it seems the best theory at market to me to solve the problem.

According to Rescher, there is nothing more in the world than processes, even the world is just a big process. As Rescher defines basically, a process is

“a coordinated group of changes in the complexion of reality, an organized family of occurrences that are systematically linked to one another either causally or functionally.”²

In addition to that processes are necessarily temporal³ and have their own certain structure.⁴ Otherwise changes in the world could not happen. A world made from processes is quite contrary to our phenomenal experience. We perceive the world mostly as static, filled up with particulars (Strawson) like bodies or universals. But even these phenomenons can be understood as processes or necessarily linked with them. Rescher states that bodies are not thinkable without time and change, therefore they are incorporatable to process ontology⁵, whereas any theory of universals “points toward a process approach”⁶. Thus, universals are linked with processes in every way.

Putting all things together, I think there are no fundamental objections against process ontology. So we are justified to choose it to solve our problem and review, if all requirements can be fulfilled.

If we now try to understand cities in the hard sense just as processes we have to check if the different kinds of risk are still possible.

The personal risk presupposes an understanding of cities as context. But it says nothing about the quality of this context. Reconstructing the city as an organised, running system we can easily imagine that this is a context corresponding to our phenomenological experi-

1 This sentence does not originate from Ockham himself, but was developed in the later debate. Anyway, William of Ockham can be counted as the most relevant thinker in this subject in the middle-age. William of Ockham, *Philosophical Writings*, trans. Philotheus Boehner (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1990), 63-74.

2 Nicholas Rescher, *Process Metaphysics, An Introduction to Process Philosophy* (New York: SUNY Press, 1996), 38.

3 *Ibid.*

4 Rescher, *Process Philosophical Deliberations*, 2.

5 *Ibid.*, 173.

6 Rescher, *Process Metaphysics*, 71.

ence. The risk we are susceptible to, like crossing a street, is caused by errors in this system and human fallibility. Walking through a city means with process-ontological words nothing else than walking through a system of continuous changes as functionally or causally linked processes, and being susceptible to a certain risk in this city means nothing more than errors of the organisation or mistakes of the human beings acting in this system might harm you with a certain expectation value. The analysis has shown that in a strict sense personal risk is nothing else than structural risk from an individual perspective.

We have called the risk which presupposes a thing-ontology holistic. If we can restate our speech of cities as things into cities as processes, the process-ontology would have covered all ontology-requirements and therefore would be a success.

All mentioned exterior risks threatening a city like war, natural catastrophes or terrorist attacks fit into this interpretation. Their difference to structural risks are just their externality, contingency and/or strength. While terrorist attacks are planned to disable different structures of a city (or just to kill as many as possible), they are personal or structural risks. Otherwise they can count as natural catastrophes, where the system (= the interaction of structural processes) is affected itself. Not the city as an individual entity is affected, but the system, which links all structural processes to another, which we call "city" because of pragmatic reasons. A substance- or thing-ontology immediately suggests itself, but the process ontology is the scientific correct interpretation.

It is important to say, that I am aware of the fact that the description of city brought here is incomplete. I just wanted to show that in case of risk it is possible to understand city consistently, by using the semantics of process ontology. But, being coherent I assume that every city-related question can be answered on the base of the process ontology.

6 Rationalizing The City

What conclusions can be drawn when it comes to risk? There seem to be three conditions in thinking about minimizing the risk.¹ First the guarantee of the working system. If you try just to minimize the risk whatever it takes, it would be impossible to uphold the different processes in the city. Therefore, life in a city would be impossible. It is important to keep in mind that all three types of risk interdependent on each other. If we try to minimize the personal risk, for example by regulating the traffic too rigorously, the traffic system will crash, with that the different processes like litter service. If we try to minimize the holistic risk, we might increase the structural risk of bust in spending too much money on anti-terror-institutions.

Second, the pondering between minimizing risk (or in a positive wording: security) and other justified interests like freedom, wealth or justice. Although the effort of minimizing risk could be rendered without increasing other risks, it could minimize the life quality. For example the observation cameras in London city.

Third, the difference between risk perception and acceptability of risks. Inhabitants of cities have a certain bias in their risk perception which should not effect the risk management. That means, impartially same risks are perceived and hence assessed differently. The risk of dying in the traffic of London for example is much higher than dying in a terrorist attack in the same area.² But the one risk, although much times higher, is accepted, while the other one is not. Moreover, the observation cameras are wanted as a device of fighting terrorism. Risk

1 As mentioned in part one, risk as a normative concept implies that normally it has to be diminished if no other interests are affected.

2 "Every death on every road in Great Britain 1999-2010", accessed August 18, 2012, <http://www.bbc.co.uk/news/uk-15975720>.

management should not take too much account in the possibly exaggerated and irrational public security interests caused by biases in assessing risks. Rather the technology assessment, which explores the dispassionate risks, should be the interdisciplinary institution giving advices to decision makers.¹

In fulfilling these three conditions, decision makers cannot fail in their efforts to minimize risk in and for a city. The orientation on intersubjectively justified conditions I want to call “rational”, and the process of aligning “rationalizing”. The assignment for philosophers is now to review and judge the accordance of the decisions taken and the given conditions, which means: to review the rationalizing of the city. That does explicitly not mean that the inhabitants should be treated in an undemocratic way or without asking them. It just means that scientific knowledge should count more than baseless fears in decision making, and therefore in dealing with risk.

7 Perspectives

After analysing the ontological requirements for a consistent speech about risk and city, we can challenge the sociology itself. City is not the only sociological term which causes these problems - the concepts of “institution”, “society” or “nation” also evoke ontological interest. It may be an useful inquiry to test the discipline of sociology for consistence with process-ontology-semantics.

While the sociology has become challenged, the concept of risk has been differentiated. If Hiskes is right, and I think he is, risk becomes more and more important in describing social circumstances and evaluating ethical courses of action. Therefore it is important to have this concept in mind, especially when it comes to such a complicated syndrome like city.

At last, deliberations about conditions of dealing with risk have shown, that risk management should be an interdisciplinary institution and purely sociological. A decidedly normative working technology assessment seems to be the best guide for decision makers in risk-situations, including philosophers, engineers, economists and so on. And then maybe even sociologists.

¹ According to my perception, the importance of ethic and technology in technology assessment increases, while sociological approaches decrease. This development should be supported.

References

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Philosophy of Mind. (Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences). Translated by William Wallace. Oxford: Oxford University Press, 1971.*
- Hiskes, Richard. Democracy, Risk and Community, Technological Hazards and the Evolution of Liberalism. Oxford: Oxford University Press, 1998.*
- Lin, Jan and Christopher Mele. The Urban Sociology Reader. New York: Routledge, 2005.*
- Luhmann, Niklas. Risk: A Sociological Theory. Translated by Rhodes Barrett. Berlin/New York: de Gruyter, 1993.*
- of Ockham, William. Philosophical Writings. Translated by Philotheus Boehner. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1990.*
- Putnam, Hilary. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Harvard: Harvard University Press, 2004.*
- van Orman Quine, Willard. From a Logical Point of View. Harvard: Harvard University Press, 1953.*
- Rescher, Nicholas. Process Metaphysics, An Introduction to Process Philosophy. New York: State University of New York Press, 1996.*
- Rescher, Nicholas. Process Philosophical Deliberations. Frankfurt a.M.: ontos, 2006.*
- Simmel, Georg. "The Metropolis and Mental Life". Translated by Edward Shils. In *The Blackwell City Reader*, edited by Gary Bridge and Sophie Watson, 1-13. Oxford/Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2002.*
- Strawson, Peter. Individuals. New York: Routledge, 1990.*
- Strydom, Piet. Risk, environment and society. Ongoing debates, current issues and future prospects. Buckingham/Philadelphia: Open University Press, 2002.*
- Weber, Max. "Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19 (1903), 22-87. ["The 'Objectivity' of Knowledge of Social Sciences and Social Politics."]*
- BBC. "Every death on every road in Great Britain 1999-2010", accessed August 18, 2012. <http://www.bbc.co.uk/news/uk-15975720>.*
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Entry: Risk in the Stanford Encyclopedia of Philosophy," accessed August 18, 2012. <http://plato.stanford.edu/entries/risk/>.*

GEORG SİMMELE: METROPOL VE PARA EKONOMİSİNİN BİREYLER ÜZERİNE ETKİSİ

Doç. Dr. Hülya YALDIR

Para: ‘Toplum Ağını Ören Örümcek’

Metropol terimi, geniş anlamda bir bölgenin en büyük, en güçlü ve kültürel bakımdan en etkin şehrine işaret eder. Tarihsel olarak metropol, (para) ticareti ve diğer değişim formlarını çeken ve aynı zamanda daha kompleks yaşam için fırsatlar sunan nispeten açık bir şehirdir (Ritzer, 2007: 2989). Metropol kelimesinin kısaltılmasıyla oluşan ve anakent (anne-şehir) anlamına gelen metropol, Yunanca meter (anne, ana) ve polis (şehir, kent) kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. Metropol, içinde barındırdığı insanı gerek sosyal, gerekse doğal çevresiyle duygusal temele dayanan anne-çocuk ilişkisine değil, tıpkı bir matematikçinin sayılarla olan rasyonel ilişkisine mahkûm kılmıştır. Metropol koşulları farklı duygusal içerik, psikolojik karakter ve entelektüel niteliklere sahip olan yepyeni bir birey tipinin oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Ekonomik ve kültürel canlılığın merkezi olan metropoller, doğal olarak her zaman para ekonomisinin merkezi olmuşlardır. Metropoldeki üretim ve mübadele ilişkileri doğal olarak küçük yerleşim birimlerinden oldukça farklıdır, bu nedenle metropol, içinde barındırdığı bireyi hem yaşam tarzı hem de psikolojik olarak derinden etkilemektedir.

Yirminci yüzyılın başlarında ünlü Alman sosyolog ve filozof Georg Simmel, Paranın Felsefesi (1900) ile Metropol ve Tinsel Hayat (1903) gibi alanında çığır açmış çalışmalarında metropolün karmaşık yapısı ve para ekonomisinin bireyin yaşam tarzı ve psikolojisi üzerindeki etkilerini mercek altına almıştır. Onun bu husustaki düşünceleri günümüzde de hâlâ değer ve önemini korumaktadır. Simmel’in sosyolojik teorisine göre, toplumu oluşturan en temel şey karşılıklı ilişki formlarıdır. Para, ona göre, yalnızca ekonomik hayatın değil, aynı zamanda insanlar arasındaki karşılıklı ilişki formlarına, bütün yaşam tarzı ve görüşlere damgasını vuran en temel şeydir. Simmel sosyolojisinin önde gelen yorumcularından biri olan David Frisby, paranın modern dünyadaki konum ve rolünü şu cümlelerle ifade eder: “Para sadece, bir labirent olarak tasavvur edilen toplum içerisindeki hareketi simgelemekle kalmaz; mübadele içerisindeki işlevi, tam da iktisadî labirenti oluşturan bağlantıları yaratır. Toplum ağını ören örümcektir o (para)” (Simmel, 2006: 35). İşte bu örümcek, yani para, ağını en yoğun olarak en büyük yerleşim birimi olan metropol, şehir ya da kent yaşamında örmektedir. Modern kentte para ekonomisi, tüm hayat üzerinde; yani kurumlar üzerinde olduğu kadar, bireyler üzerinde de egemenliğini ilan eden bir fenomen haline dönüşmüştür.

Simmel’e göre, bütün toplumsal oluşumların temelinde, bireyler arasındaki etkileşim vardır. Diğer bir ifadeyle, toplum bireylerden bağımsız olarak, onların dışında, “orada” var olan bir gerçeklik değil, ancak bireysel bilinçlerin etkinliğine bağlı bir gerçekliktir. Toplumsal hayatı, “birbirleriyle çeşitli güdüler, amaçlar ve çıkarlarla etkileşim içine giren bilinçli bireyler veya birey grupları oluşturur” (Simmel, akt. Ritzer, 1992: 4). Para, bireyler arasındaki ilişki ve etkileşimin en önemli simgesel nesnesidir. Para ya da para ekonomisi toplumsal ilişkilerdeki dönüşümü de beraberinde getirmiştir. O, bugün dünyanın dinamik karakterinin en çarpıcı simgesi haline dönüşmüştür. O, hareketsiz olan her şeyin karşısında yok olup gittiği *actus purus*, yani *katıksız harekettir*. İktisadi değeri bakımından, para pratik dünyada en kısa ömürlü, ancak genel özü itibarı ile en dayanıklı şeydir. O, salt nicelik olarak dünyadaki bütün fenomenlere karşı tarafsızdır ve belli bir “denge noktasında durur” (Simmel, 2006: 34-35).

Simmel'e göre para, yalnızca bir değer biçimi olarak görülmemelidir. O, aynı zamanda "mübadele, mülkiyet, hırs, israf, kinizm, bireysel özgürlük, hayat tarzı, kültür ve kişiliğin değeri" gibi hayatın diğer bileşenleriyle de ilişkili bir olgu olarak düşünülmelidir. Bütün bunların ötesinde, para yaşamın bütününe anlama ve aydınlatmaya yardımcı olabilecek çok özel bir bileşendir (Ritzer, 1992: 11). Düşünürün *Para Felsefesi* adlı çalışmada üzerinde durduğu noktalardan biri de para ve değer ilişkisidir. Bilinçli varlıklar olarak insanlar "değerleri" nesnelere yaparak, sonra söz konusu nesnelere aralarına mesafe koyarak ve daha sonra da bu mesafeyi (uzaklığı, engelleri, güçlükleri) aşmak için çaba göstererek yaratırlar (Ritzer, 1992: 12). Bir şeyin elde edilme güçlüğü arttıkça, buna paralel olarak o şeyin değeri de artar. Ancak bunun bir ölçütü (alt ve üst) vardır. Ne çok yakın ve elde edilmesi kolay olan şeyler, ne de çok uzak ve elde edilmesi hemen hemen imkânsız olan şeyler değerlidir. En değerli şeyler bize ne çok uzak ne de çok yakın olan şeylerdir. Werner Jung, bu durumu şöyle yorumlar: "Değerin önemi ve büyüklüğü, esasında ve daima öznenin arzu ve iştihakına (isteğine) bağlı kalır. Öznenin arzuladığı ve kendisine ulaşma yolunda önüne çıkan *engelleri* ne pahasına olursa olsun aşmaya çalıştığı şey, özne için değerlidir. Simmel'in, altı çizilmesi gereken bir formülasyonu: *Varlık dünyası nasıl ki benim tasarladığım bir şey ise, değer dünyası da benim arzu ve iştihakımdır*" (1995: 60).

Özel bir değer biçimi olarak para, mal, hizmet ve kıymeti satın alma gücüne sahip bir mübadele, yani değişim aracıdır. Ekonomik alanda para bir taraftan nesnelere insanlar arasına mesafe koymaya, diğer taraftan da bu mesafeyi aşmaya yarayacak imkânlar sunmaya çalışan bir araçtır. Modern bir ekonomide nesnelere verilen parasal değer, onları insanlardan uzağa yerleştirir. Parası olmayan kişilerin onlara ulaşması mümkün değildir. Hem paranın kedisini, hem de böylece nesnelere elde etme çabası onları insanlar için değerli kılar. Yeterince paranın elde edilmesi durumunda insanların nesnelere olan mesafesi de ortadan kalkar (Ritzer, 1992: 12). Parada şeylerin değeri salt ifadesini bulur. Mübadele eylemlerinin gerçekleştiği ortam ancak onunla mümkündür. Mübadele edilebilir olan tüm şeyler değerlidir. "Para kendi anlam ve değerini, doğrudan doğruya geçerli olmasından, töz halinde sabitleşen bir geçerlilikten, şeylerin kendileri ortalıkta olmaksızın şeyleri geçerli kılmasından elde eder" (Simmel, akt. Jung, 1995: 60). Kendisi dışındaki nesnelere birbirleriyle olan değer ilişkisi olmadan paranın kendi başına herhangi bir önemi yoktur. "Para, sahip olduğu değeri, bir mübadele değeri olarak elde eder. Öyle ki mübadele adına hiçbir şeyin olmadığı yerde, onun da hiçbir değeri yoktur" (A.g.e., 61).

Simmel, toplumsal ilişkilerdeki dönüşümü, metropol hayatının kendisine has özelliklerinin ortaya çıkışını para ekonomisinin ürünü olarak görmektedir. Para ekonomisinin gelişimi, karmaşık zihinsel ve matematiksel işlemleri zorunlu kılmıştır. Bu da modern dünyada entelektüelliğin önemini arttırarak rasyonelleşmeye katkı sağlamıştır. Büyük hesaplamalar, büyük ölçekli girişimler ve uzun vadeli krediler modern dünyada paranın imkân tanıdığı önemli şeylerden sadece bazılarıdır. Para artık metropolde fiziksel değerini yitirip, fonksiyonel bir değer kazanmıştır. Bundan dolayı o, toplumsal düzeni arttırarak güveni koruyucu bir rol oynamıştır. Para ekonomisinin hâkim olduğu metropolde zekâ ya da hesapçı akıl, zihinsel yetilerimizin belki de en önemlisi haline gelmiştir (Ritzer, 1992: 13).

Para ekonomisinin birey ve toplum açısından olumlu etkileri elbette vardır (Ritzer, 1992: 15; Turner, 2010: 308-9; Gönç, 2011: 155). Parasal işlemler üzerine kurulu bir ekonominin, sonsuz sayıda mübadele imkânına ve böylece toplumsal dünyanın rasyonelleşmesine katkıda bulunduğu açıktır. Ancak para ekonomisi, 'şeyleşmiş' bir toplumsal düzeni de beraberinde getirmiştir. Böyle bir düzende, nesnelere kültürün öznel kültür üzerindeki hâkimiyeti arttırarak birey önem ve değerini giderek kaybederek bir eşya konumuna düşer. İnsan, bilinçlilik, özgür-

lük ve irade gibi insan olma niteliklerini kaybederek kendi insanlığına yabancılaşır. Bireysel özgürlüğü önemli ölçüde etkileyen unsurlardan biri de para ekonomisidir. “Para ekonomisi bireysel tutsaklığı artırır. Modern dünyada birey atomlaşır ve izole hale gelir. Artık bir grup içinde gömülü olmayan birey sürekli genişleyen ve giderek daha zorlayıcı hale gelen nesnel kültür karşısında yalnızdır. Modern dünyada birey bu yüzden muazzam bir nesnel kültürün kölesi haline gelir” (Ritzer, 1992: 13-14). Simmel, bu durumu *bir kültür trajedisi* olarak adlandırılır.

Para ekonomisinin etkisiyle birlikte modern dünyadaki hayat artık daha da hesapçı karaktere bürünmüştür. Tüm benliğimizi, sadece çevremizdeki nesnelere değil, aynı zamanda bütün insani değerleri nicel faktörlere indirgeme arzusu kaplamıştır. Ayrıca, para ekonomisinin hâkim olduğu modern toplumda birey, duygusallığı bir tarafa bırakarak, her şeyi nedensel bağlantılar zinciri içinde zihinsel olarak kavramaya çalışır. Akıl, ‘Her etkinin veya olayın zorunlu olarak bir nedeni vardır’ mantığı ile işler. Matematiksel düşünme, para ekonomisinin özel bir entelektüellik biçimi olarak tüm insanlarda kendisini hissettirir. Artık, toplumsal dünyada hayatın tüm alanlarında niceliğin niteliğe egemenliği vurgulanır hale gelir. Çoğu metropol insanın günlük yaşamı, “değerlendirme, tartma, hesaplama ve nitel değerleri nicel değerlere indirgeme” mesaisi ile doldurur (Simmel, 2006: 89). Metropolde modern zihin, fenomenler ya da eşyayı para cinsinden bir birimle ya da nicel bir faktörle ifade ederek onları sürekli olarak birbirleri ile karşılaştırma çabası içindedir.

Para, başlangıçta ve temelde, farklı amaçların bir aracı veya *en saf âlet biçimi* olarak karşımıza çıkmaktadır (Simmel, 2004: 211). Ancak onun toplumda giderek öneminin artmasıyla birlikte araç olmaktan çıkıp, amacın kendisi haline dönüşmüştür. Para ya da para ekonomisi, zihinlerimizde her şeyin bir bedelinin olduğunu ya da her şeyin satılık olduğu hissini doğurmuştur. Normal ilişki sürecimizde dış dünyadaki eşya ya da nesnelere her birimizde farklı tesirler oluşturmasına rağmen, para kendisi karşısında farklı tavırlar veya psikolojiler geliştirmemize izin vermez. Saf nicelik olarak para, bizi kendisinin ne kadar önemli ve vazgeçilmez bir şey olduğu kabulüne zorlar. Paranın bir amaç haline dönüştüğü bir toplumda kinizm ve bıkkın tutum da kaçınılmaz olur. Ritzer bu durumu şöyle ifade eder:

Toplumsal hayatın en üst ve en alt düzeyleri satılık olduğunda, ortak bir göstergeye -paraya- indirgenildiğinde toplum kinizme yönelir. Nitekim güzelliği, hakikati veya zekâyı bir mısır gevreği veya koltukaltı deodorantı gibi kolayca satın alabiliriz. Her şeyi ortak bir göstergeye indirgeme her şeyin bir bedeli olduğu, her şeyin piyasada alınıp satılabileceği anlamına gelen kinik bir tutuma yol açar. Para ekonomisi, ayrıca, “her şeyin aynı ölçüde kasvetli ve gri bir tonda olması, heyecan hissetmeye değer bir şeyin bulunmaması” anlamında bıkkın bir tutuma da sebep olur. Bıkkınlık içindeki kişi satın alınacak nesnelere arasında değer ayrımları yapma yeteneğini tamamen kaybeder. Başka bir ifadeyle, para, her şeyi biçimsizliğe, salt nicel olgular düzeyine indirgediği için, estetiğin mutlak düşmanıdır (1992: 13).

Takas ekonomisi ile karşılaştırıldığında, para ekonomisinin öngördüğü modern işbölümünde farklı konumlardaki insanlara karşı ekonomik bağımlılığımız oldukça yüksektir. Ancak söz konusu işbölümü, bizim için paradoksal bir durum da içinde barındırmaktadır. Varlığımızı devam ettirebilmek için bir taraftan diğer konumdaki insanlara daha bağımlı hale gelirken, diğer taraftan bu konuları işgal edenler hakkında çok az bilgiye sahip olmaktayız. Belirli bir konumu işgal eden özel bir birey ya da kişilik giderek önemini kaybeder. Kişilikler âdeta konular arkasında kaybolur. Toplumdaki diğer bireyler ile kişisel olmayan ilişkiler kurarız. İnsanları kişilikleri ile değil, ancak onları örneğin, öğretmen, öğrenci, fırıncı, ayakkabıcı gibi konularını ile değerlendirir ve bu bağlamda onlarla ilişki kurarız. Bu konularını kimlerin işgal ettiği bizim için önemli değildir. Örneğin bir fırıncı, ayakkabıcı veya

öğretmenin modern işbölümünde birey ya da kişilik olarak önemleri yoktur, bu nedenle onları birey ya da kişilik olarak tanıma ihtiyacı da hissetmeyiz. Bizi ilgilendiren onların işgal ettikleri konum veya gördükleri işlerdir. Onlar, yerleri kalayca başkaları tarafından doldurulabilir parçalardır. Dolayısıyla para ekonomisinin öngördüğü işbölümü, insanları kişisel ilişkilerden uzaklaştırarak onları toplumda kullanılabilir parçalar haline dönüştürmüştür (Ritzer, 1992: 13).

Metropolün Ezici Gücüne Zihniyle Tepki Gösteren Birey

Simmel'e göre, kültür ve ekonomik canlılığın merkezi olan metropoller, doğal olarak her zaman para ekonomisinin merkezi konumunda olmuştur. Hem yaşam hem de ekonomik ilişkiler bakımından karşılaştırıldığında, metropol ile kasaba (ya da taşra) hayatı arasında derin bir karşıtlık vardır. Duygu ve duygusallığın hâkimiyeti altında olan kasabalarda hayatın ritmi daha yavaş, daha alışıldık ve daha düzenlidir. Bireyin karşılaştığı uyarıcılar her zaman belli ve sınırlıdır. Birey bu uyarıcılara hesapçı aklı ile değil, yüreğiyle ya da duyguları ile tepki verir. Oysa metropolde yaşayan insan, metropolün kalabalığında uyarıcı yoğunluğu ile karşı karşıyadır. Üstelik bu iç ve dış uyarıcılar her zaman çok hızlı, kesintisiz ve bir o kadar da düzensizdirler. Birbiri ardınca gelen anlık izlenimlerin farklılığı ile uyarılan zihin, onları tüm farklılıkları ile birlikte kaydeden bir yapıya sahiptir. Metropole özgü sürekli değişen durum ve uyarıcılara karşı insan, kendi varoluşunu koruyabilme endişesi ile bir tür savunma aleti ya da organı geliştirir ki bu da mantık ve akıldır. "Metropol tipi kişilik, tehdit edici seyri ve aykırılıklarıyla kendisini köksüz bırakacak dışsal çevresine karşı koruyucu bir organ geliştirir: Yüreğiyle değil, zihniyle tepki gösterir. Burada, ruhun ayrıcalıklı konumuna, bilinç uyanıklığı sahip olur. Metropol hayatı, metropol insanındaki yüksek bilincin ve zihnin hâkimiyetinin temelini oluşturur" (Simmel, 2006: 87).

Taşra hayatına özgü ilişkiler, kesintiye uğramayan *alışkanlıkların düzenli ritmi* üzerine kurulmuştur. Duygusal temelde kurulan bu ilişkiler, *ruhun daha bilinçsiz katmanlarına* kök salmıştır (Simmel, 2006: 86). Dolayısıyla, taşrada yaşam o kadar da yüksek bir bilinçlilik durumunu zorunlu kılmaz. Oysa metropol, sürekli farklılıkları kaydeden bir varlık olan insandan, kasaba hayatına kıyasla, çok daha başka, çok daha özel, çok daha yüksek bilinçlilik durumunu talep eder. Diğer bir ifadeyle, metropolde birey sürekli akan ve bir o kadar da çeşitli olan uyarıcılara kalbi ya da duyguları ile değil, ruhun açık, bilinçli ve yüksek katmanı olan zihnin tepki verir. Simmel'in ifadesiyle, "Zihnin yeri, ruhumuzun açık, bilinçli ve yüksek katmanlarıdır; zihin, içsel güçlerimiz arasında uyum yeteneği en yüksek olanıdır. Fenomenler arasındaki karşıtlığa ve değişime uyum sağlamak için, sarsıntılar ve iç çalkantılar geçirmek zorunda değildir. Oysa daha muhafazakâr olan ruh, metropole özgü ritme ancak bu sarsıntılardan ve çalkantılardan geçtikten sonra ayak uydurabilir" (Simmel, 2006: 87). Zihin, en az duyarlı ve kişiliğin derinliklerine en uzak yapısı ile metropoldeki fenomenlere tepki gösterme görevini üstlenir ve böylece metropolün ezici gücüne karşı özel hayatı korumayı hedefler.

Metropoldeki zihin egemenliğinin nedeni sadece uyarıcı yoğunluğuna bağlı değildir. Bunun diğer bir nedeni, metropolün her zaman para ekonomisinin merkezi konumunda olmasıdır. Para ekonomisi ile zihnin egemenliği birbirlerinin varlığını zorunlu kılarlar. Bunun yanında, her ikisi de, insanlar ve şeyler karşısında tarafsız bir tutum sergiler: "Zihinsel açıdan gelişmiş bir kimse, gerçek bireyselliğin her türlüsüne karşı kayıtsızdır; çünkü böylesi bireysellikler, mantıksal işlemlerle tüketilmesi mümkün olmayan ilişkileri ve tepkileri beraberlerinde getirir. Aynı şekilde, fenomenlerin tikelliği de para ilkesiyle ölçülemez. Çünkü para yalnızca hepsinde ortak olanla, mübadele değeriyle ilgilenir; bütün nitelikleri ve tikellikleri şu soruya indirger: *Fiyatı ne?*" (Simmel, 2006: 87).

İnsanlar arasındaki bütün duygusal ilişkilerin temelinde bireysellikler vardır. Bireysellikleri dikkate almadan, diğer insanlar ile duygusal açıdan ilişki kurmak mümkün değildir. Metropolde zihin ya da hesapçı akıl, bütün bireysellikleri göz ardı ederek her şeyi sadece nesnel olarak ölçülebilen bir şey (sayı) olarak görür. Bu bakımdan, zihinsel açıdan oldukça gelişmiş olan metropol insanı, etrafındaki diğer insanları sadece ve sadece alıcı, satıcı, müşteri hizmetçi, kısacası ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak algılar ve bu bağlamda onlarla iletişime geçer. Böylece zihin egemenliği, bireysellikleri görmezden gelerek ilişkilerdeki duygusal bağı da ortadan kaldırır. Hesapçı akıl, yalnızca nesnelere değil, insanları da nesnel olarak ölçülebilen bir konuma indirger. Bunun önemli nedenlerinden biri para ekonomisidir.

Metropoldeki ekonomik ilişkiler ile taşradaki arasında büyük fark vardır. Taşradaki ekonomik ilişkiler “hizmet ile ödenen bedel arasındaki nesnel dengenin çok ötesindedir” (Simmel, 2006: 88). Çünkü burada ekonomik ilişkinin ötesinde insanlar arasında samimi bir ilişki ya da diyalog vardır, bunun sebebi, insanların birbirleri hakkında az ya da çok bilgi sahibi olmalarıdır. Üretim, malı ismarlayan müşteri için yapılır ki bu da üretici ile tüketicinin birbirlerini tanıması demektir.

Oysa metropolde üretim, tüm piyasa, yani tamamen yabancı alıcılar için yapılır. Onlar arasındaki bu mesafe, ekonomik mübadele ilişkilerindeki bireysel iletişimi de ortadan kaldırır. Artık kişisel ilişkinin yerini, çıkar ilişkisi almıştır. Bu durumda her iki tarafın çıkarları tam bir tarafsızlık içindedir. Her iki taraf da matematiksel hesaplamalarla iktisadi çıkar elde etme peşindedir. Kişisel ilişkiler tartıya girmediğinden, hesapların bozulacağı endişesi de ortadan kalkar. Her an iktisadi çıkar peşinde olan modern akıl, her geçen gün daha da hesapçı bir karaktere bürünür. Çünkü modern hayatın olmazsa olmazı olan para bir değişim aracı olarak, tüm nitelikleri ve bireysellikleri ortadan kaldırarak her şeyi fiyata indirgeme tavrı içindedir.

Paranın hesaba dayalı doğası, hayatın öğeleri arasındaki ilişkilere yeni bir kesinlik kazandırmış, özdeşliklerin ve farklılıkların saptanmasına bir katıyet, anlaşmalara ve sözleşmelere bir netlik getirmiştir” (Simmel, 2006: 89). Metropolde insan ilişki ve işleri hem çok çeşitli hem de çok karmaşıktır. Şayet “verilen söz ve hizmetlerde çok sıkı bir kesinlik olmazsa, bütün yapı içinden çıkılmaz bir kaosa dönüşebilir. Her şeyden önce, metropolde farklı çıkarlara sahip pek çok insan bir araya gelmiştir ve bu insanlar, ilişkilerini ve işlerini son derece karmaşık bir organizma içerisinde bütünleştirmek zorundadır” (Simmel, 2006: 89). Dolayısıyla, metropol hayat koşulları, zihin egemenliğini zorunlu kılmaktadır.

Metropole Özgü Kişilik Tipi: Nevrastenik Kişilik

Modernite, toplumsal ve bireysel hayatın hemen hemen her aşamasını hem derinden hem de geniş bir açıdan sarsmış ve değiştirmiştir. Simmel, bilimsel teknolojik çağ olarak gördüğü modernitede “bireyin iç güvenliğinin yerini, modern hayatın hercü mercinden, heyecanından doğan belirsiz bir gerilim, hafif bir özlem duygusu, gizli bir huzursuzluk, çaresizce bir telaş aldığını” belirtmiştir (Simmel, 2006: 23). İşte bu huzursuzluk en belirgin şekilde kent ya da metropol yaşamında görülmektedir. “Ruhun merkezinde kesin bir şeyin bulunmaması, bizleri anlık tatmin için hep yeni uyarıcılar, duyumlar ve dış aktiviteler bulmaya zorlar... Metropolün kargaşası, seyahat düşkünlüğü, çılgın rekabet hırsı, bir beğeniye, stile, düşünceye ya da kişisel bir ilişkiye bağlı kalmama yönündeki tipik modern sadakatsizlik, istikrarsızlık ve çaresizliğin tezahürleridir” (Simmel, 2004: 490). Gerilim, beklenti hissi, güçlü arzuların açığa çıkmama duygusu modern zamana damgasını vurmuş bir olgudur. Bunlar, doğadan giderek uzaklaşma ve para ekonomisine dayanan kentsel yaşamın bize dayattığı soyut varoluşun neticeleridir (Simmel, 2004: 484).

Simmel'e göre, sınırlar üzerindeki uyarıcıların yoğunluğu, metropol tipi kişiliğin ruhsal temelini oluşturur. Metropol hayatında her yönden akın eden iç ve dış uyarıcılar ve bu uyarıcıların hızlı ve sürekli değişimi, modern asabi kişiliği yaratır (Gönç, 2011: 156). Metropolde kesintisiz gelen duyu bombardımanı sürekli değişen izlenimlere neden olur ki bu da *nevrasiteni* adı verilen hastalığı doğurur. Nevrasteni, bir tür sinir zafiyeti olarak da adlandırılır. Aşırı çalışma sonucu sinir sistemi fonksiyonunda meydana gelen ruhsal ve bedensel güçsüzlük ya da bitkinlik durumunu ifade eder. Her an ve sürekli olarak duygularına yönelik uyarıcı bombardımanı altında kalan birey, artık belli bir süre sonra bunlarla baş edemez hale gelir. Bu durumda birey, toplumsal ve fiziksel çevresiyle kendisi arasına *mesafe* koyar. Ancak böyle mesafenin konulması agorafobi ya da hiperestezi gibi ruhsal sorunları da beraberinde getirir. Agorafobi durumunda birey, kontrolünü elinde bulunduramadığı yerlerde, yani *kalabalık veya kapalı mekânlarda bulunmaktan korkar. Her an panik atak geçireceği endişesi ile agorafobi hastası yalnız başına sokağa çıkmaz, kalabalığa girmez, örneğin sinema, tiyatro, asansör, tünel gibi yerlerde bulunmaktan korku duyar ve böyle bir endişe ile kendisini tamamen dış dünyaya kapatır. Bu aslında bir uyarıma karşı anormal ve aşırı derecede duyarlı olma durumu olarak bilinen hiperestezinin bir sonucudur. Her uyarım veya müdahale artık bireyde bir acıya neden olur.*

Kentsel varoluş, bireyin hem fiziksel hem de toplumsal çevresi ile mesafe koymasını zorunlu kılar. İnsanlar arasındaki içsel bariyer, modern yaşam biçimi açısından vazgeçilmezdir. Bu durumu Simmel şöyle ifade eder: "Çünkü böyle bir psikolojik mesafe olmadan, metropol iletişiminin karmakarışık düzensizliği ile itip kakan kalabalığı çekilmez olurdu. Ticari, mesleki ve sosyal ilişkisi ile çağdaş kent kültürü, bizleri çok sayıda insanla fiziksel yakınlığa zorlamaktadır. Eğer sosyal ilişkilerin nesnelleşmesi içsel bir sınır getirmemiş olsaydı, duyarlı ve sınırlı modern insanlar tamamen umutsuzluğun içine gömülürlerdi" (2004: 483).

Simmel'in metropole özgü *ruhsal mesafe* olarak adlandırdığı bu tutum, agorafobi ya da hiperestezi gibi ruhsal sorunların yanında, genel bir *bıkkınlık* ya da *kayıtsızlık* durumuna da yol açmaktadır. Bıkkınlık, metropol tipi nevrastenik kişiliğin en belirgin özelliğidir. Düşünür, hayata karşı bıkkınlığın temelinde iki neden olduğunu ifade eder:

Bıkkınlığın birincil nedeni, sınırları uyarıcı birbirine zıt unsurların hızla değişmesi, son derece yoğun ve sıkıştırılmış halde olmasıdır. Metropolde özgü zihinsellik hâkimiyetinin asıl nedeni de bu olsa gerek. Bu nedenle, zihinsel bir gelişme kaydetmemiş, aptal insanlar, genellikle tam anlamıyla bıkkın değildir. Sınırsız zevk peşinde geçirilen bir hayat, insanı bıkkınlığa sokar. Çünkü uyarılan sınırlar öylesine uzun bir süre boyunca bütün güçleriyle tepki vermeye zorlanırlar ki, artık hiçbir şeye tepki veremez olurlar. Aynı şekilde, çok daha zararsız izlenimler, birbirleriyle çelişecek biçimde ve büyük bir hızla değiştiklerinden, son derece şiddetli tepkiler vermeye ittikleri sınırları amansızca zorlayarak dayanma güçlerini sonuna kadar kullanmalarına neden olurlar. İnsan bu ortamda kalmakta ısrar ederse, güç toplamaya zaman bulamayacaktır. Böylelikle, yeni duyumlar karşısında uygun enerjiyle tepki verme noktasında bir yetersizlik ortaya çıkar (Simmel, 2006: 91).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, uyarıcı bombardımanı altında kalan bireyin sınırları artık belli bir süre sonra tepki verememe noktasına gelir. Bu bıkkınlığın altında yatan fizyolojik bir nedendir. Ancak metropole özgü bıkkınlık tavrının ikinci bir nedeni de vardır ki o da para ekonomisidir. Bilindiği gibi metropol, para ekonomisi ve paranın hâkimiyet alanıdır. Burada paranın her türlü niteliksel farkı, yani "şeylerin özünü, bireyselliğini, özgül değerini, karşılaştırılmazlığını" görmezden gelen tavrı, bireyleri psikolojik olarak etkisi altına almaktadır (Simmel, 2006: 92). Paranın her şeyin değerini, fiyata (mübadele değerine) indirgeyen yapısı yeni bir kişilik tipini de beraberinde getirir. Diğer bir ifadeyle, para imgesi

altında yaşayan birey, belli bir süre sonra nesnelere arasında değer ayrımı yapma yeteneğini kaybeder. Onun gözünde şeylerin kendileri ya da onların taşıdığı anlam ve değer artık bir şey ifade etmez. İnsan ne kadar şeyleri ölçüye vurma yoluna gitmişse, şeyler de onun gözünde anlam ve değerini aynı ölçüde kaybetmeye başlar. Simmel, bu durumu şöyle ifade eder:

Bıkkın kimsenin gözünde her şey aynı donuklukla, aynı griliktedir; hiçbir nesne diğerinden daha tercih edilir değildir. Bu ruh hali, bütünüyle içselleştirilmiş para ekonomisinin öznel yansımasıdır. Şeylerin çeşitliliğini eşdeğer kılan para, en korkunç tesviyecidir; çünkü para, her türlü nitel farkı *Fiyatı ne?* sorusuyla ifade eder (Simmel, 2006: 91).

Düşünür diğer bir çalışmasında, bu hususta şu cümlelere yer verir: “Her kim, hayatın sunduğu bütün imkânları aynı miktarda para ile elde edebileceği olgusunu içselleştirirse, mutlaka bıkkınlaşacaktır. Bir kural olarak, bıkkınlık tutumu, haklı olarak zevke doymuş olana (insanlara) atfedilir; çünkü çok güçlü bir uyarıcı, ona tepki vermek için sinirsel yeteneğini tahrip eder” (Simmel, 2004: 257). Her şeyin ortak bir göstergeye, yani paraya indirgendiği büyük kentler *bıkkınlığın* da mekânı olmuştur. Metropollerde para, “Olanca renksizliği ve kayıtsızlığıyla, bütün değerlerin ortak paydası haline gelir: Şeylerin özünü, bireyselliğini, özgül değerini, karşılaştırılmazlığını geri dönüşsüz bir biçimde aşındırır. Her şey, paranın durmak bilmeyen akıntısında, eşit özgül ağırlıkla yüzer. Her şey aynı seviyede durur ve yalnızca kapladıkları alanın hacmiyle birbirinden ayrılır” (Simmel, 2006: 92).

Metropollerde şeylerin para ile alınıp satılabilir olma özelliği, bireylere de her şeyin para ile kolayca elde edilebileceği hissini vermiştir. Bunu içselleştiren bir kimse için, artık hiçbir şey uğruna savaşılabilecek kadar değerli değildir. Dolayısıyla, para ile kolayca elde edilen şeylerin çekicilikleri de yavaş yavaş ortadan kalkar. Şeyleri elde etmede kullanılan böylesi duygusuz bir yöntem, onların özel değerini silip atar. “Bir şey ne kadar mekanik, ne kadar kayıtsız bir şekilde elde edilirse, nesne de o kadar renksiz ve sıkıcı görünür” (Simmel, 2004: 258). İnsan etrafındaki şeyleri ne kadar bu yolla elde ederse, her şey onun gözünde aynı renk ve tondadır. Dolayısıyla şeylerin anlamı ya da çekiciliği değil, onu elde etmede kullanılan yöntem de bıkkınlığın diğer bir kaynağıdır. Ancak insan ya da bıkkın kişilik her zaman içinde bulunduğu bu duruma tepki olarak kendisini bu bıkkınlıktan kurtaracak yeni uyarıcılar peşindedir. Bıkkın ruh hali içindeki birey, nesnelere olduğu kadar etrafındaki insanlara karşı da kayıtsızdır. Simmel, kent sakinlerinin birbirlerine yönelik bu tavrını *ruhsal mesafe* olarak adlandırdığı bir olgunun sonucu olarak görür. Ona göre, aslında bu ruhsal olgu, bireyin metropol yaşam tarzına adapte oluşunun bir göstergesidir. Düşünür bu durumu şöyle izah eder:

Kasaba sakini, karşılaştığı insanların hemen hemen hepsini tanır ve herkesle olumlu bir ilişki içerisindedir; ama böylesi bir durum büyük kentte gerçekleşecek olsa, yani kişi sayısız insanla sürekli kurduğu dışsal temaslara içsel olarak yanıt verecek olsa, içsel bakımdan paramparça olur, tasavvur bile edilemeyecek bir ruhsal duruma düşerdi. Kısmen bu ruhsal olgu, kısmen de metropol hayatının üstünkörü temaslara gelip geçen unsurları karşısında insanların haklı olarak kapıldıkları güvensizlik, bizi mesafeliliğe zorlar (Simmel, 2006: 93).

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, metropol yaşamında birey kendi varoluşunu hem nesnel dünyayı, hem de diğer insanları değersizleştirerek koruyabilir. Bireyin kendini koruma talebinden doğan metropole özgü ruhsal mesafenin altında yatan tek neden *kayıtsızlık* değil, aynı zamanda “... *hoşnutsuzluk*, karşılıklı bir *yabancılık* ve *tiksinme* hissi de yatmaktadır”. Metropol hayatının içsel düzeni, “duygudaşlıklar, kayıtsızlıklar ve hoşnutsuzluklar” arasındaki hiyerarşiye dayanır (Simmel, 2006: 93). Duygudaşlık, kayıtsızlık, hoşnutsuzluk, tiksinme

hissi ve antipati, metropole özgü ruhsal mesafeyi oluşturan temel unsurlardır. Birleştirici unsurlarla birlikte, bütün bunlar “metropole özgü hayal tarzının kopmaz bütünlüğünü oluşturan” temel öğelerdir. “Metropole özgü hayat tarzında birbirinden uzaklaşma olarak görünen şey, gerçekte onun temel toplulaşma formlarından yalnızca biridir” (Simmel, 2006: 94).

Metropole özgü ruhsal mesafe başka bir fenomeni de beraberinde getirir. Simmel’in ifadesiyle, “Bu mesafe, bireye, başka koşullarda benzeri olmayan bir türde ve miktarda kişisel özgürlük sağlar” (Simmel, 2006: 94). Günümüz insanı hangi bağlamda özgürdür? Dar kalıplar ve önyargılarla sınırlanmış olan kasaba insanının aksine, günümüz metropol insanı “maneviyatının ve beğenilerinin gelişmiş olması anlamında özgürdür” (Simmel, 2006: 96). Mekân genişliği, insan sayısı, geniş etkinlik alanı metropolü özgürlüğün merkezi haline getirmiştir. Küçük çevrelerle kıyaslandığında, birey metropolün karmaşık örgüsü içinde büyük bir hareket serbestliğine sahip görünmektedir. Ancak bu özgürlüğün diğer bir yüzü de vardır. Büyük kentin kalabalığında birey yalnızlığın tutsaklığına düşer. Metropolden başka, “insanın kendini böylesine yalnız, böylesine kaybolmuş hissettiği başka bir yer yoktur” (Simmel, 2006: 96). Kısa temaslar sırasında kendini ifade etmek zorunda olan birey “çarpıcı ölçüde karakteristik” görünme telaşına düşer. Metropole özgü “yapmacık tavırlar ve ani değişkenlikler” gibi tutumlara yönelerek, etraftakilerin dikkatini çekmek için *farklı* davranmaya başlar (Simmel, 2006: 99). İşte bu süreçte kişi kendisi olmaktan çıkarak özüne uzaklaşır ya da yabancılaşır.

Sonuç

Simmel’e göre, modern metropol nesnel kültürün aşırı büyümesi sonucu bireysel kültürün körelmeye yüz tuttuğu gerçek bir alandır. Metropolde para ya da para ekonomisi, insan ilişkilerinin doğasını olduğu kadar, kurumların yapı ve işleyişini de büyük ölçüde etkilemiş ve böylece hayatın tüm alanlarına bir hesapçılık ve rasyonellik hâkim olmuştur. Metropol insanların günlük yaşamları, niteliksel değerleri niceliksel terimlere indirgeme faaliyeti ile doludur. Bu da insanı kent yaşamında her zamankinden daha fazla tek taraflı hale getirmiştir. Çünkü insanlar potansiyel olarak hayatlarını zenginleştirebilecek diğer etkinliklere karşı duyarsız kalmaktadırlar. Dolayısıyla, kentsel yaşam, gerçekte herkesi duygudan mahrum bırakarak, sığ bir hesapçılığa mahkûm kılmıştır.

Her geçen gün doğadan giderek uzaklaşan insan, çevresine ve çevresinde olup bitenlere kanıksamış (duyarsız) bakışlar fırlatmaya daha çok meyilli hale gelmektedir. Para ve eşyanın hayatımız üzerindeki hâkimiyeti arttıkça, onları kontrol etme kabiliyetimiz de azalmaktadır. İnsan, kendi yaratıcı kapasitesi ile kendisini aşan nesnelere üretse de, trajik bir şekilde kendi ürettiği bu ürünlerin etkisi ve tehdidi altına girebilmektedir.

Bugün, objektif bir varlık haline gelen para ve eşya, giderek insana hükmeden bir güç haline dönüşmüş olup, insanın kendisini yönetmesine âdeta izin vermemektedir. İnsanlar borsada parayı kontrol ettiklerini zannetseler de, aslında borsadaki para onları kontrol etmektedir. Para, günlük yaşam süreci içinde görünmez bir el ya da güç haline dönüşmüştür. İnsanlar iradeleri ile hareket eden varlıklar olduklarını düşünseler de, bu görünmez el ya da güç büyük bir irade haline gelerek insanların iradelerinin ipini elinde tutarak onları kolayca yönetebilmektedir.

Bize düşen görev, para ya da eşyanın bizi yönetmesine ya da hayatın tüm kodlarını ele geçirmesine izin vermeden, insan olarak herkesi ve her şeyi aziz bilmek ve aziz tutmaktır. Başkalarının hassasiyet ve duygularıyla kendimizi doğrudan sorumlu görmek, hem bireysel hem de toplumsal temelde pek çok problemin çözümünü de beraberinde getirecektir. Önemli

olan başkaları için yaşama ruh ve idealini geliştirmektir. Toplumu oluşturan bireylerde bu duygu ve düşünce geliştiği sürece, insanın insanlara ve yaratılmış olan tüm varlığa kanıksamış bakışlar fırlatma arzusunun yerini daha duyarlı ve daha hassas davranma tutkusuna alacaktır.

Kaynakça

- Coser, L.A. (2010)** *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları: Tarihsel ve Toplumsal Bağlıklarında Fikirler*, çev. **Himmet Hülür, Serhat Tokar ve İbrahim Mazman**, Ankara: **De Ki Basım Yayın Ltd. Şti.**
- Gönç-Şavran, T. (2011).** “Klasik Sosyolojiye Katkı-I: Ferdinand Tönnies ve Georg Simmel”. *İçinde: Serap Suğur (der) Klasik Sosyoloji Tarihi. Anadolu Üniversitesi Yayını Yayın No: 2284, s.136-162.*
[http://www.umittatlican.com/files/George%20Simmel%20\(George%20Ritzer-1991\).pdf](http://www.umittatlican.com/files/George%20Simmel%20(George%20Ritzer-1991).pdf)
(Erişim: 16.08.2012).
- Jung, W. (1995).** *Georg Simmel: Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, çev. **Doğan Özlem**, Ankara: **Ark Yayınevi.**
- Özelce, G. (2006).** *Simmel'in Gözüyle Modernitenin Sosyolojisi*, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.**
- Ritzer, G. (1992).** “Georg Simmel”. *İçinde: Sociological Theory*, çev. **Ümit Tathcan**, 3-basım, **Mc-Graw Hill.**
- Ritzer, G. (ed.) (2007).** *The Blackwell Encyclopaedia of Sociology*, **Blackwell Publishing Ltd.**
- Simmel, G. (2004).** *The Philosophy of Money*, ed. **David Frisby**, **London: Routledge.**
- Simmel, G. (2006).** *Modern Kültürde Çatışma*, çev. **Tanıl Bora, Nazile Kalaycı ve Elçin Gen**, **İstanbul: İletişim Yayınları.**
- Simmel, G. (2009).** *Bireysellik ve Kültür*, çev. **Tuncay Birkan**, **İstanbul: Metis Yayınları.**
- Slattery, M. (2010).** *Sosyolojide Temel Fikirler*, *Yayına Hazırlayan: Ümit Tathcan ve Gülhan Demiriz*, 3.baskı. **İstanbul: Sentez Yayınları.**
- Turner, J.H. (2010).** *Beeghley, L., Powers, C. H., Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. **Ümit Tathcan**, **Sentez Yayıncılık.**
- Wolff, Kurt H. (ed.) (1965),** *Essays on Sociology, Philosophy, and Aesthetics*, by **Georg Simmel**. **New York: Harper Torchbooks.**

MODERN ŞEHRİN NESNELLİĞİNE VE YANILSAMALARINA İRRASYONEL BİR ELEŞTİRİ: VAROLUŞÇULUK

Hüseyin AYDOĞDU^{1*}

“İnsan demek, şehir demektir.”

(William Shakespeare)

Şehir de felsefe gibi bir insan ürünüdür, insan doğasının ayrılmaz bir ögesidir. Bundan dolayı onları birbirlerinden ayrı ve bağımsız düşünemeyiz. Ne birbirlerinden bağımsız olarak varlığa gelirler, ne birbirlerini öncelerler, ne de birbirlerinden ayrı bir anlam ve değer taşırlar. Yaşam ve insanlık adına durmaksızın birbirlerini üretip zenginleştirirler. İnsanın birçok yapıp etmeleri gibi felsefe de şehirde gerçekleşir, şehirde dile gelir, şehirde söze dökülür. Şehrin en renkli ve en temel eylemlerinden biri olarak kendini açılır. Zaten ilk günden beri felsefe hep şehirde yapıla gelmiştir. Ya şehrin asi sokaklarının isyankâr bir genci ya da Sokratesci bir deyimle bir at sineği olarak belirip gelişmiştir. Her şeyiyle şehirde inşa ve imar edilmiştir. Şehir ile felsefe arasındaki bu güçlü bağ ve zorunlu ilişkiden dolayı şehir olmadan felsefe ortaya çıkamaz. Çünkü şehir düşüncenin mekânıdır. O zaman insan demek şehir demek, şehir demek ise felsefe ve uygarlık demektir. Zaten şehir sözcüğünün taşımış olduğu anlam da bunu doğrulamaktadır. Birçok dildeki şehir-medine-civitas-city-cité-citta-ciudad gibi kelimeler ya doğrudan ya da dolaylı olarak “uygar”, hatta “devlet” anlamına bile gelmektedir. Örneğin Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Erdemli Şehir)* adlı yapıtında “medine” sözcüğünü devlet anlamında kullanmıştır. Çünkü ona göre medine (şehir) demek, devlet demektir (Fârâbî, 1990: 95). “Uygarlık” anlamına gelen medeniyet-civilization-civilisation gibi kelimeler de aynı kökten türetilmiştir (Lalande, 2006: 141–142). Ancak şehir ile medeniyet arasında var olan bu derin ontolojik ilişki tek yönlü olmadığı gibi şehir ile felsefe arasındaki ilişki de tek yönlü değil karşılıklı bir ilişkidir. Her ikisi arasında çift yönlü etkileşim vardır. Şehir felsefeyi sorunların saptanması, betimlenmesi ve söze dökülmesi gibi her türlü malzemeyi verip besleyip büyütüp olgunlaştırırken felsefe de onu hem durmaksızın tasarlayıp biçimlendirmekte hem de insanileştirerek yaşanabilir bir mekâna dönüştürmektedir. Fakat son zamanlarda bu ilişki şehir lehine bozulmuştur. Bu durumu fark eden 20. yüzyıldaki en önemli felsefi akımlardan biri varoluşçuluktur. Varoluşçuluk bu tek yönlü iletişimden hareketle başta modern çağ olmak üzere modern şehrin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapısına radikal bir eleştiri, tepki, başkaldırı, hatta yeni bir duruş ve hesaplaşma olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de varoluşçuluğun ortaya çıkış koşullarına baktığımızda özellikle modern şehrin toplumu, bireyselliği, yaşam tarzı, ahlâkı, özgürlüğü, politikası, sanatı, mimarisi, ekonomisi, kısaca her şeyi önemli bir rol oynamıştır. O halde şehir, her türlü insan faaliyetlerinin mekânı olduğundan yalnızca felsefenin değil, sosyolojiden ekonomiye, politikadan sanata, savaş sanatından mimariye kadar birçok disiplinin ortak konusudur (Bumin, 2010: 1).

Varoluşçuluğun modern şehre olan eleştiri ve tepkisini anlamak için öncelikle şehirleşmenin tarihine, dolayısıyla da insanın bilinçlenme/kültürlenme sürecine bakmak gerekir. Çünkü insanın şehirleşme süreci, yani yerleşik düzene geçişi onun varoluş serüveni kadar eskidir. Ayrıca varoluşçuluğun ortaya çıkış koşulları her ne kadar kendisini modern çağla birlikte daha açık bir biçimde gösterse de ilk insana dolayısıyla da ilk şehir(leşme)ye kadar uzanmaktadır. Bu yüzden modern dünyadaki şehir varoluşçuluk ilişkisini ve sorunlarını

¹ * Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi ABD, Erzurum.
E-Mail: haydogdu@atauni.edu.tr

saptayıp anlamak için öncelikle şehirleşme olgusunun neden ve niçin ortaya çıktığına ve tarihte nasıl bir süreç izlediğini farklı disiplin, belge, arşiv, hatta arkeolojik kalıntılardan hareketle felsefi bir bakışla araştırmak ve sorgulamak gerekir. Bu doğrultuda yapılacak araştırmalar şehir ve felsefe, dolayısıyla şehir ve varoluşçuluk ilişkisini doğru olarak ortaya koyacaktır.

1. İnsanın Kültürlenme Sürecinin İlk Tanığı: Şehir

İnsanın tüm yapıp etmelerinin, yani kültür ve medeniyetin temelinde akılla birlikte şehir vardır. Kültür, sanat, ahlâk, politika, tarih ve mimari, kısaca uygarlık şehirle başlamıştır. Bu düşünceden hareketle Samuel N. Kramer, Sümerlerin bilinen en eski şehir medeniyetlerinden biri olmasından dolayı tarih Sümer’de başlar, der. Aslında Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar* adlı yapıtında tarihi Sümerlerle başlatmaz. Bizce onun, bu yapıtında asıl vurgulamak istediği, Sümerler gibi böyle büyük bir uygarlığın ortaya çıkmasında şehirleşmenin yeri ve önemidir. Çünkü o, bu yapıtında kil tabletleri üzerinde yapmış olduğu otuz dokuz farklı konudaki metin çözümlerinin hepsi şehirde oluşup gelişen kültür ve medeniyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Kramer, 2002: 11–20). Gerçekten tarihte Sümerler bilinen en eski şehir medeniyetlerinden biri olarak eğitimden aileye, tarımdan adalet, ahlâktan felsefeye, edebiyattan politikaya, sanattan mimariye kadar pek çok alandaki katkılarını hep şehirleşmeye borçludur. O zaman Kramer’in iddia ettiği gibi bir yönüyle yazılı tarih Sümerlerle başlasa da gerçekte insanlık tarihi başta olmak üzere kültür ve medeniyet şehirle başlar. Çünkü insan var olduğu gündün beri akli ve akli olduğu kadar medeni bir varlıktır. Şehir de aklilik ve medeniliğin bir ürünü olarak ilk insandan beri var olduğuna göre şehir, yani yerleşik düzene geçmek ilk insandan bu yana vardır. Ancak bu düşünceye rağmen iradi bir kuruluş olan şehrin tarihiyle ilgili apaçık genel bir bilgi hâlâ elimizde yoktur. Şehir(leşme)nin tarihiyle ilgili iki önemli hipotez vardır. Birincisi Egon Ernest Bergel’in hipotezidir. Ona göre ilk şehir(leşme) neolitik çağda (metal çağında) tarıma dayalı üretimin bir sonucu olarak toplumlarda görülmeye başlanılan köleler ve efendiler şeklindeki sosyal farklılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İkinci hipoteze göre ise ilk şehirlerin ilkel birer köy olduğu ve teknoloji ve üretimin bir sonucu olarak yavaş yavaş şehrsel merkeze dönüştükleri iddiasıdır (Bergel, 1996: 7–14; Bal, 2011; 34–35). Şehrin kökenine ilişkin bu her iki hipotezdeki açıklamalar Bookchin’in de vurguladığı gibi “kulak tırmalayacak ölçüde teknolojik niteliktedir” (Bookchin, 1999: 45). Günümüzde ise şehrin kökenine ilişkin daha çok ekonomist ve ilerlemeci olduğuna ilişkin geleneksel bir düşünce egemendir. Şu an bu hipotezlerin her birini apaçık doğrulayacak veriler ya da arkeolojik kalıntılar elimizde ya yoktur ya da çok azdır. Olsa bile salt bilimsel bir dille şehirleşmeyi anlayabilmek zordur. Çünkü şehir yalnızca teknolojik, mekanik ve determinist bir süreç değildir. Burada önemli olan şehir(leşme)nin ne zaman, nerede ve nasıl başladığı değil, onun oluşumuna büyük katkı sağlayan insanın toprağa yönelmesinin ya da bilginin teknolojiye dönüşümünün temel saiklerinin, yani ontolojik önceliğin nereden kaynaklandığı ve neler olduğudur. Bu eksende soru yanıtlanmadığı sürece şehirleşmenin kökeniyle ilgili her hipotez bir varsayım olmadan öteye geçemeyecektir. Sonuçta şehir(leşme) olgusunun ne zaman ve hangi biçimde ortaya çıktığı nasıl anlatılırsa anlatılsın gerçekte teknoloji, üretim fazlalığı ya da sosyal farklılaşmalar değil, “irade”, “ortak yaşam” ve “yerleşme” edimleri şehir(leşme)yi doğurmuştur (Laborit, 1990: 64; Alver, 2012: 9–10). Bu süreci insanın akli, düşünen, bilen (homo sapiens) ve alet yapan (homo faber) boyutları da desteklemiştir. Yalnız bu edimlerin her biri Heidegger’in de dediği gibi “oturmak” ediminin sonucudur. Heidegger, “düşünme” ve “inşa etme”nin “oturmak”la olan ontolojik biraradılığına dikkat çekerek, “düşünme”yi ve “inşa etme”yi yerleşmenin temel ögesi, “oturmak”ı ise insanın var olmasının ontolojik bir kanıtı olarak görmüştür. Bu bağlamda “varım”, “varsın” demek dünya üzerinde yerleşime geçerek “var olmak” demektir. Heidegger bu düşüncesini “İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek” adlı yazısında şöyle anlatır: “... ‘varım’, ‘varsın’ sözcükleri şu anlama gelir: oturuyorum, oturuyorsun. Senin ve benim var

olma biçimimiz, bizlerin dünya üzerinde ölümlü olarak var olmak, yani oturmak demektir.” (Heidegger, 1996: 68). O halde şehrin varoluş nedeni insanın “oturmak” önceliği olup, ilk insandan itibaren şehirleşme), yani yerleşik düzene geçiş varoluşsal ontolojik bir zorunluluk olarak başlamıştır. Demek ki, şehirleşme) olgusunun ortaya çıkmasının nedeni insanın ontik-epistemik, ahlâki, siyasal, sanatsal ve iletişimsel bir varlık olmasıdır. İnsanın çok boyutlu bir varlık olması şehrin ortaya çıkmasının yolunu açmıştır. Zaten şehir de birçok düşünür ve bilim adamı tarafından insanın bu çok yönlülüğünden hareketle tanımlanmaktadır. Örneğin Laborit, insanın çok yönlü boyutların kendinde birleştiği bir varlık olmasından hareketle şehri, “bir bütünün öğeleri arasındaki ilişkilerin toplamı” diye tanımlamıştır (Laborit, 18).

Heidegger’in bu tespitine rağmen tarih ve sosyolojide şehirleşme süreci genellikle neolitik uygarlıklarla başlatılır. Oysa şehirleşme sürecini tarihte yalnızca Hititliler (Çatalhöyük), Sümerler gibi herhangi bir neolitik uygarlıkla başlatmak doğru değildir. Çünkü günümüzde de yapılan her yeni arkeolojik araştırmalar sonucu ortaya çıkan birçok kalıntı ve belgeler şehirleşme sürecinin hep kendisinden önceki bir başka medeniyete dayandığını göstermektedir. Bu durumda şehirleşme sürecini insanlığın kimlik edinme sürecine kadar geri götürülmesi gerekir. Çünkü şehir insanlığın “oturmak” ve “düşünmek” edimleri gibi kimlik edinmesinin de en temel sürecidir. İnsanın kültürlenme sürecinin ilk ve en eski tek tanığıdır. O halde insanlığın varoluş ve kimlik edinme süreci onun rasyonelliği ve sosyalliği gibi ilk günden beri hep var olduğuna göre şehirleşme) de ilk insandan bu yana başlayan bir süreçtir. Bu görüşü doğrulayan en önemli göstergelerden biri geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok konuda bilgi ve belgelerin şehirler aracılığıyla elde edilmesidir. Onların her biri şehirde işlenip ve üretilip geliştirildiği gibi yine orada korunup günümüze kadar gelmiştir. Gerçekten de hangi çağ ve dönem olursa olsun şehirler, içinde var oldukları dünya, kültür ve felsefe hakkında bize bilgi veren açık hava müzeleri gibidir. İnsan, kültür ve medeniyet şehrin sayesinde beslenir, gelişir ve güçlenir. Tarihin her döneminde insanın onun adına ve onun aşkına yardım ve serden vazgeçmesi de bunun içindir. Bu amaç doğrultusunda şehir, her zaman kültür, medeniyet, sosyal ve siyasal alanların, bilim ve teknolojinin mücadele merkezi olmuştur. Doğumdan-ölmeye, korkudan-güvene, var olmadan-yok olmaya kadar her şey bir yandan şehir içinde anlamlandırılırken, öte yandan da şehir adına sorunsal bir yapıya dönüştürülmüştür.

İnsan var olduğu günden beri her yönüyle bir varoluş mücadelesi içerisindeydi. Çünkü diğer canlı varlıklar gibi insan da yalın bir doğa içerisinde doğmasına karşın onun özde yalın bir doğası yoktur. Bu yüzden insan her zaman yaşayabileceği doğayı yaşanabilir ve yaşatabilir bir mekâna dönüştürmek zorunda kalmıştır. İtici olduğu kadar yapıcı da olan bu kaygıyla insan tarihin her anında durmaksızın bu dönüşümün mücadelesini vermiştir. Ayak bastığı, gittiği her yeri yaşanabilir bir doğaya ve kültüre dönüştürmeye çalışmıştır. İşbirliği içinde doğada barınaklar, ticarethaneler, yollar, köprüler inşa ederek şehrin temellerinin atmıştır. Şehir aracılığıyla adeta kendi giysisi gibi doğaya da yeni bir giysi giydirmiştir. Şehri hem bir araç, “hem bir giysi, hem bir zırh, hem bir sınırlayıcı, bir alışveriş yeri, bir zar” haline, başka bir deyişle bir var olma mücadelesinin mekânı haline getirmiştir (Laborit, 27). Şehrin sayesinde insan her geçen gün daha da güçlenerek kendini ve doğayı yeniden yapılandırmıştır. İnsan ile şehir ilişkileri bu amaç uğrunda biçimlenerek hem her ikisi hem de şehir ve felsefe birbirlerinin besleyip koruyarak büyümüşlerdir. Ya yüz yüze ya da sırt sırta vererek varlıklarını sürdürmüşlerdir, aynı zemindeki ontolojik bağlarını güçlendirmişlerdir. Aralarında her yönüyle sıkı bir bağın oluşmasının yolunu açarak bu bağın her zaman canlı kalmasını sağlamışlardır. Felsefe de tarihin her döneminde bu bağın farklı bir dille kurgulayıp söylemleştirilerek güçlenmesini sağlamıştır.

Şehirleşmenin niçin ve nasıl ortaya çıktığıyla ilgili ilk belge ya da metinleri arkeolo-

jiden önce mitolojide bulmaktayız. Felsefe ve bilimsel düşüncenin fazla gelişmediği, doğal ve toplumsal olayların mitolojik birtakım açıklamalarla açıklanmaya çalışıldığı ilk dönem ve medeniyetlerde bile şehrin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl biçimleneceği temel sorunlardan biri olmuştur. Felsefe, hem hikmet, irfan, mitos ve aklın birleştiği hem de ayrıştığı bir eylemdir. Felsefeden önce ilk sorgulamaların yapıldığı ve insan ile şehir, doğa ve tanrı arasında ilk bağın kurulmaya çalışıldığı alanlardan biri de mitolojidir. Zaten ilk uygarlıklar da birçok yönüyle mitoloji uygarlıklarıdır. Mitoloji tanımlanamayan, sıg, akıl dışı bir anlatım olsa da insanın bilinçlenme/kültürlenme sürecini, dolayısıyla şehir(leşme) sürecini de anlatan en eski “düşsel” arketip metinlere sahiptir. Kolektif ya da bireysel bilinçdışının ürünleri olan mitlerden hareketle “yalnızca insanların doğa olayları ve yaşamın gizleri karşısında korkularını yenip bunları imgeler yoluyla açıklamalarına yardım etmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal yapıyı ve edimleri yansıtır” (Ağaoğlu, 2004: 53–54) tespit edebilmek, ayrıca onlardan hareketle günümüzün birçok sorununu açıklayabilmek mümkündür. Mitlerin her biri “kapatılmayan, kuşatılmayan bir yerlerden sesler getirirler”, bize topluluk, şehir yaşamı içerisinde “parçalanmış bir sosyallikle ilgili imgeler” sunarlar (Taburoğlu, 2011: 26, 31). Mitolojiler sayesinde geçmişin bunalımları, trajedileri, avcı-toplayıcılıktan tarım ve yerleşim düzene nasıl geçildiğini, toplumsal düzenin nasıl oluştuğu ve korunduğu, insan ilişkilerinin ve gündelik yaşamın nasıl olduğu, uygarlığın geçmişte nasıl var olduğu günümüze aktarılıp açıklanabilmektedir (Eliade, 1993: 88). Böyle bir yapıya ve içeriğe sahip olmasından dolayı mitoloji, hem insanlığın “ilk bellek”i olma özelliğini hem de “tarihsel bellek” olma özelliğini taşımaktadır (Eliade, 117). Çağımızda mitsel metinlerden hareketle yalnızca şehir(leşme) üzerine değil, ontoloji, epistemoloji, sosyoloji, psikoloji gibi birçok alanda çözümlenmeler yapılabilmektedir. Örneğin Nietzsche, Camus gibi birçok filozof felsefi çözümlenmelerinin önemli bir kısmını mitolojiden hareketle yapıp temellendirmişlerdir. Yine psikolojide Freud, insan davranışın kökenine yönelik bazı çözümlenmelerini Oedipus-Electra karmaşasında olduğu gibi mitolojik metinlerden hareketle yapmıştır.

İnsanın toplumsallaşma sürecinin her evresi ve durumunda olduğu gibi doğanın kültüre dönüşümünün ve şehir(leşme)nin en eski mitolojik metni Gılgamış Destanı’nda bulabilmekteyiz. Bu efsane doğanın kültüre dönüşümünün en güzel anlatıldığı öykülerden biridir. Gılgamış Destanı, insanın her şeyiyle doğal yaşamdan kültürel yaşama geçişin nasıl olduğunu ayrıntılı bir biçimde anlatarak, bu durumu bütün kültür ve siyasi alanlarıyla birlikte resmedebilmektedir. Bu destanın mitsel kahramanı olan Gılgamış uygarlığın müjdecisi olarak, kültürden haberdar olma, yasaksız dünyadan yasalar sistemine geçişin habercisi ve uygulayıcısıdır. *Gılgamış Destanı*’nda kültürlenme sürecinin uygulamaya dökülmesinde en önemli görevi şehir(leşme) süreci görmüştür. Bu efsanede insanın bütün varlığıyla şehre yönelmesi, onu inşa ve imar etmesi aslında insanın şehirle birlikte bilinci/kültürü yapılandırması, kendisiyle birlikte şehri aynı ontolojik düzlemde yüceltmesini göstermektedir. Örneğin bu destanın başkahramanı olan Gılgamış’ın öyküsü, bir yandan şehirleşme olgusunu en yalın haliyle gözler önüne sererken, öte yandan da şehirleşmenin “tüm kurumsal dizgeleriyle gerçekleştiği MÖ 4. Bin Mezopotamya’sını” apaçık olarak günümüze yansıtmakta (Gezgin, 2009: 139), sosyal ilişkilerin ve gündelik yaşamın nasıl olması gerektiği hakkında bilgiler vermektedir. Bu efsanenin benzer bir anlatımı Babil mitolojisi olan Enuma Eliş’te de vardır. Onda da dini görüşle dünyevi ve siyasal görüş birleştirilerek Tanrı (Marduk)’nın yeryüzündeki şehri olan Babil’den hareketle bilinçlenme/kültürlenme hem şehrin yeri ve önemi hem de onun şehirler içinde niçin yüce bir şehir olduğu anlatılmaktadır (Rosenberg, 2006: 241–254). Eski Mezopotamya, Mısır ve Doğu şehirlerinde olduğu gibi Batı şehirlerinin kuruluşunda da hemen hemen benzer mitolojik unsurlar ve anlatımlar vardır. Roma şehrinin kuruluşunu anlatan *Romulus ve Remus* efsanesi de onlardan biridir. Bu efsanede de gündelik yaşam ve sosyal ilişkilerin yanında hem Roma şehrinin kuruluşu hem de onun sosyal, kültürel ve siyasal açıdan nasıl gelişip

güçlendiğini farklı bir söylemle anlatılmaktadır (Rosenberg, 183–187; Ergüven, 2009; 200).

Mitolojide şehir yalnızca bir mekân değildir. Tam tersine mekândan da öte bir yerdir. Haideggerci bir deyişle varlığın evi olarak görülmüştür. Örneğin eski Mısır mitolojisinde şehir yalnızca ev ve ülke olarak değil, anne olarak da görülüp özdeşleştirilmiştir, annenin yerini tutmuştur (Campbell, 2003: 59). Bu yüzden Eski Mısır’da şehir yalnızca Mısır’ın değil, evrenin hatta Tanrı’nın düzenleyici gücüdür. Tanrı sayesinde insan, şehir ve evren değer kazanarak anlamlandırılmış, şehre ontolojik bir derinlik kazandırılmıştır. Aslında bu özdeşleştirme yalnızca Eski Mısır’da değil, bütün eski şehirlerde de vardır. Örneğin yukarıda da değindiğimiz gibi Eski Hint ve Çin mitolojilerinde olduğu gibi diğer mitolojilerde de şehirlerin kuruluş öyküsü hemen hemen aynıdır, benzer bir özellik göstermektedir. Mitoloji uygarlıklarındaki şehirlerin kuruluş efsanelerinin ortak özelliklerinin en önemlisi, onların her birinin kutsal bir statü çerçevesinde kurulup biçimlendirilmesidir. Bundan dolayı Campbell’in de dediği gibi eski şehirlerin her biri adeta “Tanrı’nın Kentleri” olarak imar edilmiştir. Bir Sümer tabletinde geçen “İnananları yerlerine yerleştireceğim; Kentler... kuracaklar...” biçimindeki anlatımı da bu düşünceyi desteklemektedir (Campbell, 41, 125). O zaman mitolojide şehir, insanın Tanrı’dan kopması, ayrılması sonucu ya bu kopmadan duymuş olduğu acının sonucu ya da Tanrıların isteği üzerine ona yönelmek, onu anmak için düzenlenip kurulmuştur. Yani şehir bir sürgün yeri olarak değil, Tanrı’ya kavuşmak, insanın geçmişine dönmesi için kurulmuş olan bir mekândır, bir yuvadır. Mitolojide bu biçimde şehirleşme sürecinin ve sosyal gelişimin ortaya çıkmasının nedeni ise onda “öz olan”ın varoluştan önce gelmesidir (Eliade, 91). Ancak mitolojide “öz olan”ın varoluştan önce gelmesi Sisifos efsanesinde olduğu gibi her zaman için geçerli bir durum değildir. Demek ki, mitolojide her kurum ve kuruluş gibi şehir de Tanrısal düzen için kurgulanıp imar edilmiştir. Ancak mitolojide de şehir hangi amaçla kurulmuş olursa olsun insanı yerleşmeye, şehirleşmeye iten temel saik “oturmak” edimidir. Buna rağmen mitolojide ne bilinç, ne doğa, ne şehir, ne de Tanrı birbirlerine karşıt değildir. İnsan ne kadar doğaya aitse, şehir de o kadar doğaya aittir, insana yabancı değildir. Bu durum yalnızca mitoloji uygarlıklarında değil, onlardan sonraki diğer uygarlıkların şehirleşme sürecinde de gözlemlenebilmektedir. Onlarda da mitoloji uygarlıklarında olduğu gibi insan–şehir–Tanrı arasında mitsel bir bağlantı, gizsel bir bağ vardır. Günümüze kadar da ulaşan çevreleri yüksek surlarla çevrili olan bu şehirler, her şeye yaşam ve ölüm veren, yani yaşamaya ve yaşatmaya dair şehirlerdir. Bu şehirlerde insan yaşam ve ölüm kıskacında “varoluş”unu arar, bilinçlenme/kültürlenme sürecini yaşar, varoluş kaygılarını gidererek kendini ve varlığı anlamlandırmaya çalışır. Böylelikle Tanrı şehirden insan şehrine geçilmesiyle başlangıçta şehrin kuruluşunda var olmayan bilinç ve varoluş yerini yavaş yavaş “bilinç” ve “varoluş” a bırakmış olur. Bu varoluşsal-epistemik eksende şehirleşme süreci her geçen gün güçlenerek günümüze kadar gelmiştir. Bu görüntü aynı biçim ve içerikte olmasa da modern şehre, modernitenin şehir imgesine de yansımıştır. Bundan dolayı mitolojideki şehir imgesiyle modern şehirdeki şehir imgesi arasında doğrudan bir benzerlik olmasa da dolaylı bir ilişki vardır. Bu da mitoloji uygarlıklarında olduğu gibi modern şehirde de insan ile şehir arasında hem insanı yüceleştiren bir anlayışın hem de şehirle birlikte onun tüm kurum ve kuruluşları ile değerlerine karşı bir varoluş mücadelesinin verilmesi öngörülmektedir.

2. İnsanı Yüceleştiren Şehirden Sorunsal Şehre: Modern Şehir

Nasıl ki insan, ruhu, aklı ve bedeniyle bir bütünsel şehir de öyledir. O da insan gibi ruh, akıl ve bedeniyle bir bütünlük oluşturur. Yukarıda da değindiğimiz gibi mitoloji uygarlıkları dahil tarihin her döneminde insanı yüceleştiren, içerisine düşmüş olduğu durumdan kurtarmaya çalışan bir şehir imgesi vardı. Buna karşılık moderniteyle birlikte yine özde insanı yüceleştiren bir şehir imgesi olsa da zamanla sorunsal şehirlere, dolayısıyla da sorunsal insana dönüşen

bir şehir imgesi karşımıza çıkmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında modernite, özellikle de sanayi toplumunun özellikleri önemli bir rol oynamıştır. Bu açıdan modern olmak öncelikle çağdaş olmak değil, paradoks ve çelişkilerle dolu bir yaşam sürdürmek demektir. Bu yüzden modern şehir demek, paradoks ve kaoslarla dolu şehir demektir. Modernlik kişinin kendisini tarihine, köklerine uygun yenilemesi ve inşa etmesi gereken bir süreç olarak karşımıza çıkması gerekirken tam tersi bir yüzüyle karşımıza çıkmıştır. Bu sorunsal görüntüsünden dolayı modernite sert bir üslupla eleştirilerek, onun kendisi ve yaşam anlayışı her zamaninkinden daha farklı ve aykırı bir tanımla “ortak yaşamları kontrol etme ve çoğu zaman yok etme gücüne sahip devasa bürokratik örgütlerin gölgesi altında yaşamak” diye tanımlanmaktadır (Sevindi, 2003; 9). Moderniteye göre de bu yaşam ancak yeni bir şehir imgesiyle gerçekleşebilir. İşte o bu amaç doğrultusunda modern şehri tasarladı, yeni mekânlar çizip onları kendi yapay diliyle anlamlandırıp betimledi. Hâlâ günümüzde de varlığını her şeyiyle hissettiren bu mekânlar yaşanılabilen yerlerden, yuvalardan çok her şeyiyle sorunsal mekânlardır.

20. yüzyılda modern şehrin bu durumu ve görüntüsü karşısında varoluşçuluk kendisine geniş bir temsil alanı buldu, her zamankinden daha çok canlılığını korudu, sürekli gündemde kalmayı başarabildi. Çünkü ortada tarihte olduğunun tam tersi bir durum vardı. İnsan şehri tasarlayıp değiştireceği yerde şehir insanı değiştirmişti. Modern şehir kurgusu her alanda ve yerde hep kar güdüsüyle hareket ettiğinden bireye bölünmüş bir yaşam/dünya sundu (Laborit, 21, 25). Bunun en belirgin örneğini metropollerde görebilmekteyiz. Metropoller görüldüğünün aksine dışa dönük değil, içedönük yaşayan insanların bir toplanma merkezidir. Bu şehirlerde insanlar aynı mekânı, coğrafyayı paylaşıyorlar da birbirinden çok uzak düşmüş dünyaların insanlarıdır. Öyle ki birbirlerine dokunmadan, değmeden gezinen, karşısındaki insanları birer sosyal karartı sanan, tarihle olan bağlarını koparan, çevresini ve şehrin silüetini hayal meyal fark eden, iç dünyasının sefaletli dışarıdan bakınca belli olan bilinçsiz insan yığınları oluşmaya başlamıştır (Taburoğlu, 37–38). Böylelikle bireyin günlük yaşamında insani ilişkilerin gittikçe sönükleşmesiyle bir tekdüzelik, memnuniyetsizlik görülmeye başladı. Bu da şehrin tarihsel bir misyonu olan sıcak bir “yuva” olma özelliğini ortadan kaldırmıştır (Lynch, 2011: 5). Aslında şehrin sorunsal olmasının nedeni onun varoluşsal-ontik yapısından değil, insanın biyolojik, psikoloji ve sosyal yapısından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda şehir merkezlerinin gittikçe artan yoğunluğundan, bireycilik, uzmanlaşma, bürokratik ilişkiler, aile bağlarının yok olması, insanların adlarını sanlarını yitirmesi, toplumsal çalkantılar, bireyin kimliğiyle birlikte bozulan mimari görüntüler gibi yozlaşmalardan kaynaklanmaktadır. Onların her biri insanı şehre, şehri de insana yabancılaştırmıştır. Bu süreçte sinema ve TV de büyük bir oynamıştır. Her ikisi de ekran karşısında bireyi donuklaştırarak pasifleştirip duyarsızlaştırmaktadır. Böylelikle “modern” denilen insan kendini bir yorgunluğun, bir gerilimin, bir endişe ve kaygının içerisinde bulmuştur. Bu yüzden modern insan her şeyde ve alanda “yozlaşmış bir yaratıktır” (Ortega Y Gasset, 1997: 59), her şeyi ve değerleriyle yozlaşmayı temsil etmektedir. Tüm bu durumların sonucunda da modern şehir, insanı zenginleştirip yüceleştireyim derken bilinçli olarak yaşadığı mekânı kendine yabancılaştırmıştır. Bu da insanın şehir ve felsefeyle olan bağlarını koparmıştır. İnsanı sönükleştirerek bireysel bilinci “özel bilinç” ve “kamusal bilinç” diye ikiye bölmüştür. Ayrıca bilinç gibi “gündelik hayat” da belli bir belirsizliğe gömülmüş, naif kırılğan bir yapıya dönüşmüştür (Lefebvre, 2012: 36–37). Böyle bir anlayışla kodlanan yaşamda vicdan kaybolacağından sınırsız tüketim, nedensiz şiddetler, akıldışı hırslar, kıskançlıklar, nefretler hat safhaya ulaşacaktır. İnsanın bütün bir çevresini varoluş kaygılarının giderip sorunlarına yanıt olamayan hız tutkusu, moda, aşırı sporlar, eğlence, değişen şiddet türleri, fanatizm, kariyer, türlü fobiler sarmıştır. Maddesel dünyadan çok iç dünyalarda büyük depresyonlar, kırılmalar, yıkımlar başlamıştır. O zaman modern şehirde insan iddia edilen aksine görece özgürdür, gerçekte özgür değildir. Modern şehrin göreceli özgürlüğü gerçek özgürlüğü gölgelemiştir. Özgürlük, modern şehrin tüm kurum ve kuruluşları olmak üzere gündelik yaşamda da geçici

olarak değil, varoluşsal-ontolojik olarak, yani “bedensel-ruhsal olarak ve ruhun soluğuyla yitirilmiştir” (Kierkegaard, 2003: 146). Artık, şehrin varlığıyla özgürleşmesi gereken insanlar modern şehrin çıkmazları ve handikapları içinde yeniden köleleşmiştir. Havasının bile insanı özgür kıldığı şehirler zamanla hangi biçimde tartışılrsa tartışılsın görece özgür mekânlara dönüşmüştür (Bumin, 39; Kayıkçı, 2007, 155). Bunun nedeni ise modern şehirde her alanda aşırı bir yoğunluğun olmasıdır. Bu aşırı yoğunluk insanın, konut, iş, okul bulmayı, hatta bu hızlı devinime ayak uydurmasını güçleştirmektedir. Kendini ve çevresini kontrol edemez bir duruma sürüklemektedir. Bu da yalnızca insanın hareket alanını değil, çevreyle olan doğal bağını koparmakta, zararlı atıkların bile sağlıklı bir şekilde atılmasını zorlaştırmakta, çevre kirlenmesini en üst seviyeye çıkarmaktadır (Laborit, 142, 146–147).

Modern şehirde çevre doğal özelliğini kaybetmiştir. Şehir tüm mekânlarıyla kirli bir yapıya bürünmüştür, insan kadar o da nefes alamaz olmuştur, yapay solunumlarla karşı karşıya bırakılmıştır. Modern şehir yalnızca maddi kirlilik ile değil biçimsel kirlilikle de baş başa bırakılmıştır. Örneğin modern şehirlerde mekânlar hep aynıdır. İnsan sokaklarda, caddelerde dolaştığında her şey aynı biçimde gözlerine gözüktür. Çevrede hep aynı sıradanlık, tekdüzelik vardır (Lynch, 33). Öyle ki, modern şehirde insan gökyüzünü dahi unutmuştur. Gökyüzü herkese mi ait, yoksa yalnızca modern şehre ait dekor mudur? Modern şehirde gökyüzü herkese ait değildir, o yalnızca bir dekordur. Başka bir deyişle gökyüzü modern şehirde “insan için kimseye ait değildir, çünkü o artık mevcut değildir.” (Özdenören, 2011: 142). Bundan dolayı modern şehirde yaşayan insanlar için gökyüzü bir meteorolojik olgu olarak bile görülmez. Artık hiç kimse bugünün ya da yarının hava durumunu öğrenmek için başını kaldırıp gökyüzüne dahi bakma ihtiyacı duymaz. Çünkü ona bu bilgiler radyo, TV, internet, cep telefonu operatörleri gibi belli merkezler aracılığıyla ulaştırılmaktadır. Verilen bu bilgiler onun için yeterlidir. Artık, onun, hava durumunu öğrenmek için göğe bakıp kestirmesine gerek yoktur. Modern insanın gerek duyduğu tek şey, yağmurluk, şemsiye alıp almayacağıdır. Bu durumda modern insanın gökle olan ilişkisi Babil’inki kadar bile değildir. Her Babilli için gökyüzünün varlığı bir gerçektir ve bunun farkındaydı. Göğü yere indirebilmek için oraya uzanan bir kule inşa etmişti. Oysa modern şehrinin insanının böyle bir derdi bile yoktur. Çünkü “onun yere indirmeyi düşünebileceği bir göğü mevcut değildir. O gökyüzünden tümüyle mahkûmdur. New York’un herhangi bir gökdeleninin Babil kulesinden daha yüksek olduğunda kuşku yok. Buna rağmen bu gökdelenlerin göğü yere indirmesi gibi bir kaygısı da yoktur. Çünkü bu gökdelenler göğü toptan iptal etmiştir.” (Özdenören, 143–144). İşte insanı bu durumdan kurtarmak için mekânın farklılaştırılması gerekir. Yani modern şehirlerin bu göreceli durumlarından kurtulmak için farklı imgesel algıları mekân tasarımlarına yedirmek gerekir.

Çağımızda modernitenin yol açtığı ruh karmaşası mekâna da yansımıştır. Bu durum özellikle şehir mimarisinde kendini göstermiştir. Şehrin silüetini bozan, ona ruh ve can veremeyen, şehrin ne kadar, nereye doğru, nasıl ve kiminle büyüyeceğini öngöremeyen mimari anlayışlarının, çarpık yapı ve yerleşmelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu da şehir imgesini her zamankinden daha çok tartışılan bir soruna dönüştürmüştür. Şehir imgesinden anlaşılması gereken öncelikle genel görünümüyle yaşam arasındaki uygunluktur. Halkın bir arada bulunduğu mekânlar olan sokaklar, parklar, kütüphaneler, hastaneler, okullar, kısaca şehrin mimarisi bize bir görüş ve duyuş verir. Şehrin mimari bütünü içselleştiren insan şehri sever ve onunla bütünleşir, eğer şehrin mimarisiyle kucaklaşmıyor ya da onu içselleştiremiyorsa o zaman ondan nefret eder, ondan uzaklaşır. Bundan dolayı bir şehri sevmek ve onunla bütünleşmek, mimari ile Varlık/yaşam arasında kurulan bağla, ayrıca mimari ve yaşam biçimiyle doğrudan ilişkilidir (Sevindi, 101). Şehrin çevresinin imgelenebilirliğini arttırmak ise yapılanmayı ve görsel kimliği apaçık ontolojik bir zemine oturtmakla mümkündür. Burada ise temel sorun bu imgelenebilirliğin içeriğinin ne olacağıdır. Kevin Lynch’ın *Kent İmgesi* adlı yapıtında da dile

getirdiği gibi bu içeriğin beş alanda yapılması gerekir. Bunlar; “yollar, sınırlar/kenarlar, bölgeler, düğüm/odak noktaları ve işaretlerdir.” (Lynch, 51). Bu içeriklerin amacı ise hem şehrin hem de bireyin tanınabilirliğini artırmaktır. Ancak bu içerikte düzenlenmiş ve yapılandırılmış bir şehir, insanı kucaklayacak biçimde doğasına uygun olarak tanımlanmış olur. Fakat şehrin ve çevresinin iyi düzenlenmiş olması her zaman yeterli değildir. “Şiirsel ve sembolik de olmalıdır. Bireylerini ve karmaşık toplum düzenini, isteklerini ve tarihsel geleneklerini, doğal ortamın ve kent yaşamının karmaşık işlev ve hareketlerini yansıtmalıdır.” (Lynch, 132). Bu durumda bir nesne olduğu kadar bir özne de olan şehrin organik yapısı yalnızca mühendislik bilimleriyle, bir cetvel ve bir pergelde anlaşılabilir. Böyle bir bakış açısı şehrin “... “şiir ve metafiziğini” anlayamaz (Bumin, 4). Çünkü şehrin görünüşü okunaklı ve görünür olduğu zaman korku ve karmaşa kendiliğinden ortadan kalkar. Bu yüzden şehrin sahnesini korkuların sahnesine değil varoluşun anlamlandırıldığı bir sahneye dönüştürülmesi gerekir. Bu da mekân, zaman ve hareketin her üçünün bir arada bütünleşmesiyle gerçekleşir. O zaman şehrin sınırlarını çizen varoluş ekseninde mekân, zaman ve hareketler. Bu sınırlar yalnızca insana değil, “değişen canlı ve cansız tüm varlıklara, eşyaya [bile] bir anlam getirir” (Sevindi, 101). Şehri varoluşuyla bütünleşmiş anlamlı bir canlıya dönüştürür. Ancak çoğu zaman olması gereken bu görünüm şehrsel mekânın siyasallaştırılmasından dolayı gerçekleşmemekte ve birey varoluşunu anlamlandıramamaktadır (Sassen, 2012: 96). Bu yüzden mitoloji medeniyetlerinde de olduğu gibi sivil şehrsel alandan siyasallaştırılmış şehrsel alana doğru kaymanın giderek arttığı ve güçlendiği bir yapılanmaya doğru dünya hızla kaymaktadır. Birçok büyük metropol şehirler o düşünceyi ya da toplumu temsil eden siyasal liderleriyle adlandırılmaya başlanılmıştır. Şehirlerin mimari yapısından çevresel düzenlemesine kadar ortaya çıkan siyasal durum karşısında bireyin kendisini yaşamı/dünyayı yeniden anlamlandırabilmesi için yerellik kavramını yeniden düşünmek gerekir. Ayrıca burada şunu da belirtelim ki, şehrin şehir olabilmesi için onun her şeyiyle mükemmel olması demek değildir. Çünkü gerçek şehir sözün, diyalogun, farklılığın olduğu fakat bu farklılıkların ahenkli bir uyumla işlediği yerdir. Ancak “Kusursuz bir uyum değil, bir çatışma alanıdır. Aynı şeyi düşünüp benzer işleri yapan insanların değil, farklı düşünüp, farklı işler yapan, farklı şeylerden mutlu olanların bir araya gelmesinden oluşur. Bir tekdüzelik, çok zenginlik getirir.” (Bumin, 37)

Modern şehir tüketen şehirdir. İnsanı, doğayı, her şeyi tüketen şehirdir. Modern insan şehri tüketeyim derken, şehir onu tüketmiştir. Modern yaşam ile insan şehirden, mekândan, doğadan yalıtılmıştır. Bu yalıtılmışlıktan kurtulmak için insan, hem kendini hem de doğayı yeniden keşfetmelidir. Nasıl ki her doğa parçasının kendine özgü bir kokusu varsa her şehrin de kendine özgü bir kokusu vardır. Modern insan bu kokuyu tekrar bulup ortaya çıkarmalıdır. Ancak modern şehrin doğasında bu koku yoktur. Orada var olan koku yozlaşmanın, çürümenin, ziftin, asfaltın, kömürün, kükürdün, kirlenen derelerin, körfezlerin ve denizlerin kokusudur. Modern şehirde şehrin kendine özgü sesi de duyulmaz olmuştur. Gelen ses makinenin çarkları arasında ayakta kalabilmeye direnen modern insanın çığlıklarıdır. Yine eski şehirlerde var olan her şehrin kendine özgü rengi modern şehirlerde yoktur. Modern şehirlerde tek bir renk vardır. O da “kurşuni” renktir. Tüm şehirlerde kurşuni bir görüntü vardır. Gökyüzü bile ev ve fabrika bacalarından, egzozlardan çıkan zehirli gazlardan dolayı hep kurşunidir. Bu gazlar gökyüzünün parlak, çekici mavisini bile kurşunileştirmiştir. Kurşunilik her yer ve alanda yapaylığı temsil eder. Modern şehirler de yapay olduğundan kurşunidir. Bu yüzden modern şehirlerde tüm renkler doğanın bir parçası değil, insan elinden çıkmadır, yapaydır (Özdenören, 161, 165).

Bu tablo karşısında hayatın anlamı ve değerini anlamak için ortaya çıkan rasyonel felsefe, büyük metafizik sistemleri, nesnel kuramlar ve bu merkezde gelişen nesnel bilim, teknoloji ve modern şehir imgesi insan varlığının sorunlarını kavramaktan aciz olduğu kadar

bireyin varoluşçu kaygılarına da hitap edememişti. Büyük metafizik sistemleri, nesnel bilim, teknoloji veya modern şehir tasarımı çözümden çok sorunlar yarattı. Varoluşçuluğa göre modern şehrin bireyselliği, özgürlüğü, itaate zorlayan baskıları, bilim ile bürokrasinin sevgi ve saygınlığı tehdit etmesi ve yoksulluk gibi nesnel eylemler insanda büyük bir kaygı yarattı. Birbirinin kopyası olan bireyler gibi aynı tornadan çıkan şehirler üretildi. Bu doğrultuda geliştirilen sosyal mühendislik projeleri yetersiz kaldı, insanı düştüğü durumdan kurtaramadı. Bu durumu Soccio, tarih felsefecisi Samuel Enoch Stumpf'tan hareketle şöyle anlatmaktadır: "... Ve teknoloji... İnsanları makinelerin ritmine uymaları için zorlayan bir ivme kazanmıştır. İnsanlar her alanda kendilerine has insani özellikleri yitirmektedirler. "İnsan" olmaktan "zahir" olmaya, "özne" olmaktan "nesne" olmaya doğru yol alan bir dönüşüm söz konusudur." (Soccio, 2010: 653). Modern teknik, Varlık/yaşamın gizini açacağı, onu bize gizlilikten-çıkış-olarak yaklaştıracığı yerde yaşamı ve doğayı daha da kaotik bir yapıya büründürmüştür. Bu yüzden modern teknik anlayışı antik yunandaki gibi değildir. Heidegger'in de vurguladığı gibi "Modern teknikte hâkim olan gizini-açma, doğaya, onun söküp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır" (Heidegger, 1998: 55).

Varoluşçuluk içerisinde modern şehrin imgesine doğrudan olmasa da ilk eleştiriyi Kierkegaard'da görebilmekteyiz. Ona göre yaşamın anlamını açıklamak için ortaya çıkan evrensel ilkeler bireyin yaşamış olduğu çıkmazlarına öncelik tanımalı, bu çıkmazları açığa vuracak felsefeler geliştirmeli, dünyanın bütün gerginliğinden ve trajedisinden yoksun bir yaşam oluşturulmalıdır. Kierkegaard'ın da dolaylı olarak vurguladığı gibi modernitenin, nesnellik ve bireysellik adına ürettiği bilgi ve teknoloji insanı yıkıma uğratmıştır. Bireysellik ve nesnel bilim ahlâkın doğaüstü temellerini kemirmeye başlamıştır. Ona göre bu doğrultuda ortaya çıkan hiçbir nesnel, somut, sistematik bilgi birikimi yaşamın anlamını açıklayamamıştır. Modernitenin teknolojisi, icatları insanı geçmişten öylesine koparmıştır ki, ne kadar direnirse dirensin insan yeniden kök salamıyor, ancak "... bir günden ertesine ayakta kalabilmekle yetiniyor. Başlangıcına dönemiyor ... [kendini] ... yenilenme gücü bulamıyor" (Sevindi, 11). Artık kendisini hep metalarla, örneğin bir cep telefonu, bir otomobil, bir evle anlatır oluyor. Bu da şehrin kültürle yaşam arasında bağları koparması gibi modern insanın da kültürle yaşam arasındaki bağları koparmasının yolunu açtı. Aslında bu durumu varoluşçuluktan önce Hegelci felsefi sistemler gibi nesnel/rasyonel sistemler ve kuramlar da hissetti. Ancak onlar, yalnızca var olan durumu tanımlayıp soyutlamalar yaptığından karşısında duran ontolojik gerçeği, "var olan bireyi" asla göremediler. Bu durum modern şehrin imgesi ve kurgusuna da yansımıştır. Modern şehir de bireyselleşmenin önündeki tüm engelleri aşmaya yönelik uğraşlar vermesine karşın önünde var olan bireyi görememiş, onu nesnellik adına yalnızlığa terk etmiştir. Bu gelişme başta Kierkegaard olmak üzere tüm varoluşçuları "hakikat nesnedir" diyen görüşlerin eleştirisine yol açmıştır. Çünkü nesnellik varoluşa yabancıdır. Bundan dolayı modern bireyi düşmüş olduğu yazgısından kurtarmak için yapılan tüm modern arayışlar zamanla anlamsız ve değersiz kalmıştır, amacına ulaşamamıştır. Modern birey, modern şehir ile modern toplumun yapısına ve içinde yaşadığı sosyal evrene ait bir varlık olmadığından kendini yaşamdan uzaklaştırmıştır. Modern şehir nesnellik adına oluşturulmuş yeni toplum/topluluk örgütlenmesiyle bireyi ezmiş, onu sıradanlaştırıp yabancılaştırmıştır. Modern yaşam insanı bireyselleştireyim derken Kierkegaard'ın da dediği gibi pek çok bireyi tek birey haline getirerek matematiksel bir eşitliğin peşine düşmüştür. Bu ise insan ile yaşam, insan ile dünya ve insan ile şehir arasında bir ayırımı meydana getirerek hepsini bir kalıba sokmaya çalışmış, genellemeler ve soyutlamalara yol açmıştır. Böyle bir durumu yaşayan birey öncelikle kendini özdeşleştireceği bir şehre, bir topluluğa, bir gruba gereksinim duyar. Birey ancak böyle bir ortamda ait olmak duygusunu yaşayabilir. O zaman gerçek anlamda özne olmayı temel alan topluma, şehre gereksinim var. Başka bir deyişle "hakikat içinde bir özne olmayı" öğreten

şehirlere ihtiyaç var (Soccio, 674).

İnsan, varlığının bilincine şehirde varır. Ancak modern şehir insanın var olduğunun bilincine varmak eylemini kesintiye uğratmıştır. Modern şehrin, insanı yazgısıyla baş başa bırakması ve her şeyde nesnel bir yaklaşım sergilemesi insanı özünden uzaklaştırmıştır. Bu da hakiki anlamda özne olmasını engellemiştir. Modern birey özne olamadığından da “sözde özne”ye dönüşmüştür. “... “hakiki anlamda” bir özne olmak, kendine özgü, sahici bir birey şeklinde yaşamaktır.” (Soccio, 677). Özne olmak insanı yalnızca Descartes’ta olduğu gibi ontolojik bir zemine oturtmak değildir. İnsanı ontolojik bir zemine oturttuğu kadar varoluşsal bir zemine de oturtmaktır. Modern şehirde öznenin var olmadığının en önemli kanıtı bu şehirlerde başkası’nın varlığından söz edemememizdir (Kierkegaard, 2000: 36). Bir öznenin “özne” olabilmesi için başkası’na gereksinim vardır. Başkası’nın varlığının farkına varan kişi, dünyayı/yşamı aynı düzlemde paylaşmış olur. Böyle bir mekânda hiçbir kişi arasında hiçbir ayırım yoktur. Artık, “Herkes kendinden Başka olmak suretiyle Başkalarıyla aynıdır.” (Direk, 2009, 32). Sartre bu durumu *L’être et le néant (Varlık ve Hiçlik)* adlı yapıtında “Nesne-Biz” (Nous-objet) deyimini kavramlaştırır. Ona göre her insanın, “birlikte-varlık” olması ya da bütün insanlarla birlikte varlık olmamız, başka bir deyişle insanın topluluk halinde yaşama zorunluluğu “biz” deneyimini ortaya çıkarmıştır. Ancak bir tane değil, birbirinden farklı iki tane biz deneyimi vardır. Bunlar; “özne-biz” ve “nesne-biz” deneyimleridir. “... “Biz” dinliyoruz, “biz” saldırıya geçiyoruz, “biz” suçluyu mahkûm ediyoruz, “biz” şu ya da bu gösteriyi izliyoruz.” biçiminde ortaya konan her şey bir ortak eylemdir ya da ortak bir algının nesnesidir (Sartre, 1950: 484–485). Özne “biz” de hiç kimse nesne olmadığından sürekli başkasıyla bir çatışma içerisindedir. Oysa “biz”, yalnızca eylemde bulunan bir gruba değil, birbirlerini öznellik olarak kabul eden bir öznellikler çokluğunu kuşatır. O zaman yalnızca bir “özne-biz” yoktur. Bir “nesne-biz” de vardır. Bu durumu Sartre’in da örnek olarak verdiği şu örnekle açıklayabiliriz: “Biz onlara bakıyoruz”daki “biz” ile “onlar bize bakıyorlar”daki “biz” aynı şey değildir, aynı ontolojik düzlemde yer almazlar (Sartre, 486). Demek ki, “nesne-biz” deneyimi “özne-biz” deneyiminden yalnızca dilbilimsel açıdan değil, ontolojik olarak da farklıdır. “Nesne-biz” deneyimi, “doğrudan doğruya üçüncü kişiye, yani başkası-için-varlığıma bağımlıdır ve başkası-için-dışarıda-varlığının temeli üzerinde oluşur.” (Sartre, 502) Nesne-biz’e insanların günlük yaşamda kullanmış oldukları aynı mekân ve nesnelere örnek olarak verebiliriz. Örneğin insanların aynı diziyi izlemeleri, aynı radyoyu dinlemeleri, aynı metroya binmeleri, aynı gazeteyi okumaları gibi. İnsanlar bu eylemlerini hep bir topluluk içinde gerçekleştirdiklerinden onların her biri “nesne-biz” örnekleridir. “Nesne-biz” deneyimi kişinin öznelerarasılık deneyimiyle toplumsal ilişkiler karşılıklı olarak kurulabilmenin yolunu açar. Özenelerarası bütünlüğü içinde insan kendi kendisinin bilincine varır. Bölük pörçük deneyimlerden kendini kurtarır. Böylece kişi başkası’nın varoluşunun farkına varır, onun varoluşunun farkına varmasıyla da kendi varoluşunun bilincine dönmüş olur. O halde “özne-biz deneyimi başkasının kökensel deneyimi üzerinde inşa edilir” (Sartre, 500). Buna karşılık nesne-biz olamayan birey kendi-için varlık olamayacağından kendinde-varlık ile çatışır. Çünkü bu birey, modern şehrin tekdüzeliliğinde kendi-varlığının bilincinde değildir. Görüldüğü gibi Sartre’da özne-biz deneyimi modern şehrin bile bile görmezlikten geldiği başkasının kökensel deneyimi üzerinde inşa edilir. Bundan dolayı modern şehirde insan ne özne olarak duyumsanır, ne de nesne olarak kavranılır. O halde “nesne-biz deneyimi ile özne-biz deneyimi arasında hiçbir simetri yoktur. Birincisi gerçek bir varoluşun açığa çıkmasıdır ve başkası-içinin kökensel deneyiminin sıradan bir zenginleşmesine karşılık gelir. Öteki, işlenmiş bir evrenin ve ekonomik yönden tanımlanmış bir toplumun içine dalmış tarihsel bir insan tarafından gerçekleştirilen psikolojik bir deneyimdir; hiçbir tikel şeyi açığa çıkarmaz, yalnızca öznel bir “erlebnis” [yaşantı, deneyim; expérience]’tir.” (Sartre, 502). “Nesne-biz” deneyimi “özne-biz” deneyiminden farklı olmasına rağmen modern şehir her yerde ve alanda tümüyle

“özne-biz”i önplana çıkardığından insan, hep başkasıyla çatışma içerisinde kendini bulmuştur. Kierkegaard’a göre modern insanın hem özne olamaması hem de modern şehrin insanı, bilinci ve varoluş sürecini anlayamayışının, başka bir deyişle Varlık/yaşamın gizini açamamasının nedeni Heidegger’den farklı bir deyişle bilim, özellikle de doğa bilimleridir. Doğa bilimleri her şeye simetrik olarak yaklaştığından onların varoluş serüvenlerini anlayamamıştır. Eğer çağımızda her alanda bir çürüme görülüyorsa bunun nedeni doğa bilimleridir. “*Sonunda bütün çürüme doğa bilimlerinden gelecek*”tir (Kierkegaard, 2000: 215).

Modern şehir nesnellik adına hep ölçülebilen şehirdir. Her şey ölçüme dökülür, sayılarla ifade edilir. Oysa her şey sayılarla ölçülmez, ölçülse bile her zaman insana aynı standartta bilgi veremez. İnsana nesnellik adına yanlış ve hatalı seçimler yaptırabilir. “... “evet-hayır-belki-bilmiyorum-tamam-bekle-henüz-değil-olabilir” kabilinden “saçmalamalarımız”, ...” (Soccio, 679) ve usandıran kararsızlıklarımız bundan dolayı yaşanmaktadır. Kierkegaard’ın da dediği gibi yalnızca nesnel ve rasyonel davranarak seçim yapamayız. Çünkü “yaşamak basit, açık, net bir “seçme” oyunu değildir.” (Soccio, 679). Aslında insanın usandıran kararsızlıkları yaşamasının nedeni onun kendisine ve doğaya karşı duymuş olduğu umutsuzluktur. Bu açıdan modern şehir aynı zamanda umutsuzluk şehridir. Umutsuzluk şehirleşme süreciyle birlikte, daha doğrusu insanın doğasında ruhunu kemirici bir güç olarak hep var olsa da moderniteyle birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Her insan doğası gereği bir umutsuzluk içindedir. Çünkü insan sınırlılığın ve sonsuzluğun, ölümlülüğün ve ölümsüzlüğün bir arada bulunduğu doğuştan gelen bir niteliğe sahiptir. Bu, bir tür Kartezyen ikilik olmasa da moderniteyle birlikte insan doğasında giderek derinleşmiştir, kangren bir yaraya dönüşmüştür. İnsanın ben-bilincini yitirme korkusu da bu yarayı derinleştirmiştir. Bu da zamanla insanda epistemik ya da ahlaki doku kayıplarına yol açarak “ölümcül hastalık” olan umutsuzluğun yaygınlaşmasına ve kök salmasına neden olmuştur. Umutsuz kişi ölesiye bir hasta olduğundan dünyada/yaşamda “kendi” olarak var olma mücadelesini yitirmiştir. Modern şehirlerde kendisini her dönemden daha çok hissettiren umutsuzluk, benlik ve ruh’un kendini ve tüm ilişkilerini sardığından artık evrenselleşmiştir. Böyle bir durumun içinde kalıp cebelleşen insanda benlik ne kendi kendine yönelebilmekte, ne de kendini yeniden inşa edebilmektedir. Ne zaman kişi umutsuzluktan kurtulursa benlik o zaman “kendi kendine yönelerek, kendi olmak isteyerek, kendi saydamlığı içinde onu ortaya koyan gücün içine dalar.” (Kierkegaard, 2001: 23). Kierkegaard’a göre, insanın bu olumsuzluktan çıkması ancak sonluluktan sonluluğa geçişiyle mümkündür. Başka bir deyişle kişinin, benliğe yabancılaşma anlamına gelen umutsuzluktan kurtulabilmesi ancak bireyin yaratıcısıyla karşı karşıya gelme cesaretini gösterebilmesiyle gerçekleşebilir (Kierkegaard, 2001: 93). İşte modern şehir hem cesaretin olmadığı ölçülebilen nesnel bir dünya hem de umutsuzluklar dünyası olduğundan ikiyüzlüdür, sorunsaldır. Ona bu cesareti verecek olan insanın varoluş kaygısıdır. Kaygının nesnesi Tin’e ve dış dünyaya karşı duyulan korku değil “hiçlik”tir (Kierkegaard, 2003: 108). Ancak insan varoluşsal kaygılarını giderbilmesi için kendini günlük kaygılardan, daha doğrusu modernitenin neden olmuş olduğu kaygılarından kurtarması gerekir. Modernitenin göreceli özgürlüğü insanın kaygısını her geçen gün derinleştirmektedir. Modern şehrin kaygısı, “Özgürlük ile Suç arasındaki ilişkidir” (Kierkegaard, 2003: 120). Kaygı sonucunda içe dönüklüğünü gerçekleştirilmeyen kişi, kendisiyle olduğu kadar çevresiyle ve dış dünyayla olan dolaysız ilişki kurma olanağını da yitirir. Böylelikle modern şehir insana kendi varoluşunu unutturarak kaygının yönünü ve amacını değiştirmiştir.

Modern şehir umutsuzluğun şehri olduğu kadar monoton bir hayatın, memnuniyetsizliğin, hüznün ve nefretlerin de olduğu bir şehirdir. Hevesler ve zevkler sürekli olarak değişmektedir. Bunun sonucu olarak da insanlar sürekli birbirlerini eksiltmektedir. Bu da hem nefreti doğurmakta hem de ahlâk dışı bir yaşamın yolunu açmaktadır, hatta onu meşrulaştırmaktadır.

Nefretin temelinde öteki bilinçleri yok etmek yatar, yani “başkası”nın bir daha asla nesne olmamasını hedefler. “Nefret eden kendi-için, kendi-içinden başkaca bir şey olmamayı kabul eder”. Ancak bu projeyi kişi hiçbir zaman başaramayacağından bu durum onun için hep bir yenilgiyle sonuçlanır (Sartre, 481–483). Gerçekten modern şehir aşırı benmerkezciliğin, aşırı kin, kıskançlık, kibir gibi tutkuların çok yoğun yaşandığı bir şehirdir. Tutkulu, kargaşalı bir şehir her şeyi devirir, her şeyi alt aşağı eder, her şeyin içeriğini boşaltıp anlamsızlaştırır. Bu da bireyde hem iç dünyasında hem de bütün ilişkilerinde düşünsel bir gerilim yaratır, her şeyin dimdik ayakta olduğu görülse de “hayatın bütünü anlamsız hale getirir: öyle ki, her şey olgusal olarak varolmaya devam ederken bir yandan da diyalektik bir aldatmacayla, privatissime, gizli bir yorumda bulunur –aslında [hiçbir şey] var değildir.” (Kierkegaard, 2000: 240–241). Bundan dolayı insanlık adına üretilen her şey birer yanılsama olmaktadır. Bu da benlik ile dünya arasında bir kopukluk meydana getirmiştir. İşte varoluşçuluk her şeyden önce modern şehrin yaratmış olduğu bu kopukluğu onarmak için ortaya çıkmıştır.

3. Sonuç

Görüldüğü gibi şehrin doğal olarak mı, yoksa yapay olarak mı oluştuğu sorunu felsefeyi en çok meşgul eden sorunlardan biridir. Bu eksende yapılan felsefi tartışmalar gösteriyor ki şehir ile felsefe arasında derin varoluşsal-ontolojik bir bağ ve ilişki vardır. Bu zorunlu bağ ve ilişki modernitenin şehir imgesinde sarsılmış ve yitirilmiş olsa da tarihin birçok döneminde örneğin mitoloji uygarlıklarında bile en açık biçimde gözlenebilmektedir. Mitolojide şehir hem tanrılaştırılan bir mekân hem de bir yuvadır. İnsanı yerleşmeye, şehirleşmeye iten temel saikler ise “irade”, “düşünme”, “ortak yaşam”, “inşa etme” ve “oturmak” edimidir. Hepsinin üzerinde katalizör bir görev yüklenen ise “oturmak” edimidir.

Tarihsel süreçte şehir, “uygarlık”, “ilerleme”, “aydınlanma”, “özgürlük”, “üretim”, “çeşitlilik”, “zenginlik” gibi olumlu kavramları vurguladığı gibi “çöküntü”, “kaos”, “düzensizlik”, “yalnızlık”, “umutsuzluk”, “suçluluk”, “yoksulluk” gibi olumsuz kavramları da vurgulamıştır. Şehir insana her şeyiyle toplumsal, kültürel, varoluşsal bir karakter sunar. Toplumsal yapı değişti ölçüde o da değişip iyileşmektedir, sorunların çözümüne katkı sağlamaya çalışmaktadır. Her çağda, her dönemde taşıdığı simgeler, anlamlar ve değerleriyle insana yeni bir dünya sunup kurmaktadır. Şehir bu kurgulamalarıyla insanı ya yüceltir ya da yeni bir bunalımın içerisine sürükler. Bu olumsuz durum şehrin Varlık/yaşam ve doğaya bakış açısından kaynaklanmaktadır. Aslında şehir, doğası gereği kötü değildir. Onu kötü kılan insandır. Çünkü şehir, bilgi veren, eğiten, dili ve kültürü geliştiren ve koruyan bir yuvadır. Bu yuvayı yaşanılmaz saldırgan bir mekâna dönüştüren ise insanın bitmek bilmez memnuniyetsizlikleri, hırs ve arzularıdır. Bu arzuların ve insanın daracık yerlere, eve, sokağa, parka kapatılmasının bir sonucu olarak da modern şehirde bireyin hem kendisine hem de dışa dönük saldırganlık artmıştır. Öyle ki şehir tutkulu ise farklı bir görüntü, tutkusuz ise farklı bir görüntü vardır. Tutkulu, kargaşalı bir şehir her şeyi devirir, her şeyi alt aşağı eder. Buna karşılık tutkusuz bir şehir düşünen, tefekkür eden bir şehirdir. Tutkulu, kargaşalı şehirlere ilk eleştiriler varoluşçuluktan gelmiştir. İnsanın yeniden dirilişi, inşası ve imarının yollarını arayan varoluşçuluk, öncelikle insanın modern şehirde bireyselleştirilerek/tekilleştirilerek yığınlaştırılmasını ve bu yığın içerisinde kayboluşunu, kitle içerisinde sıralanışını ve sıradanlığını gündeme getirmiştir. Varoluşçuluk, modern şehrin/toplumun insanı özgürleştirip eşit yurttaşlık hakları vermesine rağmen onu, bu özgürlük ve haklar adı altında pasifleştirip eylemsizleştirdiğini düşünür. Yine o, ekonomi alanında insanın hayat standardını yükselttiğini kabul etse de, aslında bunun birer yanılsama olduğunu ve onu ekonomik mücadele içerisinde varoluşunu yabancılaştırdığını ileri sürer. Hatta siyasal haklarda olduğu gibi ekonomik haklarda da sürekli ekonomik uğraşların ve çatışmaların içerisinde kalmasından dolayı insanın kendine ekonomik bir güvence yarata-

bilmesi adına kendi kişisel özgürlüklerini, en önemlisi de “varoluş”unu kaybettiğini savunur.

Kısaca varoluşçuluğun temel kaynağı modern toplum, dolayısıyla da onun en önemli ürünlerinden biri olan modern şehirdir. Varoluşçuluk temel düşüncelerini eyleme dökerken modern şehrin imgeleri ve sonuçlarından biri olan bireysellik gibi bir bireyselliği öne sürmekten kendini alıkoyamamıştır. Ancak bu bireysellik bir toplum ya da kültür düşmanlığı değildir. Aksine kişinin istediğini yapma özgürlüğüne, her yerde ve her şeyde tek tipleşmeye ve buharlaşmaya karşı bir protestodur. Bu durumu ortadan kaldırmak için kişinin kendisini sıcak bir yuva içerisinde hissedebileceği açık park ve rekreasyon alanlara, kültür mekânlarına, yani insan odaklı şehirlere, şehir(leşme) planlarına, yöresel ve doğaya uygun mimariye gereksinim vardır. Ayrıca en büyük sorunumuz Tanpınar’ın dediği gibi şehirlerimizi inşa ederken ya da yeniden yapılandırırken benlik buhranını yenerek insanı kendisi ve doğayla barıştırmayla birlikte “mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız” (Tanpınar, 2011; 214) sorunudur. Sonuç olarak varoluşçuluk, modern şehrin tek düzelğine, bireyselliğine, sıradanlığına ve her alandaki çürümüşlüğüne bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak varoluşçuluk modern şehir imgesine yukarıda da vurguladığımız gibi birçok açıdan eleştiri yapmasına karşın yeni bir yöntem ve sistem geliştiremediğinden onlar her biri irrasyonel bir eleştiri olarak kalmıştır.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Mehmet Ali (2004)** *Kent Devletten İmparatorluğa*, Ankara: **İmge Kitapevi Yayınları**.
- Alver, Köksal (2012)** “*Kent İmgesi*”. **Alver, Köksal (Editör); Kent Sosyolojisi İçinde**, (ss.9–31), Ankara: **Hece Yayınları**.
- Bal, Hüseyin (2011)** *Kent Sosyolojisi*, Isparta: **Fakülte Kitabevi Yayınları**.
- Bergel, Egon Ernest (1996)** “*Kentlerin Doğuşu*” *Cogito*, Sayı: 6, Yaz 1996, ss.7–14.
- Bookchin, Murray (1999)** *Kentsiz Kentleşme –Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü– (Çeviren: Burak Özyalçın)*, İstanbul: **Ayrıntı Yayınları**.
- Bumin, Kürşat (2010)** *Demokrasi Arayışında Kent*, Konya: **Çizgi Kitapevi**.
- Campbell, Joseph (2003)** *Doğu Mitolojisi –Tanrı'nın Maskeleri– (Çeviren: Kudret Emiroğlu)*, Ankara: **İmge Kitapevi Yayınları**.
- Direk, Zeynep (2009)** “*Bir Entelektüel Olarak Jean-Paul Sartre*”. **Z. Direk – G. Çetinkaya (Hazırlayanlar)**, *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak İçinde*, (ss.15–38), İstanbul: **Metis Yayınları**.
- Eliade, Mircea (1993)** *Mitlerin Özellikleri (Çeviren: Sema Rifat)*, İstanbul: **Simavi Yayınları**.
- Ergüven, Emre (Peter Delius Varlag'tan Yay. Haz.) (2009)** *Mitoloji (Çeviren: Nurettin Elhüseyni)*, İstanbul: **NTV Yayınları**.
- Fârâbî (1990)** *El-Medînetü'l-Fâzıla (Çeviren: Ahmet Arslan)*, Ankara: **Kültür Bakanlığı Yayınları**.
- Gezgin, İsmail (2009)** *Kültürlenme Sürecinin Mitik Kahramanı Gılgamış*, İstanbul: **Alfa Yayınları**.
- Heidegger, Martin (1996)** “*Kentin Felsefesi / İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek*” (Çeviren: Olcay Kunal), *Cogito*, Sayı: 6, Yaz 1996, ss.67–70.
- Heidegger, Martin (1998)** *Tekniğe İlişkin Soruşturma (Çeviren: Doğan Özlem)*, İstanbul: **Paradigma Yayınları**.
- Kayıkcı, Murat (2007)** “*Düşünce-Mekân İlişkisi Bağlamında Eski Yunan'da Kent*”. **Mengi, Ayşegül (Editör); Kent ve Politika –Antik kentten Dünya Kentine– İçinde**, (ss.147–158), Ankara: **İmge Kitapevi Yayınları**.
- Kierkegaard, Soren (2003)** *Kayı Kavramı (Çeviren: Türker Armaner)*, İstanbul: **Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları**.
- Kierkegaard, Sören (2000)** *Kahkaha Benden Yana (Çeviren: Nedim Çatlı)*, İstanbul: **Ayrıntı Yayınları**.
- Kierkegaard, Sören (2001)** *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk (Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu)*, İstanbul: **Ayrıntı Yayınları**.
- Kramer, Samuel Noah (2002)** *Tarih Sümer'de Başlar (Çeviren: Hamide Koyukan)*, İstanbul: **Kabalıcı Yayınları**.
- Laborit, Henri (1990)** *İnsan ve Kent (Çeviren: Bertan Onaran)*, İstanbul: **Payel Yayınevi**.
- Lalande, André (2006)** *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: **Presses Universitaires de France**.
- Lefebvre, Henri (2012)** *Gündelik Hayatın Eleştirisi I (Çeviren: Işık Ergüden)*, İstanbul: **Sel Yayıncılık**.
- Lynch, Kevin (2011)** *Kent İmgesi (Çeviren: İrem Başaran)*, İstanbul: **Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları**.
- Mengi, Ayşegül (Editör) (2007)** *Kent ve Politika –Antik kentten Dünya Kentine–*, Ankara: **İmge Kitapevi Yayınları**.
- Ortega Y Gasset, José (1997)** *Avcılık Üstüne (Çeviren: Derin Türkömer)*, İstanbul: **Yapı Kredi Yayınları**.
- Özdenören, Rasim (2011)** *Kent İlişkileri*, İstanbul: **İz Yayıncılık**.
- Rosenberg, Donna (2006)** *Dünya Mitolojisi –Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi– (Çevirenler: K.*

- Akten – E. Cengiz – A. U. Cüce vd.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.*
- Sartre, Jean-Paul (1950) L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique, Paris: Librairie Gallimard.*
- Sassen, Saskia (2012) "Sınır Bölgeleri Olarak Şehirler". Backstein, J – Birnbaum, D. – Wallenstein, S.–O. (Yayına Hazırlayanlar), Farklı Dünyaları Düşünmek (Çeviren: Emine Ayhan) İçinde, (ss.94–106), İstanbul: Metis Yayınları.*
- Sevindi, Nevval (2003) Kent ve Kültür, İstanbul: Alfa Yayınları.*
- Soccio, Douglas J. (2010) Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları– (Çeviren: Kevser Kıvanç Karataş), İstanbul: Kaknüs Yayınları.*
- Taburoğlu, Özgür (2011) Kent Efsaneleri –Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları–, Ankara: Doğu Batı Yayınları.*
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2011) Beş Şehir, İstanbul: Dergâh Yayınları.*

MİLLİYETÇİ İSLAMİ SİYASAL DÜŞÜNCEDE İSLAM MEDENİYETİ KARŞITLIĞI: İSMET ÖZEL İSTİSNAİLİĞİ

İdiris DEMİREL

“Bir şehrin urgan satılan çarşıları kenevir
kandil geceleri bir şehrin buhur kokmuyorsa
yağmurdan sonra ortadan kalkmuyorsa sokaklar
o şehirden öcalmanın vakti gelmiş demektir”

İsmet Özel

1. GİRİŞ: MİLLİYETÇİ İSLAMİ SİYASAL DÜŞÜNCE ÇERÇEVESİNDE NECİP FAZIL KISAKÜREK, NURETTİN TOPÇU, SEZAI KARAKOÇ VE EROL GÜNGÖR'ÜN MEDENİYET GÖRÜŞLERİNDEN ÖRNEKLER

Düşünce yönünden aynı paradigma çerçevesinde ifade edilen kategorilerin kendi içlerinde de çeşitlilikle bezenerek billurlaştıkları görülür. Bu gerçeklik siyasal-ideolojik bakımdan milliyetçi güzergâhtaki hassasiyetlerle, İslami güzergâhtaki hassasiyetlerin ikisini birden bünyesinde taşıyan düşünce, yani buradaki adlandırmayla *milliyetçi İslami düşünce* için/de de geçerlidir. Türk düşünce dünyasının bütünü temelinde de, milliyetçi İslami siyasal düşünce temelinde de tartıldığında, İsmet Özel'in, kendisini tutumu itibarıyla istisnai bir konuma yerleştiren medeniyet görüşünün irdelenmesine geçilmeden önce, onunla paradigmatik adlandırma açısından benzer yerde durdukları kabul edilebilecek olan başka isimlerin medeniyet görüşlerine bakmak, anılan çeşitlilik ve farklılığı gözlemleyip istisnailiği ayırt etmek bakımından yararlı olacaktır. Eğer diğer isimlerden de, İslam medeniyetini parça parça yahut bütün tarzında olumsuzlamaya matuf bakış açıları tezahür etmiş olsaydı, İsmet Özel'i konumu itibarıyla istisnai bir yerde görmek de hiç kuşkusuz söz konusu edilemeyecekti. Bu açıdan verilecek isimler kronolojik sıralamalarıyla Necip Fazıl Kısakürek (1904–1983), Nurettin Topçu (1909–1975), Sezai Karakoç (1933 -) ve Erol Güngör (1938–1983) olacaktır.

Kendisini, İslam medeniyetine dönük eleştirilerini dillendirdiği dönemde siyasal-ideolojik minvalde “Türk milliyetçisi” olarak *nitelendirmemekle* beraber, nitelendirmeye başladığı daha sonraki zamanlarda da aynı eleştirileri benimseyen ve çeşitli vesilelerle dillendirmeye devam eden İsmet Özel, hem milliyetçi hem de İslami bir düşünür olarak bilinmektedir.¹ Benzeri bir durum yukarıda zikredilen isimler için de geçerlidir. Kısakürek, Topçu, Güngör ve Özel'i siyasal/ideolojik bazda birleştiren husus, muayyen bir milliyetçiliğe ve muayyen bir İslami duruşa tekabül eden siyasal/ideolojik duyarlılıkları çok net tavırlarla aynı zaman dilimi içinde birden sahiplenmedir. Diğer isimlerden farklı olarak Sezai Karakoç, kendisi için “milliyetçi” ibaresini kullanmayan ve haddizatında “milliyetçi” düşünürler içinde de sayılmayan

¹ ‘1960’lı yıllarda, daha henüz yirmili yaşlarında iken şiirleri ve poetikasıyla dikkatleri üzerine toplayan ve zamanla ‘İkinci Yeni’ sonrasının en atılgı ve güçlü şairlerinden biri haline gelen Özel, Türk şiir ve edebiyat dünyasında elde ettiği önemli konumun bir benzerini, yazı ve kitapları yoluyla, Türk düşünce dünyası için de elde etmiştir. Özel’in 1970’li yıllardan beri, merkezine Türkiye’yi yerleştirerek kaleme aldığı yazıları; 1980 ve 90’larla birlikte vurgulu biçimde eleştirilen kapitalizmi; ona karşıtlığı gözetir bir mahiyet kazanmış, yine 90’lı ve 2000’li yıllarla birlikte Türklüğün ve Türk milliyetçiliğinin anlamlandırılmasına ilişkin siyasal içeriklerle yeni bir boyuta taşınmıştır.’ Diğer taraftan Özel’de, doktriner milliyetçilik denilemeyeceği, bir *volkgeist* ve bu bağlamda bir ‘toplum’cu ve/veya ‘milletçi’ tını, ilk sosyalistliğinden beri oldubitti varittir. Bkz; İdiris Demirel, “İsmet Özel’de Kapitalizm ile İlişkisi Çerçevesinde Türklük ve Türk Milliyetçiliği Anlayışı”, *Türkiye Günlüğü*, 98, Yaz 2009, s. 86-91; İdiris Demirel, “Şiir, Sosyalizm ve Dünya Sistemi Aralığında İsmet Özel”, *Dergâh*, 188, C: XVI, Ekim 2005, ss. 22–23.

bir isimdir. Ve fakat, onda da yoğun ve yüksek kertede bir milli duruş, Türkiye kaygısı, devlet ve vatan hassasiyeti, milliyetçi İslami bir vokabülerler ile kamuya sahip olma... yönünde yukarıdaki diğer isimlerin milliyetçilikleriyle koşut bir yönelim olduğu için, burada o da zikredilmektedir. Hâl böyle olmakla birlikte mezkûr isimlerin ne düşünce dünyaları ne de medeniyet tasavvurları boylu boyunca irdelenecektir. Amaç, sayılan isimleri, kendi otantikliklerini zedeleyecek tarzda bir 'dolgu' olarak kullanmak da, zinhar değildir. Yapılacak olan sadece ve sadece, İsmet Özel'e ait farklılığın ve istisnailiğin daha belirgin kılınması üst amacı çerçevesinde milliyetçi İslami hassasiyetler bağlamındaki başka medeniyet görüşlerinin "ince(likli)" değil "kalın" hatlarla hatırlatılması olacaktır. Nitekim ikinci bölümden itibaren de İsmet Özel'e daha doğrudan bakılacaktır.

Necip Fazıl Kısakürek Örneği

Şairliği, çıkardığı *Büyük Doğu* dergileri, kitapları, ve aksiyonerliğiyle büyük bir tesir alanı oluşturan Necip Fazıl Kısakürek; medeniyete gerek kavram yönüyle gerekse amaçlanan bir ideal olmaklık yönüyle görece az göndermede bulunan bir düşünürdür ve onun perspektifinde Türklük, İslam ve medeniyet anlayışları münhasıran ayrı sferler değildir. Tarihsel periyotta daha sonra İsmet Özel'de de olacağına, Kısakürek için de Türklük ancak Müslümanlıkla kaimdir. Türklüğün *ruh kökü* Müslümanlıktır ve diğer açıdan, etnik yahut ırksal endişelerle değil Müslümanlıkla çevrilen bu Türklük de İslamiyet bakımından herhangi bir yerde değil, merkezde durur ve bu vakıalar birbirleriyle muayyen bir ilgileşim içinde görülürler.¹ Necip Fazıl Kısakürek'e göre, dünyanın, Batı medeniyeti tarafından yol açılan olumsuz tablodan kurtulması; kurtarılması gerekir ve bunu yapacak olan da ancak Türk milletidir. Gerçek bir kurtuluşu sağlamanın biricik mümkün yolu ise İslamiyet'ten geçmektedir. Türk milleti önce şahsını, sonra bütün Doğu âlemini, daha sonra da çepçevre yeryüzü ve insanlık kadrosunu kurtaracaktır. Bunun için "*Türk milletine gereken yol İSLÂMİYET*"tir. Kısakürek'in bu çerçevede ayrıca 'kendimiz' ve Batı'dan "*iki zıd medeniyet dünyası*" olarak bahsettiği de eklenmelidir. (Kısakürek, 1986: 75-77, 84, 132) Özcesi, o, Garp/Batı medeniyetini olumsuzlayarak resmetmektedir. Batı'ya ve onun medeniyetine milliyetçi İslami duyarlılıklarla inşa ettiği *Büyük Doğu*'su ve '*İdeolojya Örgüsü*'yle karşı durmakta, Batı'yı tahakkümcü bulmaktadır. Şark/Doğu, Batı'nın tahakkümü altında kalmış, Batı, Doğu'yu bir tüketici derekesine indirmiştir. Bütün bu kullanımların yanında, Kısakürek'te 'medeni' olmaklık, 'medeni insanlık' olumlu stereotiplerdir.

Nurettin Topçu Örneği

Nurettin Topçu da tıpkı Kısakürek gibi, Cumhuriyet ilan edilmeden önce doğmuş, kendi kurduğu ve yayınladığı *Hareket* dergileriyle olsun, *Büyük Doğu* ve *Türk Yurdu* gibi dergilerdeki yazıları, beraberinde kitapları ve konferanslarıyla olsun önemli kültürel, siyasal, ideolojik etkiler yaratmış bir düşünürdür. Topçu'nun adı *Anadoluculuk*; Anadolu (Turancı değil!) milliyetçilik ile birlikte anılmaktadır. Kısakürek için olduğu gibi Topçu için de, siyasal-ideolojik temelde Türkiye'ye, Türklüğe, milliyetçiliğe ilişkin duyarlılıklar, Müslümanlığa dönük duyarlılıklardan ayrılmaz, onun için de bir tarafta milliyetçi bir düşünce, başka bir tarafta İslami bir düşünce yer almaz, iki hassasiyet de aynı bir hassasiyetlerdir. Topçu için, İslâm Türk'ün ruhu olmuştur. Bu çerçevede Topçu'ya göre, "Milletimiz [...] Anadolu'da İslâm medeniyetinin çevresi içinde kurul[muştur] ve 'Panislamizm iddiasıyla Türk ülkesinde Türklük-

1 Kısakürek, kendi Türklük ve Türk milliyetçiliği anlayışlarını İslami bir matrise yerleştirirken, tersi bir Türkçülüğün örneği olarak Ziya Gökalp'ı gösterir. Onu, Türkçülüğünün İslâma tamamen zıt olmasıyla itham eder, bunun büyük bir dinî suç olduğunu belirtir, dahası Ziya Gökalp'ın bu tür bir Türk milliyetçiliğiyle esasta "Türk'ün ruh kökünü kurutmakta" olduğunu söyler. Kısakürek, kendisi için, "Biz İslâmı kabul ettikten sonra Türkün Türkçüsüyüz. Ziya Gökalp'ın Türkçülüğü ise, milliyetçiliği ruhi muhtevâda yani dinde gören üstadı (Durkaym)a zıt şekilde, İslâmı Türk ruhundan sökmenin kavmiyetçiliğidir." der. Bkz; Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, *Büyük Doğu* Yay., İst., 1984, s. 78, 79.

ten ayrı bir İslam hayatına hasret çekme, bedenden ayrı yaşayan bir ruh hasreti gibidir.’ (Topçu, 2010: 103, 155; Demirel, 2011: 8) Dolayısıyla böyle bir şey yani sadece İslam’dan ayrı bir Türklük değil, aynı zamanda Türklükten ayrı bir İslam da mümkün değildir. Kısakürek gibi Topçu da, Batı’nın, üst düzey sanat, kültür, felsefe isimlerini ve ürünlerini ayrı tutmakla beraber, Batı’ya, Batı medeniyetine, onun sömürgeciliğine, şiddet kültürüne ve kapitalist çağda Batı’yı temsil eden Amerika’nın sömürgeci, teknolojik kapitalizmine karşıdır. Dahası ona göre Türkiye de, ne yazık ki derinlikten uzaklık ve kapitalist sömürü anlamlarına gelen “Amerikan kültür ve medeniyetinin istilâsına uğra[mıştır]” (Topçu, 1998: 198).¹

Sezai Karakoç Örneği

Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi Türk milliyetçiliğinin şekillendiricileri arasında yer almamakla beraber onlarla benzeri milli ve İslami kaygılar taşıyan bir diğer isim Sezai Karakoç’tur. Karakoç, “*Diriliş*” (s)imgesiyle işlediği düşünce örgüsünü, bilhassa medeniyet dolayımıyla ve hasetten İslam medeniyetiyle belirginleştirmiştir. Karakoç’un da olumsuzladığı bir Batı medeniyeti ve idealize ettiği bir İslâm medeniyeti anlayışı bulunmaktadır. O, “*İslâm uygarlığı ve onun son muhteşem âbidesi Osmanlı açılımı...*”ndan pozitif şekilde bahseder. “*Mutlaklık Medeniyetinin ışıktan cevheri islâm mayasını Asya hamuruna katıp yoğuran Maverâünnehir Medeniyetinin eşsiz akıncıları olan atalarımız, Anadolu’ya gelip Batıya karşı, son çağların büyük seddini adeta Zülkarneyn Seddini oluşturdu.*” der. ‘Medeniyet dirilişimiz’den söz açan Karakoç açısından, “*İslâm açık bir medeniyet, ilerleyen, yeni varyasyonları ilerde de bulabilecek bir medeniyettir.*” (Karakoç, 1985: 57, 1986b: 15, 42, 1996: 28) *Diriliş* dergisini çıkarmaya 1960 yılında başlayan Karakoç, “*Günlük Yazılar 1 Farklar*” adlı eserinde topladığı 1963–64 yılı yazılarını, “*Anadoluyu Dinlemek*” makalesiyle başlatır. Akabinde “*Millilik, Milli Mesaj*” üzerinde durur. Onun Türkiye’si, “*Büyük Türkiye*’dir” zira Türkiye “*kutsal sularla*” arınmıştır. (Karakoç, 1986a: 7–14) Karakoç’a göre, medeniyetin Batı, Çin, Hint... gibi farklı varyasyonları bulunmakla beraber, “*İslâm medeniyeti... esas medeniyettir.*” (Karakoç, 2003: 20)² Netice itibarıyla Sezai Karakoç’un da olumsuzluklarıyla negatif addedilen bir medeniyet anlayışına karşı olumlu bir İslâm medeniyeti anlayışını belirgin hatlarla ortaya koyduğunun ve bu medeniyet içinde Türkiye’ye merkezi bir konum ayırdığının altı çizilmelidir.

Erol Güngör Örneği

Erol Güngör de Türk milliyetçiliğine dönük duyarlılıklar ile İslami duyarlılıkları birbirinden ayırarak değil, birbiri içine geçirerek ortaya koyanlardandır. Daha önce anılan isimler gibi Güngör de, olumsuzlayarak bahsettiği bir Batı medeniyetinin yanında olumlu bir medeniyet tasavvuruna yer verir. “En mükemmel şekliyle Osmanlı imparatorluğu devrinde görülen Türk-İslâm medeniyeti bugünkü nesiller için büyük ölçüde kaybolmuştur.” (Güngör, 1997: 126) diyerek müspet bir İslam medeniyetinin yer aldığını, onun Türk-İslâm medeniyeti denilebilecek olan bir alt türünün bulunduğunu ve bu türün Osmanlı geçmişinde yaşandığını sarahatle belirtir. Güngör’de, medeniyet, Batı’nın kültür malzemesinden ibaret değildir ve bir de Türk

1 Şerif Mardin, Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu’ya dönük olarak, yukarıdaki bağlamla ilgili bir değerlendirmesinde hem Kısakürek hem de Topçu’nun Nakşibendiliğinden hareketle, yeni bir İslam ve milliyetçilik ilişkisinin ortaya çıktığını, İslâm’ın “ses”inin değiştiğini belirtmektedir. Bkz; Mardin, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı” (Çev: Birgül Koçak), *Doğu Batı*, Y: 8, S: 31, Şubat-Nisan 2005, s. 44-45.

2 Samuel P. Huntington’a göre, Batı medeniyeti, Avrupa ve Kuzey Amerika gibi iki ana varyanta; İslâm, Arap, Türk ve Malezya altbölümlerine sahiptir ve medeniyetler birbirlerinden tarih, dil, kültür, gelenek ve en mühimi de din yoluyla farklılaşmaktadırlar. Bkz; Huntington, “Medeniyetler Çatışması mı?”, Samuel P. Huntington vd. *Medeniyetler Çatışması*, (Der: Murat Yılmaz), (Çev: Mustafa Çalık), Vadi Yay., Ank., 2006, s. 25, 26. Medeniyetler ve din bahsini, Ahmet Davutoğlu farklı bir biçimde çerçevelemektedir. Ona göre, ‘insanın ben-idrakini dokuyan temel unsurlar kendi zâtı (egosu) ile bu zâtın varoluşunu idrak ettiği hayat dünyası ve bu ikisinin de kaynağı olan Mutlak Varlık --Tanrı ya da Tanrı’nın panteizm veya materyalizm şeklinde bu unsurlarla özdeşleştirilmesi-- arasındaki varoluş idrakidir. Bkz; Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan*, Y: 1, S: 1, 1997, s. 13.

medeniyeti vardır. Türk medeniyeti de başlı başına bir kıymet ifade eder. Üstelik bu medeniyet Türk sosyal karakterinin eseridir ve onu aksettirir’ “Esasen Türk ve Müslüman olmak medeni olmakla eş mânalıdır.” (Güngör, 2011: 103, 438-439, 503; 1997: 130–131). İlaveten, Güngör, milliyetçiliğin aynı zamanda bir medeniyet dâvası olduğunu söyler. Konunun İslam ve/veya Müslümanlık ile ilgili boyutlarıyla alakalı olarak da doğrudan şöyle der: “*düzeltilmesi sözkonusu olan şey hiçbir zaman dinin kendisi, yani Kur’an ve sünnet değildir; ... Düzelecek şey bizim bugünkü hâlimizdir, düzeltme modeli ise ilk müslümanlar devridir.*” Erol Güngör için, “*Arap milliyetçiliği Türk milliyetçiliğinden önemli bir noktada ayrılır. Türkler’in hepsi de müslüman oldukları için, Türk milliyetçiliği aynı zamanda bir İslâmî hareket hâlinde gelişmiş, islâmcılar -imparatorluğun dağılma yılları hariç- bu harekete hiçbir zaman doğrudan cephe almamışlardır... Hele Türkiye’deki gibi milliyetçiliğin İslâmcılık’tan ayrılmaz bir karaktere sahip bulunduğu ülkelerde milliyetçiler de aynı ateşle İslâm davâsının peşindedirler. İslâm beynelmileciliğini âdeta bir milliyet düşmanlığı hâline getiren gruplarla bunlar arasında sürtüşmelerin devam etmesi ayrıca büyük bir problem teşkil etmektedir.*” (Güngör, 1999: 100; 1998: 8, 153, 197).

Kısakürek, Topçu, Karakoç ve Güngör Örneklerinin Değerlendirilişi

Kısakürek, Topçu, Karakoç ve Güngör’e ilişkin değerlendirmelerden ortaya çıkan düşünsel tablo şudur: Bir Batı medeniyeti vardır. Bu medeniyet yer yer sert, yer yer hafif tonlarda da olsa geneli itibarıyla olumsuz olarak, eleştirel tonlarla resmedilmektedir ve işte nasıl ki bir Batı medeniyeti varsa bir de İslam medeniyeti ve/veya Türk medeniyeti vardır. Bu medeniyet(ler) de olumlu vasıflarla nitelendirilmektedir. İslam medeniyeti hem bir ‘*olmuş olan*’dır hem de Batı medeniyetinin cari tahakkümüne karşı yeniden ‘*olması gereken*’dir. “İslam bir medeniyet dinidir ve Türkler de bu medeniyet de olumlu, dahası merkezi bir role sahiptirler, başka türlü de düşünülemez.”, genel bakış açısı budur. Özcesi, İslam medeniyetinin, İslam medeniyeti olarak; kendisi olarak, siyasal/ideolojik bakımdan bahsedilen bil-hassa milliyetçi İslami düşünce çevreleri ise eğer, eleştirilmesi söz konusu değildir. Hâlbuki İsmet Özel böyle düşünmez ve nitekim böyle düşünmediği içindir ki onun duruşu istisnai bir nitelik kazanmaktadır. Ki, bu istisnailiğe şimdi somut olarak biraz daha yakından bakılabilir.

İSMET ÖZEL’DE MEDENİYET, BATI MEDENİYETİ VE İSLAM MEDENİYETİ

Bir yandan “Biz ulusalcı veya nasyonalist değil, milliyetçiyiz...” diyen, diğer yandan da “Siz İslâmcı mısınız?” sorularına, “Hem de nasıl!” karşılığını veren (Özel, 2008a: 418, 425; 2008b: 90, 108) dolayısıyla buradaki adlandırmayla milliyetçi İslâmi bir güzergahta yer alan İsmet Özel, medeniyet eleştirilerini ve beraberinde de İslâm medeniyetine yönelik eleştirilerini, 1977 yılında yazmaya başladığı günlük yazılar ile dile getirir. İlk baskısını 1978 yılında yapan bu meseleleri kapsayan kitabının adı *Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*’dır. Medeniyet kavramı, daha sonra onun 1993 yılında, Samuel P. Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” tezi ile ilgili olarak yaptığı konuşmasından hazırlanan 2006 tarihli *Kalın Türk Medeniyetler Çatışması Üzerine* adlı çalışmada da geçer. Diğer kitaplarının isminde bu kavram yer alsın almasın, İsmet Özel milliyetçi İslâmi bir düşünür olarak medeniyete ve İslâm medeniyetine olumsuz bakmaya devam eder. Özel’in bakış açısında temelde “*Biz Türkler, dünyadaki burjuva medeniyetine direnmeyi ve buna bir alternatif oluşturmayı başarmış insanlarız. Yani Türk dediğimiz zaman, Batı kapitalist burjuva medeniyetinin ötekisi olan kişidir. Onun için [önce] bunun anlaşılması lazım.*” (Özel, 2008b: 106) Belirtilen bağlamda bu fasılda ilkin onun, medeniyetin etimolojisine ve tarihsel serüvenine yönelik olarak ne düşündüğü ortaya konulacak daha sonra ise eleştirileri detaylandırılacaktır.

Etimolojisi ve Şehir ile İlgisi İtibarıyla Medeniyet ve Batı Medeniyeti

Yazara göre, ‘medeniyet, Türkçeye on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında girmiş olan bir kelimedir. Arapça *m.d.n.* kökünden türetilmiştir. Arapçada *şehir* anlamında kullanılan Medine de aynı kökten gelmektedir. Medeni, Medineli, *şehir* anlamını veren sözcüklerdir. Medine-i Münevvere olarak bilinen şehrin asıl adı ise Yesrib’tir. Sözcüğün etimolojisi böyle olmakla beraber, medeniyete gerek aktüalitede gerekse geçirdiği evrim boyunca pek az defa köküne bağlı anlamlar verilmiştir.’ Arapça ve Türkçedeki durumdan çıkılıp, Batı dillerindeki duruma gelindiğinde yine orada da ortaya *şehir* ile ilgili anlamlar çıkmaktadır. Batı dillerindeki ‘*civilization*’ da, Medine gibidir ve Lâtincedeki şehir kelimesi olan ‘*civitas*’tan gelmektedir. Özel’e göre, medeniyet kelime kökü itibarıyla Avrupa medeniyetinin özel ismi olmuş ve medenileşmek de Avrupalılaşmak, Batılılaşmak anlamlarına gelmiştir. “*Tek dışı kalmış canavar*”, medeniyet işte odur. Özel, diğer yandan “*Benim kişisel olarak kabul ettiğim medeniyet tanımı, Oswald Spengler’den ödünç aldığım tanımdır ki, o da özetle şöyle ifade edilebilir: “Bir medeniyet, yani bir “zivilisation” bir kültürün donmuş halidir.” Yani bir kültür, doğar, dinamik bir durumdadır; eğer bu kültür herhangi bir şekilde sadece kendini üretebilecek formlara kapanır ve donarsa o artık bir medeniyet haline gelir.*” demektedir (Özel, 1988: 105; 2006b: 21-22; 2009a: 40-42). Burada ilaveten, medeniyet kelimesinin eş anlamlısı olan ‘*uygarlık*’ın yazar tarafından bilhassa kullanılmadığı ve aynı anlamı ifadelendirme babında sadece medeniyetin tercih edildiği söylenmelidir.

Özel’in perspektifinde medeniyet sözcüğü bir modelin adı olmuştur: İnsan toplumunun evrimine ve gelişmenin evrenselliğine yönelik imaları bünyesinde kökleştirerek Aydınlanma dönemi Batı düşüncesinde, geçerliliği Avrupa dışı insanlığı da kapsayacak şekilde, bir tür siyasal/ideolojik *gelişme modelinin* adı. “*Toplumların ilkelden gelişmişe doğru çizgisel bir ilerleme gösterdiği onsekizinci yüzyıl Avrupasında yaygınlık kazanmış bir inanişti ve kapitalizmi haklılaştırmak için kullanıldı. Medeniyet savunucuları başları sıkıştıkça, Marksistlerin desteğini alarak bir iddiayı ileri sürdüler.*” (Özel, 1991: 138) Medeniyete insanlığın umudu diye bakılmıştır. Bu umut Aydınlanmanın görece seküler atmosferinde Hıristiyanî umudu da ikame etmiştir. Medeniyete ilişkin iyimser ve yüksek beklentilerin de teşvikiyle Tanrı ve Tanrı’nın inayeti/yardıımı bir kenara itilmiş, dikkatler onun yerine evrenin yeni merkezi olan insana, insanın bireysel (kültür) ve toplumsal (medeniyet) yönlerden gelişmesine/ilerlemesine odaklanmıştır. İlerlemeci bir satıhta insan, gayri-medeni cehalet ve barbarlık evrelerini geçerek kültür ve medeniyet aşamasına yükselmekteydi. İsmet Özel’e göre, ‘medeniyet, yüksek ve ideal anlamları büründüğünden dolayı bu yükseklik ve ideale ulaşmak için, Batılılar her şeyi yapabiliyordu ve yapmıştır da. Avrupa nazarında medeniyet evrimcilik/iyimserlik, evrenselcilik ve etno-sentrizm niteliklerini bünyesinde taşımakta, Batı; Batı-dışı ‘barbar,’ vahşi’ kavimleri kendince meşru olarak medenileştirme çabasına girişmekte ve bu yaklaşımın tabii sürekliliği olan sömürgecilik ve emperyalizmi de hâliyle meşru addetmekteydi. ‘*Dünyaya sömürgecilik ve emperyalizm yollarıyla açılan Avrupa medeniyeti anlayışı; zihni gelişkinlik, ahlâki olgunluk, davranışlarda incelik, üstün sanat eserleri, teknik beceri ve ürünler gibi, kendisinin medeniyet olarak kabul ettiği çeşitli unsurların, barbar saydığı Çin, Hint ve İslam gibi Batı-dışı dünyada da yer alabildiğini zamanla görmüştür. Böylece medeniyetin etno-sentrizm niteliği ortadan kalkıyor ve Batının temellük ettiği değerlerin evrensel olamayacağı da anlaşılıyordu. Avrupalı artık kendi medeniyet yolunun biricikliğinden ya da evrenselliğinden kuşku duymaktaydı. İşin içine bir de I. Dünya Savaşı gibi savaşlar girip sömürü ve toplumsal rahatsızlıklar daha belirgin hale gelince iyimserlik karakteri de buharlaşmıştı.*’ (Özel, 1988: 106-108). Medeniyet böylece, salt olgusal satıhta değil, kavramsal olarak da giderek huzursuzluğa yol açmış ve akademik, entelektüel, siyasal dünyada, Soğuk Savaş sonrasındaki ideolojik “*Medeniyetler Çatışması Tezi*” dolaşıma sokuluncaya değin kendine daha az yer bulur bir konuma sıkışmıştır.

İsmet Özel’e göre, ‘akıl ilahiyata meydan okumasıyla başlayan’ ‘Batı medeni-

yetinin gerçek temelleri (12.) Asırda Oxford ve Sorbonne gibi yerlerde İbn Rüşçülüğün de hızlandırılmasıyla “meseleleri” çözmede insan zihninin yeterli olabileceği düşüncesinin temel kabul edilmesiyle ivmelenen bir bakış açısının, sonuç olarak (17.) Yüzyılda bilimler çağına varmasıyla atılmıştır. Pozitif bilimler, insan zihnine güven aşlamış ve (18.) asrın Ansiklopedistleriyle de Aydınlanma’ya varılmıştır. Ve fakat Yirminci yüzyıla gelindiğinde aynı Avrupa ve onun medeniyeti kendi özsaygısı ve özgüvenini, az önce değinildiğince, I. Dünya Savaşı’yla beraber kaybetmiştir. Lakin bu kayba karşın hâkim medeniyet yine de Batı medeniyetidir ve bu hâkimiyet o raddededir ki Batı medeniyeti ile medeniyet aynı anlamları verir olmuştur. Doğrudan bir aktarmayla yazar şöyle demektedir: “... benim yazılarımda cephe alınan nitelikleriyle Batı belli hâkimiyet odaklarını, belli denetim merkezlerini ifade eder. Bu da XVI. Yüzyıldan itibaren oluşumunu gerçekleştirmiş bulunan dünya sisteminden başka bir şey değildir. Yani Ortaçağ boyunca batıda Batı yoktu...” Dünyayı hegemonyası altında tutan¹ Batı medeniyeti özel olarak Yunan, Roma, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin bir bireşimi sayılmıştır. Batı medeniyeti nasıl bu kaynakların etkisi altında kalmışsa kısmi olarak Doğu medeniyeti ile Müslümanlar da öyle kalmışlardır. Bu açıdan bilhassa Yunan felsefesinin İslâm düşüncesindeki yeri belirgin bir yerdir. Avrupa bu felsefeyi müslümanlar aracılığıyla öğrenmiş ama onlardan çok farklı sonuçlara ulaşmıştır’ (Özel, 1984: 287–288; 1988: 53; 1991: 100; 2006a: 82; 2006b: 22–24; 2009c: 52).

İslam Medeniyeti Dahil Bütün Medeniyetlere Dönük Eleştiriler

Özel, ‘şehir görülen her yerde mutlaka bir medeniyet vardır’ çıkarsamasına gitmemekle beraber, medeniyet kavramını yine de kelimenin köküyle ilgili göndermeden; ‘şehirlilik’ten bağımsız olarak anlamlandırmamaktadır. Ona göre, medeniyet bağlamında şehirler; ticaret, askerlik, siyaset, kültür... hayatın çeşitli cepheleri itibarıyla bir merkez özelliği taşımaktadırlar. Şehirlerde görülen ticari, ekonomik, mali, askeri, kültürel, dini, siyasi... faaliyetlerin kurumsallaşması ile birlikte ortaya medenileşme çıkmaktadır. Ve fakat insan toplumsal hayatın kurumsallaşmanın hegemonyası altına girişine ait bu tablo olumsuz bir tablodur ve onun olumsuz resmedilişinde devreye ‘şair’ Özel de girerek, “Göklerin çökeltisinden başkaca soy/ toprağın tortusundan gayri husum bilmeksizin/ iniyorum kirlî eteklerine/ beni emziren kaltak şehrin” der (Özel, 1997: 77–78; 2011: 156). Hepsini bir arada ve bir ilişki içinde medeni hayatı oluşturan kurumların ve kurumsallaşmanın negatif önemini altı burada tekraren çizilmelidir.

Şehir, şehir hayatı ve şehirlilik temelinde medeniyet, itibari olanın egemenliğini getirmekte, insanlar da ‘bu itibarla’ artık karınlarını doyurmayı değil, ‘yemek’ yemeyi düşünmekte, dostluk ve düşmanlıklarını dışa vurmamayı değil, gayri-şahsi; kişisel olmayan; kalıplaşmış; az önce değinildiğince, kurumsallaşmış; artık kendilerine ait bulunmayan davranış kalıplarıyla hareket etmeyi seçmekte, “bilmek” ve “yapmak” yekdiğerinden farklılaştırılmakta, giderek de medenileşme tezahür etmektedir. İtibari değer ve yaklaşımların bilhassa ekonomik-ticari-mali alanlar üzerinde hâkimiyet kurduğu görülür. Şair söyleyişle, “Herkes alışkın dolyatağı borsalarla ağulanmış bir dünyaya”. Bundan sebep medeniyet demek aynı zamanda paranın mutlak hakim olduğu yaşama tarzı demektir. Bu hususen modern medeniyet için böyledir. ‘Bütün dünya, Avrupa’da oluşmuş bulunan bir medeniyetin etki alanı altındadır. Batı’da doğmuş olan bu medeniyete ister kapitalist medeniyet denilsin, isterse de İbrani-Hıristiyan medeniyet denilsin, Avrupa kaynaklı bir medeniyetin bulunduğu ve bütün dünyayı etki altında tuttuğu söylenmelidir.’ Batı medeniyetinin ‘aleyhtarı’ olan Özel, burada doğrudan şöyle der: “Ben bir medeniyet

1 ‘Dünya sistemi bir medeniyettir. Bu medeniyet teknik/teknoloji üzerinde/n yükseliyor. Teknik temelli bir medeniyet olarak dünya sistemi sadece üretim sistemleri ve onların felsefeleri bağlamında değil, hayatın diğer görünürlüklerinde de ‘insanın kendisini bilmesine’ değgin hacimli bir sarmal yabancılaşma yaratıyor.’ Bkz; İdris Demirel, “İsmet Özel’de Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşmadan Kapitalist Dünya Sistemine”, *Dergâh*, 185, C: XVI, Temmuz 2005, ss.18–19, s. 18.

düşmanıyım. Medeniyetin insanlara hayır temin etmediğini düşünüyorum... İslâm medeniyeti diye bir şey varsa onun da pek makbul bir şey olmadığını düşünüyorum. Biz Türklerin büyük bir ahlâki değeri temsil ederek medeniyet karşısında varlık gösterdiğine inanıyorum ve bundan sonra da yapılacak şeyin bu istikamette bir şey olduğunu düşünüyorum.” (Özel, 2008a: 373; 2008b: 67, 250)

Modern kapitalist medeniyet, teknoloji yoluyla her yeri ‘pazar’ kılıp, ‘pazar’lamaktadır. Bu vakıa, daha gevşek dokulu da olsa geleneksel medeniyetlerde de tezahür etmekteydi. Bu temelde yaklaşıldığında Özel’e göre, İslam’ın ilk dönemlerini ve Osmanlı Devleti’nin ilk yüzyılı medeni olarak görmemek gerekir. Çünkü o dönemlerde insani toplumsal ilişkilerde *kurumsal* belirleyicilikler söz konusu değildir. İlaveten, Müslümanlık da bugüne kadar taşınabilmişse eğer bu medeni olan değil, medeni olmayan yapıların korunmasıyla gerçekleşmiştir (Özel, 1993: 34; 1997: 77–78). Özel için, bir medeniyetin varlığı hâlinde gerçekleşen vakıa, hangi medeni ölçüler geçerli sayılmış ise, onlara bağlı bir yaşama programının ‘kendimiz için’ uygun kabul edilmesi ve insanın kendisini, yine kendi döktüğü kalıplara girmeye şartlandırmasıdır (Özel, 1988: 13). İnsanî kalıplara girmeye şartlandırma, salt diğer medeniyetler için değil adına İslâm medeniyeti denilen ekonomik, kültürel, siyasal... yaşama biçimi için de geçerli olan olumsuz bir durumdur. Egemen kapitalist Batı medeniyeti yönüyle bakıldığında bu medeniyette insan dev bürokrasilerin; üretim ve yönetim gelgitinin; girift siyasal yapıların içinde kaybolup gitmekte, kendi insanî, toplumsal, siyasal dünyasında gerçekte ne olup bittiğini kavramaktan uzak düşmekte, bir robot, bir partikül yahut çark dişlisi derekesine düşürülmektedir: “... halkın göz çukurları çamurlanmıştır/ kanı ılgıt ılgıt akar, kanı kara/ yazlık sinemalarda, üniformalar altında/ banknotların, kırvatların saltanatıyla/ çürütülmektedir halk.” Önem ve yaygınlık kazanması bu temelde vuku bulan şehir hayatı da insanın tabiata olan uzaklığını artırmıştır. Tabiat üzerinde kurulan denetim insanın hem o tabiata hem de bizzat şahsına yabancılaşmasına yol açmıştır. ‘Bizatihi kendi halkını da ezerek ayakta duran’ çağdaş kapitalist Batı medeniyeti insanoğlunu varlık bilincinden koparmıştır. İşte bu ‘medenî’ durum esasta insanın kendisini bir “çorak ülke”de bulmasından başka bir şey değildir (Özel, 1993: 73; 1988: 88–89, 95; 2008a: 194). Bu şehir hayatıyla şehrin insanını Özel, şiirlerinde de eleştirir ve “şehrin insanı, şehrin insanı, şehrin/ kaypak ilgilerin insanı, zarif ihanetlerin” diyerek, ilave eder: “şehrin insanı, şehrin insanı, şehrin/ pahalı zevklerin insanı, ucuz cesaretlerin.” (Özel, 1993: 28, 30). Özcesi, insanı kendi anlamından, amacından ve ‘varlık muhasebesi’ sancısından uzaklaştıran, ne bu medeni hayat, ne de bu medeniyet, olumlu addedilebilirler.

Yazar açısından, İslâm medeniyeti de istisna kılınmamak üzere bütün medeniyetlerde toplumsal *kurum* ve düzenlemeler; insanları gelirlerine göre kategorize etmeye ve bu temeldeki altlık üstlük kurumlarını güçlendirmeye bakmaktadır. Medeni olmaklık, insani toplumsal münasebetlerin bozuk ve haksız olmasına daha baştan meydan vermektedir. İnceliklerle dolu olduğu düşünülen medeni tavır ve hareketler de esasta bu ekonomik, sosyal, siyasal bozukluk ve haksızlıktan vareste değildirler. Medenilerin hâl ve hareketleri, oturup kalkmaları, sosyal yaşayışları, konuşmaları, yemek yeyişleri... bunların hepsi belirli kurallara uyarak gerçekleştirilir. Bu dışı vurmuş kurumsal tavırların dayandığı düşünme de incedir. Medeniler ince düşünürler ve bu incelik de benzeri biçimde *kurumsallaşmıştır*. İnce, zarif düşünceler, incelik ve zarafetlerini kurallara uygunlukla kazanmaktadırlar. Ama ancak medeniyetin kurallarına uyulması suretiyle kazanılan bu incelik ve zarafetin karşılığında, ‘şehir; süsünden ölmekte’, insani içtenlik yitirilmektedir. İçtenlik alındıktan sonra geriye kalan yaşayış ise insanın artık kendisine ait olmayan bir yaşayıştır. Bu hâl, başka yaşayışlar içine hapsedilme hâlidir. Yapılan ile düşünülen arasında bir zıtlık göremeyecek denli medeni hale gelindiği için bu durumdan bir şikâyet de genellikle doğmamaktadır. (Özel, 1988: 88–89; 2011: 175). İsmet Özel, İslâm medeniyeti de içlerinde yer alacak şekilde bütün medeniyetlerin toplumsal kurum ve düzenleme-

lerinin; insanları gelirlerine göre kategorize etmeye ve bu temeldeki altlık üstlük kurumlarını güçlendirmeye yönelmeleri ile incelmış şehirliliğe ve/veya medeni hayata münhasır kılınan zarafet arasında bir ilişki olduğu kanaatindedir. Şöyle ki, ‘*medeniyetin görüldüğü yerlerde istisnasız saray hayatları da görülmekte, bu saray hayatı, yukarıdan aşağı tabakalara doğru bir saray adabı empoze etmekte, bütün bunlar da gerçekte şehirlerin medeniyeti geliştirecek insanların boş zamanlarının bulunmasıyla yakından bağlantılı olmaktadır. Boş zaman sahibi, çok çalışmak zorunda kalmayan, refah düzeyi aylıklığa elverişli şehirliler; medeniyeti işte onlar olgunlaştırmaktadır. Sadece zarif şeylerden, ince nesnelere hoşlanmak için değil onları görebilmek ve yaşayabilmek için de boş zaman gerekmektedir. Medeniyet, servet, refah, tıpkı incelikler gibi hep yan yana durmaktadır. Ve asıl önemlisi incelik gibi servet ve refah da ilgili medeni toplumun yalnızca bir kesiminin özellikleri olabilmektedir. Ama, adı üstünde “geri kalanlar” da yukarı tabakalara özenmeye devam etmektedirler*’ (Özel, 1988: 95–96).

İSMET ÖZEL’İN HUSUSEN İSLAM MEDENİYETİYLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

İsmet Özel, medeniyetine dönük eleştirilerini genel medeniyet eleştirisi ve Batı medeniyeti eleştirisi üzerinden gerçekleştirdiğince daha spesifik olarak doğrudan da gerçekleştirilir. Bu eleştirelliğin ayrıca iki hat üzerinden gittiği göze çarpar. Şöyle ki Özel, hem adına “*İslam Medeniyeti*” denilen ekonomik, sosyal, siyasal... düzeni eleştirir hem de İslam’ın bir medeniyet olarak kavranmasını eleştirir. Başka bir söyleyişle *İslam bir dindir, medeniyet değil!* Hâl böyle olduğundan, İslam’ın bir medeniyet olarak kavranması söz konusu edilemez, yani edilmemek gerek! Belirtilen çerçevede bu üçüncü bölümde Özel’in ilkin, “*İslam Medeniyeti*”ne yönelik eleştirel bakışı gösterilecek, daha sonra ise, İslam’ın bir din olarak değil, medeniyet olarak kavranmasına dönük olumsuzlamaları irdelenecektir.

İslam Medeniyetine Dönük Eleştiriler

Özel’de medeniyet, onun İslamî olsun olmasın, ekonomik, sosyal, siyasal hayatın düzenlenmesinde insan aklının egemenliğinin tesisine ve çeşitli ihtiyaçlar neticesinde tebarüz eden tatmin yollarının seçilmesinde insanın kendi nefsi eğilimlerine üstünlük tanınmasıyla var kılınmaktadır. Burada, medeniyet için temel bir motivasyon kaynağı devreye girmektedir. O da, yazara göre, ‘dünya sevgisi’dir (Özel, 1988: 116; 2009a: 439). ‘*Dünya sevgisi, İslam’da yeri olmayan bir genişlik ve derinlik kazandıkça ortaya, ticaret, siyaset, kültür kurumları, maddi gelişkinlikleri, etkin teşkilâtları ile bir medeniyet çıkmaktadır. Bu unsurlar aynı zamanda misalen bir kavmin diğerleri üzerinde üstün sayılabilmemesinin parametreleri addedilmektedir. Oysaki, yazara göre, İslâm, bir kavmin diğerlerine üstünlüğünü kesin bir dille reddetmiştir. Allah katında üstünlük için özenilmeye değer olan tek şey ‘takvâ’dır. Kurumlar çerçevesinde elde edilen ve elde bulunduranlar üzerinde/n gurur duyulamaz. Müslüman olmak da medeni olmaya heves etmekle bağlantılı görülemez. Ki, Anadolu’ya akan gaza erleri de, Balkanları açan gaza erleri de taşkınlığı öngören bir yaşama biçimi olan medeni yaşam biçimine yahut medeniyete yüz vermemişlerdir*’ (Özel, 2009c: 284–285). İsmet Özel, adına İslam Medeniyeti denilen sosyal, siyasal, ekonomik... yaşama biçimi ve düzenini olumsuzlamayı, ünlü İslam düşünürü İbn Haldun’a giderek de temellendirir ve İbn Haldun’dan *naklen*, İslam medeniyeti istisna edilmeksizin medeniyet üç yönden eleştirilir:

Medeniyetler sınıflaşmayı ve insanın insanı sömürmesini öngörür ve aynı sınıflaşma ve sömürü de medeniyetleri doğurur.

Medeniyet demek, insanların madde karşısında zaaflarının dile gelmesi ve onların maddi gelişmeye mahkûm kılınmalarının somutlanması demektir.

Medeniyet, toplum yapılarının ve insan kişiliklerinin karşılıklı olarak bozulup

kokuşmasına yol açar (Özel, 1988: 113–116).

Özel, İbn Haldun'dan hareketle, servet ve siyasal iktidarın birbiriyle kaynaşarak, birbirine güvence vererek, toplumları baskıladığı ve böyle bir mekanizmanın arkasından da yeni zorbalıkların sökün ettiği düşüncesindedir. Servet, siyasal iktidar, onların etrafında oluşuna yapılar, bu minvalde gelişen her çeşit sanayiye sebep olan itkiler... yazara göre, en başta, Kur'an'a, onun misalen, "*Tâ ki (bu mallar) içinizden (yalnız) zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın.*" (59/7) düzenlemesine aykırıdır. Kur'an'daki bu ayet, medeniyetin insanlara sunduğu ekonomik, kültürel, siyasal... yapının, Kur'an'a muhalif olduğunu da göstermektedir. Medeniyetlerde, daima üretim—tüketim yahut talep ve ihtiyaçlar arasında/n koşmak insanları yormakta, her şeyin metalaştırılması karşısında, çok olan emtiaların çeşitlerinden birini elde eden daha sonra diğerlerini de arzulamakta, bu kısır döngü, yalnız meşru değil, gayri meşru yollarla da geçinme ve tüketim için çareler bulma arayışını tetiklemektedir. Şair söyleyişle, "*acıkınca/ Köleler! / gözleri camekânlarda.*" Şehirler ahalisi için bu çirkin işler adeta bir âdet ve karakter halini almaktadır. "*Evet İsyân*"ın şairine göre, "*Kentlimiz cebinde cinayet fotoğraflarıyla sofraya oturuyor!*" Ki, Özel, bununla birlikte İbn Haldun'un, zikredilen olumsuzluklarla dejenere hayata her şehirlinin uymak zorunda bulunmadığını düşündüğünü de, yine ona katılarak aktarır. Yani, bir insani toplumsal, ekonomik, siyasal düzen medeniyet biçimini almış olsa bile bazı insanlar o medeniyetin kurallarına uymama yolunu bulabilir hatta o medeniyetin ölümünü hazırlayacak bir sağlıklı yaşama biçimine uygun hareketler geliştirebilirler. Yazarın kendi sözleriyle, "*İslâm medeniyetleri bünyelerinde "fani bedene kefen yaraşır" diyen cihat ruhuyla dolu, kendileri dışındaki insanları müminseller kardeş, değilse Allah'ın emaneti olarak gören büyük şahsiyetleri barındırmışlardır. Bu kimseler genel akışa rağmen medenileşmemiş unsurlardır ve mekanizmanın yozlaştığı dönemlerde bile toplumu yaşanır kılan bu medeni olmayan yani dünya düzenini ancak inancından geçen bir dolayım kavrayıp kabul eden insanlar olmuştur.*" Tarihte, İslam Medeniyeti diye adlandırılan ve bilinen toplumsal yapıların; araçların şahsiyet kazanmaları sebebiyle İslam açısından belli zaafı taşıdığını düşünen Özel, kafalarda aydınlığa kavuşturulması gereken asıl meselenin, insanın kendi yaşayışına ilişkin olarak ortaya yine kendisinin koyduğu zan ve kabullerinin, Allah'ın lütuf olarak verdiği Kur'an ve Sünnet düsturlarının yerine geçirilip geçirilemeyeceği meselesi olduğu görüşündedir. Özcesi, "*İslâm ile İslâm medeniyetini birbirine karıştırıyoruz. İslâm çölde doğdu ve hayatini yine çölde, bozkırda, göç yollarında, sınır boylarında yani küfr ile uzlaşmadan yaşanılabilen her yerde devam ettirebildi. İslâm medeniyeti Şam'da, Bağdat'ta, Kurtuba'da neşv-ü nema buldu. Oralardan Paris'e ve Oxford'a taşındı. Eğer İslâm medeniyeti büyük düşünürler ve bilginler yetiştirdiyse bunun bedeli en azından zalim hükümdarların halkı İslâm lafzıyla aldatmaları suretiyle ödendi.*" (Özel, 1988: 89, 114–120; 1993: 56, 97; 1997: 31).¹ Sonuç itibarıyla Kur'an ve Sünnet bir kutupta yer alırken, adına İslam medeniyeti denilse dahi insanın kendi yapıp etmeleriyle oluşturmuş bulunduğu ekonomik, kültürel, siyasal... bir düzen; kurumlar düzeni olarak medeniyet öteki karşıt kutupta yer almaktadır.

Medeniyetin, salt maddi gelişmişlik olarak görülemeyeceği gerçeği onun maddi verilere dayanılarak değerlendirilebileceği gerçeğini gölgelememelidir. Bu bakımdan bütün medeniyetler, kendilerine ilişkin olan maddi veriler yani nesnelere aracılığıyla da tanınabilirler ki İslam medeniyeti de bu değerlendirmenin istisnası değildir. Bu çerçevede, E. H. Nedvi'ye başvuran Özel, anılan yazarın, İslâm medeniyetlerinin konumunu açıklarken, cehalet, ihtiras,

1 Özel'e göre, "Batı düşüncesi de zaten, işbu İslâm medeniyetinden aktarılan birçok değer üzerine kurulmuştur. Bütün medeniyetler birbirleriyle açık ve/veya gizli olarak akrabadırlar ama Batı medeniyetinin İslâm medeniyetiyle olan karabeti bilhassa açık ve kesintisizdir. Tercüme ve tecrübe metodlarıyla İslâm medeniyetinin parlamasına hizmet eden Yahudi ve Hıristiyanlar, hizmetlerini bilahare Avrupa'da devam ettirmişlerdir. Benzeri yollarla, İslâm medeniyeti ile Batı medeniyeti arasındaki mesafe bir bakıma kendiliğinden kapatılmıştır ama bugünün meselesi artık 'düşünsel' bir mesele değil, bir 'siyasi' meseledir ve 'red' yahut 'kabul' ile ilgilidir." Bkz; (Özel, 1997: 32–33).

İran ruhçuluğu, Yunan düşüncesi ve diğer maddeci veya duyumcu sistemler gibi unsurlara başvurduğunu belirtir. Buna göre, Şam, Bağdat, İsfahan, Kurtuba... gibi şehirlerin debdebeli günlerinde cari olan mimari, musiki, sanat ve edebiyat ile bu şehirler ve diğer şehirlerle beldelerde yaşanan bozulmuş hayat İslam kültürünün ve medeniyetinin başarıları olarak kaydedilmektedir. Oysa bu hayatlar İslam'a çokluk aykırıdır. Tıpkı müslüman hükümdarların gösteriş arzuları için harcanan paraların, lüzumsuz sarayların, pahalı anıtların... İslam'a aykırı olması gibi. Adına İslam medeniyeti de dense bu belde ve şehirlerdeki lüks ve sefahat içinde yaşama tarzı İslam'la kesinlikle bağdaşmaz (Özel, 1988: 112–113). 'İslami toplumlar da zaman zaman medeni olmuşlardır ve fakat esasta ne Devr-i Saadet dönemi, ne dört halife dönemi, ne de Osmanlı Devleti'nin ilk iki yüzyılı medeni dönemlerdir. Osmanlı Medeniyeti, miladî (15.) yüzyılda en parlak zamanlarını yaşamıştır ama bu yaşayış ancak devletin İslam umdelerinden uzaklaşmasına pahasına olmuştur. "Osmanlı devleti vatansız, milletsiz, ihanet kültürü üzerinde yükselmiş bir örgütlenmenin ürünü[...] olmuştur." (Özel, 2008c: 99)¹ Aynı olumsuzluklar Emevi ve Abbasi medeni dönemleri için de; onların yaşattıkları refahın İslam dışı eğilimlerle mümkün kılınması için de geçerlidir. Şehirlerinde debdebeli saraylar inşa edip emrinde Hıristiyan askerler kullanmakta sakınca duymayan Selçuk saltanatı da bu açıdan hiç kuşkusuz medenidir.' Aynı fenomene bir başka yönden bakıldığında, "Toplumda töre ve akıl hâkimiyetinin İslâm'la gerçekleştirdikleri bileşim çoğu zaman tarihte İslâm medeniyetleri dediğimiz vakıyı ortaya çıkarmıştır. Arap töresi ve akıl (daha açıkçası günün imkân ve şartları karşısında takınılan tavır) İslâm'la kaynaşma çabası gösterdiklerinde bir medeniyet doğdu. Bu medeniyetin zirvesi Abbasi oldu. Berberi töresi ve akıl İslâm'da birleşmek isteyince Endülüs medeniyeti ortaya çıktı. Türk töresi ve akıl İslâm'da eritilmek istenildiğinde Selçuk ve Osmanlı medeniyetleri tarih sahnesine çıktılar." (Özel, 1988: 89, 98; 2006b: 27). Tekraren söylenmelidir ki, yazar yönüyle, esasta bir İslam medeniyeti olmamak icap eder. Zira bunun yani İslam medeniyetinin var olduğunun savunulduğu ve en parlak devirler şeklinde lanse edilen dönem ve saltanatlar tam da ekonomik, kültürel, siyasal... fark etmez, insanın kendi akıl ve arzularının bileşimleriyle güdülen İslam dışı eğilimlerin her açıdan güçlendiği zamanlardır.

İslam'ın Bir Medeniyet Olarak Kavranmasına Dönük Eleştiriler

İsmet Özel'in yaklaşımında, 'İslam dininin yanlış kavranmasına ilişkin örneklerden biri onun zaman ve mekân bakımından sınırlandırılarak anlaşılmasında yaşanmaktadır. İslam'ın bir medeniyet olarak kavranışı da esasta zaman ve mekâna sıkıştırılarak anlaşılma yanlışlığının bir türevi olmaktadır. Bu durumda, yani İslam'ın ortaya bir medeniyet olarak konulması durumunda, öne çıkartılan zaman dilimi çokluk Ortaçağ'dır. Bu devir İslam medeniyetlerinin gerek kurucu gerekse aktarıcı vasfıyla birçok bilgi ve tekniği Batıya öğretmiş olması, 'İslam' olarak nitelendirilebilmektedir. Temizlikten cebire, İbn Rüşd'ün felsefi şerhlerinden, kimyaya birçok kültür ve medeniyet çabası İslam olarak görülüyor ve böyle olunca da insanlık tarihinin ancak belirli bir zamansal bölümünde ve belirli mekânlarda yaşanmış bir vakıya olarak İslam anlayışı ortaya çıkıyor. Bu çerçevede Batı normlarına yaklaştırılan müslüman düşüncesi de bir yandan otantik doğrultuda adımlar atılmasını güçleştirirken diğer yandan belki aşağılık duygusu taşıyan müslüman aydınların gönlü okşanıyor ama asıl olarak giderek düşünce tarihinin ancak dar konularından biri sayılmayı beraberinde getiriyor. İslam, bir amaç olmaktan çıkıp bir araç durumuna düşürülürken (Özel, 1988: 17–19), onun zaman ve mekân bakımından

¹ Şerif Mardin, İsmet Özel gibi, 'ihanet' kelimesini kullanmaz ama "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "seküler" ve "dindar" seçkinlerin devletin sağladığı bir alanı paylaştıkları"ndan bahseder. Mardin'e göre: "... kolektif teşkilatlanma konusundaki esneklik ve Orta Asya siyasî kültürünün devam eden özellikleri Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşılan zımnı arka planındaki başta gelen kavramlardır." Mardin'in, makalesinde 'istisnacılık' ile ifade ettiği şey ise, "... her şey söylendikten sonra devlete karşı isyanlar ve çekişmelere rağmen Osmanlılarda ve Türkiye'de toplumun çeşitli katlarında bir devlete sahip olduğunun ve "seküler" veya "dindar" bütün otoritelerin, içinde akıntıyla beraber yüzdükleri bir yaşam biçimini paylaştıklarıdır." Bkz; (Mardin, 2005: 31–32, 34).

sınırlandırarak değerlendirilmesi eğilimi de güç kazanıyor.

Özel, birçok muasır müslüman düşünürün İslami bir çabayı, İslam medeniyetini kurmaya yahut da onu diriltmeye yönlendirmiş bulunmasını da kabul etmez. Kurulacak yahut diriltilecek bir gelecek medeniyetinin savunulması, geçmişteki medeniyetin de bir şekilde savunulmasını gerektirmektedir. Böylesi bir bakış açısı ise, yukarılarda değinildiğince, İslam'ı *kurumsal* anlam çerçevesine hapsedmek demektir. İslam'ı bir medeniyet olarak kavrama yönündeki eğilimlerin sebebi ise bir tür tepkidir. Kapitalist Batı medeniyetinin dünyayı işgal ve sömürmesi, Asya ve Afrika'ya medeniyet götürme gerekçesiyle meşrulaştırılmaktaydı. Bu işgal ve sömürgeye karşı duruşların bir kısmı düşünsel, kültürel, siyasal bağlamda muhafazakâr bir tepki rengine bürünerek, Batı medeniyetinin karşısına bir başka medeniyeti; İslam medeniyetini çıkarma temayülünü doğurmuştur. Ve fakat bir medeniyete niçin illa da yine medeniyetle cevap vermek gerektiği sorusu açıkta kalmıştır (Özel, 1988: 103–105). Özel'in İslam medeniyetine yönelik temel itirazlardan biri de İslam'ın otantik kavranışına yaraşmayan işte bu muhafazakâr tepkiler yahut da muhafazakârlıktır.

İslam'ı bir medeniyet olarak anlamının, verilen mücadelenin bir İslam medeniyeti mücadelesi olduğunu kabul etmenin, yanlış olduğunu düşünen İsmet Özel, bu yolla Batı'ya karşı bir medeniyet yarışına girmenin, her şeyden önce Batılı bir ölçütün, medeni olmak ölçütünün geçerli bir ölçü sayılmasına bağlı bulunduğunu belirtir. Bu da, İslam'ın esasta bir tür dolgu düşünce haline getirilmesinden başka bir şey değildir. Farklı bir söyleyişle, medeni hayatı bir ölçü/t olarak benimsemek, İslam'ı bir tür kalkınma ideolojisi yahut çağın bunalımlarına karşı bir tür ruhsal dayanak olarak görmekle ya da kapitalist zihniyet açısından anti-komünist; komünist zihniyet açısından da antiemperyalist, anti-kapitalist bir siyasal-ideolojik matris içerisine hapsedmeye çalışmakla bir ve aynı kapağa çıkmaktadır. Bu tutum yani İslam'ı bir medeniyet olarak kavrama tutumu diğer yandan, Abbasi, Endülüs, Osmanlı geçmişlerinin 'parlak' dönemlerinin örnek alınması gibi bir tehlikeyi de davet etmektedir. Bu yolla, kokuşmuş belde ve şehirlerin gayri İslami hayat tarzları güya İslami model olmaktadır. Diğer yandan ise, İslami kaygılar, insani tasarımlar ve medeniyet kurma ilkeleri tarafından baskı altına alınmış olmaktadır. Bu çerçevede, medeniyet kavramı eğer insanların kendi geliştirdikleri ekonomik, sosyal, siyasal kurumların kendi yaşayışlarına yön verecekleri kabulüne yaslanıyorsa bu kabulün müslümanlar tarafından reddedilmesi gerekir çünkü medeni kurumlar bu yolla put karakterine büründürülmektedir. Yok eğer, medeniyet ile İslam'ın eksiksiz ve fazlasız yaşanılması ifade ediliyorsa bu halde de dile, medeniyet kelimesini yerleştirmek gereksiz ve faydasız bir iş olmakta, (Özel, 1988: 117–119; 1984; 149), çünkü yukarıda da değinilen bir yanda Kur'an ve Sünnet, diğer yanda, adına İslam medeniyeti denilse dahi insanın kendi yapıp etmeleriyle oluşturmuş bulunduğu medeniyet ikilemi, ortaya bir kez daha çıkmaktadır. Esasında, "*Asr-ı Saadet esas alınarak hareketin yönünün belirlenmesi Müslümanları medeniyete medeniyetle cevap verme zaafından ve/veya bir alt kademede medeniyetle bütünleşme tehlikesinden kurtaracaktır. Bu barbarlığın üstlenilmesi, bilinçli bir yabancılaştırmanın verimlerine yönelmesi ve "ahret" düşüncesinin merkeze yerleştiği bir eylem alanına girmek demektir. Ne var ki böyle bir noktaya gelmenin ön şartı dünya sistemi tarafından denetim altında tutulan zihniyetle ve bu zihniyetin ürettiği tanımlarla çatışmaya girmektir.*" (Özel, 1997: 287)

SONUÇ

Özel, henüz otuzlu yaşlarda iken ifade etmeye başladığı ve yukarılarda da belirtildiğince kendisini Türk milliyetçisi olarak görmezden önce¹ dillendirdiği medeniyet eleştirilerine daha

1 Özel'in, yirmili yaşlarında iken ve kendisini sosyalist olarak tanımlarken de, "*Türk olduğumuz için genç bile olsak aşırılık, hafiflik bize yasak...*", "*Ne olsa vatan toprakları içindeyiz.*", "*Beynim hep yaratılacak Büyük Türk Halkı ile meşgul*" gibi Türklüğe ve Türkiye'ye ilişkin sahici milli(yetçi) kaygılar beslediğini gösterir cümleleri kuran bir şair olduğunu da belirtmek gerekir. Bkz; İsmet Özel-Ataol Behramoğlu, *Genç Bir Şairden Genç Bir Şaire Mektuplar*, Oğlak Yay., İst., 1995, s. 63, 76,

sonraları da sahip çıkmayı sürdürmüştür. Düşünür, medeniyetin; İslam medeniyetinin; medeni hayatın; bu bağlamdaki şehir hayatı ve şehirliliğin; insanı köleleştiren kurumların... karşısına, kendisinin inşa ettiği alternatif bir başka insani toplumsal, ekonomik, siyasal yaşama biçimi ve düzeni koymaz. Şiiriyle söylemek gerekirse, “*Biz şehir ahalisi, üstü çizilmiş kişiler/ Kalırız orda senetler, ahizeler ve tren tarifesiyle/ Kimbilir kimden umarız emr-i bi'l- ma'ruf/ Kimbilir kimden umarız nehy-i ani'l-münker*” der ve sağlıklı bir yaşama biçimine, ancak, Kur'an ve Sünnet'e bağlanmakla varılabileceğine olan inancını belirtir. Çeşitli İslami toplumlar geçmişte medenileşmişlerse eğer bu durum medenileşmenin 'yetim hakkını gaspa yönelmek demek' olduğu gerçeğini değiştirmez. Bundan sebep, bugün yapılması gereken, onların nasıl olup da medenileştiklerini öğrenmek, geçmiş medeniyetleri öğelerine ayırıştırıp, onlardan bugün için de yararlanılabilecek unsurları dikkatle gözlemlemek ve medenileşmeye karşı; 'dünya sistemi'¹ tarafından denetim altında tutulan zihniyetle ve bu zihniyetin ürettiği tanımlarla çatışmaya girerek' bugün hangi önleyici tedbirlerin alınabileceğinin arayışına girişmektir (Özel, 1988: 89, 99; 1993: 15; 1997: 287; 2006b: 31).

Bu çalışma asıl olarak İsmet Özel'in kendisini istisnai bir konuma yerleştiren medeniyet kavrayışı üzerine odaklanmıştır. Özel, milliyetçi İslami bir düşünür kimliğiyle sadece, bir adı da modern dünya sistemi olan muasır kapitalist Batı medeniyetine karşı değil, İslam medeniyetine karşı da kuvvetli eleştiriler getirmiştir. Bu istisnailiğe karşın, söz konusu edilen İslam medeniyeti eleştirileri de, mukabil eleştirilere uğramıştır. Burada sadece örnek olarak eleştirilerden birinin *Batılı sivilizasyon ile yerli, İslami medeniyetin* ayırıştırılmadığına ilişkin olduğu belirtilmelidir. Özel'e getirilen ikinci eleştirel perspektif ise İslam'ı bir tür “Büfeci İslam” derekesine indiriyor olmasına yönelik bir ithamdır. Bu eleştiride İslam, İsmet Özel'in görmediğince, *büyük ve estetik bir medeniyet* olarak kabul edilmektedir.² Bu eleştirilerin dışında, “İslam medeniyetine” ve İslam'ın bir medeniyet olarak kavranışına karşı çıkan Özel'in “İslam kültürüne” ve İslam'ın bir kültür olarak kavranışına karşı çıkmadığı, bilakis bizzat böyle yaptığı söylenmelidir. “*Türkiye'de yaşayan insanların dinimizden başka hiçbir kültürel değeri yok.*”, “*Türkiye'nin eğer bir kültürü varsa bu İslâm'dan ibarettir.*”, “*Türk toplumunun varlık şartlarından birisi değil, birincisi İslâmiyet'tir. Yani İslâmiyet'i çekin geriye hiçbir şey kalmaz, kültürel mânâda.*” “*İslâmiyet'i dışarıda bırakarak Türkiye'de bana kültürel bir değer sayamazsınız.*” “*Türklük, medeniyet meselesi değildir.*” (Özel, 2008a: 190, 329, 409, 2008b: 89, 90; 2008c: 197) ‘Medeniyet’ değil ama ‘kültür’ odaklı bu sözler Özel'e aittir. Burada, Özel'in ‘kültür’ kavramını kullandığı yerde bir başka düşünür için de ‘medeniyet’ kavramını kullanmak pekâlâ mümkündür! Medeniyete karşı çıkarken, yukarıda değinildiğince ‘*dile, medeniyet kelimesini yerleştirmenin gereksiz ve faydasız bir iş olduğunu*’ ifade eden Özel'e aynı gereksizlik ve faydasızlığın ‘kültür’ için de geçerli olabileceği hatırlatılabilir. Yahut da, “*Türklük, medeniyet meselesi değildir.*” sözüne, medeniyet kavramını kültür ile ikame ederek “*Türklük, kültür meselesi değildir.*” karşılığını vermek de olabirliklidir. Gerek medeniyet gerekse kültür kavramlarının hem subjektif yönleri hem de ideolojik belirlemelere açık tarafları göz önüne getirildiğinde bu çelişkili tutum, yani “*İslam Medeniyeti*”ne karşı çıkmak ama “*İslam Kültürü*”ne karşı çıkmayıp onu olumlamak, Özel'in ‘medeniyet’ merkezli eleştirilerini hiç kuşkusuz dolaylı biçimde zayıflatmakta ve adı üzerinde subjektifleştirmektedir ama bu çalışmanın kapsam ve içeriklendirilmesiyle ilgili sınırlılıklar nedeniyle, belirtilen zayıflık ve

154.

1 Modern kapitalist dünya sistemine; Batı medeniyetine karşı yegane ciddi itiraz, Özel'e göre ancak Türkiye ve Türklük ile olabilir. Türkiye ve Türklükle kesişmeyen hiçbir hareket de sahici anlamda sistem karşıtı hareket olamaz. Bkz; İdris Demirel, “İsmet Özel'in Dünya Sistemi Ve(rsus) Türklük Tasavvuru”, *Dergâh*, 191, C: XVI, Ocak 2006, ss. 20-21.

2 Yusuf Kaplan, “Medeniyet Fikri'nin Neresindeyiz? (1)” *Yeni Şafak*, Ocak 27, 2012; Yusuf Kaplan, “Medeniyet Fikri'nin Neresindeyiz? (2)” *Yeni Şafak*, Ocak 29, 2012; Hilmi Yavuz, “İsmet Özel, Medeniyet ve 'Büfeci İslamı'”, Ocak 08, 2012, *Zaman*; Hilmi Yavuz, “Medeniyet mi, 'İslam medeniyeti mi? Bir 'Kategori Yanlılığı'”, Ocak 22, 2012, *Zaman*; Lütfi Bergen, *Az gelişmişlik Üstünlüktür*; Ayışığı Kit. Yay., İst., 2012, s. 223-225; Lütfi Bergen, *İsyandan Dirliğe Anadolu'da Yerli Olmak*, Ebabel Yay., Ank., 2011, s. 147, 227-232.

çelişkinin bir başka incelemede detaylandırılması daha doğru olacaktır. Sonuç olarak, ister Özel'le aynı siyasal-ideolojik düşünce alanında yer aldıkları kabul edilebilecek isimlere; onun Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç ve Erol Güngör gibi seleflerine ve giderek jenerasyonuna bakılsın, isterse de genel anlamda Türk düşünce dünyasına bakılsın, Özel'in hem İslam medeniyetine ve İslam'ın bir medeniyet biçiminde kavranışına yönelik eleştirel duruşunun özgünlüğünü, hem de bu eleştirelliğin aradan geçen onca zamana karşın güç ve etkisini korumayı sürdürdüğünü söylemek, yerinde bir ifade olacaktır.

Kaynakça

- Bergen Lütfi, *İsyandan Dirliğe Anadolu'da Yerli Olmak*, Ebabel Yay., Ank., 2011.
- Bergen Lütfi, *Az gelişmişlik Üstünlüktür, Ayışığı Kit. Yay., İst., 2012.*
- Davutoğlu, Ahmet. "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Divan*, Y: 1, S: 1, 1997.
- Demirel, İdris. "İsmet Özel'de Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşmadan Kapitalist Dünya Sistemine", *Dergâh*, 185, C: XVI, Temmuz, 2005.
- Demirel, İdris. "Şiir, Sosyalizm ve Dünya Sistemi Aralığında İsmet Özel", *Dergâh*, 188, C: XVI, Ekim 2005.
- Demirel, İdris. "İsmet Özel'in Dünya Sistemi Ve(rsus) Türklük Tasavvuru", *Dergâh*, 191, C: XVI, Ocak 2006.
- Demirel, İdris. "İsmet Özel'de Kapitalizm ile İlişkisi Çerçevesinde Türklük ve Türk Milliyetçiliği Anlayışı", *Türkiye Günlüğü*, 98, Yaz 2009.
- Demirel, İdris. "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Felsefe-Milliyetçilik Geçişmeleri ve Millet, Yurt, Din Sferleri", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1, C: XXX, 2011.
- Güngör, Erol. *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İst., 1997.
- Güngör, Erol. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İst., 1998.
- Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İst., 1999.
- Güngör, Erol. *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yay., İst., 2011.
- Huntington, P. Samuel. "Medeniyetler Çatışması mı?", *Samuel P. Huntington vd. Medeniyetler Çatışması*, (Der: Murat Yılmaz), (Çev: Mustafa Çalık), Vadi Yay., Ank., 2006.
- Kaplan, Yusuf. "Medeniyet Fikri'nin Neresindeyiz? (1)", *Yeni Şafak*, Ocak 27, 2012.
- Kaplan, Yusuf. "Medeniyet Fikri'nin Neresindeyiz? (2)", *Yeni Şafak*, Ocak 29, 2012.
- Karakoç, Sezai. *Gündönümü*, Diriliş Yay., İst., 1985.
- Karakoç, Sezai. *Unutuş ve Hatırlayış*, Diriliş Yay., İst., 1996.
- Karakoç, Sezai. *Günlük Yazılar I Farklar*, Diriliş Yay., İst., 1986a.
- Karakoç, Sezai. *İslâm'ın Dirilişi*, Diriliş Yay., İst., 1986b.
- Karakoç, Sezai. *Çıkış Yolu III Kutlu Millet Gerçeği*, Diriliş Yay., İst., 2003.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *İdeolojya Örgüsü*, Büyük Doğu Yay., İst., 1986.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İst., 1984
- Mardin, Şerif. "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı" (Çev: Birgül Koçak), *Doğu Batı*, Y: 8, S:31, Şubat-Nisan 2005.
- Özel, İsmet. *Zor Zamanda Konuşmak*, Dergâh Yay., İst., 1984.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, Çıdam Yay., İst., 1988.
- Özel, İsmet. *Şiir Okuma Kılavuzu*, Çıdam Yay., İst., 1991.
- Özel, İsmet. *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, Çıdam Yay., İst., 1993.
- Özel, İsmet. *Sorulunca Söylenen*, Şule Yay., İst., 1997.
- Özel, İsmet. *Çenebazlık*, Şule Yay., İst., 2006a
- Özel, İsmet. *Kalın Türk medeniyetler Çatışması Üzerine*, Şule Yay., İst., 2006b.
- Özel, İsmet. *Toparlanın Gitmiyoruz I (Haz: Osman Özbahçe)*, Ebabel Yay., Ank., 2008a.
- Özel, İsmet. *Toparlanın Gitmiyoruz II (Haz: Osman Özbahçe)*, Ebabel Yay., Ank., 2008b.
- Özel, İsmet. *Toparlanın Gitmiyoruz III (Haz: Osman Özbahçe)*, Ebabel Yay., Ank., 2008c.
- Özel, İsmet. *Şairin Devriye Nöbeti 1 Tok Kurda Puslu Hava*, (Haz: Ercan Yıldırım), Şule Yay., İst., 2009a.
- Özel, İsmet. *Şairin Devriye Nöbeti 2 Bileşenleriyle Basit*, (Haz: Ercan Yıldırım), Şule Yay., İst., 2009b.
- Özel, İsmet. *Şairin Devriye Nöbeti 4 Ebrulî Külâh*, (Haz: Ercan Yıldırım), Şule Yay., İst., 2009c.
- Özel, İsmet. *Of Not Being A Jew*, Şule Yay., İst., 2011.
- Özel, İsmet-Ataol, Behramoğlu, *Genç Bir Şairden Genç Bir Şaire Mektuplar*, Oğlak Yay., İst., 1995.
- Topçu, Nurettin. *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yay., İst., 1998.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yay., İst., 2010.
- Yavuz, Hilmi. "İsmet Özel, Medeniyet ve 'Büfeci İslamı'", *Zaman*, Ocak 08, 2012.

Yavuz, Hilmi, “Medeniyet mi, ‘İslam medeniyeti mi? Bir ‘Kategori Yanlılığı’”, Zaman, Ocak 22, 2012.

İbni Bacce'nin Yalnız Filozofu ve Şehir

Arş. Grv. İlyas ÖZDEMİR

Ortaçağ İslam dünyasında Farabi tarafından tesis edilen İslam politika felsefesi geleneğinin Endülüs'te ilk temsilcisi olan İbni Bacce, yetkin olmayan şehirlerde filozofun durumu problemini, *Yalnız Filozofun Yönetimi* (Tebdir el-mütevahhid) adlı eserinde ele almıştır.

Aynı problem, İbni Bacce'den yaklaşık bir yüz yıl önce Farabi tarafından ele alınmıştır. Farabi'ye göre filozof, Platoncu bir ifadeyle şehir gemisinin tek gerçek kaptanı¹ olmakla beraber, yetkin olmayan şehirlerde, toplumla kötü bir etkileşim yüzünden bozulma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bundan dolayı Farabi filozofa, erdemli bir şehre göç etmesini (*hicret*) teklif eder. Aksi takdirde filozofun dünyada bir *yabancı* olacağını vurgular ve bu durumda onun için ölümün hayatta olmaktan daha iyi olacağını ekler.² Zira ona göre böylesi şehirlerde filozofun ve şehrin amacı bir ve aynı değildir. Bu yüzden filozofun, iç özgürlüğünü koruması için mümkün olduğu kadar kendini verili koşullardan ayırması gerekir. *Yabancı* terimi tam da onun sürgün yaşamını ifade eder. Dolayısıyla filozofun önünde iki seçenek vardır: ya kendisi gibi olanlara yaklaşarak yurttaşlar için bir örnek olarak hizmet verecek ya da, eğer varsa, ideal bir şehre göç edecektir. Yoksa filozof için ölüm, yaşamaktan daha uygun olabilir. Çünkü toplumsal bir doğaya sahip olan bir varlık olarak insan, asla tek başına yaşayamaz.³ Ayrıca nihai amaç olarak mutluluk, ancak bir siyasal topluluk içinde mümkün olacaktır.

Bununla birlikte ideal şehir, savunucusu Platon'un kendisinin de gerçekleştiremez olarak değerlendirdiği bir ütöpik idealdir. Bu ideal yetkinliği sadece yalnız yaşamı reddetmek amacıyla yetkin olmayan şehirlerden göç eden ya da kötü etkileşimden kaçınmak için mümkün olduğu kadar toplumsal temaslardan uzak duran seçkin bireyler gerçekleştirebilirler. Onlar, yetkin olmayan şehirlerde yabancılar (*gurabâ*) olarak görülse de, kendi kişisel yetkinliklerini elde etmelerinin yanı sıra, fiziksel olarak birlikte yaşadıkları şehrin yurttaşları için bir örnek olarak hizmet edebilirler.⁴ Ancak Farabi, Asin Palacios'un ifadesiyle "yurttaşlar için bir örnek olarak görev yapmadan ve toplumsal kitleyi harekete geçirmeden önce, bu soyutlanmış bireylere uygulanması gereken yaşam yöntemini açıklamaya"⁵ girişmemiştir.

Buradan hareketle İbni Bacce *mütevahhidin* (yalnız filozof) aşamalı eğitimi için onun bireysel ve toplumsal ahlakını düzenlemeye girişmiştir. Bu sorunu tartışmak üzere İbni Bacce, öncelikle şu olguyu kabul eder: Yetkin şehir sadece bir ideal olması bakımından hiçbir zaman bulunmamış olmasına karşılık, tarihte ve bilfiil mevcut olan tüm şehirler yetkin olmayan formlardadır.⁶ İbni Bacce, mutluluğun ya da toplumsal çöküşün nedenini açıklamak için, şehirde var olan anayasaları araştırmaya girişen Aristoteles⁷ kadar olmasa da, yetkin olmayan şehirler

1 Plato, *Republic*, trans. G.M.A. Grube, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1992), 488.

2 Farabi, *Füsül el-Medeni*, ed. ve ispanyolca çev. Rafael Ramon Guerrero, *Al-Farabi. Obras Filosofico-Políticas* içinde, (Madrid: CSIC, 1992), 181.

3 Richard Walzer, "Açıklama ve Yorumlar" Farabi, *el-Medine el-fädile (İdeal Devlet)* içinde, açıklamalı çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1990), 294- 298.

4 Farabi, *Kitab el- Siyâse el-Medeniyye*, ed. ve ispanyolca çev. Rafael Ramon Guerrero, *Al-Farabi. Obras Filosofico-Políticas* içinde, 59; *Tebdir el-mütavahhid* by Ibn Bajjah, ed. ve ispanyolca çev. M. Asin Palacios, *El régimen del solitario*, (Madrid-Granada:CSIC, 1946), 14.

5 Asin Palacios (ed. ve çev.), *a. g. e.*, 15.

6 İbni Bacce, *Tebdir el-mütevahhid, Resâ'il İbn Bacce el-ilâhiye* içinde, ed. Macit Fahri, (Beyrut: Dâr en-nehâr, 1991), 43. Rosenthal bu şehirlerin, Platon'un saymış olduğu oligarşi, timokrazi, tiran ve demokrasi şehirleri olduğu görüşündedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. E. I. J. Rosenthal, "The Place of politics in the Philosophy of Ibn Bajjah", (Hyderabad-Deccan: *Islamic Culture*, no. 25, 1951), 199.

7 Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, trans. W.D. Ross, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II, ed. Jonathan Barnes, (Princeton: Princeton University Press., 1991), X, 1181b23-1867.

hususunda, bilfiil mevcut yaşam tarzlarına, çağdaşı olduklarına ve hatta daha erken dönemlerdeki Taif Krallıklarına işaret eder.¹ Bununla beraber İbni Bacce, Harvey'in vurguladığı gibi farklı siyasal düzenler üzerine bir tartışmaya girmez.² O daha çok yetkin olmayan şehirlerde yaşayan *nevâbit* üzerine odaklanır. Nevâbit kelimesi, ekinler arasında kendiliğinden biten yabani otlar anlamına gelir. Farabi bu kelimeyi olumsuz çağrışımlarıyla, erdemli şehirde yaşayan bazı sınıflar için kullanmıştı. Oysa İbni Bacce ilk olarak onları erdemli olmayan şehirlere yerleştirir, daha sonra genel ve özel olmak üzere iki anlamda ele alır: Nevâbit genel anlamıyla, doğruluğuna ya da yanlışlığına dikkat etmeksizin, şehrin çoğunluğundan farklı görüşlere sahip olan insanlara işaret ederken; özel anlamıyla, mutlak olarak aykırı bir görüşü ifade eder.³ İbni Bacce nevâbitin kendiliğinden büyümelerinden ziyade, toplumun yaygın çizgisinin dışında olmalarına dikkat çeker.⁴ Yabani otlar gibi nevâbit de, süregiden düzeni bozmaları bakımından yaygın görüşlerin karşısındadırlar. Nevâbit, gelecekte yetkin bir şehir meydana getirmek için bir katalizör olarak hizmet edebilirler.⁵

Görüldüğü gibi İbni Bacce'nin şehirlerle ilgili ilk tesbiti yetkin olmayan şehir örneklerinin mevcudiyetidir. Ancak O, daha çok mütevahhid odaklı bir yönetim tipini araştırıyor görünmektedir. Zira muhtemelen mütevahhidin yönetimi, yetkin şehir (*medine el-kâmile*) düşüncesini içermektedir. Nitekim İbni Bacce, amacının doğru yönetim (*tedbir es-sadık*) olduğunu ve söz konusu doğru yönetimin doğrudan mütevahhid ile ilişki olduğunu ifade eder.⁶ Doğru yönetim, yetkin olmayan şehirlerin, filozofların görüşleri etrafında birleşmediği bir durumda, izole olmuş bir kişi ya da birden çok kişinin yönetimidir.⁷ (*tedbir el-müfred*) Bu açıdan İbni Bacce, doğru yönetimin, mütevahhidin yönetimi⁸ (*tedbir el-mütevahhid*) olduğunu söylemektedir.

Doğrusu İbni Bacce yetkin olmayan şehirlerde doğal olmayan bir durumun filozofa ilişmiş olduğunu düşünmektedir. Çünkü toplumdaki ayrılmaya, doğaya aykırı olması bakımından doğal olmayan bir durumdur; başka ifadeyle filozofa ait bir özel durumdur. Bu durumda bu tür niteliklere sahip olan filozofların yönetimi, onların mutluluğu nasıl elde edecekleri ya da mutluluktan onları alıkoyan koşulların nasıl ortadan kaldırılacağı ile ilgilidir.⁹ Yetkin olmayan şehirlerde yaşayan mutlu insanların¹⁰ (*suâda*) bu tarzdan mutlulukları, yalnızca tek başına bir mutluluk olarak görülmelidir. Zira onlar kendi ülkelerinde, dostları ve yakınları arasında bulunsalar da, sahip oldukları görüşler bakımından yabancıdırlar ve görüşlerini kendileri için bir tür yurt edinmişlerdir. Bu nedenle de onlar mistiklerin 'yabancılarına' benzerler.¹¹

İbni Bacce'nin filozofu; yalnız (*mütevahhid*), izole olmuş (*müfred*), yabani otlar (*nevâbit*) ve yabancı (*ğurabâ*) terimlerle tasvir ettiği görülmektedir. Bu terimlerde filozofun yalnız yaşamına yönelik vurgu ön plandadır.

Yetkin olmayan şehirleri dönüştürme işleminde nevâbit önemli görevler üstlenir-

1 İbni Bacce, *Tedbir el-mütevahhid*, ed. Macit Fahri, 43.

2 Stephen Harvey, "The Place of the Philosopher in the City according to Ibn Bâjja", *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of M. S. Mehdi* içinde, ed. C. E. Butterworth, (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1992), 206.

3 İbni Bacce, *a. g. e.*, 42.

4 Jules Janssens, "Ibn Bajja and Aristotle's Political Thought", *Well Begun is Only Half Done: Tracing Aristotle's Political Ideas in Medieval Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Sources* içinde, ed. Vasileios Syros, (Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2011), 77.

5 İbni Bacce, *a. g. e.*, 43.

6 *a. g. e.*, 56.

7 *a. g. e.*, 43.

8 *a. g. e.*, 43. İzole olmuş bir tarzda mutluluk için, yalnız anlamına gelen *mütevahhid* teriminden ziyade, izole olmuş, ayrı anlamına gelen *müfred* terimi kullanılır ve bu açıdan onun *mütevahhid* olduğu söylenmek istenir.

9 *a. g. e.*, 43.

10 Mutlu insanlar ile, insani en üstün amaç olan Faal Akılla birleşen insanlar kastedilmektedir.

11 *a. g. e.*, 43.

er. İnsan karakterleri arasında etkileşimin olabileceği olgusu sayesinde, birden çok nâbitin bulunması olanaklıdır. İbni Bacce “iki arkadaşın her birinde, diğerinin tinsel formunun mevcut olduğu” ifadesiyle bu olguyu ortaya koyar. Erdemli bir insan, erdemsiz ve karakterli bir insanla karşılaşır, örneğin birinin ciddiyeti diğerini etkileyeceği kadar, diğerinin ciddiyetsizliği öncekini etkileyecektir.¹ “Bu açıdan mütevahhidin durumundan ortaya çıkar ki, onun görevi bir maddi varlıktan ve maddilikle karışmış bir tinselliğe sahip olan varlıklardan uzak durmaktır. Fakat daha çok bilim insanlarıyla ilişki kurması zorunludur.”²

İbni Bacce mütevahhid terimiyle özellikle teorik yetkinlikle ilgilenen filozofa işaret etmektedir. Mütevahhidin mutluluk vizyonu, insani varoluşun nihai amacı olmasının yanısıra, insani en yüksek etkinlik ve nihai mutluluk olan ruhun Tanrısal akıl ile birleşme imkanı olarak da anlaşılır. İbni Bacce bu birleşmeyi, gittikçe daha az madde içeren tinsel formların bir hiyerarşisi vasıtasıyla Faal Akla ulaşana dek, madde ve formdan oluşan duyusal nesnelere yol açtığı izlenimlerden sürekli bir soyutlanma işlemi sayesinde entelektüel bir yükselişin nihai aşaması olarak görür.³

Anlaşıldığı gibi filozofun toplumdan bir bütün olarak kendini soyutlaması gerektiği düşünülemez. Filozofun kaçınması gereken şey, tinsel gelişimi üzerinde ister istemez kötü bir etki bırakan kötü ilişkilerdir. Onun iyi insanlarla, akıl ve etik yaşamına özen gösteren insanlarla ortaklıkları araştırması gerekir. Filozofun, böylesi bir insanı ya da insanları bulamaması durumunda İbni Bacce, filozofun toplumdan uzaklaşma imkanını öne sürer: “Ancak bilim adamları bazı toplumsal yaşam biçimlerinde (*siyer*) bolca ve bazılarında seyrekçe bulunur ve hatta bazılarında hiçbir şekilde bulunmazlar. Bu nedenle bazı toplumlarda mütevahhidin mümkün olduğu kadar insanlardan izole olması gerekir. Zorunlu durumlar ya da (kendisi için) kaçınılmaz olduğu ölçü dışında onlarla ilişkiler kurmaması zorunludur veya eğer varsa, içinde bilim adamlarının (mevcut olduğu) bir toplumsal yaşam biçimine göç etmelidir.”⁴ Bu esnada bile mütevahhidin, toplumla temasları bütünüyle koparması gerekmez. Mütevahhid, temel insani gereksinimlerini karşılayabildiği kadarıyla, toplumsal yaşama katılımını sürdürebilir. Bunun yanında mütevahhidin daha az tecridine olanak vermek amacıyla başka bir topluma göç etme olanağı öne sürülür. Ancak onun asgari düzeyde toplumsal boyutta varlığı tasdik edilmekle birlikte, toplumdan uzaklaşmasına imkan sağlandığı da söylenebilir.⁵ Bununla beraber toplumdan uzaklaşma fiilinde, verili topluma karşı etik bir tavır etkilidir. Eğer mütevahhid, yetkin olmayan bir toplumda yaşamayı sürdürürse, toplumla kötü etkileşim sonucunda kendi yargılarını oluşturması güçleşecektir. Dolayısıyla şehirde egemen olan görüşlerin etkisinden korunmak ve kendi yargılarını oluşturmak amacıyla toplumdan izole olmalıdır. Bu doğrultuda İbni Bacce filozof için en iyi olanı, onun toplumdan izole olması yoluyla ruhunu yetkinleştirerek, bilimlerde uzmanlaşarak ve dindarca arınarak ağır toplumsal yükümlülüklerden uzaklaşması tarzında açıklar.⁶

Yine de İbni Bacce insanın toplumsal bir canlı olduğu şeklindeki Aristotelesçi tanımlamayı asla göz ardı etmez. Mütevahhid için izole yaşamın ya da göçün gerekliliğini ortaya koyduğu zaman, bu tanımlamayı tasdik eder: “Bu ne siyaset biliminde söylenenlerle ne de doğa biliminde ortaya konulanlarla ters düşmektedir. Doğrusu orada, insanın doğal olarak toplumsal olduğu kanıtlanmıştır.”⁷ Ve ardından İbni Bacce, şunu ekler: “ve siyaset biliminde

1 a. g. e. , 90.

2 a. g. e. , 90. Bilim insanları (*ehl el- 'ulûm*) deyimiiyle ile filozoflar ya da akılsal formlara sahip kimseler kastedilir.

3 D. M. Dunlop, “İbn Bâdjja”, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III, ed. B. Lewis, V.L. Menage, (Leiden: E. J. Brill, 1971), 728.

4 İbni Bacce, a. g. e. , 90. Genel olarak akıl erdeminde temayüz eden olgun insanlarla ilişki kurulması gerektiği kastedilmektedir.

5 Janssens, a. g. m. , 80.

6 Asin Palacios (ed. ve çev.), *El Regimen Del Solitario*, (Tebdir el-mütevahhid), 117.

7 İbni Bacce, *Tebdir el-mütevahhid*, ed. Fahri, 91.

izolasyonun tamamen kötü olduğu açıklığa kavuşturulmuştur. Ancak bu yalnızca özsel olarak böyledir, oysa doğadaki pek çok durumda vukû bulduğu gibi, (izole olma), ilineksel olarak iyi (olabilir.)”¹

Doğrusu Platon gerçek filozofun, hasmane bir ortamda yaşadığını fark etmesi durumunda, kendini toplumdan soyutlayabileceğini ileri sürmekle birlikte, kendisine uygun yönetim biçiminden yoksun kaldığı müddetçe, tam anlamıyla yetkinliği elde edemeyeceğini düşünür.² Benzer olarak Aristoteles, eğer toplumsal koşullar insanı erdemli bir yaşama sevk etmezse, her bireyin, tümel bir bilgiye sahip olması koşuluyla kendini ve çevresini eğitime hakkına sahip olacağını savunur.³ Böyle bir insan, kendi kendine yeter varlık (*self-sufficient*) olmakla beraber⁴, hala yaşam için zorunlu şeylere gereksinim duymaktadır. Aristoteles’e göre, *theoria etkinliği*, en yüksek ideal⁵ olmakla beraber, tanrısal bir şey olması bakımından, mevcut yaşamda tam anlamıyla gerçekleştirilemez.⁶ Ayrıca entelektüel mutluluk (*eudaimonia*), tüm diğer erdemleri önceden-gerektirir. Bu açıdan *theoria etkinliği* düzeyindeki bir insan bile, ahlaki erdemlere ve dışsal iyilere ihtiyaç duyar.⁷ Dolayısıyla, Platon ve Aristoteles’in ikisi de, toplumdan uzak bir entelektüel mutluluk düşüncesini kabul etmekle birlikte, oradan hareketle toplumdan uzaklaşma düşüncesine varmamışlardır.

Mütevahhidin toplumdan izole bir tarzda kendini yönetiminin, ilk bakışta mistik bir yaşam tarzını çağrıştırdığı düşünülebilir. Ancak İbni Bacce mütevahhidin bir şehri oluşturmadaki katkısını göz önünde bulundurmak suretiyle, onu mistiklerden ayırır: “(Mistiklerin) düşündükleri bu amaç doğru olmakla ve mütevahhidin amacını oluşturmakla birlikte, onun elde edilmesi özsel değil, (hala) ilineksel olacaktır. Ve (bu amaç) elde edilse bile, şehrin temelini oluşturamaz; (akıl gibi) insani varlığın en şerefli parçaları etkisiz kalacaktır ve onun varlığı boşuna olacaktır. Öğretimin tümü, daha özel olarak teorik hikmeti oluşturan üç bilim ve sadece bunlar değil fakat aynı zamanda grammer ve benzeri kanı konusu olan sanatlar da boşuna olacaktır.”⁸

Dolayısıyla mütevahhid, akıl-dışı pratik tekniklere dayanan mistik yaklaşımdan farklı olarak, Aristotelesçi teorik yetkinlik idealiyle uyumlu bir şekilde, teorik hikmetin gereklerine uyar. Mütevahhid, ne şehrin inşa sürecinde ne de onun muhafaza edilmesinde etkin olmamakla birlikte, yetkin olmayan şehirlerin nihai amacı olarak görülmektedir: “Mütevahhid, tüm bu niteliklere⁹ yetkin şehrin dışında sahiptir. Ancak ilk iki dereceyle (yani maddi ve özel tinsel formlar aracılığıyla) ne şehrin bir parçası ne amacı ne faili ne de koruyucusudur. Ve üçüncü dereceyle (yani genel tinsel formlarla/akılsallarla) bile, o henüz bu (yetkin olmayan) şehrin bir parçası değildir. Fakat daha çok şehrin kastettiği nihai amaçtır. Zira o ne onun koruyucusu ne de faili olabilir; zaten o, yalnızdır.”¹⁰ Mütevahhidin şehirle uyum sağlaması, şehrin nihai amacı olarak rolünü gerçekleştirilmesiyle olanaklıdır.¹¹

Mütevahhid, akıl niteliğiyle erdemli ve ilahi bir varlık olarak ¹² takdim edilmesine rağmen, onun nihai amacını da tam anlamıyla gerçekleştirmesi mümkün değildir: “Açık ki

1 a. g. e. , 91.

2 Platon, a. g. e. , VI, 466b, 97a.

3 Aristoteles, a. g. e. , X, 1180a25-1180a32.

4 a. g. e. , X, 1177a1-1859.

5 a. g. e. , X, 1177b26-1860.

6 a. g. e. , X, 1178a8-1861.

7 a. g. e. , X, 1178b7-1862.

8 İbni Bacce, a. g. e. , 55-56.

9 Yani ilk olarak maddi formların ortadan kaldırılması, ikinci olarak maddi formları ortadan kaldırmaksızın tinsel formları tercih etme ve üçüncü olarak en üst derecedeki tinsel formları, akılsalları araştırma.

10 a. g. e. , 80.

11 a. g. e. , 75.

12 a. g. e. , 89.

doğal olarak aradığımız amaç budur (akısalın bilgisi). Ancak bir siyasal topluluk olmadıkça bu gerçekleşemez. Bu nedenle insanlar, farklı erdem derecelerine göre, bu amacı yerine getirme uyarınca, şehrin yetkinleşmesi için işbirliği yapmalıdırlar.”¹ Bu açıdan yurttaşların farklı kapasitelerine göre işbirliği yapmaları gerektiği şeklindeki Platoncu düşünce, İbni Bacce tarafından kabul edilmektedir. Yine de bu nihai amacı bilenler sınırlıdır: “(...) yalnızca doğa bilimi ve ahlak bilimi bilgeleri (*hükemâ*) onu (yani nihai amacı) bilirler. (Erdemli insanlar) ise, başkalarının istediği ve giriştiği şeyleri elde eder ve önceden sözü edilen tüm diğer (amaçlar) içinde olmak üzere özsel amaca ek bir kazanç elde eder.”²

Bu doğrultuda erdemli olmanın ölçütü, pratik hikmettir. İbni Bacce entelektüel erdemlerden farklı olarak ahlaki erdemleri, formel (*şekli*) erdemler diye adlandırır.³ Erdemli insanın, zorunlu olarak mütevahhid olması gerekmez. Çünkü mütevahhid, esas olarak teorik hikmete sahip olan kimsedir. Ancak teorik hikmetin daha aşağı derecedeki pratik hikmeti içerdiği varsayıldığı için, mütevahhidin aynı zamanda erdemli olduğu kabul edilir.

Pratik hikmetin bilfiil mevcut olan şehirler tarafından (kötü sanatlarda) kullanıldığını ifade eden İbni Bacce, ayrıca yalanın ve onun farklı sınıflarının, mevcut olan şehirlerin yurttaşlarının mutluluğuna katkıda bulunma amacını taşıdığını vurgular.⁴ Ancak ahlaki erdemler ya da pratik hikmet, yetkinleşme için aslında yeterli değildir. “(Ahlaki) erdemlere sahip olanlar ise, şehirlerin çoğunluğunda onlar ahlaki erdemlerle yetindiği için, onlar başka insanlar için yararlıdır ve bu yüzden genellikle etkin insanlardır. (...) Ve onların ruhları belirli bir yetkinliğe ulaşmakla birlikte, gerçekte (hala) yetkin değilken, yetkinliği amaçlayan bir şey gibidir. (...)”⁵

Dolayısıyla nihai yetkinlik için ahlaki erdemler yeterli değildir. Nihai yetkinlik, Aristotelesçi *theoria* etkinliği olarak da anlaşılan ve zirvesi, hikmet (*bilgelik/sofia*) olan bilim ile tasvir edilir. İbn Bacce için hikmet, “insani tinsel formların en yetkin durumudur” ve bu açıdan, “herhangi bir durumdan ziyade, salt mutlak yetkinliktir.”⁶ Bu bakımdan insani yetkinliğin nihai aşaması olarak hikmet, akısal yetkinliği ifade eder. İbni Bacce pratik hikmetin yetkin olmayan şehirlerde toplumsal alandaki yerini, işlevini önemsemekle beraber, onların nihai amaçlar olarak dikkate alınamayacağını düşünmektedir.⁷ Daha çok nihai amacın, en yüksek yetkinlik biçimi olarak teorik hikmet olduğunu kabul eder. Ayrıca teorik erdemlerde yetkinleşen bir insan olarak mütevahhidin zorunlu olarak erdemli olduğunu da onaylar.

Şehir ve yetkinleşme ilişkisini İbni Bacce, araçlar-amaçlar ilişkisi bağlamında da ele alır ki, Aristoteles’in *Nikomakhos Etik* adlı kitabın ilk bölümünden esinlenmiş görünmektedir. Buna göre daha düşük bir düzeyde amaç, daha yüksek bir düzey için bir araca dönüşür. Farklı düzeyleriyle amaçlar, nihai amaç için aslında birer araçtır. Bu anlamda yetkin olmayan şehirlerde erdemler, nihai amaç olarak görülürken; yetkin şehirlerde onlar, yalnızca araçlardır: “İnsanın tüm eylemleri, bir şehrin parçası olduğunda, şehrin amacı olarak onlara sahip olunur. Bu yalnızca ideal şehirde böyledir. Diğer dört şehirde ve onlardan oluşturulmuş olanda,⁸ oranın sakinlerinden her biri (yöneldikleri) hazları tercih ederek bu (tinsel) formlardan herbirini amaç

1 İbni Bacce, *Risaletü'l-Vedâ, Resa'il İbn Bacce el-ilahiye* içinde, ed. Macit Fahri, 139. İbni Bacce bu pasajdan hemen önce, kastedilen amaç ve güneş arasında bir analogi kurar: “Şayet imkan dahilinde görülürse, (akıl) kendisinin bizatihi teması, aracı olmaksızın güneşi görmeye ya da yine mümkünse (güneşi) görmek için (olumsuz) bir etkiye sahip olmayan araçlarla güneşi görmeye benzer.”

2 İbni Bacce, *Tedbir el-mütevahhid*, 70.

3 İbni Bacce, *Risaletü'l-Vedâ*, ed. Macit Fahri, 128.

4 İbni Bacce, *Tedbir el-mütevahhid*, 57.

5 İbni Bacce, *Risaletü'l-Vedâ*, 136.

6 İbni Bacce, *Tedbir el-mütevahhid*, 76.

7 İbni Bacce, *Risaletü'l-Veda*, 134.

8 Dört yetkin olmayan şehir ve dördünün karışımıyla sonuçlanan şehir kastedilmektedir.

olarak inşa ederler. Dolayısıyla erdemli şehirde hazırlıklar (araçlar), diğer (şehirlerde) nihai amaçlar olarak ortaya çıkarlar.”¹

Buna göre yetkin olmayan şehirlerde nihai amaçlar olarak dikkate alınan şeylerin erdemli şehrin inşasında katkıları söz konusudur. Dolayısıyla yetkin olmayan şehirlerde mütevahhid, ideal şehri inşa edebilmek için, tinsel formların hepsini, maddi formları, özel ve genel ruhani formların üçünü de gerçekleştirmelidir. “Maddilik aracılığıyla mütevahhid bir varlıktır; tinsellik dolayısıyla daha soyludur; akıl niteliğiyle erdemli ve ilahi bir varlıktır.”² Nihayetinde yetkin olmayan şehirlerde mütevahhidin nihai amacı erdemli şehirken; oradaki sakinlerin ise araçları nihai amaçlar olarak dikkate aldığı görülmektedir. Bunun yanısıra bilfiil mevcut şehrin sakinleri kendi durumlarını hatalı bir biçimde erdemli olarak görürler.³ Oysa çoğu zaman onlar siyasal gücün yıkılışına yol açmışlardır.

Sonuç olarak İbni Bacce'nin insanın toplumsal bir varlık olmasından ya da şehre ait oluşundan haberdar olmakla beraber, daha çok mütevahhidin yetkinliği üzerine odaklandığı görülmektedir. Mütevahhid üzerine odaklanmanın etik/politik boyutu,⁴ Aristotelesçi anlamda bireyin iyisi ve şehrin iyisi arasında bir özdeşlik olduğu düşüncesi bağlamında⁵ ele alındığında daha anlaşılır olmaktadır.

1 İbni Bacce, *Tedbir el-mütevahhid*, 62.

2 a. g. e., 79.

3 a. g. e., 74. Dört şehir, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olmakla beraber, metnin devamında, sadece üçüne; timokrasi, demokrasi ve tiranlığa işaret edilir.

4 Rosenthal İbni Bacce'nin bireyi toplumdaki soyutluk suretiyle klasik politika felsefesi geleneği çizgisinden koptuğunu iddia eder. Buna karşılık Janssens, İbni Bacce'nin bütünüyle o gelenekten kopmadığını savunur ve sonuçta yalnız filozofun toplumla politik/etik düzeyde bir ilişkisinin bulunduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu doğrultuda Janssens, İbni Bacce'nin politika görüşünü değerlendirmek için, Aristotelesçi etiğin önemini gösterir. Bkz. Janssens, a. g. m., 74.

5 Aristoteles, a. g. e., I, 1094a18-1094b11.

Kaynakça

Aristoteles, Nicomachean Ethics, trans. W.D. Ross, The Complete Works of Aristotle, Vol.II, ed. Jonathan Barnes, (Princeton: Princeton University Press., 1991).

Dunlop, D. M., "Ibn Bâdjja", The Encyclopaedia of Islam, Vol. III, ed. B. Lewis, V.L. Menage, (Leiden: E. J. Brill, 1971).

Farabi, Kitab el- Siyâse el-Medeniyye, ed. ve İspanyolcaya çev. Rafael Ramon Guerrero, Al-Farabi. Obras Filosofico-Políticas içinde, (Madrid: CSIC, 1992).

Farabi, Füsûl el-Medenî, ed. ve ispanyolcaya çev. Rafael Ramon Guerrero, Al-Farabi. Obras Filosofico-Políticas içinde, (Madrid: CSIC, 1992).

Harvey, Stephen, "The Place of the Philosopher in the City according to Ibn Bâjja", The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of M. S. Mehdi içinde, ed. C. E. Butterworth, (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1992).

İbni Bacce, Tedbir el-mütevahhid, Resâ'il İbn Bacce el-ilâhîye içinde, ed. Macit Fahri, (Beyrut: Dâr en-nehâr, 1991).

İbni Bacce, Tedbîr el-mütavahhid by Ibn Bajjah, ed. ve ispanyolcaya çev. M. Asin Palacios, El régimen del solitario, (Madrid-Granada:CSIC, 1946).

İbni Bacce, Risaletü'l-Vedâ, Resa'il İbn Bacce el-ilahiye içinde, ed. Macit Fahri, (Beyrut: Dâr en-nehâr, 1991).

Jules Janssens, "Ibn Bajja and Aristotle's Political Thought", Well Begun is Only Half Done: Tracing Aristotle's Political Ideas in Medieval Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Sources içinde, ed. Vasileios Syros, (Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2011).

Plato, Republic, trans. G.M.A. Grube, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1992).

Rosenthal, E. I. J., "The Place of politics in the Philosophy of Ibn Bajja", (Hyderabad-Deccan: Islamic Culture, no. 25, 1951).

Walzer, Richard "Açıklama ve Yorumlar" Farabi, el-Medîne el-fâdile (İdeal Devlet) içinde, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1990).

ŞEHİRLEŞME OLGUSU VE ŞİDDET DÖNGÜSÜ BAĞLAMINDA KİMLİK VE KİŞİLİK BUNALIMI

Kasım TATLILIOĞLU*

1. GİRİŞ

“Nerede bir kent varsa orada bir medeniyet vardır (Anonim).”

“İnsanın dünyadaki en önemli vazifesi dünyayı güzelleştirmektir (Hz. Muhammed).”

Günümüzde kentleşme eğiliminin arttığı ve buna bağlı olarak sürdürülebilirlik olgusunun her geçen gün daha çok önemsendiği bir dönemde yaşıyoruz. Birleşmiş Milletler uzmanlarının yaptığı hesaplamalara göre 2008 yılında tarihte ilk defa dünya üzerinde şehirlerde yaşayan insanların sayısı kırsalda yaşayanların sayısını geçmiş bulunuyor. Şehirler tarih içinde de her zaman önemli olagelmışlerdir. Bir şehirde yaşayan insanlar ile yaşanan şehir arasında derinlikli ve çok boyutlu bir etkileşim söz konusudur. Şehirleri elbette ki insanlar kurar, ancak şehirler de tarihi yapısı, mimarisi ve estetiğiyle insanları biçimlendirirler. İnsanların günlük hayatlarındaki davranış kalıpları, düşünce biçimleri hatta politik tercihleri şehirler tarafından şekillendirilir. Bu yönüyle bir şehir, binası olmayan bir okul, duvarları olmayan bir sınıf, kitapları olmayan bir kütüphane gibidir.

Kentler sosyal, ekonomik, kültürel ve mekânsal bileşenleri olan karmaşık bir mekanizmadır. Türkiye’de hızlı bir kentleşme süreci yaşanmaktadır. Kentleşme sürecinin iyi yönetilememesinden kaynaklı şiddet dâhil birçok sorun ortaya çıkmıştır. Ülkemizde son 50 yılda yaşanan göç olgusu, denetlenemeyen hızlı nüfus artışı ile birlikte sağlıklı kentleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Düzensiz kentleşme ise fiziksel ve sosyo-kültürel açıdan önemli sorunların yaşanmasına ve “*kimliksiz kentlerin*” ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Türkiye’deki kentleşme olgusu, ülkenin toplumsal, siyasal, kültürel, hukuksal ve ekonomik yapısını, değer ve normlarını değiştiren ve biçimlendiren temel öğelerden biridir (Hurma, 2003). Dünyada kentleşme olgusunun hızlı değişimine paralel olarak, ülkemiz de bu değişime dâhil olmuştur. Ülkemizde kentleşme ile ilgili veriler incelendiğinde Türkiye nüfusunun % 15’i kentlerde yaşarken, % 85’i kırsalda yaşamaktaydı. 2009 yılı Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi’ne göre nüfusun %75,5 i kentlerde, %24,5i kırsal alanda yaşamaktadır (Tük, 2010; Es ve Ateş, 2004).

Göçler sonucunda, ortaya çıkan çarpık kentleşmenin getirdiği bireysel ve toplumsal sorunlar nedeniyle ayrıca pek çok birey kendini artık kentlerde güvende hissetmemektedir. Kentleşmenin getirmiş olduğu yalnızlık, çaresizlik, bunalım, tükenmişlik ve izolasyon sonucunda şiddete ilişkin korku da giderek artış göstermektedir. Çarpık kentleşmenin ortaya çıkardığı olumsuz sosyal-psikolojik sonuçların sonucunda, yapılan araştırma sonuçları da göstermektedir ki, birçok birey diğerleriyle iletişimde çatışma ve problem çözmede iletişim tarzı olarak en etkin yolun şiddet ve kaba kuvvet olduğuna inanmaktadır. Şiddet bir toplumda, yaşam biçimi olarak benimseniyorsa, o toplumda sorun olarak görülmez, aksine sorun çözmenin bir aracı olarak görülür (Ergin, 1991).

Kentlerde çocuk ve gençler, daha küçük yaştan itibaren kendini bir şiddet sarmalında bulmaktadırlar. Bu durumun nedenleri olarak, şehirlerde çetelerin, çocuk ve gençlerde bir merak ve özenti doğurduğunu ve bireylerin daha erken yaşlarda suça bulaşmış olma olasılığını söyleyebiliriz.

Bireye toplumsal değerleri aktaran ve daha sonra da bu değerlere göre bireyin yaşam sürmesini denetleyen aile de, gittikçe çözülmekte, birey üzerindeki etkisini yitirmektedir. Birey, bugün Türk toplumunda ciddi bir değer bunalımı içine düşmüştür (Özerkmen, 2012).

Dahası sanayileşme ve kentleşme süreçlerinin ekonomik, sosyal, kültürel, siyasi ve diğer birçok alana etki ettiği düşünüldüğünde toplumun yaşam kalitesi üzerinde doğrudan etkisi olduğu görülmektedir. Kentleşme sürecinin insan tutum ve davranışlarında oluşturduğu değişimler ve çarpık, sağlıksız kentleşme sürecinde göçün sonucunda ortaya çıkan suç ve şiddet olgusu kent merkezlerinde ve gecekondu bölgelerinde temel sorunlar olarak görülmektedir. Dolayısıyla kentleşme ve kentleşme sürecinde suç ve şiddetin varlığı günümüzde artık yadsınamaz (Yıldırım, 2004). Kentleşme hareketi günümüzde, gelişmekte olan ülkeler için, giderek, maliyet artırıcı bir olgu haline gelmiştir (Ökmen-Aslan, 2001).

Bu araştırmada, kentleşme olgusu bağlamında, bireyin içine düştüğü kimlik ve kişilik bunalımı ve bunun sonucunda bozulan ruh sağlığı neticesinde başvurduğu ve bir çözüm yolu olarak gördüğü şiddet davranışı ele alınmıştır. Yani kent-birey-toplum ilişkisi psikolojik ve sosyolojik bakış açısıyla analiz edilmiştir. Konu ile ilgili olarak, alan yazın çalışması yapılmış, bu konuda yapılan araştırmalar incelenerek buradan da bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

ARAŞTIRMANIN AMACI

Kentler yaşayan bir organizma olarak, sürekli bir değişim içindedir. Kentler toplumun gelişmesinde önemli rolü olan konuların odağında olup, geçmiş, bugün ve gelecek için süreklilik ortaya koymaktadır. Bir toplumun kentsel yapısı, yerleşim biçimi, trafik akışı ve kentsel yaşamının niteliği ile o toplumda yaşayan bireylerin ruh sağlıkları arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Köyden kente göçün hızlanması ile sosyal yapıda hızlı bir değişim başlamıştır. Aile yapısı geleneksel aileden çekirdek aileye dönüşmüş, insan ilişkilerinin niteliği değişmiş, hızlı göç sonucunda yerel yönetimlerin de vurdumduymazlığı ve sorumsuzlukları sonucunda düzensiz ve çarpık kentleşme başlamıştır. Tüm bu durumlar çok farklı davranış örüntüleri ortaya çıkarmıştır. Kültürel yozlaşma, değerlerden uzaklaşma, stres ve bunalımlı bir yaşam, kaygılı ve endişeli bir gelecek, ümitsizlik, işsizlik ve yalnızlık sonucunda bireylerin ruh sağlıklarını bozarak akıl hastalıklarının da artışı hızlandırmıştır.

Yaptığımız bu araştırma, bu alandaki aktörlere, yerel yönetim temsilcilerine bir farkındalık oluşturma açısından alan yazına katkıda bulunmayı amaçladığından önem arz etmektedir.

3. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL TEMELLERİ

3.1. Kent ve Kentleşme Kavramı

Kent ile ilgili tanımlar demografik, idari, ekonomik, sosyolojik ve şehir planlarına göre farklı ölçütler içerisinde yapılmıştır. Sosyolojik açıdan kent, geniş bir biçimde bir araya gelmiş ve bir takım farklı faaliyet ve özellikleri bulunan insanlar ve binalar topluluğu ya da toplumsal bakımdan benzerlik göstermeyen kişilerin oluşturduğu, geniş, yoğun ve süreklilik niteliği olan yerleşmelerdir (Taneri, 1978). Aristo ise kent kavramını, “insanların daha iyi bir yaşam sürdürmek için toplandıkları yerler” olarak tanımlamıştır (Şenel, 1995). Köknel (1996) ise, kentleşmeyi, tarımsal üretimden daha ileri bir üretim düzeyine geçiş olarak ifade etmektedir. Kentleşme ile ilgili yapılan tanımların genel özelliği kenti, sanayileşme sonucunda ortaya çıkan, modern bir toplumsal yapı olarak değerlendirmeleridir (Gökulu, 2010). Lohorit (1991), kenti, “bir toplumsal kümenin ürünü” olarak görmektedir. İnsanların ruhu ve kimliği olduğu gibi şehirlerin de bir ruhu ve kimliği vardır. Sadece geniş caddeler, büyük binalar ve sokakları

dolduran kalabalıklar bir yeri “şehir” yapmaya yetmeyecektir. Bir yerin şehir olabilmesi için oraya bir kimlik, bir ruh kazandırmak gerekecektir. Bu yüzden insanlar şehirleri önce içlerinde kurarlar. Şairler şiirlerine konu eder, ressamlar tuvale işler, yazarlar hikâye ve romanlarına tema olarak seçerler... Sanatçı özlemini anlatır, düşünce insanı şehrin felsefesini kurar, mimarlar proje üretir ve sonra icracılar çıkar ve kurarlar bu şehri...

Kentlerin ortaya çıkma, gelişme ve değişme süreci ise “kentleşme” kavramı ile ifade edilir (Hurma, 2003). Kentleşme toplumsal değişme sürecini önemli ölçüde etkileyen ve bazı toplumlarda da hızlandıran bir olgudur. Kentleşme ise, kentleşme akımı sonucunda, toplumsal değişimin, insan davranışlarında ve ilişkilerinde, değer yargılarında, tinsel ve özdeksel yaşam biçimlerinde değişiklikler yaratması sürecidir (Keleş, 1998; Bumin, 1998). Kentleşme sürecinin sosyal, kültürel boyutu olarak da ele alabileceğimiz kentleşmeyi kentle uyumlu bir şekilde entegrasyon süreci olarak verebiliriz (Nasır, 2002). Şehirleşme olgusu, hızlı ve çok yönlü bir değişim süreci ifadesidir. Ancak bu sürecin işleyişi ve sonuçları, toplumdan topluma farklılaşmaktadır. Şehirleşme süreci, tutum ve davranışların yaş gruplarına göre farklılaşmasını hızlandırmaktadır. Bu durum, bireysel ve sosyal ilişkileri de etkilemektedir. Şehirleşme sürecinin hızlı olduğu yerleşim yerlerinde, birinci ve ikinci kuşaklar arası anlaşmazlıklar artmakta; buna karşılık, fizikî ve sosyal yapı özelliklerinden dolayı nispeten daha yavaş değişim geçiren yerleşim yerlerinde, kuşaklar arası farklılaşma daha az olmaktadır. Bireysel ve sosyal ilişkiler bakımından şehirleşme, değerler sisteminde ve dolayısıyla da tutum ve davranışlarda farklılaşmaların olduğu bir değişim süreci olarak değerlendirilebilir. (Karaman, 2003). Teknolojik gelişmelere paralel olarak, kırsal kesimin kentin imkânları ile tanışması ve bundan yararlanmak istemesi göç olgusunu da beraberinde hızlandırmıştır (Özkalp, 1987).

Günümüzde kentsel yaşam, bireylere kendisinde toplanması beklenen kültürel zenginlikleri ve farklılıkları paylaşabilecekleri mekânları (meydanlar, yay yolları, konser salonları, müzeler, kültürel merkezler vb) streslerini atabilecekleri eğlence ve eğlence alanları (spor alanları, yeşil alanlar) sunamamaktadır. Daha da önemlisi, birey ve toplum ölçeğinde sağlanamayan sosyo-ekonomik, mekânsal hareketlilik, uyum, tamamlanamayan kentleşme süreçleri, kentlerimizde kent güvenliğinden ve özgün kent kimliğinden söz edebilmeyi gün geçtikçe daha da zorlaştırmaktadır (Kentleşme Şurası, 2009). Kentleşme olgusu, günümüz toplumlarının başlıca özelliğini oluşturmaktadır. Kentleşme olgusunun temel özelliği, nüfusun belli bir alanda yoğunlaşmasıdır. Kentleşme olgusu sadece basit bir demografik olay olarak anlaşılmamalıdır. Neden-sonuç ilişkilerinin iyi analiz edilmesi gerekir (www.ekodialog.com).

Bireylerin kentte yaşamının gerektirdiği sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal dinamiklerden etkilenmesi ve etkilemesi kentleşme ile ilişkilendirilmektedir. Kentte yaşayan bireylerin kente özgü tavır ve davranışlar sergilemeleri, kente ait bir birey olarak, kentin sürdürülebilirliğine katkı vermelerinin gerektiğinin farkındalığını yaşamaları günümüzde giderek daha çok önemsenmektedir. Günümüzde birey, modern kent hayatında önemli role sahiptir (Kentleşme Şurası, 2009). Nüfus ve çevre bakımından sınırlı küçük toplumlarda ilişkilerin yüz yüze olması, yani insanların yaşantılarını paylaşmaları, toplumun türdeş (homojen) bir yapı varken; nüfusun yoğunlaştığı yerlerde ise heterojen bir yapı vardır (Gökçe, 1971). Yapılan araştırma sonuçlarına göre, köyden kente göçün en önemli nedeni olarak sosyo-ekonomik faktörler görülmektedir. Türkiye’de 1984 yılında başlayan ve giderek artan terör olayları, kitlesel zorunlu içgöç hareketlerinin temel nedeni olarak gözükmektedir (Taşçı, 2009). Kentleşme olgusu tarihsel süreçte özellikle sanayi devriminden sonra hem nitelik hem de nicelik olarak belirgin hale gelmiştir. Kentleşme, sanayileşmeye ve ekonomik gelişmeye koşut olarak kent sayısının artmasını ve günümüzdeki kentlerin ortaya çıkmasını sağlayan to-

plum yapısında, artan oranda örgütlenme, işbölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere has değişikliklere neden olan bir nüfus birikimi sürecidir (Keleş, 2002).

Bookchin kent için şu ifadeyi kullanır: “ Kent bir eko topluluktur. Yani etik ve toplumsal nitelikteki bir eko-topluluktur. Birbirine sıkı bir şekilde bağlı, büyük nüfuslu bir insan topluluğunun işgal ettiği bir alan, biyolojik yakınlığın toplumsal yakınlığa dönüştüğü bir grubu seküler yurttaşlara, dar görüşlü bir kabileyi evrensel yurttaşlar kitlesine dönüştüren önemli bir etmendir” (Bookchin, 1999; akt: Nasır, 2002).

3.2. Kent Kültürü ve Kentlilik Bilinci

Kentlilik bilinci kavramı ile ifade edilmek istenen, kentte yaşayanların kentle bütünleşmesi, kendini kente ait hissetmesi ve dolayısı ile yaşadığı kente karşı sorumluluk duymasıdır. Kentler sosyal gelişmelerin, kültürel etkinliklerin, uygarlıkların oluşup yoğunlaştığı merkezler olarak kentlilik bilincini etkilemektedir. İnsan toplumlarında, sosyo-kültürel devamlılığı sağlayan çeşitli faktörlerden en önemlisi sosyalizasyon sürecidir. Bu süreç ile bireyler toplumun standart ve ortak değerlerini benimseyerek davranışlarını ayarlarlar. Toplumda, hiç kimse diğerlerinden soyutlanmış olarak yaşamaz. Birliktelik, belirli bir etkileşimi ve ilişkiyi ortaya çıkarır (Erkal, 1991). Birey kentin biçimlenmesinde ve yönetim süreçlerinde kendi etkisini gördüğünde, kente ait olma duygusu güçlenmektedir (Kentleşme Şurası 2009). Sanayi Devrimi'yle birlikte kentlerin gelişmesi olağanüstü bir güç kazandı. Kentsel gelişme ile bir kentin mekânsal, tarihsel ve yapısal yönlerini içeren bütüncül bir gelişimden söz edilmektedir (<http://tr.wikipedia.org/wiki/Kentleşme>).

Kent, sosyo-kültürel, siyasal, yönetsel, ekonomik alanda insan hayatının bütün boyutlarıyla herkesin içinde var olduğu yaşam alanıdır. Kentler yaşayan bir organizma olarak sürekli bir değişim içindedir. Bu yanı ile kentler, sosyal gelişmelerin, kültürel etkinliklerin uygarlıkların oluşup yoğunlaştığı merkezler olarak kentlilik bilincini etkiler. Kentlerde ortak yaşam, sadece “bir arada yaşam” ya da “birlikte yaşam” değildir. İnsani, mekânsal ve düşünsel gelişimin birlikte üretilmesi, yani “toplumsal birlikteliğin kimlikli ve yaratıcı beraberliklere dönüştürülmesi”dir. Bireylerde kentlilik bilincinin oluşturulması ve geliştirilmesi bir dizi sosyal etmene bağlıdır. “Kentlilik bilinci” de, hiç kuşkusuz, “yaşamı kentli kılabilecek” ortak yapılanmalarla mümkün olabilir. Kentlerimizin kimliksiz gelişmesi, yeni yapılaşmaların bize yabancı olan kişilsiz mimarileri, tek düze apartmanlaşmanın tüm kentlerdeki egemenliği, yeni semtlerdeki karakersiz dokular vb yozlaşmanın da temelinde yatan, “geleneksel mimarinin turistleşmesine” izin verilmemelidir. Çağdaşlık, “insani değerlerden uzaklaşan bir kimliksizleşme” asla olmamalıdır. (Kentleşme Şurası, 2009)

3.3. Kentlerde Görülen Sosyal Psikolojik Sorunlar

Suç ve şiddetin mağdurları çoğu kez gençler olmaktadır. Söz konusu sorunlarla mücadele eye gençlerin doğrudan dâhil edilmesi gerekliliği çağdaş bir toplum olmanın bir özelliğidir. Kentleşme ya da kentli olmak birey ölçeğindeki bir değişim sürecidir (Erkut, 1991). Artan göç hareketliliği kentleri ve ülkeleri daha karmaşık hale getirmiştir. Şehir yaşantısı, geleneksel davranış ve ilişkileri yeni ve değişik koşullar içerisinde eritmekte (assimilation) ve kişiyi sayısız roller içerisine itmektedir. Bu durum ise, bir takım düzensizliklerin ve sorunların kaynağını oluşturmaktadır. Aile hayatındaki değişmeler, yeni koşullara uyum sorunları, suçluluk, fuhuş, alkolizm, kapkaççılık, uyuşturucu madde alışkanlığı, akıl hastalıkları, intihar ve benzeri sosyal düzensizlikler daha yoğun olarak ortaya çıkmaktadır. Uyum sorunu ise daha farklı bir biçimde uzun vadeli ve psikolojik kökenli olarak ortaya çıkmaktadır. Yerleşilen çevre ile ilgili olarak geleneklerde zayıflama ve buna bağlı olarak da bireyin bazı kişisel ve ailevi sorunlarında artış

görülmektedir, Farklı yaşam biçimleri ve davranış kalıpları ortaya çıkmaktadır (Gökçe, 1971; Hurma, 2003; Özen; 1996; Bayhan, 1997; Gürbüz, 2006). Kırsal kesimde yaşayanlar, salgın hastalıklar, ekonomik sebepler, savaşlar ve diğer bir takım nedenlerden dolayı sıklıkla yer değiştirir hale gelmişlerdir (Manfredini, 2003). Sosyal açıdan göçün olumsuz diğer bir sonucunu, kentlerde sayıları gittikçe artmakta olan sokak çocukları oluşturmaktadır (Gürbüz, 2006). Büyük kentler ve gelişmiş bölgeler kırsal alanların ve az gelişmiş bölgelerin genç ve kabiliyetli insan gücünü çektikleri için, kırsal bölgeleri işe yarar nüfustan yoksun bırakmakta ve bölgeler arası dengesizlikleri artırmaktadır (Yavuz, Keleş & Geray, 1978). Türkiye’de hızlı ve sağlıksız kentleşmenin yol açtığı toplumsal sorunlar, oldukça fazla olmakla birlikte, çevrenin tahribi, fiziki plansızlık, yerleşim düzensizliği, gelir dağılımında eşitsizlik, sosyal tabakalaşmanın derinleşmesi, kültür değişmesi ve kültür boşluğu ve toplum hayatında çözümlerin başlaması örnek verilebilir (Sezal, 1992).

Gecekondulaşma sonucunda “yoksulluk kültürü” oluşturmuştur. Bu duruma karşı devlet ve hükümetler sosyal politikalar geliştirmişlerdir. Bu anlayış, topluma bir bütün olarak bakan, toplum içerisindeki bütün sınıfları ilgilendiren, çok çeşitli konuları sınıf farkı gözetmeksizin ele alan bir politikanın varlığını ifade etmektedir (Taşçı, 2009). Sosyal politikanın amaçları yoksulluğu azaltmayı, sosyal korumayı, sosyal içermeyi ve insan haklarında ilerlemeyi de içine alacak şekilde genişlemiştir (Hall, 2004). Diğer taraftan, göçe bağlı olarak gelişen yoksulluk sonucunda, sadece suç fiilinin ortaya çıkması söz konusu olmamakta; ayrıca kentte var olan suçlara karşı da yoksul durumda olanların kendilerini korumaları gittikçe zorlaşmaktadır (WB, 2001).

Kentlerdeki kültürel örüntülerin değişmesi, ılımlı ve yumuşak bir süreç içerisinde değil, gerilim, çatışma ve zıtlıkların yaşandığı bir süreç şeklinde olmaktadır (Tezcan, 1995). Sosyal problemler toplumun bütünlüğünü ve devamlılığını tehdit ederler. Sosyal problemlere sosyolojik açıdan yaklaşıldığında atılacak ilk ve en önemli adım sosyal problemlerin sosyal tanımlarının yapılmasıdır (Heiss LL, Pitanguy J.Germain A. 1995; akt: Işıoğlu, 2006).

Türkiye’de kentler bağlamında şöyle bir politika üretildiği ileri sürülmektedir: Önce nüfus hareketi ve bu nüfusu istihdam etme uğraşları, daha sonra bu nüfusa yaşanabilir bir kent oluşturma uğraşları yapılmaya çalışılmıştır ve bu durum, çarpık, plansız, karmaşık kentleri üretmiştir (Kaya, 2003:103). Bu sorunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

3.3.1. Terör, Örgütlü Suçlar ve Şiddet: Bu şiddet ve suç türü çoğunlukla şehirlere özgü bir problem konumundadır.

3.3.2. Nefret Söylemi: Şehirlerde farklı kimliklerin bir arada yaşamasından kaynaklı bazı sorunlar.

3.3.3. Cinsel Şiddet: Çocuklara ve yetişkinlere yönelik cinsel şiddet kentlerde yaygındır.

3.3.4. Yağma ve Hırsızlık/Kapkaç: Sermaye ve zenginliğin kentlerde yoğunlaşmıştır.

3.3.5. Aile İçi Şiddet: Aile bireylerinin birbirine uyguladığı, sözlü, fiziksel ve ekonomik şiddet kentleşme ile birlikte artmaktadır.

3.3.6. Mobbing: İşyerlerinde psikolojik olarak uygulanan şiddet olarak tanımlanan mobbing çoğunlukla kentlerde görülen bir olgudur.

3.3.7. Trafikten Kaynaklanan Şiddet: Sürücü ve yayaların kurlsız davranışları yaygındır.

3.3.8. Holiganizm: Spor faaliyetlerinin toplumsal şiddete dönüşmesi.

3.3.9. Madde bağımlılığı: Kentleşmeye bağlı olarak bireylerin yalnızlaşması ve yabancılaşmasıyla ilişkili madde bağımlılığı şehirlerde ağırlıklı olarak görülen bir sorundur.

3.4. Kentleşme ve Suç İlişkisi

Düşük sosyo-ekonomik statünün özellikle hırsızlık ve gasp suçlarını arttırdığı bilinen bir gerçekliktir. Şiddetin ortaya çıkmasında, yoksulluk, zihinsel özürli olmak, eğitim yetersizliği, açgözlülük, işsizlik, arkadaş grubunun baskısı, kötü çevre şartları, kızgınlık veya intikam duyguları etkilidir. Türkoğlu (1996)'a göre, toplumsal düzenin bozulmasına yol açan anti-sosyal davranışlar "sosyal şiddet" kavramının içerisinde kabul edilir. Ona göre, sosyal şiddet olgusunun içerisinde terör, intihar, adam öldürme, suikastlar, adam kaçırmaya, fidye isteme, rehine alıkoyma, yakma-yıkma, tahrip, sözlü ve yazılı protestolar, toyekün çatışma, ayaklanmalar, ırk ve mezhep kavgaları sayılabilir.

Bireyin canına, malına, namusuna, toplum düzenine kasteden davranışlar sosyal sistemin bütünlüğünü tehdit ederler. Çünkü, şiddet sadece toplumdan topluma değişiklik gösteren normların ihlali değildir, şiddet toplumun refah ve düzenine de ters düşen bir davranıştır (Sarımurat, 1993). Evlilik ilişkileri dışında dostluk ilişkileri olmayan, içine kapanık, toplumsal olarak izole edilmiş ailelerde şiddete başvurmanın daha sık gözlemlendiği, bunun göçmenlerde önem kazandığı bildirilmektedir (İşiloğlu, 2006).

Diğer taraftan modern hayat, birçok bakımdan aileyi vurmakta ve aileye ait değerleri tahrip etmektedir. Kadına yönelik şiddette de bir artış göze çarpmaktadır. Kadınlara yönelik aile içi şiddet temel insan hakları ve özgürlüklerin ihlali olup kadınlarla erkekler arasında eşit olmayan güç ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal bir sorun ve önemli bir halk sağlığı problemi olarak kabul edilmektedir. Şiddet olayları ile her gelir ve eğitim düzeyinde, her yaşta, evli, bekar ya da boşanmış kadınlar karşılaşabilmektedir ve kadınları en temel insan haklarından ve temel özgürlüklerinden mahrum etmektedir (Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı, 2008-2013).

Büyük kentlerin içine düştüğü kaos, ancak Yedinci Beş Yıllık Planda dikkati çekmiş ve büyük kentlere doğru olan göç eğiliminin yavaşlatılması gündeme gelmiştir (Kalabalık, 2012). Çarpık kentleşmeler göçü meydana getirmekte, kontrolsüz göçlerde suç eğilimi ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle dengesi bozulan bir toplumsal yapı meydana gelmektedir. Toplumsal suçlar, bireysel yasa dışı davranışlar, kalabalıkta kaybolma, takipten kurtulma, önleyici kolluk hizmetlerinin etkinliğini hissettirmesinin zayıflaması, karmaşık kent çevresi ile bütünleşmede başarı kazanamamış, toplumsal beklentilerin gerçekleşmemesinden doğan düş kırıklıkları, kentin tüketici, yabancılaştırıcı etkileri altında toplumdan kopmanın ve dışlanmanın sonucu "suçluluk" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bu yapısal olumsuzlukların yanında bireylerin kente uyum sağlayamaması alt kültür gruplarının varlığı bu kültürlerle etkileşim içerisine girmenin kolaylığı gibi daha küçük düzeyde, bireyler üzerinde olumsuz etki oluşturabilecek özellikler, kentleşme suç arasında bir ilişki kurmamıza olanak tanır (Gökulu, 2010). Bütün bu oluşumlar sonunda, sadece konut açısından değil, aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve kültürel bakımdan da önem taşıyan bir "Gecekondu" olgusu ortaya çıkmıştır (Kongar, 2008).

Leones(2006), bizim gibi gelişmekte olan bir ülke olan Filipinler'deki kentleşme ve suç ilişkisini incelediği çalışmada kentleşmeyle ilintili suça yol açan nedenleri şu şekilde sıralar

Yoksulluk

Aile değerlerinin kaybolması

Kayıtsızlık /Adaleti kötüye kullanma

Zayıf devlet ve yönetim anlayışı

Suç korkusu.

Özellikle sağlıksız kentleşme ve bunun yarattığı toplumsal sorunlar kentlerde suça neden olan yapısal değişkenler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu süreç içerisinde kentli ve yurttaş olabilmek, yaşanılan çevredeki olaylara seyirci kalmadan etkin ve duyarlı bir rol üstlenebilmek suç önleme stratejileri açısından oldukça önemlidir. Kentleşmenin getirdiği sorunlarla baş edebilmek ve bu sürecin olumsuz yönlerinden kurtulabilmek bir anlamda ‘kentlileşmek’ kavramıyla da alakalı bir durumdur (Akt: Gökulu, 2009).

Türkiye’de kentleşme, kentsel alanların çekici etkisinden çok, kırsal alanların itici etkisi altında gerçekleşmiştir ki, kentleşmenin günümüzde de bu temel karakteristiğini koruduğu görülmektedir. Dolayısıyla ülkemizde kentsel gelişmenin temel dinamiğinin de kırsal alanların iticiliği olduğu söylenebilir. Batı’da kentleşme, temel bir toplumsal olgu olarak sanayileşmeye bağlı ve onu takip eden bir hızda kendini gösterirken; Türkiye’de bu biçimde sağlıklı bir kentleşmeden söz edilememektedir (Özel, 2005). Şiddet sadece sosyal bir olgu olarak ele alınmamalıdır. Uygarlık geliştikçe “şiddetin azalacağı” yolundaki öngörülerin aksine, şiddet farklı boyutlarda ve tüm dünyada devam etmektedir.

Şiddetin temelinde yer alan saldırganlık güdüsü de değişik biçimlere bürünecek bir davranıştır. Tüm insan davranışlarında olduğu gibi, insandaki saldırganlık ve bunun şiddete dönüşmesi, kişinin psikolojik ve toplumsal gelişiminin, nörolojik ve hormonal yapısının etkileşimiyle ortaya çıkmaktadır (Lorenz, 1996). Bazı sosyal öğrenme kuramcılarının göre, çocuklar bazı durumlarda nasıl davranacaklarını çevresindeki gözlemleyerek ve onları taklit ederek, belirlerler (Backman-Secord, 1974; akt: Kocacık, 2001). Bu kurama göre saldırganlık kadar, saldırganlık olmama davranışı da öğrenilebilir bir davranış örüntüsüdür (Aziz, 1994). Toplumsallaşma gerek çocukluk döneminde gerekse yetişkinlik döneminde kitle iletişim araçlarının etkisiyle kolay öğrenilebilen saldırganlık davranışlarının yanı sıra bu durumun yol açtığı davranışların çözülmesi de önemlidir. Suç işleme eğilimi, kişinin psikolojik yapısına bağlı olmakla birlikte, aynı zamanda toplumun yapısına ve yaşanılan ekonomik ve sosyal çevreye de bağlıdır. Bu bakımdan varoşlarda ve gecekondualarda yaşanan yoksulluğun suç eğilimini hızlandırdığını söyleyebiliriz.

3.5. Kente Özgü Şiddetin Nedenleri

Kentler sosyal hayatın mesleklere, iş bölümüne ve farklı kültür gruplarına göre organize edildiği kurumlaşmaların yoğunluk kazandığı, karmaşık insan ilişkilerinin bütün bir günlük yaşamı etkileyen yerleşim merkezleri olduğu için beraberinde kente özgü şiddete de neden olmaktadır (Keleş, 1982).

3.5.1. Göç ve Gettolaşma: Bilindiği gibi kentleşmenin arka planında göç olgusu yatmaktadır. Aile içi şiddetin de önemli nedenlerinden biri olarak göç olgusu karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca günümüzde özellikle büyük kentlerde gettolaşma, sınıfsal, etnik ve mezhepsel gerilimleri de arttırarak şiddete dönüştürmektedir.

3.5.2. Kentlileşme: Kente göç edenlerin kentsel değerleri kazanmaları sürecinde yaşanan sorunlar ve bu uyum sorunları sonucunda kentli kültürün kazanılamaması kentlileşememe sorunu oluşturmaktadır

3.5.3.İşsizlik: Kente göçle birlikte gelen nüfusun işgücüne dâhil olamaması ve sosyal güvenlikten yoksun olarak geçici işlerde çalışması.

3.5.4. Gelir Dağılımındaki Eşitsizlik Ve Sosyal Tabakalar Arası Dengesizlik: Kentler en zengin ve en yoksulun aynı mekânda yaşadığı bir ortamdır.

3.5.5. Hoşgörü Kültürünün Ortadan Kalkması: Bir arada yaşama kurallarının yok olması.

3.5.6.Kentin Fiziksel ve Sosyal Altyapısındaki Yetersizlikler: Planlı bir kentleşmenin gerçekleştirilmemesi sonucunda dinlenme, eğlenme ve spor alanlarının eksikliği.

3.5.7. Güvensizlik: Korku, kuşku ve kaygı sonucunda bireyler arasında ortaya çıkan, iletişimi yok eden ve aynı zamanda hukuki yetersizliklerden kaynaklanan sorunlar.

3.5.8. Sosyal iletişim ve beceri eksiklikleri: Sosyal ilişkilerde 2. tür ilişkiler ön plana geçmiştir.

3.6. Kente Özgü Şiddete Karşı Öneriler

Kentleşme ile birlikte artan şiddetin önlenmesi, her şeyden önce sosyal ve fiziki bir alt-yapı planlanmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda;

3.6.1.Kent odaları, kent meclisleri, sivil toplum örgütleri: Bu ve benzeri kurum ve kuruluşlar profesyonel kadrolarla birlikte kente özgü sorunların tanımı ve çözümünde rol oynamalıdır.

3.6.2.Kültürel ve spor olanaklarının çoğaltılması: Bu olanaklar belirli ölçütlere göre planlanmalı.

3.6.3.Kent hakları bildirgesinin oluşturulması: Kent yaşamında kentin yöneticilerinin uygulamalarından kaynaklanan bireylerin göreceği zararlar ve bireylerin kusurlarından kent yaşamına zarar veren unsurlar tespit edilmeli, birey ve kent yöneticileri arasında hak ve sorumlulukları düzenleyen bir sözleşme oluşturulmalıdır.

3.6.4.Kentlere özgü suç profilinin oluşturulması: Kentte işlenen suçlar, mağduriyet ve suç işleme korkusu dikkate alınarak yerel güvenlik politikaları oluşturulmalıdır.

3.6.5. Sivil suç araştırma birimlerinin kurulması: İnsanların suç algıları ve rapor edilmemiş mağduriyetlerini tespit eden anketler sivil birimlere yaptırılmalıdır.

3.6.6.Yerel yöneticilerin şiddet ve suç oranları konusunda hesap verilebilir düzenlemenin yapılması: Atanmış yöneticiler, seçilmiş yöneticilerle birlikte şiddet ve suç oranlarının belli bir düzeyde tutulması konusunda hesap verebilir bir sorumluluk taşımalıdır.

3.6.7.Yerel yönetimlerin şiddeti önleme danışmanlığı ve kurumsallaşması: Mahalle düzeyinde oluşturulacak yerel yönetimler, o bölgedeki şiddetin önlenmesi ve şiddete maruz kalanların başvurabileceği bir düzenleme gereklidir.

3.6.8.Planlamanın suç ve şiddetle ilişkisi göz önüne alınarak yapılması: Yerel suç haritalarının çıkarılarak planlamanın buna göre yapılması gereklidir.

3.6.9.Kent içi yaşamda bireylerin sorumluluk sahibi olacak şekilde kent kültürüne dâhil edilmesi: Kent kültürünün oluşturulmasında yerel olanaklardan yararlanılması. Bu çerçevede eğitim kurumlarının aktif kullanılması.

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Türkiye'deki kentleşme olgusu ve kentleşme hareketi gelişmiş ülkelerdeki kentleşme anlayışından farklı olarak tamamen az gelişmiş ülkelere özgü niteliklere sahip bir duruma sahiptir (TÜGİAD, 1998). Bu durumda birçok sorunu beraberinde ortaya çıkarmıştır. Yapısallaşan şiddetin sona erdirilmesi için, otoriter ya da geleneksel yapının dönüştürülmesi ve sosyal davranışları yönlendiren yerleşik değerlerin çağın ihtiyaçlarına uyumunu sağlamak gerekir. Temel değerlerin uzlaşmacı ve barışçı olmasına özen gösterilmelidir. Toplumun aileden başlayarak, devletin tüm mekanizmalarının üstünlerin hukukuna göre değil; hukukun üstünlüğü ilkesine göre düzenlenerek ve işletilerek, toplumsal sorunların ortaya çıkmadan çözülmesi mümkün olacaktır. Yerel ve bölgesel düzeyde sosyal dayanışmanın temel kaynaklarında biri olan sosyo-kültürel aktivitelerin organize edilmesini yerel yönetimler desteklemelidirler. Sadece sosyal faaliyet alanında değil, aynı zamanda sportif, kültürel, zanaatsal ve ticari, sanatsal alanlarda olduğu gibi, yaratıcılık ve kendini ifade etmenin diğer şekillerini kapsayan alanlarda da gençliğe ilişkin politikaların yürütülebilmesi ve gençliğin katılımı için ideal açılımlardır. Gençler tarafından kullanılan tütün, alkol, uyuşturucu maddelerin yaptığı tahribatla (Vandalizm) karşı karşıya kalan yerel yönetimler, gençlik organizasyonlarının ve sağlık hizmeti sunan kuruluşların temsilcileri ile birlikte çalışarak bu tür problemlerden etkilenen gençlere yönelik önleyici ve iyileştirici stratejileri uygulayan organizasyonların liderleri, gönüllü çalışanları ve genç sosyal çalışanları için özel eğitim programları kadar, yerel bilgi siyasalarını ve danışmanlık hizmetlerini geliştirmeli ve desteklemelidir.

İşsiz gençler çoğu zaman toplumun uzağındadırlar. Bu nedenle yerel ve bölgesel yönetimler, genç işsizliğini azaltacak girişimleri desteklemeli ve bu doğrultuda politikalar geliştirmelidirler. Yerel yönetimlerle işbirliği içinde, teknopark uygulamaları gibi, gençlere yönelik iş fırsatlarını geliştirme yönünde çalışmalar yapılmalıdır. Yerel yönetimler giderek artan ve açıkça görülen bir çevre bozulmasıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Kültürel miras bilincinin yaratılması bireylerde kentlilik bilincinin anlamını taşımaktadır. Dil, din, tarih, coğrafya, kültür, siyaset, hukuk, eğitim gibi bireyleri biçimlendiren ortak değerler, ortak davranış biçimini, "ortak yaşam kültürünü" oluşturmaktadır. Sağlıklı bir ilişki, hiç sorun çıkmayan ilişki değildir. İlişkilerde ortaya çıkan sorunların ne derece sağlıklı çözüldüğü önemlidir. Bunun için bireyin sorunlarını şiddete yönelik çözmek yerine, toplumsal yaşam içerisinde bireyin kendini tanımasını sağlayarak, problem çözme, çatışma çözme ve empati becerilerinin geliştirilmesi gerekir (Kocacık, 2000).

"Modernizmin kent planlaması anlayışı, kentlerin sadece kişilerin çıkarları doğrultusunda biçimlenmesinin sağlıksız bir gelişme ortaya çıkardığı, bu nedenle kamu yararı açısından bu sürece müdahale edilmesi gereğinden yola çıkmaktadır. Kentler sağlıklı özgür bireylerin yaşadığı yerler olacaktır. Bu nedenle de insani ölçek esas alınacaktır. Bu planlama anlayışında kent ve bölgesi, sosyal, ekonomik ve politik bir bütünlüğe sahip olarak görülmektedir. Bu organik bütünlüğün planlaması ise bölge ölçeğinden başlayacaktır. Kent mekânı planlanırken oturma, çalışma, dinlenme ve dolaşım mekânları ayrılarak planlanmalıdır. Bu işlevler kent mekânında bölgeleme kararlarıyla birbirinden ayrılmalıdır. Bu ayrımın temel amacı kentte yaşayanlara sakin oturma mekânları sağlayabilmektir. Bu planlamada merkeze alınan, en çok önem verilen işlev ise konut alanlarıdır. Kentin sağlık koşulları bakımından en uygun alanlarında, düşük yoğunluklu olarak, yeterli sosyal donatıya sahip olarak, komşuluk birimleri halinde tasarlanacaktır. Kent içinde işyerleri, iş merkezi, küçük sanatlar ve organize sanayi, kent morfolojisine (yani bilime) uygun olarak, işleri oturma yerleri arasındaki uzaklıkları kısaltacak biçimde yerleştirilmelidir. Kent içinde yaşayanların boş vakitlerini değerlendirme alanları ayrılmalıdır. Kent içinde kademelenmiş bir yol sistemiyle motorlu araç dolaşımı ra-

syonelize edilmelidir. Yaya dolaşımı olabildiğince motorlu araç trafiğinden ayrılabilirdir. Kent planlaması tarihi eserlerin tahribine neden olmamalıdır. Genel olarak kentin yirmi yıllık gelişmesinin tahmin edilebileceği ve buna göre yerleşme biçiminin tasarlanabileceği, kent yönetimlerinin bir yandan yatırımlarını programlayarak, öte yandan yapı süreçlerini denetleyerek bu planların uygulanabileceği varsayılmaktadır.” (Tekeli, 2001; Kentleşme Şurası, 2009).

Kaynakça

- Aziz, A., *Kadın, Şiddet ve İletişim. Dünyada ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Ankara: *Sosyoloji Derneği Yayınları*, 1994.
- Bayhan, V., *Türkiye’de İç göçler ve Anomik Kentleşme, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi: Toplum ve Göç; 20-22 Kasım 1996*, Ankara, *DDE Matbaası, Ağustos*, s. 178-193, 1997.
- Bumin, K., *Demokrasi Arayışında Kent*, İstanbul: *İz Yayıncılık*, 1998.
- Erkut, Gülden, *Kentleşme Sürecinin Sosyolojik Boyutu, Kentleşme ve Kentleşme Politikaları (Editör: Hande Suher). Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı*, 1991.
- Erkal, M., *Sosyoloji (Toplumbilimi), (4. Baskı)*, İstanbul: *Der Yayınları*, 1991.
- Ergil, D., *Şiddetin Kültürel Kökenleri. Bilim ve Teknik, Şubat 399*, s.40, 2001.
- Es, M. & Ateş, H., *Kent Yönetimi, Kentleşme ve Göç: Sorunlar ve Çözüm Önerileri, Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi, Sayı: 48*, s. 206-248, . 2004.
- Gökçe, B., *Gecekondu Gençliği*, Ankara: *Hacettepe Üniversitesi Yayınları*, 1971.
- Gökulu, G., *Kent Güvenliği, Kentleşme ve Suç İlişkisi. Atatürk Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 24 (1)*, 209- 226, 2010.
- Hurma, H., *Türkiye’de Kentleşme ve Göç Olgusunun Siyasal Katılıma Etkisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2003.
- Gürbüz, Ş., *Kırdan Kente Zorunlu Göçün Nedenleri ve Sonuçları, Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiriler; 8-11 Aralık 2005, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, Haziran*, s. 211-214, 2006,
- HALL, A. L., *Social Policy for Development*, London: *Sage Publication*, 2004.
- İşiloğlu, B., *Anksiyete ve Depresyon Tanısı İle İzlenen Evli Kadınlarda Aile İçi Şiddetin Sosyo-Demografik Faktörler, Çift Uyumu ve Hastalıkla İlişkisi. Uzmanlık Tezi, Bakırköy Prof. Dr. Mahzar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul*, 2006.
- Karaman, K., *Şehirleşme Sürecinde Bireysel ve Sosyal İlişkiler (Kayseri Örneği). Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, 4*, 118-128, 2003.
- Kalabalık, M., *Toplumsal Değişmenin Göstergesi ve Belirleyicisi Kentleşme. Erişim tarihi: 08.08.2012. <http://www.mustafakalabalik.com/index.php?sf=akademik&k=274>*.
- Kaya, E., *Kentleşme ve Kentleşme, (I. Baskı) İstanbul: İlke Yayınları*, 2003.
- Keleş, R., *Kent Bilim Terimleri Sözlüğü. Ankara: İmge Kitabevi*, 1998.
- Keleş, R., *Kentleşme Politikası, İmge Kitabevi Yayınları*, Ankara, s. 21-22, 2002.
- Keleş, R., *Kent ve Sosyal Şiddet. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilimler Fakültesi, Ankara*, 1982.
- Kentleşme Nedir, Bilinçsiz Kentleşme. Erişim tarihi: 08.08.2012. <http://www.ekodialog.com/kent-ekonomileri/bilincsiz-kentlesme-nedir.html>*.
- Kentleşme, Erişim Tarihi: 25.10.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Kentleşme>*.
- Kocacık, F., *Toplumbilim (2. Baskı). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, No:84*, 2000.
- Kocacık, F., *Şiddet Olgusu Üzerine, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 2 (1)*, 1-7, 2001.
- Kongar, E., *21. Yüzyılda Türkiye, İstanbul: Remzi Kitabevi*, 2008.
- Köknel, Ö., *Bireysel ve Toplumsal Şiddet (I. Basım), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi*, 1996.
- Lorenz, K., *Saldırganlığın Spontanlığı. Cogito, sayı:6-7, Kış-Bahar*, s.165-166, 1996.
- Laborit, H., *İnsan ve Kent (Çev: Onaran, Bartan). Paye Yayınevi, İstanbul*, 1990.
- Manfredini, M., *Families in Motion: The Role and Characteristics of Household Migration in a 19th-Century Rural Italian Parish, History of the Family, Volume: 8, Issue: 2*, 2003,
- Niray, N., *Tarihsel Sürec İçersinde Kentleşme Olgusu ve Muğla Örneği. Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Güz*, s. 9, 2002.

- Ökmen, M. & Aslan, N.T. Sivas'ta Kentsel Gelişme. Cumhuriyet Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 1, 2, 2001.**
- Özel, M., Kentsel Gelişme ve Kentsel Gelişme Sürecinde Niğde. Selçuk Üniversitesi, Karaman İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 2 (5), 119-144, 2005.**
- Özerkmen, N., Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet. Akademik Bakış Dergisi. Ocak-Şubat, sayı:28, 2012.**
- Özen, S., Kentleşme Süreci İçerisinde Ailede Kuşaklararası İlişkiler. Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yayınları, İzmir, 1996.**
- Özkalp, E. "Gelişmekte Olan Ülkelerdeki Kent Sorunlarına Genel Bir Bakış ve Türkiye'deki Kentleşme", Cumhuriyet Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi, 9 Aralık 1987, Sivas, 1987.**
- Sarımurat N., Psikiyatri Polikliniğine Başvuran Evli Kadınlar ve Ortak Özellikleri, Nöro Psikiyatri Arşivi.30 (2), 302-308, 1993.**
- Sezal, İ. Şehirleşme. Ağaç Yayıncılık Alternatif Üniversite Dizisi, İstanbul, 1992.**
- Şenel, A., Siyasal Düşünceler Tarihi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1995.**
- T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı(2008-2013).Erişimtarihi:20.06.2012. [http://www.kadininstatusu.gov.tr/tr/html/119/Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı, Eylül 2008.](http://www.kadininstatusu.gov.tr/tr/html/119/Toplumsal%20Cinsiyet%20Eşitliği%20Ulusal%20Eylem%20Planı,%20Eylül%202008)**
- T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu. Göç İstatistikleri. Erişim tarihi: 07.08.2012, www.tuik.gov.tr . 2010.**
- T.C. Bayındırlık ve İskan Bakanlığı. Kentleşme Şurası, Kentlilik Bilinci, Kültür ve Eğitim Komisyonu Raporu. Nisan, 2009.**
- Taşçı, F., Bir Sosyal Politika Sorunu Olarak Göç. Kamu-İş, 10 (4), 177-204, 2009.**
- Tezcan, M., Toplumsal Değişme. (3. Baskı). Ankara: Feryal Matbaası, 1995.**
- Taneri, E., Şehircilik Konuları. İ.D.M.M.A. İstanbul: Mimarlık Bölümü Yayınları, 1978.**
- Tekeli, İ., Modernite Aşılırken Kent Planlaması, İmge Kitabevi, Ankara, s. 18-19, 2001.**
- TÜGİAD (Türkiye Genç İş Adamları Derneği), 2000'li Yıllara Doğru Türkiye'nin Önde Gelen Sorunlarına Yaklaşımlar:31, Suç Ekonomisi, Ocak, 1998.**
- Türkdoğan, O., Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.**
- World Bank, World Development Report 2000/2001: Attacking Poverty, USA, WB Publication, 2001.**
- Yavuz, F., Keleş, R. & Geray, C., Şehircilik: Sorunlar Uygulama ve Politika. 82. baskı). Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Yayın No: 418, Ankara, 1978.**
- Yıldırım, A., Kentleşme ve Kentleşme Sürecinde Göçün Suç Olgusu Üzerindeki Etkileri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004.**

KARŞI-ÜTOPYALAR VE KENT

Kıvılcım AKKOYUNLU ERTAN^{1}*

Son iki yüzyılda kent, insanlığın ürettiği birçok ürün ve hizmetin merkezi durumuna gelmiştir. Geçmişten günümüze kısa bir bakış, insanlık tarihinde devrimler yaratmış birçok buluşun kentleşme süreciyle bağlantısını ortaya çıkarır. Bu nedenle birçok düşünür, uygarlığın gelişimi ile kentin gelişimi arasında paralellik bulunduğu görüşündedir. Kent kavramının bazı dillerde “uygarlık” anlamına gelmesi de bunun göstergelerinden birisidir.

İnsanlık, antikçağdan başlayarak bir yeryüzü cenneti, bir örnek toplum yaratma ülküsünü taşımıştır. İnsanoğlu, tarih boyunca eşitlik, mutluluk ve adalet kavramlarının egemen olduğu, gönençin hüküm sürdüğü siyasal ve toplumsal dizgeler oluşturmak çabasına girmiş, siyasal ve ekonomik sistemlerin adaletsizliğinden kaygılanan bazı filozof, düşünür ve yazarlar da insanca ve hakça bir yaşamın koşullarını edimselleştirmek ereğiyle düşledikleri örnek devlet biçimini anlatan yapıtlar ortaya koymuştur (Bayka 2011, 7). Bu nedenle, ütopyaların tarihinin özellikle son yüzyıllarda uygarlık tarihiyle birlikte ele alındığına tanık olmaktayız.

Ütopyacılık, genellikle yazarın içinde yaşadığından oldukça farklı bir toplumun olumlu ya da olumsuz düşsel bir izdüşümdür. Utopia ya da outopia, Latince’den türemiş ve ‘var olmayan yer’ (u ya da ou, no, not; topos, yer) anlamına gelmektedir (Özgen 2005, 14). Kısacası ütopya, Latince’de ‘mutlu yer’, ‘talihli yer’ anlamına gelen eu-topos ve ‘olmayan yer’ anlamına gelen ou-topia terimlerinden türemiş (Pinder 2005, 6) olup ideal bir yaşam mekanı arayan tasarımlardır. Utopia, hiçbir yerin yeri; udetopia, hiçbir zamanın yeri; eutopia, her şeyin iyi olduğu saadet yerini anlatır (Abensour 2009, 24). Kelimenin mucidi Thomas More, eutopia ya da iyi yer olarak cinas yaptı ve geçen yüzyılda kötü yer ya da karşı-ütopya eklendi. Edebi bir tür/tarz olarak ütopya, düşsel bir toplumu ayrıntılarıyla (Claeys ve Sargent 1999, 1) açıklar.

Ernst Bloch, ütopyacılığı, “çağımızın deliliğiyle çığrından çıkmış bir dünyada hayatta kalma ve akli başında kalabilmek için insanın ihtiyaç duyduğu “umut ilkesi” olarak adlandırmıştı” (Stites 2011 [1989], 19).²

İlk ütopyanın kentin kendisi olduğunu ileri süren Lewis Mumford’a göre (Krishan 2005, 25), kentin işlevi, günlük maddi hayatın yeniden üretiminden çok insanı evrene bağlayan mamevi hayatın geliştirilmesi ve düzenlenmesidir. Mumford, kentin kendisini ideal bir biçime, diğer bir ifadeyle ütopyaya dönüştürmüştü (1973, 13).

Kent ütopyalarını ele alan eserler incelendiğinde, kentlerin ütopyalarda iki şekilde ele alındığı görülmektedir. İlkinde kentler, edebi eserlerde yazar tarafından hayal edilen mutlu toplumun yaşadığı yer olarak karşımıza çıkarken; ikincisinde kentin kendisi, bizzat bir ütopya olarak tasarlanmış ve kurgulanmıştır (Yüksel 2012,12). Özellikle son iki yüzyılda kent ve ütopya ilişkisi, birçok edebi eserde ortaya konulmuştur.

“İdeal kent” düşüncesi ya da kent ütopyaları, 20.yüzyılda ortaya çıkmış değillerdi. Antik Yunan’da Platon’un *Devlet*’i ile başlayıp Thomas More’un *Ütopya*’sı ve Campanella’nın *Güneş Ülkesi*, Bacon’ın *Yeni Atlantis*’i, Cabet’in *Icaria*’ya *Yolculuk*’u, Bellamy’nin *Geçmişe Bakış*’ı, Wells’in *Çağdaş Bir Ütopya*’sı, Gilman’ın *Herland*’ı, Huxley’in *Ada*’sı gibi kentsel mekânda yeryüzü cennetleri yaratmaya dönük çalışmalar mevcuttu. Daha doğrusu kent, to-

1 * Doç. Dr., Öğretim Üyesi, TODAİE.

2 Umut ilkesi tartışması için bkz.; Ernst Bloch, Umut İlkesi, Cilt 1 (2007) ve Cilt 2 (2012), (Çev. Tanıl Bora), İstanbul, İletişim Yayınları.

plumsal, ekonomik, siyasal ve elbette ki mekânsal bir sistemdi.

Ütopya, yalnızca kafalarda tasarlanan ideal toplum arayışları olmayıp gelecekte tasarlanan kentsel yapıları, kentsel yaşam biçimlerini ve kent planlarını da ciddi biçimde etkilemişlerdir. Bu nedenle ütopya, yalnızca zamanının hayalleri değil, geleceğin gerçekleri olarak da görülmelidir.

Özellikle 20. yüzyıldan başlayarak gelişen karşı-ütopya yazınının ana sorunsalı, devletin birey üzerinde mutlak bir otorite sahibi olduğu totaliter devlet sistemleridir (Yıldırım 2005, 122). Karşı-ütopya, insanlar üzerinde uygulanan baskı aracılığıyla yönetimin devamını sağlamayı amaçlamaktadırlar. Karşı-ütopyalarda denetim, dışarıdan mimari araçlarla da yapılır. *Bindokuzyüzsenedört*'teki gibi sokaklar ve işyerleri hatta evler devletin sürekli dinleme ve izlemesine olanak sağlayacak teknolojik aygıtlarla donatılmakta ya da *Biz*'de olduğu gibi yurttaşlar, camdan konutlarda yaşamaktadırlar (Yıldırım 2005, 123).

Buraya kadar ütopya düşüncesi ve kent ilişkisini ele alan değerlendirmeleri ortaya koyduk. 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak ise ütopyalardan çok karşı-ütopyaların ortaya çıkmaya başladığını görmekteyiz. Bu durum, ütopyalardan kaçışı gösterdiği gibi, kentin de karşı-ütopyaların mekânı olmaya başlaması anlamında dikkat çekicidir.

Alternatif bir düşünme biçimi olarak yeniyi ve yeniliği temsil eden ütopya yapıtlarının giderek azalmasına dikkat çeken Jameson şu soruyu sorar: “Ütopya neden bir dönem çiçek açarken, başka bir dönemde sararıp solmaktadır?” (2009 [2005], 13). Elbette bunun üzerine kafa yormak gerekir.

Birçoğumuz karşı-ütopya, ütopyanın tersi olarak görür. “Acaba karşı-ütopya, ütopya-adan mı türemiştir?” sorusunu soran Jacoby'ye göre karşı-ütopya, genellikle ütopyanın tersi olarak değil, ancak onun mantıksal tamamlayıcısı olarak görülmelidir. Ütopya, yeni ve hararetle reddedilen, ihmal edilen yeni fikirlere dayalı bir dünyayı tasvir ederken özgürleştirmeye çalışırken, karşı-ütopya ise özgürlüğü tehdit eden çağdaş eğilimleri kuvvetlice okuyarak insanları korkutmaya çalışır (2009 [2005], 12-13). Bir felaket senaryosu olarak görülmesi mümkün olsa da gerçekte karşı-ütopya, korkuyu ve felaket senaryolarını ortaya koyarak insanlığa yönelik açık uyarılar olarak değerlendirilmelidir.

“Ütopyanın karşı-ütopya dönüşümü, bireyleri sürekli baskı ve denetim altında tutan yönetsel sistem aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca, karşı-ütopyalarda birey, özbenliğinden, doğa ve kültür mirasından uzaklaşarak üç yönlü bir yabancılaşmaya itilmektedir. Mekanik düzen, teknoloji aracılığıyla birey ve topluma yansıtılarak toplumu bütün olarak makineleştirerek insanı nesneleştirmektedir” (Bezel 1984, 7-10). Bu süreç iyi anlaşılmasa, karşı-ütopyaların vermeye çalıştığı mesajların da anlaşılması güçleşecektir.

20. yüzyılın ikinci yarısı, kentlerin ütopyaların mekânı olmaktan uzaklaşmaya başlaması anlamında dikkat çekici bir tarih dilimidir. Kentleşmenin iyiden iyiye hızlanmasıyla birlikte aniden kentlerin ideal yaşam mekânları olmaktan çıkması düşüncesi arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Ütopya ve karşı-ütopyanın tarihi, bu sorunun yanıtı konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için çoğunluğu bir felaket senaryosu ortaya koyan karşı-ütopyalarda kentin nasıl tasvir edildiğine göz atalım.

Karşı-Ütopya¹ ve Kent

19. yüzyılda kentler, büyük şehirler artık uzamsal bir kavram değildi, devasa dönüşüm, yıkma ve yok etme gücünün bir simgesiydi (Stites (2011)[1989], 313). 1920'lerin kentçi bil-

¹ Karşı-ütopya örnekleri için bkz.; Booker, M. Keith (1994), *Dystopian Literature*, (USA, Greenwood Press.).

imkurgusunda, yani büyük şehirlerin tek bir dünya-şehir kompleksinden ya da mega-şehirden bağımsız olarak var olduğu bilimkurgularda, eski, şehirler yıkılıyor, çürümeye bırakılıyor, savaşta havaya uçuruluyor ya da kısmen, arkeolojik sahalar ve pitoresk harabeler olarak saklanıyordu (Stites (2011)[1989], 316).

Kentte Tasarlanan Karşı-ütopyalar

Kentte kurgulanan karşı-ütopyalar arasında Butler'ın makine düzeninde kent egemen bir toplumunun kurgulandığı *Erewhon*; Silverberg, toplumsal ve mekansal öneri düzeni *Yıl 2381*; Wells, oligarşiye karşı direnişin örgütlendiği kent görüntülerini *200 Yıl Sonra* ve büyük kentin iticiliğine duyulan tepkiyi "*Kırsal Kesimde Sıfır Nüfus*"; London, proletaryanın ezildiği endüstri kenti kurgusunu *Demir Ökçe*; France, uygarlık bunalımının kent toplumuna kapitalist yansımalarını *Penguenler Adası*; Forster, makine toplumuna tepkisini *Makinenin Sonu*; Zamyatin, mekanik toplum yapısını *Biz*; Huxley, koşullandırma tekniklerine dayalı toplumu *Cesur Yeni Dünya*; Orwell, otoriter toplumu *Bindokuzyüzseksendört*; Vonnegut, aşırı makineleşen kent toplumuna karşı tepkileri *Otomatik Piyano*; Bradbury, kültür karşıtı toplumu *Fahrenheit 451*; Burgess, şiddet ve korkuya dayalı erkin topluma olumsuz yansımalarını *Otomatik Portakal*'da ortaya koymaktadır. Bu yapıtlar, kentsel ortamları birer karabasana dönüştüren toplumsal koşulları, çeşitli açılardan ortaya koymaktadırlar. Kentte tasarlanan karşı-ütopya örnekleri, toplum ve mekan tasarımları açısından ele alınarak karşı-ütopya kurgularının kente dayalı bağlantılarının izleri araştırılacaktır.

Erewhon (1872) - Samuel BUTLER¹

Kent kurgusu içinde sunulan yapıtta, insanın makineye bağımlılığı eleştirilmekte; insan ve makine ilişkisinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisi vurgulanmaktadır.

Bu dönemde çam ormanlarıyla kuşatılarak düzenli kümeler halinde uzanan kentler ve köyler, planlı ve düzenli bir gelişme göstermektedir.

2890 Yılında (1888) - Jules Verne²

29. yüzyılda medya, ulusal politika alanında olduğu kadar uluslararası güçler savaşında da önemli bir etkileme ve yönlendirme aracı haline gelmiştir. Bu dönemde kırsal alanları kuşatan kentler, onar milyonluk nüfusa sahipti.

200 Yıl Sonra (1899) - H. G. Wells³

2100 yılının Londra'sı 32 milyonluk dev bir kente dönüşmüştür. Bu çağda, Dünya Devleti'nde toplumsal gönenç gerilemiş, toplumsal ve siyasal dizgenin artan baskısı, bu geleceğin dünyasındaki yurttaşların birçoğunu köleleştirmiştir.

200 Yıl Sonra, insanı ezen bir mimari ürün olan gökdelenlerle kuşatılmış dev kentlerde, toplumsal yaşamın yanı sıra mekan da olumsuz biçimde dönüştüren emek-anamal çelişkisinin çarpıcı bir öngörüsüdür.

Kırsal Kesimde Sıfır Nüfus (1927) - H. G. Wells⁴

1 Toplumsal ve mekansal tasarım için bkz.; Butler, Samuel (1960), *Erewhon and Erewhon Re-visited*, (London, Dent & Sons.

2 Ayrıntılar için bkz.; Verne, Jules (1999), *2890 Yılında*, (İstanbul, Kaf Yayınları).

3 Toplumsal ve mekansal tasarım için bkz.; Wells, H.G. (1899), *When the Sleeper Wakes*, (USA, Harper and Brothers).

4 Toplumsal ve mekansal tasarım için bkz.; Wells, H.G. (1990), "Kırsal Kesimde Sıfır Nüfus", *Geleceğin Toplumlari* içinde, (İstanbul, Cep Kitapları).

Wells'in "Kırsal Kesimde Sıfır Nüfus" (*The Story of Days To Come*) isimli öyküsü, kırsal kesime dayalı eski yaşam biçiminin son bularak dikey gelişim gösteren büyük kentlerin yeryüzüne egemen olduğu yeni bir çağı konu almaktadır.

Yeryüzünde konforlu otellerin üst katlarında yaşayan varlıklı sınıf ile yeraltında yaşamını sürdüren ucuz emek gücü olarak görülen yurttaşlar arasındaki bu ikili ayrım, insanın insanı sömürüsünün mekana yansımalarının bir örneğini oluşturmaktadır.

Demir Ökçe (1907) - Jack London¹

Amerika'da oligarşinin simgesi Demir Ökçe'nin despot yönetimiyle simgelenen baskı yönetimi, düzenin sürekliliğini amaçlamaktadır. 18. yüzyılın sonunda tırmanış gösteren makineleşme, çalışma ilişkilerini değiştirmiş, köyden kente nüfus akışını hızlandırmıştır.

Geniş caddeler boyunca uzanan dev binalar ile büyük bilim ve sanat yapıtlarının eşlik ettiği görkemli kentler, oligarşinin yükselişini simgelemektedir.

Penguenler Adası (1908) - Anatole France²

Yapıtta, uygar dünyadan yalıtılmış doğal koşullarında uyumlu bir yaşantı sürerken, insana özgü fiziksel, dinsel, toplumsal, ekonomik ve kültürel bir yapı kazandırılan penguenlerin çarpık uygarlığın etkisiyle nasıl yozlaştıkları kent kurgusuyla ortaya konulmaktadır.³

Yapıtta, dinsel yozlaşma sürecinin biçimlendirdiği kapitalist sistemin, toplum yapısı ve kentsel çevre üzerinde yarattığı yıkım anlatılmaktadır. 30-40 katlı dev binaların yükseldiği endüstri kentleri, yaşanması güç alanlara dönüşmüştür.

Makinenin Sonu (1909) - Edward Morgan Forster⁴

Forster'in *Makinenin Sonu* (*The Machine Stops*) isimli öyküsünde, toplum yapısı makineye benzetilmektedir. Tüm hizmetlerin teknolojik araçlarla yurttaşların odalarına kadar getirildiği yeni düzende, birbirlerine hatta kendilerine bile yabancılaşan yurttaşlar, makinenin kölesi konumuna indirgenmiştir.

Bu düzende tüm kentler, binaların iç donanımına kadar birbirinin aynı olup mekanın ileri düzeyde türdeşleşmesinin bir yansımasıdır.

Biz (1920) - Yevgeny (Eugene) Ivanoviç Zamyatin⁵

Zamyatin'in *Biz* başlıklı yapıtı, baskıcı ve denetimci bir yönetimi konu almıştır. Biz'de kırsal alandan kenti ayıran cam fanus, yurttaşları, kırdaki özgürlük alanının dışında tutmakta ve bu yolla da yönetimin baskıcı ve denetimci yanını simgelemektedir.

Biz'de Zamyatin, kent yaşamı ile totaliterleşme arasında kurduğu paralellik ile mekanın siyasal sistemlerle olan ilişkisini ortaya koymuştur.

Cesur Yeni Dünya (1932) - Aldous Huxley⁶

1 Toplumsal ve mekansal tasarım için bkz.; London, Jack (1996), *Demir Ökçe*, (Ankara, Öteki Yayınevi).

2 Toplumsal ve mekansal kurgu için bkz.; France, Anatole (1998), *Penguenler Adası*, (İstanbul, Pencere Yayınları).

3 Karşı-ütopyalar için bkz.; Booker, M. Keith (1974), *Dystopian Literature*, (USA, Greenwood Press).

4 Ayrıntılar için bkz.; Forster, Edward Morgan (1997), *The Machine Stops and Other Stories*, Rod Mengham (ed.), (London, Andre Deutsch).

5 Toplumsal ve mekansal kurgunun ayrıntıları için bkz.; Zamyatin, Eugene (1996), *Biz*, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları).

6 Ayrıntılar için bkz.; Huxley, Aldous (1997), *Cesur Yeni Dünya*, (Ankara, Yaba Yayınları).

Huxley'in burjuva düzeninde, toplumun üyeleri genetik mühendisliğinin yapay üretim teknikleri ile üretilmektedir. Toplum her bir sınıf içinde tektip kimliğe sahip, tepkisi bastırılmış yurttaşlardan oluşmaktadır. Huxley'in karşı-ütopyasında kent yaşamının özgürlükleri tehdit eden unsurlarına vurgu yapılmaktadır.

Bindokuzyüzseksendört (1949) - George Orwell¹

Orwell'in kurgusunda; toplumun her an denetim ve gözetim altında tutulduğu bir baskı düzeni, yine kentte kurgulanmaktadır. Kentin açık ve kapalı tüm mekanlarında yurttaşları sürekli izlemek için kullanılan "teleekran", aynı zamanda devlet propagandasını yayma aracıdır (Booker 1994, 208-211). Sınırlı sayıdaki üst yöneticiler, kent özeğindeki konforlu binalarda gönenç içinde; alt gelir grubu olan işçi sınıfı ise kenar mahallelerdeki gecekondualarda yoksul bir hayat sürmektedir.

Bindokuzyüzseksendört de aşırı baskıcı ve totaliter kent yaşamının özgürlükleri ve insan haklarını nasıl tehdit edebileceğini gösteren ünlü karşı-ütopyalardan birisidir.

Otomatik Piyano (1952) - Kurt Vonnegut²

Vonnegut'un *Otomatik Piyano* isimli yapıtı, insanın mekanikleşmesi tehdidine karşı baskıcı düzen uyarısını kent kurgusu içinde yapmaktadır. Yapıtta, ileri düzeyde makineleşmeye dayalı üretim sistemi, az sayıdaki mühendis yönetici sınıfın denetimindedir. Yurttaşların çoğunluğu, makinenin bakım ve onarımından sorumlu bir anlamda köleleri konumuna indirgenmiştir.

Fahrenheit - 451 (1952) - Ray Douglas Bradbury³

Bradbury'nin *Fahrenheit-451* isimli yapıtında; kitapların basımının durduğu, var olan kitapların da baskı düzeninin simgesi olan itfaiyecilik birimi aracılığıyla yakıldığı düzen, kent kurgusuyla aktarılmaktadır. Düzen karşıtı direnişçi grup, *Makinenin Sonu*'nda olduğu gibi özgürlük alanın simgesi kırsal kesimde örgütlenmiştir.

Bradbury'nin bu eserinde Orwell'in *Bindokuzyüzseksendört*'ünde olduğu gibi, baskıcı ve totaliter kent yaşamının özgürlükleri ortadan kaldıran yönleri, bir karşı-ütopya tasarımıyla ortaya konulmaktadır.

Otomatik Portakal (1962) - Anthony Burgess⁴

Burgess'in karşı-ütopya kenti Londra, baskı ve şiddetin kaynağı, kişisel güç ve tatmin arayışındaki bir kent çetesi aracılığıyla yansıtılmaktadır. Yapıtta, kent ve kentsel yaşam ile şiddet ve totaliterleşme arasındaki ilişki betimlenmektedir.

Kentte Tasarlanan Ekolojik Karşı-ütopyalar

20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya konan ekolojik ütopyaların önemli bir bölümünü karşı-ütopyalar oluşturmaktadır. Dick'in *Bıçak Sırtı* isimli yapıtına konu olan ekolojik yıkıma uğramış dünya kurgusu; Silverberg'in *Yıl 2381* başlıklı öyküsündeki nüfus artışının denetlenmesi, üretim ve tüketim süreçlerinin çevresel kaygılarla düzenlenmesi ve atıkların geri kazanımı; Strugatsky'lerin *Uzayda Piknik* isimli yapıtında, teknolojik yayılmanın ned-

1 Toplumsal ve mekansal yapı için bkz.; Orwell, George (1989), *Bindokuzyüzseksendört*, (İstanbul, Can Yayınları).

2 Toplumsal ve mekansal yapının ayrıntıları için bkz.; Vonnegut, Kurt (1998), *Otomatik Piyano*, (İstanbul, Metris Yayınları).

3 Toplumsal ve mekansal kurgunun ayrıntıları için bkz.; Bradbury, Ray Douglas (2010), *Fahrenheit-451*, (İstanbul, İthaki Yayınları).

4 Toplumsal yapının ayrıntıları için bkz.; Burgess, Anthony (1996), *Otomatik Portakal*, (Ankara, Bilgi Yayınevi).

en olduğu toplumsal, biyolojik, fizyolojik bozulma ve ekolojik yıkım; Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü*'nde, nükleer tehlike, atık sorunu, su-toprak kirliliği; *Darcy'nin Ütopyası*'nda çevre dostu teknoloji kullanımı; Şenel'in *Ozmos Kronos*'unda ekolojik değerlerin korunması kaygısını; Gemma Malley'in *Bildirge* (2007) ve *Direnış* (2008) başlıklı eserlerinde genç nüfusun emeği ve bedeninin seçkin azınlık için sömürüldüğü baskıcı yönetim yapısını kentsel kurgu içinde sunulduğu ekolojik karşı-ütopyalar, endüstri uygarlığının doğa üzerindeki sömürü düzenini eleştirmekte, insanın da bir parçasını oluşturduğu ekolojik dizgenin geleceğine ilişkin kaygıları yansıtmaktadır.

Bıçak Sırtı (1968) - Philip K. Dick¹

Dick'in *Bıçak Sırtı* başlıklı yapıtı, insanlığı uzayda koloniler kurmak zorunda bırakan çevre kirliliğinin olası sonuçlarını yansıtan bir karşı-ütopya örneğidir.

Ekolojik yıkımın izlerini yansıtan Dünya, nükleer savaş sonrası insanlar için olduğu kadar hayvanlar ve bitkiler için de yaşanabilirlik sınırlarını zorlamaktadır. Bu karşı-ütopyaya konu olan ve bireylere kentten kaçış duygularını aşilayarak kentsel tepkileri besleyen kent, yaşanabilirlik niteliklerini kaybetmiştir (Lewis 1991, 247).

Yıl 2381 (1970) - Robert Silverberg²

Silverberg'in yapıtı, hızlı nüfus artışı ve kentsel büyümenin yarattığı yerleşim sorunlarına dikkat çeken ekolojik vurgulara yer veren bir karşı-ütopya örneğidir.

24. yüzyılda Dünya nüfusu, her biri 3 km. yüksekliğinde dikey yerleşim birimleri olan kentmonat'larda yaşamaktadır. Kentmonat'ların sınıflı toplum yapısı aracılığıyla ortaya konulan karşı-ütopyacı toplumu kent kurgusuyla sunulmaktadır.

Uzayda Piknik (1984) - Arkady ve Boris Strugatsky³

Eski Sovyetler Birliği'ndeki toplumsal yapının eleştirisi niteliğindeki yapıt, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin çevre üzerinde yaratabileceği yıkıma karşı bir uyarı niteliğindedir.

Kentin gösterişli iş merkezlerindeki gökdelenleriyle kenar mahallelerindeki sefalet görüntüleri birbiriyle çelişmektedir.

Damızlık Kızın Öyküsü (1985) - Margaret Atwood⁴

Yapıt, Amerika'da dinin siyasal bir baskı aracına dönüşmesine tepki olarak kaleme alınmıştır. Kadınların baskı altında tutulduğu toplumsal düzen, ekolojik yıkımın izlerini taşıyan kent kurgusu içinde sunulmaktadır.

Darcy'nin Ütopyası (1990) - Fay Weldon⁵

Kentler temelinde kurgulanan toplumsal yapı, tektipleştirilmiş kültürel bir yapıda düzenle uyumlulaştırılan bireylerden oluşmuştur. Yapıt, paranın kaldırılmasını içeren ekonomi reformlarını konu almaktadır. Enflasyonu körükleyen ekonomi politikaları, kent kurgusuyla verilmiştir.

1 Toplumsal ve mekansal kurgu için bkz.; Dick, Philip K. (1996), *Bıçak Sırtı*. (İstanbul Kavram Yayınları).

2 Ayrıntılar için bkz.; Silverberg, Robert (1990), "Yıl 2381", *Geleceğin Toplumlari* içinde, (İstanbul, Cep Kitapları).

3 Toplumsal ve mekansal kurgunun ayrıntıları için bkz.; Strugatsky, Arkadi & Boris (1996), *Uzayda Piknik*, (İstanbul, Sarmal Yayınevi).

4 Toplumsal yapının ayrıntıları için bkz.; Atwood, Margaret (1985), *Damızlık Kızın Öyküsü*. (İstanbul, Afa Yayınları).

5 Toplumsal ve mekansal kurgunun ayrıntıları için bkz.; Weldon, Fay (1995), *Darcy'nin Ütopyası*, (İstanbul, Afa Yayınları).

Ozmos Kronos (1993) - Adam Şenel¹

Şenel, sınıflı toplum yapısına yansıyan baskı gruplarını, yayılcı bir gelişme gösteren organik kent toplumu kurgusuyla eleştirmektedir. Cansız varlıkların canlı varlıklara dönüştüğü organik toplumun sınıflı toplum yapısı ve baskı araçları, ekolojik değerlere vurgu yapan kentlerde kurgulanmıştır.

Bildirge (2007) ve Direniş (2008) - Gemma Malley²

Malley'in karşı-ütopyasında, genç nüfusun bedeni ve emeğinin seçkin azınlığın sağlığı ve refahı için sömürüldüğü baskıcı düzen, sıradan yurttaşları ezen devasa kamu kurumlarının binalarının egemenliğindeki kent kurgusuyla sunulmaktadır.

İkili Ekolojik Ütopyalar ve Kent

20. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan ikili ütopyalar, iki ya da daha çok düzen almaşığını temsil etmekle birlikte, ütopya ve karşı-ütopya tasarımlarını bir arada sunmalarından ötürü ikili bir yapıya sahiptir. Bu ütopya ve karşı-ütopyaların ortak özellikleri, ekolojik felaketlere vurgu yapmalarıdır.

Dişi Erkek (1975) - Joanna Russ

Russ'ın karşı-ütopyacı toplum düzenlerinin bir bölümü 20. yüzyıl Amerikasının kentsel düzeni içinde, feminist ütopyacı toplum tasarımı olan Whileaway toplumu ise ekolojik köy yerleşimleri kurgusuyla sunulmaktadır.

Zamanın Kıyısındaki Kadın (1976) - Marge Piercy³

Piercy'nin ütopyik Mattaiposett toplumu ise kırsal yerleşimler biçiminde sunulmaktadır. Buna karşılık Marge Piercy'nin 15. bölümde ortaya koyduğu karşı-ütopyada, yurttaşların sürekli denetim, gözetim ve baskı altında tutulduğu ileri kapitalist düzen, gökdelenlerle kaplı kent kurgusu aracılığıyla ortaya konulmaktadır.

O (1991) - Marge Piercy⁴

Geleceğin Amerika'sını kurgulayan O'da, nüfus, kıtlık, savaşlar, veba ve diğer salgın hastalıklara karşı yaşama mücadelesi verirken kıta, çevre bozulması nedeniyle yaşanamaz duruma gelmiş, kıta ulusları yok olmaya başlamıştır. Dünya, yeryüzünün kubbeli kentlerinde ya da uzay istasyonlarında kurulmuş çok uluslu tröstler olan 'multi'lerin yönetimindeki büyük kentler ağıyla örülmüştür. Kuzey Amerika'nın bir bölümü şiddet ve suç etkinliklerini gerçekleştiren çetelerin yönettiği karşı-ütopyacı Megalopolis'lerle kaplıdır. Yapıtta, kapitalizmin dev kentlerinin alışılmış görüntüleri yinelenmektedir.

Kapitalist uygarlığın güçlü uzantıları olan dev tröstler, hiçbir farklılığa ve özgürlüğe olanak tanımayan durağan, baskıcı ve denetimci yapının çevreyi yozlaştırıcı etkilerini kentsel toplum tasarımı içinde ortaya koymaktadırlar.

1 Toplumsal ve mekansal kurgunun ayrıntıları için bkz.; Şenel, Adam (1993), *Ozmos Kronos*, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları).

2 Toplumsal ve mekansal kurgunun ayrıntıları için bkz.; Malley, Gemma (2007), *Bildirge*, (İzmir, Tudem); Malley, Gemma (2009), *Direniş*, (İzmir, Tudem).

3 Kurgunun toplumsal ve mekansal ayrıntıları için bkz.; Piercy, Marge (1992), *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları).

4 Toplumsal ve mekansal kurgu için bkz.; Piercy, Marge (1991), *He, She, It*, (New York Alfred A. Knopf).

Sonuç ve Değerlendirme

Ütopyalar, ideal ve ulaşılması gereken toplum tasarımları olarak uzun zamandır ilgi odağı olmuşlardır. Ütopyaların bir başka özelliği ise ideal toplum tasarımlarını kentsel mekan üzerinde kurgulamalarıdır. Ne var ki, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ütopyaların yerini, karamsar toplum tasarımları ya da felaket senaryoları almaya başlamıştır. Bu tür eserlere ya da toplum tasarımlarına ise karşı-ütopya ismi verilmiştir. Ütopyaların yerini hızla karşı-ütopyalar alırken, kent de ideal yaşam mekanı olmaktan çıkıp felaket senaryolarının merkezi durumuna gelmeye başlamıştır. Çünkü, karşı-ütopyaların da mekanı kenttir ve karşı-ütopyalar aracılığıyla kentsel mekana yönelik ciddi eleştirel bir bakış ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kentbilimcilerin, sanatçıların, yazar ve eylemcilerin amacı, mekânı olduğu kadar, toplumu da değiştirmektir (Pinder 2005, viii). Bu noktada, ütopyaların önemi yadsınamaz. Ütopyalar, toplum tasarımları olarak değişimin öncüleri olmakta ve değişimin ipuçlarını vermektedir. Hem ütopyalar, hem de karşı-ütopyalar, yöntemleri farklı olsa bile daha yaşanabilir bir dünyaya yönelik toplum ve mekân tasarımlarına yol göstermektedirler.

Gözden kaçırılmaması gereken diğer bir gerçek ise hem ütopyaların, hem de karşı-ütopyaların mekânının kent olmasıdır. Birisinde kentsel mekânın övgüsü varken, diğerinde kentsel mekândan kaçışın ipuçları verilmektedir.

Geçmişte romantik hayallerin umut mekânları olarak kurgulanan kentler, günümüzde kabus dolu, ürkütücü yönetsel yapıların, endişe verici toplumsal denetim sistemlerinin alanı olarak kurgulanmaya başlanmıştır. Kentler, artık özgür, mutlu bireylerin oluşturduğu yığınları değil, korku dolu baskıcı yönetsel yapıları barındırmaktadır. Bu niteliğiyle kentler, doğal olarak karşı-ütopyaların yaşam alanına dönüşmüştür. Bu açıdan, yalın olarak kentler değil, bireyselliğin ve özgürlüğün kısıtlandığı, bastırıldığı, tekdüze bir toplumsallığın dayatıldığı, denetim ve gözetimin temel alındığı modern hapisanelere dönüştürülen bugünün kentleri, karşı-ütopyalarda ortaya konulan bu kurguyu fazlasıyla yansıtıyor. Bugünün kentleri, sosyal patlamaların kaynağı olan yönetimlerin yerleştiği, yozlaştırıcı bir kültürün egemenlik alanına dönüşmüş, özgün ve özgür kentler yerine tek tip yaşam mekanlarının yayıldığı umutsuzluk ve mutsuzluk alanları değil midir?

Söylenebilecek son söz, kentler, artık ideal yaşam biçimlerinin değil, kaçınılması gereken, uzaklaşılması gereken, felaket senaryolarının mekânına dönüşmüştür. Bunun nedenlerinin sorgulanmasını ise yeni çalışmalara bırakmak gerekir.

Kaynakça

- Abensour, Miguel . 2009. Ütopya Thomas More'dan Walter Benjamin'e.(Çev. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: Versus Kitap.*
- Atwood, Margaret. 1985. Damızlık Kızın Öyküsü. İstanbul: Afa Yayınları.*
- Bayka, Mustafa Hazım. 2011. "Ütopya ya da Başka Bir Dünyanın Olabilirliği Üzerine". Gabriel de Tarde. Geleceğin Tarihinden Alıntılar. İstanbul: Say Yayınları. Ütopya Dizisi- 5.*
- Bezel, Nail (der.). 1984. Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar. İstanbul: Say Yayınları.*
- Bloch, Ernst. 2007. Umut İlkesi. (Çev. Tanıl Bora). Cilt 1. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Bloch, Ernst. (2012). Umut İlkesi. (Çev. Tanıl Bora). Cilt 2. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- Booker, M. Keith. 1994. Dystopian Literature. USA: Greenwood Press.*
- Bradbury, Ray Douglas. 2010. Fahrenheit-451. İstanbul: İthaki Yayınları.*
- Burgess, Anthony. 1996. Otomatik Portakal. Ankara: Bilgi Yayınevi.*
- Butler, Samuel. 1960. Erewhon and Erewhon Re-visited. London: Dent&Sons.*
- Claeys, Gregory ve Lyman Tower Sargent. 1999. The Utopia Reader. NY: New York University Press.*
- Dick, Philip K. 1996. Bıçak Sırtı. İstanbul: Kavram Yayınları.*
- Forster, Edward Morgan. 1997. The Machine Stops and Other Stories. Rod Mengham (ed.). London: Andre Deutsch.*
- France, Anatole. 1998. Penguenler Adası. İstanbul: Pencere Yayınları.*
- Huxley, Aldous. (1997). Cesur Yeni Dünya. Ankara: Yaba Yayınları.*
- Jacoby Russel. 2005. Picture Imperfect, Utopian Thought for an Anti-Utopian Age. NY.: Columbia University Press.*
- Jameson , Fredric. (2009 [2005]). Ütopya Denen Arzu. (çev. Ferit Burak Aydar). İstanbul: Metis Yayınları. 1. baskı.*
- Kumar Krishan. 2005. Ütopyacılık. (Çev. Ali Somel). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. 1. baskı.*
- Lewis, Jon. 1991. "City/Cinema/Dream". Mary Ann Caws (ed.). City Images. USA: Gordon and Breach Science Publishers. ss. 240-254.*
- London, Jack. 1996. Demir Ökçe. Ankara: Öteki Yayınevi.*
- Malley, Gemma. 2007. Bildirge. İzmir: Tudem.*
- Malley, Gemma. 2009. Direniş. İzmir: Tudem.*
- Mumford, Lewis. 1973. "Utopia, City and the Mechanism". Utopias and Utopian Thought. F.E. Manuel (ed.). London: Souvenir Press.*
- Orwell, George. 1989. Bindokuzyüzsenedört. İstanbul: Can Yayınları.*
- Özgen, Levin.2005. Ütopya ve Tasarım. Ankara: Ürün Yayınları.*
- Piercy, Marge. 1976 [1992]. Zamanın Kıyısındaki Kadın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.*
- Piercy, Marge. 1991, He, She, It,. NY: Alfred A. Knopf.*
- Pinder, David. 2005. Visions of the City. Great Britain: Edinburgh Univesity Press.*
- Silverberg, Robert. 1990. "Yıl 2381". Geleceğin Toplumlari içinde. İstanbul: Cep Kitapları.*
- Stites, Richard. 2011 [1989]. Devrimci Hayaller, Rus Devriminde Deneysel Yaşam ve Ütopyacı Vizyon. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Sel Yayıncılık.*
- Strugatsky, Arkadi & Boris. 1996. Uzayda Piknik. İstanbul: Sarmal Yayınevi.*
- Şenel, Adam. 1993. Ozmos Kronos. İstanbul: AyrıntıYayınları.*
- Verne, Jules. 1999. 2890 Yılında. İstanbul: Kaf Yayınları.*
- Vonnegut, Kurt. 1998. Otomatik Piyano. İstanbul: Metris Yayınları.*
- Weldon, Fay. 1995. Darcy'nin Ütopyası. İstanbul: Afa Yayınları.*
- Wells, H. G..1899. When the Sleeper Wakes, USA: Harper and Brothers.*
- Wells, H. G.. 1990. "Kırsal Kesimde Sıfır Nüfus", Geleceğin Toplumlari içinde. İstanbul: Cep Kitapları.*
- Yıldırımaz, Yasemin Temizarabacı. 2005. Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası. İstanbul: Sel Yayıncılık. 1. baskı.*
- Yüksel, Ülkü Duman. 2012. "Antikçağdan Günümüze Kent Ütopyaları". İdeal Kent. Kent Araştırmaları Dergisi. Mart. ss. 8-37.*
- Zamiatin, Eugene. 1996. Biz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.*

WHAT IS THE ROLE OF PHILOSOPHY IN THE CITY OF TODAY? A COMPARISON OF THE ANSWERS OF SOCRATES, PLATO AND ARISTOTLE

Manuel KNOLL*

What is the role of philosophy in the city of today? Do we still need philosophy in a world that is more and more determined by commercial interests? In many countries we can observe that philosophy as an academic discipline is trying hard to justify its existence at the University. One strategy many philosophers are choosing since some decades is to transform philosophy into a branch of the consulting industry. This is especially evident with the boom of so called applied ethics which includes areas such as medical ethics, bio ethics, environmental ethics, business ethics or even engineering ethics. Parallel to this boom we often see a lack of appreciation of what is usually called the “history of philosophy”. This lack of appreciation is also characteristic for some analytical philosophers, who think knowledge of the philosophical tradition is dispensable or not important.

In this paper I will show that we can still learn a lot from the great philosophers. In order to ask about the role of philosophy in the political community of today, the paper goes back to three philosophers who were genuinely concerned with the ancient city (*polis*)¹ and its good order. While reconstructing the answers of Socrates, Plato and Aristotle about the role of philosophy in the city the paper will ask whether these answers are still valid today.

I. Socrates and the role of philosophy in the city of today

Socrates was not the first philosopher who reflected on the role of philosophy in the city. The anthropological turn that shifted philosophy’s interest away from nature towards man and its moral and political relationships occurred already with Protagoras, born in 490 BC, and the sophistic movement. Why this anthropological turn only happened almost 150 years after the beginnings of the Western philosophical tradition is an astounding question which is not easy to answer.² The sophists understood philosophy as a body of knowledge to be taught to young men in the city for money. While some of the Sophists had an income that today’s philosophers can only dream about, Socrates didn’t ask for money for his philosophical conversations. For him the main role of philosophy in the city consisted of questioning the presumed knowledge of his fellow citizens. How did he get this idea?

In his *Apology* Plato tells us that Socrates’ friend from youth Chaerephon went to Delphi once and asked the oracle whether anyone is wiser than Socrates.³ The oracle said “no” and Socrates was wondering about this answer as he didn’t consider himself as a wise man. As a consequence he started examining the matter and approached a politician who had the reputation of being wise. Talking to the man Socrates came to the conclusion that though the politi-

1 * Prof. Dr. Manuel Knoll teaches philosophy at Fatih University, 34500 Büyükçekmece, Istanbul.

The Greek cities (*poleis*) were cities and were also little countries with distinct traditions, Gods, values etc. In fifth century BC Greece, there existed around 600 cities or city-states.

2 The first philosophers like Thales, Anaximander and Anaximenes seem to have been mainly interested in the first principles and the origins of the world and not in political and ethical questions and problems. It is quite clear that these problems must have already existed at these times and especially in highly developed cities like Miletus, where the mentioned philosophers lived. Obviously much of the thought of the early philosophers has been lost over time. However, it is striking that among the preserved fragments of the early philosophers very few address political and ethical questions.

3 Plato, *Apology*, in Plato, *Complete Works*, ed. by John M. Cooper (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 21, 21 a.

cian was convinced he was wise he wasn't wise and knowledgeable at all.¹ Something similar happened when Socrates approached the poets whose works like tragedies had the reputation of being the fruits of their wisdom. Socrates came to the conclusion that this was not true and that the poets only deemed themselves wise and knowledgeable on all possible matters but that this was not the case.² The only people who have some real knowledge according to Socrates were the craftsmen who know how to make shoes or build tables. This examination confirmed in Socrates' eyes his famous conclusion which he achieved already after talking to the politician: "I am wiser than this man; it is likely that neither of us knows anything worthwhile, but he thinks he knows something when he does not, whereas when I do not know, neither do I think I know; so I am likely to be wiser than he to this small extent, that I do not think I know what I do not know".³

Even today, philosophers should see one of their roles in the city in questioning the presumed knowledge of their fellow citizens. Most people suppose to know so many things but often we see immediately that they are wrong or come to this conclusion if we examine their presumed knowledge. Unfortunately this is true as well for the representatives of most sciences. This judgment can be confirmed easily by looking at the history of science. How many scientific beliefs have been proven wrong over the centuries? Astronomers believed that the earth was a disk and the centre of the Universe, doctors thought they could heal people by blood-letting, and biologists were convinced that there have always existed the same species on earth and that evolution was a myth. How many scientific beliefs are doubtful? For example Sir Isaac Newton (1642–1727) was convinced that God intervened in the world and that the apocalypse would not happen earlier than 2060.⁴ I am convinced that in a few hundred years from now a good part of what we hold to be scientific knowledge today will be proved wrong. And of course we philosophers as well have to continuously question what we now hold to be true philosophical knowledge, especially if our own or personal convictions are concerned. This can be seen as one main characteristic of the philosophical activity. In any case, I think a main role of philosophy in the city of today is, in good Socratic tradition, to question the assumed knowledge of our fellow citizens.

Socrates was also convinced that philosophers have to constantly remind other citizens to look for knowledge and truth. According to him, philosophy has to try to help other citizens to become good and virtuous persons.⁵ Especially in capitalist societies, philosophers should remember the role Socrates attributed to it: Philosophy should work to improve our society and its citizens even if it has limited means to achieve this. I am aware that in order to successfully accomplish this goal it would be necessary to change our form of society. But philosophy can do something to help fellow citizens to become better and more virtuous persons. Philosophy can give reasons and arguments which forms of life and which goods are only seemingly good and which forms of life and goods can be considered as truly good. Or it can remind us of the insights that Socrates, Plato and Aristotle gained on the virtues such as moderation and justice and argue convincingly that it is to our advantage to acquire these virtues. To make it short: On the one hand I agree with Adorno's famous statement: "Wrong life cannot be lived rightly".⁶ On the other hand I think it is possible to live a wrong life in a less wrong way and

1 Ibid., 21, 21 c.

2 Ibid., 22, 22 b/c.

3 Ibid., 21, 21 d.

4 Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment* (New York: King's Crown Press, 1948), 1. *Papers Show Isaac Newton's Religious Side, Predict Date of Apocalypse*, Associated Press, June 19 2007, Archived from the Original on August 13 2007, retrieved August 1 2007.

5 Plato, *Apology*, 27, 32–33; 28 e/ 29 a, 29 d–30 c, 36 c/d, 38 a.

6 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life*, transl. by E.F.N. Jephcott (London/New York: Verso), 39.

that philosophy can help us to do this.

II. Plato and the role of philosophy in the city of today

Plato descended from one of the first aristocratic families of Athens. Maybe this contributed to why he was more elitist in his views than his teacher. According to Plato, only a small crowd of philosophers achieve true knowledge and develop all the moral and intellectual virtues. In his best city the role of the philosophers is to use their metaphysical knowledge to govern the city and to rule over the other citizens for the common good and for everyone's happiness.¹ Plato was convinced that true philosophers can achieve insight in an eternal order of the beautiful, the just and the good that exists in an intellectual cosmos. Besides ruling the city, their task is to put order into the city that imitates this divine order and to uphold it stably.² Plato's best city is either a monarchy or, – if there are more than one virtuous men, which is usually the case –, an aristocracy of the morally and intellectually best citizens.³

According to Plato, the best city has three estates. The morally and intellectually best rule it, the courageous who love honor and glory defend it, and the majority has to work in order to satisfy the vital needs of everyone. Plato conceives of a multi-stage education system that distributes the citizens to their fitting estates and selects the best citizens for the two higher estates. By doing this, his education system also allocates everyone to the form of life and the form of happiness which fits him. This system obviously leaves not a lot of room for free choice to the individuals. Here we see clearly that not everything the classical Greek philosophers conceived of is worth imitating. The role of philosophy in today's pluralist political communities cannot consist in telling citizens their true goals and adequate tasks. Neither should philosophy adopt the role of compelling individuals to live one specific form of life. Individuals should be free to choose which form of life they want to live and which career they want to pursue.

Although we should reject Plato's illiberal idea that for everyone exists a given position in society that corresponds to his nature, in his *Republic* the Athenian defends an idea that is still relevant to current discourse and worthy of further examination in the context of the city. Plato's aristocratic⁴ idea is that the intellectually and morally most virtuous citizens rule. Of course, for most contemporary philosophers the concrete metaphysical contents Plato gave to this idea are not convincing any more. In his *Republic*, Plato emphasizes an intellectual virtue he calls wisdom (*sophia*).⁵ This virtue enables philosophers to gain knowledge (*êpistemê*) about the just order and idea of the good, which Plato understands as the highest knowledge (*megiston mathêma*).⁶ In our post-metaphysical age we do no longer believe that such an idea or such kind of knowledge exists. And even if it existed, how can the non-philosophers verify that the few philosophers who claim to have this knowledge do actually have it? To me it is evident that the intellectual virtue which is relevant in order to govern a political community should be of a different quality. I will say something more about this quality when I come back to this topic in my last section on Aristotle.

What are these ethical virtues Plato includes in his aristocratic ideal that the intellectu-

1 Plato, *The Republic of Plato*, translated with notes, an interpretive essay, and a new introduction by Allan Bloom, Second Edition (New York: Basic Books, 1991).

2 Ibid., 180–181, 500 c–501 b.

3 Ibid., 125, 445 d. Plato holds against the views of his contemporaries that the rules of the city can also be women (ibid., 133–136, 454 d–457 b).

4 The term “aristocracy” is used here in its original meaning as the “rule of the best or most virtuous”.

5 Plato, *The Republic of Plato*, 106–07; 428 a–429 a.

6 Ibid., 184, 505 a. In Allan Bloom's translation of *The Republic* “megiston mathêma” is translated as “greatest study”.

ally and morally most virtuous citizens should rule? The first virtue is courage (*andreia*), a virtue which I believe is an underestimated virtue today.¹ Often people understand courage only as a military virtue relevant in times of war. But this is a far too narrow understanding of courage, which Plato holds to be one of the four cardinal virtues together with wisdom, moderation (*sôphrosynê*) and justice (*dikaïosynê*). We need courage in many different situations, for example, when we should raise our voice if someone gets treated unjustly by someone in a powerful position, or when we first declare our love to a person or when we want to leave our secure and stable life situation in order to strive for a more fulfilled and stimulating one. Plato defines courage as the capability (*dunamis*) to preserve the right opinion about what sort of things are terrible. For Plato, like for Socrates, philosophy shows for instance that death is not terrible and thus nothing to be afraid of. In order to be courageous we have to resist pleasure and pain, desire and fear.²

Another cardinal virtue Plato examines is called moderation or temperance (*sôphrosynê*). On the level of the individual, Plato defines moderation, the opposite of a lack of self-control, as a “certain kind of order and mastery of certain kinds of pleasures and desires”.³ On the level of the city he understands moderation as “a kind of accord and harmony”⁴ especially relevant to the question of who should rule. For Plato especially the lowest estate has to consent to the rule of the philosophers as the best of men. It is easy to see how essential this virtue is both for the individual and the political community. If I am not the master of my desires and a slave of my passions and drives, I will in all likelihood not live a good and happy life. If there is no accord on who rules in the city there is danger of civil war that usually brings a lot of pain and suffering to the political community.

The last cardinal virtue Plato talks about is justice (*dikaïosynê*), the central topic of the *Republic*. In the tradition of Aristotle, today we associate justice with the laws of the city, with a fair exchange of private goods, with lawful punishment or a just distribution of public goods.⁵ Contrary to this, in the *Republic*, Plato provides a rather awkward definition of justice. To him it is just that everyone practices the function in the city for “which his nature made him naturally most fit”.⁶ According to his famous definition, “justice is the minding of one’s own business and not being a busybody”.⁷ This definition is at odds with what we commonly understand under the term “justice”. Why should it be just if everyone does what he can do best? Specialization is rational and efficient, but not just.

In the context of this paper I will not discuss issues that arise from Plato’s definition of justice any further or offer an alternative interpretation of the kind of justice which is embodied in his best city.⁸ But it should by now have become clear that the ethical virtues, which are not a strong part of contemporary culture and discourse any more, are a topic worth revisiting. And it should by now have become equally evident that it is desirable that those people who have political power and rule our political communities possess ethical virtues.

III. Aristotle and the role of philosophy in the city of today

1 Ibid., 107–108, 429 a–430 c.

2 Ibid.

3 Ibid., 109, 430 e.

4 Ibid.

5 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by H.D. Ross, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. By Jonathan Barnes, Vol. 2, Fourth Printing 1991, book V.

6 Plato, *The Republic of Plato*, 111, 433 a.

7 Ibid.

8 Cf. such an alternative reading Manuel Knoll, “Die distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles” in: *Zeitschrift für Politik (ZfP)*, 1 (2010), 3–30.

Like Plato, Aristotle stresses the importance of intellectual and ethical virtues and defends the aristocratic ideal that the intellectually and morally most virtuous citizens should rule. But for him, differently than for his teacher, theoretical philosophical knowledge is useless for governing the city. Instead, he claims that the rulers especially need practical knowledge and experience. The intellectual virtue which a politician should possess is called prudence or practical wisdom (*phronêsis*). Someone who has this virtue is able to deliberate well about human goods and the things necessary for a good life. Prudence or practical wisdom is concerned with the means and ways to live a good life and therefore requires experience.¹ Aristotle has a normative understanding of politics and political philosophy which still serves as a model today: The objective and highest goal for a politician should be the good and happy life of citizens and his actions should be aimed at bringing it about in the city he governs. In order to do this, like Plato, Aristotle deems it necessary that a good politician possesses ethical virtues such as courage (*andreia*), justice (*dikaïosynê*) and moderation or temperance (*sôphrosynê*). While he understands moderation similarly to Plato, he defines courage as the means between cowardliness and daring.² In book V of the *Nicomachean Ethics*, he explains the different forms of justice that comprise following the laws of the city, a fair exchange of private goods, lawful punishments and a distribution of political offices in proportion to the merit or desert of the citizens. According to Aristotle, the right standard for merit or desert is political virtue, a combination of prudence and ethical virtues. This indicates that he should be perceived as an aristocratic political thinker who favors the rule of the intellectually and morally most virtuous citizens.³

Is such a rule really desirable for political communities today? And if yes, what chances are there of this being realized? Is such an aristocratic ideal compatible with a democratic political system? I think it would be beneficial if leading politicians were really the morally and intellectually best citizens. That could prevent corruption and unjust decisions as well as political mistakes and erroneous decisions. Such a rule is also compatible with democratic political systems. The method of choosing political leaders through election is by nature an aristocratic procedure as people usually vote for the representatives who they think are the best ones. Of course, this ideal is not easy to realize in practical politics. How can voters find out who are the morally and intellectually best politicians? Do such politicians actually have a chance of rising in their parties and become candidates at elections? How can we make sure that voters choose their representatives according to this criterion? And more importantly: even if such politicians came to power, would they have the chance to improve the political and economic system or would they simply be carrying out imperatives and constraints of the globally prevailing form of capitalism? Though I cannot answer all of these questions, I think it would be beneficial to reflect on ways on how to amend our democracies by some aristocratic component in the tradition of the political thought of Plato and Aristotle.

What else does Aristotle have to say about the role of philosophy in the city? For him, it is less the city which needs the philosopher rather it is the philosopher who needs the city and its self-sufficiency for his form of life. In order that philosophers have time and leisure to pursue their activity, there has to be a division of labor that frees them from the work necessary for existential needs. Philosophers should always be aware that it takes a functioning society to make their form of theoretical life possible.

1 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 89, 1140 a 24–1140 b 30.

2 Ibid., 24–26, 1106 a 28–1107 b 7.

3 Aristotle, *The Politics of Aristotle*, edited and translated by Ernest Barker (London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1958, reprint 1981), 120, 131–32; 1280 b 39–1281 a 10, 1283 a 10–26; cf. Manuel Knoll, *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption* (München: Fink, 2009).

However, in its form of political philosophy and ethics philosophy can give precious advice on how to establish a stable and long lasting political community as well as how to live a good life in it. Though we already find this understanding of philosophy in Plato, it is Aristotle who further develops Plato's political thought and comes up with a practical philosophy, whose insights are still valid to political communities today. Whilst even Plato warns us that a city should avoid extremes of very poor and very rich citizens, it is Aristotle who makes us aware of how important a healthy middle class is for the stability of a political community.¹ While Plato's main work, the so called *Republic*, doesn't really deserve this name, Aristotle can be seen as the founding father of the republican tradition of thought which makes the active participation of the citizens in the political life of their community critical.²

Conclusion

In this paper I have argued that we can still learn a lot from Socrates, Plato and Aristotle, and that many of their questions, answers and insights are still relevant today. Since the sophistic movement, the question of the good and fulfilled life is in the centre of the ancient political thought. It is especially this question we should reflect on and revisit today. The main answer of Socrates, Plato and Aristotle is that the good and happy life presupposes the development and exercise of virtues like courage, moderation, justice and prudence. This answer is still valid today. However, for our contemporary pluralist modern societies the ancient idea that only a few forms of life allow true happiness is not convincing any more. For both Plato and Aristotle it is mainly the political life of the citizen and the theoretical life of the scientist that count as truly good lives.³ This is certainly a problematic view. However, still today philosophers, like Martha Nussbaum, argue convincingly in the tradition of Aristotle, and against subjectivist and relativistic approaches, for the existence of an objective standard for the good life.⁴

By reflecting on the question of a happy and fulfilled life, we should be aware that the good life of an individual depends on society and the good order of the political community. The central ethical question is inextricably linked to the main political questions: What is a good, just and stable order of the political community? Who should govern and what is the way to bring good governance about? That these problems are connected to the question of the good and happy life clearly shows that the disciplines of Ethics and Political Philosophy belong together.

In this paper I have argued for the rule of the intellectually and morally most virtuous citizens, and that such a rule would be most beneficial for the good life of a political community and its citizens. However, nowadays every political community and its possibility of being well-ordered, just and stable, depends a lot on the political and economic world order and the state of the global economy. This dependency makes it difficult to effect major changes and improve the prevailing economic and political system, which not only diminishes and threatens the good life today but the well-being of future generations on this planet.

1 Aristotle, *The Politics of Aristotle*, book IV and V.

2 Plato's best city cannot be called a republic as the vast majority of the citizens are excluded from the political life.

3 Plato, *The Republic of Plato*, book IX, 580 c–583 a; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, book I, chap. 3, 1095 b 14–1096 a 10, and *ibid.*, book X., chap. 6–9; 1176 a 30–1179 a 32; Aristotle, *The Politics of Aristotle*, book VII.

4 Martha Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", in: Martha C. Nussbaum/Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242–269 (first published in: *Midwest Studies in Philosophy*, 1988).

MODERN ÖZNEİNİN KURULUMUNDA DOĞANIN YENİDEN ÜRETİMİ VE DOLAYIMI

Mehmet Ali SARI^{1*}

Eski çağlardan beri insanların doğa hakkında edindikleri bilginin amacı bilgelik, doğanın düzenini ve onunla uyum içerisinde yaşamayı öğrenmek olmuştur. Bu bağlamda bilgi, Tanrı'nın yüceliğini ya da doğanın düzenini örnek almayı, doğayla iç içe ve ondaki ahenge ve düzene uygun yaşamayı araştırmaktır. Böylesi bir durumda bilgi ne kadar önemli görülürse görülsün tamamen ontik bir belirlenime sahiptir. Öyle ki bilginin ne olduğu ve bilgi türleri, hakkında olduğu varlıktan hareketle belirlenir. Bilgi dünyası hiçbir zaman kendi başına, bağımsız bir alan haline gelmekten çok her zaman kendisinden üstte ve altta bulunan varlık mertebeleriyle bir hiyerarşi halindedir. Ancak 1500 ve 1700'lü yıllar arasında evren ve doğa tasarımlarında ve bütün düşünce tarzlarında yeni bir bakış açısı kendini gösterir. Kopernik devrimi olarak da adlandırılan bu yeni bakış açısı ve bunun cisimleşmiş biçimi olan yeni evren tasarımı, daha önceki tasarımın sahip olduğu organik, canlı ve tinsel bir evren ve doğa yerine makine tarzında işleyen bir evren ve doğa tasarımlarıdır. Bu yeni hipotezle birlikte öncelikle yapılan, kozmosun özünün kutsal niteliğinden kopartılıp profanlaştırılarak doğanın ve doğal özlerin dünyevileştirilmesidir. Bütünü göz önünde bulundurmaksızın parçalar üzerine vurgu yapan yeni düşünme biçimi, evren ve doğayı mekanistik, indirgemeci ve atomistik bir yaklaşımla ele alır. Artık, doğa duyu ve deneyimlerimizin konusu olan canlı, renkli, kokulu gibi niteliklere sahip üretken bir kendilik olmaktan ziyade yaratıcılıktan yoksun kendi dışındaki etkilere maruz kalan edilgin bir geometrik düzleme dönüşür. Kendine ait niteliklerinden kopartılan doğa artık sadece zihne özgü nitelikler altında işleyen bir makinedir. Zihin ya da düşüncenin herhangi bir özelliğinden yoksun doğa salt şey, salt madde olarak kendine ait hiçbir hedef ya da maksat taşımaz. Doğada varolan tüm hedef ve süreçler ona ancak insan tarafından dayatılır. Kişisel olarak doğanın ve yaşamın bütün yönleri –bedensel, yaşam evreleri ve toplumsala açılım biçimi bakımından- gizemli yanlarından arındırılarak matematiksel bir aklın denetim alanına sokulur. Bu yöndeki bir eğilim ise insanların kendisi ve doğa -çevre- üzerinde daha fazla denetim sağlamasından başka bir şey değildir. Artık insan doğanın gizemli güçler, ruhlar ve cinler tarafından yönetildiği doğrultusundaki tasarımlardan vazgeçerek içindeki her şeyin planlandığı ve hesaplandığı akılcı ölçümler ve eylemler aracılığıyla denetleyebildiği bir evren anlayışını meydana getirmiştir. Akılcılaştırmanın bir sonucu olarak doğayla kurulan eylem biçimleri esrarengiz, kestirilemeyen, mucizevi ve mitsel özellikler taşımak yerine amaca uygunluk ve fayda ölçütleri altında bir belirlenime sahiptirler. Kutsal ve büyümlü niteliğini yitiren doğaya sadece sağladığı yarar açısından bakılmaktadır. Ne var ki bu türden bir doğa tasarımı görünüşte sadece doğa ve insan arasındaki bir ilişki biçimi olsa da özünde doğayı denetlemeyi amaçlayan bu ilişki biçimi insanın kendisinin ve başkalarının denetimi gibi bir sonuca yol açar. Öyle ki denetim amacı eğilimli yeni doğa tasarımı, sadece doğa ve bedenle olan ilişkileri değiştirmekle kalmayıp, aynı zamanda insani ilişkilerin doğasını ve insanın kendi güdü ve coşkularını denetleme biçimini de değiştirmiştir.

İşte bu çalışmada, modernitenin temelinde yer alan yeni evren ve buna bağlı olan doğa tasarımıyla birlikte, geçmiş dönemlerde doğayla kurulan “dolaysız” ilişki biçiminin nasıl değiştiği ve doğanın kurucu bir öznenin oluşması bakımından cansız, renksiz, ereksiz bir dolayım ve denetim nesnesine nasıl dönüştürüldüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Buradan hareketle de denetlenen doğanın denetlenen bir birey ve toplum anlayışına temel sağladığı iddia

1 * Yrd.Doç.Dr. Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Denizli.

edilecektir. Bununla birlikte, tüm bu sürecin Modernizm olması ve modernitenin doğal durumlara koşullanmayı azaltırken toplumsal ve psikolojik süreçlere koşullanmayı arttırmasından dolayı bir paradoks taşıdığı söylenecektir.

Anahtar Kelimeler: Özne, Doğa, Zihin, Beden, Yaşam, Doğa Tasarımı, Denetim

The Reproduction And The Mediation Of Nature in The Installation Of Modern Subject

Since the Ancient times, the purpose of the knowledge learnt about the nature of the people has been learning the wisdom, the order of the nature as well as living in harmony with it. In this context, knowledge is to study the greatness of God or to take example of the order of nature and to live in harmony with nature as well as being in it. In a situation like this, knowledge has totally an ontic characteristics however important it is seen. So what knowledge is and the kinds of knowledge are determined by the point of departure of their concerned being. The world of knowledge has never been in itself and independent realm, on the contrary, it has a hierarchy with the sphere of a being below and above. But there was a new perspective of universe, ideas of nature and all kinds of thought styles between the years of 1500 and 1700's. This new point of view is called Copernicus revolution and its materialized form is the new idea of universe that conceive of the ideas of universe and nature working like a machine instead of organic, lively and spiritual one. With this new hypothesis, first of all, the essence of the cosmos is turn apart from its holy character and by being profaned hence the nature and the natural essences are secularized. This new style of thought stressed the parts rather than the whole deals with the universe and the nature with mechanistic, reductive and atomistic approaches. Now the nature is lack of creativity subject to effects out of itself as well as a geometric plane being passive rather than having live, colorful, scented and the like characteristics subject to sense organs and experience. The nature torn apart from its peculiar qualities is now a machine working under the characteristics belonging to the mind. The nature has no purpose or aim in itself as a pure matter or a thing with lack of the characteristics of the mind or thought. All the goals and the processes in nature are imposed upon it by only man. All the aspects of life and the nature personally – in terms of the bodily, life phases and the form of development to the societal – by being purified are put under the governance of a mathematical reason. An inclination to like this is nothing more than the controlling over man itself and over nature- environment. Now man has conceived of an idea of the universe in which everything is planned and calculated by way of rational measurements and actions in giving up the ideas regarding that the nature are governed by mysterious powers, spirits and demons. As a result of being rationalistic, the forms of actions connected to nature, instead of having mysterious, unexpected, supernatural and mythic characteristics, have the properties of criteria of utility and proper use. The nature lost its holy and magical qualities is only seen in virtue of providing benefit. However, this kind of idea of nature seems to be is a form of relation between nature and man, in essence it aims to control the nature leading to control the man and the others as well. So the new idea of nature inclined to control has changed not only the relation between nature and body but also the nature of human affairs as well as controlling the forms of motives and passions of man.

This study is interested in trying to set forth how the form of relation connected to nature “directly” is changed in past times with the new idea of universe as well as the idea of nature fundamental to modernite and to spell out how the nature is turned into a nonliving, colorless, purposeless mediation and controlling object.

Key Words: Subject, Nature, Mind, Body, Life, Idea of Nature, Controlling.

Modern olarak da adlandırılan Batı kültürünün temellerini atan dünya görüşü ve değer sisteminin 15. ve 16. yüzyıllarda temel hatlarıyla belirginleştiği söylenebilir. Öyle ki 1500 ve 1700'lü yıllar boyunca evren, dünya, doğa ve insan-doğa tasarımlarında kökten bir değişim meydana gelir. Yeni evren tasarımının ortaya çıkışını gösteren zihniyet değişiminden önce Batı'da egemen dünya görüşü, başka bir çok uygarlıkta olduğu gibi organik bir evren anlayışına dayanmaktadır. İnsanlar, maddi ve tinsel olayların karşılıklı dayanışmasıyla karakterize edilen ve bireyin gereksinimlerinin topluluğun ihtiyaçlarına tabi olduğu, organik ilişkilere dayanarak doğayı tecrübe eden küçük, birbirleriyle iç içelik arz eden topluluklar içerisinde yaşarlardı (Capra 1992: 54). Böylesi bir evren tasarımı nesnelere tahrif ve kontrol etmeyi değil, daha çok sağduyu ve inanca dayanarak cisimlerin anlamını ve önemini kavramayı amaçlar (Cevizci 2001: 21). Bu organik dünya görüşünün kadim gelenek içerisindeki bilgisel çatısı Aristoteles ve Kilise olmak üzere iki otoriteye dayanmaktaydı. Söz gelimi 13. Yüzyılda Aquina'lı Thomas, Aristoteles'in geniş kapsamlı doğa anlayışını Hıristiyan teolojisi ve ahlakıyla birleştirir. Böylece tüm Ortaçağ boyunca sorgulanmadan kalan kavramsal çatıyı resmileştirmiş olur (Capra 1992: 37).

Thomas'ın da içinde yer aldığı Ortaçağ düşüncesine göre anlamlı bir birlik olarak düşünülen doğa, içinde her derecenin, bir alt derecenin formu ve bir üst derecenin maddesi olduğu hiyerarşik bir düzen içerisindedir. Cisimler dünyasındaki bu sıralanış, insanın doğal yaşamında tamamlanır ve bu yaşam da, daha üst bir yaşamın, kilisenin gölgesinde gelişen bu doğal yaşam dünyanın ekmeğiyle beslendiği gibi onun kelamı ve kutsal ayinleriyle beslenen manevi yaşamın temeli olur (Can 2009: 102). Bu durumda doğa düzeninin lütuf düzenine, doğal bir insanın inanan bir insana eş deyişle bir Hıristiyan'a, felsefenin teolojiye, maddenin kutsal olan şeye, devletin kiliseye ve imparatorun papaya göre durumu; aracın amaca, taslağın tamamlanmışa ve potansiyel (kuvve halinde) olanın, edimsel olana durumu gibidir. Tüm bu doğa ve evren içinde hiyerarşik olarak sıralanan bu nesnelere aynı zamanda bir bilme ve bilgi türü de karşılık gelir. Hıristiyan teolojisi ve ahlakıyla iç içelik arz eden bu kavramsal çerçeveye dayalı olan bilgi anlayışının yapısı, sadece fenomenlere dayalı olan ve doğaya egemen olmayı hedefleyen, dolayısıyla doğaya karşı bir güç ya da iktidar mücadelesi olarak anlaşılan modern bilimin yapısından tamamen farklıdır. Eski düşünme biçimlerinden doğup gelen bu bilgi hem akla hem de inanca dayalı olmakla birlikte temel amacı öndeyi ve denetimden farklı olarak, nesnelere anlam ve değerini anlamaktır. Eşyanın veya varolanların hakikatine nüfuz etmeyi hedefleyen bu bilgi ve bilgi edinme etkinliğinin ortaçağdaki adı ise "Bilgelik", yani "Saphientia"dan başka bir şey değildir.

Ortaçağ düşünürleri doğada cereyan eden olayların temelinde yatan amaçlara bakarak aşkın değerler olan Tanrı, insan ruhu ve ahlakla ilişki kurma sorunlarını ele alırlar. Eş deyişle geleneksel olarak adlandırılan toplumlarda bilgi, ne kadar önem verilirse verilsin ontik bir karaktere sahipti. Böylesi bir bilgi kavrayışında ana eğilim epistemolojiye değil, ontolojiye doğrudur. Bu kavrayışta önemli olan neyi nasıl bilebilirim? Bildiklerimden nasıl emin olabileirim?, bilgimin kaynağı akıl mı yoksa duyu mu? Türünden sorular ikincil türden sorular olmakla birlikte temel sorular varlığın kökeni nereye kadar uzanmaktadır? Nereden gelip nereye gidiyorum? Varlıklar arasında nasıl bir iç bağlantı kurulabilir? Biçimindedir. Bu bağlamda bilgi, ahlaki, toplumsal ve varlık alanları içinde bir öneme ve yere sahiptir. Kısacası bilgi dünyası hiçbir zaman kendi başına, bağımsız bir birim olarak düşünülmemekle beraber her zaman kendisinden üstte ve altta bulunan varlık katmanlarıyla birlikte düşünülmüştür (Can 2009: 103; Armağan 1990: 15). Kısaca eski zamanlardan beri bilginin ereği bilim ve irfan, doğanın düzenini anlama ve onunla uyum içinde yaşamaktır. Bilim tanrısal bir mutluluk için veya doğal düzenin yolunda gitmek ve Tao'nun akışını izlemek içindir. Başka deyişle bu düşünceler "YİN" paralelinde, yani bütünleştiricidir.

Ancak Modern Avrupa düşüncesinin dayandığı temellerden tamamen farklı bir anlayışa dayanan bu geleneksel tablo, 16. ve 17. yüzyıllarla birlikte kökten bir değişime uğrar ve tam ters bir kutba kayarak “YANG”cı olur (Capra 1992: 56). Organik, canlı ve tinsel bir evren kavramı yerini bir makine tarzındaki dünya anlayışına bırakır ve bu makine-dünya tasarımı modern çağların baskın paradigması haline gelir. Bütünleştirici yaklaşım yerine iddiacı, tahakkümcü, kabul ettirici bir kavrayış ortaya çıkar. Özellikle 16. yüzyılda Doğa'nın yeniden canlanışının ardından insan ve doğa ilişkisi, ruh ve madde ilişkisi olarak bütün bir 17. yüzyıl felsefesinin başlıca sorunsallarından birini meydana getirecektir (Bumin 2005 11-12). Bu zihniyet ve dünya değişiminin cisimleşmiş halini gösteren bilimsel devrim, Ptolemy (Batlamyus) ve İncil'in bin yılı aşkın süreyle bir dogma olarak kabullenilen jeosantrik, yani dünyayı evrenin merkezi kabul eden, görüşün yıkılmasıyla başlar. Evrenin merkezi dünya değil güneş olduğunu söyleyen Kopernikçi devrime göre dünya güneşin etrafında dönen diğer gezegenlerden sadece biridir. Güneş merkezli evren tasarımıyla birlikte evrende cisimlerin hareketleri, tamamen matematiksel kavramlarla ve mekanik yasalarla tanımlanır ve açıklanır. Yeni bilimin başarısı, görünüşü gerçeklikten ayırmak için yepyeni bir temel sağlar. Bu temel ise nesnelerin ayrıştırıldıklarında şekillerine, konumlarına ve hareketlerine karşılık gelen geometrik ve matematiksel terimlerdir. Bu terimler, şeylerin hareketlerini ve değişimlerini yöneten ve olayların gelecekteki durumlarını doğru bir biçimde kestirme olanağı veren yasalar sistemini ortaya koymanın olanaklı olduğunu gösterir. Öyle ki Kopernik'in yapmış olduğu çalışmalar yeni bir dünya ve yeni bir dış gerçeklik anlayışının yerleşmesini sağlarken, aynı zamanda daha önceden Tanrı'nın yaratışının ana siması olan insanın konumunda da bir değişime yol açar. Kopernik'in keşfiyle insanın hayal gücü oldukça etkilenmiş ve hedefleri değişmiştir. Küçük, sınırlı bir dünyanın efendisi olmadığını öğrenmiş sonsuz bir boşlukta ebediyen dönüp duran bir kürenin üzerinde bulunan bir toz zerreciğine dönüşmüştür. Her ne kadar mevcut değişim insanı bir toz zerreciğine indirgemiş olsa da bu aynı zamanda onun kendisine ilişkin bir yüceltmeyi de beraberinde getirir. Sonsuz bir evren içinde sadece bir zerre olan bu varlık kendisinde bulunan bir güç ile bu sonsuz evrenin zerrelere nüfuz edebileceğini düşünmektedir. İnsan bütün bu evren kavrayışını akıl aracılığıyla gerçekleştirdiğini keşfetmiş ve bundan sonra da evrende olup biten her şeyi bu gücün etkisi altına sokmaya ve açıklamaya çalışacaktır.

Bu yeni evren anlayışı altında öncelikle Kepler ve sonra Galileo, evrende meydana gelen olayları aklın ortaya koyduğu ilkeler altında açıklamaya çalışırlar. Öyle ki Galileo, eski kozmolojiyi herhangi bir kuşkuyla yer bırakmadan gözden düşürmeyi başararak geçerli bir bilimsel kuram olarak Kopernikçi teoriyi zihinlere yerleştirir. Galileo'ya göre bilimin konusu olan tüm nesnelere ancak matematiğin dili ile ifade edilebilecek olan niteliklerden meydana gelir ki bu nitelikler asla duyuların ve algıların konusu değildirler onlar sadece aklın konusu olabilirler. Artık buna göre doğa matematiksel olarak ifade edilebilen yasalardan meydana gelen ölçülebilir nesnelere dünyasıdır. Galileo'nun öncülük ettiği doğanın matematiksel olarak betimlenmesinin kullanılması ve deneysel yaklaşım, geleneksel bilim anlayışının temel yaklaşımı olarak kabul edilirken, öte yandan aynı dönemde İngiltere'de Bacon açıkça deneysel bilimin propagandasını yapar. İnsan bilgisinin ve gücünün doğaya egemen olma amacıyla birleştiğini söyleyen Bacon, deneysel bilimin temel yönteminin tümevarım olması gerektiğini ısrarla vurgulayarak bilimsel araştırmanın doğasını ve amacını derin bir biçimde değiştirir (Burt 1939: 28). Ona göre, kendinde bilgi ya da doğruluk yoktur. Bütün bilgiler insana yararlı olmak, dünya üzerinde “regnum humanum”u (insanın egemenliği), herkesin mutluluğunu sağlamak için vardır (Bumin 2005: 19). Artık Bacon ile birlikte doğaya yaklaşımda doğa incelemesinde amaç aydınlanmak, anlamak veya bir bilgi edinmeyi gösteren teoriye etkinliğinin yerine doğaya egemen olup onu denetleyecek bilgi elde etme amacı olan pratik bilgi etkinliği geçer. Doğayı bir kadına benzeten Bacon, 17. yüzyılın cadı mahkemelerinde kadınlara uygulanan işkencelere tanık olmuş hatta bu işkencelerin bir kısmını kendisi yönetmiştir. Bacon'ın dışı

olarak algıladığı doğaya layık gördüğü bu muamele, bilimsel düşüncede giderek etkili olan eril tesirin de bir örneğini oluşturur.

Bacon'ın düşünceleriyle köklü bir değişime uğrayarak "besleyici bir ana" olmaktan çıkarılan doğa özellikle Descartes ve Newtoncu evren tasarımıyla birlikte tamamen mekanik bir yapıya bürünür. Modern felsefenin de babası sayılan Descartes bilginin kesinliği amacıyla hareketle kökleri 15. Yüzyıla kadar uzanan evren ve insan arasındaki ilişkiyi felsefi bir çerçeveye oturtturarak insan ve doğa arasındaki ilişkiyi özne ve nesne/ruh ve beden (düşünce-madde) ilişkisi bağlamında yeni boyuta taşır. Öyle ki Descartes özneyi bilen özne olarak kendisi gibi olmayan her şeyin karşısına özellikle de doğal olanın ve doğanın karşısına yerleştirir. Doğa karşısında bulunan bu varlık sadece kendini salt olarak bilmek bakımından bir özne olmakla birlikte kendisinin özne olduğunu doğal olandan kendini kopartarak bilir. Temel özelliği yer kaplama olan beden ve maddeden bağımsız bir varlık olmak bakımından özü düşünmek olan cogito tasarımında zihne ait olan her şey bedenin dışında, bedene ait olan her şey de zihnin dışında olarak konumlandırılır. Görünüşte ayırım her ne kadar zihin ve beden ayırımı gibi gözükse de asıl ayırım düşünsel olan ile doğal olan ayırımıdır. Zihinsel olan bilince sahip olmayı gösterdiğinden doğal olanı da belirleyen zihinsel olan olacaktır. Öyle ki Descartes'a göre zihin dışında bir varoluşa sahip olan madde dünyası ve bundan meydana gelen evren bir makine olmakla birlikte bu makinenin parçaları tamamen matematiksel olarak ifade edilebilecek özelliklerden meydana gelir. Bu nedenle maddeden meydana gelmiş bir doğada ruhun sahip olduğu kimi özelliklerden söz etmek kesinlikle mümkün değildir. Doğanın işleyişi tamamen mekanik kurallara tabi olduğundan, maddi dünyadaki her şey, onu oluşturan parçaların düzeni ve hareketi ile açıklanabilir.

Newton fiziğinin de paylaştığı bu mekanistik evren anlayışında doğa tamamen değersizleştirilir ve bir eksiklik olarak tanımlanır. Doğa, edilgen ve yaratıcılıktan yoksun olarak kabul edilir ve eylem doğaya bir dış kuvvet tarafından dayatılır. Doğa, zihin ya da düşüncenin herhangi bir özelliğinden yoksun olarak salt şey, salt madde olarak zihinsizdir. Kendine ait hiçbir hedefi ya da maksadı yoktur. Onun insanlar için taşıyacağı herhangi bir önem ya da değer ise insan bilincinin keyfi bir ürünüdür. Çünkü doğayı oluşturan tüm nesnelere zihinsel olarak kavranabilecek ve matematiksel olarak ifade edilebilecek niteliklerden meydana gelir. Yer kaplama, büyüklük, hız ve hareket doğadaki nesnelere temel nitelikleridir ve bu nitelikler görünüşte her ne kadar eşyanın temel nitelikleri olarak görünse de bunlar tamamen zihinsel kavramlardır. Bu özelliklerin bileşimi olan doğa artık canlılığından, renkliliğinden ve farklı olanların bir arada oluşundan tamamen kopartılarak homojen geometrik bir nesnelere dünyası haline sokulmuştur. Artık böylelikle doğa eskiden olduğu gibi insandan bağımsız ontik bir gerçekliğe ve varlığa sahip değil sadece insan düşüncesine bağlı epistemolojik bir varlıktır. Bu noktada doğa vardır, ancak bu doğa kendi başına bir kendilik olarak var değildir. Doğa, kendini kavrayarak kendi hakkında bir bilince ulaştığını iddia eden varlığın kendini kavrama yolunda olumsuzladığı sadece bir bilinç durağıdır. Öyle ki cogito düşünen bir varlık olduğu konumlamasını düşünmeyen bir varlık konumlaması üzerinden gerçekleştirirken kendisinin bilinçli olmasından hareketle de düşünmeyen varlığı, yani doğayı kendisinin dolayım nesnesi haline getirir. Her ne kadar bu süreçte cogito kendisini doğadan tamamen farklılaştırmış gibi görünse de ve doğa ondan tamamen ayrıksı dursa da özünde bu kavrayış içinde doğa tamamen cogitonun tesiri altında bir araçtan başka bir şey değildir.

Kısaca toparlamak gerekirse modern bilim ve düşüncenin başlangıcı Kopernik'in evrenin merkezine ilişkin devrimi oluşturur. Devrim bilgiye yaptığı katkıdan çok yeni bir düşünme ve bakış açısı bakımından önem taşır. Varola gelen, içinde epistemolojik ve ontolojik içerimleri olan bir paradigmayı yerinden ederek yepyeni bir epistemoloji ve ontoloji içeren bir

başka paradigma tesis eder. Yeni paradigma içinde evren ve doğa, daha önceden sahip olduğu mertebeden indirilerek kendi dışındaki bir akıl tarafından tasarlanan, belli bir amaçla bir araya getirilen maddelerin bir düzenlenişi olan bir makine biçiminde tasarlanır. Söz gelimi Bacon, bu mekanik yasaların ortaya konulması için deneyim temelli yeni bir organonun gerekli olduğunda dertirirken Descartes ise bu aracın tamamen aklın bir ürünü olan matematik olduğunda ısrarcı olur. Makine-evren anlayışını tam bir matematiksel formülasyon içinde ortaya koyacak olan kişi ise Newton'dur. Newtoncu evren, kesin matematiksel yasalara uygun olarak işleyen koca bir mekanik sistemdir. Bu evren tasarımı deneysel yöntem ile apriori tümdengelimsel yöntemin uygun bir sentezinin ürünüdür. Bu türden bir fizik bütün fiziksel olayları, karşılıklı çekimlerin, yani yerçekiminin gücüyle meydana gelen maddi parçacıkların hareketleri olarak açıklar. Olan biten her şey kesin bir nedene sahiptir ve kesin bir etki ortaya çıkarır. Kesin bilgi merkezli olarak tasarımılanan makine dünya anlayışında olan biten her şey kesin bir nedene sahiptir ve kesin bir etkiyi oluşturur. Böylece mekanistik doğa anlayışı, bütünüyle nedensel dev kozmik bir makine anlayışıyla katı bir determinizme sıkı sıkıya bağlanır. Doğayı sıkı bir determinizm altında ele almaya çalışan tüm bu bilgi ontikliğinden koparılmış olarak giderek doğaya ve doğanın içerisinde yaşayanlar üzerinde iktidar olmanın bir aracı haline gelir. Böylesi bir durumda bilim ve teknolojinin değerini insanın kararlaştırması gerekirken üretilmiş olan bilim ve teknoloji insanın değerini belirleyen kıstaslar olmuştur. İnsan ve doğa ilişkisinde ortaya çıkan yeni durumun sonucu olan doğa bilimleri adım adım dünyevileşmiş ve giderek bu doğa bilgisi tek meşru bilim tarzı ve bu bilimin yöntemi de bilgi edinmenin biricik yolu olarak kabul görmüştür (Nasr, Tarihsiz: 17).

Dolayısıyla ruh ve madde arasındaki Kartezyen ayırım doğanın bu biçimde dünyevileşmesinin felsefi temelini meydana getirmektedir. Bu ayırım sonucu olarak dünya, temaşa içinde olan insanı (teoriya etkinliği=sapientia) asla hesaba katmaksızın nesnellikle tanımlanabilen mekanik bir sistem olarak tasarımılanmıştır. Doğanın bu biçimde yapılan nesnel bir betimlemesi aynı zamanda bütün bilgi ve bilimin bir ideali haline gelmiştir. Yeni olarak adlandırılan tüm bu doğa tasarımı doğa bütün öznelere ötesinde olan evrensel bir öznenin kendisinde bulundurduğu ilkeler aracılığıyla bildiği bir bilgi nesnesi haline dönüştürülmüştür. Bu dönüştürülmüş yeni doğa, hiçbir biçimde organik ve ekolojik bir karaktere sahip olmamakla birlikte tamamen üzerinde nüfuz edilebilecek matematiksel ve geometrik bir kendiliktir. Özellikle Rönesans ve Reformlar'dan sonra öne çıkan dünya görüşünün olan biten her şeyi "büyüden arındırma" çabasının sonucu olarak karanlık, garip ve kutsal doğanın denetlenmesine yönelik kompleksler ve korkular aşılmıştır (Van Der Loo, Van Reijen 2003: 210). Modern insan için doğa artık kutsal değildir ve bu nedenle doğaya sadece sağladığı yararlar açısından bakılmaktadır. Artık insan, artan bir ölçüde doğa karşısında mesafeli bir tavır almaktadır. Gözlem ve deneyler yoluyla insan, doğa yasalarını tanımakta ve doğa üzerinde denetim kurmaktadır. Yeni insan ve doğa ilişkisini betimleyen bu düşüncede aynı zamanda beden ve ona ait olan tüm özellikler de tamamıyla insani olanın dışına çıkartılarak fiziksel olaylar kategorisi altında aklın ilkeleri ile makine metaforu altında açıklanmaya çalışılır. Descartes'ın başını çektiği felsefe, insanlığın doğal güçlere boyun eğiştten, aynı zamanda bilgelik ve güç anlamına gelen bilimin ürünü olan makine yoluyla kurtulacağını savlar (Bumin 2005: 26). Buna göre filozoflar Antikite'de köleliği makinanın yokluğu ile meşrulaştırırlarken ya da modernlikte insanın doğa üzerindeki efendiliğinin makina ile gerçekleşeceğini düşünürken, makinayı her zaman insan ile ilişkisinde değerlendirmektedirler. Özellikle doğal ve bedensel güçlerin evcilleştirilmesi, "insanın mükemelleşmesi"nde önemli bir vurgu konusudur. Toplum ve insanın ilerlemesi, teknik imkânların genişletilmesinde ifadesini bulmaktadır (Van Der Loo, Van Reijen 2003: 210). Beden ve bedensel güçlerin evcilleştirilmesi sürecinin teknolojik araçların üretimi bağlamında bedenin makine olarak düşünülmesinde makine özellikleri bakımından onu yapanın yararına göre kurulmuş bir düzenektir. Marifetleri ise kullanıcısının

çıkarlarını yansıtmaktadır. İyi yapılmışsa beklenmedik şeylere nadiren yol açmakla birlikte az sayıda gereksiz özellik taşır. Böylelikle insanın denetiminden çıkmaz ve ona ilişkin tüm bilgiye sahip olunabileceği düşüncesinin oluşmasına neden olur. Makine denetlenmek için yapılmıştır, onu işletmeyi bilmek, üzerinde iktidar sahibi olmanın yoludur (Plumwood 2004: 150). Beden denen makine de iyi bilindiği zaman en temel eksikliği olan ölüm bile denetlenebilir. Onu düzenleyen yasaların bulunmasıyla birlikte bedenlerin denetimi de sağlanabilir. Kısaca bu da insani-toplumsal düzlemde tüm insani ilişkilerin denetlenmesi anlamına gelmektedir.

Makine metaforunun daha yeni biçimi olan teknolojik denetim, toplumsal iletişim ağlarının sürekli genişlemesiyle yalnızca teknolojiye değil diğer insanlara olan bağımlılığı ortaya çıkarmıştır. Bedensel ve doğal güçlerin evcilleştirilmesi ve denetlenmesi yepyeni bağımlılık biçimlerini beraberinde getirmiştir. Bu bağımlılık biçimlerinin günümüz açısından örnekleri modern kentler ve onların içini dolduran yeni evler, alışveriş ve eğlence mekanları, sokaklar, yollar, toplu ulaşım araçları ve iletişim teknolojileridir. Tüm bunlar, bireylerin gittikçe daha fazla kişiyle ve farklı ortamlarda karşılaşması anlamına gelmektedir ve bunun adı günümüzde “toplumsallaşmadır”. Toplumsallaşma bilgi, semboller, alışkanlıklar, düşünceler, beceriler, kurallar ve yönergelerin kuşaktan kuşağa ve bireyden bireye aktarımıdır. Toplumsallaşma en geniş anlamıyla, bilerek ya da bilmeyerek yapılan bir öğrenme ve öğretme sürecidir. Daha geniş anlamda toplumsallaşma, çocukların yetişkin haline gelmesini sağlayan öğrenme süreçlerinin toplamıdır. Ancak toplumsallaşma, kısmen dayatma, zorlama ve gücü de içinde barındırmaktadır¹. Buna göre söz gelimi çocuk, konuşan, yazan, hesap yapan, saate bakan, çatal ve kaşıkla yemek yiyen veya araba süren “normal” bir yetişkin gibi hareket etmeyi öğrenmelidir. Modern bir yetiştiriciye göre, bir çocuk dayatılan kuralları “kendiliğinden” yapmaya başlamışsa toplumsallaşma o zaman başarılı olmuştur. Eğer, kurallar, insan kişiliğinin bir parçası haline gelmişse o zaman bu, o kuralların “içselleştirilmesi” olduğu anlamına gelir. Şu durumda toplumsallaşma, kimi özgül bilgi ve becerilerin öğrenilmesinden çok daha fazla bir şeydir. Kısaca toplumsallaşma, kişiliğin oluşmasından başka bir şey değildir. Öyle ki toplumsallaşma sonucunda birey kendi hakkında bir imaj yaratmakta ve kendi öz-kimliğini biçimlendirmektedir. Bu durumda “ben” bilinci başkalarıyla etkileşerek geliştirilen bir süreç olur. Böylelikle geçmişte dışardan dayatılan şeyler, zaman içinde içsel bir denetim mekanizması yoluyla işlemeye başlamaktadır. Dış baskıdan iç baskıya geçiş, hem toplumsal düzlemde hem de bireysel düzlemde etkinliğini göstermektedir (Van Der Loo, Van Reijen 2003: 236-37). Çok karmaşık teknolojik denetim aygıtları, sadece toplumsal eylemlerin eş güdümüne değil, aynı zamanda insanlarda yüksek ölçüde bir öz-denetimin gerçekleştirilmesine yol açmıştır. Kısaca gittikçe artan bir oranda doğal ve bedensel güçlerin evcilleştirilmesi ve denetlenmesi, toplumsal süreçlerin denetimiyle el ele yürümektedir. Dolayısıyla modern olarak adlandırılan süreç boyunca yeni doğa tasarımıyla birlikte insanlar, kendilerini gittikçe doğadan bağımsız hissetmeye başlamışlardır ancak aynı zamanda başkalarına ve kendilerine de bağımlı bir hale gelmişlerdir.

Özetle söylemek gerekirse geçmişten buyana insanın kendi fiziksel çevresine uyumu zaman içerisinde farklı biçimlerde gerçekleşirken farklı insan ve doğa tasarımları or-

¹ Foucault'ya göre modern anlamda güç, baskıcı olmaktan çok üreticidir. Modern güç teknikleri, insanları dışlamak ve özgürlüklerini kısıtlamak yerine topluma kazandırmaya ve bütünleşmiş etmeye yöneliktir. Buna göre toplumsal yaşama katılım, modern güç anlayışının merkezinde durmaktadır. Dolayısıyla modern güç kullanımı, bireyleri disipline ederek özdenetimi geliştirmeye yöneliktir. Foucault'ya göre modern dönemin paradoksu, bireylerin “özgür irade” sahibi olduklarını düşünmelerine rağmen aslında önceden programlanmış seçeneklerle karşı karşıya olmalarıdır. Modern güç kullanımına uygun düşen disiplin teknikleri Foucault'ya göre 19. yüzyılda cezaevi, fabrika veya hastane gibi kapalı kurumlarda geliştirilirken bu kurumlar 20. yüzyılda yaygınlaşan modern güç tekniklerinin geliştirildiği bir nevi “geliştirme laboratuvarı” işlevini görmüşlerdir. Modern disiplin ve güç tekniklerinin amacı, itaatkâr, sıkı çalışan, uyumlu ve sürekli olarak içerden yönlendirilen “ehlileştirilmiş insan” yetiştirmektir. (M. Foucault, *İktidarın Gözü*, Seçme Yazılar 4, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yay., İstanbul 2003).

taya çıkmıştır. Bu uyum süreci içerisinde ise özellikle bugünkü insan ve doğa anlayışının temelini oluşturan modern düşünme biçimi doğayı bir denetleme ve tahakküm aracı haline getirmiştir. Modern öznenin doğal ya da tarihsel her şeyi tümel olarak kavraması, özne-insanı, modernliğin artık içinde hiçbir gizemi ve karanlığı barındırmadığına inandığı dünya üzerinde teorik egemenliğe, bilimi ve akli da varolanın hesabını sonuna kadar veren bir etkinliğe dönüştürmüştür. Her ne kadar fiili olarak insanın, doğaya olan bağımlılığı sürüyor olsa da, bu bağımlılık son kertede gittikçe dolaylı ve soyut bir hal almıştır. Bu nedenle de insanların, doğayı büyük ölçüde denetlemesinin sonuçları aynı zamanda beden ve toplumsal olanın da denetlenmesi sonucunu doğurmuştur. Modern dönemde insanlar, geçmişten belki daha fazla serbest ve bağımsız düşünüyorlar, ancak bu sadece görüntüde böyle gibi gözükmektedir. Söz gelimi modernizmin en temel getirisi olan “özgür istenç” anlayışı dikkatlice bakıldığında önceden programlanmış bir özgürlük olduğu ortaya çıkmaktadır. Öte taraftan çağdaş üretimin yoğunluğunun, doğanın taşıma gücünün ötesine geçtiğinin bir olgu olması ileri düzeydeki bir modernleşme noktasında insanlığın yeni bir “doğa bilinci” geliştirmeye ve doğa ile insan arasındaki karşılıklı bir bağımlılığın varlığını idrak etmeye zorlamaktadır. Bu yeni bilinç bize, artık doğanın daha uzun bir süre bu biçimde kullanılamayacağını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda doğanın karmaşık ve temel yapısına insanın itaat etmesini, aksi halde doğanın, kendisini şiddetle cezalandıracağını öğretmektedir.

Kaynakça

- ARMAĞAN, Mustafa.** *İslam Bilimi Tartışmaları, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.*
- BUMİN, Tülin.** *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza, YKY, 3. Baskı, İstanbul 2005.*
- BURT, Edwin A.** *The English Philosophers From Bacon To Mill, The Modern Library, New York 1939.*
- CAN, Nevzat.** "Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine", *Kaygı, S. 13, ss. 101-112, Bursa 2009.*
- CAPRA, Fritjof.** *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, (Çev. Mustafa Armağan), İstanbul 1992.*
- CEVİZCİ, Ahmet.** *Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yayınları, Bursa 2001.*
- NASR, S. Hüseyin.** *İnsan ve Tabiat, İşaret Yayınları, İstanbul.*
- PLUMWOOD, Val.** *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek, (Çev. Başak Ertür), Metis Yayınları, İstanbul 2004.*
- VAN DER LOO, H.; VAN REIJEN, W.** *Modernleşmenin Paradoksları, (Çev. Kadir Canatan), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.*
- Foucault, Michel.** *İktidarın Gözü, Seçme Yazular 4, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.*

“KAHROLSUN ŞEHİRLER” Mİ?

Mehmedi Vehbi GÖKÇE

Giriş

Bu çalışma felsefe üzerine bir çalışma değildir. Şehircilik üzerine yapılmış, iddialı, bir araştırma da değildir. Ancak, şehir üzerine, felsefe üzerine söyleyecek çok şeyleri olanların bulunduğu böylesi akademik bir ortamda çorba da tuz olmak bir yana belki de sadece bir damla su bile olamayacak, çok kısa bir söyleşidir.

Konu şehir olunca ilk hatırlanacak şeyler yüksek binalar, yoğun ve gürültülü trafiği sırtında taşıyan asfalt yollar, bu yolların kenarında oluşturulmuş dar-geniş kaldırımlarda koşuşturan kalabalıklardır. Ben de aynı sahneleri hatırlarım. Ama hemen ardından da, şehirlere, kentsel yaşama olan öfkesini kitaplaştıran Japon çiftçi Nakashima'nın *Kahrolsun Şehirler*'ini.

Nakashima'nın bu kitabı, kaynaklarda adresi verilen internet sitesinden ücretsiz indirilebilir bir eserdir. Belki de çoğu ünlü şehircilik kitaplarının yanında dikkat çekecek gücü de yoktur. Ama kendine yeterli (self-sufficient) Japon bir çiftçi olan ve II. Dünya Savaşı'na da katılan yazar, şehirlerin büyümelerindeki ve ekim dikim alanlarına doğru yayılmalarındaki korkunç hıza bir tepki olarak “**Kahrolsun şehirler!**” diye bu kitabıyla haykırmıştır. Yazar, bu tepkisel kitabından başka, kendi mesleğiyle ilgili olarak “**Tırtıl Devrimi-Bağımsız Çiftçiler İçin Bir Kitap**” adlı bir esere de sahiptir. Ayrıca serbest piliç yetiştirme üzerine de eserleri vardır. Burada, *Kahrolsun Şehirler*'den kısa alıntılar yaparak sizi yazarın endişeleriyle tanıştırmak istiyorum.

Acaba derim, Nakashima'yı bu denli şehir karşıtı yapan, sadece büyük bir hızla yaşadığı topraklara doğru büyüyerek yayılan ve rızkını çıkardığı topraklarına göz diktiklerini düşündüğü açgözlü şehirler miydi? Kendisinin de, ikincisinde 6 yıl bizzat bulunduğu dünya savaşlarını yapan siyasi liderleri barındırdıkları için miydi? Yoksa Sanayi Devrimi'nin sınıfsal farkları yoksul işçi sınıfına en acı, en aşağılatıcı bir şekilde tattıran, sanayi kentlerinden haberdardı da, onun için mi bu denli öfkeliydi? Ya da, on binlerce yoksul canın büyük umutlarla geldikleri ancak hayallerinin kırıntısına dahi ulaşmadan sahip oldukları tek o canı da pişmanlık dolu duygularla ve sınırsız bir sefillik içerisinde iade ettikleri sanayi kentlerine karşı mıydı bu öfke?

Şehirlerin olumlu bir yanı hiç mi olmadı? Nakashima şehirlere karşı öfkesini bu denli yükseltirken, kitabının basılmasının, internet sitesinde sayısal olarak var olmasının kent yaşamının bir ürünü olduğunu düşünmüş mü idi? Bilinen bütün düşünürlerin, üç büyük dinin kurucularının, bütün büyük bilim adamlarının, mimarların, mühendislerin, müzisyenlerin şehir ortamında yetiştiklerini bilmiyor mu idi? Tüm bunlara “Düşünmemişti, hayır bilmiyordu” demek mümkün değildir. Ancak Nakashima'nın gözü korkmuştu. Kentler, ona göre bütün kötülüklerin kaynağıydı.

Kent nedir?

Kent, tarihtir, geçmiştir. Günümüzün çoğu kentleri, farkında olarak veya olmayarak, binlerce yıl öncesinin terkedilmiş ve toprak altında kalmış kentleri üzerinde varlıklarını sürdürmektedirler. Mumford “Kent nedir?” diye sorar ve “Kentin kökenleri karanlıktadır, geçmişinin büyük bir kısmı yeniden ortaya çıkarılamayacak şekilde gömülü veya silik durumdadır...” der [1]. Gerçekten de, yerküresi ve ona bağlı olarak insanlık tarihi öylesine devingendir ki, bu gün içinde yaşadığımız kentlerin birkaç yüz ya da bin yıl sonra ne durumda olacağını bilmesi,

öngörülmesi de kolay değildir. Mumford bu gerçeği "...ve gelecekte nasıl bir hal alacağını kestirmek son derece zordur" diye ifade eder [1].

Kentler bir toplu yaşama olgusudur. İnsan sosyal hayatının tartışılmaz, karşı konulmaz bir sonucudur. İnsanlığın geleceğine ilişkin ne kadar çeşitli öngörüler ileri sürülürse sürülsün, insanlık var oldukça kentler de var olacaktır.

Mumford, kentlerin henüz sabit bir yerleşim alanı olmadan önce bile insanların belirli dönemler bir araya geldikleri bir toplanma yeri olarak hayata başladıklarını ifade eder. Bunlar mağaralar, ilkel sığınaklar, mezralar, kutsal yerler ve köylerdir. Ancak kent dinamiktir, sakini olmayanları da içine çeker. Bu da kentin temel kriteridir. Köy ise, durağan, içe dönük ve dışarıdan gelenlere karşı düşmandır [1]. İlginçtir ki bu tespit hala geçerliliğini korumaktadır. Keleş ise kenti tarımsal üretimden daha ileri üretim yönteminin icra edildiği yer olarak, kentleşmeyi de böyle bir üretim düzeyine geçiş olarak tanımlar [2].

Yine Mumford'a göre kültür aktarımı açısından önemi dilden hemen sonra gelen, uygarlığın en değerli kolektif keşfi olan kent, başlangıcından itibaren yıkıcılığa ve yok ediciliğe yönelmiş bozguncu iç güçleri de içinde barındırıyordu [1]. İşte bu noktada, insanın diğerlerini yönetme arzusu ile kent devletleri, devletler ve imparatorlukların oluşumu; yönetilmeyi kabul etmeyenlere zor kullanma güdüsü ile savaş, yıkım, esaret olguları kendini gösterir. Tarih boyunca bu olgular insanlığın hayatından hiç çıkmamıştır.

Sanayi Devrimi ve Şehirleri

Şehirler belki de insanlık tarihinde XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa sanayi kentleri kadar yüzkarası izler bırakmamıştır. Nakashima kentleri, kentlileri asalaklıkla, çiftçinin üretimine kağıttan basılan paralarla konmakla suçlamaktadır. Kentlerin bu anlamda üretici olmadığı bazı şehircilik uzmanları da hemfikirdir. Bunların arasında sanayi devriminin çok fazla abartıldığını, gereksizce göklere çıkarıldığını ifade edenler de vardır. Çünkü sanayi devrimi emekçi halka değil sermaye sahiplerine hizmet etmiştir. Burjuvaziye önceleri tarım kölesi (serf) olarak hizmet eden yoksul halk, bu kez fabrikalarda işçi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Üretilen sanayi ürünlerinden elde edilen servet, burjuvazinin var olan kapitalinin daha da artmasından başka bir işe yaramamıştır.

Ragon bu durumu şöyle anlatır: "Burjuvazinin karlılık ilkesi ortaya çıktığı andan itibaren toplumun dengesini altüst etmiştir. Ortaçağda yoksullara, hastalara, işsizlere ve evsizlere kilise yardım ederdi. Suçluluk hislerinden kurtulup vicdanlarını rahatlatmak isteyen tüccarlar da XVIII yüzyıla dek ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi sürdürmüşlerdi. Ancak XIX yüzyılda, sanayi liderleri arasındaki sert çekişmeler ve rekabet savaşları sermaye sahiplerinin bu görevlerini hızla unutup yalnızca menfaatlerini düşünür hale gelmelerine yol açtı. Öte yandan sermaye sahipleri kocaman fabrikalarıyla yoksullara zaten iş imkânı sağlamışlardı. Yoksullar bu sanayi hareketine katılabilmek için kırsal bölgelerden gruplar halinde geliyorlardı. Sayıları öyle çoktu ki, (rekabet ve işçi sayısının çokluğu nedeniyle) ücretler kısa sürede yoksulluk sınırının altına düştü"[3].

Görünen odur ki işyerinde işçi çalıştırmak, çalıştırmanın zihniyeti, dini, politik oluşumu ne olursa olsun, onlara emeklerinin tam hakkını vermemek için bir bahane olmaya devam etmektedir. Günümüz dindar burjuvazinin temsilcileri de "Ben kapımda on beş kişiye ekmek veriyorum" diye öğünmüyorlar mı?

Ragon'a göre yeni uygarlığın ibadet mekanları borsalar, bankalar ve ticaret odalarıydı ve buralarda Tanrı para idi.

Ragon devam diyor: “Kırsal bölgelerden sürülen işsiz köylüler önemli şehirlere akın ettiler. XVII yüzyıldan beri, daima benzer bir görüntü arz etmiş olan yersiz yurtsuzlar ve yoksul çalışanlar Paris ve Edinburgh’a akın ettiler. XVIII yüzyılda Manchester’a, XIX yüzyılda ise Liverpool’a yayıldılar. Bu öncelikle kiralının artmasına yol açtı, zira bir çatı altında uyuyabilmek artık bir ayrıcalık halini almıştı. İkinci olarak maaşlar düşürüldü, zira bir iş bulmak mucizevi bir şans olarak görülüyordu. XIX yüzyılın başlarında büyük kentlerde yaşayanların dörtte biri dilencilerden oluşuyordu. 1830 yılında Liverpool’u ziyaret eden Herman Melville, şehrin ne kadar geliştiğini görünce şaşkına dönmüştü. Fakat bir bodrum katında, kucağında iki çocuğu ölümle pençelesen bir kadına rastlamış ve çok öfkelenmişti. Yazar Redburn de, çevrede bulunanları nasıl harekete geçirmeye çalıştığını ve zavallı kadına yardım etmeleri için nasıl uğraştığını anlatmıştı. Her gün benzer birçok olayla karşılaşıldığından olağandışı sayılmayan bu durum kimsenin ilgisini çekmemiştir” [3].

Ragon Doktor B. Dulary’den bir gözlem nakleder: “Bu pis yıkıntılara hava ancak kapılardan girebilmektedir. Oysa içeri giren birazcık hava da tuvalet ve kurşun kokar. Kapatılan pencere delikleri kış ayları boyunca açılmamaktadır... Aç çocukları etrafında, üstünde ne bir çarşaf, ne de yorgan olan, bir ot minderde can veren kadınlar gördüm. Evet, can çekişen annelerinin süttten kesilmiş memelerini zorla emmeye çalışan çocuklar gördüm” [3].

Engels bir istatistiğinde, 1842 yılında İskoçyalı yoksulların altıda birinin tifüse yakalandığını ifade etmektedir. Yine aynı istatistiğe göre, 1843 yılında Glasgow’da yoksulların %12 ‘si bu hastalığın pençesine düşmüş ve %32’si hayatlarını kaybetmiştir.

Marx Kapital’ini bu ortamda yazmıştır. Çocukların çalıştırılması ile ilgili olarak şöyle yazar:

“İngiltere’de yünlü imalatın bazı kollarında son yıllarda çocukların çalıştırılması oldukça azalmış, bazı durumlarda da tamamen ortadan kalkmıştır. Neden? Çünkü fabrika yasaları, birisi altı, diğeri dört ya da her biri beşer saat olmak üzere çocukların iki posta halinde çalıştırılmalarını gerektiriyordu. Ama ana-babalar, “yarı-zaman” çalışanları, tam-zaman çalışanlardan daha ucuza satmak istemiyorlardı. Bu nedenle, “yarı-zaman” çalışanların yerini makineler aldı. Kadınlarla on yaşından küçük çocukların madenlerde çalıştırılması yasaklanmadan önce kapitalistler, çıplak kadınlarla kızların çoğu zaman erkeklerle bir arada çalıştırılmasını kendi ahlak yasaları ile özellikle defteri kebirlerine öylesine uygun bulmuşlardı ki, ancak bu yasanın yürürlüğe girmesinden sonra makineye başvurmak zorunda kaldılar. Yankee’ler bir taş kırma makinesi icat etmişlerdi. İngilizler bunu kullanmıyorlardı, çünkü bu işi yapan “tarım kölesi” emeğinin o kadar az bir kısmının karşılığını alıyordu ki, makine, kapitalist üretim masraflarını artırabilirdi. İngiltere’de kanallardaki teknelerin çekimi için at yerine hala şurada burada kadınlar kullanılır. Çünkü at ile makinenin üretimi için gerekli emek tam tamına belli olduğu halde, kadının artı-nüfus olarak devamı için gerekli emek her türlü hesabın altındadır. İşte bu yüzden, en aşağılık amaçlar için insan emek-gücünün böylesine utanmazca tüketilip gitmesi hiçbir yerde makinenin yurdu İngiltere’den daha yüz kızartıcı olamaz” [4].

Ragon, Victor Hugo’nun, Lille’de mahzenlere tıklmış işçi ailelerini gördükten sonra sosyalist olduğunu belirtir [3].

Çocukların durumu ise şöyle anlatılır: “Bu sınıfa mensup çocuklar ağır ve yorucu işlerde çalışarak aile bütçesine birkaç kuruş katkıda bulunabilecekleri güne değin (Şekil 1) vakitlerini çamur birikintilerinde oynayarak geçirirler. IV Henry’nin sarayının avlusunda gülüp oynayan pembe yanaklı, narin çocuklardan bambaşka bir dünyada yaşayan, solgun, şiş ve çatlak yüzlü, çapaklı gözleri kan çanağına dönmüş bu çocukları görmek insanın içini sızlatır” [3].



Şekil 1. Sanayi Devrimi'nde çocuk işçiler [5]

Nakashima'nın gözünde Şehirler

Nakashima, kitabına daha giriş bölümünde “**Kahrolsun şehirler!**” demenin cüretkâr bir ifade olmadığını söyleyerek başlıyor. Şehirlerden kurtulamazsa, insanlığın yeryüzünden silineceğini ve şehirlerin bütün kötülüklerin kaynağı olduğunu belirtiyor. Yazara göre şehirler, dünyanın hangi parçasında, hangi ekonomik ya da politik sisteminde bulunursa bulunsun amipler gibi yayılmaktadır ve kentleşme bu hızda sürerse, zamanla tüm dünya yüzeyi şehirlerle kaplanacaktır. Daha somut bir ifade ile bütün yeryüzü betonla kaplanacaktır [6].

Nakashima'ya bu konuda hak vermek günümüz için erken gibi görünse de, artan dünya nüfusu ve konut ihtiyacı göz önüne alındığında uzun vadede insanı korkutan bir öngörüdür. Yakın zamanda Himalayalar'ın bile betonla kaplanacağını söylerken abartılı görünebilir ama kendi çevremizde gözlemlediğimiz kentleşme hızı ve çarpıklığı bu abartılı ifadeye masumane bir doğruluk sunmaktadır.

Nakashima'nın, şehirlerin üretici olmadığını söylerken Mumford ile aynı şeylere işaret etmesi çok ilginçtir. Nakashima “Şehrin kendisi üretici değildir ve kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz. Ürettiği incik boncuklar üretim değildir, ancak kaynak ve enerji tüketimidir. Bu nedenle bir kent, ihtiyaç duyduğu malları ya başka bir yerden çalacak ya da hayatta kalma ve işlerliğini devam ettirme yeteneğini kaybedecektir” der [6]. Aynı şeyi Mumford şöyle ifade eder: “Bir kentin nüfusu artınca, ya günlük yiyeceğin üretildiği sahayı büyütme ya da erzak temini hatlarını uzatarak, ihtiyaçları başka bir topluluktan işbirliğiyle, mübadeleyle, ticaretle veya zorla haraç alarak, mallarını gasp ederek veya o topluluğu yok ederek karşılamak gerekiyordu [1].

Yine yazara göre şehirlerin doğasında kötülükler yatmaktadır.

Bunlardan ilki ormansızlaşmadır. Yazar, şehirlerin su üstünde ya da havada yüzmedikçe ormanlık araziler üzerine inşa edildiğini söyler. Oysa şehirlerin, oksijen için de yine ağaçlara ihtiyacı vardır. Bunu da henüz kentleşmemiş başka bölgelerin ağaçlarından sağlayabilir ancak

İkincisi ise tarım arazilerinin yağmalanmasıdır. Şehirler, verimli tarım arazileri üzerine kurulmaktadır. Nakashima'ya göre kentliler, kentleştirdikleri toprakların yiyeceklerinin kaynağı olduğunu unutmasalar iyi olur.

Belediye yönetimleri hizmetin götürülmesinin daha zor olduğu dağlık arazilere yönelmeyip –bu eski çağlarda güvenlik amaçlı olarak tercih edilen bir yaklaşımdı-, mevcut kentlerin

çevresindeki tarım arazilerini imara açmaktadır. İnsanların beslenmesi için gerekli bu alanlar tam da yazarın ifade ettiği gibi hızla betonlaşmaktadır ve bu araziler şehirle, başka bir deyişle beton ve asfalt ile örtüldüğünde sıra mutlaka her ülkenin kendi Himalayalar'ına gelecektir (Şekil 2).



Şekil 2. Niğde'de imara açılan tarım arazileri ve sırasını bekleyenler, Türkiye.

Nakashima, “Üçüncüsü toprağın betonla kaplanmasıdır” der. “Bu da toprağı sonsuza değin verimsizleştirir. Oysa her canlı topraktan doğar ve toprakla beslenir. Yağmur suyunu emen ve bize kuyu suyu olarak geri veren topraktır. Ağır metaller ve kimyasallar hariç, atıkları süzen topraktır. Oysa toprağı beton ile örterek biz insanlar bu işlevi felce uğratıyoruz” [6]. Burada kulağımız çınlar ve “Ancak en son ağaç kesildikten, en son nehir kuruduktan ve en son balık tutulduktan sonra beyaz adam anlayacak ki, para yenmez” bilge Kızılderili atasözünü hatırlarız.

“Dördüncü kötülük ise çiftçi nüfusun sanayi tarafından çalınmasıdır”. Bu olgu ise kentleşme üzerine yazılmış bütün kitaplarda, makalelerde “Makineleşme ile işsiz kalan tarım nüfusunun kente göçü...” olarak anlatılır.

“Beşinci kötülük şehirlerin çiftçilerden zorla yiyecek almasıdır”. Yazara göre, para dahil hangi yöntemleri kullanırsa kullansın, şehirler sonsuza kadar çiftçilerden yiyecek koparmak zorundadır.

“Altıncısı ise kıyıların tahribi ve deniz ürünlerinin müsrifçe tüketimidir” [6]. Yazar, Tokyo Körfezi'nin bir zamanlar kıyı balıkçılığıyla ünlü iken bu gün betonla kaplandığını ve denize çok büyük miktarlarda, balıkçılığı öldüren kanalizasyon atığı döküldüğünü anlatıyor. Ayrıca, Japon tüketicilerin karidese özel ilgisi yüzünden Japon balıkçıların, Endonezya kıyılarında 8.000 ton karides için 70.0000 ton balığı yakalayıp karidesleri ayıkladıktan sonra ölü balıkları tekrar denize bıraktıklarını, böylece bu halkın gıdasını imha ettiklerini belirtiyor.

“Yedinci kötülük, kaynakların ve enerjinin fütursuzca tüketimidir” [6]. Otomatik kapıların, ışıklı reklamların, asansörlerin, arabaların, televizyonların bu tüketimi körükleyen aptal incik boncuklar olduğunu belirtir.

“Sekizinci kötülük ise oksijen ve suyun aşırı tüketimidir” [6]. Bir jetin bir dakikada bir insanın bir yılda tükettiği oksijen kadar oksijen tükettiğini ve oksijenin her geçen dakikada azalmakta olduğunu belirtiyor.

“Dokuzuncu kötülük ise kentlerin elektrik ve su elde etmek için başkalarını kurban etmesidir” der ve ekler: “Tokyoluların daha hoş, kolay bir hayat sürmek için Okawachi Köyü'nün bir barajın suları altında kalmasındaki ısrarlarını hepimiz hatırlarız. Bu şekilde, bu köyün çiftçileri nesiller boyu yurtları olan bu köyden çıkarıldılar. Yaşam kolaylığı, savurganlık ve rahatlık peşinde olan Tokyolular ise dönüp bakmadılar bile. Hem kentliler, nükleer santralleri niçin şehirlerinin tam ortasında inşa etmezler ki?” der [6].

Sonuçlar

Kentler tarihine girildiğinde bu tarihin hiç te iç açıcı olmadığı hemen anlaşılmaktadır.

“Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın?” [7] sorusuna Yaraticıyı muhatap ettiren insan kan dökmeye hemen, mezolitik çağda da ilk toplu yerleşim birimlerini kurarak zayıfların emeğini sövmürmeye başlamıştır.

Ancak her dönemde gerek filozof olarak, gerekse dinlerin kurucuları peygamberler olarak bütün kötülöklere karşı sesler yine şehirlerden yükselmiştir. Haklı olduğu noktalar olsa da, Nakashima’ya bütünüyle hak vermek gelişime karşı olmak anlamına gelecektir. Bilim ve teknoloji gelişecektir. Gelişime karşı olmak, içinde sadece çiftçilerin olduğu bir dünya özlemek hoş bir ütopyadır. Bilim ve teknoloji her zaman insanlık için doğru olanı üretmeye de ortak akıl doğru olanı seçmeyi başaracaktır. Bu arada, bilim ve teknolojinin insanlığa sunduğu olanaklardan biri de uzun ömürdür. Bu da global nüfusun artması demektir. Artan nüfusun barınağı ise her zamanki gibi kentlerdir. İslam peygamberi Hz. Muhammed’in göçebe hayattan sonra yerleşik hayata geçerek kentlileşenlerin tekrar eski hayatlarına dönmelerini hoş karşılamadığı rivayet edilir [8]. Kentlerin çok hızlı geliştiği ve hızla yeryüzünü kapladığı doğrudur. Bu hızla ve bu kontrolsüzlükle devam edecek olan bir kentleşme, Hawking’in de işaret ettiği gibi insanoğlunu kısa zamanda gezegenler arası yaşama zorlayacak gibi görünmektedir [9]. Yine de tüm bu olumsuzluklara rağmen, ortak aklın kentlerin doğru yönde gelişmesi için çözümler üreteceği umulur. Kentlerin, emeğin sömürüldüğü alanlar olduğunu doğrulayan zamanlar ve kentler olmuştur. Bu gün için de, yeryüzünün muhtelif bölgelerinde sömürü düzenleri belki de hala devam etmektedir. Ancak, şehirleri lanetlemek yerine onları olması gereken şekilde, doğru yönde geliştirmek gerekir. Bir insan ürünü olan şehirleri, sorunlarını çözerek insan ihtiyaçlarına daha uygun, daha kaliteli yaşam imkanı sunan mekanlar olarak yeniden sahiplenmek doğru olanıdır. Yapılması gereken, üretilen değerlerin daha adil dağıtıldığı, insan emeğinin oburca sömürülmediği, insan onurunun yüceltildiği ve her sınıftan insanın da onur sahibi olduğunun reddedilmediği bir şehir hayatı sunmaktır. Bunu yapacak olanlar, yapması gerekenler de yine insanlardır.

Bu dileği Mumford bir soru olarak önümüze koyar: “İçsel çelişkilerden uzak, insanın gelişimini olumlu yönde etkileyip daha da ileriye taşıyacak yeni türden bir kent kurma imkânı hala mevcut mu?”.

Bence evet.

Kaynakça

Mumford Lewis, 1991. The City in History, Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects. Penguin Books, pp:13, 15, 21, 71, 72 (Gürol Koca ve Tamer Tosun tercümesinden yararlanılmıştır, Ayrıntı Yayınları).

Keleş Ruşen, 2008. Kentleşme Politikası. İmge Yayınevi, pp:26.

Ragon Michel, 1986. Histoire de L'Architecture et de L'Urbanisme Modernes. Casterman, sh: 17, 23, 27, 30 (Prof. Dr. M. Aykaç Erginöz tercümesinden yararlanılmıştır, Modern Mimarlık ve Şehircilik Tarihi. Kabalıcı Yayınevi).

Marx, Karl. Kapital, Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili, Cilt 1, sh: 342, 343 (Alaattin Bilgi tercümesi), Sol Yayınları, 1986.

<http://worldhistoryeducatorsblog.blogspot.com/2012/01/industrial-revolution-in-england.html>

Tadashi Nakashima, 1996. Down With The Cities!. http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=261129, pp: 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 94.

Kur'an- Kerim, 2/30.

Kütüb-ü Sitte, cilt 13, sh: 380.

<http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id=19636496>

RELATIONSHIP BETWEEN CITY AND CITIZENSHIP, A NEW LECTURE ON MODERN CITY CONCEPTION.

Dr Melouki SLIMANE

Introduction

Using philosophical works from ancient Greece to contemporary times, *Philosophy and the City* demonstrates both why philosophy matters to the city and how cities matter to philosophy. The collection addresses questions that remain central to urban planning and everyday urban life, such as, What is a city? What does it mean to be a good citizen? By bringing various perspectives together, It provides readers the opportunity to better understand key philosophical debates concerning not only social and political philosophy but also place and identity formation, aesthetics, philosophy of race and diversity, and environmental philosophy. [1]

To say that philosophy and city means first and foremost that philosophy of the circumstances and conditions the city and that with the advent of the city for the first time in human history has become common issues among the people not subject to discount, and that decisions of public interest can not be taken only after discussion and debate publicly supported and substantiated arguments, and became the right of every citizen of the country city to express his views on public affairs issues, and shared his vote in the public arena that served as a general assembly with legislative functions, Which formed the administrative center, religiously and commercially in the city-state. Take the key decisions in ancient Greek society. [2]

In the emergence of Greek philosophy, a historic event extended Have been associated with the origination reaction set of conditions, cultural and political, social, economic. The emergence of a new speech written and organized based on the argument and evidence instead of talking ejected, which relies on narrative fiction .The emergence of a democratic political system is the system of city-state.

1/Citizenship and developing the capacity to think critically.

The development of critical thinking one of the main objectives of the educational process - learning.. Requires critical thinking and possess many of the capabilities, particularly the understanding, analysis, and evaluation of evidence and evidence and methods of reasoning.. Therefore we can say: The ability to think critically is the ability of highly complex and difficult to reach. Some researchers who are interested to study and develop ways and methods of teaching philosophy, evidence that the map is a philosophical one of the most effective teaching methods because they facilitate the understanding, analysis and evaluation, and thus help to develop the ability to think critically. [3]

This is because of the judge and the management regarding the city - the Greek state was not always of a premium and a multitude of science ? From this background, it was necessary to ask the question of whether virtue of relationship to science, on the one hand, and intuition into thinking the correct or proper, on the other; In other words, what is the source of virtue. The answer to this question will lead logically to the owner to make a judgment on the charge of the management of city affairs. If the source is the education, necessary to be rulers of the category of philosophers and scientists ? If the virtue closely linked to good opinion based on a form of intuition only, what is their original source? If the source of anything other than the mind, it is likely to be a divine source. This is the thesis of Plato or Socrates; which

apparently do not fit completely in harmony with the political theory of Plato, which ruled that the governor be utopian philosopher. Whatever it is, the task which has been running our attention on building a map of the text of philosophical reasoning.[4]

The important role played by drawing inference philosophical lesson in the building, on the one hand, and the development of capacity for understanding, analysis, discussion and critical thinking of learners, on the other. We will take this opportunity to demonstrate some of the methodological procedures for the analysis of philosophical context, and still less so today, including whether or not virtue, learning to learn.. Had this problem in his time a political dimension as well as after the special educational and moral.

Known philosophical reasoning that a series of cases represents the latest case where support? To be recognized that the discovery of how to sequence issues a difficult task for the student, because the rhetorical nature of the text cast a shadow on the structure of the proof and surrounded by a kind of confusion and ambiguity, and creates confusion in the reader. Therefore necessary to have the goal of reading at the moment of the first is to isolate the issues that fall in the structure of the proof.. To achieve this goal the ability to discrimination and selection.. One indicator of the presence or absence of this capability, is the perception of the reader to read.[5]

The importance of perception in that it directs behavior; If the reader's attention to reading as a selective process, have saved himself the possibility of development of the ability to selection. Demonstrates the concept of selection, from the standpoint of cognitive psychology, the ability to direct attention to the background and saved in a near-term memory or active. When it comes to a philosophical text, the background are the issues that make up the structure of the proof. It would be difficult for the reader to discover these issues unless they have acquired the ability to distinguish between the rhetoric and the key issues that support the thesis writer.

Hence the importance of strategic thinking which aims to reveal the core issues, and re-installed in the form of tangible proof highlights the structure. When the clear structure of the proof it is easy to evaluate and be subject to criticism. These, then, are the stages of curriculum development and the development of critical thinking, and occupies the ability to map the evidentiary issues that show the elements of proof and its relations significantly important position too. This model represents a map of the evidentiary issues that reveal the structure of the proof in the philosophical context.[6]

2/ Crisis of the moderne city:

First of all must be addressed to the definition of Aristotle from the city, which he says as: «the place where people live the life of a collective for a noble goal, Contrary to what you might think many people did not originate developed cities for small communities in history, it was to arise inherent to communities first, since they began is established on the corner of the earth, and that as a separate pool of human, «and also points out that:» Cities have been established is not responsive to the requirements of manufacturing.

We represented the city as a subject study in the social sciences something larger than planned physical and organize service sectors (services such as education, health, markets and security services ... etc) that is the city in fact the construction or installation of complex patterns of moral, cultural, it is a pattern of habits, traditions and trends, attitudes and feelings of the syndrome with these habits have learned through this tradition .

The congestion of the population is today a common feature in the daily life of cities across the region, and forced the people of the city to compete in the pursuit of getting resources out of reach, and choked streets with traffic that pollute the air and burst water pipes and sewage systems, and block the roads, and the swell bus passengers where there are transportation year, and to be informed and clear heart the city.[7]

increased in the present era remnants of different areas in the city (residential - commercial - industrial - service) to become their accumulation threatens the health of the environment and citizens, and became the hills of garbage a common sight in many cities, and a source of disease, especially for boys, and the impact of reported damage in humid areas, and in the rainy seasons that help breeding flies, mosquitoes, bacteria, fungi, rodents, and more than remnants of its proximity to industrial areas fumes and harmful chemicals, air, soil and water sources.

3/ Discharge of surface water:

creates a pool of surface water and recession in many cities a health problem and a major environmental, especially in slums and informal settlement areas that are not land at all suitable for building the housing, the problem is not only rain water and floods, but come along that of the pipes feeding the main leaked water or ordnance, and the wash water and recreation, but worse than that drains health overflowing due to blockage or weakness of power stations on the clouds, appears that pools of muddy water and tables full line of major, especially when mixed with water wastes of domestic and industrial. [8]

4/ Industry and its implications:

The moderne cities have seen the beginnings of manufacturing significantly. Given the importance of manufacturing and its inevitability for us, it brings ills to be addressed, is the most important pollution types - Air - Water - Soil -, apart from the pollution of the environment noise and heat, there is a pollution of the atmosphere in the countries of the oil produced on the operations of oil extraction and refining, and when the oil depots under the water occurs in addition to the pollution of water, and the remnants of the manufacturing processes often find their way into neighboring territories, so operating on the destruction of the soil, and still most of the diffrent countries without binding laws governing the disposition of the waste industry.[9]

5/Commercial markets.

Regulator plays a key role of cities in influencing the safety and mental health status of the population positively or negatively, and we can in this context that cite many things affect this case in general . Development of residential buildings: requires the orderly city to provide for its population of adequate light and air, privacy and beautiful scenery, and the compatibility and harmony with climatic conditions and social location, and located many mistakes in this area, for example: near the buildings from each other to the point of losing housing privacy, and make it under the attention of residents of the building next door, forcing many residents to close their windows closed for ever, and so they deprive themselves from the sun and air.

Secure specific areas can not be exceeded for each type of service, the purpose of this is to ensure people's access to these services without the trouble of a large, and you get errors in this area as an example: after school and in particular «primary» - where young children for many of the buildings housing dimension creates anxiety in the mother and father, and this concern will continue until the return of the child from the school. [10]

6/ The new philosophy of the modern city .

The philosophy of the modern city based on the basis that the individual value of the socio-political in itself, without any other media, which is working in planning their affairs and internal organization on the basis of laws and sentences position, away from any affiliation or religious Mauraúah, so that the standards dealing with the citizen competence and merit and maturity, competence and is not a sectarian color or any other affiliation. To provide for its citizens religious freedom, within the public right or within the limits of public order, and stands of religious beliefs in their society a neutral position, resulting in equality of all citizens full equality, full, rights and duties, without distinction as to creed or social origin. [11]

Must be addressed to the definition of an initial procedural aims to clarify and set the foundations of the concept of the modern city, which is one of the most important pillars of good citizenship in the community. As: «that a number of media organizations, economic, social and cultural rights, working in different fields and autonomous for Administration and the authority of the state to achieve multiple purposes, including, political parties and trade unions, associations, social and cultural rights». John Locke speaks of city modern, he says: «where a number of people composing one group, and give them all the authority of the implementation of the Year by his own natural, and give them to the community, then the time arises only political or civil society.»

Therefore, we find that modern city consists of the necessary conditions for freedom of the individual, «such as freedom of expression, thought and faith, your right to own property, and contract the right and the right to justice.» The political element I mean the right to participate in the exercise of political power as a member or a voter in the body entrusted with political power, while the social component Fidel full range of the right to participate to the full social inheritance, and to live the life of a civilized being according to the standards prevailing in the local and international community. Where the local laws in each country have melted in front of the global and cosmic law, which led to the universality of rights, duties and comprehensiveness of the Union on the idea of the individual - citizen, free and democratic and that it represents the global human rights charter.[12]

If the state is a state of civil rule of law enacted by human beings, which corresponds to positive law and the laws of God and sectarianism, which establishes the divorced. The basic character of the laws is the description of the relative motion, in the sense that it gives great flexibility of these laws in order to address all the issues and problems facing them, which leaves its status is ignoring the historical role of the state in return for the progress of society. The establishment of state statutory law means the establishment of the city modern.[13]

The establishment of a law imposing the adoption of efficiency opportunities and to provide a broader form of participation, which reflects the advanced awareness and move quickly to new categories in the political sphere. The most important aspects of political participation, is the participation of social groups in policy within the scope of the whole city, and a new institutions to organize such participation.

The modern City is generally used, as a concept and descriptive to assess the balance between state power on the one hand, and the bodies and private gatherings, on the other. Since the adoption of the modern civil state transactions of internal and external according to a narrow view to the homeland and its citizens, and seeks to contempt of this nation and its citizens over others. The end justifies the means to take all achieved without taking into account linked

to the values or the principles of the divine, although, in order to achieve new values based on freindshipness .

The idea here of the rights and duties and the seeds of modern city, with Hobbes and Jean-Luc and Jean-Jacques Rousseau ... all the way to equality within the framework of civil law - positive in the modern city. So the individual is liberated to the power of the church and crystallize in the context of the citizen through the theory of contract. Modern City is a society that is based on the theory of contract between the individual and society, and this requires building a society and authority on the basis of contract and freedom. So that the transition from normal society to political society or civil society. [14]

We have crystallized the idea of modern city, even in my opinion, which began with Plato in his theory of political philosophical basis that depends on the individual needs of his own. It seeks to satisfy those needs, and can not satisfy them individually, so the community grew as a result of feeling the need to cooperate in order to satisfy the needs. One of these foundations began to build utopia ruled by philosopher.

The theory of Plato and Aristotle on civil society was beginning to determine the respective functions of the authority of the state on the one hand, and individual citizens or the other. The multiplicity of definitions of civil rights the multiplicity of historical periods, giving him the flexibility to seize the new and incorporate it in its institutions ,progress and modernity, without being at odds with her and concepts that come through Kalmoatna, democracy and freedom ... Here we find that civil society «is commonly used as a concept and descriptive to assess the balance between state power on the one hand, and the bodies and private gatherings on the other hand, however, sticks to the concept of civil society in most cases, significance of normative and ideological.

According to the vision of traditional liberal, a modern city as an area choice, personal freedom, individual responsibility, in the face of the State in which the functions dependent on its coercive compulsory, that civil society allows individuals the way for the formation of their own destinies own. This explains the importance of a strong civil society minuteness lively essential to democratic liberalism, and preference of moral to the traditional liberals of civil society on the state, which appears in the desire to reduce the scope of public authority and to maximize the private sphere. « [15]

The modern city is not a field open to difference and conflict and contradiction form the law of the jungle. But operating under the social organization and divided, its affairs are going into relationships and the laws and formulas work, managed and monitored and reviewed constantly valuable mechanisms. So what came of the most importan modern city is the perceptions of the relationship between the individual and society according to the principle of the social contract. The condition of the social contract must be in the «concession full by each participant for all his rights to the group as a whole, and come every individual the same for all, lose the rights to the social contract freedom and gain civil liberty and the ownership of all that is in possession of, and gain moral liberty, which makes it master himself within the foundations of the common interest that govern society. «[16]

And thus is characterized by state regulation of social life by making a separate policy within modern civil city, the state is calculated to the fullest height of the integral process by political power, which in turn are divided into separate powers of executive, legislative and judicial. The constitution is to refuse to combine the two governmental organizations at the same time, it also prevents the imposition of the owner of any authority on the authority of the

other opinion or project and submits it to legal accountability directly, but in the new society, everyone interferes with the part and followed, from religion to politics, economy, legislation and judiciary. There is also a system of protections the things that are going to the communities under the system in isolation from the state, in addition to that each community in the inside of the protected and supported from abroad, and this contradicts the role of civil society based on state institutions in the first place.[17]

Results :

- The modern City is generally used, as a concept and descriptive to assess the balance between state power on the one hand, and the bodies and private gatherings, on the other hand.

- The modern city, as we know, intended future and progress for society or state not only extending their physical boundaries, urbanizing , but universalizing their livelihoods and even attributing to man in general the rights, duties and privileges of urban dwellers.

- The art thinking and know-how needs in terms of sound, conviviality and democratic use of the available resources, progressive learning of cohabitation with the difference, the territorialization of ethics, law and aesthetics, in short, that set of systems and social and cultural relations constitutes us as a person and makes possible the realization of human possibility.

- The development of critical thinking one of the main objectives of the educational process - learning.. Requires critical thinking and possess many of the capabilities, particularly the understanding, analysis, and evaluation of evidence and evidence and methods of reasoning.

- the place where people live the life of a collective for a noble goal,Contrary to what you might think many people did not originate developed cities for small communities in history, it was to arise inherent to communities first, since they began is established on the corner of the earth, and that as a separate pool of human.

- The regulation state of social life by making a separate policy within modern civil city, the state is calculated to the fullest height of the integral process by political power, which in turn are divided into separate powers of executive, legislative and judicial.

- According to the vision of traditional liberal, a modern city as an area choice, personal freedom, individual responsibility, in the face of the State in which the functions dependent on its coercive compulsory, that civil society allows individuals the way for the formation of their own destinies own.

Notes :

- [1] - **David Sills**, *international Encyclopedia of the social sciences, the Macmillan & the Free Press, New York, 1999, p53.*
- [2]- **William, H Holley**, *society management and issues, New York, the druden press, 1983, p23.*
- [3]- **Ahmed okbal**. *Citizenship and developing 'the capacity to think' Cairo 1999,p25.*
- [4]- **William, H Newman**, *"the process of management"; concepts and behavior, fourth edition, Engel work, New Jersey, 1977, p100.*
- [5]- **Kotter, J. P. (1990)**, *A Force for Change, New York: Free Press.P37.*
- [6]- **Gabriel Almond**, *political development, Boston, 1970, p 33.*
- [7]- **Dale Carnegie**, *"comment trouver le leader" traduit de l'Anglais par dévier Wayne Hachette, France.2010, p152.-*
- [8]-**Ogbonna, E. and Harris, L. (2000)**, *organizational culture and performance: Empirical evidence from UK companies, International Journal of Human Resources Management, pp.766-788.*
- [9]-**Ibid,p790.**
- [10]-**Walker, j** *"Human resources and city", planning evaluation perspectives, Irwin Illinois, 1986. p78.*
- [11]- **Hilberseimer, Ludwig**,*City planning, Prelinger Library,2010,p54.*
- [12]- **Hilberseimer,Ludwig**, *The City of Tomorrow and Its Planning ,Dover Nabu Press (Septembre 9, 2010)p77.*
- [13]- **Ebenezer Howard's** *.Garden City concept, the druden press, 1990, p63.*
- [14] - **William, H Newman**, *Projective City, promotes the creation of new human dimensions, Engel work, New Jersey, 1980, p93.*
- [15]-**Op. cit,p96.**
- [16]- **Ronald Dworkin**, *the legal philosopher. Law as rule and principle in the society,Dover Nabu Press (Septembre 9, 2010)p102.*
- (17)-**Daniel moran**, *Public Artwork Concept Unveiled for New City, Engel work, New Jersey, 1980, p181.*

ŞEHİR VE SÖYLEN: İSTANBUL'UN AVRUPA KÜLTÜR BAŞKENTİ MİRASI

Miray ÇAKIROĞLU

Şehir her şeyden önce belli bir yeri, fiziksel bir mekânı akla getirir. Endüstrileşmeyle beraber fabrikaların ve dolayısıyla iş imkânlarını bünyesinde toplayan, bu özelliğiyle kırdı yaşayanları iş gücü olarak kendine çeken mekândır. Göç, fiziksel olarak mekân değiştirmeyi gerektirir; göçün yöneldiği merkez olarak şehir “başka bir yer”dir. Endüstrileşmenin akşamüstüne doğru, Fritz Lang’ın 1927 yapımı Metropolis filminde tasvir ettiği renksiz işçilerin yaşadığı yer altı gibi, distopyaların konusu olan mekândır (2010). Marx ve Engels’in sıkıcı ve tembel bulunduğu kırsalın zıttı olan, devrimin içinden serpileceği mekândır (1969). Simmel’in hesaplılık, dakiklik ve para ekonomisine dayalı oluşuyla sakinlerini tepkisiz, bıkkın, öfkeli kıldığını ama diğer yandan onları özgürleştirdiğini söylediği mekândır (1998). Baumann’ın “yabancıların karşılaştığı, uzun süre boyunca bir arada ve etkileşimde bulunduğu, buna rağmen birbirlerinin yabancı olmayı bırakmadıkları yer” diye tanımladığı (2003), bu yabancılar eğer bir arada, özgürce yaşarsa, Sennett’in medeniyetin kurulduğu yer dediği mekândır (1989). Kısacası şehir bir mekândır fakat yalnızca bu değildir. Şehir; ev, park ve caddeleri barındıran fiziksel bir mekân olduğu kadar düşlemsel bir mekândır ve şehre dair kurgu ve söylemlerden oluşur. Orada yaşayanlar, oradan geçenler, orada bulunmuş olanlar tarafından yapılan ve yeniden yapılan bir olgu olarak şehir, tek ve aynı değildir. Şehir, her biri yaygınlaşmak ve benimsenmek isteyen söylemlerin mücadele verdiği alandır.

İstanbul’un 2010 yılında, Pécs ve Essen şehirlerinin yanı sıra ilk kez Avrupa Birliği üyesi olmayan bir ülkenin şehri olarak Avrupa Kültür Başkenti ilan edilmesi ve buna bağlı olarak yıl boyunca şehirde düzenlenen kültür ve sanat etkinlikleri, İstanbul’a dair pek çok söylemi bir araya getirdi. Yazılı hedefleri arasında şehrin “bir dünya kültür başkenti olarak uluslararası ününü perçinlemek” ve diğer yandan “İstanbulluların sahip oldukları değerleri keşfederken böyle bir kentte yaşama şansına sahip oldukları için gurur duymalarını sağlamak”¹ olan proje, İstanbul’un geçmişinden bulunup getirilen kişi, olay, yapı ve nitelikleri yan yana getirir. Projenin sık sık öne çıkardığı haliyle, zıtlıkların bir arada uyumla var olduğu şehir İstanbul, günümüzün Taksim meydanına ihtişamlı bir tarihten kopyalanıp acemice yapılandırılmış bir mehter takımında cisimleştiği gibi, geçmişini fragmanlar halinde hatırlayan yaşlı bir insana benzer. Batılı ve modern şehir, uygarlıkları birbirine bağlayan köprü, sultanların şehri, her dinde ibadet etmiş ve en köklü medeniyetleri ağırlamış şehir nitelemeleri, farklı zamanlara işaret eden ve her biri İstanbul’u başka bir şekilde inşa eden söylemlerdir. Her biri İstanbul’un “öz”ünü temsil ettiği iddiasını taşıyan bu söylemler, geçmişten dilediklerince yararlanır. Barthes’in mitler diye niteleyeceği bu temsiller, onun 1954 yılında söylediği gibi, “bahsettikleri nesneyi tarihten arındırır.” (Barthes 2000, 140).

Barthes, 1977’de, başkanı seçildiği Collège de France’taki Edebi Semiyoloji Departmanı’nın açılış konuşmasında, Saussure’un adını koyduğu yerden alıp üçüncü bir imlem boyutuna taşıdığı semiyoloji için şunları söyler: “Bana öyle geldi ki (1954’ten bahsediyorum), bir göstergeler bilimi sosyal eleştiriyi teşvik edebilirdi... Kısacası, mesele toplumun nasıl stereotipler, yani hile zaferleri yaratıp bunları daha sonra nasıl temelde var olan anlamlar, yani Doğa’nın zaferleri olarak tükettiğini anlamak ya da anlatmaktır. Semiyoloji, en azından benim semiyolojim, genel ahlakın ayırt edici özelliği olan aldatma ve vicdan rahatlığı karışımına

1 “Avrupa Kültür Başkenti Olmak İstanbul’a Ne Getirecek?”, http://www.ioi.gov.tr/avrupa_kultur_baskenti.php, erişim 10 Ekim 2012.

duyulan hoşgörüsüzlükten ortaya çıkmıştı.”¹ (2000, 472). Barthes bahsettiği sosyal eleştiriyi, burjuvaziye ait olan mitleri tespit edip onların işaret ettiği değerlerin kendiliğinden değil, bu sınıf tarafından ve onun devamlılığı için üretildiğini ortaya koyarak yapar. Mit bir konuşma biçimidir ama ilettiği anlam, Saussure’un tanımladığı semiyolojide, kelimenin söyleşine karşılık gelen zihinsel imgeden ortaya çıkmaz; bu ilk imlem boyutundan çıkan anlamı göstergesi olarak alır, onu içinden geldiği tarihten soyutlar ve ona yeni, önceden tasarlanmış bir anlam yükler. Barthes, dergi kapağında Fransız bayrağına selam duran, askeri üniforma içindeki siyahiyi örnek verir. Asker, kendisinden başka bir şeye gönderme yapmaktadır; anlamı, “Fransa’nın muhteşem bir imparatorluk olduğu, hiçbir renk ayrımı olmaksızın tüm oğullarının sadık biçimde onun bayrağının altında hizmet ettiği ve kolonyalizm aleyhinde konuşanlara bu siyahinin gösterdiği hevesten daha iyi bir cevap olamayacağıdır.” (Barthes 2000, 101). O halde mit, bahsettiği şeyi kendi tarihselliğinden kopararak ona kendi tasarladığı ve söylemi yaratanların çıkarına göre belirlediği yeni bir anlamı kazandırır.

Barthes, bir söylem tarafından aktarıldığı takdirde her şeyin mit olabileceğini söyler. “Dünyadaki her nesne kapalı, sessiz bir var oluştan; sözlü, toplum tarafından el konmaya açık bir durumu geçebilir.” (2000, 94). İstanbul 2010 kapsamında, müzik etkinliklerinden biri olarak, en son bırakıldığı yerden çıkarılıp İstanbul’un bugünkü hayatına yerleştirilmek istenen “laterna”, projenin tamamının hizmet ettiği mite katkıda bulunan mitlerden bir tanesidir. Etkinlik rehberinin yaşayan son usta diye andığı Panos Ionnidis tarafından Rum ve Türk şarkılarını çalacak bir laternanın yapımı, bir çeşit müzik kutusu olan laternayı, 2010 vitrinine çıkmak üzere kelimenin tam anlamıyla yeniden diriltilmektedir. Rehber, projeyi anlatmaya şöyle devam eder: “Eski İstanbul Sokak Eğlencesi Laterna’ projesi İstanbul’un farklı semtlerinin caddelelerinde, meydanlarında, yüz yıldır kimsenin görmediği müzik kutusu laternaya İstanbul’un sokaklarında yeniden hayat verdi.” (Durgut 2010). Etkinlik çerçevesinde gerçekleştirilen müzikli sokak gösterilerinin birinin fotoğrafında, Galatasaray Lisesi’nin önüne kurulmuş, üzerinde “İstanbul Laternası Hatırası” yazılı seyyar standın önünde laterna durmaktadır. Yelekli bir takım ve şapka takan bir adam laternanın yanında durup bir koluyla müziğin çalmasını sağlarken, önünde dans eden iki çifte bakar. Fotoğrafın açısına göre bu mini gösterinin izleyicisi olup olmadığını göremeyiz ama laterna o anda İstiklal Caddesi’nden geçmekte olan yüzlerce kişiye, İstanbul’un barındırdığı çok sayıda farklı kültürle zenginleştiği, birbirinden farklı insanların ilişkilerini uyumla sürdürdükleri mesajını vermektedir. Yüz yıldır kimsenin görmediği laterna, ortaya çıkan uzak bir akraba gibi, İstanbul’un hafızasından fırlayan iki çiftin dansında İstanbul’daki yerini bulmaya çalışmaktadır.

İstanbul 2010, kültür ve sanat alanının hemen hemen tüm dallarını harekete geçiren bir proje olarak tasarlanıp yürütülmüştür. Görsel sanatlar, sahne ve gösteri sanatları, müzik, sinema, geleneksel sanatlar, edebiyat, kültürel miras ve müzecilik başlıkları altında toplanabilecek etkinlikler, tıpkı eski İstanbul eğlencesi laterna gibi, İstanbul’a ait diye nitelenen değerlerin içeriden bakanların anımsaması, dışarıdan bakanların tanınması için bir araya getirilmiş nesne ve olgular üzerinden işler. İstanbul *Otherwise* tasarım projesi, yine rehberin söylediği gibi söyleyecek olursak “İstanbul’un belleğinde yer etmiş belli başlı kültürlerin etkilediği/oluşturduğu yedi nesne” olarak tespit, Türk kahvesi fincanı, beşbiryerde, lokumluk, hamam seti ve boyacı sandığını seçmektedir (Durgut 2010, 39). Bir sahne sanatları projesi olan *Sultan-i Seyirlik*, Osmanlı dönemine ait bir gösteriyi yeniden canlandırır; İstanbulluları gösteriye katılmaya, şimdiki zamanlarıyla sanki bir paketmiş gibi sunulan o devir arasında köprüler kurmaya çağırır. Osmanlı dönemindeki günlük yaşamı simüle eden gösteri, temsili olarak padişahın yerini almasıyla başlar: “Esnaf kollarının geçitleri, cazgırlar, gezdirilen nahıllar, cihana nam salmış pehlivanlar, at yarışları ve at cambazları, hokkabazlar, rismanbazlar, cambazlar, curcu-

1 İngilizce kaynaklardan yapılan alıntıların çevirisi makale yazarına aittir.

nabazlar, hünerbazlar ve ateşbazların temaşaları, temsili kale kuşatması ve savaşı, köçeklerin raksları, hayvanların temaşaları, Beyoğlu ve Galata gayrimüslimlerinin raksları, hanımların mehtap sefaları, mahalle yangını söndüren tulumacılar ve asumani fişekler” İstanbul’a dair temsilin bir parçası haline gelir (2010, 90). *Mozaiğin Renkleri* isimli konserde “padişah, saray mensubu, kadın, Türk, Ermeni, Yahudi ve Rum bestekarlardan seçilmiş müziklere, konularına göre semazenler ve harem dansçılarının katıldığı” gösteri, raks kültürünü getirirken (2010, 129), *Teravîh-i Enderun ve Cumhuri Müezzînliği*, rehberle bakacak olursak, İstanbul’un kültür mirasında önemli yer tutan fakat zaman içinde unutulmuş cami musikisi geleneğini bir an için yeniden yaratır (2010, 130).

Bahsi geçen etkinliklerin de temsil ettiği gibi, İstanbul 2010 projesi kapsamında düzenlenen etkinlikler, İstanbul’a dair birbirinden farklı söylemler oluşturmaktadır. Her bir ya da bir grup etkinliğin öne çıkardığı değer, İstanbul’u bu değer etrafında tanımlamaktadır. Kimi zaman aynı etkinlikte farklı söylemlere sahip unsurların bir arada sunulması bir zıtlık yaratmakta, fakat bu da kendi başına İstanbul’u tanımlayan başka bir söylem olarak ortaya çıkmaktadır. İstanbul zıtlıkları bir arada barındıran, tam da bu özelliğiyle zenginleşen şehirdir. Buna göre Osmanlı ile Bizans, Asur medeniyeti ile pekâlâ yan yana bulunabilir; tasavvuf müziği yerini hemen türkülere, hemen ardından da aryalara bırakabilir. Tıpkı tasarım projesinin belirlediği yedi nesne gibi, İstanbul’un ve İstanbullu olmanın ne olduğuna dair belirlenmiş unsurlar uzak ya da yakın geçmişten, uzak ya da yakın coğrafyalardan derlenip ya da yeniden yaratılıp İstanbul’un ve Avrupa’nın algısına sunulmuştur. Olay ya da nesne, bazen kişi ait oldukları bağlamdan, tarihten, özgün koşullarından çıkarılarak 2010 etkinliklerinin işaret ettiği anlama hizmet edecek unsurlardan biri olarak monte edilir. Belli bir görüşün kendine mal ettiği, bulunmalarının ve nasıl bulduklarının gelişigüzel değil, görüşün varmak istediği amaç doğrultusunda şekillendiği unsurlar, Barthes’ın mitlere dair söylediği gibi, nesnelere “yok etmez, tahrif eder” (2000, 107); “varlıklarından değil, hafızalarından yoksun bırakır.” (2000, 110).

Barthes, İspanya’nın Bask bölgesinde çıktığı yürüyüşten bahseder. Gördüğü evler, onların uzun bir tarihe ait olduğuna işaret eden belli bir mimari bütünlüğe ve üsluba sahiptir. Bu evler Barthes’ın orada bulunup onları görmesinden bağımsız olarak böyledir. Paris’te bir yürüyüşe çıktığında gördüğü, “kırmızı döşemeleri, koyu kahverengi kirişleri, asimetrik tavanı ve çitle çevrelenmiş cephesi olan, süslü, beyaz bir ahşap ev” ise, “bu bir Bask evidir” dedirtmek, “Baskılığın özü” olarak gösterilmek için orada bulunmaktadır (2000, 111). Barthes’a göre, Fransa’daki bu Bask evi özel olarak Barthes’a, onun bu evi tanıyıp Bask evi diye niteleyecek bakışına yönelmiştir. İstanbul 2010 projesinin İstanbul’a dair olarak niteleyip işlediği tüm unsurlar da aynı şekilde, şehri kurdukları gibi görüp tanımamız, İstanbul’u buradaki söylemlerin içinden yaşayıp deneyimlememiz için bize seslenir. Şehri buna göre tanımlamaya başladığımız zaman, nesne ve olayların ait olduğu geçmiş ve bağlamları önemsizleşecek, İstanbul hep böyle olagelmiş gibi ve doğallıkla, ona 2010 projesinin perspektifinden baktığımız haliyle dondurulacaktır.

Barthes’a göre, mitler burjuvaya aittir. “Ezilenler dünyayı yapanlardır; yalnızca aktif, geçişli (politik) bir dilleri vardır. Ezen bu dili tersine çevirir, onun dili sınırsız, jestle dayalı ve teatraldır: bu dil Mittir. Öncekinin dili dönüştürmeyi, sonrakinin dili ebedileştirmeyi hedefler.” (2000, 138). 2010 projesinin geniş kitlelerin ve her gruptan İstanbullunun katılımını teşvik ettiği etkinlikler, Barthes’ın terimleriyle ezeni de mite dahil olmaya çağırılmaktadır. Projeyi düzenleyenler konuşmalarında sık sık “İstanbul için, İstanbul ile birlikte” deyişini tekrarlamaktadır. Şehrin periferisinde kullanıma açılan ve 2010 yılı boyunca aktif olarak pek çok etkinliği ev sahipliği yapan sanat merkezleri, şehrin merkezine, dolayısıyla canlı kültürel

yaşamına erişimi güç olan kentlilere yönelik olarak düzenlenen gezici sanat etkinlikleri, sosyoekonomik bakımdan dezavantajlı olan ailelerin çocuklarının müfredatları dahilinde 2010 projelerinden en az birinin parçası olmaya teşvik edilmesi, miti yaratmanın tek bir grup olmadığını akla getirmektedir. Bu anlamda İstanbul'u bir odak, dolayısıyla potansiyel bir finansal merkez olarak vitrine çıkaran söylemin oluşturduğu İstanbul miti, Barthes'ın mitlerine göre biraz daha kurnaz sayılabilir.

Kaynakça

- Fritz Lang, director., *Metropolis, 1927* (London: Eureka Entertainment, 2010).**
- Georg Simmel, "Metropolis and Mental Life" in *Simmel on Culture*, eds. David Frisby, Mike Featherstone (London: Sage, 1998), 174-185.**
- Handan Durgut, ed., *İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı 2010 Programı (İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010).***
- Karl Marx and Friedrich Engels, "The Communist Manifesto", in *Marx/Engels Selected Works, Vol. One* (Moscow: Progress Publishers, 1969), 98-137, accessed October 10, 2012, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/>.**
- Richard Sennett, "Civitas of Seeing", *Places 5* (1989): 4, accessed October 3, 2012, http://places.designobserver.com/media/pdf/The_Civitas_of_988.pdf**
- Roland Barthes, *A Roland Barthes Reader*, Ed. Susan Sontag (London: Vintage, 2000).**
- Zygmunt Baumann, "City of Fears, City of Hopes" (London: University of London CUCR Publications, 2003), accessed October 10, 2012, <http://www.gold.ac.uk/media/city.pdf>.**

FELSEFENİN OLANAKLILIĞI OLARAK ŞEHİR

Muhsin YILMAZ¹□

Felsefenin kendi tarihi ile ilgili temel tartışma problemlerinde birisi, bilindiği gibi, felsefe ya da felsefi düşünme tavrı ya da tarzının, niçin başka kültür coğrafyalarında değil de, özellikle Yunan kültür/coğrafyasında başladığı ile ilgili tartışmadır. Literatürde “Yunan mucizesi” ifadesi ile de karşılık bulabilen felsefenin kökeni ya da başlangıcı sorunsalı, hep tartışmalı bir sorun olagelmıştır. Bununla ilgili olarak, bir taraftan doğrudan doğruya Antik Yunan kültürünün felsefenin başlatıcısı olduğu yönünde tezler ileri sürülürken, diğer taraftan, Yunan kültürünün gerçekleştirdiği sıçramayı hazırlayan ve Sümerlilere kadar geri götürülen uzun ve önemli bir hazırlık evresinin oluşu yönünde tezler de söz konusudur (Arslan, 2007, s. 54). Ayrıca, felsefi düşünme tavrı ya da tarzının niçin tam da Thales ile birlikte başla(tıl)dığına ilişkin de kesinlikten uzak tartışmalar söz konusudur. Doğaldır ki felsefi düşünme bir günde başlamış değildir. Burada kastedilen, akşamdan sabaha düşünme biçiminin değişip dönüşerek felsefi bir nitelik kazandığı değil, fakat düşünme biçiminde tedrici bir değişim ve/veya dönüşümün olduğudur. Ya da pek çok başlangıç belirleme bağlamında ya da durumunda olduğu gibi, burada da sözü edilen felsefenin başlangıç tarihi, kesin bir tarih olmak yerine, bir tür, yani felsefi düşünme biçiminin belirli bir tarihsel dönemden başlatılması gereğinin bir karşılığıdır. Dolayısıyla, “Yunan mucizesi” olarak görülse de görülme de ve buna bağlı olarak felsefenin başlangıcı Antik Yunan’dan ya da daha öncesinden de başlatılsa, her durumda bir sorunsal olarak kalmaktadır. Ancak, Guthrie’nin “doğal dünyadaki oluşumların nedenleri doğal dünyanın sınırları içinde aranmalıdır ve özerk insan aklı bu araştırmada tek ve yeterli aracımız olmalıdır” (Guthrie, s. 44) biçiminde tanımladığı *philo-sophia* tavrı ya da geleneği olarak felsefenin Antik Yunan ile birlikte düşünülmesi, üzerinde, en azından kaynakları, kökenleri ya da tarihlendirilmesi kadar tartışma yaratmayan daha genel bir kabuldür. Bir başka anlatımla felsefenin öyküsü ya da serüveninin, doğal olayların, oluşların ya da süreçlerin temel ilkesi ya da nedeninin merakı ve giderek teorik ya da spekülatif araştırmasıyla başladığı söylenir. Bu bağlamda, örneğin Grek felsefesinin oluşum döneminde filozofların teorik (ana) bilgilerinin varlık üzerinde yoğunlaştığı, dolayısıyla, onların varlık probleminde ilişkili verdikleri yanıtın bizzat felsefenin ana konusunu oluşturduğu ve pre-sokratik felsefenin öznesinin, kendi varlığı da dahil olmak üzere, soruşturma alanını, konusunu ‘dış dünyada’, ‘doğada’ bulduğu söylenir. (Erkızan, s. 183-86).

Yine bu çerçevede belirli bir düşünme biçimi ya da anlama çerçevesi olarak *philo-sophia* tavrı ve giderek geleneğinden/tarihinden söz edildiğinde bundan, *Antik Yunan felsefesi* olarak başlayan ve bugüne değin süregelen bir tavır, tarih ya da gelenek anlaşılır. “Konusunu ya da soruşturma alanını dış dünyada ya da doğada bulmuş” olan *Philo-sophia* (felsefe) tavrı ise, öncelikle bir nesneleştirme tavrıdır. Nesnel(leş)irme ise, gözlemleyenin yani öznenin, nesnel(leş)tirileni yani doğayı/varlığı, kendinden uzaklaştırmasını ya da öznenin doğadan/varlıktan belirli bir mesafede uzaklaşmasını gerektirir ya da getirir. Araya belirli bir mesafe koyarak uzaklaşmakla da, varlığın kendisi olduğu ya da kendisinde olduğu kabul edilen doğayı, yani felsefi düşünme tavrı ile ancak üretilebilmiş olan teknik anlamıyla *phusis*’i, onun içinde kalarak değil fakat kendini onun dışında konumlandırarak ona bakmak, temaşa etmek (*contemplation/theoria*) ile mümkün hale gelir veya bir anlam kazanır. Bu anlamda gözlemleyen öznenin bağımsızlaş(tırıl)mış anlamıyla *phusis*, örneğin Anaximandros tarafından mevsimlerin dönüşümü, bitkilerin ve hayvanların meydana geliş ve yok oluşlarının, gökyüzü hareketlerindeki değişimin nedeni olarak tespit edilir (Kranz, s. 24; Erkızan, s. 192). Yine an-

1 * Doç Dr. Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

cak bu kopuş ile birlikte *phusis*in kaotik değil fakat kozmik ve/vaya kozmetik bir yapıya sahip olduğu; yani dış dünyanın kendine içkin zorunlu bir birliğe ve düzenliliğe sahip olmasından dolayı bilinebilir (intelligible) bir yapıda ve ayrıca yine aynı dış dünyanın bu yapısıyla güzellik gibi bir niteliğe sahip olduğu ileri sürülür ve hatta ileri sürülebilmıştır (Erkızan, s. 196). Hatta aynı nesnel(1)leştirme tavrı daha sonrasında, “Batı uygarlığına karakteristiğini veren (bilimsel ve) felsefi düşünme biçimi, dünya karşısında belli bir insan tavrına bağlanabilir. Gerçekliğe bir bilgi nesnesi olarak kendi karşısına koyan ve bunu yapmakla da aynı zamanda özne olarak kendi bireyliğini, “kişi” olarak kendisini üreten bir tavidir bu. Söz konusu düşünme biçiminin ayırt edici yanı, kavramı nesneye uygulamak olarak yapılaşan ‘yargı verme’dir. Felsefi düşünmenin gerisinde işte, yargısında kendi başına karar verme inisiyatifi kazanan ve gerçeklikle arasına düşünsel bir mesafe koyan özne bulunuyor.” (Altuğ, s. 104) gibi yorumlara, değerlendirmelere olanak sağlar. Benzer biçimde *nomos* kavramının felsefi söyleme girişi de, yine (doğa) *phusis* kavrayışının fiziksel alandan etik alana kaymasının ardı sıra ortaya çıkıp pekişmiştir (Peters, 244). Özetleyecek olursak, (felsefi) düşünmenin iki temel bileşeni olarak özne ile nesnenin birbirinden kopuşu, söz konusu düşünme biçiminin ya da tavrının ilk adımı ya da koşulu olmak durumundadır.

Tekrar yukarıda belirlenmiş olan, felsefi düşünmenin niçin en azından Yunan kültürü ya da uygarlığı kadar eski olan örneğin Mısır’da değil de Yunan kültüründe başladığı sorunsalına dönersek, sorunla ilgili olarak, Antik Yunan coğrafyasının, Pers, Mısır, Mezopotamya gibi kadim uygarlıklarla komşuluğu, deniz ulaşımının olanaklılığı, bu olanaklılığın kolaylaştırdığı ticari etkinlikler, ticari etkinliklerin yarattığı sosyal, siyasal, kültürel etkileşimler gibi koşullar ileri sürülür ya da bunlar gibi etkenlerle söz konusu olgu gerekçelendirilmeye veya temellendirilmeye çalışılır. Ancak burada da, Yunan coğrafyası dışındaki uygarlık ya da kültürlerde de benzeri etkinlik ve/veya etkileşimlerin olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Diğer kültür ya da uygarlıklar, Yunan kültür coğrafyasının sahip olduğu koşullardan tümüyle mi yoksundu yoksa Yunan kültürünü diğerlerinden ayıran daha başka koşullar mı söz konusuydu? Örneğin Mısır da denize komşu değil miydi? Yunan coğrafyasının da kendisine açıldığı Akdeniz’e açılmasının dışında, Nil Nehri’nin de Mısır uygarlığının yaşam damarlarından birisi olduğu söylenmez mi kaynaklarda? Öte yandan Mezopotamya’da hiç mi ticaret yoktu? Onlar da başka komşu kültür ya da başka uygarlıklar ile etkileşim halinde değiller miydi? Kaldı ki Mısır ve diğer antik kültürler ya da uygarlıklardan bugün de kadim uygarlıklar olarak söz edilebilmektedir. O halde *philo-sophia* gibi özgün bir dönüşümü başlatan herhangi bir uygarlık olmak değil, fakat belirli bir türden bir uygarlık olmak mıydı?

Bu noktada *philo-sophianın* söz konusu kültür coğrafyasında başlamış olmasının bir başka gerekçesi olarak, Antik Yunan’a özgü düşüncesele dönüşümün, ortaya çıkmasına bir biçimde katkıda bulunduğu ve yalnızca Antik Yunan kültür coğrafyasının ya da o uygarlığının sahip bulunduğu polis devleti ya da site yaşamı ve bunun kendine özgü karakteristiği olduğu söylenir. Antik Yunan polis devletinin ya da sitesinin, felsefi düşünmenin ortaya çıkıp gelişebilmesi için gerekli siyasal, sosyal yapıya uygun olmasından dolayı Antik Yunan’da olanın olduğu gibi olduğu ileri sürülür. Peki nedir bu yalnızca Antik Yunan kültüründe olan ve felsefi düşünmenin ortaya çıkışını sağlayan sosyal/siyasal yapı? Bunun, Aristoteles’in tanımlamasına göre, annesi babası yurttaş olan, mahkemeye gidip dava açabilen Atina’nın yurttaşları ile yurttaşların dışında kalan kadınlar, köleler, çocuklar^{□*} ve Atina’ya dışarıdan gelmiş olanlar biçiminde ayrılan ya da ayrıştırılan yapı olduğu söylenebilir (Aristoteles, s. 70). Burada yurttaşlar yönetim süreçlerine katılma hakkına sahipken, diğerleri bundan yoksundurlar. Bu anlamda Atina’nın sosyal ve siyasal anlamda ayrılmış bir toplumsal yapıya sahip olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda örneğin Vernant, Yunan sitesiyile ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar: “Siteyi oluşturanlar, kökeniyle, toplumsal sınıflarıyla ve işleviyle ne

kadar ayrı olurlarsa olsun, belli bir yerde yine de diğerlerine “benzerler”. Bu benzerlik, *polis*in birliğini kurar, çünkü Yunanlılar’a göre yalnızca benzerler *Philia*’nın birleştirilmesiyle karşılıklı olarak bulunabilirler ve aynı toplulukta birleşirler. Böylece sitenin kadrosu içinde insanın insanla ilişkisi, karşılıklı ve tersinir bir ilişki biçimini alır, boyun eğmeye ve insanın insan üzerindeki egemenliğine dayalı basamaklı (hiyerarşik) ilişkinin yerine geçer.” (s. 57) Bu noktada da şu sorular akla gelebilir: Sosyal ve siyasal açıdan ayrılmış Atina, bu yapısını neye borçludur? Antik Yunan sitesi/şehri olarak Atina sosyal tabaklaşmayı nasıl gerçekleştirmiştir de, *philosophiaya* temel oluşturmuştur ya da zemin hazırlamıştır? Antik Yunan uygarlığı dışında başka kültürlerde ve uygarlıklarda da kentler ya da şehirler yok muydu? Oralarda da yöneten ve yönetilen yok muydu? Yunan site devletinde/polisinde ve/veya şehrinde ne(ler) nasıl farklıydı da, ancak ve yalnızca orada felsefe tarihinin “ilk filozoflar”ı söyledikleri ve yaptıklarıyla Antik Yunan kültür-coğrafyasında ortaya çıktılar ve felsefeyi başlatarak “ilk filozof” oldular?

Bununla ilgili olarak da, Yunan sitesinin yurttaşlarının aynı zamanda boş zamanı olan ve özgür düşünme ortamına sahip yurttaşlar olduğu söylenir. Bir başka anlatımla yurttaşlık statüsü, bu statüye sahip olanlara, görelide olsa müreffeh bir yaşam olanağı sunuyordu. Nitekim Hobbes da yüzyıllar sonra bununla ilgili olarak şöyle bir saptamada ya da değerlendirmede bulunur: Boş zaman felsefenin anasıdır; Devlet (Polis) ise, barışın ve boş zamanın. Yine ona göre, Atinalılar zenginleştikten sonra; ne yurt içinde ne de yurtdışında bir meşgalesi olmayan kişiler olarak, *haberler anlatmak ve dinlemek* veya şehrin gençlerine *felsefe* hakkında konuşmaktan başka bir işle pek meşgul olmamışlar ve her usta bu amaçla kendine bir yer edinmiştir: *Academia, Lyceum, Stoa*. Bundan dolayı da büyük ve gelişen şehirlerin ilk ortaya çıktığı yerlerde, *felsefe* çalışması da ilk ortaya çıkmıştır (Spinoza, s. 460). Felsefi spekülasyonun ya da düşünümün adeta önkoşulu olan boş zaman ve görelide bir refah ortamı ve bunun güvence altına alınması. Bu haliyle de Atina şehri/sitesi/polisi, modern anlamına yakın, (yani sanayi ve ticaret ve buna bağlı olarak formal ilişki biçiminin belirlediği bir sosyal alan ya da yaşam biçimi) bir yapı ve/veya içerik kazanmış bulunuyordu.

Ancak tüm bu etkenlerin, koşulların ya da kısmi farklılıkların yanında, Antik Yunan yurttaşını farklı kılan, siteye özgü bir başka yapısal özellik daha vardı ki, o da yurttaşların yurttaşlık görevlerini ifa edebildikleri sitenin iki farklı yaşam alanına sahip olmasıydı. Bu çerçevede felsefi tavrı mümkün ve gerçek kılan Antik Yunan site devletinin yani Yunan *polis*inin yapısı, temel olarak iki bölge ya da birimden oluşmaktadır: sitenin yönetim merkezinin bulunduğu, bölgenin görelide yüksek tepelerine kurulmuş ve kale ya da sur benzeri yapılarla koruma altına alınmış *Akropolis* ve idari birimler ya da merkezlerin toplandığı *Akropolis* dışında yer alan ve site yurttaşlarının günlük aktivitelerini, yaşamlarını (olimpiyatlar, ticaret, vb.) sürdürdüğü şehrin sosyal merkezi denilebilecek *Agora*¹. Peki iki bölgeye ya da birime ayrılmış sitede neler nasıl olup biter? Orada ne nasıl yaşanır? Burada realize olan ya da yaşanan sosyal yaşam nasıl bir yaşamdır? Ki o yaşam biçimi, yalnızca Yunan’a özgü olduğu söylenen felsefi tavrı başlatmış olsun?

Vernant’ın tanımladığı biçimiyle Antik Yunan sitesi veya şehrinin Yunan felsefe tarzı ile ilişkisiyle ilgili olarak, Yunan kent devleti ya da sitesinin ekonomik/sosyal/siyasal yapısı ya da koşullarının, onun başka bir biçimde düşünemesine olanak sağladığı söylenir. O yapı ya da koşullar ki, *agorada*, söz söyleme hakkını ve/veya gücünü kendisinde gören herkesin kendi sözünü söyleyebildiği, kendi görüşünü dillendirebildiği bir yapı ya da koşuldur. Çünkü orada *agora* Yunan halkı için adeta bir toplumsallaşma/sosyalleşme platformudur. Çünkü *agorada*, yine Vernant’ın değerlendirmesiyle; “resmi görevi olmayan vatandaşlar buralara (duvar-

1 Bu yapılanmanın, özellikle agora benzeri yapıların, köy ve hatta kent meydanlarının işlevleri düşünüldüğünde, izlerinin bugüne kadar uzandığı da söylenebilir. Ayrıca yine “agorafobi” sözünün kökeninin de yine, *agora*’nın sosyal yapısına dayandığı da bir başka dikkat çekici noktadır.

lara/taşlara) gökle ilgili gözlemlerini ya da kronoloji tablolarını yazarlardı. Bunların tutkuları, başkalarına bir buluşu ya da kişisel görüşü tanıtmak değildir. Bunlar merkez'e mesajlarını bırakırken, bunu sitenin ortak malı yapmak isterler ve bu, örneğin bir yasa gibi, herkese benimsetilmeye elverişli bir norm da olabilir. Dolayısıyla "kamuya açıklanmış bulunan bilgiler, yeni bir gerçeklik ve nesnellik kazanır: kendi başına bir gerçekliği oluşturur" (Vernant, s. 50). Yurttaşların kişisel ya da öznel gözlemleri ya da görüşleri *agorada* adeta bir *agonizme*, yani farklı gözlem, görüş ya da yorumların bir karşılaşması ya da tartışması biçimine dönüşür ve böylelikle de kendilerinin olmaktan çıkıp agoraya ve dolayısıyla da siteye ya da polise mal olur. Böylece gökyüzü ya da yeryüzü ile ilgili gözlemler ve/veya görüşler, ortak bir tartışma platformu oluşturacak biçimde adeta anonimleşir, bağımsızlaşır ve nesnelleşirler.

İşte, felsefenin ya da felsefi düşünme ve/veya tavrının ortaya çıkışını sağlayan yapı ve/veya yaşam biçimi de, kaynak ve kökenlerini doğada bulmayan fakat belirli bir yaşam pratiğinde bulan şehir yaşamından alıyordu. Dolayısıyla, bu bağlamda felsefi düşünme tarzının başlaması ile Antik Yunan polisinin (sitesinin/şehrinin) yaşamı arasında bir paralellikten söz edilebilir. Ancak burada *polisten* söz ederken, bileşik bir yapıdan değil, fakat bu bileşik yapıyı oluşturan bileşenlerden daha çok *agoradan* söz ediyoruz demektir. Çünkü nesnelleştirme yoluyla üretilen ya da ortaya konulan görüşlerin dile geldiği, tebliğ edildiği *polis* birimi, öncelikli olarak *akropolis* değil fakat *agora*'dır. Dolayısıyla, felsefeyi mümkün kılan ve bundan dolayı da Yunan Kültür coğrafyasını ya da şehrini diğer Mısır ya da Mezopotamya gibi şehir kültürel yaşamlarından ayıran asıl etkenin, denilebilirse eğer, sosyal yaşamın realize olduğu/yaşandığı ve/veya sürdürüldüğü alan olarak sitenin *agorası* ya da yaşam alanı/biçimi olduğu söylenebilir. Yine eğer söylenebilirse, başlıca siyasal yönetim merkezi ve sosyal yaşam merkezlerinden kurulu olan Antik Yunan polis devleti, "Yunan tarzı felsefe" olarak da ifade edilen (Arslan, 2002, s. 265), *philosophia* tavrının ya da felsefi düşünme biçiminin başladığı ya da başarıldığı, Deleuze'un kavramsallaştırması ya da ifadesiyle "geo-felsefe"dir[□].

Kaynakça

- Altuğ, Taylan; "Türkiye'de Felsefe", Seminer Dergisi Sayı 6, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İzmir, 1989*
- Aristoteles, Politika, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975*
- Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefesi Tarihi Cilt: 1, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007*
- Arslan, Ahmet, "Yunan Tarzında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği", Felsefe, TÜSİAD, İstanbul, 2002*
- Deleuze, G. ve Guattari, F; Felsefe Nedir?, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002*
- Erkızan, Hatice Nur, "İlkçağ Felsefesi ve Temel Kavramaları Üzerine: Presokratikler", Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı: Felsefe Tartışmaları, Everest Yayınları, İstanbul, 2002*
- Guthrie, W.K.C., Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2011*
- Hobbes, Thomas, Leviathan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001*
- Kranz, Walter, Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976*
- Peters, Francis E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004*
- Vernant, Jean-Pierre, Yunan Düşüncesinin Kaynakları, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002*

MODERN ŞEHİRDE ÖLÜM

Mustafa YILDIZ^{1*}

Ölüm insanın yeryüzünde var oluşundan bu yana zihnini meşgul eden en büyük problemlerden bir olmakla kalmamış hayatını nasıl kurması gerektiği yönündeki bakış açısını da etkileyen en önemli etken olmuştur. Bu durum Heidegger'in iddia ettiği gibi sadece bireysel anlamda insanların "ölüme doğru yaşadığı" anlamına gelmez; aynı zamanda bireylerin ölümüne rağmen toplumun varlığını sürdürmek için gerekli olan pratikleri oluşturması gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla bir toplumdaki ölüm anlayışı aynı zamanda o toplumun hayata bakış açısını ve kültürel etkinlikleri de biçimlendirir.² Bu bildiride ölüme ilişkin çok genel anlamda modern olan yaklaşımı betimleyerek şehir hayatındaki yeri sorgulanmaya çalışılacaktır.

Burada modern olan, Descartes'ın kartezyen düalizmi ile başlayan ve nihayetinde hayatı bedensel fonksiyonlara indirgeyen dünya görüşüyle ilgisi içinde ele alınacaktır. Nitekim hayat ve ölüm ile ilgili geleneksel düşünce, Descartes'ın ruh-beden düalizmi içinde ifade ettiği kartezyen dünya görüşüyle birlikte büyük bir değişime uğramıştır. Öyle ki, Descartes'la birlikte maddi varlığın ruhtan ayrı bir ontolojik kategoriye yerleşmesi ve mekanik ilişkilerle tanımlanması, insanın doğa ve dolayısıyla beden üzerindeki iktidarını meşrulaştırmıştır. Bu bakış açısının en önemli sonucu kuşkusuz insan hayatını bedensel fonksiyonlara indirgeyerek bedeni de yeniden tanımlamayı gerektirmiş olmasıdır. Artık insan bedeni tıpkı bir makine gibi niceliksel bir bakış açısıyla ölçülebilir, arızaları saptanabilir ve buna uygun bir analitik yöntemle yeniden biçimlendirilebilir bir nesne olarak görülmüştür.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Descartes'in projesinin günümüz postmodern toplumlarında daha da ileriye götürülerek uygulandığını söyleyebiliriz. Sözelimi Foucault'ya göre bir makine olarak dikkate alınan bedene ilişkin politikalar, bireysel bedenlerin kontrolünde, kolektif bedenlerin düzenlenmesinde anahtar rol oynamaktadır. Beden biyo-politika aracılığıyla söylemsel olarak üretilmekte ve iktidar ilişkileri içinde düzenlenmektedir.³ Artık insanın doğal yetilerini nasıl kullanması gerektiğinin bilgisinin ötesinde gen teknolojisi aracılığıyla tümüyle insan tarafından yeniden tasarlanabilecek olan, "insanın yaratacağı insan"dan söz edilmektedir. Böylece insanlık "daha sağlıklı ve uzun bir hayat" olarak özetlenebilecek olan o büyük kolektif amaca doğru ilerlemektedir.⁴

Bu durumun ekonomik değeri bedensel varlığın yüceltilmesi ve bedene yönelik iyileştirme girişimlerinin birer tüketim nesnesi haline getirilmesidir. Nitekim toplumsal çözümlemede, bedenin merkezi bir konum almasının belki de en önemli nedeni tüketim toplumunun hazcı yapısındaki temel nesnenin beden olmasıdır. Bedenin daha güzel görünmesi, sağlığı ve denetimi, modern tüketim toplumunun başta gelen amaçlarından birisi olarak ortaya çıkar.⁵

Bu bağlamda modern toplumsal dünya görüşünün bireyi değerlendirirken üretim ilişkileri ve ekonomik değerlere yaptığı gönderme önemlidir. Nitekim modernite nesnelere metalaştırılması yoluyla hayatı bir tüketim projesine indirger. Bu projede hayat, verimlilik ve yararlılık esasına göre tanımlanarak hayatın geçirildiği mekânlar da buna göre inşa edilir. Bu bağlamda şehrin yeni ve tüketim projesinin gereği olarak sürekli yenilenen dokusu

1 * Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. e-posta: mustafayildiz@erciyes.edu.tr

2 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (çev. Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yay. İstanbul 2000, s. 15.

3 Akif Öztürk, "Eriş Bedenselleşme: Hegemonik Erkek Bedeninin İnşası", *FİSf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 13, Bahar 2012, s. 41.

4 Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yay., İstanbul 2003, s. 41.

5 Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, Bağlam Yay., İstanbul 1998, s. 15

duyusal gerçekliğin dışında hiçbir metafizik göndermeye izin vermez. Hayatın tüm yönleri ekonomik ilişkilerle yeniden tanımlanarak şehrin dokusuna yansır. Şehir hayatı içinde birey kendini ekonomik ilişkilerle tanımladığı ölçüde eksik olduğunu, varlığını tamamlamak için metalara ihtiyaç duyduğunu hissedecek biçimde sürekli bir propagandanın altındadır. Kendisini, tüketim nesnelere olan metalarla tanımladığı ölçüde de insan var oluşun anlamından uzaklaşmakta ve kendisine sunulanın peşinden gitmekten başka bir seçeneğin olup olmadığını bile araştırmamaktadır. Kendisine sunulan seçenek ise beden sağlığı için gerekli olan her şeyi yapmaktır. Bu anlamda modernite bireylerden sürekli genç kalmalarını, hayatın tadını çıkarmalarını, ölümü yenmelerini ve şu anı yücelterek metaları olabildiğince tüketmelerini bekler.

Şüphesiz modernlik bir süreçtir ve bu süreç içerisinde şehirleşme de onun önemli bir yönünü oluşturur. İşte şehirleşme sürecinde ortaya çıkan tüketim kültürü, geleneksel ölüm algısını da dönüşüme uğratarak yerine yenisini koymaktadır. Buna göre modernlik, hayatı bedeni merkeze alarak tanımlamakta ve biyolojik-fizyolojik işlevlerin normal seyrine indirgemekte, ölümü ise bu gidişatın sekteye uğramasıyla hastaneye taşınan deneyimlerin bir sonucu olarak görmektedir.¹ Bu bakımdan günümüze gelindiğinde hastaneler, estetik cerrahi merkezleri, fitness salonları ve kozmetik sektörüyle, daha da önemlisi gen teknolojisinin bedensel açıdan kusurlarından arındırılmış insan doğası vaadiyle geniş bir ekonomik yelpazede yaşlanma ve ölüm karşısında mücadele verilmektedir.

Dolayısıyla ölüm karşısında modern insan estetik operasyonlar ve genetik müdahalelerle hayatı sürekli âbı hayat içerek bedenini kusurlarından arındırıp yeniden yaratmayı deneyerek ölümünü olabildiğince uzaklaştırmayı amaçlar. Bu konuda en önemli husus kuşkusuz modern şehir hayatının da ölümü olabildiğince göz önünden uzaklaştırması ve uzmanların denetimine vererek rasyonelleştirmiş olmasıdır. Modern tıp ve rasyonel akıl ölümü nedensel ilişkilerle açıklamaya çalışarak mekanikleşmiş şehir hayatında onu hastanelere ve mezarlık gettolarına terk eder.² Ölüm, kişisel sağlık hatalarının neden olduğu ölümcül hastalıklara indirgenerek doğallığından sıyrılıp hayata yabancılaştırılır. Modernite açısından doğal ölüm neredeyse yoktur; insanlar ölüyorsa bunun nedeni sigara ve alkol kullanmak, sağlıksız beslenmek, yeterince spor yapmamak, trafik kurallarına uymamak gibi kişisel hatalarıdır.

Bu açıdan modernite ile birlikte ölüm nedensellik ilişkisi içinde ölüm nedeni olabilecek şeylere karşı büyük bir anti propaganda başlatılarak bu nedenler ortadan kaldırılırsa ölümün de ortadan kaldırılacağı gibi bir yanılsama yaygınlaştırılmıştır.³ Buna uygun olarak modern bireyden beklenen şey bedenine/sağlığına dikkat etmesi ve herhangi bir bedensel arıza çıkması durumunda kendisini bir uzman doktora teslim etmesidir.

Bedenin bu şekilde algılanması ve yine modern şehir hayatının mutluluğu duyusal hazla özdeşleştirmesinin bir sonucu olarak ölüm her şeyin sona erdiği bir "bitim" olarak tasarlanır. Kendisine yaklaştıkça, yani yaşlandıkça adım adım ortaya çıkan ve ölümle son noktası konulan bu bitimin, üretim-tüketim döngüsüne çomak sokmaması için olabildiğince gözlerden uzak tutulması, tutulmadığı durumlarda ise estetikleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü modernitenin kitle iletişim araçlarıyla sürekli olarak yaydığı ve giderek baskın duruma gelen duyusal hazza dayalı mutluluk ile bireyin kendi yaşamını sorgulamasına yarayan ölüm tam bir karşıtlık içerir. Aslında bu, hayat ile ölüm arasındaki karşıtlık değildir. Buradaki karşıtlık modern yaşama biçiminin hiçbir şekilde ölümü ya da ölümlülüğü kabul etmemesidir. Bu yüzden Philip Aries'in deyimiyle modernite, hayatı yücelterek fetişleştirir, ölümü ise hastaneler, cenaze

1 Vehbi Başer; "Ölüme Sosyolojik Yaklaşımlar", Düşünen Siyaset, Yıl 1, Sayı 4, Mayıs 1999, s. 74

2 Zygmunt Bauman; Ölüm Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, s. 201

3 Zygmunt Bauman; Ölüm Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, s. 182-183.

evleri ve mezarlıkların arkasına gizleyerek istenmeyen bir şey olarak yasaklar. Böylece ölüm modern şehirlerde bir tabu haline gelerek varlığı yasaklılar arasında cinselliğin yerini alır. Artık her yerde olan cinsellik ve toplumsal hayatta sergilenmesinde bir sakınca yoktur; buna karşın ölüm devlet ve toplumsal iktidar kaynakları tarafından sıkı bir biçimde kontrol edilerek toplumsal alanda yok sayılmaktadır.¹ Foulchault'un deyimiyle "bu gün iktidar etkisini yaşam üzerinde ve yaşam sürdükçe kurar; ölüm bunun sınırı, iktidarın elinden kaçan uğraktır."²

Bu yüzden modern şehirlerde ölüm üzerine düşünmek ve konuşmak, onu deneyim alanının içine dahil etmek yasaklanır. Boudrillard'ın deyimiyle modern batı kültürü tümüyle sağlıklı olma, yani yaşamı ölümden tamamen temizleyip kazıma üzerine oturtulmuştur.³ Ölüm hem bir gerçeklik olarak hem de bir düşünce olarak modern şehir hayatının sıradan işleri arasında bile bir yer bulamaz. Hayatın dışına atılan ölüm keyif kaçırıcı içeriği ile müstehcen ve rahatsız edicidir. Bu yüzden yasaklanmanın nedeni aşıkardır: "Mutluluğa duyulan ihtiyaç; üzüntü ve endişe doğuran her nedenden kaçınarak ortaklaşa mutluluğa katkıda bulunmaya yönelik ahlaki ödev ve toplumsal yükümlülük; umutsuzluk insanı derinlemesine sarmış olsa dahi her zaman mutlu gözükmeye zorunluluğu."⁴

Sonuç olarak, modern şehirlerde hayatın bütününe yönelik "tüketim projesi" ölüme de bu çerçevede bir değer atfetmekte, onu duysal haz ve bedensel yetkinlik üzerine kurulu şehir hayatının dışına çıkararak ontolojik düzeyde üzerinde düşünülmemeyen ve konuşulmayan bir alana dönüştürmektedir. Bu çerçevede modern toplumsal söylemde ölüm, Zygmunt Bauman'ın ifade ettiği gibi beğenilmeyen, çıplak ve önemini kaybetmiş bir durumdadır. "Ölüm yaşamın üretilme sürecinde atıktan başka bir şey değildir, bir yabancısıdır. Ölüm modern yaşamın "öteki" sidir... Ancak modern yaşamın "öteki"si olmak gariptir; çünkü modernitenin bütünüyle kendine özgü bir biçimde kendisinin "öteki"siyle başa çıkma yöntemleri vardır"⁵

Bu yöntemlerin başında ölümü sonuçta fizyolojik bir olay olarak görmek yer alır. Nitekim ölmek üzere olan bir kimse için her şeyden önce bir doktorun çağrılması ve ondan bu fizyolojik/biyolojik sapmanın nedenini belirlemesi beklenir. Şehrin dokusunda önemli bir yer işgal eden hastanelerden beklenen işlevse ölümü bir yandan toplumun gözünden uzaklaştırmak diğer yandan da onun mücadele edilmesi gereken bir biyolojik sapma olarak algılanmasına hizmet etmektedir.⁶ Nitekim modern dönemlerde tıbbın ilerlemesi doktorların beden üzerindeki iktidarlarının artmasıyla sonuçlanarak ölümün yaşlılara özgüleşmesine neden olmuştur. "Eğer genç bir insan ölürse, bu durum "ölüm ona yakışmadı" sözüyle dillenir olmuştur. Aslında yakışmayan ölümün kendisi değil, modern şehir hayatındaki anlamıdır. Çünkü ölüm modern şehirde bir bitimdir. Bu bitim yaşlıya yakışır; çünkü yaşlı yaşayacağını zaten yaşamıştır, oysa gence yakışmaz; çünkü yaşantısı bir anda sona ermiştir.

Bu durum ölümü yaklaşan yaşlıların da bir sosyal dışlama örneği olarak kamusal hayat-tan uzaklaşması ve unutulmaya terk edilmesi anlamına gelmektedir. Geleneksel toplumların bir anlamda yöneticisi de olarak görülebilecek olan, her konuda fikirlerine başvuru ve görüşleri önemli ölçüde bağlayıcı olan yaşlı bilgisi, toplumsal üretkenlik ve verimliliği temel alan modern şehir hayatında hiçbir yer bulamayacaktır. Onlardan beklenen, ya kendisi gibi olanların toplandığı bir bakım evinde ölümü beklemeleri ya da hayatının son zamanlarını kimseye huzursuzluk vermeden bir köşede mutlu bir biçimde geçirmeleridir. Onların toplum-

1 Philip Aries, "Forbidden Death", *Passing: The Vision of Death in America*, ed. Charles O. Jackson, Green Press, Connecticut 1977, p. 149-151.

2 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi-I*, çev. Hülya Tufan, Afa Yay., İstanbul 1993, s. 142.

3 Jean Boudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yay, İstanbul 2002, s. 290.

4 Philip Aries, *Batılın Ölüm Karşısında Tavırları*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay. Ankara 1991, s. 92.

5 Zygmunt Bauman; *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve diğer Hayat Stratejileri*, s. 174

6 Lindsay Prior; *The Social Organization of Death*, Medical Discourse and Social Practices in Belfast, pp. 25- 33.

sal ve siyasal hayata karışmalarına mümkün olduğunca izin verilmez. Çünkü yaşlı bilgenin konuşmasa da yüzündeki çizgilerle söylediği şey dünyanın yalan olduğu, hayatın da ölüme doğru aktığıdır. İşte bu da tam anlamıyla kapitalist söylemle karşıtlık içindedir: Bu dünya gerçektir ve bu hayattan olabildiğince tat almak gerekir.

Modern şehir hayatında ölümü hayatın dışına taşımanın bir diğer yolu ölümü estetikleştirmek olmuştur. Bunun da en belirgin yönlerinden birisi kuşkusuz mezarlıkların bakım ve süslemelerinde görülebilir. Bir zamanların şehirle iç içe ve şehrin dokusunda önemli yeri olan mezarlıklar artık şehrin dışına çıkarılmış büyük bakımlı parklar haline gelmiştir. Bu artık kelimenin gerçek anlamıyla “şehrin mezarlığı” değildir. Nitekim Baudrillard’ın dediği gibi “yeni kentler ya da çağdaş metropollerde gerek fiziksel mekan gerekse zihinsel mekan anlamında ölümler için öngörülen hiçbir şey” yoktur. Bir zamanların köy ve kent merkezlerinin sıcaklığını yansıtan ve insanların bir araya toplanmak için de kullandıkları mezarlıklar artık hayatın dışına atılmıştır.¹ Aslında bu durum sadece mezarlıklarla da ilgili değildir. Modern şehir hayatında denetlenebilir bir şey olarak görülen doğa da ölümü hatırlatmayacak tarzda yapay olarak yeniden biçimlendirilir. Toprağın üstü asfaltla örtülür; renkli ve parlak ışıklar içinde ayı ve yıldızları fark etmemiz imkânsızlaşır, düzgün biçilmiş çimler ve bakımlı ağaçlar arasında yapay olarak oluşturulmuş şelaleleri seyrederken aslında doğanın bizzat kendisi olan hayat ve ölüm döngüsü gözümüzden silinir. Oysa doğa bunlar değildir. Bunlar doğanın insan eliyle yozlaşmış, içeriği boşaltılmış biçimleridir.

Bu konuda sözgelimi Ay’ın devreleri ile ilgili modern şehir insanının bilgisizliği örnek verilebilir. Öyle ki, “Ay devreleri, yani Ay’ın “doğumu”, “ölümü” ve “yeniden doğumu” sayesinde insanlar hem evren içindeki kendi varoluş tarzlarının, hem de ölümden sonraki hayat veya yeniden doğum şanslarının bilincine varmışlardır... unutulmaması gerekir ki, ayın geleneksel insana ifşa ettiği yalnızca ölümün ayrılmaz bir biçimde hayata bağlı olduğu olmayıp, aynı zamanda ve özellikle, ölümün nihai olmadığı, her zaman yeni bir doğum tarafından izlendiğidir.”²

Ölümün estetikleştirilmesinin bir diğer yansımasını özellikle korku ve gerilim filmlerinde görülebilir. Bu filmlerin paradoksal bir işlevi vardır. Ölüm bir yandan korkunç bir şey olarak gösterilir. Yürüyen ölümler, parçalanmış cesetler, kanı çekilmiş vampirler bize ölümün ne kadar korkunç bir şey olduğunu öğretir. Diğer yandan film bitip de ışıklar yandığında bir rahatlama, bir tür katarsis yaşanır. Gerçek hayatta böyle şeyler yoktur. Ama yine de ölüm vardır. Freud’un ifadesiyle insan öleceğini ve ölümden kaçış olmadığını bilir, fakat buna inanmaz.

Bu bakımdan modernite geleneksel ölümsüzlük anlayışını da dönüşüme uğrattır. Geleneksel yaklaşım felsefi anlamda Platon’un *Phaedo*’sunda sözünü ettiği hayatı, insanoğlunun nihayetinde “evrensel öz”e, sonsuz hayata ulaşacağı bir ruh yolculuğu yorumlar. Bununla birlikte modernliğin gelişile ölümsüzlük, ölümden sonra yaşanacağı düşünülen sonsuz bir hayata değil, bireyi aşan ama bireyin kendi iradesinin dışında mensup olduğu dünyevi bir bütüne dayanmaya başlamıştır. Bu anlayışa en uygun “bütün”lerin başında ulus ve aile yer alır. Modern milliyetçiliğin en önemli öncülerinden sözgelimi Fichte ve Barres’in vurguladığı gibi bir Alman’ın hayatı, anlamını Almanlığından alır; tıpkı bir Fransız’ın hayatının Fransızlığından dolayı anlamlı olması gibi. Alman *olmak*, Alman *haline gelmek* ve Almanlığın doğasında olduğu şekilde davranmak demektir; Fransız olmak, Fransız haline gelmek ve Fransız gibi davranmak demektir. Böylece geçicilik ve kalıcılık iç içe geçer. Bireysel ölümlülüğün saçmalığı, bütün ölümlü hayatların katkıda bulunduğu ulusun ölümsüzlüğü sayesinde üstesinden gelmiş olur. Ölümlü varlıklara kendi bireysel ölümlerinden sonra da yaşayıp sonsuzluğa girme şansını sunan şey ulustur; fakat bu şansı yakalamanın yolu, kendi hayatını ulusun hay-

1 Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, (çev. O. Adanır), Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 2002, s. 197.
2 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1991, s. 134-135.

atta kalmasına ve refahına adamaktır.¹

Bireyi aşan bir bütün olarak aile ise, geçicilik ile kalıcılık, bireysel ölümlülük ile kolektif ölümsüzlük arasındaki tipik modern diyalektiği, ulusun sergileyebildiğinden çok daha net bir biçimde sergiler. Kişinin ürünü olduğu aile ile kendi yaratacağı aile, içinde barındırdığı ve barındıracağı her bireyin doğumundan önce ve yok olup gitmesinden sonra da hayatta kalacak uzun bir akrabalık/yakınlık zincirindeki bağlantı noktalarıdır; ama bu zincirin dayanıklı olabilmesi için her bireyin ona heyecanla katkıda bulunması gerekir.

Hem ulus hem de aile *bireysel* ölümlülüğün verdiği ezaya getirilen *kolektif* çözümlerdir. İkisi de benzer bir mesaj verirler: Ne kadar kısa olursa olsun, hayatım, benden (ve benim gibi bütün diğer bireylerden) daha büyük olan, benden önce gelen ve ne kadar uzun yaşarsam yaşayayım ben ömrümü tamamladıktan sonra da sürecek bir varlığın kalıcılığına az da olsa katkıda bulunmuşsa, boş ya da anlamsız geçmemiş demektir; ölümlü hayata ölümsüz bir rol bahşeden şey, işte bu katkıdır. Bu mesaj bir kere iletildikten sonra, “ben öldükten sonra ne olur?” sorusu kulağa eskisi kadar meşum gelmez: Ben öleceğim, ama ulusum, ailem sürecek; kısmen de payıma düşeni yaptığım için sürecek. Böylece modern düşünme biçiminde ulus ve aile iki önemli kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bireysel hayatın anlamı, ölümlü bireylerin tersine, gerçekten ölümü yenme gibi bir şansı olan bu bütünlerden çıkarılmıştır.

Bununla birlikte günümüz post modern gelişmelerle birlikte bu bütünlükler de yavaş yavaş ve amansız bir biçimde parçalanmakta ve bu yüzden de anlam verici güçlerinin büyük kısmını, belki de hepsini yitirmektedirler. Modernlik, doğuşunda, ölümü aşkın anlamından mahrum bırakmıştı. Ancak günümüzde ölümün toplumsal anlamını da yadsımıştır. Durkheim’in iddia ettiği gibi, Tanrı’nın en baştan beri kılık değiştirmiş biçimi olan toplum, artık Tanrı’yı oynayamayacak kadar zayıftır. Uluslar arasındaki sınırların her geçen gün daha da belirsizleştiği, ailenin de onu oluşturan bireylerden daha uzun ömürlü olmadığı hissedilen günümüz post modern bireyleri için ölüm, ancak şimdi tam anlamıyla ve gerçekten anlamsız bir hal alma yolundadır. Albert Camus’nün *Yabancı’sı* önsezisiyle bu durumu ve bu durumun yol açtığı her şeyi görmüştü. Son kertede bu dünyada hepimizin yalnız olduğunu ve hayatın -hiçbir kalıntı kalmamacasına hayatın tamamının- ölümle sona erdiğini biliyordu; artık ölümlü birey ile “evrenin müşfik kayıtsızlığı” arasında duran hiçbir şey yoktur. Fanilik ile sonsuzluk arasında kolektif olarak inşa edilmiş olan köprüler kullanılmaz hale gelmiştir ve birey kendi katıksız varoluşsal emniyetsizliğiyle karşı karşıya kalmıştır.²

Ancak insan ölümlülüğüyle başa çıkmadan hayatını sürdüremez. Bu yüzden post modern durumda ölümle başa çıkmanın yolu, hayatın tüketim nesnelereyle doldurularak ölümün kişinin gündeminden çıkarılması olarak görülür. Bir yandan bedenine yönelik sağlık odaklı bir yaşam politikasıyla çeşitleri gittikçe artan zehirli gıdalarla, şişmanlatıcı özlerle, kanserojen dumanlarla, sağlıksız hayat rejimleri ve bedenine sağlığına yönelik tehditlerle savaşmak ya da bunlardan uzak durmakla meşgulken, bütün bunların boşunallığı üzerinde kara kara düşüncelere dalmaya pek zaman kalmaz. Diğer yandan ise kapitalist ekonomiyle biçimlenen şehir hayatında sembolik anlamda tüketilmesi kolay olmayan yüksek pahalıya sahip markalı ya da orijinal nesnelere sahip olmakla kişisel ölümsüzlüğünü güvenceye aldığı yanılsamasını yaşar.³ Alt sınıflar içinse bu nesnelere orijinalleri olmasa da kopyaları mevcuttur. Böylece tüketim, toplumun geneline yayılarak bir ölümsüzlük reçetesi olarak sunulur.

Tüm hayatını gençlik ve sağlıklı yaşam ülküsü ile tüketim çılgınlığı içinde geçiren modern bireyin yaşlanmaya başlayıp yavaş yavaş ölümün yaklaşmaya başladığı anladığında bu

1 Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay. İstanbul 2000, s. 45-46

2 Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 47 vd.

3 Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 81.

sefer de kendini yeni bir tüketim döngüsünün eşsiz mekânları olan hastanelere bırakır. Öyle ki hastaneler ona hayatını yeniden eski haline getirecek bir kurtuluş mekânı olarak görünür. Oysa ardında bıraktığı hayatı boyunca sahip olmak için didindiği bir ev, içi markalı eşyalar ve öldükten sonra ödeyeceği tedavi masraflarıdır.

Özce söylemek gerekirse modern birey “ölmez”; bir hastane odasında “yaşamını yitirir”. Geride kalan yakınları için de o ölmez; o artık “hayatını yitirmiş”, başka bir deyişle “kaybedilmiş” biridir.

Kaynakça

- Aries, Philip;** *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*, çev. **Mehmet Ali Kılıçbay**, Gece Yay. Ankara 1991.
- Başer, Vehbi;** “Ölüme Sosyolojik Yaklaşımlar”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Yıl 1, Sayı 4, Mayıs 1999. ss. 74-80.
- Baudrillard, Jean,** *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. **Oğuz Adanır**, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 2002.
- Bauman, Zygmunt;** *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. **Nurgül Demirdöven**, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000.
- Bauman, Zygmunt;** *Siyaset Arayışı*, çev. **Tuncay Birkan**, Metis Yay. İstanbul 2000.
- Eliade, Mircea,** *Kutsal ve Dindışı*, çev. **Mehmet Ali Kılıçbay**, Ankara 1991.
- Foucault, Michel;** *Cinselliğin Tarih-I*, çev. **Hülya Tufan**, Afa Yay., İstanbul 1993.
- Habermas, Jürgen,** *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. **Kaan H. Ökten**, Everest Yay., İstanbul 2003.
- Işık, Emre;** *Beden ve Toplum Kuramı*, Bağlam Yay., İstanbul 1998.
- Öztürk, Akif;** “Eril Bedenselleşme: Hegemonik Erkek Bedeninin İnşası”, *Flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 13, Bahar 2012, ss. 39-53.
- Prior, Lindsay;** *The Social Organization of Death, Medical Dicourse and Social Practices in Belfast*, The MacMillan Press, Hong Kong 1989.

MORE'UN "UTOPIA" SINDA ŞEHİR İMGESİ

Müslim AKDEMİR¹

İnsanın yeryüzündeki serüveni onun yaşadığı mekân ile olan ilişkisiyle başlar. Bu ilişki yerleşik yaşama geçişle birlikte insanlığın bugün ulaştığı uygarlık düzeyini de belirlemiştir. Yerleşme aynı zamanda Heidegger'in ifadesi ile insanın temel niteliğidir. O düşünmeyi ve inşa etmeyi yerleşmenin bir parçası olarak görür (Heidegger, 1971: 160–161). Geçmişten bugüne sürekli tartışılan insan ve üzerinde yaşadığı mekân ilişkisi en hızlı değişim ve dinamizmi şehir yaşam alanının oluşmasıyla gerçekleştirmiştir. Hem tarım toplumlarında hem de sanayi toplumlarında bu gerçek hiçbir zaman yadsınmamıştır. İbn-i Haldun'un bedevi ve hazari toplum ayrımında olduğu gibi. Şehir (Polis) aynı zamanda antik Yunandan beri devletle eş anlamda kullanılmıştır. Bu durum İslam toplumlarında da "Medine" kavramıyla karşılık bulmuştur. Örneğin Farabi'nin El-Medinet'ül Fazıla adlı eserinde erdemli şehrin ya da devletin tanımı yapılmıştır. Şehir "hem olgusal hem de imgesel bir gerçekliktir. Somut bir olgudur; bellidir ve aşikârdır. Ama aynı zamanda imgedir; bir gösteren sembol bir aynadır. Toplumsal hayatı uzlaşma, kültürleme, çatışma, çelişki, adalet, eşitlik yahut eşitsizlik, baskı etrafında bütün yalınlığıyla yansıtan bir aynadır" (Alver, 2012: 10).

Burjuvazinin oluşturduğu kasalardan başlayarak şehir yaşamı bugün büyük şehirlere, metropollere ve megapollere dönüşmüştür. Bu dönüşüm insanla şehir arasındaki ilişkide büyük sorunları da ortaya çıkarmıştır. Nüfus yoğunluğu, ulaşım, hava ve su kirliliği, düzensiz yerleşim alanları, mimarideki çarpıklık, suç örgütlerindeki artış, ahlaki yozlaşma, işsizlik ve ekonomik dengesizlikler bu sorunların başında gelir. Bugün "bireylerarası yozlaşmanın ve doğadan kopuşun simgesi olan kent, tekdüzeliği temel alarak değişime ve gelişime açık dinamik niteliklerini yitirme sürecine girmiştir. Sonuç olarak kentte yaşanan toplumsal yozlaşma, mekânı da olumsuz biçimde dönüştürmüştür. Özellikle 20. Yüzyılda kent, aşırı yoğun nüfus baskısı altında giderek doğadan kopan ve çevrenin yaşamsal değerlerini yok ederek yaşama işlevini güçsüzleştiren bir niteliğe bürünmesine neden olmuştur" (Akkoyunlu Ertan, 2003: 145). İşte bu gerçek bizi, yeryüzü cennetleri olarak düşlenen ütopya tasarımlarında ideal yaşam alanı olarak kurgulanan şehre yeniden bakmak gerektiği fikrine götürmüştür. Bu bakış açımızda örneğimizi tüm ütopya türü eserlerin stereotipi olan Thomas More'un "Utopia" adlı eseri oluşturacaktır.

More tarafından Yunancadan türetilmiş olan "Utopia" kelimesi "hiçbir yer", "olmayan ülke" anlamındadır. Ama More'un utopiası, her insanın yaşamak istediği bir yer olunca "yaşanası yer" olur (Dürüşken, 2009: 7). Ütopya ortak insan yaşamının düşüncede yapılaşan ideal durumudur. Ütopyadaki olmayan iyi yerin tarihsel ve coğrafi olarak karşılığı şehirdir. Mumford düzenli şehir görüntüsünün ilk önce ütopya örneklerinde ortaya çıktığını söyler (Mumford, 1973: 3,9). Bu anlamda More'un "Utopia"sında düzenli ve uyumlu bir toplumsal yaşam idealine dayalı tekdüze planlanmış bir şehir düşü karşımıza çıkar. Platon'un devletinden etkilenerek ortaya konulan "Utopia" kendisinden sonraki başta Campenella'nın "Güneş Ülkesi" ve Bacon'ın "Yeni Atlantis"i olmak üzere pek çok ütopya örneklerine de ilham kaynağı olmuştur. More'un Utopia'sındaki şehir ütopya düşüncesini yansıtan en iyi aynadır. Onda her şey en ince ayrıntısına kadar planlanarak düzenlenmiştir. Üzerinde yaşayan insanla şehir ilişkisi sadece mekânsal değil aynı zamanda düşünseldir. Ütopya şehrinin her ne kadar gerçekte karşılığı yoksa da yaklaşık olarak beş yüz yıl önce düzenlenmiş olan bu şehir yapısının bugüne taşınması ve bugün ki şehirlerle karşılaştırılması önemli sonuçlar çıkaracaktır. Özellikle insan

¹ Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi ABD, Erzurum. akdemir@atauni.edu.tr

ve çevre uyum sorunu yaşayan çağdaş şehirlerin More'un ütopyasındaki şehir anlayışından alacakları pek çok dersler vardır. Ondaki şehir imgesi, şehir ve çevre sorunlarının çözümünde de ütopyacı mirasa duyulan ihtiyacın iyi bir örneğidir. 1516 yılında Thomas More tarafından yayınlanan Utopia'nın birinci bölümünde dönemin İngiltere'sinin koşulları eleştirilir. İşsizlik, açlık ve hırsızlık gibi ekonomik kaynaklı sorunlar bu eleştirilerin merkezini oluşturur. Kitabın ikinci bölümünde ise o, Raphael Hythloday'ın ağzından ütopya adasındaki mutlu toplumu anlatır. Bu adada ki şehir imgesi ise onun ağzından şöyle ifade edilir;

Utopia, uzunluğu 500 mil, en geniş yeri 200 mil olan hilal biçiminde bir adadır.

Utopia adasınının 54 büyük ve güzel şehri vardır. Hepsinde aynı dil konuşulur. Aynı törelere, aynı kurumlar, aynı yasalar yürürlüktedir. 54 şehrin hepsi aynı plan gereğince kurulmuştur ve hepsinde bölge özelliklerine göre biçimlenen aynı devlet yapısı vardır. Şehirlerin arası en az 34 mildir ve yürüyerek bir günde birinden öbürüne gidilir. Her yıl, her şehirden üç yaşlı başlı bilge kişi gelip Amaurote de toplanır ve memleket işlerine bakar. Amaurote ülkenin başkentidir. Çünkü orta yerdedir. Herkesin kolayca toplanmasına elverişlidir. Her şehrin tarım için en az 20 millik bir toprağı vardır. Genel olarak, toprak genişliği şehrin uzaklığı ile orantıdır.

Hiçbir şehir yasanın çizdiği sınırları artırma hevesine düşmez.

Bir Utopia şehrini bilen hepsini bilir. Çünkü bölge özellikleri dışında, bütün şehirler birbirine benzer. Onun için size her hangi bir şehri anlatabilirdim, ama Amaurote şehrini seçiyorum. Çünkü orası Millet Meclisi'nin bulunduğu yerdir. Bundan ötürü de bütün öteki şehirlerden daha ünlü ve önemlidir. Ayrıca orada tam beş yıl yaşadığım için en çok orasını severim ama Amaurote alçak bir tepenin tatlı yamacında ve dört köşemsi bir biçimde kurulmuştur. Şehir tam tepenin biraz altından başlar ve Anydra ırmağının kıyılarına kadar iki mil uzar, nehre yaklaştıkça da genişler, Anydra ırmağı Amaurote'un 24 mil yukarılarında ufacak bir kaynaktan doğar. Bu cılız su aktıkça ve başka ırmaklarla birleştikçe büyür ve şehrin karşısında genişliği yarım mili bulur. Ondan sonra da genişledikçe genişler ve 60 mil ötede okyanusa dökülür. Deniz ve şehir arasında, şehrin altı mil kadar yukarısın da ırmak suları, günde altı saat yükselip alçalır. Yükselme zamanı, denizsin suları Anydra'nın yatağına otuz mil kadar girer ve nehri kaynağına doğru iter, o zaman Anydra'nın suları tuzlanır ama alçalma başlayınca sular temizlenir, şehre tatlı su gelir ve denize kadar bozulmadan akar.

Anydra'nın iki kıyısı bir taş köprü ile birleşir. Muhteşem kemerler üstünden geçen bu köprü, şehrin denize uzak olan yukarı ucunda kurulmuştur. Gemiler bu köprünün altından kolayca geçebilirler. Şehirde bulunan daha küçük ırmak ta vardır. Tatlı tatlı akan bu nehir şehrin kurulduğu tepeden çıkar ve şehri ortasından geçip Anydrayla birleşir. Amaurotelular bu ırmağın kaynağını büyük taşlarla çevirip şehrin sınırları içine almışlardır. Düşman kuşatacak olursa, suyu kesmesin ya da zehirlemesin. Kaynağın en yüksek yerinden künklerle alınan su, dört bir yana dağıtılıp şehrin en kuytu köşelerine kadar ulaştırılır. Künklerin gidemediği yerlerde yağmur sularını toplayan ve şehir halkının ihtiyaçlarını karşılayan büyük sarnıçlar vardır.

Şehir çepeçevre yüksek ve kalın duvarlarla çevrilidir. Yer yer de kuleler ve kalelerle donatılmıştır. Surların üç yanında derin, geniş, ama çitler, dikenli çalılarla dolu susuz hendekler vardır. Dördüncü yanındaki hendekse ırmağın kendisidir. Sokaklar ve meydanlar, hem ulaştırmayı kolaylaştıracak, hem de rüzgârlardan korunacak bir şekilde düzenlenmiştir. Evlerin rahatlığına diyecek yoktur, hepsi temiz ve güzeldir. Sokaklar boyunca, karşılıklı ve yan yana uzanırlar. Evlerin arkasında geniş bahçeler vardır. Her evin bir kapısı sokağa, bir kapısı bahçeye açılır. Her iki kapı da bir dokunuşta açılacak kadar hafiftir. Kilitler, anahtarlar yoktur. İsteyen girebilir. Çünkü evde hiçbir şey özel değildir. Ne varsa herkesin malıdır. Utopialılar ev

bark konusunda ortaklık ilkesine bağlıdırlar. Özel mülk düşüncesini kökünden yok etmek için her on yılda bir ev değıştirirler ve herkesin oturacağı ev kura ile belli olur.

Şehirliler bahçelerine büyük bir önem verirler. Üzümler, meyveler, çiçekler ve türlü bitkiler yetiştirirler. Bu işi o kadar bilgi ve zevk ile yaparlar ki, ben şimdiye kadar hiçbir yere bu bahçelerden daha bereketlisine, daha verimlisine ve göze daha güzel görünenine rastlamadım. Bahçeye düşkünlükleri sadece kendi zevkleri için değildir. Şehrin mahalleleri arasında en bakımlı bahçeyi kimler yapacak diye bir yarışma vardır. Doğrusu yurttaşlar için bundan daha hoş, daha yararlı bir uğraş düşünülemez. Utopia'yı kuran bunu çok iyi anlamış olacak ki, herkesin aklını bahçelere çekmek için ne gerekse yapmış. Utopialılar şehrin genel planını Utopus'un yaptığını söylerler. Ama bu devlet kurucusu tasarladığı bütün yapıları ve güzel yerleştirmeleri bitirememiş ve bir insan ömrünü aşan bu işleri kendinden sonraki kuşaklara bırakmış.

Adanın fethinden beri, özenle saklanan ve 1760 yıllık bir tarihi kucaklayan tutanaklardan öğrendiğimize göre, başlangıçta evler çerden çöpten, alçacak birer kulübeymiş; duvarları kerpiç, saçaklı damları sazlarla örülüyümüş. Şimdiyse evler üç katlı taş ya da tuğla duvarlı, derli toplu ve içten sıvalıdır. Tavanlar düzdür, ucuz, yanmaz ve yağmura karşı kurşundan daha dayanıklı bir maddeyle kaplıdır. Rüzgâra karşı camlı pencereler vardır. Çünkü Utopia'da cam çok kullanılır. Bazı yerlerde cam yerine amber ya da yağla saydamlaştırılmış ince bezler kullanıldığı olur. Böylece ev hem rüzgârdan korunmuş, hem de daha fazla ışıklanmış olur. (More, 2010: 40-44)

Yerel yönetim açısından, bütün nüfus otuzar ailelik kümelere ayrılır. Her otuz aile bir yıl için bir yönetim görevlisi seçer. Bu görevliye eski dilde Syphogrant denirdi, yeni dilde Üst Yöneticisi denir. Temsil ettikleri ailelerle birlikte her on Bölge Yöneticisi eski dilde Tranibore, yeni dilde Üst Yönetici denilen bir yetkiliye bağlıdır. Sayıları iki yüz olan Bölge Yöneticileri bir başkan seçerler. Başkan gizli oyla ve Bölge Yöneticileri en üstün buldukları kişiye oy verecekleri konusunda yemin ettikten sonra seçilir. Bu seçime her biti şehrin dört bölgesinden birini temsil eden ve o bölge halkı tarafından seçilmiş olan dört aday katılır.

Başkan yaşamı boyunca bu görevde kalmak üzere seçilir, ancak zorbalığa yöneldiği görülürse görevden uzaklaştırılır. Üst Yöneticilerin görev süreleri bir yıldır geçerli bir neden olmadıkça bu süre kısaltılmaz. Bütün öbür görevler bir yıl sürelidir.

Ütopyaların çalışma koşulları da şöyledir: Erkek ve kadın, istisnasız herkesin yaptığı bir iş çiftçiliktir. Bütün yurttaşlar çocukluklarını da tarım alanında eğitilirler. Bunun için hem okullarda gerekli dersler verilir, hem de çocuklar boş zamanlarında şehre yakın çiftliklere götürülür. Buralarda sadece çalışmalara bakmakla kalmaz, kendileri de işe katılırlar.

Herkesin uğraşı olan tarımdan başka her Ütopyalı bir de sanat öğrenir. Bu, yün ya da pamuk işlemek, duvarcılık, demircilik ve marangozluktan biri olabilir. Anmaya değer sayıda insanın çalıştığı başka bir iş dalı yoktur. Giysileri ise bir örnektir. Yüzyıllardır değişmemiştir bu örnek. Yalnız kadın ve erkelerin ki ile evli ve bekârların arasında fark görülür. Giydikleri şeyler göze hoş gelir, insan vücudunun hareketini engellemez, sıcak ve soğuk hava için de uygundur. Üstelik her aile kendi giysilerini kendi yapar.

Ütopya'da yirmi dört saatlik günün yalnız altı saati çalışmaya ayrılmıştır. Öğleden önce üç saatlik bir çalışma süresi vardır. Bunu öğle yemeği ve iki saatlik dinlenme izler. Sonra yine üç saat çalışır, akşam yemeği ile de günü sona erdirirler. Öğlenin saat birde olduğu düşünülürse, gece saat sekiz dolayında yatarlar. Sekiz saatleri de uykuya gider.

Çalışma, uyku ve yemek saatleri dışında kalan zamanın nasıl kullanılacağı kişilerin kendi isteklerine bırakılmıştır. Ancak bu zaman da boş eğlence ve tembellik ile değil, kişilerin zevklerine göre uğraşta harcanır.

Ütopya'da toplumun en küçük birimi ailedir. Aile genellikle aralarında kan bağı bulunan bireylerden oluşur. Kızlar evlendikten sonra kocalarının evine giderler. Erkek çocuklar ve erkek torunlar aile içinde kalırlar. Ailenin başı en yaşlı erkektir. O bunarsa, kendinden sonraki en yaşlı erkek onun yerini alır.

Her şehirde altı bin aile vardır. Kırsal bölgede oturanlar bu sayının dışındadır. Şehir nüfusunun azalmaması ve belli bir ölçünün ötesinde artmaması için bir kural konmuştur. Bu kurala göre hiçbir ailede ondan az, on altıdan fazla yetişkin bulunamaz. Belli ki çocuklar için böyle bir sayı saptayamazlar. Ailedeki yetişkin sayısını belirlenen düzeyde tutmak için, yetişkinlerin fazlası küçük ailelere gönderilir. Bu şehirdeki bütün aileler istenilen büyüklüğe varırsa o zaman yetişkinlerin fazlası başka şehirlerdeki eksikliği tamamlamak için oralara gönderilir.

Bütün adada nüfus, saptanan ölçülerin üstüne çıkacak olursa, her şehirden belirli sayıda yurttaşı toplar, ana karanın kendilerine en yakın bölgesinde yerlilerce kullanılmayan ve işlenmeyen bir yerde yeni bir şehir kurarlar.

Eğer Ütopya'da bir şehrin nüfusu çok azalır, öteki şehirlerin nüfusu da fazla azaltmadan bu eksik giderilemeyecek kadar olursa (böyle bir durumu bir salgın nedeni ile iki kez görüldüğü söylenir), Ütopya dışında kurulan şehirlerden insanlar çağırılarak bu boşluğu doldururlar.

Her şehir dört eşit bölgeye ayrılmıştır. Her bölgenin ortasında her tür malın bulunduğu bir çeşit Pazar vardır. Her ailenin ürettikleri önceden belirlenmiş depolara götürülür. Bu depolarda mallar çeşitlerine göre ayrılır ve düzenlenir. Aile reisleri istedikleri şeyleri bu depolardan alır götürür. Paraya ya da başka türlü bir ödeme gerek yoktur.

Her cadde üzerinde birbirinden eşit uzaklıkta büyük halkevleri vardır. Bu evlerin her biri özel bir adla anılır ve buralarda Bölge Yöneticileri otururlar. Halk evlerinin her iki yanında on beşer evden toplam otuz evde oturan aileler yemeklerini hep bir arada bir halk evinde yerler. Halk evlerinin görevlileri belli saatte gıda pazarında toplanır, sorumluluklarında bulunan kişi sayısında yiyecekler alırlar.

Önce hastanelerde yatan yurttaşların yiyecekleri ayrılır. Şehir duvarlarının hemen dışında dört tane hastaneleri vardır. Bu hastanelerden her biri küçük bir kasaba büyüklüğündedir. Bunun iki amacı vardır. Birincisi, hastalar ne kadar çok olursa olsun, kalabalık içinde sıkışıp rahatsız olmalarını önlemektir. İkincisi, bulaşıcı hastalığı olanların elden geldiğince öbürlerinden ayrılmasını sağlamaktır. Hastaneler sağlığa uygun bir şekilde döşenmiş, hastaların iyileşmesi için gerekli gereçlerle donatılmıştır. Ayrıca, uzman doktorlar hastalara öyle ilgili ve dikkatle bakarlar ki, kimsenin hastaneye yatmaya zorlanmadığı halde, hasta olan herkes evde kalmak yerine hastanede bakım görmeyi tercih eder. Şehirde yaşam genellikle böyledir. Fakat kırsal kesimde insanlar birbirlerinden uzakta yaşadıkları için yemeklerini kendi evinde yerler. Şehirde oturanların yiyeceklerinin hepsi çiftliklerden geldiklerine göre, oradakiler de aynı yiyeceklerden istediklerince alırlar demektir.

Şimdi de Ütopya'da seyahat koşullarına gelelim. Bir yurttaş başka bir şehirdeki dostlarını ya da şehrin kendini görmek isterse, Bölge Yöneticisine ve Üst Yöneticiye başvurarak izin alabilir. Ancak o sırada kendi şehrinde yapacak önemli bir işi olmaması gerekir. Böyle gezilere

bir gurup olarak çıkılır. Geziye çıkanların eline bir de mektup verilir. Bu mektup Şehir Başkanının onayını ve gezinin bitiş tarihini gösterir. Kendilerine bir araba, arabayı sürmek ve öküzlere bakmak üzere de bir köle sağlanır. Ancak aralarında kadın yoksa yolcular araba istemez, ona ek bir yük sayarlar. Yolculukta bir şey taşımazlar ama hiçbir eksikleri de olmaz. Çünkü gittikleri her yer onların evidir. Eğer gittikleri yerde bir günden fazla kalırlarsa her biri kendi mesleği ile ilgili bir işte çalışır, oradaki meslektaşlarınınca da çok iyi karşılanır.

Bir kimse kendi şehrinin çevresindeki bölgeyi dolaşıp tanımak isterse, babasının izni ve karısının onayı ile bunu yapabilir. Bu kimse vardığı yerde ya sabahın ya da öğle sonunun üç saatlik çalışmasını gerçekleştirmeden kendisine yemek verilmez. Bu koşullarını yerine getirmek kaydıyla kendi şehrinin çevresindeki bölgede istediği yere gidebilir. Böyle olunca da kişi nerede olursa olsun topluma yararı sürüyor demektir.

Görüyorsunuz ki Ütopya'da kimse işten kaçamaz, boşa zaman harcayamaz. Ütopya da kişiyi kötülöklere itecek meyhaneye, gizli buluşma ve fuhuş yerleri gibi yerler yoktur. Tersine herkesin gözü herkesin gözünde olduğu için, insanlar üstlerine düşen görevler yapmak, boş zamanları da uygun bir biçimde geçirmek durumundadırlar. Genel düzen öyle olunca da ülkede bolluk sürüyor. Herkes üretilenlerden eşit pay aldığı için kimse yoksul kalmıyor dilencilik yapmıyor.

Her yıl her şehirden üç kişinin katıldığını söylediğim Amaurote Kurultayında, hangi bölgede hangi malların fazla olduğu, adanın nerelerinde üretimin alt düzeyde kaldığı saptanır. Bir bölgenin eksikliği başka bir bölgenin fazla üretimiyle tamamlanır. Bu ayarlamaların yapılmasında, hizmetin gerçekleştirilmesinde her hangi bir ödeme söz konusu olmaz. Üretim fazlalarını bir şehre karşılıksız olarak verenler, kendi eksiklerini de daha başka bir şehirden yine karşılıksız olarak giderirler. Böylece bütün Ütopya adasında işler tek bir aile içinde olduğu gibi yürür (Bezel, 1984: 57-69)

More'un Utopia'sında kurguladığı şehri sonuç olarak değerlendirecek olursak öncelikle şu tespiti yapmak gerekir: Pratikte uygulama ve yaşama olanağı sağlayacak objelere yönelik olmadığından uygulanabilir özelliği yoktur. Ayrıca ütopya şehrinin yaşam biçimi dikkate alındığında bireysel kişiliğin toplumsal bilince dönüştüğü yani bireyin değil toplumun öne çıktığı söylenebilir. Bu ise kişi ile toplum, insan ile dünya arasında çelişki ortaya çıkarmıştır. Burada bireyin özünü oluşturan insan özgürlüğü düzen ve tekdüzelige dönüşmüştür. İnsan sadece kendine yüklenen işlevi yerine getirmekle sorumlu kılınmıştır. Ancak ütopyaların böylesi olumsuz yönlerine rağmen, düşüncede geçerlikteki düzene seçenekler arayan ve öneren, yazıldıkları çağın temel kaygılarını yansıtan yapıtlar olduğunu da unutmamak gerekir. Ayrıca bu kaygıların dışında More'un Utopia'sında nüfus, göç, yerleşme, işsizlik, ulaşım, hızlı ve çarpık kentleşme, gecekondulaşma, güvensizlik duygusu, yalnızlık, yabancılaşma, ahlaki yozlaşma temsil adaletsizliği gibi bugünün sorunlarına beş yüzyıl önce nasıl dikkat çekildiğini de görebiliriz. Utopia'daki şehir düzenin, dengenin, zenginliğin ve uygarlığın arayışıdır. Bu şehirde insan ve yaşayacağı mekân için en iyi ortam sunulmuştur. İnsana doğayla uyumlu bir ilişki kurabileceği olanaklar sağlanmıştır. Onun şehri doğaya açık, ekosisteme duyarlı, yurttaşların yönetime katıldığı, hizmetlerin herkese eşit ve yeterli sunulduğu, planlı ve güvenli kentsel çevresi ile Cronon'un şimdi ve bilinmeyen bir gelecek için önerdiği sürdürülebilir (sustainable) kent (Akkoyunlu Ertan, 2007: 23) tanımına uygun bir kurgu da içermektedir.

Kaynakça

- Akkoyunlu Ertan, Kıvılcım (2003) "Kent'in Tükenişi ve Ütopyalar". Amme İdaresi Dergisi, Cilt 36, Sayı: 2, Haziran 2003, ss. 143–165.**
- Akkoyunlu Ertan, Kıvılcım (2007) "Sürdürülebilir Kent". Mengi, Ayşegül; Kent ve Politika İçinde, (ss. 11–27), Ankara: İmge Kitapevi.**
- Alver, Köksal (2012) "Kent İmgesi". Alver, Köksal (Editör), Kent Sosyolojisi İçinde, (ss.9–33), Ankara: Hece Yayınları.**
- Bezel, Nail (1984) Yeryüzü Cennetleri Kurmak –Ütopyalar–, İstanbul: Say Yayınları.**
- Dürüşken, Çiğdem "Sunuş". More, Thomas (2009) Ütopya (Çeviren: Çiğdem Dürüşken) İçinde, (ss. 7–23), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.**
- Heidegger, Martin (1971) "Building Dweliny Thinking". Poetry, Language, Thought (Çeviren: Albert Hofstadler) İçinde, (ss. 145–161), Harper und Raw Publisher.**
- More, Thomas (2010) Utopia (Çeviren: S. Eyüpoğlu – V. Günyol – M. Urgan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.**
- Mumfort, Lewis (1973) "Utopia, City and The mechanism", F.E. Manuel(ed.). Utopias and Utopian Thought, London: Souvenir Press.**

CUMHURİYET'İN İDEOLOJİSİ VE TÜRKİYE'DE ŞEHİRLEŞME

Nebile EROĞUL & Yusuf TOPRAK

Giriş

Herkesi kuşatan fiziksel ve toplumsal alanlar olarak gerçek mekânlar, somut pratikler ve soyut anlamlandırma süreçleri sonunda üretilirler. Henri Lefebure, mekânda anlamlandırma, tasarlama ve yaşanma süreçlerinin iç içe girdiğini belirtir. Buna göre gündelik hayat rutinleriyle yaşanan mekân, bir sosyo-politik aktör tarafından somut mekâna ilişkin soyut hayaller doğrultusunda tasarlanarak kodlanır ve şekillenmeye çalışır. Lefebure bilgi ve iktidarı elinde bulunduranlar tarafından sözel ve pratik simgeler de kullanılarak kurgulanan bir soyut mekândan bahseder(Dicle, 2012, s. 860).

Faucault ise mekânın aynı zamanda iktidar mücadelesinin de bir alanı olduğunu söyler. Mekân, düzenleyen ve disipline edenle, yaşayan ve kendiliğinden olanın çatışma alanıdır. Bu noktada iktidarların şehir planlamalarının, doğrudan iktidarın ideolojisiyle bağlantısı olduğunu belirtir. İktidar alanını bölgelere ayırma, bireylerin görünür kılınması, davranışların normalleştirilmesi gibi süreçler, mekânın organize edilmesi yoluyla bireyin disipline edilmesini sağlar(Akyol, 2004, s. 100).

Bir fiziksel mekân, aynı coğrafi etkiler altında olsa bile, farklı yönetimler altında, farklı biçimler, özellikler gösterirler. Mekân, ideolojik aktarımların gerçekleştiği bir sahnedir. Mekân, iktidarın varlığını tebaaya ileten, iktidarı meşrulaştıran, doğallaştıran bir araçtır. İktidar her zaman imar faaliyetlerinden yararlanır(Dicle, 2012, s. 860).

Faucault mekânı bir metin olarak ele alır ve iktidarın izlerini tüm toplumsal mekânlara dağıtmış, her yerde sahne, seyir, işaret olarak mevcut birer metin gibi okunabileceğini vurgular(Yeşilkaya, 2003, s. 20). Dolayısıyla tüm toplumlarda kentsel mekânlar iktidarı ellerinde bulunduran hükümetlerin ideolojilerine göre şekillenmektedir.

Bir İdeoloji Olarak Kemalizm ve Köy-Kent Politikaları

İdeoloji kelimesi, Fransızca idéologie (telaffuz) kelimesinden türetmiştir. Kelime anlamı olarak “düşünce bilimi” demektir. İdeoloji, siyasal ya da toplumsal bir öğreti oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir toplumsal sınıfın davranışlarına yön veren politik, hukuksal, bilimsel, felsefi, dinsel, moral, estetik düşünceler bütünüdür. Bu bağlamda ideoloji bir grubun davranışlarına yön veren düşünceler olması bakımından, bir kişinin ya da bir grubun düşüncesinden ibarettir. Dolayısıyla da ideoloji her ne kadar kelime anlamında belirtildiği gibi “düşünce bilimi” anlamına gelse de bilimsel bir temele sahip değildir. Kişinin ya da grubun iradesine bağlıdır.

Cumhuriyeti kuran ideolojiyi anlayabilmek için de M. Kemal'in görüşlerini iyi irdelemek gerekmektedir. Erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde kentsel politikalar dönemin seçkinleri olan Kemalistlerin bakış açılarına göre şekillenmiştir.

1923-1950 dönemi Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Türkiye'de bazı kavramların ve kurumların yerleşme dönemi olmuştur. Bir milli devlet olarak kurulan Türkiye'de yerleştirilmeye çalışılan kavramlardan biri de milli devletin ideolojisi olan *milliyetçilik*(Kılıç, 2007, s. 113).

Kılıç(2007, s.117-118) milliyetçiliğin Fransız ve Alman tarzı olmak üzere ikiye

ayrıldığından söz eder. Bilindiği gibi Alman tarzı milliyetçiliğin en önemli özelliği etnik ve kültürel temele dayanmasıdır. Fransız tarzı olarak kabul edilen daha erken milliyetçilik ise devlet temelli milliyetçiliktir. Bu anlayışa göre devletin yurttaşı olmak ve kader birliğini benimsemek o millettten olmak için yeterlidir. Etnik köken ve din gibi unsurlar ikinci plandadır. İşte Türkiye’de ilk dönemde görülen milliyetçilik anlayışı da Fransız örneğine benzer nitelikler taşır. Milliyetçilik devlet eliyle ikame edilen ama bunun yanında kendine özgü yanı ağır basan bir ulus devlet ideolojisi olarak anlaşılmalıdır. Bu milliyetçiliğin oluşumundaki ana referans M. Kemal’in bizatihi kendisidir.

Atatürk’e göre milliyetçilik “ilerleme ve gelişme yolundaki ve milletlerarası temas ve ilişkilerde, bütün çağdaş milletlere paralel ve onlarla uyum içinde yürümekle beraber, Türk milletinin özel karakterlerini ve başlı başına bağımsız kimliğini korumak” tır(İnan, 2000, s. 64).

Kemalizmin dayandığı temel ilkelere bir diğeri *Halkçılıktır*. Ve buna bağlı olarak geliştirilen şehir-köy hareketleri 1930’ların başından itibaren Cumhuriyet’in ekonomik, kültürel ve siyasi anlamda yürüttüğü politikaların temelini oluşturmaktadır. Ülke modernleşmesinin ve ekonomik bağımsızlığının sağlanmasının köylerden başlayacağını düşünen Kemalistler, ivedilikle yürütülmesi gereken sanayileşme atılımları için özel teşebbüsün yetersiz kaldığını görünce, yönetimi ve denetimi ele alıp harekete geçmişlerdir. Sadece şehrin değil, köylünün de devlete topyekün destek vermesinin sağlanması temel hedefdir(Dicle, 2012, s. 861).

Kemalist halkçılık söylemine göre, toplum kendi içinde çatışan unsurlardan ziyade, birbirini tamamlayan unsurların oluşturduğu bir bütünlük anlayışı üzerine temellenir. Toplumda çatışma değil, ahenk ve uyum esastır. Bu görüş temelde liberal düşüncenin bireyi öne çıkararak ve toplumu ya da cemaati geri plana iten düşünce sistemine karşı toplumsal dayanışmayı öngörür(Karaömerlioğlu, 2006, s. 47).

Türkiye’nin Avrupa kültür ve medeniyet tarzında şekillenmesi ve böylelikle şark’ın yüzyıllardan beri süre gelen geri kalmışlığından ve ezilmişliğinden kurtuluşu M. Kemal’in hayallerinden biridir(Taş, 2006, s. 16).

M.Kemal, 1923’te Ankara’nın başkent seçilmesiyle başlattığı fiziki planlama çalışmalarını yaşamının sonuna kadar planlama anlayışı içerisinde sürdürmüştür. 1937 yılında söylediği “şehirçilik işlerinde de, teknik ve planlı esaslar dahilinde çalışmak lazımdır” sözleri bu anlayışının devam ettiğinin açık ifadesidir(Taş, 2006, s. 63).

Erken Cumhuriyet döneminde ülke çapında uygulanan fiziki planlamanın üç önemli ögesinin olduğu söylenebilir. Bunlarda en önemlisi üç imparatorluğu başkentlik yapmış olan İstanbul’un bırakılarak Ankara’nın başkent ilan edilmesidir. “Bu devrimci bir karardır. İstanbul’un bırakılmış olması, yeni ya da gerçek bir çağdaşlaşma modelinin aranmakta olmasıyla yakından ilişkilidir. Bu tür ulusalcı bir çağdaşlaşma örneğinin kozmopolitleşmiş İstanbul’da gerçekleştirilemeyeceği düşünülendiğinden, Ankara’da yaratılmasına çalışılmıştır. Anadolu’nun ortasında yozlaştırıcı etkilerden uzak, gerçekten aydınlanmış bir ulus devletinin başkenti yaratılacaktır” (Tekelli, 1998, s.5). Bu stratejik ve cesaret gerektiren bir karardır.

Fiziki planlamanın ikinci ögesini, tüm ülkeyi “demir ağlarla örmek” politikası oluşturur. Başkent merkezli ve millileştirme politikalarıyla, yabancıların ellerinde olan ve birbirlerinden kopuk hatların millileştirilerek, eksik kısımları da tamamlanarak tüm ülkenin demir ağlarla birbirlerine bağlanması ve böylelikle Ankara’dan yurdun her bölgesine ulaşımın demiryollarıyla yapılabilmesinin sağlanması temel hedef olmuştur(Tekelli, 1998, s. 63).

Fiziki planlamanın üçüncü ögesi ise sanayi planlarında yapılması öngörülen fabrikaların yerlerinin demiryolu güzergâhı üzerindeki küçük Anadolu kentleri olarak seçilmesidir. Bir yandan bu karar, öte yandan Anadolu'nun tüm yerleşmelerinde kurulan halkevleri, modernite projesinin tüm ülkeye yayılması isteğinin en somut kanıtıdır(Tekelli, 1998, s. 5). Bu politikalar doğrultusunda fiziki planlar yapılmıştır.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında ülke kalkınması için yapılan her eylem bir planın uygulaması olmuştur. Bu bağlamda, kalkınmanın tüm yurttaki eşit şekilde yapılması için kurulacak tesislerin yurdun özellikle geri kalmış şehirlerine ağırlık verilmiş ve tüm ülkeye yayılarak gerçekleştirilmesi birinci prensip olmuştur. İkincisi de yapılacak tesislerin demiryolları ağı üzerine inşa edilmesi prensibidir(Tekelli, 1998, s. 86-87).

Bu dönemin özellikleri(Tekelli, 1998, s. 87);

Hemen hemen tüm tesisler, İstanbul şehri, Marmara ve Ege bölgeleri dışında kurulmuştur.

Birkaç fabrika dışında hepsi nüfusu 10.000'i aşmış yerlerde kurulmuştur.

Fabrika yerlerinin hepsinden demiryolu geçmektedir.

Trakya, Doğu Karadeniz ve Güney bölgeleri, bu dağılımdan yeteri kadar pay alamamıştır.

Anadolu'nun ortasında bazı şehirlerin, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarını izleyen yıllarda, oldukça hızlı bir gelişme göstermesi ile bu yatırım dağılışının biçimi arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır(Keleş, 1973, s. 188-189).

Cumhuriyet dönemine girildiği yıllarda Türkiye, iki liman şehri ve bu şehirlerin etrafına yerleştirilmiş yol ağıyla, ziraî ürünü yurt dışına satan bir görünüme sahiptir. Cumhuriyet Türkiye'si bu yol ağına bağımlı yapıyı değiştirmek için Anadolu kentlerini demiryolları ile birbirine bağlamıştır. Devlet fabrikaları Anadolu'ya serpiştirilmiştir(Tekelli, 1998, s. 87).

Erken Cumhuriyet dönemi alınan ekonomik kararlar görüldüğü gibi temelde dönemin hükümetlerinin bakış açılarına göre şekillenmiştir. Bu dönemde temel hedef yabancıların elinde bulunan ağların millileştirilmesi ve ülkede fabrikaların daha az gelişmiş şehirlere açılarak ülkenin topyekün kalkınması hedeflenmiştir.

Kent Kavramı

Kent, köy ve kasabadan daha büyük fiziki alana sahip, iş bölümü ve örgütlenmenin yoğun olduğu, geçim kaynaklarının genellikle ticaret ve endüstriye dayalı olduğu heterojen yapıdaki yerleşim birimidir(İşçi, 2000, s.51).

Sosyolojik olarak kentler, ikincil ilişkilerin egemen olduğu, iş bölümü ve mesleki olgunlaşma gibi kavramların, resmi kurum ve kurallar gibi teşekküllerin varlığının yoğun şekilde görüldüğü yerleşim birimidir. Kentler ayrıca nüfusun çoğu ticaret, sanayi ve yönetimle ilgili işlerle uğraşan, tarımsal etkinliklerin olmadığı yerleşim alanı görünümündedir(Türkçe Sözlük, 1998, s. 2081).

Kentleşme kavramı ise özellikle sanayinin gelişmesi sonucu nüfusun kentlere toplanması ve kent alanlarının gelişmesi sürecidir(Türkçe Sözlük, 1998, s.2081). Kentleşme bir ülkenin yerleşimlerinde tarım dışı üretim şeklinin büyümesi, üretilen ürünlerin denetim ve koordinasyonunun yoğunlaşması ve merkezileşmesi nedeniyle bazı yerleşimlerin büyüklük, yoğunluk, heterojenlik, teşkilatlanma, iş bölümü ve ihtisaslaşma ile entegrasyon derecelerinin artması şeklinde ifade edilebilecek bir sosyal hareketlilik ve sosyal yapı değişmesidir(Çezik, 1982, s.

20).

Türkiye’de Kentleşme

Sosyologlar kentlerde karşılaşılan sorunlardan büyük bir bölümünün çözümünün köylerde yattığını düşünmektedirler. Ülkemizde kentleşme süreci ve kentleşme politikaları ele alınırken birer mekân olan köylerden ayrı ele alınamamaktadır. Özellikle erken Cumhuriyet dönemi mekân politikaları şehirlerden çok köyler üzerine odaklanmaktadır. Köy politikaları arasında başlıcaları Toprak Reformu ve Köy Enstitülerinin kurulmasıdır. Ülke nüfusunun sabit değil dinamik(hareketli) olduğu da bilinen bir gerçektir. Ülkede sanayileşme ve kentlerin cazibesinin artmasına paralel olarak nüfus köylerden kentlere doğru bir geçiş izlemiştir.

Kentleşme, kentlerin kendi sınırları dışına taşarak kırsal yörelerin gelişme biçimini etkilemektedir(Keleş, 1994, s. 166). Kentleşme doğuşunu kırsal kesimden almaktadır. Kentleşme sosyal değişiminin bir göstergesidir. Sosyal değişim ile birlikte uyum ve fiziki yerleşim süreci de söz konusudur. Ayrıca mekânsal yerleşimler ve bu konuda uygulanan devlet politikaları da iktidarın ideolojisine bağlı olarak yön kazanmaktadır.

Ülkemizde kentleşme hareketlerinin gelişimi incelendiğinde, 1950 öncesi ve sonrası olmak üzere iki farklı dönemden söz etmek mümkündür. Nitekim 1950’ye kadar yavaş artış kaydeden ülke kent nüfusu, bu tarihten sonra özellikle kırsal alanlardaki yapısal dönüşümlerden kaynaklanan çözülmenin, kentlere yönelik yoğun göçlere neden olması sonucunda, çok hızlı bir artış sürecine girilmiştir. 1950’den sonra artan ve kırdan kente yönelik göçlerin şekillendirdiği bu hızlı kentleşme, günümüzde de devam etmektedir. Ülkemizde kentleşme kaynağını kırsal alanın itici faktörleri ile kentlerin çekim özelliğinden almaktadır(Işık, 2005, s. 58-59).

1950 öncesi Türkiye’inde ülke genelinde güçlü bir kentleşme hareketi bulunmamaktadır. 1923 ve sonrası Atatürk döneminde uygulanan mekân ve yerleşme politikalarının temel özelliği köyü kalkındırmak olmuştur. Bu sebeple Toprak Reformu yapılmış, köyün kültürlenmesi için ise Köy Enstitüleri kurulmuştur.

Kentleşme politikası, hükümetlerin kentleşmeyi düzenli ve dengeli bir şekilde ülke düzeyine yaymayı amaçlayan, ülke topraklarının verimli ve sağlıklı bir biçimde imar alanı olarak düzenlemeyi hedefleyen merkezi politikalar(düfekçi, Suat, s. 37).

Kentleşme politikası bir ülkede uygulanan nüfus, sanayi, eğitim, ulaşım, bayındırlık gibi politikalarla ilişki içerisindedir. Genelde bu tür politikalar tarafından şekillenen kentleşme politikası, kalkınma arzusunda ve gayretindeki ülkeler açısından önem arz eder. Kentleşme politikaları ile insan yerleşmeleri uygar ve sağlıklı hale gelmektedir. Kentleşme politikaları ile eğitim, iş, sanayi, kültürel, resmi ve özel tesis, konutlar arasında belli bir uyum sağlandığı için, zaman ve enerji tasarrufu sağlamakta, ülke topraklarından verimli şekilde faydalanılmaktadır. Kentleşme politikaları 5, 10 ve 20 yıl gibi uzun dönemleri kapsar ve gelecek açısından varılmak istenen kentleşme hedeflerine ulaştırır(düfekçi, s. 37).

Türkiye’de kentleşme planları ve belgeleri incelendiğinde 1923-1928 yılları arasında kent planlaması konusunda yasal herhangi bir planlamaya rastlanmamaktadır. Cumhuriyet döneminde İzmir Türkiye İktisat Kongresi(1923)’nde yer alan “bayındırlık yatırımlarının artırılması ve ulaşım imkânlarının artırılması” (Kepenek, 2000, s. 34) ifadelerinin kentleşmeyi hızlandırıcı etkisi olduğu bilindiğinden kentleşme konusunda ilk belge olarak kabul edilebilir. Bu devirde kentleşme konusunda temel noktaları; Belediye Kanunu, İl İdaresi Kanunu, Köy Kanunu ve Sanayi Planlarında yer alan sanayi tesislerini ülke geneline yayma politikalarında bulabiliriz(düfekçi, s. 36).

Türkiye'nin kırsal tabanlı göç hareketlerinin çıkış noktası olan tarım sektöründe yapılmak istenen reformist çabalar Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar gitmektedir. Atatürk, Türk çiftçisini ve tarımını, ilkel metotlardan kurtararak, ülke kalkınmasında dinamik bir güç olarak kalmayı düşünmüştür. Atatürk'ün çiftçiler hakkındaki görüşleri şöyledir:

“Bir defa her şeyden önce memlekette topraksız çiftçi bırakılmamalıdır.”, “Köylü çalışmasının netice ve semeresini kendi menfaati lehinde azami haddine ulaştırmak iktisat siyasetimizin temelidir” ve “Türkiye'nin asıl sahibi ve efendisi, gerçek müstahsil olan köylüdür.”(Ölmez Sözleriyle Atatürk, s. 74).

Cumhuriyet hükümetleri ilk yıllardan itibaren tarım ve köy kalkınmasına büyük önem vermiştir. Bu amaçla aşarı kaldırmış, Ziraat Bankasının sermayesi ve kredileri artırılmıştır.

1930'lu yıllardaki Cumhuriyet hükümetleri tarımda köklü devrimler tasarlamış ve bunları gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu amaçla köyleri kalındırmak için 1937 yılında bir kanun tasarısı hazırlamıştır. Tasarıda dağınık köyler birleştirilerek, köy sayısı azalacak ve oluşturulacak köy birliklerine gerekli hizmetler götürülecektir(Tüfekçi, s. 69).

1935 yılından sonra başlatılan Toprak Reformu çalışmaları ile amaçlanan, çiftlik ağalarının elindeki önemli miktardaki toprakların köylüye dağıtılmasını sağlamak ve topraksız çiftçi bırakmamaktır. Bu amaçla Toprak Reformu sorunu 1937'de hükümet programına alınmıştır. Fakat 1945'te Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu çıkana kadar herhangi bir yasalaşma ise yapılamamıştır(Tüfekçi, s. 69).

Türkiye'de 1930'larda başlayıp 1945'te doruk noktasına ulaşan toprak reformu atılımları iktisadi değil, daha çok siyasi, sosyal ve ideolojik saiklerle ilgilidir. Türkiye Cumhuriyeti siyasi rejimi siyasi ve ideolojik düzeyi, iktisadi düzeyden önce tutmuştur(Uğurlu, s. 102). Köylünün toprak sahibi olunca daha çok şevkle çalışacağı, bu sayede üretimin artacağı, böylece ekonominin büyüyeceği düşünülmüştür.

Türkiye'de yönetici sınıfın 1930'lu yıllardaki ideolojik formasyonunu anlamak köy-şehir ideolojisini anlamak için son derece önemlidir. Tek parti dönemi olan Kemalizm bir modernleşme hareketidir ve böylece sanayileşmenin bu genel hedefin en önemli bileşeni olduğu düşünülmektedir. Ancak 1930'lu yıllarda yaşananlar ve dönemin elitlerinin düşünsel dünyası bu yaklaşıma da kuşkuyla bakmayı gerektirmektedir(Uğurlu, s. 105).

İktisat Vekili Celal Bayar 1936 Mart'ında “Türkiye bir tarım ülkesi mi yoksa bir sanayi ülkesi mi olsun” gibi bir konuda birçok kişinin ve devlet ileri gelenlerinin tereddütleri olduğunu vurgulamıştır. Bir yandan köycü ideolojinin savunucularından Nusret Kemal Köymen gibi devletin köycü politikalara daha fazla önem vermesi gerektiğini, öte yandan kontrollü bir devletçiliği savunanlar hükümetin devletçiliğe ve sanayileşmeye yeteri ilgiyi ve önemi göstermediğini yazmıştır. Görüldüğü gibi dönemin politikasında istikrarlı bir devlet politikası yoktur. Ortalıkta daha çok bir belirsizlik ve eklektisizm hakim olmuştur(Uğurlu, s. 105-106).

Uğurlu'ya göre(s. 107), tek parti döneminde sanayileşmeci bir perspektifin başatlığı söz konusu değildir. CHP programlarında köycülük ideolojisi ön plandadır. “Bu köycülük ideolojisinin en karakteristik özelliği şehirlere, şehirleşmeye karşı oluşudur. Şehir ve şehir medeniyeti her türlü sorunun ana nedenidir. Örneğin, 1930'ların Büyük Buhranı şehirlerde baş göstermiş, ama faturasını köylüye kesmiştir. Şehirler kozmopolitizm, işçi isyanlarını, işsizliği, grevleri, köysüzlüğü ve buna benzer olumsuz nitelikleri sergilemektedir. Dönemin köycü yazarlarına göre şehir medeniyeti köylerin sömürüsü üzerine yükselmekteydi. Bir başka deyişle köylerin bugünkü geri kalmışlığının altında yatan neden şehirlerin ve şehirlilerin,

şehirli aydınların eseri idi.

Toprak reformu düşüncesinin altında köycü ideolojinin şehirleşmeye şüpheyle bakması nedenini açıkça görmek mümkündür. Köylüye toprak dağıtılması düşüncesinin altında yatan topraksızlaşan köylünün şehirlere göç etmesi korkusu yatmaktadır. Bu sebeple dönemin iktidarı sanayi kuruluşlarını ve yeni açılan fabrikaları büyük şehirler ve bölgeler dışına kurmuştur.

Şehirlere göç başlar ise, şehirler siyasi ve toplumsal sorunların da merkezi olacaktır. Sınıfsal farklılaşma artacaktır. Dolayısı ile dönemin siyasi ideolojisi köylere yönelik politikalar geliştirmesinin altında bu gibi problemleri önlemek yer almaktadır. Bunun yanında köylünün Kemalist ideolojiye yabancı olduğu da bilinen bir gerçektir. Kemalist ideoloji toplumsal bütünleşmeyi sağlamak adına yönünü köye yöneltmiş ve köycülük politikalarına hız vermiştir. Toprak Reformu yoluyla köylülere toprak dağıtılarak köylülerin kaderi Kemalist ideolojinin kaderine bağlanacaktır.

Kemalist ideolojinin köy politikalarından bir diğeri ise Köy Enstitüleri'dir. 1940-1954 yılları arasında eğitim veren enstitüler, rejimin yaygınlaştırılmasıyla ilgili ideolojik hedeflerinin yanı sıra, belirli toplumsal, iktisadi ve kültürel niyetlerle geliştirilmiş bir projedir. Bu proje aynı zamanda köy-şehir arasındaki sosyo-ekonomik uçurumları giderebilmek amacı ile hayata geçirilmiştir. Köy enstitüleri erken Cumhuriyet dönemi refah devleti anlayışı ile uyumlu olarak, herhangi bir dil, etnik köken, din, mezhep, bölge, sınıf ya da cinsiyet farkı gözetmeksizin, bilhassa eğitim hizmetlerine ulaşabilmek açısından o güne kadar dezavantajlı olan kesimlerin ihtiyacını karşılayabilecek bir nitelik arz etmektedir (Babahan, 2009, s. 194).

Türkiye'de kırsal alanları düzenlemeyi amaçlayan çalışmalar, göçü önlemeyi hedefleyen politikalar olarak düşünülmüştür. Ülkemizde organize olamamış dağınık kırsal yerleşim, her zaman için çözüm bekleyen bir sorun olmuştur. Sorunun çözümünde ise "merkez köy" kavramı bir çıkış yolu olarak düşünülmüştür. Bu anlayışla Cumhuriyetin ilk yıllarında İdeal Cumhuriyet Köyü, Pilot Köy, Örnek Köy gibi denemeler geliştirilmekle birlikte uygulamada süreklilik sağlanamamıştır. Merkez köy kavramının temelinde, tüm köylere ulaştırılmayan sosyal ve kültürel hizmetlerin düşük maliyetlerle merkez olarak belirlenen köylere toplanması ve çevre köylere sunulması hedefi yatmaktadır. İlk olarak 3. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda yer alan bu kavram, CHP tarafından geliştirilerek ve "Köykent" olarak ilk kez 1969 seçim bildirgesiyle kamuoyuna açıklanmıştır (Tüfekçi, s. 69-70).

Sonuç

Endüstri Devrimi ile birlikte kırsal yaşamın yavaş yavaş azaldığını, kentsel yaşamın ön plana çıkması sonucunda kent, insanın hayatının en önemli fiziki ürünü ve insan hayatını yönlendiren en önemli yapı haline gelmiştir. Batı kentlerinde kent ve kente dönük yapılanmaların 19. yüzyılda başlayarak günümüze kadar bu sürecin sürdüğünü görmekteyiz (Nasır, 2002, s.18). Aynı dönemde Türkiye'de de reform hareketlerine paralel olarak değişimler gözlenmişse de gerçek anlamda kentlerin ve kentleşme olgusunun ülkemizde görülmesi cumhuriyetin ilanından sonraki döneme rastlamıştır.

Cumhuriyet tarihi içinde bazı dönemler şehirleşmede kırılma zamanları olarak karşımıza çıkmıştır. Cumhuriyetin ilan edilmesi, tek parti dönemi, demokrat parti dönemi ve 80'li yıllar hızlı değişimlerin yaşandığı dönemler olmuştur. Bu değişimler, ekonomiden toplumsal ve kültürel alana, idari ve siyasi yapılara kadar geniş bir alanı içermektedir. Bu değişimlerin kendisini hissettirdiği temel alanlardan birisi de kentsel mekânlar olmuştur. Hızlı nüfus artışı, tarımda makineleşme, kentsel alanların çekici etkisi, nüfusun kırsal alanlardan kentsel alanlara doğru değişim göstermesi sonucu ortaya çıkan göç olgusu gibi konular bu dönemlere farklı nitelikler

kazandırmış, şehirleşme olgusu ile birlikte mekân olarak şehirlerin yapısı üzerinde de etkileri olmuştur.

Kaynakça

- Akyol, Süalp ve Z. Tül. Zaman Mekân. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004*
- Balaban, Ali. Bir Sosyal Politika Projesi Olarak Köy Enstitüleri, Alternatif Politikalar, Cilt 1, Sayı 2, 194-226. Eylül 2009*
- Çezik, Asuman. Kent Eşiği Araştırması. Ankara: DPT Yayınları, 1982.*
- Dicle, Esra. "Modern Ulus Devlet Projesinde Bir İdeal Mekân Temsili Olarak Köy Ütopyası" International Periodical For The Language, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1, (Winter 2012), 859-871*
- Gürallar Yeşilkaya, Neşe. Halkevleri, İdeoloji ve Mimarlık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.*
- Işık, Şevki. Türkiye'de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri, EGE Coğrafya Dergisi, Vol 14, (2005), 57-71*
- İnan, Afet. Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları. Ankara: AAM Yayınları, 2000.*
- İşçi, Metin. Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme, İstanbul: Der. Yay, 2000.*
- Karaömerlioğlu, Asım. Orada Bir Köy Var Uzakta, Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.*
- Keleş, Ruşen. Bölge Planlaması ve Bölge Kalkınması, Şehircilik Sorunları Uygulama ve Politika, Ankara Üniversitesi, SBF Yayınları, No 358, Sayı:13, Ankara: Cumhuriyetin 50. Yılı Yayınları, Sevinç Matbaası,1973*
- Keleş, Ruşen. Yerinden Yönetim ve Siyaset, İstanbul: Cem Yayınları, 1994.*
- Kepenek, Yakup ve Yentürk, Nurhan. Türkiye Ekonomisi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000*
- Kılıç, Murat. "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin Tipolojisi", SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 16, (Aralık 2007), 113-140.*
- Niray, Nasır. Tarihsel Süreç İçinde Kentleşme Olgusu ve Muğla Örneği. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. (2002). Guz Sayı 9.*
- Taş, Hüseyin. Atatürk Döneminde Planlama Çalışmaları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006*
- Tekelli, İlhan. Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması, 75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları ve Tarih Vakfı Ortak Yayını,1998.*
- Tüfekçi, Suat. "Kırsal Kesimden Büyükşehirlere Göç ve Göçün Aile Yapısında Meydana Getirdiği Değişiklikler İstanbul Örneği" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002*
- Türk Dil Kurumu. Türkçe Sözlük. 2. Cilt, 9.Baskı, Ankara: 1998*
- Uğurlu, H. Yüksel. Cumhuriyet Döneminde Toprak ve Tarım Reformu Çalışmaları, Bahçeşehir Üniversitesi, Hükümet ve Liderlik Okulu, 2011, s. 93-125.*
- ... Ölmez Sözleriyle Atatürk. İstanbul: Petek Yayınları,1954.*

MODERNİTEDEN MEDENİYETE / ERDEMSİZ SİTEDEN ERDEMLİ SİTEYE

Prof. Dr. Neşet TOKU¹

Modernite; temel niteliği *rasyonalite*, *sekülerite*, *indivüalite* ve *utilitarite* olan, Avrupa’da Aydınlanma çağı ile ortaya çıkmış, bilahare de bütün dünyayı etkisi altına almış bulunan Batı’ya özgü yaşama biçiminin adıdır. Kutsal eksenindeki bir hayat ve evren tasavvurunu ifade eden geleneğe nispetle modernite; her şeyden önce kendisini herhangi bir dinî öğretiye endekslemeyen kurumsal ilişkiler ağına, toplumsal yapıya karşılık gelir. **Aydınlanmanın** ne olduğunun tespiti, modernitenin muhteviyatının tespitini daha da kolaylaştıracaktır. Aydınlanma; hayatı ve varlığı, din dışı, rasyonel zeminde anlamlandırmayı, tekil hakikat olduğu ileri sürülen evrensel erdemden ya da vahiyden bağımsız, akılcılıkla yönetilme arzusu ve geleneksel değil, rasyonel düşünceye dayalı bir dünya görüşüne sahip olmayı ifade eder.

Aydınlanma acaba Avrupa’da neleri değiştirmişti? Bu sorunun cevabı bize aynı zamanda, kenarı ve köşesiyle modernitenin nasıl bir tarihsel pratiğe izafe edildiğinin cevabını da verecektir. Şüphesiz burada aydınlatılmak istenen şey, felsefenin aslı problemi olan “hayatın ve varlığın anlamı” muammasıdır. Ortaçağ feodalizminin bir sonucu olarak **Rönesans**’ta tartışılmaya başlanan “insanın evrendeki yeri” meselesi 18. Yüzyılda en geniş ölçülerde ele alınarak rasyonel kriterlerle cevaplandırılmaya çalışılınca Avrupa’da mevcut tüm toplumsal yapılar kesin bir biçimde dönüşmeye yüz tutmuştur. Yüzyılın sonlarına doğru ateşlenen **Fransız Devrimi**, Aydınlanma düşüncesinin siyasal-sosyal alana en radikal uyarlamasıdır. **Aydınlanmanın** temellerinin atıldığı **Rönesans** döneminde; hakikatin idrakini bireye, özgür iradeye, tecrübeye, akla ve somut-tekil realiteye bağlayan nominalist eğilim, insan düşüncesini her türlü tarihi otoriteden yalıtılmaya, evren ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnızca aklın ve tecrübenin sağladığı doğrularla şekil vermeye başlamış ise de buna sistemli olarak 18. Yüzyılda muvaffak olabilmıştır. Evren ve hayatı kendi akli ve tecrübeleriyle kavramaya çalışan insan, artık “tebaa” ve “eşref-i mahlukat” değil, kaderini ve kimliğini kendi belirleyen bir bireydir. Aklını kullanan birey, aristokrasinin ve kilisenin güdümünde değil, kendi kendisinin efendisidir. **Rasyonel hukuku** savunan birey, yönetme hakkının monarka Tanrı tarafından bahşedilmediğini anlamış ve bunun tabii sonucu olarak da monarşiyi yıkıp demokrasiye geçmiştir. Geleneksel kabullerdeki gibi yeryüzü, insanın imtihan için gönderilmiş bulunduğu geçici bir mekân değil, sonsuz olan **Güneş Sisteminin** bir parçası, bireyin denetimini bekleyen bir esrar yumağıdır. Artık birey, geleneğin vadettiği cenneti değil, kendi kuracağı yeryüzü cennetini istemektedir. İnsanlığın tarihi, atalarının işlediği “**eternal günah**” yüzünden cennetten atılmasıyla başlayarak, **Mesih**’in görünüp insana kurtuluş yolunu açtığı ve bu yolun sona ermesine (kıyamet) kadarki bir defalık bir süreç değil, bireye yeryüzü cennetini hazırlayan ve daima ilerleyen bir süreçtir. Cenneti yeryüzünde, kendi çabası ile kendi emeğiyle kurmayı hedefleyen birey, artık her şeye **seküler** bir gözle bakmaktadır. Seküler cennette her türlü hazzın tadılabilmesi için her şeyin mevcut olması gerekeceğinden, her şey icat edilmeli, her şey üretilmeli ve her şey tüketilmelidir. Çünkü mutluluk doğal tatminden ibarettir. Hayata ve varlığa dair hakikati kavramanın yolu ise kilise öğretilerine yönelmekten değil, doğaya ve akla yönelmekten geçmektedir. İşte, Avrupa’da tecrübe temelli rasyonel düşüncenin ve onun uyarlandığı yeni hayat tarzının ulaştığı bu yeni aşama, artık yeni bir kavramla tanımlanacaktır: “**Sivilizasyon**”. Bu kavram, **Batı** literatüründe ilk kez Fransız ekonomist **Marki de Mirabeau** tarafından 1756 yılında kullanılmıştır. ¹ Literatüre giriş gerekçesi de çok nettir: Batı

1 * Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü / İstanbul

dünyasında, daha önce hiçbir yerde örneği görülmemiş yepyeni bir hayat tarzını, moderniteyi tanımlamaktır. Tüketime endeksli üst seviyeden bir yaşama biçimini ifade eden **sivilizasyon**, teferruatta farklı farklı yorumlanabilir ise de aslında; sekülerleşmeyi, bireyselleşmeyi, ekonomik refahı ve demokratikleşmeyi içeren bir toplumsal pratiğin adıdır. Açık ki günümüz dünyasına egemen olan yegâne pratik de budur.

Medeniyetin ne olduğuna gelince: İslam düşüncesinin en önemli temsilcilerinden İbni Haldun; medeniyetin ne olduğunu umran kavramından hareketle şöyle açıklar: **Umran**, kurumsal ilişkiler ağı anlamında sosyal yapı ve ona tabiatı gereği arız olan haller, yani toplumsal hayattır. Umranın inşa sebebi, insanların hayatlarının idamesi ve muhafazası için lüzumlu olan şeyleri tek başlarına temin edememeleri ve müşterek savunma ihtiyaçlarıdır. Çünkü maişetin ve savunmanın temininde vasıta olan **akıl ve el**, başkalarının yardımına her zaman muhtaçtır. Bu yardımlaşma olmadığı takdirde ne hayatın idamesi ne geçimin temini ne hayatın muhafazası ne de toplumsal varoluş mümkündür. Esas olarak iki tür toplumsal varoluş biçimi vardır. Bunlardan ilki; grup şuurunun, **'asabiyet'**in çok yoğun bir biçimde yaşandığı, komünal ilişkilerin hakim olduğu, şehirden öte köy, yayla veya ovalarda yarı yerleşik hayatın sürdürüldüğü ve yönetsel ilişkilerin de **kabilevî riyaset** şeklinde görüldüğü bedevi toplumsal hayat, yani **bedevi umran**; diğeri ise grup şuurunun, asabiyetin şu ya da bu biçimde kaybolduğu, rasyonel niteliğin, ekonomik refahın ön plana çıktığı, yerleşik hayatın şehirlerde istikrar kazandığı ve kabilevî yönetim biçimi **riyasetin** güç temelli **mülke**, devlete dönüştüğü medeni toplumsal varoluş, yani **'medenî umran'**dir. □ İbni Haldun'un ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, medeniyet, umranın yani toplumsal hayatın bir formu olup, söz konusu form siyasal, sosyal ve ekonomik açıdan tekâmül etmiş, üst seviyeden bir yaşama biçimine tekabül eder.

Şüphesiz, üst seviyeden bir hayat tarzı sadece **Batı** sivilizasyonuna, Batı yaşama biçimine izafe edilmemektedir. Sivilizasyonun yanı sıra bir İslam, bir **Hint**, bir Çin, bir İran, bir **Yunan**, bir **Roma** medeniyetinden de bahsedilmektedir ki kastedilen şey, farklı dünyalarda, farklı zaman ve mekânlarda farklı üst seviyeden hayat tarzlarının kurulmuş olduğudur. Bu medeniyetlerin her birini diğerinden ayırt eden asıl unsur; farklı varlık, bilgi, değer, insan, siyaset, ekonomi ve benzeri anlayışlara sahip olmaları, farklı parametreler üzerine kurulmalarıdır. Ancak, sivilizasyonunun öyle bir özelliği vardır ki işte o özellik, Batı medeniyeti denilen ve on sekizinci yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan Batı tipi yaşama biçimini diğerlerinden tamamen farklı bir kategoriye sokmaktadır. O özellik de Batı medeniyetinin herhangi bir erdem tasavvurunu baz almayan, "erdemsiz bir toplum projesi" olmasıdır. Batı medeniyeti dışında kalan diğer medeniyetler her ne kadar siyasal, sosyal ve ekonomik tezahürleri itibarıyla birbirlerinden farklılaşıyor iseler de bu medeniyetler, hemen her türlü yapılanmada dinî düşüncüyü ya da muayyen bir erdem düşüncesini nihâî belirleyici unsur olarak kabul etmektedirler. Bu farklılıktan ötürüdür ki bugün, sosyal bilimler literatüründe Batı medeniyetinin yaşandığı toplumlara modern toplum, diğer medeniyetlerin yaşandığı toplumlara da geleneksel toplum denilmektedir. Yani, Batı medeniyetini daha doğrusu Batı sivilizasyonunu diğer medeniyetlerden ayıran en temel özellik, Batıda siyasal, sosyal ya da ekonomik her türlü yaşama biçimine yönelik yapılanmada nihai determinasyon ilkesi olarak, din ya da erdem faktörünün görülmemesidir. Her ne kadar **Max Weber**, sivilizasyonun doğuşunda **Protestan** etiğinin etkili bir faktör olduğunu söylüyor ise de "mekanik temele dayanan kapitalizmin kuruluş sonrası o desteğe de ihtiyacı kalmamıştır" □ diyerek sürecin tamamlanmasıyla Protestan etiğinin de sistem dışına itildiğini itiraf etmektedir. Kısacası medeniyet; moderniteyi ya da sivilizasyonu büyük ölçüde andırır ise de aralarında temelli bir fark vardır. Modernite, herhangi bir erdem tasavvurunu baz almayan, "erdemsiz bir toplum projesi" iken; medeniyet, muayyen bir erdem tasavvurunu baz alan "erdemli bir toplum projesi"dir.

Öte yandan; erdemsiz bir toplum projesi de olsa modernite, on sekizinci yüzyıl itibarıyla bütün geleneksel medeniyetleri yıkmış ve tüm dünyada, yaşanması gereken yegâne hayat tarzı olduğunu da bir biçimde kabul ettirmiştir. Modernitenin, bu başarısını, insanlara vâdettiği “**özgürlük, eşitlik ve ekonomik refah**” ideallerine borçlu olduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Şüphesiz bu başarıyı arkasında Hristiyan kökenli Ortaçağ Avrupa medeniyetinin Feodalite ve Aristokrasi biçiminde tezahür etmiş olmasının da büyük payı vardır.

Feodalite; Avrupa’da beşinci yüzyıldan itibaren gelişen ve modern, ulus-devletin inşasına kadar varlığını bir biçimde sürdüren sosyal yapının adıdır. Temel özelliği; kralliyet tarafından fief (timar) olarak bağışlanan toprağın tasarruf hakkının, belirli bir hizmet yükümlülüğü karşılığında elde edildiği ve serf konumundaki köylü-üreticilerin malikâne sistemi çerçevesinde senyör ya da vassal denilen toprak beylerine bağımlı kılındığı siyasal, sosyal ve ekonomik örgütlenmeye karşılık gelmesidir. Bir başka ifadeyle feodalite, toprak mülkiyeti üzerine kurulu bir yönetim biçimi, bir toplumsal organizasyon, bir ekonomik sistem olarak tanımlanabilir. Bu şekliyle feodal toplum üç sınıftan meydana gelmektedir: Savaşanlar, lordlar-şövalyeler; dua edenler-kilise mensupları ve savaşanlarla kilise mensuplarını beslemek için çalışan köylüler. Bir yanda toprak sahibi kral, aristokrasi ve kilise; diğer yanda da köylü kitlesi. □ Feodal toplumun genel özelliklerini şu şekilde sıralamak da mümkündür: 1. Toprak mülkiyetine ve tarıma dayalı bir üretim tarzı. 2. Aristokratlar ve köylülerden ibaret hiyerarşik bir toplumsal tabakalar düzeni. 3. Hristiyanlığın muayyen bir yorumunu esas alan bir dünya görüşü ve değerler kümesi. □

Feodal yapıda toplumun bütün yükünü taşıyan şüphesiz köylü sınıfıydı. Köylülük, mevcut değerler açısından ilahi taktirle mensup olunan bir kategoriydi ve değişmesinin imkânı yoktu. Köylü, harabe evlerde barınır, dağınık toprak parçalarında didinerek sersefil bir geçim sağlardı. Daha iyi yaşaması pek mümkün değildi çünkü haftanın iki veya üç gününü lordun toprağında ücretsiz çalışmak zorundaydı. Lordun toprağı köylününkinden elbette daha önemliydi. Öncelikle sürülmesi, ekilmesi, biçilmesi gereken daima lordun toprağıydı. Hasat zamanı köylünün, pazara taşıyıp satması gereken evvela lordun mahsulüydü. Köylü değirmende buğday öğütmek ya da şarap için üzüm ezmek istediğinde, lordun değirmeninde veya şaraphanesinde ücretini ödeyerek bunları yapmak zorundaydı. Kısacası lordun köylüye yaptırabileceklerinin hiçbir sınırı yoktu. Bu şartlar altındaki köylülerin kölelerden çok az farkı vardı. Latince «köle» anlamını taşıyan “*servus*”tan gelme “*serf*” teriminin onları adlandırmak üzere kullanılması boşuna değildi. Malikâne beyinin iradesinden bağımsız olarak ailesini bir arada bulundurma hakkına sahipti belki ama serf, toprakla birlikte pekâlâ satılabilirdi de. Köylüler, köleler kadar kötü muamele görseler de onlardan farklı olarak küçük bir evleri ve küçük bir toprak parçasını kullanma hakları vardı. Köylüler kısmen özgür idiyse de bazen şu veya bu nedenle, meteliksiz, evsiz barksız ve aç-susuz kalırlar, boyunlarına bir urgan geçirip kafalarına da bir mangır koyarak kendilerini herhangi bir lorda bir nevi köle olarak sunabilirlerdi. Lordla serf arasında **eşitlik** hiç bir şekilde söz konusu değildi. S erf toprakta çalışır, lordda serfi çalıştırırdı. Lord açısından bakıldığında serfle “demesne»deki (meradaki) hayvanlar arasında pek fazla fark yoktu. S erf satılamazdı ama toprağı bırakıp gidemezdi de. Kaçmaya çalışır da yakalanırsa, çok ağır bir şekilde cezalandırılırdı. Ayrıca, lord insan gücünü yitirmek istemediği için, serflerin ya da çocuklarının özel izin almadıkça malikâne dışından evlenemeyeceğine dair kurallar da koyabilirdi.

Feodalitenin meşruiyetini sağlayan kilise, belki de sistemin en önemli parçasıydı. Siyasal açıdan kral kadar önemli değildiyse de birçok bakımdan toplum nezdinde çok daha önemliydi. Feodal dönem, dinin egemen olduğu bir dönemdi ve kilisenin doğal olarak muazzam manevi gücü ve prestiji vardı. Bütün bunlara ilaveten, lordlardan daha çok kilisenin toprağı mevcut-

tu. Çünkü kilisenin hastalara, yoksullara yardım ettiğine, hayırlı işler yaptığına inanan ve bu hayıra katkıda bulunmak isteyen tüm malikâne sahipleri kiliseye toprak bağışlardı; hatta bazı krallar da savaştıkları düşmanlarının ülkelerini fethettiklerinde bu toprakların bir kısmını kiliseye bırakırlardı. Bu ve benzeri yollarla kilise sonuçta Batı Avrupa'daki bütün toprakların üçte biriyle yarısı kadarının malikiydi. Daha da ötesi kilise, herkesin ödemek zorunda olduğu bir ondalık vergi hakkına sahipti.

Özetle; feodal yapıda kilise ve aristokrasi egemen sınıflardı. Ekonomik güç ve siyasal güç yalnızca onlara aitti. Güya, kilise, köylüler için manevi yardım; aristokrasi de fiziki koruma sağlıyordu. Bunun karşılığında onlardan sadece iş yapmalarını, emek harcamalarını talep ediyordu. Dönemin ünlü tarihçilerinden **Profesör Boissonade**'ın ifadeleriyle "Feodal sistem, son kertede, çoğu zaman hayali olan bir koruma karşılığında çalışan sınıfları aylak sınıfların insafına bırakan ve toprağı işleyenlere değil, gasp etmeyi becerebilenlere veren bir sosyo-politik örgütlenmenin adıdır."¹

Monarşinin en önemli teorisyenlerinden **Sir Robert Filmer**, **Patriarcha** adlı eserinde, feodal sistemin meşruiyetini, şu şekilde temellendirmektedir: Devlet bir ailedir ve kral da ailenin babasıdır. Babaya itaat nasıl tanrısal bir sorumluluksa krala itaat de öyledir. Toplumların yöneticileri konumunda bulunan aristokratlar, insanlığın atası ilk insan ve ilk mutlak monark olan **Âdem'in** varisleridir. Yöneticilik, ilahi ve tabii bir hak olarak Tanrı tarafından aristokratlara bahşedilmiştir. Yani, insanların bir kısmı yönetici olmak, bir kısmı da yönetilmek üzere yaratılmışlardır. Bu durum, tanrısal bir takdirdir. Takdirin dışında herhangi bir haktan söz edilemez. Dolayısıyla yönetilenler özgür olarak doğmazlar. Yönetilenler, yöneticilerin tebaaları, köleleridir. Onlar için hayat ve tabiiyet birlikte başlar. Bu durum hiçbir zaman değiştirilemez. Yöneticilerin yönetilenler üzerinde mutlak yargı hakkı vardır. Yöneticilerin iradesi, Tanrı'nın kanunudur, Tanrı'dan kaynaklanır. Babanın çocukları üzerindeki otoritesi nasıl sınırlandırılmazsa yöneticilerin de öyle sınırlandırılmaz. **Filmer**'in açıklamaları daha çok monarşiye yönelik ise de bu yaklaşımın feodal aristokrasiyi muhafazayı hedeflediği ortadadır. Çünkü bu uygulamada monark, aristokratlar içerisinde "**prima inter pares**" (eşitler arasında birinci) konumundadır ve feodal aristokrasinin başıdır. □

Şöyle ya da böyle irrasyonel temeller üzerine kurulu olan Feodalite ve Aristokrasinin, rasyonalite karşısında tutunmasının imkânı yoktu ve yıkılması kaçınılmazdı. Bunu sağlamak için yapılması gereken en önemli şeyse epistemolojik zeminin değiştirilmesiydi ve işte bunu başaran güç de felsefe olacaktır. Epistemolojinin, siyasal sistemle doğrudan ilişkili olduğunu söyleyen; **Aydınlanma** düşüncesinin ilk temsilcisi **John Locke** tam da buna işaret etmiştir. Yegâne doğru bilgiyi ampirik verilere endeksleyen Locke, Hristiyan geleneğine ait bilginin doğası tanımını kökten yok etmiş ve siyasal meşruiyetin dinî eksenden, rasyonalite eksenine kaymasına zemin hazırlamıştır. Kilise çevrelerinin; Locke'un **An Essay Concerning Human Understanding** adlı kitabında çizdiği epistemolojik şemayla asıl maksadının, ilahî iradenin insanla iletişimini (**revelation**) ortadan kaldırmak olduğunu ileri sürmeleri boşuna değildir. □

Locke, sivil toplumun kökeni ve meşruiyeti meselesini incelediği **Two Treatises of Government** adlı eserinde, öncelikle, Monarşiyi ve dolayısıyla Feodaliteyi ve Aristokrasiyi savunan **Sir Robert Filmer**'in tezlerini çürütmeye çalışır. **Locke**'a göre, **Filmer**'in **Patriarcha**'daki ifadeleri, içi boş kelimelerden ibarettir. Çünkü ne kutsal kitaplar ne de akıl monarkların doğal ve tanrısal haklarından söz etmekte, aksine ilahi otorite olarak hakkın sesi, akıl, bütün insanların doğal haklarından ve eşitliklerinden bahsetmektedir. Dolayısıyla **Filmer**'in argümanının yanlışlığı; sivil toplumun, insanların rızasının, iradesinin ve aklının eseri olduğunun ispatıdır.

1 Leo Huberman, Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla, Çev., M. Belge, İletişim Yay., İstanbul, 1991.

Şöyle ki **Adem**'in babalığından ötürü kendi çocuklarının doğal yöneticisi diye kabul edilmesi, yaratılıştan monark olduğunu ispatlamaz. Babalık, doğal olarak sadece babalıktır, monarklık değil. Egemenlik hakkı, tüm insanoğlunun müşterek hakkıdır. **Filmer**'in iddiaları *Kitabı Mukaddes*'e de akla da aykırıdır. Tanrı, hiçbir insanı bir diğerinin merhametine bırakmaz; zira mümkündür ki insan, merhametine bağımlı olan bir diğer insanı, kendisini memnun etmediği taktirde açlığa mahkum etsin. Tanrı, her şeyin efendisi ve maliki ise de hiç kimseye diğerlerinin aleyhine olacak şekilde dünyanın efendiliğini veya sahipliğini vermez. Fakat bir insana ihtiyaçlarından çok daha fazlasına karşılık gelebilecek miktarda bir pay, mesela toprak mülkiyeti lütfedebilir. Ancak yine de hiçbir insan, toprak mülkiyetine benzer şekilde ya da toprak mülkiyetine sahip olduğu için başkalarının hayatı üzerinde otorite olma veya tasarruf hakkına sahip değildir. Egemenlik hakkı, yalnızca insanların kendi aralarında yapacakları sözleşmeyle (*compact*) mümkündür. Toprak sahibi, kendisiyle anlaşma yapan insanlar üzerinde, anlaşma hükümleri dışında herhangi bir otoriteye sahip olamaz. Sözleşmeyle tespit edilen kurallar, insanın özgürlüğü oranında, hayatın muhafazası ve ihtiyaçlarının temini yönünde çalışmanın bir vesilesi olacağı gibi egemenliğin temelini (*foundation of sovereignty*) de teşkil eder.

Kısacası Locke, Adem'e yaratılıştan, ne herhangi bir mülkiyet hakkı ne babaya ait otorite (*paternal power*) hakkı ne de insanlar üzerinde mutlak yargı (*sovereign jurisdiction*) hakkı verildiği inancındadır. Dolayısıyla, devletin doğuşunu ya da siyasi otoritenin orijinini, **Sir Robert Filmer**'in iddialarından farklı bir zeminde meşrulaştırmak gerektiği kanaatindedir. Acaba bu zemin nedir? Sivil toplumun kökenini ve meşruiyetini nerde aramak gerekir? Locke, bu soruyu "*doğa durumu*" tezinden hareketle cevaplandırmaya çalışmaktadır. Doğa durumu, insanların mülkiyet paylaşımında ve kendi eylemlerinin tanziminde yalnızca *doğal hukuka* bağlı oldukları ve sadece ona uygun düşündükleri bir *özgürlük durumu*dur. Özgürlük, başkalarının zorbalıklarından ve engellemelerinden uzak olmaktır. Zaten özgürlüğün olmadığı ortamda hukuk da olamaz. Özgürlük, söylenildiği gibi, herkesin her istediği şeyi yapması değildir. Aksine; kişiliğini, eylemlerini, sahip olduğu şeyleri ve bir bütün olarak mülkiyetini, hukukun müsaade ettiği ölçülerde tanzim edebilmesi için, bireyin başkalarının keyfi isteklerinden bağımsız olmasıdır. Bu şekliyle özgürlüğün teminatı doğal hukuktur. Doğa durumu aynı zamanda tüm otorite ve yargılama hakkının karşılıklı olarak herkese ait olduğu ve kimsenin kimse üzerinde herhangi bir egemenlik hakkının bulunmadığı bir *eşitlik durumu*dur. Doğadan kaynaklanan bu eşitlik durumu, karşılıklı sorumluluğun ve adaletin maksimlerinin zeminini de oluşturur.

Bir özgürlük ve eşitlik durumu olan, doğa durumu acaba bir kuralsızlık durumu, bir savaş durumu mudur? **Locke**'a göre, doğa durumu, bir özgürlük durumu. Özgürlük durumu ise bir kuralsızlık durumu değildir. İnsanlar, kendilerine ait hususlarda kontrolsüz bir özgürlüğe sahip iseler de bu, kendi kendilerini ya da başka herhangi birini ve onun sahip olduğu bir şeyi imha özgürlüğünü de içermez. Doğa durumu, herkesin itaat ettiği akıl anlamında, doğal hukukun egemen olduğu durumdur. Doğal hukuk açısından herkes, doğal olarak özgür ve eşittir. Hiç kimse diğerlerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar veremez. Doğal hukukun egemenliği, insanların birbirinin kurdu olmalarını engelleyen temel faktördür. Herhangi birinin doğal hukuka aykırı davranması durumundaysa insanların her birinin o kişiyi cezalandırmaya hakkı vardır.

Doğal hukukun egemen olduğu doğa durumunda, doğal hukuku kim uygulayacaktır? Locke'a göre, bütün diğer hukuklar gibi doğal hukuk da bu dünyadaki insanlarla ilgilidir. Ancak, doğal hukukun müşterek, yetkili bir icra makamı yoktur. Doğa durumunda başkalarını temsilen hukuku tatbik etme otoritesine kimse sahip bulunmadığından, masumları koruma

ya da suçluları engelleme yahut da cezalandırma işini herkes kendi başına yapmak mecburiyetindedir. Eşitlik durumu olan doğa durumunda, doğal olarak diğer insanların tabi oldukları üst bir otorite ya da yargılama hakkını elinde bulunduran herhangi bir otorite yoktur. Dolayısıyla hukuki bir durumda, herkes kendi davasının yargılmasını kendi yapmak zorundadır. Yani, doğa durumunda herkes herkesin üzerine bir otoritedir. Ancak bu mutlak ya da keyfi (*absolute-arbitrary*) anlamda değil, doğal hukukun çiğnenmesi durumunda, misillemeye bulunma ya da cezalandırma anlamındadır. Kısacası, doğa durumunda, insanların kendilerini koruma ve kendilerine zarar verecek şeyleri yok etme hakları, yani herkesin suçluları cezalandırma ve doğal hukuku tatbik etme hakları vardır.

Esas itibarıyla, suçluyu cezalandırma yönünde iki farklı haktan bahsetmek mümkündür: Birincisi, bireye yönelik işlenen bir suça karşılık yine o bireyin kendisinin ceza vermesi ki bu *"ihkak-ı hak"* anlamındadır. Diğeri ise cezalandırmanın müşterek bir hak olduğu durumda onları temsilen yargıç (devlet) tarafından ceza verme hakkının kullanılmasıdır. Müşterek bir hakkın ihlali durumunda, işlenen suç özel bir şahıs tarafından bağışlanamaz. Çünkü kamu iyiliği talep edilmekte olan ve kamuyu ilgilendiren hususlara bireyler tek başlarına karar veremezler. Ancak doğa durumunda ne insanları temsil söz konusudur ne de müşterek haklardan ve müşterek kararlardan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Locke için, doğa durumunda her bir insan, kendi kararıyla, suçun telafisinden öte (*reparation*), bedelini ödetmek ve suç işlemesi muhtemel olanları da caydırmak için, doğal hukuku tatbik etme hakkına da otoritesine de sahiptir. İşlenen suçlar ölüm cezasını dahi gerektirse uygulama yetkisi yine doğal hukukun teminatı altında ve bireylere aittir.

Locke, çizilen bu tablonun çok da iç açıcı olduğunu söylemez. Çünkü doğa durumunda "herkes doğal hukukun icrasında yetki sahibidir," şeklindeki anlayışa, insanın kendi davasının yargıcı olmasının makul olmadığı noktasından hareketle karşı çıkılabilir. Zaten Locke da bu yüzden, sivil yönetimin (*civil government*) varlık nedeni olarak, doğa durumunun işte bu rahatsız edici yönlerinin düzeltilmesini göstermektedir. Onun ifadeleriyle, bu rahatsız edici durumdan ötürüdür ki doğal halde yaşayan insanlar, kendi rızalarıyla kendilerini politik toplumların üyeleri yaparlar. □ Şüphesiz bu noktada bilinmesi gereken husus, hangi tür bir yönetimin doğa durumundan daha iyi olacağıdır. Locke'un çizmiş olduğu siyasal model, insanların hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi, temel-doğal haklarını (*life, liberty, estate: property*) düzenleyecek, koruyacak ve tehlikelere karşı savunacak olan bir model olup, bugünkü karşılığıyla *"liberal demokrasi"*dir. Demokrasi, Antikçağ'dan beri bilinmekte idiye de moderniteyle yaratılan demokrasi, liberal demokrasidir. Locke'la birlikte siyasi tarihin sahnesine çıkan bu yeni demokratik modelin şanssızlığı, adının nerdeyse doğumundan iki yüz yıl sonra konulabilmiş olmasıdır. Belki de en önemli şanssızlık, modelin adının sanayileşmenin gerçekleştiği sömürü döneminde, *laissez faire* denilen ekonomik liberalizmin, siyasî liberalizmi gölgede bıraktığı bir dönemde tespit edilmesidir.

Liberal demokrasinin temel unsurları şu şekilde sıralanabilir: **1- Bireycilik 2- Negatif Özgürlük 3- Akılcılık 4- Eşitlik 5- Hoşgörü 6- Rızaya Dayalı Yönetim 7- Anayasacılık 8- Serbest Piyasa Ekonomisi.** Bu temel özelliklerin pratiğe yansması; kilise öğretisinin belirlediği hayatın yerine, temelde ticarî ilişkilerin belirlediği hayatın geçmesidir. Artık hayatı din ya da evrensel etik değerler ya da erdem düşüncesi tanzim etmeyecek; *rasyonelite, sekülerite, individualite* ve *utilitarite* tanzim edecektir. Bu da hayatın kamusal ve özel diye ikiye ayrılması anlamını taşımaktadır. Böyle bir ayırım, değersel çeşitliliğin doğuşuyla kaçınılmaz olmuştur. Katolik-Hristiyan gelenekte toplumsal ilişkiler aynı değerler tarafından dizayn edildiğinden ve orada ahlak ile hukuk arasında herhangi bir ayırım yapılmadığından, daha doğrusu ahlak, hukuku determine ettiğinden, *"kamusal alan-özel alan"* ayımları söz konusu

değildi. Zaten, modernitenin siyasal formasyonu liberal demokrasilerde; hayatın, kamusal ve özel diye ikiye ayrılmasının gerçek nedeni, ekonomik dönüşüm ve rasyonelleşme sonucu dinden bağımsız hale gelen etik, değersel çeşitliliktir. Tabiatıyla bu ayrım, müşterek erdemlerin yokluğunun ifadesidir. Ahlaka rasyonel bir temel bulamayan modern insanın sonuç itibarıyla ulaştığı nokta etik duyguculuk (*emotivizm*)dir. Emotivism, öncelikle ahlaki yargılar olmak üzere, bütün değer yargılarının tercih, tutum ve duyguların dile getirilişinden başka bir şey olmadığını öne süren öğretilerdir. Bu görüşü benimseyenlere göre, nesnel alanda neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda uzlaşmayı garantileyen rasyonel bir ölçü vardır, nesnel yargılar doğru ya da yanlıştır fakat pratik alanda neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda uzlaşmayı garantileyen rasyonel bir ölçü olmadığı gibi, pratik-ahlaki yargılar, duygu ve tercihlerin bir ifadesi olduklarından ne doğru ne de yanlıştır. Dolayısıyla ahlaki yargılar alanında uzlaşma, herhangi bir rasyonel yöntem ile garanti altına alınamaz. Bu yüzden ki modern bireyler ya da modernite için müşterek bir etikten bahsedilemez. Daha doğru bir ifadeyle modern hayat açısından ortak-ölçülebilir değerler anlamında etiğin imkânı yoktur. Modern topluma erdemsiz toplum denmesinin sebebi de işte budur.

Modern devlet etik değersel çeşitliliğe prensipte karşı çıkmaz ise de onu beslemez de. Devletin tavrı daha çok istikrar için *“iyi niyetli ihmâl”*dir. İhmalin iyi niyetli de olsa eşitsizliği doğuracağı ise inkâr edilemez. Şüphesiz böyle bir yaklaşım tarzı; zımnen ideolojik bir toplumsal homojeniteyi öngörmektedir. Oysaki realite hiç de öyle değildir. Bu meseleye ahlakî olarak savunulabilir ve siyasal olarak geçerli cevaplar bulmak, günümüz liberal demokrasilerinin karşısına dikilen en ciddi problemlerden biridir. Bu problemin, modernitenin inşası için geleneksel aristokrasiye karşı ileri sürülen *“temel-doğal haklar”* argümanı çerçevesinde çözülemediği de açıktır. Zira feodalitenin ve aristokrasinin egemen olduğu bir dünyada *“temel-doğal haklar”* söylemi, burjuvazinin yükselmesinin motivasyonu idi-yse de iktidar ele geçirilip, sistem liberal demokrasiye (ya da cumhuriyete) dönüştürülünce; aynı söylem bu sefer burjuvazi dışında kalan sınıfların yükselişini, hatta korunmasını engellemek için kullanır hale gelmiştir. Liberal demokrasinin *“temel-doğal haklar”* argümanını netice itibarıyla uygulamada yalnızca burjuvaziye hasretmiş olması; zorunlu olarak karşıt argümanların geliştirilmesine yol açacaktır. Söz konusu talepler, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bu sefer burjuvaziye yönelik, modern toplumun özellikle sistem dışı kesimleri adına; sosyalist, komüniteryen ya da konservatistler tarafından seslendirilmeye başlanacaktır. Ne yazık ki sosyalist, komüniteryen ya da konservatist sistemler de *“temel-doğal haklar”* argümanını tüm kesimler için gerçekleştirememiştir. Hatta ve hatta bu sistemler, liberal demokratik sistemlerin hayli gerisine de düşmüşlerdir. □ Haddizatında metafiziğin yok edildiği seküler bir zeminde; *“özgürlük, eşitlik ve ekonomik refah”* ideallerini bütün insanlar için gerçekleştirmenin imkânı yoktur. Monarşi ya da aristokrasiye karşı, meşru gerekçelerle ileri sürülerek talep edilen *“temel-doğal haklar”* argümanının sadece burjuvaziye münhasır kalmasının esas nedeni de şüphe yok ki ahlakın sekularizasyonudur. Utilitarizmin başka türlü bir netice vermesi mümkün değildir. *Rasyonel, indüvidüal ve seküler* bir kimliğe özgeci, toplumcu ya da evrenselci çağrılarda bulunmak, irrasyoneldir. *Özgeci etik* argümanlara uymak söz konusu olacaksa şayet, bu yalnızca bir yanılsama sonucu gerçekleşebilir. Birey, kendisine faydalı olacak şeylerin peşinde koşarken, belki toplumun faydasına olacak şeylere de katkıda bulunabilir, fakat bu gayri iradî ve rastlantısaldır. □ Böyle bir zeminde özgürlük hiçbir zaman başkalarının keyfi isteklerinden bağımsızlık olarak gerçekleşmeyecek; eşitlik, niteliksel değil, niceliksel eşitlik haline bürünecek ve liyakat ve ehliyetin kıymeti kalmayacağından ekonomik refah muayyen ellerde temerküz edecek; daha da ötesi demokrasi, “hukukî eşitlik eksindeki siyasal organizasyon” şeklinde realize edilemeyecek ve mecburen “erdemsiz toplum projesi”ne dönüşecektir. Utilitarist ilkenin ince ipi üzerinde duran, daha doğrusu o ilkenin kabulüyle yıkılması mukadder olan bütün bir adalet sisteminden başkası olmayacaktır. □

Erdem etiğinin yok edildiği modernite insanları bir bütün olarak özgürlük, eşitlik ve ekonomik refah idealine ulaştıramadığına göre, o halde ne yapılmalı? Şüphesiz, yapılması gereken moderniteyi ve onun en ehven siyasal organizasyonu anayasal demokrasiyi tamamen ortadan kaldırmak değildir. Yapılması gereken, moderniteyi metafizik temelli klasik ve geleneksel erdem etiği ekseninde yeniden inşa etmek, onu klasik-geleneksel medeniyete, meritokratik erdemli siteye dönüştürmektir. Modernitenin kapsamında bulunmasına rağmen “*erdemlin son taç giyişini sağlayan filozof*”¹ **I. Kant**’ın deontolojik etiği bu yoldaki en önemli işaret taşı olsa da İslam Tasavvufu’nun şiar edindiği “*insanlar iki sınıftır; bir kısmı dinde kardeş, diğer kısmı ise yaratılıştaki kardeş*” şeklindeki cümlede makes bulan kardeşlik anlayışı ve bu eksenindeki metafizik temelli ahlak anlayışı belki de yegâne kılavuzdur.

1 Alasdair MacIntyre, Erdem Peşinde, Çev., M. Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.

Kaynakça

- AĞAOĞULLARI, M.A. – KÖKER L. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Yay., Ankara, 2001.
- DONNELLY, Jack. *İnsan Hakları*, Çev., M. Erdoğan – L. Korkut, Yetkin Yay., Ankara, 1995.
- HEATON, H. *Avrupa İktisat Tarihi*, Çev., M. A. Kılıçbay - O. Aydoğuş, Teori Yay., İstanbul, 1985.
- HUBERMAN, Leo. *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, Çev., M. Belge, İletişim Yay., İstanbul, 1991.
- İBNİ HALDUN *Mukaddime*, C. 1., 2., 3., Çev., Z. K. Ugan, MEBGSB Yay., İstanbul, 1988.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government, Book II.*, Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994.
- MACINTYRE Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev., H. - S. Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2001.
- MACINTYRE Alasdair, *Erdem Peşinde*, Çev., M. Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.
- POOLE Ross. *Ahlak ve Modernlik*, Çev., M. Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997.
- SİR ROBERT FİLMER *Patriarcha and Other Political Works*, Ed. Peter Laslett, B. Blackwell, Oxford, 1949.
- TANİLLİ Server. *Uygarlık Tarihi*, Cem Yay., İstanbul, 1994.
- TOKU, Neşet. *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2005.
- TOKU Neşet. *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yay., Ankara, 2003.
- WEBER Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev., Z. Arioba, Hil Yay., İstanbul, 1985.

MODERNLEŞME VE KENTSEL SORUNLAR¹

Nurhayat Çalışkan AKÇETİN

GİRİŞ

Günümüzde kent, nüfusun büyük bölümünün ekonomik faaliyet alanı olarak ticaret, sanayi, yönetim ve hizmetle ilgili işlerle geçimini sağladığı, toplumsal ve kültürel bir örgütlenmenin olduğu yerleşim alanıdır. Bu anlamda kentlerin doğuşu, sanayi devrimini izleyen yıllarda teknolojinin gelişimine paralel olarak büyük nüfus hareketlerinin meydana gelmesi, organik enerjiden mekanik enerjiye geçilmesi, ticaretle yeni yöntemlerle hammadde ve besin kaynaklarında artış olması, tarımda makineleşme ile verimliliğin artması, sağlık alanında yaşanan gelişmelerle nüfus artışının yaşanması, toplumsal sınıfların farklılaşması gibi **batılı toplumlardaki önemli değişimlerle** gerçekleşmektedir (YAHYAGİL 1998, 105-120).

Kentleşme olgusu **bütün bu değişimlerle** birlikte sosyal değişim sürecini meydana getirmektedir. Kentleşme, temelde bireylerin kentsel yaşam içindeki etkileşimleriyle ortaya çıkan bir kültür değişimidir. Kentleşmenin ürettiği ortak değerler bütünü kent kültürünü oluşturur. Kentte kültür ve yaşam tarzı heterojendir. İnsan kentte daha farklı düşünür, hisseder ve karşılık verir. Kentli insan hızlı ve aklıyla karar verir, duygularıyla değil. Kentte para ekonomisi egemendir. Üreticiler-imalatçılar tanımadıkları insanlara-tüketicilere yönelik üretim yaptığı için kendi çıkarını rasyonel olarak hesaplamak zorundadır. Dolayısıyla insandan çok paraya değer verilir.

Modernliğin yaygınlaşmasıyla kentlilik modern bir süreç haline gelmiş, Üçüncü Dünya ülkeleri de bu sürecin içine girmiştir. Dünya nüfusu büyük oranda kentleşmiş, kırsal kesim bile kentlerdeki pazarlara bağımlı hale gelmiştir. Bununla beraber kırsal kesimin sağlık, eğitim gibi sorunlarını çözeceği yerlerde kentlerdir (ÖZYURT 2007, 113).

Modernleşmenin ileri aşamalarında kır-kent ayrımı ortadan kalkarak, kentsel yaşam tüm toplumsal ilişkileri kuşatır hale gelmiştir. Zygmunt Bauman'ın da dediği gibi **bütün kentsel yaşam modern değildir, fakat bütün modern yaşam kent yaşamıdır. Yani yaşamın modernleşmesi, kent yaşamına daha çok benzemesi demektir.** Günümüzde toplum hakkında konuşmak, bir anlamda kentsel yaşam hakkında konuşmaktır. Dünyanın kentleşmesi, diğer bir ifadeyle kentli toplumun oluşumu, dünyanın modernleşmesinin bir sonucudur. Kent, modernizm kültürünün olduğu ve bunun kente yeni gelen insanlara aktarıldığı yerlerdir. Modernleşmenin en belirgin özelliklerinden biri sanayileşme diğeri ise kentleşmedir. Kentleşme, bir bakıma sanayileşmenin altyapısını oluşturan bir süreçtir. Sanayi toplumunun temel özelliği, "kentlerin, daha doğrusu kent toplumunun gelişmesidir" (ÖZYURT 2007, 111-113).

MODERNİZMİN KENTE ETKİSİ

"Tarihsel olarak modernleşme, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da on dokuzuncu ve yirincinci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir" (EISENSTADT 2007, 11). Modernitenin ve kapitalizmin insan yaşamında yarattığı temel dönüşümlerle kent, toplumsal yaşamda merkez konuma gelmiştir. Tarıma traktörün girmesiyle beraber makine insan emeğinin yerini almış, bunun sonucunda da köylü köyüne terk

etmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden kentleşme bir anlamda tarım dışı üretimin artmasıdır. Günümüzde ülkelerin nüfusunun çoğu büyük kentlerde toplanmıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri kapitalizm ile üretimin kırsal bölgeden kente kaymış olmasıdır.

Modernleşme sürecinde feodal ilişkilerin çözülmesi; tarımın makineleşmesi; eğitimin kurumsallaşması, zorunlu hale gelmesi ve eğitim süresinin uzaması; kitlesel üretim ve tüketimin yaygınlaşması, üretimin evden ayrılarak atölye ve fabrikalarda yapılması; pazarın genişlemesi/uluslararasılaşması; siyasetin ve işletmelerin bürokratikleşmesi; kent koşullarının sağlıklı hale getirilmesi; iletişim ve ulaşım teknolojisindeki gelişmeler gibi çeşitli faktörler insanların kırsal alanlardan kentsel alanlara doğru göç etmesine neden olmuştur (ÖZYURT 2007, 113). Dolayısıyla kentleşme, sanayileşme ve modernleşme süreçlerinin sonucu olarak ortaya çıkan mekânsal ve toplumsal yaşamdaki yapısal dönüşümü de ifade eder. **Nüfus artışı hızı yüksek, ekonomik bakımdan dinamik bir yapıya sahip toplumlarda kentleşme hızı ve düzeyi de yüksektir** (TANKUT, et al. 2002, 4). Kent'in karmaşık bir teknoloji ve geniş ölçüde işbölümüne dayanan bir ekonomik yapısı vardır. Sanayi devrimiyle üretim biçimi, yaşam biçimi, kentlerin karmaşık olmayan yapısı tümüyle değişmiştir. Dolayısıyla kent sürekli değişim içerisindedir.

Buharlı makinelerin kullanılmaya başlamasıyla birlikte 19. yy'den itibaren küçük **üretim** tesislerinin yerini alan fabrikalar giderek yeni enerji merkezlerinde toplanırken geçen yüzyıllarda olduğundan çok daha hızlı bir şekilde işçi ve iş bulma umidinde olan işsizler fabrikaların etrafında yerleşmeye başlamıştır. Göç eden nüfusun barınması karşılanamayınca kent dışında yeni yerler (işçi mahalleleri) oluşmuştur. Kent mekânı sanayi öncesine göre çok **büyümüştür**. Yollar genişleyip yapılar yükselirken konut ve işyeri arasında kesin bir ayırım oluşmuştur (UĞURLU 2010, 60).

Kapitalizmle beraber yoğunlaşan kitlesel üretim, işbölümü ile **çalışanları** ürettiği ürünlere karşı nasıl yabancılaştırmış ise tüketicileri de tükettikleri **ürünlere** karşı yabancılaştırmıştır. Zira ürünler artık bireyler için değil, kitlesel pazarlar için üretilir hale gelmiştir. Dünyanın en gelişmiş, en kalabalık yerleri olan metropoller, modernitenin konumunu biçimlendirdiği gibi, artan toplumsal mesafenin ve buluşma yerlerinin, belirsiz toplulukların (kalabalıkların) mekânıdır. Metropoller, üretimden çok **tüketim merkezidir**. **Çünkü metropollerin ihtiyacı büyük oranda süpermarkete yönelik yapılan üretim(ler) tarafından karşılanmaya başlanmıştır. Böylece, “şeylerin satın alınabilirliğini, küçük yerleşim alanlarından ve/veya pazarlardan çok daha etkili bir biçimde ön plana taşıyan büyük kentler ve/veya pazarlar, dev bir alışveriş merkezi haline gelmiştir** (BORDEN 2011, 163-165). Bu yapı kentlerin daha büyük, daha yoğun ve daha heterojen bir topluma sahip olduğunu göstermektedir (WIRTH 1938, 9). Aristoteles'in de dediği gibi, “kent farklı tür bireylerden oluşur; aynı tür bireyler kenti oluşturamaz” (TANKUT, et al. 2002, 4).

Kentlerdeki **nüfus** kırsal alanlara göre daha gençtir. Bu kentleşmenin bir başka baskın özelliğidir. Metropoller hariç büyük kentlerde yaşayan gençlerin birçoğu başka bir ilde doğmuştur. Ayrıca bu kentlerde kadın nüfusu erkeklerden daha fazladır. Büyük kentler, daha çok farklı ırklara mensup zenciler gibi azınlıkta olan insanları kendine çekmiştir. Heterojen kentsel nüfusta kimi zaman ırk ayrımı göze çarpsa da; **günümüzde** yaş, cinsiyet, ırk gibi faktörler artık yerini başka faktörlere bırakmıştır. Örneğin ilgi alanı, meslek vb. türden ortak özellikler ırk ayrımı gibi unsurları geride bırakıp, kentli insanın hayatında yeni bir ortak özellik oluşturmuştur (WIRTH 1938, 19-20).

KÜRESELLEŞMENİN KENTE ETKİSİ

Küreselleşme ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal anlamda dünya ile bütünleşmektedir. Küreselleşme, ülkeler arasındaki fiziksel ve ekonomik sınırları önemsizleştirerek ülkelerin egemenliklerini aşındırırken, kentleri küresel sistemin temel birimlerinden biri haline getirmektedir. Küreselleşme ile sermaye ve kent ilişkisi daha da önemli hale gelmiştir. Artık kentleri şekillendiren uluslararası kapitalist ekonomik süreçlerdir. **Küreselleşme ve sermayenin akışkanlığı ulus ötesi bir nitelik taşımasına rağmen, sürecin işleyişinde odak noktalarını büyük kentler oluşturmaktadır. Bu kentler küresel düzlemin yeni aktörleri olarak ön plana çıkmaktadır.** Kentler, dünya ekonomisi içine farklı biçimlerde eklenmelerine göre küresel ölçekte hiyerarşik olarak sıralanmışlardır. Bu sıralanışta ifadesini bulan “dünya kenti” kavramı ilk kez Patrick Geddes tarafından dönemin büyük metropoliten alanlarını tanımlamak için kullanılmış ve Geddes bu tanımlı yaparken de kentlerin merkezi ekonomik fonksiyonlarına gönderme yapmıştır (KONAK 2011, 145-149).

Bir başka ifadeyle “dünya kenti”, küresel ekonominin kontrol, yönetim ve organizasyon merkezi olarak tanımlanmaktadır. Friedmann’a göre dünya kentlerinde, uluslararası sermaye daha da yoğunlaşır ve dolayısıyla birikim buralarda gerçekleşir (ÖKTEM 2010, 105). Bu kentler, **göçün hem ulusal hem de uluslararası anlamda çok yoğun yaşandığı** ve bu yüzden de etnik çeşitliliğin fazla olduğu, bir o kadar da gecekondulaşmanın arttığı yerlerdir. Gecekondulaşmayı oluşturan sebepler, artan göç ve işsizlik gibi faktörler nedeniyle artık sokaklar garantisiz, sosyal güvenceden yoksun insanların mekânı olmuş durumdadır. Bu güvensizliğe bağlı olarak 19. ve 20. yüzyılın başında kent merkezine yönelen göçler başka alanlara kaymıştır. Bilinmeyen verdiği korkuyla yükselen özel yaşam anlayışı sonucunda insanlar kalabalıktan uzaklaşmakta ve şehirden kaçarak şehir dışında güvenlik sistemleriyle donatılmış mekân arayışına girmektedir. Teknolojinin de yardımıyla alışveriş merkezleri, sokaklar, meydanlar ve parklardan çok daha güvenli hale getirilmiştir. Bu nedenle bireyler zamanının büyük kısmını, evinde, iş yerinde ve bu tüketim mekânlarında yani, kendilerini güvenli hissettikleri yerlerde geçirmektedir.

Kente göç her geçen gün arttığı için Birleşmiş Milletler belgelerinde yeni binyıl “Kentsel Binyıl” (Urban Millenium) olarak adlandırılmaktadır. Coğrafi konumları, nüfus kapasiteleri ve kentsel işlevleri açısından “süper kentler” olarak da nitelendirilen küresel metropoller, günümüz kentleşme yazınına yeni bir kavram sunar: Yarışan Kentler (Londra, New York, Paris gibi). Bu bağlamda, piyasa mekanizması içerisinde yarışan ekonomik aktörler gibi, kentler de uluslararası ekonomik sistem içerisinde öncelikli konuma gelmek için çaba harcamaktadırlar. Bu çaba, diğer küresel metropoller arasında ekonomik, politik ve kültürel anlamda belirleyici ve karar verici konuma gelmek içindir. Artık uluslararası ölçüğe hitap eden kentler için geniş hammadde bölgesine, büyük limanlara ve çok sayıda iş gücüne ihtiyaç yoktur. Bilgi-yoğun üretimin öncelik kazandığı yeni gelişim stratejilerinde metropoller, anında değişen taleplere hızlı yanıtlar verebildikleri oranda lider kent olabilirler. Günümüzde bilişim sistemlerinin sağladığı teknoloji ile bir işyerinde çalışan bireyler işyerine gitmeden evlerinden işyerlerinde yapmaları gereken tüm işlerini yapabilmektedirler. Bu nedenle çalışma ve yaşama mekânlarının birlikteliği artmaktadır. Ofis ve konut birlikteliği, merkezi iş alanlarının işlevselliğini de ortadan kaldırıcı niteliktedir. Modernizmin makine imgesiyle özdeşleştiği kent, yeni binyılda bilgi kent’e dönüşmüştür (TANKUT, et al. 2002, 5-7).

TEKNOLOJİNİN KENTE ETKİSİ

20. yüzyılın ilk yarısındaki sosyal ve kültürel değişimlerin yanı sıra bir diğer gelişme de takip edilemez bir hızla teknoloji alanında gerçekleşmektedir. Teknolojinin yardımı ol-

madan bilimin kendini tanıması imkânsızdır. **Günümüzde teknolojik bilim, web'e ve web bilgisine yoğunlaşmıştır. Somutlaşan bilim; amaçları, yöntemleri ve toplumdaki rolü ile** teknolojik bilim (technoscience) haline gelmiştir. Teknolojik bilim, bilimin önemini; teknoloji ve mühendisliği kullanarak ve toplum hayatında önemli olan alanları vurgulayarak toplumun refahını, sağlığını, eğitimini, enerji üretimini ve kullanımını, ulusal güvenliğini ve doğa ile olan ilişkilerini bir takım kolaylıklar getirerek ifade etmeye başlamıştır (HEFNER 2010, 254). Somutlaşan bilim, günümüz bilimini tamamlayan, tarafsız ve kişisel yargılardan uzak, özgür dünya değerlerine sahip alternatif bir bilimdir. Somutlaşan bilim, hayatta kalabilmemiz için dünyayı ve kendimizi değiştirecek olan bilimsel verileri temin edeceği beklentisini taşımaktadır (HEFNER 2010, 256). İnsanın dünyevi bilgi ile olan bağlantısı, modern dönemde doğayı ve kendini kontrol etmek için en üst seviyede yapılanmıştır. Francis Bacon, insanın doğayı kontrol ederek onun üzerinde hâkimiyet kurabileceği düşüncesini yerleştirmiştir. Kent de aydınlanma felsefesinin bir uzantısı olarak insanın doğa üzerindeki zaferinin bir simgesidir. Teknoloji yardımıyla bu zafer iyice pekiştirilmiştir.

Teknolojik gelişme, kuşkusuz kentlerin her alanında büyük dönüşümleri, yenilikleri ve ilişkileri ortaya çıkarır. Topluma kazandırılan her yeni buluş ve ilerlemeyle, toplumsal yaşam, farklı düzeylerde kolaylaşmaktadır. Bireylerin günlük rutin işlerine ayırdıkları zaman azalırken, özel yaşamlarına yönelik ayırdıkları zaman artmıştır. Ancak bu gelişmelerin yarattığı birçok olumsuzluk vardır. Örneğin, iletişim teknolojisindeki gelişme insanların **yüze olan ilişkilerini** azaltmıştır. Fakat para ve meta dolaşımı ciddi biçimde hızlanmıştır (TANKUT, et al. 2002, 1-2). İnsanların sahip oldukları gelenekler, görenekler ve kimlikler kentleşmenin tehdidi altındadır. Kent içinde kurulan temaslar yüz yüze olsa da geçicidir ve samimi değildir. Çünkü ilişkiler artık büyük çoğunlukla çıkara dayanmaktadır. Bu yüzden kentli insanlar, samimi ilişkiler kurmayarak başkalarının beklentilerinden, çıkarlarından kendilerini bir nevi korumaktadırlar (WIRTH 1938, 12).

Teknolojinin **dönüşmesine bağlı olarak kentsel yaşamda** önemli değişiklikler meydana gelmekte ve geleneksel değerler modern değerlere dönüşerek yok olmaktadır. Makinelerin insanların yerini alması ciddi biçimde işsizliğe neden olarak "işsizler ordusu" kavramını ortaya çıkarmıştır. Artan işsizlik, geleceğe yönelik umutsuzluğa ve güvensizliğe sebep olmuştur. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu'nun (UNFPA) dünya nüfusunun durumu ile ilgili 2001 raporuna göre, 2050'de dünya nüfusu 6.1 milyardan 9.3 milyara çıkacak, çevre, sağlık ve beslenme sorunları artacak, 48 ülke su kıtlığıyla karşılaşacaktır (BAYHAN 2005, 205). Günümüzde nüfusun büyük kısmı kentlerde yaşamaktadır. 2050 yılına doğru giden süreçte nüfus artışı ve kaynak kıtlığının (su, toprak, tarım alanı, iş gücü vb.) önüne geçilemez ise, 3 milyarlık nüfus artışı karşısında dünyanın açlığa doğru sürüklenmesi kaçınılmaz hale gelebilecektir. Bu bağlamda kentlerin tarım ihtiyaçlarını karşılamak üzere çeşitli teknolojik projeler geliştirilmektedir. Örneğin; dikey tarım bunlardan birisidir. Tüm dünyada insanların ihtiyaç duyduğu besinlerin bulunabileceği çiftliklerin kurulması günümüzde "dikey tarım/çiftlik" konsepti çerçevesinde ciddi biçimde tartışılmaktadır (TOROS TARIM 2012, 1-6). Hızla artan dünya nüfusu dolayısıyla 40-50 yıl sonra her şehirde apartman tarlaları oluşacaktır. Seralar gibi kapalı alanlarda yapılan tarım faaliyetleri yerini "dikey tarım"a bırakacaktır. Böylece teknolojinin de yardımı ile 50.000 kişiyi besleyecek geleceğin dev çiftlikleri, bir binaya sıkıştırılabilecek ve 7. katta pirinç, 12. katta buğday, 32. katta domates, 50. katta tavuk yetiştirilebilecektir. Tüm bu faaliyetler organik tarımsal yöntemler kullanılarak gerçekleştirilecektir. Dikey Tarım alanları önümüzdeki yıllarda dünya kentlerinin kalbinde işlerlik kazanacak ve bu mekânlarda besin niteliğindeki çeşitli ürünlerin üretimi yapılırken sürdürülebilirlik esas alınacaktır. Böylece günümüzde yatay tarıma kurban verilen ekosistemin korunması hedeflenmektedir (HUN 2009).

TÜRKİYE'DE KENTLEŞME

1923-1950 yılları arasında geçen dönem Türkiye için devlet tarafından gerçekleştirilen kentsel gelişme sürecini ifade eder. Bu dönemde kamu yapılarının inşasına öncelik verilmiş, kentlerin yönetimi ve planlaması yasalarla düzenlenmiştir. Ankara dışındaki kentler hızlı bir büyüme gösterememiştir. Yine bu dönemde **dış yardım, kredi ve yabancı sermaye girişi başlamış, yabancı yardım ve krediler ülkede enflasyona ve dışa bağımlılığa yol açmıştır** (KOÇAK TURHANOĞLU 2011, 207).

1914 yılında **üretimde** azalan insan işgücünü tamamlamak amacıyla, gümrüksüz ithalat uygulaması kapsamında, Almanya'dan bazı enerji ve **iş makinaları alınmıştır. 1924 yılında Tarım Bakanlığı tarafından 221** adet traktör ithali yapılmış, 1949'da da ABD destekli Marshall yardım programı ile tarım makinalarının varlığı artmıştır (İLERİ 2012). 1950'li yıllarda siyasal düzeyde tek parti dönemi son bulmuş, ekonomide tarımsal üretimden sanayi üretimine doğru yöneliş hızlanmış, toplumsal açıdan kentlere doğru hızlı bir göç ortaya çıkmıştır. Tarımda makineleşme sonucu kırsal kesimde tarımsal üretimdeki verimlilik artarken işgücü fazlalığı ortaya çıkmıştır. **İnsan** emeğine olan gereksinimin giderek azalması kırsal kesimden kentlere doğru büyük göç dalgasını başlatmıştır. Buna yetersiz planlama da eklenince gecekondulaşma yaygınlaşmıştır.

1979'da ise Türkiye'de ilk traktör ihracatı yapılmıştır. 2000'li yıllarda traktör sayısı yaklaşık 1 milyona ulaşmıştır (İLERİ 2012). Tüketim için üretim yapan geri uygulamalı aile tarımının yerini pazar için üretim yapan makineli tarım almış, küçük işletmeler yerlerini büyüklere bırakmış, ulaşım ve iletişim yol ve araçları gelişmiş, yeni sağlık uygulamaları ile özellikle kırsal nüfus hızla artmış, tarımsal işletmeler giderek küçülürken toprak-nüfus dengesi bozulmuş, **kırsal nüfus kente akın etmiştir** (OZANKAYA 1991, 482-483). Dolayısıyla dünyada olduğu gibi ülkemizde de tarım sektöründeki modernleşme sonucunda insan gücünün yerini makineler almış, ortaya çıkan işgücü fazlalığı özellikle büyük kentlere göçü hızlandırmıştır.

1980'lerden sonra çeşitli toplumsal sorunlara bağlı olarak artış gösteren büyük göç dalgası, hedeflenen ekonomik büyümenin sağlanamaması, yüksek oranda seyreden enflasyon ve milli gelirin düşük olması, gecekondulaşma gibi sonuçlar doğurmuştur. Bu dönemde **büyük kentlere göçün azaltılması, yurdun diğer bölgelerinde bazı kentlerin geliştirilerek çekim gücünün artırılması ve bölgelerarası dengesizliğin giderilmesi** hedeflenmişse de çok başarılı olunamamıştır.

1980'lere kadar söz konusu olan göçler daha çok ekonomik nedenlerle kırdan kente gerçekleşirken, 1980 sonrasında Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yaşanan ekonomik, güvenlik ve siyasal nedenlerle daha çok kırdan kente, kentten kente ve bölgeler arası gerçekleşmiştir. 1980 öncesi yaşanan göçlerde göç edenler sanayi sektörü tarafından güvenceli ve sigortalı işlerde istihdam edilebilirken, 1980 sonrası dönemde değişen ekonomik ve politik koşullar nedeniyle kentlerde güvencesiz, sağlıksız ve sigortasız, resmi olmayan hizmet sektöründe istihdam olanağı bulabilmişlerdir (GÜLLÜPİNAR 2011, 268-269).

Kısacası Türkiye'de kentleşmenin bir problem haline gelmesinin sebebi kentleşme ile sanayileşmenin bir arada yürümemesi ve sanayinin belli bölgelerde toplanması, ülkenin geneline yayılmamasıdır. Sanayileşme öncesi kentleşme meydana gelmekte, sanayileşme kentleşmeyi takip etmektedir. Bunun sonucunda da artan gecekondulaşma, kentsel hizmetlerin aksaması, işsizlik, göç edenlerin topluma uyumsuzluğu, şehir kültürüne yabancılaşma ve kültürler arası çatışma gibi sorunlar yaşanmaktadır. Bu durum kentlerde geleneksel ve modern olmak üzere ikili bir yapı oluşturmaktadır. Bu da az gelişmişliğin bir göstergesidir. Çünkü gelişmiş

ülkelerde kentleşme eşit bir şekilde gerçekleşirken, az gelişmiş ülkelerde kentsel yığılmalar oluşmaktadır.

SONUÇ

Sanayileşmede geç kalmış toplumlarda modern ve geleneksel yapılar kent mekânında bir arada bulunur. Kente göç edenlerin kentte yarattıkları sorunlar, hızla artan gecekondulara karşı nasıl bir tavır takılacağı ve kent planlamasında karşılaşılan problemler, modern toplum çerçevesinde ele alınmaktadır (KURTULUŞ 2010, 209). Ancak modernizm, her ne kadar gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları verse de sahip olduğumuz her şeyi yok etmekle de tehdit etmektedir.

Modern toplumda endüstrileşme ve toplumsal farklılaşma süreçlerinde artan sayıda özne, bir o kadar kültürel nesneyi üretir duruma gelmiştir. Bunun sonucunda **kültürel biçimlerin miktarı o derece artmıştır ki, bireyler kendilerini kültürleşme sürecine dâhil** edememiş ve bu sürece yabancılaşmışlardır. Bu durum modern kültürün çelişkisidir. Georg Simmel'e göre yaşam ile modern kültür arasındaki çelişki arttıkça, kültürel formlar ile yaşam arasındaki çelişki de artmaktadır (DÖRR-BACKES 2011, 149). Modern insanın temel problemi, modernizmin ürünü olan yaşama biçiminin onu esir almasıdır. Refah toplumu adını verdiğimiz ve insanın maddi tatminine yönelik modernizmin ona gerçekten vaat edilen refahı sağlayıp sağlayamadığı sorgulanmaya başlanmıştır. Erich Fromm'a göre Batı toplumunun maddi anlamda refah toplumu haline gelmesiyle fertler bir iç sıkıntısı yaşamışlardır (FROMM 2004, 5-6). Yine Fromm'a göre toplumu kontrol eden ve gücü elinde bulunduran bir azınlık, her şeyin iyisini kendisine almış çoğunluk ise artanlarla yetinmiştir. Yani küçük bir grup büyük çoğunluğu sömürmüştür (FROMM 2004, 41). Dolayısıyla küreselleşme, zenginleşmenin ve refahın dağılımı kadar, fakirlik ve sefaletin dağılımını da hızlandırmıştır.

Birinci endüstri devrimiyle hayvan ve insan tarafından sağlanan doğal enerji yerini mekanik enerjiye bırakmıştır. İkinci endüstri devriminde ise Fromm, makinenin yalnızca insanın enerjisinin değil, düşüncesinin de yerine geçtiğini vurgulamaktadır. Yani makinelerin diğer makineleri ve üretim sürecini kontrol etmesi olgusu devreye girmiştir. İstekler artık dışarıdan uyarılıp beslenmiş, mevcut ekonomik sistem, maksimum üretim ve maksimum tüketime dayalı hale gelmiştir. Artık yapay ihtiyaçlar üretilerek, sınırsız tüketim teşvik edilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde önceden insanın tahammül etmek zorunda olduğu yoksulluğun anlamlı ve kaçınılmaz olduğu, bunu Tanrı'nın veya devletin ya da hukukun istediği söylenmiştir. Ancak yeni üretim metotları ve yeni teknoloji ile birlikte geçen yüzyılda gerekli olan otoriteye itaat artık gerekli görülmemektedir. Evrim teorisi ile Tanrı bir hipoteze, dünyanın ve insanın yaratılış hikâyesi ise bir şeyi açıklayan ama bilimsel bir gerçeklik olarak görülmeyen bir efsaneye indirgenmiştir (FROMM 2004, 42-47).

Kent toplumu kültür ve yaşam tarzı bakımından heterojendir. Akrabalık bağlarının yerini gayri şahsi ilişkiler almıştır. Dini hayat önemini kaybetmeye başlamıştır. Fromm'a göre dinin doğal dünya ile ilgili izahı inandırıcılığını kaybedince din de bir ayağını kaybetmiştir. Modern kapitalizmde hâkim olan ahlak anlayışı ise dinin diğer ayağını da budamıştır. Ancak her şeye rağmen insanlık tamamen dinsiz olmaya rıza gösterememektedir. Asrımızın gerçekleştirdiği yeni din^{□*} ile teknolojinin vardığı yer insanın gayretini yok etmek olmuştur. İnsan Tanrı'nın kendisi olmak istemiştir. Yeni Tanrı teknolojidir ya da insanın kendisi teknoloji yardımı ile Tanrılaşmaktadır. Teknolojik yeterlilik ahlaki zorunluluk halini almış durumdadır (FROMM 2004, 53-56). Televizyonu ve/veya müzik seti olmayan insanlar anormal görülmeğe başlanmıştır. Modern insan maddi ihtiyaçlarının hepsini karşılayan tüketici bir insan haline gelmiştir. Öyle ki insanlar cenneti her şeyin bulunduğu, kredi kartlarını özgürce kullanabileceği

devasa bir süpermarket olarak hayal etmektedirler. Artık insan kendi değerini sahip olduğu şeylerle ölçmekte, bu yüzden de kendisinin ne olduğu değil, neye sahip olduğu daha önemli hale gelmektedir (FROMM 2004, 43).

Fromm, bir insanın ancak kendisini ifade ettiği ve içindeki güçleri kullandığı takdirde kendisi olacağına inanır. Aksi halde “olmak” tan çıkar, bir “şey” olur. Bu da onun için hayatı anlamsızlaştırır (FROMM 2004, 39). Hâlbuki insanca yaşamın ve mutlu olmanın temel ilkesi “sahip olmak”, daha fazlasını elde etmek değil insanın kendisi olması yani “olmak” tır. Modern insan kendisinden uzaklaşmakta, tabiatla kendisi arasındaki bağı ve diğer insanlarla insani ilişkilerini gerçekleştirecek ortamı kaybetmektedir. İlim ve teknolojinin gelişmesi ile modern dünyanın en önemli özelliği haline gelen “bireycilik” kişiyi toplumdan soyutlamıştır. Seyyid Hüseyin Nasr’ a göre modern insan tabiata, birlikte yaşayacağı bir varlık olarak bakıp ona değer vermek yerine, kendisinden mümkün olduğunca yararlanılacak bir nesne gözüyle bakmaya başlamıştır. Bunu doğuran motivasyon ise insanın sahip olma duygusudur. 18. yy.’ da endüstrileşme ile başlayan ve şehirde yaşamayı gerektiren modernizasyon, kültürel sistemin de değişmesine, geleneksel değer ve inançların zedelenmesine yol açmıştır. Kültürel değişim, ekonomik büyümenin kaçınılmaz bir sonucudur. Dinin tesis ettiği ahlaki kontrol, sekularizasyon neticesinde yerini mekanik ve bürokratik araçlara bırakmıştır. Modernizmin aletleri bizim için araç olmaktan çıkıp hayatın kendisi olmuştur (FROMM 2004, 7-8). Modern hayat biçimi günlük hayatımızın telaşını azaltacak yerde giderek artırmıştır. Ayrıca bu hayat biçimi ile kendi acılarımızı, sorunlarımızı paylaşacağımız insanların sayısı giderek azalmıştır. Bu sebeple yaşadığımız güven kaybı insanları git gide yalnızlaştırmaktadır. Yalnızlaşmanın bir nedeni de tabii ki iletişim ve ulaşım alanındaki teknolojik gelişmelerin etkisidir. Artık kentte yaşayan insanlar birbirlerini görmeden de yaşamını sürdürebilmekte, farklı toplumsal sınıflar arasındaki paylaşımlar en aza indirilmektedir. Dünyanın öbür ucundaki kişilerle neredeyse anında iletişim kurabilme şansına sahip olabilen kent insanı, hemen yanında bulunanlarla iletişim kuramamakta ya da kuramamaktadır. İletişim çağında bir iletişimsizlik problemi yaşanmaktadır. Kentlerde insanların bu çelişkisini içinde barındırmaktadır. Örneğin İstanbul’un Londra ya da New York ile olan ilişkisi ya da iletişimi Gümüşhane’den çok daha yoğundur.

Kırsal gelenekte var olan akrabalık bağı, komşuluk ilişkileri ve duygu birliği de kentte kaybolmuştur. Farklı kişiliklerin ve yaşam tarzlarının bir arada bulunması dolayısıyla kentler, tarihsel olarak ırkların, insanların, halkların ve kültürlerin erime potası, biyolojik ve kültürel melezleşmenin filizlendiği alanlardır. Farklı insanlar arasında ikincil ilişkiler hâkimdir. Bireyler bir taraftan özgürlüklerini ve bağımsızlıklarını kazanırken; öte yandan kendini ifade etme yeteneğini, ahlâkını ve bütünleşmiş toplumla bir arada yaşama duygusunu kaybeder. Bu bir “anomi” dir (ÖZYURT 2007, 116). Bir arada yaşamaktan kaynaklanan fiziksel yakınlık, sosyal yakınlığa dönüşmemektedir. Kentleşme bir yandan çok farklı insanları bir araya getirirken öbür yandan kalabalık yalnızlar ordusu oluşturmaktadır. Hızla gelişen teknoloji ve kentleşme ile belki de insanoğlu soyunu yok edecek ciddi tehditlerle karşı karşıyadır. Bu nedenle hayatımızı daha iyi hale getirmek için dünyayı yeniden şekillendirmemiz gerekmektedir. Kentlerin daha insancıl hale gelmesi için, samimiyetin ve paylaşımın sürdürülebilir olması için, kent içinde doğanın efendisi olmadan, Tanrılaşmadan, kalabalık *çinde* yalnız olmadan, doğaya ve insana saygılı kentler için hep birlikte uğraş vermek zorundayız.

Günümüzde bir beton yığına dönen büyük kentlerin insanlara, *çinde yaşamaktan* mutlu olacağı ve kendi öz kültürünü yaşatabileceği bir mekân sunması gerekmektedir. Kaçınılmaz olan *kültürel değişim*lerin toplum yararına, milli değerleri koruyacak ve sosyo-kültürel bütünlüğü sağlayacak şekilde kontrolü gerekmektedir. Bu aynı zamanda sağlıklı bir

kentleşme, etkili bir sanayileşme ve yaşam tarzında bir modernleşme anlamına gelecektir (YAHYAGİL 1998, 105-120).

Kaynakça

- BAYHAN, Vehbi.** «Risk Toplumu.» *Düzenleyen Taşkın TAKIŞ.* *Doğu Batı Düşünce Dergisi (Doğu Batı Yayınları) II, no. 19 (2005): 193-208.*
- BORDEN, Iain.** «Mekânın Ötesi: Georg Simmel'in Yazılarında Mekânsallık ve Kent.» *George Simmel, Sosyolog, Sanatçı, Düşünür içinde, düzenleyen Jale ÖZATA DİRLİKYAPAN, çeviren Jale ÖZATA DİRLİKYAPAN, 155-184. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.*
- DÖRR-BACKES, Felicitas.** «George Simmel'in Sanat Üzerine Yazılarında Kültürün İncelenmesi.» *George Simmel, Sosyolog, Sanatçı, Düşünür içinde, düzenleyen Jale ÖZATA DİRLİKYAPAN, çeviren Başak ÖNSAL, 143-154. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.*
- EISENSTADT, Shmuel Noah.** *Modernleşme. Çeviren Ufuk ÇOŞKUN. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.*
- FROMM, Erich.** *Hayatı Sevmek. Çeviren Ali KÖSE. İstanbul: Arıtan Yayınları, 2004.*
- GÜLLÜPINAR, Fuat.** «Türkiye'nin Kentleşme Deneyimi (II): 1980 Sonrası.» *Kent Sosyolojisi içinde, düzenleyen Fatime GÜNEŞ, 252-283. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.*
- HEFNER, Philip.** «Embodied Religion and Science (Embodied Science: Recentring Religion-and-Science).» *Journal of Religion and Science (Joint Publication Board of Zygon) 45, no. 1 (2010): 251-263.*
- HUN, Ediz.** «Ediz Hun'la Yeşil Sayfa (Dikey Tarım).» *Türkiye Gazetesi. 27 10 2009. <http://www.turkiyegazetesi.com/makaledetay.aspx?id=422974#.UDUmvqMQFCw> (08 22, 2012 tarihinde erişilmiştir).*
- İLERİ, M. Selami.** «Türkiye'de Tarım Makinaları Sanayisinin Gelişimi.» *Türkey Tarım. 23 08 2012. <http://www.turkaytarim.com.tr/kurumsal/tarim-makinalari> (08 23, 2012 tarihinde erişilmiştir).*
- KOÇAK TURHANOĞLU, Aysin F.** «Türkiye'nin Kentleşme Deneyimi (I):1923-1980.» *Kent Sosyolojisi içinde, düzenleyen Fatime GÜNEŞ, 200-227. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.*
- KONAK, Nahide .** «Küresel Kentler Kuramı ve Araştırmaları.» *Kent Sosyolojisi içinde, düzenleyen Fatime GÜNEŞ, 144-175. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları,, 2011.*
- KURTULUŞ, Hatice.** «Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar ve Türkiye'nin Kentleşme Deneyimi.» *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları içinde, düzenleyen Örgen UĞURLU, Nihal Şirin PINARCIOĞLU, Ayşegül KANBAK ve Makbule ŞİRİNER ÖNVER, 177-225. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2010.*
- OZANKAYA, Özer.** *Toplumbilim. 7. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.*
- ÖKTEM, Binnur.** «Küresel/Dünya Kenti.» *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları içinde, düzenleyen Örgen UĞURLU, Nihal Şirin PINARCIOĞLU, Ayşegül KANBAK ve Makbule ŞİRİNER ÖNVER, 103-138. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2010.*
- ÖZYURT, Cevat.** «Yirminci Yüzyıl Sosyolojisinde Kentsel Yaşam.» *Düzenleyen Zübeyde GÜNEŞ YAĞCI ve Cevdet AVCIKURT. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) 10, no. 18 (2007): 111-126.*
- TANKUT, Gönül, Olgu ÇALIŞKAN, Tolga LEVENT, ve Fikret ZORLU.** «Yeni Ufuklara.» *Kentler. Ankara: Tübitak, 2002. 1-15.*
- TOROS TARIM.** «Dikey Tarım: Yukarı ve İleri.» *Toros Tarım. 01 08 2012. http://www.toros.com.tr/dosyalar/ayin-dosyasi/1_24549997_dikeytarim%5B1%5D.pdf (08 20, 2012 tarihinde erişilmiştir).*
- UĞURLU, Örgen.** «Kentlerin Tarihsel Gelişimi.» *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları içinde, düzenleyen Örgen UĞURLU, Nihal Şirin PINARCIOĞLU, Ayşegül KANBAK ve Makbule ŞİRİNER ÖNVER, 25-69. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2010.*
- WIRTH, Louis.** «Urbanism as a Way of Life.» *The American Journal of Sociology (The University of Chicago Press), 1938: 1-24.*
- YAHYAGİL, Mehmet.** «Sosyoloji Konferansları.» *Kentlerin Kültürün Gelişimine Etkileri. Cilt 25. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi, 1998.*

BENJAMİN, MODERN ŞEHİR VE SANAT YAPITI

Özcan Yılmaz SÜTÇÜ

“Dünya fuarları, adına mal

denen fetişin hac yerleridir.”

On dokuzuncu yüzyılın başında kentlerde – özellikle Paris’te – ortaya çıkan pasajlar, modern ticari kentin yeni görünümüdürler. Benjamin için modern kent; moda, can sıkıntısı, kumar, kitsch, hatıralık eşyalar, demir yapılar, fotoğraflar, fahişeler, yeni tarzlar, panoramalar, koleksiyoncular, sokaklar, alışveriş merkezleri, metrolar, demiryolları, sokak lambaları, anayollar, bulvarlar ve pasajlardır. Kuşkusuz bu alanlar, felsefi ve sanatsal etkinlikler için sıradan ve üzerinde durulması gerekmeyen mekânlar gibi görülebilir. Ancak Walter Benjamin gibi bir filozof için pasajlar sıradan mekânlar değildir. Benjamin için bir pul, bir fotoğraf hatta bir rehberi bile sanat ve felsefe açısından çok şey ifade eder. Çünkü “Benjamin’in meselesi, tam da günlük deneyim ile geleneksel kaygılar arasındaki boşluğu kapamak, Heidegger’in yalnızca yapar gibi görüldüğü dindışı dünyanın fenomenolojik yorum bilgisine gerçekten ulaşmaktır.” (Morss 2010: 19) Başka bir deyişle, Benjamin’in amacı, tarihsel olguların her bir ögesini ciddiye almak ve onları materyalizm adına konuşturmadır. Benjamin’in yaptığı, insan yaşamında yer alan ve bu yaşamı ciddi bir şekilde etkileyen her bir ögenin kendi içinde taşıdığı düşünsel ve sanatsal değerini peşinden gitmektir.

Benjamin’in genel olarak yazıları, hem günümüzü hem de modernizmi anlamamızda temel bir role sahiptir. Onun modern yaşamın karmaşık tüm öğelerini felsefi bir eleştiriye tabi tutması, başlı başına bir değere sahiptir. Bu eleştiri, modernizmin kendisinden hareketle okunabilecek sanat, edebiyat, film, şiir, moda ve şehircilik gibi birçok alanı kapsar. Modernizmin anlaşılması disiplinler arası bir analiz gerektirir. Bu açıdan Benjamin tüm disiplinlerin gücünü göz önünde bulundurarak modernizmin doğasına yönelir. Bu yönelimi genel olarak “pasajlar projesi” olarak ifade etmek mümkündür. Bu proje modernizmi oluşturan her bir ögeye farklı bir anlam ve değer vermeyi gerektirir. Ancak “bu bağlamda vurgu estetiğe, kente ve imgelerin inşasına.” (Benjamin, and Rice 2009: 3) Bu kavramlar gerçek anlamda modernizmin anlaşılmasında temel bir karaktere sahiptirler. Bu, sanatın, modernizmin anlaşılmasında temel anahtar etkinlik olduğunu söylemek değildir. Ancak modern dünyanın anlaşılması için poetik bir düşünme biçiminin gerekliliğine bir vurgudur.

Poetik düşünme, modern zamanda var olan her şeyin, geçmişin derinliklerinde bu güne nasıl evirildiklerini görme biçimidir. Benjamin’e göre, bu günü anlamak, geçmişin derinliklerine inebilecek bir düşünme biçimi ile mümkündür. XIX. Yüzyılın kentinde yaşam, daha da hızlanmış ve her şey zaman içinde yok olmaya veya değişmeye mahkûm olmuştur. Her değişim, içinde geçmişi taşıyarak meydana gelir. Geçmiş, yaşanan gün tarafından bastırılma da varlığını bugünde sürdürür. Dolayısıyla “geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısını açan budur. Eskileri kuşatmış olan havanın soluğu bize deşip geçmez mi? Kulak verdiğimiz seslerde, artık susmuş olanların yankısı yok mudur?” (Benjamin 1995a: 40) Benjamin’e göre, şimdide olan bizlerle geçmiş kuşaklar arasında bir bağ vardır. Ancak bu bağın çizgisel olduğu söylenemez. Bu açıdan Poetik düşünme biçimi ile Benjamin, yaşamın içine sızmış olan mitik ilerleme metaforunun maskesini düşürme peşindedir. Tarihin ilerleme-

ci bakış açısıyla özdeş olan kapitalizmi, farklı bir şekilde analiz eder. Kapitalizmi, nedenden sonuca değil, sonuçtan nedene doğru bir şekilde eleştirir. Onu, iskartaya çıkmış nesnelere, modası geçmiş yapılar, fahişeler, dilenciler, daha genel olarak tarihin çöp sepetine atılan “meta mezarlıkları” ile anlamaya çalışır. Başka bir deyişle, batı düşüncesinin egemen “ilerici tarih düşüncesi”ne karşı, geriye doğru radikal bir eleştiri gerçekleştirir.

Benjamin’in bu eleştiri ile hedeflediği şey, bir tarih felsefesi ortaya koymak değil, tarihten hareketle felsefeyi inşa etmektir. Bu inşayı teorik düzlemde değil, daha çok pratik düzlemde - tarihsel olarak üretilen nesnelere hareketle - gerçekleştirir. Başka bir deyişle Benjamin, tarihsel materyalizmi farklı bir şekilde gözler önüne serer. Bu açıdan teori ile pratiği, alıntı ile yorumu alışılacağı her türlü yöntem ve betimlemenin dışına çıkarır. Çağın ruhunu sunacak olan bütünsel düşünmeyi veya büyük yapıları, küçük yapı öğelerinden çıkarır. Daha açık olarak; tek tek olaylar, nesnelere ve durumlardan hareketle bütünün ruhunu ortaya çıkarır. Tiedemann’a göre, Benjamin bütünü ayrıntıdan çıkardığı gibi, tekil olanda geneli sergiler. Benjamin’in hareket noktası somut olandır, görülebilir olandır. Başka bir deyişle kapitalizmin yenedünyasını anlama ve kavrama alanı, Paris kentinin somut fiziksel şölenidir. *The Arcades Project - Pasajlar* eserinde erken endüstri ürünleri, ilk büyük mağazalar, reklamlar ve moda gibi öğelerle ilgili olmasının sebebi de budur. Bu durumda 19. yüzyılda kapitalizmin yükseliş çağını, kentin kültürel olgularından hareketle okur. Bu okuma, olgusal olandan düşünsel olana genellemeyle ulaşma şeklinde gerçekleşmez. Kente kimliğini veren diyalektik imgelere kaynaklık eden ekonomik ve politik tüm süreçler bir “takımyıldızı” (constellation) olarak ele alınır. Benjamin’in *Pasajlar* kitabındaki alt başlıklarda bile aslında takımyıldızı yöntemine olan düşkünlüğü görülür: Fourier ya da Pasajlar, Darguerre ya da Panoramlar, Grandville ya da Dünya fuarları, Louisse – Philippe ya da İç mekân, Baudelaire ya da Paris Sokakları, Haussman ya da Barikatlar... vb. Bu, Benjamin’in gerçekliği analiz etme ve değerlendirme yöntemidir. Her toplumsal ve ekonomik imge, idea olarak soyut bir temsil şeklinde değil, kavramın somut öğelerinin düzenlenmesinde temsil edilir. Takımyıldızlarının tek bir yıldızla ilişkisi neyse, ideanın da nesne ile ilişkisi odur. Eagleton’un belirttiği gibi aslında Benjamin, takımyıldızı epistemolojisi ile “Descartesci ve Kantçı Öznellik uğrağına (moment) karşı çıkmaktadır; ‘görüngüye sahip olmaktan’ çok, onu kendi duyuşsal varlığında özgürleştirmeyi ve birbirinden tamamen farklı öğelerini hetorejenlikleri içerisinde korumakla ilgilenmektedir.” (Eagleton 1998: 340)

PASAJLAR

Modern kente kimliğini veren Paris pasajlarının çoğu, 1800’lerin ortalarında yapılır. Bu yapıların ortaya çıkmasındaki etkenler, ticaretteki yoğunlaşma, bu yoğunlaşmanın beraberinde getirdiği üretim ve bu üretimi müşteriye ulaştıracak olan mağazalardır. Bu küçük mağazalar, kapitalist sistemin büyük mağazalarının öncüleridirler. Pasajların meydana çıkmasında ikinci etken demirin kullanılmasıdır. Demirle birlikte mimarlık tarihinde ilk kez doğadaki öğelerden farklı yapay bir yapı maddesi ortaya çıkmaya başlar. Ancak demir tek başına çağa damgasını vuran yapı malzemesi değildir. Bu yapının görsel bir şölene dönüşebilmesi için camın da yeterince kullanılması gerekmiştir. Demir ve cam evliliğinin eseri olan Pasajlar, yeni bir biçime bürünen şehirlerin yeni gösteri alanları oldukları gibi, aynı zamanda yeni bir yaşam duyusunun da ifadesidirler. Benjamin, pasajların insan hayatındaki yerini anlatmak için resimli bir Paris rehberinden bir alıntı yapar: “Endüstriyel lüksün yeni bir icadı olan bu pasajlar, bina blokları boyunca uzanan, çatıları camla kaplı, mermer duvarlı geçitlerdir; sahipleri girişimcilik

için bir araya gelmişlerdir. Işığını yukarıdan alan bu geçitlerin iki yanında en şık dükkânlar yer alır; bu nedenle böyle bir pasaj bir kent, dahası küçük bir dünyadır.” (Benjamin 1999:3) Bu küçük dünya, aslında modern dönemle birlikte canlanan kent yaşamında bireyin yaşadığı sorunların yanı sıra, tüm yönleri ile geçirdiği dönüşümün de ipucunu vermektedir.

Benjamin’e göre, Marxist anlamda “altyapınıninkinden çok daha yavaş biçimde meydana gelen üst yapının üretim koşullarındaki değişikliği kültürün bütün alanlarında görünüşe çıkarması yarım yüzyıldan fazla bir zaman almıştır. Bunun hangi formu aldığı ancak bugün gösterilebilir” (Benjamin 1993: 78) Bu açıdan 19. yüzyılın kente yansıyan yüzü, yeni bir dönemin yeni bir yaşam biçiminin eskinin yerine geçtiği şeklindedir. Ancak Benjamin’in de belirttiği gibi bu dönemin, geçiş dönemi olması vesilesiyle birbiriyle çelişen görünümler içermektedir. “Başlangıçta henüz eskinin egemenliği altında olan yeni üretim biçimi (Marx), toplumsal bilince eski ile yeninin birbirine geçtiği imgeler olarak yansır.” (Benjamin 1999: 5) Tüm bu görünüm, olacak olanların lehine, geçmişte kalanların can çektiği bir değişimden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle Marksist anlamda üretici güçlerin değişmesi, beraberinde daha öncesinde rastlanmayan bir kent ve yaşam biçimini getirmiştir. Bu dönem, gerek insan yaratımı objeler gerekse insanların birbiriyle kurduğu ilişki türü açısından yeni bir kavramla ifade edilir: “meta ya da metalaşmak.”

Benjamin için 19. Yüzyıl Paris’inin yeni görünümü, meta - fetişizm olgusunun keşfedilmesi için en iyi laboratuardır. 1930’ların Paris’i, gelişen kapitalizmin kent gerçekliği ve endüstriyel üretim süreçlerinin yani metaların keşfedilmesi için büyük bir imkâna sahiptir. 19. yüzyılın başından itibaren Paris, artık kentlerin eskisi gibi olamayacağını ve ortaya çıkan kapitalist yapılarla kentin kendine ait bir doğaya dönüştüğünün göstergesidir. Kente kimliğini veren şey nesnelere dir. Her şeyiyle insanın düş dünyasının eseri olan ve değişim değerine sahip olan nesnelere dünyası. Bu dünya Benjamin için artık bireyin kendine özgü ve mahrem dünyası değil, bir kolektif fenomen olarak kitlenin kültürüdür. Sokaklarda beliren bu kitle kültürünün imgeler dünyası, çift yönlü bir özelliğe sahiptir: Bir yandan kitlelerin çarpıtılmış algı dünyaları yani - kolektif öznelğin yanlış bilinci - şeklinde diğer yandan ise arzu imgeleri yani - ütopyik imgeler- şeklinde ideolojik ve siyasal anlam kazanır. Dolayısıyla onun için metalar, tıpkı rüyada olduğu gibi kolektif bilinçaltının arzu ve özlemlerini dile getiren imgelerdir. Benjamin bireylerin bilinçaltı dünyasını kolektif popüler kültürün içinde, yani şehrin kapalı sokaklarında, geçici sergilerde, pazarlarda ve tabii ki bunların en güzel birleşimi olan pasajlarda bulur: Resimli kitaplar, kutular, Noel süsleri, eskimiş ve solmuş fotoğraflar, ayakkabı boyaları, oyuncaklar, kadın iç çamaşırları ve pullar. Modern kente kimliğini veren bu metalar, daha önceki dönemlerde rastlanılan dinsel ve geleneksel semboller gibi, toplumsal dönüşümün ve bireylerin enerjisini şeyeleştirilmiş bir biçimde korumaktadır. (Morss 2010: 57) Benjamin için, tarihsel olarak üretilen nesnelere, birer nesne olmaktan daha fazla bir şeydirler. Onlar aynı zamanda insanın tarihsel olarak yaşadıklarının ve ortaya çıkarılacak olan “hakikat”ın de mekânıdır. Bu açıdan Benjamin için 19. yüzyılda pasajlar, bireysel dünyanın maddi taklidi ya da kolektif dünyanın bilinçdışıdır. Bu bilinç dışını kavramak, çağın ruhunu kavrama imkânı sunabilir. Çünkü bireyin tarihsel olarak ortaya koyduğu tüm kültürel öğeler aynı zamanda onun düşünsel dünyasının da bir resmi niteliğine sahiptir. 19. yüzyıl burjuva bilincinin maddi öğeleri ancak bu pasajlarda keşfedilebilir: “Meta- fetişizm”, “şeyeleşme”, “moda”, “fahişelik”, “kumar”, vb.

19. yüzyılda metalar ve yapılar, kentin gerçek kimliği haline gelmeye başlamıştır. Ge-

leneksel yaşam tam anlamıyla yok olmuş olmasa da yeni tarz yaşamın gölgesinde kalmıştır. Bu yeni tarzın kentinde belirginlik kazanan şey kitlelerdir. Kent, kimi zaman bir peyzaj, kimi zaman da kitlelerin bir iç mekânı görüntüsündedir. (Benjamin 1999 :10) Yeni yaşam bütün ağırlığıyla her yerde kendini hissettirir. Kitlelerin yanında yeni yaşama ve kente kimliğini veren şey “para”dır. Her türlü geleneğe ait öğeler parayla değiş tokuş olmak üzere sokaklara ve pasajlarda sergiye çıkmıştır. Herkes ve her şey sokaklardadır. Kentin yerlileri bu yenedünyadan pay almak için para karşılığında her türlü şarlatanlığı yapmaktadır. Hatta pazara çıkması en zor olan sanatçı ve aydın bile birer “flâneur” olarak pazara çıkmışlardır. Sanatçı, birkaç bozuk para karşılığında eserlerini pastel boyalarla sokakta yapar ve ta ki sokaktan geçener üzerine basana kadar. Aynı şekilde aydın da pazarda bir “flâneur” olarak dolaşmaktadır. Benjamin’in deyişiyle “etrafı dolaşmış gibi görünse de, aslında niyeti kendisine bir alıcı bulmaktır.” (Benjamin 1999: 10) Artık kentin kimliğine ilişkin ortada ne antik ne de modern bir nitelik söz konusudur. Her şeyin yerini hızla başka bir görüntüye bıraktığı ve şehrin gittikçe eski kimliğinden sıyrıldığı doğaçlama bir kültür söz konusudur.

Bu açıdan 19. yüzyılda her türlü kültürel öğenin yazgısı Teidemann’ın dediği gibi, “mal olma özyapısından başkaca bir şey değildir” Benjamin, bu yeni durumu fantazmagori (düş imgeleri dünyası) kavramıyla ifade eder. Fantazmagori, yani aldatıcı görüntü, artık malın kendisidir; bu mal içinde değişim değeri ya da değer biçimi, kullanım değerini perdeler. Kapitalist üretim süreciyle eş anlamlı olan fantazmagori, kendisini gerçekleştiren insanların karşısına bir doğa gücü gibi çıkar. (Tiedemann 1992: 22)

Benjamin’e göre fantazmagorilerin ifade ettiği şey, iki yönlüdür. İnsan yaşamını kolaylaştıracak izlenimi ve umudunu içermekle birlikte, sömürüyü daha da çoğaltan bir niteliğe sahiptir. Bu açıdan fantazmagori kavramı, yanıltmayla birlikte vaatleri ve umutları bir arada barındıran yeni bir ideolojiye işaret eder. Aynı zamanda fantazmagori, varlıklarını bir önceki yüzyıla borçlu temel nitelikleri mal olan nesnelere ve yaşamı, duysal olarak yüceltir. Başka bir deyişle “fantazmagorik olan, ‘mal üreten toplumun büründüğü parıltıydı” (Tiedemann 1992: 23). Bu parıltı, aslında hem nesnenin estetik oluşunu hem de malın fetişik yapısını aynı bağlamda bulundurur. Bu açıdan fantazmagoriler bir yandan bu yeni dönemin çelişik görüntüleri, diğer yandan da kitlenin büyümlü imgeleri, idealleridir. Fantazmagorilerin görsel şölenine ev sahipliği yapan yeni kentteki pasajlar, sergileri, sergiler de malların değişim değerini, kullanım değerinin önüne geçirerek yüceltir. Bu yüceltimde, somut nesne, arzu nesnesi olarak soyutlaştırılır.

İlk dünya fuarları o güne kadar eşine rastlanmamış bir gösteri şölenini andırırlardır. Taine’nin 1855’te yazdığı gibi “Avrupa malları görmek için yollara düştü.” Benjamin’e göre dünya fuarları, önceleri bir eğlence mekânı olarak algılanırken daha sonra malın değişim değerini ön plana çıkartırlar. Kullanım değerini değişim değerinin gerisinde bırakırlar. İnsanın sadece zaman harcadığı fantazmagorik bir şölen haline gelirler. Eğlence endüstrisi de bu fantazmagorik dünyanın temel aktörü haline gelirler. Böylece insan da kendine ve başkalarına yabancılaşmasının tadını çıkarır ve böyle bir dünyanın akışıyla sürüklenir. (Benjamin 1999: 6) Fantazmagorik niteliğe sahip olan bu fuarlar, makine teknolojileri ile sanat galerilerinin, askeri toplarla moda kıyafetlerinin, iş ile zevkin karışımının büyüleyici bir sentezi olarak her şehirde belirlemeye başlamışlardı. Uluslar arası bu fuarlar “haz sanayisi”nin kökeniydiler. “Fuarlarda kalabalıklar reklam ilkelerine göre koşullanmıştı: ‘Bak ama dokunma’ ve yalnızca manzaradan zevk almayı öğretmişti.” (Morss 2010 :105). Morss ‘un da belirttiği gibi, kentin

yeni yaşamını belirleyen şey, her şeyin değişim için gösterime geçtiği geniş cam pencereler ve avarelerin, işçilerin, ayak takımının kısacası kozmopolitik kenti oluşturan tüm bireylerin vitrinleri seyrederek dolaşımıdır. Buna en iyi örnek Baudelaire'in *Yoksuların Gözleri* şiiri verilebilir. Baudelaire âşık olduğu kadına, birden neden nefret beslediğini açıkladığı bu şiirde; bir önceki gece yaşadıkları deneyimi hatırlatarak başlar. Baş başa geçirilmiş mutlu bir günün akşamında, bir bulvarın köşesindeki, yeni açılmış bir cafe'nin önünde oturmaktadırlar. Henüz tamamlanmamış bir görkemi gösterircesine sağda solda molozlar, harç döküntüleri vardır. Bulvar yıkıntılarla doludur, ama cafe şimdiden henüz tamamlanmamış bir ihtişama sahiptir. En dikkat edici şey, ışıl ışıl sokaklar ve bulvarlardır. Gaz lambaları ateşli bir başlangıç tutkusuyla duvarların kör edici aklığını, aynaların yayılımını, altın korniş ve kakmaları tüm gücüyle aydınlatıyordu. Gaz lambasının aydınlattığı iç mekân dışarıya göre daha az ışıltılıdır. Pastanede pastalar, abur cubur taşıyan garson kızlar, oburluğa hizmet eden koskoca bir tarih ve mitoloji karışımı gibidir. Âşıklar mutlu bir şekilde göz göze otururken birden, yoksul bir ailenin gözleriyle karşılaşılır. Kırk yaşlarında, yorgun yüzlü, sakalına ak düşmüş bir adam kucağında minik bir çocuk, bir eliyle bir oğlan çocuğunu tutmuş, yolun üstünde dikilip çocuklarına etrafı gezdiriyor. Hepsinin giysileri yırtık pırtıktır. Üçü de, ciddi bir yüz ve bakan altı gözle, aynı hayranlıkla, ama yaşlarına göre değişik algılarla yeni kahveyi seyrederek. Babanın gözleri: "Ne güzel! Ne güzel! Sanki zavallı dünyamızın bütün altını bu duvarın üstüne taşınmış" Küçük çocuğunun gözleri: "Ne güzel! Ne güzel! Ama yalnızca bizim gibi olmayanların girebileceği bir ev." En küçüğünün gözlerine gelince, şaşkın ve derin bir kıvançtan başka bir şey anlatacak kadar büyülenmişti. O üç kişinin, gözleri Baudelaire'in yüreğini yumuşatmakla kalmamış, kendisinden, önündekilerden yani susuzluğundan çok açgözlülüğünü sergileyen bardaklar ve sürahilerden utanç duymasına neden olmuştur. Tam o esnada Baudelaire'in gözleri, sevgilisinin gözleri ile düğümlenir. Sevgilisi ise "şunların haline bak, ne sinir şeyler, gözlerini araba kapısı gibi koca koca açmışlar, kahveciye söyleyin de lütfen uzaklaştırınlar." şeklinde cevap verir. Baudelaire'in sevgilisinden nefret etme sebebi, sevgilisinin verdiği bu cevaptır. (Baudelaire 1984)

SANAT YAPITI

W. Benjamin, *Pasajlar* isimli çalışmasında "pasajların donatısıyla sanat, tüccarın hizmetine girer." (Benjamin 1999: 3) şeklindeki ifadesiyle modern dönemde sanatın kaderinin kentin değişimine bağlı olduğuna işaret eder. Benjamin'e göre yaşamı, yaşamsal kılan şey üretken olmasıdır. Pasajlarla birlikte ortaya çıkan ekonomik hareketlilik sadece bir yönde değil, yaşamın tüm alanlarında görülür. Yeni yaşam biçiminin yarattığı meta üretimi, mimari yapılardan mühendislik tasarımlarına, reklamlardan sanatın her alanına dek kendini gösterir. Dolayısıyla kentin yeni biçiminde değişime uğrayan insanın üretim dünyası, onun düşünsel ve duygusal değişiminin eseri olan sanatı ve sanat yapıtını da değişime uğratar.

Benjamin sanatı, bireyin hayal gücünün öznel yaratımından çok, modern toplumun üretim biçiminden ve işlevinden hareketle açıklar. Başka bir deyişle sanatın yazgısını, modern kentten bağımsız değil, kentin dönüşümünde söz sahibi olan teknik gelişime bağlayarak açıklar. Bu açıdan Benjamin'in sanatı anlamak için kullandığı kavramlar ve metodoloji, bir "değişim estetiği ya da materyalist estetiği" ima eder. Değişim estetiği, teorik bir yapı olarak düşünülmemelidir. O daha çok tekil ve biricik olan her bir öğeye hak ettiği önemin verilmesini içeren bir yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşımda vurgu, estetik ve değişim arasındaki "ilişki" yedir. Başka bir deyişle bu ilişki, kentin tüm değişimlerini yani ekonomik, sosyolojik ve politik ürünlerini göz önünde bulundurmaya gerektirir. Bu açıdan Benjamin'de öne çıkan iki temel kavram

vardır: nesnelere ve imgeler. Böyle bir anlayış, tarihsel olarak deneyim odaklı kavramlar ile nesnelere materyalist sunumu arasındaki ilişkiyi gerektirir. Benjamin'in düşünme biçiminde söz konusu olan, nesnelere kadar teknik ve pratik yaşamdır. Teknik ve pratik yaşamı öne almak, dolaylı olarak sanat ve sanatsal deneyime vurgu yapmaktır. (Pusca 2010) Böylece Benjamin Morss'un belirttiği gibi, "marksist teoriye özgün bir katkı ortaya çıkar ve bu (her ikisi de ima edilmesine karşın) yalnızca materyalist bir estetik ve sanat sosyolojisi için temel sunmakla kalmaz. Bilinç ile gerçekliğin, genel teorik önemi olan ve her türlü eleştirel kültür pratiğini şekillendirebilen ilişkisinde – özel olarak fantezi ile üretici güçler arasındaki ilişkide – yapısal bir dönüşümü tanımlar." (Morss 2010: 145)

Benjamin için pasajlar, sanat ile teknoloji arasındaki ilişkiyi kavramada temel bir role sahiptir. Benjamin'in Pasajlar Projesi'nin ana konusu ilk bakışta yeni bir yaşamın ve yeni bir dönemin habercisi iken son bakışta sanatların ve sanat yapıtlarının yazgısıdır. Bu yazgı, kapitalist üretimin süreçlerinin sanat ve sanat yapıtında neden olduğu köklü değişikliklerde görülebilir. Bu değişikliğin temel nedeni, teknolojik devrimin yarattığı yeni üretim biçimleri, sonucu ise geleneğin ve geleneğe dayanan yaşam tarzının yok olup gitmesidir. Dolayısıyla teknoloji ve kolektif hayal gücüne dayalı ileri kültür pratiği, bütün ihtişamıyla sanata ve sanat yapıtına nüfuz etmiştir. Bu yeni dönemin sanata etkisini *Pasajlar* adlı eserinde şöyle dile getirir: "Üretici güçlerin gelişmesi, bir önceki yüzyılın istek simgelerini örter, hatta onları kendilerini betimleyen anıtlardan önce yıkıvermişti. XIX yüzyıldaki bu gelişme tıpkı XVI. Yüzyılda bilimlerin felsefe karşısında özgürleşmeleri gibi, sanattan yapı (construction) biçimlerinin bağımsızlaşmasına yol açtı." (Benjamin 1999: 13) Benjamin'in belirttiği gibi, 16. yüzyılda bilim, felsefeden ayrılıp etkili bir biçimde toplumsal üretim süreçlerinin aracı haline nasıl geldiyse, sanat da teknolojik değişimin yarattığı etki ile aynı konuma gelmiştir. Sanatın temel niteliği olan hayal gücü de teknolojinin gücünün etkisiyle "salt estetik" amaçlardan uzaklaşıp kolektif yaşamın bir aracına dönüşmüştür. Oysa daha öncesinde sanat yani burjuva sanatı, yeni biçimlerin yaratıcı keşfini toplumsal gerçeklikten farklı bir şekilde ortaya koymakla tanımlanırdı. Bu ayrımın yararlı ve "şeyleşme"ye karşı direnme unsuru olduğunu düşünen Adorno'ya Benjamin katılmaz.

Benjamin'e göre sosyalist kültürün özü, sanat ile teknolojiyi, hayal gücü ile işlevi anlam ile yararlı olanı kaynaştırmak olmalıdır. Ancak Benjamin'e göre teknoloji sanat birlikteliği, tarihin ilerlemeci akışıyla eş zamanlı değil, yapısal olarak bir arada olmalıdır. Ancak 19. Yüzyıl, teknoloji ile sanat arasında eşine rastlanmaz bir bölünmenin kurumsallaşmasına tanık olmuştur. Bu bölünme, yaratıcılığın ve hayal gücünün temsilcisi olan sanatı, Güzel Sanatlar Okulları'na; yararlı olanın temsilcisi teknolojiyi de Teknik Okullar'a hapsedmiştir. İlki, estetik hayal gücünü işlevsel amaçlara tabi kılmayı reddeden sanatçı ve sanat yapıtlarına ev sahipliği yaparken, ikincisi ise modern yapılarının, donanma gemilerinin, askeri yapıların inşası için inşaatçı ve mühendisler yetiştiriyordu. Teknoloji ile sanat bölünmesinde teknoloji adına ilk kopuşu mimari üstlenir. Sanattan ilk kopan mimari, gerçek işlevinden ayrı bir işleve bürünmüştür. (Benjamin 1999) Bu kopuşu, Paris'te ortaya çıkan ilk pasajlarda görmek mümkündür. Paris pasajlarının mimari tarzı, teknoloji ile sanat arasındaki savaşın ilk göstergeleridir. Her ikisinin izlerini görmek mümkün olsa da, ikisi arasında tam bir uyumluluk olduğunu söylemek güçtür. Bu yapılarla yaratımın yani sanatın mı yoksa teknolojinin yani işlevin mi daha baskın olduğunu söylemek pek mümkün değildi. Bir taraftan sanatın harikulade ihtişamı diğer taraftan ise teknolojinin can sıkıntısı bir uyumsuzluk olarak okunur. (Morss 2010: 146-147)

Benjamin'e göre 19. yüzyılda sanat ve günlük yaşam arasındaki ilişkiyi anlamaktaki anahtar dal mimaridir. 19. Yüzyılda yapılarla demirin kullanımı ile birlikte, mimarlık bir yol

ayrımı yaşar. Çünkü mimarlık tarihinde ilk kez yapay bir yapı maddesi bu kadar yoğun olarak kullanılmaya başlanır. “Mimarlık demirin yapılarda görülmesiyle birlikte sanatın dışına taşar.” (Benjamin 1999: 5) ve onun boşluğunu mühendislik doldurur. Mimarlık estetik konusunda hassas olduğundan ve sadece yarar amaçlı bir konuma düşmek istemediğinden yüzünü sanayi öncesi geçmişe (Antik Yunan mimari tarzı) çevirir. Bu arada insanın çok uzun zamandan beri kullandığı demir artık karbonla bileşiminden çeliğe dönüşebiliyor ve dökümlü olmadığı kadar şekle girebiliyordu. Tamamen estetikten yoksun şekilde çalışan mühendislik, estetik ve beğeniden bütünüyle kurtulduğuna sevinmeden kendisini pratik kullanımın dayatmasına maruz kalır. Böylece yapının yapay malzemeleri olan demir ve cam, salt faydaya yönelik olarak kitle kültürünün yapılarında yoğun bir şekilde yer edinmeye başlar. Yeni kentin görünümünde önemli bir yere sahip olan pasajlar, lokomotifler, fabrikalar, atölyeler, demir yolları, sergi salonları, bekleme salonları ve tabii ki kitleyi büyüleyen şehrin mimari simgeleri (Eyfel Kulesi) demirden yapılmıştır. Benjamin şehrin kimliğinde belirleyici olan bu fenomenleri hem mekânsal anlamda hem de zamansal anlamda bir “geçicilikle bağlantılı” olduğunu düşünür. Bu da beraberinde sanatın, bir özbilinç dolayımından çok bir kitle etkinliğine doğru yöneldiğini gösterir.

Morris’a göre sanatın özbilinçli dolayımından kurtulan bu yapılar, bilinçsiz bir şekilde kolektif hayal gücünün içinde bulur kendini. (Morss 2010: 150) Sökülebilir demir parçalardan bir araya getirilen Eyfel kulesi, insanda bir ihtişam ve yücelik duygusu uyandırıyor. Ancak bu duygunun yanında unutulmaması gereken şey, Eyfel kulesinin de kitle kültürünün en önemli simgelerinden olan demir yolları ile aynı ilkelerle inşa edilmiş olmasıdır. Mimaride ve her şeyde yaşanan olayın adı, modernizm ve kitle kültürünün her yerde baskınlığıdır. Modernizmin çelişkisi insanı büyüleyen yapılar ve eserler ortaya koymasına rağmen yine de sanatçıların veryansın etmesidir. Sanırım bu çelişki modernizmin doğasında var: Bir yanda ihtişam ve yücelik diğer yanda ise can sıkıntısı ve sıradanlık.

Mimariden sonra modernizmin sanata ve sanat yapıtına en büyük etkisi, doğayı eksiksiz sunan fotoğraf makinesinin icadı ile olmuştur. Nitekim fotoğraf sanatının görücüye çıktığı ilk uluslararası fuar 1855’te Paris’te kurulur. Fotoğraf gerçekliği o kadar dolaysız sunuyordu ki, birçok ressam doğayı fotoğraflar gibi resmetmeye başladılar. Bu, aynı zamanda fotoğrafçılar ve ressamlar arasındaki uzun süreli tartışmanın başlangıcı da olur. Bu kavgadan resim sanatı, empresyonizmden kübizme kayarak fotoğrafın kendini tehdit edemeyeceği bir alan yaratır. Dolayısıyla ressamlar kendilerini yeni teknolojiye karşı kısa bir süre de olsa güvene almış oldular. Ancak bir şeyi gözden kaçırmışlardı: Kapitalist pazarın etkilerini. Fotoğrafla yarışmadan kurtulamayan sanat cephesindeki üretimler, giderek metaların üretimine benzemeye başlamıştı. Fotoğrafla yarışma ihtiyacında olan ressamlar, çareyi hızlı ve mekanik üretimde bulmuşlardı. Buna en iyi örnek günlük yaşam resimleriydi. Fotoğraf sanatının cephesinde ise açık bir rekabet üstünlüğü göze batıyordu. İmgelerin sınırsız repredüksiyonu kendine pazar toplumunun hizmetinde gün geçtikçe geniş bir yer buluyordu. (Morss 2010)

Benjamin’e göre bir sanat yapıtı ilke bakımından, her zaman ve her dönem yeniden üretilebilir olmuştur. Ancak bu üretilebilirlik, yöntemler farklılaşsa da yine de insan eliyle yapılmaktaydı. Eserlerin kopyaları, bazen beceri kazanmak için öğrenciler tarafından bazen de kazanç peşinde olan üçüncü kişiler tarafından çoğaltılmaktaydılar. Başka bir deyişle fotoğraf sanatına kadar tüm çoğaltımlar el aracılığıyla yapılırken, fotoğraf sanatıyla birlikte yeniden üretim elin bağımlılığından kurtuldu. Böylece fotoğraf elin işlevini bir merceğe ve bu merceğe bakan bir göze devretti. Eserin ortaya çıkması ise seri olarak gerçekleşiyordu. Dolayısıyla fotoğraf sanatının beraberinde getirdiği çoğaltım tekniği, özsel olarak yeni bir duruma işaret eder. Sanat eseri, bir meta olarak yeniden üretilebilir konumuna geldiği gibi istendiği kadar

üretilebilir de. Başka bir deyişle, mekanik yeniden üretim çağında artık çoğaltılmak istenen bir yapıtın, benzerini elle yapmaya gerek kalmadığı gibi aynı eserden ya da imgeden istenildiği kadar çoğaltılabilmektedir.

Kapitalizmin bozucu etkileri hiçbir yerde seri üretim alanında olduğu kadar açık bir şekilde görülmemiştir. Benjamin'e göre genellikle bir sanat eseri, elle yapılmış repredüksiyonuyla kıyaslandığında otoritesini her zaman korumuştur. Ancak yeniden üretim çağında durum farklıdır. Yeniden üretilen kopya, tarihte ilk kez, orijinalden "bağımsızlaşma" noktasında ayrılır. Hepsinden önemlisi bir fotoğraf ya da bir fotoğraf kaydı olsun, teknik yeniden üretim, orijinal eserin izleyici ile buluşmasını mümkün kılar. Bu buluşma gerçek sanat eserinde, yeniden üretilen kopyanın girdiği yerler ve alanlara girmese de varoluş niteliğinde bir değer kaybına yol açar. (Benjamin 1993) Dolayısıyla imgelerin kitlesel düzeyde repredüksiyon olarak çoğaltımı, sanat eserlerinin tek ve biricik olan doğasını bozmuştur. Buradaki en büyük bozucu etki, sanat yapıtının "aura"sına yöneliktir. Benjamin'e göre, sanat tarihi içinde sanatın 'aura'sını kaybetmesi bir kopuşu ifade eder. Bu kopuşun nedeni, sanatın mekanik olarak yeniden üretilmesidir. Bunu şöyle ifade eder: "mekanik yeniden üretim çağında solan şey sanat eserinin aurasıdır. Şunu söyleyerek genelleştirme yapılabilir: yeniden üretim tekniği, yeniden – üretilmiş nesneyi gelenek alanından koparır. O, birçok çoğaltım yaparak, eşsiz bir varoluşun yerine bir kopyalar çokluğunu koyar." (Benjamin 1993: 80)

Kaynakça

- BAUDELAIRE, Charles. 1984, Paris Sıkıntısı, çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Adam Y.**
- BENJAMİN, A. & RİCE, C., (Ed.) 2009, "Benjamin and Arcitecture of Modernity", Benjamin and Arcitecture of Modernity, Melbourne. re. Press.**
- BENJAMİN, Walter, 1999. The Arcades Project, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin, London: Harvard University Press.**
- 1995, "Tarih Kavramı Üzerine" Gürbilek, Nurdan (der.), Son Bakışta Aşk. İstanbul: Metis Y.
- 1992a, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris," Pasajlar, çev. Ahmet Cemal İstanbul: Yapı Kredi Y.
-1992b, "Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair," Pasajlar, çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Y.
-1993, "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri," çev. Hakkı Hünler, Edebiyat Eleştiri, İzmir, say: 2/3, Mart /Haziran,
- BUCK-MORSS, Susan. 2010, "Görmenin Diyalektiği – Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi, çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Y.**
- EAGELTON, Terry. 1998, Estetiğin İdeolojisi GÖZKAN Bülent (der.) çev. Neşe Dur Domaniş, İstanbul: Özne Y.**
- PUSCA, Anca, M., 2010 "Aesthetics of Change: An Introduction", Pusca, Anca, M., (ed.) Benjamin and Aesthetics of Change, New York: Palgrave Macmillan,**
- TIEDEMANN, Rolf 1992, "Pasajlar Yapıtı'na Giriş," Pasajlar, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Y.**

URBANIZATION AND URBANISM AS A WAY OF LIFE: THE CASE OF KONYA AS A METROPOLITAN VILLAGE

Ass.Prof.Dr. Özgür SARI

Introduction: 76.8 % of the population is living in urban in Turkey (<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=10736>), and 18.2 % of the total population is living only in one city, Istanbul. Therefore to understand the Turkish society, we must analyze the urban population and look at the social dynamics of urban deeply. There are many disciplines focusing on urban from Sociology, to Economics, from City Planning to Politics. While, urban is being studied by many disciplines, there are many points of views and theories to explain urban. Such a multi-dimensional phenomenon, urban can be defined through its geographical distinction, such as being larger than rural, through its economic structure, such as being industrial and service sector center, or through political features such as having developed civil society and democratic values.

Sociology starts focusing on urban after the Industrial Revolution within two hundred years, just after the rapid birth and growth of cities including accumulation of industrial production and trade facilities. New social classes, such as working class and urban middle class, were born and new social movements and revolutions occurred in cities. Urban is the most important spatial area where social practices, ideologies, and production relations, and some other social parameters (Tolan, 1991: 60).

This study will focus on urbanization and urbanism through some theoretical perspectives. There is a distinction between urbanization and urbanism as a way of life. While urbanization includes a larger economic, social, cultural, political, and institutional transformation from rural to urban; urbanism as a way of life is a transformation on people's attitudes, behaviors, and life styles from rural type to urban one. In regards to urbanization, in Turkey many cities are good cases, however, for the urbanism as a way of life, the cities in Turkey as Konya has still having rural life styles, behaviors and attitudes far from being a case for urbanism.

Historical Roots and Emergence of Cities: Archelological sites showed us that first urban settlements were established in Mesopotamia (B.C. 3500), Egypt (B.C. 3000), China and India (B.C. 2500) mainly near the big rivers such as Euphrates and Tigris, Nile, or Indus. The emergence of agriculture and irrigation of agriculture lands forced the people to settle down around the rivers in productive plates (Benevolo, 1995: 19).

In Sumerian cities like Ur, Eridu, Umma, and Ereğ showed us there were some other occupations and jobs such as soldiers, craftsmen, traders and administrators. The property ownership was born by surrounding and owning agricultural lands and fields, and with the surplus production, a group of people became responsible to protect the land and there were soldiers and were paid by the taxes given by land owners. Life became much more complex and for the complex needs of the people the other occupations were born such as tailors, blacksmith, pottery makers and some others. The social organization of the society and the administration of the people gave birth to the first city-states and than larger state organizations (Childe, 1995: 88)

Other than rivers, and productive agriculture lands, there are some several reasons carried by scientists to explain the emergence of the first cities. For instance, military explanation

states that first cities were established for the self defense aim of the people around big castles. When the attack starts the people enter the castle and close the doors of the castles. Therefore, there are many cities called as ...burgh in Europe. Secondly, religion sometimes played a key role for the establishment of the first cities. Some first cities like in Ancient Greece, were established around a big temple. Instead of carrying the Gods, people constructed huge sculpts of Gods and built up big temples. They settled around the temples to sacrifice and pray regularly for the Gods. Thirdly, like in ancient Anatolia, some first cities were constructed around big bazaars as trade centers on the main trade roads (Bal, 2008: 42-43). As it can be seen that there is not only one concrete explanation to explain the establishment of the first city settlements in history. However, the most important point is urban is crucial to understand humanity not only just after the Industrial Revolution, but even in the B.C period of history.

Classical Sociological Theories on Urban: There are some classical theories to define urban and to order the common features of urban settlements. F. Tönnies divides rural and urban as *gemeinschaft* and *gesellschaft* that means community and society, similar to Durkheim's organic and mechanic solidarity distinction. *Gemeinschaft* or mechanic solidarity refers to rural type of society in which there is closed and face to face relations, a sense of being "us", dominance of traditions, superstitions, religion, agriculture or husbandry, labor intensive production, lower technology, and lower occupational specialization (Durkheim, 1964 and Tönnies, 1988). Simmel, adds some another features for cities. In urban area, rational behaviors, individual profits, market economy, money movements, and much more complex economic life is dominant (Simmel, 1996: 81-89).

Another classical thought in sociology is Marxism and based on property ownership and production relations. Marxist understanding tries to analyze capitalism and capitalism was firstly organized in cities. The cities of industrial production and free market economy were born with capitalism together. The rise of European cities after the dissolution of feudal system is the main skeleton of the Marxist theory on capitalism. The class structure in capitalist system, the bourgeois and the working class, is also city based social structure. The relations and the struggle between those two classes occur in urban; so urban has crucial place in Marxist theory (Marx & Engels, 1999: 82-341).

Another main scholar in Sociology is Weber, and he draws a city typology. Instead of giving one definition, he mentions about the urban history of Western civilization and tells about some urban types. There are production and consumption cities. While production cities are specialized on economic activities and production, consumptions cities are generally capital cities and centers for bureaucracy, and take the surplus value of the production cities as tax. There are also garrison and military towns that consume rather than produce (Sezal, 1992: 31).

As it is seen that classical Sociologists were dealing with emergence and definition of cities, and brought different points of views on urban. Around those different definitions and points of views, we can find out some common features and definitions of cities. For example, cities are hosting different social groups, including different ethnic groups, different classes, different socio-economic groups, different cultures or sects. Secondly, in cities population is bigger and population density is higher relatively than rural areas. Thirdly, among the people there is a social distance, individualism is higher, and there is a sense of "me" rather than "us". Cities bring more independence. Rather than traditions and informal relations, there are formal relations and professionalism. Labor is organized and working is based on specialized division of labor and professional occupations are common. Mobility based geography and mobility among social groups and classes are possible and common. Transportation, communication and other physical infrastructure facilities are developed. Te culture is dynamic in cities and

art and culture facilities are well developed. Cultural change is rapid and scientific activities are improved. There are much more economic opportunities, education, and health facilities. On the other hand, lastly, crime, drug addiction, traffic accidents, and disorder are common in cities (Yörükan, 1968: 19-26).

Chicago School and Modernization Perspective on Urban: After the World War I. and the World War II. the cities got bigger and urbanization process became faster. The new era of the humanity was called as modernization. Especially, the US hegemony became dominant in the world and American type of modernization and westernization became the main development road for the countries. Urbanization and modernization went through together and many times urbanization and modernization processes became two different faces of one coin. Since urbanization overlaps modernization, the definition or urbanization is equal to the definition of modernization. From rural to urban society, from agriculture to industry and service sector, from labor intensive to technology intensive, from community to society, urbanization and modernization is a linear and western way of development.

In Chicago School, there are famous figures on urban studies, Robert Park, Ernest Burgess, and Louis Wirth. Park and Burgess represent human ecological perspective. "The City" written by park and Burgess (1925) is the main systematic urban theory of the Chicago Schol. They apply ecological understanding on the development of urban areas. From the center to the outskirts, cities are getting wider and wider as rings. They try to understand the geographical enlargement of cities, and they state that in the center ring, there are business and trade centers. Around the central business center, the second ring is being fulfilled by the lower class people, criminals, working class, lower quality buildings and cheaper apartments. The third ring is the neighborhoods of middle class. Then later suburb rings take place. The way getting enlarges, and the taking place of economic facilities, social groups according to those rings is the main subjects of Chicago School. They try to estimate the future development of any city through this way and raise policies accordingly (Giddens, 1993: 98-99).

Urbanism as a Way of Life: Rather than enlargement of cities on space and development process through time, or instead of economic, ecological or geographical improvement of cities, Louis Wirth focuses on the social behavior as an outcome of urbanization. Urbanization effects on human behavior and there are unique behaviors that urban people act. Urban people differ from rural people in terms of acts, attitudes, and behaviors. Wirth distinguishes rural and urban in regards to life style, and urbanization, for Wirth, is also a transformation of lifestyle (Wirth, 1938: 112-116). The social dimension of urbanization based on human behavior is the subject of this article. In Turkey, urbanization occurs in terms of geographical enlargement, rise of population density, or improvement of physical conditions. However, in terms of human behaviors, social scientists wait for unique urban behaviors from the living people to define that city as urban.

On the base of Wirth's view, mass culture shapes human life, face to face relations, and informal ties such as relative relations or neighboring decreases. With higher individualism and professionalism, rational decision taking, rational behaviors based on profit calculation, dominates urban life. Money based economy and trade relations and some other main rules of capitalism dominate urban economics. Each part of urban has different characteristics, so there many type of people living in urban. The heterogeneous social structure brings respect for differences, tension of democracy and freedom. Other than government there are many non governmental institutions and organizations participate into urban life (Wirth, 1938: 123-125). Urban people believes in science and the domination of religion decreases, urban people gives importance to arts and esthetics, uses time consciously, uses technology and follows techno-

logical improvements. Politically, an urban person is interested in politics and joins political organizations, and votes as citizenship right. An urban person is aware of being citizen and takes role in NGO structures. An urban person believes in gender emancipation, gives importance to education, and democratic values. The family structure is nucleus family and not father centered in decision making process (Bal, 2008: 81).

Theoretically, Wirth is right and we expect those social behaviors and attitudes from an urban person. However, in practice, in urban areas, relative relations are still strong, religion is still dominant and urban Islam is being studied by many scholars as the togetherness of Islam and city life. Irrational behaviors, conservatism, traditions, can be seen in cities today easily. Woman participation into economic life is still limited in urban areas. All those figures show us that urbanization is not following the same way as Wirth mentions in terms of human behavior. In addition, closed relations and friendships are still continuing, and an urban person is not so alone or individualist as Wirth thinks (Giddens, 2000: 507).

The biggest critique against Wirth is brought by Gans. He mentions that Wirth's theoretical assumptions cannot be valid or applicable for all cities in the World. There are many outskirts neighborhoods or slums in cities in where rural attitudes or behaviors are still maintaining Gans, 1962). Some rural structures or institutions, such as fellow countryman solidarity (hemşehri dayanışması in Turkish), are still surviving in urban areas of Turkey. In addition, family based apartments and suburban settlements are newly emerged and popular areas in cities of Turkey. For Gains, Wirth's assumptions are true for the upper class people living in the inner city but not valid for the people living in slum or suburbs.

Urbanization and Migration in Turkey: Compared to western cases, the cities in Turkey are relatively newly emerged and except some several historical cities like İstanbul, İzmir, Konya, many cities are shorter urban history. The enlargement of cities in Turkey is based on migration from rural area. The first migration wave was after 1950s, the second was after 1980s; therefore urban people in Turkey have rural connections and carrying on rural characteristics today. Since the biggest reason is that the migration was not old and the people in cities are still keeping their relations with their rural roots, the cities in Turkey are still being labeled as urban villages.

Before defining the cities in Turkey as urban village, we must understand the migration history of Turkey from rural to urban. The migration from rural to urban has the highest speed after 1950 that can be called first wave. The mechanization of agriculture and the division of lands among the sons as the heritage of father created unemployment in rural area. The job opportunities in urban areas became the main attractive feature of the cities for rural people in Turkey. The migrated people established closed connections with the other migrated people from their own hometown and the hemşehri relations became a balanced instrument to make them adopt to the city life easily (Peker, 1999: 298). The migration brought the shanty town (gecekondu) phenomenon in Turkey. However, Turkish experience of shantytown is different than the Latin American way of shantytown, therefore the term of gecekondu is typical for Turkish case. In 1970s, Turkey was the second country after Columbia, in terms of the share of shantytown houses in cities. In Ankara, the proportion of gecekondu was 60 % and in İzmir it was 65 % (Karpat, 2003: 36-37). In the first wave of migration, the migrated people illegally occupied the public lands and construct their houses with the help of the other people from their hometowns. The user and maker of the house was the same and they constructed their houses to live in it. After constructed their houses, they adopted themselves to the urban and they used the facilities of the cities. However, the gecekondu construction took another parameters after 1970s. Some companies were born to construct gecekondu, and other than living

in it, gecekondü blocks were constructed to rent. In the outskirts of the cities the lands were occupied and sold to the people who want to construct gecekondü. The new types gecekondü is an apartment flat type and not connected to the city life. They created a new suburb areas (Bal, 2008: 119).

The improved education and health facilities, job opportunities pushed the rural people to urban areas. However, after 1980s, the terrorism in East part of Turkey created a new wave of migration. The new type of migration brought a deeper poverty and crime to the city areas. Rittersberger divides the migration ways as rational-individual, and mass migration. The second wave of migration after 1980s was the mass and forced migration from the Eastern villages to western cities (Rittersberger, 2000). There is also seasonal migration from Eastern and poor parts of the country to the richer agricultural areas of Çukurova and Black sea region for cotton or hazelnut collection (Özcan, 1998: 83).

The waves of migration show that the cities in Turkey, including the oldest centers of civilizations, have the rural characteristics in their some part as the result of migrated rural people. Therefore, it can be easily claimed that although there is a rapid urbanization in Turkey, urbanism as a way of life is not improved enough. This study will focus on Konya to test whether there is urbanism or not, based on the surveys held by the Metropolitan Municipality.

The Methodology: The indicators of the study about Konya are based on the research conducted by the Konya Metropolitan Municipality. The first research is about the lifestyle in Konya. The research was conducted between 15 November and 31 December 2004. In the metropolitan area, totally 2600 persons were selected through simple random sampling. The second research is about urban culture and urbanism consciousness in Konya, conducted between 8 November and 20 December 2004, applied questionnaire on 2682 person selected by simple random sampling in the metropolitan area. The third research was on neighboring behavior of Konya. The research was applied between 21 October and 30 November 2004 on 2579 persons. The face to face questionnaires applied the samples which were selected through simple random sampling in the metropolitan area.

In this study, not all the questionnaire results, but the relevant ones were used to analyze the urbanism as a way of life in Konya.

Some Results: In each research, the results were published by the Municipality and they label their won cities as the city of religion and tradition. The conservatism and religiousness are the typical characteristics of Konya. While in urban areas, social scientists expect the decline of religion and traditions in people's life. Urbanism as a way life refers to an urban person whose life is not dominated by religion and traditions.

If we consider about the results of the religiousness of the people living in the metropolitan area of Konya, there are some questionnaire results. For example; their attitudes towards praying is religious in Konya. 98.6 % of the participants said that they fast in Ramadan regularly. 82.4 % of the participants go to Friday pray regularly (Kent Araştırmaları 2, 2006: 103)

10 % of the participants believes the power of religious persons (hacı-hoca) to find solution their illnesses (Kent Araştırmaları 2, 2006: 107). 21.7 % of the participants watch religious programs on TV channels mostly (Kent Araştırmaları 2, 2006: 120). Among the participants, only 6.7 % of them consume alcohol, 93 % said they never take alcohol (Kent Araştırmaları 2, 2006: 138).

If we look at the participants' definition of lifestyle, 38,7 5 of the participants defined

obeying traditions, 13,6 % defined obeying belief and religion, 13,4 % defined obeying what you saw from your ancestors (Kent Araştırmaları 2, 2006: 177). In regards to political view, 22,9 % is conservative, 21,6 % is Islamist, 20,2 is religious, 19,7 is nationalist, 7,7 % is secular, 6,8 % is democrat, 2,1 is social democrat (Kent Araştırmaları 2, 2006: 185).

51,6 % of the participants said that Turkey must not be closed to Western culture, on the other hand, 28,1 % accepted that Turkey must be closed to Western culture (Kent Araştırmaları 2, 2006: 188). 83,7 % of the participants see traditions the most important value than everything, but only 7 % said the opposite (Kent Araştırmaları 2, 2006: 190). 56,6 % of the participants claim that decisions must be taken by men at home, and only 29,5 % claimed that decisions must be taken equally both men and women at home (Kent Araştırmaları 2, 2006:194).

When the local people of Konya describes their own cities to foreigners, firstly they mention that Konya is the most religious city in Turkey with 18,8 %. After Mevlana, being religiousness is the second trade mark of Konya (Kent Araştırmaları 3, 2006: 70-74). The questionnaire asked to the people that which foreign city they visited. Mecca and Medina are the main cities that the people in Konya visited. Mecca with 30,4 % is the first city, Medina with 19,1 second city. The people living in Konya want to see Germany first and than secondly Saudi Arabia. There are many relatives living in Germany, as migrated Turks, therefore they may answered Germany as the first country, but the second country Saudi Arabia has been chosen for religious reasons (Kent Araştırmaları 3, 2006: 79 and 89). In the research, the participants were asked about the origin of the name of the city Konya. Only 1,2 % said that the name comes from ancient Greeks, and 3,8 % said that it comes from Iconium (the Christian icons). Totally, 5 % gave the true answer. However all the other participants gave the Islamic and religious myths of Konya, such land on (kon) of two angels or Mevlana (Kent Araştırmaları 3, 2006: 83). The membership of NGO is very unique indicator for urbanism as a way of life, however in Konya, the participants are the members of mosque construction foundations with 10.2 % (Kent Araştırmaları 3, 2006: 96).

The other important indicator is the usage of public sphere. The urban life is unique with its developed public spheres and respect for the public spheres. The local people in Konya do not own the public sphere. In the questionnaire, 87 % of the people has seen persons who spit out, 83,8 % has seen persons who throw garbage away, 89,5 % has seen persons who throw cigarette ends on the floor in the public sphere. 59,9 % of the participants has seen persons who damaged the publicly used instruments like buses, parks, or tram. (Kent Araştırmaları 3, 2006: 107,109,111, 112).

The third research was about the neighboring habits of the living people in Konya. For the 92,3 of the participants, neighbors must be religious, for the 99,6, neighbor must be ethical, for the 99,2, neighbor must respect for privacy.

Conclusion: As the results show us that although Konya is well developed city in turkey in regards to shopping centers, improved infrastructure facilities, with 4 universities, hospitals, schools, population density; Konya is known as the city of conservatism and religiousness. The indicators showed us that the living people in Konya give importance traditions and customs; and religion plays a crucial role in their social life. The classical modernist understanding can sign those attitudes and behaviors as rural values, but in Konya, one of the biggest metropolitan cities in Turkey, can be seen conservatism and religiousness than any other small city or rural area. It shows that conservatism and religion can reproduce in urban and can be dominant in city. Not like in Western cases, but in non-Western cases, rural attitudes and characteristics can be part of urban life eclectically. Western origin theories cannot

explain the non-Western cases truly and there can be different ways of urbanization or modernization different from Western experiences. Konya is the best case as a city with its open market economy, doing export and accumulated to the global capitalist system but religious and conservative at the same time.

References

- Bal, H., *Kent Sosyolojisi, Isparta: Fakülte Yayınevi, 2008.*
- Benevolo, L., *Avrupa Tarihinde Kentler, çev. Nur Nirven, İstanbul: Afa Yayınları, 1995.*
- Childe, G., *Tarihte Neler Oldu çev. Mete Tunçay ve Alaeddin Şenel, İstanbul: Mihrican Yayınevi, 1995.*
- Durkheim, E., *The Division of Labor, trans. by George Simpson, London: Free Press, 1964.*
- Gans, H.J., "Urbanism and Suburbanism as a Way of Life" in A.M. Rose ed. *Human Behavior and Social Processes*, pp: 625-648, Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- Giddens, A., *Sosyoloji: Eleştirel Bir Yaklaşım, çev. R. Esengün, İ. Öğretir, İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1993.*
- Giddens, A., *Sosyoloji, çev. H. Özel & C. Güzel, İstanbul: Ayraç Yayınları, 2000.*
- Karpat, K., *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme, çev. Abdulkerim Sönmez, Ankara: İmge Yayınları, 2003.*
- Kent Araştırmaları 2, Konya'da Hayat Tarzı, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2006.*
- Kent Araştırmaları 3, Konya'da Kent Kültürü ve Kentlilik Bilinci, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2006.*
- Kent Araştırmaları 4, Konya'da Komşuluk Araştırması, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2006.*
- Marx, K. & Engels, F., *Alman İdeolojisi, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1999.*
- Özcan, Y.Z., *İçgöçün tanımı ve Verileri ile İlgili Bazı Sorunlar, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.*
- Peker, M., "Türkiye'de İçgöçün Değişen Yapısı", 75.Yılda Köylerden Şehirlere, İstanbul: T. İş Bankası Yayınları, 1999.
- Rittersberger, H., "Türkiye'de içgöç ve Toplumsal Değişme", *Karizma Dergisi, Sayı: 6, Yıl: 2. (2000).*
- Sezal, İ. 1992, *Şehirleşme, İstanbul: Ağaç Yayınları.*
- Simmel, G. 1996, "Metropol ve Zihinsel Yaşam" çev. B.Ö. Düzgören, *Cogito, no: 8, İstanbul, ss: 81-89, (Yaz-1996).*
- Tolan, B., *Toplumbilime Giriş, Ankara: Adam Yayınları, 1991.*
- Tönnies, F., *Community and Society, trans. by Charles P. Loomis, Oxford: Transaction Books, 1988.*
- Wirth, L., *Urbanism as a Way of Life, in P. Hatt and A.J. reis eds. Cities and Society, New York: Free Press, 1938.*
- Yörükan, A., *Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri, Ankara: İmar ve İskan Bakanlığı, 1968.*
- <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=10736>, last modified, August 18, 2012.

**IN THE NAME OF GOD
THE EFFECTS OF CITY ON
PHILOSOPHY AND THE ROLE OF HUMAN**

Qodratullah QORBANI (Ph. D.)

Introduction

It apparently seems that the city is a political, geographical and economic conception, and there is no special relation between the city and human's thought, since the city is made based on human material requirements, and it mainly has material, industrial, political and geographical virtues. But, scientific investigations show that the city and civilization have fundamental relations with human's thought, that is, civil life is the result of reciprocal cooperation of complicated material, cultural and spiritual factors. Meanwhile, the city, itself, has important role in forming mentioned factors and thoughts. In fact, the importance of relation between the city and philosophy is that human naturally is a civil and social existent that the city as a kind of extensive society, with its several factors, has a big role in growing his/her material and spiritual virtues. Historical studies show that great civilizations have caused to make big thoughts and philosophies, and to change last thoughts into modern ones, for example, it is considerable that great philosophers and philosophical schools were appeared in great civil communities, and the circumstances of their society have had important role in their philosophies. Hence, it can be said, philosophical thoughts were and are natural conclusions of civil life situations, and every philosopher is the child of his/her age.

In this paper, by supposing extensive effect of civil life on philosophical thought, is tried to clear its complicated aspects, and to show that how is the role of human in this process as existent who has intellect and owner of philosophical thinking, it means, does human act freely or is determined under influences of civil factors? Or that, he/she is the only existent who due to his/her divine virtues like intellect, freewill and freedom, and central role of society, can control and manage or change the process of civil effects. Fulfilling this, first, we study some properties of the city and civil life, by concentrating on the role of social and civil factors in making or changing human's philosophical thought, second, argue how human react and deal with the effects of mentioned factors.

The City and Its Virtues

It seems there are some different definitions of the city from various approaches, that is, we can define the city from geographical, political, military, religious, sociological, philosophical and anthropological approaches. In geographical approach, the city is the result of relation between human and nature, so that, we can consider the city as a society which is made by human in order to take his/her natural needs. In economical approach, the city is linked to rich and wealth sources, then, it is said the city is formed by taking economical circumstances. Hence, the city is appeared as a center for storing wealth which it can make relations to political and legal constitutions. In political perspective, the city is the axis of political power and order and relations between governors and peoples, then, the cities are center for classifying political power and forming political groups and functions. In sociological approach, it is said the city is as a social fact and the result of relations among social players, then, there are some factors, atmospheres and relations which are formed and play role in the city. In this approach, the civil society is made through gathering many people having different requirements and

desires, as if, continuing social life and reaching material and spiritual evolutions is possible only in the light of the city and civil life. Finally, in anthropological perspective, the city is defined as a human fact in order to take possibilities for humans to live and continue their life (Fukouhi, 2004, P 31- 36). In systematic perspective, the city is composition of atmosphere and systematic relations that can make a special opportunity for them in order to take humans needs. According to systematic approach, the city not only has relations with internal factors, but also is under influence of many economical, political, scientific and social factors (Rabbani, 2006, P4). In short, the city is the result of relations among six factors, including: 1. Economical constitutions, 2. Social constitutions, 3. Physical and natural constitutions, 4. Geographical situations, 5. Legal structures, 6. Political and religious life (Papli, 2007, P 5). These definitions show that not the causes and factors of appearing cities are plural, but there are many factors that have role in indentifying them, then, taking a comprehensive definition of the city is impossible, although these definitions show some factors which have important role in forming human thought, in particular philosophy. We call these factors as social and civil factors, and try to study, how they affect human philosophical thought?

Social and Civil Factors

Social and civil factors have no determined definitions, but their actualization in the context of human life and reciprocal relations, help us to get an acceptable definition. There are some definitions about social phenomena or structures in sociological texts that can help us to get good understanding of social and civil factors. It is said social phenomena are all events or affaires which exist or happen in community and everybody comprehends them. In this definition, we can consider some things like organizations, religion, political power, economy, social groups, morality and culture as the object of social factors (Qaraei, 1995, p 28). These samples show that being social is not essential for social factors, but their actualization in the context of social and civil life cause we consider them as social virtues. Hence, it can be said, social and civil factors are material and immaterial phenomena, values and norms, organizations and cultures that make reciprocal relations and form a kind of civil living and have many effects on each other and human's thought. In fact, their social impacts on our thoughts, behaviors and relations cause us to call them as social and civil factors. In short, social and civil factors, have important effects on human's knowledge in the society, and play different role in human community, then, we can enumerate some social phenomena like classes, groups, families, religions, economy, political power, education, organizations, culture, values, norms, revolutions and movements as of important social and civil factors. The first their importance is their role in forming civil society and making civil constitutions and systematic orders. Therefore, we can say, the city is a community in where are actualized such factors and they make a complex city by their manifold roles. So, both human and the city have role in making such factors, and also have role in forming the city and way of human life and his/her points of view.

The Importance of Philosophy

It can be enumerate many kinds of thoughts for human that philosophy is one of the most important one as well as religious, political and scientific thoughts. It seems, philosophy and philosophical thought has a history as long as human life, since human always has have fundamental questions about him/herself, the world and God which philosophy is one of the best methods for answering them. In fact, human wants to discover the mysteries of existence and to reply his/her basic questions by philosophy. Paying attention to the history of philosophical thoughts, schools and great philosophers show the importance of philosophy. In this case, we can consider the place of philosophy in ancient Greece and Rome, and its role in explaining principles of sciences, so far, philosophers like Plato and Aristotle considered

all sciences and knowledge as a part of philosophy, and they placed philosophers as the most pretence people for political governing due to their knowledge of authentic reality and truth. They believed that philosophers can recognize real happiness of people from their adversity and they are free from material benefits (Plato, 1995, P 367-7). We can see the role of philosophy in modernity, since this was modern philosophy that taught and mentioned the priority of human and mundane life to other things, so that, based on human subjectivity all other facts were defined. Today, this is the thought of post modern philosophy that tries to answer all fundamental questions of human by using many methods, although, it seems it only is possible by helping of religious teachings. In fact one of the most important virtues of great civilizations was their role in forming philosophical schools and training philosophers that they also have effective role in civil developments.

The Necessity of Civil Life for Forming Philosophical Thought

Historical studies show that philosophical thoughts were not grown in villager societies, but when they were formed that there were civil communities and civilizations. This historical fact can be seen in some ancient civilizations like Greece, Rome, Iran, Turkey, Egypt and China by establishing some big cities such as Athens, Esparto, Rome, Beijing, Panjabi, Baghdad, Jundishapour, Marw, Balkh, Isfahan and Istanbul. For example, when philosophers like Plato and Aristotle, can form and extend their philosophies which the cities like Athens provided their background of philosophical meditations. In this case, we can notice Plato's viewpoints about State and its relation to philosophical thinking, which can indicate the necessity and role of the city in forming philosophy. Plato, in his works, first emphasized that human is a political and social existent, second, the city is necessary for human natural living, and that without the city and civil society is impossible to actualize justice and real freedom of humans. He tries to establish Utopia, the ideal city, in where all moral and epistemological virtues are in the high level, by starting of the present city. In the other words, in Plato's viewpoints, it is in the city and civil living that all ethical and philosophical virtues can be actualized, that is, the city and its factors and structures take backgrounds of forming philosophical thoughts (Copleston, 1989, P 254). Another point in Plato's view is the ability of city to train Philosopher King who is a wise scholar that has both moral and epistemic virtues, and knows the best way of political government, in fact, he is the only one who is aware of people's real goodness and tries to guide them to get it (Plato, 1995, p 367). So, the existence of city and its complicated virtues take possibility to train people who can get the highest ranks of knowledge and can get to political wisdom and governing. This is a fact that can be actualized in civil communities, for example, we can see that philosophers like Plato, Aristotle and Socrates are those who were trained in the civil background and city-state, and could presented great philosophical thoughts. We can see like this in other societies and times, in Islamic communities and the east and the west.

The Role of Social Factors in Philosophical Thought

It seems when we can understand the dept and importance of effects of the city on philosophical thoughts, that we pay attention to the roles and functions of social and civil factors in forming them. It was said, civil and social factors are included of many elements and phenomena in every community and city, and have many mutual relations with each other and humans, in fact, they are factors that are built by humans in the cities and also make most of social living methods for humans. We can consider family, political state, economy, classes and groups, culture and moral values, religion, movements and revolutions, and organizations as the social and civil factors. For better understanding the effects of mentioned factors on human's knowledge, it is necessary to notice that human is a social existent that the city as his/

her environment has effective roles in his/her material and spiritual growth. In this case, the city teaches human that continuation of his/her material and spiritual life is depended on his/her struggle for membership in social organizations and to be a citizen of the city. This struggle is called Socialization that is a process in which human learns how to live and cooperate with others in the city, and how to gain and show his/her capacities in fulfilling individual and social duties (Kohen, 2008, P 101). The importance of socialization is absorbing effects of social factors by human. In socialization of human, at first, we can pay attention to the role of some factors like family, education, television and social communications. In this case, we can consider the role of culture and moral values, since in the process of socialization, humans get moral values and cultural customs of their society, and try to believe them as the basic teachings. Therefore, it can be said every culture tries to socialize its members according to its special criterions (Mohseni, 1996, P 107). So, it seems socialization is one of essential requirements of continuation of social life, because it is only in social life and the city that human can acquire his/her primary needs and make compatibility with others, and discover his/her capacities. In this case, Farabi, the Islamic Philosopher, maintains it is necessary for human to socialize for getting happiness, since getting happiness is not possible without social cooperation. Farabi divides the city into individuals and their relations, and believes that the origin of society and the city is environmental and social needs of humans. He says: human is a kind of animals that can't live separately and take his/her primary requirements independently unless he/she live in the city and make relations with others (Farabi, 1975, P 8). So, socialization is as the first process in which human's individual personality is shaped and he/she finds possibilities to make his/her social personality later. Now, by considering of mentioned notes, we try to explain the role of social classes and groups, cultures and moral values, and environmental factors in forming human's philosophical thought in detail.

Social Classes and Groups

As it was explained, the effects of social classes and groups on human thoughts are clear, since everybody sees him/her within a social group and classes when he/she is born. Social class, in fact, is a group in the city and community that has common values, certain position, determined actions, common dealings and rich different from other parts of society (Kohen, Ibid, P 296). This definition shows that every class is formed based on common beliefs, functions, positions and rich. Social group is consisted of humans that have reciprocal relations and common beliefs, and expect from each other common behaviors (Ibid, P 126). Some researchers emphasize on internal relations, taking mutual requirements and common values and feelings in defining social groups (Ibid, P 333, Mendras, 1977, P 333). This definitions show that social classes and groups are essential for the city and civil life, in fact it is through forming of the cities that classes and groups are shaped which each one has own function and can give a special viewpoint to human as a citizen. In the case of functions of classes and groups, we can consider Karl Marx points of view because of its importance. He, in his sociology of knowledge, emphasizes on the role of group and class of capitalist in making worldviews and ideology for the group and class of laborious and oppressed people, and says the capitalists that are owners of rich and economic and political powers, try to make ideology and worldview and religion for stupefying labors' minds in order to direct their thoughts, and to keep own capitals. In fact, in Marx thought, the place of class and group for every body can introduce his/her philosophical and religious viewpoints, and division of the city into classes makes political, moral, philosophical and religious worldviews and ideology, which they can explain the relation between classes and try to preserve political and economic power and capitalists. Hence, everyone who has more economical power and is placed in the higher level of capitalist classes is able to rule on others' thought like labors by making ideologies and

economic power (Copleston, 1996, p 306-320).

Culture and Moral Values

Culture and moral values and the social customs which are originated from them in civil communities have complicated relations and cause some obligated laws. It was said that culture is consisted of the method of living, customs and values, and social norms of people that can affect the whole of their life. In fact, culture is the result of material and immaterial factors of civil life and it can impress on human life more in the civil society. Culture by using of many social and civil factors like moral values, norms, customs and laws show the way of thinking and behaving people in community, that is, culture shows that how people of the city feel, what behavior they have, what is their perception. In fact, culture is manifestation of dealings and thoughts of people in which all thoughts and behaviors are manifested. Also, one of important roles of culture is its effects in socialization of humans, it means, socialization is a process that through which members of the city learn how to live and think and communicate with others (Kohen, Ibid, P 101, & Mohseni, Ibid, P 103-104). The importance of culture in the process of socialization is as far that it can be said it is impossible to be socialized without accepting cultural patterns, since most of social and civil factors that play role in socialization of human and affect on human's thought, their functions are in the light of frameworks and patterns of culture.

Geographical and Environmental Factors

Civil environmental factors are called as all natural and unnatural factors which affect human's knowledge and his/her life. We can enumerate factors like geographical place of the city, being the city industrial or agricultural, populations, composition of races, having business or religious or military virtues and the kind of its communications with other cities as environmental and geographical factors. It seems the mentioned factors have strong influence on human's thought, behavior and morality so far as some researchers try to justify the whole life of human, even raising and falling of civilizations, based on geographical and environmental factors (Shombart, 1969, P 86-7). In this case, some of philosophers like Ibn Khaldoun did research very much and have worthy works. He, in his famous work, *Introduction*, tries to study most of environmental and geographical factors which have important effects on human's thought and morality. Fulfilling this, he divides societies into civil and rural ones in order to review their proper and common properties, and show that how the civil living affects human's behavior, thought and ethics. Ibn Khaldoun argues that the customs and morals of the cities like luxury, tranquility and laziness are the result of civilization, and that civilization is as the aim of rural life (Ibn Khaldoun, 1990, Vol. 1, P 70). He, in describing civil life and civilization, says it is consisted of seeking techniques for luxuries and trying to make their qualities, and interesting in material industries, such as cooking and sewing, making buildings, for improving mundane life (Ibn Khaldoun, 1990, Vol. 2, P 735). Ibn khaldoun tries to show that some fundamental properties like civilization have more important effects on human's morality and tendencies. Of course because of extension of civil life in contemporary age and its complicated structures, we can consider the importance of effects of civil life on human's thought. In this case, Ibn Khaldoun emphasizes on negative influences of civil life that they cause to extend virtues like volubility, lowness and trickery in order to get essential requirements of living through telling lies, gambling, charm, robbery and perjury (Ibid, Vol. 2, P 737).

Mentioned notes show that civil factors are able to take some conditions under which human's thought can be formed. In this case, we can enumerate some properties of civil citizens which are shaped under effects of civil factors, including: 1. Citizens are people of the

future in their thought, 2. There are many social laws as factors of social control, 3. Citizens trend towards formal and conventional relations, 4. Civil communities have extensive and complicated divisions of social duties, 5. Citizens can change their classification through activity and creativity, 6. The economic system and trading relations of civil societies are complicated and have many effects on human's moral life and thinking, 7. Most families are separated and independent, and most children are under influence of social factors, 8. Formal education of civil communities are administrated by the state, then is affected by governmental politics and civil factors (Mohseni, *Ibid*, P 345).

Considering the cited properties of civil factors, in short, indicates the importance of geographical and environmental factors of civil life on human's thinking, that is, the dependency of human on city and civil life and their virtues is caused they affect his/her worldview and thought.

Now, by enumerating of some virtues of civil life, we can say the fact that there is no philosopher who can be immune of civil and social effects in forming of his/her philosophical thought. In fact, all philosophers were and are under influences of civil and social factors like geographical circumstances, climates, kinds of races, political and economic properties and so on. Philosophers, by accepting such social effects try to rationalize and give philosophical justifications for them. In this case, as some samples of civil effects on philosophical thoughts, we review some examples of Aristotle, Karl Marx and Sartre's philosophies.

Although Aristotle is a philosopher tries to ascend from sensible facts to rational realities in his metaphysics, he, in his political philosophy, tries to justify political and social circumstances of Greek society. Such Aristotle struggle is under influence of his living in Greek city-state. The first point is that Aristotle in his political philosophy, under influence of importance of the city, says that the city not only is the most complete form of life, but also even is prior to individual and family life, since the city is a self-sufficient total, while individuals and families are not independent. He emphasizes on the necessity of civil life so far as says everyone who can't live in the city and society, or everybody who doesn't need to others, and is an needfulness and independent existent, he/she must be a God or wild (Aristotle, *Politics*, 1253, A: 27-29, See Copleston, 1989, p 402). The second point in Aristotle's points of view is his defending of the system of Greek slavery, and his struggle to justify it by taking philosophical justification and explanation. It seems Aristotle's trying to justify the slavery in Greek society is under influence of the place of slavery system in economic living and getting rich. He, in the book of *Politics*, allocates his debate on family to the relation between slave and master, and emphasizes that slavery is based on the nature, that is, it is completely natural, then, there are some people who are born as slave and for obeying, and some people who are born as master and for commanding, it means, some people are free essentially, and some others are slave naturally, so the system of slavery and mastership are legitimate and right (Aristotle, *Politics*, 1255, A:1-3, See Copleston, *Ibid*, P 403). This Aristotle's point of view is certainly a philosophical one is affected by Greek slavery system. Therefore, if Aristotle had lived in another society which had not such slavery system, he surely had not tries to give philosophical justification for it. The third point In Aristotle political philosophy, and even most of Greek philosophers as well Aristotle, is his viewpoint about classified system based on the circumstances of his contemporary society. In this case, Aristotle, divides classes of the Greek community into three ones including citizens, military commanders and labors, and says that there are only citizens and military commanders who have right to vote and participate in Athenian democracy, but labors that are included workmanships and agriculturists, are even deprived of citizenship, and in fact, they are instruments for developing citizens and military commanders,

meantime, there is only military commanders who have right to govern and judge in their middle age of lifetime (Aristotle, Politics, 1328, B:2, & 1331, B:23, See Coplestone, Ibid, p 407). All these three mentioned notes of Aristotle's philosophy indicate that he formed his political philosophy under influence of important virtues of Greek city-state and society, which shows the role of the city on human's philosophy.

The second philosopher for our consideration is Karl Marx, which seems that he was affected by social, economic and political factors of his civil community, and formed his philosophy in the light of mentioned factors. He was born in Germany in 1818 and had lived in France and then went to England and got acquainted to Fredrik Engels. He had a very long friendship with Engels, and due to this friendship became objectively familiar with calamity circumstances of labor classes, and for the first time, he was encountered with German and French radical labors, who took action for establishing sociological and revolutionary movements (Tanhaei, 2007, P 60). Marx, in this time in France, inclined to socialism and wrote many articles and manifestations against royal governments. He, then, went to London, and lived there rest of his life until his death. He couldn't have a fixed job and orderliness earning, and lived in poverty and indigence. Engels helped him to improve his financial situations. So, the result of Marx's life was objective experience of poverty of labor classes and his indigence and oppressiveness, and in the contrary rich, oppression and exploitation of political and governor classes. In one hand, Marx was a thinker who had lived within the two classes of society insisted of labors and governors, the society in where Marx had observed conflicts and encounters between two mentioned classes. In the other hand, Marx was a thinker who had many financial and economic problems in his lifetime. Now making linked between mentioned factors inclined Marx thought towards philosophical materialism, so that, he emphasized on the central role of capitals and workers, that is, material factors. In fact, objective encountering of Marx with the important role of material capital and power, gave his material philosophy and worldview to explain and justify existential facts.

Sartre also is of western philosophers that forming his philosophical thought was under influence of social, educational and environmental circumstances. He passed his childhood in very bad situations which formed his philosophical thought. His father died when he was two years old, and because of his mother marriage with another man, Sartre was forced to live with his grandparents, while his grandmother was a catholic and his grandfather was a protestant, and they both hated of their faith and tried to criticize and ridicule each other beliefs which caused Sartre feels annihilation. In addition, there were some other factors, like his ugly face, his similarity to frog, blindness of his right eye, short size, being orphan, and remarriage of his mother and death of his friend, that caused to improve negative and atheistic tendencies in Sartre's thoughts (Mosleh, 2005, P163-5). Hence, Sartre says all atheistic thoughts are rooted in social problems (Sartre, 1966, 297). In fact, most of unpleasant environmental and social circumstances guided Sartre's philosophical thought towards atheism and denying God and justifying such things.

In addition to mentioned notes, we can pay attention to the role of civil factors in present life due to their complicated structures. Now, in the modern cities, we observe complicated kinds of international organizations, scientific relations, technologic developments and so on that can change human's approach toward life and make for him/her a new worldview based on modern progresses.

7. The Role of Human in Managing Effects of Civil Life on Philosophy

Mentioned notes about extensive influences of social and civil factors on human thought,

cause to think and ask that: Is human free under extensive influences of social and civil factors and has not any freedom? Or we can say he/she is a free existent and can change or manage effects of social and civil factors by his/her freedom, intellect and freewill. For arguing the later, we try to show some essential virtues of human that they give a special personality and ability to him/her to manage and change influences of social and civil factors, and to indicate that human is not free and determined absolutely, but has them relatively. We try to use Islamic explanations, in particular the Holy Quran in this case.

7.1. Human Creation and His Existential Aspects

One of fundamental virtues of human towards other existents is his/her different creation which takes the prominent place for him/her. In this case there are many religious and philosophical indications in the holy Quran, in which, God by explaining several stages of human creation, emphasizes on blowing of His spirit to human's body. The importance of this kind of creation is that God commanded angles to bow down before human, that this fact indicates the priority and nobility of human towards all other beings, since God selects him/her as his caliphate on the earth. In verse 11, Surah A'raf, God says: *we created you then we shaped you, then we said to the angels: prostrate yourselves before Adam. They all prostrated themselves.* It seems such explanations of human creation can show human's special place in the whole system of the world. So, human is the only existent that has divine virtues, since God took His spirit in human's body which is of the great signs of God in human existence. In addition, human has two body and spirit dimensions, his/her body is made of dust and mud, while his/her spirit is originated from God, as God cited this two dimensions in Surah Sejdeh, verse 9: *Then he created him and (caused the angel to) breathe into him His (created) spirit. He gave you eyes and ears, and hearts, yet little do you thank.* The significant note in this verse is the Quran's emphasizing on authenticity of human's spirit towards his/her body, that is, the reality of humanity is based on spirit not body.

7.2. Reason and Heart

Although the nature of human's divine spirit is unclear, it is clear that reason and heart are of its two important stages, that is, human is the only existent who has intellect and can think about the world, God and his/her being. This is a fact that is pointed out with many explanations in the holy Quran, and it considers human's reason as one of his fundamental virtues, in Surah An'am, verse 50, God says: *Say: are the blind and the seeing alike? Will you not think?* The conclusion of having reason is ability to knowing the whole system of existence and getting divine wisdom and supreme knowledge. So, the reason is an epistemic faculty and human's distinguished virtues from other existents which are arisen from divine spirit. Another prominent virtue of human toward other existents is his/her heart, that is, human is an existent having love, grace and mercy that are originated from God and are God's signs in his/her heart. God in Surah Ra'd, verse 28, says: *Those who believe, and whose hearts find comfort in the remembrance of Allah. Is it not with the remembrance of Allah that hearts are satisfied?* This verse shows that there is a close relation between human's intellect and heart, it means, intellect is an epistemic aspect and heart is a feeling and faithfulness aspect of human's spirit that have some relations with human actions. So, intellect and heart have faithfulness and awareness virtues for humans that due to having these virtues they are different from other beings and they can be divided in two believers and disbelievers (Nasri, 2000, P 131-7). In fact, humans by their intellects and hearts can make sense their life, and control and manage most of social and environmental factors.

7.3. Human's Nature and Innate

Human's composition of body and spirit and having intellect and heart have been bestowed such special nature to him/her different from other existents, which is called Innate. Here, innate is consisted of all his/her internal abilities and tendencies that are placed by God for his/her creational guidance (Ibid, P 166). It can be said human's nature and innate is applied to most of his/her universal, spiritual and internal abilities and actualities which are prior to all or most of environmental and social effects, and they are not acquired (Vaezi, 2009, P 65-7, & Nasri, Ibid, P 167-170). Human due to having these abilities can resist against social effects, since these virtues exist in all humans and are constant in most or all of humans. The Holy Quran calls this human's nature as Divine Innate and says: *Therefore set your face to the religion purely, the upright creation upon which he originated people. There is no changing of the creation of Allah. This is the valuable religion (Surah Room, Verse 30)*. In addition, we can enumerate some virtues for human's innate, for example, he/she is aware of his/her innate by intuitive knowledge since this divine innate is pertained to his/her spiritual dimension, and also, human's innate is a potential virtues not actual, that is, this is human who can actualize his/her divinely innate in his/her life in the right or wrong path.

It is necessary to notice that there are some roles for social and environmental factors in growing human's divine innate, that is, some civil and social factors like family, education, economy, political power, culture and so on can effect human's thought and form his/her innate and nature, but it should be said that these influences are not absolute but are relative and limited, since human by his/her divine mercies like intellect, heart and innate can control and change the role of cited factors. In fact, human has two different and opposite properties, including natural and animal instinct, and divine innate. The first one is related to human's body and is under influences of social and environmental circumstances. The second one is originated from God and can react against mentioned circumstances. So, we can say although there are some affaires like genetic, inheritance, social forces, civil factors and environmental effects that can affect human's thought, their effects are not universal and essential, since human by his/her intellect and divine graces can resist against them and control their roles.

7.4. Freedom and Freewill

Human is the only being who has the power of selecting and making decision, and is responsible before his/her acts and is pretence to reward and punishment. The importance of believing in freedom and determination is so far as it affects the whole of human's life, in particular his/her material living, meaning of happiness, human's relation to God and society. In addition, believing in freedom is of the most important concerns of human's individual, social, moral and religious life. Hence, the question of freedom and maintaining to it or determinism can define our discussions of effects of social and civil factors on human's thought. In fact, believing in absolute determinism from philosophical and epistemological approaches, argues that effects of social and civil factors on human's thought is absolutely, and rejects any kind of human's freewill or freedom. In the contrary, maintaining to absolute freedom due to referring all things to human negates any power and effectiveness of other existents like God. But, believing in relative freedom and determinism, accepts limited freedom and forces in human's life, and a kind of philosophical and social determinations in his/her social life, that is, human is not determined or free absolutely but has both of them relatively. In this approach it is accepted that the effects of social and civil factors on human's thought, since it is an objective reality and there is a kind of divine destination and providence that has some influences on human's knowledge, but this approach emphasizes that the forces of cited factors don't reject human's freedom and power, because he/she is able to control and manage them and divine destination and providence also is applied to human's freely acts and that are not determined

(Nasri, Ibid, P 350-370 & Vaezi, Ibid, P 105-120).

So by considering human relative freedom and determination, we can reject all kinds of absolute philosophical, social and physiologic determinisms. Philosophical determinism is supported by some Islamic and western philosophers and theologians, and argues that every event, including human, is necessitated and happened based on its determined causes and it does not have any kind of freedom (Vaezi, Ibid, P 124). We argued that there are, at least, humans who because of their intellect and freedom, act freely, and that there is a kind of causal relation between God's acts and human's ones, which shows human's freewill in doing actions. Social and civil determinism emphasizes on forces of social and environmental factors on human's knowledge and tries to argue that human is under influences of mentioned factors absolutely, and that he/she has no freewill before them. This point of view is called socialism and emphasizes that social factors effect on human knowledge extremely and absolutely, and that human's personality is formed through social processes and his/her morality, thought and behaviors are shaped under influences of social and civil factors. Hence human is a social existent (Vaezi, Ibid, P 128-9).

For criticizing social determinism, we can say, although influences of social and civil factors shape or change human knowledge and morality, they don't deny human's freedom and intellect for controlling and managing their effects. And also, it is necessary to notice that philosophical and social determinism in its extreme and absolute form, cause to deny human's freedom, identity, responsibility, reward and punishment, while mentioned virtues are objective facts that can't be denied. Tomas Aquinas, about human's responsibility before his/her dealings, says that human has freewill, unless preaches, commands, promotions of good, preventions of evil, rewards and punishments are useless (Direks, 2001, P 138). So, human meanwhile is under influences of social and civil factors, he/she is not determined absolutely, but can resist and control their effects.

7.5. Divine Justice and Other Innate Virtues

Seeking divine justice is of other innate virtues of human that maybe he/she make mistake in understanding and interpreting it, but this principle itself is not destroyable. Hence it is possible for human to recognize real and divine justice and return to real path by using of his/her divine innate, intellect and reason. Therefore, it can be said human's divine innate, justice and intellect help him/her to resist against all external forces and circumstances. Another essential virtue of human is his/her tendency to worshipping transcendent God who is human's creator and pretence to obedience. In fact human's spirit as divine sign and grace in his/her existence takes backgrounds for seeking and worshipping God. Hence, it seems that most of humans have worshiped God in the past by many ways. In this case, the influence of social and environmental circumstance is only in quality and quantity of this internal tendency, that is maybe human, based on social and civil conditions, worships idols or other humans instead of real God, but his/her authentic tendency to worship transcendent God never has been removed. Of course human is able to rethink and revive his/her divine innate and to worship unique God or mislead his/her divine innate and go to astray (Motahhari, 1998, Vol. 2, P 94). The final virtues of human, which is considered here, is his/her ability and potentiality to seek truth and ask of all things. In fact due to this virtue, human can open new epistemic horizons and discover hidden aspects of the existence everyday. This ability can pass social and environmental forces and conquer them by his/her intellect. Consequently, human is the only being who is naturally and innately responsible for herself/himself and people of society, and this property has given him/her the power and ability to resist against social and civil and environmental forces and try to change or manage them.

8. Conclusion

In this paper, it is showed that structures and functions of social and civil factors are very complicated, that is, they as network of many elements have important and extensive effects on human's knowledge in particular in philosophical thought. And is cleared that influences of mentioned factors are not the same but have different quantitative and qualitative grades, and it depends on environmental, geographical, temporal, spatial, cultural and etc conditions. Anyway, it is argued that effects of mentioned factors are not total and absolute, but are relative and limited, since human has some innate and essential virtues and abilities that help him/her to resist and control influences of social and civil factors. Some of these virtues are: 1. His/her composition of body and spirit, 2. Freedom and freewill, 3. Divine creation by God and his/her divine vicegerency, 4. His/her honesty and priority to other existents, 5. Divine nature and innate, and 6. Responsibility, seeking justice and truth. Considering cited virtues shows that human by having them is the only existent by Godly manner, face and beneficence of freedom and intellect to go to the right path or astray. In fact human can take divine ways and get real happiness and also mislead herself/himself and get eternal affliction.

References

- Broce, Kohen, (2008), Principles of Sociology, Trans to Persian by Golam Abbas Tavassuli & Reza Fazel, Tehran, Samt Press.*
- Copleston, Frederick, (1989), History of Philosophy, Trans to Persian by Seyed Jalaluddin Mojtabavi, Soroush Press, Vol. 1.*
- Copleston, Frederick, (1996), History of Philosophy, Trans to Persian by Daryush Ashuri, Soroush Press, Vol. 7.*
- Farabi, Muhammad, (1975), Opinions of people of the Perfect state, Trans and Commentary by Ja'far Sajjadi, Tehran, Council for Culture and Art Press.*
- Fukuhi, Naser, (2004), Civil Anthropology, Tehran, Ney Press.*
- Henry Mendras, (1977), Principles of Sociology, Trans to Persian by Baqer Parham, Simurg Press.*
- Hunse, Direx, (2001), Philosophical Anthropology, Trans to Persian by Muhammad Reza Beheshti, Hermes Press.*
- Ibn Haldon, (1990), Introduction, Translation to Persian by Parvin Gonabadi, Tehran, Scientific & Cultural Publications Company, Vol.1&2.*
- Kamyar, Golamreza, (2006), The Rights of Civil life & Civilization, Tehran, Majd Press.*
- Mohseni, Manuchehr, (1996), Introductions to Sociology, Tehran, Didar Publication.*
- Morris, Korenfort, (1979), Historical Materialism, Trans to Persian by Iran Press.*
- Mosleh, Ali Asgar, (2005), Explanations of Existential Philosophies, Tehran, Research Institute for Islamic Culture & Thought.*
- Motahhari, Morteza, (1998), Motahhari's Works, Vol. 2&3, Tehran, 8th publication, Sadra Press.*
- Nasri, Abdullah, (2000), Principles of Anthropology in the Quran, Cultural Institute for Contemporary Knowledge and Thought.*
- Papli Yazdi, Muhammad Hossein & Rajabi Sanajerdi, Hossein, (2007), Theories on The City, Tehran, Samt Press.*
- Plato, (1995), Republic, Trans to Persian by Foad Ruhani, Tehran, Scientific & Cultural Publications Company, sixth publish.*
- Qaraei Moqaddam, Amanullah, (1995), The Principles of Sociology, Tehran, Amjad Press.*
- Rabbani, Rasoul, (2006), Civil Sociology, Tehran, Samt Press.*
- Sartre, John pole, (1966), Satan & Good God, Trans to Persia by Abulhassan Najafi, Tehran, Zaman Press.*
- Shumbar, Gurvitch (1969), Questions of Today Sociology, Trans in Persian by Abdul Hossein Nikgozar, Tehran, Payam press.*
- Tanhaei, Abulfazl, (2007), Theories of Sociology, Mashhad, Iran, Marandi Press.*
- The Holy Quran*
- Vaezi, Ahmad, (2009), Human in Islam, Research Institute for Hawzah & University & Samt Press.*

İSLAM ŞEHİRİ MİT Mİ GERÇEK Mİ, YA DA MODERN İNSANIN HOMO RELIGIOSUSUN MEKÂN TASAVVURUNU İDRAK ETMESİ MÜMKÜN MÜ?

Yrd. Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ¹

Giriş

Edward Said'in ünlü ve aynı adı taşıyan eserinde dikkat çektiği gibi Oryantalizm, 20. yüzyılda Avrupa'nın bir siyaset aracı haline gelmişti. Oryantalizm, Avrupa'nın yüzyıllardır süregelen İslam korkusunun derin izlerini taşıyordu.² Bu atmosfer içerisinde yer alan ve çoğu da Avrupa'nın hegemonik projesine doğrudan hizmet eden oryantalistlerin geliştirdikleri araçlardan biri "tipler" kavramı olmuştur. Durkheim, Luckas, Mannheim gibi sosyologların 20. yüzyılın ilk yarısında kullandıkları "tip" kavramı Weber'in çalışmalarında "ideal tip" şeklinde görülmektedir. Her ne kadar Weber, İslam'a münhasıran hasrettiği bir inceleme olmasa da onun İslam'ı ötekileştirerek Doğu ile Batı "zihniyetleri" arasında ontolojik bir ayrım olduğu yönündeki görüşleri Sosyal Bilimler alanında çalışan oryantalistleri hem cesaretlendirmiş hem de kendi çalışmalarının ideolojik altyapısını oluşturmalarında bir zemin hazırlamıştır.³ Weber, kapitalizmin doğduğu yer olarak Avrupa'nın bu ayrıcalığını ve farklılığını izah etmek üzere Ortaçağ Avrupa şehrini bir "ideal tip" olarak varsayan bir şehir teorisi ileri sürmüştür. Ortaçağ Avrupa şehrini bir "ideal tip" olarak kabul eden Weber, kapitalizmin zemin hazırlayıcıları olarak gördüğü "serbest pazar", "rasyonel teknoloji", "rasyonel hukuk", "otonom şehirler" ve bunların ortaya çıkardığı "burjuva sınıfı"nın İslam toplumlarında yer edinemediği belirtmektedir. Ona göre bütün rasyonellikleri bünyesinde bulunduran kapitalizme zemin hazırlayıcıları olan söz konusu olgular, Çin ve Hindistan gibi, İslam toplumlarında da yer edinememiştir ve bunlar, bütünüyle Batı toplumlarına ait değerlerdir. İslam dünyasında onların yerini dinî hukuk ve iş dünyasındaki devlet müdahalesi almıştır. Bir diğer ifadeyle, İslam toplumlarının karakteristik özelliği, feodal ahlâk nedeniyle şehir hayatının ve siyasal istikrarın yokluğu –var olan şehirler müstebit kral ya da padişahın askeri karargâhıdır- dinî ve keyfi hukukun geçerliliği ve ticarete sürekli devlet müdahalesinin varlığıdır.⁴ Weber'in Batı ile Doğu dikotomisine dayalı olarak geliştirdiği şehir teorisinde İslam şehrinin "ideal tipi" olarak Mekke'yi ele alıp onu Hz. Peygamber'den bugüne kadar bütün İslam şehirlerinin tipik bir örneği olarak görmesi indirgemeci bir yaklaşımın ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Weber'in yalnızca Mekke'yi göz önünde bulundurarak çizmiş olduğu bu tablo İslam şehirleri ve toplumu üzerine incelemeler yapan araştırmacıları büyük ölçüde etkilemiştir.⁶ Weber'in kapitalizmi izahı bağlamında iktisadi açıdan ele alıp kısaca değindiği İslam şehri kavramını ilk inceleme konusu yapanlar Fransız Oryantalistler olmuştur.

Oryantalistlerin İslam Şehri İmgesi ve İdeolojik Boyutları

William Marçais'nin 1928 yılında yayımlanan "L'islamisme et la vie urbaine" [İslam ve Şehir Hayatı] başlıklı makalesi ilgili literatürde İslam şehrinin özelliklerini betimleyen ilk çalışma olarak zikredilmektedir. Adı geçen yazısına Marçais, İslam'ın yayılmasının şehir hayatının yaygınlaştırılmasıyla paralellik arz ettiğine dikkat çekerek başlamaktadır. Marçais'ye

1 Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. adibelli@erciyes.edu.tr

2 Edward W. Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books), 253-254.

3 Bkz. Said, *Orientalism*, 259 vd.

4 Abdurrahman Kurt, "Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19: 1 (2010): 7.

5 Max Weber, *The City*, (New York: The Free Press, 1958), 86-86.

6 Cedrik C. Goddard, "The Question of the Islamic City" (M.A. diss., McGill University, 1999), 12.

göre İslam'ın sosyal ve dini ideallerini gerçekleştirmesi şehir hayatını gerekli kılmaktadır.¹ Marçais, İslam'ın ta başlangıcından beri temelde şehirli bir din olarak ortaya çıktığına vurgu yaptıktan sonra şöyle devam etmektedir:

“Onun [İslam'ın] kurucusu ve az sayıdaki ilk müntesipler Hicaz şehirlerinin burjuva tabakasına mensuptular. Kuran, böyle bir toplum için yasa koymuş, ilk müminler topluluğunu böyle bir ortamda organize etmiştir. Bu Mukaddes Kitabın vazettiği sivil hukukun temel ilkeleri prensip olarak ancak yerleşik tacirler için geçerlidir.”²

Kuran'daki iktisadi ilkelerin şehir ortamındaki bir ekonomik hayata göre şekillenmiş olduğunu belirten Marçais, haremlik selamlık ilkesinin de ancak bir şehir ortamı için anlamlı olduğunu savunmaktadır. İslam'daki en önemli ibadetlerden biri olan Cuma namazının da yerleşik hayatı gerekli kıldığına ve son tahlilde bu hususun da İslam'ın şehir hayatına teşvik ettiğini ifade eden Marçais, Endülüslü coğrafyacı Ebu Ubeyd el-Bekri ve İmam Şafii'nin görüşlerini zikrederek bir yerleşim yerinin şehir diye nitelendirilebilmesi için şu unsurlara sahip olması gerektiği sonucuna varmaktadır: Cuma namazlarının kılındığı bir mescid-i cami, bir çarşı ve bir hamam.³ Marçais'nin İslam şehrinin üç temel unsurundan biri olarak çarşığı görmesinde Louis Massignon'un 1920'te çıkan “Les corps de métier et la cité islamique” [Meslek birlikleri ve İslam şehri] konulu makalesi etkili olmuş görünmektedir. Bu makalesinde Massignon, İslam şehrinin oluşumunda esnaf birliklerinin rolüne ve çarşının merkezi konumuna vurgu yapmaktadır.⁴

William Marçais'nin tespitleri daha sonra İslam şehriyle ilgili çalışmalarda tekrar edilmiştir. Georges Marçais tarafından kalem alınan “L'urbanisme musulman” [İslam Şehirciliği] (1940) ve “La conception des villes dans l'Islam” (1945) [İslam'da Şehirlerin Tasarımı] başlıklı makalelerde kardeşi William'ın görüşlerini içermektedir. Bu makalelerde Georges Marçais, Kuzey Afrika'daki gözlemlerden hareketle İslam şehrinin fiziki özellikleri yanında sosyal düzeninin temel özelliklerini betimlemeye çalışmıştır. Adı geçen birinci makalesinde Roma şehriyle İslam şehri karşılaştıran Georges Marçais'nin Weberci yaklaşımı dikkat çekmektedir. Marçais'ye göre Roma şehrinin aksine İslam şehri, sakinlerini şehir dışındaki halktan farklı kılan ayrıcalıklı bir statü kazandırmamıştır. Zira İslam hukuku ayrıcalıkları ve imtiyazları reddetmiş ve ümmeti yani inananlar topluluğunu oluşturan herkesi eşit haklara sahip bireyler olarak görmüştür.⁵

William Marçais'nin İslam şehrinin alâmetifarikasının üç temel unsura dayandığı yönündeki görüşü kardeşi Georges'dan sonra konuyla ilgili araştırma yapanların incelemelerinde aynen aktarıldığı hususunu Abu-Lughod, *The Islamic City—Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance* [İslam Şehri – Tarihsel Mit, İslami Öz ve Çağdaş Geçerlilik] başlıklı makalesinde kronolojik sırayla ayrıntılı bir biçimde tespit etmeye çalışmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse İslam şehri konusu 1920'lerle 1950'ler arasında Fransız oryantalistler tarafından inceleme konusu yapılarak çok sayıda çalışmada ele alınmıştır. Cezayir Oryantalist okulunun önde gelen isimlerinde William ve Georges Marçais tarafından ve bunların ardından da Roger le Tourneau tarafından ortaya konulan “İslam şehri” (Fr. la cité musulmane) kavramı daha sonra “Şam okulu”na mensup olan Jean Sauvaget ile Jacques Weulersse bu kavramı daha ileri bir boyuta taşımışlardır. Raymond'un belirttiği gibi bütün bu bilim adamlarının Fransız olmaları ve çalışmaları Güney Afrika ve Orta Doğu bölgesini kapsamı

1 William Marçais, “L'islamisme et la vie urbaine,” *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 72: 1 (1928): 86.

2 Marçais, “L'islamisme et la vie urbaine,” 89.

3 Marçais, “L'islamisme et la vie urbaine,” 95-97.

4 Goddard, “The Question of the Islamic City,” 26.

5 Georges Marçais, “La conception des villes dans l'Islam,” *Revue d'Alger* 2 (1945): 521-522.

tesadüf değildi. Sömürgeci bir güç olarak Fransa bu coğrafyada hâkimiyet kurmuştu. Bu oryantalistlerin çalışmaları, yerel halkların bütün kurumları gibi şehir yapılanmalarına da küçümseyici bir yaklaşımla bakan o dönemin *zeitgeist*'inden etkilenmemiş olamazdı. Kendilerini modern bir medeniyetinin taşıyıcıları olarak gören ve Roman *imperiumu* ihya etme iddiasında olan sömürgecilerin Fransız sömürsünden önce bu coğrafyada yüzyıllarca hâkim olan “Türk” dönemine karşı derin antipati duyması Fransız bilim adamlarını etkileyerek onların çalışmalarında yankısını bulmuştur. “Türk karşıtlığı” ve yerli kültürü hakir görme tavrı, H.-D de Grammont’un 1887 yılında yayımlanan *Histoire d’Alger sous la domination turque (1515–1830)* [Cezayir’in Türk Hâkimiyeti Altındaki Tarihi, 1515–1830] adlı eserinde görüldüğü gibi Le Tourneau’nun 1957’de yayımlanan *Les villes musulmanes de l’Afrique du Nord* [Kuzey Afrika Müslüman Şehirleri] başlıklı kitabında da görülmektedir.¹ Grammont’a göre her zaman olduğu gibi Türkler, kabileleri itaate, vergiye ve askerliğe zorlayarak Cezayir’e hâkim olmuşlardır.² Grammont, Türklerin zorba olduğunu iddia ederek Fransız idaresini olumlu göstermeye çalışmıştır. Le Tourneau’nun “Mağrip’teki bir Müslüman şehrine hiçbir şey bir Roma şehrinin ya da modern bir şehrin düz caddeleri kadar yabancı değildir. Herhangi bir Müslüman şehrin havada çekilen resmi bir labirent izlenimi vermektedir.”³ Bir Roma şehri ya da modern bir Avrupa şehri ile bir İslam şehri karşılaştırarak ikincisini itibarsızlaştırmaya çalışan Le Tourneau’nun bu ifadesinde görüldüğü gibi Fransız bilim adamlarının zihinsel arka planında bilimsellik kaygısından başka düşüncelerin var olduğuna işaret etmektedir.

Kendilerini Roma kültürünün mirasçıları olarak gören oryantalistlerin İslam şehirlerini Roma şehirleri, Avrupa’nın Ortaçağ şehirleri ve onların meşhur “komünler” gibi kentsel kurumları ile karşılaştırmaları iki sonuca götürüyordu. İleri düzeyde olan Avrupa karşısında bu “geri kalmışlığın” iki temel faktörden kaynaklandığı iddia ediliyordu: Bir taraftan Weber’in savunduğu gibi İslam’ın hedonist ve rasyonel olmayan bir din oluşu diğer taraftan “Türklerin istibdatı”. Bu iddiaların sonucunda da sömürgeci düzenin bu coğrafyalara düzen ve ilerleme getireceği ima ediliyordu. Kahire üzerine yazdığı ve 1934 yılında yayımlanan iki ciltlik kitabında Marcel Clerget, Osmanlı döneminde Kahire’nin yavaş yavaş harap olarak ölüme terk edildiğini, düzen ve entelektüel hayatın diğer tezahürleriyle birlikte sanatın da yok olduğunu yazmaktadır.⁴ Jean Sauvaget ise Halep’i tasvir ederken şu hakir görücü ifadeyi kullanmaktadır: “Osmanlıların Halep’i bir illüzyondan – arkasında yalnızca harabeler olan muhteşem bir cepheden- başka bir şey değildir.”⁵

İslam şehrine ilişkin bu olumsuz imaj “Şam okulu” mensupları tarafından devam ettirilmiştir. Bir şehir modeli ortaya koymak üzere Jacques Weulersse’in Antakya ve Kuzey Suriye’deki Alevi yerleşim yerlerinde yürüttüğü çalışmalar onu İslam şehri “çıkarları birbirleriyle çatışan bireyler topluluğu” olarak gören J. Sauvaget ile benzer sonuca götürmüştür.⁶

Özellikle Kuzey Afrika’daki şehirler üzerindeki gözlemlere dayanan bu çalışmalarda genellikle İslam şehrinin fiziki özellikleri ele alınmış, ne şehrin sosyal düzeni konusuna pek önem verilmediği gibi İslam şehirlerinde yer alan belirgin özelliklerin temel nedenleri de inceleme konusu yapılmamıştır. Bu eksikliği 1947’de yazdığı “Urbanisme médiéval et droit musulman” [Ortaçağ Şehirciliği ve İslam Hukuku] başlıklı makalesinde R. Brunschvig gi-

1 André Raymond, “The Spatial Organization of the City,” in *The City in the Islamic World*, ed. Salma K. Jayyusi et al., vol. 1 (Leiden: Brill, 2008), 47-48.

2 H.-D de Grammont, *Histoire d’Alger sous la domination turque (1515–1830)*, (Paris, 1887), 409.

3 Roger Le Tourneau, *Les Villes musulmanes de l’Afrique du Nord*, (Alger: La Maison des livres, 1957), 20.

4 André Raymond, “Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 21: 1 (1994): 5.

5 Jean Sauvaget, *Alep. Essai sur le développement d’une grande ville syrienne*, (Paris, 1941), 238–239. André Raymond, “Alep à l’époque ottomane (XVIe-XIXe siècles),” *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 62 (1991): 93’den alıntı.

6 Raymond, “Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views,” 5.

dermeye çalışmıştır.¹ Brunshvig de Marçais kardeşlerin şehir modelini kabul etmiş ve İslam şehirlerinin kentsel yapısını “irrasyonel” ve herhangi bir plandan yoksun şeklinde tanımlayan yaygın Oryantalist eğilimde yerini almıştır. Araştırmalarında Brunshvig, plansız ve düzensiz kentsel yapıyı kentsel formların inşa tarzlarını ve aynı zamanda çevreler arasındaki uzamsal ve yapısal ilişkiyi belirleyen İslam toplumunun hukuki ve idari organizasyonuna bağlamıştır.²

1955 yılında Gustave von Grunebaum, Raymond tarafından İslam şehrine ilişkin Oryantalist telakkinin özeti mahiyetinde olan “The Structure of the Muslim Town” [İslam Şehrinin Yapısı] adlı makalesini yayımlamıştır. Grunebaum, Marçais kardeşlerin görüşlerini alarak şehir ortamında doğup gelişen İslam’ın şehirciliği teşvik ettiğini, dini mükellefiyetlerin tam olarak yerine getirilebilmesi için Cuma namazlarının kılındığı camilerin, çarşıların ve hamamların İslam şehirlerinin vazgeçilmez unsurları olduğunu belirtmektedir. İslam şehirlerinin fiziki yapısını bu şekilde tanımlayan von Grunebaum, şehrin sosyal organizasyonu ve İslam hukukunun kentsel yapı üzerindeki etkisi konularında da Louis Massignon ve Brunshvig gibi Oryantalistlerin önceki görüşlerini nakletmekle yetinmektedir.³ Adı geçen makalesinde von Grunebaum’un vardığı sonuç onun da oryantalist paradigmadan kurtulamadığının açık göstergesidir: “İslam şehri, Yunan veya Roma şehrindeki gibi muntazam bir medeni hayat türünü temsil etmemektedir.”⁴ Sonuç itibariyle Grunebaum da diğer Oryantalistler gibi İslam hakkında “indirgemeci ve olumsuz genellemelerin” ötesine geçememiştir.⁵

Bu bilim adamlarının ideolojik perspektifin getirdiği yanılgıların dışında en önemli metodolojik hataları şehri zaman içerisinde hiç değişmeyen sabit bir olgu şeklinde betimlemeye çalışmış olmalarıdır. Oysa Raymond’un haklı olarak belirttiği gibi oryantalistler, gelişiminin son birkaç yüzyıllık safhasında oluşmuş olan gözleri önündeki şehirlerin klasik dönem metinlerinde inceledikleri şehirlerle aynı olduklarını yani hiç değişmediklerini varsayıyorlardı.⁶ Diğer bir metodolojik yanılgı ise Oryantalistlerin İslam şehri ile ilgili genellemelerini yalnızca Kuzey Afrika ve Suriye’deki şehirleri göz önünde bulundurmaktadır.

Yapısal karmaşıklığı her bir kentsel oluşumun farklı yönlerini göz ardı ederek İslam şehrinin belirgin özelliklerini sürekli ilerleme halinde olan Avrupa ile durgunluk halindeki İslam dünyası arasında bir dikotomi şeklinde gören oryantalistlerin çalışmaları bütün olumsuzluklara rağmen İslam şehri konusunda sonraki dönemde yapılan incelemelere bir zemin hazırlamış ve bunların başlangıç noktasını oluşturmuştur.⁷

Post-Oryantalist Dönemde İslam Şehri İmgesinin Neo-İdeolojik Boyutları

Raymond, klasik Oryantalizm döneminin sonu olarak H. A. R. Gibb ile Harold Bowen’in *Islamic Society and the West [İslam Toplumu ve Batı]* başlıklı kitaplarının ikinci cildinin yayımlandığı 1957 yılını gösterirken İslam şehri konusunda Oryantalist yaklaşımın dönüm noktası olarak von Grunebaum’un 1955 yılında yayımlanan makalesine işaret etmektedir.⁸ Söz konusu bu makalenin yayımlanmasından sonra oryantalistler tarafından geliştirilen İslam şehri modeline ilişkin ilk eleştiriler gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. E. Ashtor-Strauss ve Claude Cahen gibi tarihçiler Avrupa şehirlerinin aksine İslam şehirlerinin özerk bir idari yapıya sahip

1 Janet L. Abu-Lughod, “The Islamic City—Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance,” *International Journal of Middle East Studies* 19: 2 (1987): 157.

2 Giulia Annalinda Neglia, “Some Historiographical Notes on the Islamic City with Particular Reference to the Visual Representation of the Bulit City,” in *The City in the Islamic World*, ed. Salma K. Jayyusi et al., vol. 1 (Leiden: Brill, 2008), 5.

3 Abu-Lughod, “The Islamic City,” 157–158.

4 G. von Grunebaum, “The Structure of the Muslim Town,” in *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (London: Routledge and Kegan, 1955), 154. Raymond, “The Spatial Organization of the City,” 52’den alıntı.

5 Said, *Orientalism*, 296.

6 Raymond, “Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views,” 7.

7 Neglia, “Some Historiographical Notes on the Islamic City,” 5.

8 Raymond, “Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views,” 8-9.

olmadıkları yönündeki görüşe itiraz etmişlerdir. Diğer taraftan Cahen, Massignon'un loncalar teorisini reddetmiştir.¹ Oryantalist teorinin temellerinden biri olan İslam şehirlerini Antik dönem Yunan ve Roma şehirleriyle karşılaştırma sonucunda oluşan olumsuz İslam şehri imgesinin Roma İmparatorluğunun son dönemini inceleyen tarihçilerin ve arkeologların elde ettikleri bulgular sonucunda yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Clauda Cahen'in 1958 yılında yayımlanan "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age" [Ortaçağ Müslüman Asya'da Halk Hareketleri ve Kentsel Özerklik] başlıklı makalesinde İslam şehrinin konu edinen önceki çalışmaların neredeyse hepsi İslam şehri ile Yunan-Roma şehir-devletleri veya Avrupa'daki komünlerle kıyaslandığına dikkat çekildikten sonra Müslümanların fethettikleri Akdeniz bölgesindeki şehirlerde klasik şehir-devlet çoktan yok olmasına rağmen "neden İslam şehri yüzyıllar öncesinde kaybolan bir şehirle mukayese edildiği" sorusu gündeme getirilmiştir.² Oryantalistlerin iddia ettiklerinin aksine İslam'ın hâkim olduğu coğrafyada yer alan Antik şehirlerin parlak devirlerdeki şehirler olmadığı yönündeki Cahen'in bu tespiti Samuel Stern'in çalışmaları tarafından da desteklenmiştir. Yakın bir zamanda Hugh Kennedy tarafından bu konu tekrar ele alınmış ve örneğin Suriye'de 5. ve 6. yüzyıldaki şehirlerde antik şehir planından eser kalmadığı, caddelerin dolambaçlı dar yollar şeklinde olduğu, agora, tiyatro ve sütunların artık yer almadığı gösterilmiştir. Dolayısıyla Oryantalistlerin İslam şehrinin olumsuz özellikleri olarak gösterdikleri unsurların birçoğu İslam hâkimiyetinden önceki "antik" şehirlerde zaten mevcuttu.³

Oryantalistlerin oluşturdukları İslam şehri imgesine bütünüyle meydan okuyan çalışma olarak Ira Lapidus'un 1967 yılında yayımlanan *Muslim Cities in the Later Middle Ages* [Son Dönem Ortaçağda İslam Şehirleri] konulu kitabı gösterilmektedir. Bu kitabında Lapidus, İslam şehirlerini Avrupa'daki şehirlerle karşılaştıran Oryantalistlerin yaklaşımını bir kenara atarak sosyal ilişkiler ve işlevlere dayalı yeni bir model sunmuştur. 1970'li yıllardan itibaren sosyologların, mimarların, Alman coğrafyacısı Eugen Wirth, sanat tarihçisi Oleg Grabar, antropolog Dale Eickelman veya Kenneth Brown gibi farklı disiplinlere mensup bilim adamlarının konuya eğilmesi üzerine Oryantalistlerin oluşturmuş oldukları ve o zamana kadar kabul gören İslam şehri modeli yalnızca sorgulanıp eleştirilmekle kalmamış bunun yerine İslam dünyasındaki şehirleri tanımlama ve modelleme yönünde yeni yaklaşımlar ve yeni metodolojiler önerilmiştir. 1980'li yıllardan sonra ise İslam şehri imgesiyle ilgili çok karmaşık ve bazen de karşıt görüşler ortaya çıkmıştır.⁴

Fransız Oryantalistlerin 1920'li yıllardan itibaren oluşturmaya başladıkları İslam şehri kavramı 1950'li yılların sonlarına doğru itibarsızlaştırılmaya başlamış ve 1970'li yıllarda ciddi şekilde eleştirilmiş ve alternatif modeller sunulmaya başlamış olsa da Batı dünyasının Doğu'ya bakış açısını kökten sorgulayan Edward Said'in *Oryantalizm* adlı kitabının etkisi göz ardı edilmemelidir. Bu eserinde Said, Oryantalistlerin Doğu'yu nasıl ötekileştirdiklerini ve gerçeklikle ilgisi olmayan bir İslam imgesi meydana getirdiklerini ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır. Bu kitap Oryantalistlerin çalışmalarında verdikleri bilgiler ve geliştirdikleri kavramları eleştirel gözden geçirmeyi adeta zorunlu hale getirmiş ve bu bağlamda da İslam şehri kavramını yeniden gözden geçirmeyi bir kez daha gündeme getirmiştir.

İslam şehirlerinin durgun ve ekonomik açıdan geri kalmış olduğu yönündeki Oryantalist önyargıyı reddeden ve Fransız oryantalistlerin önyargılı İslam şehri kavramını düzeltmeye çalışan en önemli isimlerden biri yine bir Fransız tarihçidir: André Raymond. Raymond'un çalışmaları, özellikle de 1984 yılında yayımlanan *The Great Arab Cities* başlıklı kitabı İslam

1 Goddard, "The Question of the Islamic City," 40.

2 Goddard, "The Question of the Islamic City," 48.

3 Raymond, "Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views," 11.

4 Goddard, "The Question of the Islamic City," 40.

şehri konusundaki kentsel çalışmalar açısından bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Kahire, Halep ve Tunus üzerine yaptığı incelemelerde Raymond, Osmanlı İmparatorluğu döneminin İslam şehirleri açısından bir düşünüş değil bir ilerleme safhasına tekabül ettiğini göstermiştir. Raymond'a göre İslam şehirlerinin gerilemesi aslında Osmanlı İmparatorluğundan sonra Avrupa sömürgeciliği ile başlamıştır.¹

1990'lı yıllardan sonra Sovyetler Birliğinin yıkılmasıyla birlikte komünist blok içerisinde yer alan şehirler bütün araştırmacılara açık hale gelmiştir. Böylece Balkanlardan Orta Asya'ya uzanan ve oryantalistlerin hesaba katmadıkları İslam şehirleri de incelenerek İslam şehri konusuna hem yeni boyutları kazandırılmış hem de konunun başlangıçta ileri sürülen modelden çok daha karmaşık olduğunu gösterilmiştir.

Modern İnsan-*Homo Religiosus* Dikotomisi ve Mekân Tasavvuru

Edward Said'in belirttiği gibi sadece klasik dönem Oryantalizmi değil 2. Dünya Savaşından sonra Amerika'da gelişen neo-Oryantalizm ya da modern Amerikan Oryantalizminin temel özelliği İslam dünyasını ve halklarını "tavırlara", "eğilimlere" ve istatistiklere indirgeyerek "insansızlaştırmış" (dehumanized) olmasıdır.² Said'in dikkat çektiği husus, İslami konular incelenirken bu dinin müntesiplerinin hesaba katılmaması, konuya nesnel yönden bakarak öznenin dikkate alınmamasıdır. Temel metodolojik problem olguyu meydana getiren özneyi yok sayarak olguyu öznesinden bağımsız değerlendirmektir. İslam şehri kavramının yukarıda ana hatlarıyla verilmeye çalışılan seyrine bakıldığında meseleye hep fiziksel yönden bakıldığı dikkat çekmektedir. Tarihsel, sosyal ve iktisadi yönden konuya yaklaşan çalışmalar, İslam şehri konusunda bilgimizi önemli ölçüde artırmıştır. Ancak bu yaklaşımların konunun önemli bir yönünü eksik bıraktığı da apaçıktır. Bir fenomenin epifenomenlere indirgenmesi, o fenomeni özünden uzaklaştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle epifenomenlerin gölgesinde kalan fenomen görülmez hale gelmektedir. Beşeri fenomenleri tarihsel yaklaşımla izah etmekle yetinen bilim adamlarını bir akvaryumun üzerinde dolaşan, iç taraftaki balıkla ilgili doğru ve tam gözlemlerde bulunan ve gerçekten konuyla ilgili bilgimize çok fazla katkıda bulunan, ama kendilerine akvaryum balığı olmanın nasıl bir şey olduğunu hiç sormayan ve hiç de öğrenemeyen sineklere benzetenler olmuştur.³ Dolayısıyla İslam şehri konusunda yapılan çalışmaların hiçbirinde "bir Müslüman şehrini nasıl algılıyor, şehrine nasıl bakıyor, şehir konusunda neler hissediyor, nelere inanıyor?" ya da daha geniş anlamda her şeyden önce mekânsal bir yapı olan "şehre inanan bir insan, bir *homo-religiosus* nasıl bakıyor?" gibi sorular sorulmamış olduğu görülmektedir. İslam şehri konusunda bu eksiklik bariz şekilde kendini belli etmektedir. Şehrin fizik yapısını izah etmekle yetinmek, bir kadavrayı izah etmek gibidir. Oysa tıpkı insanı canlı bir varlık haline getiren ruh olduğu gibi ve insanı anlamak onun haleti ruhiyesini anlamaktan geçtiği gibi şehri anlamak da onun ruhunu, daha doğrusu onu meydana getiren ruhu anlamakla mümkün olabilir. Fiziki özellikler bu ruhun tezahürleridir ama kendisi değildirler.

Olguyu fiziki özelliklerine indirgemenin doğurduğu yanılgıya bir örnek olarak Eugen Wirth gösterilebilir. Bir coğrafyacı olarak Wirth, İslam şehri konusunu ele almış; fakat sosyal, siyasal, dini örgütlenme ve kurumlardan ziyade İslam şehirlerinin fizik yapısı ve maddi kültürüyle ilgilenmiştir. Tunus'ta 1979 yılında düzenlenen "İslam'da Arab Şehri" konulu uluslararası konferansta sunduğu "Villes islamiques, villes arabes, villes orientales? Une problématique face au changement" [İslam Şehirleri, Arap Şehirleri, Şark Şehirleri ? Değişime Karşı bir Problematik] başlıklı bildirisinde Wirth, geleneksel bir İslam şehrindeki caminin

1 Neglia, "Some Historiographical Notes on the Islamic City," 17.

2 Said, *Orientalism*, 290-291.

3 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 7.

yerine bir katedral konulsa bu şehrin Batı Avrupa'daki tipik bir Ortaçağ şehrine benzeyeceğine ve dolayısıyla şehrin yapılanmasında İslam'ın etkisinin olmadığını bundan dolayı da "İslam şehri" deyimi yerine "Doğu şehri" deyiminin daha uygun olacağını savunmaktadır.¹ Aynı yazısında Wirth, "İslam kültür mirası olarak Yakın Doğu Şehrinin tek temel ayırt edici kriterin" çarşı/pazar yeri, yani ticaretin yapıldığı bölge olduğu sonucuna varan ve "İslam, Ortadoğu kentsel sistemlerinin mimarından ziyade sakini ya da yerleşeni gibi görünmekte" diyerek şehrin şekillenmesi İslam'ın etkisini son derece küçük görmektedir.² Hamamın İslam şehrinin temel unsurlarından biri olduğunu ve bunun İslam'ın ritüel temizliğe verdiği önemden kaynaklandığına dikkat çeken ilk Oryantalistlerin bu temel tespitini Wirth neden göz ardı etmiştir? Mademki geleneksel bir İslam şehri Batı Avrupa'daki tipik bir Ortaçağ şehrine benziyorsa Batılı seyyahların Osmanlı topraklarını ziyaret ederken hayranlıkla Türk toplumundaki hamamların ve çeşmelerin bolluğu ve kendilerindeki bu eksikliği esfle dile getirmeleri nasıl izah edilecektir.³ Neden hamamlar İslam coğrafyasında yaygınlaşmışken Ortaçağ Avrupa'sında bu tür yapılar yoktu? Bunun cevabı oldukça basit: Çünkü İslam bunu gerekli kılmıştır. Oysa Hıristiyanlık ritüel temizlik (abdest, gusül) gerektirmediği için Hıristiyan toplumlarında da bu tür yapılar gelişmemiştir.

Wirth'in yaklaşımı tamamen pozitivist ve materyalist bir nitelik arz etmektedir ki bu da modern çağda ortaya çıkan tipik bir tavidir. Modern Batılı zihniyetin tipik özelliğini açıkça ortaya koyan diğer bir örnek de Gustave von Grunebaum'un eleştirisidir. İkinci Dünya Savaşından önce Avrupa'dan kaçarak Amerika'ya sığınan ve burada çok sayıda öğrenci yetiştiren Von Grunebaum'a göre İslam medeniyeti insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul etmediği için "anti-hümanist"tir.⁴ Grunebaum'dan yaklaşık ¼ yüzyıl sonra kaleme aldığı yazısında Amerikalı sosyolog Janet L. Abu-Lughod'un İslam şehrini modern paradigmayla anlamaya çalışmaya devam ettiği görülmektedir. Abu-Lughod, 1987 yılında yayımlanan "*The Islamic City—Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance*" başlıklı makalesi "İslam şehri" kavramının yapı bozumunu yaparak İslam şehirlerinin üç temele dayandığını savunmaktadır: mekânsal ve hukuki yönden farklılaşmaya sevk eden Müslim-Gayrimüslim ayrımı, haremlik selamlık ilkesine dayalı mahremiyet anlayışının mekânsal düzenleme üzerindeki etkisi ve arazi kullanımına ilişkin genel kurallar belirleyen bir hukuk sistemi yerine mekân üzerindeki karşılıklı mülkiyet ve kullanım haklarını mal sahiplerinin karşılıklı anlaşmalarına bırakılması. Sonuç itibarıyla İslam'a özgü bu üç özelliğin günümüz modern dünyasında gerici olduğunu savunan Abu-Lughod, Arap dünyasının birçok yerinde ve özellikle de Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerindeki şehir planlamacılarının İslam'dan ilham alan şehir modeli aramalarını boş bir uğraş olarak görmektedir. Zira modern dünyadaki hakim paradigma din ya da cinsiyet ayrımına dayalı yapılanmaları kabul etmediği gibi merkezi yönetim sistemini ve herkes için

1 Goddard, "The Question of the Islamic City," 79-80; Neglia, "Some Historiographical Notes on the Islamic City," 15.

2 Bkz. Raymond, "The Spatial Organization of the City," 57.

3 Osmanlı Devleti döneminde Türkiye'ye gelen birçok Batılı seyyahın dikkati çeken hususlardan biri Türklerin temizliğe verdikleri önem ve şehirlerdeki çeşme adedinin kendi ülkelerine nispeten çok daha fazla olmasıdır. 1655 yılında İstanbul'a gelen Fransız seyyah Jean Thévenot, Türklerin hamamları çok kullandıklarında ve en küçük köyde bile bu yapıardan en az bir tane bulunduğundan söz etmektedir (Jean Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant* (Paris, 1665), 58). Thévenot'dan iki yüzyıl sonra Osmanlı yaşam tarzını betimleyen Bayer, Paris'te elli yıldır birkaç hamamın yapıldığını, Londra, Dublin, Edimburg, Berlin ve Viyana gibi şehirlerin bu yapılarla daha yeni tanışmaya başladıklarını ifade etmektedir. Yazara göre Fransızların hijyenden ve temizlikten uzak alışkanlıklarının aksine Türkler, tuvaletten sonra taharetlenir, yemeklerden sonra ellerini yıkarlar, günde beş kez abdest alırlar, haftalık banyolarını yaparlar ve hatta evlerini de her hafta bir yıkarlar (A. Brayer, *Neuf années à Constantinople*, vol. 1 (Paris, 1836), 335-336.). Kanuni Sultan Süleyman devri İstanbul'daki hayatı anlatan *Viaje de Turquía* adlı İspanyolca eserin yazarı ise "Türkler bizim pis olduğumuzu söylerken haksız değildir. İspanya'da hiçbir kadın ve erkek yoktur ki doğumundan ölümüne kadar iki kez yıkanmış olsun" şeklinde İspanyollarla Türkler arasında bir karşılaştırma yaptıktan sonra İstanbul sokaklarındaki çeşme sayısının çokluğuna dikkat çekmiştir (Cristobal de Villalon, *Viaje de Turquía* (Madrid, 1919), 308).

4 Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), 55. Said, *Orientalism*, 297'den alıntı.

her yerde ve her zaman geçerli kanun ve kuralların uygulanmasını zorunlu kılmaktadır.

İslam şehri konusunda fenomenin özüne inmeye engel teşkil eden en önemli faktörün bu örneklerde görüldüğü üzere paradigma farklılığından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Her çağın bir *zeitgeist*i olduğu gibi insanlık tarihinde de farklı paradigmlar oluşmuştur.

İnsanlık tarihine bakıldığında her çağa hâkim paradigmların mevcut olduğu görülmektedir. Bu paradigmlara tekabül eden üç insanlık halinden ya da dünyada var olmanın üç tarzından bahsedebiliriz: Geleneksel çağa tekabül eden *homo religiosus*,¹ modernitenin ortaya koyduğu *homo profanus* ve 20. yüzyılın ortalarından itibaren belirmeye başlayarak günümüz dünyasına hâkim olma yolunda hızla ilerleyen *homo consumericus*.² Bu paradigmları göz önünde bulundurmadan her bir çağda ortaya konulan eserler ve bu çağlarda yaşayan insanları anlamak indirgemeci bir yaklaşımdan öteye gidememekte ve çoğu zaman da araştırmacıları anakronizme sevk etmektedir. Her biri kendi inanç sistemine, kendine ve evrene ilişkin farklı tasavvurlara sahip olan bu farklı inanç, düşünce ve tasavvur sistemlerinin her birine kendi ekseninden bakılmazsa o sistemde yer alan olgular ya görülmez ya da ancak bulanık ve/ya deforme bir şekilde görülebilir.

Batı'da paradigma değişikliğinin Rönesans ile başladığı görülmektedir. Rönesans, aşkın boyutla tüm ilişkileri kesen, manevi olan şeylerin yerine profan olanları ikame etmeye çalışarak hierosantrik/teosantrik bir paradigmayı ortadan kaldıran ve böylece bir eksen değişikliğine neden olan Rönesans'ın meydana getirdiği "yeni hümanizm" manevi değerlerden tamamen yoksundur.³ Modern çağ, kutsalı evrenden tasfiye ederek Kozmosu profan hâle getirmekle yetinmemiş aynı zamanda insanın bilinç düzeyindeki dindarlık duygusunu da ortadan kaldırmıştır. Böylece din tarihinde *homo religiosus*-profan insan dikotomisi meydana gelmiştir.⁴ Modern insan açısından hayatın tüm alanları profan bir niteliğe sahiptir. Onun içinde yaşadığı zaman, mekân ve bunun içindeki şehir ve mesken de kutsallıktan yoksundur yani aşkın bir alanla herhangi bir ilişkisi bulunmamakta ve kendi fiziki değerinden başka bir değer taşımamaktadır. Fransız mimar Le Corbusier'nin ifadesiyle ev, bir "oturma makinesi" hâline gelmiştir. Mesken, Kozmosun kutsaldan arındırıldığı gibi aşkın boyutla irtibatı tamamen kesilmiş ve sadece işlevsel yönü ön plana çıkmıştır: İnsanların çalışabilmesi için dinlenmelerini sağlamak.⁵ Oysa bir mikrokozmu konumunda olan geleneksel dünyadaki insanın meskeni ve şehri de bir mikrokozmu, yani bir makrokozmun izdüşümü oluyordu. Hem insan, hem de onun eseri olan şehir böylece kozmik düzenin bir parçası haline gelerek ahenkli bir biçimde varlıklarını sürdürüyorlardı. *Homo religiosus*'un zaman ve mekân telakkisinin farklı oluşu onun inanç dünyasından kaynaklanmaktadır. Birçok farklı geleneğe göre yaratılış merkezde başlamıştır.⁶ Bundan dolayı arkaik insan bir yere yerleşeceği zaman sembolik olarak Yaratılış olayını tekrar eden ayinleri icra ediyordu. Profan alan, "kozmetik" hâle getirildikten sonra iskân ediliyordu.⁷ Dolayısıyla bir araziye yerleşmek bir dünya tesis etmekle eşitti.⁸ Diğer bir ifadeyle yeni, bilinmeyen bir beldeye yerleşmek, yaratılış eylemine eşdeğerdi. Çünkü nasıl

1 *Homo consumericus* kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din* (İstanbul: İz Yay., 2011) 167-178.

2 *Homo consumericus* kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Adıbelli, "Homo Religiosusun *Homo Consumericus*a Dönüştüğü Küresel Çağda İnsanlık Halini Yeniden Düşünmek," in 8. *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi* (İstanbul, 2011), 73-78.

3 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı* (İstanbul: İnsan Yay., 1995) 183.

4 Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, 188.

5 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1965), 49.

6 Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1949) 315; Mircea Eliade, *Commentaires sur la légende du maître Manole* (Paris: L'Herne, 1994), 123, 129.

7 Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris: Gallimard, 1969), 21,

8 Eliade, *Le sacré et le profane*, 47; Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles* (Paris: Gallimard 1986), 91.

ki yaratılışla kaos kozmosa dönüşmüşse Yaratılış eylemini sembolik olarak tekrar eden ayinleri icra etmek suretiyle bu mekânı kutsal hâle getirerek oraya yerleşmek de kaosu kozmos hâline dönüştürmek anlamına geliyordu.¹

Mekânın kutsallık kazanması, *homo religiosus*'un ontolojik tasavvurunun bir yansımasıdır.

“Dindar insan ancak kutsal bir dünyada yaşayabilir; çünkü sadece böyle bir dünyaya varlığa katılmakta, *gerçekten var olmaktadır*. Bu dini gereklilik, yatışmaz bir ontolojik susuzluğu ifade etmektedir. Dindar insan, *varlığa* susamıştır. Meskûn dünyasını çevreleyen “Kaos” karşısındaki dehşeti, *hiçlik* karşısındaki dehşetine tekabül etmektedir. “Dünyasının” ötesine uzanan bilinmeyen mekân, kutsal hâle getirilmediği için kozmikleştirilmemiş, hiçbir yönünün belirlenmediği biçimsiz basit bir araziden ibaret, hiçbir yapının ortaya çıkmadığı bu profan mekân, dindar insan nazarında varlık dışını temsil etmektedir. Şayet o bir aksilik sonucunda bu mekânda kaybolacak olduğunda Kaos içerisinde eriyormuş gibi kendini “ontik” özünden boşalmış hissetmekte ve sonunda da *sönüp* gitmektedir.”²

Kutsal mekânda yaşama isteği geleneksel toplumlardaki insanın, yani *homo religiosus*'un “açık” bir Kozmos içerisinde yaşama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Dinler Tarihi, “açık” bir Kozmosta, yani diğer dünya ile iletişim kurmayı mümkün kılan bir mekânda yaşama ihtiyacının evrensel bir olgu olduğunu göstermektedir.³ Mekânın “açık” olması, kutsal mekânların temel özelliklerinden biridir ve bu tür mekânların diğer kozmik düzeylerle iletişim kurmayı mümkün kılan menfezlere sahip oluşunu ifade etmektedir. Böyle bir mekânda yani kutsal bir mekânda yaşamak, *homo religiosus* açısından bir zarurettir.⁴ Çünkü insan anlamlı ve anlaşılır bir dünyada yaşamak istemektedir.⁵ Hâl böyle olunca da *homo religiosus*, mekânı kutsal hâle getirmek için birçok tekniğe başvurmaktadır.⁶ Simon O'Meara, Fez, Vâsıt, er-Rafika, Medinetu'z-Zehrâ, Kairuan, Bağdat ve Samarra gibi şehirlerin kuruluşuyla ilgili çalışmasında bu şehirlerin kuruluşunun rastgele olmayıp bir kuruluş mitine dayandığını göstermektedir. Bu kuruluş mitleri, O'meara'nın “paradigmatik mit” diye nitelendirdiği sîretteki motifleri tekrar ettirerek nasıl ki Hz. Peygamberin hayatı Müslümanlar açısından kutsal bir karakter ve arketipik bir özellik taşıyorsa bu arketipi tekrar ettirmek suretiyle şehirlerin de alelade bir tarihin değil kutsal bir tarihin ürünü oldukları ve son tahlilde de kutsal bir karaktere sahip olduklarını ifade etmektedir.⁷

Geleneksel toplumların aksine mekân ve zamanı kutsal boyutundan yoksun hale getiren modern toplumlarda, dünyanın kutsallığını reddederek her tür dini varsayımdan arındırılmış bir varoluşu benimseyen profan tecrübe düzeyindeki bir insan için mekân homojen ve nötrdür. Oysa kutsal mekân sabit bir noktaya, bir merkeze sahip olduğu için insanın yön belirlemede etkin bir rol oynamaktadır. Bu merkez sayesinde kutsal düzeyle irtibat sağlanabilmektedir. Bu bakımdan kutsal mekân mutlak bir değere sahiptir. Profan mekân ise bütün bu özelliklerden yoksundur. Homojen olan profan mekânın bütün parçaları nitelik bakımından birbirine eşdeğerdir.⁸

1 Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 21, 22.

2 Eliade, *Le sacré et le profane*, 61.

3 Eliade, *Briser le toit de la maison*, 215.

4 Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 322; Eliade, *Le sacré et le profane*, 31.

5 Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Paris: Gallimard, 1978), 44.

6 Eliade, *Le sacré et le profane*, 31.

7 Simon O'Meara, “The Foundation Legend of Fez and Other Islamic Cities in Light of the Life of the Prophet,” in *Cities in the Pre-Modern Islamic World: The Urban Impact of Religion, State and Society*, ed. Amira K. Bennison and Alison L. Gascoigne (New York: Routledge, 2007), 27–36.

8 Eliade, *Le sacré et le profane*, 26-28.

Sonuç

“İslam şehri” kavramı, İslami incelemeler alanında araştırmalar yapan oryantalistler tarafından 19. yüzyılda ortaya konulmuş ve tartışılmaya başlamıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında büyük ölçüde Alman sosyolog Max Weber’in şehir ve şehirleşme teorilerine dayanan Fransız oryantalistler özellikle Kuzey Afrika ile Suriye’deki verilerden hareketle İslam şehrine ilişkin standart ve ideal bir model geliştirmeye çalışmışlardır. 1950’lere kadar kabul gören bu modelin önkabulleri o tarihten sonra çeşitli araştırmacılar tarafından eleştirilerek bu model tartışma konusu yapılmaya başlamıştır. 1960 ve 1970’li yıllarda Antropoloji, Sosyoloji, Tarih ve Coğrafya gibi çeşitli disiplinlerin sağladıkları katkılarla bir taraftan tartışma farklı bir boyut kazanmış diğer taraftan da İslam şehrine ilişkin daha karmaşık ve daha farklı bakış açıları gelişmiştir. 1980’li yıllarda piyasaya çıkan Edward Said’in Oryantalizm kitabının da büyük etkisiyle William ve Georges Marçais gibi Fransız bilim adamları tarafından ileri sürülen İslam şehri modeli iyiden iyiye itibarsızlaşmıştır. İslam şehrine ilişkin öne sürülen teorilerin *zeitgeist*lar tarafından koşullandırıldığı dikkat çekmektedir. Fransız araştırmacılar tarafından ileri sürülen ilk teori Oryantalist ideolojinin izlerini taşıırken İkinci Dünya Savaşından sonra sömürgeciliğin ortadan kalkmasıyla birlikte ilk teori de geçerliliğini yitirmiştir. Düşünsel plandaki paradigma ise pozitivist bir karakter arz etmektedir. Modern dönemin kutsal dışı faktörlerle beşeri olguları izah etme yaklaşımı sonucunda İslam’ı şehri şekillendiren faktörlerden sadece biri olarak gören yeni bir anlayış ortaya koyanlar olduğu gibi İslam şehrinin şekillenmesinde İslam’ın hiçbir rolü olmadığını savunanlar bile olmuştur. 1960’lı yıllardan sonra postmodernist düşüncenin modernitenin akla dayalı yegâne gerçeklik iddiasını reddetmesi, İslam şehriyle ilgili teorilerin göreceliği konusunda ortaya çıkan yaklaşımda etkili görünmektedir.

Son tahlilde İslam şehri ile ilgili ortaya atılan teorilerin antroposantrik bir paradigmayla ortaya çıkan ve insanı her şeyin ölçüsü yapmayı vadeden bir kültürün mirasçıları olan Batılı bilim adamlarının neden İslam şehir konusunda William Marçais’nin tabiriyle *homo islamicus*’u esas alarak bu olguya onun gözüyle bakmak istemedikleri sorulabilir.

Metafizik bir boyutu olan dini paradigmanın şekillendirdiği bütün yapıların metafizik bir boyuta sahip olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla olgunun fiziki boyutu dikkate alınırken metafizik boyut göz ardı edilirse olgu anlaşılabilir ya da çarpık bir manzara ortaya çıkar. Konu daha geniş açıdan ele alındığında problemin İslam şehri/Ortaçağ Batı şehri arasındaki dikotomiye değil *homo religiosus/homo profanus*un mekân telakkisindeki farklılığa dayandığı görülecektir. Şehri meydana getiren insan olduğu için o şehri anlamak için her şeyden önce o insanın iç dünyasına, inanç sistemine ve varoluşsal değerlerine nüfuz etmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Abu-Lughod, Janet L.** “The Islamic City—Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance.” *International Journal of Middle East Studies* 19: 2 (1987): 155–176.
- Adibelli, Ramazan.** “Homo Religiosusun Homo Consumericusa Dönüştüğü Küresel Çağda İnsanlık Halini Yeniden Düşünmek.” In 8. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 73–78, İstanbul, 2011.
- Adibelli, Ramazan.** *Mircea Eliade ve Din.* İstanbul: İz Yay., 2011.
- Brayer, A.** *Neuf années à Constantinople, vol. 1.* Paris, 1836.
- De Grammont, H.-D.** *Histoire d’Alger sous la domination turque (1515–1830).* Paris, 1887.
- De Villalon, Cristobal.** *Viaje de Turquía.* Madrid, 1919.
- Eliade, Mircea.** *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles.* Paris: Gallimard 1986.
- Eliade, Mircea.** *Commentaires sur la légende du maître Manole.* Paris: L’Herne, 1994.
- Eliade, Mircea.** *Le mythe de l’éternel retour.* Paris: Gallimard, 1969.
- Eliade, Mircea.** *Le sacré et le profane.* Paris: Gallimard, 1965.
- Eliade, Mircea.** *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles.* Paris: Gallimard, 1978.
- Eliade, Mircea.** *Traité d’histoire des religions.* Paris: Payot, 1949.
- Goddard, C. Cedrik.** “The Question of the Islamic City.” M.A. diss., McGill University, 1999.
- Kurt, Abdurrahman.** “Weber’in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19: 1 (2010): 1–23.
- Le Tourneau, Roger.** *Les Villes musulmanes de l’Afrique du Nord.* Alger: La Maison des livres, 1957.
- Marçais, Georges.** “La conception des villes dans l’Islam.” *Revue d’Alger* 2 (1945): 517–533.
- Marçais, William.** “L’islamisme et la vie urbaine.” *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 72: 1 (1928): 86–100.
- Nasr, Seyyid Hüseyin.** *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı.* İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Neglia, Giulia Annalinda.** “Some Historiographical Notes on the Islamic City with Particular Reference to the Visual Representation of the Bulit City.” In *The City in the Islamic World*, edited by Salma K. Jayyusi, Renata Holod, Attilio Petruccioli and André Raymond, vol. 1, 3–46. Leiden: Brill, 2008.
- O’Meara, Simon.** “The Foundation Legend of Fez and Other Islamic Cities in Light of the Life of the Prophet.” In *Cities in the Pre-Modern Islamic World: The Urban Impact of Religion, State and Society*, ed. Amira K. Bennison and Alison L. Gascoigne, 27–41. New York: Routledge, 2007.
- Raymond, André.** “Alep à l’époque ottomane (XVIe-XIXe siècles).” *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 62 (1991): 93–109.
- Raymond, André.** “Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 21: 1 (1994): 3–18.
- Raymond, André.** “The Spatial Organization of the City.” In *The City in the Islamic World*, edited by Salma K. Jayyusi, Renata Holod, Attilio Petruccioli and André Raymond, vol. 1, 47–70. Leiden: Brill, 2008.
- Said, Edward W.** *Orientalism.* New York: Vintage Books, 1979.
- Sauvaget, Jean.** “Esquisse d’une histoire de la ville de Damas.” *Revue des Etudes Islamiques* 8 (1934): 421–480.
- Sauvaget, Jean.** *Alep, Essai sur le développement d’une grande ville syrienne.* Paris, 1951.
- Smith, Wilfred Cantwell.** *The Meaning and End of Religion.* Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Thévenot, Jean.** *Relation d’un voyage fait au Levant.* Paris, 1665.
- Von Grunebaum, G.** “The Structure of the Muslim Town.” In *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* London: Routledge and Kegan, 1955.
- Von Grunebaum, Gustave.** *Modern Islam: The Search for Cultural Identity.* New York: Vintage Books, 1964.
- Weber, Max.** *The City.* New York: The Free Press, 1958.

ŞEHİR YAŞAMI VE MOBESE KAMERALARI

Reyhan Uludağ ERASLAN

Yüz yıllardır “iktidar”ların en önemli araçlarından birisi olan “gözetim”in kökleri çok eskilere kadar gitse bile, toplumsal yaşamda asıl ağırlığını modern zamanlarda hissettirmeye başlamıştır. Özellikle ulus devletlerin ve büyük ölçekli bürokratik örgütlerin gelişimine paralel olarak, gözetimin de yaygınlaşmasına tanık olunmuştur.

İçinde bulunduğumuz yirmi birinci yüzyılda, çağdaş metropollerin birçoğu güvenlik ve kamusal emniyet adı altında sürekli bir görsel elektronik gözetime maruz kalmaktadır. Bu bağlamda artık hepimiz kamusal mekânlarda, MOBESE kameralarının arkasında görünmez izleyiciler tarafından sürekli olarak izlenmekteyiz. Kentin güvenliğini arttırmak adına kentliyi izlemekten geçen gözetim yöntemi, ardında toplum denetimini sağlamak gibi saklı başka potansiyelleri barındırır. Güvenliği sağlamanın yanı sıra toplum üzerinde güç uygulamaya yönelik bu sistemin temelleri, Jeremy Bentham’ın tasarladığı Panoptikon’a dayandırılabilir. Bentham’ın on sekizinci yüzyıl tasarımı olan Panoptikon, artık kentsel ölçeğe karışmış ve elektronik gözetim kameraları ile yer değiştirmiştir. Panoptikon’daki gözetim kulesi ve gardiyanlar merkez kontrol odası ve kameralara denk gelmektedir. Olağan kentli görünmez gardiyanlar tarafından kamera aracılığı ile izlenmekte; gözetleyenler ise, görünmez kılınmaktadır.¹

Bentham için panoptikon, düzen sağlamak ve merkezi görsel gözetim ile tutukluların

üzerinde kontrol edimi adına mimari bir araçtır. Denetimin ve düzenin gerekli olduğu herhangi bir kurum için tasarlanmış olmasına karşın, çoğunlukla bir hapisane tasarımı olarak algılanmış ve yorumlanmıştır. Panoptikon dış çeperde hücreleri barındıran dairesel bir bina ile tam merkeze yerleştirilmiş iç avluya bakan geniş pencerelere sahip bir gözetleme kulesinden oluşur. Aralarında bulunan boşluk orta alan olarak isimlendirilmektedir. Dış çeperdeki binada bulunan hücreler, dışarıya ve iç avluya bakmak üzere ikişer pencereye sahiptir. Işık dışarıdan hücreye geldikçe, gözetleme kulesindeki denetçi tutukluyu rahatça görebilmekte, kendisi ise gelen ters ışığın etkisi ile hep görünmez kalmaktadır. **(Figür 1)** Bu sistem ile tutuklu gardiyanın bakışlarını her an üzerinde hisseder. Ne zaman baktığını hiç bir zaman net olarak bilemediği için, her an görülebiliyor olmanın verdiği tedirginlikle sürekli olarak düzgün davranmak zorunda bırakılır. ‘Panoptikon’un ana etkisi, gücün otomatik olarak çalışmasını sağlayan, tutukluyu bilinçli ve sürekli bir görünürlüğe maruz bırakmasıdır’.²

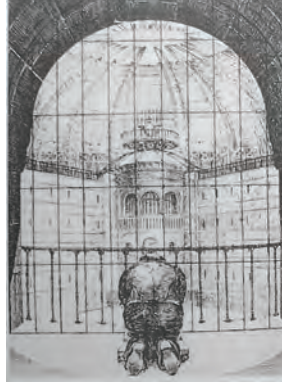


Figür 1: Panoptikon Hapishane Binası

1 Özge Özden, *İstanbul: An Urban Panopticon*, Unpublished Master Thesis, METU, Department of Architecture, 2008 S: 41

2 Michel Foucault, “Panopticism” *Discipline and Punish*, Harmondsworth: Penguin Books, 1977, S: 201.

Bireyin kişisel denetimiyle sistemin sonuçlanacağından bahsederken Foucault, “denetleyen bir bakış ile, her birey bu sürekli bakışın ağırlığı altında sonunda kendisini kendi gözetimcisi olarak içselleştirip, dolayısıyla durum her bireyin bu gözetimi kendine karşı uygulamasıyla sonuçlanacaktır”, demektedir.¹ (Figür 2)



Figür 2 N. Harou-Romain. Bir hapishane, 1840. Merkezi gözlem kulesine karşı dua etmek için diz çökmüş bir tutuklu.

(kaynak: Michel Foucault. Discipline and Punish. Harmondsworth: Penguin Books, 1977)

Bentham’ın zamanından neredeyse bir buçuk yüzyıl sonra yaptığı yorumlarla, Fransız düşünür Michel Foucault (1926-1984), panoptikon ve gözetim tartışmalarının vazgeçilmez haline gelmiştir. Ona göre, “panoptikon bir rüya yapısı olarak algılanmamalıdır: panoptikon güç mekanizmasının, ideal formuna indirgenmiş bir diyagramdır”. Foucault’ya göre panoptikon görme/görülme ilişkilerini ayrıştıran bir makinedir: Çeperdeki kişi, kendisi hiçbir zaman görmediği halde sürekli olarak görünür durumdadır; merkezdeki kulede yer tutan kişi ise, kendisi hiç görülmeden her şeyi görmektedir. Gardiyanın/denetçinin görünmezliği ile tutuklular üzerinde bir güç kurulmaktadır. Bu görünmezlik düzen için bir garantidir; görünürlük artık bir tuzağa dönüşmektedir.²

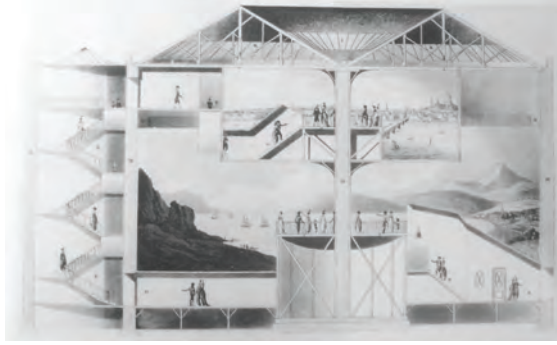
Metropoller gözetim kameralarının gözetleme kulesinin yerini aldığı bir kentsel panoptikon olarak varsayılabilir. Panoptikon’daki gözetim kulesi ve gardiyan, merkez kontrol odası ve kameralara karşılık gelmektedir. Panoptikon’un sınırları ve gözlem kulesinin menzili kentsel ölçekte genişlemiş ve görünmez hale gelmiştir. Olağan kentli görünmez gardiyanlar tarafından kamera aracılığıyla izlenmekte; gözetleyenler ise, görünmez kılınmaktadır. Aslında, yarattığı büyük söylevlere rağmen tam anlamıyla gerçek bir panoptikon hiçbir zaman inşa edilmemiştir. Bentham kendi projesini inşa ettirmeyi başaramamışsa da, dünyanın farklı yerlerinde daha sonraları benzer yapıda örnekler gerçekleşmiştir. İlk ikisi Hollandalılar tarafından Arnhem ve Breda’da 1880 ve 1902 yıllarında, onları takiben 1916’da Statesville, İllinois’de bir tane ve 1932 yılında Küba’da Isla de Pinos adıyla bir başkası inşa edilmiştir.

Robert Barker’ın panoptikon’la aynı sene içerisinde tasarladığı Panorama’sı, hapishane tasarımı olmamasına karşın mimari form olarak panoptikon’la büyük benzerlik göstermektedir. Bu sefer dış çeperdeki bina, üzerinde genellikle kent imgesine ait resimlerin olduğu dairesel bir duvar yüzeyidir ve merkezdeki gözetleme kulesi yerine, ziyaretçilerin duvardaki resmi inceleyebilmeleri için rahatça üzerinde dolaşabilecekleri bir gözlem terası yer almaktadır. Kule gözlem terasıyla, hücredeki tutuklular da duvardaki resimle yer değiştirmiştir. Burada gözetlenen yalnızca, cansız bir obje, ziyaretçileri eğlendirmek adına yaratılmak istenilen sanal

1 Michel Foucault, age., s.195-228.

2 Michel Foucault, age., s.195-228.

bir efekttir. (Figür 3)



Figür 3: Robert Barker'ın Leicester meydanındaki iki katlı panorama rotunda'sının kesiti. 1798.

(kaynak: Stephan Oettermann, The Panorama History of a Mass Medium. New York: Zone Books,1997.)

Panoptikon'un ana maksadının sosyal rehabilitasyon olmasının aksine panorama, içine ücretli girilen, kamusal bir çekim alanı yaratmak için tasarlanmıştır. Amaç, içerideki ziyaretçi-yi gördüğü imajın gerçekliğiyle etkileyerek hoşça vakit geçirmesini sağlamaktır. İkisinin mimari olarak ortak yönü ise, ışığı çevredeki gözetlenen birime yönlendirerek, merkez kısmı gözetleyen kişi için karanlık bırakıyor olmalarıdır. Gözetleme prensibindeki ve mimari formundaki benzerliği sebebiyle panorama, belki de panoptikon'un kentsel doku içinde kendine bir yer edinmesinin bir sonraki adımı olarak nitelendirilebilir. Panoptikon'un tersine burada güç sahibi olan toplumda seçilmiş kişi olan denetçi değil, toplumdaki bireylerden herhangi biri olan ziyaretçidir. Kevin Robins, kameraların kentsel dokudaki yoğun artışından ve her şeyin artık sürekli olarak kayıt ediliyor oluşundan bahsederek, bu durumu, "dağıtılmış panoptikon, kentin yayılmış panoraması", olarak nitelendirir.¹

Günümüzde bu denetim, gözetim kameraları aracılığı ile yapılmaktadır. Yeni enformasyon teknolojilerinin gücüne dayalı bugünkü gözetimin etkileri, daha önce hiç olmadığı kadar genişlemiştir. Üstelik geleneksel gözetim yöntemleriyle kıyaslandığında gözetleme sistemleri gittikçe daha az belirgin, ancak giderek daha sistematik ve zekice olmaktadır.² Günümüzde ki en önemli mekanik gözetleme elmanı ise; MOBESE kameralarıdır. Mobil Elektronik Sistem Entegrasyonu'nun kısaltması olan MOBESE, örnek olarak; İstanbul'da kullanılan kentsel gözetim aracı, kısaca 'kent ve bilgi güvenlik sistemi' olarak tanımlanmaktadır. 17 Ocak 2005'de İstanbul'un farklı bölgelerine yerleştirilmiş. 570 kamerasıyla devreye girmiş, yirmi dört saat kenti gözlerken, suçu önlemeyi ve polisin kendi iç denetimini sağlamayı amaç edinmiştir. En çok kamera, suç oranlarının nispeten yüksek olduğu sırasıyla Eminönü, Beyoğlu, Kadıköy, Bakırköy ve Şişli'de bulunmaktadır. Bu kameraların bir diğer amacı da, trafiğin düzenlenmesine yardımcı olmaktır ve bu maksatla, 370 kamera şehir içine yerleştirilirken, diğerleri köprülere ve trafiğin yoğun olduğu kritik noktalara konumlandırılmıştır. (Figür 4) Emniyet'in Vatan caddesi'ndeki merkez binasında bulunan ana kontrol odasında, bu kameralardan gelen tüm görüntüler toplanmaktadır. Ana kontrol odasında, İstanbul'un uydu haritalarının üzerinden polisin hareket ve aktivitelerinin takip edilebileceği 2x1,5 metre uzunluğunda 12, 3x2 metre uzunluğunda ve 9x16,5 uzunluğunda dev birer ekran mevcuttur. Kameralardan gelen görüntüler 24 saat boyunca dörderli gruplar şeklinde bölgelerine göre gruplandırılarak ekranlarda gösterilirler. Yetkililer gerekli gördükleri an buradaki görüntüyü on altı ekrandan oluşan

1 Kevin Robins. "The City in the Field of Vision" Into the Image: Culture and Politics in the Field of Vision, London: Routledge,1996: 138.

2 David LYON, Gözetlenen Toplum, Çev.Gözde Soykan, 12.

ana büyük ekrana yansıtabilirler. Kameraların sayısının artmasıyla ekrandaki görüntüler de periyodik olarak değişir. (Figür 5–6) Gardiyan gözlem kulesi yerine yine tek bir odadadır; ancak birden fazla göze sahiptir artık. Tek bir yerden kentin birçok farklı alanını gözlemleme fırsatına kavuşmuştur.¹



Figür 4: İstanbul'un farklı semtlerine göre MOBESE kameralarının yoğunluğunu gösteren harita



Figür 5: MOBESE'nin kontrol odası / İstanbul. Figür 6: MOBESE'nin ana kontrol odasının detay fotoğrafı (kaynak: <http://mobese.iem.gov.tr/images/imagesmbs/64.jpg>) (kaynak: <http://mobese.iem.gov.tr/images/imagesmbs/30.jpg>)

MOBESE kameraları yerleştirilirken kameranın maksimum alanı görebilmesi hesaplanmıştır. Bu sebeple de çoğu kamera ya meydanların tam orta noktalarına ya da yol kesişim yerlerin de köşe noktalara konumlandırılmıştır. Dış görünüşleri alışık olunan kamera biçiminden çok, bir sokak lambasına benzer. Zamanla, telefon kulübeleri ya da trafik lambaları gibi, artık güvenlik kameraları da şehirlerin alışlagelmiş birer objesi haline dönüşmektedir. Graham bu durumun yayılarak ileride kameraların su, gaz, elektrik ve telefonda sonra beşinci kamu hizmeti olabileceğinden bahsetmektedir.²

Güvenlik kameralarına yapılan eleştirilerin başındaki sorun kameraların kişinin özel yaşamına müdahale etmesi ve mahremiyet duygusunu kaybettiriyor olmasıdır. Örneğin Amerika Mineapolis ve Londra'daki kameraların "zoom" yaptıklarında, kişinin kimlik kartındaki isimleri veya cep telefonundaki mesajı okuyabilecek teknik kapasiteye sahip oldukları bilinmektedir. Türkiye'deki kameraların henüz teknik özellikleri bu kadar gelişmemiştir ve gece görüşleri de çok etkin değildir. Ancak yine de kameranın arkasında duran kişiye, izlenenin

1 Özge Özden, İstanbul: An Urban Panopticon, Unpublished Master Thesis, METU, Department of Architecture, 2008. s. 65.

2 David Lyon, Surveillance Society Monitoring Everyday Life, Buckingham: Open University Press, 2001: 62.

özel hayatına görsel de olsa müdahale edebilecek gücün verilmesi rahatsız edicidir. Bunun ne maksatla ve kimler tarafından kullanılacağı hiç bir zaman bilinmemektedir. Kameraların teknik özelliklerine bağlı olarak onları kullananların mahremiyet alanlarıyla aradaki çizgiyi nerede çekeceklerine olan güvensizlik, sisteme olan başlıca tepkiyi oluşturmaktadır.

Kameraların bıraktığı etkileri değerlendirmek için, üzerinden uzun zaman geçmesi gerekmesine karşın, sistem devreye girdikten kısa bir süre sonra ilk etkileri yapılan haberlerle medyadan takip edilebilmektedir. Arabalarının çalınmasından çekinenler daha güvenli olduğunu düşünerek MOBESE kameralarının olduğu bölgelere arabalarını park ederek, İstanbul'da daha önceden olmayan yerlerde yeni park alanları yaratmışlardır. Kameraların varlığı, kentin kullanımını fiziksel yönden etkileyerek, kent mekanlarına yeni fonksiyonlar kazandırmıştır. Diğer bir etki, kameraların bulunduğu semtlerdeki kiraların artışı olmuştur: kameraların yarattığı daha güvenli bir semt anlayışı, kira ve emlak değerlerini etkilemeye başlamıştır. Bu da, görsel gözetimle birlikte, daha yüksek gelir grubuna yönelik yeni

bölgelerin yaratılması anlamına gelmektedir. Kentin dengeli büyümesini etkileyebilecek ve sadece belli bir kesime hitap eden yeni yerleşim bölgeleri, söz konusudur. Gerçekte, kameraların İstanbul'un her noktasına homojen dağıtılmamış olmasından kaynaklanan bir

eşitsizlik durumu da mevcuttur. Emniyet birimlerinin bildirdiğine göre MOBESE kameralarının devreye girmesiyle birlikte, İstanbul'da kapkaç ve hırsızlık aktivitelerinin oranı kameraların olduğu semtlerde azalırken, suçu kamerasız semtlere doğru itmiştir.¹

Görsel gözetimin fiziksel etkilerinin yanı sıra, sosyal yaşam üzerinde yarattığı gelişmeler de söz konusudur: Bu kameralara tepki olarak, hemen hemen her elektronik gözetimin olduğu kentte olduğu gibi İstanbul'da da, 'Gözetim kamerası oyuncular' adlı gruplar ortaya çıkmıştır. Bunun İstanbul'daki karşılığı kendilerini NOBESE olarak isimlendiren Türk gruptur. Kameralar devreye girdikten yaklaşık beş ay sonra NOBESE, 24 Haziran 2005'de ilk oyunlarını Galatasaray Koleji önü ve Mis Sokak civarında sergilemişlerdir. (Figür 7) Oyunlar genellikle on beş dakika ile yarım saat arası sürmekte ve çeşitli zaman aralıklarında farklı gösteriler düzenlenmektedir – her seferinde başka bir konu seçilmekte ve genellikle güncel olaylara gönderme yapılmaktadır. (Figür 8) Örneğin İstanbul Bienali döneminde, şehirdeki kamera direkleri straför ile kaplanmış ya da kamusal alanda mahremiyetin kaybolduğunu vurgulamak adına oyuncular, kameraların önünde, doğum günü kutlamışlardır. Başka bir oyunda ise oyuncular, pazar sabahı rehabetini kameraların önünde gazete okuyarak geçirmişlerdir. Gösteriler çoğu zaman fotoğraflanarak, forum, haberler ve diğer tartışmalarla birlikte kendi resmi internet sitelerinde

(<http://www.izleniyoruz.net/php/index.php>) paylaşımına açılır. Oyuncular her seferinde, daha çok insanı davet etmekte ve çoğu zaman kameraların varlığından habersiz sıradan kentlinin dikkati kameralara çekilmektedir. Gazeteciler ve haberciler olayı kaydetmek ve güvenlik güçleri de olası bir taşkınlığı engelleyebilmek adına, bu gösterilere katılım gösterir. Fiziksel olmasa da kameraların arkasındaki denetçiler de izleyici olarak bu olaya eklenmektedir. Sanki herkes sergilenen oyunun bir parçası olmakta ve kamusal mekân bir tür sanal sahneye dönüşmektedir.²

1 Devrim Tosunoğlu, Akşam Gazetesi. 27.04.2006. <<http://www.tumgazeteler.com/?a=1143612>> 02.12.2007

2 1998 tarihli Peter Weir filmi Truman Show'da ana karakter, hayatı boyunca sürekli kameralarla gözetlenmiş ve bu bir eğlence programı olarak, herkesçe canlı olarak seyredilmiştir. Ana karakterin hayatında yer alan herkes bu durumdan haberdardır ve bu "sit-com"da yer alarak katılmaktadır.



Figür 7: Mis Sokak'taki NOBESE performansı **Figür 8:** NOBESE Performansının posterini



(kaynak:<http://izleniyoruz.net/php/mediagallery/media.php?f=0&sort=0&s=20060728054100225>)

(kaynak:<http://izleniyoruz.net/php/mediagallery/media.php?f=0&sort=0&s=20060728051150388>)

Londra'da güvenlik kameraları çok sayıda bulunmaktadır, kişi gün içerisinde normal aktivitelerini yaparken yaklaşık 300 kez kameralara yakalanmaktadır. New York Manhattan'da da benzer durum reklâm amaçlı kullanılarak, 'gün içerisinde en az on iki kez CCTV kameralarına yakalanacaksınız. Buna uygun giyindiniz mi?' şeklinde bir kıyafet markasının reklâm kampanyalarına yansıtılmıştır.¹

Özellikle yeni gözetimle ilgili olarak yapılan çalışmalarda ilk benzetme, George Orwell'in 1984'ündeki Büyük Birader figüründekendini hissettirmektedir. Bu yeni gözetim araçlarıyla tıpkı Orwell'in romanındaki gibi "BÜYÜK BİRADERİN GÖZÜ SENDE" sözünü anımsatan mekanik gözler bireylerin üstüne çevrilmiştir.

Tele ekranlar ile gözetlenen parti üyeleri aynı zamanda uzaktan kalp atışlarını algılayan sensorlar aracılığıyla da izlenmekteydi. Bu sensorlar alıcı-verici (çift-yönlü) televizyon ekranları içinde tüm evlere, devlet binalarına ve kamuya açık alanlara yerleştirilmiştir. Bu sensorları bireylere odaklayıp, kalp atışlarını ölçerek, Büyük Birader'in izlediği bireyin olağan dışı aktivitelere girme niyetinde olup olmadığı da anlaşılmaktadır. Kitapta anlatılan izleme yöntemi olan tele ekranlar günümüzde kullanılan MOBESE kameraları ile bire bir örtüşmektedir. Aralarında ki fark ise Orwell'in romanındaki mekanik gözler bireylerin üstüne çevrilmiştir ve bireyler daima izlendiklerinin bilincindedirler. MOBESE kameraları ise bireyi gizlice izlemiş gibi durmaktadır.

Lauren Ewing'in 1981 yılında yapmış olduğu "Cezaevi" (Figür 9) çalışmasında ise Boyalı ahşap, megafon, boyalı duvar kullanılarak mini panoptikon oluşturulmuştur. Aynı zamanda bu oluşturulan yapı kentten alınan bir kesit görüntüsü yansıtmaktadır. Sanatçı izleyicinin; kent ve panoptikon arasında bir bağ kurmasını amaçlamaktadır.

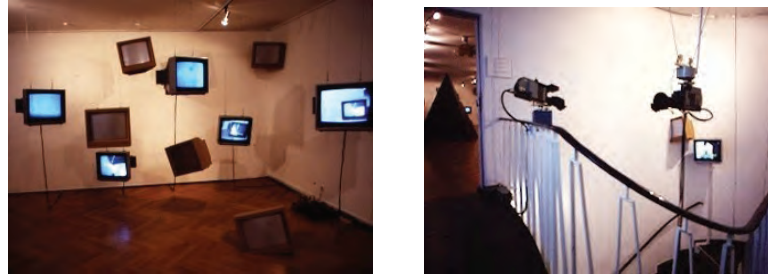
1 Thomas Y. Levin, "Rhetoric of the Temporal Index: Surveillant Narration and the Cinema of 'Real Time'". (ed) T.Y.Levin, U. Frohne and P. Weibel(eds) CTRL[SPACE]: Rhetorics of Surveillance from Bentham to Big Brother, ZKM Center for Art and Media: Karlsruhe: 579.



Figür 9; Lauren Ewing, 1981, Cezaevi, Boyutlar: Yaklaşık 28 m. x 35 m. x12 m.,11cm.

(Kaynak:<http://www.peterhalley.com/ARTISTS/PETER.HALLEY/Crisis%20in%20Geometry.FR2.htm>)

Dieter FROESE, 1985 yılında gerçekleştirdiği çalışma; “Not a Model for Big Brother’s Spy-Cycle” (Figür 10) Müzenin tamamının kaplandığı bir video enstalasyonudur. Çalışması ile Froese, kişisel özgürlük gözetimi ve denetime dikkat çekmek istemektedir. Kamera ve monitörlerle örülü müzede kameralar ile çekilen görüntüler monitörlere iletilir ve bu bir döngü şeklinde devam eder. Bu aynı zamanda “gözetim döngüsüne” de işaret etmektedir.



Figür 10: Dieter Froese, Not a Model for Big Brother’s Spy-Cycle, 1985, Detay Görseller.

(Kaynak: <http://www.medienkunstnetz.de/works/unprazise-angaben/images/7/>)

İstanbulda yaşayan Burçak Bingöl’ün Seramik Güvenlik kamerası çalışmasına Beyoğlunda bulunan atölyesi ilham kaynağı olmuştur. Beyoğlu’nda gün geçtikçe sayıları artan güvenlik kameralarına eleştirel anlamında bu çalışmayı oluşturmuştur.



Figür 11: Burçak Bingöl, Seramik Kamera, 2011

(Kaynak:<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1052840&CategoryID=82>)

Bütün bu eleştirel çalışmaların yanı sıra mevcut sistem, kentteki her bir bireyi potansiyel suçlu olarak kabul eder. Potansiyel suçlu olarak varsayılmak ise, kentin kamusal alandaki gerçekliğinin kaybolmasına neden olur; bu sonuç olarak kentliyi, paranoyak birer bireye dönüştürecektir. “1984” adlı romanda da olduğu gibi tariflenen ‘negatif senaryo’, sonuçta, herkesin kendisini izleyen Büyük Birader’in korkusu altında sevgi, neşe ve umuttan yoksun yaşadığı Orwellce bir topluma kadar götürecektir. Aslında kameralar, kenti ve kentliyi gözlemleyerek suçu önlemeyi ve olası sorunların önüne geçmeyi amaçlamaktadırlar. Suçu henüz gerçekleşmeden engelleme fikri, 2002 tarihli Steven Spielberg filmi Azınlık Raporu’nu (Minority report) hatırlatır. Filmde iktidar sahip olduğu kâhinlerin önceden gördüğü görüntülere dayanarak suçluyu tespit etmekte ve toplum düzenini sağlamaya çalışmaktadır. Güvenlik kameraları da bir bakıma, bu kâhinler dünyasının aygıtına dönüşmekte, suç işlenmeden herkesi potansiyel suçluymuşçasına kayıt altına almakta, bir anlamda dikizlemektedir. Sonuç olarak, Philip Tabor’a göre ‘video kamera bir silahtır’.¹

İnsanların bir arada yaşamaları ile başlayan gözetim, hem kontrol hem de koruma içermesiyle birlikte, güvenlik kameraları, kentli üzerine, tetikte olmalarını sağlamak için doğrultulmuş bir tabanca namlusu gibi durmaktadır.

¹ Philip Tabor. “I Am a Videocam”. (ed) I. Borden, *The Unknown City: Contesting Architecture and Social Space*, Cambridge: MIT Press, 2001:132.

Kaynakça

- Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2005
- Gary T. MARX, "Surveillance and Society", <http://web.mit.edu/gtmarx/www/surandsoc.html> Lyon, David; (1997) *Elektronik Göz*, Çev. D. Hattatoğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul
- George ORWELL, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, Çev. Nuran Akgören
- Brian MARTIN, "Antisurveillance," *Information Liberation Challenging the Corruptions of Information Power*
- David WOOD, "Editorial Foucault and Panopticism Revisited".
- Oscar GANDY, "The Surveillance Society: Information Technology and Bureaucratic Social Control", Aktaran: Lyall KING, "Information, Society and the Panopticon,".
- Michel Foucault, "Panopticism" *Discipline and Punish*, Harmondsworth: Penguin Books, 1977
- Özge Özden, *İstanbul: An Urban Panopticon*, Unpublished Master Thesis, METU, Department of Architecture, 2008.
- David Lyon, *Surveillance Society Monitoring Everyday Life*, Buckingham: Open University Press, 2001
- Michel FOUCAULT, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay.
- Nicholas R. Fyfe and Jon Bannister. "The Eyes Upon the Street Closed-Circuit Television Surveillance and the City", *Images of The Street*, London: Routledge, 1998.
- Kevin Robins. "The City in the Field of Vision", *Into the Image: Culture and Politics in the Field of Vision*, London: Routledge, 1996
- Philip Tabor. "I Am a Videocam". (ed) I. Borden, *The Unknown City: Contesting Architecture and Social Space*, Cambridge: MIT Press, 2001
- Gilles Deleuze, *Toplum ve Denetim*, (çev. Barış Başaran) Bağlam Yayınları, 2005
- Anthony GIDDENS, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, Ocak 1998
- <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1052840&CategoryID=82>
- <http://www.peterhalley.com/ARTISTS/PETER.HALLEY/Crisis%20in%20Geometry.FR.htm>

Makale:

Post-Scriptum: Denetim Toplumu! Engin Sustam, 2008

ŞEHRİN FİLOZOFU HENRI LEFEBVRE VE “GÜNDELİK YAŞAMA SANATI”

Senem KURTAR¹

Bizler, akademisyenler ya da bilim adamları, uzmanlar, planlamacılar, teknokratlar ya da kentin gündelik akışındaki tüm sıradan varoluş tümüyle şehre yazgılıyız. Bu yazgının kaynağını görebilmek için, şehrin bir yaşam biçimi olarak nasıl olanaklar sunmakta olduğuna bakmak ve bu olanakları çözümlenmek gerekir. Şehirler için yapılabilecek şeylerin yani şehirde yaşamın ya da şehri yaşamanın olanakları ise oldukça fazladır. Bir şehrin yaşanabilirliği ve de estetik bir alan olarak düzenlenmesi kadar büyüleyici ve etik olması da gerekir. Bunun için, “şehrin, düzenli olduğu kadar düzenlenmemiş olanı da taşıyan ve yönetildiği kadar kendiliğinden oluşmakta olanı da koruyan mekânlar olarak açığa çıkmasına izin verilmelidir” (Merrifield 2000, 173). Şehir konusundaki kökensel soru tam da şudur: Şehrin yazgısı mı, yoksa şehre yazgılı olmak mı? Belki de bu ikisini birbirinden ayrı düşünmek olanaksızdır. Çünkü şehirlerin yazgısı, aynı zamanda orada yaşayan, oluşmakta olan her şeyin de yazgısıdır. Bu ikili birbiriyle kaçınılmaz, sürekli ve yineleyici bir ilişki içerisindedir. Bize bu bütünlüklü ve yeni oluşumlara açık ilişkinin eşsiz anlatısını sunan ve şehri bir özgürlük alanı olarak göstermekle birlikte kapitalizmin devasa gelişimiyle kente ve kentliliğe kayışı da diyalektik bir evrilme olarak temellendiren şehrin filozofu *Henri Lefebvre*, insan varoluşunun özgürlüğünü şehrin özgürlüğü ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, özgürlüğü, varoluşsal ve ahlaksal söyleminden kurtarıp onu somut olarak yaşayıp gerçekleştirmenin gerçek alanı şehirlerdir. Modern insan şehre aittir. Bu nedenle, günümüzde insan olmanın anlamını ve de belirlenimini ne *homo sapiens*'in alet yapma ustalığı, ne de *homo faber*'in iş gücü ve emeği verebilir. Bununla birlikte, modern dünyada insan olmak artık Kartezyen düşüncenin *cogito me cogitare*'si ile de betimlenemez. Modern insanı anlatacak nitelikler, ayrıcalıklar, duygular, yaşantılar tüm bu belirlenimlerin sınırlarını olanaklı olduğunca genişletmeyi gerektirir. Çünkü kapitalizmin hızlı gelişimi ve onun en somut uzantısı olan kentleşme görünüşüyle birlikte insan varoluşu da onu süsleyen tüm bu anlamlarını yitirmiştir. Geriye kalan yalnızca sıradan, gündelik insan varoluşudur. Lefebvre insanın yeni ve diğerlerinden çok daha derinlikli olan betimini *homo ludens* (oynayan) ve *homo ridens* (gülen, neşeli) olarak biçimlendirir. Neşesi, hüznü, öfkesi, sevgisi ve oyun oynayabilmesiyle insan varoluşunu gündelik yaşamın bir yandan kör ve rutin diğer yandan değişken ve yaratıcı akışında anlamlandırabiliriz.

Lefebvre'ye göre, şehir ve insanı birbirine zincirleyen *gündelik yaşamın* tüm bu çelişkileri, modern teknoloji dünyasında ve onun temel ekonomik-politik-kültürel dinamiklerinde şehri anlamının daha doğrusu, şehri yaşamanın etkin ve de daima gerçekleşmekte olan alanıdır. Diğer yandan, gündelik yaşamın derinliklerini yani söz konusu çelişkilerini açıklamayı hedefleyen bir sorgulama, şehri, somut ve sınırlı bir üretim alanı olarak değil; yaşayan, canlı, değişken, karmaşık olanaklardan oluşan bir *oeuvre* gibi duyabilmeyi gerektirir. Çünkü şehrin durmak bilmeyen oluşumu, her şeyin onda kesintisizce değişmesi, yaşamın ve şeylerin yeniden üretilmesi gündelik yaşamın ta kendisidir. Şehrin nabızı gündelik yaşamda atar. (Elden 2004, 124-5). Bu nedenle, çağımız modern kent insanı için, tek bir ülküden söz edilebilir: *Gündelik yaşama sanatı*. Gündelik yaşamı düşünsel izleğinin temel sorunu ve hatta kaynağı olarak konumlandırılan ve bu yolla, şehrin ve *kentliliğin* anlamını sorgulayan *Lefebvre*, bu konudaki en *köktenci* çaba olarak karşımıza çıkmakta ve bize çarpıcı bir çözümleme yapmaktadır. Onun gündelik yaşam çözümlenmesi, bir *eleştiridir* ve modern gündelik yaşama eleştirel yaklaşımın devrimsel niteliğine yoğunlaşmıştır. Çünkü ona göre, *insan varoluşu*,

1 Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

yaşam ve kentlilik olgusunu birbirine zincirleyen kapitalizm, artık ekonomiye değil; tümüyle gündelik yaşama dinamiklerine özgü bir şeye dönüşmüştür. *Lefebvre*'nin bir *gündelik yaşam manifestosu* sunan bu düşünceleri bütünüyle tek bir şeye işaret eder: Bugün, kapitalizmin yıkıcı etkilerini ortadan tamamen kaldırmaksa arzulan, başka bir deyişle, bir devrim söylemi ise tüm ülkeleri, düşleri ya da kent ütopyalarını süsleyen, o halde, en köktenci dönüşüm için, ne ekonomi ne de politikaya bakılmalıdır. Bakışların kilitlenmesi gereken tek bir yer vardır: *Gündelik yaşam ve modern kent insanı*. Bu bağlamda, *Lefebvre*'nin eleştirel köktenciliği, gündelik yaşamı, kapitalizmin ürettiği *mekân ve zaman* algısında çözümlemesindedir. Çünkü ona göre, insan varoluşu, şehir ve yaşamın akışının bir arada oluşması, *zaman* ve *mekân* duygusuyla ilintilidir. O, önceliği *mekâna* tanır ve uzun yıllardır düşünce tarihinde ya kuramsal olarak sınırlanmış ya da zamanın güdümünde anlaşılmış olan *mekânın* derin bir çözümlemesini yapmayı önerir.

Öyle bir *mekân* düşlemeliyiz ki kendimizi, düşüncelerimizi ve şehirlerimizi özgür bıraksın. Ancak bunun için öncelikle modern kapitalizmin ürettiği *mekân* algısına ve onun kaynağındaki düşünme biçimine bakmak gerekir. Kapitalizmi tüm oluşturucularıyla birlikte kökensel olarak çözümlemenin olanağını ise bize gündelik yaşam eleştirisi vermektedir. *Lefebvre*'nin gündelik yaşam eleştirisi modern kapitalizmin her alanda çözümlenmesiyle olanaklıdır. Bu nedenle o, Hegel ve Marx çizgisinde dönüşen *yabancılaşma* olgusunun modern dünyada bütünlüklü bir biçimde görülmesini önerir. Çünkü ona göre yabancılaşma her yerdedir. Her şeye sinmiştir. Onu ne tinin diyalektik gelişimine ne de tümüyle ekonomik ya da politik yapıya indirgeyerek kökensel olarak anlayamayız. Stuart Elden'e (2004) göre, "*Lefebvre*, Marksizmi gündelik yaşam felsefesi olarak okur" (110). Marksizm, *gündelik yaşamın eleştirel tanıklığıdır*. Ancak ondaki temel sorun, *bütünlüklü* olmamasıdır.

Oysaki yabancılaşma her yerdedir. Bir şarkı sözünde, okunan şiirde, gazetelerin satır aralarında, bir posterde, alışveriş yaparken. Modernite, insanı iyelikler varlığı olarak tanımlarken şu gerçeği gözden geçirir: *Artık orada insan varlığını ayrıcalıklı kılan bir şey kalmamıştır*. İşçilerin öyküsünü yalnızca iş alanları anlatamaz. Marksizm bu konuda kendisiyle örtüşmemektedir. İşçi ya da emekçiler, toplumsal yaşam, aile yaşamı, politik kimlik, boş zaman ve bu zamanı biçimlendiren tüm etkinliklere bakılarak tanınmalı ve tüm bu alanların eleştirel çözümlemesi yapılmalıdır. Dolayısıyla, gündelik yaşam eleştirisi bizi toplumsal kılan ve de insan varoluşu olarak nitelendiren yapıların, oluşumların sorgulaması olarak gerçekleştirilmelidir. Bu nedenle, *Lefebvre*, iş zamanı ve de boş zamanın (*leisure*) bir arada ele alınması gerektiğini vurgular. Yabancılaşma, iş ve emek konusunda olduğu kadar iş-dışı alandaki yabancılaşmadır. Peki, gündelik yaşam ve yabancılaşmayı bir araya getiren nedir? Yabancılaşma, gündelik yaşamın yoksullaşması ve de yağmalanmasıdır. Orada her şeyin bir alınıp satılma değeri vardır. Öyle ki bu, şeylerin kullanım değerini gittikçe silikleştirmiştir. Kapitalizm belki ilk olarak sanayileşmenin bir uzantısıdır. Ancak zamanla kültür, şehrin tarihselliği, *mekâna* değin her şeyi kuşatmıştır. Kısacası, kapitalizmin doruğu olarak beliren modern teknoloji dünyasında *Lefebvre*'nin gündelik yaşam çözümlemesini biçimlendiren temel soru şudur: *Moderniteyi gerçekleştiren dinamikler nedir?* Başka bir deyişle, *boş zaman ve kültürel tüketimin modern dünyadaki rolü nedir?* Bu eleştirel çözümleme, felsefi idealizme ve Batı felsefesine alınan bir tavidir.

Aydınlanma Felsefesi, gündelik yaşamın gelip geçici şeylerin değersiz ve anlamsız dünyası olarak görülmesinin başlangıcıdır. Sanat, felsefe ve bilim gibi insan usunun daha üstün yetileri açısından gündelik yaşamın değeri çoktan biçilmiştir. Bir arada yaşama, kamusal alan ve gündelik varoluş, filozofların arı düşüncelerinin daima dışında bırakılmıştır. Modern düşüncenin babası Descartes'in felsefesinde *açık ve pekin bilgi* paradigması, ne bedensel

yaşantılar ne de duyuların *pekin ve açıklığı* değildir. Aksine matematiğin soyut yargılarıdır ve bu yaklaşımda, mekân görüngüsü de payına düşeni almıştır. Gardiner (2001) bunu şu çarpıcı sözlerle anlatır: “Ussal bir bilinç ve ünlü *cogito*’nun gözetimi altında mekân da arı bir biçimde zihinseldir. Descartes ve aynı doğrultuda idealist felsefe sistematik olarak gündelik yaşamın, zaman, mekân ve de bedenın yaşantısal anlamlarının, değerlerinin, açığa çıkma yollarının kötülenmesidir” (73). Bu düşünme biçimi ve onun geliştirdiği tavrın toplumsal alanda oldukça farklı bir biçimde açığa çıktığı görülür. İnsan varoluşu, özsel yetileri üzerindeki kontrolünü ve tüm diğer şeyler arasında, *ussal ayrıcalığının ona tanıdığı yeri yitirir*. Sonuç iki boyutlu olur: *Bir yandan dışlanan ve kötülünen gündelik yaşam diğer yandan her şeyin onda köklenmesi nedeniyle yabancılaşmanın kaçınılmazlığıdır*.

Lefebvre’ye (1991a) göre, gündelik yaşamın yukarıda sözü edilen yollarla idealist düşünce içerisine kapatılması, tarihsel anlamda kapitalizmin toplumsal ve ekonomik olarak ortaya çıkışı ve modernliğin yankılarının çok daha geniş bir alanda hissedilmesiyle ilintilidir (29). O, bu konuda, Marksizm’in idealist felsefeye yönelttiği eleştirileri temel alır. Marks, idealist felsefeyi gerçekliği tersine çevirmek, somut toplumsal edimler ve özellikle emeği soyut kanılara indirgemekle suçlar. Ona göre, *filozoflar dünyayı yorumlamak yerine değiştirmelidir*. Benzer bir biçimde, felsefeyi tamamlamak, onu geliştirmek ve onun ötesine geçmek, Lefebvre’nin de *motto*’su olur (Lefebvre 1991b, 11). Bu anlamda o, *meta felsefe* yapmaktadır.

Gündelik yaşam, Lefebvre’nin kendi yaklaşımını kanıtlamak için kullandığı bir örnek değildir. Aksine doğal ve toplumsal dünyayla diyalektik olarak en derin ve doğrudan bir biçimde ilişkilendiğimiz yerin ta kendisidir. Yalnızca burada insan olmanın temel yetileri, güçleri ve de arzuları formüle edilebilir, somut olarak geliştirilebilir ve gerçekleştirilebilir. Yine gündelik yaşam, somut öteki ile en doğrudan biçimde karşılaşma alanı olduğu gibi, bireyin tutarlı bir kimliğe ve kendiliğe ulaştığı yerdir de. Lefebvre, gündelik yaşamın bu özsel niteliğinin modernite ile birlikte dönüştüğünü belirterek modern öncesi toplumlarda gündelik yaşamın öteki ile özdeş olduğuna işaret eder. Burada, gündelik yaşam, insan edimlerinin kayıtsız bütünlüğüdür. Yani her şey, her edim, bir stile göredir. Üretici emek, organik olarak gündelik yaşama, doğal dünyanın döngülerine ve ritimlerine bağlıdır ve nesnelere öncelikle *kullanım değeri*’ne göre anamlanır. En önemlisi burada çalışma ya da iş için ayrılmış bir mekân ya da zaman da yoktur. Sonuç olarak, modern öncesi gündelik toplumsallık, popüler kutlamalar ya da kolektif ritüellerden bağımsız, iş için ayrılmış zaman ve mekân algısına sahip değildir. Bu nedenle de modern öncesi köy (ya da kırsal) toplumunu oluşturup sürdüren ilkeler, modern toplumda olduğu gibi iş ve ev yaşamının düzenlenmesi değil; Lefebvre’nin toplum, insan varoluşu, mekân ve zaman konusunda temel aldığı olgulardan biri olan *festivallerdir* (Lefebvre 1991a, 30-31).

Ancak kapitalizm ve burjuva toplumunun iş birliğiyle tüm bu bütünlüklü yapı dramatik bir biçimde değişir. Toplumsal etkinlikler gittikçe ayrımlaşır ve bütünlükle olan ilişki azalır. Emek daha çok bölünür, parçalanır, özelleşir, güdümlü bir hal alır ve aile yaşamı ve boş zaman, iş alanlarından koparılır. Doğanın ve yaşamın kendine özgü döngüseliği teknoloji, iş ve üretimin düzenlediği, tasarladığı, kontrol ettiği bir şey olmuştur (Lefebvre 1991b, 6-7). *Otantik* öznelerarasılığın yerini yalıtılmış, yalnız ve kendi içine kapalı bireysellik alır. Tüm bunların sonucunda da *organik* toplum yerini *mekanik* topluma bırakır. Hem bilinç hem de emek ikiye bölünmüştür: Bilinç, özel ve kamusal olarak, emek ise zihinsel ve el yapımı olarak. Toplumsal etkileşim tümüyle çıkar ve manipüle etme üzerine inşa olur. İnsanlar, sabit, durağan toplumsal roller ve iş yerlerinde yaşamlarının büyük bir kısmını geçirir. Böylece gündelik yaşam, tümüyle bilinçsiz eylem ve performanslardan oluşan devasa bir *hiçliğe* dönüşür. Lefebvre’nin (1991a)

eleştirisi çarpıcıdır: “Birçok insan ve hatta daha genel anlamda söylersek insanlık, kendi yaşamlarını en iyi biçimde nasıl yaşayacaklarını ya da bunun nasıl bir yaşam olduğunu bilmiyor” (94). O, bu eleştiride modernliğin yitirdiği bir şeye işaret etmektedir: İnsan varoluşunun “yaratıcılığı” ve “imgeleme” gücü. Artık tek düze ve ticari formlara dönüşen bu özsel yeti, meta fetişizmi olarak yitiminin doruğuna ulaşır. İnsan olmanın en temel ayrıcalığı olan yeniyi açığa çıkarma ve görünen, sığ gerçekliğin ötesine geçebilme yetisi metaların işgal ettiği bir alan olur. Düşlerimizi bile belirleyen artık metaldir: son model bir araba, ev, cep telefonu... vs. Bu sınırsız özgürlükler diyarı, neoliberal yeni düzen, devletin gittikçe silikleşmesi ve geriye kalanın yalnızca gündelik yaşam dinamikleri olmasıyla sonlanır. Böylece gündelik yaşam da gittikçe değersiz ve anlamsız bir şeye dönüşür. İdeolojilerin gerçekleşme alanı olmaktan başka bir anlamı kalmaz (Lefebvre 1991a, 87).

Lefebvre'nin modernliğe yaklaşımı tümüyle *diyalektiktir*. O, ne sönüp gitmiş bir altın çağın yasını tutar ya da onu anımsatan kalıntılarla yetinir ne de gelecekte gerçekleşecek mükemmel bir toplum için bize soyut, ütöpik önerilerde bulunur (Gardiner 2001, 77-8). Onun bakışı ne geçip gitmiş geçmişe ne de henüz var olmayan geleceğe doğrudur. O, bu güne, şu ana bakar. Bu nedenle bize bir *u-topia* değil, *olanaksızın olanaklılığı* sunar. Çünkü *u-topia*, geleceğe aktarılan ve şu an hiçbir biçimde var olmayanın anlatısıdır. Bu nedenle, Lefebvre'nin *kentsel devrim* ülküsü, bir *u-topia* değildir. Kentsel devrim, bir *olanaklılıktır*. Kentli bir toplumsallığın açığa çıkabilmesi için soldan özgürleşmenin anlatısıdır. Ona göre, 1968'deki kentli toplum yaratma girişimi başarısız olmasına rağmen içerisinde gündelik yaşamın dönüşmekte olduğu kentsel devrim olanaklılığı hala korumaktadır (Lefebvre 1996, 18-19). Lefebvre, şehirlerin parçalanıp yıkılmasından kente ve kentte yaşama doğru evirilen tarihsel süreçte şehri bir *oeuvre* olarak görme eğilimindedir. Çünkü şehir bütünlüklü ve anlamlı bir melodi, bir resim ya da mimari yani bir sanat yapıtı gibi okunup yaşanabilecek olandır. Şehri derinlikli olarak kavramanın ve onunla birlikte oluşmanın tek yolu budur. Şehir ve yaşamın ortak yazgısı bu bütünlüklü oyunun gündelik yaşamda oynanabilmesidir. Bu nedenle, bütünlük ve gündelik oluş birbiriyle örtüşmektedir. İnsanın tüm edim, duygu ve düşünceleriyle (bunlar özel, tekil, bireysel ya da paylaşılan şeyler olarak yaşansa da) ait olduğu bütünsel oluşumun adı gündelik yaşamdır. “Dostluk, yoldaşlık, sevgi, iletişim gereksinimi tümüyle onda gerçekleşir ve onunla bütünleşir. Bunlar, yaygın olarak düşünüldüğü gibi gündelik yaşamdan kopuş, özel bir alana geçiş değildir. Aksine gündelik oluşa katılmak, ona ait olmaktır” (Lefebvre 1971, 280). Bu nedenle, Lefebvre'ye (1991a) göre, gündelik yaşam bir sanata dönüşmelidir. İnsan yaşamını tıpkı *bir sanat yapıtı gibi yaşayabilmelidir* (95). Yaratıcılık, gündelik yaşamdan kopmak ya da uzaklaşmak değildir. Aksine gündelik yaşam içerisinde kendini ayırabilmektir ve bu, bütüne ait olan bir ayırmadır.

Bireyi, kendi kendine yeten, kendi üzerine kapanan yalnız bir atoma indirgeyen kapitalist süreç beraberinde, mahremiyet ile birlikte mahrumiyeti de getirir. Buradaki mahrumiyet, gerçeklikten, dünyayla ilişkiden mahrum olmaktır. Çünkü *hızlı kentleşmenin ve şehir yaşamının karmaşık, kalabalık, açık uçlu ve de oldukça geniş alanlar olarak açığa çıkması, kırsal alanların ve de yaşam biçimlerinin aksine bireyselleşmeyi artırır* (Hubbord 2006, 15). Ancak buradaki bireysellik de çelişkilerle doludur. Onda her şey, insan varoluşu için yabancıdır. Bu yabancılık, her şeyin karşıt kutuplara ayrıldığı bir yaşamı üretir: iş ve tatil, kamusal ve kişisel yaşam, kamusal fırsatlar ve özel durumlar, şans ve gizlenen sırlar, kader ve talih, sıra dışı ve gündelik. ...Her şey bireyin mülkiyetindedir. Bilinç, düşünceler, duygular, mobilyaları, ailesi ve parası. Yaşamın bu son derece yalnız, kapalı, gittikçe daralan görüntüleri insanın ta kendisi olmaktadır. Kaba, yüzeysel bir içtenlik (Lefebvre 1991a, 149). Kapitalizm olarak kendini açmayı sürdüren bu özelleşmiş bilinç beraberinde bireylerin gündelik yaşamın tek düzeliklerinden hobiler, spor, film ya da sanat yoluyla kaçtığı *boş zaman endüstrisini* getirir.

Bu yolla, bireyler acil ve zorunlu olandan özgürleşir. Diğer yandan, boş zamanı toplumsal yaşam alanlarından ve özellikle de iş alanlarından ayırmak da olanaksızdır. Hegel ve Marx için nasıl ki zorunluluk özgürlük alanında da var olan bir şey ise aynı şekilde boş zamanın da kapitalizmden ayrı bir gerçekliği yoktur. Kapitalizm boş zamanda da kendini gerçekleştirir ve bunun sonucu olarak da boş zaman tüketilen ve sömürülen, güdümlenen bir alana dönüşür. Bu bağlamda, savaş sonrası kapitalizmi için üretimden tüketime geçişin temel oluşturucularından biri de boş zaman etkinliklerinin metalaştırılmasıdır. Boş zaman, gündelik yaşamın diğer görüntüleri gibi kayıtsız, anlamsız küresel bir etkinlik olur (Lefebvre 1991a, 32). Bu bir kısır döngüdür. Lefebvre (1991a) bunu şu sözlerle eleştirir: “Bizler kendi boş zamanımızı kazanmak için çalışıyoruz ve boş zaman yalnızca tek bir anlam taşıyor: işten uzaklaşma, işe ara verme (40). Yalnızca mutlu olabilmek için gerçek dünyanın yerine kurgusal bir dünya koymak ne derece doğru olabilir? *Mutsuzluk, zaten mutluluk kurgusundan kaynaklanan bir şey değil midir? Her yana sinmiş ucuz, kasvetli bir gizem. Gerçek dünya ve onun imgeleri arasındaki kapatılamaz gedik, işte mutsuzluğun kaynağı tam da budur. Boş zamanı anlatan tüm etkinlikler, sinema, tiyatro, müzik salonları bu mutsuzluğun üretildiği ve de birlikte tüketildiği yerlerdir. Burada, gerçek dünyadan, gündelik olandan kopuk olarak yaşanan deneyimler derin bir yabancılaşmanın kökenidir. Sahte bir gizemlilikle örtüşmeyen sıradanlık duygusu insan varoluşunu ve onun toplumsallığını ikiye bölen bir acıdır.* (Lefebvre 1991a, 35).

Lefebvre, kapitalist mekânın iç dinamiklerini ve oluşum anlarını tüm gizemi ve karmaşıklığıyla çözümlene çabasındadır. Modern kapitalizmin işleyişindeki tüm çelişkiler (yaratma ve yıkıp yok etme, kullanma ve suistimal etme ya da sömürgeleştirme ve metalaştırma, bir şey uğruna mücadele etme ve kurgusallaştırma... vs.) mekânda yaşanır. Bu nedenle, kapitalist çelişkilerin tümü mekânın çelişkileridir. Mekânın bu çelişkilerini yani onun kendinde neleri gizlediğini, onda nelerin oluşum içinde olduğunu bilmekle bir şeyin daha iyi nasıl üretilebileceğinin bilgisine de ulaşılabilir. Bu anlamda, yeni ve bütünlüklü bir toplumsal oluşum için bir şehrin ya da mekânın nasıl üretileceği de öğrenilebilir. Lefebvre için, tam da bu nedenle, yaşamı değiştirmek mekânın değişimiyle, mekânı değiştirmek de yaşamın değişimiyle gerçekleşebilir. Ona göre bunu en çok da mimari, kapitalizm ve devrim ilişkisinde görmekteyiz. Kapitalizm tıpkı mimari gibi işlemektedir. O, sürekli olarak bir şey inşa eder. İnşa ettiği şeylerde güç, iktidar, kontrol, eril olan ve homojenleşme olarak temsil edilir. Bunlar, kapitalizmin kendini caddelerde, kent merkezlerinde, sokaklarda, anıtlarda, toplumsal ya da ekonomik ilişkilerde sunma ve yaşatma biçimidir. Ona göre, kapitalist mekânın temelindeki başarısızlık şöyle açıklanabilir: Tıpkı şeyleri kendinde ve yalıtılmış bir biçimde ele almanın tuzağına düştüğümüz gibi mekân konusunda da aynı hatayı yapmaktayız. Sanki tüm toplumsal ilişkilerden, üretim modellerinden ya da mekânın üretiminden bağımsız bir mekân varmış gibi düşünüyoruz (Lefebvre 1991b, 31-32). Lefebvre için, şehir ve insan varoluşu arasındaki kökensel ilişkiyi anlama konusundaki en büyük başarısızlık *mekânı kendinde bir şey olarak* anlayıp belirlemektir. Tüm şehir planlamacıların, coğrafyacıların, mühendislerin mekâna ilişkin yüzeyselliği ve onu bütünlüklü olarak kavrayamama nedeni budur. Toplumsal, kentsel, fiziksel ya da deneysel olsun mekân, yalnızca üreme ya da çoğalma gereksinimlerinin sağlandığı sahnelerden ibaret değildir. Ancak aksine değişimin, ayrımın ve biçim vermenin canlı ve üretken bir üyesidir. Burada temel soru şu olmalıdır: *Mekân etkin olarak nasıl üretilir?* Lefebvre mekânı oluşumsal, süreçsel bir şey olarak ele alır ve burada süreç kavramını tamamen *politik* anlamıyla kullanır. Ona göre mekân ölü, durağan ya da devinimsiz bir şey ya da nesne olarak ele alınamaz. Aksine mekân, *organik, canlı ve akışkan ya da değişken* bir şey olarak durmaksızın atan bir nabız gibi atmaya sürdürür ve başka mekânlarla birleşmeye doğru akar. Her biri farklı zamansal açılımlarla bir diğerini etkisi altına alır ve belli bir şimdide beliren mekân için bir diğeri ile mücadele eder. Sonuç olarak, Lefebvre'nin devrimsel çabası, yalnızca mekânda şeyleri değil; mekânın üretimini ve mekân olarak açığa çıkan şeyleri çözümlenektir

(Merrifield 2000, 178). Onun mekânsal üçlüsü (*spatial triad*) yani *kavramsal (representations of space)*, *doğrudan yaşanan (representational space)* ve *mekânsal açılımlarda gerçekleşen gizli toplumsallığın mekânı (spatial practices)* bu çözümlemenin temelidir.

Mekânın üretimi, bu üçlü arasındaki karşılıklı ve kesintisiz etkileşimin *praksis*'inde gerçekleşir. Bunlardan ilki olan *kavramsal mekân*, bilimsel bakışın, coğrafyacıların, şehir planlamacıların, mimarların, mühendislerin, gelişimcilerin yani uzman ya da teknokratların anlayışıdır. Bu mekân, söz konusu alanlarda oluşturulan ya da kullanılan çeşitli örtük işaretler, kodlama ve jargonlardan ya da nesneleşmiş tasarımlardan oluşur. Bu, daima kurulan, tasarlanan bir mekândır ve ideoloji, bilgi ya da iktidar bu mekânda kendini gerçekleştirir. Yine aynı zamanda herhangi bir toplum için baskın olan mekândır da. Çünkü üretim ilişkileri ve bu ilişkilerin dayatıldığı düzenle özsel olarak ilişkilidir. Lefebvre için bu, *kapitalin mekânıdır*. Mekânın üretiminde temel bir role ve özel bir etkiye sahip olan bu mekân nesnel anlatımını anıtlar, kuleler, fabrikalar, bürokratik-politik otoritenin özümsemişi bastırılmış alanlarda bulur (Lefebvre 1991b, 38). Doğrudan *yaşanan mekân*, gündelik deneyimin mekânıdır. Karmaşık sembollerden ve orada yaşayanların, o mekânı kullananların ve hatta fiziksel olarak orada ikame etmeyen ancak oradaki şeylerin sembolik kullanımını sağlayanların imgeleri yoluyla yaşanır. Toplumsal yaşamın arka planı, görünmeyen yüzüdür. Birliğe, bütünlüğe dair kurallara, ilkelere uygun olma zorunluluğu yoktur. Yalnızca yaşanan mekândır. Canlıdır. Düşünülmekten çok yaşanır. Orada birçok orada olma durumu vardır (Lefebvre 1991b, 39). Lefebvre (1991b) bunu şu çarpıcı sözlerle betimler: "...O, konuşur. Etkin bir merkezi vardır. Ben, yatak, yatak odası, bir yerde yaşamak, ev ya da: meydan, kilise, mezarlık. Tutkunun, eylemlerin, yaşamsal durumların yeridir ve onların kendine özgü ruhunu kuşatır; sahiplenir. Dolayısıyla da doğrudan bir biçimde zamana işaret eder. Sonuç olarak bu mekânı tanımlamanın pek çok yolu vardır: *Yönelimsel, durumsal ve bağıntısal*" (42). Sonuncusu, toplumsallığın gizli mekânıdır. Diğer ikisini bir araya getirir. Mekânsal etkileşimler, mekânı söker ve algılanan mekânla, insanların dünyaya ilişkin algılarıyla, dünyalarıyla özel olarak da gündelik dünya ve onun mekânıyla yakın temasında açığa çıkar. İş, oyun, boş zaman etkinlikleri için yer açan gündelik gerçeklik, toplumsal ve kentsel gerçeklik, karşılıklı etkileşim yolları, ağları... *Bu mekânsal etkileşimlerin temel olduğu ve biçim verdiği olgulardır. Bu üçlü birlik ve onların birbiri ile etkileşimi her durumda tek bir şeye işaret eder: mekânı yaşama ustalığı. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu ustalık zamandan bağımsız değildir.* Bu nedenle Lefebvre'nin mekân konusundaki derinlikli açıklamalarının hemen ardından zamana yöneldiği dikkat çeker (Ronneberger 2008, 136).

Mekânın olduğu gibi, zamanın da toplumdaki anlamını sorgulayan Lefebvre için, zaman, çoklu bir yapıya sahiptir. Bunlar: kozmolojik ya da doğanın zamanı, yaşanan ya da fenomenolojik zaman (*süre* ve bireysel zaman bilinciyle ilintilidir), özneler arası ve toplumsal zamandır. Zamanı takvimlere, saatlere, ölçülere hapseden kapitalist süreçler içerisinde onun bu diyalektik ve devingen oluşumunu duyumsamak olanaksızdır. Kapitalist mekân ne derece ölü ise zaman da buna koşut olarak aynı derecede donmuş bir zamandır. Yaşam, zaman ve mekândan elini çekmiş gibidir. Şehirler, tüm bu aldatmacalardan ve iktidarın baskısından kurtulmalıdır. Zaman ve mekânda yaşamın ritimleri salınmalıdır. Duyusal, cinsel zevkin açığa çıktığı alanlar açılmalıdır. Gündelik yaşam ve mekân (kentsel tasarımsal mekân) kendi için yeniden sunulmalı yaşanan bir *an* olarak ayrılmalıdır. Bu *an*'lar, gündelik olana yabancılaşmayan 'an'lardır. Kolektif ve bireysel direniş ritüellerinden oluşmalıdır. Hem ciddi olmalı hem de oyun ruhu taşınmalıdır. İnsanlığın ihtişamlı festivalleri olmalıdır. Festivaller bürokratik egemenliğin tam anlamıyla anti tezidir. Festivaller rutinin aşılmasıdır. Her şeyin olması mümkündür. Bu coşkulu, görkemli yeme-içme günlerinin cümbüşünde ne sınır ne de yasa vardır. Kırsal festivallerde de bir uyanış vardır. Bunlar insanı neşelendiren şeylerdir ve geçici bir izlenim olarak kalırlar. İstemsiz bellek devreye girer ve cennetin

çocukluk görüntüleri tıpkı Proust'un *madeleine*'i gibi damakta küçük bir tat bırakır (Merrifield 2000, 180). Ancak Lefebvre'ye göre, festivaller bunların yanı sıra daha ciddi bir role bürünmelidir: toplumsal bağları sıkılaştırmak, kolektif disiplinin ve gündelik zorunlulukların kafese kapattığı arzuları özgür bırakmak. Bu anlamda festivalleri gündelik yaşamdan ayrı düşünmek de olanaksızlaşmaktadır.

Lefebvre tam da bu gerekçeyle festivalleri, modern kent bağlamında açılıma çabasındadır. Onun kentsel devrim ülküsü festivallere ayrıcalıklı bir anlam verir. Bu konuda, 1871 *Paris Commune*'ü *mekânsal bir devrim olarak yorumlar. Ona göre, burada gündelik oluşun dili konuşmaktadır. Özgürlük ve kendini tanımlama gereksinimi her şeyi kuşatmıştır. Burjuva iktidarının sembolleri yıkılmak istenmektedir. Caddelerde akan, haykıran ve şarkılar söyleyen insanlar. Hepsinin uğruna mücadele verdiği ve ölümü göze aldığı bir tek şey vardır: Şehirde yaşama hakkı. Böylece insan olmanın ölçütü ve ilkesi şehrin yeniden yapılandırılması olur.* Tam 97 yıldır bu manifesto Paris caddelerinde yeniden canlandırılır. Lefebvre'ye göre, *Paris Commune, olanaklı olanın anlık gerekçeleşmesidir.* Orada, "imgelem, iktidarı ele geçirmiştir." Soyut mekânın orta yerinde özgürleşmiş bir ayrımsal mekân açığa çıkar. Orada, güç ve zayıflık aynı anda var olur. Kentsel devrim, mekânın kendisi için geri alınması, zaman ve mekânın insanın gelişimi için olmasıdır (Ronneberger 2008, 139).

Bu nasıl olanaklıdır? Lefebvre'nin gündelik yaşam eleştirisinin kökenini oluşturan *ritim* çözümlemesinde bu soruya bütünsel bir yanıt verme olanağı gizlenmektedir. O, burada, gündelik yaşamın karmaşık, bütünsel, çok sesli müziğine işaret eder. Şehirlerin akışında bu müzik, şehrin yalnızca düşünülen ve kavranan bir şey değil; bir senfoni ya da orkestra gibi dinlenen bir şey olduğunu duyabilmeyi anlatır. Şehrin gündelik varoluşu kulakları gereksinir. Belki yalnızca küçük bir apartman penceresinden duyulup görülebileceklerin ne denli çok ve de karmaşık ancak bütünlüklü bir akış olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Lefebvre ritim çözümlemesini döngüsel ve çizgisel zaman ayrımında temellendirir. Ona göre, doğaya hükmetmeye başlamadan çok uzun zaman önce insan varoluşu doğumundan ölümüne kadar doğal ve kozmik ritimlerin açığa çıkardığı bir şey olarak yaşamını sürdürmekteydi. Günlerin, haftaların, ayların, mevsimlerin, yılların döngüselligi ona, ritmik düzene güvenmeyi öğretirdi. Kısacası, ritmik zamanın ne başlangıcı ne de sonu vardı. Her döngü bir diğerinden çıkar ve diğer döngüsel devinimlerin bir parçası olur, onlara dönüşürdü. Bu bağlamda, döngüsel zaman, yinelemelerle gerçekleşmesi ve onda hiçbir döngünün, kesin olarak başladığı yere dönmeyip kendini kesintisizce yeniden üretmesiyle gündelik yaşam ve şehri birleştiren akışın en uygun anlatısıdır (Lefebvre 2002, 48-9). Oysaki modern insan, tekno-endüstriyel ussal izleklerle bütünleşmiştir ve zamanın çizgisel akışına konu olmuştur. Çizgisel zaman, hem süreklilik hem de süreksizlik demektir. Onda bir şey ya da bir eylem belli bir zamanda başlar ve belli bir zamanda da biter. Başlangıcı mutlak; bir sıfır noktasından başlar ve sınırsızca büyür. Bu anlamda, teknik, parçalanmış zamanın üretimidir. Onda yalnızca yinelenen hareketler, işaretler, davranışlar vardır (Lefebvre 2002, 48). Döngüsel zamanın modern toplumda tamamen ortadan kalktığı da söylenemez. Saatler, temel ihtiyaç ve alışkanlıklar, cinsellik derindeki döngüsellikten koparılamaz. Lefebvre'ye göre, asıl olan, modern dünyada çizgisel zamanda varlığını sürdüren ritmik zamanı görebilmektir.

Altı özenle çizilmesi gereken bir diğer nokta, Lefebvre'nin mekân ve ritim çözümlemesini *beden*'de doruğuna ulaştırmasıdır. O, bedeni, tüm toplumsal oluşumlar ve bu oluşumların gerçekleştiği şeylerin kaynağı olarak görür. Bu şeyler, gündelik yaşamın açığa çıktığı kullanım araçları ya da aletleridir ve bedeni ritimleriyle ya da konuşarak ve yazarak genişletir. Bunu bazen gizleyerek bazen açarak yapar. *Praksis* alanında, bir bütün olarak bunun yerini toplumsal işaretler ya da hareketler alır. Toplumsal işaret ya da hareketler, bedeni bir bütün olarak

harekete geçirir ve etkinleştirir. Bu işaretler ya da hareketler çeşitli grupları, belli kurumlara ait olmayı ve en belirgin anlamda da emeği oluşturur. Tıpkı dil gibi onlar da sembollerden, anlamlardan ve göstergelerden oluşur. Bunlar her toplumun kendisine özgüdür. (Simonsen 2005, 6). Lefebvre (2004) beden ve toplumsal oluşumlar arasındaki bu ilişkiyi, bedeni ritimler yığını olarak betimlemekle temellendirir. Ona göre, *felsefi düşüncenin uzun zamandır görmezden geldiği ya da usun, bilincin, düşüncenin türevi olduğunu düşündüğü bedende her organın, her bedensel işlevin bir ritmi vardır. Bu ritimler, bir arada eyleyerek bedeni dengede ve uyum içinde tutar. Bedenin dışında olan her ne varsa ister doğa isterse toplum olsun onlar da kendi ritimlerine sahiptir ve her ritim tek bir şey ister: duyulmak (9). Ritimleri arayan, onları dinleyen için hiçbir şey eylemsiz değildir. O, rüzgârı, yağmuru, fırtınayı duyar. Görünürde hareketsiz bir nesne de, örneğin bir orman, hareketlidir. O da bir oluşumsallık halindedir. Ormandaki toprak, güneş, atom ya da moleküller hepsi durmaksızın ve de kendi özgün ritimleriyle devinmektedir. Duyarlı bir algı geliştirmek. Yaşamın bu biçimde yaşanması. Ritimleri dinleyen işi budur. O, nefes alıp vermeye, kalp atışlarına ve sözcüklere dikkat eder. Gündelik yaşamın görünmeyen yüzünü duyar. Onun gizlediği karmaşayı, çokluğu ve çelişkileri kendi bedeninde gerçekleştirir. *Beden, insan varoluşunun evi değildir. O, insan varoluşunun şehridir. Şehir, bedende konuşur, dinlenir, oluşur ve hatta dönüşür.* Lefebvre burada, Heidegger'in *habiter*'ine ve *habitat* anlayışına incelikli bir eleştiri yapmaktadır. *Müstakil evden, şehre kayış onun en önemli motto'sudur. Çünkü bu, kapalı, yalnız bireysellikten ritmik bir bütünlüğe geçiş demektir.**

Oeuvre olarak şehir ve kentsel yaşam. Şehrin müziği, ritimlerin görüntüsü, adeta bir resme bakar gibi bir şehre bakmak. Lefebvre Paris'i, sokaklarını, caddelerini, meydanlarını ve yapılarını böyle anlatıyor. Sanat yapıtı olarak şehir ve sanat yapıtı olarak yaşam. Şehir ve insanı aynı yerde buluşturan bir uğrak. O, bize, kuru toplumsal ve kültürel bir taslak çizmek yerine Paris'in yaşam dolu caddelerini kendi büyüğü ve dinamiği içinde sunar. Sözcükler ya da sesleri değil, bir evi, caddeyi, bir şehri senfoni ya da opera gibi dinlemek. Şehrin aktığı müziği duymak ve ondaki birliğe, anlamlı bütünlüğe ait olmak ve Lefebvre'nin kulaklarda iz bırakan sözünde işaret ettiği gibi "şehri okumak ve yazmaktan önce, onun müziğini dinleyebilmek" (Lefebvre 1996, 109). *Modern kent yaşamının tek düze, mekanik ve ölü örtüsünün altındaki canlı, dinamik, yaşayan oluşumu yalnızca bu geriye ancak kendi iç derinliğimize değil; şehrin derinliklerine çekilerek duyabiliriz. Çünkü şehir, somut ve sınırlı bir üretim alanı değil; yaşayan, canlı, değişken, karmaşık olanaklardan oluşan bir *oeuvre gibidir. Onu, tüm bu oluşumsallığı içerisinde görebilmek için bakışlarımızı içerisinde var olduğumuz yere yani gündelik yaşama çevirmemiz gerekir.**

Kaynakça

- Elden, Stuart (2004)** *Understanding Lefebvre, NY: Continuum*
- Gardiner, Michael E. (2001)** *Critiques of Everyday Life, NY: Taylor & Francis e-Library*
- Hubbord, Phil (2006)** *City NY: Routledge*
- Lefebvre, Henri (1971)** *Everyday Life in the Modern World, Translated by Sacha Rabinovitch, NY: Harper&Row Publishers*
- Lefebvre (1991a)** *Critique of Everyday Life Volume 1, Translated by John Moore, London: Verso*
- Lefebvre (1991b)** *The Production of Space, London: Blackwell*
- Lefebvre (1996)** *Writings on Cities, Translated and edited by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, USA: Blackwell Publishing*
- Lefebvre (2002)** *Critique of Everyday Life Volume 2, Translated by Michel Trebitsch, London: Verso*
- Lefebvre and Catherine Régulier (2004)** *Rhythmanalysis – Space, Time and Everyday Life, Translated and Edited by Stuart Elden and Gerald Moore, London: Continuum*
- Merrifield, Andy (2000)** 'Henri Lefebvre: A Socialist in Space' Mike Crang and Nigel Thrift (eds), in *Thinking Space, London:Routledge, pp.167-182*
- Ronneberger, Klaus (2008)** 'Henri Lefebvre and Urban Everyday Life' Kanishka Goonewardena and Stefan Kipfer (eds), in *Space, Difference, Everydaylife, NY: Routledge, pp.134-146*
- Simonsen, Kirsten (2005)** *Bodies Sensations, Space and Time: The Contribution From Henri Lefebvre, Geografiska Annaler. Series B, Human Geography, Vol. 87, No. 1, pp. 1-14*

MİMARLIĞI YENİDEN ÜRETMEK: GEORG SIMMEL VE METROPOL

Serap DURMUŞ¹

1. Giriş

“Tek yaptığımız, özgürleştirici sözcüğü bulmaya çalışmak.”

Ludwig Wittgenstein²

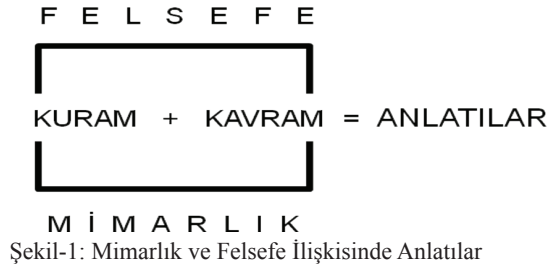
Felsefi düşünce ve kültür arasında süregelen ilişki, felsefi düşüncenin olgunlaşmasına yarayan kültürel varoluş ve ortam arasındaki ilişkidir. “Kültürün taşıyıcısı olarak dil” ise, felsefenin söyleyeceği sözde, önemli bir merteye olarak karşımıza çıkar. Benzer şekilde mimarlık düşüncesinin olanaklılığında sözcükler, ne söylediğimiz ve nasıl söylediğimiz üzerine önemli ipuçları içerir; okuyucuyu türlü şekillerde düşündürmeye teşvik eder.

Bahsedilen düşünce ve buna bağlı olarak üretme hali, mimarlık ve mimarlığın yazınsal üretimi olarak algılanmalıdır. Düşünce ve üretim ilişkisi üzerinden şekillenen bu çalışma da; her türlü nesne, konu, kavram, disiplin ve öznenin mimarlık düşüncesinin konusu olabilmesinden kaynaklanmıştır denebilir. Nasıl ki her olgu bir düşünce problemi oluşturuyorsa, her türlü düşünce de mimarlık düşüncesinin veya pratiğinin konusu olabilir. Burada düşünce, mimarlık bilgisinin ta kendisini oluştururken; üretme bu yazılı verinin yeniden okunarak farklı düşünce yapılarına ışık tutması; böylelikle de düşünebilme imkânının yaratılabilmesidir.

İşte bu metin, tam da mimarlık düşüncesi üretimine örnek olması açısından iki disiplin (mimarlık ve felsefe) ve bir kitap (Modern Kültürde Çatışma) üzerinden mimarlık düşüncesini ve pratiğini ortaya koyma girişimidir. Çalışmanın böylesi bir boyutu yanında, konunun şekillenmesinde şu soru etkili olmuştur: “Şehir yaşamı felsefi düşünceye zemin oluşturmaya devam edebilir mi?”³. Seçilen bu soru kapsamında çalışmanın, kongrenin ‘Mimari ve Felsefe’, ‘Şehir ve Bunalım’, ‘Şehir ve Varoluş’, ‘Şehir ve Kimlik’ gibi birçok alt başlığına girdiği söylenebilir. Çünkü çalışma, mimarlık ve felsefe ilişkisini düşünebilme imkânının bir görünümüdür.

2. Mimarlık ve Felsefe İlişkisi Üzerine

Mimarlığın kuramsal bir bilgi alanı dâhilinde ve tüm disiplinlerin arka plan bilgisiyyle donatıldığı varsayıldığında, felsefenin mimarlık ile olan ilişkisinin daha önemli ve önde geldiği söylenebilir. Mimarlık ve felsefe ilişkisinin kurulmasında, düşünme ve üretme biçimi olarak aşağıdaki gibi bir çerçeve olduğu söylenebilir (Şekil-1):



1 Araştırma Görevlisi, Doktora Öğrencisi. Karadeniz Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, 61080, Trabzon, Türkiye. Email: serappaa@gmail.com, serapdurmus@ktu.edu.tr

2 Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle, WVC77.

3 II. Uluslar arası Felsefe Kongresi, Bildiri çağrı metni, 2012.

“Düşünmenin varolanla kurduğu bir tür ilişki” olarak felsefe, Çotuksöken’e (2000, 15) göre diğer bilimlerden farklı olarak kendi kendini sorgulayabilen bir disiplindir. Dilin çok katmanlı yapısı içinde kendini bir söylem olarak var eden felsefe, tam da bu nedenle türlü konulara ortak olabilir, türlü disiplinlerle birlikte çalışabilir. Felsefenin bu çok yönlülüğü; disiplinler arası çalışmalarda, yeniden okumalarda ve analizlerde önemli bir araç haline gelir. Felsefenin çeşitli kaynaklardan beslenmesi, çalıştığı disiplin açısından türlü sorular ve birbirinden farklı boyutlarda düşünme biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açar.

Bu metin bağlamında mimarlık ve felsefe ilişkisi, dil ve yazın üretimi; buna bağlı olarak düşünce üretimi üzerine yorumlamalardan ve anlatılardan kastedilene denktir. Bahsedilen bu metinsel ilişkiye, daha önceleri de çeşitli filozoflar tarafından değinilmiştir. Örneğin Derrida’ya (1976, 158) göre “metnin dışında hiçbir şey yoktur”. Deleuze’e göre felsefe, metinleri “bağlamlarına” yerleştirmez; yeni “zaman çizgileri” veya “kaçış çizgileri” yaratma gücüne sahiptir (Ballantyne 2012, Colebrook 2009). Wittgenstein’in erken dönem felsefesine göre ise, ‘söylenemeyen bir şeyin varolduğu düşüncesi, merkezidir’ (Utku 2009, 197).

Deleuze ve Guattari geç dönem yapıtları olan *Felsefe Nedir? (1991)* adlı çalışmalarında felsefeyi bir ‘güç’ olarak ele alırlar (Colebrook 2009, 24): “... bir metinler toplamı olarak değil ama sorunlar yaratarak sürekli farklı düşünmeyi kışkırtma aracı olarak...”. Benzer şekilde Selsam (2004, 17), felsefe ile ilgili olarak şu sözleri sarf eder: “... felsefe öğrenmek isteyince en geniş konu ve yöntem farklılıklarını kapsayan büyük bir yazın yığını ile karşılaşır”.

Felsefe ve mimarlık ilişkisinin kurulabilmesinde ise, kavramlarla düşünebilme olanağı ön plana çıkar. Bu konuda Colebrook (2009, 29) şöyle aktarır: “Felsefe Deleuze’e göre kavramlar yaratır. Kavramlar şeylere iliştiğimiz yaftalar veya adlar değildir; bir düşünme yönelimi veya yönü üretirler. Bu felsefi anlamdaki kavram gündelik bir kavramdan bir hayli farklıdır...”. Felsefe kavramlar yaratırken; bu kavramlar “... sorunlara ilişkin yeni bir düşünme ve karşılık/tepki verme biçimi üretirler...” (Colebrook 2009, 46).

Düşünme ve üretim üzerine yapılan bu yorumlar yazarları, düşünce ve gerçeklik ya da ‘hayat’ üzerine düşündürmeye de teşvik etmiştir. Felsefeye bağlı düşünme anlayışı da çeşitli filozoflar tarafından farklı yorumlanmıştır. Örneğin Deleuze’e göre düşünme, ‘bir bütün olarak bir sanat ve bir hayat olayıdır’ (Colebrook 2009, 24). Nietzsche’ye göre düşünme, “bütünüyle bir metafordur” (Colebrook 2009, 32). Düşünme sonucu yapılan üretim sonucu ortaya konan metnin, yazılı veya sözlü biçime sahip olması gerekmez; “... ama her metin sayısız şekillerde okunabilir” (Iggers 2005; 2011, 10). Wittgenstein felsefesinde ise düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişki şu şekilde tanımlanabilir: “... modern felsefede karşılaştığımız düşünme biçimlerinde metot, düşüncemizin ve dış dünyanın, birbirine uygunluğunu temellendiren ilkeler düzeyinde geliştirilmiştir... düşünce ile gerçeklik arasındaki karşılıklılık sistemini kurmaya yöneliktir...” (Utku 2009, 13).

Tüm bunlardan bahsedilmesinin nedeni, incelenen metin bağlamında Simmel’in hayata dair çeşitli konuları; kavramlar ve kavramlara bağlı anlatılar yardımıyla çözümlemeyi denemesidir. Wittgenstein’in *Tractatus* kitabı hakkındaki düşüncelerini dile getirdiğine benzer olarak bu metin analizi de, düşünceye sınır çizmek olarak değerlendirilebilir: “Bu yüzden kitabın amacı, düşünceye bir sınır çizmektir ya da daha çok düşüncelerin dile getirilmesine: Çünkü düşünceye bir sınır çizilebilir için bu sınırın her iki yanını da düşünebilmemiz gerekir” (Utku 2009, 18). Bu noktada mimarlıktaki felsefe, düşünce üretme üzerine olan olanaklılıktır.

3. Şehrin Yorumlanması

Simmel’in metinlerinde makro ölçekli şehir/kent olarak adlandırdığı metropolü anlaya-

bilmek için, şehir/kent sözcüğünün tarihteki kullanımına değinmek gereklidir. İngilizcede 13. yüzyıldan bu yana kullanılan *city* sözcüğü, 16. yüzyıldan itibaren kazandığı anlam ve ayrımla kent yaşamının önemini ortaya koymuştu (Williams 2005). *City* eski Fransızca yakın kök *cit *’den, Latince kök *civitas*’tan türemiştir. Latince *civitas*, *civis*’ten türetilmiş “kentli” olma anlamına işaret eder; yani bir yerleşim türünden çok yurttaşlar topluluğuna işaret eden bir tanımlamadır (Williams 2005, 68). Kentli olma, kentte yaşama yordamı ve bireyi ilgilendiren bu tanımlamalar, Simmel’in neden metropol ve hayat üzerine eğildiğini de anlamlı kılar. Tam da bu nedenle, kentli olma hali ve kentli olmanın bireye olan etkileri bağlamında mimarlık için önemli ve şehir yaşantısı üzerine bir çalışma olan Georg Simmel’in *Modern Kültürde  atışma* isimli kitabı seçilmiştir.

Ondokuzuncu yüzyıldan günümüze felsefe, sosyoloji, edebiyat, psikoloji ve sanat gibi pek çok farklı alanda üretilmiş olan modernlik ve modernleşme hareketi üzerine olan metinler, bu doğrultuda modern bireye yönelik bakışlar olarak ifadelerine ayrıştırılarak ele alınmıştır. Üretilen metinler çarpıcı ifadeler ile şehir/kent yaşantısı olanaklılığı ve bireylerin fiziksel/ruhsal davranışları üzerine odaklanmaktadır. Buna bağlı olarak seçilen metinlerdeki alıntılar, aşağıdaki temel sorunsallar üzerinden anlamlandırılarak yorumlanmıştır:

- Birey
- Kentli olma
- Metropol

Kentli olma ve bireyin kentteki varoluşu konusunu kent üzerinden düşünen Simmel dışında başka yazarlar da olmuştur. Örneğin Sennett (2010), kamusal insanın ok ş  ve bunun mimari nedenlerinden bahseder. Sennett, “18. yüzyıldan sonra artık kamusal mekânlar yapamayan bir dünyada yaşadığımızı” dile getirir (Tanyeli 2011, 365). Diğer yanda Venturi ve S. Brown’un “Las Vegas’tan öğrenmek” adlı kitaplarında, kentteki kargaşanın nasıl giderilebileceği ve dünya cennetinin nasıl kurulabileceği anlatılmıştır (Tanyeli 2011).

İlişkilerin iki yönlülüğü, karmaşık ağ örgüleri ve form-içerik konularında metin üretimi yapan Simmel, kentlinin gündelik yaşantısını irdelerken form, birey ve moda üzerine çeşitli tespitlerde bulunarak türlü çatışmalar ortaya koyar (Simmel 1903, Milles and Hall, Borden 2004). Aslında kitaptaki tüm metinlerin içinde bahsi geçen konuların mekânı metropol ve kenttir; kentte var olmanın yordamlarından biri olarak tanıtılan bireyin *blaz * olma hali ise çok basit anlamda bıkmaya ilişkili bir durumdur. Ancak Simmel’in tüm bu anlatısının var olabilmesi, metropolün varlığı ve oluşan figürler ile yakından ilgilidir; hatta modern olma halinin ve modernitenin ta kendisidir.

Karşılaşılan bu “kentli olma” yordamı Tanyeli tarafından şöyle tanımlanmıştır: “... Kentlilik denen yaşama biçimi o karşılaşmaların toplamından, hatta kaotik bir koreografisinden başka bir şey değil. Kenti var eden de aynı karşılaşmalar oluyor...” (Tanyeli 2011, 394). Bu karşılaşmalar Simmel’e göre metropolde olma halidir ve metropol tipi yaşayışın şeillendirdiği birey davranışı/bireyin ruh hali bıkkınlığı var eder. Simmel’in bıkkın bireyi ile Baudelaire okuması yapan Walter Benjamin’in “flaneur” (avare) dediği toplumsal kentli tipi benzerdir (Tanju 2010, Talu 2010). “Kentsel/kamusal mekânda amaçsız ama g zerg hli dolanmaların adamı olan “flaneur”, yeni beliren insan tiplerinden biridir. Öte yandan o... genelde metropolün adamıdır...” (Tanyeli 2011, 413).



Resim 1-2: Metroda bekleyen bıkkın bireyler; George Grosz, Metropolis

Tam da bu nedenle metropol üzerinden birey okuması yapan Simmel şehri/kenti, bireyi yorumlamak için mimari bir sahne olarak kullanmıştır. Bireyde yaşanan değişimler, kent yaşantısının kırsal yaşantıdan farklı olması ve metropolün hareketli yaşam döngüsüdür. Bu nedenle kente dair çeşitli temsiliyetlerden söz ederken kent yaşamının yozlaşmasından ve bireyin yabancılaşmasından bahsedilir. Tüm bunları anlatan bir kavram olarak “değişim”, tahayyül farklılığını da ortaya koymaktadır.

4. Anlatılar: Georg Simmel ve *Modern Kültürde Çatışma*

Çalışma kapsamında seçilen kitabın genel çerçevesi irdelendiğinde içerdiği üç metin, genel olarak hayat üzerine çeşitli felsefeleri içermektedir, denebilir. İlk metin olan *Modern Kültürde Çatışma* (1919); modernliği, modern toplumun ‘yeni olanı deneyimleme şekli’ olarak belirlemiştir (Talu 2010, 144). Bu yenilik arayışı, modern hayat ile toplumsal formlar arasında süren çatışmayı bildiriyordu (Talu 2010). *Metropol ve Tinsel Hayat* isimli ikinci metin ise, mimarlık ve kent üzerine çeşitli düşünceler barındırır; belirli kavramlara yaslanarak bireyin yaşadığı mekân (metropol) ve birey davranışları üzerine tespitlerde bulunur. *Moda Felsefesi* adlı üçüncü metinde ise; para ekonomisi ve moda arasındaki gerilimli ilişki üst tabaka-alt tabaka arasındaki kavrayış farklılıkları, çeşitli toplumsal eğilimler günümüz kavramları üzerinden yorumlanır. Çalışmanın bundan sonraki bölümleri, metin alıntıları ve yorumlamalar üzerinden tespit edilen veya üretilen düşünceler üzerinden şekillenecektir.

4.1. Modern Kültürde Çatışma

Simmel’in bu metninin, metropol ve gündelik hayat üzerinden yapacağı tartışmalara zemin hazırlayan bir metin olduğuna daha önce değinilmişti. Simmel’in hayat ve form arasında kurduğu ilişki, bir yanda onun form takıntısına yani formun vazgeçilmez etkisine; diğer yanda hayatın iktisadi gücü **üzerinden yürütülen bir mesnede** dayanır:

“... Ama hayatın kendisi ara vermeksizin akmaya devam eder. Yarattığı her yeni varoluş formunda, dur durak bilmez hareketi, o formun kalıcılığıyla ya da zamandan bağımsız geçerliliğiyle çatışır...” (Simmel 2003, 58).

Simmel’in metinlerinde modern hayatı anlamak ekonomi konusuna, dolayısıyla endüstri devriminin sonuçlarına bağlıdır (Talu 2010). Talu’ya (2010) göre söz konusu dönem, kentlerin büyük nüfuslara ulaştığı metropollere dönüştüğü bir toplumu ifade ediyordu. Form ve üretim tarzı ilişkisi, daha önce değinilen tahayyül farklılığının sonucu olan ‘değişim’ kavramına bağlı olarak hayatın iktisadi biçimine dayandırılır:

“... formların normları ve kısıtlamaları içerisinde, her zaman, doğaları ve boyutları

bakımından o formların içine sığmayan birtakım iktisadi enerjiler serpildi. Bu enerjiler de, ya tedrici biçimde ya da ani değişimlerle bu formlardan kurtuldu ve eski üretim tarzının yerini, yeni enerjilere uygun bir tarz aldı. Ama bu üretim tarzı, bir form olarak, başka bir üretim tarzını yerinden edecek enerjiye kendi içinde sahip değildir. Bu sürecin arkasındaki itici güç, bütün kuvveti ve dinamizmiyle, dönüşümü ve farklılaşmasıyla, hayattır...” (Simmel 2003, 59).

Değişim kavramı üzerine eğilen Simmel, formların sürekli değiştiği fikrine yaklaşmakla birlikte (Tanju 2010), çağlara göre düşünsel temel ve fikirlerin de değişime uğradığının farkındadır. Ondokuzuncu yüzyıl sonrasında toplumu ve bireyi merkezde konumlandıran Simmel, yirminci yüzyıl için ise bir ‘hayat felsefesi’ fikrini yani hayata dair kültürel formların dönüşümünü gündeme getirmiştir:

“Bazı çağların düşünsel temelini oluşturduğunu düşündüğüm fikirlere çok kısa değineceğim. Klasik Yunan’da bu, varlık fikriydi – birlikli, tözsel ve tanrısal bir varlık... Ortaçağ Hıristiyanlığı’nda bunun yerini Tanrı fikri aldı... Rönesans’tan itibaren bu yücelik mertebesine giderek Doğa fikri yerleşti... Sonra, 17. yüzyılda felsefe doğa kanunları üzerinde yoğunlaştı... bu çağın sonunda kilit bir fikir olarak ego, yani ruhsal kişilik fikri ortaya çıktı... entelektüel akımların söz konusu olduğu 19. yüzyılda, bunlarla kıyaslanabilecek kapsayıcı bir kılavuz kavram çıkmadı... ilk kez 19. yüzyılda, hayatın temel gerçekliği olarak görülmüştür toplum; bireyse, çeşitli toplumsal dizilerin kavşak noktasına... indirgenmiştir... 20. yüzyılın başında, bir hayat felsefesi oluşturmak için gereken yeni bir temel fikre erişmişlerdir. Hayat kavramı, gerçekliğin ve değerlerin hem ortaya çıktığı hem de kesiştiği merkezde doğmuştur...” (Simmel 2003, 61-63).

Nietzsche’nin neredeyse tüm metinlerinin dünyayı konuşmak olduğu anımsandığında, Simmel için de ‘hayat dolu yeni formu’ ve çeşitli çatışmaları/karşılaşmaları savunmak anlamlı görünür:

“... Bugün, bu kadim mücadelenin yeni bir evresini yaşıyoruz; bu artık, hayatla dolu yeni formun, eski ve cansız forma değil, bizatihi forma, form ilkesine karşı kavgasıdır. Ahlakçılar, eski dönemlere methiye düzenler, stilde kesinliği ve saflığı savunanlar, modern hayatın bütün yönlerinde giderek artan form yoksunluğundan yakındıklarında, olgusal açıdan haklıdırlar...” (Simmel 2003, 60).

Simmel’e göre hayatın formdan bağımsız olamayacağı fikri, aslında hayatın kendini formlardan bağımsız olarak her an ifade etmesinde gizlidir. Ancak Simmel, sabit bir form düşüncesinin dilden temizlenememe halini yaşar (Tanju 2010): “Böylelikle hayat burada asla erişemeyeceği bir şeyi ister. Bütün formların ötesinde, çıplak dolaysızlığı içinde kendini belirlemek ve ortaya koymak...” (Simmel 2003, 82).

Form konusu, hayat ve değişim konuları etrafında şekillenen ‘hayat felsefesi’ düşüncesine dayanırken; tasarlanmış nesnelerin zamanın ruhunu temsil etme meselesi temsiliyet problemini gündeme getirir. Formlar arasında ilişki kurma meselesi olarak temsiliyet; Gotik dünya ve Gesamtkunstwerk kavramına kadar dayanır (Tanju 2010, Durmuş 2011). Bu nedenle bütünlük ve tek düşünce fikri satır aralarında metin boyunca hissedilir:

“... Şimdiye kadar eski formlar daima yeni bir form yaratma isteğiyle yıkılmıştı. Ama bugün, bu alandaki gelişmelerin altında yatan nihai itki, form ilkesine muhalefet şeklinde tanımlanabilir... Oysa Ortaçağ’da Hıristiyan Kilisesi fikri vardı; Rönesans’ta aşkın kuvvetlerle meşrulaştırılması gerekmeyen bir değer olarak dünyevi doğanın yeniden kazanılması fikri vardı; 18. yüzyıl Aydınlanması, aklın egemenliğinin insanlığı evrensel mutluluğa eristireceği fikrine dayanıyordu; Alman idealizminin büyük çağıysa, bilimi sanatsal imgelemele donatı-

yordu... Bu demektir ki ne kapsayıcı bir kültürel fikir için gereken ham madde vardır, ne de o fikrin yeni formlarının içine alacağı alanlar böylesi bir düşünsel birliğe izin verecek bütünlüğe sahiptir...” (Simmel 2003, 64-65).

Kitabın ilk metni olan *Modern Kültürde Çatışma* metni, hayata dair yaptığı sorgulamaları ile önemlidir. Soru sormaya yardımcı olarak felsefe yapma hali burada, düzeltilmeye çalışılan şeyin aslında dünyanın ve hayatın ta kendisi olduğunun farkına varma halidir. Metnin kendisinde de sorunların çözülmesinden ziyade, soru sormayı becerebilme hali vurgulanmıştır.

4.2. Metropol ve Tinsel Hayat

Bu metinde Simmel kalabalık içindeki yalnız bireyi ve onun mekânı olarak metropolü ele alırken; ‘yalnızlık’, ‘bireyselleşme’, ‘bıkkınlık’ ve ‘yabancılaşma’ gibi kavramları kullanır. Modern bireyin mutsuz ve hoşnutsuz tavrı, bir yandan da Baudelaire’in (1863, 95) belirttiğine benzer olarak ve modernliğin simgesi olarak *kalabalıklık* tezahüründe karşımıza çıkar (Talu 2010).

Modern hayat ve kişilik üzerine düşüncelerini belirten Simmel’e göre, kişiliğin dış ortama nasıl uyum sağladığı yorumlarında bahsedilen en önemli sahne metropoldür:

“... Modern hayatın ve ürünlerinin kendine özgü anlamını, başka bir deyişle kültürel gövdenin ruhunu irdeleyen bir araştırma, metropol türü yapıların hayatın bireysel içerikleri ile birey üstü içerikleri arasında kurduğu denklemi çözmek zorundadır: Böylesi bir araştırma, kişiliğin dışsal güçler karşısında kendini nasıl uyarladığı sorusunu yanıtlamalıdır...” (Simmel 2003, 86).

Metropol tipi insanların tanımladığı bireysel ilişkilerde, birliktelik ve bütünleşme algılayışlarının önemsendiği görülür. Bu birliktelik içerisinde yürümek durumunda olan birey, böylesi bir ortamda karşımıza çıkar; çünkü işler ve ilişkiler çeşitlilik ve karmaşıklık gösterir: “...Her şeyden önce, metropolde farklı çıkarılara sahip pek çok insan bir araya gelmiştir ve bu insanlar, ilişkilerini ve işlerini son derece karmaşık bir organizma içerisinde bütünleştirmek zorundadır...” (Simmel 2003, 89).

Metropolde var olan kişilik niteliği; şehir/kent ve taşra hayatında farklılıklar gösterir; bu durum Simmel’e göre bireyin psikolojik ön koşullarına bağlanır:

“Metropol tipi kişiliğin ruhsal temelini, sınırlar üzerindeki uyarıcıların yoğunluğu oluşturur... Bunlar, metropolün yarattığı psikolojik önkoşullardır. Kent, sokaktan her geçişte, iktisadi, mesleki, toplumsal hayatın hızında ve çeşitliliğinde kasaba ve taşra hayatıyla derin bir karşıtlık oluşturur. Çünkü hayatın ve duysal-tinsel imgelerin ritmi, kasabalarda daha yavaş, daha alışıldık, daha düzenlidir. Metropol, farklılıkları kaydeden bir varlık olan insandan, kasaba hayatına göre daha başka bir bilinçlilik miktarı talep eder...” (Simmel 2003, 86).

Metropol insanının kalbi duygular ötesinde mantığıyla hareket ettiği fikri, yürek-zihin ikili ilişkisi ile açıklanmaya çalışılır:

“... daha muhafazakar olan ruh, metropole özgü ritme ancak bu sarsıntılardan ve çalkantılardan geçtikten sonra ayak uydurabilir. Böylece –binlerce farklı bireyde farklı şekillerde vücut bulan- metropol tipi kişilik, tehdit edici seyri ve ayrılıklarıyla kendisini köksüz bırakacak dışsal çevresine karşı koruyucu bir organ geliştirir: Yüreğiyle değil, zihniyle tepki gösterir... Metropol hayatı, metropol insanındaki yüksek bilincin ve zihin hakimiyetinin temelini oluşturur. Metropoldeki fenomenlere tepki gösterme işlevi, artık en az duyarlı olan ve kişiliğin derinliklerine en uzak olan organımıza aktarılmıştır...” (Simmel 2003, 87).

Sonrasında bu ikili ilişki, İktisadi durum ve zihin ilişkisinin benzerlikleri ve ortak yanları açısından ele alınarak devam eder:

“Metropol her zaman para ekonomisinin merkezi olmuştur... Para ekonomisi ile zihnin egemenliği birbirine derinden bağlıdır. İkisi de, insanları ve şeyleri katıksız bir tarafsızlıkla ele alır...” (Simmel 2003, 87). Hatta Simmel’in “şeylerin renksizleşmesi” olarak adlandırdığı durum, “paranın rengine bürünme” halidir” (Simmel 2003, 92).

Metropol ve insan arasındaki etkileşim göz önünde bulundurulduğunda, insan ilişkilerinin metropole yansıdığı durumlar dışında metropolün dayattığı nitelikler de vardır:

“... Dakiklik, hesaplanabilirlik ve kesinlik, bütün karmaşıklığı ve uzanımlarıyla metropol varoluşunun insan hayatına dayattığı niteliklerdir; bunlar, yalnızca metropolün para ekonomisiyle ve zihinsel doğasıyla yakından ilgili olmakla kalmaz. Bu özellikler, aynı zamanda hayatın içeriğine de damgasını vuracak, akıldışı, içgüdüsel, başına buyruk özelliklerin ve itkilerin safdışı edilmesine yarayacaktır. Kendi dışındaki genel ve şemalaştırılmış bir hayat formunu almak yerine, hayat tarzını kendi içinden belirlemek isteyen özellikler ve itkilerdir bunlar...” (Simmel 2003, 90).

Bireyin ruhsal tavrını tasvir için adlandırılan bir diğer kavram da mesafeliliktir. Buna yol açan durum, Simmel’e göre bireyin kapıldığı *güvensizlik* hissidir:

“... Büyük kent sakinlerinin birbirlerine yönelik bu ruhsal tavrını, biçimsel bir bakış açısından, “mesafelilik” şeklinde adlandırabiliriz. Kasaba sakini, karşılaştığı insanların hemen hemen hepsini tanır ve herkesle olumlu bir ilişki içerisindedir; ama böylesi bir durum büyük kentte gerçekleşecek olsa, yani kişi sayısız insanla sürekli kurduğu dışsal temaslara içsel olarak yanıt verecek olsa, içsel bakımdan paramparça olur, tasavvur bile edilemeyecek bir ruhsal duruma düşerdi. Kısmen bu ruhsal olgu, kısmen de metropol hayatının üstünkörü temaslara gelip geçen unsurları karşısında insanların haklı olarak kapıldıkları güvensizlik, bizi mesafeliliğe zorlar... dışsal mesafenin içsel veçhesi yalnızca kayıtsızlık da değildir. Biz farkına varmasak da, çoğu kez, nedeni ne olursa olsun yakın temas durumunda her an nefrete ya da kavgaya dönüşebilecek hafif bir hoşnutsuzluk, karşılıklı bir yabancılık ve tikslenme hissi de söz konusudur...” (Simmel 2003, 92-93).

Bireyin yalnızlığı, kalabalık içinde yalnız olma hali ile tanımlanırken, tarifinde mekânsal denebilecek değişimler de içermektedir:

“... Birey geniş çevrelerdeki zihinsel hayat koşullarını, karşılıklı mesafe ve kayıtsızlığı, kendi bağımsızlığı üzerindeki etkisi bağlamında en çok, büyük kentin kalabalığında hisseder. Çünkü bedensel yakınlık ve mekân darlığı, zihinsel uzaklığı daha da görünür kılmaktadır. Metropol kalabalığıyla kıyaslandığında, insanın kendini böylesine yalnız, böylesine kaydolmuş hissettiği başka bir yer yoktur –bu, açıkça, sözünü ettiğimiz özgürlüğünün, duygusal hayatına huzur şeklinde yansımaları hiç de şart değildir...” (Simmel 2003, 96).



Resim 3-4-5: Michael Wolf'un Bıkkın Tokyo Bireylerinden Bir Temsil; Dünyanın En Kalabalık Kentlerinden Tokyo; Türkiye'nin Kalabalık Kentlerinden İstanbul.

Simmel'e göre metropol tipi kişilikte ortaya çıkan en tipik belirti *bıkkınlıktır*. *Bıkkınlık* ve onu meydana getiren nedenler ise şöyle açıklanmıştır:

“Hayat formunun kesinliğinin ve netliğinin altında yatan etkenler, son derece gayri şahsi bir yapının oluşumunda da söz konusudur; ama aynı etkenler, bir yandan da yüksek düzeyde kişisel bir öznelliği teşvik etmiştir: Bıkkınlık –belki de başka hiçbir ruhsal fenomen, metropolle böylesine dolaysız bir bağ taşımaz. Bıkkınlığın birincil nedeni, sınırları uyarıcı birbirine zıt unsurların hızla değişmesi, son derece yoğun ve sıkıştırılmış halde olmasıdır. Metropolde özgü zihinsellik hâkimiyetinin asıl nedeni de bu olsa gerek. Bu nedenle, zihinsel bir gelişme kaydetmemiş, aptal insanlar, genellikle tam anlamıyla bıkkın değildir... uzun bir süre boyunca bütün güçleriyle tepki vermeye zorlanırlar ki, artık hiçbir şeye tepki veremez olurlar... İşte bıkkınlığı meydana getiren de budur –daha az değişimin söz konusu olduğu, sakin muhitlerde yaşayan çocuklarla kıyaslandığında, metropolde yaşayan her çocuğun sergilediği bir özelliktir bu” (Simmel 2003, 90-91).

Bıkkınlığın verdiği *kayıtsızlaşma* hali bir yanda hızlı değişime bağlanmaktadır, diğer yanda metropolde yaşanan hızlı değişime bağlı olma hali temelde iktisadi meseleler ile ilgilidir:

“... Bıkkınlığın özü, farklılıklar karşısında kayıtsızlaşmasıdır... bıkkınlıkta söz konusu olan, şeylerin taşıdığı farklı anlamların ve değerlerin, dolayısıyla şeylerin kendilerinin önemini yitirmesidir. Bıkkın kimsenin gözünde her şey aynı donuklukta, aynı griliktedir; hiçbir nesne diğerinden daha tercih edilir değildir. Bu ruh hali, bütünüyle içselleştirilmiş para ekonomisinin öznel yansımasıdır...” (Simmel 2003, 91).

Simmel'in aktardığı bu satırlar, modern birey ve bu bireyin niteliklerini ortaya koyarken; bu durumu modern hayatın getirileri ve metropol söylemine dayanmaktadır. Simmel'in tanımladığı “bıkkınlık” ve bunun sıkıntısını çeken “bıkkın birey”; metropolün yarattığı ruhsal huzursuzluğa bağlıdır ve birey, modern hayatın öncüsü olarak ortaya konar. Bu noktada Baudelaire'in *flâneur*'ü ile Simmel'in *blâze* bireyi benzerlik göstermektedir. Çünkü bireyin yaşadığı kuşatılma hali, yabancılaşma hissini de arttırmıştı. Bu nedenle kentlerin küçük yerleşimlere oranla tercihi sebebiyle bıkkınlık, adeta metropole uyum sağlama yordamı olarak var olmuştur. Burada bahsedilen uyum sağlama, *yabancılaşma* yani ‘tepkisiz olma’ hali ile örtüşmüş görünür:

“... Para mübadelesinin beşiği olan büyük kentler, şeylerin alınıp satılabilir olma niteliğini, küçük yerleşimlere kıyasla çok daha çarpıcı şekilde ön plana çıkarır. İşte bu yüzden kentler, bıkkınlığın da aslı mekânıdır. Bıkkınlıkta, insanların ve şeylerin yoğun biraradalığı karşısında bireyin sınırları yüksek düzeyde uyarılarak doruk noktasına ulaşmıştır. Aynı koşul-

ların salt nicel bakımdan artması, sınırların uyarılma gücünün karşıtına dönüşmesine, bıkkın tavrın sergilenmesine neden olur. Bu fenomende, sınırlar; çevrelerindeki uyarılara tepki vermeyi reddeder: Metropol hayatının formlarına ve içeriklerine uyum sağlama yolundaki son çaredir bu onlar için...” (Simmel 2003, 92).

Metropolde kişiliği ortaya koyma gibi bir girişim vardır. Dolayısıyla kent büyüklüğüne bağlı olarak bireysel tavır farklılıkları ön plana çıkar. Bu durum bireyin davranışlarını da belirleyici niteliktedir:

“... Kent, büyüklüğüyle doğru orantılı olarak bu bireyselleşmeye yol açar. Bunun bir dizi nedeni vardır: Öncelikle, insan metropol hayatının boyutları içinde kendi kişiliğini ortaya koymak gibi güç bir işle karşı karşıyadır. Kişinin önemindeki nicel artışın ve harcanan enerjinin sınırına varıldığında, nitel farklılaşmaya başvurulur: Birey, toplumsal çevrenin ilgisini bir şekilde üzerine çekmek için, çevrenin farklılıklara ilişkin duyarlılığından yararlanır. Sonunda insan, kasıtlı bir şekilde tuhaf olmaya teşvik edilir; yani yapmacık tavırlar, ani değişiklikler gibi metropole özgü aşırılıklara yönelir. Bu tür davranışların anlamı, içeriklerinde değildir kesinlikle: “Farklı olma”, çarpıcı bir şekilde diğerleri arasında sivrilmeye ve böylece dikkat çekici olma şeklinde ortaya çıkan formlarındadır...” (Simmel 2003, 99).

Bu metin bağlamında bahsedilen tüm kavramlar ve işaret ettikleri davranışlar başka bir üst kavramla karşılanmakta; adeta kavramsal bir labirent oluşmaktadır. Metropolün karmaşık yaşantısı, Simmel’in anlatısında da üst üste geliş ve çakışmalar şeklinde ifade edilmiştir:

“... Metropolün bu iki tipik tehlikesinden –bir yanda kayıtsızlık, diğer yanda ayrımı yok eden telkinden- bizi koruyan, antipatidir. Gizli bir antipati, pratik bir uzlaşmanın hazırlık evresi, bu hayat tarzının sürdürülebilmesi açısından zorunlu olan mesafeleri ve hoşnutsuzlukları yaratır... Metropolde özgü hayat tarzında birbirinden uzaklaşma olarak görünen şey, gerçekte onun temel toplulaşma formlarından yalnızca biridir...” (Simmel 2003, 93-94).

Mekân ve metropol ilişkisinin kurulmasında nihayet mimarlık aleni olarak sahneye çıkar. Devamında kültürün mimari sahnesi olarak metropol yeniden tanımlanır:

“Çevrenin genişlemesi ile kişinin özgürlüğünün artması arasındaki genel-geçer tarihsel ilişki nedeniyle, mekân genişliği ve insan sayısı metropolü özgürlüğün merkezi haline getirir –ama tek neden bu değildir. Herhangi bir kent, bu gözle görülür genişlemenin ötesine geçtiğinde, kozmopolitliğin merkezi haline gelir...” (Simmel 2003, 96-97). “... Metropol, kişisel olan her şeyi yutarak büyüyen bu kültürün bütün çıplaklığıyla sergilendiği bir sahnedir adeta. Burada, binalarda, eğitim kurumlarında, tüm mekânlara hâkim olan teknolojinin yarattığı harikalarda, sunduğu nimetlerde, topluluk hayatı oluşumlarında, devlet kurumlarında, dayanılmaz ölçüde billurlaşmış ve gayri şahsileşmiş bir tin söz konusudur –öyle ki kişilik, bunun etkisi altında kendini idame ettiremez... Öyle ki birey, kişiliğinin özünü koruyabilmek için, sahip olduğu biricikliği ve bireyselliği öne çıkarmak zorunda kalır...” (Simmel 2003, 100-101).

Mimarlık açısından önemli olan anlatılardan biri de Simmel temelli, Benjamin okumasıdır. Walter Benjamin’in Pasajlar ve Flâneur üzerine yazdığı denemelerde, flâneur figürü daha öte tanımlara ve eleştirilere taşınır. Örneğin Benjamin’in tanımlamasıyla Paris’in meşhur camekânlı pasajları, bireylerin evden çıkarak buluşmalarını sağlayan ortak bir yeni kapitalist alana işaret eder (Gündoğan 2012, 15). Gündoğan (2012, 17) flâneur’ü şu satırlarla ortaya koyar:

“... 19. yüzyıl Paris kent sokakları, Baudelaire’ye göre flâneur için bir meskeni temsil eder. Kendini evinin dört duvarı içinde hissederken, kent duvarlarının, pasajlarının, cephele-

rinin ve kalabalığın ortasında ve aslında diğer insanların içinde yalnızdır. Ancak geniş bulvarlar ve yoğun trafiğin ortaya çıkması ile flâneur figürü ortadan kaybolur ancak farklı suretlerde geri döner... Kendi gözlem otoritesini kaybeden bir kent avaresine dönüşür....”.



Resim 6-7-8: Benjamin'in Paris Pasajlarından Görünümler; The Passageways of Paris, Benjamin.

Simmel'in anlatısında, metropol ve işlev ilişkisi üzerine düşünceler konusunda da mimarlık gündemdedir; kentin genişliğinden ne kastedildiği de bu satırlarda açıkça gözlenir:

“... Metropolün en önemli özelliği, fiziki sınırlarını aşan bu işlevsel genişliktir. Bu geniş etkinlik alanı, metropol hayatına ağırlık ve önem kazandırır... İnsanın erimi, zaman ve mekân içinde yol açtığı etkilerin toplamından oluşur. Kent için de aynı şey söz konusudur: Kent, dolaysız sınırlarını aşan etkilerinin toplamında oluşur. Kentin asıl genişliği budur ve varoluşu bu toplam içerisinde açığa çıkar...” (Simmel 2003, 97-98)

Özetle kent hayatında yaşanan bu durumlar, para ekonomisinin bir sonucudur. Simmel, kent olarak ortaya koyduğu gerçekliği fiziki sınırları ile tanımlamak yerine; sosyolojik ve psikolojik sınırları ile ortaya koymayı denemiştir. Bunu gerçekleştirirken de bireyi ve onun mekânı olan metropolü düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir.

4.3. Moda Felsefesi

Simmel'in üçüncü ve son metni olan *Moda Felsefesi*, toplumsal formun dönüştürücüsü olarak moda ile ilişkili söylemler ve modanın kabul edilebilirliği, aynı zamanda da ayrıştırıcı olma hali üzerinden bir düşünce izi sürer. Simmel'in kullandığı 'farklılaşma ve farklılık' kavramları, üretimin kontrol edilmesindeki en büyük aracın aslında moda olduğunu vurgular (Tanju 2010).

Simmel modayı en özetle şu şekilde tanımlamıştır: *“... İşte moda da, bu açıdan başvurulabilecek harikulade bir toplumsal formdur: Zira o da, hukuk gibi, hayatın sadece dışsal cephesini, sadece topluma dönük olan yanlarını kavramaktadır...” (Simmel 2003, 125). “... modada hayatın çok değişik boyutları tuhaf bir biçimde çakışır; moda, ruhun birbirine zıt bütün ana eğilimlerinin bir şekilde temsil edildiği karmaşık bir yapıdır...” (Simmel 2003, 127-128).*

Modanın bireysel ihtiyaçları tatmin edici bir güç olarak ele alınması, onu hem taklit edilebilir bir toplumsal hareket hem de bireysel bir davranış taklidi olarak ortaya koyar:

“... Moda, verili bir örüntünün taklididir; bu nedenle de toplumsal uyarlanma yönündeki ihtiyacı karşılar; bireyi, herkesin yürüdüğü yolda ilerlemeye sevk eder; her ferdin davranışını salt örnek haline getiren genel bir durum ortaya koyar. Aynı zamanda, ayırt edilme ihtiyacını, farklılaşma, değişim ve bireysel aykırılık eğilimini de aynı ölçüde tatmin eder. Bunu bir yandan içerik değişiklikleriyle sağlar... diğer yandan, bunun altındaki daha kuvvetli bir neden de, modaların daima sınıf modaları olmasıdır...” (Simmel 2003, 106).

Modanın bir işlevi olduğu düşüncesi, bu işlevin iki yönlü oluşu olarak aktarılır; bahsedilen bu ilişki adeta bir form alma halidir:

“Moda, ... sınıf bölünmesinin bir ürünüdür. Şeref başta olmak üzere birçok başka form gibi, modanın da ikili bir işlevi vardır: Hem belli bir toplumsal çevreyi bir arada tutar, hem de o çevreyi diğerlerine kapalı hale getirir...” (Simmel 2003, 107).

Modanın iki yönlü olma hali Derrida'nın ya/ya da (either/or) mantığıyla örtüştürüldüğünde moda okumasının bir okunamazlık hali de yaratabileceği düşünülebilir. Simmel'e göre **modanın özünün çözülmesi** bu ikili mantıkta yatar:

“Modanın özü şu olguda yatar: Modaya ilk uyanlar, her zaman, belli bir grubun bir bölümüdür sadece, grubun büyük çoğunluğuysa henüz modayı benimseme aşamasındadır... Modanın yaygınlaşması, aynı zamanda onu yok oluşa sürükler, çünkü yaygınlaştığı zaman ayırt edici olmaktan çıkacaktır. Genel yaygınlaşma eğilimi ile, bu yaygınlaşmanın yol açtığı anlam yitimi arasındaki ilişki nedeniyle ki, moda kendine özgü tuhaf bir çekicilik kazanır: Bir sınırlılığın, aynı anda hem başlangıç hem son olmanın, hem yeni hem de geçici olmanın verdiği çekiciliktir bu. Modanın meselesi olmak ya da olmamak değil, aynı anda hem olmak hem de olmamaktır...” (Simmel 2003, 112).

Bu metinde de Simmel, felsefesini ortaya koyarken kavramlardan yardım alır. ‘Keyfilik’ bu kavramlardan biri olması yanında, moda tercihindeki *keyfiyet* meselesi maddi verilere karşı olan kayıtsızlığı göstermesi yoluyla algı karmaşası yaratır. Örneğin Paris’in **önemli simgelerinden biri olan Eiffel kulesinin, gündelik bir nesneye dönüşerek dünyevi bir hal alması bu duruma örnek olarak verilebilir:**

“... Kimi zaman öyle çirkin ve itici şeyler ‘modern’ olur ki, sanki moda, kudretini gösterme arzusuyla, sırf moda oldukları için en berbat şeyleri sırtımıza geçirmemizi istiyordur. Bir seferinde amaca uygun olanı, başka bir seferinde hiç anlaşılmasın olanı, bir diğerindeyse maddi ve estetik ölçütleri tamamen göz ardı eden bir şeyi önermesindeki keyfilik, modanın, hayatın maddi standartları karşısındaki mutlak kayıtsızlığını gösterir...” (Simmel 2003, 108).



Resim 9-10-11-12: Eiffel Kulesi, Paris; Eiffel Kulesi'nin Gündelik Kullanımına Dair Örnekler.

Keyfiyet kavramı yanında, modanın yerleşmesi fikrinde bütünleşme ve farklılaşma ihtiyaçlarına bağlı olarak *bütünleşme* ve *farklılaşma* kavramları kullanılır:

“Modanın yerleşmesi için bir araya gelmesi gereken iki toplumsal eğilimden –bir yanda bütünleşme, diğer yanda farklılaşma ihtiyacından- biri eksik kalırsa, modanın oluşumu gerçekleşmez, hükmü sona erer... Tam da bu farklılaşmalar vasıtasıyla, ayrılmadan çıkar elde eden kesimler arasında içsel bir birlik sağlanır: Beden hareketinin hızı, temposu ve ritmi, temelde giyimle belirlenir ve benzer şekilde giyinen insanlar, nispeten benzer davranışlar sergiler...” (Simmel 2003, 111).

Belirtilen kavramlar dışında *değişim* kavramı ve değişimin *asabiyet* ile ilişkisi ortaya konar:

“... Modadaki değişim, asabiyetin ne oranda körelmiş olduğunun ölçüsüdür: Bir çağ ne kadar asabiyse, modaları da o kadar hızlı değişir; çünkü farklılaşmanın çekiciliğine duyulan ihtiyaç –ki modanın esas amillerinden biridir- asabiyetin zayıflamasına eşlik eder...” (Simmel 2003, 111).

Simmel, tüm metinlerde olduğu gibi bu metninde de değişim üzerinde durarak moda ve değişim ilişkisine eğilir:

“... Moda için mesele elbette sadece değişimdir; ne var ki o da, her fenomen gibi gücünü tasarruf etme eğilimindedir; amaçlarına mümkün olduğunca eksiksiz biçimde, yine de görece masrafsız araçlarla erişmeye çalışır. Tam da bu nedenle, -en berrak biçiminde kıyafet modasında görüldüğü üzere- daima eski formlara geri döner: Modanın izlediği yolun, sıklıkla döngüsel bir seyre benzetilmesinin nedeni de budur...” (Simmel 2003, 131).

Metropol ve Tinsel Hayat adlı metninde bahsedilen birey davranışı ve değişimi konusunda, metropolün bireye etkisi yanında modanın da birey üzerinde benzer etkilere sahip olabileceği aktarılmıştır:

“... Bugün modanın bilince bu denli hâkim olmasının nedenlerinden biri, temel, kalıcı, sorgulanmayan kanaatlerin giderek gücünü yitirmesidir... modanın, bir zamanlar sadece dış görünümü kapsayan asli hükümlerinin sınırlarını aşmış, beğenileri, kuramsal kanaatleri, hatta hayatın ahlaki temellerini de kendi değişim formu içine çekmesi, artan kudretinin bir işareti gibidir.” (Simmel 2003, 113). “... Modaya uygun hayat, nesnel bir bakış açısından, tahrip etmekle inşa etmenin bir karışımıdır. Burada içeriğe karakteristik özelliklerini veren şey, daha önceki bir formu tahrip etmesidir...” (Simmel 2003, 116).



Resim 13-14: Moda ve Mimarlık İlişkisi; "Archi-Couture!" Sanal Mimarlık Müzesi Sergisi.

Metropolde yaşayan bireyin davranışları için 'bıkkınlık' kavramı kullanılmışken, bu metinde 'utanç' kavramına bağlı utanma duygusuna yer verilir:

"Utanç duygusu, tümüyle bireyin dikkat çekmesine dayanır. Benlik duygusu kuvvetle hissedildiğinde, toplumsal bir çevrenin dikkati birey üzerine çekildiğinde ortaya çıkar utanç duygusu. Fakat bu durum aynı zamanda bir biçimde uygunsuzluk hissi de doğurur... Tıpkı kendi başlarına asla yanaşmayacakları suçları toplu halde işleyenlerin sorumluluk duygularının yok olması gibi, modada da utanç duygusu yok olur; çünkü moda bir kitle eylemidir... Moda, dış görünümü feda edip umumun köleliğine teslim ederek içsel özgürlüğü bütünüyle sağlama alma yolundaki çabanın formlarından biridir..." (Simmel 2003, 123-124).

Özetle bu metinde Simmel, modanın hayat felsefesi ve mimarlık ile ilişkilene biçimi olarak bireyin anlık tepkiler içerisinde olabileceğini ve bu olabirliğinin bir form etkisi şeklinde gerçekleştiğini dile getirirken, modanın mekânının da metropol olduğunu vurgular. Mimarlıkta da giderek üslupsal etkiler silikleşmektedir ve Simmel'in bahsettiği form üretimi, biçimlerin formsuzlaşması haline gelmektedir. Bu bağlamda Tanyeli'nin (2011, 380) de belirttiği gibi "... Mimarlıkta artık modaların egemen olduğundan söz edenler bu bağlamda haklıdırler...".

5. Sonuç Yerine

Metnin ya da anlatıların türlü olasılıkları ve alternatiflerine odaklanan bu çalışmanın bir sonuç bildirme gayesi olmadığı belirtilmelidir. Çünkü aynı metin, türlü şekillerde ve türlü aktörler tarafından yeniden okunacağından, bu çalışma neticesinde ancak sonuç niteliğinde değerlendirilebilecek birkaç cümle var olabilir.

Bu çalışmada Simmel'in metinleri, anlatılar yoluyla bir düşünce oluşturma amacıyla metinlerin yeniden ele alınabileceğini ve türlü okumalar ile var olabileceğini göstermeye çalışmaya yardımcı bir araçtır. Simmel'in fikirlerini, çeşitli kavramlar vasıtasıyla ve anlamın genişletilmesi yoluyla ortaya koyduğu gözlenebilir.

Modern Kültürde Çatışma adlı kitaptaki üç metin genel olarak değerlendirildiğinde, ikinci metnin (Metropol ve Tinsel Hayat) daha iyi anlaşılmasında ilk metnin (Modern Kültürde Çatışma) önemli olduğu görülür. İlk metin Simmel'in genel felsefesini ortaya koyması yanında, hayatı nasıl kavradığı üzerine ipuçları verir ve bir düşünme güzergâhı çizer. Üçüncü metin (Moda Felsefesi) ise üretim ve moda üzerinden şekillenerek ilk iki metni destekler. Günümüzde sıklıkla gündeme getirilen ve mimarlık yazın tarihinin ta en başından bu yana gündemde olan "bunalım" da olma hali ise, bu kitaptaki metinlerin belirttiği kavramlar üzerinden açıkça gözlenebilir. Tanyeli'nin (2011, 223) de belirttiği "mimarlık dünyasının sevdiği bir

deyiş olan *bunalım*” özellikle Simmel’in *Metropol ve Tinsel Hayat* isimli metninde gözlemlenir. Bıkkın birey, bireyin psikolojik bunalım hali ile örtüştürülürken; metropol şehirlerin/kentlerin tükenmiş ve bıkmış halini yansıtmaktadır. Bu noktada mimarlık yazınında olduğu gibi sosyal bilimler yazınında da bir bunalım kavrayışının mevcut olabileceği ve türlü çözümler ile bunalımlı halden kurtulma çabası olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak üretim ve tüketimin sahnesi olarak kentler, felsefe ve mimarlık ilişkisinde yeniden gündeme gelir. Mimarlık ve felsefe disiplinleri arakesitinde düşünülebilecek olan bu çalışma da, metinlerde işlenen kavramların ve düşüncelerin yeniden gündeme getirilmesi ile anlam üretecek; mimarlığı düşünebilme ve yeniden üretebilme haline hizmet edecektir.

Kaynakça

- Ballantyne, Andrew. 2012.** Mimarlar İçin Deleuze ve Guattari (*Deleuze & Guattari for Architects* 2007). İstanbul: YEM Yayın.
- Baudelaire, Charles. 2003.** Modern Hayatın Ressamı (*Peintre de la vie Moderne* 1863). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Colebrook, Claire. 2009.** Gilles Deleuze. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çotuksöken, Betül. 2000.** Felsefi Söylem Nedir?. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Derrida, Jacques. 1976.** *Of Grammatology*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Durmuş, Serap. 2011.** "Mimarlık Düşüncesinde Gesamtkunstwerk Kavramı", *Uluslar arası Sanat/ Tasarım ve Estetik Kuramları Sempozyumu (Akdeniz Üniversitesi), 19-21 Ekim, Antalya, Türkiye.* (basılmamış bildiri)
- Gündoğan, Deniz. 2012.** "Günümüz Modernitesinin Parmaklıkları Ardında "Beyaz Mantolu" Bir Anti-Flâneur", *Bibliotech Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 16, Yıl: 5, Şubat-Nisan, Ankara: Hermes Ofset Tanıtım Basım.*
- Iggers, G. Georg. 2005.** "Historiography In The Twentieth Century", *History and Theory, Volume: 44, Issue: 3, pp. 469-476. DOI: 10.1111/j.1468-2303.2005.00337.x*
- Iggers, G. Georg. 2011.** Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Milles, Malcolm; Hall, Tim; Borden, Iain, (ed.) 2004.** "The Metropolis and Mental Life (Georg Simmel)", in *The City Cultures Reader, Second Edition, Routledge: London and NewYork.*
- Selsam, Howard. 2004.** Din, Bilim ve Felsefe. çev. Mehmet Türdeş. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Sennett, Richard. 2010.** Kamusal İnsanın Çöküşü (*The Fall of Public Man*). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Simmel, Georg. 1903, (1950).** "The Metropolis and Mental Life (Georg Simmel)" In *The City Cultures Reader, edited by Malcolm Milles, Tim Hall, Iain Borden, 12-19. London and NewYork: Routledge.*
- Simmel, Georg. 2003.** Modern Kültürde Çatışma. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Talu, Nilüfer. 2010.** "Modernlik Söylemi: Endişeli Bakışlarda Modern Birey", *METU JFA, 2010/1 (27:2): 141-171.*
- Tanju, Bülent. 2010.** "Mimarlık Düşüncesi Tarihi", *Basılmamış Lisansüstü Ders Notları, Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, Mimarlık Tarihi ve Kuramı Anabilimdalı, İstanbul.*
- Tanyeli, Uğur. 2011.** Rüya, İnşa, İtiraz Mimari Eleştiri Metinleri. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Utku, Ali. 2009.** Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Williams, Raymond. 2005.** Anahtar Sözcükler. çev. Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları.

RESİM LİSTESİ

Şekil-1: Yazar tarafından hazırlanmıştır.

- Resim-1:** <http://uscaau.files.wordpress.com/2011/09/picture-12.png>
- Resim 2:** <http://www.cizgidiyari.com/forum/sanatsal-tablolar/19256-george-grosz.html>
- Resim 3:** <http://www.designboom.com/art/michael-wolf-tokyo-compression/>
- Resim 4:** [http://wiki.worldflicks.org/tokyo_department_store_toyoko_store_\(west\).html](http://wiki.worldflicks.org/tokyo_department_store_toyoko_store_(west).html)
- Resim 5:** <http://www.dasbil.com/viewtopic.php?f=302&t=11588>
- Resim 6:** <http://www.dkolb.org/sprawlingplaces/images/fullsize/paris.passage.jpg>
- Resim 7:** <http://fashionversusart.blogspot.com/2009/09/walter-benjamin.html#.UKAPtMDUP5Y>
- Resim 8:** <http://www.wbenjamin.org/passageways.html>
- Resim 9:** <http://www.historyking.com/miscellaneous/2010/6/History-of-the-Eiffel-Tower.html>
- Resim 10:** <http://www.trenddelacreme.com/2008/07/eyeful-of-eiffel.html>
- Resim 11:** http://www.turkcebilgi.com/ansiklopedi/eyfel_kulesi
- Resim 12:** <http://sunheyday.com/page/8>
- Resim 13:** <http://karinavukovic.tumblr.com/>
- Resim 14:** <http://www.mimarizm.com/haberler/HaberDetay.aspx?id=48660>

KONTROL KENTİNDEN RİZOMLARA

Sercan ÇALCI¹

Giriş

Neden bir rüyanın başı ve sonu yoktur? Rüyalar sıradan anlatılara dönüştürüldüklerinde bile hep bir paradoks ya da *saçma* barındırırlar. Rüyanın tek bir girişi ve çıkışı yoktur; ama sayısız giriş ve çıkışa sahiptir. Çağrışımın yasası, hiçbir aşkın kuralı tanımaksızın bilinçdışı üretimleri temsili olmayan bir gerçeklik içerisinde hareketlendirir. Rüya fantastik değil, katottiktir. Yorumcuların, özellikle psikanalistlerin başı rüyalarla hep bu yüzden derindedir. Başı ve sonu olmayan, tek bir giriş ve çıkışı olmayan karmaşık metinler halinde örgütlenir rüyalar. Rüya, ne sadece bilinçdışı arzunun temsili ne de içgüdüsel birikimin patlamasıdır; o, bedenle işlenen bir gerçekliktir. İşte, rüyanın sunduğu şey, ele avuca sığmayan ve bir türlü yorumun kuşbakışına teslim olmayan, ara sokaklara gizlenen ve kendine yeraltında yeni bir yuva kuran bu kaçış halidir. Belki de metnin bedeni rüyanınkiyle kesişir hep bu yüzden. Bir metin de sürekli kendi dışına taşma potansiyelleriyle doludur. Bir bedendir o ve her beden gibi oluş halindedir. Kelimelerin ve cümlelerin ötesinde sürekli yeni anlamlar, saçmalar ya da anlamsızlıklar üretebilir. Rüyanın çağrışım yasası neden metnin bedeninde de işlesin? Rüya-metin!

Şeylerin ve kelimelerin düzenini sarsacak kriz, onlara aşkın bir güçten değil, onları belirleyen ilişkilerin içerisinden doğabilir. Bu yüzden bir metin yalnızca iddialar, içerdiği fikirler ya da temsillerin ekonomisi açısından değil; sürekli kendi yasasına muhalefet eden ve sınırlarını yırtan duygularla, maddi akışlarla, enerji ve arzularla düşünülebilir. Onu bir rüya gibi düşünmemize sebep olan şey her ikisinde de süre giden bir oluş halidir. İşte bu oluş hali içerisinde bir metnin kendi yasasını ihlal edebilecek kaçış imkânları taşıdığını söyleyebiliriz. Oysa rüya yorumcusu psikanalist geldiğinde işler tümüyle değişecektir. Rüya'yı sabit kategoriler halinde, her bir tekil yoğunluğu bir simgeye ve her simgeyi de bir temsile dönüştürecek yorumcu. Artık, onun için bilinçdışı arzunun infilak ettiği bir sahnedeyizdir. Her *saçma* onu aşan bir senaryoda bir semptomla karşılık gelecektir. Metin, dogmatik düşünce imgeleri içerisinde kapanıp kendi dışarıyla oynadığı bütün oyunlardan kovulacaktır. Yazar gelecek ve metnin kalbinde bir otorite kuracaktır. Bir metin kapalı bir devre haline geldiğinde artık bedensizleşecek ve fikirlerin soyut temsili haline gelecektir. Şimdi sorun iki tür metin ayrımı yaparak bir tür dikotomi oyununa girmek değildir. Aslında, metnin güçler oyununun tam ortasında beden ve yazının ortak cephesini açıp açamayacağını düşünmektir. Aslında her metin bir tür dışlama oyununa girer ve bu anlamda hakikat politikasının bir yüzeyidir. İşte sorun bu yüzeylerdeki düşünce imgelerinin dogmatik kuşatmalarını açığa çıkarmaktır.

Bir kent imgesi rüya-metinler yoluyla düşlenebilir belki de. Haritalarda sınırları belirlenmiş, belirli bir siyasi plana göre örgütlenmiş beton yığını organizmalardan mı bahsediyoruz kent imgesiyle? Yoksa bir kenti kuran enerji, arzu, rüya akışlarından mı? Sıkı sıkıya örgütlenmiş bir makinenin, kentin, tam kalbindeki bir kriz anını anlamak için onu tüm gözlerden gizlendiği, rüya-metinlere dönüştüğü eşiklerde düşünmeyi deniyoruz. Denetim teknolojilerinin, kontrolün bir nesnesi olmaktan ziyade bir tür denetim ve kontrol mekânına dönüşen kentlerin, içindeki canlılarla birlikte nasıl görünmezleşebileceğini soruyoruz.

Calvino ve Görünmez Kentler

1 Arş. Gör. Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Italo Calvino'nun *Görünmez Kentleri* bizim rüya-metin dediğimiz türden bir mimariye sahip. Calvino, kapalı metinlerin hiyerarşisine karşı, iç içelik, bitişiklik ve yataylık içinde düşünüyor *Görünmez Kentleri*.

“...bu kitapta gerçekleştirdiğim bir başka şey de, bir öncüllük-ardıllık ya da hiyerarşi değil, içinde çok sayıda yolun izlenebileceği, çeşitli yönlerde budaklanmış, çok değişik sonuçların çıkarılabileceği bir ağı imleyen bir dizilim içinde, her kısa metnin ötekilerin yanı sıra durduğu çok yönlü bir yapıyı kurmuş olmamdır”(Calvino 2012: 15).

Bu metinde, kentler ve rüyalar, kentler ve arzu, kentler ve anı gibi temalar birbiri içerisinde büyüyor ve çoğalıyor. Sözelimi, kentler ve anı bir anlatı çizgisi olarak süre giden bir oluş halinde kent imgesini kuşatırken, kentler ve arzu bir çizgi olarak anılarla kesişiyor. Ardışıklığın, hiyerarşinin katı tabakalarının arasından bu anlatı çizgileri sıyrılıyor ve yeni bir kent imgesini yaratmak üzere harekete geçiyorlar. Anılar, arzular, değiş tokuşlar içerisinde başka kent imgelerine açıyorlar düşüncenin coğrafyasını. Bir kent imgesini mümkün kılmak için onları görünmezleştikleri sınır durumlarda izliyorlar. Calvino'nun dikey bir ağaç biçimli yapı yerine ağ metaforunu kullanması, tek bir amaca yönelmiş bir doğrusallık yerine içinde çok çeşitli yolların olduğu bir anlatı çizgisini seçmesi, hiyerarşik bir dizilim yerine bir tür çokluk fikri geliştirmesi bize rizom imgesini düşündürüyor. Peki nasıl bir düşünce imgesi sunar rizomlar? Deleuze ve Guattari için düşünceyi yeniden mümkün kılan bir imge sunan rizomlar nasıl işler?

Deleuze ve Guattari, düşüncenin hiyerarşik yapılara kapatıldığı ve doğrusal bir ilerleyiş içerisinde dogmatikleştiği düşünce imgelerini ağaçsı ya da ağaç biçimli imgeler olarak adlandırır. Peki bu ağaçsılıkla ne kastedilmektedir? Deleuze ve Guattari bir kökten başlayıp, bir gövdeye, dallara ve yapraklara doğru evrilen bir tür hiyerarşik model görürler ağaç biçimli düşünce imgesinde (Deleuze&Guattari 1988: 8-9). Aslında Batı metafiziğinin, felsefenin ve diğer birçok egemen disiplinin mantığına da hükmeden model budur. Ağaçsı model bir anlamda Calvino'nun ardışıklık olarak adlandırarak kaçındığı şeydir. Her şey ve devrimin kendisi bu model içerisinde sabitlenmiştir ve mümkün olan tek istikamet, kökten gövdeye ve oradan dallara ve yapraklara giden doğrusal ve dikey ilişkilerdir. Yaprak dallara bağlıdır, dallar gövdeye ve gövde de köke (May 2005: 133). İşte bu yüzden bu model tüm çokluğu kök imgesinin otoritesine terk eder. Elbette ki ağaçlar kendi içerisinde başka bir rizom imgesi yaratırlar ve bunun örneğini çeşitli yönlerde budaklanmış derken Calvino verir (Calvino 2012: 15). Ancak ağaçları bir model olarak kullanan dogmatik düşünce imgeleri esasında organizma modelini yeniden üretirler.

Bir organizma, hücrelerden dokulara, dokulardan organlara ve sonunda organizmanın kendisine doğru giden bir hiyerarşi barındırır. Devletin modern siyaset kuramı içerisindeki egemen imgesi bir organizma modeline dayanır. Birey ve toplumun kategorik ayrımı, iktidarın bastırıcı bir yapıda kavrandığı bir hükümlerlik modeli, arzunun toplumsal yatırımlarının anne-baba-çocuk üçgeninde eritilerek aşkın bir fallus göstereni tarafından yukarıdan kodlandığı psikanalitik çerçeveler ağaçsı modeli yeniden üretirler. Mesele, düşüncenin hareketini ve başkalaşmasını engelleyen bu yapılardan, modellerden ve kategorilerden kurtulmaktır. Deleuze ve Guattari için bir model ya da kavram olmayan, tersine modellerden, soyut ve temsili kavramsal evrenden kaçarak maddi akışlarla, enerji birikimleriyle, arzu potansiyelleriyle ve kendi dışarıyla bir bağlantıyı mümkün kılarak düşünceye yeni bir patika açan imge rizomlardır.

Rizom içerisinde özne-nesne, birey-toplum, kök-gövde, öz-görünüş gibi dikotomik bölünmeler işlemez; çünkü böylesi bir kapalı metnin ya da yapının üretildiği her an rizomlar

yeni bağlantılar oluşturarak kendi belirlenimlerini ihlal ederler (Deleuze ve Guattari 1988: 7-8). Örneğin, öznenin kaçınılmaz olarak bir konum işgal ettiği dil içerisinde, anlamlı herhangi bir tümce ya da önermede gördüğümüz özne-nesne ayrımını önceleyen bir başka akış vardır. Henüz öznenin ve nesnenin birer kategori olarak ayrışmadığı ya da majör gösterenlere dönüşmediği süreçler gerçekleşir. Bunlar, özne öncesi bireyleşme süreçleridir ki özne ve nesne bile ancak bu tür anlardan sonra var olabilirler.

“Bir rizom veya çokluk olarak kukla ipleri sanatçı ya da kuklacının iradesine değil, birinciye bağlı başka boyutlarda başka bir kukla oluşturan sinir liflerinin çokluğuna bağlıdır” (Deleuze & Guattari 1988: 8).

Aynı kuklaya ağaçsı bir düşünce modeliyle bakan birisi yalnızca sanatçının iradesinin dışavurumunu, kuklayı oynatan bir özne olarak sanatçıyı ve ipler yoluyla oynatılan bir kuklayı görecektir; özne, nesne, tümleş. Bu dilsel model olayın kendisini anlamayı engelleyen mantığın belki de en açık göstergelerini taşır. Aslında, ortada olup biten kuklacının kuklayla yer değiştirmesinden başka bir şey değildir. İpler bir yersizyurtsuzlaşma düzlemidir. Kuklacının kuklasına dönüşmeksizin, onun tahta bedenini hissetmeksizin ona ses ve nefes vermesi imkânsız değil midir? Oysa ağaç modelli bir bakış içerisinde kök (kuklacı), gövde (kukla ipleri), dal ve yapraklar (kukla) ayrıştırılarak süreçler sabit kavramlara, hareketli bedenler dilsel öznelere dönüşür. Orada olup biten yalnızca kukla iplerine bağlı bir kukla bedeni ve bir kuklacı bedeninin oynadığı oyunlardır; bedenlerin hareketidir. Rizom bir perspektif sunmaz sadece sabit perspektifleri iptal ederek tüm öznelere bedenler halindeki önceki süreçlerine çağırır: Kuklanın bedeninin dansı, kuklacının parmaklarının ustaca hareketi, iplerin asla kontrol edilemez ama tesadüfi ve öyle olduğundan mucizevi bir yaratım alanı açan salınımı, gerilimi. Belki de mucizevi olan kuklanın aslında canlanabilme potansiyelidir ve bir kuklaya bakıldığında canlı olan ile olmayan arasındaki ayrımı silen bir ürkütücülükle karşılaşılabilir: Pinokyo.

Laudomia 1

Verili kent imgelerinin ötesine geçmek ve kente ilişkin bir başka düşünceyi mümkün kılmak için Calvino'nun Görünmez Kentler'indeki bir kente yolculuk yapıyoruz. Bu kentin adı Laudomia.

“Her kent, Laudomia gibi, yanı başında, sakinlerinin adı kendi adlarıyla aynı olan bir kent daha yaşatır: ölümlerin Laudomia'sı bu, mezarlık. Ama Laudomia'yı bütün diğer kentlerden farklı kılan özellik üçüz olması onun, henüz doğmamışlara ait üçüncü bir Laudomia'yı içermesi.”(Calvino 2012: 181)

Henüz doğmamış olanların Laudomia'sı kente ilişkin imgeyi yerinden edebilecek bir güç taşıyor. Düşünceyi şimdinin düzenlenmiş ve örgütlenmiş mantığını aşındıran bir gelecek potansiyelinde açıyor. Bu muhteşem imge, kenti bir oluş halinde düşünmenin bir yolunu sunuyor. Doğmamış olanların Laudomia'sını düşlemek için canlıların ve ölümlerin dünyasında işlerin nasıl gittiğine bakmak gerekiyor; çünkü kent imgesini kuşatan denetim ve kontrol mantığı burada işler halde.

Panopticon

Panopticon, iktidar teknolojisindeki bir dönüşüm, gözetleme tekniklerindeki bir tür ilerleme ve görülmeksizin gözetleyebilmeyi mümkün kılan bir mimari modeldir. On sekizinci yüzyılda, Jeremy Bentham tarafından temelde bir tür hapisane modeli olarak tasarlanıp, okulların, akıl hastanelerinin, fabrikaların ve giderek tüm bir toplumsal mekânın düzenlenişinin

temel mantığı haline gelir. Panopticon mimaride, ortada yuvarlak bir bina ve bu binanın ortasında yüksek bir kule bulunur. Bu kuleden her bir mahkûmun hücresi açık bir şekilde gözetlenebilir.

“Onun(panopticon) özü, *görülmeden görmek* için en etkili ve iyi bilinen mekanizmalarla birleştirilmiş denetleyici konumunun *merkeziliğine* dayanır”(Bentham 1995: 43).

Bentham’ın toplumsal denetim modeli, bir tür gözetleme teknolojisine dayanır. Görülmeden görmek ve gözetlemek denetleyiciye mahkûm, öğrenci, işçi ya da deli üzerinde üstün bir kontrol alanı sağlar (Foucault 2005a: 183). Artık onun gözü tüm hücreleri tek tek görebilir. Öte yandan denetleyici kendisinin görülemeyeceği bir kulede bakışının nereye uzandığı kontrol edilmeksizin bakmaktadır. Kulenin merkezde oluşu, tüm hücrelere eşit uzaklıkta oluşudur; ama mahkûmun bakış açısından eşit yakınlıkta oluşudur. İşte modern toplumun denetim mantığını belirleyen şey iktidar teknolojilerindeki bu panoptik dönüşümdür Foucault’ya göre (Foucault 2005a: 184). Sadece mahkûmun değil, toplumdaki herkesin yerinin ya da toplumsal mevkiinin belirlendiği bir düzlem yaratmıştı panoptic gözetleme. Kapatma kurumlarının bu yüzyılda hızla gelişerek disiplinler şeklinde ayrışmasıyla kendi nesnelere bir bir ayıklaması eş zamanlı gerçekleşir. Bu iktidar kipi içerisinde toplumsal denetimden kaçan gruplar, nüfuslar, bireyler ve kimlikler yeni bir kod altında toplanır. İşte bu toplumsal kodun iktidar ilişkileri çerisindeki üretimi Foucault’nun özne ve iktidar analizine yön verir.

Panopticonla beraber görülmeksizin görme ve denetimci konumunun merkeziliği gibi iki fiziksel ve teknik yeniliğin yanında denetimin iki yeni kipi daha icat ediliyordu.

“Bununla birlikte belki de en önemli nokta: denetlenen insanların kendilerini daima denetim altında gibi hissetmeleri gerektiğini, en azından böyle olmak için ayakta kalan tek olmamakla birlikte büyük bir şans olduğunu gözlemlemekten hoşnut olacaksınız”(Bentham 1995: 43-44).

Bentham için açık bir şekilde gözetlemenin sürekliliğini sağlayan şey denetleyici konumunun merkeziliğiydi. Ortadaki kule işgal ettiği merkezi pozisyon yoluyla bu tür bir kesintisiz gözetlemeyi oluşturuyordu. Ancak görülmeksizin görme ya da gözetleme denetimin içselleştirildiği yeni bir ortam meydana getiriyordu (Bentham 1995: 43). Sürekli denetim altında hissetme ve böylelikle normun dışına çıkan bireylerin normalleştirilmeleri için yepyeni bir teknoloji, bir kendilik teknolojisi kuruluyordu. Bir cezalandırma mantığı bir ıslah etme, normalleştirme tekniğiyle yer değiştiriyor, bedenler toplumun kontrolüne imkân veren bir tür pedagojiyle kuşatılıyordu. Bugünün kentsel mekânında işleyen teknoloji tam da panoptic gözetlemenin bir ürünü değil mi? Panoptic teknoloji, kentsel mekânın ve deneyimin üretilmesi açısından bir makine olarak nasıl çalışmaktadır bugün? Bugün kentleri büyük birer açık hapishaneye çeviren kontrol mantığı panopticonla birlikte hangi diğer teknikleri icat ediyor?

Şu açık ki dışarıdan içerisinin görünmediği ama içeriden dışarısının görünebildiği siyah camlarla kaplı yüksek binalar, gökdelenler ya da alışveriş merkezleri kentsel panopticonun en belirgin biçimi. Tüm sokaklarda bütün gün mekânı gözetleyen kameralar ve denetim sistemleri panoptic sistemin daha da gelişmiş biçimlerle sürdüğünü gösteriyor. Ancak arada büyük bir fark var ki Bentham’ın sözünü ettiği sistemdeki denetimcinin konumunun merkeziliğine ihtiyacı yok bugünün gözetleme tekniklerinin. Denetleyenler ve denetlenenler arasındaki ayrımın gitgide silindiği bir düzlem var artık. Herkesin denetleyen ve denetlenen olabildiği, kontrolün bir tür cinsellik rejimine dönüştüğü, yaşamın tümüyle kontrolünü deneyimliyoruz. Toplumun tıbbileşmesiyle sonuçlanan bir süreçte bedeninin sağlık ve hastalık kıskacında kontrolü, iş yerlerindeki performans uygulamasıyla yapılan etkinlik kontrolü, çocukluğun pedago-

jik ve psiko-sosyal kontrolü v.b. işte kentsel mekânın da artık basitçe bir gözetim ve denetim nesnesi olmadığını ama kontrolün cisimleştiği bir mevki haline geldiğini söylüyoruz. Belki de tüm bu panoptic teknoloji kendi içerisinde paralel bir sistem daha üretti. Bu yeni sistemin bir tür mekansal, deneyimi kapsayan ve bireyleri, grupları kendi nüfusu haline getiren bir izolasyon olduğunu söyleyeceğiz.

Mükemmel İzolasyon

Mekânın gizil tarihinde bir dönüm noktası: Galileo. Foucault, mekânın iktidar ilişkileri içerisindeki konumunu tartışırken Galileo'nun evrenin yüzlerce yıldır hüküm süren algısını değiştirerek mekânın yeni bir boyutunu mümkün hale getirdiğini düşünür. Ortaçağın hiyerarşik bir mekansal mimariye sahip olduğunu ve göksel yerler ile dünyevi yerler arasında bir karşıtlık rejimi yarattığını öne sürer (Foucault 2005: 292). İşte tam bu çerçevede Galileo, mekânın bir karşıtlık rejimi üzerine kurularak ayrıştırıldığı ama her bireyin bir "yerleştirilmeyle" konumlandırıldığı kozmolojiyi parçalıyordu. Foucault'ya göre Galileo'nun esas hamlesi mekânın sonsuz ve açık bir boyutunu keşfetmiş olmasıydı. İşte "uzam" yerleştirilmenin yerine geçerek yeni bir mekansal örgütlülük yaratıyordu (Foucault 2005b: 293).

Uzamın keşfi, mekânın matematiksel bir örgütlülüğüne karşılık gelebilir. Kozmolojik yer paradigması, matematiksel bir nicelik mantığı tarafından aşındırılır. Belki de Newton'un "yer çekimi" ilkesi yoluyla mekân artık evrenin her köşesinde aynı şekilde işleyen bir maddi kuvvetin eşbiçimliliği içerisinde kavranabilir. Galileo'nun açtığı modern "uzam" fikrinin Newton'un hamlesiyle ortaçağın kozmolojik yerine son büyük darbeyi indirdiği açıkça görülebilir. Çünkü göksel mekânlar ve dünyevi mekânlar olarak ayrılan mekân niteliksel bir ilkeyi benimsemişti. Oysa artık evrende niteliksel bir yer ayrımı yapılamayacak kadar kuşatıcı bir ilke bulgulanmıştır. Evrenin her yerinde aynı itme ve çekme kuvvetleri çalışır, mekanik yasalar mekânın temel örgütleyicisi haline gelir. İşte mekânın tarihindeki bu kırılmanın belki de en temel prototipi koordinat düzlemidir. Sadece niceliksel farklara ve uzam üzerindeki koordinatlara göre belirlenen bir mekân mantığı belki de modern mekân kavramının doğuşunun temel dinamiği olacaktır. Yerleştirilme olarak mekândan uzam olarak mekana geçişi günümüzün mekân algısı açısından incelerken Foucault "mevki" terimini kullanır. Günümüzde mekânın temel paradigması mevkidir Foucault açısından. Bir mevki, yerleştirmenin niteliksel ve uzamın sabit konumlarının aksine ilişkiler yoluyla belirlenir. Foucault, mekânın egemen algısının mevki ilişkilerince tayin edildiğini gözlemler (Foucault 2005b: 293).

Aslında Foucault'nun sözünü ettiği mevki ilişkilerinin mekânın örgütlenmesindeki yeni işlevinin mikro-mekânların açığa çıkmasıyla eş zamanlı gerçekleştiğini düşünebiliriz. Karikatürize edersek bu dönüşümü asıl geçişin teleskopik bir uzamdan mikroskobik bir mekâna doğru hareket ettiğini söyleyebiliriz. Atom altı parçacık ve kuantum düzeyinde gerçekleşen bir dönüşüm gibi düşünülebilir. Artık teleskopik büyük cisimlerin koordinat düzleminde değil, daha kaotik ve belirlenimsiz ve öngörülmesi güç bir mekâna geçiş gerçekleşti. Foucault'nun mevki derken kast ettiği şeyi bir ilişkiler ağı şeklinde örgütlenen yeni mekansal döngüdeki bitişiklik, yakınlık, bağlantı ve kopma noktaları gibi düşünebiliriz. Ama günümüz kentlerinin yeni bir kategorizasyonla daha karşı karşıya olduğu ortadadır. Bunu sanki bir "kusursuz cinayet" gibi "mükemmel izolasyon" olarak adlandırıyoruz. Peki, nedir bu yeni kentsel mekân rejiminin göstergeleri?

Bentham'ın panoptic hapisane modelinin tüm kapatma kurumları ve giderek bütün bir toplumsal mekân için bir mimari model ve yönetim tekniği oluşturması gibi yeni kentsel mekânın örgütlenmesi için ortaya konan temel modelin F tipi hapisane modeliyle ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Alış veriş merkezlerinin ve kent dışında yüksek güvenli sitelerin

kurularak yeni kentsel alanda birbirine izole edilmiş yeni bölgelerin oluşumu bunu örnekler. Özellikle de kentsel mekânda denetlenmesi daha güç olan nüfuslar ve bölgeler tam güvenli mükemmel izolasyonun nesnelere haline geliyorlar. F tipi hücrelerin insanları ses, renk, koku v.b. den izole ederek yok ettiği bir işkence ve güvenlik mantığıyla karşı karşıyayız. Kentsel deneyimin artık ayrıcalıklı ve prestijli olmayanlar için kimi zaman kentin göbeğinde (Paris banliyöleri, İzmir, İstanbul) yeni gettolaşmalarla yeni bir izolasyon olgusuyla karşı karşıya kaldığını görüyoruz. Mekândaki hareketin, mekândaki deneyimin tümüyle düzenlendiği ve kimi nüfusları kentin dışına sürdüğü, kimilerini kent merkezinde gettolaşmaya zorladığı bu yeni ortam yeni güvenlikçi iktidar kiplerinin yarattığı bir dönüşümü izliyor.

Kentsel dönüşüm projeleri de bu yeni güvenlik mantığının ekonomik bir çizgiyle iç içe ilerlediği ortamı karakterize ediyor. Muhtemelen Foucault'nun sözünü ettiği yerleştirilmeden uzama ve uzamdan mevkiye doğru gerçekleşen dönüşümlerin tam ortasında yepyeni bir krizin işareti tüm bunlar. Mekân imgesi mevkilerin tıkandığı ve kanalların kapandığı yeni bir kırılma noktasına yaklaşıyor. İzole edilmiş mekânsal parçacıklardan oluşan bu resimde görülen şey belki de deneyimin izole edilmesi. İşte iletişim teknolojilerine böylesine büyük bir önem veren bugünün siyasal ve ekonomik düzeninin paradokslarından birisi de bu olabilir. Her biri birbirinden incelikli soyutlanmış kategorilerden oluşan sistemler iletişim teknolojilerine hiç olmadığı kadar ihtiyaç duyuyor. Ne kadar soyutlanır ve izole edilirsene o kadar iletişim teknolojilerine bağlanırsınız. Bu açıdan hem konformist bir yaşam algısını ve izole yaşamları üreten bir kapitalizm hem de iletişimi mümkün olduğu en yüksek seviyede tutmayı öneren bir kapitalizm için F tipi bir kentsel alan ve mükemmel bir izolasyona göre düzenlenmiş yeni mekânı üretmek kaçınılmaz. Bu yüzden kentlerin birer cehennem ve açık bir hapishaneden giderek son teknoloji ölüm hücrelerine doğru evrildiği bir dönemde hapishanesiz bir toplum istemekle özgür bir kent istemek güvenlikçi yeni iktidar makinesine karşı bir direniş cephesinde buluşabilir.

Laudomia 2

Henüz doğmamış olanların Laudomia'sı iktidar ilişkilerinin dışında mıdır? Bu üçüz kent, canlıların ve ölümlerin kentine indirgenemeyen ve sonsuz sayıda bireyi olan doğmamış olanların kentini sunduğunda, kent imgesinin bir belirsizliğin ve öngörülemezliğin içine fırlatır. Henüz doğmamış olanların kenti, tüketilemeyen bir potansiyel sunacaktır kent imgesine; çünkü iktidarla koyulaştırılan mekânı yeni bir zaman ile yeni bir süre ile düşünmeyi deneyecektir. Kent imgesi, şu anda var olan kentlerin sınırlarını kırmak ve başka imkânları düşünmek için harekete geçecektir. Belki de görünen kentlerin içerisinde görünmeyen başka kentlerin olabileceğini düşünmek, panopticonun gözünün, bakışının ve merkeziliğinin işlemediği bir hayal gücünü kışkırtacaktır. Şimdiyi kuşatan tüm bu iktidar teknolojileri ne kadar kırılmaz görünürse görünür, görünmezleşen bir kent karşısında hiçbir denetimi devreye sokamayacaktır. İşte bu kentler hiçbir yerdedir ve her yerdedir; bir kenti mekânsal sınırlarıyla düşünmeye başladığımızda itiraz eden bu zamansal boyutta çoğalır. Henüz doğmamış olanların Laudomia'sı ne bir ütopya ne de bir kara ütopyadır. Hiçbir yeri olmayan bu kent "atopos" düzeyinde var olur. Ama onun bu yapısı gerçek olmadığını düşündürmemelidir. Laudomia bir rüyanın gerçek oluşu gibi gerçektir; bedenle hissedilen bir geçektir. Laudomia, virtüelin coğrafyasına açar kent imgesini. Olanaklı ile gerçek arasındaki niceliksel geçiş son verir yaratım oyunu. Laudomia, olanaklı değildir; virtüelin edimselleşmesidir, o yaratımdır. Kent imgesi görünmezleştiği yerde yepyeni bir potansiyelle karşılaşır. İktidarın gözünden görünmezleşerek kaçmak!

Kent bir iktidar makinesi mi?

Şimdi kent imgesini iki kavramsal dönüşüm eşiğinde incelemek için bir yol var

önümüzde. Bunlardan birincisi Foucault'nun iktidarın bastırıcı biçimlerinin ötesinde üretici bir iktidar ilişkileri analizi oluşturmak için gösterdiği girişimle diğeri ise Guattari ve Deleuze'un makinenin geleneksel imgelerini kırarak bir bağlantı olarak düşündükleri makine imgesiyle ilişkili. İşte iktidar ve makineselliğin bu radikal dönüşümüyle kentsel mekânın ve o mekâna ilişkin deneyimin bugünkü durumunun anlaşılması mümkün olabilir. Makine imgesinin dönüşümüyle başlıyoruz.

Geleneksel makine imgeleri teknolojik makinelerle sınırlıdır. Makine, endüstriyel makinelerin, teknik makinelerin mekânı tarafından kuşatılmıştır. Guattari açısından makinenin teknolojik imgelerini de kapsayan yeni bir makine kavramı geliştirmek zorunludur. Guattari, öncelikle Varela'nın iki makine türü arasında yaptığı bir ayrımı işletmeye başlar: allopoietic ve öz-üretimsel (autopoietic) makineler (Guattari 1992:36-37). Birinci tür makinelerde üretim ve ürün arasında kesin bir ayrım gerçekleşir. Makine ve makinenin ürünü birbirinden ayrıştırılabilir. Oysa ikinci tür makinelerin öz-üretimsel bir düzenlenişi vardır. Öz-üretimsel makinelerde ürün üretim sürecine içkindir; makine ve onun ürünü gibi bir ayrışma yaşanmaz. Bu ayrım Guattari'ye yapı kavramı ve gösterenin tahakkümü altındaki yapısalcı analizin ötesine geçmenin bir yolunu sunar. Şimdi sorun, makinesel analizin toplumsal akışlarla ilişkisini kavramaktır (Guattari 1992: 48). Artık makine kavramı bir üretim sürecini ve bir bağlantı sürecini betimleyecektir. Mekanizmanın katı yapısına değil, yatay bağlantıların çokluğuna dayalı bir makinesellik söz konusudur. Toplumsal gruplar, bedenler, arzular, enerji akışları sürekli olarak makinesel bir ortamda yeni bedenler ve yeni çokluklar oluşturmak üzere yan yana gelir, iç içe geçerler. Arzu, ne bir gösteren ekonomisine ne de bir tür temsil oyununa sıkıştırılabilir; arzu, eksikliğin veya yasanın konumlarına terk edilemez, o makineseldir ve bilinçdışı toplumsal yatırımlara içkindir (Guattari 1992: 38-39). Deleuze ve Guattari, arzu akışlarının makinesel bir örgütlülüğüne arzu-makineleri derler. Öyleyse, öz-üretimsel bir makine imgesiyle arzu, enerji ve beden akışlarının bir araya gelerek oluşturdukları öznellikleri incelemek için yeni bir alan açılabilir.

“Bir taş yığını makine değildir; ancak bir duvar, içerisi ve dışarı; yukarı ve aşağı; sağ ve sol gibi virtüel kutupluluklar ortaya koyan durağan bir proto-makinedir”(Guattari: 1992: 42).

Yapının ve gösterenin merkezi pozisyonunun aksine makinesel öz-üretim alanında merkez ve çevre gibi bir ayrım gerçekleşmez. Akışların birleşmesiyle oluşan makinesel ortamda yalnızca bitişiklikler ve bağlantılar yer alır. Sabit öznelerin bağlantıları değildir bunlar; bağlantılar içerisindeki bireyleşmelerdir. Yani hareket halindeki öznellikler sürekli olarak bağlantı yüzeyleri oluştururlar. Akışlar üzerinde yapı ve gösterenin kodlayıcı bir stratejisine karşı makinesel ortam yersizyurtsuzlaşma imkânlarıyla doludur. Her makine bir diğeriyle bağlantı kurabilir; makinesellik özneyi önceler. Deleuze ve Guattari'nin meme-ağız arasındaki ilişkiyi makinesel olarak düşündükleri *Anti-Oedipus*'ta, bu tür kesişimleri bilinçdışı sentezler düzeyinde, şizoanaliz yoluyla inceler (Deleuze&Guattari 1994: 8-9). Kitap okuma deneyimini düşünelim; aslında karşı karşıya olan iki bedendir, canlı bir insan bedeni ve kâğıt bedeni ve daha yakından bakıldığında bir göz ve gözün hareketleri ile yazılar. İşte okurun ve kitabın ortaya çıkmasını sağlayan böyle onlarca süreçten, karşılaşmadan söz edilebilir. Bu yüzden anne-çocuk gibi majör özneler olmadan önce meme-ağız ilişkisi vardır. Okur ve kitap karşı karşıya gelmeden önce göz ve yazı karşılaşır. İşte bu karşılaşmalar üretici makinesel süreçlerdir. Öte yandan her makinesel süreç kırılabilir ve hatta bağlantı kopuklukları ona yeni mevkiler açar.

Her gösteren bir gösterileni varsaydığından onun coğrafyası dikotominin yasını her gösterge içerisinde yeniden üretir. Bu yüzden geleneksel makine imgesi ürün ve üretimi birbirinden ayırarak, sürecin mantığını yanlış okur. Oluşa kulak vermek yerine onu kategorize

etmeye çalışır ve bu yüzden üretimin gerçek doğasını kavrayamaz. Öz-üretimsel makine imgesi açısından bir kent nasıl düşünülebilir?

Kent olmadan önce bir kent, nüfusların, bedenlerin, arzuların, duyguların farklı istikametlerden koparak kesişmesidir. Yani, bir tür yersizyurtsuzlaşmadır kentleri meydana getiren aslında. Göç böylesi bir hareketin binlerce yıldır insan kitlelerinin dağılımında ve sonra yeniden birleşiminin bir adıdır.

Kent eğer bir makineyse gerçekte ürettiği şey nedir? Elbette bir kent kodlar üretir; ama kodlar etiketler değildir ve bir kent eğer bir makineyse aslında kodlar ürettiği kadar kendisini de kodlar içerisinde üretir. Ütopik kentler, yaşanılan kentler, yok olmuş kentler, bütün kent imgeleri kod üreticisidir. Başkentler, birer yönetim kodu üretirler ve eğer bir kentsel bilinçdışı varsa başkentlerde bürokratik bir kod hüküm sürer çoğunlukla. Savaş kentleri vardır örneğin. Tarihin büyük uygarlıklarının sürekli olarak etrafında çarpıştığı işgal edilen, fethedilen kentlerdir bunlar. Çöl-kentleri, ada-kentler, deniz-kentleri, ıssız-kentler vardır örneğin. Kara ütopiyaların kentleri vardır ki bunlar kontrolün mükemmelleştiği yerde kendisini yok etmeye başladığı kentlerdir. Ütopiyaların özgür kentleri, sınır-kentleri, isyan-kentleri ve rüya-kentleri ve diğerleri kendilerini bir tür kodla yeniden üretirler. Hiçbir kent-kodu ölümsüz değildir oysa. Yeni akışlar bir kentin kodlarının ekonomisini yerinden oynatır; akışlar kriz yaratır. İssiz bir kente dışarıdan bir saldırı gerçekleşir ve artık bir savaş-kentidir o. Kentler birbirinin içine geçer. Kodları parçalanır ve adsızlaşırlar.

Sıra ikinci dönüşümün ipuçlarını kentler açısından izlemeye geldi. İktidarın imgesi etrafındaki bu dönüşümün sorumluluğu Foucault'ya aittir.

İktidarı kütleli ve homojen bir tahakküm fenomeni olarak, bir bireyin diğerleri üstünde, bir grubun diğerleri üstünde, bir sınıfın başka sınıflar üstündeki tahakkümü olarak görmemek. Kısacası iktidarın, çok yukarıdan ve uzaktan bakılmadığı sürece, onu açık bir şekilde elinde tutan ve sahip olanlar ile ona sahip olmayan ve tabii olanlar arasında paylaşılan bir şey olmadığını akıldan tutmak (Foucault 2005a: 107).

Foucault'yla beraber iktidar kavramının yepyeni bir okuması hem Klasik Çağ'ın delilik ve akıl rejimleri hem de Modernite'nin kapatma ve gözetleme tekniklerinin analiziyle iç içe gelişti. İktidarın hükümlerlik ve egemenlik modeline göre tanımlandığı bir çerçevede deliliğin hem bir dışlanma hem de bir tür yeniden üretilme rejimi içerisinde nasıl sorunsallaştırıldığını incelemek pek de mümkün değildi. Öte yandan mahkûmun bedeninin Kralın bedeniyle birlikte toplumsal sınırlarında edindiği yer bakımından cezalandırmanın ötesine geçilerek bedenlerin ıslahına, çocukların pedagojisine, çalışma disiplinine varan süreçleri anlamak için yeni bir iktidar kavramı gerekiyordu Foucault'ya.

Foucault'nun metninin iktidar kavramında yarattığı değişimin güzergahı "İktidar"dan iktidar ilişkilerine doğru bir geçiş içerisinde anlaşılabilir. Yalnızca bastırma ve aşkın bir İktidar olarak konumlandırılan ister devlet otoritesi olsun isterse de Kralın iradesi aslında tüm bunlar iktidar ilişkileri yoluyla var olabilirdi. Kapatmanın ve gözetlemenin mantığı, disiplinin ekonomisi iktidar ilişkilerinin incelikli bir analizine dayanılarak anlaşılabilirdi (Foucault 2005a: 107-8-9).

İktidarın yeni kipleri;

İktidar yerine iktidar ilişkileri

Baskıcı, negatif ve bastırıcı bir iktidar temsili yerine, üreten ve yeniden üreten iktidar

ilişkileri,

İktidarın sahiplik yani birinin elindeki iktidar şeklinde düşünülmesi yerine öznelerin iktidar ilişkileri içerisindeki dağılımı,

Bir şeyin üzerindeki iktidar yerine, iktidar ilişkilerinin içerisindeki ağlar, özneler, bireyler ve bedenler,

Hukuksal bir model içerisinde kendi normlarına göre süre giden bir iktidar modeli yerine tam da kendi sınırlarını ve normlarını delerek aşırı eylemlerde bulunduğu noktada iktidar ilişkileri içerisinde görülebilir.

Deleuze ve Guattari'nin aşkın bir Yasa fikrine dayalı iktidarı değil ama yan yana gelen konumlardan oluşan bir iktidar kavramını öne çıkartmaları da Foucault'nun analiziyle paralellikler gösterir.

“İktidar, Yasa'nın bizi inandırmaya çalıştığı gibi, piramit biçiminde değildir; alt kesitli ve doğrusaldır, yükseklik ya da uzaklıkla değil, bitişiklikle işler”(Deleuze ve Guattari 2001: 83).

Peki, iktidarın imgesindeki bu radikal değişimlerin kentsel iktidar ilişkileri açısından bir yorumu nasıl olabilir? Belki de kentin merkez-çevre şeklindeki yüzeysel mimarisi bu noktada yanıltıcı olacaktır. Birçok kentin böylesi bir planlama ve düzenleme mantığıyla örgütlendiği doğrudur. Ancak kentsel iktidar ilişkileri merkez-çevre ekseninin de altında ve belki de görünüşteki bu yapılanmanın bile kendisini mümkün kılabileceği düzlemde işlemektedir. Bu yüzden yeni kentsel mekânın, mekânla ilişkili deneyimle birlikte izole edilmesinin iktidarın, bölünmesinin ardındaki düzenleme piramitsi bir iktidar imgesini geride bırakır. Bir kent eğer kodlar üretiyorsa ve kendisini de bu kodlar yoluyla yeniden üretiyorsa, aslında kodların biricik nesnelere deneyimin kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Kent içerisinde oluşan yeni izolasyon rejimi bir mekanla bir deneyim arasında zorunlu olduğu sanılan bir yanılsama üretir. Artık, yürüme deneyimi bir kentsel alan içerisinde tümüyle düzenlenecektir. Yürümek, bir tür biyo-iktidar performansdır kentsel alan içerisinde. Hareket eden beden açısından aylakça yürüme imkânı pek de kalmamıştır. Yürümeyi bir tür spor kavramıyla yeniden sunan biyo-iktidar ilişkileri yaşamın tümünü tıbbi, ekonomik bir aygıtla bağlayarak çalışabilir. Bir kentin yolları, insanlar için ayrılmış kaldırımlarla kesişir kimi zaman. Kimi zaman ise hem araçların hem de “yaya”ların içerisinde olduğu ortak bir akış oluşur: trafik. İşte bir kentte hele ki bir metropol ya da megapolde yürümek deneyimi en baştan bu trafiğin bir parçası kılar bedenleri. Örneğin yürüyen bedenin yürüme edimi organize edilmiş ve belli sınırlar içerisindeki bir mekâna bağlanmıştır. Artık aylakça ve kendi ritminde bir yürüyüş yayanın planlı ve amaçlı yürüyüşüne dönüşür. Yürümek kodların ekonomisi açısından biyo-iktidar ilişkilerine dâhil edilir kentsel alan içerisinde. Ama yürümek, ona bitişik bir sürü ilişkiyle iç içedir. Bunlardan birisi bir tür spor ve sağlık endüstrisidir. Mesela “koşu bandı” yürümenin biyo-iktidarla ilişkisi açısından ilginç bir makinedir. Yine de iktidar ilişkilerinin içerisinde direniş kuvvetleri kendilerini üretir Foucault'nun bakış açısından. Yürümenin planlanmış ve örgütlenmiş yaya trafiğine karşı aylakça yürümenin imkânları tümüyle yok olmuş olamaz. Yürümenin bir tarihi yapılırsa belki de kentteki yürüme deneyimine gelen süreçte nasıl ilginç bir dönüşümün gerçekleşmiş olabileceği gözlemlenebilir. Orduların yürüyüşü, disiplinli yürüyüş, kavimler göçü, çöl-yürüyüşü, kızgın ateş üzerindeki yürüyüş, gösteri yürüyüşü, ip üzerindeki cambaz yürüyüşü, kaldırımdaki yürüyüş. İşte kentteki yürüyüşün iktidar ilişkileriyle iç içe geçişi. Yürümek, yine de bir kriz potansiyelidir kentte; planlanmamış, örgütlenmemiş, başıboş bir yürüyüşün İktidarın gözü için büyük bir tehlike olduğu açıktır bugünün kentlerinde.

Multipli-city

Çokluk, Gilles Deleuze'ün düşüncelerinde işleyen bir kavramsal yaratım olarak, geleneksel bir ve çok probleminin ötesinde düşünce için yeni bir coğrafya açar. Artık, Bir ve Çok diyalektiği içerisinde Çok'un Bir de erimesiyle sonuçlanan bir süreçten koparak, indirgenemez olan farkların ve tekrarların oyununa bir geçiş sağlar çokluk yoluyla.

“Çokluk kavramının çok önemli bir tarafı da, Bir ve Çok teorisinden ayrıldığı yerdur. Çokluk kavramı bizi Bir ve Çok' terimleri içinde düşünmekten kurtarır”(Deleuze 1988: 43).

Çokluk, Bir ve Çok diyalektiğindeki herhangi bir kutba indirgenemez. Çokluk, heterojen bir akışlar ve kesişim noktaları şeklinde düşünülebilir; o, hiçbir aşkın yapı ya da gösterene tercüme edilemez. Bu yüzden çokluk bir diyalektik ilişki üretmez ve negatifi tahakkümünden sıyrılabilir. Deleuze'ün olumlayıcı bir çokluk düşüncesine erişmesinde elbette Nietzsche, Bergson ve Spinoza'nın farklı rolleri vardır. Özellikle uzamsal çokluklar ve süreye ilişkin çoklukların Bergsoncu ayrımı Deleuze'e hem assemblage (toplanma, bir araya gelme, toplanış) hem de rizom imgelerini yaratırken en etkili alet çantalarını sunar. Doğa farkları ve derece farkları ayrımı da Deleuze'ün virtüel-edimsel tartışmasında görülebilir (Deleuze 1991: 117). Nietzscheci ebedi dönüşün Deleuze yorumu da çokluk kavramının daha doğrusu bir olay olarak çokluk imgesinin kuruluşuna katılır. Ebedi dönüş kendi beninin, özdeşliğinin ve aynılığının peşindeki tüm kategorileri yıkar. Çünkü, reaktif kuvvetlerin farkı dışlayarak tüm başlıkları Aynı'nın, Özdeş'in ya da Bir'in hükmüne tabi kıldıkları yerde sadece eylemi ve oluşu olumlayan güçler ayakta kalacaktır. İşte bu aktif güçler, yaratıcı yıkıcı çokluklardır (Deleuze 1992:47-48). Spinoza ise Deleuze'ün felsefi yaratımlarına sürekli eşlik eden ve onlara nefes veren bir ilkeyi gündeme getirecektir: içkinlik. İşte çokluk, kendisinin aşkın bir temsiline izin vermeyen heterojen bir birleşimdir. Beden, bir çokluk imgesiyle düşünüldüğünde onu öncelikle organizmadan ayıran yeni bir bakış açısı oluşur. Organizmada organlardan hücrelere doğru giden bir hiyerarşi kurulurken, beden kendi dışına çıkan bir yersizyurtsuzlaşma gücü olarak düşünülebilir. Bedenler, toplumlar, kentler çokluklardır. Bunu belki de en iyi hissedenlerden birisi Calvinodur.

“Kentler birçok şeyin bir araya gelmesidir: anıların, arzuların, bir dilin işaretlerinin. Kentler takas yerleridir, tıpkı bütün ekonomi tarihi kitaplarında anlatıldığı gibi, ama bu değiş-tokuşlar yalnızca ticari takaslar değil; kelime, arzu ve anı değiş-tokuşlarıdır”(Calvino 2012: 13).

Bir kent, anılar ve arzular gibi maddi akışların bir araya gelmesidir. Bu bir araya gelişi yöneten hiçbir aşkın Yasa yoktur. Yersizyurtsuzlaşmış güçler kendi topraklarından koparak, kendi kodlarından özgürleşerek harekete geçerler. Ama bir kent olarak örgütlendiklerinde yeniden kodlarla karşılaşılır. Ama her kod belli bir anda eskir ve yok olur ya da maddi akışların yoğunlaşmasıyla parçalanır. İşte iktidar ilişkilerinin kodlarına karşı çokluk olarak kent imgesi bir başkalaşma imkânı sunabilir. İzole eden bir kategorizasyona karşı özgür bir kent imgesi için çokluklar iş başındadır.

Sonuç

Laudomia üçüz bir kent. Ölülerin, canlılar ve doğmamış olanların Laudomia'sı bir tür cennet, cehennem ve araf imgesine mi dayalıdır? Yoksa Calvino'nun dediği gibi *cehennem ortasında cehennem olmayan* şeyi aramak mı? Henüz doğmamış olanların kentinin yanında bir de hiç doğmayacak olanların kentini düşlemek mümkün mü? Hiçbir yerdeki bu kentleri düşünmek için bir eşik metaforu kullanıyoruz şimdi.

Bir eşik nerededir gerçekten de? İki şey arasındaki sınırdaki sınırda mı yoksa şeyler eşikler arasında mı konumlanırlar? Eşik, bir geçiş imgesi yaratır; bir yerden bir yere niceliksel bir geçiş gibi düşünülebilir ilk bakışta. Ancak çok sayıda eşik vardır; duyu eşiği, acı eşiği, kapı eşikleri gibi. Duyu eşiği aşıldığında sağır olunabilir ya da hiçbir şey duyulmayabilir. Eşik sadece bir sınır imgesi sunmaz, radikal bir değişim için bir yol açar. Ama eşiklerle ilgili sorun belki de onların aslında nerde oldukları sorulduğunda karşımıza çıkar? Eşikler, uzamın ve mevkilerin, yeni izolasyon biçimlerinin de nüfuz edemediği bir tür hiçbir yerdeliği çalıştıran onlarca yüzeyden birisidir. Bir gölge ya da yansıma gibi hiçbir yerdedir eşikler de. Bir farklılaşma derecesi sunan yoğunlaşma düzlemleridir. İşte Laudomia'nın üçüzlüğü bu eşiklerle düşünülebilir. Henüz doğmamış olanların kentine bir giriş mümkün olsa da olmasa da bu imge bir etki olarak gerçektir. Laudomia bize eşikler sunan bir kent imgesidir; eşiklerden atlanabilir, geçilebilir, ihlal edilebilir ama eşiklerde görünmez olunabilir de.

Kaynakça

- Bentham Jeremy**, *The Panopticon Writings* (London: Verso, 1995).
- Calvino Italo**, *Görünmez Kentler*, çev. **Işıl Saatçioğlu** (İstanbul: YKY, 2012).
- Deleuze, Gilles**, *Bergsonism*, trs. by Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam, London: Continuum, 1991).
- Deleuze Gilles**, *Nietzsche and Philosophy*, trs by. Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam (London: Continuum, 1992).
- Deleuze G. & Guattari Felix**, *A Thousand Plateaus*, trs. by Brian Massumi, London: The Athlone Press, 1988).
- Deleuze Gilles**, *Foucault*, trs. by Sean Hand, (London: University of Minneaota Press, 2000).
- Deleuze, G., Guattari Felix**, *Kafka*, çev. **Işık Ergüden ve Özgür Uçan** (İstanbul: YKY, 2001).
- Deleuze G., Guattari Felix**, *Anti-Oedipus*, trs. by Robert Hurley, Mark Seem, Helene P. Lane (London: The Athlone Press, 1994).
- Foucault Michel**, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. **Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin** (İstanbul: Ayrıntı yay. 2005a).
- Foucault Michel**, *Özne ve İktidar*, çev. **Işık Ergüden, Osman Akınhay**, (İstanbul: Ayrıntı yay. 2005b).
- Guattari Felix**, *Chaosmosis*, trs. by Paul Bains And Julian Pefanis (Indiana: Indiana University Press, 1992).
- May Todd**, *Deleuze*, (New York: Cambridge University Press, 2005)

BİREYSELLEŞME OLANAĞI OLARAK KAMUSAL ALAN VE ŞEHİR

Seyit COŞKUN^{1*}

Genel olarak, herkes için ortak olan bir dünyayı ifade eden kamusal alan, aslında birey ve toplum ilişkilerini anlamak ve çözümlenmek amacıyla, tarihsel-olgusal olarak kentleşmeye ya da şehirleşmeye bağlı olarak biçimlendirilen bir kavramsallaştırmayı ortaya koymaktadır. Çünkü kentler, farklı kimlik ve kültürlerle sahip insanların karşılaştıkları ve bir araya geldikleri, ikincil ilişkilerin yoğun yaşandığı herkese açık alan ve mekânlara olanak tanınmaktadır.² “Toplumsal ilişkilerin mekânsal izdüşümü olarak kent, dünyevi olanı kutsal olandan, çalışmayı eğlenceden, kamuya ait olanı özel olandan, erkekleri kadınlardan, aileyi ona yabancı her şeyden ayıran sınır çizgileri ağının kendi içinde kesiştiği, aynı zamanda da onun yapısını oluşturduğu bir mekân görünümüyle karşımıza çıkar” (Braudel 2008: 120). Bu anlamda, öncelikle kamusal alanla ilişkin bir kavramsallaştırmanın, sistematik olarak ele alınıp anlamlı kılınabilmesine Antik Yunan kent-devletinde (polis) rastlamaktayız. Antik Yunan kent-devleti, geç dönemlerde ortaya çıkan ve kırsal karşıtlığıyla belirlenen kentleşme anlayışından farklı olarak, çeşitli köylerin (demos) bir araya gelmesiyle oluşan bir yapılanmayı göstermektedir.³ Şehir ya da kent-devlet, bireyin özgür yurttaş olarak siyasal hayata katılımını ve kendini gerçekleştirmesini sağlayacak bir ortamı, yani diğer bireylerle birlikte düşünüp eyleme olanaklılığı olarak bir kamusal-alan (koine) ortamını sağlamaktadır.⁴ Yunan kent-devletinde, özgür vatandaşların alanı olarak ka-

1 * Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

2 Bu anlamda, Braudel’e göre, herkese açık olan ve kamusal mülkün en yetkin örneği kent meydanı, “Yunanlıların *agora*’sından, Romalıların *forum*’undan bu yana Akdeniz kent tasarımının değişmez ögesidir. ...Meydan, insanların birbiriyle bulunduğu, gevezelik ettiği, hemşerilerin toplandığı, kitle gösterilerinin yapıldığı, önemli kararların alındığı ve idam cezalarının infaz edildiği yerdir. ...Meydan, kentin maddi ve siyasal başarısının ifadesini bulduğu yerdir” (Braudel 2008: 133).

3 İngilizcedeki “city” (şehir, kent) terimi (Fransızca’da *cit *, İtalyanca’da *citta*, İspanyolca’da *ciudad*), Latince’deki yurttaşlık (*civitas*) ve hemşerilik gibi kavramlardan türemiştir. Bu kavramların Roma dünyasındaki önemi, kenti (polis), kamusal yurttaşlık haklarına dayandıran klasik Yunan felsefesinden kaynaklanmaktaydı. Kent-devlet (city-state) yönetimine katılma hakkına sahip olabilmek için, özgür olmak, erkek ve taşınmaz mal-mülk sahibi olmak gerekiyordu. Aristoteles de, mekansal ve toplumsal açıdan kent ve art bölgesini, kentle kırsal alanı bir birim olarak görmüştür. Ancak buna karşın yine de, kentsel ve kırsal yaşam arasında, siyasete ilişkin bilgi sahibi olma, güzel konuşma ve zevklilik gibi kentsel özellikler bakımından bir karşıtlık söz konusudur. Kente ilişkin, klasik Yunanlı bakış açısı, Romalılarda da devam etmiştir. Kent-devletinin toprak sahibi yurttaşlarına dayanan yapısı, kentte yaşayanlarla kırsalda yaşayanlar arasında belirgin bir ayırım yapılmasını önlemiştir. Kentsel ve kırsal karşıtlığı, 16. yüzyıldan itibaren ticaret ve sanayinin gelişmesine bağlı olarak kentli burjuva sınıfının ortaya çıkışı ve kentli nüfusun yoğunlaşmasıyla birlikte keskinleşmiştir. Temelde, Batının toplumsal ve siyasal felsefesinde kentli kavramını belirleyen iki tarihsel etki vardır. Bunlardan ilki, Augustine’in *The City of God* (*civitas dei*) eserinde ifade ettiği, ahlak dışı ve bozulmuş dünyevi kent anlayışı karşısına, günahkâr ve ahlak dışı eylemlerden arınmış Tanrı kenti anlayışını koyması. Bu anlamda, kent, sınımlanacak ve kurtuluşu sağlayacak yer olarak algılanır. Bu anlayış, daha sonraki ütopyacı kent yapılanmalarına da kaynaklık etmiştir. Bir diğer etki, Kuzey Avrupa’nın Alman asıllı dünyasından kaynaklı “kent havası insanı özgür kılar” (*Stadtluft macht frei*) anlayışına bağlı olarak, ortaçağ sonu ve yeniçağ başı Avrupa kentlerinin bağımsızlaşma ve özgürleşme simgesi olarak görülmesidir. Kentsel yaşamın insanı özgürleştirici özelliğini vurgulayan kavramlardan en önemlileri, eski Almanya’dan, Saksonya’dan ve İskandinavya’dan kaynaklanan ve kale ya da oturma alanı anlamına gelen “burgh” ya da “borough” sözcükleridir. Kentler (burgher), burjuva (bourgeois) ve burjuvazi (bourgeoisie) gibi kapitalist gelişmenin kentsel öğeleri olan kavramlar, hep bu kökten kaynaklanırlar. Aynı şekilde, kent (town) sözcüğü de, duvarla çevrili yer anlamına gelen Almanca bir kökene sahiptir. “Burg” ve “town” gibi terimler, özgün olarak, savaşlar sırasında kullanılan sığınaklara, hayvancılıkla geçinenlerin kullandığı geçici konutlara ve çevresi surlarla çevrili geniş alanlara verilen isimden kaynaklanmıştır. Almancada, kentli terimi için, Latince *civitas* ve *civis*’ten türeyen sözcükler yerine, *bürger* terimi benimsenir ve kent yurttaşlığına ilişkin kavramların çoğu, eski klasik Yunan felsefesi ya da Augustine’in, Hıristiyanlığa özgü tanrı yurttaşlığı (*Gottesburgerschaft*) kavramlarından kaynaklanmıştır. Bu anlamda, kent kavramı, hem çevresi surlarla çevrili korunaklı bir toplumsal ortamı, hem de toplumun iyiliği için malların ve fikirlerin özgürce değiş tokuş edilebildiği mekân olarak yerleşmiştir (Holton 1999: 13-19).

4 Polis’de özgür olmak kamusal alanda eşitler arasında bulunmayı ve eylemeyi ifade ettiğinden, eşitsizliğin merkezi olan haneden, yani özel-alandan (oikos) ayrılmaktaydı. Özgür olmak, ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarının buyruğuna tabi olmak, ne yönetmek ne de yönetilmektir. Toplumsal insanın zorunluluklarını ifade eden ve hane reisi olarak kişinin eşit olmayanlarla bir arada bulunduğu özel alanda özgürlük söz konusu olamazdı. Özgürlük ancak, siyasal insan olarak kişinin, kendi eşitlerinin bulunduğu kamusal alana katılmasında olanaklı olabilir. Eşitlik, kişinin akranlarıyla bir arada yaşamayı ve onlarla düşünüp kalkmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla özgür olmak, hâkimiyet ilişkisinde varolan eşitsizlikten azade olmak ve yönetenin ve yönetilenin olmadığı bir alana girmeyi ve eylemeyi ifade etmektedir (Arendt 1994: 52-53).

musal-alan, tek tek kişilere ait olan özel alandan (oikos-ev) kesin biçimde ayrılmıştır.¹ Antik Yunan'da, zorunlu ve geçici olanı ifade eden özel alan, servet ve köle sahibi Yunanlının, özgür bir yurttaş olarak kamusal alanda bulunmasının önkoşulu ve birincil ihtiyaçların karşılandığı alan olarak kamusal alanın karşısında yer alır (Habermas 1997: 60). Özel-alan, yaşamın öncelikli gereksinimlerinin karşılandığı ve ekonomik faaliyetlerin yürütüldüğü zorunlu ve bağımlı olanı ifade ettiğinden, kamusal alana girecek kişi, öncelikle özel-alanın bütün belirlenimlerinden azade olabilecek kişisel yeterliliğe ve servete sahip olmak durumundadır. Bu yeterliliklerden ilki, *kendini-bil* ilkesinde kendini gerçekleştiren bireyin, kendi-efendisi-olma özellikle, kişinin arzu, istek ve hazları üzerinde hâkim olma ve kendi seçimini kendisi yapabilme anlamında, içsel ve dışsal bir bağımsızlık durumu olarak ortaya konulur. Kent-devleti içerisinde bireylerin duygularını ve hazlarını nasıl yaşaması gerektiği konusu, Sokrates'te ve öncesinde bir *ölçülülük* olarak vurgulanmıştır: "Ölçülülük, ılımlılık ya da ağırbaşlılık olarak çevrilen *sophrosune* tutkular üzerinde bir egemenlik ve denetim kurmayı, başıboş arzuların sınırlanmasını gerektirir" (Versenyi 1995: 123). Kendi kendine yetebilen, kendisini bir bilgi öznesi olarak kuran birey, hazların kullanılmasında ahlaksal bir özne olacaktır. Ahlaksal özne, kendine olduğu kadar başkalarına da hâkim olabilen biridir. Dolayısıyla kişi, doğal ayrıcalık ve siyasal haklar çerçevesinde elde ettiği "yurttaşlık" kimliği altındaki yetersiz bir bireysellikten daha öz-güvenli ve kendine yeten bir birey olarak kamusal alanda eyleyecektir.

Kamusal alan, her türlü maddi belirlenimden bağımsız, düşünsel olarak yargılama ve iyi söz söyleyebilme yeteneğine sahip kişilerin, kendilerini gerçekleştirebilecekleri, görelî olarak kalıcı ve ölümsüz bir yaşamı olanaklı kılacakları özgürlük ve istikrar alanını ifade etmektedir.² Dolayısıyla, tahakküm ilişkileri çerçevesinde hiyerarşik olarak biçimlenen kent-devlet kamusal alanı, kadınları, köleleri, çiftçileri, işçileri ve Yunanlı olmayanları dışlayan bir özellik göstermektedir. Diğer yandan, özel ve kamusal alanın birbirinden ayrılması, bu alanların birbirini etkilemediği anlamına gelmez. Öncelikle özel alandaki ilişkiler, toplumsal kimliklerin oluşumunda etkili olacağından, kamusal alana giren bireylerin söylem ve eylemini belirleyecektir. Özel alandaki eşitsizlik ve adaletsizliklerin kamusala dâhil olması ölçüsünde, yani toplumsalın genişlemesine bağlı olarak özel ve kamusal karşılıklı olarak birbirini etkileyecek ve biçimlendirecektir.

İnsanın, toplumsal ve siyasal varlık olmasının somutlaşmış yapılanması olarak kent-devleti, insanın insan olabilmesinin koşulunu ve bireylerin kendilerini gerçekleştirebilmelerinin ortamını sağlamaktadır; Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, şehir yaşamı dışında olan ya da şehir yaşamına ihtiyaç duymayan bir varlık, ya bir hayvan ya da kendi kendine yeten bir tanrı olabilir (Aristoteles 1993: 10). Kendi kendine yeten bir yapılanmayı ifade eden kent-devleti, ortaklaşa gerçekleştirilebilecek iyi bir yaşamın olanaklılığı olarak görülür. Bireyler, kent-devleti sınırları içerisinde somutlaşan yasalar çerçevesinde elde ettikleri hak ve ayrıcalıklar temelinde iyi yaşamı olanaklı kılabilirler. Diğer yandan, kişinin, siyasal hak ve ayrıcalıklar temelinde özgür yurttaş olarak kamusal alanda kendini gerçekleştirdiği, diğer deyişle kamuyla ilgili konulara aktif olarak katılarak etkin rol oynadığı kent-devleti, tahakküm ilişkileri çerçevesinde hiyerarşik olarak yapılanmış sınıflı bir toplum yapısına sahiptir. Bu anlamda, aynı zamanda "her sınıflı toplum, baskıcı bir toplumdur" (Lefebvre 2010: 160). Tahakküm ve sömürü ilişkilerine dayalı baskıcı toplum, hâkim sınıfın mevcut yapıyı sürdürülebilir kılmasını sağlayacak rasyonel bir söylem çerçevesinde gerekelendirilir. Bu anlamda, gerçekliğin veya

1 Kent-devletinin toplumsal yapısının, özel ve kamusal alan biçiminde birbirinden kesin olarak ayrılması söz konusudur. Bu anlamda, özel-alan, tek tek şahıslara ait "oikos" (ev-içi) alanı olarak, kamusal alan ise, özgür vatandaşların ortak kullandığı (koine) alan olarak biçimlenir. Özel alan, geleceğin yurttaşının birincil ihtiyaçlarının giderildiği bir zorunluluk alanı olarak, zor ve şiddete dayalı bir eşitsizlik temelinde biçimlenmiştir (Arendt 1994: 304-305).

2 Arendt'e göre, "Romalılar için *res publica*, Yunanlılar için de polis, her şeyden evvel bireysel yaşamın faniliğine karşı bir teminat, bu faniliğe karşı bir korunak, ölümlülerin ölümsüzlüklerine olmasa da görelî kalımlılıklarına ayrılmış bir mekân olma özelliğine sahiptir" (Arendt 1994: 82).

mevcut durumun evirttiği olarak böyle bir meşrulaştırma ya da gerekçelendirmeye yönelik söylem, örneğin Platon'un, Devlet diyalogunda, mitostan da yararlanılarak, insanların altın, gümüş, demir ve tunç mayasından yaratıldıkları, dolayısıyla bu hiyerarşik yapının doğal ve zorunlu olduğu biçiminde bir bilinçlilik olarak ortaya konulmaktadır (Platon 1992: 415a). Diğer yandan, hem hâkim söylemin kendinden, hem de tarihsel-olgusal gelişmelere bağlı olarak artan çelişkiler nedeniyle, mevcut durumu gerekçelendirmede yetersiz kalması ölçüsünde karşı bir söylem bilinci gücünü gösterecektir. Bu anlamda, köleliğin doğal bir kurum olarak kabul edildiği Yunan toplumunda, örneğin Sofist Alkidamas, "Tanrı herkesi azat etmiştir, doğa hiçbir şeyi köle yapmamıştır" (Kranz 1994: 201) sözüyle bireysel özgürleşme yolundaki diğer bir bilinçliliği gösterir. Bu bilinçlilik, köle olarak görülen insanlar lehine genişleyen özgürleşme mücadelesinin de nedeni olmuş; ya da en azından *doğal ayrıcalıklar* anlayışının yıkılmasındaki toplumsal çatlağı oluşturmuştur. Toplumsal yapı ve yasalara, bu eleştirel bakış açısı, insani temeldeki bireysel hak ve özgürlükler yönünde taleplerin önünü açtığı gibi, "insan" dahi kabul edilmeyen "insan"ların, yani kölelerin özgürleşmeleri yolundaki taleplerin ve mücadelelerin "bilinçli" başlangıcını da oluşturur. Sofistlerin, "insan merkezli" felsefe anlayışları, etik ve estetik alanında da problemleri beraberinde getirmiştir. Bu anlamda, "iyi ve güzel"e ilişkin genel geçer, değişmez ve kalıcı olduğuna inanılan kuralların yeniden, bu anlayışa göre sorgulandığı görülmektedir. Bu anlamda, ahlaksal, dinsel, hukuksal ve siyasal alanda insanın yaşamını düzenlemek amacıyla ortaya çıkan toplumsal yapıların, aslında 'doğal' (*physis*) olmayıp, uzlaşmayla oluşturulmuş (*nomos*) kurumlar ve yasalar olarak, insan bilgisinin ve değerinin ürünü olduğu anlayışı ortaya çıkar. Dolayısıyla bu anlayış, kurumsal yapıların doğal ve tanrısal olduğu yönündeki geleneksel, kabileci ve milliyetçi anlayışı ve söylemi sarsmıştır ve insanın insan olmak bakımından insansal bir değer olarak, toplumsal ve siyasal alana girmesinin ve bireysel özgürleşme yönündeki çabanın bir anlamda önünü açmıştır.

Kent-devleti yapılanması ve Yunan anlayışı çerçevesinde biçimlenen ve ideolojik olarak zihinsel-tarihsel sürekliliğe sahip Hellenik kamu modeli günümüze kadar gelmektedir. Roma imparatorluğunda, Antik Yunan'daki ayrıma benzemeyen bir ayrım, kamu (*publicus*) ve özel (*privatus*) alan olarak belirlenmiştir. Ancak, Ortaçağda, kamusal-özel kavramları ve kamu anlayışı, Roma hukukunun tanımları çerçevesinde *res publica* olarak, yani hukuksal haklara sahip topluluğu ifade edecek biçimde yerleşir (Habermas 1997: 61-62). Kent-devlet yapısı ve anlayışının sürdürüldüğü, feodal ilişkilerin ve üretim biçiminin toplumsal yapıyı belirlediği Roma'da, kamusal alana giriş, belli statü ve ayrıcalıklara bağlıdır. Kamusal alanın, kapitalist toplumsal ilişkilerin gelişmesine bağlı olarak, evrensel ve eşitlikçi bir yurttaşlık anlayışı çerçevesinde bireysel hak ve özgürlüklerin kullanılabilirdiği bir burjuva kamusuna dönüşmesi, ulus-devletin kentleşme süreci içerisinde gerçekleşir. Ancak, bu süreç öncesinde, yani kent-devletten ulus-devlete geçiş aşamasında ortaçağ kentleri, feodal kırsal yapıya bağlı olarak aile ve kişiye bağlılığa dayanan ilişkiler karşısında, "bireyler arasında işbirliğini içeren özerk bir Bürgertum'un gelişmesine" (Holton 1999: 87) olanak tanımıştır. Çünkü feodal ve krallık otoritesine rağmen bu kentler, pazarın denetlenmesi, ekonomik koruma ve ayrı hukuki yetkiler kullanma gibi alanlarda bir özerkliğe sahipti (a.e., 103). Ancak bu özerkliğe rağmen "kent havasının insanı özgür kıldığı" söylenemez. Çünkü kamusal alana girme ya da siyasal katılım, mülkiyet, statü ve ayrıcalıklara sahip olan dar bir toplumsal çevreyle sınırlıdır. Bir kişinin, kenttaş ve yurttaş sayılması için öncelikle erkek olması, belli bir servet sahibi olması, köklü bir aileden gelmesi, başarılı bir lonca üyesi olması ve kentte oturması gerekiyordu (a.e., 106). Bu dönemde, mevcut tahakküm ve sömürü ilişkilerini gizleyen ve mevcut yapıyı sürdürmeye çalışan hâkim söylem, Helenistik ve Hıristiyan anlayışının seçmeciliği çerçevesinde ortaya konulur.

Hıristiyanlık, siyasal ayrıcalık ve haklardan yoksun olan geniş toplumsal kesimler için, Tanrı karşısında herkesin eşit olduğu inancına yönelik içsel bağlanımla, bireysel kurtuluş ve özgürlük umudu aşılacaktır. Diğer yandan, Stoacı anlayış, her türlü olumsuz koşullara rağmen insanın özgür olabileceğine yönelik edilgin bir bakışın yerleşmesine neden olmuştur. Bu anlamda, insanların doğada içkin olan ilke *logos*tan almış oldukları pay dolayısıyla eşit olduklarına yönelik *doğalcı eşitlik* ve çileci bir ahlaki yaşam çerçevesinde bireysel, toplumsal ve siyasal yapının oluşumunda etkili olmuştur. “Onlara göre, eğer bilge kişi kendisini tüm dış bağlardan özgür kılabaksa, işe tüm toplumsal uzlaşma ve yükümlülüklerden kurtulmakla başlamalıydı”(Cassirer 1984: 109). Bu anlamda, toplumsal ve siyasal yaşamdan çekilişe münzevi bir bireysel yaşamda kendini açan bir özgürlük anlayışı geliştirilmiştir. Ancak, genel olarak Ortaçağ Avrupa’sında, bireysel özgürlükten daha çok, statü ve ayrıcalıklar temelinde biçimlenen grupların özgürlüğünden söz edilebilir.¹ Dolayısıyla Ortaçağ kent-devlet ve şehirleri, üretilen malların ve düşüncelerin değiş-tokuş edildiği, farklılık ve çeşitlilikleri içeren çok kimlikli ve kültürlü ve yapılarına rağmen, feodal ayrıcalık ve statüler çerçevesinde biçimlenen yerel ve merkezi otorite ile bütünleşmiş grupların ya da kesimlerin çıkarıcı eylem ve söylemlerine dayalı temsili bir kamusal yapılanmayı ortaya koyar. Ancak, tarihsel-olgusal gelişmelere bağlı olarak ticaret ve sanayiyle uğraşan bir kent-soyulu sınıfın doğuşu, feodal yapılanmanın çözülmesini ve dağılmasını ve yeni bir toplumsal ve siyasal yapılanmayı sağlayacak devrimci karşı-eylem ve söylemi üretir.

Ortaçağ sonu kentleri, geleneksel tarımsal üretim ve feodal ilişkilerden bağımsızlaşan, ticaretle ve sanayiyle uğraşan bir kentli sınıfın ve kapitalist üretim biçiminin ortaya çıkışının koşullarını sağlamıştır. Bu temelde, feodal ilişkilerin çözülmesine, ekonomik faaliyetlerin farklılaşmasına, ticaret ve sanayinin gelişmesine bağlı olarak da, 17 ve 18. yüzyıldan itibaren, yoğun nüfus artışının olduğu ve farklı kimlik ve kültüre sahip toplumsal grupların bir araya geldiği hızlı bir şehirleşme olgusu ortaya çıkar. Bu gelişmeye bağlı olarak, şehirlerde, kamusal ve özel yaşam yeniden biçimlenir.² Kentli sınıf ya da burjuva, tarihsel-olgusal gelişmelere bağlı olarak ekonomik gücünü arttırdığı oranda, bireysel mülkiyet, hak ve özgürlükleri temele

1 Braudel’e göre, Orta Çağın *libertas*’tan daha çok *libertates*’ten söz etmesi anlamlıdır. Kelime çoğul hale getirilince, *privilegia* veya *jura*’dan farklı hiçbir yanı kalmamaktadır. Özgürlükler gerçekte, muafiyetler, ayrıcalıklardır. Bu dönemde, bireysel özgürlükten, Rönesans ve Reformasyondan birlikte bir vicdan özgürlüğünün temellerinin açığa çıkartılması açısından söz edilebilir. Rönesans ve Reformasyondan Fransız Devrimine kadar olan süre içinde yoğunlaşmış, henüz soyut ve teorik olan özgürlük kavramı, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi içinde formüle edilerek, yeni bir güç kazanmıştır ve Liberalizmle birlikte doktrin haline gelmiştir (Braudel 1996: 331-343).

2 Sennett’e göre, genel gözleme açık ve ortada olan kamu sözcüğünün İngilizcede bilinen ilk kullanımı ‘kamu’yu toplumun ortak çıkarı ile bir tutmaktır. 17. yüzyıl sonlarından itibaren, ‘kamu’ ve ‘özel’ karşıtlığının bugünkü kullanımına benzer bir biçim almakta olduğunu görüyoruz. ‘Kamusal’ sözcüğü herkesin denetimine açık olan anlamına gelirken, ‘özel’ sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlı olan korunaklı bir yaşam bölgesi anlamına gelmekteydi. Fransızcada *le public* sözcüğünün anlamları da hemen hemen aynıdır. *Le public*, Rönesans döneminde yaygın olarak ortaya çıkar ve politik topluluğu ifade etmiş ve giderek sosyalliğin özel bir bölgesi haline dönüşmüştür. ‘Kamusal’ olanın kimleri içerdiği ve ‘kamu’ya çıkıldığına ilişkin yerin neresi olduğu konusu, 18. yüzyıl başlarında hem Londra’da hem de Paris’te öne çıkmaya başladı. Bu dönemde, kent-soyulular ya da burjuvalar, artık toplumsal kökenlerini örtbas etme kaygılarından sıyrılmaya başlamışlardı. Onların yaşadıkları şehirler, toplumdaki çok çeşitli grupların ilişkiye geçtikleri bir dünya haline geliyordu. Bu süreçte, ‘kamu’, sözcüğü modern anlamını kazanmış ve dolayısıyla artık yalnızca aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan toplumsal yaşam bölgesi değil, görece çok çeşitli insanları içine alan, tanıdıklar ve yabancıların oluşturduğu kamusal alan anlamına geliyordu. Şehirlerdeki kamusal alanlarda, farklı ve karmaşık toplumsal gruplar kaçınılmaz olarak bir araya gelecekti. Dolayısıyla şehirler, kamusal yaşamın odak noktasını oluşturmaktaydı. Süreçte şehirler büyüyüp geliştikçe, krallığın doğrudan denetiminden bağımsız olan sosyallik ağları ve yabancıların düzenli olarak buluşabilecekleri yerlerde genişledi. Bu dönemde, şehirlerde büyük parklar yapılmaya, sokaklar dinlenme amacıyla gezintiye çıkan yayalara uygun hale getirilmeye başlandı. Kahvehaneler, kafeler ve hanlar sosyal merkezlere dönüştürüldü. Tiyatro ve opera salonları, sadece aristokratların değil, geniş şehirli kesimin gittiği yerlere dönüştü. Kentin nimetleri dar bir elit kesimden geniş bir toplumsal yelpazeye açılır; emekçi sınıflar bile, kendi bahçelerinde gezinti yapmak ya da tiyatro da bir gece resepsiyonu vermek, eskiden sadece elit kesime ayrılmış bir alan olan parklarda gezinti yapmak gibi sosyal bazı adetleri benimsemeye başlar. Dolayısıyla şehirlerin kamusal alanı, kozmopolit bir bireyselliğin gelişmesini de sağlamıştır. Fransızcada ‘kozmpolit’, her yere girip çıkabilen, aşına olduğu şeylerle hiçbir alakası ya da benzerliği olmayan durumlarda da rahat hareket edebilen kimseyi nitelendirmektedir. Toplum içine, yani kamuya çıkan anlamında bu yeni ‘kozmpolit’, mükemmel bir kamusal insanı ifade ediyordu (Sennett 2002: 32-34).

alan bir toplumsal ve siyasal örgütlenmeyi biçimlendirir. Bu biçimlendirme, özellikle “bilmek egemen olmaktır” ifadesinde somutlaşan yeni bir rasyonellik ve bilimsellik anlayışı ve kendini evrensel ve özdeş töz olarak konumlayan öznellik temelinde açıklanan özerk bir bireysellik çerçevesinde oluşturulur. Bu anlamda, yaşamın bütün alanlarını kendi dünya görüşü ve söylemi temelinde anlamlandıran ve düzenleyen, bireysel çıkarları çerçevesinde eyleyen ve belli bir siyasal güç kazanan özel şahıslardan kurulu toplumsal bir sınıf oluşur. Özel ilgi ve çıkarları doğrultusunda eyleyen bu kamusal topluluk, siyasal işlevli kamuyu bir devlet organı olarak kurar. Bu anlamda kamusal alan, kapitalist mülkiyet ilişkileri çerçevesinde yapılanan bireysel hak ve özgürlüklerin temel alanı olarak belirlenen burjuva sivil toplumunun, devlet ve özel alan arasında aracılık eden alanını ifade etmektedir. Bu temelde, kişisel hak, çıkar ve özgürlükleri temele alan burjuva hukuk devleti, kamusal erki, egemenlik çözücü, eleştirel ve işlevsel kamusal irade oluşumu çerçevesinde özel alanın ihtiyaçlarına tabi kılınmayı sağlayacak bir örgütlenmeyi amaçlar (Habermas 1997: 173). Demek ki burjuva sınıfı kamusal alanı, kendi sınıf çıkarını koruyacak ve sürdüreceği biçimde devlet erkini yönlendirecek ve yönetecek bir söylem ve kamuoyu oluşturma amacı çerçevesinde biçimlenmiştir.

Habermas’a göre, başlangıçta devlet ve toplum arasında ussal-eleştirel bir egemenlik-çözücü niteliğe sahip burjuva kamusalılığı, bütün kesimlerin bu alan girmesiyle eleştirelilik özelliğini yitirirken, burjuva liberal devletin sosyal devlete dönüşümü ve böylelikle devletin toplumsal alana müdahalesiyle de etkinliğini kaybeder.¹ Aslında, ekonomik, toplumsal ve siyasal alanlarda aklın araçsal işleyişi ve stratejik eyleminin sonucu olarak kamusalın özelle kaynaşması ölçüsünde bu çözümler, mahrem alanı olan ailede, kültürde, iletişimde, şehirleşmede ve bütün toplumsal yapılarda açıkça kendini gösterir.² Sennett’e göre, bu dönüşümün nedeni, burjuva kültürüyle yaşanan bir kopuş değil, aksine o kültürün şartlarının öne çıkarılmasıyla birlikte, kendi içine çekilmiş, kamusal yaşamda seyirci olmaktan öteye geçmeyen yalnızlaşmış bireyin özel-alana, yani mahrem alanına çekilmesidir. Kamusal yaşamın ve kamusal insanın çöküşü olarak bu çekilmede, 18. yüzyıl sonu devrimleri, yeni içkin seküler dünya anlayışı ve 19. yüzyıldan itibaren sanayi kapitalizminin gelişmesiyle ortaya çıkan sarsıntı ve bunalımlar etkili olmuştur. Hızlı sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte, ortaya çıkan güven ve değer bunalımı nedeniyle bireyler, özel-alanı, yani aileyi güvenli bir liman, bir sığınak olarak görürler. Burjuva ailesi, maddi ve manevi yaşamın düzenliliğinin ve sürekliliğinin simgesi olarak idealize edilir (Sennett 2002: 36-37). Kamusal alanlardan ve yaşamdan çekilmeyle birlikte, yalıtılmış ve yalnız bireylerden oluşan iki yanlı mahrem bir toplum yapısı ortaya çıkar: “Narsisizm toplumsal ilişkilerde etkilidir ve kişinin duygularını

1 Habermas’a göre, bu dönüşümün nedeni, liberal hukuk devletinin, sadece devleti ve onun toplumla ilişkisini değil, aynı zamanda toplumsal yaşam bağlarının hepsini düzenlemek istemesidir. Dolayısıyla buna bağlı belirlenen bir kamu düzeni, özel hukuk düzenini de kapsar. Kendi çıkar ve ilgileri doğrultusunda toplumu tümünden yapılandırmak isteyen burjuva liberal hukuk anlayışıyla amaçlanan, bireysel çıkar ve hakların sahibi özel şahıs ve siyasal hak ve özgürlüklere sahip devlet yurttaşı statüsünü, hem kamusal alanda hem de özel alanda ortaya koymaktır. Böylelikle, tikel şahısların özerkliğinin her iki alanda güvence altına alındığı bir kamusallıkla piyasanın beklentilere uygun işleyişi amaçlanır. Ancak süreçte, liberal devletin sosyal devlete bu dönüşümüyle kamusalılık, devletin kurumları tarafından devletle bağlantılı faaliyet yürüten bütün örgütlere yaygınlaştırılır. Bunun gerçekleşmesi ölçüsünde, bireysel ilişkiye giren özel şahısların oluşturduğu kamusal topluluğun yerini, örgütlü özel şahıslardan meydana gelen bir kamusal topluluk alır (Habermas 1997: 367-378). Diğer yandan, Arendt’e göre, kamusalın bu dönüşümü, toplumsal yükselişi ve kamu dünyasının çöküşüdür. Mahrem alana ait konuların ve etkinliklerin kamusal alana girmesi ve bu alanda salt üretim ve tüketim etkinliğinin hakim olması nedeniyle, kamusal alan eleştirelilik özelliğini yitirir (Arendt 1994: 68-73). Ayrıca, “Arendt bu süreçte politik olanın ‘toplumsal’ tarafından engellenmesini ve politikanın kamusal uzamının, bireylerin bundan böyle eylemedikleri, yalnızca ekonomik üreticiler, tüketiciler ve kent sakinleri olarak davrandıkları bir uydurma etkileşim uzamına dönüşmesini görür (Benhabib 1999: 125).

2 Habermas’a göre, piyasa ekonomisi işleyişine göre organize olmuş Batılı demokratik toplumların, bütün toplumsal alanlarının sorunu, yaşam-dünyasının, teknik ve amaç-rasyonel akıl açısından sömürgeleştirilmesidir. Sömürgeleştirme sürecinde, teknik ve rasyonel biçimde eyleyen egoistler, bireysel yarar-hesabı amacıyla yönelen özneler olarak görünürler. Dolayısıyla teknik ve amaç-rasyonel biçimde organize olan toplumlar, bireysel yarar hesabından farklı olan bir yönelime dayanacak yeni ahlaki kavramlar üretme zorluğu içindedirler. Bu problem, politik kültür alanında, toplumun refahına ve dayanışmanın sürdürülmesine yönelik politik süreçte karşı bireylerin ilgisizliği ve kayıtsızlığı biçiminde ortaya çıkar (Ritter 2008: 15).

öteki insanlara açığa vurma deneyimi yıkıcı hale gelmiştir” (a.e., 337). Çünkü şehirleşmeye bağlı olarak kamusal mekânların daralması ve ortadan kalkması, bireyselliğin ve özgürlüğün, karşılıklı yüz yüze ilişkilerde kamusal olarak biçimlendirilen yapısını ortadan kaldırdığından, kendi kendine yetebileceğini düşünen narsist ve bencil bir bireyselliğin biçimlenişine neden olur.

Diğer yandan, teknoloji ve sanayinin gelişmesine bağlı olarak ortaya çıkan şehirleşme, özel-alana çekilmiş, yalıtılmış ve yalnız bireylerden oluşan mahrem bir toplumsal yapının biçimlenmesinin ortamını sağlamıştır. Çünkü “şehirleşme, kapitalizmin doğal ve insani çevreyi ele geçirmesidir; mutlak hâkimiyet şeklinde mantıklı olarak gelişen kapitalizm, artık uzamın tamamını kendi dekoruymuş gibi yeniden yaratabilir ve yaratmalıdır” (Debord 2010: 136). Bu temelde, hızlı ve yaygın kentleşmeyle, yani metropolleşmeyle birlikte, yerleşim ve ulaşım temel sorunlar olarak ortaya çıkar. Yeni yerleşim yerleri açmak amacıyla, kamusal alanlar daraltılır. Bir yerden diğer bir yere hızlı ve kısa sürede gitme isteği, şehirleri taşıt trafiğine göre düzenlemeye, dolayısıyla ortak alanların daraltılmasına ya da yok edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir kentsel gelişim, bireyleri çevrelerinden ve birbirinden yalıtın ve yalnızlaştıran bir ortamı hazırlamaktadır. Bu anlamda, Sennett’e göre, öncelikle yüksek binalar, bu binalarda oturan ve çalışanların çevreleriyle ilişkilerinin kesilmesine neden olmaktadır. İkinci olarak, verimliliği arttırmak veya mekândan tasarruf amacıyla, duvarların olmadığı bürolarda, bireyler sürekli olarak birbirlerini gözetlediklerinden, tepki olarak sessizlik savunma mekanizması olarak işlemekte ve sosyalleşme azalmaktadır. Ayrıca, hareket özgürlüğü duygusuyla özel arabası içinde kendini yalıtın birey, sadece kendi amacına odaklandığından çevresine duysuz hale gelmektedir (Sennett 2002: 30-31). Özel-alana çekilmiş, yalıtılmış ve yalnız bireyin kişiliği, küresel olarak iletişim teknolojilerine bağlı oluşan sanal ilişkiler ve kamusalıklar üzerinden biçimlendirilir. Monolog ve manipülatif biçimde işleyen bu kamusalık, yüz yüze karşılıklı ilişkilerde biçimlenen bir bireysellik ve özgürleşmeden ziyade, nesnesi salt kendi olan narsistik bir kişilik ve kendi kendine yetebilme anlamında olumsuz bir özgürlük anlayışına neden olur.

Her şeye rağmen modernleşmenin hala devam ettiğini düşünen Habermas, eleştirel bir burjuva kamusalılığının çöktüğü, kamusal ve özeline kaynaştığı, post-endüstriyel toplumun bürokratik ve teknokratik yönetimiyle sosyal yaşam evreninin sömürgeleştirildiği ve her türlü demokratik ve eleştirel irade oluşumunun anlamsız hale geldiği günümüzde (Habermas 1997), tahakküm içermeyen eşitlikçi, eleştirel ve ussal bir kamusal söyleme bağlı müzakereci demokrasi anlayışı iddiasını ortaya koyar (Habermas 1992: 47-51). Eşit haklara sahip bireylerin karşılıklı dayanışmacı ilişkiler çerçevesinde gerçekleştirecekleri böyle bir kamusalılık anlayışı ve talebi, aslında ideolojik bir yanılsamayı ifade etmektedir. Çünkü bu koşullarda, “her türlü işbirliği, toplumsal katılma ve kaynaşmanın insanca değeri, insanlık dışı koşulların sessizce onaylanmasını örten bir maskedir yalnızca” (Adorno 2002: 26). Dolayısıyla bu durumda, modern toplumsal yaşamda, bireylerin, karşılıklı tanıma ve bakışimli ilgi ve çıkarlar çerçevesinde dayanışmacı değil, “...toplum normlarına uygun davranabilmeleri için narsis olmaları gerekir. Çünkü gerçeklik öylesine yapılanmıştır ki, ancak onun yapıları içinde davranıp çalışan insanların toplumsal yapıları benliğin aynaları olarak görmeleri ve bu yapıları kişiliklerden bağımsız anlamları olan biçimler şeklinde incelemekten vazgeçmeleri ölçüsünde düzen, istikrar ve ödül ortaya çıkar” (Sennett 2002: 419). Öyleyse, gerçekliğin böylesine yapılandırıldığı bu durumda, bireylerin kendi durumları üzerine bir bilinçlilik geliştirerek böyle bir yanılsamadan kurtulabilecekleri eleştirel bir söylem ve irade ortaya koymaları zor gözükmektedir. Ayrıca, tikel çıkarlara bağlı biçimlenmiş ve iletişim süreçlerinde piyasa işleyişinin etkili olduğu ve yönlendirdiği bir toplumsal yapıda, bireylerin, özgür ve eşit eleştirel kamusal irade oluşum süreçlerine katılmaları da gerçekçi gözükmez. Çünkü “tek-boy-

utlu düşünce, politika tasarımcıları ve onların kitle-bilişim pazarlamacıları tarafından dizgesel olarak geliştirilir” (Marcuse 1997: 24). Bütün alanlarda hâkim olan tek-boyutlu düşünce, kendi ussallığında kendi pratiğini üretirken özgürlük egemenlik aracına dönüştürülür. Aklın, araçsal ve işlevsel işleyişiyle bütün yapılarda somutlaşan otoritesi, her an yeniden ürettiği gerçeklik ile bilinçliliği bellek-yitiminde, duyarlılığı tüketimin-doyumsuzluğunda eritip, ‘kitlesele toplumsallaşmayı’ yaratıp, bilinci ve duyusallığı köreltip, seçimlerini dahi kendisinin yapamadığı, kolay yönetilebilir, dirençsiz, duyarsız ve belleksiz tek-boyutlu bir bireyler ortaya çıkarır. Bu yapıda, “teknolojik perdenin ardından, siyasal demokrasi perdesinin ardından gerçeklik, evrensel kulluk, yapay seçme özgürlüğü içinde insan onurunun yokluğu belirir” (Marcuse 1998: 20). Dolayısıyla bireyselliğin ve özgürlüğün tüketimde nesnelleştiği toplumsal yapı ve kitle kültürü koşullarında, bireyler, eleştirel bir kamuoyunun temeli olan bağımsız bir tutum ve kişilik geliştiremeyecekleri gibi, siyasal hak ve özgürlüklerini de etkili şekilde kullanamayacaklardır.

Şehirde yaşayan bireyler, siyasal, kültürel, eğitsel, dinsel ve ekonomik alanlarda faaliyet gösteren çeşitli örgütlerin etkinliklerine katılarak kişiliklerini geliştirmeye, kendilerini ifade etmeye ve belli bir statü kazanmaya çalışırlar. Ancak, “kentteki büyük insan yığınları, iletişim araçlarının denetimini ellerinde tutarak sahne arkasında görünmez bir biçimde ya da çok uzakta çalışan insanların yönlendirdiği simgelerin ve basmakalıp sözlerin etkisi altındadır” (Wirth 2002: 104). Çünkü günümüz teknolojik ve ekonomik gelişmeleri, tahakküm ve sömürü ilişkilerini, bireyselleşme ve kendini gerçekleştirme olanaklılığını ortadan kaldıracak biçimde, gelişmiş teknoloji ve ekonomi sahibi olan özel şahısların “ortak-çıkarı” doğrultusunda dünyasal ölçekte kurumsallaştırmıştır. İletişim teknolojisi aracılığıyla “gerçekliğin” çarpıtılması ve yeniden oluşturulması biçiminde kendini dünyasal ölçekte açan bu “ortak-çıkarı”da, devletlerin yerini artık küresel “şirketler” almıştır.¹ Gelişmiş teknoloji ve sermaye sahibi kapitalist şirketlerin ekonomik çıkarı her şeyden önce gelmektedir. Bu anlamda, insani ve bireysel değerlerin anlamı, bu ‘şirketlerin’ anlayışları doğrultusunda dönüştürülürken, bu değerlerin içerikleri de boşaltılmaktadır. Dolayısıyla, dünyayı, çıkarlarının arttırılması ve sürdürülebilirliği doğrultusunda küresel düzeyde düzenlemek üzere bir araya gelmiş bulunan bu ‘şirketler’, iletişim teknolojisi aracılığıyla zevk ve beğenilerin yönlendirildiği ve aynılaştırıldığı bireylerden kurulu bir kitle kültürü ve toplum yapısını biçimlendirirler. Bu biçimlendirme sürecinde, kapitalist üretim ve tüketim ilişkileri çerçevesinde düzenlenen şehir mekânları da, kendini bireyselleştiren ve özgür kılan kişilerin mekânı olmaktan çıkmış, kalabalığın içinde kaybolan, cadde ve sokaklarda birbirini görmeden geçen yalıtılmış figürlerin hakikati olmuştur artık.

1 Debord’un, gösteri ya da medyatik toplum olarak ifade ettiği bu aşamada, gerçeklik kitle iletişim araçlarıyla hep yeniden üretilirler. “Gösteri otoritesi aynı şekilde herhangi bir şeyi bir kere, üç kere yadsıyabilir ve artık bu konuda konuşmaya-çağın başka bir şeyden söz edeceğini söyleyebilir; ne kendi alanında ne de başka bir alanda herhangi bir tepki alma tehlikesinin olmadığını gayet iyi bilir. Çünkü artık ne agora ne de genel topluluk mevcuttur; ne de aracı kurumlarla ya da özerk kuruluşlarla, salonlarla, kahvehanelerle, bir işyerinin işçileriyle sınırlı topluluk kalmıştır; insanların kendilerini ilgilendiren gerçekleri tartışabilecekleri hiçbir yer yoktur, çünkü kendilerini medyatik tartışma ve onu nakletmek üzere örgütlenmiş güçlerin ezici varlığından asla uzun süreli olarak kurtaramazlar” (Debord 2010: 188).

Kaynakça

- ADORNO, W. Theodor (2002) Minima Moralia, Çev. Orhan Koçak&Ahmet Doğukan, Üçüncü Basım, İstanbul: Metis yayınları.**
- ARENDR, Hannah (1994) İnsanlık Durumu, Çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.**
- ARİSTOTELES (1993) Politika, Çev. Mete Tunçay, Dördüncü Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.**
- BENHABIB, Şeyla (1999) Modernizm, Evrensellik ve Birey, Çev. Mehmet Küçük, Birinci Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.**
- BRAUDEL, Fernand (2001) Uygarlıkların Grameri, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İkinci Basım, Ankara: İmge Kitabevi.**
- BRAUDEL, Fernand (2008) Akdeniz, Tarih, Mekân, İnsanlar ve Miras, Çev. Necati Erkurt&Aykut Derman, İkinci Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.**
- CASSIRER, Ernst (1984) Devlet Efsanesi, Çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi.**
- DEBORD, Guy (2010) Göteri Toplumu, Çev. Aysen Ekmekçi& Okşan Taşkent, Üçüncü Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.**
- HABERMAS, Jürgen (1992) Faktizität und Geltung, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main.**
- HABERMAS, Jürgen (1997) İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, Çev. Mustafa Tüzel, Üçüncü Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.**
- HABERMAS, Jürgen (1997) Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, Çev. Tanıl Bora&Mithat Sancar, Birinci Basım, İstanbul: İletişim Yayınları.**
- HOLTON R. J. (1999) Kentler, Kapitalizm ve Uygarlık, Çev. Ruşen Keleş, Ankara: İmge Yayınevi.**
- KRANZ, Walter (1994) Antik Felsefe, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.**
- LEFEBVRE, Henri (2010) Modern Dünyada Gündelik Hayat, Çev. Işın Gürbüz, İkinci Basım, İstanbul: Metis Yayınları.**
- MARCUSE, Herbert (1998) Karşıdevrim ve İsyân, Çev. Gürol Koca&Volkan Ersoy, Birinci Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.**
- MARCUSE, Herbert (1997) Tek-Boyutlu İnsan, Çev. Aziz Yardımlı, Üçüncü Basım, İstanbul: İdea Yayınları.**
- PLATON (1992) Devlet, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Yedinci Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.**
- RİTTER, Martine (2008) Die Dynamik von Privatheit und Öffentlichkeit in Modernen Gesellschaften, Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden.**
- SENNETT, Richard (2002) Kamusal İnsanın Çöküşü, Çev. Serpil Durak&Abdullah Yılmaz, İkinci Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.**
- VERSENYI, Laszlo (1995) Sokrates ve İnsan Sevgisi, Çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.**
- WIRTH, Louis (2002) "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme", 20. Yüzyıl Kenti, Der. ve Çev. Bülent Duru&Ayten Alkan, Birinci Basım, Ankara: İmge Kitabevi.**

BAŞLIK: ÜÇÜNCÜ MEKÂNA DOĞRU: KENTSELLİĞİN TRİYALEKTİK PRAKSİSİNDEN ÖZGÜRLÜĞÜN MEKÂNSAL POİSİS'İNE DOĞRU

Sinan Tankut GÜLHAN

Bu yazının amacı, mekânın kendine içkin dinamiklerini, farklılıklarını, dönüşümlerini, gerilimlerini ve toplumsal süreçler izleğinde tezâhür eden farklı simgeselliklerini tarihsel ve kuramsal bağlamda ele alıp, neoliberal ve post-endüstriyel gelişimler ışığında bir araştırma nesnesi olarak öznel yorumlara ne raddede imkân verebileceğini sorgulamaktır. Bunu yaparken, kuramsal olarak 1960'ların dünya devriminin kentsel coğrafya ve kent sosyolojisinin post-marksist fikir ve yorumlarından -özellikle Henri Lefebvre ve Ed Soja'nın fikirlerinden- metaforik olarak da Jorge Luis Borges'in Alef adlı kısa hikâyesinden, tarihsel bağlam olarak da sanayi sonrası toplumların hem Türkiye'de hem de batıda meydana getirdiği entelektüel kırılmanın olanaklarından faydalanacağım.¹

Mekâna kendinden menkul bir simgesellik atfetmenin tehlikelerinden ve kısırlığından bahseder Henri Lefebvre: mekânı çalışmanın sırrı, onu bir şeylere benzetmek ve bu benzerlikler üzerinden bir analogiler zinciri yaratmaktan geçmez. Ne var ki, gündelik hayatımızın ve akademik yazıp çizme eylemliliklerimizin pek çoğunda mekân ya içi doldurulması gereken bir tablo olarak, ya da hâlihazırda analizi ve izâfeti kurulmuş bir nesne olarak çıkar karşımıza: bilginin mekânları, iktidarın mekânları, ekonomi politiğin mekânı, vs...² Bunu yaparken, nasıl Hegel, "Mantık için bir bilim" mümkün mü pervasızlığı -veya cüretiyle- yola çıktıysa, Lefebvre de, mekân için bir bilim mümkün müdür suâlini dile getirmenin cüretiyle harekete geçer; herhâlde, ben de, belki farklı yollardan geçerek, aynı cüretin gölgesine sığınacağım.

Bu yazıda, mekânın hâllerinden, mekânı, metaforlara sığınmadan, onu içerdiği addedilen mefhumlara, olgulara, süreçlere atıfta bulunmadan, doğrudan mekânın zamansallıkla varit durumları üzerinden kavrayabilmek mümkün müdür, öncelikle bunu soracağız. Daha sonra, mekânın kendi içsel çelişkileri üzerinden, hareketin, toplumsallığın ve temporal oluşların-praksisten, poeisis- mekânın hâllerinden doğru bir değerlendirmesi ne raddede kâbildir, ve herhalde, bu kâbiliyet mevcutsa, praksisle poeisisin mütereddit mütemadiyen çekişmesi mekânda vukû bulması mukadder, ne merhalede farklılıklara gebedir. Mekân, toplumsal hareketliliklere ne ölçüde gebedir, bu gebeliği, mekânın kendisini -kendi içinde mekânı- izâfeler silsilesinden, onu olgusal (ampirik ve nesnel) olanın rutinlikler dizgesinden salâhatle kurtarabilecek bir çıkış var mıdır, bunları anlamaya çalışacağım.³

1 Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford, OX, UK ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1991); Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Wiley, 1996); J. L. Borges and N. T. Di Giovanni, *The Aleph and Other Stories, 1933-1969* (Pan Books [ua], 1973); Michel Foucault and Jay Miskowicz, "Of Other Spaces," *Diacritics* 16, no. 1 (April 1, 1986): 22-27; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (Taylor & Francis, 2004); G. Debord, *Society of the Spectacle*, vol. 1, 1983.OX, UK\00008239{}; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1991

2 Ya da Lefebvre'in kendi deyişiyle: "[W]e are...confronted by an indefinite multitude of spaces, each one piled upon, or perhaps, contained within, the next: geographical, economic, demographic, sociological, ecological, political, commercial, national, continental, global." Lefebvre, *The Production of Space*, 8.

3 Hegel, *Mantık*'ında, fikrîleşmenin en üst mertebesinde attığı "Logic" [bizdeki mantık pek yavan ve Hegel'in merakını açıklamaktan pek uzak kalıyor, mamafih, analitik bir mantığın kuşattığı zihinsel dünyamızdan Hegel'e çıkacak bir yolun mümkün olduğunu düşünmüyorum] zaman ve mekân gibi elle dokunulabilir, sezilebilir nesnel dünyanın bittiği yerde başlıyor. Matematik, her defasında olduğu gibi, bu çok şey vaadeden sihirli Logic boylarının borderline'ı olmakla yetiniyor: "Mathematics is concerned with the abstractions of time and space. But these are still the object of sense, although the sensible is abstract and idealised. Thought bids adieu even to this last and abstract sensible; it asserts its own native independence, renounces the field of the external and internal sense, and puts away the interests and inclinations of the individual. When Logic

Mekânın Hâlleri: Mümkünden Gayri-mümküne, Sığdan Mümbite

Simgeselliklerin veya bir hayli yüklü bir araçsallığın, yani mekânın idare edilebilme ihtimali taşıyan bir düzlem olması fikrinden, onun zengin bir semboller barınağı olduğuna dair çokça fikir hem düşünce tarihinde, hem mimari ve diğer sanatlarda, hem de sosyal bilimlerde bir hayli sık elden geçirilmiş olasılıkları içeriyor.¹ Bir yanda Descartes'çılığın çıkışıyla zaman ve mekân anlaşılabilir ve aynı anda her yerde, her zaman olma (omnipresent) sihrinden, algılanabilir ve kavranabilir olma yolunda denklemlere ve düzlemlere indirgenmekle feragât ederken², Newton'un zamandan ve mekândan azâde kıldığı bilimsel -ve gayri-bilimsel- deneyimlerin, zamanı ve mekânı yeniden-üretilebilir kılmasıyla,³ bu insan ontolojisinin pek muteber, ve bir o kadar da gözden uzak kategorileri, ademe mahkûm oldular. Modernite -modernizm değil-⁴ altında, zaman ve mekân, alt edilmesi gereken, yeniden kurgulanabilir, yeniden inşası her daim olası olan, her hâlükârda, sermaye dolaşımına fırsat vermek üzere, sıkışabilecek, indirgenebilecek, yeniden üretilebilecek, hatta tamamıyla ortadan kaldırılabilir bir aykırılık şeklini aldı.

Burada, moderniteden, modernleşme hareketinin bizâtihi kendinden, zaman ve mekânı imha eden-bir kertede, sermaye dolaşımının salt bir görüntüsünden ibaret kılan-, kapitalist birikim süreçlerinin ve eşitsiz dağılımın dinamiklerinin kurucu bir unsuru olarak bahsetmek durumundayız. Öte yandan, modernizm, bu baş döndürücü birikim süreçleri karşısında, ikinci doğanın-yapılanmış mekânın ve ona tâbi zamanın- bu yaratıcı yıkımı sırasında, 18. Yüzyıldan itibaren gelişmiş bir refleks, bir bilme durumu, bir bilgi-iktidar koalisyonu, bir biyopolitik aksül-amelden besleniyordu. Goethe'nin *Faust*'unda, Mephistoteles'in ifade ettiği üzere, “[for] [a]ll [things] that exist[s], deserves to perish,[and wretchedly so],”⁵ varolan her şeyin sefilce bir yıkıma uğrayacağına bilinci, elde olanın yok olacağı hissiyatı, gerçek olanın-hakikatin- uçucu olana karışıp gideceği fikri, defaatle kendini yeniden var etti. Her ne kadar, bunun söylemler arasında kendini gösteren, kendini daha da belirginleştiren *trope*'lerden biri daha olduğunu iddia etmek, Benjaminsk bir geçmişe yüzünü dönmüşken istemsizce geleceğe savrulan melek metaforundan, Joycevari bir “geçmiş uyanmak istediğim kâbustur” ruh bulantısına, hatta, Hayyam'ın dizeleriyle “geçmiş, gömmek zorunda olduğun bir ölüdür şimdi” iddiasına kadar da yürütebileceğimiz modernizm –bir ruh hâli olmaklıkla, modernizm, modernlik hâlini

takes this ground, it is a higher science than we are in the habit of supposing.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel and William Wallace, *The Logic of Hegel: Translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (Clarendon press, 1904), 34.

1 Hâlâ üzerinde çalışılabilir bir konu olarak, pre-modern bir kentsel mekân algısını düşünebiliriz, ütopyaların da, tanrısallığın da yoğunlaştığı, imparatorlukların dünyevi iktidarlarını envâi çeşit iktidar âlâmetleriyle taçlandığı, bir “iyi ve doğru” normatif kanaatinin altını doldurduğu, St. Augustine'den Thomas More'a, Vitruvius'tan, Ebenezer Howard'a kadar, bir yaygın özgürleşmeye ve/veya kurtuluşa dair sembollerini okumak olasıdır.

2 Her ne kadar Öklidyen geometri yüzyıllardır bilinmekte idiye de, Rene Descartes, ilk olarak -ülkemizde de okunan- *Discourses*'a ek olarak yayınlanan, *Geometri* kitabında, meseleyi son derece basitleştirerek, gayet çetrefilli bir sorunun üstesinden gelir: “Any problem in geometry can easily be reduced to such terms that a knowledge of the lengths of certain straight lines is sufficient for its construction” ve daha sonra ekler, “Thus, all the unknown quantities can be expressed in terms of a single quantity.” Son darbeyiye, Occam'ın usturasıyla yapar: “I shall therefore content myself with the statement that if the student, in solving these equations, does not fail to make use of division wherever possible, he will surely reach the simplest terms to which the problem can be reduced.” Rene Descartes, *The Geometry of Rene Descartes* (Courier Dover Publications, 1954), 2, 10, 13.

3 Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* (Bantam Books, 1984).

4 Modernite ve modernizm arasındaki farklılığın sarıh bir açıklaması için, bkz: David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 5. Basım. (İstanbul: Metis, 2010). Modernizmin farklı veçhelerinin mekânsal yansımaları için, bkz. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air : the Experience of Modernity* (New York, N.Y., U.S.A.: Viking Penguin, 1988).

5 Marksçılığın içinde, farklı kanallara doğru akabilen bir damarı içerir, bu sözler, “Varolan herşeyin, yok olmaya yazgılı, hem de sefilce, yazgılı olduğu” fikri. Manifesto'dan, 18. Brumaire'e, Engels'in Hegelcilik üzerine hayatının son dönemlerinde yazdığı, Hegelciliği hak ettiği eleştirel yere oturturken Feuerbach'la son hesabını kapattığı metinlerden, Frankfurt Okulu'nun tarih algısına kadar son derece canlıdır bu imge. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965* (Polity, 2006), 102; Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: Mondial, 2005); Friedrich Engels and Karl Marx, *Ludwig Feuerbach & the Outcome of Classical German Philosophy* (International Publishers Co, 1941), 10; Karl Marx et al., *The Communist Manifesto* (Arlington Heights, Ill.: H. Davidson, 1987).

önceler- bir kırılmayı, parçalanmayı, kopuşu, bazen sâkil, bazen mütereddit, çoklukla da karabasan misâli bir huzursuzluğu ifade etti.

İlginç bir ikili okuma ortaya çıkar burada, Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity* kitabında, modernizmin müteakip çağların ve dönemlerin kendileri hakkında bir bilinci olduğundan bahseder, buna karşın; modernite, eleştiriye ve oto-eleştiriye yönelişin, reflektif bir sürecin ilk adımındır; biterredüt ve küstâh bir modernizme karşı, sorgulayan ve eleştiren bir refleksivitedir modernite-ne ki, ikisi de modern dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır.¹ Öte yandan, benim daha sarıh bulduğum ve yukarıda vurguladığım bir yaklaşımı sergiler David Harvey; modernizm, modernleşme süreçlerinin meydana getirdiği modernlik durumuna verilen, akışkan, değişken ve huzursuz tepkinin adıdır.²

Bu yol ayrımında, tekrar, Borges'in hem ölümsüz, hem de yukarıda zikrettiğimiz üzere, belki de rahatsız edici ölçüde öngörülü bir metaforundan daha, yani çatallanan yollara giden bahçe bahsinden yararlanalım. Modernizmin çıkmazı, moderniteye mahkûm olmasından ziyade, kendini bir eleştiri tarzı olarak özgürleştirecek her şeyin, aynı zamanda, modernizmin tahakküm altına almaya çoktan razı olduğu zaman-mekân çetrefilliklerinden de feragat etme gerekliliğidir. Kezâ, son otuz yılın kaos üzerine, çatallanma kuramları üzerine literatürü, mekânsallıkların bizzat çatallanmanın bir ögesi olduğu iddiasından, Mandelbrot kümelerinin ardışık griftliğinden, kıyıların sonsuz dönemeçlerinden, Öklidyen geometrinin tarumar olan ve bir daha hiç tekrar kurulamayacak saltanatının yerini, çok boyutlu bir mekânsal karmaşanın parametrelerinin aldığı bilincinden temellenir. Lefebvre de, Öklidyen geometrinin kırıldığı anı 1910'larda sabitler. Bu bir dönüm noktasıdır, çünkü Einstein'la beraber harekete geçen, Newton'cu anlayışı temellerinden sarsarak, yerine son derece derinlikli, hem atomaltı parçacıkları, hem de kainatın temellerini, zamanın mekânsallığıyla aynı anda, Standart Model'in parametreleriyle anlamaya niyetli, mekâna çoktandır hak ettiği rolü geri verecek olan bir kırılmadır.³ Maalesef, her büyük kalem erbabının, her iyi niyetli sosyal bilimcinin bolca yaptığı bir hataya düşer Lefebvre burada, doğal bilimlerin kendine münhasır ilerleme hattını, sosyal fenomenlerin ve toplumsal ilişkilerin ilerleme hattını biraz fazlaca birebir takip eden bir hatla ikame eder. Doğal bilimler, toplumsal ilişkileri izâh etmenin bir aşaması olmaktan çıkıp, güvenle sarılabileceğimiz bir metaforlar havuzuna dönüşür.⁴

Beni mekânsal düşüncenin bir bilim doxasına kurban gitmesine ziyade ilgilendiren, son kertede, Newtoncu zaman-mekân inkârcılığının 20. yüzyıl başıyla beraber, peyderpey –ve en azından düşünsel bir satıhta- ortadan kalkmaya başlamasıdır.⁵ Bu kısıtlı manevra alanıyla beraber, mekânın toplumsal bir ürün olduğu fikri, ve bu toplumsal ürünün de farklı veçheleriyle farklı ömürler sürebiliyor olduğu düşüncesi mümkün olmuştur. Lefebvre'e göre, üç farklı mekân, veyahutta tekil olmayan mekânın üç farklı hâli vardır: birincisi, gerçeğin-katı, banal,

1 Lefebvre, Henri, *Introduction to Modernity* (Verso, 1995), 1-2. Lefebvre, başlangıçta bu kadar katı hatlarla ayırdığı, neredeyse zorunlu bir diyalektik antagonizmaya mâruz kıldığı bu iki mefhumun ayırım çizgilerini muğlaklaştıracak, apolojetik bir Hegelci olduğunu bir kere daha gösterecektiz, bkz. Ibid. 169-237.

2 Harvey, David, *Conditions of Postmodernity* (Verso, 1991), 99.

3 Lefebvre, Henri, *The Production of Space*. (Blackwell, 1991), 25.

4 Lefebvre, yapıtının hemen tamamında, profesyonelleşmiş bilimlere ve bürokratikleşmiş düşünce biçimlerine büyük bir inatla karşı çıkıp, kemale ermiş rasyonalitenin, en bâriz irrasyonelite biçimi olduğunu büyük bir açıklıkla dile getirir ve artan profesyonelliğin ancak beraberinde giderek yükselen bir bilimsel iktidar oligarşisinden başka bir şey olmadığını-tekniğin, teknikerlerin ve *tekhne* için *tekhnenin* sefaletini yererek- vurgular. –özellikle bkz Lefebvre, Henri, *The Urban Revolution*, MIT, 1997. Ancak, enteresan olanı, bu belli belirsiz Heideggerci tınının aksine, doğal bilimlerin ilerleyişine hemen hemen katıksız bir bağlılıktan ve bu alanın verilerine özgürce referans vermekten kaçınmaz, burada, özellikle Türkiye'de bir klasik hâlini almış *Diyalektik Materyalizm* kitabında kendini gösteren Marksistliği belirginleşir.

5 Ancak, buradan hemen sonuçlara erişmeye kalkmak, Newtoncu paradigmayı mahkum etmeye kalkışmak çok anlamsızdır, ölçek anahtardır. Atomaltı parçacıkları gibi veya devasa enerjiye ve kütleyle sahip yıldızlar gibi davranmadığımız müddetçe, onun zaman-mekânın tektipliğine dair kuramı doğru kalacaktır. Yani, kendinizi pencereden kaç defa atarsanız atın, bunu dünyanın neresinde yaparsanız yapın, yere –sabit bir ivmeyle- düşeceğinizi kesindir.

sıradan, idrak edilenin mekânı; mekânsal pratiklerin, eylemliliğin her hâliyle vuku bulduğu mekândır. İkincisi, zihinsel mekândır; muhayyilenin, arzuların, görüntülerin, etkilerin, etkilenimlerin, mekânın envai çeşit tezahürlerinin mekânıdır. Üçüncüsü ise, hayatın, yaşamının, hem hayali olanın, hem gerçek olanın, hem doğrudan yaşanan, hem de yavaşça ortaya çıkanların mekânıdır. Ve bu üç mekânın bir aralığından, bir triyalektik ilişki doğar-biri olmadan diğerleri nâmümkündür. İşte bu üç mekânın bir arada varolmasından, bu triyalektikten, bir fark doğar mı sorusunu ve doğarsa, bu üçüncü mekânda-Ed Soja'nın adlandırmasıyla-, Homi Bhabha'nın melezlikler dediği, Michel Foucault'nun heterotopia olarak adlandırdığı bir özgürleşmenin mekânına, yani poiesisin -sanatın, edebiyatın, situasyonist ve/veya Bakhtinci bir gösterinin, vektörünü ve son noktasını yitirmiş bir aşkın, her hâliyle ve her biçimiyle öznel eylemliliğin, «yapma» fiilinin tekhne'den kurtulduğu bir mekâna erişmek mümkün müdür meselesinin ipuçlarını aramak kabiliyetini artık hâiziz.

Walt Disney'in, bugün belki Herbert Gans'tan ilhamla, "yüksek sanat" yapma arzusunda olduğu-boğucu Soğuk Savaş koşullarının Cadı Kazanı'na da rezilce teslim olmadan evvel-¹ II. Dünya Savaşı'nın hemen arifesinde çizgi filmlerin o altın çağında, *Thru the Mirror* (Aynanın Ötesi) isimli Mickey Mouse kısa filmi Foucault'nun heterotopyasına dair bize önemli ipuçları sunar. Çizgi filmde, Mickey Mouse'un, tavşanı takip eden Alice misâli, aynanın öte tarafına geçtikten sonra ters-yüz olmuş bir fantazyâ dünyasında yaşadıklarına tanık oluruz. Aynanın ardına geçen -Lacancı bir ayna-safhası göndermesinin altını da çizerek- faremiz, gerçekliğin, idrak ettiği katı fare tabiatının ötesine, kartların dansettiği, nesnelere kendilerine ait sesleri ve hayatları olduğu bir bî-mekâna, bir olmayan ülkeye intikal eder. Michel Foucault, maalesef pek kısa, ama bir o kadar da kavramsal olarak mümbit makalesi *Of Other Spaces*'ta, bu aynanın, toposun iki farklı veçhesini içinde taşıdığından bahseder. Her ayna, aynı zamanda hem bir ütopyadır-olmayan beni, gerçekliğe tekabül etmeyen bir askıda kalma hâlini, bu dünyanın içine sığamayacağı ışıklardan ve düzlemden ibaret çarpık bir eksikliği gösterir. Ama aynı zamanda, ayna, bir heterotopyadır: farklılığın, farklı olmanın, kendindeliğin ve kendinin değişkenliğinin-Foucault söylememiş olsa da ekleyelim- *objet petit a*'nın o uçuculuğunun, arzusunun nesnesinin erişilmezliğinin- işaretidir. Heterotopyada her şey, ama her şey bir araya gelir: hem gerçeklik, hem de kafî surette gerçek olmayanın bulunduğu noktadır orası. Ayna, şeylerden bir şeydir, ama hepimizi olmayan, gerçekliğin imkan vermediği bir sürü şeyi gösterir.² Totalitenin, bütünü, her şeyin, tek bir mekânda buluşmasıdır. Borges, böyle bir şeyin, Buenos Aires'in, Florida mahallesi civarında, Garay sokağındaki mütevazî bir evin bodrum katındaki Alef sayesinde mümkün olduğunu söyler. İlk sorumuza geri götürür bu bizi: Alef mümkün müdür?

Mekân ve Çatallanan Yolda Mekânın Kader(ler)i

Borges'in hikâyesi, kırık bir aşk meselidir; sevdiği kadını kaybeden bir adamın, her Nisan'ın 30'unda, babası ve kuzeniyle oturduğu evi ziyaretini anlatır başta. Daha sonra -yıllık ziyaretlerin 11'sinde- bayağı bir dilettante olan ve şiir yazma konusundaki hüneri bir hayli kuşkulu olan Carlos Argentino Daneri'nin bitmek bilmeyen edebi hırslarının kurbânı olur, hikâyemizin kahramanı.³ Sevgilisi -veya sevgilisinin bu âhir dünyada ardında bıraktığı

1 William T. Walker PhD, *McCarthyism and the Red Scare: A Reference Guide* (ABC-CLIO, 2011), 22-23. He ne kadar, 1941 senaryo yazarları grevine bütün gücüyle karşı çıkmış ve daha sonra McCarthyiliğin, Ronald Reagan'la beraber, en yılmaz savunucusu olmuş olsa da, Walt Disney, 1936-1941 arasında, Beethoven'ın, Bach'ın, Stravinsky'nin,

2 Foucault, Michel, *Of Other Spaces*, Diacritics, Vol. 16, No. 1 (Spring, 1986), pp. 22-27.

3 Kendi hatasıdır bu, kendisi teşvik etmiştir yazmaya Daneri'yi: şu sıradan dizelerle açılır, Daneri'nin pek uzak olmayan bir zamanda parlayacak edebi talihi: Benimki gibi gözler, Grekler gibi, şehirlerini ve şöhretini gördü insanların/Yapıları, kehribâra düşen parıltısını günlerin/Ne bir ismi gizledim, ne de bir gerçeği sakladım/Bahsettiğim bu *seyahat odamda oldu bitti*. Çev. Bana aittir. Ve böylesi şaşaalı dizeler ve o dizelerin bitmek bilmeyen, acemilik nişânesi tarifleri doldurur günlerini. Borges, bir arkeolojik/geneolojik faaliyete davet eder, son dize, sosyolojinin meşhum babalarından, Joseph de Maistre'nin kardeşi yazar ve asker Xavier de Maistre'nin aynı adı taşıyan kitabının başlığıdır.

rayihası- peşinden Garay Sokağı'ndaki bu eve uğrar karakterimiz, ve Daneri'nin bitmek bilmeyen şiir taarruzlarıyla zehir olur bütün hatırlama çabası; hatta öyle ki, Beatriz'in resimleri de bir müddet sonra kararmaya, bu ailenin zaten delilikle mâlul kişisel tarihinin bir parçası gibi görünmeye başlar. Tam bu esnada tuhaf bir telefon gelir Daneri'den.

Kentler ve sermaye, kentsel rant ve birikim olduğu müddetçe, günümüzü sarana benzer –bir yanı TOKİ'den, öte yanı inşaat baronlarından mülhem zamanlarımızı kuşatan- bir gayrimenkul spekülasyonuna kurban gidecektir, Beatriz'in ve Daneri'lerin evi. Yan komşuları, “ileri görüşlü” Zunino ve Zungrî'nin, işlettikleri lokanta-bar, hâlihazırda bir hayli modern ve geniş olan mekânlarını genişletmek için Daneri'lerin evini satın almak ister, avukat tutma ihtimalinden dem vurur Daneri, her hâlükârda, eski zenginliğinden uzaktır aile ve ata yâdigarı ev elden gidecektir, Beatriz'in anıları da.

Mekân, tahayyülde yaşar, anılarda, geçmişte, zihinde, temsilde, geçip giden zamanların sembollerinde. Uçuculuğun, geçiciliğin, unutuşun, hızın, hazzın, şimdinin, yakının, yanımızda olanın müflis ve mütehakkim kudreti karşısında; mekân, zihnimizdeki, muhayyileimizdeki, unutmadığımızın, anıların, kolektif hafızamızın bir seddidir. Tabii, sadece set çekmekle kalmaz, set çekilmesini arzuladığımızın, insan oluşunun belki de libidinal istencini bastırmakla da mükelleftir. Kezâ, analogimizi sürdürürsek, Beatriz, hikâyemizin kahramanından değil, başarılı bir genç şairden hoşlanmaktadır- evi de, anısı da, ukalâ kuzeni de başına yıkılacaktır. Mekân, ölümü ölümsüz, ölümsüzü silinmiş kılmaya yarar.¹

Bizim rahatsız edici kuzen, telefonda, bir sır daha verir; Alef'ten bahseder. Alef, evi terk etmemesinin, edememesinin, yegâne sebebidir. Alef, bir mekândır-mekânın (yani uzamın ve uzayın, yani, sonsuz vasfını hâiz mekânın) içindeki bütün noktaların kavuştuğu bir mekândır. Alef, totaldir, her şeydir, her noktayı içerir, ve kendisi o her noktanın arasında bir noktadır. Karakterimizin daha sonra düştüğü nota göre, bu mevz-u bahis Alef, tarihte bahse geçen esas Alef olmayabilir- filhakika, Kahire'deki Emir Camii'nin sütunları arasında gizlenmiş idi, esas Alef. Ama Buenos Aires'in Garay Sokağı'ndaki Alef de, Alefler arasında bir Aleftir; alef, hem tekliği, hem de çokluğu ifade eder, hem de mekânın mümbitliğini, mekânların zenginliğini, doğurganlığını, her mekânın, kendinden farklı olanı içerdiğini, ama her mekânda, örtük de olsa, Garay Sokağı'ndaki bir mahzene saklanmış da olsa, ancak zifiri karanlıkta kendini gösterse de, totaliteyi taşıyan bir mekândır.² Ama, en nihayetinde, alef de mekânlar arasında bir mekândır: sokağı belli, köşesi belli, katı belli, hikâyesi ve kolektif hafızaya dair emareleri belli bir mekândır.

Alef Veya Totaliteyle Yüzleşme Denemeleri

Burada totalite için ufak bir parantez açalım. Çağımızın o kirli, anlamını yitirmiş, sefil zamanların sefil fikir insanlarının peşinde koştuğu, o tuhaf, o erişilmez, o yitik mefhumu anlamaya çalışalım. Evvelâ, totalite, zaten hâlihazırda, hakikatin tek bir merkezden kaynaklandığını iddia eden, ister devlet, ister egemen olsun, isterse sermayenin muktedir hâli olsun, üzerinde kuram üretilmesine gerek olmadan –mamafih, geç modernizme geçişte bu kuramları özellikle C. Schmitt üzerinden tanıdık ve okuduk, tekil, bölünemez, merkezi bir totalite –üstünlükten, kendini (farklı vehimlerle) bütünü ortasında gören bir bütünlük, bir hâkimiyet mantığı. Bu artık banal hâle gelmiş, tanıdık bir yüz. Benim için, esas mühimi, diğer

1 Nasıl, Lenin'in ölümünden ve partinin yeni triumvir tarafından ele geçirilmesinden sonra, peyderpey Troçki'nin bütün imgeleri tarihten- ve fiziksel gerçeklikten silindiyse- Roma İmparatorları da, özellikle Konstantin, kendinden evvel gelen Tetrarkların izlerini şehirlere silmekte pek mâhirdi. Mekân, unutmamanın ve hatırlamanın, ânın ve anıların mekânıdır.

2 Alef'e referans ve bir analogik aygıt, bir zihinsel metafor olarak, Borges'in dahiyane hikâyesinin kullanılması, özellikle postmodern mekân literatürünün başından beri ayrılmaz bir parçası oldu. Özellikle bu fikri, Ed Soja, hem *Thirdspace*'de, hem de *Postmodern Geographies* kitaplarında sıklıkla kullanageldi.

iki tür totalite kavrayışı: ekspresif totalite ve adem-i merkezî totalite. İlkinî, G. Lukacs'tan itibaren Frankfurt okulunda görebiliyoruz. İkincisi, Louis Althusserin fikir hayatımıza bir katkısı ve bir hayli komplike ve çetrefilli yapısıyla post-yapısalcılık üzerinde ciddi arızî izler bırakan bir kavramsallaştırma.¹

Ademî merkezî totalite, yapıların, kuramsal pratik, iktisadi, kültürel, siyâsi, ideolojik, vs. birbirleri arasında girdiği ve tarihin belirli bir anında, bu yapılardan birinin diğerleri üzerinde "üst-belirlenime" erdiği, bir diğer deyişle, misâlen, Avrupa'nın, "ırk" denilen bir kültürel hayâl ürününün heyulası altında, yirminci yüzyılın ilk yarısında neredeyse yok olma aşamasına gelmesi, kültürel yapının kısa vadede galebe çalmasıdır. Ancak, Althusser'in iddiası şudur: son tahlilde, o meşhum ve ulaşılmaz son kertede, iktisadi yapı –tıpkı Marks'ın *Kapital*'de yazdığı üzere, neredeyse doğa yasalarının keskinliğiyle- galebe çalacaktır. Marksizm, devrimci bir bilimdir, kesinliği tereddütsüz ve sahihtir; tarihî süreçlerin hareketi, nasıl bir deniz kara bulutlar altında dalgalanır ve fırtınaya kapılırsa, öylece kesintiye uğrayabilir, son kertede, son "moment"te, dip dalgalarıdır akıntının ve okyanusun yönünü belirleyen. Bu hususta, 1970lerin muzafferane ve hegemonik bilimsel Marksizm yorumu olduğunu iddia etmek ne kadar doğrudur, tıpkı Shakespeare'in ölümsüz dizelerinde Markus Antonius'un, hâmisî ve vasisî Sezar'ın mezarı başında, ben onu övmeye değil, gömmeye geldim diye söylev çekmesi gibi, Althusser'in ve onun tespitlerin 1980ler ve sonrasında ikonoklastik bir keyifle yerin dibine batırıldığı da o denli doğrudur.²

Bizi daha ziyade ilgilendiren, Althusser'in, nasıl bir kuramsal manevra üzerinden, yapısal totalitenin analizine yöneldiğidir. Burada, iktisadın, genelgeçer, gayri-Marksist, ve hatta bir kısım Marksist iktisadın, mekânsallığı metaforu belirir. "Eğer" der Althusser, "[bizim] iddia ettiğimiz üzere iktisadi fenomenler, hâddizâtında düzlemsel bir mekâna değil de, derinlikli ve kompleks bir mekâna işaret ediyorsa", yani, "eğer, iktisadi fenomenler *komplekslikleriyle* (yani, yapılarıyla) belirleniyorsa, bundan böyle lineer sebep-sonuç ilişkisi tabî olamazlar."³ Bu nevi yeni bir sebep-sonuç ilişkiselliği için gereken, ekonomi-politiğin nesnesinin yeni bir tanımıdır, ve bu tanım, *bir yapı tarafından belirlenime*, yani mezkur nesnenin kompleks karakterine uygun düşmelidir.⁴ Althusser'in mekâna bir metafor olarak başvurduğu gayet açık, ne var ki, bu merhalede bile, totalitenin yeniden inşasına giden yolu açarken, ekonomi-politiğin nesnesinin sebep-sonuç ilişkisini mekânsallığın türevleri dolayımıyla yapmakta olduğu belirgin. Lefebvre'in başka bir vesileyle ufak bir dipnotta tüm acımasızlığıyla Althusser'i eleştirdiği gibi, dogmatik Marksizmi korumaya dair yarı-uyanık bir arzusun tezâhürü olabilir.⁵

Öte yandan, Ekspresif totalite, Marks'ın Hegel'den miras aldığı bir tahayyül biçimi ve şeylerin her birinin, teker teker bütünüün ifadesini kendi içlerinde taşıdığını, yani, bütünüün parçalarının, bütünüün tüm yapısal karakteristiğini taşıdığını iddia ediyor. Lukacs'ın, *Theory of Novel*'da, üzerinde durduğu üzere, bir kültürel ürün olan romanın, Don Kişot'tan Raskolnikov'a tarihsel bütünlüğün izlerini üzerinde taşıdığını iddia etmek, ekspresif totaliteden bahsetmek. Veya, bizim en önemli hümanist Marksistimizin deyimiyle, kalbimizin yarısı buradaysa, diğer yarısının Çin'de olması -1940'ların sonlarında, Mao'nun ÇKP'sinin en debdebeli iktidar mücadelesi esnasında- yazılmış şiir, her şafak vakti Yunanistan'da kurşuna dizilmesi, Çamlıca'da

1 Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (University of California Press, 1986); Alvin Ward Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York: Basic Books, 1970); A. W. Gouldner, "Marxism and Social Theory," *Theory and Society* 1, no. 1 (1974): 17–35.

2 Hatta, bu Markus Antoniusvari kanaat, 1980lerin başında, David Harvey'nin biraz da istihzayla Althussercilik günahı diye adlandıracağı bir paranoyaya kadar varacaktır.

3 Althusser, Louis et. al, *Reading Capital*, (Verso, 1979): 184. Çeviri bana aittir.

4 Ibid. 184.

5 Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, (Blackwell, 1991):185.

sevdiğinin oturduğu konutta olmasıdır.¹ Lukacs'ın, sonunda büyük bir yıkım ve felakette karşılaşacağı, yeni bir devrimci özne, sosyalist bir etik ve devrimden doğan bir ontoloji yaratma çabasının acı meyveleri vardır, ekspresif totalitenin içinde.

Lukacs'a göre, daha sonra Bertolt Brecht'in yenilikçi bir sanat anlayışıyla da aşına olacağımız, epik biçimi, içeriden hayatın bütünü –totaliteyi- sarar, epik roman, hayatın totalitesini ortaya çıkarmaya ve yeniden inşa etme yönünde biçim vermeye çalışır. Bu esnada, tarihsel durumu ortaya çıkaran bütün kırılmalar ve kopuşlar en tabii hâliyle biçimin-romanın-oluşum süreçlerinde yer alır, ve asla kompozisyon bütünlüğü için bu kopuşlar –bütünün tarihselliğini tüm çıplaklığıyla ortaya koyan- gizlenmemelidir.² Bu belki de bir hayli idealist –Lukacs'ın hâlen Weber'in ve Avusturya'nın yüzyıl dönümü –fin-de-siecle- sanat camiasının debdebесinin etkisinde olduğu- roman kuramından sonra, Lukacs, Marksizmin en temel felsefi metod metinlerinden birisi olarak addedebileceğimiz *What is Orthodox Marxism*'de, ekspresif totaliteden tam da ne kastedtiğini açıklar. Marks'ın, “Her toplumun üretim ilişkilerinin bir bütün oluşturduğu” şiarıyla yola çıkar. Tüm yalıtılmış kısmi kategoriler, yalıtılmışlık hâlinde bile olsa, her toplumda her daim mevcut olarak düşünölmeli ve öyle vakalar olarak ele alınmalıdır. Her ne kadar totalitenin diyalektik arz edilişi, gerçeklik ve onun diyalektik totalite olarak yeniden inşası arasında bir mesafe koymuş gibi görünse de-onu neredeyse gayri-bilimsel kılsa da- gerçekliği anlamaya ve yeniden üretmeye yetkin yegâne yöntemdir.³

Bugün bizim insanlıktan, vicdandan, hakikatten, gerçeklikten, zaman ve mekânın imhâsından, muğlak bir haklar diskurundan, özgürlükten, olumsuzluktan, ihtimallerden, dönüşümlerden ve dislokasyondan bahsimiz mevcutsa; ve mebzul hususlar üzerine, sonu gelmez tiradlara girişme istidadına sahip envai çeşit muhâlif doxa üreticileri Türkiye'nin bitmez tükenmez sorunlarından dem vuruyorlarsa-müphem bir liberalizm, görünmez bir iktidar arzusu, tanımsız bir insan doğası çağrısı eşliğinde- benim görüşüm, bunun, kendini yeniden üretmeye, ve bizâtihi mekânda kendini biteviye üretmeye pek heveskâr bir ekspresif totalitenin ürünü olduğudur. Bu mesele pek çetrefillidir, bundan daha ilerleyen zamanlarda ayrıntılarıyla bahsedeceğim.

Üçüncü Mekân: Bir Acı Ninni, Bir Düş, Bir Gerçeklik

Oysa, mekân, hem kapitalist birikim süreçlerinin boyunduruğundan sıyrılmış kendinde bir noumenon'dur-bütün diğer fenomenlerin ötesinde, hem de kendi dizgesini kurmaya kâbil bir deus ex machina hâline gelmiştir. Mekân, toplumsal süreçlerin bir ürünüdür ve belirli koşullar altında, o toplumsal koşulları belirleme kudretine hâiz bir toplumsal ilişkiler silsilesidir. Bu silsilenin içinde, üç farklı hayatıyla, üç farklı ve birbirine benzemez, üç kesintili, üç birbiri üzerinden beslenen görüntüsüyle varlığını sürdürür: evvelâ, gündelik eylemliliğin pratik mekânı olarak, sâniyen, simgelerin ve zihinsel süreçlerin tezâhürlerinde yaşayan-öklidyen-mekân şeklinde ve sâlisen, toplumsal süreçlerin vukû bulduğu bir simgeler, belirtiler, alâmetler, hâller ve göstergeler mekânı olarak. İşte bu sosyal ilişkilerin ürünü olan mekân, bu üç farklı hayatın birbiriyle biteviye mücadelesinin, mümbit bir triyalektiğin mâhsûlüdür. Pratik mekân, bizim gündelik maceramızdır, bindiğimiz otobüs, cam kenarına çektiğimiz sandalye, çalışma masamızın üzerindeki kalemler, her gün kat ettiğimiz yollar, evimizin kapısındaki paspas. Simgelerde yaşayan mekân, bizim mekânı yorumlama biçimimiz, o mekânla vardığımız zımnî mutabakat, insan ilişkilerinde mevcudiyetini sürdüren ve farklı veçheleriyle yeniden ürettiğimiz-Kartezyen yorumlarla, Öklidyen geometriyle, veya sadece alelusül çıktığımız merdivenlerden sonra önünde durup da anahtarını çevirdiğimiz ikinci katın ofisimiz olduğunu

1 Nazım Hikmet, *Angina Pectoris* şiiri.

2 Georg Lukács, *The Theory of the Novel* (MIT Press, 1974), 60.

3 Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (MIT Press, 1972), 10–11.

tahayyül etmemizde yaşayan mekândır bu. Ve göstergelerin mekânı, işaret ettiği şekillerden azâde bir oluş edinmiş sembollerin, simgelerin, göstereni olmayan göstergelerin mekânıdır: Coca-Cola'nın kırmızısının, otoyol tabelalarının yeşilinin, Nike'nin, Starbucks'ın, siyâsi partilerin, bayrakların, art nouvea'nun, beaux-arts'ın, ikiz kulelerin, bir artı bir dairelerin, gösterişli ultra-lüks rezidansların, ideal ev'in, pembe pancurlu hayâllerin, yersiz ve yerelleşmemiş şeylerin mekânıdır. Bastırılmayan arzuların, meta ilişkilerinden sıyrılmış hayali sermayenin, karşı-açısı olmayan fotoğrafların, sonsuz farklılaşmanın, farklılaşmış ayrışmanın, kırılmayan kentin, ekümenopolisin, her yere yayılmış bir şehir tasavvurunun mekânıdır.

Anahtar kelimeler: mekân kuramları, mekân ve toplum, Henri Lefebvre, mekânın triyalektiği

ŞEHİR VE TOPLUMSAL KİMLİK

Yrd.Doç.Dr. Süheyla BİRLİK

ŞEHİR

Kentsel tarihçi Lewis Mumford'un tanımına göre: "Kent; uygarlık ürünlerini toplamak ve iletmek için özel olarak donatılmış, maksimum hizmetin minimum alanda sunulması amacıyla yeterince yoğunlaştırılmış, toplumun değişen gereksinmelerine, büyümenin getirdiği karmaşık biçimlere ve yığılan toplumsal mirasa yer sağlayabilecek şekilde genişleyebilen bir strüktürdür [Mumford, 1961]."

Kent üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Jane Jacobs ise, kenti; "kendi ekonomik gelişimini sürekli olarak kendi yerel ekonomisiyle yaratan bir yerleşme birimi" olarak tanımlamaktadır [Sözen ve Tanyeli, 1994].

Bu durumda kent, uzun süre içinde oluşan çok yönlü ve karmaşık maddi kültür ürünüdür; yaşam biçimlerinin ve etkileşim düzenlerinin bir göstergesi olan fiziksel çevre üretimini sergiler ve belgeler (Şekil 1).



Shibam (Yemen)



Bam (İran)



Bern (İsviçre)



Český Krumlov (Çek Cumhuriyeti)



Dubrovnik (Hırvatistan)



Matera (İtalya)



Riga (Letonya)



Rothenburg ob der Tauber (Almanya)



Sighișoara (Romanya)



Stockholm (İsveç)



Tallinn (Estonya)



Valetta (Malta)

KİMLİK

Sanskritçe (eski Hint-Avrupa dili) köklü olduğu savunulan kim köklü kimlik [Püsküllüoğlu, 1975]; doğadaki herhangi bir şeyi duyuyla algılayıp başka şeylerden ayıran, kendine özgü olma durumudur. Özel olanı tanımlar.

Bu durumda kimlik, karakterin bir parçasıdır. Çünkü karakter, olumlu ve olumsuz tüm özellikleri; kimlik ise, sadece ayrıcalıklı özellikleri betimler. Bu bağlamda, ister yaratılmış ister üretilmiş olsun, tüm varlıkların bir kimliği vardır.

TOPLUMSAL KİMLİK

beşeri çevre

Kent, toplumsal özelliklere göre gelişir, değişir.

Beşeri çevre; insanın mikro varlığıyla tamamlanan, bir altyapı (sosyo-ekonomik) ve bir üstyapı (sosyo-kültürel) sistemlerinden oluşur. Bireyin doğrudan ya da dolaylı olarak katkıda bulunduğu tüm yaşam ilişkilerini kapsar; dinamik bir bütündür. Fiziksel olarak, yapma çevre elemanları ile tanımlanır.

Sosyo-Kültürel Özellikler

Kentte var olan her türlü kalıplaşmış toplumsal davranış, bir kentsel kimlik elemanı olmada etkindir. Çünkü belirli bir düzende gelişen fiziksel çevre, yaşamın bir parçası olarak oluşur.

tarihsel özellikler

Tarih, zamanın akışı içinde insanoğluna ait faaliyetlerin diyalektik gelişimiyle oluşan dinamik bir süreçtir [Özer, 1993]. İhtiyaç ve imkân dâhilinde olası çözümlerle gerçekleşir; değişimi de beraberinde getirir. Öykü ve kalıcı izler aracılığıyla geçmiş deneyimleri, dönemin özelliklerini yansıtır.

Buna göre, örneğin Anadolu ve Rumeli toprakları; tarih öncesi çağlardan bu yana Hitit, Yunan, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin yaşandığı, günümüze kadar gelen eser ve kalıntılar ile müze niteliği taşıyan bir bölgeyi kapsamaktadır.

Dolayısıyla hiçbir kent tarihinden soyutlanamaz ve çok farklı uygarlıklar oluşumunda yer alabilir. Bu nedenle tarihsel özellikler; geçmişe ait ipuçları verir, bugünü nitelendirir, geleceği yönlendirir.

demografik özellikler

Demografik yapı, nüfus ile ilgilidir. Belirli bir alan üzerinde yer alan insanın nicel ve nitel özelliklerini kapsar.

Kentlerin büyüklüğü ve biçimlenişi açısından önemlidir. Örneğin; nüfus yoğunluğunun kalabalık ya da tenha oluşu, üretim-mülkiyet-tüketim bakımından birlikte ya da ayrı yaşamı gerektiren geniş ya da çekirdek aile düzenini ifade eder.

kurumsal özellikler

Toplumsal öğreti olarak, insanların davranışlarına yön veren düşünceler bütününden oluşur. Hem kentin hem de kentin bulunduğu ülkenin örgütlü özellikleri ile ilgilidir.

inanç ideolojisi

Din, diğer sosyo-kültürel dinamiklerden daha güçlü ve koruyucu bir özelliğe sahiptir. Çünkü insanı var oluş üzerinde düşünmeye çağırır, yaratılıştaki sebep ve amaçtan haberdar eder [Anonim, 2003].

Dolayısıyla, öngördüğü ibadet şekli ve yaşam tarzı ile geçerli olduğu alanın çevresel ve toplumsal biçimlenişini etkiler. Örneğin İslam kentlerinin fiziki yapısını oluşturan cami-çarşı beraberliği, avlulu ev formu, organik dar sokaklar; İslam dininin getirdiği ilkelere göre, yani emaat halinde bulunma ve mahremiyet anlayışı içinde gelişmiştir (Şekil 2, 3).



Şekil 2. İslamiyet'in beşiği: Mekke, Suudi Arabistan



Şekil 3. Eyüp Sultan Camii; Eyüp-İstanbul

devlet ideolojisi

Devlet, toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasal bakımdan örgütlenmiş millet veya milletler topluluğunun oluşturduğu tüzel/hukuksal varlıktır [tdkterim.gov.tr, 2012]. Toplumsal düzeyde -tüm ihtiyaçları karşılamak adına- kararlar alır, uygular; sistemin düzenli işleyişini sağlar. Bu nedenle, kentsel mekânların oluşumunda ve biçimlenmesinde etkindir.

Örneğin; özellikle Avrupa'da, toprağı ve üzerinde yaşayan köylüleri tek bir kimsenin malı sayan feodalizm/derebeylik sistemine göre, kentler stratejik ve sembolik anlam taşıyan surlarla çevrelenmiş (Şekil 4), araziler de karelere bölünmüştü.



Şekil 4. Orta Çağ duvarları ile örülmüş bir kent: Carcassonne, Fransa

İlk olarak 1922’de İtalya’da, 1933’te de Almanya’da ortaya çıkan ve 1943’de son bulan, meslek kuruluşlarına dayanan, devlet sınırlarını genişletmeyi amaçlayan, yetkiyi tek partinin elinde toplayarak demokratik düzen yerine aşırı ulusçuluk ve baskı düzeni kurmayı amaçlayan faşizm öğretisi de [tdkterim.gov.tr, 2012], düz ve dik yükselen dev beton yığınlar arasında insanı küçülten bir mimariye sahiptir (Şekil 5)



Şekil 5. Totaliter rejim: İtalya ve Almanya’da faşist mimari

sanat anlayışı

Toplumsal düzenin bir gereği olarak, duygu-tasarı-güzellik anlatımlarında kullanılan ekoller kentler için önemlidir.

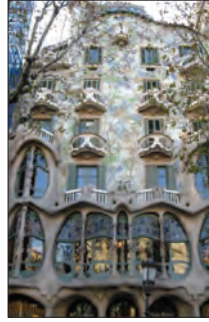
Örneğin; ekspresyonizm, art nouveau, kübizm, fütürizm, bauhaus, konstruktivizm, art deco, de stijl, minimalizm gibi birçok modern sanat akımı kentsel mekânların oluşumunda etkili olmuştur (Şekil 6).

- ekspresyonizm : 1890-1939 ; dışa vurumculuk; kişisel duyguların coşkulu ve etkili anlatımına (lirizm), kendiliğinden oluşuma ve simgesel tasarımlara dayanan sanat akımı
- art nouveau : 1905-1939 ; strüktür ve planlama ile ilişki kurmadan sadece estetiği, özgün biçimlenmeyi, üsluplaştırılmış bitkisel-eğrisel nitelikteki bezeme anlayışını ve el üretimini benimseyen sanat akımı
- kübizm : 1908-1939 ; nesnelere geometrik biçimlerde gösteren, işleve göre çeşitli parçalara ayıran ve bu parçaları yeni bir kompozisyon içinde birleştiren sanat akımı
- fütürizm : 1909-1939 ; gelecekçilik; mekanik-romantik biçim arayışları içinde çağdaş endüstriyel gelişmeleri ve hızlı makineleşmeyi duygulara yansıtan, nesnelere devingenliğini betimleyen sanat çıkışı

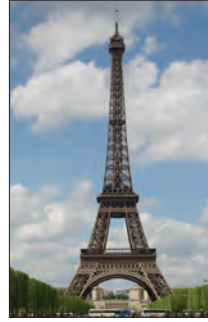
- bauhaus : 1919-1933 ; teknoloji, zanaat ve sanatı bir araya getirerek fonksiyonel bir mimari yaratmayı amaçlayan, günümüzün endüstri tasarımı uygulamalarının temelini oluşturan sanat okulu
- konstrüktivizm : 1920'ler ve sonrası ; kurmacılık; endüstriyel malzeme ve teknikleri kullanan, geometrik kompozisyon anlayışını benimseyen sanat akımı
- art deco : 1920'ler-1930'lar ; üçgen, altıgen, sekizgen, daire ve oval formlar üzerine eski ya da özgün geometrik motifleri kullanan süsleme akımı
- de stijl : 1920'ler-1932 ; nesnellığı ve kolektif düşüncüyü temsil eden, asimetrik dengeleri, temel geometrik biçimleri ve ana renkleri bir araya getiren tasarım sistemi
- minimalizm : 1960'lar ve sonrası ; minimum ifade ile maksimum anlatımı amaçlayan, kişisel yaklaşımı dışlayan, genellikle kendinden başka hiçbir şeye benzemeyen, tek bir geometrik biçimden ve renkten oluşan sanat akımı



ekspresyonizm
-Einstein Kulesi-



art nouveau
-Casa Battlo Apt.-



konstrüktivizm
-Eiffel Kulesi-



art deco
-Chrysler Binası-



kübizm
-Robie Evi-



fütürizm
-Yürüyen Kent



minimalizm
-Farnsworth Evi-



bauhaus
-Bauhaus Binası-



de stijl
-Schröder Evi-

Şekil 6. Sanat ve mimari

kültürel özellikler

Sözlük anlamına göre: “Kültür, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan -insanın çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren- araçların bütünüdür [tdkterim.gov.tr, 2012].” Yani; çeşitli davranışların önce icat, birikim, yayılma ve uyum yoluyla kalıplaşmasına, sonra aktarımına neden olur. Böylece, hem insan tarafından yönlendirilir hem de insanı yönlendirir.

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı (UNESCO) ise, kültürü; “Yerel-bölgesel-ulusal topluluk ile bu topluluğu belirleyen ahlaki ve estetik değerler, tarihe, geleneklere, göreneklere, yaşam tarzına sahip çıkma biçimi, ortak bir yazgıya katlanma, bu yazgıyı paylaşma ve değiştirme tutkusudur.” şeklinde tanımlamaktadır [UNESCO-Mimarlar Odası, 1990].

Bu anlamda -zaman içinde gelip geçen birtakım bilgilerin (bilim gibi), insanlar arası davranışların (aile gibi), inançların (din gibi), öğretilerin (sanat gibi), kuramların (töre gibi) tümünü kapsayan- kültür; karmaşık bir bütündür. Kolektif bellekten oluşur ve bir semboller-anlamlar sistemidir (Şekil 7).



Şekil 7. Rio de Janeiro=karnaval; Viyana=vals

Üretim biçimlerini ve tüketim alışkanlıklarını; bireyin algıladığı, öğrendiği ve kazandığı davranışları içine alır. Bir sosyal etkileşim ürünü olarak yaşam kalitesini belirler; geçmişten geleceğe sürekliliği sağlar.

Bu bağlamda kültür süreci;

kültürleme-kültürlenme

birey ve toplumun kültür eğitimi, var olanın ve yeninin iletimi

kültürel yayılım

maddi ve zihinsel ağırlıklı kültür elemanlarının/teknoloji ve tutumların toplumlar arasında içten dışa ve dıştan içe sürekli geçişi

kültürleşme

farklı kültürlerin bir araya gelerek karşılıklı etkileşimleri sonucu benzeşme yönünde değişime uğramaları

kültürel özümseme

bir kültürün başka bir kültürü kendi etki çemberi içine alması, giderek kendi özellikler-

ine benzetmesi, kendi içinde eritmesi

zorla kültürlenme

bir kültürün başka bir kültürü tehdit ve eylem gücü ile kendine benzetmesi

kültür şoku

alışılmamış ya da yabancı bir kültürün ortamında bulunan kişilerin kültürlerini koruma çabaları

kültürel gecikme

kimi toplumların kültürel değişimin hızına ayak uyduramaması

kültür yitimi

bir kültürün başka bir kültürle teması halinde kültürel değerlerinin bir bölümünü ya da tamamını yitirmesi

şeklinde açılabilir.

Böylece kültür olgusu, toplumlar arasında çeşitlenme yaratır; yani her toplum için farklı özellikler gösterir. Örneğin Türkiye; birikimleri, yaşam biçimi ve alışkanlıklarıyla son derece ilgi çekici, zengin kültürel özelliklere sahiptir: Halıcılık, kilimcilik, çinicilik, bakırcılık, altın ve gümüş işleri, dokumacılık gibi el sanatları, mutfacı, halkoyunları, yöresel ezgileri, yapı sanatı... kültürünün yaşayan zenginlikleridir (Şekil 8).



Şekil 8. Türk kültürü

Dolayısıyla kültür;

toplumsal

temel kaynağı insandır; örüntüsünü oluşturan şeyler insan tarafından yaratılmıştır.

mekânsal ve işlevsel

yeri ve görevi vardır.

bütünsel

birlik içinde çokluk ifade eder; alt kültürler üst kültürler ile uyum içindedir.

devingen ve değişken

aktarılarak öğrenilir, yaşanır ve yaşatırken farkında olmadan az da olsa değiştirilir.

kalıtsal

öğrenilmesi gereken, geçerli olan, benimsenen ve özümсенendir.

tarihsel

uzun sürede meydana gelir.

özellikler gösterir ve bireyi diğer toplumlardan ayırarak yaşadığı topluma benzetir.

Sosyo-Ekonomik Özellikler

İhtiyaç, istek ve imkân dâhilinde, insanların doğa ile mücadelesi sonucu ortaya çıkan ilişkilerdir. Dolayısıyla istihdama dayalı olarak -doğayı koruyarak ya da işleyerek- kenti ve kentliyi besler; gelişmişlik düzeyini belirler. Buna göre, ifadesini mekânda bulan dominant ekonomiye göre kentler;

tarım kenti

Havana, Küba; Ribeirao Preto, Brezilya; Filibe, Bulgaristan gibi

liman kenti

Liverpool, İngiltere; Rotterdam, Hollanda (Şekil 9); Şanghay, Çin Halk Cumhuriyeti gibi

maden kenti

Votkinsk, Rusya; Datong, Çin Halk Cumhuriyeti; Broken Hill, Avustralya (Şekil 10) gibi

sanayi kenti

Hamburg, Almanya; Donetsk, Ukrayna; Tianjin, Çin Halk Cumhuriyeti gibi

ticaret kenti

Milano, İtalya; Johannesburg, Güney Afrika Cumhuriyeti; Sydney, Avustralya gibi

turizm kenti

Amsterdam, Hollanda; Venedik, İtalya (Şekil 11); Antalya, Türkiye gibi

üniversite kenti

Boston, A.B.D.; Cambridge, İngiltere (Şekil 12); Heidelberg, Almanya gibi

fuar kenti

Basel, İsviçre; Hannover, Almanya; Leipzig, Almanya gibi

olarak tanımlanabilir.



Şekil 9. Liman kenti: Rotterdam, Hollanda



Şekil 10. Maden kenti: Broken Hill, Avustralya



Şekil 11. Turizm kenti: Venedik, İtalya



Şekil 12. Üniversite kenti: Cambridge, İngiltere

Kaynakça

- Anonim, Din ve Kimlik, Diyanet Takvimi, 30 Kasım 2003.
“Büyük Türkçe Sözlük.” son değiştirilme 1 Eylül 2012, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>
Mumford, L., The City in History: Its Origins, its Transformations and its Prospects (New York: Harcourt, Brace and World Inc., 1961)
Özer, B., Yorumlar (İstanbul: YEM Yayın, 1993)
Püsküllüoğlu, A., Öztürkçe Sözlük (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975)
Sözen, M. ve Tanyeli, U., Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994)
UNESCO-Mimarlar Odası, Kültürel Gelişiminin Dünya Onyılı ve Türkiye, (İstanbul: E Yayınları, 1990.)

HEGEL FELSEFESİNDE KENT DEVLETİ VE ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Yrd. Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR

Şehir ve felsefe arasında nasıl bir ilişki vardır? Biz bu soruyu Hegel'in eski (antik) Yunan kent (site) devleti örneğinde, dolaylı bir yoldan, onun aynı zamanda devlet ve özgürlük felsefesi açısından sorup anlamaya çalışacağız. İlk bakışta, neden Hegel'in bir özbilinç olarak özgürlüğün, dolayısıyla felsefi düşüncenin başlangıcını eski Yunan kent devletinde gördüğünü düşünmemiz ve sorgulamamız gerekir. Hegel'in özgürlük sorunu açısından eski Yunan kent devletine ilişkin düşünceleri, felsefe ile kent arasındaki ilişkiyi daha iyi kavrayıp anlayabilmemize ya da irdelememize bir olanak hazırlayabilir. Özellikle, eski Yunan'da felsefenin ve dolayısıyla özgür düşünmenin başlangıcına ya da ortaya çıkışına ilişkin temel nedenin ne olduğu sorusuna verilebilecek farklı yanıtlar vardır. Felsefenin eski Yunan kent devletlerinde ilk kez ortaya çıkışının en belirgin nedeni olarak, kent devlerinde belli bir toplumsal ekonomik refahın ve düşünmeye olanak sağlayacak serbest zamanın olması gerektiği ileri sürülmüş, bunun var olması ya da sağlanabilmesi için de toplumsal bir kölelik kurumunun eski Yunan kent devletlerinde varlığı gösterilmiştir. Kuşkusuz ekonomik gelişme ve toplumsal refahın, insanın özgürleşmesi ve özgür düşünmesi üzerinde büyük bir etkisi vardır. Bu düşüncenin bir görünümü ya da sonucu olduğu için, Platon ve özellikle Aristoteles'in toplum felsefelerinde eski Yunan'daki kölelik kurumunu olağan kabul etmiş olmalarını yadırgamamak gerekir.

Toplumsal refahın ve gelişmişlik düzeyinin en önemli göstergesi, eskiden beri görülebileceği gibi şehir yerleşimleri olmuştur. Ticaretle birlikte oluşan ekonomik gelişme ilk kez kent merkezleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. Felsefe, bilim ve sanat gibi en üst düzeyde düşünsel etkinliklerin gerçekleşebilmesinde, gerekli boş zamanın ve daha rahat ve özgür sayılabilecek olumlu yaşam koşullarının oluşmuş ya da oluşturulmuş olmasına gereksinim vardır. O halde insanın özgür düşünsel etkinliği olan felsefe ile kent yaşamı arasında yakın bir ilişki kurulabilir. Eski Yunan örneğinde olduğu gibi, en azından başlangıcında felsefe tümüyle kent yaşamına aittir. Bu nedenle bir anlamda "felsefe kentlidir" demek, abartıcı bir düşünce görünse de, fazla yadırgatıcı bir belirleme sayılmaz. Felsefe, bilim ve sanat, insan varlığının doğayı ve kendini anlama ve ifade etme biçimlerinin, dolayısıyla insanın düşünme ve duyarlılığının en gelişmiş aşamalarıdır; görelilik olarak özgür ve rahat bir yaşam alanını gerektirirler. Uygarlığın en üst düzeyde önemli göstergelerinden biri olan felsefe, bilim ve sanatlarla birlikte, ancak şehir yaşamının olanaklı kıldığı belli bir düzeyde olgunlaşmaya ulaşmış kültürel bir ortamda kendini gösterir. Bu nedenle, az ya da çok belli bir oranda felsefe, içinde bulunduğu ortamın aynı zamanda onun somut bir zeminini oluşturan mekânın izlerini taşır.

Burada felsefenin kültürel ortam ve kent yaşamının oluşturduğu mekân ile ilişkisine kısaca değindikten sonra, asıl konumuz olan Hegel'in Atina kent devleti örneğinde eski Yunan kent devleti ile özgürlük ve dolayısıyla felsefe arasında kurmuş olduğu yakın bağıntıya odaklanmamız gerekir. Bu bağlamda sormamız gereken ve Hegel felsefesini "kent ve felsefe" ilişkisi konusunda ilginç kılan düşünce, Hegel'in felsefeye temel oluşturan özgür düşüncenin ya da özbilincin gelişiminin başlangıcını neden eski Yunan uygarlığı ya da dünyasında, kent devletinde görmüş olduğu olgusudur. Konuya bu açıdan bakabilmek, bize bir ölçüde geçmişte olduğu kadar günümüzde de kent ile felsefe arasındaki ilişkiyi anlamamıza ve daha iyi kavramamıza ışık tutabilir. Fakat burada, daha doğru bir kavrayışa ulaşmak için göz önünde bulundurmanız gereken konu, Hegel'in Atina kent devleti örnekleme ya da Yunan Dünyası kavramlaştırması bağlamında, eski kent devletinin kültürel ortamı ve özellikleri ile günümüz kentlerinin yapısının tümüyle benzer olup örtüşmediği, her ikisi arasında zaman içinde büyük

bir farklılaşmanın olduğu gerçeğidir. Fakat bu farklılaşma, bize kent yaşamı ve onun felsefesi açısından hem eski ile yeni hem de ideal olanla olamayan arasındaki ayrımı anlayabilmemiz açısından önemli bir katkı sunabilir.

Hegel, Tin'in tarih içinde gelişim ve açılma sürecinde, Tin'in ve dolayısıyla tarih içindeki somut insan varlığının kendine yönelik bir yabancılaşma sürecinin oluşturduğu bu farklılaşmanın zaten bilincindedir. O, bu nedenle, kendi devlet ve toplum kuramını, aynı dolayısıyla eski kent devletinin günümüz modern Devleti'nde bütünüyle bir gerçekleşmesi ya da tekrarı olmaksızın, her iki farklı devlet biçiminin olumlu özellik ya da olanakları üzerinde geliştirmeye ve oluşturmaya özen gösterir. Kent devletiyle başlayan yabancılaşma sürecinin de aşılmasını gerekli kılan özgürlük, kent devletine oranla daha üst bir evrede, bütünlüğe yurttaşlar toplumundan oluşmuş Modern Devlet'te gerçekleşmiş olacaktır. Hegel açısından, burada söz konusu olan modern Devlet, artık sınırları oldukça küçük olan kendi içinde bütünlüğe bireylerin oluşturduğu bir eski Yunan kent devleti değil, Fransız devrimi sonrası gerçekleşmesi gereken ulus devlet modeli örneğinde anayasal bir monarşi temelinde oluşan, da ha karmaşık toplumsal ve yönetsel yapıya sahip olan bir devlettir. Hegel bize soyut ya da dolaylı biçimde bulunan eski Yunan kent devletindeki özgürlüğün, özbilincin tarihsel gelişim süreci içinde, farklı aşamalardan geçip dolayım kazandığını, modern Devlet'te nasıl somut bir içeriğe ulaşmış olmakla gerçekleşmekte ya da gerçekleşecek olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Bu nedenle, burada önce Hegel'in eski Yunan kent devletinin özgürlüğün kaynağında yer aldığı görüşünden yola çıkarak, onun özgürlük ve devlet felsefesi hakkındaki görüşleri bağlamında, özgürlük ile kent devleti ve aynı zamanda felsefe ile şehir arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışabiliriz.

Hegel eski kent Yunan devleti örneğinden esinlenerek, ancak uzun bir tarihsel sürecin sonunda gerçekleşebilecek olan Modern Devlet açısından özgürlük sorununu çözümleneye çalışmıştır. Dolayısıyla Hegel'in eski Yunan kent devletine ilişkin görüşleri, onun siyaset felsefesinin ve özgürlük kuramının temelinde yer almaktadır. Hegel'in eski kent devletinde yaşayan Yunan toplumuna yönelik düşüncelerine bakacak olursak, onun bu toplumda henüz kendine yabancılaşmış olmaktan uzak özgürlüğün ilk dolaylı biçimini görmüş olduğunu göz önünde tutmamız gerekir.

Yunanlılar arasında kendimizi evimizde duyumsadığımızı belirtir Hegel, çünkü burada "Tin'in toprağında" olduğumuzu vurgulamakla kalmaz,¹ ayrıca bu düşüncesini, "Tin'in asıl yükselişi ve gerçek yeniden doğuşu ilkin Yunanistan'da aranmalıdır" sözleriyle pekiştirmiş olur.² Bunun yanı sıra, Tin'in tözünün ya da özünün özgürlük olduğunu³ dile getiren Hegel, dolayısıyla "Özgürlük bilinci ilkin Yunanlılar arasında doğdu, bu yüzden onlar özgürdürler" düşüncesini savunur.⁴ Bu toplumda özgürlüğün yitimi, aynı zamanda kent toplumunun kendine yabancılaşması ya da yozlaşmasıyla başlar.

Hegel eski kent devleti örneğiyle günümüz devleti arasında farklılıklardan olduğu kadar, olası ya da olması gereken benzerliklerden de yararlanarak, özgürlüğün somut bir içerik kazanmış olduğu kendi modern Devlet kuramını oluşturmaktadır. O, olgunluk döneminde, Prusya Devleti'nin resmi filozofu olarak, eski kent devletinde, Yunanlıların tam olarak bilincinde olmaksızın dolaysız ya da kendiliğinden var olan mutlu ve özgür yaşam biçimini, günümüz ya da geleceğin modern Devlet'inde gerçekleşebilecek somut bir evrensellik

1 G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 169.

2 Hegel, *Tarih Felsefesi*, 169.

3 Hegel, *Tarih Felsefesi*, 20.

4 Hegel, *Tarih Felsefesi*, 21.

taşıyacak olan özgür topluma temel oluşturacak bir kavrayışla ele almaktadır. Dolaysız bir içerikte de olsa Hegel, kendi modern Devlet kavramı için öngördüğü toplumsal özgürlük biçiminin ilk belirtilerini eski Yunan kent devletinin yaşam biçiminde görmektedir.

Kent devleti kavramıyla günümüz kentleri arasında en büyük farklılık, eski kent devletin, sıradan gündelik yaşam gereksinimlerinin karşılandığı yerel bir yaşam alanı sunmasının ötesinde, tüm kent yurttaşlarının geleceğini ve varlığını belirleyen, günümüz kentlerine oranla doğrudan yönetme ve yönetilme gibi tüm toplumsal politik etkinliğin gerçekleşebildiği bir yaşam alanı olmasıdır. Bu nedenle, kent devleti içinde yaşayan bireyler, tümüyle kent devletin yönetiminin örgütlenişi içinde gündelik yaşantılarıyla yer alarak ve katılarak, hem merkezi yönetimin öznesi hem de nesnesi konumunda varlıklarını sürdürüyor olmakla bütünüyle politikleşmiş bireylerdir. Bu açıdan bir karşılaştırma yapılacak olursa, günümüzde modern devlet içinde bireylerin yaşamı olumlu anlamda daha bireysel olmakla birlikte, tüm bireyselliğine karşın, bir özne olarak politik olanın ya da alanın uzağında yer alan bir yaşamdır. Hegel, modern toplumda ya da modern Devlet'te, toplumsal ya da politik olan ile bireysel özgürlüğün, bir başka deyişle tikel ile tümel olanın, farklı istençlerin karşıtlığının uyumlu bir birliktelik olarak bireşimini, kendi somut özgürlük anlayışının ya da kavrayışının bir ereği olarak oluşturmayı amaçlamaktadır.

Hegel'in onaylayacağı anlamda henüz somut bir özgürlüğün bireyselliğini kazanamamış olsa da Yunan kent yurttaşı, kendi politik etkinliği, bireysel ve toplumsal varlığıyla devlet arasında doğal (dolayimsız) bir bütünlük oluşturmaktadır. "Birey buna göre evrensel Erek ile saf birlik içindedir."¹ Bireyin burada kendi özel erek ve çıkarı ile toplumun tümel ya da bütünsel varlığı arasında bir çatışkı ve farklılık bulunmamaktadır. Eski Yunan, doğaya Doğu Dünyası'nda gömülü olmaktan kurtulacak olan özbilincin gelişimine, soyut ya da örtük evrensellik olarak özgürlüğün kavramına karşılık gelmektedir.

Eski Yunanistan'ı Hegel, dolayısıyla tinin gelişimi ve özgürlük bilincinin ortaya çıkışını "Tin'in yaşamındaki gençlik" çağı olarak nitelendirir. Bu vurgulamayla birlikte Hegel, Yunan toplumunun kültüründe ya da Tin'inde, tikel soyut istençle tümel evrensel olarak nitelendirebileceğimiz, nesnel toplumsal istencin ayrımsız ve dolayimsız biçim altında uyumlu birlik oluşturduğunu bulgulamaktadır. Dolayısıyla, Hegel'e göre, "Tin ilk kez burada kendini İstencinin ve Bilgisinin içeriği olarak kazanma noktasına dek olgunlaşır, ama öyle bir yolda ki, Devlet, Aile, Tüze, Din aynı zamanda bireyselliğin ereklidirler ve bireysellik yalnızca o erekler yoluyla bireyselliktir."² Salt yurttaş olmakla aynı zamanda gelenek ve görenekleriyle ortak değerleri paylaşan politik anlamda eşit ve tanınmış yurttaşlar topluluğunun birer üyesi olan birey, mutluluk ve doyumunu içinde bulunduğu toplulukta bulmakta ve ancak toplumsal varlığı aracılığıyla kendi bireysel varlığını gerçekleştirmektedir. Devletin varlığı, Hegel açısından özgür yurttaş olarak bireyin varlığıyla doğrudan organik bir bağ ve bütünlük içindedir.

Hegel felsefesi, içinde bulunduğumuz dünyayı saltık İdea'nın kendini zaman içinde açıklaması ya da görünüm kazanması olarak kavramaktadır. Bu saltık ideanın edimleşmesi sürecidir. Saltık idea dünyaya aşkın bir gerçeklik değildir; o ancak dünya ve zaman içinde belirlenim ve gerçeklik kazanmaktadır. İdea kendini bu dünyada hem belirli aşamalardan geçen bir zorunlu süreç hem de sonuç olarak göstermektedir. Başlangıç ve son saltık İdea'da bir bütünlük olarak kapsanmış bulunmaktadır. Saltık idea'nın kendini gerçekleştirme süreci, saltık bilgiye ulaşma edimi olduğu oranda, aynı zamanda kendi hakkında bir bilgilenme ya da dolayısıyla bir kendini bilme sürecidir. Bu süreç diğer taraftan, saltık olan ideanın Doğa olarak

1 Hegel, *Tarih Felsefesi*, 85.

2 Hegel, *Tarih Felsefesi*, 169.

kendinden ayrı düşüp farklılaşması, yabancılaşması ve tekrar Tin olarak öznel, nesnel ve mutlak evrelerinde kendine dönerek, kendi karşıtlığının ve yabancılaşmasının aşılması, bir üst evrede sürekli kendisini gerçekleştiren bütünleşme sürecidir. Saltık İdea'nın bu yolla kendini açıklaması, aynı zamanda bilincin duysal alandan, bir başka deyişle duysal pekinlikten, ussal olana doğru diyalektik bir biçimde gelişerek evrilmesi, saltık bilgiye ilerlemesi ya da ulaşma devinimidir. Saltık olanın bilgisine yönelen bu bilme ve bilgilenme, saltık gerçekliğin olduğu kadar insanın ya da saltık Tin'in kendini bilme ve kavrama sürecidir; bunun yanı sıra, bu süreç bir o kadar da saltık Tin'in ve öznel soyut bilincin diğer bilinçler aracılığıyla nesnelleşme ve özgürleşme yönündeki gelişimini oluşturan bir devinimidir.

Bu nedenle Hegel, bilincin zaman içinde kendini bilme ve bilgilenme sürecini eski Yunan'da başlayan bir özgürlük ya da özgürleşme süreci olarak kavramaktadır. Kısaca belirtirsek Hegel'e göre, insan varlığının eylemlerinde gelişmekte olan tüm dünya tarihi, zaman içinde özgürlük bilincinin ilerlemesinden ya da gelişmesinden başka bir şey değildir.¹ Kendinin bilincine ulaşmayı ya da özbilinç sürecini bir özgürleşme süreci olarak kavrayan Hegel, bunun ilk dolaylı toplumsal biçimini ve bir anlamda da tarihin başlangıcını eski Yunan kent devletinde görmektedir.

Saltık Tin'in kendinden ayrı düşerek yabancılaşması ve tekrar kendine dönüş sürecinde bu yabancılaşmanın aşılma evrelerini, özbilincin ve özgürlüğün gelişim aşamaları olarak dünya tarihinde bulmakta olan Hegel, devlet ve birey arasındaki örtük (henüz bilinçli olmayan) uzlaşımı eski Yunan kent devletlerinin tözsel içeriği olarak kavramaktadır. Doğu Dünyasında doğanın tözseliğine içine batmış öznel bilinç ya da istenç ancak Yunan kent devletlerinin bütünlüklü özü içinde ilk kez bir ayrışmaya uğramakta ve belirlenim kazanmaktadır.

Hegel, tarih içinde öznel bilinç ve bireyselliğin kazanılmasında, Sokrates'in varlığında somutlaşan, bireyselliği görünür kılan düşüncesine büyük bir işlev yüklemektedir. Eski Yunan kent devletlerinin gelişimlerinin başlangıç ya da olgunluk döneminde soyut evrensel bütün karşısında bireyin öz duyuncu ve özneliği henüz tam olarak kendisini göstermemiş olsa da, Sokrates ile birlikte bu bütünlük kaybolmaya yüz tutmuştur. Sokrates'in erdem öğretisiyle vurgulamaya çalıştığı, bireyin soyut evrensellik olarak toplumsal bütünden kendi özneliğine dönüşüne anlatım kazandıran "kendini bil" savında dile getirilen öznellik ve bireysellik düşüncesi, bu soyut bir evrensel bütünlük oluşturan eski Yunan kent toplumunun yaşamında, birey ile kent devleti ya da toplumu arasındaki bir ayrışmaya ve bu toplumda eskiden beri var olan uyumlu toplumsal bütünlüğün parçalanmasına yol açmıştır. Bu süreç, kendini soyut bireysellik ya da bireysel hak olarak Roma kent toplumunda, devlete karşı bir içsel bir olgunluğa ya da tamamlanmışlığa ulaştırır. Birey ve kent devleti arasındaki bu sadece özgürlüğün kavramına uygun düşen evrensel ya da soyut bütünlüğü Hegel eski Yunan kent devletinin tarihte en ayırt edici özü olarak görmektedir.

Eski kent devletinde Yunanlı birey, devleti ile ya da toplumuyla birlikte bir bütünlük içinde yaşamaktaydı. Bu bütünlük Hegel'e göre, bireyler üzerinde dışsal ya da erksel bir zorlama değildi ve onlar Atina kent devletinin adında dinleriyle kent devletlerine olan sevgilerini pekiştirdikleri gibi, bireysel tutku ve istençlerini de toplumun söylene, inanç ve töre olarak evrensel istencinden ayırtmamışlardı. Bu açıdan onların toplumsal yaşamlarında kamusal olanla özel yaşam arasında bir ayırmda bulunmak, bütünleşmiş bir birlik içinde henüz olanaksızdı.² Atina kent devletinin son dönemlerinde, bireyin kendisine dönük toplumsal

1 Hegel, *Tarih Felsefesi*, 22.

2 Şeyla Benhabib'in de Hegel'den alıntıladığı gibi, "Özgür insanlar olarak Yunanlılar ve Romalılar kendi koydukları yasalara boyun eğdiler, kendi görevlendirdikleri insanlara itaat ettiler, kendi karar verdikleri savaflara girdiler, kendilerinin olan bir amaç uğruna mülklerinden vazgeçtiler, tutkularını harcadılar ve binlerce sayıda hayatı kurban ettiler..." (G. W. F. Hegel, "The Positivity of Christian Religion" *Early Theological Writings* içinde, trans. T. M. Knox, Philadelphia: University

bütüne karşıt gelişen bireysellik ve öznellik düşüncesi, bu tinsel bütünlüğün dağılmasıyla son bulmuş, Atina devletinin ortadan kalkmasına yol açmıştır. Hegel açısından bu nedenle, ancak Sokrates'in kişiliğinde ve felsefesinde görebileceğimiz bu bireysellik ve soyut öznellik düşüncesi ya da ilkesi, aynı zamanda Atina toplumunun sonunu da hazırlamış olmaktadır.

Sokrates'in bireysellik ve öznellik düşüncesiyle, Atina kent devletinin kendiliğinden hazır bir biçimde verili toplumla bütünleşmiş birey, kent toplumu ve devletini özdeş kılan dolaylımsız, doğal ya da içgüdüsel evrensellik içeren özgürlüğüne karşı, bireyin kendi ussal kararlarını ve düşünsel özne yargı ya da değerlendirmesini temel alan özgürlük anlayışı karşı karşıya gelmektedir. Hegel salt öznelliğe dayanan törel olana karşıt oluşturulan bu bireysel istenci, en az verili ya da dolaylımsız karşıtı kadar soyut bir özgürlük olarak değerlendirmektedir. Eski Yunan kent devletinde, Sokratesçi düşünceyle ortaya çıkan bu uzlaşmaz karşıtlık ve çelişki, özgürlük bilincinin gelişiminde olumsuzlayıcı olduğu kadar, devindirici olumlu bir içerik de kazanmaktadır; ve aynı zamanda özbilincin gelişiminin yanı sıra, tümüyle batıya ilişkin insanlık ve dünya tarihinin başlangıç ve zorunluluk taşıyan evrelerden geçecek gelişiminde önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hegel, özgürleşen bilincin dünya tarihinin serüveni içinde, daha sonraki evrelerinde evrensel ve nesnel Tin'in edimselleşmiş somut biçimini oluşturacak modern Devlet'te, bireysellik ve toplumsal istencin karşılıklı tam bir doyum ve uzlaşma kavuşacağını düşünmektedir. Tikel ve tümel olanın tam bir uzlaşımı yoluyla ve ussal olanının edimselleşmesiyle ancak modern Devlet'te somut evrensellik olarak özgürlük gerçekleşebilecektir. Tin'in zamanda açınıcı olan dünya tarihi, bu anlamda, Hegel'e göre, tikel özne istencin gerilimlerinde ve mücadelesinde edimselleşip gelişim göstermekte ve varlık kazanmaktadır.

Sokrates böylece dünya tarihinde ve özgürlüğün bilincinin gelişiminde, yaşamı ve öğretisiyle bireysel özgürlüğü öne çıkarırken, Hegel açısından, Atina toplumunda olmayan ya da onların henüz bilincinde olmadıkları bir özgürlük anlayışını temsil ediyordu. Sokrates toplumun töresel yasalarına körü körüne koşullanmış bağlılığına karşı, yaşadığı toplumun açık görüşlü genç bireylerine arı usun öz belirleniminin asıl ilke olarak kabul edilmesi ve toplum tarafından bireyselliğin doğrudan tanınması gerektiğini öğütüyordu. O eylemi aracılığıyla kendi ussal ilkesinin doğrularını izlerken eski Yunan toplumunun bütünlüklü yapısını yok edecek olan bir eylemi başlatıyor, toplumsal yasaya bilerek ve isteyerek bilinçli karşı çıkmanın her toplum için kaçınılmaz bir suç olmasından dolayı, kendi trajik yazgısıyla sonuçlanacak bir suçu bilinçli bir biçimde üstleniyordu. Bu ölüm cezasıyla sonuçlanacak yazgı Hegel'e göre, sadece Sokrates'in değil, onun kendi yazgısıyla birlikte, Atina kent toplumunun çöküşünü hazırlayacak ortak bir yazgısıdır.¹ Sokrates'in savunmuş olduğu bireysellik ve öznelliği gerekli kılan özgürlük, tümel evrenselle ya da bütünleşmiş istence karşı işlenmiş bir suç oluşturmuştur. Sokrates'in savunduğu, Hegel felsefesi açısından tek başına ya da dolaylımsız bir biçimde ele alındığında, en az karşıtı kadar tek yanlı ve soyut bir özgürlüktür. Her iki özgürlüğün de gerçek somut bir evrenselliği oluşturabilmesi için, birbirine karşıt olanın aynı zamanda bir diğeri ya da kendi karşıtıyla dolaylımsız kılınmış olmayı gerektirir. Bu nedenle, Hegel'in diyalektik felsefesi açısından, Sokrates'in olumsuzlayıcı eyleminin hazırlamış olduğu bu olumsuz yazgının ortaya çıkmış olmasında sadece Sokrates değil, en az Sokrates kadar Atina devleti de haklıdır; bu durum Sokrates'in ölümünü daha da trajik kılmaktadır.² Hegel, Sokrates'in ölümünde, Atina'nın onunla birlikte yok olmakta olan güzel Tin'inin, bir daha aynı koşullarda geri gelmemek üzere, tarih sahnesinden kaybolmasını görmektedir.

of Pennsylvania Press, 1976, 154. Aktaran Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesi Üzerine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 83.

1 Bkz. G. W. F. Hegel, *Hegel's Lecture on The History of Philosophy I*, 3 Vol., trans. E. S. Haldane and H. Simon, (London: Humanities Press, 1955), 445-446.

2 Tulin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, Birinci Baskı), 145.

Sokrates'in burada tümel evrenselliğe karşı savunmuş olduğu bireysel yan ya da öznel özgürlük, eski Yunan'da başlayan dünya tarihinde yerini ve açılımını bulan özgürleşme sürecinin başlangıcıdır. Tümel bütünlüğün Sokrates ile birlikte eski Atina toplumunda parçalanmasıyla bireysellik ve öznellik olarak başlayan özgürlük bilinci, Hegel'e göre, dünya tarihinde, evrensel Tin'in zorlu çelişkiler ve karşıtlıklarından geçerek olgunlaşp gelişecektir. Ancak Modern Devlet'te tekrar dolayımlanmış karşıtlıklar olarak, hem öznel bireysel hem de toplumsal nesnel istencin bütünleşmiş ve uyum içinde olduğu somut evrensel özgürlüğe yerini bırakacaktır. Nesnel ya da somut evrensel özgürlük, ussal olanın Devlet aracılığıyla kendini haklı kılan ve aklayan edimselleşmesi yoluyla gerçekleştirilebilir olduğu kadar, aynı zamanda evrensel Tin'in kendi iç karşıtlık ve çelişkilerini geride bırakarak, bilincin kendine yabancılaşma sürecinin aşılmasına, kendinde ve kendi için bir birlik ya da bütünlük oluşturmaya karşılık gelir.

Dolayısız ve öznellikten yoksun özgürlükten, dolayısıyla özgürlüğün örtük kavramından, Sokrates'in bireysel ve içsel öz bağımsızlığa ve öz belirlenimi öne çıkaran özgürlük anlayışına geçişle, bireyin içsel dünyasındaki öz belirlenime uygun bir özgürlük anlayışı olarak bireysellik düşüncesi, gelişimine başlar. Ve Hegel'e göre, Atik Yunan'ın hemen ardından kendini önce Roma kent devletlerinin toplum yaşamında, Stoa ve Septiklerin somut nesnel dünyayı dışlayan köleci dünya görüşlerinde gösterir. Daha sonra, bu tür özgürlüğe dayalı bir düşüncenin gelişimi, bilincin içinde bulunduğumuz dünyadan kopuk ve bu dünyayı yadsıyan bir parçalanmışlığı temsil eden, Stoacı ve Septik bilinci kendisinde bir bireşime kavuşturarak, politik ve toplumsal olandan uzak, içsel dinginliği en yüksek özgürlük biçimi olarak gören Hıristiyan dünya görüşünde olgunluğuna kavuşmuş olacaktır. Bireyselliğin ve içsel özgürlüğün kazanılması, Stoacıların arı evrensel bilinci ve Septisizmin dünyayı yadsıyan hiççi tutumu, öznel özgürlüğün ve bireysellik bilincinin gelişimi için önemli bir basamak oluşturur. Hıristiyanlığın mutsuz bilinci aracılığı ile insanın ve onun oluşturduğu evrensel tarihin kendi içsel çelişkilerini aşması, insanın öznel varlığında aşkın tanrısal varlığın bir bireşime kavuşturulmuş olmasıyla bireysel özgürlüğün dünya tarihinde önemli bir aşaması gerçekleştirilmiş olur. Böylece insan kendi arı öznel varlığını tanrıda tanımış olduğu oranda, onun varlığını kendi bireysel varlığıyla bütünleştirerek bireysel özgürlüğüne kavuşabilir.

Hegel bu nedenle, hem Hıristiyanlığı hem de bir Hıristiyanlık olarak mutsuz bilinci, insanlık tarihinin özgürleşme deneyimi ve gelişiminde, Sokrates ile başlayan öznelliği temel alan bireysel olduğu kadar, toplumsal özgürleştirici sürecin dünya tarihinin içinden geçmesi gereken önemli ve zorunlu bir evresi olarak görmektedir. Sokrates ile başlayan öznelleşme süreci ve özgürlük bilinci, Hıristiyanlığın mutsuz bilinci aracılığıyla evrensel Tin'in gelişmesine ve edimselleşmesine olanak sağlamaktadır. Hıristiyanlığın mutsuz bilincini Hegel, dünya tarihinde ve onun gelişiminde, özgürlüğün öznel yanı olarak görmekte "arı düşünme ve bireyselliğin birliği"¹ olarak tanımlamaktadır. Ona göre, mutsuz bilinç denen şey, "düşünen bireysellik ya da arı düşünmedir."² Mutsuz bilinç ya da Hıristiyan köle bilinç, bireysel ve öznel özbilincin oluşumunda, dolayısıyla dünya tarihinde, daha sonra modern devlette tam olarak gerçekleşecek somut evrensel özgürlüğün kazanılmasında, zorunlu ama aynı zamanda aşılması gereken özgürlüğün önemli bir olgunlaşma evresidir.

Özgürleşme süreci, Hegel'in diyalektik düşüncesi açısından, nesnel ya da somut evrensel özgürlüğün kazanılması, dünya tarihinde ve toplum yaşamında, tikel öznel istenç ile nesnel toplumsal ya da evrensel istenç arasındaki çelişkilerin ve mücadelenin tarihidir. Başlangıçta, eski Yunan kent devletinde bilincinde olmaksızın soyut evrensellik olarak örtük bir birlik ya da bütünlük oluşturan tikel istencin, evrensel ya da tümel istençten sayrımsanamayacağı özgür-

1 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 143, (217).

2 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 143, (§217).

lük, ancak Tin'in uzun bir gelişim sürecinden sonra tam bir bütünlüğe kavuşacaktır. Tikel ya da öznel olan istenç, karşılıklı bilinçlerin ya da istençlerin mücadelesi sonucunda ya kendini evrensel ussal olan karşısında sınırlayıp ona katılacak ya da kendisinde evrensel olanı zaman içinde gerçekleştirmiş olmakla tam olarak somut evrensel bir özgürlüğün oluşmasına olana sağlamış olacaktır. Evrensel tarihi oluşturan ve ona belirlenim kazandıran, evrensel olana karşı duran birbirinden bağımsız tikel istemelerin varlığı ve onların birliğe dönüşen karşıtlığıdır. Bu aynı zamanda zaman içinde ve evrensel tarihte, bireyin, kendi yaşamında, tikel ile evrenselin mücadelesinde kendi çelişkilerinden ve karşıtlıklarından arınarak, somut olgusal ediminde özgürlüğün bilincine ulaşması, bireysel istencin evrensel bütüne bilinçli bir katılımıyla gerçekleşen, tüm bireylerin istençlerinin karşılıklı tanınmış olduğu bir devlette somut nesnel özgürlüğün gerçekleşmesidir.

Eski Yunan toplumunda bireylerin farklılaşmamış istençlerinin birliğinden ya da bütünlüğünden oluşan soylu Tin'i karşısında, Sokrates'in savunmuş olduğu bireysellik ya da öznellik ilkesi, toplumsal yasaya bilinçli olarak karşıt olan bir ilkedir. Hegel'e göre, toplumsal yasaya bu bilinçli karşı çıkışla Sokrates, Antigone gibi suç işlemektedir. Bu toplumsal yasa karşısında onun savunmuş olduğu ilke, soyut öznel istence yakın durarak, büyük ölçüde "toprak"a, kökensel olana bağlılığa karşılık gelmekte ya da "karanlık yeraltının kutsal yasasını" temsil etmektedir. Bu yasa, aynı zamanda Tin'in tarih içinde evrensel gelişiminde, nesnel ya da evrensel olan Sivil Toplumun ya da erkeğe özgü evrensel toplumsal istencin varlığına değil, Ailenin bireyselliğine ve kan bağına bağlı kadının öznel istencine uygun düşmekte ve kadınsal olanı temsil etmektedir. Kadının kendi benliğinde bulduğu yasa, bireyselliği içinde toplumsal ya da uzlaşım olmayan Tanrısal bir yasadır. Özünü arı bireysellikte bulan bu yasa, evrensel olanı da kendi karşısında oluşturan ve onunla ancak dolayım kazanan ve onun gelişimini sağlayacak olan bir yasadır. Hegel'e göre Aile bu dolayimsız birlik olarak kendini oluşturmakta, bu dolayimsız bütünlüğü kadın ya da kız kardeş "Ailenin başı ve bekçisi" olarak korumaktadır.¹ Kadının Aile içinde bütünleşmiş bir birlik oluşturan bireyselliğinin hazzını tanımayan erkeğin istenci, kadının istencinden tümüyle farklı onun ötesine giden, onu karşıtıyla sınırlandıran bir istençtir. Ailenin bütünlüğü içine gömülü istencinin tersine, erkek istencini Aile ile birleştirdiği kadar, aynı zamanda "yurttaş olarak evrenselliğin bilinçli" özelliğini de kendinde taşımaktadır. Bu yanı sıra kadından farklı olarak, nesnel tutumuyla kendi bireyselliği içinde evrensel özgürlüğünü de koruyabilmektedir.² Erkek ve onun istenci böylece toplumsal olanın ve evrenselin temelini oluşturan istencin içe dönük bireyselliğinden toplumsal olana geçişe olanak sağlayabilecek bir özelliktedir. Bu istenç, toplumsal ve nesnel olanın temelinde bulunan bir istençtir.

Kendi bireyselliğini zaman içinde kazanan ve bu bireyselliğini aynı zamanda evrensel bir değer düzeyine çıkaracak olan birey, Hegel açısından sadece, bireyselliğin hazzıyla yetinmeyecektir. Böylece dünya tarihi içinde insan olarak birey, özgürlük deneyimini gerçekleştirirken, eski Yunan toplumundan başlayıp, Roma kent toplumunda kendi varlığına dışsal olan ve bir başkasıyla ilişkisini düzenleyen soyut (özel) hak aracılığıyla hukuk düzeni içinde yasal bir güvence kazandırmakla kalmayacaktır. Aynı zamanda, bu yolla kendi kişiliğini ve onun bir uzantısı olan mülkiyetini, hukuksal bir sözleşme temeline dayandıran birey, ardından reformasyon ve aydınlanma düşüncesiyle birlikte, kendi içinde duyumsadığı salt öznel buyurucu ussal yasayı temel alarak özgürlüğünü öznel ahlaksallık (Moralität) aşamasında derinleştirecek ve olgunlaştıracaktır. Bu özbilinç ve soyut bireysellik olarak özgürlüğün gelişimi, kendisinin öznel olan tutku ve ereğini, zaman içinde daha üst bir evrede nesnel toplumsal istenç ya da erkle bütünleştirip, geliştireceği ve uyum içinde uzlaştıracığı bir aşamaya ulaşacaktır. Böylece öznel ahlaklılık evresinde belli bir olgunluğa kavuşmuş olan özgürlük ya da özgürlük bilinci, aynı

1 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 278-279, (§459).

2 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 279, (§457).

zamanda soyut hak ve öznel ahlaklılık aşamalarını kendi içinde aşır bireşime kavuşturacak olduğu, nesnel ahlak ya da etik yaşam (Sitlichkeit) aşamasına yükselmiş olacaktır.

Hegel böylece, eski Yunan kent devletinde Sokrates'in bireysellik ilkesini öne çıkarmasıyla başlayan özgürleşme sürecini, aynı zamanda nesnel özgürlüğün kazanılması süreci olarak görmektedir. Bu süreç içinde, öznel ahlaklılık ile etik yaşam olarak nesnel ahlak arasında bir karşıtlık bulunmaktadır. Bu karşıtlık, tümüyle edimsel ya da somut bir gerçeklik olan ussal devleti ortaya çıkaracak olan bir karşıtlıktır. Her ne kadar öznel ile nesnel arasında öznel olanın aşılmasını gerektiren bir karşıtlık görmekle birlikte Hegel, öznel olanı nesnel olanın temelinde ve içeriğinde görmektedir.

Eski Yunan kent devletinin ya da toplumunun bilincinde olmaksızın doğal ve içgüdüsel biçimde yaşamış olduğu soyut özgürlüğü dünya tarihi süreci içinde geride bırakan bireyin oluşturmuş olduğu evrensel Tin, bireysel istenç ve doyumunu toplumsal istençle uzlaştırmak için, öznel tikel ile nesnel tümel nitelikteki evrenselin karşıtlığını ussal devlette uzlaştırmak zorundadır. Karşıtların dolayım kazanmasından doğan bu uzlaşım yoluyla birey ya da dünya tarihi içinde gelişen evrensel Tin, uzun ve acılı bir sürecin sonucunda, ancak Modern Devlet'te ya da toplumda özgürlüğünü somut bir biçimde gerçekleştirebilecektir. Ancak nesnel ahlak aşamasında, tinsel somut bir deneyim olarak, Aile ve Sivil Toplumda belirli bir özümlenme ve olgunluk kazanan birey, böylece tam ve somut bir özgürlüğe nesnel Tin alanında kendini gösterecek olan Modern bir Devlet'te ulaşacaktır.

Modern Devlet'te, eski Yunan'da dolayimsız ve soyut bir biçimde bulunan özgürlük yerini somut bir içerik kazanmış bir özgürlüğe bırakacaktır. Edimselleşmiş ya da somut evrensel bir nitelik kazanmış özgürlük, toplum yaşamında kendini ancak modern Devlet'in olanaklı kılmış olduğu saltık Tin aşamasında gerçekleştirecek ve birey ve toplum yaşamında asıl doyumuna sanat, din ve felsefe aracılığıyla kavuşmuş olacaktır. Saltık Tin, Modern Devlet'in hazırlamış olduğu özgürlük ortamı içinde ancak ereğine tam olarak ulaşabilecektir. Bu anlamda Devlet, nesnel ya da evrensel nitelikte bireysel ve bireysel olduğu kadar toplumsal özgürlüğün somut bir zemindir. Ve o aynı zamanda saltık Tin'de kendini düşünce ya da felsefe olarak gösterecek olan özgürlüğün olanaklı koşuludur. Bu açıdan, Hegel'e göre, kendini nesnel Tin alanında gösterecek olan Devlet, özgürlüğün edimselleşmiş halidir.¹ Modern Devlet bireysel istenç ile toplumsal nesnel istencin zaman içinde dolayım kazanıp olgunlaşmış birbiriyle uyumlu bir biçimde örtüşen bilinçli bir birliğidir. Hegel'in vurgulamasıyla, insan ya da birey onda kendi öz kavramına ve ereğine kendi ediminin bir ürünüymüş gibi bağlanarak kendi özünü ya da bir başka deyişle tözsel özgürlüğünü bulur.² Böylece Hegel, eski Yunan toplumunda tikel istençlerin kent devletiyle bütünleşen birliğine duymuş olduğu geçmişe dönük özlemi, o dönem açısından eksik olarak görmüş olduğu Sokratesçi bireysellik ve öznel-lik düşüncesinin tarihsel süreç içinde gelişimini göz önünde bulundurup kendi modern Devlet kavrayışında tamamlayarak özgürlüğün farklı bir yorumunu gerçekleştirmiştir.

Hegel'in Modern Devlet kuramında, Antik Site Devleti örneğinden yola çıkarak geliştirdiği biçimiyle karşımıza çıkan politik özgürlük anlayışı, bir karşıtlığa dayanmakla birlikte, birey ile toplum arasında karşıtlıkların uzlaştığı ve dolayısıyla bireyin kendi ereği ve istencini toplumun istenç ve ereğiyle bütünleştirdiği oranda gerçeklik kazanacak bir özgürlük anlayışıdır. Birey kendi edimini ve eylemini kendi öz belirlenimi ya da istenci yoluyla bir birey olarak toplumsal ya da evrensel istence uygun biçimde sınırlandırdığı zaman hem bireysel hem de toplumsal anlamda özgürleşmektedir. Edimsel olarak özgürlük ancak bu yolla

1 Bkz. G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), 199, (§257).

2 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 199, (§257).

Modern Devlet ya da onunla uyumlu bir biçimde var olan Modern (sivil ya da eşit ve karşılıklı olarak tanınmış yurttaşların oluşturmuş olduğu) bir toplumda, somut bir edimsellik ve içerik kazanacaktır.

Fakat tüm olumlu görünümüne karşın Hegel’de özgürlük bir sınırlama içinde var olmaktadır. Hegel’de birey, sonuç olarak, Kantçı düşüncenin ödev ya da ahlak yasasına yakın bir biçimde, dışsal bir çatışkiyla gelişen içsel bir belinimi, özgürlük olarak görmektedir. Birey, ancak kendi istencine toplumsal olanla uyum içinde dışsal bir zorlama olmaksızın evrensel bir yasa ya da gerçeklik karşında boyun eğdirmiş ya da sınırlandırmış olmaktan dolayı özgürleşmektedir. Buna karşın, içsel belirlenim ya da bireyin kendi içsel özerkliği bir özgürlük oluşturmakla birlikte, bireyin kendine ve içinde bulunduğu topluma yabancılaşmış olmasının aşılmasına olanak sağlamakta olduğu için, özgürlük aynı zamanda Hegel felsefesinde yabancılaşmanın aşılması olarak yorumlanmaktadır.

Hegel’in özgürlük düşüncesinden yola çıkarak bir değerlendirme yapacak olursak, onun bireyselliğin toplumsal olanla birliğini ve bütünleşmesini temel alan özgürlük anlayışı, günümüz kentlerinde yaşayan tümüyle bireyselleşmiş ve kendi içinde ayrılmış toplumunu açıklamaktan oldukça uzak görünmektedir. Oysa günümüzde kentli ya da kent içinde yaşayan bireyler, istençlerin nesnelleşmiş uyumlu birliğinden çok farklılaşmasından oluşmuş bir toplumda yaşamaktadırlar.

Kültürel farklılaşmanın en yoğun olduğu artık kozmopolitleşmiş ya da gittikçe daha da kozmopolitleşen günümüzün büyük kentleri artık, Hegel’in daha çok ulus devlet modeline uygun düşecek olan bir uyumlu birlikten çok, tümüyle etnik ve kültürel ayırım ya da farklılaşmanın ortaya çıkmış olduğu yaşam alanlarından oluşturmaktadır. Bu açıdan, her ne kadar, Hegel’in devlet felsefesinde ortaya koymuş olduğu özgürlük anlayışı, günümüzün kültürel açıdan farklılaşmış kent yaşamındaki özgürlük anlayışını açıklamada yetersiz kalsa da, özgürlük anlayışına ilişkin yaptığı kavramsal belirlemeler açısından oldukça önemlidir. Onun ortaya koymuş olduğu özgün ayrımlara dayalı kavramsal belirlemeler ve karşıtlıklara dayalı düşünceleri, aynı zamanda bu karşıtlıkların tarihsel bir diyalektik süreç içinde dile getirilmiş olması kent ile felsefe arasındaki ilişkiyi özgürlük ve yabancılaşma kavramları açısından düşünebilmemize ışık tutabilecek nitelikte düşüncelerdir. Ayrıca Hegel felsefesinde görmüş olduğumuz karşıtlıkların aşılmasına olanak sağlayan bütünleştirici diyalektik, günümüzde şehirlerin karşıtların uyumuyla sonuçlanabilecek kendilerine özgü belirgin bir özelliği ya da özgün bir kültürel yaşamı oluşturabilmeleri onun diyalektik felsefesinin sağlayabileceği olanaklar açısından üzerinde durulması gereken oldukça önemli bir konudur. Hegel’in diyalektiğinde ve dolayısıyla özgürlük anlayışında var olan karşıtların birliği ya da uyumu düşüncesi, öznel istençlere sahip olan bireylerin dışsal bir zorlama olmaksızın özgür bir biçimde toplumda diğer bireylerle birlikte ve onlar aracılığıyla oluşan evrensel toplumsal istence katılması ve bütünleşebilmesi modern kent toplumu ve yaşamı açısından esinleyici bir örnek ya da düşünce olarak değerlendirilebilir.

Eski Yunan kent devleti ve özgürlük ilişkisi bağlamında, modern kent yaşamını Hegel’in özgürlük anlayışıyla kavramaya çalışacak olduğumuzda, Hegel’in özgürlüğü yabancılaşma kavramından ayırmaksızın birini diğeri ile birlikte ele alıp açıklamış olması ayrı bir önem taşımaktadır. Hegelci düşünce açısından, olumlu niteliğe sahip olması gereken bir kent toplumu, özgürlüğe yer verdiği oranda yabancılaşmanın aşılmasına da olanak sağlamalıdır. Günümüz kentlerinde yaşayan bireylerin en büyük sorunu özgürlük ile birlikte bireyselleşmenin getirdiği yabancılaşma sorunudur.

Hegel’in, burada sunmuş olduğumuz, tarih süreci içinde gerçekleşen özgürleşme

diyalektiği, aynı zamanda evrensel Tin'in olduğu kadar, bireyin tarih içinde kendisine yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın trajik bir biçimde aşılması sürecini özetlemektedir. Sokrates örneği, tarihin oluşumu ve özgürlüğün kazanılması söz konusu olduğunda, özgürlüğün öznellik ve nesnellikle birlikte karşımıza çıkan çatışkılı yanını ortaya koymaktadır. Özgürlüğün Hegel'in politik felsefesinde yabancılaşmayla doğrudan ilişkilendirilmiş olması, daha sonra Marksist felsefenin de bütünüyle paylaşacak olduğu ve üzerinde önemle durduğu bir konudur. Bu özelliği Hegel'in özgürlük kuramının günümüz açısından da geçerliliğini yitirmeyen özgün yanını oluşturmaktadır. Onun yabancılaşmanın aşılmasıyla bağıntılı kıldığı, toplumsal bir uzlaşmayı amaçlayarak, toplumun bütünlüğü ve birliğine yönelik olan özgürlük anlayışı, günümüzün kent toplumu ve yaşamı açısından da bireyin hangi toplumsal koşullar içinde yabancılaşma duygusundan uzak bir özgürlüğü gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğine ilişkin bir soruyu ele almış olduğumuz konu bağlamında sormamızı olanaklı kılmaktadır.

Hegel'in yaklaşımı açısından bakacak olduğumuz zaman, yabancılaşmasının özgürlüğün önemli bir koşulu olduğunu görürüz. Modern kent toplumu ya da devlet yabancılaşmanın aşılmasına olanak sağladığı oranda özgürlüğüne de temel oluşturmuş olacaktır. Birey kendini ancak, belli bir toplumsal mekân ya da kent içinde tüm yabancılaşma duygusundan uzak evinde hissettiği ölçüde, kent ve kent toplumuyla aynı zamanda bütünleşmiş, tinsel bir birlik oluşturmuş olmakla somut bir biçimde özgürlüğünü gerçekleştirmiş olacaktır.

Sonuç olarak, Hegel'in eski kent devleti örneğinden yola çıkarak oluşturmuş olduğu, devlet felsefesi açısından özgürlük yorumu, her ne kadar bireysellik ve farklılık ilkesini gözetken bir özgürlük anlayışı olsa da, devleti kutsayan ve öznel istençleri son evrede yok sayan bütünleştirici ya da bütünlük oluşturucu yönüyle oldukça tartışmalıdır. Tüm tartışmalı sonucuna karşın, Hegel'in eski kent devleti örneğinde ortaya koymuş olduğu özgürlük anlayışı, günümüzün farklılaşmış kent yaşamında tekrar üzerinde durmamız gerekebilecek bir konudur.

Kaynakça

G. W. F. Hegel, *Hegel's Lecture on The History of Philosophy I, 3 Vol.*, trans. E. S. Haldane and H. Simon, (London: Humanities Press, 1955).

G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991).

G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006).

G. W. F. Hegel, *Tinin Görünüşü*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1986).

G. W. F. Hegel, "The Positivity of Christian Religion" *Early Theological Writings içinde*, trans. T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976.

Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesi Üzerine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, 83).

Tulin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, Birinci Baskı).

İNSANIN DEĞERİ VE ŞEHİRDEKİ HAKLARI

Şehriban CENAN

İnsan hakları, özellikle günümüzde sıkça dile getirilmekte ve neredeyse moda bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa insanın kendi varlığı ile doğrudan ilişkili bu durum, bilgi eksikliğimizi de ortaya koymaktadır. Farklı yaşam unsurlarını barındıran ve farklı boyutlarda ilişkilerle örülü yaşam alanları olan şehirler, bize insan hakları konusunda hangi noktada olduğumuzu göstermesi bakımından pek çok ipucu vermektedir.

İnsan hakları, insanın yalnızca insan olmakla hak ettiği ve bunun sonucu olarak da doğal olarak talep ettiği bazı gereklilikleri ifade eder. Bu gereklilikler bir varlık türü olarak insanın değerinden ileri gelmektedir hiç kuşkusuz. Söz konusu gereklilikler insanın değerinin bilgisine ve bu değeri tanımaya davet eder bizi. İnsanın değeri dediğimiz şey ise, onun diğer canlılar arasındaki “özel yer”ini belirleyen şeydir. İnsana bu özel yerini sağlayan da onun nitelikleri ve diğer canlılardan farklı olarak sahip olduğu olanaklarıdır (Kuçuradi, 2007: 1-2). Olanakları olan bir varlık olarak insan; bilim yapar, bilgi üretir, sanat eseri meydana getirir, felsefe yapar, roman yazar ve daha pek çok şey. Tüm bunlar insana özgüdür. Burada sözü edilen özellikler insanın değerini de ortaya koyar. İnsanın, insan olmanın olanaklarından mahrum kalması varlık değerinden de uzaklaşması anlamına gelmektedir.

1948 yılında kabul edilen *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, dünya üzerindeki bütün hakların ve bütün ulusların ulaşabileceği ortak bir idealden söz ederken, insan haklarının evrenselliğini dile getirmektedir. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* bu amaçla ortaya konmuş bir bildirge'dir. *Bildirge*'nin 1. maddesi, tüm insanların özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğduğunu; 2. maddesi, herkesin ırk, renk, cinsiyet, dil, din veya başka bir görüş, ulusal veya sosyal köken, mülkiyet, doğuş veya herhangi bir ayırım gözetmeksizin bu bildirge ile ilan olunan tüm haklardan ve tüm özgürlüklerden yararlanabileceğini bildirir. 3. maddesi ise yaşamak, özgürlük ve kişi güvenliğinin herkesin hakkı olduğunu tüm dünyaya ilan eder.

Bu noktada bir konuya açıklık getirmekte yarar vardır. İnsanın değeri ile insan onuru arasında fark var mıdır? İnsan haklarına temel oluşturan bu kavramlardan “insanın değeri” kavramı ide olarak bir soyutlama olarak görülebilir. Öte yandan “insan onuru” kavramı ise daha çok uygulamaya yönelik çağrışım yapmaktadır. Ama özünde her iki kavram da insan haklarının temelinde vardır ve çoğu zaman aynı anlama gelmektedir.

Bir kültür varlığı olan insanın en fazla etkileşim içinde olduğu yaşam alanları hiç kuşkusuz şehirlerdir. Şehirler, bir yandan kamu-özel ilişkilerinin, diğer yandan özel-özel ilişkilerinin yaşandığı yerlerdir. Güvenlik, ulaşım, barınma, eğitim, çevre gibi konularla en çok karşılaştığımız yaşam alanlarıdır şehirler. Öyle ise, varlıkta özel bir yeri olan insan, yaşadığı yerde, pek çok etkileşimlerle örülü şehirlerde bu özel yere sahip midir?

Şehirde yaşayan insanın haklarından söz etmek, insan haklarından ne kadar söz etmeyi gerektirir? Avrupa Yerel ve Bölgesel Yönetimler Kongresi tarafından 1992 yılında kabul edilen *Avrupa Kentli Hakları Bildirgesi*, insan haklarının yerelde ne ifade ettiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Özellikle şehirdeki yaşam unsurlarının insanın değeriyle ne ölçüde örtüştüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

Nelerin insan hakları olduğu, hangi hakların temel haklar olduğu konusu halen tartışılan konular arasında olsa da, asıl önemli olan, insanın, insansal olanaklarını geliştirme imkânı bulabilmesidir. Bu insani olanaklarını geliştirebilmesi için de bazı koşulların sağlanması gerekmektedir.

ktedir. Yirmi maddeden oluşan ve Avrupa Kentsel Şartı olarak da anılan Bildirge'nin maddelerinden çoğu bu koşulları vurgulaması açısından değerlendirilebilir. Şehir yönetimine önemli görevler veren Şart'ın maddelerini konumuzla ilgisi bakımından gruplamak, değerlendirme yapma açısından yol gösterici olacaktır.

Şart'ın 2. , 4. , 6. , 7. ve 17. maddelerinde, insanın bedensel ve ruhsal açıdan varlığının korunması/desteklenmesi gerekliliğinden hareket edildiği görülmektedir.

2. maddede, “kirlenmemiş, sağlıklı bir çevre; hava, gürültü, su ve toprak kirliliği olmayan, doğası ve doğal kaynakları korunan çevre”,

4. maddede “sağlıklı konut sağlanması”,

6. maddede “beden ve ruh sağlığının korunmasına yardımcı çevrenin ve koşulların sağlanması”,

7. maddede “yaş, yetenek ve gelir durumu ne olursa olsun, her birey için, spor ve boş vakitlerini değerlendirebileceği olanakların sağlanması”,

17. maddede “bireyin sosyal, kültürel, ahlaki ve ruhsal gelişimine, kişisel refahına yönelik kentsel koşulların oluşturulması” ifadeleri yer almaktadır.

Şart'ın 3. , 13. , 14. , 16. ve 19. maddeleri ise; istihdam, ekonomik kalkınma gibi bireyin ekonomik yönden gelişmesi ile kaliteli yaşam sürmesi /insan olarak olanaklarını geliştirmesi arasındaki ilişkinin dikkate alınması gerektiğini bize göstermesi açısından önemlidir.

3. maddede “yeterli istihdam olanaklarının yaratılarak, ekonomik kalkınmadan pay alabilme şansının ve kişisel ekonomik özgürlüklerin sağlanması”,

13. maddede “kararlı ve aydın yapıdaki tüm yerel yönetimlerin, doğrudan veya dolaylı olarak ekonomik kalkınmaya katkı konusunda sorumluluk sahibi olması”,

14. maddede “yerel yönetimlerce ekonomik kalkınma ile çevrenin korunması ilkeleri arasında uzlaşmanın sağlanması”,

16. maddede “yerel doğal kaynak ve değerlerin; yerel yönetimlerce, akılcı, dikkatli, verimli ve adil bir biçimde, beldede yaşayanların yararı gözetilerek, korunması ve idaresi”,

19. maddede “bu bildirgede tanımlanan hakların sağlanması için, gerekli mali kaynakları bulma konusunda yerel yönetimlerin yetkili kılınması” gibi ifadeler yer verilmektedir.

Artık günümüzde yoksullukla insan hakları arasında kimi zaman doğrudan, kimi zaman dolaylı olarak bağ kurulmaktadır. İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nde her insanın, insan onuruna yakışır bir yaşam sürdürme hakkına sahip olduğu belirtilmiş olsa da bu haklar sadece düşünce ve ifade özgürlüğü, örgütlenme ve demokratik seçim hakkı vb. olarak algılanmakta ne var ki sosyo-ekonomik haklar yeterince tartışma konusu yapılmamaktadır. Bunun en önemli nedenlerinin başında sosyo-ekonomik hakların uluslararası sözleşmelere konu olsa da insan hakları arasında sayılıp sayılmayacağı konusunda henüz bir uzlaşma sağlanmamış olmasıdır. Yoksulluğun insan haklarının ihlali olarak herkes tarafından kabul edilmesi kolay gibi görünse de uygulamada çokca zorluk yaşanması muhtemeldir. Oysa yoksulluk ile yoksunluk birbirini besleyen olgular olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, yoksulluğu ya da yoksunluğu ulusal hükümetler düzeyinde ele almak, bu olguya parasal ölçütler koymak hiçbir şey ifade etmediği gibi insan haklarına kalkınmanın bir aracı olarak bakmak da son derece yanlıştır. Hem ulusal hem uluslararası düzeyde ekonomik adaletsizlikler için yeni

politikalar geliştirilmedikçe insan haklarıyla yoksulluk arasında ilişki kurmaktan söz etmek pek de olanaklı görünmemektedir (KORAY, 2011). Tüm bunlarda haklılık payı yok değildir. Yoksulluğun ya da yoksunlaştırmanın küresel boyutları görmezden gelinmemelidir. Buna karşın, bu durum yerel yönetimleri kendi üzerine düşen ne varsa yapması konusunda daha da istekli kılmalıdır. Sosyal ve ekonomik adaletsizliklerin en çok yaşandığı yerler olan şehirlerde, şehrin bütün ekonomik kaynaklarının söz konusu adaletsizlikleri en aza indirecek biçimde planlanması tutulacak en akılcı yoldur. Sosyo-ekonomik yönden geliştikçe, insanlar hakları konusunda daha fazla söz sahibi olma imkânı bulabileceklerdir.

Bunların dışında, Şart'ın 1. maddesi “mümkün olduğunca suç, şiddet ve yasa dışı olaylardan arındırılmış emin ve güvenli bir kent”e vurgu yaparak insan varlığını tehdit edebilecek olan “güvenlik” sorununa dikkat çekmektedir. 20. maddede ise “yerel yönetimlerin; yukarıda sıraladığımız hakları tüm bireylere cinsiyet, yaş, köken, inanç, sosyal, ekonomik ve politik ayırım gözetmeden, fiziksel veya zihinsel özürlerine bakılmadan; eşit olarak sunulmasını sağlamakla yükümlü olduğu” belirtilmektedir.

Şartın, amacı belirtilirken özellikle şu ifade dikkat çeker: *Avrupa Kentsel Şartı*; Avrupa Konseyi'nin temel hak ve özgürlüklerin korunması çağrılarına paralel olarak, kentsel gelişmenin niteliksel özellikleri ve “yaşam kalitesiyle” doğrudan ilgilidir.

Tüm bunlar bize göstermektedir ki, insan varlığı yaşam unsurlarından bağımsız değildir. Elbette ki önce yaşam vardır, yaşamak ilk özgürlüğümüzdür. Bu öyle bir özgürlüktür ki başka hiçbir varlık bunu engelleyemez ve sınırlayamaz. Özgürlük somut bir biçimde ele alındığında ise olanaklar, ayrıcalıklar ve doğal olarak da yapma ve yapmama etkinlikleri gündeme gelir. Buradan da “insan hakları” doğar. Haklardan bahsetmenin ilk koşulu insanın varlıksal yönünü işaret ederken; bu varlıksal yönü de insan olmanın onuruna palel bir yön içerir. İlk hak olan “yaşam hakkı” topluma, onun siyasal örgütlenmesi olan devlete çok önemli görevler yükler. Devlet bir taraftan insanın yaşam hakkını korumakla yükümlüdür. Öte yandan da yaşam hakkının tam anlamıyla gerçekleşmesi için toplumda var olan tüm ekonomik, sosyal engelleri ortadan kaldırmalıdır. Böylelikle “insan onuru”na yakışır bir yaşamın olanaklarının yolu açılmış olur (Savcı, 1996). “Yaşam hakkı” korunması gereken en temel haktır hiç kuşkusuz. Ancak insan varlık olarak yalnızca “nefes alan bir organizma” olmadığından bu hak “insan gibi yaşamak hakkı”ndan ayrı düşünülemez.

Böyle bakıldığında haklar tamamlayıcı boyutlarından ayrı olarak ele alınmamalıdır. *Avrupa Kentsel Şartı* bu açıdan *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* için önemli destek unsurlar barındırmaktadır. Evrensel olan “kişi”yi korumayı hedeflerken; yerel olan da bireyi yani toplum tek'ini korumayı hedefler. Yereldeki haklar ne kadar geliştirilip korunursa evrensel olan, yani “kişi” hakları olan “insan hakları”nın korunmasına o ölçüde katkı sağlanmış olur. Haklar tamamlayıcı boyutlarından ayrı olarak ele alındığında çoğunlukla “temel” olarak kalmakta, çoğu zaman binanın geri kalan bölümleri tamamlanamamaktadır. Oysa binalar gibi insanlar da bir bütünlüğü olduğunda, gerçek anlamına ve değerine ulaşabilir. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, insanlık için soyut ideallerden söz etmekte; *Avrupa Kentsel Şartı* ise, insanın değerini bir kez daha tescil etmektedir. Her toplumun tek üyesine dokunan, yaşayan ve yaşatılan haklar, insanın varlık olarak değerinin korunmasına somut katkılar sağlaması açısından önemlidir. *Avrupa Kentsel Şartı* bu anlamda daha denetlenebilir, daha sorgulanabilir ve daha hesap sorulabilir görünmektedir. Hemen hemen her yurttaş “*İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*”nin içerik olarak değilse bile bir belge olarak var olduğunu bilebilir; ancak *Avrupa Kentsel Şartı*, *Evrensel Bildirge*'ye göre çok daha yeni bir bildirge olduğundan şehrin yaşayanları bundan yeterince haberdar olmayabilir. Şehirde yaşayanların haklarını korumak ve geliştirmek görevini üstlenen yerel yönetimler, haklar konusunda yurttaşlarını bilinçlendirme

görevini de üstlenmelidir. Böyle bakıldığında, kentli haklarının geliştirilmesi, insan haklarının korunmasında önemli bir zemin olacaktır.

Kentli haklarının, dolayısıyla insan haklarının gelişmesinin, o ülkedeki demokrasinin gelişmesiyle paralellik gösterdiği bilinen bir gerçektir. Zaten, en genel tanımıyla demokrasi, evrenselin yerel ile ortak bir noktada buluşması değil midir? Demokrasi bir bilinç sorunudur, tıpkı haklar gibi.

Şart'ın en önemli maddelerinden biri olan 8. maddesi kültürler arası kaynaşmaya dikkat çekerken; “geçmişten günümüze, farklı kültürel ve etnik yapıları barındıran toplulukların barış içinde yaşamalarının sağlanması” gerektiğini ifade eder.

Farklı kültürel yapıları barındıran şehirler özellikle demokratik açıdan gelişmesini tamamlamamış toplumlarda insan hakları açısından başka bazı sıkıntıları da beraberinde getirmektedir. İnsan olmanın onuruna ve insan olma ortak paydasının farkına varamayan ya da varamak istemeyen yaklaşımlar insan haklarının korunması önünde büyük engel oluşturmaktadır. Şehirler, kamu olma bilincinin ne kadar geliştiğini bize gösteren en iyi örneklerdir. Toplulukçu (özcü) değerlerin söz konusu olduğu toplum, henüz kamu olma bilincine ulaşmamış toplumdur. Böylesi yapılarda “keyfiliğin yasalılığı” kullanılır. Bu, şu anlama gelmektedir: Belli türden belirlemeyi herkese mal etmek ve herkesi böyle yönetme isteğinin belirgin hale gelmesi. Bu durumdaki bir toplum henüz bir kamu düzeni oluşturamamıştır. Bu tarzdaki insan ilişkileri, insan haklarının korunması açısından ve sonuçları bakımından değerlendirildiğinde tamamen keyfi ve rastlantısaldır. Bu tür yöntemlerin kullanıldığı yerlerde birilerinin haklarının korunması ve geliştirilmesi pek de olanaklı görünmemektedir. Verilen kararlarda, sonuçları bakımından bir süreklilik ve nesnellik sağlanamamaktadır (Çotuksöken, 2010: 36-37).

“İnsan hakları eğitimi” bu noktada büyük önem taşımaktadır. Böyle bir eğitimden geçen kişi hem hakların taşıyıcısı olduğunun farkına varır hem de etik bir varlık olduğunun bilincine ulaşır. Böylelikle insan, eylemlerinde sorumluluğun doğrudan kendisinde olduğunu bilir. İnsanın değerini –varlıktaki özel yerini- korumayı amaçlayan insan hakları, bir yandan hiçbir niteliksel ayırım yapılmaksızın bütün insanların etik olarak nasıl muamele görmesi ya da görmemesi gerektiğini; öte yandan kamu yaşamında insanların başka insanlara karşı etik olarak nasıl muamele etmeleri gerektiğinin en alt sınırlarını belirleyen normlardır (Kuçuradi, 2007: 67). Başkasının haklarına saygı göstermenin aslında kendine saygı göstermek olduğunu fark eden insan –kişi- varlığından gelen değerini de kanıtlamış olur. Hem eylemi yapan kişi, hem eylemin yöneldiği kişi açısından ele alındığında insanın değerine en az zarar veren eylem etik eylemdir ve bu da “değer bilgisi”ne sahip olmakla mümkündür. Ancak böyle eylemlerle insanın yaşama olanakları geliştirilebilir (Kuçuradi, 2006: 81).

Uygulama açısından bakıldığında şehirler, hakların korunduğunu ya da korunmadığını bize en iyi gösteren yaşam alanlarıdır. Elbette haklar sadece yasalarla korunamaz. Bu konuda şehirde yaşayan herkesin sorumluluğu vardır. Taşıyıcıları bakımından insan haklarının “kişi hakları” olması, hak ihlalleriyle her zaman karşılaşabileceğimizi; insan hakları ihlallerinin aslında tek bir insanın hakkının ihlaliyle başladığı ve bu ihlallerin uzaklarda bir yerde, birilerinin sorunu olmaktan çok, benim/bizim sorunum/sorunumuz olduğunun bilinmesi gerekir. Bu bilincin oluşması da ancak eğitimle olur.

İnsan hakları konusu, öncelikle bir bilgi sorunudur. Her şey aslında dönüp dolaşık insanın değerinin/onurunun bilincinin oluşmasına bağlı olduğu görülmektedir.

Yatay ve dikey kültürel ilişkilerle ancak yaşamını sürdürebilen birey, bu ilişkiler konusunda kendini evrensel biçimde uyararak felsefe ile donatıldığı ya da bu tür ilişkilere felsefe açısından baktığı zaman kendini daha iyi tanıyabilir. Bu nedenle insan hakları konusunda verilecek eğitim, felsefi temellere dayalı olmalıdır/olmak zorundadır (Çotuksöken, 2010: 111). İnsan hakları konusunda, küçük yaşlardan itibaren eğitilmiş insan, bu konuları daha fazla özümsemiş olacağından hakların korunması ve geliştirilmesi açısından şehir yaşamına önemli katkı sağlayacaktır. Bugüne çözüm olması bakımından yerel yönetimlere düşen sorumluluk ise, kamu hizmeti veren her birimin düzenli ve etkili bir biçimde vereceği hizmetiçi eğitimlerle bu bilincin oluşturulmasını hızlandırmaktır.

Sonuç olarak, şehirdeki yaşam unsurları insanın değeriyle örtüşmelidir; çünkü, yaşadığımız şehirler kültürün taşıyıcısı durumundadır. Kültür ise varlık olarak insanın taşıyıcısı, insan da hakların taşıyıcısıdır. Şehirler çoğu zaman bir ülkenin gelişmişlik düzeyinin göstergesidir. Bunun ölçüsü ise sadece modern ve gösterişli binalar değil, insan haklarını korumada ne kadar başarılı olunduğudur.

Kaynakça

- Çotuksöken, B. , 2010, İnsan Hakları ve Felsefe, Papatya Yay. , İstanbul.**
Koray, M. , 2011, "Büyüyen Yoksulluk ve Yoksunluk Sorunu Karşısında İnsan Hakları Tartışmaları", 21.Yüzyılın Başında İnsan Haklarını Korumada Karşılaşılan Sorunlar, Maltepe Üni. Yay. , İstanbul.
Kuçuradi, İ. , 2006, Etik, TFK, Ankara.
Kuçuradi, İ. , 2007, İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları, TFK, Ankara.
Savcı, B. , 1996, "Yaşama Hakkı", İnsan Haklarının Felsefi Temelleri Uluslararası Semineri, TFK, Ankara.

IDENTITY AND PLACE, AN INITIAL APPROACH TO UNDERSTAND

Prof. Dr Tariq Hashim KHAMEES

Any changes of any kind, spoke in place that will disrupt the link between rights and place. place in terms of the concept, is a space that moves human and various exercise activities. However, the place beyond these linguistic significance to wider connotations in system configuration intellectual man, this is the vision that we will work in tracking connotations place in the promotion of belonging to constants cultural identity in general Based on the following:

First: the place as a sign of affiliation and not as a city.

Second: the place as a producer of the components of the cultural identity.
1 - place as a sign affiliation:

City denote birthright place, go us to relationships our association him as an expression of his membership in the components of physical and moral, and this affiliation is one of the most important pillars forming our identity, these cornerstones that emerges in semantics known as: feeling of security, safety and comfort and love and this is what explains people's sympathy with (towns) at the level of what happens on or off politically, culturally and even mathematically, and formed this semantic dimension of the place (city) through the chronological context of human life as time is "the fourth dimension of place" within the dialectic of the historical relationship between the two. We look very clearly to the contents of this significance through our stability in the place (city) has fought the concept of place long journey across history and displays the figures becoming a and its transformations in order to move us from space primitive to the space contemporary human according to the vision mythological available where the pillars of stability and security. This is the turning point that transmit location (city) in our perspective than just a sign to denote geographical area (homeland and affiliation). We, as the most conscious creature place and have the sensitivity (spatial) gives us the ability to arrange and organize the place to stay when we also know that human history proves that human deserted place while he finds elements of stability and security. On the one hand, and the other side, we resort after settling in place to harness provided us data to achieve the requirements of life aid of physical and cognitive down to a state of interaction between us and the place (city), because the place is leeway or space that embraces interaction processes between man and the world around him.

The transformation of its natural place to the cultural site passes through the same rights as the link between them are stick and correlation, which means root link between them by Being. Links are not limited interaction between man and place on the human impact on the place, but that place digging in human characteristics and features. So link between rights and the place is an interactive relationship. On this basis, what person does in the place (city) of activities in construction and cultural is what we call human interaction with the place, and as far as growing this interaction is growing with him feeling link place (city) represented in a number of behaviors and values and positive trends Almtwaldh human history such as love, pride, loyalty, belonging, construction, and in sum the last form of (identity) rights and belonging to the place, which explains, for example insistence Rights to continue construction material and intellectual and create a positive image of the place (city) to denote the positive interaction between him and the Location (city) or rather between him and the (identity). This confirms our

impression that the human subject humanitarian relations and their location coordinates (city) and semantic . Thus we see that the interaction between man and the place (city) manifested strengthen relationship belonging to national identity, its overall dimensions

And if we want to discuss the issue of place as a producer of components (identity)

We can say that human during its interaction with the place is subject relations humanity and organized the location coordinates and Semantic As noted previously on (ideas) recipes place with many cultural and social, political and religious, with each composed features task (of identity) cultural. The first of these components are (culture) thorny and complex concept of culture in our time has made us focus on the most prominent features resulting from human interaction with the place and is explained features culture customs and traditions as he and anywhere in the world is human prejudice and traditions encroachment (b identity) cultural It fruit of interactions with the place (city), which dug its features and characteristics across D long generations, and work traditions, marriage, death, and clothing and food and customs are in their entirety closely linked to the overall components place, so the rights cherished by and defended as a feature (identity). Considering that preserved to maintain (identity) cultural and over the credibility of belonging to it, is that the temporal evolution movement and cognitive impose pruning and customs and traditions or even destroy what is corrupt and that the normal process does not detract from its status in humans.

The arts, literature and knowledge hinting another of the features of culture, like this would customs and traditions, they are important product of the accumulation of relations interactive between man and place (city) digs where the place of its features and characteristics as did the customs and traditions, and we can see it clearly when human .The costumes and paintings Fine arts architectural and agricultural craft and their lyrical arts and folk heritage and their own poetry and prose literature and various scientific knowledge. It's not events casual in human life but is part basis and important role in system configuration cultural and intellectual his pervasive in it, and comprehensively more is one of the most important pillars components (identity) has with which his place (city) and increase the growing promotion of belonging to him.

We believe that human interaction with the place earns privacy rights derived from the place are later features (identity) clearly evident through the human pride and announced both inside the place (city) or outside.

This view is evident when we see a forum where various literature and poetry and prose creations and cinematic films or even imbued scientific research humanitarian express dye belonging to the place (city). And certainly different degrees richness of this literature because it unformed diversity particularities of the place that originally naturally vary geographically, culturally and humanly. The diversity in the privacy of (identity) does not mean weakening the mother, but privacy is an important tributary of the tributaries of the richness of identity, and this particular feature is one human factors pride and growing association and affiliation (identity) at all levels.

And here and before offering sap our position on the question of identity and the city and the place we must ask an important question expressed: How can the privacy of the place to live in isolation from the issues of the day ahead, such as globalization and the clash of civilizations and the defense of identity? Especially that these issues become when some peoples of the earth from the father enemies as they represent attempts to breach privacy place and demolition of cultures national aided including produced information technology possibilities

to reduce the distances to become the world thanks a small village will result loss and marginal isolate himself about. Therefore we must if we want to maintain our cultural identity of caution in receiving of this culture, but that does not mean that we stay because our fears out this time and that place, and we have to believe that we may live in a world of his cultural identity and one, perhaps where privacy our diverse national cultural identities that we will do our best to keep the present, but in the context of a global cultural identity and one based on the diversity of privacy?

The answer to this question or something like lies in the fact that all places unfolding as (no place) and here will turn it a whole to search for (the place) and to search in (place) and then can be seen as an effort offline targeting explore self to self-identity, this (identity), which became synonymous with the place, and this causes us to make a type of reconstruction does not (the place), but for our whole life building on our connection to place or our separation with him, and because we realize we we took the action contradictory radically is rebuilding (world)in terms (another world). This means that we will write pursuant contradictory targeted at the same time raise the contradiction, and paradox here is not in what we write, but he is the one who will we produce in writings, so that writing characterized by its ability to formulate different worlds new formulations, which prevents writing itself in terms of the effort designed to produce identity and raise various contradictions and minimize the impact of the tragic contradiction to do recall and to forget or did the process of replacing our ancient language new language intended to (produce) the identity and structure of currents and movements rather than fixed elements

Say at the outset that it is impossible to separate between any political movement or intellectual terms of vision and ideology and carries visions and ideologies because that the identity and affiliation of these to this trend, and we have we in the whole of the Middle major crisis in the (identity) that it is impossible dialogue and prevail Spirit primitive breaking the back of any dialogue between the ideas, trends and impossible meeting on the basis of one, if we want to talk about the state's role in the development of the economic side our dialogue to national conflict or perhaps sectarian with a desire among the general public in that we reach a solution to their problems of economic in all kinds

Imagine serious disaster when controlling ideas and assembly tools for pre-history, ideas and institutions cities and communities at the end of the stage of history!

Supposed to (place) gives to its citizens (identity) joint and a group of sub-identities, and these (identity) in the sense see self as intended for another «is» to see and recognize, is driving the reform and progress, competition and cooperation, because of something that can not happen Without this sense of identity, how do you expect the municipalities to succeed in the organization of services and facilities without prior awareness of voters motivated and united on the basis of these ideas? And how we expect from professionals and business to develop their businesses and their trade unions and their participation in society and economic life without awareness of their identity and their work on this basis and not on the basis of their tribes or villages where he was born parents and that may have not know anything about it did not in their lives? How can that be to regulate the relationship between the citizen and the power on the basis that tax-payer entrust the government to achieve its interests and not the relationship between positions come heredity or kinship between citizens are doomed to marginalization and dependency and helplessness? How to get out of our unique situation, is that a large percentage of citizens who if they want to enjoy all the rights and privileges of citizenship of the opportunities and the jobs they also do not want to participate in political life and support and opposition formations, assembly and claim.

This case crashes political and cultural life and carry huge vacuum, and make political participation, cultural or social and even art and music fraught , and incorporates many of the provocation and the absence of meaning and purpose, and explain the absence of a political gatherings and professional on the basis of interests and objectives process, and the inability of municipalities and institutions Local Government accommodate people on the basis of space and basic services, and justifies why fail educational institutions and public health but successful in countries apply economic liberalism.

(Place), where I am (I) live moments influential After that lived this place for so long retreat today I find has been elevated in the fast-moving events for overlooking the more scenes ruin tragic Throughout history, those scenes that seek to dismantle the human relationships involved in this place and formed through decades of suffering and struggle to become sticking place a feature of Iraqi human that accompanies places him and thrive, even feel it speaks to places and talk to him of hyper stuck out, they are history since time immemorial and the keep time in dialogues endless contrast granted is existential space full and active shares significantly to the formation of the same humanity and crystallized characteristics to reveal a man with identity, history and culture of the world is seen as a mixture of bewilderment and envy.

And the scene of the activity of the peoples in the region, faces a difficult reality, he withdraws from the concept of homeland; project before the attacks globalized old and new; image of political independence and economic .And stand out in the first two images are complementary: The quest to break inside the spatial and identity fragmentation per partial conflicting identities; such sectarian identity, racial, ethnic, that divides the body of one nation strong, and its transformation into a weak places

The second: Colonialism; still some Arab territories live under the subordination of the control of the occupation. Experience has dealt occupation in our country, throughout its long history, with the place of two dimensions: first, the occupation of the land and the looting and exploitation of its resources and violating sanctities, and falsification of history. Or usurpation of land and skinned big entity, and fabrication of history, geography new, agree the objectives of the occupier rapist, then build settlements racism. We see in the rape of Palestine and the occupation of Iraq very clear examples, and the second is the most dangerous: the occupation of the mind and the looting of culture and awareness in order to cancel his personality and dissolving identity

All this has led to the formation of two contradictory in place. Image sticking to the land, self-preservation and culture. The image of surrender and accept reality and work to devote map present through official institutions and civil. We finish our paper suggest some modest recommendations: 1. Strengthen concepts of awareness homeland (identity) and the place educationally and culturally, morally and strengthen the commitment to apply it realistically and practically.

2. Directing the grassroots need to devise means to resist the cultural invasion and developed in defense of the independence of place and unity. 3. Post citizens of one nation politically, socially and historically, for the formation of a political partnership developed between the individual and the nation on the one hand, and between groups of the nation the hand, in order to produce political and social unit effective creative.

4. Promote and develop the concept of single identity and image enhance the image of the place and role in the construction of self-identity and national in the general citizens and urged them to defend it reason for their survival and the secret of their strength.

References:

1. *Algerian, Mohammed, the occupation of the mind, the first edition, Warraq Publishing, London, 1998.*
2. *Dawood, Ahmad, history of ancient Syria, correct and edit, third edition, Dar Al Safadi, Damascus, 2003.*
3. *Durant, well, The Story of Civilization, translation, Zaki Naguib Mahmoud, the first part of the first volume, fourth edition, Conspiracy Press, Cairo, 1973.*
4. *Zubaidi, Muhammad Murtaza, the crown of the bride of the dictionary jewels, Volume IX, Library House life, Beirut.*
5. *perspective (i 1996), San Arabs, substance: k Wen, achieving Secretary Abdul Wahab Mohammed Sadiq, Beirut.*
6. *Ashmawi, Fawzia (2003 m), the dialogue between civilizations and cultural particularities, Al-Arabi magazine, number 534 May Kuwait.*
7. *Bakhtin Mikhail (1990), forms of space and time, translated by Joseph Barber, Damascus.*
8. *Hussein, Khaled (2000), Noodles place in the new novel, a book Riyadh, Riyadh number 83.*
9. *Chreibt, Ahmed (1994), Space term, cultural life magazine, number 6768 Tunisia.*
- 10 - *Gaber Asfour, (2007), the dialogue of civilizations and cultures, the book in the newspaper, Al-Thawra, number 101, Jan. 8.*
- 11 - *Qasim, Siza (1994), the importance of the place, the Egyptian book, Cairo*

URBAN JUSTICE AND POSITIONAL GOODS

Ted ALEXANDER

Applying theories of distributive justice to already-existing cities is a difficult task. One of its difficulties is that these theories tend to emphasize a particular institutional mechanism as the correct way to bring about and maintain a just distribution. When applying a theory to actual cases, there is a temptation to look for a way to institute the theory's preferred distributive mechanism rather than considering the detailed implications of the options available.

This temptation is particularly strong in the case of John Rawls's theory of justice, which will be my principal focus in this paper. After discussing Rawls's theory, I will consider Susan Fainstein's recent proposal for a theory of justice for contemporary cities as an alternative. I conclude that, while Fainstein's approach has significant advantages over Rawls's in addressing urban problems, her theory also puts excessive emphasis on a particular distributive mechanism. As a partial remedy, I briefly outline an alternative procedure for decision-making; this procedure aims to encourage policymakers to consider a broader range of normative concerns when applying theories of justice to practical problems.

The specific focus of this paper is on a particular category of distributive problems faced by modern urban societies: problems of positional goods. I will define a positional good as a good that can be made available to a minority of the members of a society, but that cannot be made available to all members of the society without radically changing the nature of the good.¹

I.

Theories of distributive justice often present themselves as responses to a particular sort of design problem: If we were starting from scratch, setting aside the way things are now, how would we design a legal structure, a set of institutions, or a social ethos under which individuals could live together on just terms?²

It is unlikely that anyone presented with this problem would respond by coming up with something that looks like our contemporary cities, either in terms of physical form or institutional structure. This is not surprising. The forces that created and shaped these real cities were not in any conscious sense aimed toward justice, so we should not expect the result to look like the product of a justice-driven design process.

Contemporary cities, then, do not look like the urban forms that might have arisen if planners and citizens had been applying a theory of distributive justice since the first stages of urban development. But if a theory of justice is going to be useful in making choices about urban development and urban policy, it has to do more than say "Tear down your city and replace it with this ideal model." The theory has to provide some guidance about which sorts of choices, starting from where we are now, are steps toward justice and which are steps away from justice (Sen 2009, 100).

One specific way in which contemporary cities differ from the ideal of a city designed according to principles of justice is in the predominance of positional goods in actual cities. As stated above, a positional good is a good that can be made available to at least some members of a society, but that cannot be made available to all without radically changing the nature of the good. One example of such a good is a position at the top of a status hierarchy. A society

in which everyone has high status is certainly a coherent ideal, but if it were achieved, there would no longer be a hierarchy, and status would mean something very different than it does in hierarchical societies. A position at the top of a status hierarchy is therefore a positional good (Rawls 2008, 246).

This is an especially clear example, but status is not the only positional good. One distinctively urban positional good is central land, understood as space near the city center or in other high-value districts. It would be possible to make all of a city's central land available to all residents, but doing so would make it impossible to use central land as it is used now: for private apartments, offices, and other uses that rely on users' ability to control access and to exclude the general public. Central land, as we understand it now, is a positional good.³

Would central land have a different place in a city designed from the start according to principles of justice? The answer, of course, depends on the theory in question, but we can get a sense of the range of possible options by imagining a city that is, so to speak, all center. In such a city, no area is better than any other as a place to live and work, because all areas of the city have, in equal measure, the desirable features associated with central districts. Of course, not all theories of distributive justice would take the all-central city as an ideal. It is easy to imagine, however, that urban development guided by a theory of justice might result in something like an all-central city. It seems significantly more unlikely that justice-guided development would create a highly positional city. After all, the motivation, on the part of governments and other actors, for focusing development on exclusive central zones is almost never justice, nor even efficiency, but rather the desire for power and prestige within the city and in competition with other cities. The positional aspect of land in the city center, then, is an example of the more general mismatch between existing urban forms and the urban forms that would have resulted from justice-guided development.

This mismatch leads to a problem when it comes time to apply an abstract theory of justice to actual urban problems. These theories often emphasize one sort of mechanism for maintaining social justice. For example, in some egalitarian theories, the mechanism is continuous redistribution of resources, and in some libertarian theories, rigorous enforcement of individual property rights. A city organized according to a theory of justice would have the theory's preferred justice-maintaining mechanism built in to its major social institutions. But making policy decisions in actual cities by attempting to distribute goods, especially positional goods, according to the theory's preferred mechanism can have perverse results. The following sections illustrate the problem by discussing the application of John Rawls's principles of justice to a schematized example of an urban policy decision.

II.

Suppose that a municipal government of a sizable city has control over a piece of vacant land in a highly valuable location near the city center. The possible uses for the land fall into three broad categories⁴:

(1) public amenities open to all, such as a park, plaza, cultural center, athletic field or museum;

(2) private market-oriented uses, such as a market-rate housing or office building, shopping center, or factory;

(3) private uses allocated according to non-market principles, such as public low-income housing.

I will assume here that the people responsible for making the decision are not constrained, as many actual decision-makers are, by a legal requirement to use a fixed, rigid procedure such as a cost-benefit analysis with a predefined scoring system. The municipality has a general obligation to use the land in a way that benefits city residents, but otherwise faces no specific legal constraints in choosing what to do with the land. While the decision-makers are deliberating about what to do, they are also empowered to think about and revise the principles guiding their decision. This way of describing the example is appropriate because it simplifies the task of considering the possible impact of applied political philosophy on policy questions.⁵

What advice could these decision-makers obtain from a theory of justice? In order to focus the discussion, I will only discuss Rawls's theory in detail, though similar points could be made about any theory that generates a set of principles of justice.

III.

Rawls's theory of justice is not meant to be applied directly to particular decisions about how to allocate goods. It is a theory of justice for the basic structure of society (Rawls 1999, 6, 77). This does not mean, however, that Rawls's theory has nothing to say to individuals who are deliberating about smaller-scale decisions. The decision-makers described above, for example, are imagined as thinking not only about what to do, but about what principles should in general guide decisions of this sort. This means that they are deliberating in part about the basic institutional structure of their society and about how decisions like the one they are making might affect the justice of the basic structure.

A just basic structure—that is, one arranged according to Rawls's two principles of justice—will promote certain patterns of decision-making over others in small-scale administrative settings, in order to keep the whole institutional structure in conformity with the principles of justice.⁶ Assuming that the decision-makers here already accept Rawls's theory and are trying to apply it faithfully, it makes sense to think of the decision-makers as trying to figure out which sorts of choices at the small-scale level will tend to bring the entire institutional structure closer to the ideal set out in the two principles of justice. Once these justice-promoting choices have been identified, they should become the default option, to be adopted unless special circumstances require an alternative choice.

What sorts of choices at the local level will tend to promote the justice of the basic structure? To answer this question, we can consider Rawls's principles in order, using them as a kind of checklist. If the outcome of a decision is unlikely to affect the interests expressed in the first principle of justice, we can set this principle aside and move down the list, repeating the procedure until we have considered all parts of both principles.

The first question to ask, then, is whether the decision will affect any of the basic liberties guaranteed by the first principle of justice.⁷ In the example being considered here, this is unlikely. How a piece of land is used, or even how all central land is used, is not a matter that will affect the legal guarantee of basic liberties.⁸

The second question is whether the decision will affect fair equality of opportunity, the requirement that the "expectations of those with the same abilities and aspirations should not be affected by their social class" (Rawls 1999, 63). In our example, this at first appears to be a very difficult question, requiring an enormous amount of social-scientific data about each of the options and their effects on the life chances of individuals in different classes.

In some respects, however, the decision is likely to be easier than it looks. The decision is being made in an actual society which we can assume not already in full compliance with fair equality of opportunity, and this means that we know something about the likely effect of the options without doing extensive research. Any decision to convert the area into some sort of public amenity, such as a park or cultural center, is likely to be of most benefit to those who have easy access to it, namely those who live nearby. And since the piece of land is in a high-value area close to the center of the city, the people already living there are likely to be already better-off than average. Creating a public amenity, therefore, unless it is designed to appeal to people who live elsewhere and not to the residents of the area, is likely to work against fair equality of opportunity by improving the “prospects of culture and achievement” (Rawls 1999, 63) for those who already have greater prospects.

In this manner, fair equality of opportunity will rule out certain options with no need for extensive supporting data. For other options, however, it will continue to be difficult to use the fair equality of opportunity principle to reach a definite answer, and this may be entirely appropriate. It may be the case that, as far as policymakers can determine, a wide range of specific options will all be equivalent in terms of their effects on equality of opportunity. When this is the case, it will be appropriate to set fair equality of opportunity aside and turn to the following principle on the list as a basis for the decision.

The third and final question on the Rawlsian checklist is how to evaluate the options under the difference principle. The difference principle, the second part of Rawls’s second principle of justice, states that “Social and economic inequalities are to be arranged so that they are . . . to the greatest benefit of the least advantaged . . .” (Rawls 1999, 266).

This is the part of Rawls’s theory that has received the most attention, and perhaps this is in part because among the elements of Rawls’s theory, it is the one that can most readily be applied to policy decisions. In applying the difference principle, our decision-makers have a relatively easy task. Options for use of the land that would negatively affect basic liberties or equality of opportunity are already ruled out; what is left for the decision-makers to adjust is the distribution of income and wealth and of “rights, liberties and opportunities” (Rawls 1999, 54). As Rawls puts the point while discussing the application of the principle of efficiency to the basic structure, “in changing the basic structure we are not permitted to violate the principle of equal liberty or the requirement of open positions. What can be altered is the distribution of income and wealth and the way in which those in positions of authority and responsibility can regulate cooperative activities” (Rawls 1999, 61).

In our example, decision-makers will recognize that different ways of using the land will have different effects on the distribution of income and wealth, rights and opportunities. Focusing especially on the aspects of this distribution that can be quantified in money terms, they will be able to rank the options and select the one that results in maximal transfers of income and wealth to the worst-off residents of the city.⁹

IV.

The checklist approach to applying Rawls’s principles of justice, taken as a whole, has two kinds of narrowing effects on the way decision-makers consider the options available to them. First, there is a tendency when applying a list of this kind to want to get all the way to the end. If the fair equality of opportunity principle ruled out all options but one, there would be no scope for application of the difference principle. This result seems unsatisfactory; what is the difference principle doing as part of the theory if it is never going to be applied? This

worry can be avoided by reinterpreting the earlier items on the checklist so that they do not conclusively decide the question, thus permitting decision-makers to get all the way to the end. And this means that the last item on the list, namely the difference principle, will have a disproportionate influence on the result.

The second narrowing effect is related. As the difference principle, unlike the principles prior to it, establishes a quantifiable standard for success—raising the income-and-wealth expectations of the least-advantaged group—, it pushes policy-makers toward projects with results that are measurable in monetary terms.

In practice, this is likely to mean privatization combined with redistributive policy. If a positional good such as exclusive access to land near the city center is sold using an open auction, the auction mechanism guarantees that the public will receive the highest price for the land that anyone is willing to pay. Furthermore, the public will receive this price in the fully redistributable form of a money payment.

The money received in an auction can be paid directly to the worst-off residents of the city as a cash transfer, or it can be used to benefit those residents in a less direct way, if doing so would be more likely to raise their lifetime expectations of primary social goods. Contrast this scenario with the benefit that the general public would obtain from a public amenity such as a park. Unlike the proceeds of an auction, the benefits of a public park cannot be directed only to the members of the worst-off representative group. Rather, these benefits are enjoyed by all members of the public who choose to use the park, possibly including the already-well-off.

The logic of privatization by auction followed by redistribution of the proceeds in favor of the worst-off is the same as the logic of the difference principle. In both cases, the idea is that if it is possible to make the worst-off better off by making some better-off people even better off, doing so is fully consistent with social justice. By endorsing this mechanism, and by presenting its conception of justice in a form—two multi-part principles with a set of priority rules¹⁰—that naturally adapts itself to the checklist approach I have outlined here, Rawls's theory of justice inclines decision-makers to look for one kind of solution: redistribution of wealth to the worst-off through creation of positional goods which are held by the wealthy and which retain their value only as long as worse-off people can be excluded from them.

The way the theory does this is largely a function of the way it is presented rather than what it says, but the effect is there nonetheless. While Rawls's theory appears to be perfectly suited for addressing positional goods problems, attempts to apply it directly to actual problems of this sort are likely to do little more than narrow the decision-makers' understanding of the acceptable options. This is particularly the case when the decision is made in the context of a city that has already developed according to a process not guided from the beginning by Rawls's principles of justice.

V.

If a direct application of Rawls's principles of justice to existing urban problems can result in excessive narrowness of focus in decision-making, what sort of approach could avoid this problem? In her recent book *The Just City*, Susan Fainstein describes a theory of justice for contemporary cities "of the wealthy, Western world" (Fainstein 2010, 23). Fainstein, by not stating a set of principles of justice, but rather identifying urban justice with a set of three differently weighted values – democracy, equity and diversity¹¹—, articulates a theory that seems well-suited to avoiding the narrowing tendency I have described above with relation to the application of Rawls's theory. Like Rawls's theory, however, Fainstein's has the potential

to push decision-makers into a certain narrowness of focus.

In applying Fainstein's theory, decision-makers will not be able to approach the task as a matter of running through a checklist given by principles of justice, because the theory does not explicitly state such principles. Rather, decision-makers will have to analyze the options available in light of their contribution to the three values that, according to Fainstein, constitute justice in the contemporary city. Fainstein draws on Rawls's theory, in particular on the difference principle (Fainstein 2010, 56), and in this sense her approach represents a more sensitive and appropriate application of Rawls than the more straightforward use of Rawls's principles discussed in sections III and IV above.

Fainstein's approach does retain some of the tendency toward narrowness and prejudgment of the options for which I criticized the simple Rawlsian approach, however. Drawing on the theoretical principles she argues for and on empirical facts about the major problems facing contemporary cities, Fainstein develops lists of "criteria by which to formulate and evaluate policy" (Fainstein 2010, 85). These lists include various policy suggestions (Fainstein 2010, 172-175). By creating such lists and by blending together two distinct roles for principles of justice—the formulation and the evaluation of policy—Fainstein's theory may incline policymakers toward projects that guarantee either subsidized housing or well-paid low-skill jobs, just as Rawls's theory inclines policymakers first to approach the two principles as a checklist for policy decisions, and then to focus on income and wealth redistribution.

As with the method of applying Rawls's theory considered above, applying Fainstein's theory by simply consulting her lists for suggestions about what to do would be a mistake. This way of proceeding would disregard Fainstein's extensive and careful arguments for the conception of justice she adopts. But by providing a list of criteria for formulating and evaluating policy, Fainstein creates the temptation to misapply her theory in this way, just as the format in which Rawls presents his principles of justice creates a temptation to misapply his theory.

What sort of modification to Fainstein's theory would help it avoid the problem? My suggestion is that any theory of justice for the city needs to address the problem of the mismatch between our actual cities and the urban forms that might have emerged from a process of development guided and motivated all along by concerns of justice.

In arriving at his two principles of justice, Rawls uses a justificatory device—the original position—that is meant to abstract away from the details of particular societies' circumstances. Fainstein, though she relies implicitly on some of the justification for Rawls's theory when she adopts a version of his principles, starts from a perspective closer to the reality of today's "wealthy, Western" cities.

But neither Fainstein nor Rawls describes a way of addressing the mismatch I have referred to in this paper. Doing so would be a step toward applying insights from political philosophy to policy decisions without prejudging the policy questions at issue and without restricting the options to those which instantiate the distributive mechanism preferred by the theory (in Rawls's case, assignment of positional goods to well-off people in exchange for cash transfers to the poor; in Fainstein's, provision of housing and employment under the auspices of government agencies).

How could this be done? One promising answer is to focus on the case of positional goods, including but not limited to the case of central land discussed in this paper. The positional character of contemporary cities is one of the most significant ways in which these cities differ from the ideal of a justice-guided urban form. Many decisions about urban policy

have the effect of maintaining existing positional goods or creating new ones. Such decisions should be evaluated on several dimensions before a theory of justice is invoked to assess them.

The process I have in mind would have three stages. In the first stage, options and proposals are generated in an unconstrained way, ideally including open comments from the public; at this stage any source of ideas is welcome. In the second stage, the options generated are evaluated using a list of questions which capture some of the issues that have been taken to be of normative concern with regard to positional goods. In the third stage, a selection is made among the options, using the results of the second stage to categorize the options and understand their implications, and using a previously agreed-upon conception of justice—such as Fainstein's—to select the most just option.

The questions that should be asked at the second stage include the following:

Will this decision create a positional good—a good that cannot be enjoyed by all without radically changing its intended character?

What distributive principle will determine allocation of the good once it is created? (Auctions, administrative evaluation of applicants' merit or need, membership in an organization, waiting lists, etc.)

Will the good have an effect on future distributions of that good or of other goods?

To what extent will creating the good create value and to what extent will it transfer value from somewhere else?

These are just a few suggestions about how to fill in the details of the second stage of the procedure. The purpose of this stage, generally speaking, is to introduce into the policy-making process a formalized way of evaluating the features of positional goods. Conducting this evaluation would help decision-makers resist the temptation to too-quick judgments that often results from trying to apply philosophical theories to policy questions. Furthermore, the evaluation process would be a way of beginning to take stock of the difference between actual cities and fully just city forms, and of giving decision-makers who are concerned about justice a way to figure out what to do about that difference.

References

- Fainstein, Susan. 2010. *The Just City*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hirsch, Fred. 1976. *Social Limits to Growth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice (revised edition)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 2008. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

(Endnotes)

- 1 This definition follows one of the glosses on the term 'positional goods' given by Fred Hirsch, who coined the term. See Hirsch 1974, 39.
- 2 As examples of this approach, consider John Rawls's theory of justice, Ronald Dworkin's theory of equality of resources, and G.A. Cohen's luck-egalitarian socialism.
- 3 Of course, some positional goods are more important than others. Under the definition used here, each individual apartment would count as a positional good on its own, because some people, but not all, can occupy it. But it is not a matter of general concern that we cannot all live in the third-floor apartment at 177 River Avenue. If there are equally good apartments available next door, and on the next street, it is not important that this particular apartment can only be occupied by one household. On the other hand, the fact that the category apartments and offices in the center of the city is a positional good is important. Whenever some such apartments and offices exist, there will be a whole category of goods – central land – to which only a minority of people will have access.
- 4 These categories represent some of the most important options, though uses that are hybrids of two or more of these categories are also possible, as are uses outside of all three categories.
- 5 The possible influence of political philosophy in more constrained decision-making contexts is a more complicated matter which I will set aside.
- 6 See Rawls's discussion of the branches of government in Section 43 of *A Theory of Justice*.
- 7 Rawls identifies the basic liberties to which the first principle applies as the following: "political liberty (the right to vote and to hold public office) and freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person, which includes freedom from psychological oppression and physical assault and dismemberment (integrity of the person); the right to hold personal property and freedom from arbitrary arrest and seizure as defined by the concept of the rule of law" (Rawls 1999, 53).
- 8 If no central land is available to the public at all (even streets and sidewalks), this would certainly impair the rights to freedom of speech and assembly; here I will assume that this is unlikely and can be disregarded.
- 9 The transfers in question need not be direct cash payments; they could take the form of job opportunities for unskilled workers, for example.
- 10 For the final statement of the principles, see Rawls 1999, 266-267.
- 11 It should be noted that while Fainstein refers to these three values as the "elements of justice," (Fainstein 2010, 54) she later contends that "[I]f justice is the goal, the requirement of

***democracy is mainly instrumental—without it, those with less power are likely to be treated badly”
(Fainstein 2010, 175).***

GLOCALISM AS A THEME FOR CITY-TO-CITY COLLABORATION

Thomas OLSEN

1. City-to-City Collaboration and Glocalism

In the dawn of the new millennium a peace initiative was taken by Uri Savir, a former Israeli diplomat then heading the Peres Center for Peace in Tel-Aviv. This initiative eventually led to the setting up of the Glocal Forum in 2001, a stakeholder-body aimed at promoting peace and mutual understanding, ‘*while striving to create a new social and economic balance through city-to-city cooperation*’ (The Glocalization Manifesto, 2004). This initiative came to blend in with the neo-liberal ideas of glocalism that was heavily promoted at the time - although the Manifesto itself lacked any such ideological or academic references or analysis. This paper takes a thorough look at the ideas that were laid out in the Manifesto, and the way in which they were implemented. It also unveils the sad results, and points towards a better way forward.

This paper also intends to re-ignite the debate about glocalism, where Robert Robertson’s much more interactive interpretation of flows (see below) is assumed.

2. The Term ‘Glocal’

The term ‘glocal’ has Japanese origin (Khondker, 2004). First used by Japanese farmers adopting rice strains to local conditions, it became more widely known as a term used by Japanese multinationals to refer to products developed for global markets, but modified to suit the expectations of the individual markets where it was to be consumed.

In ‘the West’ the term first surfaced in the 1990’s, initially in commerce, but eventually as a cultural term (ibid). A typical translation of it is the slogan “*think global, act local*”. The term’s popularization in academia was much due to Robert Robertson’s work in the field of sociology. Following e.g. Anthony Giddens, Robertson argued that globalisation did not only involve economic and political streamlining, but also a *methodological* streamlining – in reality equating to methodological imperialism (Robertson, 1994). In sociological terms that threaten local cultures’ possibilities of expression, and eventually their outright existence. Hence must ‘the local’ be recognised not only as a mere recipient of global influences, but also as an interpreter of the same, mixing such influences with its local culture. From this follows, as Bordieu (1993) also suggests, the ‘local’ not only plays the role of the ‘receiver’ of global influences, but also that of a ‘sender’, impacting the shape and form of global influences as they hit the ‘local’, are mixed at the ‘local’, and then continue their flows around the ‘global’, now in a partly modified state (Robertson, 1995; Khan 1998; Kraidy 1999; Raz 1999; Khondker, 2004).

Robertson stresses that ‘glocal’ does not assume global to be pro-active and ‘local’ to be re-active. Since there is mutuality in the relationship will both remain dependent upon the other (Robertson, 1994; 1995). Critics of Robertson’s (et.al) work however point to the fuzziness and fluidness of the ‘local’, making it difficult to identify the ‘locals’ that make up the ‘global’, in turn blurring the analysis as such (Agnew, 1997). In fact, this criticism developed into an entirely *new* debate surrounding the term ‘glocalism’, now focusing on ‘scale’. This debate tried to specify the exact relationship between ‘local’ and ‘global’, and was to quite an

extent (albeit now subsiding) conducted among ‘human geographers’.

The leading voice in this ‘new’ debate was Eric Swyngedouw. To Swyngedouw - who had studied under Marxist geographer David Harvey - are scales historical constructs, mediated by social relations, making up the playing fields for ‘action’ and ‘inaction’ (Swyngedouw, 1997:1). Swyngedouw is critical to the effects of glocalism, noting that as long as the ‘local’ (i.e. the ‘smaller’ scale) is seen as a component of the ‘global’ (the ‘larger’ scale) - which is how the scale-debate typically comes down on the local-global relationship, often with reference to ‘nested scales’ (Swyngedouw, 1997:2; 2004; Ash 2002; Collinge 2005) - will the capacity of ‘place’ (i.e. the ‘local’) be dependent on the control of ‘space’ (i.e. the ‘global’). By this follows that those controlling ‘space’ (e.g. Big Business and Global Politics) can - and possibly will - also control ‘place’, reducing the ‘local’ to a dependent rather than a contributor (Swyngedouw, 1997:2; Merret, 2001).

In essence does this view suggest that the ‘local’ is subordinate to the ‘global’, which is quite the opposite of what Robinson (et.al.) claim, when he/they argue that there is ‘mutuality’ in the relationship - one that makes both sides dependent upon each other.

Although these are the two key trajectories that have dominated the academic debate on ‘glocalism’, there are also at least two other trails to follow. One can be seen as an effort to actually negate Swyngedouw’s scale-thesis, by arguing for “*human geography without scale*” (Marston, et.al, 2005, 2008). Another is the efforts to link the term ‘glocal’ to the neo-liberal agenda, putting an economic rather than a social or scalar emphasis on how to interpret this concept. Since neo-liberalism views globalisation as a primarily positive development, is also this approach negating Swyngedouw’s arguments; the latter viewing glocalism as a *threat* to the ‘local’, while the former typically views it as an *opportunity*.

Starting with “*human geography without scale*”, it must be recognised that this is a niche-debate that although it spanned over several years, it attracted only a small number of contributors. In order to understand the philosophical platform of this paper it is nevertheless important to understand the ideas brought forward by Marston et.al. Their main arguments stem from what they refer to as ‘flat ontology’ (Marston et.al, 2005, p 422). Here they refer both to historical thinkers such as Spinoza (reprint 2000) and contemporary ones such as Latour (1997), suggesting that flat ontologies consists of self-organizing systems ‘*where the dynamic properties of matter produce a multi-plicity of complex relations and singularities that sometimes lead to the creation of new, unique events and entities, but more often to relatively redundant orders and practices*’. In differing from what e.g. Smith (2003:1, 2003:2) refers to as a ‘horizontal ontology of flows’ (building on, among other influences, the ‘actor-network theory’, see Marston et.al, 2005, p 423), Marston et.al. argues that a flat ontology ‘*consist of localized and non-localized event-relations productive of event-spaces that avoid the predetermination of hierarchies or boundlessness*’ (ibid pp 424, 425). By this they mean that *permanent* borders between binaries such as ‘here/there’, ‘us/you’, ‘now/then’ (etc) are non-existent - but may appear as consequences of the events actually taking place. In other words; such *fixed* scalar hierarchies - in ontological terms qualifying as ‘a priori’ - are simply imagined. By ignoring them, they could just as well either turn out not to exist at all, or to have very different scope and content as compared to what had been ‘a priori’ assumed. It would therefore only be possible to recognize their true relationships ‘a posteriori’.

Turning to the neo-liberal take on glocalism (Courchene 2001:1, 2001:2, Friedman 2005), are economic advances in the ‘local’ often seen to be driven by smart utilization of the ‘global’. The global influx, of which the local can make such smart use, is often seen as a part

of what Storper and others refer to as ‘*untraded inter-dependencies*’ (Storper, 1997). By this is meant that apart from traded relations (or ‘*traded interdependencies*’) such as labor, input materials and commodities of various types, traded in the open market, there are other competitive advantages that certain sub-national levels (e.g. regions or cities) can plug into and benefit from (Taylor 2000, Sassen 2002, Brenner 2004, Heiden 2007). Such competitive advantages could include universities and/or government institutions located in the same region or city as the actor enjoying these untraded interdependencies. It could also involve multi-lingual populations, strategic geo-location, good infrastructure provided by national governments, or particularly well connected regional leaders.

This approach brings us to the only application of ‘glocalism’ that has actually been deliberately trialed. The Glocalization Manifesto constituted the roadmap for this trial. The following chapter will look closer at this ‘grand project’, as it has been described.

3. The Glocal Forum’s Glocalization Manifesto

Coming back to the Glocalization Manifesto mentioned in this paper’s introduction; this document was based on a joint study by the Glocal Forum, CERFE (*Centro di Ricerca e Documentazione Febbraio ’74*) and the World Bank Institute. This joint study (Glocalization; Research Study and Policy Recommendations, 2003) is full of the type of academic analysis and reference material that the Manifesto itself lacks, but also of a range of recommendations. It highlights e.g. the following (ibid, pp 1-4):

that it intends to outline a new strategy of international cooperation,

that it recognizes that actors and social relations at the local level have acquired crucial importance,

that no serious [...] sustainable development can ultimately succeed if an adequate degree of stability is not attained at all levels, from local to global,

that ‘governance of globalization’ requires bringing the benefits of globalization to local levels and empowering local realities so that they can contribute to the global decision-making process,

that the movement towards glocalization is strengthened by the characteristics of the knowledge society.

When it comes to more concrete recommendations, this report lists the following:

City diplomacy and city-to-city cooperation;

Socio-economic local development, aiming at an appropriate and well-balanced management of relations between the local and global dimension;

Culture, as a key factor in breaking down the barriers between peoples and human groups and as a powerful instrument of balancing the global and the local (*in another part of the document referred to as ‘real multi-culturalism’*);

Tourism, at the same time a crucial force for local social development and a key instrument for peace and mutual understanding;

Sport, as a vehicle to deliver strong peace-building models and to provide concrete psychosocial dividends, especially to youth;

Youth empowerment, as a way to activate and support those who can be considered as key actors in glocalization policies;

Information and Communication Technology, as an instrument to foster relations and contacts between cultures and, at the same time, a key catalyst for economic development;

Although both these lists reflect high ambitions, there is little new to be found in terms of *how* all this shall happen. That ‘sports’ can help people in general and youth in particular to learn about social interaction is well known. Tourism and cultural exchange is already known to create familiarity, often leading to more positive feelings, while IT and ‘youth’ probably are the by far most recommended vehicles for ‘a better future’. What remains as novel areas are *city diplomacy* and (to some extent) ‘*city-to-city cooperation*’.

Nevertheless, as the main use of this joint study turned out to be the Glocalization Manifesto, it is worth focusing on what that document ordains. Unsurprisingly does the Manifesto take the above joint report’s recommendations (a–g) as its starting point. From here it takes on to elaborate on these recommendations, stressing for example the following (The Glocalization Manifesto, 2004, pp 8-10):

- 1) ‘... cities and local authorities represent the focal point of glocalization.’
- 2) ‘Glocalization is not only to address individual cities and their administrations, but also ... associations such as the United Cities and Local Governments, the US Conference of Mayors, the Summit Conferences of Major Cities of the World and Sister Cities International.’
- 3) ‘... glocalization practices generate positive returns for the private companies involved, through exposure, public relations, networking and local support’
- 4) ‘In addition to the many kinds of support that national governments could provide, perhaps the most important is the granting of a greater autonomy and empowerment of the cities and local authorities ...’

As for further guidance, the Manifesto lists thirty areas where action is required. Out of these are four specific enough to evaluate, while the remaining 26 suggests ‘pro-moting’, ‘supporting’, ‘recognizing’, ‘exploring’ and ‘facilitating’ various areas of concern. The four areas that can be evaluated are:

- Building a legal framework to support the efforts of city diplomacy,
- Institutionalizing the role of youth with the mayors so that the youth have a constant voice,
- Removing legal, administrative and bureaucratic barriers to foster the growth of activities by civil society organisations,
- Systematic introduction of financing mechanisms [such as] providing credit to actors involved in glocalization initiatives, including local communities and civil society organizations.

Comparing the Glocalization Manifesto and its underlying joint study with the above analysed debate on glocalism, there can be little doubt that the manifesto is a product of the neo-liberal view on glocalism, where the ‘local’ (here specifically interpreted in geographical terms of a city or region) draws heavily on the ‘*untraded inter-dependencies*’ that its ‘global’ surrounding can offer. There is hardly any evidence in the Manifesto that Robinson’s more so-

cial and mutually oriented approach to glocalism has influenced this document, since virtually all points of reference - and points of action - presupposes that the 'higher' level (of whichever levels are involved) shall take initial action, whether in terms of facilitation, support, empowerment, etc. A higher level taking the cue from a lower level is not listed anywhere, supporting the neo-liberal view that the 'local' stands to benefit from the 'global', if / when it (re-)acts in a smart manner, making the 'global' the active party and the 'local' the re-active one – in direct contrast to Robinson's view.

The main difference between this 'grand initiative' and the democratic approach discussed in Chapter 4 below is exactly that; The Glocalization Manifesto assumes the neo-liberal view on glocalism, which in turn is a political statement in itself. Neo-liberalism is not neutral to political ideologies, but is in fact a clear political ideology in its own right. The approach outlined below is ideology-neutral, instead focusing on *how* the general public ('*public sphere*') shall go about expressing *whatever* 'political' opinions they may harbour.

Tracking all events following the launch of the Glocalization Manifesto is not within the scope of this paper, but the following can nevertheless be noted:

- In 2008 was a 'new' manifesto issued, now called The Glocalist Manifesto. This manifesto focused entirely on the city of Milan (Italy), otherwise echoing many of the ideas of the original document.

- The homepage of The Think Tank on Glocalization, forming a part of the Glocal Forum, is closed. Trying to contact this body in May 2010, all emails came back with the message that the address did not exist. Finally, contacting Glocal Forum in Rome (May 2010), the reply stated they were currently in a restructuring phase.

From this can be deduced that this 'grand initiative' did not survive its 10th anniversary, even though some of its recognised spin-offs still can be traced via the Internet. Given the above quoted joint study's first highlight (see (i) above), noting '*that it intends to outline a new strategy of international cooperation*', it all seems like a serious lack of success. One attempt to explain such a 'lack' is to look at how regionalism tends to develop. As Legendijk (2001) points out, it is not only the existence of the 'region' and its potential that matters; the *rhetoric power* applied by its backers is equally critical. The 'potential' must be 'explained'. If 'explanations' trump reality will the momentum eventually fade away.

Another discouraging outcome is that although this 'grand initiative' intended to foster '*real multiculturalism*', have European efforts to develop multicultural societies truly failed by example in Holland, France and Switzerland, and even been *publicly* declared failures by Germany's Angela Merkel (al-Jazeera, 2010) and Britain's David Cameron (al-Jazeera, 2011). Once again '*real-politik*' seems to obstruct rhetorical commitments. The 'Argument of Power' seems - once again - to have defeated the 'Power of the Argument'.

To add bad news to the above misery, a study on a handful of European cities engaging in the type of 'city diplomacy' discussed above, found that the democratic aspects of these activities rated far below par. In fact were most of the decisions made, and most of the implementation-work undertaken, carried out by the cities' civil servants as a part of their administrative activities, not by the local parliaments (if any) or its *elected* leaders, as a part of their political agenda. The international activities these cities engaged in were also mostly bankrolled by non-earmarked funds, making it almost impossible for the citizens to identify, influence and follow-up on these activities (Heiden, 2007).

4 How can the 'Public Sphere' become the City's 'Ultimate Influencer'?

The concept of a 'public sphere' was first conceptualized by Jürgen Habermas (1962). Although early definitions of what the 'public sphere' actually constitutes may feel irrelevant in today's internet-society, it was an important contribution to democratic theory, since it highlighted the influence of the general public also *beyond* its role as electorate. It is interesting to note that in academic papers by African authors the 'public sphere' is more in focus than in 'the West' (see e.g. Ayinde, 2009; Okolo, 2009). Although this may partly be because of the risks linked to publishing more critical papers targeting the incumbent in authoritarian regimes, it may also reflect a wider reliance on the community as a collective than what is typically found in 'the West', where individualism rules. The knock-on public uprisings in North Africa in early 2011 also prove that African 'public spheres' are indeed '*alive and kicking*'.

In today's web-community driven terminology is the term 'the Commons' slowly gaining acceptance. Although the meaning is not exactly the same, it is similar, as it also refers to a Third Force in society, adding to the Public and Private Sectors we already know.

According to Tapscott and Williams (2006; 2010) can the 'public sphere' nowadays (as indicated above) indeed be spelled 'wiki'. They argue that the web is not only a tool for interaction, but also a force in its own right, actually driving developments towards a more interactive and democratic society. Many arguments presented by Tapscott and Williams are certainly compelling, but the question remains: *Can self-organisation survive if based on a technical infrastructure alone?* Also F.B.I. and C.I.A. are by some sources claimed to feed e.g. Wikipedia with information they wish the 'public sphere' to take in (Horowitz), and a wide range of interest groups of various colors and shades prime-pump the web with their not-always-so-objective views on the State of the World. Bloggers are also to an increasing degree hired not only by NGOs and other interest-groups, but also by governments and other political bodies. As most web-surfers surf in solitude, they have little or no way to defend themselves against more deceptive messages using accepted and professional rhetoric to promote dubious causes. Only well-educated and well-read consumers of the media can detect well-crafted propaganda from objective information. Although we would wish to think otherwise, the majority of web-surfers are unlikely to fall into that category. A point in case is the Horowitz blog on C.I.A. and F.B.I. quoted above. Is this 'the real truth', or is it 'entirely false', or is it somewhere in between? The lonely surfer in front of his/her screen cannot tell for sure, but will still be consciously or unconsciously influenced by it when crafting his/her own view on the world around him/her.

Understanding the web's limitations is crucial when discussing democracy. Democracy is not simply about having the possibility to express your own view. Democracy is also about listening to opposing views, and to take the time and effort to discuss them - with the true ambition to find the commonalities from which the collective can move onwards.

The web is good, but limited. First and foremost it is limited because it is so easy to turn off. If the 'other' gets too hard to convince you simply log off. As it is so easy to conceal your real identity (except to companies providing your IP address and 'identity-thieves'), is a vital part of the democratic process also obscured by the inter-net. As transparency is hard to assure when you are involved in an exchange with anonymous people - or people whose identity it is difficult to trust - accountability becomes the next problem. Hence, if the 'public sphere' shall gain enough credibility to challenge the 'establishment', it must create also less virtual meeting places, as is discussed below. However, in *preparing* for getting involved in these less virtual meeting places, it is hard to think of anything better than the wiki-world of Web 2.0.

But coming to a point where public opinion serves as the ultimate reference point for our elected governing politicians (here referring to City Council members and the like) requires much more than just a few hundred bloggers. In this paper it is argued that two ‘less virtual’ meeting places must be established in order to achieve this objective. The first one is established by creating a ‘third role’ for the universities. As we live in the knowledge-era, it’s not possible to engage in governance-related issues without having sufficient knowledge. Without undercutting their current tasks to conduct research and deliver higher education, universities would *also* have to be assigned to do the following:

1. Become champions for the public’s lifelong learning also without enrolment
2. Become champions for internal cross-faculty exchange and co-operation
3. Become nodal points for the 3rd Sector Group’s cross-sector interaction
4. Establish a forum for interaction between the ‘players’ in 1, 2 and 3 above
5. Engage this ‘forum’ for the advancement of (for example):
 - democratic alternatives and developments
 - enculturated governance and alternatives
 - conflict prevention and peace-building
 - ‘eco/eco’ (economic/ecological) modeling, including demographic outcomes

Since the general public is already ‘online’ will this new role for the universities be a matter of organizing ‘exchange’, rather than to educate in the traditional sense. Bringing people with different agendas, ideas and backgrounds together, charging them with tasks of more governing than technical nature, will build immense momentum. By using the universities’ massive knowledge-resources in processes aimed at bringing the general public (as opposed to their enrolled students) up to speed on how our post-modern world looks and works, would have a resounding effect on how that very same general public views society and acts in public.

This would also revitalize the universities - ‘silos’ for compartmentalized and privatized knowledge as they have become (with a few and encouraging exceptions). No doubt, also academics are quite aware of their silo-like existence (Smith, 2009). This would be a life-changing experience to them as well.

The next step in establishing the ‘public sphere’ as our elected (city-) politicians’ ultimate point of reference, is to organize yet another ‘less virtual’ meeting place - which I here call ‘Reference Councils’. By this I mean a kind of ‘City Council of the Public’, where the general public debates the same issues as the City Council debates. The Reference Council formulates its views with the help of the same ‘mechanisms’ as the City Council, and passes them on to the City Council where elected politicians decide how they shall relate and possibly adjust to these views before voting. Elected Council members still make the decisions, but they also engage in a constant dialogue with the ‘public sphere’ via the Reference Council, in which they also take turns to act as speakers, secretaries, etc. In summary, it would be the role of the Reference Council (paid for by the City) to:

1. Enroll all residents for a couple of weeks, once or twice in a lifetime

2. Engage the enrolled residents in an area mirroring a Council Department
3. Engage the enrolled resident in debates matching the Council's
4. Formulate a qualified majority-opinion on governing issues
5. Forward this opinion to the City Council as 'guidance'
6. Debate resolutions already made by the City Council
7. Formulate a qualified majority-opinion on such resolutions
8. Give the City Council feedback on already made resolutions
9. Serve as an official body for considering proposed regulations
10. Become the ultimate reference point for City Council members

No doubt would this be an uphill task to organize if not preceded by the general public's tendency to surf the web for information, debate and exchange (with like-minded), and it participating in the activities organised by the universities - where they would learn how to encounter also opposing ideas, as discussed above. Participation in these Reference Council would probably be best achieved if it could be done *both* physically and virtually (not either/or), where physical attendance would be highly desirable at least during a few initial sessions, during which both the participant's identity and the common 'rule-book' could be made known to - and properly recognised by - all session members.

To those who think this idea is 'impossible', consider e.g. that the current system of elected representatives was in itself almost an 'unthinkable' in most societies before the French Revolution. It was equally 'unrealistic' to think that students using hammers and sickles would hack down the Berlin Wall in 1989, or that a whole string of North African dictatorships would crumble over a period of just a few months, triggered by a desperate student turned street-vendor's self-immolation over police harassment. And the idea is also not entirely new. A former Secretary General of the Commonwealth Foundation, Colin Ball, rhetorically asked already in 2002: "*Rapid and sometimes fantastic change has occurred in almost every aspect of our lives over the past decades – in communication, technology, the ways we work and the ways we live. But the processes and institutions of democracy today have hardly changed at all. It is high time they did. Why do we not start lobbying for a true second house in which civil society can debate and discuss the same issues as the lower house is proposing?*" (Olsen, Chapter 10). No doubt; it can be done!

5. Concluding Remarks

In brief does this paper, basing on the meaning and potential use of the term 'glocal', intend to outline how we by re-defining Jürgen Habermas' public sphere (nowadays also identified as 'the Commons') eventually can make this collective become our elected city-politicians' ultimate point of reference - without robbing the elected politicians of their responsibility for decision making and implementation. In short would this re-defined 'public sphere' consist of the following four components:

Web 2.0 (Interactive Web): Sites for user-to-user interaction, where unrestricted exchange can take place, building a knowledge-platform for democratic expansion.

Universities & 3rd Sector Groups: Collaborative cross-faculty events organised for 3rd Sector Groups and the General Public by university managements, as a third, on-going and strictly tax funded area of operations, complementing but not replacing teaching and research.

Reference Parliaments: Organized physical / virtual / local / regional “Chambers of the Public”, serving as key reference points for elected parliamentarians, with 1–3 months rotating participation by the General Public, debating the same issues as the elected parliament debates / has debated / will debate.

Media: Conveys news and coverage about U+3rd Sector Group and Reference Parliament activities to the ‘public’.

The underlying ambition is not only to advance the interaction between the electorate and those elected, but also to enhance the electorates’ ability to feed ‘quality input’ to those elected - which those elected hence will have to take into serious consideration.

Saigon, Vietnam, February 5, 2012 & Hua Hin, Thailand, June 28 / October 21, 2012

/ Thomas Olsen

Associate Rushmore Professor, International Relations

References

- Agnew, John (1997): *The Dramaturgy of Horizons: Geographical Scale in the 'Reconstruction of Italy' by the New Italian Political Parties, 1992-95*. *Political Geography* 16 (2)
- al-Jazeera (2010): english.aljazeera.net/news/europe/2010/.../20101016202120286735.html. Accessed February 22, 2011
- al-Jazeera (2011): english.aljazeera.net/news/europe/2011/02/2011255620810460.html. Accessed February 22, 2011
- Amin, Ash (2002): *Spatialities of globalisation*. *Environment and Planning A* 2002, volume 34 (pp- 385-399)
- Ayinde, Oladosu (2009): *The Sphere In-between: Najib Mahfuz on Power, Status and Authority in Africa's Public Sphere*. *Africa Development*, Vol. XXXIV, No. 2, 2009 (pp 81-99)
- Bourdieu, Pierre (1993): *The Field of Cultural Production*. Columbia University Press (N.Y.)
- Brenner, Neil (2004): *New State Spaces. Urban Governance and the Rescaling of Statehood*. Oxford University Press (Oxford)
- Collinge, Chris (2005): *The différence between society and space: nested scales and the returns of spatial fetishism*. www.byforskning.dk/centret/gaesteprofs/SocietySpace.doc. Accessed Feb 24, 2011
- Courchene, Thomas (2001:1): *A State of Minds: Toward a Human Capital Future for Canadians*. IRPP (Montreal)
- Courchene Thomas (2001:2): *Ontario as a North American Region-State, Toronto as a Global City-Region: Responding to the NAFTA Challenge*. A. J. Scott (ed) *Global City-Regions: Trends, Theory, Policy*. Oxford University Press (Oxford)
- Friedman, Thomas (2005) *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*. Farrar, Straus & Giroux
- Glocalization; Research Study and Policy Recommendations (2003): www.cpi.hr/download/links/hr/4297.pdf. Accessed February 22, 2011
- Habermas, Jurgen (1962): *The Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT (Cambridge)
- Harrison, Charles (1997): *Movements in modern art, Modernism*. Tate Gallery, London.
- Heiden, van der, Nico (2007): *City's Foreign Policy – Competitiveness through Citizens Exclusion?* http://www.gla.ac.uk/media/media_48182_en.pdf. Accessed Feb 24, 2011
- Horowitz, Dr: http://www.fluscam.com/CIA_FBI_COINTELPRO.html
- Khan, Muqtedar (1998): *Constructing Identity in 'Glocal' Politics*. *The American Journal of Islamic Social Studies* 15 (3)
- Khondker, Habibul Haque (2004): *Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept*. *Bangladesh e-Journal of Sociology*, Volume 1, Number 2
- Kraidy, Marwan (1999): *The Global, the Local and the Hybrid: A Native Ethnography of Glocalization*. *Critical Studies in Mass Communication* 16 (4)
- Legendijk, Arnoud (2001): *Three stories about regional salience: 'regional worlds', 'political mobilisation', and 'performativity' (p 24)*. <http://dare.ubn.kun.nl/bitstream/2066/74464/1/74464.pdf>. Accessed February 23, 2011
- Levinson, Sanford (2007): *How the United States Constitution Contributes to the Democratic Deficit in America*. *Alberta Law Review*, August 2009, (pp 859-860).
- Latour, Bruno (1997): *On actor-network theory: a few clarifications*. <http://amsterdam.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9801/msg00019.html>. Accessed February 22, 2011
- Marston, Sallie; Jones III, John; Woodward, Keith (2005) (2008): *Human geography without scale*. www.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1475-5661.2005.00180.x/pdf. Accessed February 22, 2011
- Merret, Chrstoffor (2001): *Understanding Local Responses to Globalisation: The Production of Geographical Scale and Political Identity*. *National Identities*, Vol. 3, No 1
- Newton, Kenneth (2001): *Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy*. *International Political Science Review*. Vol. 22 no. 2 (pp 201-214)
- 'No trust': (i) http://sayanythingblog.com/entry/democrats_have_the_most_trust_for_politicians, (ii) <http://newsbird.wordpress.com/2009/09/13/usa-declining-trust-in-politicians-transparency-auditing-and-reporting>, (iii) <http://algarvedailynews.com/index.php/News/few-trust-politicians.html>, (iv) <http://>

- teacherdudebbq.blogspot.com/2011/01/pasok-sales.html, (v) <http://www.gallup.com/poll/143675/americans-trust-own-judgment-politicians.aspx>, (vi) www.realclearpolitics.com/2010/04/05/americans_don039t_trust_politicians_wall_street_232126.html, (vii) <http://www.suite101.com/content/canadians-dont-trust-politicians-a102434>, (viii) <http://www.guardian.co.uk/politics/2009/sep/27/trust-politicians-all-time-low>, (ix) http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/4360597.stm, (x) http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3724/is_200211/ai_n9158735/ All accessed Feb 22, 2011
- Okolo, M.S.C (2009): *Contesting the African Public Sphere: A Philosophical Re-imaging of Power and Resistance in Ngugi's 'Wizard of the Crow'*. *Africa Development*, Vol. XXXIV, No. 2, 2009 (pp 59-80)
- Olsen, Leif Thomas (2010): *Good Governance in the New Millennium*. Raider Publishing International, (New York)
- Pohorila, Natalia; Taran, Yuriy (2005): *Trust in Politicians as a Factor Influencing Choice in Presidential Elections: High Expectations and Disappointing Reality*. *International Journal of Sociology*. Vol 35. No. 2. (pp 85-96)
- Tilly, Charles (2006): *Trust and Rule*. *Political Science Quarterly*: Vol. 121, N. 1 (p 149)
- Sassen, Saskia (2002): *Global Networks, Linked Cities*. Routledge (New York)
- Raz, Aviad (1999): *Glocalization and Symbolic Interactionism*. *Studies in Symbolic Interaction*, Chapter 1. JAI Press. Greenwich, Connecticut.
- Robertson, Roland (1994): *Globalisation or Glocalisation?* *Journal of International Communication*, 1 (1)
- Robertson, Roland (1995): *Glocalization: Time-space and Homogeneity-heterogeneity*. Featherstone, et.al. (ed): *Global Modernities*, Sage (London)
- Smith, Richard (2003:1): *World city actor-networks*. *Progress in Human Geography* 27 (pp 25-44)
- Smith, Richard (2003:2): *World city topologies*. *Progress in Human Geography* 27 (pp 561-82)
- Smith, Rogers (2009): *The Public Responsibilities of Political Science*. <http://publicsphere.ssrc.org/smith-the-public-responsibilities-of-political-science/> Accessed February 23, 2011
- Spinoza, Benedict (2000): *Ethics*. Translated by Parkinson, G. Oxford University Press (N.Y.)
- Storper, Michael (1997): *The Regional World*. The Guilford Press (New York)
- Swyngedouw, Eric (1997:1): *Neither Global nor Local: Glocalization and the Politics of Scale*. Cox (ed): *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*. Guildford Press (N.Y.)
- Swyngedouw, Eric (1997:2): *Excluding the Other: The Production of Scale and Scaled Politics*. Lee and Willis (eds): *Geographies of Economics*, Arnold (London)
- Swyngedouw, Eric (2004): *Globalisation or 'Glocalisation'? Networks, Territories and Rescaling*. *Cambridge Review of International Affairs*, Volume 17, Number 1
- Tapscott, Don; Williams, Anthony (2006): *Wikinomics: How Mass Collaboration Changes Everything*. Portfolio, Penguin Group, USA
- Tapscott, Don; Williams, Anthony (2010): *Macrowikinomics: Rebooting Business and the World*. Atlantic Books, London
- Taylor, Peter (2000): *World Cities and Territorial States under Conditions of Contemporary Globalization*. *Political Geography* 19 (pp 5-32)
- The Christian Science Monitor: www.csmonitor.com/USA/Foreign-Policy/2011/0218/If-Obama-opposes-Israeli-settlement-activity-why-did-US-veto-UN-vote. Accessed Feb 22, 2011
- The Glocalization Manifesto (2004). www.pdf-finder.com/THE-GLOCALIZATION-MANIFESTO.html. Accessed February 22, 2011

PEOPLE'S DEMOCRATIC REPUBLIC OF ALGERIA

Dr.Dakhane NOUREDDINE

Title: city and policy, for a new Relationship into the Algerian modern society.

Abstract:

Issues relating to the governance of city and politics have become of increasing interest to academics and policy analysts. In the modern society, city and politics development matters are being interpreted within the governance framework. As a consequence of the lack of a formal statutory political focus within the city over the last 30 years, much of this debate has invariably focused on one scale: the city or the local. But the New role of Government's political and administrative restructuring of the institutions and regions of governance is re-configuring the city development issue with a good dimension. In future, it will be possible to view the good governance issue from the perspective of a much broader framework, involving issues relating to the policies within institutions operating at the local level.

This paper is intending to chart the development of a push towards city planning and governance in the Algerian modern society . It focuses specifically on political and institutional restructuring as a catalyst to a reconceptualization of the different problem, and assesses four key components that have engendered this sense of strategic policy making over the last few years: central government funding opportunities through partnerships; the emergence of the creation of development agencies with the opportunities a new practices and a new mechanisms. But what the relationship between politics and city , How can politics influence on the Algerian modern city ?

Key words :governance ,administrative restructuring,reconceptualization, policy, mechanisms.

/ Introduction1

The theme of the city's policy, is of critical importance in the global strategic thinking, the city Algerian need a new approach to management, taking into account the problems that flop, such as rapid population growth, increasing urbanization, at the expense of the agricultural area and agricultural.

Debate about the city's policy in Algeria, there is at a crossroads, and though not the Algerian city, in need of scientific and academic studies, scrutinize various aspects of the legal and institutional framing and technical and financial support. Nor state lacks the necessary expertise to build programs, plans and strategies, despite of the utmost importance, Algerians, innovators were intellectuals or are capable of making positive studies and programs Avenue in less time and at the lowest cost.

Algeria is motivating ideas ,women and men are honest and,positive sense of ambition and selfless, and to their involvement in the translation will clear definite and instilling confidence in the reform and making village and the nearby city of perfection useful in building bad and good people, in some way,just look different angle and incomprehensible goals.[1]

So what is the reality of the Algerian city? The problems afflicting? And urban development and urban in national development policies? And what are the challenges of preparing

urban area to create an urban area Algerian?

2/ - The city's policy in Algeria: characterization and reality.

All are aware that the city of Algeria in its present state, has become a cause for regret and turned into just a shelter to live and a center of pressure and anxiety, while it was a few decades ago only a space for collective and an opportunity for well-being and human solidarity and room for production of wealth and achieve ambitious in sophistication various manifestations of civilization, education and social and cultural and artistic activities.

Abraham Lincoln, U.S. leader, consider that any nation whatever exceeded their sum of its parts is the product of three elements: the people and the land and the law, and it seems that elite Algeria does not believe in this Trinity, people are without Framed not prompt and dreamless ambitious and non-material, and the earth exhausted negligence and exploitation and greed and monopoly, and law loose ties mentally handicapped and implementation feasibility and smothered the soul and spirit, and do not carry elite are not the people nor land, nor the law, and if I were not no architecture, no life, no pattern, no beauty.

And by the wrong understanding of the meaning of the term "civilization" has been linked often greatness architecture and bridges and castles instead associate strongly behavior and awareness of the people if they inhabit tents or houses bronchogenic, in the midst of illusion attractive city and richer with suits and elegant progress superficial temporal, forgotten sons rights spiritual meaning of life creation and luster of nature and time, and raced all to enter the city in various ways and by all means reasonable and unreasonable, until it was dumping Algerian cities flood of human beings each newcomer story Optional sometimes forced other.[2]

Nor deny only ungrateful what efforts have been made tremendous since independence until the moment, but it seems that what was achieved was in the direction of the reconstruction of cities and assemble architecture and various establishments and open areas for reconstruction in the expansion is not consistent nor calculated, under pressure demand, is justified in many cases, although the Algerians are obsessed with the "tomb of life" and this is acceptable but should strive to possess "tombs" full and real estate Akabbar huge funds are not running not only produced utilitarian values does not benefit the community, but individuals.[3]

Today, in a historic moment, no matter what may be his criticism of aspects of situational and interactive with pressure from the street and the foreign worker, wants composition of new government, including enjoys its powers in the process of consecration and the difficulties encountered download and implementation, yes she wants to carry a new label to the jurisdiction of Old – New the policy of the city. What the methylation policy of national action and scientific rather than improvisation . I say label because it really well, and did not possess after authorities in charge of them, corner things and institutions and structured, are not yet available a compelling vision for ways to approach the dilemma city Algerian nucleus constituent, any villagearious dimensions of environmental, developmental and cultural and service.

The city's policy, the term easy pronunciation and attractive significance can be a fashion to do political speech prose, but its cargo and its determinants and its components and dimensions of more than just rehabilitate neighborhoods incomplete processing or providing fill health and education services, she lien system Court precision to manage and direct rights and activate his life insidespace to live collective joint components motley and structures intersecting and interlocking, space called since the old town, regardless of size or function, and the following days labels, shapes and sizes gatherings mankind more sophisticated may match

what scriptwriters of science fiction of the cities outstanding.[4]

To be sure, the meager cost-effectiveness of efforts to promote the Algerian city not only attributable to another without reason does not carry responsibility for one party or another, but it deeper and more sensitive than just a bad reality of the Algerian city, a reality is truly a pure product of the number of factors

- Industry elite at both central and local levels, and which was based on manufacturing calculated, with some exceptions, and the size of a particular model for each component a human inside pattern «urban», so to this expression, which is manufactured based on wealth and lineage and intermarriage at a certain stage, and continued in manufacturing the same material based on refining party, trade union and buy precious sites and according to the logic sometimes selfish and corrupt.[5]

Was not planning of the village and the city is based on vision fusion and forward-looking as if groupings of human entities rigid not eligible for development and expected expansion and consistency neighborhoods and appropriate requirements and keep up with services and equipment, were not concerns real masterminds of local affairs and planners areas dirt disparate decades as they were responding to the urgent needs, emotional and security approach and utilitarian elements dominant public policy at the level of each human gathering, and conjuring, to demonstrate the poor visibility only novel to a technical in the desert region around the conversation between the qualified scientifically as required.

- a coastal city upward, where it merely engineer can not remember his specialty, and better, to chart a width not exceeding thirty meters, ordered him working the road more he considered engineer it through equivalent to the size of the village - the city, he explained his enlightened factor that village today will become the city of virtue of the historical development of demographic and urban.[6]

The citizen is responsible because it allowed to usurp the right of the memory and overgrowth in heritage is a part of his past. The cultural and artistic dimension cause to resurrect the spirit of the city, this was the last Duma and the first since its inception space for thought and dialogue, coexistence and creativity, and even a space for policy par excellence.

Under the role of the citizen, a follower or followed, lackluster in drawing administration's decision to the city and industry policy BjkM «values» cultural, educational and behavioral prevailing negative often, but from the conscience professional and the prevalence of decay and corruption in all walks of the urban environment and rural together, contributed to the waste of intellectual energies and efforts of governmental and administrative and depletion of resources and killed countless creativity, initiative and dilute volunteer work, political and other forms of individual and collective action.

If our cities suffer from a range of imbalances and distortions that are doing humans often nature sometimes, the residential most static cities in the neighborhoods of fragile, poor and non-existent to incomplete processing and illegal and unhealthy and worsen the unemployment, delinquency and social phenomena other, makes the life of citizens and the requirements of competitive production and attracting investment is very difficult, and secreted, as well as, more complex phenomena and crippling, making comprehensive and rigorous treatment risky but courage is required.[7]

If the creation of the Ministry of expensive policy city meaningful and advertising for the existence of awareness and willingness powerful in correcting the shortcomings and re-

duce disparities within a single city and between cities and achieve complementarity of roles regardless of the political background and family, scientific and technical planners and masterminds of local affairs and exceeded explicit hysterical self-sectoral prevailing.

- Renewal of the political elite, economic and administrative, locally and nationally, on the grounds that the city is the focus of the confluence of people and ideas and initiatives and are also a microcosm of the state overlap considerations varied and different dimensions, especially at the level of decision-makers administrative and electoral, economic and associative.

-The Creation of a mechanism set and measure a unified and joint planning and implementation of the policy of the city, and serve documents reconstruction, after streamlining routes and rulers prepared, ratification and promote flexibility and not make it in the service of greed particular category, as a platform binding legal to paint this policy and the inclusion of new directions and integrating programs existing or future, ina harmonious and integrated format.

- Sophistication level of accuracy and scientific studies accompanying the decision-making related to the planning of villages and towns, and beatings at the hands of manipulators transactions related to these studies and their quality, to avoid basing planning documents on sound data is resulting in an anomalous situation.

- Revolutionize the legal system and rationalize the exploitation of real estate property within urban orbits and adjacent areas and the adoption of vertical orientation reconstruction and reduce the space facilities and equipment and various establishments.

- Review the role of urban agencies, particularly at the executive level, to reduce the pressure of the latter and enable agencies to keep up with the particular areas dirt and planning major projects to follow structured and configured, in terms of coaching and accompanying evaluation and correction.[8]

-Advancement of the art, architecture, and improving the architectural landscape, and innovative configuration. aesthetic missing in city, and the remaining initiatives abnormal led with taste and sense in the neighborhoods of our cities antique often to «Gear» cheaply and plants simple and doors , touches sending the Spirit in «every house and every street, every neighborhood, behavior must be drawn from lessons of thermoplastic static random trendy neighborhoods or poor regular, medium or fine, to breathe warmth into the living space, with no need to beg any party , only to seek dialogue and proximity to each other.[9]

- Upgrade the cultural, artistic, sporting and environmental of the city, thus can produce behavior conscious and brilliant with mental productive and positive fighting exclusion and common solidarity, tolerance, and turns at a later stage to force proposal, building and consolidating city that is desired by everyone.[10]

3/ - Algerianurban policyandurbanmanagementarea.

Algeria has a process or phenomenon of urbanization, like the rest of the countries in the process of growth, and if we follow the process of urbanization in Algeria, we will note that the phenomenon of urbanization which did not come as a result of natural growth and transformation unusual in its structure the social, economic, cultural and political ... But was the result of foreign interference with the movement of imperial expansion at the beginning of the twentieth century, which led to the emergence of worsening imbalances structurally .perhaps the most important is to devote dependency in various forms, both international framework exchanges between Algeria and Western countries or internal within the framework of rela-

tions Allamtkavîh between the desert and the city the results of which was a large number of the population of Algeria overnight residents of villagers to urban populations part of them living in shanty towns.[11]

With the beginning of fall Algerian state to intervene actor directly in economic development and embark on a policy of structural adjustment and open the way for local actors in the private sector and civil society, Algeria has become new challenges posed by globalization movement as well as the challenges and internal problems that disrupt the process of promotion of local development in the urban, which led to put the problem sharply in recent latter in order to build a national policy for the preparation of the national territory.

The preparation and the creation and development of the urban, and there has been drafted population policy, was also held a national dialogue around, to be out a set of conclusions and trends and foundations should rely upon in the preparation of population policy, including the program of urban, and the worsening social conditions and low living standards and widespread poverty, poor infrastructure and basic equipment and widespread unemployment and buildings fragile ... has led all this and concerned to pay attention to the seriousness of the situation, resulting in their to reconsider the formulation of plans and development strategies, came some programs, initiatives and development strategies, such as the cities without buildings are fragile, and the national program for social housing and other programs aimed at improving the status of the individual and the lifting of the standard of living. [12]

From here we are talking about the concept of governance urban considered in Dictionary measure rational, mechanism development facilitates the participation of the population in achieving the goals of the configuration according to a strategic vision based on approaches of sustainable human development, which is the inevitable result of rearranging the relationship of citizens actors and local participatory democracy instead representative democracy. They therefore an explicit call to overcome the state of imbalance resulting from the unilateral decision-making without taking into account scientific reasoning is founded on the elements involved in the various stages of project preparation of the diagnosis on programming and implementation and then evaluation and accountability in the context of a process characterized by transparency and rationality.

Numbers are, development and configuration are all technical concepts pour in need regulation relative to the field by what he knew of the potential of cultural and social, economic and ecological, it is reconciled between form and content and material content, aims procedural and practical to remove the border between the levels of area national and local to justice between them in the distribution of the inputs and outputs of sustainable development.

Thus, then, and through all this we will try to approach and understand the measure urban domain according to these variables witnessed by urban policy or urban Algeria, production is field in Algeria knows an important development and significant shifts and principles, emerged from important social migration, demographic growth ...,this has led development to the secretion of bilateral spatial reflected in the emergence of areas characterized by rationality in the measure, tight set of variables cultural and social spheres characterized by spontaneous and lacks the elements of reconstruction organized in terms of form and content , as a result of the abundance of crises that are known to this area, strongly in the forms of disharmony between man and field, localized in the insurgency on the form and content by the consumer, who is looking through the area social level of coexistence with the space, which was produced through approaches investigate the knowledge and understanding in the logical framework governing the evolution of the urban - Production, setup and management .[13]

These general principles of the modern approach to the measure, came as key issues of governance, which is a mechanism for good measure, of the constituents of the resources, in order to achieve balance and sustainability in the configuration. And is based on a set of requirements, the most important of involvement and participation between sectors furnished to the field, through a variety of channels, institutional and legal, which gives the actor and the individual skills appropriate to agree on a common ground for the setup process where the opinion and the other opinion attend actual without operations stone on the opinion of any party. [14]

This model setup will know the difference and sophisticated with the beginning of colonialism, which will in many Algerian cities to confirm his attendance cultural and a desire to stabilize cultural through the production, preparation and management of domain Audzaura, pregnant in its conclusion reached by the product to revolution in the field of architecture, and inverter the cultural specificity of the maker. Continue the process of the evolution of the production area of the urban form to appear after independence modern city or town Algerian, founded and developed in a social context knows plenty of problems.

Perhaps the growing of the population of Algerian in recent decades, and the high rate of rural migration to the cities and the high rate of unemployment and poverty...As well as the failed policies of the modern state.

4/Results:

-The result is evident in disharmony between man and field and what produced robbed in the output setting, proceed from the insurgency on the product change and adjustment to social violence and criminality.

-The city is a basic dirt of solidarity and mobilization at the national feeling, which exceed local, regional, hugs and cosmic world. It is a unit of the train and exercise on the values of freedom, citizenship and democracy, modernity and development.

-According to this perspective, it should seek to develop a sense of urban and soul and urban civilization within communities of static, ranging associations neighborhoods wrapped around solidarities family, school and professional, and the environmental and health, through associations of education and culture.

-Debate about the city's policy in Algeria, there is at a crossroads, and though not the Algerian city, in need of scientific and academic studies, scrutinize various aspects of the legal and institutional framing and technical and financial support.

-The citizen is responsible because it allowed to usurp the right of the memory and overgrowth in heritage is a part of his past. The cultural and artistic.

-Because management of the city should not remain limited to the issues of reconstruction and housing, we do not lie to expect urban development and preparation spaces urban, only through policy approach integrated and holistic city, policy locked strongly Battle City to win bets against various types of exclusion.

5/Notes:

- [1]- Mahdi Benmir «Algerian city any measure for urban development?» *Series of decentralization and local communities House and Lily Press for printing and publishing ,Batna:p,46, 2005*
- [2]- Adel Jaafar, *The production area: reconstruction of harmonic forced to reconstruction «quality area quality of life», Journal of administrators, Algeria,p77, 2010.*
- [3]- *Ibid,p78.*
- [4] – *Ibid,p,79.*
- [5]- *Ibid,p,83.*
- [6]- BouzianeBochinvati, *urbanization and urban culture in Algeria: A Study in the social structure of the shanty towns, publications dialogue , Algeria,p63.*
- [7] –*ibid,p64.*
- [8]- *Ibid,p66.*
- [9]- Abdelmalek Word, *a local actor, and the city's policy in Algeria, administrators magazine, Algeria,p33, 2010.*
- [10] – *ibid,p37.*
- [11]- IdrisBenhima, *Algeria is possible, in a report Pentecostal: contribute to the public debate for a common ambition, Algerian publisher: Algeria, 2012, p 249.*
- [12]-yvesmadriot, *Aménagement du Territoire; 4ème. ED.A. Colin, Paris: 2001, P 46*
- [13] - IdrisBenhima, *ibid ,pp. 266-267.*
- [14]- Said Mulan, *citizen city in the report of the Pentecostal contribution to the public debate for a common ambition, Algerian publisher: Algeria, 2012, pp. 283-287.*

ŞEHİR: SAHNE, VİTRİN, SOKAK, BEDEN ve ÖZGÜRLÜK

Dr. Yaylagül CERAN

Giriş:

Mumford özelde antik şehirlerde ve genelde de dünya şehirlerinde gözlemlenen faaliyetler sınıflandırıldığında iki temel faaliyetin şehir hakkında araştırma yapan herkes tarafından mutlaka akılda tutulması gerektiğini söyler. Bunlardan ilki, her yerde görülen fakat özellikle şehrin fiziksel yapısınca belirlenen ve geliştirilen insan faaliyetleridir. İkincisi, şehrin tarihi bağlamı ve biricikliği çerçevesinde şehre özgü ve şehir için geliştirilen üretim faaliyetleridir. (Mumford, *The City in History*, 1989:99) İlk faaliyet, insanın mekan olarak şehri kurduğu, kendi için yaşanılır bir mekana dönüştürdüğü ve onunla toplumsallaştığı faaliyettir ki, hem dini hem etik hem de estetik ritüelleri, seremonileri, sanatı ve ibadetleri içerir. İkinci faaliyet ise bizatihi şehrin ve insan faaliyetlerinin sürekliliği için gerekli olan şehrin fiziki ve tarihi yapısıyla bağlantılı olarak şekil alan faaliyetlerdir ki, ticareti, siyaseti ve toplumsal tabakaları içerir. Her iki faaliyette de şehrin kuruluşu ve sürekliliği konusunda arka planda çeşitli felsefi kabuller yer almaktadır. Bu faaliyetler şehrin mikro ve makro mekanlarıyla ve zamanlarıyla kurulan ilişkilerde biricikleştirilir. Mikro ve makro mekanda 'o mekan' düşünen zihin ve bu düşünme eyleminin kendisi 'o mekan'da ve 'o şimdi'de varlık kazanır. Böylece hem mikro hem makro mekan olarak şehir ne önceden kurulmuş bir sahne ne de sadece üretim ilişkilerinin sonucudur; şehir, bütün yönleriyle insanın 'kendisini' temsil eden bir mekandır. Park'a göre "şehir bir ruh durumu, bir gelenek-görenek toplamı ve bu göreneklerden miras aldığımız, bu geleneklerle aktardığımız örgütlü tutumlar ve duygular toplamıdır. Şehir sadece fiziksel bir mekanizma ve sunni bir yapı değildir, onu inşa eden bireylerin yaşam süreçlerini içeren hem doğanın hem de insanın ürünüdür." (Park ve Burgess, 1984:1) Başka bir ifadeyle, şehir birey-beden olarak insanın biçimlendirdiği, dönüştürdüğü ve aynı zamanda refleksiyonla içinde kendini de inşa ettiği 'mekan'dır. Burada insan birey olarak hayatının mekansallaştığı bedenini ve kişi olarak toplumsallaştığı şehri çeşitli anlam bağlamlarında inşa eder. Bir şiirinde "ne evlerin iyi yapılmış çatıları ne iyi örülmüş duvarlar ne kanallar ne de tershaneler şehir meydana getirir; fakat insan bu imkanları kullanarak şehri meydana getirir." diyen Grek şair Alcaeus, şehrin aslında doğal, hazırlanmış ve insanın içine doğduğu bir 'sahne' olmadığını insan tarafından yine insan için kurulduğunu çok sarıh bir ifadeyle ortaya koymaktadır. Cad-deleriyle, sembol yapılarıyla kendi başına kompleks toplumsal yapının güçlü bir göstergesi ve insanın 'varlık evi' olan şehir simgeler bütünü olarak önemli faaliyet mekanıdır. (Lynch, 1960) Wirth 'Şehir Sosyolojisi Bibliyografisi' adlı makalesinde bir şehir hakkında 11 ayrı kategoride araştırma yapılabileceğini ve bir şehrin fiziksel-sosyal ve kültürel yapısını incelerken onu inşa eden insanın anatomisinin, psikolojisinin ve sosyolojisinin de o şehrin anlaşılmasında ve anlatılmasında belirleyici rolü olduğunu iddia eder. (Park ve Burgess, 1984:163)

Kollektif olarak şehirler üretilirken-kurulurken aynı zamanda insan bireyliğini aşar ve kollektif olarak kendini de kurar, inşa edilen mekana kendini katar. Şöyle ki, şehirlerin nasıl olması gerektiğine dair plan ve projeler bir yandan da insan olarak insanın olanaklarına, kim olmak istediğine ya da kim olmak istemediğine dair projelerdir. Bu kapsamda bildirimiz, şehir ve beden arasındaki ilişkiyi iki farklı disiplin felsefi antropoloji ve şehir planlama (sosyal&fizikî) bağlamında insanın 'anlam arayışı' ortak paydasında birleştirme denemesidir.

İnsanın güçlü bir faaliyet mekanı olarak şehirde varlık amacının sorulması, neliğinin araştırılması ve varolanlardan farklılaş(tırıl)ması Batı Felsefe geleneğinde varlık, oluş, zaman

ve mekan açısından dinamik bir tartışma zemini oluşturmuştur. İnsanın gerçeklikle kurduğu ilişki ve gerçekliğe yönelişi, öncelikle bilen, anlayan, anlamlandıran ve gerçeğin karşısında duran ya da gerçekliğe içkin olan ‘birey ve ben olarak’ insan nedir sorusuna farklı düşünce dünyalarında cevap arayışıyla bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda M. Scheler, (1874-1928) insan felsefesi ya da felsefi antropoloji çalışmalarını Batı Felsefe geleneğinde ortaya çıkan birçok farklı yaklaşımı yine aynı gelenek içinde fakat farklı kabüllerle temellendirilen dört ayrı tarihsel yaklaşım çerçevesinde sınıflandırmıştır. (Scheler, 1968:5) Teolojiye, felsefeye ve bilime ait temel antropoloji yaklaşımlarını tespit eden Scheler, her yaklaşımda ortaya çıkan insan düşüncesini bütünsel bir çerçevede ele alarak felsefi antropolojinin sınırlarını belirlemiştir. Bizde buradan hareketle Scheler’in sınırlarını belirlediği antropoloji teorilerini şehrin sosyal ve fiziki planlamasıyla ilişkilendirerek şehir ve felsefeyi ‘beden ve şehir’ paydasında bir araya getirdik. Başka bir ifadeyle, en temelde yaşadığı çevreyi anlamlandıran ve ona yeni bir kategori yükleyen insanı hem varoluşu hem de değerler üretmesi açısından felsefi antropolojinin ve şehir planlamanın araştırma alanı olarak yeniden anlamaya çalıştık.

I. Beden ve Şehir: Atina, Roma, Venedik ve Paris

I.I. Beden ve Şehir

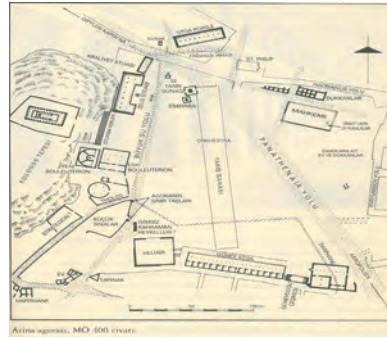
İnsan bedeniyle, duygularıyla ve düşünceleriyle mekana bağlı ve hatta bağımlıdır. Varoluşun hem maddesel yanı hem de ruhsal yanıyla form kazanması mekanda gerçekleşir. Scheler’in felsefi antropoloji yaklaşımlarını ve Sennett, Harvey, Park, Wirth ve Mumford gibi şehir sosyologlarının ve tarihçilerinin şehirlerin süreç içinde dönüşümleriyle ortaya çıkan farklı beden imajlarını birlikte düşündüğümüzde bu imajların büyük oranda felsefi antropolojinin öncüllerinde temsil edildiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, insan nedir sorusunun cevabı, ilk olarak, Logos ‘Akıl’ çerçevesinde Antik Yunan Geleneğinde ön görülen “Rasyonel İnsan” anlayışıyla Atina ve pagan Roma şehirlerinde iktidar merkezi olarak logos çerçevesinde biçimlenen akıl ve etik-estetik değer imajı olarak çıplaklıkla tanımlanan erkek bedenine dönüşmüştür ve bu, mekan olarak agoralarda başat imge olarak kullanılmıştır; ikinci olarak, Adem-Havva formunda Yahudi-Hıristiyan Geleneğinde ön görülen “Tanrısal İnsan” anlayışıyla Roma ve diğer Avrupa şehirlerinde günahından dolayı acı çeken ve Tanrı’nın ışığını arayan münzevi gezgin erkek bedenine dönüşmüştür ve bu, mekan olarak kapalı kutsal mekanlarda (kiliseler-manastırlar-evler) başat imge olarak kullanılmıştır; üçüncü olarak, cins-tür ilişkilerinde doğa bilimleri ve Genetik alanında ön görülen “Biyolojik İnsan” anlayışıyla Rönesans ve Aydınlanma döneminde siyaset- ekonomi ve bilim alanındaki devrimlerle birlikte mekanik pompa – atomik organizmalar bütünü olarak sağlıklı erkek bedenine dönüşmüştür ve bu, mekan olarak düzenli aralıklarla ve benzer fakat atomik mimari yapılarla biçimlenen sokak anlayışında başat imge olarak kullanılmıştır; son olarak, bilincin, aklın ve ruhun yeniden doğuşunun biyolojik gerileme, hayatın zayıflaması olarak değerlendiren Varoluşçu kabullerde ön görülen “İnsanın ve İnsanlığın Çöküşü” anlayışında Modern Dönemde geçmişin imajları, tıp alanındaki gelişmeler ve yeni kapitalist idealler bağlamında hem bilinç hem de anlam düzeyinde dağılan-değersizleşen hibrid cinsiyetli birey bedenine dönüşmüştür ve bu, mekan olarak görsel imaj odaklı sahne ve vitrin ilişkisinde yekpare mimari yapılarda başat imge olarak kullanılmıştır. Bu dört soyut beden imajı, Hegel’in ifadesiyle tinin tarih içinde kendini gerçekleştirme gibi tarihin farklı süreçlerinde somutlaşmış ve Atina’nın, Roma’nın, Venedik’in ve Paris’in cadde ve vitrinlerinde kendilerini gerçekleştirmişlerdir.

I.II. Şehirler ve Beden İmajları

Şehirler bedenlerin izdüşümüdür. Şehirler çeşitli dönemlerde farklı bedenlerin ve farklı kimliklerin aynası olarak kabul edilmiştir. Atina’nın, Roma’nın, Venedik’in, Paris’in tarih

içinde temsil ettikleri imajlar ve modern şehirler algısıyla dönüşen imajları bedeninin şehirde yansıyan yönlerini ve değişimi gözler önüne sermektedir.

Antikçağ Atina'sının formu, insan ile şehir arasında kurulan analogide vücut ısısının, sesin ve bedeninin durumuna göre belirlenmiştir. Bu analogi çerçevesinde 'gösterme', 'teşhir etme' ve 'açığa çıkarma' üzerindeki ısrar Atina'nın taşlarına da damgasını vurmuştur. Örneğin, "Perikles'in döneminin en büyük binası olan Parthenon tapınağı, aşağıdaki şehrin her yerinden görülebilir diye bir tepenin üzerine yapılmıştır. Atinalıların inşa ettikleri siyaset mekanlarında, en başta da bütün yurttaşlardan oluşan meclisin toplandığı Pnykes tepesi üzerinde inşa edilmiş olan tiyatrodaki kalabalığın örgütlenmesi ve oylama kurallarının belirlenmesinde bireylerin ya da küçük grupların herkesin gözönünde oy kullanmalarını sağlama kaygısı güdülmüştür." (Sennett 2002:27) Burada çıplaklıkta somutlaşan gösterme, açığa çıkarma, duyurma eylemleri yurttaşların kendilerini evlerindeki gibi güvende hissetmelerinin, şehirlerine aşık olduklarını ve ona kendilerini açtıklarını göstermelerinin ve ait oldukları sınıfın temsilidir. 'Çıplaklık' düşüncesinin temelinde 'vücut ısısı' anlayışı yer almaktaydı ve farklı sıcaklıklara sahip vücutlar için farklı haklar ve farklı şehir mekanları tasarlanmıştı. Bu farklar en somut biçimde cinsiyet ayrımında ortaya çıkmaktadır. Kadınların erkeklere göre daha soğuk olduklarını düşündükleri için kadınlar vücutlarını örtmek zorundaydılar ve agorada kadınlar çıplak dolaşamazlardı; bu soğuk vücutlara uygun şehir mekanı kapalı, ışısız evlerdi. Vücut ısıları yüksek olan erkekler ise buldukları toplumsal statüye göre çıplak olarak dolaşır, yüksek sütunlarla ve ışığı farklı açılardan alan toplumsal alanlarda (stoalarda) günlerini geçirirlerdi. Bu fizyolojik ilke, dilin kullanımını da kapsıyordu. İnsanların logosa kulak verdiğinde ve logosu dile getirdiklerinde vücut ısılarının ve onunla birlikte harekete geçme arzularının yükseldiği ve böylece de şehrin onurunun yüceltiği düşünülüyordu. Ayrıca vücut ısısına dayalı bu fizyoloji anlayışı etik ve estetik değerleri de belirlemekteydi. (Sennett 2002:35) Dişil, soğuk, pasif (dinleyen, oturan) başlayan ve zayıftan eril, sıcak, güçlü ve girişkene doğru yükselen hiyerarşik bir değer skalası oluşturulmuştu. Bu hiyerarşide en altta soğuk ve bu nedenle hitabet yeteneği olmayan kölenin bedeni (erkek bile olsa) ile en üstte sıcak ve bu nedenle meclisteki tartışmalarda da belagat ile iyice ısınan yurttaş erkeğin bedeni bulunmaktadır. Şehrin onuru ve utancı bu fizyoloji anlayışından hareketle belirlenmektedir. (Sennett 2002, 36)



Başka bir ifadeyle, Perikles Atina'sında şehir bir sanat eseri olarak görülüyordu. Şehrin yapısı insan anatomisinin bir kopyası değildi ama vücut ısısında temelini bulan insan bedeninin bir yansımasıydı. Çıplaklık ve belagat bağlamında şehrin sokakları karanlık ve ışık, kadın ve erkek, köle ve yurttaş ikiliklerinde *theatron*'da sözle şekillenmiştir.

Ortaçağ Roma'sında bedeninin görülebilirliği Antikçağ Atina'sından farklı olarak mimaride ve sanatta gerçeklik imgesiyle ortaya çıkar. Pagan ve ilk dönem Hıristiyan kültürünün bir arada şekillendirdiği Roma, güçlü, kutsal ve tanrısal beden ile zayıf(latılmış), günahkâr ve

gölge beden imgelerinin gerilimi arasında birkaç formu bir arada sunmaktadır. Fakat belirgin olarak mimari dokuya ve şehre yansıyan beden simetrik formudur. Mesela Vitruvius mimariyi insan bedeninin geometrik ilişkileriyle, kemikler ile kaslar, gözler ile kulaklar arasındaki simetriden hareketle inşa etmiştir ve çalışmalarında da beden yapısının bir tapınağın mimarisinde nasıl temsil edilebileceğini göstermiştir. Başka birçok Romalı mimarlarda Roma dışındaki şehirleri planlamak için benzer geometrik imgelerden yararlanmışlar, iki yönlü simetrisinin kurallarını takip etmişler ve çizgisel görsel algıya ayrıcalık tanımışlardır. (Sennett 2002, 78)

Romalıların şehir planı ve tapınak yapıları insan bedeninde merkeze aldıkları simetrik görünüş çevresinde görsel dengeler sistemine göre düşünülmüştür. Rönesans'la birlikte teolojik beden algısı hem mekanik hem de romantik kabullerle birey olmak ve özellikle yurttaşlık ve toplumsal aidiyet, toplumsal kimlik üzerinden kurulmuştur. Sınıflara ayrılmanın şehir mekanında yansımalarının en güzel örneği, 1500'lerdeki Venedik Gettosudur.

Modern dönemde bilimdeki yeni keşifler ve kabuller ışığında insan bedeni kalp, kan dolaşımı, iskelet yapısı ve hareketi üzerinden incelenmeye başlanmıştır. 1628 yılında W. Harvey'in kan dolaşımı hakkındaki keşifleriyle, vücudun yapısının, sağlığının ve ruhla ilişkisinin kavranışında bilimsel bir devrim gerçekleşir. İnsan bedeninin fizyolojik formu ve işleyişi Yeniçağ şehirlerinin ve mekanlarının planlamasını doğrudan belirlemiştir. Yeni beden anlayışları bir yandan modern kapitalizmin doğuşuyla örtüşmüş ve bireycilik adımı verdiğimiz büyük toplumsal dönüşümün doğmasını sağlamışken bir yandan da modern bireyin yaşayacağı şehirlerin yapısını belirlemiştir.



1500'lerde Venedik Gettosu

“Harvey'in devrimi insanların şehir ortamından beklentilerinin ve onun için yaptıkları planların değişmesine neden olmuştur. Harvey'nin kan dolaşımı ve solunum hakkındaki bulguları kamu sağlığı hakkında yeni fikirlerin doğmasına yol açmıştır. 18.yy. Aydınlanma planlamacıları bu fikirleri şehre uygulayarak, şehri insanların serbestçe dolaşıp nefes alabilecekleri bir yer, insanların sağlıklı kan hücreleri gibi içinde aktığı akışkan atardamar ve toplardamarlardan oluşan bir mekan haline getirmeye çalışıyorlardı.” (Sennett 2002, 230) Başka bir ifadeyle, modern dönemde beden mekanik –biyolojik formda salt bir dolaşım ve boşaltım sistemi olarak fiziksel yasalara bağlanmış ve cinsiyetten kısmen arındırılarak kanın pompalandığı, cildin sağlıklı ve parlak (temiz) olduğu, dış sınırlardan arındırılmış bir mekan olarak kabul edilmiştir. Bu beden imajında oluşan şehirler kanalizasyon sistemlerinin (boşaltım sistemi olarak) ve bireylerin serbestçe hareket edebilmesi için sokak ve caddelerin simetrik olarak inşa edildiği (dolaşım sistemi olarak) duyumsuz mekana dönüşürülmüştür. Mesela, aynı yöne giden ana caddeler daha çok ve daha uzun yapılmış, perspektif yasalarının hakim olduğu planlar ve mimari dokular önplana çıkarılmıştır. Ayrıca her şeyden önce yaşanan devrimler ve keşifler göstermiştir ki, modern birey hareketli bir bireydir. Bunun sonucunda

vücutta kanın dolaşması gibi insanın şehirde serbestçe dolaşması, engelsiz ve hızlı hareket etmesi duyuşal farkındalığın, yerlerin ve bu yerlerdeki insanların yarattığı uyarımların azaltılmasını ve mekanların nötrleştirilmesini beraberinde getirmiştir. (Sennett 2002: 229)

Bu dönemde Avrupa şehirlerinin yapısını belirleyen faaliyetlerin başında yaşayan bir organizma olarak şehrin fonksiyonları açısından mükemmel duruma getirilmesi yer alıyordu. (Benevolo, 1995:104) Bu amaçla tıpkı Harvey'in insan anatomisini yeniden tanımlanması gibi şehirde belli başlı merkezi yapılarının tamamlanıp bu yapıların restorasyonu, kamu alanlarının örgütlenmesi gerçekleştirilmiş, yeni kamu yapıları ve özel yapılar tanımlanmıştır. Çünkü "Aydınlanma plancıları şehrin sağlıklı bir beden gibi işlemlerini, tıpkı temiz bir cilde sahip olmasının yanı sıra serbestçe akacak bir şekilde tasarlanmasını istiyorlardı." Bu anlayışın somutlaştığı örnek 18. yy. Paris'nin St. Louis Meydanı'dır. (Sennett 2002: 237) Şehirlerin fiziksel olarak düzenlenmesi yapılandırılmasının yanı sıra toplumsallaşma ve yeni ekonomik ilişkiler bağlamında Harvey'in keşiflerini Adam Smith oldukça farklı bir boyuta taşımıştır. Smith **Ulusların Zenginliği** adlı eserinde serbest emek ve mal piyasasının beden içinde serbestçe dolaşan kana çok benzer biçimde işlediğini ve benzer hayat verici sonuçlar doğurduğunu iddia etmiştir.(Sennett 2002:229)



18. yy Karlsruhe, Dolaşıma dayalı ilk şehir planı

(Sennett, 2002:236)



18.yy. Paris St. Louis Meydanı

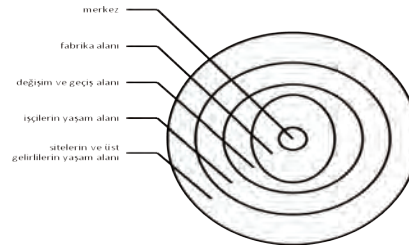
(Sennett, 2002:241)

Özetlemek gerekirse, hem imaj açısından hem de planlama etkinliği açısından tarihsel süreç içinde Antikçağ Atina'sında şehre formunu veren ve şehrin siyasi mekanlarını dönüştüren 'beden' genç Atinalı erkek bedendir; Ortaçağ Roma'sında şehrin tapınak ve katedrallerle renkliliği ve çeşitliliğini temsil eden 'beden' paganların ve genç Hıristiyan erkeklerin bedendir; Rönesans Venedik'inde şehirde değeri ve iktidarı temsil eden 'beden' yurttaş Hıristiyan erkek bedendir; Yeniçağ Paris'inde şehrin devrimin ve demokrasinin temsili eşitlikleri besleyeceğine bir ideal olarak inanılan cinsellikten uzak bir kadın bedendir. Tarihsel süreçler dikkate alındığında, insan anatomisinin bir yandan fiziksel mekanın biçimlendirilmesinde ve mekandaki faaliyetlerin belirlenmesinde bir yanda da mekanın sosyal yapılanmasında ve simgeleştirilmesinde referans olarak kullanıldığı görülmüştür.

II. Modern Şehirler ve Modern Bedenler

Yaşanan devrimlerle ve coğrafi keşiflerle ortaya çıkan yeni şehirlerde şehir nüfusunun artışı toplumsal yapıda önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Değişiklik birçok yerde kol emekçiliğinin yanı sıra farklı toplumsal sınıfların (rahipler, tüccarlar, aristokratlar, burjuvalar, sanatçılar, vb.) ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra küreselleşme ve kapitalizmle birlikte yeni ve farklı sınıfların ortaya çıkışı toplumda çok daha uzmanlaşmış işbölümü anlayışını da beraberinde getirmiştir. Böylece modern şehirler hem bu değişimin getirdiği yeni piyasa anlayışına hem de insan bedenine dair yeni bilimsel buluşlara bağlı olarak

şekillenmekte ve tapınak, yönetim binası, kamu binaları ve özel tasarlanmış meydanlar şehrin simgesi olarak ön plana çıkarılmaktadır. Bunun yanı sıra, yüzyılımızda felsefi antropoloji tartışmaları göz önüne alındığında 21.yy.'ın bu modern şehirlerinin ekonomik büyüme ve küreselleşme senaryoları çerçevesinde düzenli görünmekle birlikte bireyselliği ve çeşitliliği temsil etmediği, tek boyutlu ve evrensel bir form (iktidar) üzerinden tasarlandığı görülmektedir. Şehirler merkezden çevreye klasik anlamda yapısal insan anatomisine göre değil, toplumsal sınıflara göre planlanarak yeniden yapılandırılmıştır. İnsanlar gibi şehirlerde yaşayan birer canlı olarak kabul edilmiştir. 20.yy.'ın en etkili şehir plancıları Ebenezer Howard, Le Corbusier ve Lloyd Wright şehir hayatı için yepyeni bir form, bir ütopya geliştirmeye çabalamışlardır ve onların ütopyalari mimar ve mühendislerin uygulamalarıyla gerçeklik kazanmıştır. Yeni bir 'yaşam alanı' konsepti getiren bu plancılarla şehirler daha atomik yapıda ve şehirlerde kurulan ilişkiler sınıfsal birlikteliğe dayalı olarak şekillendirilmiştir. Mesela, aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi ve bu grafiğin son halkasından itibaren gettoların başladığı belirtilmektedir.



21.yy. gelişen şehirlerin planı (Nancy Kleniewski 2005:57)

Bireyi silen ve yabancılaştıran bu yapılanma sahne, sokak ve vitrin üçgeninde, sokakla ilişki kurmadan bir yerden bir başka yere akan maskeli kimlikleri 'yersizleştirerek' özgürlükleri ve özgünlükleri arasına mesafe koymaktadır. Modern şehir, insan bedenlerinin çeşitliliğine saygı göstermek bir yana, yok etme üzerine kurgulanmıştır. Şehirli bireyi saran 'can sıkıntısı', 'bunaltı', bedensel duyumu ve fiziksel özgürlükleri giderek azaltmasına neden olmuştur. Başka bir ifadeyle, modern şehirler hızlı seyahat etmenin dolayısıyla hareketin aracı olduklarında modern bedenler için bütün duyuşsal uyarıcılarından sıyrılarak daha hızlı ve kolayca hareketin mümkün kılındığı nötr ve homojen bir form kazanmıştır. Bu dönemde insanın mutluluğu etik ve estetik değerler bağlamından mekanik olarak sağlıklı olmakla eşleştirilmiş ve sağlıklı olmak da bireysel olarak şehir içinde serbest, rahat ve hızlı hareket etmekle örtüştürülmüştür. Böylece bu sistemde mutlu ve sağlıklı birey şehir içinde ait olduğu tek bir yer olmadan farklı mekan ve zaman tecrübesini edindiği şehir algısı Hegel'in eleştirilerinin somutlaştığı yuvasızlık-'yersizlik' anlayışında ve Heidegger'in de 'şimdi ve burada' olma anlayışında temelini bulur ve modern birey-mekan ilişkisi de bu 'bağımsızlıkta' açıklık kazanır.

Modern dönemle birlikte bedenin tanımı değişime uğramıştır. Bedenin mekanla kurduğu ilişkide mekan, bedensel hareketin aracı haline gelmiştir. Mekanları, insanın bedenine uygun olarak tutarlı ve bütün hale getiren şehir, bir iktidar yeri olarak hizmet verir. Şöyle ki, 'şehirlerdeki mekan salt hareketin bir işlevi haline geldikçe kendi içindeki uyarım kapasitesini de yitirir; birey sürücü olarak mekanın içinden geçip gitmeyi ister, onun tarafından uyarılmayı değil' diyen Sennett'i haklı çıkartan şehir formları gelişmiştir. (Sennett 2002, 13) Bir eylem alanı olarak beden, Foucault'a göre disiplin edici güç ve iktidar unsurlarının en başta gelen etkinlik alanıdır; Lefebvre'e göre kapitalizmin soyut mekanı içinde araçsallaştırılan bedene direnmek üzere, duyuşlarla ilişkili ve anlam arayışında "yaşanan mekan"ın üretimi için bir potansiyeldir; Merlau-Ponty'e göre toplumsallığın ve soyut kavrayışlardan önce vücut bulunan eylemlerin alanıdır. (Berber, 2011:Sayı 3) Baudrillard'a göre çağımızda beden yeniden

keşfedilmiştir fakat bu keşif sonucunda beden tüketim amaçlı bir metaya dönüştürülmüştür. Özellikle kadın bedeni, kitle kültüründe, moda ve reklam dünyasında kuşatılmış ve beden nesneleşmiştir. (Çetindoğan, 27:2009/ 1) Bu bağlamda modern şehir, insanın üretim ve tüketim süreçlerine göre inşa edilen büyük bir sahne ve vitrin (AVM- modern pazar) olarak farklı iktidar yapıları tarafından planlanmıştır. Modern şehir mekanları kısmen festival havasının haz ve acısının yaşandığı kısmen de gerçek iletişim ve ilişkilerin zayıfladığı (kimi zaman verimli yalnızlığın kimi zaman ontolojik boşluğun hissedildiği) bir mekana dönüşmüştür. Lefebvre’ın kapitalist toplumda şehir mekanının sermaye, devlet ve halk tarafından nasıl görülüp deneyimlendiğini açıklamak üzere geliştirdiği üçlü bir şeması vardır ve şemadaki öğeler mekan üretimine üretim tarzı ve tarihsel döneme bağlı olarak farklı kombinasyonlarla katılırlar: Algılanan Mekan, Tasarlanan Mekan ve Yaşanan Mekan.¹ (Lefebvre, 1991) Bu mekanlar modern özneler tarafından şehrin çelişik ve fakat diyalektik bir süreçte nasıl duyumsandığının da göstergesi olmuştur.

Sonuç olarak şöyle söyleyebiliriz ki, modern şehirlerin ve modern bedenlerin bu katotik yapısı bir ‘çöküşü, dağılışı’ ifade eden gerçekliğin tam da kendisidir. Birey olarak insan, inşa ettiği bu mekanlarda hem kendi fiziksel sınırlarını hem de toplumsallaşma sürecini biçimlendirmektedir. Aristoteles’in Politika’sında belirttiği gibi “bir şehir farklı tür insanlardan oluşur; benzer insanlar bir şehir meydana getiremezler” anlayışından hareketle birçok farklı bireyin biraraya geldiği ve özgürce yaşayabilecekleri, dönüştürebilecekleri ve birlikte var olabilecekleri mekanların inşa edilebilmesi ve böylece bir şehrin meydana getirilmesi için temel alınan insan anlayışı ve insan faaliyetleri önem kazanmaktadır. Farklılıklar etkin olmaktadır, fakat bu mekanlarda özgürlük her zaman tartışma konusu olmuştur. İnsanın kendi elleriyle inşa ettiği mekanlarda ‘özgürlük’ ve ‘iktidar’ ilişkisi çoğu zaman çatışma alanları oluşturmuştur. Tarihin çeşitli an’larında iktidar, imajın belirleyiciliğinde farklı enstrümanlarla insanın özgürlüğünü birçok boyutta kısıtlamıştır. Mesela, sözün hakim olduğu, konuşma- dinleme merkezli meydan anlayışını temsil eden Atina yurttaşı iktidar sesin kölesi olurken kutsal ya da seküler her türlü görsel imajın hakim olduğu Ortaçağ Roma’sının ve Modern Avrupa şehirlerinin yurttaşı da gözün kölesi olmuştur. Özgürlük alanlarının açılması ve her bireyin kendini ifade edebilmesi ‘öteki’ ve ‘başkası’ anlayışını aşabilmesi ortak faaliyet mekanlarının inşa edilmesiyle mümkün olacaktır. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra kamu mekanlarının hızla yaygınlaşmasının ardından insanların diline “şehir havası insanı özgür kılar” mottosu pelesenk olmuştur. Gerçekten de şehirlerin tarih boyunca gelişim süreci göstermiştir ki, özgürlüğün en yoğun yaşandığı mekanlar şehirlerdir. Fakat, bununla birlikte, modern şehirlerde nüfus artışı ve ekonomik çeşitlenmelerle dolaşımı hızlandıran mekan planları iktidarın yapısını görünmez kılan ve “meydanı kontrol eden şehri kontrol eder” yargısını destekleyen meydanlarla, AVM’lerle, parklarla, müzelerle özgürlük konusunda birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir.

Modern döneme gelinceye kadar insan, bu dünyadaki bedeni için değil, öte dünyadaki ruhuna ulaşmak amacıyla yaşamıştır ve beden, ruhun hapishanesi ya da kurtuluş yolculuğunda bir araç olarak kabul edilmiştir. Modern dönemde yeni keşiflerle, bilimsel-teknolojik buluşlarla ve yaşanan kırılmalarla ruhun sağlıklı, güçlü ve bakımlı bir bedene sahip olması önem kazanır ve beden dolayısıyla şehir ruhun kendini gerçekleştirdiği mekana dönüşür. Özellikle 20.yy’da kitle iletişim araçlarının beden üzerindeki baskısı –diyet formülleri, egzersizler, kusursuz beden

¹ **Mekansal Pratik (Algılanan Mekan)**; mekansal pratik tutarlılığı performans ve yeteneğin sağlanmasıyla amaçlamaktadır. Neo-kapitalizm altındaki mekansal pratik içinde günlük gerçeklik (günlük rutin) ile kentsel gerçeklik (rutinleri, mekanları bağlayan ağları) ilişkilendirir. **Mekanın Temsili (Tasarlanan Mekan)**; üretim ilişkilerine ve bilgi, işaret, kod ve açık ilişkiler arası ilişkilerin getirdiği bir düzene bağlıdır. Bilim adamlarının, plancuların, şehircilerin, sosyal mühendislerin vs. kavramsallaştırdıkları mekandır. Mekan kavramları verbal (sözel) işaretler sistemi şeklindedir. **Temsilin Mekanı (Yaşanan mekan)**; Kendi nesnelere sembolleştirerek fiziksel mekanı kaplar. Burada sözel olmayan fiili görsel semboller söz konusudur. Kullanıcıların ve oturanların direk içinde yaşadıkları mekandır ve tutarlılık aramak zorunluluğu yoktur. (Lefebvre,1991)

imajları- şehirli insanı etkisi altına alır. Böylece Baudrillard'a göre insanı cezalandıran artık Tanrı değil bedenın tam da kendisidir. (Çetindoğan, 27:2009 / 1:142) Artık modern şehirleri gerçek bir 'theatron', başka hikayelerin dinlendiği-izlendiği, başka hikayelerin duyumsandığı ve özellikle dahil olunduğu eşit bir sahne, ve hayatın bütün akışı içinde 'anamlı' bir faaliyet alanı olarak insanın kendisini gerçekleştirdiği ve aynı zamanda da kendisini birey, kişi ve ben kapsamında bir bütün olarak 'homo sapiens', 'homo faber', 'homo ludens' ve sonuçta da 'siberantropos' adlandırmasıyla antropolojik bir mekan olarak tanımlayacaktır.

Kaynakça

- A. Corbin & J.J. Courtine & G. Vigarello, ç. S. Özen (2008). *Bedenin Tarihi*. İstanbul: YKY.**
- Berber, Ö. (2011, Sayı 3). *Yok-Yer, Yersizleşme ve Yersizyurtsuzluk Kavramları Üzerine Bir Sorgulama*. *İdeal Kent*, 142-157.**
- Berdyayev, N., & çev. H. Arslan. (2012). *İnsanın Yazgısı*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.**
- Çetindoğan, M. (27:2009 / 1). *Kırsal Mitten Kentsel Ritüele Geçiş ve Beden-Mekan İlişkisinin 1990 Sonrası Türk Oyun Yazarlığı'na Yansımaları*. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 137-160.**
- Ellul, J., & H. Arslan, ç. (1998). *Sözün Düşüşü*. İstanbul: Paradigma.**
- Foucault, M., & Ergüden & O. Akinhay, ç. (1994). *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.**
- Harvey, D. (1990). *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis Yayınları.**
- Jacobs, J. (1970). *The Economy of Cities*. New York: Vintage Books.**
- Kleniewski, N., & (Edited). (2005). *Cities and Society*. USA: Blackwell Publishing Ltd.**
- Lefebvre, H. (1991 first published for English Edition). *The Production of Space*. London: Blackwell.**
- Lynch, K. (1960). *Image of the Environment*. Cambridge Massachusetts: MIT Press.**
- Marcuse, H., & Yardımlı, ç. (1990). *Tek Boyutlu İnsan*. İstanbul: İdea Yayınları.**
- Mumford, L. (1989). *The City in History*. New York: MJF Books.**
- (1994). *The Condition of Man*. New York: HBJ Book.**
- Park, R. E., & Burgess, E. W. (1984). *The City: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. London: The University of Chicago Press.**
- Scheler, M., çev. T. Mengüşoğlu. (1968). *İnsanın Kosmosdaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Matbaası.**
- Sennett, R. (2002). *Ten ve Taş*. İstanbul: Metis Yayınları.**
- (1992). *The Fall of Public Man*. New York: W.W. Norton & Company Inc.**

KENTSEL MEKÂN LARI KULLANIM HAKKI: KORUNMAYA MUHTAÇ KENT SAKİNLERİ

Prof. Dr. Z. Gönül BALKIR^{1}*

Giriş

1. Kent Ve Kentsel Mekânlardan Yararlanma

1.1. Kent ve Kentleşme Olgusuyla Birlikte Kentsel Yaşam

İnsanların bir arada yaşama zorunluluğu yerleşim olgusu olarak kentlerin doğuşuna sebep olmuştur. Kentler, nüfus yapısı, kan bağı; etnik, dinsel, kültürel, eğitimsel, geleneksel, örfsel ve adetsel açıdan birçok farklılaşmanın olduğu yerleşim alanlarıdır. İnsan doğasının bir ürünü ve doğal hayatın bir parçası olan kent, kentleşme ve kentlileşme tanımlanması oldukça karmaşık ve zor bir olgudur (Kaya, 9).

Kent, insan için yaşama ortamlarından birisidir. Nüfusun sürekli artış göstermesi, ortalama yaşam süresinin uzaması, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, üretimin devasa boyutlarda artış göstermesi, çoğu ülkelerde nüfusun büyük ölçekte sanayi bölgelerine yönelmeleri kentleşme olgusunu hızlandırmaktadır. Bugün Türkiye’de; nüfusun yaklaşık %75’i, kentlerde yaşar olmuştur.

Günümüzde kentsel mekânlar sadece fiziksel mekânlar olarak algılanmasının ötesinde sosyal bir mekân haline gelmiş ve kentsel mekânlar sosyal siyasal ekonomik ve çevresel boyutlarıyla bir bütün olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Üstün, 2009, 214)

Kentler, toplumların tarihsel, ekonomik, siyasal, kültürel ve ahlaki gelişmelerinin bir anlamda uygarlıklarının yaşandığı mekânlardır. Kentin uygarlaşması; yaşanabilirlik temelinde kentsel çevrelerin geliştirilmesi, kent mekânını paylaşılanların kentlerine sahip çıkmaları, kentsel sorunların aşılması sürecine katılmaları, kısaca kentli olma bilincini paylaşmaları ile olasıdır. Kentlilik, kentlilerin kentteki üretim, tüketim ve bölüşüm sürecine katılmaları yanında, kentsel sistemde yaşanan çelişkilerin giderilmesi amacıyla örgütlenmelerini de gerektirir. Kentteki işbölümü, uzmanlaşma ve örgütlenme, yalnızca üretim ve tüketim sürecinde değil, kentsel çevredeki yaşam kalitesini bozan sorunların ve çelişkilerin giderilmesi aşamasında da gerçekleşmelidir (Akkoyunlu Ertan, 1997:47).

Kentleşme olgusu her şeyden önce demografik bir olgu olup, dar anlamdaki bu demografik niteliğiyle kent sayısı ve kentlerde yaşayan nüfusun artmasını anlatan kentleşme, bir toplumun ekonomik ve sosyal yapısındaki değişmelerle etkileşim içindedir (Ökmen, 1998:1201). Geniş anlamıyla kent, her türlü üretimin denetlendiği, dağıtımın koordine edildiği, ekonomisi tarafından desteklenecek şekilde tarım dışı üretime dayalı bulunan bir yapıdır. Bu biçimiyle kent, teknolojik değişimin beraberinde getirdiği teşkilatlanma, uzmanlaşma ve işbölümünün en yüksek düzeyiyle, geniş fonksiyonların gerektirdiği nüfus büyüklüğü ve yoğunluğuyla, toplumsal heterojenlik ve entegrasyon düzeyine yükselmiş, karmaşık ve dinamik bir mekanizmanın sürekli olarak işlediği insan yerleşmesidir (Keleş, 1993:19).

Kentler, tarihin her döneminde bir yandan uygarlığın sembolü, verili bir toplumun belirli bir tarihsel anda sahip olduğu ekonomik sosyal ve kültürel birikimin mekânda somutlaştığı yerleşim birimi olarak algılanırken öte yandan doğallık sadelik ve basitlik gibi özelliklerle

¹ * Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İş Hukuku ve Sosyal Güvenlik Hukuku Öğretim Üyesi

karakterize edilen kırsal bölgelere karşıt olarak lüksün farklılaşmanın ve heterojenliğin mekânları olarak görülmüşlerdir. Modern kent ve metropollerde bu nitelikler kendilerini daha yoğun olarak göstermektedirler. Sınıfların ekonomik güçlerine göre kentsel mekânı paylaşımlarından kaynaklanan mekânsal farklılaşma, şehir ve metropollerini içerisinde yaşayan farklı sınıfların yaşam biçimleri ve kültürleri yönünden de farklılaşma yaratmaktadır. Bu nedenle çoğunlukla kentler ve kentsel mekânlar, kent sakinlerinin aynı bütünün parçaları olduklarını algılamalarının güç olduğu ve bu kesimlerin birbiriyle çatışma ve çıkar ilişkileriyle birlikte minimum toplumsal ilişki içerisinde yaşadıkları bir yer haline gelmiştir (Gölbaşı, 2008:213).

1.2. Kentsel Yaşamda Üretim Ve Tüketim İlişkileri

Kentler ve kentsel yaşam biçimleri, ekonomik bir sistemin mekânsal yansıması olmasının ötesinde; kentin üretim biçimlerinden ve diğer toplumsal ilişkilerinden özerk mekânlar değildir. Bu nedenle kentin üretim ve tüketim dahil her türlü toplumsal yaşama biçim ve ilişkiselliği içerisinde bir bütün halinde değerlendirilmesi gereken mekânlardır.

Kent kültürü ve kentli davranışları kentin üretim biçimleri ve yaşama alanlarının tüketim şekillerine uygun yaşama fırsatı yaratır ve kentsel ilişkileri belirlerler. Ekonomik sürecin iki temel unsuru olan üretim araçları ve emek gücünün kentsel yaşam içinde değerlendirilmesi kentsel mekânın hem bir iş piyasası ve hem de gündelik yaşam tarafından sınırlandırılmış emek gücünün mekânı haline getirir. emek gücünün yeniden üretim sürecinin bir birleşeni olarak ve aynı zamanda sürecin eklenmiş birimlerini yansıtanın bir aracı olarak kentsel mekân kavramının yeniden yapılandırılması gerekmektedir. İleri kapitalist toplumlarda mekânı yapılandıran süreç emek gücünün yeniden üretimidir (Gölbaşı, 2008:30).

Çağdaş dünya kentleri artık refaha katkıda bulunmaya ve 1945'te tehdit altında bulunan kapitalist düzeni muhafaza etmeye yetecek ölçüde yeniden yapılandırılmışlardır. Bu yapılandırılma 1973 ten itibaren esnek birikim tarzına yönelik olarak emeğin aleyhine bir yapılanmaya dönüşmüştür (Harvey, 1999, 180).

Çağdaş kent ve Kentleşme olgusu, tarihsel bir yaklaşımla ve diğer toplumsal faktörlerle ilişkileri içerisinde ele alındığında; sermayenin bütün dünyayı en ucuz ve yasal güvencelerden yoksun emek gücüne ulaşabilmelerini sağlayan bir emek pazarı olarak kabul edilebilir (Gölbaşı, 2008:214).

1.3. Kentsel Mekân Kullanımlarındaki Eşitsizlikler

Kentli hakları bağlamında, birey ve toplumların; öteki birey ve topluluklara karşı, bu hakları gerçekleştirmek ve korumak yükümlülükleri de bulunmaktadır. Bireylerin kentli haklarını, diğer bireylerin ve grupların haklarını çiğnemeneden kullanmaları gerekir.

Konut iş dinlenince ve alış verişi gibi faaliyetlerin mekânsal olarak yayılması, ücretlilerin toplu ulaşımına bağımlılığının giderek artmasına neden olmaktadır. Ulaşımın bu durumu, bireyciliği arttırarak ideolojik olarak egemen kültüre hizmet ettiği gibi muhtaç kent sakinlerini yaşadıkları kapalı mekânlara hapsederek yaşayan ölümler haline getirerek gelişmiş kapitalizmin günlük baskı ve toplumsal eşitsizlikleri biçimleri haline getirmektedir. (Castells, 1997, 47).

Kentsel yaşam içinde bireysel bağlamda çeşitli ilişkiler içinde buldukları türdeşlerini araçsallaştırma eğiliminde olarak kentsel yaşamın hızlı temposu içinde rasyonel tepkiler vermek ve böylesi bir sosyal atmosfer içerisinde özellikle kişisel ilişkide bulunmadığı insanlarla birlikte kentsel yaşamın paylaşılması zorunluluğu kentsel mekân kullanımlarındaki eşitsizliği arttırmaktadır (Gölbaşı, 2008: 48).

Endüstrileşme ve nüfus artışının, kentsel çevrenin niteliğini bozması, insanların toplumsal, kültürel ve fiziksel gelişimlerini olumsuz etkilemesi böylelikle, bugünkü ve gelecek kuşakların sağlıklı yaşamalarını tehdit etmesi, çevre ve kentli haklarının ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir. Kentsel mekânların kullanım olanaklarında ortaya çıkan eşitsizlikler ve kentsel yaşam ilişkilerinin bozulması, yeni yasal düzenlemeler ve hak taleplerini ortaya çıkarmıştır.

Sanayi Devrimi ile birlikte başlayan hızlı kentleşme ile nitelikli konut arzı engellenmiş; her türlü sağlık koşullarından yoksun evlerden oluşan sefalet yuvaları ortaya çıkmıştır. Hızlı kentleşmeyle birlikte yaşanan göçler nedeni ile kente yeni gelen bireylere, fiyatını veya kirasını ödeyebilecekleri sosyal konutlar sunulmadığından ve yeterli barınma yerleri de bulunmadığından bireyler barınma ihtiyaçlarını kendileri karşılayarak gecekondu inşaatçılarıdır(Üstün, 2009, 55).

1.4.Çarpık Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm

1980 öncesinde emeğin yeniden üretiminin ucuzlatılması amacıyla hoş görülen gecekondu, 1980'li yıllardan itibaren siyasal iktidarların, terk ettikleri sosyal politikaların yarattığı hoşnutsuzluğu telafi etme amacıyla gecekondu kat çıkma izni vererek burarda yaşayanları kentsel rantlardan yararlandırma ve böylece siyasal destek alma politikaları sayesinde apartmanlaşmıştır. Bu durum kentsel rantlardan faydalanma isteğinde olan orta ve üst sınıflarla gecekondu bölgeleri arasındaki gerilimi artırmış, gecekondu kavramının yerine şiddet ve suç çağrıştıran “varoş” kullanım kazanmaya başlamıştır (Gölbaşı, 2008:215). Eş zamanlı olarak bu bölgelerde yapısal uyum politikalarının kentsel dönüşüm adı altında yeni bir uyumlaşma aracını kullanmaya başladıkları görülmektedir.

Teorik olarak kentsel dönüşüm, mevcut kent yapısının uğradığı yenileme, yeniden geliştirme, sağlıklılaştırma, koruma, iyileştirme gibi pek çok farklı müdahalenin genel bir ifadesidir. Toplumsal gelişmeler doğrultusunda gelişen çevre ve kentlilik bilinci kent ve çevre hukukunu yarattığı gibi, konut hakkı yanında kent ve kentli haklarıyla birlikte kentsel dönüşümü de içine alan bir değişim sürecine girilmiştir (Keleş,1991:5).

Kentsel dönüşüm, mevcut kent yapısının uğradığı yenileme, yeniden geliştirme, sağlıklılaştırma, koruma, iyileştirme gibi pek çok farklı müdahale anlamına gelir. Gecekondu bölgeleri, kaçak apartmanların yüksek yoğunlukta bulunduğu alanlar, doğal yıkım riski yüksek bulunan alanlar, kent merkezlerindeki çöküntü alanları, ekonomik ömrünü dolduran kent alanları ve tarihsel kent çekirdeklerine müdahale edilmektedir. Eski kent parçalarının, kent merkezlerinin bakımsızlığa ve köhnelmeye terk edilmesi, yerleşim birimlerinin plansız ve düzensiz bir şekilde yapılması kentsel dönüşümü gerekli kılmaktadır(Üstün, 2009:42-45).

Uygulamada yerel yönetimler tarafından hızla benimsenen kentsel dönüşümde, bütüncül planlamanın unutulması; kaynak, araçlar ve yöntem belirlenmeden uygulama aşamasına geçilmesi, konut hakkı ihlallerini ortaya çıkarmış ve kentsel mekânların kullanımındaki eşitsizlikleri çoğaltmıştır. Kentin yenilenmesi ve soylulaştırılması olarak, kentsel mekânların iyileştirilmesi için, ortaya çıkan kentsel dönüşümle ilgili plan ve projelerin, özellikle devletin konut hakkı güvencesine rağmen; çoğu zaman, tam anlamıyla konut hakkı ihlallerinin ta kendisi haline geldikleri görülmektedir (Üstün, 2009:217).

Kentsel mekânlar ve kentsel mekânların kullanımındaki eşitsizlikler ve çarpık kentleşme olgusu birleşince; kırsal alandaki olumsuzlukların, iç göçler eliyle kentlere taşınmasına ve kentlerin kırsal alanlarında gecekondu semtlerine taşınmasıyla kentsel mekân kullanımına ait eşitsizlikler gitgide artmıştır. Kentsel mekân kullanımlarındaki eşitsizlikler nedeniyle

ağırlaşarak, yaşanan dramatik süreç ve bu süreçle birlikte kent ve kent çevresinin çok geç olmadan korunması aciliyeti; kent sakinlerinin, kentsel mekânların kullanım hak ve taleplerini ortaya çıkarmıştır.

2.Kentsel Mekânları Kullanım Hakkı

2.1.Kentli Haklarının Doğuşu

Kentsel-toplumsal sorunların artması, konut hakkı ihlalleri; kent sakinlerinin, kente aidiyet ve çevre bilincini artırarak buna ilişkin hak istemlerinin kentli hakları olarak seslendirilmesine neden olmuştur. Kentte yaşayanların yaşam çevrelerine sahip çıkarak, mekânlarının fiziksel, toplumsal, siyasal, kültürel olarak biçimlenişinde karar sahibi olma isteminde bulunmaları, kentli haklarının doğuşunu ve gelişmesini hızlandırmıştır. Tüm yerleşim alanlarının sorunları özünde aynı ekonomik-toplumsal-siyasal yapının ürünüdür. Bu anlamda kentsel çevre, kentsel yaşam çevresi olarak değerlendirilmektedir.

Fiziksel ve kültürel bütünlüğü olan sağlıklı ve temiz bir çevre istemi, insanın temel hak ve özgürlükleri kapsamında yer alan sağlıklı ve dengeli çevrede yaşama hakkının temelini oluşturur. Hem bireylere, hem de toplumun tümüne ait olduğu kabul edilen sağlıklı ve dengeli çevrede yaşama hakkının kullanılabilir bir hak haline gelebilmesi için kamu ve tüzel kişiler ile gerçek kişilerin çevrenin korunması konusunda yeterli hak ve yetkilere sahip kılınmaları gerekir.

Kentler, medeniyetin beşiği olarak kentli haklarının da içinde bulunduğu insan haklarının en iyi anlaşılma ve uygulanma mekânları olma fonksiyonuna sahiptir (Ökmen, 1998:1201). Yapılı çevreyi oluşturan kentler, toplumların tarihsel, ekonomik, siyasal, kültürel ve ahlaki gelişmelerinin bir anlamda uygarlıklarının yaşandığı mekânlardır. Kentin uygarlaşması, yaşanabilirlik temelinde kentsel çevrelerin geliştirilmesi, kent mekânını paylaşanların kentlerine sahip çıkmaları, kentsel sorunların aşılması sürecine katılmaları, kısaca kentli olma bilincini paylaşmaları ile olasıdır. Konut hakkının, konut ve çevresinin korunması hakkına genişlemesiyle yaşanan değişim, insanların kentlerin toplum ve ulusların dayanışarak var kalmasının temelini oluşturan dayanışma hakları kapsamında değerlendirebileceğimiz kentli haklarını ortaya çıkarmıştır.

Kentli haklarının özü ve doğası, birliktelik ve birbirine saygıyı esas alan dayanışmacı bir yapıya sahiptir. Kentli haklarının önemli bir özelliği de demokrasi arayışındaki kent ile ilgili bir kavram olmasıdır. Eski Yunan'dan Roma'ya, Ortaçağ'dan ulus devletlerin oluşumuna ve günümüze kadar bakıldığında kentlerin demokrasi, insan hakları, yerellik, katılım gibi kavramlarla birlikte gelişmektedir. Kent, iktidarın mekânsal dağıtımında önemli bir yer tutan, çoğulcu katılımı ve yerel hakları ön plana çıkaran bir mekândır. Demokratik yerel yönetimlerle ilgili olan kentli haklarıyla; kentsel yaşam, kenti hem bir yerel hizmet birimi olma hem de demokratik kendi kendini yönetim birimi olmaktadır (Ökmen, 1998:1201).

Genel, evrensel ve soyut nitelikteki insan haklarının yaşama geçmesi, uygulamaya yansması, kentliler için kent içindeki bireyi temel alan kentli haklarıyla somutlaşmış olmaktadır (Tekeli, 1994:465). Uluslararası insan hakları belgesindeki güvenceler ve gerekçeler, bir yandan konut hakkını sosyal haklar arasına koyarken; öte yandan konut hakkını kentli haklarına ve kentsel çevrenin korunmasına taşımıştır. Bu anlamda konut haklarının ve buna bağlı olarak öne çıkan diğer insan haklarının çeşitlenerek zaman içinde geliştiği, daha önceki aşamalarda gelişmiş olan konut hakkı gibi insan haklarının da kentli hakları olarak yeni bir anlam kazandığı görülmektedir (Tekeli, 2000:31).

Kentler, medeniyetin beşiği olarak kentli haklarının da içinde bulunduğu insan haklarının en iyi anlaşılma ve uygulanma mekânları olma fonksiyonuna sahiptir (Ökmen, 1998:1201). Yapılı çevreyi oluşturan kentler, toplumların tarihsel, ekonomik, siyasal, kültürel ve ahlaki gelişimlerinin bir anlamda uygarlıklarının yaşandığı mekânlardır. Kentin uygarlaşması, yaşanabilirlik temelinde kentsel çevrelerin geliştirilmesi, kent mekânını paylaşılan kentlerine sahip çıkmaları, kentsel sorunların aşılması sürecine katılmaları, kısaca kentli olma bilincini paylaşmaları ile olasıdır. Konut hakkının, konut ve çevresinin korunması hakkına genişlemesiyle yaşanan değişim, insanların kentlerin toplum ve ulusların dayanışarak var kalmasının temelini oluşturan dayanışma hakları kapsamında değerlendirebileceğimiz kentli haklarını ortaya çıkarmıştır.

Kentli haklarının özü ve doğası, birliktelik ve birbirine saygıyı esas alan dayanışmacı bir yapıya sahiptir. Kentli haklarının önemli bir özelliği de demokrasi arayışındaki kent ile ilgili bir kavram olmasıdır. Eski Yunan'dan Roma'ya, Ortaçağ'dan ulus devletlerin oluşumuna ve günümüze kadar bakıldığında kentlerin demokrasi, insan hakları, yerellik, katılım gibi kavramlarla birlikte gelişmektedir. Kent, iktidarın mekânsal dağıtımında önemli bir yer tutan, çoğulcu katılımı ve yerel hakları ön plana çıkaran bir mekândır. Demokratik yerel yönetimlerle ilgili olan kentli haklarıyla; kentsel yaşam, kenti hem bir yerel hizmet birimi olma hem de demokratik kendi kendini yönetim birimi olmaktadır (Ökmen, 1998:1201).

Genel, evrensel ve soyut nitelikteki insan haklarının yaşama geçmesi, uygulamaya yansımaları, kentliler için kent içindeki bireyi temel alan kentli haklarıyla somutlaşmış olmaktadır (Tekeli, 1994:465). Uluslararası insan hakları belgesindeki güvenceler ve gerekçeler, bir yandan konut hakkını sosyal haklar arasına koyarken; öte yandan konut hakkını kentli haklarına ve kentsel çevrenin korunmasına taşımıştır. Bu anlamda konut haklarının ve buna bağlı olarak öne çıkan diğer insan haklarının çeşitlenerek zaman içinde geliştiği, daha önceki aşamalarda gelişmiş olan konut hakkı gibi insan haklarının da kentli hakları olarak yeni bir anlam kazandığı görülmektedir (Tekeli, 2000:31).

2.2. Kentli Haklarının Güvenceleri

Kentli hakları, bireyin hem tek başına, hem de toplu olarak istemde bulunabilecekleri haklardandır. Aynı zamanda, bireylerin ve toplumların öteki birey ve topluluklara karşı bu hakları gerçekleştirmek ve korumak yükümlülükleri de bulunduğu için dayanışma hakları içinde yer alır. Kentli hakların gerçekleştirilmesi ya da yaşama geçirilmesi üç farklı yönden önem taşır. Bunlardan birincisi; kentte yaşayan bir kimsenin haklarını kullanırken kentli hakları gasp etmesinin ve onları tahrip etmesinin önlenmesi ve bu hakların savunma yoluyla yaşama geçirilmesidir. İkincisi; kentli haklarının her kentlinin davranışlarıyla oluşup geliştiği kabul edildiğine göre, kişilerin geliştirilmesine açık olması gerekliliğidir. Üçüncüsü ise, hak sahibinin bu hakların gerçekleştirilmesini toplumsal düzeni korumaktan sorumlu olan devletten istemesi yoluyla gerçekleştirilmesidir (Tekeli, 2000:31).

Kentli haklarını uygulamaya koyma açısından önleyici önlemler olarak kentsel çevrenin iyi durumda muhafaza edilmesi ya da iyileştirilmesi amacıyla araç özgürlükler olarak üç usulü hakkın kullanılmasını gerektirir. Haber alma hakkı, katılma hakkı ve başvurma hakkı olarak usule ilişkin haklar çerçevesinde yer alan bu üç hak, kentli haklarının kullanılmasında ve uygulamaya konmasında, ön koşul olarak kabul edilebilir. Bilgilenme hakkı, kişilerin ve ilgililerin, çevreyi bozma riski bulunan proje, program ve çalışmalardan haberdar edilmesidir. Devlet, enformasyon hakkının gerçekleşmesi için bir haber ve bilgiler zinciri kurmak yükümlülüğündedir. Zira halk için bilgi ve haber alma özgürlüğü, çevre hakkının uygulamaya konmasının önkoşuludur. Katılma hakkı, kişi ve topluluklarının çevre konusunda alınacak kara-

rlara katılabilmeleridir. Başlıca biçimleri, tepki gösterme, birlikte hazırlık çalışması, danışma, kararlara katılma ve çevrenin yönetimine katılmadır. Katılım konusunda dernekler önemli bir araç ve ilgili makamların muhatabı durumundadır. Çevre bağlamında katılımcı demokrasi-nin geliştirilmesi, yerel ve ulusal ölçekte katılımın güçlendirilmesi ötesinde, uluslararası düzlemde katılımcı bir demokrasinin yaratılması gereği bulunmaktadır. Başvuru hakkı ise, çevrenin bozulması ya da çevresel kurallara uyulmaması durumunda birey ve gruplarına, idare ve yargı makamları önünde başvuru olanağı tanınması anlamına gelir. Kuşkusuz bu hak, ilgili makamların etkili kararlar alma yetkilerine sahip olması ölçüsünde işleve sahip olur. Aktarılan usule ilişkin üç hak, özellikle iş işten geçmeden hak öznelerinin harekete geçebilme-leri ve çevre hakkının gerçekleşmesine katılabilmeleri bakımından birer önkoşuldur. Kent- sel çevrenin uyumlu ve dengeli bir çevre olarak korunması, aynı zamanda kentsel mevcut olumlu değerlerin büyük ölçüde muhafazasına bağlıdır (Kaboğlu, 2002:540).

Kentlilere, diğer insan haklarına ek olarak tanınan hakların ortak özelliği, bu hakların diğer insan hakları gibi, insan hakları hukukunun aradığı unsurları taşımasıdır. Kentli hakları kategorisi içinde, birinci ve ikinci kuşak haklar da, çevre hakkı gibi dayanışma hakları içe- risinde bulunan haklar da bulunmaktadır. Anılan hakların bir diğer temel özelliği, işbirliğini ve dayanışmayı zorunlu kılmasıdır. Bu haklar, kentlilerin insan onuruna uygun bir yaşam sürdürmesi için zorunludur. Bu hakların, tanınması, tanımlanması, kazanılması, korunması, kullanılması ve geliştirilmesi için gerekli olan şartlar olarak; tüm insan hakları için gerekli olanlar, bu haklar için de gereklidir.

Toplum ve bireyler olarak öncelikle insan haklarını ve doğal olarak kentli haklarının gerçekleşmesini sağlayacak usuli hakların kullanılması alışkanlığının kazanılması gerekir. Usuli haklar olarak bilgi ve belgelere ulaşma özgürlüğü yönetime katılma ve başvuru hakları olarak sıralanabilir. Aynı şekilde; bilgi ve belgelere ulaşma özgürlüğü yönetime katılma ve başvuru haklarının kentli haklarında da kullanılabilirliğinin güvenceye kavuşturulması ger- ekdir. Bu haklar kentli haklarının güvenceleri ve araç özgürlükler olarak kabul edilebilirler. Bu özgürlükler tüm insan haklarının ortak güvenceleri olduğu gibi kentli haklarına yapılacak ihlallerin ve kentli haklarının korunmasının da güvenceleri olmaktadır. Kentli haklarının ulusal ve uluslar arası Belgelerde yer aldığını ve devletlere bu hakların gerçekleştirilmesini sağlamak görevi verildiğini görmekteyiz.

2.2.1.Kentli Haklarının Uluslararası Güvenceleri

Kent ve kentli haklarının tarihsel temelleri, 1871 tarihinde yaşanan Paris Komünü'ne kadar uzanmaktadır. 1930 tarihli ve 1580 Sayılı Türk Belediye Yasası'nın örnek alındığı 1871 Fransız Belediye Yasası'nın en önemli görevi, kentsel çevre sağlığının korunması amacıyla kentsel altyapının kurulması ve bunun için gerekli denetim mekanizmalarının oluşturulmasıdır. 1933'te Atina'da toplanan Milletlerarası Modern Mimari Kongresi'nde temel şehircilik ilkeler- inin belirlendiği Atina Anlaşması, 1941'de Alman işgali altında bulunan Paris'te yayınlanmıştır. Atina Anlaşması, kent planlamasını insan merkezli olarak ele almakla birlikte, sağlıklı kentsel çevreler yaratılması için önemli ipuçları sunmaktadır. Konut hakkı, Atina Anlaşması ile ilk kez ortaya atılmıştır (Akkoyunlu Ertan, 1997:32). Kökenlerini 1933 tarihli Atina Anlaşması ile 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nden alan konut hakkı, sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkını da içeren temel bir insan hakkı olmasının yanı sıra, temel bir kent hakkıdır da (Kaboğlu, 1996:46). Dünya ölçüğünde hak ve özgürlükler çerçevesini oluşturan ilk belge olan 10 Aralık 1948 tarihli BM İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, kentli haklarına kaynaklık eden önemli bir belgedir. Bildirge, Atina Anlaşması'ndan sonra konut hakkına yer veren ikinci belge olma özelliğine de sahiptir.

1950 tarihinde benimsenen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, kentliliğe ilişkin birinci kuşak hakları içermektedir. 1961 tarihinde Avrupa Konseyi'nce benimsenen Avrupa Sosyal Şartı, ekonomik ve toplumsal haklar açısından önemli ipuçları sunmaktadır. 1961 tarihli BM Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi, yine ekonomik, toplumsal ve kültürel haklara ilişkin önemli vurgular içermektedir. Sözleşme'de konut da dahil yaşam koşullarının iyileştirilmesi bir hak olarak yer almış, 12. maddesinde çevre sağlığının her bakımdan iyileştirilmesi öngörülmüştür.

Uluslararası ölçekte ilk kez çevre hakkını tanıyan özgürlükler hukukuna yeni bir toplumsal değer, özgün bir hak katan Haziran 1972 BM Çevre Konferansı sonucu yayınlanan Stockholm Bildirgesi'dir. "İnsanlar onurlu ve iyi bir yaşama olanak verecek kalitede bir çevrede, elverişli yaşam koşulları, eşitlik ve özgürlük temel hakkına sahiptirler" ifadesinde asıl vurgulanmak istenen noktalar eşitlik, özgürlük gibi klasik ilkeler olmuştur (Kaboğlu, 1994:286). 1992 tarihli Rio BM Çevre ve Kalkınma Zirvesi'nde ise, "global çevrenin ve insan haklarının korunmasının uluslararası alanda bireysel olarak devletlerin iradelerine bırakılamayacağını kabul edilmesi bağlamında, herkesin ve her zamanın sorumluluğu olduğu genel olarak tanınmıştır" (Kaboğlu, 1994:287).

17-19 Mart 1992 tarihlerinde Avrupa Konseyi'nin Strasbourg'daki 27. oturumunda kabul edilen Avrupa Kentsel Şartı (Karar No: 234 ve Eki) Avrupa'da 1980-82 döneminde yayılan Kentsel Rönesans'ın geliştirdiği önemli kentsel politikalara işaret eder. Avrupa Kentsel Şartı, Avrupa Konseyi'nin kentsel politikalarından yola çıkılarak oluşturulmuş ve bu politikalar, 1980-1982 yılları arasında Konsey'ce düzenlenen "Kentsel Rönesans için Avrupa Kampanyası" kapsamında geliştirilmiştir. Avrupa Kentsel Şartı'nda, geleceğin kenti olarak tarif edilen ideal kent; kentli haklarını koruyarak; en iyi yaşam koşullarını sağlayarak; halkına iyi bir yaşam biçimi sunarak; değerini orada yaşayan, ziyaret eden, çalışan ve ticaret yapan, eğlence, kültür ve bilgiyi orada arayan ve eğitim görenlerden alarak; birçok sektör ve aktiviteyi (trafik, yaşam, çalışma, dinlenme gereksinimleri) bir arada uyum içinde barındıran yaşam yeridir.

Şart'ta, ideal bir kentin kent haklarını ve bu arada sağlıklı bir kentte yaşama hakkını güvenceye bağlayabilecek bir kent olması gerektiği vurgulanarak, kentsel yaşamın geliştirilmesinde gözetilen dört temel alan; fiziksel kentsel çevrenin geliştirilmesi, varolan konut stokunun yenilenmesi, kentlerde kültürel ve toplumsal olanakların yaratılması ve toplumsal gelişim ve yönetime halk katılımı olarak belirlenmiştir. Avrupa Kentsel Şartı Avrupa'da, hemen her ülkeye uygulanabilecek bir dizi yol gösterici evrensel ilke tanımlamaktadır. Şart'ın önemle benimsediği temel iki ilke işbirliği ve dayanışmadır. Kentsel şart şiddetten, her tür kirlilikten, bozuk ve çarpık kent çevrelerinden arınma hakkı; yaşadığı kent çevresini demokratik koşullarda kontrol edebilme hakkı; insanca konut edinme, sağlık, kültür hizmetlerinden yararlanma, dolaşım özgürlüğü gibi temel kentli haklarını kapsar. Ayrıca şart, söz konusu hakların yaş, cinsiyet, ırk, inanç, milliyet, sosyoekonomik ve politik statü, ruhsal ve bedensel özür gözetmeksizin, tüm insanlara eşit koşullarda ayrımcılık yapılmaksızın uygulanmasını savunur.

Avrupa Konseyi tarafından 1992 yılında kabul ve ilan edilen Avrupa Kentsel Şartı, kentli hakları alanındaki en önemli bölgesel belge olarak, 20 maddelik bir deklarasyon ve 13 maddelik şart ilkelerinden oluşmaktadır. Bu hakların gerçekleşmesi; fertlerin, dayanışma ve sorumlu hemşeriliğe ilişkin eşit yükümlülükleri kabul etmesine bağlıdır. Avrupa Kentli Hakları Deklarasyonu, diğer uluslararası belgelerden farklı olarak hükümetler yerine yerel yönetimlerin imzasına açılmıştır. Kent ve kentli haklarına çok geniş bir çerçeve çizerken, yol gösteren ve tavsiye amacını taşıyan bir belge olarak şart, kentli haklarının somutlaştırılıp koruyucu

bir niteliğe sahip değildir. Mevcut durumuyla Avrupa Kentsel Şartının, bir uluslararası belge olarak hak ihlallerine karşı bir koruma mekanizması sağladığı söylenemez.

1996'da İstanbul'da gerçekleştirilen BM İnsan Yerleşimleri Konferansı olarak; Habitat II, yerleşim özgürlüğü, konut hakkı ve kentsel yaşam kalitesine vurgu yapar. Kentli haklarıyla ilgili olarak, uluslararası pozitif hukuk alanına, 1990'lı yılların başında yeni bir belge yansımış ve Avrupa Konseyi kararıyla oluşturulan Avrupa Kentsel Şartı ile kentli hakları önemli bir güvenceye kavuşturulmuştur (Keleş, 1995:172). 1992'de Rio'da ilk olarak varlık gösteren kentli haklarına, bilhassa İstanbul'da 3-14 Haziran 1996 tarihlerinde gerçekleştirilen İkinci BM İnsan Yerleşimleri Konferansı'nda (II. Habitat konferansı), özellikle dikkat çekilmiştir.

2.2.2. Ulusal Belgelerde Kentli Hakları

Türk hukukunda, yerleşme özgürlüğü; insanların serbestçe yer değiştirebilmeleri, edindikleri yerde oturma, konutunu seçip yerleşme ve yaşama tercihlerinde özgür olmalarıyla kentsel çevrenin korunması ve geliştirilmesi olarak konut hakkıyla bütünleşir. Kentsel çevrenin korunması ve geliştirilmesi argümanları, kentli haklarının anayasal dayanaklarını oluşturabilir. Kentsel yaşam içindeki konut hakkı, ancak kent ve kent çevresiyle birlikte güvence altına alınabileceğinden, doğrudan kentli haklarına uzanmaktadır.

Kent ve kent çevresinin korunması, 1982 Anayasası'nın 56. maddesindeki, "Herkes sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkına sahiptir. Çevreyi geliştirmek, çevre sağlığını korumak ve çevrenin kirlenmesini önlemek devletin ve vatandaşların ödevidir" düzenleme; devlete, sağlıklı bir kent ve kent çevresinin korunması sorumluluğunu bir ödev olarak yüklemektedir. Madde, bu biçimiyle aynı zamanda kentli haklarını da koruma altına almış bulunmaktadır.

Kent ve çevre haklarının dayanmakta olduğu genel bir hukuk ilkesi de, Yurttaşlar Yasası'nda yer alan komşu hakkı olabilir. Komşu hakkı, kent ve kent çevresinde kendi haklarını kullanırken, diğerlerinin kentsel yaşam haklarını korumayı ve bu haklara saygı duymayı gerektirmektedir. Bu hakkı düzenleyen 2001 tarihli ve 4721 sayılı Yurttaşlar Yasası'nın 737. maddesindeki "herkes, taşınmaz mülkiyetinden doğan yetkileri kullanırken ve özellikle işletme faaliyetini sürdürürken, komşu topraklara zarar vermekten kaçınmalıdır" düzenleme, kentli haklarına güvence teşkil edecek pozitif hukuk düzenlemelerinden biridir. Öte yandan ülkemizde son dönemlerde Avrupa Birliği uyum yasaları çerçevesinde çıkarılan, Bilgi Edinme Yasası aktive edilerek, kentli hakları kapsamında yerel yönetim faaliyetlerinden bilgi sahibi olmak ve bu bilgiye göre gerekli katılım ya da itirazların yapılması olanakları yaratılabilir.

2.3. Kentsel Yaşam ve Kentsel Mekânları Kullanım Hakkı

Kentlileşme, sanayileşme-kentleşme sürekliliği içinde ön plana çıkan ve bu bağlamda ele alınması gereken bir kavramdır. Öte yandan kentlileşme, kentin bir "haklar evreni" olma bağlamında önemli bir kavramdır. Kent ve kentlileşme olgusu, sosyolojik olarak daha çok köylülükten uzaklaşma ve organize edilmiş sosyal hayata geçişin örgütlenmesidir. Kentlileşerek kentli olma, organize edilmiş sosyal hayatın içinde; o organizasyonu bozmayacak ve/veya aksatmayacak şekilde yer almaya; bunun için de kent hayatı organizasyonunu günlük hayata kusursuz olarak bütünleyebilmeye bağlıdır.

Bu yaklaşım, daha çok çağdaş kentleşmenin niteliklerini yakalayabilmeyi ve medeni olma anlamında kentlileşmeyi vurgularken aynı zamanda kentsel hakların savunulabilmesi ve uygulanabilmesine bir çerçeve, bir zemin hazırlamaktadır. Böylece kent, bir insan hakkı bağlamında kentli hakların anlaşıldığı, uygulandığı ve yaşandığı bir mekân olarak yüzyılların ve

özellikle son yüzyılların birikimli bir sonucu olan insan hakları kavramı ile kesişmektedir.

Kentsel mekânları kullanım hakkı, sosyal bir hak olan barınma ve konut hakkıyla birlikte temel insan haklarından biridir. Kentsel mekânları kullanım hakkının kullanılması bakımından korunmaya muhtaç kent sakinlerinin korunması ve kentsel mekânlardan yararlandırılmasını talep hakkı en çağdaş ve temel haklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kentsel mekânlardan yararlanma ve barınma hakkıyla birlikte konut hakkı, insanlığın toplumsallaşması için en temel insan hakları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda sağlıklı bir çevrede konut hakkı, temel hak ve özgürlükler içinde yer alan yerleşme özgürlüğüyle birlikte; kişilerin konut değiştirme, diledikleri yerde konutlarını seçme ve yerleşme temel haklarını da kapsamına alır (Kaboğlu, 2002:333).

Birey için konut, kentsel varlığının simgesi olup, kentsel mekânları kullanım hakkının doğrudan hak öznesidir. Kentsel yaşam ve kentsel barınma hakkıyla birlikte konut hakkı, bireyin güvenliğinin sağlandığı, güvenliğin ve mahremiyetin olduğu tek yerdir. Konut da sağlık kadar önemli, hayati ihtiyaçlardandır (Güzel vd., 2009:816). Gerçekten konut, bireye ait kişisel bir mekân olup ikamet edenin kentsel varlığının temel simgesi ve toplumun temel yaşama birimidir.

Konut hakkı ve yerleşme özgürlüğü, bireyin yaşama hakkını güvence altına alırken aynı zamanda meslek seçme ve işyerini serbestçe belirleme özgürlüğünü belirler. Kentsel mekânları kullanım hakkıyla birlikte konut hakkı, bireyin hem ekonomik ve sosyal, hem de kişisel yaşamını serbestçe düzenlemesinin temel öğelerini ve koşullarını oluşturur (Gören, 2006:443).

Her insanın, konut ve çevresiyle bir bütün olarak korunduğu bir kentsel mekânda yaşama hakkı vardır. Kentte yaşayanlara ve kent sakinlerine, diğer insan haklarına ek olarak tanınan kent ve kentsel mekânlardan yararlanma haklarının ortak özelliği, bu hakların diğer insan hakları gibi, insan hakları hukukunun aradığı tüm unsurları taşımasıdır. İnsan olmanın doğal bir sonucu olarak herkesin; insan haklarına saygılı ve geliştirmeye açık bir kentsel mekânda güvenilir bir şehirde yaşama hakkı, ekolojik dengeleri korunmuş bir mekânsal çevrede ve şehirde yaşama hakkı, girişim ve teşebbüsleri destekleyen bir kentte yaşama hakkı, yeterli çeşitlilikte mal ve hizmetlerin halkın seçimine sunulduğu bir kentte yaşama hakkı, kentin ekonomik gelişiminden pay alma hakkının bulunduğu bir kentte yaşama hakkı ve talebi bulunmaktadır. Kentsel mekânlardan yararlanma ve kentsel yaşam hakları, aynı zamanda yerel hizmetlerin kalite ve etkinliğinin artırılmasını, yerel topluluklarda ekonomik, sosyal ve kültürel olanaklar yaratmayı, yerel topluluğun ve topluluk duygusunun geliştirilmesini ve yerel yönetimde etkin yurttaş katılımını da içermektedir (Ökmen, 1998:2001).

Kentsel mekânları kullanım ve yararlanma hakları, devlet ve yurttaşlar adına kentte yaşayanlara özne bir hak tanıyan ve bağlayıcı değere sahip kurallar koymaktadır. Kentsel mekânların kullanım hakkı, kentsel mekânların korunmasını ve buna ilişkin ihlaller ve sorunlara dair hukuksal düzenlemeleri içerir. Kentsel mekânları kullanım hakkıyla birlikte kentli haklarının kapsamını; insan haklarına saygılı ve geliştirmeye açık bir kentte yaşama hakkı, güvenli bir şehirde yaşama hakkı, ekolojik dengeleri korunmuş bir şehirde yaşama hakkı, girişim ve teşebbüsleri destekleyen bir kentte yaşama hakkı, yeterli çeşitlilikte mal ve hizmetlerin halkın seçimine sunulduğu bir kentte yaşama hakkı, kentin ekonomik gelişiminden pay alma hakkı, kültürel farklılıkların ayrımcılığa değil avantaja dönüştürüldüğü bir kentte yaşama hakkı, kent hizmetlerinin görülmesinde yerel yönetimleri seçme-seçilme, yerel yönetimlerin kararlarına katılma ve denetimde bulunma hakkı oluşturur.

Kentsel mekân kullanımının en etkin ögesi olan konut hakkı ve çevresinin korunmasında bireylerin, kentin ve kent çevresinin korunması ve kente karşı suç işlenmesinin önlenmesi için kullanılabilir birtakım hukuksal araçlara ihtiyacı bulunmaktadır. Konut ve kentsel mekânların korunmasında kentli haklarının ötesinde; kent sakinleri olarak herkesin, kente karşı işlenen suçları toplum adına izleyebilecek kurumlara, yetkilere ve bu amaçla yapılacak yasal düzenlemelere gereksinimi vardır (Keleş, 1995:174).

3.Korunmaya Muhtaç Kent Sakinleri

Sosyal haklar, ekonomik ve sosyal yönden zayıf olan kişi ve toplumsal katmanları maddi ve manevi yönden korumak üzere devlet eliyle korunan haklardır (Tanör, 1978:54). Temel hak ve özgürlükleri zedelememe ile yükümlü olan devlet, sosyal haklar alanında hakların somutlaştırma işlevini yüklenmektedir (Balkır, 2009: 90). Sosyal haklar iktisadi ve sosyal eşitsizliklere tepki niteliğindeki hakları olarak (Tanör,1978:54), geniş yoksul kitlelerin temel gereksinimlerini karşılamak üzere herkesin insan haklarından yararlanabilmesi amacını sağlayan araçlar olarak tasarlanmıştır (Uygun, 2002:71). Kentsel yaşama katılım ve kentli haklarından yararlanma bu bağlamda değerlendirilmelidir.

İnsanlığın yapabilirlik gücünden, insanlık onuruna geçişin tarihçesi olarak sosyal haklar, insanın kendisini üretmesi ve yeniden üretimle gelişimini sürekli kılması çabası olarak (Gemalmaz, 2003:697), toplumsal eşitlik amacına yönelmişlerdir. Kentli haklarıyla birlikte kentsel mekânları kullanma hakkı özellikle muhtaç kent sakinleri söz konusu olduğunda devletin destek ve katkısı olmadan, kullanılamaz (Akıllıoğlu,1995:147). Gerçekten tüketim toplumu haline gelen şehirdeki kentsel mekânların kullanılmasından yararlanamayan muhtaç kent sakinlerinin korunması, devlet ve kentsel yönetimlerin sorumluluğundadır.

Kent ve kentsel mekânların kullanım ve yönetim politikalarının, korunmaya muhtaç kent sakinlerini de kapsayacak şekilde planlanması ve bu muhtaç grupların kentsel mekânlardan yararlanmaları için gerekli tedbirler alınması gerekmektedir. Bu bağlamda kentsel mekânların kullanım politika ve planlamalarının en temel unsurlarından biri de ayrımcılık yasağı olmalıdır.

3.1.Özürlü ve Sosyoekonomik Bakımdan Engellilerin Korunması

Kentlerde yaşayan korunmaya muhtaç kent sakinlerini; yoksullar, hamileler, çocuklar, yaşlılar, hastalar ve özürlüler gibi insanlar meydana getirir. Bu insanların genellikle kısa veya uzun süreli adaptasyon süreçleri bulunur. Öte yandan özel engelli kişilerin temel kişilik haklarını kullanabilmeleri, diğer kent sakinlerinin anlayış ve rehberliği ve kentsel mekânları kullanım olanaklarının sağlanmasıyla mümkündür.

Kentlerdeki özürlü ve sosyo-ekonomik bakımdan engelliler de kentsel mekânları kullanım haklarına sahiptirler. Her kentlinin en temel hakkı olan kentsel mekânları kullanım hakkı ne yazık ki kentteki tüm sosyal aktivite ve olanaklara, yaş, ırk, bedensel ve zihinsel kabiliyetlerine bakılmaksızın, kendi özgür iradeleriyle erişebilme olanağına sahip bireylere tanınmaktadır. Bu nokta da genel kural, kentler; öncelikle ve elden geldiğince, mevcut çalışan nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak için imkânlar sunmalıdır. Kentlerde yaşayan korunmaya muhtaç kent sakinleri, genellikle kentsel mekânları kullanım ve yararlanma olanaklarından yararlanamazlar. Çünkü kentlerde yaşayan korunmaya muhtaç kent sakinleri, kentsel mekânları kullanım ve yararlanma politikalarının uygulanmasında çoğunlukla göz ardı edilirler.

Kentsel mekânlar içersinde emek gücünün yeniden üretiminin mekânsal bir biriminin içerisinde sosyal yapı parçalarının özel eklemlenmesi söz konusudur. Bu eklemlenme de

kentsel mekânların değerlendirilmesinde toplumsal grupların tümünün gündelik yaşamının temelinde yer alan ortak tüketim araçlarının(konut eğitim sağlık ulaşım vs.) örgütlenmesi kentsel yaşamın temel sorunlarından birini oluşturur(Gölbaşı, 2008, 31)

Kentsel yaşam alanlarıyla ilgili olarak kolektif tüketim temelinde gelişmiş kapitalist toplumlarda toplumsal eşitsizliklerin yeni görünümleri ortaya çıkmaktadır. Bu eşitsizlikleri temel olarak barınma, beslenme, sağlık, iletişim, eğitim ve ulaşım alanlarındaki eşitsizlikler olarak sıralayabiliriz.

Öte yandan kentsel mekânlardaki eşitsizliğin en temel kaynaklarından biri de konut sorunudur. Konut sorunundaki en temel eşitsizlik ulaşılabilin konut pazarının gelir düzeyine bağlı oluşudur. Süreç içerisinde kentsel mekân içerisindeki kişilerin üretim ve bölüşüm ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkardığı ilişkiler kentsel yaşam ilişkileriyle birlikte toplumsal hiyerarşik yapılanmasını da etkiler(Gölbaşı, 2008: 32). Sosyal konutlarda ise bir başka kentsel yaşam sorunları ortaya çıkmaktadır. Kentsel mekânlarının kullanımında yaratılan sosyal konutlara ulaşılabilirliğin sorun olması bir yana; gençler işsizler yaşlılar kadınlar ve özürülüler gibi korunmaya muhtaç kent sakinleri açısından; bu konutlarda ulaşılabilirliğin düzenli olarak kira ödeyebilme ve yaşayabilmeye bağlı olması nedeniyle, Bu koşulların bizzat kendileri doğrudan sosyoekonomik engeller yaratmaktadır.

Aynı şekilde konut piyasasındaki yoksullar ve yoksunlar için yaşanan dezavantajlar içinde ayrıca en yoksul durumda olanların yaşama alanları olan kötü durumdaki konutların üzerinde çeşitli spekülasyon baskılar bulunmaktadır. Bu baskı yeni bir konut türü ya da toprak kullanımında yeni bir kentsel dönüşüm ve kentsel yenilemeye dönüşebilir. Bu alanlardaki konutlar bilinçli olarak iktisaden ve fizik olarak eskitilerek kentsel çöküntü alanları yaratılması imkânları doğurtulabilir (Harvey, 1999,162).

3.2.Kentsel Mekânları Kullanım Hakkında Ayrımcılık Yasağı

Korunmaya muhtaç kent sakinleri için en öncelikli sorun kentsel barınma ihtiyaçlarının karşılanması ve konut sorunlarının çözülmesidir. Konut yuvası olan kentler, daima “kale”lerinin gölgesinde barınmaya can atan insanlar ve toplum için çekici olmuştur. Aynı şekilde muhtaç kent sakinlerinin de kendi kaleleri olarak evlerinde rahatça yaşama hakları vardır. Konut stoku, kentin yapılaşmış alanının büyük bölümünü kaplar. Konut; bir insanın yaşamında sahip olmak için en büyük bedeli ödediği harcama kalemi olup; çalışma, dinlenme ve ulaşım ile birlikte kent yaşamının temel işlevlerinden biridir.

Konut edinmeye ilişkin haklar, İnsan Hakları Evrensel Beyanname’sinin 25. maddesinde belirtilmiştir. Konut, bireye ait kişisel bir mekân olup, ikamet edenin kentsel varlığının temel simgesi, toplumun temel yaşama birimidir. Konut, kişinin gündelik yaşamını sürdürülebilmek amacıyla enerji ve kuvvet toplayabildiği ve fiziksel sağlığı için güvenli, emin bir ortam olmalıdır.

Öte yandan kentsel mekânları kullanım açısından ayrımcılık yasağı bulunmaktadır. Muhtaç kent sakinleri dâhil kentlerde yaşayan herkesin kentsel mekânları eşit olarak kullanma hakları vardır. Gerçekten sosyal ve ekonomik olanakları kısıtlı olan kişi ve ailelerin kentsel mekânlardan ve konutlardan yararlanma haklarının, yalnızca pazar mekanizması koşullarına terk edilmemesi gerekmektedir. Pazar ekonomilerinde ev sahipliği kişilerin mevcut ve süregelen ödeme gücüne bağlıdır. Dolayısıyla pazara girip barınma hakkı elde edebilmek yaşlı, muhtaç, özürülü, işsiz, tek başına yaşayan azınlık ve göçmenler gibi bazı insanlar için ayrımcı ve güvenilmez koşullar nedeniyle kolay olmayabilir. Bu imkânsızlıklar bile doğrudan ayrımcılık oluştururlar.

Yerel yönetimler tarafından, ev sahibi olabilme ve kullanım süresi güvencesinin sağlanması yanında muhtaçken sakinleri açısından en can alıcı sorunlardan biri de eskimiş konut dokusunun yenilenmesinin bedelinin burada oturan, sosyoekonomik seviyesi düşük gruplara yüklenme ihtimalidir. Kent yönetimlerinin muhtaç kent sakinleri açısından, bu grupların mağdur edilmeyecek şekilde gerekli önlem ve tedbirleri almadan benzer yöntem ve tedbirleri de uygulamaları da doğrudan ayrımcılık teşkil etmektedir.

Yerel yönetimler, kamu alanlarından (sokaklar, ulaşım, oteller, dükkânlar, tiyatrolar, sinemalar vb.); iş eğitimlerinden, okullardan, konutlardan, kültürel faaliyetlerden ve kent yaşamının diğer unsurlarından, ırk ve etnik köken gözetmeksizin, herkesin eşit biçimde faydalanmasını sağlayacak ayrımcılık karşıtı yasaları desteklemeli ve benimsemelidir.

Kentsel mekânları kullanma hakkının kullanılabilmesi ve yararlanılabilmesi olanağının; sosyo ekonomik engelleri yanında; yaşlarından, bedensel veya zihinsel yeteneklerinden, dil bilgisi ve yerel geleneklerden kaynaklanan engelleri olan tüm grupları da kapsaması olanaklarının sağlanamaması, korunmaya muhtaç kent sakinleri için doğrudan ayrımcılık yaratır.

Eskimiş konut dokusunun yenilenmesinin bedelinin burada oturan, sosyoekonomik seviyesi düşük gruplara yüklenmesi de korunmaya muhtaç kent sakinlerinin mağduriyetine neden olurken ayrımcılık yaratır.

Özellikle kent merkezlerinde eskiyen yapılarda oturanlar, genelde buraların onarımıyla, yenilenmiş konutlarda onarımdan oluşan değer artışını sosyo ekonomik engelleri nedeniyle karşılayamadıklarından, yaşadıkları yeri terke zorlanırlar. Kentsel yönetimler, onarımlarla ilgili konut programlarını, gerekli finansal kaynaklarıyla birlikte oluşturmalı, böylelikle, bölgenin genel iyileştirilmesinden mevcut kent sakinlerinin de faydalanmasını sağlamalıdır.

3.3. Avrupa Kentsel Şartında Muhtaç kent Sakinlerinin Korunması

Avrupa kentsel şartı, kentlerde yaşayan korunmaya muhtaç kent sakinleri genellikle kentsel mekânları kullanım ve yararlanma olanaklarının sağlanması için bir takım kural ve ilkeler getirmiştir (Avrupa Kentli Hakları Deklerasyonu; 1996).

Bu ilke ve kuralları kısaca özetleyecek olursak:

Kentlerin, herkesin her yere erişebilirliğini sağlayabilecek şekilde tasarlanması. Bütün ticari, idari ve kamu binaları; sosyo-kültürel, spor, sağlık ve dini faaliyetler; sokaklar; kamu alanları; kültürel, sosyal ve diğer aktivitelerin hepsi; özürleri ya da engelleri ne olursa olsun tüm yurttaşlar için erişilebilir olmalıdır.

Olabildiğince, bebelere yüzme, özürülere spor, kütüphanelerde çocuk bölümleri gibi değişik nüfus gruplarına yönelik faaliyetler düzenlemeli veya belli zaman aralıklarının bu gruplara tahsisi sağlanmalıdır.

Kamu bina ve alanlarının gereksiz kullanımı, gerçek kullanıcılar için lüzumsuz rahatsızlıklar yarattığından, engelleyici önlemlerin pahalı veya gerçekdışı olması nedeniyle yerel yönetimler; tüm yapılar, kamuya açık alanlar ve benzeri yeni alanlar için güvenlik ve kontrol birimleri oluşturarak bu alanları hizmete açabilirler.

Kamu ve yarı kamu hizmet personeli, çeşitli engellerinden dolayı sıkıntı çeken yurttaşlarla ilgilenmek ve yol göstermek için eğitilmeli; kentlileri, daha az şansları olan diğer toplum üyelerinin varlığı hakkında zamanında bilgilendirerek, her şeye rağmen engelli

kişilerle bütünleşebilmeleri ve hoşgörü gösterebilmeleri için gerekli politikaların geliştirilmesi sağlanmalıdır.

Özürlü ve engellilere ilişkin politikaların, hedef gruplar için aşırı himayeci değil, toplumla bütünleştirici olması sağlanmalıdır.

Kentsel mekân ve yerleşim alanlarını özür ve engelliler için koruyucu kozalar biçiminde donatmak ve tasarlamak, ne mümkündür, ne de psikolojik, sosyal ve ekonomik olarak tavsiye edilir. Aşırı korunaklı bir çevre yerine, çocukların, yaşlıların, özürlülerin, çevreleriyle uyum içinde, diğer tüm kentlilerle birlikte, toplum hayatının günlük yaşantısına katılımlarını sağlamak gerekmektedir.

Kentlerde yaşayan korunmaya muhtaç kent sakinlerinin kentsel mekânları kullanım ve yararlanma olanaklarının sağlanması için konut ve işyerlerinin özür ve engellilere uyarlabilir biçimde tasarlanması planlanmalıdır. Kentsel mekânlardaki sosyal yaşam sonsuz bir alışveriş ve çeşitli karşıtlıklardan oluşur. Tüm alanlar kentlerde yaşayan korunmaya muhtaç kent sakinleri dahil, herkes için kolayca erişilebilir olmalı; yaşı, sağlık durumu ne olursa olsun her fert, işinde ve evinde olabildiğince güvende ve rahat hissedebilmelidir. Böylelikle korunmaya muhtaç kent sakinleri dahil, her kentli; aktivitelerini sonuna kadar geliştirecek olanağa kavuşmuş olacaktır.

Çoğu zaman konutlar, işyerleri, mahalleler ve diğer ufak yerleşim üniteleri, genellikle, belli gruplar için oldukça uygunsuzdur. Gençler için gerekli düzenlemeler arasında, ses izolasyonu, mahremiyet, oyun alanları ve güvenlik; yine gençler için (13-19 yaş grubu) buluşma yerleri, oyun alanları ve mahremiyet; yaşlılar için tecrit, güvensizlik, ulaşım güçlüğü gibi durumların azaltılması, buluşma yerleri ve çeşitli kurumlar aracılığıyla rehberlik hizmetleri; özürlüler için uygun ulaşım olanakları, tuvaletler; yavaş veya güç yürüyen, duyma veya görme özürlülerin fiziksel özürlerini azaltmak için teknolojik araçların geniş olarak kullanımı sağlanmalıdır.

Kentsel mekânları kullanma hakkının kullanılabilmesi için; kent içi seyahat, iletişim ve kamu ulaşımının, korunmaya muhtaç kent sakinleri dâhil tüm insanlar için erişilebilir olması gerekmektedir. İnsanların ve malların serbest dolaşımı, temel kişisel haklardan olmakla birlikte, özellikle korunmaya muhtaç kent sakinleri gibi toplumun bazı grupları için seyahat ve iletişim bir sorun olmaya devam etmektedir.

Kentsel mekânları kullanma hakkının kullanılabilmesi ve yararlanılabilmesi olanağının; sosyo ekonomik engelleri yanında; yaşlarından, bedensel veya zihinsel yeteneklerinden, dil bilgisi ve yerel geleneklerden kaynaklanan engelleri olan tüm grupları da kapsamı gerekir. Bu nedenle, bu kişilerin değişik olanak ve faaliyetleri kullanımı; evrensel resimli anlatımlar, tercüme, yaya ve bisikletliler için yollarda uygun işaretlemeler, azınlıkların yoğun olarak dilin pratik kullanımı konusunda eğitimi ve yeni, etkili kullanıcı-uyumlu danışma sistemlerinin kullanılması aracılığıyla teşvik edilmelidir.

Sonuç

Kentsel sorunların artması, yurttaşların kente aidiyet ve çevre bilincini artırarak buna ilişkin hak istemlerinin kentli hakları olarak seslendirilmesine neden olmuştur. İnsan, sağlıklı ve dengeli bir çevreden yararlanabildiği ölçüde varlığını ve gelişmesini sürdürebilir. Sağlıklı bir çevrede yaşama ve barınma hak temeline oturan konut hakkı, kentsel yaşam alanlarındaki konut hakkı ihlalleriyle, sağlıklı ve yaşanabilir bir kentte yaşama hakkı talebi olarak kentli haklarına taşınmıştır.

Kentli hakların gerçekleştirilmesi ya da yaşama geçirilmesi, kentte yaşayan bir kimsenin haklarını kullanması esnasında kentli haklarını gasp etmesinin ve onları tahrip etmesinin önlenmesi ve bu hakların savunma yoluyla yaşama geçirilmesi açısından önem taşır. Kentli haklarının somutlaştırılması ve tam anlamıyla etkin bir hukuksal koruma ve güvenceye kavuşturulması için insanlık ailesinin önünde çok uzun bir yol bulunmaktadır. Son söz olarak gerçekte kentli haklarının güvenceye alınması sorununun, her insanlık sorununda her zaman olduğu gibi, tüm dünya insanların ve devletlerinin, evrensel insan hak ve değerlerine sahip çıkmasına ve bu konuda bilinçlenmelerine bağlı olduğunu söylemek gerekmektedir.

Kaynakça

- Akılhoğlu, T. (1995) İnsan Hakları, Ankara.**
- Akkoyunlu Ertan, K. (1997) "Kentli Hakları", Amme İdaresi Dergisi, Cilt 30, sayı 3, Ankara.**
- AVRUPA KENTLİ HAKLARI DEKLERASYONU, (1996), İçişleri Bakanlığı, Avrupa Kentsel Şartı, İçişleri Bakanlığı Mahalli İdareler Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara 1996. <http://www.coe.fr/cplre/eng/etxt/echarteurbaine.php>**
- Balkır, Z. G., Türk Çalışma Hayatında Sakatların Korunması, Kocaeli, 1997.**
- Balkır, Z.G. (2009) Türk Anayasa Yargısında Sosyal Hakların Korunması, Ankara.**
- Castells, M.; Kent Sınıf İktidar, Ankara 1997.**
- Gemalmaz M.S. (1986) "Tarihselliği Bağlamında İnsan Hakları", İnsan Hakları Yıllığı, Cilt: 7-8, 1985-1986, Ankara.**
- Gemalmaz, M.S. (2003) İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş, İstanbul.**
- Gölbaşı, S.,(2008) Kentleşme ve Suç, İstanbul.**
- Gören, Z. (2006) Anayasa Hukuku, Ankara.**
- Güzel, A., Okur, A. R., Caniklioğlu, N. (2009) Sosyal Güvenlik Hukuku, İstanbul.**
- Harvey D., Postmodernliğin Durumu, İstanbul 1999.**
- Kaboğlu, İ. Ö. (1996) "Yerleşme Özgürlüğü ve Konut Hakkı", İnsan Hakları Yıllığı, Cilt: 17-18, 1995-1996, Ankara.**
- Kaboğlu, İ. Ö. (1996) Çevre Hakkı, Ankara.**
- Kaboğlu, İ. Ö. (2002) Özgürlükler Hukuku, İstanbul.**
- Kaya, E. (2003) Kentleşme ve Kentleşme, İstanbul**
- Keleş, R. (1990) Kentleşme Politikası, Ankara.**
- Keleş, R. (1991) "Kent Suçu ve Kent Hakkı", Ankara Bülteni, Ankara.**
- Keleş, R. (1993) Kentleşme Politikası, İmge Kitapevi, Ankara.**
- Keleş, R. (1995) "Sağlıklı Kentte Yaşama Hakkı", TMMOB İMO Yay, 20-21 Ekim 1995, İzmir.**
- Ökmen, M. (1998) "Bir İnsan Hakkı Olarak "Kentsel Haklar ve Bazı Mülahazalar", Yeni Türkiye İnsan Hakları Özel Sayısı 11, Yıl: 4, Sayı: 22, Ankara. <http://www.avrupakonsevi.org.tr/tur/antlasma/aas180o.html>**
- Tanör, B. (1978) Anayasa Hukukunda Sosyal Haklar, İstanbul.**
- Tekeli, İ. (1994) Kentsel Haklar: Karşılaştırmalı Bir Çerçeve Türkiye (Der. Mete Tunçay), WALD (Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi), İstanbul.**
- Tekeli, İ. (2000) Kentsel Haklar, Ankara.**
- Tuncay, M., Kentsel Haklar, İstanbul 1996 .**
- Uygun, O. (2002) "Küreselleşme ve Değişen Egemenlik Anlayışının Sosyal Haklara Etkisi", Anayasa Yargısı 20, Ankara.**
- Üstün, G. (2009) Kentsel Dönüşümün Hukuki Boyutu, İstanbul.**

ÖZNELERARASILIK ALANLARININ BARINAĞI OLARAK ŞEHİR

Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY

Giriş

Şehirde yaşayan insanın, özellikle sağduyu ve bilim gibi *bilgi* alanları veya sanat, ahlak ve din gibi *değer* alanları ama öncelikle de kullandığı *dili* göz önüne alınacak olursa, “öznelerarasılık (intersübjektivite) alanlarındaki özne” olması durumu iyice belirginleşir. Aslında insanların bir araya geldikleri bir topluluk içinde birlikte oluşturdukları her etkinlik alanının bir öznelerarasılık alan olduğunu görmek gerek; çünkü öncelikle tüm bu alanlarda insanlar, yürüttükleri etkinlikler bağlamında dili kullanırlar. İnsanın dilsel fenomenleri ise *öznenen bağımsız, özneler arasında oluşup pekişmiş* fenomenler olarak, öznelerarası dilsel fenomenlerdir ve sırf bu yüzden tüm dilsel alanlar da öznelerarası etkinlik alanlarıdır. Dilin bu karakterini net bir biçimde açığa çıkaran -anlamın bağlamsal ve uzlaşımsal olarak kullanımca belirlendiğinin savunulduğu- Wittgenstein’in geç dönem felsefesindeki dil oyunları (ki o, tüm Batı felsefesini de bir dil oyunu olarak görmektedir [10], 158), birer öznelerarasılık alanıdır. “Dil pek çok farklı amaç ve hedefleri bulunan değişik türde ‘oyunlar’ dizisidir. Anlam, ‘hayat biçimleri’ tarafından üretilen ve muhtemelen dilin ‘dışarısında’ kurulması mümkün olmayan, üzerinde toplumsal olarak anlaşılmiş uzlaşmaların sonucudur. Bu, dilin özerk olduğu ve dünyadan özgür bir biçimde aktığı anlamına gelir.” ([10], 141). Akışını dünyadan bağımsız olarak sürdürmekte olan (yani nesnellik gibi bir özelliği bulunmayan) dil, öte yandan, öznel de değildir. Düşüncenin dilsel, dilin de toplumsal olmasından ötürü bir “özel bilinç”ten (“özel dil”den) söz edilemeyeceğini ileri süren Wittgenstein’in Kartezyen-karşıtı zihin yaklaşımı çerçevesinde, öznenin kendi zihnine/bilincine yönelik birinci-tekil-kişi yaklaşımında da “(...) zihinsel deneyimler hakkında konuşmak ve yazmak, toplumsal olarak üzerinde anlaşılmiş, hem anlamları hem de göndermeleri belirleyen kurallara sahip, *kamusal* bir dil kullanmak anlamına gelir.” ([10], 142). Wittgenstein’den daha da önce “[b]ir dilin *anlamı*, uzlaşımaya dayalı kamusal bir fenomendir ve değişebilir ama *gönderimi* doğruluğu ya da yanlışlığıdır.” ([10], 131) yönündeki görüşü doğrultusunda “tasarım”, “anlam” ve “gönderge (gönderim, gönderme, yönletim)” arasında ayrımlar yapmış olan Frege’nin anlam anlayışını Denkel şöyle değerlendirmektedir: “Anlam, bütünüyle öznel olan tasarım ve bütünüyle nesnel olan yönletim arasında kalmaktadır. Anlam tasarım gibi öznel olmamakla birlikte nesnenin kendisi de değildir. (...) Anlam bir nesne olmasa da, nesnelliği olan bir şeydir, diyor Frege. Bunu daha çok “öznelerarası” (intersubjective) anlamında düşünmek gerek. Anlam bir dilsel olgu olarak, bir dili bilerek (öğrenmiş olarak) bilinen bir şeydir.” ([3], 32).

Şimdi, Farsça “dört” anlamındaki “*çar*” ile “taraf, yan, yön, yol” anlamındaki “*su*” sözcüklerinden türemiş olan “çarşı (*çarsu*)” “dört yol” anlamına gelirken (S. Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Everest Yayınları, İstanbul, 2009, gen. ve göz. geç. 4. basım, 104), bu dört yolun yani çarşının bulunduğu yer, insanların alışveriş ettiği, ticaret yaptığı “pazar” yeri olarak da netleşir (Farsça “*bazar*”: Agy, 483, 104). “Vilayet”, “memleket”, “kent” anlamlarındaki “şehir” (ki ben de bu terimi burada kasaba, belde, köy gibi küçük ölçekteki idari yapılanmaları ya da kırsal alanları değil, büyük ölçekli yerleşimleri kastetmek amacıyla kullanıyorum) ise bir tüketim merkezi olarak bu rantın çevresinde insanlar tarafından oluşturulmuş olan kümelenme olarak belirginlik kazanır (Farsça “*şahr*”: Agy, 588). Demek ki böyle bir oluşumun, örneğin ekonomi, hukuk ve politika, ama her şeyden önce de eğitim gibi başka öznelerarasılık bağlamlarını da barındırması kaçınılmazdır. Şehir insanı birçok bakımdan öznelerarasılık ilişkileri içindedir aslında ve şehre ilişkin yaşantılarını,

şehirdeki tüm yapıp-etmelerini de hep bu bağlamlar belirlemektedir. Şehrin pek çok açıdan (örneğin mimari gibi, şehir-planlaması gibi, sağlık gibi, spor gibi açılardan) yapılanması, şehirdeki birçok örgütlenme ve düzenleme, öznelerarası bir nitelik taşır. İşte şehir yaşamının, şehirli insanın, kısaca şehrin öznelerarasılığına odaklanan bu yazı, insanın düşünsel/dilsel ve eylemsel etkinlik alanları olarak kendilerini bütün çeşitlilikleriyle şehirde ortaya çıkaran öznelerarasılık alanlarının, şehir ile de kurmuş oldukları ilişkiler içinde netleştirilmesi, bu bağlamdaki “öznelerarasılık” durumunun felsefi olarak irdelenerek açıklığa kavuşturulması amacını taşımaktadır.

Bu yapılırken de, kanımca, -bilim ve sanat gibi- toplumun özel bir kesiminde ortaya çıkan öznelerarasılık (ki şehre özgü olması bakımından bu öne çıkmaktadır) ile -gündelik dil, ahlak ve din alanlarındaki gibi- genelinde ortaya çıkan öznelerarasılıklar arasındaki ayrımın gözden kaçırılmamasında yarar var. O halde, -tipik bir *şehirli* öznelerarası etkinlik alanı konumunda olduğunu düşündüğüm- sanat ve bilime odaklanmış bir bakış açısından, öznelerarasılık öznesi olarak da var olan şehir insanına yaklaşmak, en azından bu yazının kapsamında tutulacak doğru bir yol olarak görünüyor. Çünkü her iki alandaki çeşitli türden merkezi veya üst düzey örgütlenmeler ve kurumsallaşmalar şehirde ya da şehirli bir tarzda gerçekleş(tiril)iyor. Onun için burada örneğin “bilim” derken en genel anlamda “akademi”nin şehirli yanını vurgulayarak “akademik araştırma/soruşturma etkinliği”ni kastediyor, bununla ilişkili olarak “felsefe”den de genelde akademik çatı altında yürütülen, insanın “şehirli” olarak nitelendirilebilecek bir öznelerarasılık etkinliğini anlıyorum. Öte yandan, bu alanlardan olmayıp gerek bilime gerek sanata yalnızca entelektüel bir ilgi ve merakla yaklaşan, bilim, teknoloji ve sanat müzelerini gezen, bilimsel toplantılara dinleyici olarak katılan, sanatsal etkinlikleri, festival-leri izleyen, bu alanlarda yaşanan gelişmelerin ve yeniliklerin peşine düşen insanın da “şehirli” olarak görülmesi gerektiğini düşünüyorum.

“Nesnel-Öznel Ayrımı”ndan Bilgide “Öznelerarasılık”a

Varlık sorunuyla ilgili tartışmalarda da ortaya çıkmakla birlikte özellikle bilgi sorunsalına odaklanmış felsefi sorgulamalarda kendini net bir şekilde gösteren “öznelerarasılık” kavramına ilişkin olarak Farouki şöyle bir belirleme yapmaktadır: “(...) algılanmış bir obje hakkında birçok kimse arasında bir mutabakat olduğunda, bu bilgi objektif değil, öznelerarasıdır. O şeyin algılanmış olduğu haliyle ‘gerçekten’ mevcut olduğu iddiası, ispatlanması mümkün olmayan bir metafizik iddiadır.” ([4], 130). Bu durumda, örneğin Kant’ın *noumenon*u “öznelerarasılık dışında, bizatihi olduğu haliyle şey” olarak netleşirken, “[h]er ne kadar anlama yetisi noumenlerin mevcudiyetini öngörse de, noumenler, tarafımızdan bilinemezler.” ([4], 129).

Şimdi burada kolaylıkla anımsanacağı gibi Sofistler, doğa ile insan arasındaki “nesne(sel)-özne(sel) ayrımı”nın bilgi sorunsalı açısından önemine yüzyıllarca önce dikkat çekmişlerdi ([7], 9). Tarihsel süreçte hem Antik dönemde Parmenides-Demokritos-Sofistler çizgisindeki hem de modern dönemde Descartes-Locke-Kant doğrultusundaki gelişmelere bakıldığında, “öznelerarası(lık)” fikrinin “nesnel”in (“nesnel-olan”ın) karşıtı olarak “öznel”in (“öznel-olan”ın) düşünülmesinin hemen ardından geliştirilmeye başlandığı görülmektedir. Denkel’e göre, Parmenides’in doğa felsefesi kapsamında nesnel bir temele oturduğu “görünüş-gerçeklik ayrımı”nın etkisinde kalan Demokritos’un atomcu yaklaşımı çerçevesinde yaptığı “nesnel-öznel nitelikler ayrımı”, “özmeden ötürü olan”ın “nesneden ötürü olan”dan ayırt edilerek netleştirilmesinin, böylece felsefe tarihinde ilk kez olarak “öznel bir bakış açısı”nın bilincine varılmasının yolunu açmıştır ([2], 82-83). Bununla daha sonra Sofistlerin bilgi anlayışı üzerinde yarattığı büyük etki -ki bu etkinin Platon’un ilk sistematik epistemolojiyi ortaya koymasında da önemli bir payı vardır- bilindiği gibi onların kuşkuculuğunun da doğmasının nedeni olmuştur. Kısaca, Parmenides’in etkisindeki Demokritos’un atomcu on-

tolojisinin nitelikler ayrımından atomcu epistemolojinin nitelikler ayrımına geçildiği bu tarihsel çizgide Sofistler, epistemolojik olarak “öznel-nesnel ayrımı”ni iyice keskinleştirmişlerdir de. Şimdi, onların retorik sanatını öne çıkarmalarının gerisinde evrensel bir doğruluk ölçütünü kabul etmemeleri, “doğruluk”un, -tek ölçüsü konumundaki- algılayana, yargıda bulunana “görelî” olmasından ötürü mutlak, değişmez bir hakikat bilgisinin olamayacağını (çünkü bilginin temelini oluşturan algılar öznenen özneye, aynı öznenin içinde bulunduğu bir durumdan diğerine göre sürekli değişmektedir) savunmaları yatar. Bu temelde de onlar, bir önermenin doğruluğunu gösterecek kanıtların peşine düşmek yerine, o konuda başkalarının da hem fikir olmalarını sağlayacak gerekçelerle ikna edilmeleri görüşünü benimserler. Bu durumda, “öznelerarası” bir bağlamın oluşturulmasına ve böyle bir bağlamda gerçekleştirilebilecek yaklaşımların işlevine de felsefe tarihinde ilk kez Sofistlerce dikkat çekildiği kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Denkel’e göre Demokritos’un “öznel nitelikler-nesnel nitelikler ayrımı”nın Galileo tarafından Yeniçağa aktarılmasından sonra bu ayırmadan etkilenerek geliştirilen benzer görüşler “(...) 17. yüzyıldaki büyük filozofların pek çoğunda yankılanır. Descartes ünlü bal mumu örneğini bu ayırım üstüne kurar. Gassendi, Hobbes, Boyle ve Locke üzerinden ‘birincil-ikincil nitelikler’ adını alan ayırım, klasik Deneycilik’in temel taşı olur.” ([2], 278, 279). Antik Yunan’dan beri süregelen felsefe geleneğindeki sorgu odağının nesneden özneye doğru kaydığı, bununla bağlantılı olarak da bilgi soruşturmalarının varlık tartışmalarının önüne geçmeye başladığı, kısaca felsefede modern anlamıyla tam bir “öznesel dönemeç”in yaşandığı bu yüzyıl, Descartes’la yolu açılıp Kant’la doruğa erişen öznel felsefelerinin de başlangıcı olarak değerlendirilir. Şimdi, “yöntem çağı” olarak da anılan, Descartes’ın dedüktivist, F. Bacon’ın endüktivist metodolojisini geliştirdiği bu yüzyıldaki (ki bu yüzyılda modern epistemoloji kurulmuş, modern bilim oluşumunu tamamlamıştır) yöntem arayışlarının bir rastlantı olmadığı açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla bu arayışlar çerçevesinde özneye ve de öznelliğe yapılan vurgunun yanı sıra, bilgi sorunsalı bağlamında, öznel arasındaki ortaklaşa paylaşımların gerçekleştiği bir öznelerarasılık zemininin yöntem aracılığı ile kurulmasına da çalışılmaktadır. Çotuksöken’in belirttiği gibi, “Descartes’a göre işte bu (...) yöntem öznelerarası ilişkiyi, başka deyişle ortaklıkları sağlayacak olan temeldir. Descartes bu yöntemin içeriğine ilişkin hiçbir şey dile getirmemektedir. Böyle bir yöntem sayesinde öznelerarası ortaklıklar kurulabilecektir. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*’da da bu tarz bir yaklaşım söz konusudur.” ([1], 70). Öte yandan, -varlık yasalarıyla mantık ilkelerini özdeşleştiren- Aristoteles geleneğinin modern felsefede uğradığı kırılma sonrasında mantığın kendisi zaten, başlı başına, öznel arasında bir ortaklık zemininin, öznelerarası bir buluşma temelini yakalanmasına çalışıldığı bir alana dönüşmüştür. Özlem’e göre bir “tözcü/ontolojik gerçeklik” yerine “fenomenal gerçeklik” anlayışını benimseyen Yeniçağ filozofları için, deneyimlemenin ve aklın, öznenin izlenimlerini düzenleyen, bilmesini olanaklı kılan, yalnızca ona ait yetiler olduğu düşünülecek olursa “[m]antik ilkeleri, sadece, dış dünyayı bilmede kendilerine başvuru olan *öznel ve öznelerarası geçerliliği bulunan ilkeler*”dir ([9], 50). Yaşanan tüm bu yöntemsel gelişmeler ve mantığa ilişkin kavrayıştaki bu köklü değişim ile öznenin öznelerarasılık yanının daha da iyi ortaya çıktığı bu sürecin son aşaması olan Kant’taki öznelerarasılığı ise -estetik tarihinin öznel tarihi olarak da görülebileceğini düşünen- Ferry şöyle açıklamaktadır:

Eleştirel felsefede nesnellik, temsil yetisine dışsal olanı değil, temsillerin *terkibini* ya da bir araya getirilmesini sağlayan önermelerin evrensellekle geçerli olma niteliğini ifade eder. Böylelikle öznel ile nesnel arasındaki zıtlık, yalnızca benim için geçerli olan temsillerin bir araya getirilmesi ile evrensel olarak geçerli olanların bir araya getirilmesi arasındaki zıtlığı ifade eder (*böylece öznelerarasılık, kararlılıkla nesnelliğin merkezine yerleşir*). Yalnızca benim için geçerli (öznel) olanlar ile evrensel olarak geçerli (nesnel) olanlar, artık dışarıda var olan

bir “kendinde şey”e referansla değil, *temsiller* ya da daha doğrusu temsillerin terkipleri *çerçevesinde* kalınarak ayrıştırılmalıdır. Öyleyse söz konusu olan, Husserlci formülü kullanırsak, “aşkınlığın” (nesnelliğin, öznelarasılığın) içkinlikte (temsillerin “dışına çıkmadan”) temellendirilmesidir. ([5], 121-122)

Bu noktaya başka bir açıdan bakıldığında 20. yüzyıla damga vurmuş olan analitik felsefenin yeni-Kantçı bir karaktere sahip olmasının nedeni, bu post-Fregeci felsefe geleneğinde -bir öznelarası alan olan- dilin, “gerçekliğin kavranmasında aracı” olarak, Kant’taki duyarlılık yetisiyle anlama yetisinin formlarının yerini almış olmasıdır ([11], 2).

Şehrin bilginin üretildiği bir yer, şehirdeki öznelarasılık alanlarının da bilgi temelli alanlar olduğu düşünülecek olursa, üstelik şehre ilişkin deneysel (empirik) bilgimiz (bilmelerimiz) de göz önüne alınmak durumundaysa, gerçekten de bilgideki/bilmedeki öznelarasılığın farkına varılması gerekmektedir. Şimdi Sofistler, retorik yaklaşımları çerçevesinde dikkat çektikleri öznelarasılık bağlamının, aslında, günümüzün epistemolojisi kapsamında tartışılan bilginin kavramsal bileşenleri açısından bakılacak olursa “doğruluk”la değil “haklılandırma”yla ilişkili olduğuna da işaret etmektedirler. Retoriğin üç boyutunu, “dinleyici (*pathos*)” boyutu, “konuşmacı (*ethos*)” boyutu ve “ikna etmesi gereken veya bunu amaçlayan argüman/söylem (*logos*)” boyutu olarak netleştiren Meyer’a göre, bunlardan üçüncüsünde “(...) düşüncelerin ve dilin ağırlığı ön plana çıkar ve bu da retoriğe daha nesnel ve rasyonel bir görünüm kazandırır.” ([8], 10). Tarihsel süreçte retoriğin kimi zaman tek bir boyutuna (Roma’da *ethos*’a, Renaissance’tan itibaren *pathos*’a, çağdaş dönemdeyse *logos*’a [8], 22-23) daha çok odaklanıldığını belirten Meyer, şu değerlendirmeyi yapar: “İki bin beş yüz yıl sonra, 1958’de, Perelman’a göre retorik hâlâ ‘insanların kendilerine sunulan tezlere katılımlarını sağlamaya ya da desteklerini artırmaya yönelik’ bir alandır. Bu amaca yönelik biri dinleyicinin onayını almayı hedefler. Doğru argümanlar bu amaca ulaşma olanağı verirler: sadece hatibin buna razı olması, dinleyicinin de izlemesi gerekir.” ([8], 12-13). Bu da Meyer’a göre, retoriğin “kanıtlama” (yani gerekçelendirme, haklı çıkarma) ile aynılaştırılarak “sadece gerçeğe uygun sonuçlarıyla pek o kadar bilimsel olmayan rasyonel söylem üstüne bir söylem” haline getirilmesinden başka bir şey değildir ([8], 23). İşte retoriğin üç boyutunu da birlikte dikkate alan Sofistler, yinelemek gerekirse, bir önermenin doğruluğunu gösteren kanıtlar yerine o sava ilişkin olarak başkalarının da hemfikir olmalarını sağlayacak gerekçelerle ikna edilmelerinin peşine düşmüşlerdi.

Üç koşullu geleneksel bilgi tanımının “öznesel (inanç haklılandırması)” kısmı ile “nesnesel (doğruluk/gerçeklik)” kısmı arasındaki ilişki, özünde, bilgi sorunsalının en eski ve ünlü “özne ile nesne arasındaki gerilimli ilişki”sinden pek de farklı bir ilişki değildir. Nesneyi bilme ilişkisinde öznesel olanı açığa çıkararak insanın “bilen olarak özneleşme”si durumunu iyice belirginleştiren epistemik haklılandırma bağlamındaki hem *genel (normatif/kural koyucu) öğeler* (epistemik kurallar/ilkeler) hem de *özel (betimleyici) öğeler* (epistemik kanıtlar), üstlendikleri çeşitli işlevlerle haklılandırma sürecine etkin bir biçimde katılırlar. Tüm bu *temel/ana (haklılandırıcı) öğelerin* tersine, mantıksal ya da matematiksel kurallar/ilkeler (ki bunlar da normatif, genel öğelerdir) ise *yardımcı/ara (bağlayıcı) öğelerdir*. Şimdi, bütün bir empirik bilgi bağlamının öznesel yanını oluşturan haklılandırmanın olgusal gerçeklikle (bilgi bağlamının nesnesel yanını oluşturan doğrulukla) olan ilişkisi, ancak, özel/betimleyici öğeler arasında yer alan *dışsal(cı) kanıtlar* aracılığıyla kurulmaktadır. Epistemik kanıt zeminini oluşturan bu nesnel öğeler, öznenin kendi zihinsel/psikolojik yetileri/düzenekleri/süreçleriyle sahip olduğu haklılandırılmış inançları olan içsel(cı) kanıtların (öznel öğelerin) bile temelinde yer alırlar. İlgili olgusal durumu betimleyen geri-plan verilerinden ele geçirilmeler-

inden ötürü yalnızca bunlar bütün bir epistemolojik resmin ontik (varlıksal) yanıyla bağlantı kurmakta, yani, “özne(sel)” ile “nesne(sel)” arasındaki haklılandırma-doğruluk köprüsünü oluşturmaktadırlar. Ancak, bu köprünün kurulabilmesi, yani ampirik bir durumun, deneyim konusunun bir bilgi/bilme nesnesi olarak onaylanabilmesi için, ilgili dışsal(cı) kanıtların bir aradayken hiçbir çelişki/çatışki/uyumsuzluk sergilemeyip, yetkin, doyurucu bir temel sunuyor olmaları gerekmektedir. Bu, ampirik bilgiyi/bilmeyi olanaklı kılanın *öncelikli epistemik koşuludur*. Sonrasındaysa öznesel haklılandırmanın nesnel doğruluğa ilişkin bu nesnel kanıtlarının *öznelerarası nitelikte doyurucu, ikna edici olduğunun* gösterilmesi de -“öznesel olan”ın ancak bu şekilde “öznelerarası” kılınmasıyla “öznel” olmaktan kurtulabileceği düşüncesi temelinde- gerekmektedir. O halde, burada vurgulanması gereken, öznenin deneyimine açık olgusal durumlar söz konusu olduğunda (ki şehir, bütünüyle bu türden nice durumun deneyimlendiği, yaşantılandığı bir alandır), epistemik haklılandırmanın -ikna etme yoluyla bir uzlaşımın arandığı, ortak bir temelde buluşmaya, öznenin inancını/inanmasını haklılandırmak için sunduğu gerekçelerin ortaklaşa paylaşılabilmesi bir zeminin yaratılmaya çalışıldığı- *öznelerarası* yanının netleştirilmesi gereğidir. Bu gereklilik, öznenin, inancına bilgisel bir statü kazandırmasının -kendisini olduğu gibi- başka özneleri de ikna edebilecek nedenlerle hesabını verdiği haklılandırmada, bütün temel/ana ve yardımcı/ara öğelerin öznelerarası nitelikte olmasına ilişkindir.

Şehrin Öznelerarasılığı

Modern felsefe, Descartes’ın nesnel gerçekliğin bilgisi için, üstelik de güvenilir ve empirik bir şekilde sınırlanabilir bir temel olarak *cogito*’yu ortaya koymasıyla başlar. *Cogito*’nun ilişkilendirildiği kavramlar arasında ise öncelikle “(öz)bilinç öznesi”, “özne(lilik)”, “özdeşlik”, “ben(lik)”, “kendi(lik)”, “birey(sel)lik”, “kişi(lik)”, “kimlik”, “benlik farkındalığı”, “kişinin özdeşliği”, “psikolojik ve bedensel süreklilik (psikolojik/fiziksel ölçüt)” ve “başkalık” kavramları dikkat çeker. Böyle bir kavramsal çerçevede de *öznelliğimiz*, özdeşlik bilincimiz ve toplumsal kurgulamalarımızın tümünü kuşatırken, hem sosyal hem de kişisel varlıklar olarak bizlerin kendi ülkülerimiz ve kültürel tanımlamalarımız doğrultusunda çeşit çeşit kimlikler ve farklı farklı yüzlerle var olduğumuz kabul edilir. Öte yandan, “yalıtılmış bir düşünme birimi” olarak düşünülen buradaki özbilinç durumunun tersine, *öznel durumların, öznel deneyimlerin paylaşıldığı kişilerarası ilişkiler/etkileşimler* olarak anlaşılan “öznelerarasılık” söz konusu olduğunda, “kişiler”, “kişilerarası-olan” kavramları öne çıkmaktadır. Öznellik felsefesinin Descartes’tan Kant’a yönelik doğrultusunda Locke’un ele aldığı şekliyle “düşünen, ussal bir varlık” olan *kişi*, bilinci aracılığıyla “değişik zaman ve yerlerde kendini kendi olarak, yani aynı düşünen varlık olarak görebilir” (*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, İkinci Kitap, Böl. XXVII, Parag. 9). Locke’a göre, “eylemlerle ve bunların değerleriyle ilgili” bir hukuk terimi olan “kişi”nin uygulama alanında “yalnızca, düşünen, yasa yapan, mutlu ya da mutsuz olabilen insanlar” yer alır. Bu bağlamda, kişisel özdeşliği temelinde geçmişine bilinci aracılığıyla uzanan kişi onu benimseyip sorumluluğunu da üstlenmektedir (*Deneme*, İkinci Kitap, XXVII, 26).

Şimdi, şehrin öznelerarası yanının açıklığa kavuşturulması amacıyla sanata ve bilime odaklanıp, onların şehir ile de kurmuş oldukları ilişkiler çerçevesinde sergiledikleri şehre özgü “öznelerarasılık” durumlarını daha net bir şekilde görmek gerek. Modernitenin tarihini de öznelğin tarihi olarak gören Ferry, şehrin en önemli öznelerarası değer alanlarından biri olan sanata ilişkin olarak kimi değerlendirmeler yapar. Ona göre, Kant’taki -hisseden, Tanrıdan ayrı- “sonlu düşünüm” adıyla anılan yeni öznelik biçiminin (temsilin) “düşünümleyen yargı” olarak beğeni yargısı, güzel nesne çevresinde oluşan ortak hislerin veya uzlaşımın bir çeşit öznelerarasılık temsiline başvurularak anlaşıldığı (laik) bir çerçevede somutlaşmaktadır ([5], 44). Burada “(...) aklın İdelerinin *insanlık için ortak olduğu* düşünülmezse, güzel nesne bu

fikirleri uyandırarak bir ortak beğeni yaratamaz; hatta anlaşmazlık durumunda zevkler üzerinde konuşmayı da imkânsız kılar, (...)" ([5], 125). Bu bağlamda sanatçının/dehanın Tanrıya rakip bir yaratıcı, hayal gücünün de yetilerin sultanı olduğunu belirten Ferry'nin "kutsalın geri çekilişi sayesinde estetiğin doğuşu" olarak değerlendirdiği bu durum, güzelliğin kendine özgü varlık kazandığı bir estetik olarak Kant'ın estetiğini ortaya çıkarmış, ancak bu şekilde bir "ortak beğeni"nin oluşumu temellendirilebilir olmuştur. Dahası bu yolla, Ferry için, gerçek bir "estetik iletişim" fikri de netlik kazanabilmiştir ([5], 44). Ferry'ye göre tüm bir estetik tarihi, "modern zamanları kuran farklı öznellik anlayışları"nın ve de "geri planda örtük bir biçimde hep var olan birey ve topluluk ilişkisi sorunu"nun kaydını birlikte tutmaktadır ([5], 16). Nesnelliği sorunlu hale gelmiş, öznelleşmiş, giderek de bireycileşmiş bu dünyadan kopulmuş olması durumunu "dünyanın geri çekilişi (dünyanın yitirilmesi)" olarak adlandıran Ferry, günümüzde -tabii ki şehirdeki- sanat alanında yaşanan entelektüel ortamın -nesnel gerçeklik fikrinin kırılıp Aydınlanma kültürünün yerle bir edildiği- Nietzscheci bir perspektifizme sahip olduğunu belirterek, sanatın öznelarasılığını vurgulamaktadır:

Sanat alanında gittikçe belirginleşen bir şekilde Nietzscheci bir "dünya"da yaşıyoruz; bu terim tam olarak uygun görünmezse, en azından Nietzsche tarafından tasvir edilen perspektifizme tuhaf şekilde benzeyen bir entelektüel ortamda yaşadığımız söylenebilir: "Perspektifsel küçük birer dünya" olarak sanat eserleri artık *tek bir* dünyayı değil, yaratıcılarının yaşamsal güç durumlarını temsil eder. Elbette klasiklere uyararak falanca sanatçının hâlâ "hakikat"le bir ilişki geliştirdiğini, hatta yapıtında varlıkla bağlantının gizini araladığını iddia etmesi mümkündür. Ne ki, söylendiği gibi, bunu *kendi tarzında* yapar ve niyetleri tamamen farklı olabilecek sayısız sanatçıyla bir arada var olmak zorundadır. Büyük modern sanat müzelerine yaptığımız ziyaretlerden öğrendiğimiz bir şey varsa, o da bu eserlerde ölçütün eksik olduğudur. Bunun nedeni budalaca söylendiği gibi, sanatın, özünde her türlü ölçütten azade olması değil -bu her zaman geçerli olmaktan uzaktır- dünyadan kopuk olması, günümüzde yalnızca salt *öznelarasılıktan* hareketle ortaya çıkabilmesidir. ([5], 23-24)

Özellikle opera, bale ve konser salonlarında, tiyatro sahnelerinde, müze, galeri ve sergi alanları ile festival mekânlarında, ayrıca eğitim kurumlarında gerçekleş(tiril)en etkinlikler göz önüne alındığında, sanatın -belirli düzeyde bir teknik donanımı, belli bir teknolojik altyapıyı kendisine sağlayan, bunun yanı sıra ilgili (hatta bazen de ilgi ve merak uyandırarak etkilediği) entelektüel kitleyi de kendisine yönlendiren- şehirle olan ilgisi hemencecik anlaşılıyor. Ferry'nin yukarıda belirttiği gibi "niyetleri tamamen farklı olabilecek sayısız sanatçıyla bir arada var olmak zorunda olan" sanatçıların, dahası izleyicilerin, sanat eleştirmenlerinin, eğitmen ve öğrencilerin, ayrıca ilgili medya çalışanlarının, kısaca sanatla bağı olan herkesin belli bir şekilde sanatın gündemini oluşturduğu çeşitli sanat ortamlarının ne denli şehre özgü "öznelarasılık" durumlarını yarattığı, sanatın şehirle, şehrin de sanatla kurmuş olduğu türlü ilişkilerde kendini gösteriyor. O halde, sanatla herhangi bir şekilde ilişkide olan şehirlilerin sürekli olarak gittiği lokanta, kahvehane, pastane, bar, kısaca *café* gibi kamusal alanlarda oluşan/yaratılan iletişim/etkileşim atmosferinin bile, -Ferry'nin yukarıda özellikle modern sanata ilişkin olarak dikkat çekmek istediği- "nesnel bir ölçütün (dünyanın) yokluğu"nda ortak beğeni açılarının yani "kişilerarası standartlar"ın geliştirilmesi bakımından sergilediği belirleyici rol büyük bir önem kazanıyor.

Sanat gibi şehirli bir öznelarası etkinlik alanı olan bilimde de Kuhn'un bilim tarihinden somut örneklerle gösterdiği gibi, herhangi bir bilim dalındaki paradigmanın oluşumu, kabulü ve daha sonra da kökten bir şekilde değişimi sürecinde, o alanın bilim insanları topluluğundaki öznelarası bir uzlaşımın nasıl belirleyici olduğu açıktır. "(...) bir paradigma 'hakikat'in değil bilimcilerin kendi ortaya koydukları sorgulamalardan doğan çözülmemiş bilmecelelerin biriki-

mini (...)” yaptığı için krize girerek değişmektedir ([10], 153). Robinson ve Groves’a göre, bu değişimlerin devrimsel olduğunu ve bilimin ancak bu şekilde ilerlediğini savunan “(...) Kuhn haklıysa bilimciler tarafsız araştırmacılardan ziyade dini inanç sahiplerine benzemekte ve bilimlileri de kendi topluluklarına ait nadiren sorgulanan merkezi ‘paradigmalar’ın arasında gidip gelmekte”dir ([10], 168). Öte yandan Yıldırım’ın, bilimin başlıca karakteristikleri arasında saydığı “geneli arayıcılık” özelliği de, aslında, bilimin öznelerarasılık niteliğinden başka bir şey değildir: “Yetkili bilim çevresinin denetim ve eleştirisine açık olmayan, kişiye özgü kalan bulgu veya ‘doğrular’ bilimsel nitelikten yoksundur. Bilimin bu kamuya açıklık niteliği, onun belli bir dil ya da ifade vasıtası ile anlatılır olmasına bağlıdır. Kamuya açıklanamayan, kişisel kalan bulgular ne denli önemli olursa olsun, bilimsel türden bilgi sayılamaz. Bilim, benzer koşullar altında belli bir yöntemle daima aynı sonuçların elde edilmesi gereğine bağlıdır.” ([12], 21). Bu bağlamda bilimin mutlak bir nesnellüğünün olmadığını belirten Yıldırım, bu nesnellik “sınırlı ve özel bir anlamda” yorumlar: “Bu da bilimsel olma iddiası taşıyan her sonuç veya ‘doğrunun’ güvenilir olması, bir kişi veya grubun tekelinde değil, kamunun (meslek çevresinin) soruşturmasına açık ve elverişli olacak biçimde dile getirilmesi demektir.” ([12], 20). Burada Yıldırım’ın tekrar tekrar dilsel yanını vurgulayarak dil üzerinden dikkat çektiği bilimin kamusalının anlaşılması önemlidir. Yukarıda değinildiği gibi Frege ve Wittgenstein gibi düşünürlerin de dilin (dildeki anlam oluşumunun) kamusal yanını özellikle öne çıkardıkları, bunun yanı sıra yalnızca bilimin değil sanatın da -içinde/aracılığıyla kavramsal çerçevelerin ve terminolojilerin oluşturulduğu- dilsel bir etkinlik alanı olduğu hatırlanacak olursa, “öznelerarası alan” ya da “öznelerarasılık alanı” kavramının “kamusal alan” kavramıyla da olan yakınlığı (öyle ya genel, kamusal olan bir görüş birli(kteli)ğine varılarak, ortak bir kamuoyunun yaratılmaya çalışıldığı birer öznelerarasılık alanı olarak bilim ve sanat, kurumları ve ilişkileriyle belirlenen kendilerine özgü kamusal alanlar yaratmaktadırlar aslında) iyice belirginlik kazanacaktır. Dilthey’in görüşleri temelinde tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran Habermas da “(...) doğayı yasalara göre hakim olunacak bir şey olarak nesneleştirmemizi sağlayan göstergeler sistemi, bir öznelerarasılığın ürünüdür.” belirlemesini yaparken ([6], 143), doğa bilimi araştırmalarının gerisinde, araştırmacıların dayanak olarak kullandıkları bir “iletişim bağlamı ve ortak dil”in uzlaşımsal bir önbilme zemini olduğunu altını çizmektedir. Aslında bu öznelerarasılık zemini, olanaklı tüm doğa ve tin bilimlileri araştırmalarının taşıyıcısı konumundaki kültürel zemindir ([6], 139). Bu bağlamda Habermas, Dilthey’in “ortaklaşalık” kavramını “birbirleriyle aynı dil içinde iletişim kuran bir özneler grubu için aynı simgelerin öznelerarası bağlayıcılığı” olarak aldığına değinir ([6], 160). Karşılıklı anlaşmanın garantisini de bireyler arasındaki bu ortaklaşalık oluşturur; “[d]il zemininde yapılan bu ortaklaşılığın özelliği, *bireyleşmiş tekillerin onun içinde iletişim kurmalarıdır.*” ([6], 162). Zaten bilim insanların kamusal alanda kendi uzmanlık dallarındaki konular/sorunlar üzerinde tartışmak, fikir yürütmek, görüş alışverişinde bulunmak amacıyla bir araya gelip iletişim kurdukları ya da bilimsel gelişmelerden haberdar olmak isteyen katılımcıların dinleyici olarak buldukları ortamları adlandırmak için İngilizcede kullanılan “*convention center*” deyimindeki “*convention*” sözcüğünün [eşanlamlıları: *assembly, gathering, congregation, congress, meeting, caucus, council; convocation; rule, custom, usage, formality, practice; propriety, conventionality; ayrıca fashion, assemblage, conformity (The New American Roget’s College Thesaurus, yay. haz. P. D. Morehead, A Signet Book-New American Library, New York, 1985, 103)]* “kongre”, “toplantı” anlamlarının yanı sıra “sözleşme”, “anlaşma”, “kabul edilen düzen” “âdet”, “gelecek” gibi anlamlarda da kullanılması, özellikle de bu merkezlerin yer aldığı şehirdeki bilimsel etkinliğin “öznelerarası uzlaşımsal” karakterini kolayca hissettirmektedir. Bilimin, özünde, şehrili bir niteliğe sahip olan öznelerarasılığının daha iyi aydınlatılabilmesi için üniversiteler, araştırma merkezleri, teknoloji enstitüleri gibi şehre özgü bilimsel kurum ve kuruluşlardan, bu bağlamdaki özel örgütsel yapılanmalardaki işleyişlerden (ki bunlar oldukça açıktır) burada

ayrıca söz edilmesi gereksiz görünüyor.

Sonuç

Bilim ve sanat alanlarındaki her çeşit araştırma/irdeleme ve eğitim etkinliklerinin yanı sıra bütün yaratıların/bulguların başkalarına da aktarılması türünden “kişilerin/bireylerin bir topluluk içinde bir arada eyleyişleri”nin tümünün, ulusal ya da uluslar arası olmak üzere en üst düzeyde örgütlenerek kurumsallaşmasının, şehrin bu öznelarası, kamusal bağlamında gerçekleştiği açıktır. Böylece de kendisi başlı başına bir kamusal alan olan şehirde yaşayan insanın -özellikle kamusal etkinlikleri olarak bilim ve sanat ama her şeyden önce de dil/anlam alanı göz önüne alındığında- “öznelarası, öznellerarası, öznelliklerarası” bir özne, aynı zamanda da bir kamusal alan öznesi olduğu, bundan dolayı da aslında birçok değişik açıdan konu edinilebilecek olan şehrin öznelarası niteliği iyice açıklık kazanmaktadır. Ayrıca, genel olarak şehre ilişkin tüm deneyimsel/yaşantısal bağlamlar, hem dilsel hem de bilgisel (ki her bilgisel alan dilsel bir alandır da aynı zamanda) bir yana sahip oldukları için öznelarası bir niteliğe sahiptirler. O halde, gittikçe daha fazla bireyselleşen/kişiselleşen bir yaşam içinde de olsa şehir insanı, şehirdeki varlığını sürdürürken kişilerarası bir öznelarasılık öznesi olarak da var olmaktadır. Dahası bu özne, şehirdeki tüm bu varoluşlarında çeşitli bilgilerin üretilip paylaşıldığı farklı farklı öznelarasılık alanlarının birden içinde (yani onların kesişim alanında) bulunmasından ötürü, “ilişkilerarası” bir özne konumunda olmak durumundadır da aslında.

Son olarak, şehrin öznelarasılık ilişkiler ağında yaşayan insanının şehirdeki her türden yaşantısı, tüm yapıp-etmeleri hep bu bağlamlar içinde ve tarafından belirlendiği için, “şehirli” öznelarasılığın “şehirli-olmayan” öznelarasılıktan ne türden bir farklılığının bulunduğu veya şehirli bir öznenin şehir dışındaki bir öznelarası etkinlik alanında eylemesinin şehirdeki eyleyişlerinden nasıl başkalaştığı gibi -hemen akla geliveren- konuların tartışılmasının da bu tür bir soruşturma bağlamına kimi verimli ipuçları sağlayarak katkıda bulunacağını hatırlatılmasında yarar olabilir.

Kaynakça

- [1] Çotuksöken, B. (2012) *Radyoda Felsefe, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.*
- [2] Denkel, A. (1986) *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri, Kalamış Yayıncılık, İstanbul.*
- [3] Denkel, A. (1989) “*Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler*”, *Felsefe Tartışmaları, 5. Kitap, Kent Basımevi, İstanbul, 24-46.*
- [4] Farouki, N. (2009) *İdea Nedir?, çev. A. Altınörs, Say Yayınları, İstanbul.*
- [5] Ferry, L. (2012) *Homo Esteticus-Demokrasi Çağında Beğeninini İcadı, çev. D. Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.*
- [6] Habermas, J. (2003) “*Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim*”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar, der./çev. D. Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 139-167.*
- [7] Hamlyn, D. W. (1967) “*History of Epistemology*”, *The Encyclopedia of Philosophy, baş ed. P. Edwards, Cilt 3, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 8-38.*
- [8] Meyer, M. (2009) *Retorik, çev. İ. Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.*
- [9] Özlem, D. (1994) *Mantık, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.*
- [10] Robinson, D. ve Groves, J. (2011) *Felsefe, çev. B. Taş, NTV Yayınları, İstanbul.*
- [11] Rossi, J.-G. (2001) *Analitik Felsefe, çev. A. Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul.*
- [12] Yıldırım, C. (1998), *Bilim Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul (6. Basım).*



KAPANIŞ BİLDİRGESİ

Sonuç Bildirgesi

Metin BECERMEN¹

İlki 14-16 Ekim 2010 tarihlerinde yapılan Uludağ Felsefe Kongresi'nin ikincisi 11-13 Ekim 2012 tarihlerinde Uludağ Üniversitesi Mete Cengiz Kültür Merkezi'nde yapıldı. Kongremizin teması **Şehir ve Felsefe**'ydi. Kongreye bu yıl 13 yurt dışından, gelemeyenleri çıkardığımızda 78 yurt içinden toplam 91 konuşmacı katıldı. Ayrıca bir Meksika'dan bir de İstanbul Üniversitesinden iki davetli konuşmacı açılış oturumunda konuştular.

Kongremize katılan yabancı konuklar Amerika, Cezayir, Almanya, İran, Belçika gibi yabancı ülkelerin çeşitli üniversitelerinden katılmışlardır. Ayrıca Türkiye'nin birçok şehrinden akademiden ve akademi dışından değerli konuklarımız bildiri sunmuşlardır. Bunun yanında Bilim Kurulu üyesi seçkin felsefeci hocalarımız da kongremizde oturum başkanlıkları yaparak bizleri onurlandırmışlardır. Kongrenin sonunda değerli hocalarımızın katılımıyla bir değerlendirme oturumu yapıldı.

Felsefi düşüncenin şehirde ve şehirle birlikte kendine bir kök bulmasından hareketle felsefenin "şehrin çocuğu" olduğu söylenebilir. Felsefenin şehirle olan bağı bu yüzden önemlidir. Felsefi düşüncenin şehir yaşamıyla iç içe geçtiği yerlerde demokrasi bilinci de gelişmiştir. Şehri yönetenler durup yaptıkları iş üzerine düşünmeye başladıklarında, filozofların söylediklerinin önemini de kavramaya başlamışlardır. Felsefi bakışın, dünyaya, olan-bitene felsefe gözüyle bakmanın açtığı ufuk politikacılara, şehrin yöneticilerine yol göstermiş; daha iyi, daha adil bir yönetimin nasıl olması gerektiği konusunda farklı değerlendirmelerin ortaya çıkması söz konusu olmuştur.

Bu kongrede, şehrin yapısı, antik ve modern şehir bilincinin karşılaştırılması, çağımızdaki kent sorunları ve buna bağlı olarak başka birçok sorun üzerinde durulmuş, şehir üzerine felsefi bakışın açmış olduğu ufukla şehir ile filozofun diyalogunun şehrin sesini duyarak, şehirle konuşarak yol aldığı belirtilmiştir. Bu bağlamda şehrin ruhuna uygun bir kentleşmenin/şehirleşmenin özlü düşünmenin yolunu açacağı ve farklı kesimlerden insanların ufuklarının kaynaşmasına katkı sağlayacağı ifade edilmiştir.

Öte yandan, çarpık kentleşme, kentsel dönüşüm, bu dönüşümle birlikte yaşanan görüntü kirliliği, alt yapı sorunları, mimarideki estetik yoksunluğu ele alınmış, bu sorunlarla nasıl hesaplaşılabileceğinin imkanları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu konulara duyarlı insanlar olarak bizler akademik bir platformda bu sorunları ele alıp tartıştık. Bundan sonra yapılması gereken kenti yönetenlerin bizlerin yaptığı değerlendirmelerden yararlanıp sorunlar üzerine etkili bir şekilde gitmesidir. Çünkü felsefeci politikacı değildir; ancak politikaya da ilgisiz değildir. Filozof politikaya dışarıdan bakmanın avantajlarıyla sorunlar üzerinde düşünüp fikirler beyan eder. Bu akademisyenin de tutumudur aynı zamanda. Ancak sorunun köklü çözümü pratik-eylemsel bir tavır ve çaba ile mümkündür.

Felsefe şehrin çocuğu olmakla, şehre olan "borcunu", şehir ve şehrin yönetimi üzerine düşünerek ödeyebilir. Biz de Bursa'ya olan "borcumuzu" böyle bir etkinlik düzenleyerek, genel anlamda şehri konu edinip Bursa için de önemli düşünömler gerçekleştirerek ödemeye çalıştık. Yaptığımız işin, çabalarımızın, başarılı olup olmadığımızın takdiri kongreyi izleyenlere ve bizlerin ele aldığı sorunları değerlendirecek olan şehri yönetenler ile şehrin sakinlerine kalmıştır. Hepinize katılımınız, desteğiniz ve bizleri onurlandırdığınız için teşekkürler.

Düzenleme Kurulu ve Bilim Kurulu Üyeleri adına,

Kongre Akademik Koordinatörü

1 Doç. Dr. Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, metinbecermen@yahoo.com