AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ SOSİAL-SİYASİ

ELMLƏR ASSOSİASİYASI

**(A F S E A)**

ULUSLARARASI

FELSEFE ARAŞTIRMALARI DERNEĞİ

**(U F A D)**

**FƏLSƏFƏ**

**və**

**sosial-siyasi elmlər**

**elmi-nəzəri jurnal**

#### PHILOSOPHY

#### and

#### SOCIAL-POLITICAL

#### SCIENCES

###### FELSEFE

###### ve

###### SOSYAL-SİYASAL

###### BİLİMLER

***1 (40)***

**Bakı - 2017**

**Redaksiya Şurası:**

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

 ***Prof. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor).***





**ISSN 1810- 9047**

**Redaksiyanın ünvanı:**

 **AFSEA**  **UFAD**

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45 Beylerbeyi Mahallesi Yalıboyu*

*Tel.: (994-12) 498-17-45 caddesi, Arabacılar sokak 11/3*

*Faks: (994-12) 598-13-01 Tel.: (90) 216 318-19-17*

***E-mail:*** ***jurnal@felsefedunyasi.org***

 **©UFAD, 2017 ©AFSEA, 2017**

M Ü N D Ə R İ C A T

[Redaksİya Şurasından 4](#_Toc489012978)

[Fəlsəfə Tarİxİ](#_Toc489012979)

[Turgut AKYÜZ – Fəxrəddin Razinin məntiq məktəbi: təmsilçilər və əsərləri 6](#_Toc489012980)

[Könül BÜNYADZADƏ - Rabiə əl-Ədəviyyə (VIII əsr) və Edith Stein (XX əsr). Eşqin fenomenologiyası 24](#_Toc489012981)

[Vahdettin IŞIK – Fatih Kərimi və İstanbul Məktubları 41](#_Toc489012982)

[Fulya BAYRAKTAR – Samiha Ayverdinin Mədəniyyət Fəlsəfəsinə Bir Giriş 58](#_Toc489012983)

[Ali Sertan BEŞER - Leo Straussa Görə Siyasət Fəlsəfəsinin Tarixsəlçi və Pozitivist Sosial Elmlər Anlayışından Təhlili 80](#_Toc489012984)

[Həlimə QAFAROVA - Müasir Fəlsəfədə Rasionallıq Tipləri Haqqında 101](#_Toc489012985)

[Mənəvİyyat və sİyasət fəlsəfəsİ](#_Toc489012986)

[Səlahəddin XƏLİLOV - Mənəviyyat  və “İç dünyası”nın konfiqurasiyası 109](#_Toc489012987)

[Hatice Nur Beyaz ERKIZAN – Fəlsəfə və həyat haqqında... 126](#_Toc489012988)

[Malenko Sergey ANATOLYEVİÇ, Nekita Andrey QRİQORYEVİÇ – Qorxu kinomatoqrafiyası: bio-siyasiləşdirilmiş patomifologiya kimi (I) 138](#_Toc489012989)

[Gülsüm MEHDİYEV – Təfəkkür tərbiyəsi və ya uşaqlar üçün fəlsəfə 160](#_Toc489012990)

[Esselər, MAKSİMALAR və qeydlər 173](#_Toc489012991)

[Elmİ-fəlsəfİ həyat](#_Toc489012992)

[UFAD Fəlsəfə Təqvimi – 2017 186](#_Toc489012993)

[UFAD ilə Türkiyə Fəlsəfə Dərnəyi Arasında Protokol İmzalandı 187](#_Toc489012994)

[“Şərqdən Qərbə Fəlsəfə Körpüsü” Seminarı 188](#_Toc489012995)

[“Türk Dünyasının Çağdaş Gerçəkləri Ədəbi-Bədii və Fəlsəfi Konteksdə” Seminarı 189](#_Toc489012996)

[IV. Beynəlxalq İbn Xaldun Simpoziumu 190](#_Toc489012997)

[İ Ç İ N D E K İ L E R 192](#_Toc489012998)

[TABLE OF CONTENTS 194](#_Toc489012999)

***Redaksiya Şurasından***

Müasir dünya çox sürətlə dəyişir və indiyidək istər dünya siyasəti, iqtisadiyyatı və mədəniyyətində baş verən hadisələr, istərsə də insanların həyat tərzi və ənənəvi dəyərlərin dəyərsizləşməsi istiqamətindəki təbəddülatlar fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər qarşısında da çox ciddi vəzifələr qoyur.

Neyrofizioloji və neyropsixoloji sahələrdə əldə olunmuş son nailiyyətlər ənənəvi fəlsəfi təlimlərə yenidən baxılmasını tələb edir. İnsanın daxili aləminə yönəlik elmi-təcrübi araşdırmalar, genlərin və neyronların öyrənilməsi idrak nəzəriyyəsi üçün  yeni perspektivlər açır.

Ona görə də fəlsəfədə ən azı üç istiqamətdə aktuallaşma baş verməkdədir.

Birincisi, bütün klassik fəlsəfi irsin yeni elmi bilgilər və sosial-siyasi gerçəklik  əsasında yenidən dəyərlənirilməsi zərurəti.

İkincisi, dünyanın siyasi həyatında ortaya çıxan və klassik sosial-siyasi təlimlərlə bir araya sığmayan yeni meyllərin elmi-fəlsəfi izahını vermək zərurəti.

Üçüncüsü, XXI əsrdə meydana çıxmış yeni müstəmləkəçilik üsullarının, qeyri-hərbi, mental-siyasi metodların, kütlə psixologiyasına və beyinlərin idarə olunmasına əsaslanan qlobal təxribatların həyata keçirilməsi, mediyanın və virtual məkanın siyasi güc amilinə çevrilməsi, kütlələrin dini inanclarının süni yollarla yönləndirilməsi və  siyasi təxribat potensialı olaraq kullanılması, geri qalmış ölkələr üzərində aparılan siyasi-ideoloji  və psixoloji eksperimentlər – bir  sözlə,  XX əsrin nailiyyəti sayılan, renossans və maarifçilik zəminində  formalaşmış humanizm prinsiplərinə yad olan yeni qlobal proseslər hələ də elmi-fəlsəfi tədqiqat obyektinə çevrilməmişdir.

Hərbi müdaxilələri əvəz edən iqtisadi qlobalizm indi də insanların mənəvi-intellektual gücünün inhisara alınması istiqamətində addımlar atır. Amma bütün bu hadisələrin insanlığın indiyədək araşdırmış olduğu və əməli fəalıyyətində istinad etdiyi yüksək mənəvi prinsiplərlə heç bir əlaqəsi yoxdur. Yoxsa fəlsəfə sahəsində  “şərin fəlsəfəsi” kimi bəlli olan təlimlər yeni libaslara bürünüb və  gizlicə humanizmin yerini tutub, - xəbərimiz yoxdur?

Dünyanı getdikcə daha çox dərəcədə idarə edən böyük güclərin tətbiq etdikləri yeni siyasi-ideoloji və psıxoloji-militarist metodların öyrənilməsi müəlliflərimizin də diqqət mərkəzində olacaqdır.

Bununla belə, ənənəvi fəlsəfənin XXI əsrə transformasiyası davam edir. Nəticədə fəlsəfədə yeni dalğalarla əvvəlki dalğaların toqquşması baş ve­­rir. Militarist, siyasi və ideoloji qarşıdurmalar getdikcə şiddətləndiyi bir şə­­raitdə çoxlarının hələ də fərqində olmadığı daha böyük miqyaslı bir qar­şı­durma formalaşır ki, kim yeni dövrün bu özəlliyini vaxtında nəzərə ala bilsə, gə­ləcək də onundur.

Təəssüf ki, yaşlı nəsil virtual dünyadan və yeni texnologiyalardan, gənc nəsil isə fəlsəfədən yan keçməyə çalışır. Nəticədə dövrün bu iki nə­həng prosesi ya görüşü bilmir, ya da bu görüş yeni tipli konfliktlərə səbəb olur. Halbuki, insanlığın invariantları, sabit, dəyişməz şərtləri, təməl prin­sipləri yaxşı-yaxşı mənimsənilməsə, təməllər bir az da möhkəmləndirilməsə, hə­ya­tın hələ tarixin sınağından çıxmamış, sosial-siyasi təcrübədə yox­lanmamış yeni üzü özünü göstərir, mənəvə-intellektual proseslər insan­sızlaşır və insan hədəfi bəlli olmayan axınlara düşür.

Jurnalımızın bu sayında mənəviyyat məsələlərinə diqqətin artması da görünür, bu aktuallığın əks-sədasıdır. Amma məqalələrin çoxu fəlsəfə və ictimai-siyasi fikir tarixinə yönəlidir. Yeninin işığında keçilmiş yollara bir də nəzər salınmasına da ehtiyac var.

Yeni sayımızda dövrümüzün ab-havasını ifadə edən yeni mövzular diləyi ilə!

***Fəlsəfə Tarixi***

## Fahreddîn er-Râzî’nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri

***Turgut Akyüz[[1]](#footnote-1)\****

XII-XIII. Yüzyıl İslam düşünce hayatına mührünü basmış olan Fahreddîn er-Râzî’nin; tasavvuftan fıkha, felsefeden kelama, tefsirden özel ilimlere kadar geniş bir yelpazeye yayılan bir öğrenci ve takipçi silsilesi vardır. Biz burada Fahreddîn er-Râzî’nin sadece mantık alanında eser yazmış olan öğrencilerine değineceğiz. Müellifin öğrencilerini; 1) kendisinden doğrudan ders almış olanlar, 2) öğrencilerinin tedrisinden geçmiş olanlar ve 3) kendisinden ya da öğrencilerinden ders almadıkları halde müellifin eserlerinden istifade etmiş olanlar şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmak mümkündür.

*1. Kutbuddîn el-Mısrî:* Es-Sülemî olarak da bilinir.[[2]](#footnote-2) Fahreddîn er-Râzî’den doğrudan ders aldığı rivayet edilen[[3]](#footnote-3) Kutbuddîn el-Mısrî; Esîrüddîn el-Ebherî’nin (v.663) ve Nasîruddîn et-Tûsî’nin (v.672) de hocaları arasındadır.[[4]](#footnote-4)Fahreddîn er-Râzî’nin kelam alanında yazdığı *Muhassalu Efkâri’l-mütekaddîmin ve’l-müteahhirîn mine’l-hukemâi ve’l-ulemâi ve’l-mütekellimîn* adlı eserine *Şerhu muhassali’l-kelâm* adıyla bir şerh yazmıştır.[[5]](#footnote-5)

2. *Seyfüddîn el-Âmidî:* İyi bir fakih ve usulcü olan düşünür, et-Teğallübî diye de tanınmıştır. Fakat bu durum “es-Sa’lebî”nin yanlış okunmasından da kaynaklanmış olabilir. Doğduğu şehir olan Diyarbakır’a nispetle Âmidî olarak bilinmektedir.[[6]](#footnote-6) 1156/551 senesinde dünyaya gelmiş; 1233/631 senesinde Şam’da vefat etmiştir. Eyyûbîlerin hizmetinde bulunmuştur.[[7]](#footnote-7) Fahrettîn er-Râzî ile bizzat görüştüğüne veya kendisinden ders aldığına dair bir rivayet yoktur. Fakat Şam ve Mısır’a seyahat ederek burada Râzî’nin öğrencileri ile görüşmüştür. Kutbuddîn el-Mısrî (v.618), Kemâlettin bin Yûnus (v.639), Efdalüddîn el-Hunecî (v.646), Şemseddîn el-Hüsrevşâhî (v.652), Tâcuddîn el-Urmevî (v.653) ve Zeynüddîn el-Keşşî (v.666) ile çağdaştır.

Fahreddîn er-Râzî’nin izinden giderek cedel konusunda bir risale kaleme almış; yine Fahreddîn er-Râzî gibi İbn Sînâ’nın (v.429) *el-İşârât ve’t-tenbîhât* adlı eserine *Keşfü’t-temvîhât* adıyla bir şerh kaleme almıştır.[[8]](#footnote-8) Fahreddîn er-Râzî’nin fıkıh usulü eseri olan esere *el-Meâhiz* adıyla bir de reddiye yazmıştır.[[9]](#footnote-9) Ayrıca mantık alanında *Dekâiku’l-hakâik fi’l-mantık* adlı bir eseri de vardır.[[10]](#footnote-10) En meşhur takipçisi Kadı Beyzâvî (v.685)’dir.[[11]](#footnote-11)

*3. Kemâlettin bin Yûnus:* 1156/551 yılında doğmuş ve 1242/639 yılında vefat etmiştir.[[12]](#footnote-12) Çağdaşı olduğu Fahreddîn er-Râzî’den doğrudan ders alan kişiler arasında zikredilen ve çok yönlü bir alim olan Kemalettin bin Yûnus, Esîrüddîn el-Ebherî’nin hocalarındandır.[[13]](#footnote-13) Fakat ilk dönem kaynaklarda Râzî’nin öğrencileri arasında ismi geçmeyen İbn Yûnus’u;[[14]](#footnote-14)Râzî’nin doğrudan öğrencisi olduğunu söylemek yerine; aralarında ilmi sohbetlerin ve karşılıklı fikir alışverişinin olduğunu söylemek daha doğrudur. Yine de Fahreddîn er-Râzî’nin eserlerini dikkatlice inceleyen İbn Yûnus’un, iyi bir Râzî uzmanı olduğunu[[15]](#footnote-15) ve buna istinaden Fahreddîn er-Râzî’nin öğrencisi kabul edilebileceğini söyleyebiliriz. Nicholas Rescher; İbn Yûnus’un, Fahreddîn er-Râzî ile farklı mantık okullarından olduğunu iddia etse de bizce bu doğru değildir. Zira Rescher; İbn Yûnus’u İbn Sînâ’nın takipçisi kabul ederken; Fahreddîn er-Râzî’nin İbn Sînâ karşıtı olduğunu; Bağdâdî’nin yolundan giderek Fârâbî’nin etkisinde kaldığını savunmaktadır.[[16]](#footnote-16) Oysa Râzî; hem Fârâbî hem de İbn Sînâ’nın görüşlerinden istifade etmiş ve her iki müellife de atıf yapmıştır. Ayrıca zaten Fârâbî ile İbn Sînâ’nın mantık çalışmaları incelendiğinde aralarında Rescher’in iddia ettiği gibi esasa ilişkin ayrılıkların olmadığı görülecektir.

Sirâcuddîn el-Urmevî (v.682) ve Efdalüddîn el-Hunecî de İbn Yûnus’un öğrencileri arasında zikedilmektedir.[[17]](#footnote-17) Nasîruddîn et-Tûsî’nin de kendisi ile görüştüğü ve bazı ilmi meseleleri münakaşa ettiği rivayet edilmiştir.[[18]](#footnote-18) Ayrıca mantık aleyhine fetva veren İbn Salah (v.642) da, bir süre Kemâlettin bin Yûnus’tan mantık okumuş;[[19]](#footnote-19) fakat Kemâlettin bin Yûnus’un tavsiyesi üzerine mantık tahsilini bırakarak fıkıh ve kelam ilmi ile uğraşmaya devam etmiştir.[[20]](#footnote-20) Kendisine *Uyûnu’l-mantık* ve *Lüğa fi’l-hikme* gibi eserler atfedilen müellifin sadece hendese ile ilgili eserleri günümüze ulaşmıştır.[[21]](#footnote-21)

*4. Tâcuddîn el-Urmevî:* Fahreddîn er-Râzî’nin gözde öğrencileri arasındadır.[[22]](#footnote-22) Günümüze ulaşan tek eseri hocasının *el-Mahsûl fî usûlü’l-fıkh* adlı eserine yazdığı *el-Hâsıl mine’l-mahsûl* adlı şerhtir.[[23]](#footnote-23)Sirâcüddîn el-Urmevî ile zaman zaman karıştırılan Tâcuddîn el-Urmevî’nin hayatı ve öğrencileri hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz.

*5. Zeynüddîn* *el-Keşşî:* 1180/575’de doğduğu ve 1268/666 civarı vefat ettiği kabul edilmektedir.[[24]](#footnote-24) Doğduğu şehir olan Keş’e nispetle Keşşî olarak tanınmıştır. Hakkında klasik kaynaklarda ve ansiklopedilerde çok fazla bilgi olmayan müellifin mantık, fizik ve metafiziğe alanında kaleme alınmış *Mükaddimetü Kitâbi(’l-Keşşî) fi’l-mantık ve’t-tabiî ve’l-ilâhî* adlı eseri bulunmaktadır.[[25]](#footnote-25) Bu eser günümüze eksik ulaşmış olmakla birlikte esere yapılmış olan bir şerhe ait iki tam nüsha bugün elimizde bulunmaktadır.[[26]](#footnote-26)

Müellife ait ayrıca 219 varaklık *Kitâbu hadâiki’l-hakâik fî ilmi’l-mantık ve’t-tabiî ve’l-ilâhî* adlı bir eser de bulunmaktadır.[[27]](#footnote-27) Eserin ilk 124 varağı mantık konularını ihtiva etmektedir. Bu eser, Şemseddîn er-Râzî’ye (v.660-1258) ait tasavvuf alanında kaleme alınmış *Hadâiku’l-hakâik* ile karıştırılmamalıdır.[[28]](#footnote-28)

Her iki eserin de tasnifi; Fahreddîn er-Râzî’nin *Mülehhas* ve *Mebâhis* gibi eserlerinin ele aldığı konularla benzerlik göstermektedir.

*El-Mantıku’l-Kebîr’*de, Fahreddîn er-Râzî’den ders aldığını bildiğimiz[[29]](#footnote-29) Zeynüddîn el-Keşşî’ye ait dört paragraf bulunmaktadır.[[30]](#footnote-30) Bu da eserin Keşşî tarafından okunduğuna ve mevcut nüshanın Keşşî tarafından tashih edilen nüshadan yapıldığına işaret etmektedir. Ayrıca bu durum, Keşşî’nin, Fahdreddîn er-Râzî ile olan ilişkisini de kuvvetlendirmektedir. *El-Mantıku’l-Kebîr*’in bu nüshasının, Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî’nin (v.675) elinde de bulunduğu dikkate alındığında; Kazvînî’nin, Keşşî ile görüşmüş olduğunu hatta Keşşî’nin tedrisinden geçtiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Nasîruddîn et-Tûsî’nin de Keşşî ile çağdaş olduğuna dikkat çekmek istiyoruz ki bu durumda Tûsî’nin Keşşî ile görüşmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

*6. Şemseddîn el-Hüsrevşâhî:* 1184/580 yılında Tebriz yakındaki Hüsrevşâh şehrinde dünyaya gelmiş; 1254/652 senesinde Dımeşk’te vefat etmiştir. Fahreddîn er-Râzî’den mantık ve usul tedris etmiş; İbn Sînâ’nın ve hocası Fahreddîn er-Râzî’nin eserlerini özetlemiştir.[[31]](#footnote-31) Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Âyâtü’l-beyyinât* adlı eserini tamamladığı veya telhis ettiği rivayet edilmiştir.[[32]](#footnote-32) Bugün elimize ulaşan eseri mevcut değildir. Eyyûbilerin ve Memlüklerin hizmetinde bulunmuştur.[[33]](#footnote-33)

Kutbuddîn el-Mısrî, Seyfüddîn el-Âmidî (v.631), Kemâlettîn bin Yûnus, Tâcuddîn el-Urmevî, Efdalüddîn el-Hunecî ve Esîrüddîn el-Ebherî gibi birçok isimle çağdaştır.

7. *Şihâbuddün en-Nişâburî:* İlk dönem kaynaklarda Fahreddîn er-Râzî’den bizzat ders aldığı ifade edilen üç kişiden birisidir (Diğer ikisi Kutbuddîn el-Mısrî ve Zeynüddîn el-Keşşî’dir).[[34]](#footnote-34) Hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz. Bugün elimizde aynı isimli bir zata nispetle *Cümelü’l-ğarâib* adlı bir eser mevcuttur. Hadis ilminin az bilinen meseleleri hakkında kaleme alınmış olan kitap; muhtemelen başka bir zata aittir.[[35]](#footnote-35) Nasîruddîn et-Tûsî,’nin ders aldığı Feridüddîn Dâmad en-Nişâburî de aynı dönemde yaşamıştır.[[36]](#footnote-36) Bu iki zatın farklı kişiler olup olmadığına dair kesin bilgilere sahip değiliz.

*8. İbn Ebi’l-Hadîd el-Medâinî:* 1190/586 yılında İran’ın Medâin şehrinde doğmuş; 1258/656 senesinde vefat etmiştir.[[37]](#footnote-37) Fahreddîn er-Râzî ile bizzat görüştüğüne dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Bağdat’a gelmiş ve burada öğrenim görmüştür. Fahreddîn er-Râzî’nin öğrencileri ile çağdaştır.

Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Mahsûl* adlı eserine *Nakzu’l-mahsûl* bir reddiye kaleme alan ve mutezili olan İbn Ebi’l-Hadîd[[38]](#footnote-38); yine Râzî’nin *el-Âyâtü’l-beyyinât* adlı eserini şerhetmiştir.[[39]](#footnote-39)

*9. Efdalüddîn el-Hunecî:* 1194/590 yılında doğmuş ve 1248/646 yılında vefat etmiştir.[[40]](#footnote-40) Fahreddîn er-Râzî’den doğrudan ders aldığına dair kesin bir rivayet olmayan Hunecî, Kemalettin bin Yûnus’un tedrisinde bulunmuştur.[[41]](#footnote-41)

Öğrencileri arasında meşhur İslam tarihçisi İbn Ebî Useybia (v.668) vardır.[[42]](#footnote-42) *Keşfü’l-Esrâr an Ğavâmizi’l-efkâr* adlı eseri vardır.[[43]](#footnote-43) Bu eser, Kazvînî (v.675)[[44]](#footnote-44) ve Bendehî (v. 661’den sonra) tarafından şerh edilmiştir.[[45]](#footnote-45) Hunecî’ye ait *el-Cümel fî muhtasari nihâyeti’l-emel* adlı bir eser de mevcuttur.[[46]](#footnote-46) Bu eser İbn Vâsıl el-Hamevî (v.697) tarafından da şerhedilmiştir.[[47]](#footnote-47) Eyyûbîlerin hizmetinde bulunan Hunecî ayrıca Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Metâlibü’l-Âliye* adlı eserini özetlemiştir.[[48]](#footnote-48)

*10. Fahreddîn el-Bendehî:* 1263/661’den sonra vefat etmiştir. Müellifin ismini Bendihî ya da Bunduhî olarak da okumak mümkündür. Hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kahire’de bulunmuştur. Zeyneddîn el-Keşşî’nin *Mukaddime* adlı eserinin mantık bölümüne dair bir şerhi bulunmaktadır. 160 varaklık şerhe ait bugün elimizde iki nüsha bulunmaktadır.[[49]](#footnote-49) Ayrıca müellife *Risâle fî envâi delâleti’l-lafz* adlı bir eser de nispet edilmektedir.[[50]](#footnote-50) Hunecî’nin *Keşfü’l-esrâr* adlı eserini şerhettiği de rivayet edilmektedir.[[51]](#footnote-51)

*11. Esîrüddîn el-Ebherî:* 1265/663 yılında vefat eden Ebherî’nin[[52]](#footnote-52) hem Fahreddîn er-Râzî, hem de Râzî’nin öğrencileri olan Kutbuddîn el-Mısrî ve Kemalettin bin Yûnus’tan ders aldığı rivayet edilmektedir.[[53]](#footnote-53) Kemâlettin bin Yûnus’un bizzat kendisi, Ebherî’nin yıllarca kendisinden ders aldığı ve kendisine hizmet ettiğini, ayrıca çok konuşmayan, mütevazi ve edepli biri olduğunu söylemiştir.[[54]](#footnote-54) Klasik kaynaklara dayanarak Fahreddîn er-Râzî’nin bizzat tedrisinde bulunduğunu söylemek çok sağlıklı görünmemektedir. Zira Ebherî, Fahreddîn er-Râzî’nin vefatından on sene sonra ilmi seyahatlere başlamış ve o zamanların ilim merkezi olan Horasan’ı ziyaret etmiştir.[[55]](#footnote-55) Ebherî’nin 625 ve 616 yıllarında Erbil ve Musul’da ilmi tahsil için bulunduğu rivayet edilmiştir.[[56]](#footnote-56) Muhtemelen bu Horasan diyarına gelmeden Suriye bölgesini seyahat etmiş ve ilim tahsil etmiştir. Seyahatlerine bakarak Ebherî’nin 1190/585’li yıllarda doğduğunu söyleyebiliriz. Şu halde Râzî’nin öğrencilerinin tedrisinde bulunmuş olması, Râzî’nin tedrisinde bulunduğuna dair rivayetler göre daha gerçekçi görünmektedir. Nitekim İbn Hallikân’ın (v.680); Râzî’nin öğrencileri arasında kendi hocası olan Ebherî’nin ismini zikretmemesi, bu kanaatimizi destekler niteliktedir.[[57]](#footnote-57)

Mantık alanında *Risâle fi’l-kavâidi’l-mantıkiyye*[[58]](#footnote-58) ve *İsagoci*[[59]](#footnote-59) gibi küçük hacimli eserler kaleme almıştır. İsagoci yıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve Hüsameddîn Hasan el-Kâtî (v.760), Molla Hüsrev (v.884) ve Kefevî (v.1174) gibi birçok müellif tarafından şerhedilmiştir.[[60]](#footnote-60)

Bir başka önemli ve meşhur eseri ise *Hidâyetü’l-hikme*’dir.[[61]](#footnote-61) Meybüdî (v.909) şerhi ve Bosnevî (v.1046) haşiyesi bulunan eser muhtemelen Molla Sadra (v.1045) tarafından da şerhedilmiştir.[[62]](#footnote-62) Ebherî ayrıca *Keşfü’l-hakâik fî tahrîri’d-dekâik* adlı bir eser de kaleme almıştır.[[63]](#footnote-63)

Ebherî, el-Kâtibî olarak da bilinen el-Kazvinî ve İslam tarihçisi olan İbn Hallikân[[64]](#footnote-64) başta olmak üzere birçok öğrenci yetiştirmiştir.[[65]](#footnote-65)

*12. Sirâcüddîn el-Urmevî:* 1198/594 yılında Urûmiye (bugün İran’da bulunan Rızâiye şehrin)’de dünyaya gelmiş ve 1283/682’de vefat etmiştir. Selçuklu başkenti Konya’ya gelmiş; Mevlana Celâleddîn er-Rûmî (v.671) ile görüşmüş; daha sonra Şam ve Mısır’a geçerek Eyyûbîlerin de hizmetinde bulunmuş; buradan Fransa kralına elçi olarak gönderilmiştir. Hatta burada kralın ileri gelen adamlarına mantık ve felsefe dersleri vermiş ve dönüşte buradaki dersleri risaleler şeklinde kaleme almıştır.[[66]](#footnote-66) Râzî’nin öğrencilerinden kabul edilen Kemalettin bin Yûnus’un öğrencisidir.[[67]](#footnote-67) Efdalüddîn el-Hunecî’den mantık okuduğu da rivayet edilmiştir.[[68]](#footnote-68)

Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Mahsûl*’üne şerh yazan Sirâcüddîn el-Urmevî’nin[[69]](#footnote-69); mantık konularını da işlediği *Metâliu’l-Envâr* adlı eseri vardır.[[70]](#footnote-70) Bu eser Kutbuddîn er-Râzî tarafından şerh edilmiş olup aynı esere Seyyid Şerif el-Cürcânî de bir haşiye kaleme almıştır.[[71]](#footnote-71) Eser daha sonra İbn Cemâa (v.819), Alaaddin Ali et-Tûsî (v.886), Molla Lütfî (v.899) ve Celâleddîn ed-Devvânî gibi birçok isim tarafından da şerhedilmiştir.[[72]](#footnote-72) Müellifin bir başka önemli eseri ise *Beyânu’l-Hakk’*tır.[[73]](#footnote-73) Bu eser de Emînüddîn es-Sâlimî tarafından şerhedilmiştir.[[74]](#footnote-74)

*13. Nasîruddîn et-Tûsî:* 1201/597’de Tus şehrinde dünyaya gelmiş ve 1274/672 Bağdat’ta vefat etmiştir. Kelam, Felsefe, Mantık, Matematik ve Astronomi olmak üzere hemen her ilim dalında eser kaleme almış; Moğolların hizmetinde bulunmuş ve Moğolların sağladığı kaynak ile Merağa Rasathanesi’ni inşa ettirmiştir.[[75]](#footnote-75)

Fahreddîn er-Râzî’nin vefat ettiği esnada on yaşlarında olan Tûsî’nin Ebherî’den ders aldığı rivayet edilmektedir.[[76]](#footnote-76) Zeynüddîn el-Keşşî ile de çağdaş olan ve Kazvînî ile olan yakın münasebetlerinden dolayı muhtemelen Keşşî ile de görüşen Nasîruddîn et-Tûsî, Kemâlettîn bin Yûnus ile de görüşmüştür.[[77]](#footnote-77) Kutbuddîn el-Mısrî ile de görüştüğü rivayet edilmektedir.[[78]](#footnote-78) Öğrencileri arasında Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî zikredilmektedir.[[79]](#footnote-79) Kazvînî ile olan yakın ilişkilerine binaen Fahreddîn er-Râzî’ye ait olan *el-Mantıku’l-Kebir*’i okumuş olma ihtimali yüksektir.

Fahreddîn er-Râzî’nin izinden giderek İşârât şerhi kaleme alan Tûsî[[80]](#footnote-80), yine Râzî’nin *el-Muhassal* adlı eserine hem şerh[[81]](#footnote-81) hem de reddiye kaleme almıştır.[[82]](#footnote-82) Ayrıca *Tecrîdü’l-mantık*[[83]](#footnote-83) ve *Esâsü’l-iktibâs* adlı eserleri de vardır.[[84]](#footnote-84)

*14. Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî:* 1204/600 senesinde Kazvin’de doğmuş ve 1277/675 senesinde Merağa’da vefat etmiştir.[[85]](#footnote-85) Ebherî ve Tûsî’den ders almıştır.[[86]](#footnote-86) Hatta Tûsî’nin daveti ile birlikte yıllarca Merağa’da hizmet etmiştir.[[87]](#footnote-87) Hunecî ile de çağdaş olan Kazvînî; Fahreddîn er-Râzî’ye ait olan *el-Mantıku’l-Kebîr*’i de okumuştur. Hatta günümüze ulaşan tek nüshanın temlik kaydı Kazvînî’ye aittir.[[88]](#footnote-88) Buradan hareketle Kazvînî’nin; *el-Mantıku’l-Kebîr*’i, Zeynüddîn el-Keşşî’nin elinde bulunan nüshadan istinsah ettirdiğini ve dolayısıyla Keşşî ile görüştüğünü söyleyebiliriz.

Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Muhassal* adlı eseri ile[[89]](#footnote-89) *Mülehhasu’l-hikme ve’l-mantık* adlı eserlerine şerh yazmıştır.[[90]](#footnote-90) Mantık alanında kaleme aldığı bir diğer önemli eser *er-Risâletü’ş-şemsiyye*’dir.[[91]](#footnote-91) Bu eser Kutbuddîn er-Râzî tarafından *Tahrîrü’l-kavâidi’l-mantıkiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-şemsiyye* adıyla şerhedilmiştir.[[92]](#footnote-92) Eser üzerine ayrıca Sa’duddîn et-Teftezânî de bir şerh kaleme almıştır.[[93]](#footnote-93) Sonraki dönemlerde rağbet gören esere İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (v.725), Molla Fenârî (v.834), Kara Davud (v.947) ve Celâleddîn ed-Devvânî tarafından da şerh yazılmıştır.[[94]](#footnote-94)

*15.Kutbuddîn eş-Şîrâzî:* 1236/634 senesinde Şiraz’da doğdu. 1311/710 senesinde Tebriz’de vefat etmiştir. Nasîruddîn et-Tûsî’nin öğrencisi idi. Mevlana Celâleddîn er-Rûmî ile de görüşmüştür.[[95]](#footnote-95) Tûsî’nin hizmetinde bulunduğu için Kazvînî ile de görüştüğünü ve her ikisinin de ders halkasında bulunduğunu söyleyebiliriz. Nizamiye medresesinde de bulunmuş, Şihâbüddîn es-Sühreverdî’nin (v.588) eserlerini de okumuştur.[[96]](#footnote-96)

Öğrencileri arasında Kutbuddîn er-Râzî, Şemseddîn el-İsfehânî (v.749) ve Adududdîn el-Îcî (v.756) zikredilmektedir.[[97]](#footnote-97) Müellifin bugün elimizde bulunan mantığa dair müstakil bir eseri bilinmemektedir. Fakat *Dürretü’t-Tâc* isimli eserinin bir bölümü mantık ilmi ile alakalıdır.[[98]](#footnote-98)

*16. Şemseddîn es-Semerkandî:* Hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz. 1303/702 senesinde vefat etmiştir. Merağa’da çalışmış ve araştırmalar yapmıştır.[[99]](#footnote-99) Buna dayanarak Nasîruddîn et-Tûsî ve Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî ile görüştüğünü söylemek mümkündür. Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Şemseddîn el-İsfehânî de çağdaştır.

Fahreddîn er-Râzî’nin fıkıh usulü alanındaki *el-Mahsûl* adlı eserine şerh yazmış[[100]](#footnote-100); *Âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara*[[101]](#footnote-101), *Kıstâsu’l-Efkâr fî tahkîki’l-esrâr*[[102]](#footnote-102) ve *Aynu’n-nazar fî ilmi’l-cedel* adlı eserler kaleme almıştır. Semerkandî ayrıca, İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-tenbîhât* adlı eserine de *Beşârâtü’l-işârât*[[103]](#footnote-103) adıyla bir şerhe de yazmıştır.[[104]](#footnote-104)

*17. Ebu’s-Senâ Şemseddîn el-İsfehânî:* Asıl adı Mahmud bin Abdurrahman’dır. Ebu’s-Senâ künyesi ile de bilinmekle birlikte Şemseddîn el-İsfehânî diye meşhur olmuştur. 1276/674 senesinde İsfehân’da dünyaya gelmiş; bir müddet Memlüklerin de hizmetinde bulunmuş ve 1349/749’da vefat etmiştir.[[105]](#footnote-105)

Kutbuddîn eş-Şîrâzî’nin öğrencisidir. Öğrencileri arasında Kutbuddîn er-Râzî ile meşhur İslam tarihçisi ve tabakat yazarları olan Sübkî, Safedî ve İbn Kesîr bulunmaktadır.[[106]](#footnote-106)

Sirâcüddîn el-Urmevî’nin *Metâliu’l-envâr* adlı eserini şerhetmiş; *el-Mu’cez fî ilmi’l-mantık*[[107]](#footnote-107) ve *Nâzıru’l-ayn* adlı iki eser yazmıştır.

*Adududdîn el-Îcî:* 1281/680 yılında Şirâz yakındaki Îc şehrinde doğmuş; 1355/756 senesinde Kirmân’da vefat etmiştir. İlhanlıların hizmetinde bulunmuştur.[[108]](#footnote-108) Hocaları arasında Kadı Beyzâvî’nin talebesi Çâperdî ile Nasîruddîn et-Tûsî’nin öğrencisi olan Kutbuddîn eş-Şîrâzî (v. 710) bulunmaktadır.[[109]](#footnote-109) En meşhur öğrencisi Sa’duddîn et-Teftezânî’dir (v.792).[[110]](#footnote-110)

Felsefe ve kelam konularını içeren *el-Mevâkif* ve mantık alanında *Âdâbü’l-bahs* adlı eserleri vardır.[[111]](#footnote-111) *el-Mevâkif,* Seyyîd Şerif el-Cürcânî[[112]](#footnote-112); *Âdabu’l-bahs* ise Tâceddîn el-Cündî tarafından şerhedilmiştir.[[113]](#footnote-113)

Öğrencisi Teftezânî’nin en önemli eseri *Tehzîbü’l-mantık ve’l-kelâm*’dır. Bu eser Kâfiyeci (v.878) ve Kara Davud (v.947) tarafından şerhedilmiştir.[[114]](#footnote-114) Teftezâni ayrıca Kazvînî’nin *er-Risâletü’ş-şemsiyye* adlı eserini de şerhetmiştir.[[115]](#footnote-115) Îcî’nin bir diğer takipçisi olan Seyyyid Şerîf el-Cürcânî ise; Kazvînî’nin *Hikmetü’l-Ayn* adlı eserine ve Ebherî’nin *Hidâyetü’l-hikme*’sine birer şerh, Sirâcüddîn el-Urmevî’nin *Metâliu’l-Envâr*’ına ise haşiye yazmış olup; *Risâle fi’l-mantık* adıyla da müstakil bir eser kaleme almıştır.[[116]](#footnote-116)

*19. Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî:* 1293/692 yılında Rey’de doğmuş ve 1365/766 senesinde Dımeşk’te vefat etmiştir. Hillî, Kutbuddîn eş-Şîrâzî, Şemseddîn el-İsfehânî ve Adududdîn el-Îcî’den ders almıştır. Sadru’ş-şerîa ile çağdaştır. Öğrencileri arasında İbn Mübarekşah (v.784)[[117]](#footnote-117), Teftezânî ve Cürcânî vardır.

*el-Muhâkemât beyne şerhayi’l-işârât ve’t-tenbîhât* adlı eserinde Fahreddîn er-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî tarafından yazılan işaret şerhlerini karşılaştırmış[[118]](#footnote-118); Kazvînî’nin *er-Risâletü’ş-şemsiyye* adlı eserine Ta*hrîrü’l-kavâidi’l-mantıkiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-şemsiyye* adlı bir şerh kaleme almış[[119]](#footnote-119); Sirâcuddîn el-Urmevî’nin *Metâliu’l-envâr*’ın mantık kısmını *Levâmiu’l-esrâr alâ şerhi metâli’i’l-envâr* adlı eseriyle şerhetmiştir. Diğer eserleri ise şunlardır: *er-Risâletü’l-ma’mûle fi’t-tasavvur ve’t-tasdîk* veya *Şerhu’t-tasavvurât ve’t-tasdîkât*, *Tahkîku’l-mahsûrât*, *Risâle fî tahkîki’l-külliyyât* ve *Şerhu miftâhu’l-ulûm*.[[120]](#footnote-120)

*20. Diğer Öğrenciler.* Burada son olarak hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız ama Fahreddîn er-Râzî’nin izinden gitmiş olan veya Fahreddîn er-Râzî ya da öğrencileri ile ilişkisi bulunan bazı isimlere yer vererek öğrenciler kısmını tamamlamak istiyoruz:

a) Şerâfeddîn el-Herevî: Fahreddîn er-Râzî’den ders aldığı zikredilen fakat hakkında pek fazla bilgi sahibi olmadığımız Şerâfeddîn el-Herevî’nin[[121]](#footnote-121); 1147/542 senesinde Musul’da dünyaya gelmiş 1215/611 senesinde vefat etmiş olan Şafii alim ve seyyah Ali bin Ebûbekir el-Herevî olması mümkündür.[[122]](#footnote-122)

b) Ahmed bin Osman bin İbrahim el-Mardînî: Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Muhassal* adlı eserine şerh yazmıştır.[[123]](#footnote-123)

c) Ahmed bin Muhammed bin Ebî’l-hazm el-Mekkî: Fahreddîn er-Râzî’nin tefsirini (*et-Tefsîru’l-Kebîr* veya *Mefâtihu’l-ğayb*) tamamlayan kişi olarak bilinir.[[124]](#footnote-124)

ç) Ebû Ya’kûb el-Harizmî es-Sekkâkî: 1159-1160/554-555 yılında Harizm’de dünyaya gelmiş ve 1229/626’da vefat etmiştir. *Miftâhu’l-ulûm* adlı eseri vardır. Eser; sarf, nahiv ve belagat alanında yazılmış olup Teftezânî tarafından sadece belagat bölümü *el-Mutavvel* adıyla şerhedilmiştir.[[125]](#footnote-125) Sonraki dönemlerde Teftezânî’nin bu şerhine birçok haşiye ve şerh kaleme alınmıştır. Miftâhu’l-ulûm’un kaynakları arasında Fahreddîn er-Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz* adlı eseri de bulunmaktadır.[[126]](#footnote-126)

d) Refîu’d-dîn el-Cîlî: 1244/641 senesinde vefat etmiştir. *Şerhu kitâbî’l-işârât ve’t-tenbîhât* adıyla İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ına şerh yazmıştır.[[127]](#footnote-127) Seyfüddîn el-Âmidî, Kemâlettîn bin Yunus, Efdalüddîn el-Hunecî, Tâcüddîn el-Urmevî, Esîrüddîn el-Ebherî ve Zeynüddîn el-Keşşî ile çağdaştır.

f) Ahmed bin Muhammed bin Mahmûd el-Hocendî: 1264/662’den sonra vefat etmiştir. Hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz. Çalışmamıza konu olan *el-Mantıku’l-Kebîr*’in müstensihidir.[[128]](#footnote-128)

Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî: 1207/603’da Belh’te doğmuş; 1273/671 tarihinde Konya’da vefat etmiştir.[[129]](#footnote-129) Babası Behâüddin Veled’in (v.628) Fahreddîn er-Râzî ile çağdaş olduğu ve birbirilerini tanıdığı tarihi kaynaklarda zikredilmiştir.[[130]](#footnote-130) Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî; Seyfüddîn el-Âmidî, Kemâlettîn bin Yûnus, Efdalüddîn el-Hunecî, Tâcuddîn el-Urmevî, Esîruddîn el-Ebherî, Zeynüddîn el-Keşşî, Nasîruddîn et-Tûsî, Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, Sirâcüddîn el-Urmevî ve Kadı Nasîruddîn el-Beyzâvî gibi birçok isimle çağdaştır.

l) Şemseddîn el-Kirmânî: 1317/717 yılında Kirman’da dünyaya gelmiş ve 1384/786’da vefat etmiştir. Adududdîn el-Îcî’nin öğrencisidir. Hocasının *Âdâb* ve *Mevâkıf* adlı eserlerini şerhetmiştir.[[131]](#footnote-131)

m) İbü’l-Mutahhar el-Hillî: 1250/648 yılında doğmuş, 1325/726 senesinde vefat etmiştir. Nasîrudddîn et-Tûsî’den kelam, felsefe ve mantık okumuştur.[[132]](#footnote-132) Kutbuddîn er-Râzî’nin hocalarındandır.[[133]](#footnote-133) Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî’nin *er-Risâletü’ş-şemsiyye* adlı eserini de şerhetmiştir.[[134]](#footnote-134)

n) Sadru’ş-Şerîa: 1346/747 senesinde vefat etmiştir. Mantık ile ilgilenen Hanefi bir fakihtir.[[135]](#footnote-135) Fahreddîn er-Râzî ve öğrencileri ilişkisini tam olarak bilmiyoruz. Kutbuddîn er-Râzî, Şemseddîn İbnü’l-Ekfânî ve Adududdîn el-Îcî ile çağdaştır. Kutbuddîn er-Râzî’nin öğrencisi olan İbn Mübarekşâh (v.784) ile görüşmüştür.[[136]](#footnote-136) *Ta’dîlu’l-ulûm* ve *Şerhu ta’dîli’l-ulûm* adlı eserleri vardır.[[137]](#footnote-137)

p) Şemseddîn İbnü’l-Ekfânî: 1348/749’da vefat etmiştir. Nasîruddîn et-Tûsî’nin öğrencisi olan Şemseddîn eş-Şirvânî’nin öğrencisidir.[[138]](#footnote-138) Şemseddîn es-Semerkandî, Kutbuddîn eş-Şîrâzî, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Ebu’s-Senâ Şemseddîn el-İsfehânî, Adududdîn el-Îcî ve Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî ile çağdaştır.

r) Hasan bin Muhammed et-Tabesî: Hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Tabesân’a nispetle Tabesî diye anılmaktadır. Tabesân; Nişabur ile İsfehan arasında bir yerleşim yeridir.[[139]](#footnote-139) Çalışmamıza konu olan *el-Mantıku’l-Kebîr*’de temellük kaydı bulunmaktadır.[[140]](#footnote-140) Fahreddîn er-Râzî gibi[[141]](#footnote-141) Tabesî’nin de *Reml* konusunda bir risalesi bulunmaktadır.[[142]](#footnote-142)

s) İbn Haldûn: 1332/732’de Tunus’ta doğmuş ve 1406/808 senesinde Kâhrie’de vefat etmiştir.[[143]](#footnote-143) Sa’düddîn et-Teftazânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî ile çağdaştır. Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Muhassal* adlı eserine *Lübâbü’l-Muhassal* adıyla telhis kaleme almıştır.[[144]](#footnote-144)

Özetle İbn Ebî Useybia, Fahreddîn er-Râzî’den doğrudan ders alanlar arasında üç kişinin ismini zikretmektedir: Zeynüddîn el-Keşşî, Kutbuddîn el-Mısrî ve Şihâbüddîn en-Nişâburî.[[145]](#footnote-145) Kemâlettîn bin Yûnus, Fahreddîn er-Râzî ile çağdaş olmasına rağmen, kendisiyle ne kadar görüştüğünü bilmiyoruz. Fakat iyi bir Râzî uzmanı olan İbn Yûnus’un Fahreddîn er-Râzî’den etkilendiğini ve bu yüzden öğrenci sayılabileceğini söylemek mümkündür. Tâcüddîn el-Urmevî, Efdalüddîn el-Hunecî, Esîrüdddîn el-Ebherî ve Sirâcüddîn el-Urmevî için de aynı şeyleri söylemek mümkündür.

Fahreddîn er-Râzî’nin öğrencilerini tespit ederken; İbn Ebî Useybia’dan başka İbn Hallîkân ile Safedî’nin tabakat kitaplarından da istifade ettik. Özellikle Safedî, Râzî’nin takipçilerinin birbiri ile ilişkisi hakkında değerli bilgiler vermekle birlikte; yine de bu bilgiler tahkike muhtaçtırlar. Bu yüzden Râzî’nin öğrencilerini ve takipçilerini doğru bir şekilde ortaya koymanın yolu; kendisinden sonraki müelliflerin eserlerini incelemek ve buradaki atıfları dikkate almakla mümkündür. Biz de Zeynüddîn el-Keşşî, Seyfeddîn el-Âmidî, Efdalüddîn el-Hunecî, Esîruddîn el-Ebherî, Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, Nasîruddîn et-Tûsî, Sirâcüddîn el-Urmevî ve Şemseddîn es-Semerkandî gibi tanınmış kişilerin eserlerini dikkate alarak bir öğrenci silsilesi oluşturmaya çalıştık. Sonuç olarak Fahreddîn er-Râzî’nin mantık ilmi ile alakalı olarak altı silsileden gelen takipçisinin olduğunu söylemek mümkündür: 1. Zeynüddîn el-Keşşî silsilesi. 2. Kutbuddîn el-Mısrî silsilesi. 3. Kemâlettîn bin Yûnus silsilesi. 4. Tâcüddîn el-Urmevî silsilesi. 5. Efdalüddîn el-Hunecî silsilesi. 6. Seyfeddîn el-Âmidî silsilesi.

Esîrüddîn el-Ebherî ile öğrencileri olan Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî ve Nasîruddîn et-Tûsî; Keşşî, Mısrî, İbn Yûnus ve Hunecî’den gelen dört farklı geleneği birleştirmiştir. Sirâcüddîn el-Urmevî ise Tâcüddîn el-Urmevî ve Hunecî’den gelen geleneğin temsilcisidir. Daha sonra gelen Kutbuddîn eş-Şîrâzî, Şemseddîn es-Semerkandî ve özellikle Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî ile bu beş gelenek, birlikte sürdürülmeye çalışılmıştır.

Seyfeddîn el-Âmidî’den gelen gelenek ise Adududdîn el-Îcî tarafından sürdürülmüş ve diğer beş gelenek ile telif edilmeye çalışılmış; Sa’duddîn et-Teftezânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî ile de Fahreddîn er-Râzî’den gelen bu altı gelenek birlikte devam ettirilmiştir diyebiliriz.[[146]](#footnote-146)

Öğrencileri ve diğer takipçileri dikkate alındığından Fahreddîn er-Râzî’nin görüşlerinin; Harzemşahlar, Selçuklular, Eyyûbîler, Moğollar, İlhanlılar, Memlükler ve Osmanlı imparatorluğunun eğitim sisteminde; yani bir başka deyişle Horasan ve Türkistan bölgeleri başta olmak üzere İran, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Anadolu coğrafyalarında etkili olduğunu söyleyebiliriz.

*Turgut AKYÜZ*

**Fəxrəddin Razinin Məntiq Məktəbi: Təmsilçiləri və Əsərləri**

*(xülasə)*

Bu məqaləmizdə, məntiq tarixinin mühüm etaplarından biri sayılan şərhlər dövrünün banisi Fəxrəddin Razinin məntiq elmi sahəsindəki tələbələrini və müdavimlərini yazdıqları əsərləri kontekstində xronoloji ardıcıllıqla tədqiq edəcəyik. Razinin həyatı və tələbələri haqqında müxtəlif araşdırmalar aparılmış olsa da məhz məntiq sahəsi çərçivəsində tələbələri ilə bağlı hər hansı müstəqil tədqiqat əsəri hazırlanmamışdır. Məqalənin bu baxımdan mövzuyla bağlı araşdırmalar üçün öncü olmasını diləyirik.

***Açar sözlər:*** Fəxrəddin Razi, formal məntiq, Razi məktəbi, islam fəlsəfəsi.

*Turgut AKYUZ*

**Fakhr al-Din al-Razi`s Logic School: Representatives and Their Works**

*(abstract)*

Because of Fakhraddin al-Razi was a scholar who started the commentaries period, one of the most important periods of logic history, in this article, we want to examine his students and followers in logic chronologically from the standpoint of their works. There are various studies have been done on Razi's life and students, but there is no independent study about his students in terms of logic. We hope that our article will be a pioneer for future studies in this field.

***Keywords:***Fakhr al-Din al-Razi, formal logic, Razi’s school, Islamic philosophy.

***Rabiə əl-Ədəviyyə (VIII əsr) və Edith Stein (XX əsr). Eşqin fenomenologiyası***

***Könül Bünyadzadə[[147]](#footnote-147)\****

**Giriş**

Şərq və Qərb təfəkkürləri arasında fəlsəfi müqayisələr əsasən yeni bir düşüncənin təməli ola biləcək həqiqəti axtarmaq məqsədi daşıyır. Hər nə qədər Şərq və Qərb fəlsəfi məktəbləri fərqli trayektoriyalar üzrə inkişaf etsələr də, hər nə qədər məsələyə yanaşma üsulları bir-birinə bənzəməsə də, məhz belə müqayisələr nəticəsində bəlli olur ki, onlar ayrı-ayrı zaman kəsiyində mövcud olan bu məktəblər, ideyalar özündən əvvəlkinin fərqli müstəvidə, öz dövrünə uyğun terminlərlə davamı kimi təzahür edib, ya da əsas ideya üzərində yeni bir fəlsəfi məktəb kimi formalaşıb. Bu proses hər iki bölgə üçün xarakterik olub – Qərb fəlsəfəsi Şərq təfəkkürünün ideyaları ilə qidalanıb və əksinə. Sadəcə, bəzi müqayisələr düşüncələr arasındakı fərqlərə, bəziləri isə oxşar məqamlara fokuslanır. Bizim də araşdırma təsəvvüf fəlsəfəsinin ən böyük qadın mütəfəkkiri Rabiə əl-Ədəviyyə (VIII əsr) və fenomenologiya məktəbinin nümayəndəsi Edith Steinin (XX əsr) ilahi eşq haqqında görüşlərinin oxşar xüsusiyyətlərinə həsr edilib.

İki fərqli dinə və fərqli zamana aid filosofları tədqiq etməklə biz məhz eşqin fəlsəfi mənzərəsini dəqiqləşdirməyə çalışmışıq, yəni burada apardığımız paralel əslində bir neçə məsələni ehtiva edir. Bir tərəfdən, burada dinlər arası bir müqayisə var. Hər iki qadın öz dinini dərk etmiş və onu yüksək səviyyədə təqdim etmiş filosofdur. Bu mənada, məhz onların düşüncələri arasında müqayisə aparmaq bir növ dinlərin mahiyyətlərinin təhlil etməkdir. Digər tərəfdən, buna müqayisə demək düz olmazdı, çünki onların tərənnüm etdikləri universal həqiqətlər əslində dinlərin fövqündədir. Və VIII əsrdə Rabiə əl-Ədəviyyənin dedikləri XX əsrdə Edith Stein tərəfindən təkrar təsdiqlənmişdir.

Aparılan paralellər həm də iki fəlsəfi təlim arasındadır: təsəvvüf və fenomenologiya. Düzdür, burada onların təməl prinsipləri şərh edilmir, lakin hər ikisinin məsələyə öz yanaşma üsulu var ki, eşqə münasibətdə də bu, özünü göstərir. Təsəvvüfün idrak prosesi “mənəvi təcrübəyə”, fenomenologiyanınkı isə “dərk edən şüurun təcrübəsinə” istinad etdiyi halda, hər ikisinin gəldiyi son nöqtə, nəticə eynidir. Rabiənin sufi, Steinin isə fenomenoloq olması bizə tək həqiqətə gedən iki fərqli yol və üslubu təhlil etməyə gözəl imkan verir.

Rabiə əl-Ədəviyyə İslam fəlsəfəsinin təşəkkül məqamında, ilahi eşq ideyasının doğuluş mərhələsində yazıb-yaradıb, yeni nəfəs gətirib; Edith Stein isə insanlığın sanki çökdüyü, bir dalana dirəndiyi, ilahi eşqə inamın itdiyi bir vaxtda ona təkrar nəfəs verməyə cəhd edir. Nə qədər qəribə səslənsə də, həqiqət budur: ***VIII əsrdə bir müsəlman mütəfəkkirin səsləndirdiyi bir ideya XX əsrdə bir xristian mütəfəkkiri tərəfindən təkrar canlandırılır.*** Söhbət məhz eşqdən və onun insanın kamilləşməsində, idrak prosesindəki rolundan gedir. Xüsusilə vurğulayaq ki, ***bu, dialoq deyil! Bu, eyniyyətin ifadəsidir!*** Belə ki, dialoq iki fərqli görüş arasında körpü yaratmaq cəhdidirsə, burada məqsəd hər iki filosofun görüşlərinin təhlili bir növ eyni ideyaların dinindən və zamanından asılı olmayaraq insanlığa xidmət etməsini vurğulamaqdır.

**Könül – noematik nüvə kimi**

Eşq şeirlərində ən çox rastlanan ifadələrdən biri, bəlkə də birincisi *könül*dür. “Könül” – الفُؤَاد termini Qurani kərimdə yalnız bir dəfə işlənib: “Könül gördüyündə yalan demədi” - مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (Quran 53/11) Burada xüsusi və çox əhəmiyyətli bir detalı vurğulayaq – könül insanın (peyğəmbərin) öz Yaradanına yaxınlaşa biləcəyi ən minimal məsafədən – iki yay uzunluğundan” – فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (Quran 53/9) ala biləcəyi bilikləri alır – فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (Quran 53/10). Başqa sözlə desək, *könül* Yaradanla bilavasitə əlaqədə olan tək məkandır. Rabiə əl-Ədəviyyənin şeirlərində də məhz “könül dostundan”, “könül həmsöhbətindən” danışması təsadüfi deyil.

*Sevgili gözümdən, qulağımdan itdi,*

*Lakin könlümdən heç nə itmədi.*

Və ya

*Mən Səni könlümün həmdəmi etdim,*

*Bədənimsə onunla söhbət edənlərlədir,*

*Bədənim öz qonaqları ilə ünsiyyət qurar,*

*Qəlbimin sevgilisi isə könlümün qonağıdır.[[148]](#footnote-148)*

Rabiə çox əhəmiyyətli bir məqamı vurğulayır: *maddi hisslər keçicidir, əbədiyyət isə könüldədir*. Gözlərin, qulaqların istəkləri nə inkar edilir, nə təcrid, çünki bədənin xüsusiyyətləridir, sadəcə onların zahirə aid olub, daha dərinə enə bilməməsi söylənir. Könülə xas olan isə hiss deyil, haldır və ona açılanlar ilahi hikmət, biliklərdir ki, əbədidir. Rabiə sevgini insanın ruhunun – könlünün ucala biləcəyi ən ali məqamın dili, söhbətinin nuru hesab edir. Təkrar edək ki, sevgi söhbətin özü deyil, məhz həmin söhbətin işığıdır və məhz onun vasitəsilə Yaradan və insan arasında ortaq bir dil yaranır və söhbət başlayır – təkbətək. Sevgi – könülün ən ali halıdır və bu zaman ilahidən həmin insan üçün ayrılmış nur-bilik payını ala bilir. Buna yaradıcılıq enerjisi də deyilir, maddi gözlə və qulaqla görülməyən və eşidilməyən şeylərin kəşfi, aşkarlanması da.

*Sevgidə könül və könül arasında heç nə yoxdur,*

*Nitq şövqdən yaranır.*

*Həqiqət gerçək daddan yaranır,*

*Ancaq dadanlar bilir.*

*İzah edənlər, aldadır.*

*Yanında bir qara ləkə olduğun,*

*Varlığıyla var olduğun,*

*Həyatı yolunun rəmzi olan birinin*

*Gerçəkliyini necə izah edə bilərsən?[[149]](#footnote-149)*

Sevgi bir haldırsa, onun açdığı ilk imkan könülün öz Yaradanı ilə vasitəsiz ünsiyyətdir. Yəni Rabiə əl-Ədəviyyə eşqi yalnız bir hal kimi təqdim eləmir, həm də onun ən ülvi an olduğunu vurğulayır. Bəli, eşq bir ünsiyyətdir – Yaradanın öz bəndəsinə nə isə anlatdığı, verdiyi bir an və bunun nəticəsində maddi dünyanın özünün də fərqli baxış bucağından görülməsi, bədən gözü ilə görülməyənin görülməsi, bədən qulağı ilə eşidilməyənin eşidilməsi, kor bir düyünün açılmasıdır.

*Allah deyəndə ki, “Əllərim sənindir”,*

*Gördüm ki, hər məxluqa şəfa verə bilərəm.*

*Gördüm ki, ilahi gözəllik hər könüldədir,*

*Bütün zamanlarda, bütün yerlərdədir.[[150]](#footnote-150)*

Edith Stein akademik üslubda, “ciddi elmin” – fenomenologiyanın nümayəndəsi kimi yazıb. Bununla belə, ifadə etdiyi Rabiənin düşüncələrindən mahiyyətcə fərqli deyil. Biz onun sonuncu əsərini “Xaçın elmi”ni nəzərdə tuturuq, çünki eşq fenomenini məhz həmin əsərində təqdim edir.

Edith Stein insan canının və ya könlünün mənəvi təcrübəsindən danışır. Can və ya könül bir insana məxsus ilahi “nüvədir” və onun vasitəsilə ruhun verdiyi imkanlara çatmaq – Allahla bilavasitə ünsiyyətə nail olmaq mümkündür. Bu isə kamilləşmə yolunun başlanğıcıdır: “Ruhani göz (bəsirət – K.B.) cana sakitlik və aydınlıq, səmavi sevinc, saf məhəbbət, itaət və ruhunu Allaha yüksəltmə arzusu verir.”[[151]](#footnote-151) Can insanın mənəvi kamilləşməsinin – Allaha yolunun ilk və son nöqtəsidir. Can – Rəbbinə gedən yol və Rəbbinin məkanıdır: “Rəbb insan canlarını Özü üçün yaradıb. O, onları Özü ilə birləşdirmək və onlara sonsuz bütövlük və Özünün İlahi həyatının əlçatmaz qüdsiyyətini elə indi, yer həyatında bəxş eləmək istəyir”.[[152]](#footnote-152) Müəyyən mənada can/könül fenomenologiyada *noematik nüvənin* funksiyalarını yerinə yetirir. İnsan özü noemadırsa, onun nüvəsi məhz candır. Necə ki, şüurda fenomenoloji reduksiya prosesi və *epoxe* gedir və o, toplanmış bütün biliklərdən, rəylərdən, hisslərdən təmizlənərək saf şüura çatırsa, eləcə də *insan eyni tərzdə ruhun 3 əsas bacarığı ilə: iman, ümid və sevgi vasitəsilə “təmizlənmə aktı” keçirir cana/könülə çatır.*

Rəsmi xristianlıqda Allahla yalnız kilsə vasitəçiliyi ilə əlaqə yaratmaq, Ona müraciət etmək mümkündür. Edith Stein isə öz sələflərindən fərqli olaraq hər hansı vasitəni ortadan qaldırır: “İlahi nur təbii şəkildə artıq könüldə yaşayır”.[[153]](#footnote-153) Deyilənlərdə kiçik, lakin əhəmiyyətli bir məqama diqqət çəkək: insan qəlbində də işıq var və onu görməyənlər orada qaranlıq və qara görür. Deməli, söhbət ilk günah altında əzilən hər hansı insan ruhundan yox, artıq İlahi nura malik bir ruhdan gedir. Belə düşünmək olar ki, Stein burada ilk günahdan daha çox, ilahi nurun tarixi trayektoriyasını izləyir və onu bir din yox, dinlər kontekstində izah edir.

Fenomenoloji terminlərlə izah etsək, insanın İlahi nura fokuslanması *intensionallıqdır*. Onu da əlavə edək ki, bu, Frans Brentanonun təqdim etdiyi psixi aktdan daha çox, məhz Husserlin intensionallığıdır – şüur aktıdır, çünki insan hisslərin, təəssüratların fövqünə qalxıb şeylərin, ən başlıcası isə özünün mənasını axtarır. İnsan fitrətən Allah sevgisinə malik olduğuna görə, indi də ona doğru meyllənir, onu axtarır. Bu, çox əhəmiyyətli məqamdır – ilkin mövqedə günahkar yox, ilahi nurun daşıyıcısı kimi götürülür.

Yolun başlanğıcı ***imandır***. Bunu ən çətin məqam da adlandırmaq olar, çünki bu, ömür boyu (fərqi yoxdur, qısa ya uzun) qət etdiyin yolu sıfırlayıb təkrar sıfırdan başlamağa inamdır. Bu, heç bilmədiyin bir həyata başlamaq əzminə inamdır. Stein yazır: “Başlanğıc mərhələ bu dünyanın şeylərinin arzulanmasından imtinadır. Bu imtina onu Heçnəyə bənzər qaranlığa və buna görə də Gecə adlandırılan zülmətə gətirir... Əslində biz daha etibarlı bir Yola düzəlirik, qaranlıq və Gecəyə bürünmüş bir Yol – iman yolu. Bu, həqiqətən də yoldur, çünki məqsədə – Allahla vəhdətə aparır”.[[154]](#footnote-154) Yuxarıda dediyimiz bir fikri xatırladaq – bu, qaranlıqda işığın mövcudluğuna inanıb onu axtarmaqdır. Məsələ burasındadır ki, imanın başlanğıcında insan hələ heç nə görmür, dərk etmir, o, sadəcə inanır. Bu səbəbdən Yol qaranlıqla, gecə ilə müqayisə edilir. Yolun başlanğıcında iman insanı əqli nəticələrdən, qənaətlərdən təmizləyir. Söhbət indiyə kimi ətrafındakıları dərk edə bilən rasional ağıldan, insana özünü əmin-amanlıqda hiss etməsi üçün sabitlik verən məntiqi düşüncədən və onların verdiyi nəticələrdən imtinadan gedir. Burada çox əhəmiyyətli bir əlavə edək ki, bu əqli nəticələr insanı elə bir mərhələyə, elə bir səviyyəyə gətirir ki, məhz bundan sonra o, ağılın fövqünə qalxmaq – könlü vasitəsilə Allaha 2 yay uzunluğu qədər yaxınlaşmaq iqtidarındadır. Yəni imtina dəyəndə, heç də cahillik və nadanlıq nəzərdə tutulmur. Bu, ağılın çərçivəsindən və bu çərçivəyə daxil olan imkanlardan, ən vacibi isə həqiqətlərdən imtinadır. Edith Steinin dediyinə görə, məhz bunlardan imtina etdiyinə görə özünü qaranlıqda hiss edir edirsən və ancaq bir şeyə inanırsan – bu yol səni Allaha aparır.[[155]](#footnote-155) Əslində, burada kiçik, lakin əhəmiyyətli daha bir an da var: qaranlıqda qalan həm əqldir, həm də könül. İnsan öz əqli imkanlarından tam imtina edənə qədər o, qaranlıqda qalacaq, çünki onun bütün maddi “işıqlarından” imtina edilib və yeganə nur vasitəsi könül qalır. Can, könül isə iman vasitəsilə bir işıq, bir bilik almış olur, çünki Zülmətdə işığı – İlahi nuru görüb kəşf edən, daha doğrusu, onu görmək iqtidarında olan yalnız odur: “İman könül üçün tamamilə Zülmət qaranlıqdır. Buna görə də iman könülə işıq gətirir: istənilən bütün digər biliyi üstələyən mütləq əminlik dolu bir bilik ki, iman haqqında həqiqi təsəvvürə yalnız kamil sezgi ilə çata bilərsən.”[[156]](#footnote-156) Bəli, könül əqlin malik olduğu biliklərdən və nəticələrdən imtina etdikcə və qaranlığa qərq olduqca, fərqli bir nurla işıqlanmağa başlayır. İlk başda dediyimiz həqiqətə döndük və bir çevrə sanki tamamlandı – tam bir qaranlıqla üz-üzə olduğumuz halda könül gözü yeni bir işıq gördü. Tamamlandısa, deməli ikinci daha böyük çevrə – ikinci mərhələ – ümid başlayır.

**Ümid – rasional təfəkkürdən irrasional təfəkkürə keçid kimi**

 Təsəvvüfdə də ümid sevgidən sonra gələn bir haldır – aşiq sevdiyinə yalnız ümid etdiyi halda hər şeydən imtina edib, tamamilə Onun hökmünə düşməyə razı ola bilər. Rabiə yazır:

*Rəbbim, ulduzlar sayrışır,*

*İnsanların gözləri isə yumuludur.*

*Şahlar qapılarını bağlayıb,*

*Hər aşiq öz eşqi ilə yalnızdır.*

*Mənsə, Səninlə yalqızam.*

*Mən cəhənnəm qorxusundan Sənə səcdə edirəmsə,*

*Yandır məni cəhənnəmdə,*

*Mən sənə Cənnət təşnəsi ilə səcdə edirəmsə,*

*Bağla Cənnəti üzümə,*

*Mən Sənə yalnız Sənin üçün səcdə edirəm,*

*Sənin əbədi gözəlliyindən məhrum etmə məni.[[157]](#footnote-157)*

Mütəfəkkir Allahla öz arasında istənilən vasitəni maneə kimi görür. Axı, insana “şah damarından daha yaxın olan” (Quran 50/16) bir varlıqla arada hansı vasitə ola bilər ki?! Buraya nəinki dinin peyğəmbəri (s.), həm də cənnət-cəhənnəm nəzərdə tutulur. Başqa sözlə desək, maddiləşən hər bir varlıq mənəvi, ruhani mərtəbəyə çatmaq üçün əlavə maneədir. Təsadüfi deyil ki, həm bu şeirdə, həm də başqa kəlamlarında Rabiə vurğulayır ki, “hər aşiq öz sevdiyi ilə bərabərdir.” Məhz bərabər olduğu sevdiyi həmin insanın kamilləşməsinin hüdududur. Buna görədir ki, Rabiə ancaq Yaradanının “əbədi sevgisini” arzu edir, çünki məhz bu yolda insanın ucala biləcəyi ən ali kamillik zirvə var.

Bu eşq heç İblisə nifrətə də yer qoymur.[[158]](#footnote-158) Rabiədən bir neçə əsr sonra sufi mütəfəkkir Mənsur Həllac öz “Təvasin” əsərində İblisin Allaha olan eşqini məhz belə bir işıqda təqdim edir: yalnız Yaradana ünvanlanmış və hətta lənət qarşısında da imtina edilməyən bir münasibət. İlk dəfə Rabiənin tanıtdığı belə bir güclü eşq sonralar Həllacın əsərində o dərəcədə böyük ustalıqla təqdim edilir ki, bəzi alimlər, tənqidçilər Həllacı İblisə olan sevgisinə görə günahlandırırlar. Halbuki, Həllac məhz Rabiənin də vurğuladığı əhəmiyyətli bir cəhəti vurğulayır: ***Allaha olan sevginin yanında bütün digər hisslər aciz və kiçikdir, Allahı sevənin könül gözü başqasını görməz.*** Bununla belə, İblisdən fərqli olaraq, insan içindəki ilahi eşqə görə digər məxluqlara düşmən kəsilmir, təkəbbürə qapılıb özünü onlardan artıq görmür, əksinə onu paylaşmaqla bu dünyanı daha da gözəlləşdirmək istəyir, çünki sevgisinin hikmətini, kamilliyə aparmaq qüdrətini anlayır. Burada çox incə bir məqam var: insan İblis kimi sevgisinin özünə aludə olub yolun yarısında dayanmır və buna görə də Allaha ən yaxın məqama qədər ucala bilir, sevginin verdiyi hikməti dərk edir. Hər kəlməsində Allaha olan sevgisini tərənnüm edən Rabiə də sevginin özündən deyil, onun verdiklərindən yazır.

Yaddaşdan, təəssüratlardan, hisslərdən, bir sözlə, maddi dünyaya aid və maddi bədənin qazandığı, bu günə kimi malik olduğu bütün şeylərdən imtina edən insanı ayaq üstə saxlayan, irəli baxmağa sövq edən ümiddir. Edith Stein Xuan de la Kruza istinadən bildirir ki, insan ən çox yaddaşı vasitəsilə iblisin ovuna çevrilə bilir. Yaddaşdan, xatirələrdən imtina isə insanı sonsuz dərəcə azad edir. Bu yerdə istər-istəməz, hələ XVI-XVII əsrlərdə Frensis Bekonun insan düşüncəsinə mane olan, onun inkişafına izn verməyən idolları – dörd kabusu yada düşür: “cinsin kabusu”, “mağara kabusu”, “meydan kabusu” və “teatr kabusu.” Lakin Bekondan fərqli olaraq, Stein maddi dünyada qazanılan biliklərdən imtina edəndən sonra növbəti mərhələ maddi dünyanın fövqünə aiddir. Əslində, yaddaş Allahla vəhdətdə çox əhəmiyyətli bir funksiyaya malikdir – qoruyub saxlamaq. Belə olan halda deyilənlərə əhəmiyyətli bir incəliyi əlavə etmək lazımdır: yaddaş maddi dünyaya aid biliklərdən təmizlənir ki, gələcək yeni biliklər üçün yer olsun: “Ümid yaddaşı tamamilə boşaldır, çünki onu hələ ki onun malik olmadığı bir şeylə doldurur”.[[159]](#footnote-159) Məhz maddi dünya ilə əlaqəli hisslərdən azad olan yaddaş Allahla vəhdəti zamanı daha çox ruhani bilikləri, təəssüratları qəbul etmək və saxlamaq qabiliyyətinə malik olur. Məsələ burasındadır ki, həmin irrasional bilikləri nə dillə çatdırmaq, nə də sözlə yazmaq mümkündür. Təsəvvüfdə belə biliklərin ani, sürətli olmasını təsvir etmək üçün bəzən onları ildırım çaxmasına, bəzən bir ulduzun parlamasına bənzədirlər. Deməli, bütün yük yaddaşın üzərinə düşür və bir növ könülün bilik bazasına çevrilir və ya könülün öz yaddaşı yaranır. Deməli, imana arxalanıb maddi biliklərdən imtina edən insanın yaddaşını boşaldan da, sonra tamamilə fərqli biliklərlə dolduran da ümiddir. Deyilənlərdə bir məsələyə təkrar aydınlıq gətirək: *iman ağıl üçün yeni imkan açdığı, onu maddi maneələrdən xilas edib ilahi nuru tanıtdığı kimi, ümid də eyni prosesi yaddaşda aparır.* Hər ikisinin məqsədi isə insanı Yaradanla vəhdətə – sevgiyə hazırlamaqdır.

**Eşq – fenomenoloji reduksiya kimi**

Maraqlı bir məqama gəlirik – sevgi ilə başlayan yol yenə sevgiyə gətirir. Rabiənin ilahi eşqin təsvirlərində bu hallar ayrılıqda və ya bir-biri ilə çulğalaşmış şəkildə mövcuddur. Təsadüfi deyil ki, təsəvvüfdə məhəbbətin dərəcələri, səviyyələri haqqında çox fikir var və ən güclü sevgi hissi məhz düşüncəsi və mənəviyyatı ən yüksək səviyyədə olana – seçilmişlərin seçilmişinə qismət olur. Qayıdaq yenə Rabiənin təsvirlərinə. Əvvəla, bu təsvirlər məhz seçilmiş birinin kəlamlarıdır və buradakı hər hal, düşüncə güclü bir şəxsiyyətə məxsusdur. İkincisi, bu, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, ünsiyyət anı, Yaradanın hər yaradılmışda varlığını müşahidə, öz varlığının və Allah üçün bir seçilmiş bəndə olduğuna yəqinlik anıdır. Ən vacibi isə, burada insan insanlığından çıxmır və ən ali məqamı – iki yay uzunluğunda yaxınlığı da bir insan kimi yaşayır və özünü sonsuzluğun bir zərrəsi kimi görür – bəqa halını yaşayır. Başqa sözlə desək, ***Rabiənin sevgisi bütün mənəvi prosesin, ruhani təcrübənin özüdür***. Bir daha təkrar edək ki, hallar və məqamlar Rabiənin şeirlərində sanki düyün şəklindədir, açılmamış, xətt halına düşməmiş nöqtə kimidir. Uzun illər sonra onlar sistemləşdirilib, məntiqli bir sıraya alınıb. Onun məşhur şeirlərinin birində deyilir:

*Mən Səni iki cür sevgiylə sevirəm:*

*Özümə sevgi və Sənə layiq sevgi.*

*Özümü sevəndə öz sevincimi Səndə tapıram,*

*Bu zaman mən hər kəsə, hər şeyə gözüyumulu, kor oluram.*

*Sənə layiq sevgimdə*

*Pərdə qalxır, mən Sənə baxa bilirəm.*

*Ancaq həm bunda, həm onda şöhrət mənim deyil,*

*Bunun da, onun da şöhrəti bir tək sənindir.* [[160]](#footnote-160)

Hər şeydən əvvəl bu şeirdə bəşəri sevgi təsvir olunur, yəni maddi dünyada yaşayan və içində ilahi bir ruh gəzdirən varlığın sevgisi. Rabiə hər iki tərəfin öz sevgisinin olduğunu bildirir. Birisi öz maddi istəklərinə, digəri – öz ilkin kökünə, ilahi aləmə yönəli. Çox əhəmiyyətli bir məqamdır ki, mütəfəkkir “Özümü sevəndə ... mən hər kəsə, hər şeyə gözüyumulu, kor oluram,” – deyə etiraf edir. Başqa sözlə desək, yalnız maddi istəklər çərçivəsində qalanda şeyin, hadisənin həqiqətini görə bilmirsən, deməli, kor olursan. Onunla əlaqəli daha bir məqam isə, “Sənə layiq sevgimin gözlərdən pərdəni qaldırmasıdır”. Bu pərdənin qalxması ilə yaradılmışlarda onların Yaradanını görmək mümkündür. Sonralar təsəvvüfdə idrak prosesini qısa və dəqiq ifadə edən bir formul irəli sürüləcəkdir: *ilm əl-yəqin* (yəqinliyin bilinməsi), *ayn əl-yəqin* (yəqinliyin görülməsi) və *haqq əl-yəqin* (yəqinliyin haqqı). Mənsur Həllac eyni formulu “yəqinliyi” “həqiqətlə” əvəz etməklə istifadə edir. Əslində, nəzərə alsaq ki, təsəvvüf yolçuluğunun sonu, yəni şəriət-təriqət-mərifət-həqiqət trayektoriyası həqiqətlə nəticələnməlidir və bütün əvvəlki mərhələlər məhz ona çatmağa xidmət edir, o zaman Həllacın traktovkası daha məqsədəuyğundur. Bu formul Rabiənin təqdimatında isə daha fərqli bir məzmundadır: *elm əl-eşq, ayn əl-eşq* və *haqq əl-eşq* – eşqin bilinib, görülüb və həqiqətinin yaşanması, dərk edilməsi. Onu da mütləq qeyd etmək lazımdır ki, təsəvvüf bir çox hallarda məhz ilahi sevgiyə istinad edən və onun enerjisi ilə hərəkət edən bir mənəvi təcrübə, ruhani yaşantı kimi təqdim edilir. Bununla belə sonralar, sevgi yalnız bir hal çərçivəsinə salındığına və onun ünsiyyət və idrak funksiyaları arxa plana keçirildiyinə görə, təsəvvüfə sadəcə “eşq elmi” demək onu məhdudlaşdırmağa bərabər olur. Halbuki, Rabiənin təqdimatında məhz belədir.

Bəli, hər nə qədər Rabiə sevginin ən ali məqamından yazsa da, insanın həm də bir maddi varlıq olduğunu heç vaxt unutmur. Əslində, bununla həmin yüksək eşq zirvəsinin bir mif, əlçatmaz olmayıb, məhz insan üçün olduğunu vurğulamaqdır.

*Qardaşlarım, mənim rahatlığım yalnızlığımdadır,*

*Sevgilimsə daim yanımdadır,*

*Onun sevgisinə bir əvəz tapmıram,*

*Onun sevgisi bu qara dünyada bir möhnətimdi,*

*Elə ki, onun hüsnünün şahidi oluram,*

*O, mənim qəlbimin mehrabı olur.*

 Maddi bədəninə xas olan dünya istəklərinə, həvəslərinə aludə olmayıb bir ilahi sevgiylə yaşamaq insan üçün çox çətindir, “möhnətdir”. Burada qəribə bir paradoks var: maddi sevgi üstün gələrsə, ilahi sevgini öldürər, məhv edər. Əksinə, ilahi sevgi önə keçərsə, digərini də doğru istiqamətə yönəldib yaşadar, çünki bu çətinliklərdən çıxmaq üçün həmin sevgi həm də bələdçidir, mayakdır – mehrabdır. Axı, Yaradan sadəcə həmsöhbət deyil, O, həm də Öyrədəndir və Onun öyrətdiklərinin tərcümanı sevgidir. Bu öyrədilən həqiqətlər isə hər hansı mistik, qeyri-real dünya üçün yox, məhz insan cəmiyyəti üçün əhəmiyyətlidir. Yəni sevgi özü hər nə qədər ilahi aləmlə əlaqədə olsa da, onun açdığı həqiqətlər maddi dünyaya aiddir, çünki insan orada xəlifədir, mövcuddur.

Nəhayət sonuncu mərhələ iradədən imtinadır ki, o da, sevginin funksiyasına daxildir: “Sevgi iradəni hər şeydən təmizləyir, belə ki, Allaha olan sevgi hər şeydən üstün olur”.[[161]](#footnote-161) Əslində, “Allah özü sevgidir. Ona görə də, Allahla ehtiva olunmaq sevgidə yanmaqdır, əgər ruh buna hazırdırsa.”[[162]](#footnote-162) Onu da xüsusilə qeyd edək ki, ruh nə qədər yüksək səviyyədə hazır olursa, bir o qədər yüksək sevgiyə nail olur. Bədən və maddi hisslərlə, əqli nəticələrlə əlaqəli olan insan müəyyən təmizlənmə, arınma prosesindən – *fenomenoloji reduksiyadan* keçərək sevgiyə çata bilir. Əks halda, sevgi naqis qalar və qalmış hər cüzi maddi duyğu və ya fikir, sevgiyə böyük və ciddi bir xələl gətirər: “Allahın onları çatdırmaq istədiyi Sevgi vəhdətinin dərəcəsi nə qədər yüksək olarsa, bir o qədər təmizlənmə əsaslı və davamlı olmalıdır”.[[163]](#footnote-163) Burda bir ana diqqət yetirək: çatdıran, gətirən Allahdır – ilahi eşqdir ki, insanın hələ tam tanımadığı, hiss etmədiyi bəşəri eşqi ilə əlaqə saxlayaraq onu yuxarıya doğru, kamilliyə çəkir.[[164]](#footnote-164) İnsandan daha yaxşı onu Yaradan tanıyır və içindəki, könlündəki sevgi zərrəsi ilə onunla əlaqə qura bilir. İman və ümidlə təmizlənən insan həmin nüvəsinə – ilahi zərrəsinə – sevgisinə çatır. Stein yazır: “Könülü işıqlandıran parıltı deyəndə İlahi kamilliklərin dərki üçün yanan eşqlər nəzərdə tutulur. Bu kamilliklərlə birləşərək könül nurun yanan şüalarında dəyişir və onlar kimi parıldayır.”[[165]](#footnote-165) Qeyd etdiyimiz ki, bu, yeni bir aləmdə yeni bir varlıq formasıdır və onun da öz bilikləri, üsulları var ki, insana Həqiqəti olduğu kimi tanıdır. Sevgi bəşəri və İlahi iradənin kəsişmə, daha dəqiq desək, birincinin ikincidə əriyib yox olmasıdır. Təsəvvüf termini ilə desək, fəna halıdır – maddi varlığın tam fəaliyyətsizlik halı. Bundan sonra isə bəqa başlayır – ruhun İlahi aləmdə varlığı. Deyilənlərə bir neçə əhəmiyyətli məqama şərh verək.

Əvvəla, üçüncü mərhələ sevginin tam zəfəridir və müəyyən mənada mərhələdən daha çox elə məqsədin özüdür, çünki məhz və ancaq sevgi ilə Allahla vəhdət baş verir.[[166]](#footnote-166) İlk iki mərhələ hazırlıqdır və tam biliksizlikdir – imandır, ümiddir, qaranlıqda nur axtarışıdır. Sevgi isə o nurun özüdür. Müəyyən mənada onlara keçid də deyə bilərik. Onların bir tərəfi maddi dünyaya, digər tərəfi isə mənəvi dünyaya bağlıdır. Sevgidə isə hər iki tərəfdə yalnız könül və ruh, bir də onların Allahla vasitəsiz ünsiyyəti var.

İkincisi, bu mərhələ ilahi bəşərin tamamilə bəşəri sevgini əridib yox etməsidir: “Fövqəltəbii vəhdət ancaq könülün iradəsi ilə Allahın iradəsi bir tək iradəyə çevriləndə və biri o birinə zidd olmayanda mümkün olur. Könül ilahi iradəyə əks gedən və ona uyğun olmayan bütün hər şeyi tamamilə atandan sonra sevgi vasitəsilə Allahda dəyişə bilər”.[[167]](#footnote-167) Sevgi – insanın Allahla vəhdət anı, yeni kimlik və mənəviyyat qazanması, maddi bədəni ilə bu dünyada qalsa da, ilahi aləmin sakininə çevrilməsidir.

Nəhayət, ən vacibi isə, sevgi yeni bilik mənbəyinin və idrak qabiliyyətinin qazanılmasıdır. İman və ümiddən danışanda tez-tez təkrar edirdik ki, insan əqli qaranlıqla üz-üzə nur tapacağına inanır, yaddaşını yeni biliklər üçün təmizləyir. Sevgi məhz həmin nurun görülməsi və yaddaşın yeni, fərqli biliklərə zənginləşməsi prosesidir. Stein bildirir ki, “könül sevgi üçün açılanda ...tamamilə Allaha qərq olur və ona görə də başqa heç nə ilə məşğul ola bilmir. ... Allahda dəyişilmə könülü Allahın sadəliyi və paklığına bənzədir... O, tamamilə keçmiş surət və formalardan azad olur.”[[168]](#footnote-168) Başqa sözlə desək, ***sevgi insanın rasional yolunun sonu və irrasional yolunun başlanğıcıdır.*** Biz kəsişmə məqamı demirik, məhz birinin bitib, digərinin başlanmasını vurğulayırıq. Məsələ burasındadır ki, bu məqama qədər fenomenoloji reduksiya vasitəsilə insanın real statusu, bilikləri mötərizə kənarına çıxarılır, eyni zamanda, *epoxe* baş verir – real dünya haqqında əvvəlki mühakimələr, nəticələrdən imtina edilir və insan fenomeninə çatılır. *İnsan fenomeni isə Allahla vəhdəti əks etdirən sevgidir*.

Burada daha bir əhəmiyyətli məqam, Xaçın mahiyyətinin açılmasıdır. Steinin yazdığına görə, Xaç nə obraz deyil, nə simvol. O, insan əli ilə yaradılmış “alətdir” ki, mənaların (şaquli və üfüqi) kəsişməsinə bir işarədir. Məsələyə bir də fərqli rakursdan baxaq. Juan de la Cruze-a istinadən Stein Xaçı Qaranlıq gecəyə bənzədir.[[169]](#footnote-169) Xatırladaq ki, insanın axtarışının başlanğıcı məhz Qaranlıqdan başlayır. Bununla yanaşı, o, həm də bildirir ki, “Xaç – özlüyündə son deyil. O, ucalır və yuxarıya işarə edir. O, yalnız işarə deyil, Məsihin qüdrətli alətidir.”[[170]](#footnote-170) Belə nəticə çıxartmaq olar ki, Xaç insanın Həqiqətə gedən yolun başlanğıcıdır və burada yuxarıya doğru dəvət edən mənalarla yanaşı, həm də onlarla kəsişən mənalar da vardır. Bizim kontekstdən çıxış etsək, bu, ilahi sevgi ilə bəşəri sevginin kəsişməsidir. Bəli, bu, Məsihin aləti olsa da, insan əli ilə hazırlanır – bu yolu getməli olan şəxsin əli ilə. Məhz bu səbəbdən, həm Stein, həm də sələfi Juan de la Cruze sadə, taxtadan hazırlanmış xaçın addi istək və hisslərdən uzaqlaşmış bir insanın mənəvi çəkişmələri ilə əsl hədəfi işarə etdiyini bildirirlər: “Qiymətli daş və bədii təsvir təhlükəli ola bilərlər, çünki onlar vasitəsilə asanca əsas olandan yayınmaq mümkündür – duanın ruhundan və Allahla vəhdətdən”.[[171]](#footnote-171) Belə məlum olur ki, xaç insanın həm mənəvi çəkişmələri, qazandığı düşüncələrindən imtina əzabı ilə yanaşı, həm də maddi hisslərə olan meyli ilə mübarizəsinə, dünya sevgisindən xilasına da işarə edir.

Təhlilimiz boyu sevgi bir neçə mərhələdə, fərqli şəkillərdə təqdim olundu: gah hərəkətverici qüvvə, gah məqsəd, gah da ilkin məqam kimi. Bu, fikirlərin ziddiyyətli məqamıdırmı? Əsla. Bu, sevginin əslində insanı həm zahirən, həm batinən ehtiva etməsidir. İnsan Allahın mülkündə mövcuddur və O, hər yerdədir. İnsan Onu həm daxilində, həm də ətrafında kəşf etdikcə sanki öz qabıqlarını qırır, öz imkanlarını genişləndirir və bu proses qabığının tamamilə qırılıb Allahın nuruna qərq olması ilə yekunlaşır. Bu baxımdan, fenomenoloji terminlə ifadə etsək isə, sevgi *intensionallıqdır*. Sadəcə, fenomenologiyada intensionallıq şüurun, Steində isə sevgi ruhun xüsusiyyətidir. Əgər fenomenologiyada şüur bir şeyə yönəlməklə onu saf şəkildə öyrənə bilirsə, Steinə görə, insan məhz sevgi vasitəsilə Mütləq Həqiqəti – Allahı başqa nisbi həqiqətlərin fövqündə görüb anlaya bilər. *Kulminasiya anında – noematik nüvədə Yaradan təkdir*. Stein yazır: “Könülün dərinliyi – könülün Allahla mütləq sevgi vəhdətinə gələnə qədər Onun “tamamilə tək” yaşadığı məkandır”.[[172]](#footnote-172) Bununla belə, hər nə qədər sevgi üçüncü mərhələ olsa da, intensionallıq mövqeyindən baxanda, o yolun həm əvvəlindədir, həm prosesin özüdür və insanın bütün diqqətini, düşüncələrini, yaddaşını bir nöqtəyə, bir məqsədə yönəltməyə səfərbərdir. Buna görə də, Stein belə hesab edir ki, “kamilliyin zirvəsinə qalxmaq ancaq o yolçulara nəsib olur ki, onu aşağı çəkən yükü az olur. Yalnız Rəbb məqsəddir və layiqdir ki, Onu axtarsınlar, nail olsunlar.”[[173]](#footnote-173) Əslində, İsa Məsih belə yolçu olaraq ən Kamil nümunədir – öz sevgisi üçün nəinki bütün yüklərdən azad oldu, hətta sevgisi üçün ölümü belə qəbul etdi.

**Nəticə**

Rabiə əl-Ədəviyyə və Edith Steinin görüşlərinin təhlilində bir sıra əhəmiyyətli və maraqlı məqamları təkrar vurğulamaq lazımdır.

Əvvəla, hər ikisinin ilahi sevgi haqqında düşüncələri mənsub olduqları dinin müqəddəs kitabına əsaslansa da, onların fəlsəfi yanaşması dini çərçivəni tamamilə dağıdır. Bu baxımdan, onların heç birinin əsərini nə dinin təbliği, nə də dini təfəkkürün nəticəsi adlandırmaq olmaz. Əksinə, hər ikisi mənsub olduqları fəlsəfi cərəyanın – biri təsəvvüfün, digəri fenomenologiyanın metodlarından istifadə etməklə dində yeni üfüq aça bildilər. Düzdür, Rabiəyə nisbətdə Stein geniş miqyasa yayıla bilmədi, bununla belə, o da, öz fəlsəfəsi ilə fəlsəfə tarixində parlaq bir nümunə yarada bildi.

İkincisi, hər iki filosof məhz öz mənəvi təcrübəsindən çıxış edərək müəyyən qənaətlərə gəliblər ki, bu da onların düşüncələrinin dəyərini artırır. Hər ikisinin əsas çıxış nöqtəsi könül/can, son hədəf isə Allahla vəhdətidir. Onu da əlavə edək ki, rahibəlikdə və ümumiyyətlə kilsə qanunlarında müəyyən fiziki məhdudiyyətlər qoymaqla bədənə əzab vermək olsa da, Edith Steinin görüşlərində bu hallar öz əksini tapmır. O, insanın yalnız mənəvi təcrübəsindən qaynaqlanan idrak prosesindən söz açır.

Üçüncüsü, hər ikisinin təqdim etdiyi mənəvi yolçuluğu və bu prosesdə ilahi sevginin rolunu, yerini nəzərə alaraq belə bir iddia etmək olar ki, Rabiənin görüşlərini xarakterizə edən *elm əl-eşq, ayn əl-eşq* və *haqq əl-eşq* – eşqin bilinib, görülüb və həqiqətinin yaşanması, dərk edilməsi formulunu Steinə də aid etmək olar. Hər ikisinin məqsədi insan mahiyyətindəki İlahi nuru, İlahi eşqi kəşf etmək və onun bəşəri eşqlə kəsişmə anında insanın dərk edə biləcəyi həqiqətləri dərk etmək və tanıtmaqdır.

Deyilənlərlə yanaşı, rastlaşdığımız qəribə bir paradoksu da mütləq qeyd etməliyik. Edith Stein xristianlığa yəhudilikdən sonra gələn bir mərhələ kimi qəbul edir və bu səbəbdən o, yəhudi kimi İsa Məsihi sevib, Onun kəlamlarını tərənnüm edə bildi. Bu məntiqlə davam etməli olsaq, onda İslam da növbəti mərhələ olmalı idi. Çünki əgər xristianlıqda Edith Steinin görüşləri ancaq bir təriqətə – ayaqyalın karmelitlərə məxsusdursa, İslamda bunlar əsas prinsiplərdir. Söhbət ilahi nurun hər insana məxsus olmasından, hər bir insanın Allahla vəhdət məqamına qədər ucalmasından, idrak prosesinin sonunda insanın tək Allaha ünsiyyətdə ollmasından və bu kimi fikirlərdən gedir. Bu baxımdan, bəlkə də Rabiə əl-Ədəviyyənin fəlsəfəsini Edith Steindən sonra təhlil etmək daha düzgün və məqsədyönlü olardı. Bununla belə, məhz zaman xronologiyasına riayət etməklə biz, istər-istəməz, daha bir həqiqəti təsdiqləmiş olduq – bəşəriyyət nəinki həqiqətdən, ilahi sevgidən uzaqlaşmaqdadır və buna görə yaşadığı mənəvi böhran dərinləşməkdədir, o, artıq belə yüksək prinsipləri tərənnüm edən insanları da fərqləndirə bilmir və ölüm kamerasına göndərir.[[174]](#footnote-174)\*

**ƏDƏBİYYAT**

Love Poems from God: Twelve Sacred Voices from the East and West. edited by Daniel Ladinsky, Penguin Compass, New York, 2002 https://books.google.com.tr/books?id=fpcvv5pGKWMC&printsec=frontcover&dq=love+poems&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwjUt9\_1qrzQAhUBuxQKHfuyAWgQ6AEIIjAB#v=onepage&q=love%20poems&f=false.

*Margaret Smith*. Rabi`a. The Mystics and Her Fellow-saints in Islam. Lahore, Kazi Publlications, 1928.

Rabia // <http://www.blissfulself.com/rabia.htm>

*Эдит Штайн*. Наука Креста = Kreuzeswissenschaft Herder, 2003.

دكتور عبد المنعم الحفنى. العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين. القاهرة، دار الرشاد، 1991،

المكي أبو طالب. قوت القلوب. الجزآن الأول والثاني. بيروت. دار الكتب العلمية. 1998 م.

*Könül BÜNYADZADƏ*

**Rabia al-Adaviwiyya (VIII c.) and Edith Stein (XX c.)**

**The Phenomenology of Love**

*(abstract)*

The article reviews the divine love on the basis of the thoughts of Sufi thinker Rabia al-Adaviwiyya (VIII c.) and phenomenological philosopher Edith Stein (XX c.). The main aim of the research is to present the universal idea that is beyond the religions and time. The author studies the poems of Rabia and only the last work of Edith Stein where she wrote her views on divine love – “The Science of the Cross”.

The article consists of three parts where the Sufi and Phenomenological terms are compared. First, the soul is considered as a *noematic core* and then the hope is studied as a transition between the rational and irrational thoughts. In the third part the divine love is investigated as a process that is named a process of perfection in Sufism and phenomenological reduction in phenomenology.

***Key words:*** Phenomenology, divine love, Rabia al-Adaviwiyya, Edith Stein.

*Könül BÜNYADZADE*

**Rabia el-Adaviye (VIII. Yüzyıl) ve Edith Stein (XX. Yüzyıl). Aşkın Fenomenolojisi**

*(özet)*

Bu makalede, sufi düşünür Rabia el-Adaviye’nin (VIII. Yüzyıl) ve fenomenoloji filozofu Edith Stein’in (XX. Yüzyıl) düşüncelerine binaen ilahi aşk konusu değerlendirilmektedir. Araştırmanın asıl amacı, dinlerin ve zamanın temelini oluşturan evrensel düşünceyi sunmaktır. Yazar bu bağlamda Rabia'nın şiirlerini ve Edith Stein'in sadece son yapıtı, yani ilahi aşkla ilgili görüşlerini aktardığı “Haç Bilimi” adlı eserini incelemektedir.

Makale, tasavvuf ve fenomenoloji kavramlarının karşılaştırıldığı üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde ruh, hayali bir çekirdek olarak ele alınır. Ardından ise rasyonel ve akıldışı düşünceler arasındaki bir geçiş olarak umut incelenir. Üçüncü bölümde de, tasavvufda bir mükemmellik süreci ve fenomenolojide fenomenolojik indirgeme süreci olarak ilahi aşk konusu tartışılır.

***Anahtar Kelimeler:*** Fenomenoloji, ilahi aşk, Rabia el-Adaviye, Edith Stein.

***Фатих Карими и Стамбульские Письма***

***Вахтеддин Ишык[[175]](#footnote-175)\****

**Введение**

Существуют различные интерпретации событий XIX века. Можно с уверенностью утверждать, что с нашей точки зрения, XIX век был периодом укрепления влияния Европы над мусульманами.[[176]](#footnote-176) Влияние Европы проявилось в трех взаимосвязанных сферах.[[177]](#footnote-177) Во-первых, оккупация значительной части мусульманских территорий и их превращение в составную часть капиталистической системы; во-вторых, утверждение состояния осажденности и распространение политического влияния Европы посредством проникновения во внутреннюю жизнь мусульман в сферах права, финансов и образования; в-третьих, растущее влияние европейских идеологий среди мусульман.

Действительно, спустя менее чем десять лет с Французской Рреволюции 1789 года победоносный полководец лозунгов свободы, братства и равенства Наполеон вторгается в Египет (1798). Наполеон в своем письме правительству первой Французской Республики от 7 октября 1798 года пишет следующее: «Европейская сила, правящая Египтом, будет доминировать над Индией».[[178]](#footnote-178) В этом письме натиск на Восток был оределен в качестве главной цели для внутренне опустошенной Европы. Так, предпринятая Наполеоном в 1798 году Египетская экспедиция (Египетский поход), представляла собой первый шаг более крупного проекта, направленного на изменение судьбы Европы и всего мира. Как отмечает Эдвард Саид, вторжением Наполеона в Египте был задейстовован процесс деления мира на Запад и Восток, которое по-прежнему доминирует в нашем современном политическом и культурном мировоззрении.[[179]](#footnote-179) Еще более сотрясающим стал тот факт, что данная попытка завоевания Египта привела к универсализации внутренних проблем самой Европы.[[180]](#footnote-180) Западные завоевания, сопровождавшиеся универсализацией западных проблем привели к всеохватывающим трудностям, повлиявшим на повседневную жизнь народов не-западного мира, которые находились вне данного процесса. Можно утверждать, что мусульмане более всех пострадали от этих проблем.

Чтобы внеси большую ясность в наше утверждение, достаточно заглянуть на положение мирового порядка в конце XVII – начале XVIII века. Как известно, три крупные мусульманские государства – Османская Империя, Сефевидское Государство и Империя Великих Моголов, – существовавшие в ту историческую эпоху и представляюшие собой могущественные государства с точки зрения численности населения и присущего им мировоззрения, сошли с исторической сцены именно под воздействием распространения вышеупомянутого Западного влияния. Конечно же, процесс ослабления и распада этих государств не был столь простым и однозначным, а повлек за собой совокупность сложных долгосрочных проблем. Потеря территорий означало продолжительные оккупации, переселения, обнищание, страдание и гибель большого количества людей, разрушение индивидуального и ценностного мир людей, срыв естественного процесса передачи религиозного и социологического наследия от поколениия к поколению. В результате потери территорий воплощенные в целостности социально-политиеской жизни институты перестали функционировать. Другими словами, ослабление и распад этих государств привел к состоянию «лишенности» во всех смыслах слова.

Во второй половине XIX века и в первые годы XX века численность переселенцев их балканских стран и Кавказа, направившихся в Ататолию, состовляла примерно семь миллионов человек и только трем миллионам из них удалось прибыть на территории Анатолии. Учитывая 13-миллионное населения Турецкой Республики в годы ее возникновения, масштабы переселения становятся более наглядными.

**Краткая биография Фатиха Карими**

Фатих Карими родился в 1870 году в деревне Миннибаево Бугульминского уезда Самарской губернии. Получив начальное образование дома под руководством отца и сельского муллы Гильмана Карими, Фатих Карими продолжил свое одинадцатилетнее образование в Чистопольском медресе. В тот же период окончил двухлетнее образование в русской школе. В 1890 году сдал экзамен на звание «мудариса» при духовном собрании в Уфе.

Отец Фатиха Карими в связи с осознанием неэффективности своего классического метода преподования, становится крайне озобоченным этой проблемой. Узнав о новой методике обучения *usul-i cedid*, разработанной просветителем Исмаилом Гаспринским, отправляется в Крым для знакомства и консультаций с ним, после чего открывает школу, в котором применяется данная методика преподования. Благодаря своей усердной деятельности в сфере образования и просвещения Гильман Карими как один из идеологов общественно-политического и интеллектуального движения *джадидизма*, занимает важное место в истории татарского народного просвещения.[[181]](#footnote-181)

Сложившаяся в тот период система мусульманских школ, наряду с системой русского образования, словно копирует структруру и дух русских националистичесих школ, лишь заменив в учебниках выражение «русский» словами «мусульманский» и «татарский». Обучающиеся в этих новых школах мусульмане, освоив категории религии, этничности, истории и родины в той интерпретации, которая преподносилась в русских учебниках, интегрировали их в свою только складывающуюся политическую культуру и стали рассматривать панславизм в качестве образца для пантуркузма. В последующем, эти понятия были использованы в качестве противоядия от русской националистической пропаганды и придали определенную националистическую окраску вопросам Ислама и других проблем, изучаемых в современных мусульманских школах.[[182]](#footnote-182)

Более детальный анализ подхода Фатиха Карими к различным проблемам, выявляет глубокий след генеральной линии мусульманского движения интеллектуального пробуждение в России. Как утверждает Кемаль Карпат, мусульманское интеллектуальное пробуждение в России протекало под видом как модернизма, так и национализма. Национализм рассматривался как политическая цель, которую можно достичь только посредством духовного и культурного возрождения. С тех пор национализм и реформизм стали двумя течениями, неразрывно связанными друг с другом.[[183]](#footnote-183)

В тот же год отец отправляет Фатиха Карими в Стамбул для продолжения образования.[[184]](#footnote-184) Точной информации в отношении университета, в котором Карими обучался, не существует. Полагается, что он учился в *Mekteb-i Mülkiye* (школа политических наук).[[185]](#footnote-185) После четерех лет стамбульского образования Карими отправляется в Крым, где в течение двух лет преподает в медресе в татарской деревне Ялтинского уезда. Затем Карими преподает языкознание, литературу и педагогику на курсах по подготовке учителей в Бахчесарайе. Свой первый рассказ «Женитьба деда Салиха» (1897) он пишет в Крыму. Полагается, что рассказ «Мирза кызы Фатима» так же был написан в тот период.[[186]](#footnote-186)

В 1896-1898 годах Фатих Карими преподает на летних курсах по подготовке учителей для ново-методных школ в Каргалинской слободе, которые финансировались известным татарским миллионером и благотворителем Гани бай Хусаиновым. Знакомство с Гани бейом становится причиной переезда Фатиха Карими вместе с семьей в Оренбург в 1899 году. Планируя свою предстоящую деятельность в Оренбурге, Карими по неожиданному приглашению известного оренбургского золотопромышленника и мецената Закира Рамеева отправляется в четырехмесячное путешествие по Европе. Короткое пребывание в таких европейских странах, как Германия, Бельгия, Италия, Франция, Австрия, Сербия, Болгария и Турция еще более расширили кругозор Карими. Во время путешествия Карими побывал в различных учебных заведениях, музеях, библиотеках, типографиях и в промышленных объектах. Свои впечатления от этого путешествия он изложил в отдельной книге под названием «Путешествие в Европу», которая была опубликована в 1902 году.

После возвращения из Европы Карими на некоторое время остается в Москве, где получает коротксрочное образование в сфере бухгалтерии и изучает немецкий язык, которые были необходимы для будуших планов отца в сфере просвещения и печати. В годы пребывания в Москве Карими часто посещает Петербург, где в частной типографии издателя и педагога Мирзы Бораганского также усваивает навыки в сфере типографии.

В 1900-1901 годах Карими преподает в Оренбурге на курсах по подготовке учителей для Урала и Сибири, организованных при финансовой помощи Гани бейа. Спустя два года курсы были закрыты решением местных властей. В 1901 году отец Карими открывает книжный магазин (*Kütüphaneyi Kerimîye*) в Оренбурге, в связи с чем он углубляется в сферу типографии. После сметри отца в 1902 году Фатиху Керими вместе с братьями предстоит продолжить всю работу, начатую отцом.

В 1901 годе Карими вместе с такими известными просветителями и интеллигентами той эпохи как Хади Максуди, Абду-Рашид Ибрагим, Рызаеддин Бин-Фахреддин и Абдуллах Буди принимает участие в неофициальном заседании Оренбургского Мусульманского Духовного Собрания (ныне Духовное Управление Мусульман России). Цель заседания заключалась в планирование работ для распространения научных знаний среди населения, подготовка учебников и разработка орфографии. Улучшение политической ситуации после Первой Русской Революции 1905 года создало благоприятные условия для возрастания политической активности татарского и башкирского народов Идель-Уральского региона. Карими посредством своей активной общественной и политической деятельности становится одним из наиболее важных представителей группы просветителей, ведущих борьбу в направлении максимального использования ситуации для повышения национального самосознания этих народов. Карими в течение долгих лет также возглавляет Оренбургскую Мусульманскую Общину и продолжает членство в благотворительного общества *Cemiyet-i Hayriye*.

После I**I Всероссийского съезда мусульман** (13-23 января 1906) Карими организует встречу передовых представителей интеллегениции в Оренбурге, на которой в соответствии с решением I**I съезда мусульман России добивается согласия всех учавстоваших на** сотрудничество с российской партией Кадетов.

Стамбульское образование Карими и его чрезвычайно чувствительное отношение к проблемам широких масс стали препятствием для его избрания депутатом в Государственную Думу. Кроме Карими, правительство посредством разлиных происков и обходных действий воспрепятствовало избранию и других татарских просветителей (в частности, Абду-Рашид Ибрагима и Юсуфа Акчуры) в Государственную Думу II созыва. Тем не менее, приняв на себя обязательства заместителя депутата Государственной Думы и своего близкого друга Закира Рамеева, Карими переселеятся в Петербург. Здесь он совмещает работу заместителя депутата и корреспондента газеты «Вакит», и пишет новостные статьи, в которых освещает события в Думе и правительстве. В 1906 году Фатих Карими становится главным редактором газеты «Вакит», что в последующем приводит к большему сосредоточению на журналистской работе и его отходу от писательской деятельности. Тем не менее, в тот же период своей жизни Карими продолжает работу преподавателя в оренбургской школе *Medrese-i Hüseyniye,* для которой разрабатывает методико-педагогические и учебные программы.

До октябрьской революции 1917 года Карими наряду с журналистской деятельностью также пишет множество произведений, посвященных актуальным проблемам мусульман России, и способствует изданию различных книг в своей типографии. В ноябре 1917 года Карими начинает издавать свою газету «Йени Вакит» в Оренбурге, в связи с чем уходит с должности главного редактора газеты «Вакит, а также учавствует в редакцонном совете другиих местных газет, в частности «Мир рабочих» и «Дорога».

С 1925 года Карими живет в Москве. Проработав некоторое время в центральном издательском доме, начинает работу преподавателя турецкого языка в Институте Востоковедения имени Нариманова. В эти годы он переводит на татарский язык статью В.И.Ленина «Аграрный вопрос».

В рамках тотальных репрессий в отношении татарской интеллегенции в период правления Сталина Фатих Карими был осужден по сфабрикованным обвинениям в шпионаже в пользу Турции (утверждалось, что якобы в 1936 году Карими передал некоторые военные секреты тренеру турецкий национальной футбольной команды Керим беку), а также в покушении на убийство Сталина, и расстрелян в сентябре 1937 года. Брат Фатиха Карими также был убит в 1934 году в Варшаве.

Хотя в некоторых работах утверждается, что Фатих Карими прожил до 1945 года, факт его расстрела в 1937 году подтвержден архивными документами. Фатих Карими был реабилитирован в 1959 году.[[187]](#footnote-187)

**Стамбульские письма**

29 октября 1912 года Фатих Карими получает письмо от владельца газеты «Вакит» Закира Рамеева, в котором содержалось предложение отправиться в Стамбул в качестве кореспондента для освещения событий Балканской войны. Он был выбран для такого задания благодаря своим глубоким знаниям о Турции и турецкого языка. Приняв предложение Рамеева, Карими отправляется в путь и прибывает в Стамбул 9 ноябра 1912 года. Проработав в Стамбуле 4 месяца Карими возвращается в Оренбург в марте 1913 года. За это короткое время Карими отправляет в Оренбург 70 статей и записок, 67 из которых были опубликованы в газете «Вакит», 3 статьи под названием «Стамбульские впечатления» (I, II, III) были напечатаны в оренбургской газете «Шура». В 1913 году эти и другие записки Карими издаются в оренбургской типографии газеты «Вакит» в качестве книги под общим названием «Стамбульские письма».

К сожелнию, данное произведение Фатиха Карими был переведен на турецкий язык и представлен турецкому читателу лишь спустя 88 лет в 2001 году. В турецком переводе книги Фатиха Карими кроме вышуказанных семидесяти записок, содержится также предисловие, написанное главным редактором издательского дома «Чагры» Шабаном Куртом в соавторстве с Фазылом Гокчеком, котрый перевел текст писем Карими на турецкий язык. Турецкая версия книги также включает в себя текст весьма интересного письма от Рыза Тевфика, в котором излагаются его чувства и мысли о тюркском мире, а также письмо от Сулеймана Насиба с его поэмой под названием «К истине».

Новостные статьи Карими отправленные в газету «Вакит» из Стамбула, были встречены с большим инетересом со стороны мусулманского населения России. Важно отметить, что в годы когда «Стамбульские письма» были изданы, тюркский язык и писменность были широко распространены на обширных территориях от Китая до Адриаичекого моря, от Сибири до Йемена.

Карими в своих письмах из Стамбула, не ограничивался лишь описанием хода событий, а старался излагать свои наблюдения и давать многогранню характеристику социально-политической жизни Стамбула, положения и проблем местного населения, писать о человеческих драмах, вызванных ужасами и бедствием войны, о политических и идейных конфликтах между государством и интеллигенцией, а также об отношении вне-османских мусульман на события и процессы, протекающие в Османской империи. Письма-наблюдения Фатиха Карими представляют собой не столько литературное произведение, сколько яркую иллюстрацию исторических событий с религиозной, социологической и исторической точек зрения, и с перспективы международных отношений.

Благодаря своему образованию в *Mekteb-i Mülkiye* в Стамбуле, Карими был хорошо осведомлен об интеллектуальной жизни города и не испытывал трудностей в налаживании тесных связей с представителями политической и военной элиты. За время своего пребывания в Стамбуле Карими проводит беседы с влиятельными государственными деятелями и прдставителями интеллигенцтт на тему балканской войны и о проблемах Тюрко-Мусульмаснкого мира.

Сипсок представителей турецкой интеллигенции, с которыми Карими встретился за короткое время работы в Стамбуле, включает селедующие имена: Мехмет Акиф Эрсой, генеральный секретарь партии «Единение и прогресс» Саид Халим-паша, военный и политический деятель Энвер-бей паша, шейх-уль-ислам Муса Казим Эенди, Мардинзаде Эбулула Эфенди, писатель Бабанзаде Наим бей, основатель журнала *Sebilürreşad* Эшреф бей, социолог Зия бей Гёкальп, писатель Ахмет Агаоглу, врач Абдуллах Джевдет Карлыдаг, писатель и генеральный секретарь Мусульманской Прогрессивной Партии (Тераккипервер) Хильми бей, писательница Халиде Эдип ханум, заведущая стамбульской женской школы Накие ханум, заведующий финансовой школы Мустафа Зуфту бей, Саты бей, Мизанджы Мурат бей, садраззам Хаккы бей, писательница Фатима Алие ханум, писатель Фаик Али Озансой, владелец газеты «Танзимат» Лютфи Фикри, глава общества *Hilal-i Ahmer* Бесим Омер паша, министр внутренних дел Хаджи Адиль бей, писательница Нигяр ханум, министр просвещения Эмруллах Эфенди, министр регистрации Махмут Эсат Эфенди, писатель Абдульхак Хамит Тархан, шейх-уль-ислам Эсат Эфенди, министр просвещения Шукру бей, заведующий *Darülfünun* (Стамбульского Университета) Сами бей, Акчураоглу Юсуф бей, Хамдуллах Субхи Танрыовер, Селим Сары Тарджан, врач Акыл Мухтар, Казим Нами бей, писатель Мехмет Эмин Юрдакул, писатель Джелаль Сахир Эрозан.

Автор турецкой версии «Стамбульских писем» Фазиль Гекчек, цитирует некоторые вопрсы из бесед Фатиха Карими:

1. «Почему столь влиятельная и сильная в стране, и обладающая широким признанием во вне партия Единения и прогресса (*İttihat ve Terakki Cemiyeti*) не сумела сохранить свою позицию?

2. Почему турецкие войска были с легкостью побеждены в балканской войне? Почему государственные лидеры Турции не смогли заранее предугадать такой исход?

3. Есть ли у Турции надежда на сохранение оставшихся территорй? Какую политику следует проводить впредь?»[[188]](#footnote-188)

В своих письмах Фатих Карими с необычайным реализмом наблюдает и описывает общее положение Стамбула, политические, экономические условия и культурную структуру общества, конфликт между властями и членами оппозиционной партии Союза и Прогресса, их отношение к войне и ситуации, в которой оказались народ и армия османской Турции. В книге с невреоятной точностью и детально повествуется о героях, противостоящих вторжению, и тех, кто сдался врагу не сопротивляясь, рассказывается о внутренней и внешней помощи во время войны, иллюстрируется моральное состояние социальной апатии мусульман (с.253), излагаются взгляды на вопрос об образовании женщин и модернизации (с. 24), говорится о положении дел в сфере прессы и просвещения (с.297, 238-239), оценивается отношение мусульманских и немусульманских народов к конституционности (*Meşrutiyet*), дается информация о неправительственных организациях, их учредителей и влиянии на общество (с. 209-210), а также дается оценка армянского вопроса (с. 129-130). Помимо реалистического и объективного взгляда на жизнь как журналиста-наблюдателя, Карими также был интеллигентом, глубоко осведомленным о мировых процессах. Будучи активным участником интеллектуальных дискуссий мусульман Карими имел четкое представление о путях разрешения актуальных проблем.

В следующей части статьи будут изложены оценки Фатиха Карими, что поможет лучше понять тот исторический период, а также раскрыть его позицию в отношени этих и других вопросов.

**Балканская война глазами Фатиха Карими и краткое изложение состояния Османской империи**

Существует общее мнение, что одной из наиболее важных причин поражения Османской Турции в балканской войне было политическое вмешательство в армию и борьба между различными политическими силами в высших эшелонах военного командования. Такого же мнения придерживался и Фатих Карими.[[189]](#footnote-189)

В своих записках Карими критикует застойное состояние крайне поляризованного турецкого общества. Говоря о проблеме тотального обновление управленческих кадров всвязи с частой сменой власти, Карими отмечает наличие бесчисленного множества бывших министров и бывших губернаторов, оставшихся без дела.

Согласно мнению Карими, балканский вопрос был ничем иным, как соперничеством в Европе между Тройственным Союзом и Антантой.[[190]](#footnote-190)

В нескольких частях книги Карими отмечает, что чувство отчаяния и безнадежности больше наблюдалось среди людей с высоким социально-экономическим статусом, чем среди людей с меньшим и средним статусом, в которых была сильна воля борьбы и вера в победу (s.176). Писатель описывает апатию богатых слоев населения и неимоверные усилия бедных и далее пишет: «Богатое население Стамбула не спешит оказывать помощь, а число бедных в стране продолжает стремительно расти» (s.209). По наблудениям Карими, даже в рядах армии царило настроение апатии и вера в бессмысленности войны. Представители буржуазии были не довольны срывом торговых и экономических отношений в связи с войной и были убеждены, что войны не принесет никакой пользы стране.

По словам Карими, одной из наиболее важных факторов, утруждавших работу правительства, был массовый приток беженцев из территорий, которые попали под власть балканских государств. Как отмечено в записках, многие городские мечети, в частности Шехзадебаши и Султанахмет, были закрыты для молитв, поскольку были превращены в убежища для беженцев.[[191]](#footnote-191)

Керими покидает Стамбул в те дни, когда возобновляются мирные переговоры. 9 марта 1913 года он отправляет последнее письмо под названием «*Ba'si ba'delmevt*», которое в некотором смысле представляет собой резюме и общую оценку все его книги.

Еще до подписания мирного соглашения, завершившего балканскую войну, Карими в своих письмах представляет ряд прогнозов. По его мнению, Эдирна будет окупирована, острова в Эгейском море попадут под упавление европейских государств, если Турции не придется выплачивать контрибуцию и балканским странам не удастся спустяться к Мраморному морю, этот исход будет оценен как военный успех. Согласно Карими, события войны выявили мнимость и пустоту идей «Оттоманизма» и «*İttihâd-ı enâsır*», и показали что будущее Турции зависит от идеи Тюркизма.

Фатих Керими в свете объективных наблюдений деятельности национальных и религиозных меньшинств в стране выражает свою огарченность той ситуацией , в которой турецкое большинство оказалось в своей собственной стране. Отмечая, что все народы Османской империи, за исключением самих турок, отстаивают свои права, Карими далее пишет: ««В Турции есть только один народ, который не хочет свободы и справедливости, он же является истинным владельцем этой страны. С той поры как Турки вступили на эти территории не видали они ни дня мира в своей стране. Коренное населениие тратит свою юность и жертвует жизнью защищая границы и территории страны, в то время как не-тюркское меншьшинство занимается торговлей, развивает знания, обучается искусству и богатеет».[[192]](#footnote-192)

Карими также рассказывает о татарах, которые занимались торговлей в османской Турции. Говоря о татарских купцах Мирза Салих Керимове, Хаджи Исмаил Абдушове и Харис Султанове, которые продовали свои товары не только мусульманам, но и иностранцам, Карими почеркивает, что они считались одним из самых уважаемых среди купцов Стамбула.[[193]](#footnote-193)

Принимая во внимание такие факторы как, нахождение Турции под влиянием Европы с экономической и политической точек зрения, отсутствие национального пробуждения и просвещения среди широких народных масс, наличие сильного религиозного фанатизма, слабые позиции турков в сфере торговли и искусства, отставание в сельскохозяйственном деле, отсутствие чувства национальности в европейском смысле слова, разрушение независимости и государственной мощи Турции со стороны внешних сил, Карими отмечает невозможность прдолжения существования независимой и самостоятельной Османской империи.

По мнению Карими, турецкое общество и власти не извлекли необходимый урок из Балканских войн и продолжали игнорировать наличие других серьезных проблем в политике и обществе. По его мнению, албанский и македонский вопросы в последующием будут заменены армянской, курдской, арабской проблемами и вопросом проливов, в разрешении которых власти будут прибегать к схожим меотодам, что приведет вмешательству Европейских стран во внутренние дела Османской Турции. Карими далее пишет, что Франция оккупирует часть сирийской территории, Британия утвердит свое влияние в Пресидском заливе и в Месопотамии, Италия захватит Триполи и ряд островов в Эгейском море, а железная дорога Хайдарпаша-Багдад и, вероятно, проливы попадут под управление немцев. Исходя из этих прогнозов и оценок, Карими отмечает следующее: «Размышляя о вероятности подобного развития межгосударственных процессов, невольно задумываешься о таком явлении как «воскрешение после смерти» (*“ba’sü ba’delmevt”*). Весьма вероятно, что турки-османы не будут исключением из ряда таких стран, как Индия, Египет и Россия, которые начали свое возрождение, после распада и временного нахождения под игом иностранных государств.[[194]](#footnote-194)

Прослеживающаяся в стамбульских записках Карими идейная близость к партии Союза и Прогресса привлекает внимание. По его словам, младотурки, проповедовавшие реакционные идеи пантюркизма, стремились обеспечить доминирующее положение турков в стране, и работали именно в этом напралении. Несмотря на некоторые крайности в их политике, Карими был убежден, что путь младотурков был верным.[[195]](#footnote-195)

**Заключение**

Наблюдения Фатиха Карими, как писателя с тюркской и мусульманской идентичностью, в то же время оценивающего общественно-политические процессы и проблемы османской Турции извне, имеют большое значение с точки зрения понимания конкретного исторического времени. «Стамбульские Письма» также представляют собой превоисточник для изучения отношений между османскими и не-османскими тюрками, распространенными на обширной географии за пределами Османской империии.

За короткие четыре месяца своего пребывания в Стамбуле Карими провел беседы с государственными деятелями, интеллектуалами, журналистами, писателями, простыми гражданами, заключенными и иммигрантами. Регулярно читал местные газеты и следил за происходящими в обществе событиями. В некоторых своих записках Карими включает тексты из различных местных газет, а иногда добаляет свою интерпретацию к ним. Покидая Стамбул Карими в своей последней записке делится своим чувством отчаянности насчет Турции.[[196]](#footnote-196)

Криические выражения и оценка ситуации, связанной с похоронами известного журналиста и писателя османской Турции Ахмета Мидхата Эфенди, в которых он учавстовал, можно рассматривать как краткое резюме мыслей Карими, которыми пропитаны все его записки и рассказы.[[197]](#footnote-197) Карими в своих наблюдениях в связи с похоронами с удивлением и ограчением отмечает, что столь известный и почитаемый инеллигент провожается в последний путь без особой почести и задается вопросом: «не должны ли были представители турецкой интеллигениции присутствовать на похоронах столь значимого для общества человека и отдать последний долг?»[[198]](#footnote-198)

Для Карими этот пример является яркой иллюстрацией очень серъезного недостатка общества османской Труции, а именно недооценка обществом ученых, посвятивших свою жизнь служению своей стране и народу. В связи с этим Карими далее пишет: «как говорил покойный Шейх Джамаладдин Афгани, «потерян тот народ, который не ценит и не преклоняется перед представителями науки и искусства своей страны. Такой народ не проживет долго, потому что не достоен жизни». Я вспомнил эти слова во время похорон Мидхата Эфенди. Одна из причин, почему турки были побеждены в Румелии, Триполи и Йемене, было именно то, что они не ценят людей, которые им служат».[[199]](#footnote-199)

В целом, прочитав книгу, можно прийти к следующим выводам. Принимая во внимание содержание книги, можно проследить наличие непрерывности мыслей и взглядов на проблемы, с которыми мы сталкиваемся сегодня, и на то, как мы оцениваем и разрешаем их сегодня спустя столетие. Если это вывод верен, то возникает принципиальная необходимость в переосмыслении работ Фатиха Карими.

Письма Карими могут выполнять предупреждающую функцию, позволяющую нам выявить влияние эпохи национальных государств на сегодняшние идейно- интеллектуальные дискуссии. Чтобы увидеть ущербность, ошибочность и обманчивость категориальных разграничений на модернистов-традиционалистов, исламистов-тюркистов, националистов-единоверцев, доминирующих в сегодняшнем политическом и академическом дискурсе, достаточно взглянуть на письма Карими и содержащиеся в них оценки представителей интеллигенции той эпохи.

Карими, который во многих современных работах видется модернистом-националистом, во время встречи с депутатом первого парламнта Лютфи Фикри бей, возразил его идее необходимости отделения религиозных и политических дел (137- 8), а во время встречи с Халиде Эдип ханум отстаивал мысль, что модернизм не проявляется во внешнем облике людей.[[200]](#footnote-200)

На наш взгляд, тексты писем Фатиха Карими могут быть правильно поняты в контексте глобальных и локальных проблем того времени. Карими был человеком эпохи оккупаций и дезинтеграций, с одной стороны, и человеком такого исторического времени и географического пространства, которые вынуждали его переосмысливать релевантность и (само)достаточность собственных ценностей. Мы также должны интерпритировать всю сиситему ценностей и взглядов, которые Карими отстаивал или отвергал, именно в этом контексте. Интересно, что Карими, как и многие его современники, находился в поисках практических и срочных решений и путей, и, в его мыслях и деятельности можно проследить определенную противоречивость.

*Vahdettin IŞIK*

**Fatih Kərimi və İstanbul Məktubları**

*(xülasə)*

Bu məqalə Rusiya müsəlmanlarının intellektual oyanış hərəkatı içərisində yer almış Fatih Kəriminin “İstanbul Məktubları” adlı əsərindəki sosial-mədəni düşüncələri haqqında yazılmışdır. Müəllif bu əsərində sadəcə Balkan Müharibəsinə dair xəbərləri xülasə etməmiş, eyni zamanda İstanbuldakı sosial, iqtisadi, mədəni və siyasi həyatla bağlı əhəmiyyətli məlumatlar vermişdir. Bu baxımdan “İstanbul Məktubları” XX əsrin başlanğıcında Osmanlı hüdudlarından kənardakı türklər ilə Osmanlı türkləri arasındakı əlaqələrə dair təməl qaynaq mahiyyəti daşımaqdadır.

***Açar sözlər:*** Fatih Kərimi, İstanbul Məktubları, müsəlman oyanışı, Balkan Müharibəsi.

*Vahdettin ISIK*

**Fatih Karimi and His Istanbul Letters**

*(abstract)*

This article is based on the socio-cultural views in the “Istanbul Letters” of Fatih Karimi, who was included in the Muslim intellectual awakening movement in Russia. In this work, the author did not only summarize the events related to the Balkan War, but also presented important information about the social, economic, cultural and political life in Istanbul. In this respect, the “Istanbul Letters” is the primary resource about the relations between the Turks outside of the Ottoman geography and the Ottomans at the beginning of the 20th century.

***Keywords:*** Fatih Karimi, Istanbul Letters, Muslim awakening, Balkan War.

***Sâmiha Ayverdi’nin Medeniyet Felsefesine Bir Giriş***

***Fulya Bayraktar[[201]](#footnote-201)\****

Sâmiha Ayverdi, 1905’de İstanbul’da dünyaya gelmiş ve 1993 yılında, hizmetle dolu geçen bir ömrü ardında bırakarak Hakk’a yürümüştür. Kırkın üzerinde kitabı ve yetiştirdiği seçkin bir talebe topluluğu vardır. Son asrın mühim ve büyük yazarlarındandır. Tarihî, içtimaî ve tasavvufî konularda kaleme aldığı eserleri yalnız kaleme alındığı türle ve mevzu ile sınırlı kalmaz. Her biri birer dil şaheseri olmanın yanında, hemen hepsi medeniyetimizi gelecek nesillere aktaran birer köprü gibidirler. O bir mütefekkirdir, bir mutasavvıftır, bir mürebbîdir. Hocası, Bir 20. Yüzyıl Münevveri olan Ken’an Rîfâî’den aldığını yazarak, anlatarak, yaşayarak aktarma gayreti ile bir ömür geçirmiş bir hizmet ehli, bu dünyadaki her nefesi Hakk için olan bir âşıktır.

Ayverdi’nin eserlerine bakıldığında onun bir medeniyet tasavvuruna sahip olduğu görülür. Medeniyet teması ve olgusu, insanoğlunun madde ve mânâ olarak ulaşabildiği en yüksek değerler arasındadır. Zira medeniyet, insanlığın bütün zamanlar ve mekânlar için geçerli ve anlamlı olan başarılarının bir bütünüdür. Ayverdi’nin edebî ve fikrî eserleri muhataplarını böyle bir medeniyet şuuruna ve sahasına yönlendirmektedir.

Medeniyet, tesadüfen kurulup yaşatılabilecek bir insanlık başarısı değildir. Sürekli bir dikkat, hassasiyet ve yaratıcılık gerektirir. Zira medeniyet canlı bir organizma gibi düşünülmediğinde, mekanikleşmesi ve ruhunu kaybederek hayatiyetini yitirmesi gibi bir âkıbet mukadderdir. Ayverdi medeniyeti canlı bir organizma gibi tasavvur etmenin yanında, onu bir birlik ideası üzerine inşa etmektedir. Bu anlamıyla medeniyet aynı zamanda çokluğun birliği ve âhengi olarak da okunabilmelidir. Mahiyeti gereği böyle bir bütünleyiciliği içinde barındıran medeniyet, Ayverdi’ye göre ayrıca madde ve mânâyı da bütünlemelidir. Esasen bir tevhid medeniyetine işaret eder. “Tevhid fikri, maddi ve manevî olanı birlemeyi bize öğretmektedir” (Gürsoy, 2014: 152). Ayverdi’ye göre “üstünlük, ikilikten kurtulup, Hakk’ın azametine karşı ikilikten geçerek tevhid sırlarının insanoğlunu yokluğa götüren, yokluktan da Hakk’ın varlığına ulaştıran bir irfan ve hikmet zenginliğine kavuşmak olduğunu anlayacak bir idrake ulaşmaktır” (Ayverdi, 1990: 212). Birlik ve âhenk, yaşayan ve yaşatan bir medeniyetin en temel vasıflarındandır. Ayverdi’ye göre “Birliği öğretmeyen bilgiler insanı boşluktan kurtaramıyor” (Ayverdi, 1944: 60). Bu nedenle ilmin de, hayatın da hedefi birlik olmalı, âhenk olmalı. Bu birlik ve âhenk ilkin insan şahsiyetinde kurulmalı, oradan aile, toplum, millet ve insanlığa doğru bir gelişim ve açılım sergilemelidir. Ayverdi’nin gayreti, “bütünü idrak eden bir insanı, bütünü kavramak ve bütünle oluşmak durumunda olan bir insanı belirgin bir üslupla geliştirmek” (Gürsoy, 2014: 153) içindir.

Ayverdi’nin tahayyül ettiği medeniyet, insanî değerlerin ihya edildiği bir medeniyettir. Değerler onun için yalnızca birer kavram değil, varoluşumuzun özüdür. İnsan değerler ile tekâmül edebilir. Bu nedenle Ayverdi eline kalemi aldığında insanımıza hep, değerleri hatırlatmış, anlatmış ya da onlara bigâne kalınması yüzünden neleri kaybettiğini ve kaybedeceğini göstermeye çalışmıştır. Mesela Ayverdi’nin kitaplarından *Ne İdik Ne Olduk?* (Ayverdi, 2011) daha adı itibariyle bile böyle bir hatırlatmanın ifadesidir. Bu ifade sadece tarihî ve içtimaî bir saptama değil, her zaman ibret alınması gereken bir ayna hükmündedir.

“İnsan olmak için belli bir fizyolojik ve biyolojik yapıda olmak yetmez. Uzun bir soruşturmaya girişmeksizin, insanın değerler toplamı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu değerler nelerdir? Bu değerler nasıl bir organizasyon oluşturursa insan olunur ve insan kalınır? Değerler nasıl kazanılır?” (Karakuş, 2007: 49). İşte Sâmiha Ayverdi, insanı insan kılan bu sorulara muhatap olmamızı sağlamıştır. Eserlerinden birinin adı olan *Yolcu Nereye Gidiyorsun?* Suali, esasen bütün bir insanlığa sorulmuş gibidir. Bu eserde, hangi değerlerle yaşıyorsun, nelerden vazgeçiyor ve neleri seçiyorsun, nereden geliyorsun ve nereye gidiyorsun demektedir insanoğluna. Ona göre; “hepimiz birer yolcuyuz. Fakat geldiğimiz ve gideceğimiz nokta arasında körü körüne sefere çıkmış gafil bir yolcu” (Ayverdi, 1944: 227). Oysa bu sefer bilinçle gerçekleştirilmelidir, körü körüne olmamalıdır. İşte bu bilinç değerlerle elde edilir. O değerlerin nihaî hedefi; “insanlık âleminin huzur ve sükûnu için vâsıl olunması lazım gelen son nokta, bütün yaradılış âleminde Hakk’ı görmektir” (Ayverdi, 1997: 19). Yani bütün yaratılmışlara Allah’ın mahlûku olarak muamele etmek suretiyle; insaf, merhamet ve şefkatten ayrılmamak, dürüst, faziletli olmak, zulüm ve hıyanetten kaçınmak, her işlediği işte Allah’la alışverişte olduğunu bilerek, bu anlayışa göre hareket etmek ve böylece de Hakk’ı birlemektir (Ayverdi, 1997: 19). Bu, İslâm ahlâkıdır. Çünkü ona göre “İslâm demek, insanoğlunun bir fazilet âbidesi hâline gelesi demektir” (Ayverdi, 1997: 20). Görülüyor ki Ayverdi’nin temel hareket noktası, medeniyetimizi kuran ve idame ettiren değerler manzumesidir. Eserlerinde de hep bu değerler üzerinde durur.

Sâmiha Ayverdi’nin kaybolmakta olduğunu düşünerek ihya etmek istediği değerleri yoğun olarak ele aldığı eserlerinden biri de, 1969-1980 seneleri arasındaki seyahat notlarından oluşan *Yeryüzünde Birkaç Adım* adlı eseridir (Ayverdi, 1984). Bu kitap, hekimlerin sağlık problemleri nedeni ile “seyahat” tavsiye etmiş olmaları sonucunda gittiği Balkanlarda, Almanya’da, İsviçre’de, Fransa’da, İtalya’da, İspanya’da tutulmuş notlardan oluşmaktadır. Anacak esere yalnızca bir seyahatnâme demek mümkün değil. Zira alışılagelmiş bir seyahat kitabı olmamakla beraber, aynı zamanda bir nasihatnâme, bir siyasetnâme, bir vasiyetnâme, bir beyannâme, bir hâtırat, belki de daha çok bir hikmetler kitabı. Daha ilk satırlarda, bu seyahatlerin yalnızca seyahat olmayacağı da, bu seyahat notlarının yalnızca seyahatleri aktarmayacağı da açıktır.

Sâmiha Ayverdi, bu kitabını takdim ederken; “Beş kıtası bulunan dünyada gezip dolaştığı ülkeler sayılacak kadar az olan bir kimsenin, kalkıp bu koca dünyanın sayılı birkaç köşeciğinde atmış olduğu o beş on adımı dile getirmesi de ne ola?” (Ayverdi, 1984:8) diye sorar kendisine. Ve bu soruyu hemen şöyle cevaplar: “Gittikleri yerlere dünyalarını da beraberinde götürenler için, o geçmiş yılların hatıraları, kaynayan bir kap gibi kapağını atarak, dışarı taşmanın yolunu arar. Hele bu hatıraların arasına kendi dünyalarından karışmış sesler ve çizgiler de varsa, raflarda kalmaya nasıl razı edilir? Böylece de o beş on adımın hikâyesini, hemhâl olageldiği yâranla paylaşmakta direnir ve işte o zaman da kaynayan tencerenin kapağını aralayıvermekten gayrı çaresi kalmaz” (Ayverdi, 1984:8).

Ayverdi böylece daha eserin başında okuyucuyu, kendi kendini yazdıran bu seyahat hâtıraları ile beraber, derin bir tefekkür yolculuğuna taşıyor. Zira bir mütefekkirin, bir gönül erinin yolculuğu, zahiren bir seyahat olmakla kalmıyor, bir düşünce ve ruh yolculuğu da oluyor aynı zamanda.

Edebiyat tarihine bakıldığında, bazı yazarların ve eserlerin tasnif edilmesinin ne kadar zor olduğu bilinir. Kimi yazarlar bu tarih içerisinde belirgin bir vasıflarıyla öne çıkarken, kimileri de pek çok alanda kalem oynatmışlar ve bu yüzden tek bir tür veya akım içerisinde sınıflandırılamamışlardır. Sâmiha Ayverdi de bu çok yönlü yazarlardandır. Bir mütefekkirdir. Edebiyat sahasında başta roman ve hatıra olmak üzere şiir, deneme ve seyahat türlerinde eserler vermiştir. Edebiyatımızda kendine özgü konu, üslup ve anlatımıyla müstesna bir yeri olan Ayverdi, Türk kültürü ve irfanının müşahhas bir timsali olmuştur.

Ayverdi için yazmak millî, dinî ve insanî bir vecibedir. Zira o şöhret için değil insan yetiştirmek ve onun derdine derman olmak için yazmıştır. Bu bakımdan, kendisini ve hadiseleri idrak ettiği ilk andan itibaren bütün yaşadıkları, okudukları, dinledikleri ve gözlemleri yazılarına konu olmuştur. Edebiyatımızın çok geniş bir alanında eserler vermiş olmasının yanında tarih, eğitim, tasavvuf ve biyografi alanlarında da ölümsüz eserler telif etmiştir. Bıraktıkları edebi ve entelektüel mirası kavramak ve değerlendirmek için bir akademinin üstesinden gelebileceği bir birikim ve tecrübeye ihtiyaç vardır.

*Yeryüzünde Birkaç Adım* da, tıpkı diğer eserleri gibi yalnızca bir edebi türün içinde sınırlandırılamaz. Bu eserle, Sâmiha Ayverdi ile beraber dünyanın farklı şehirlerine bir yolculuk yapıyoruz. Yoldaşımız Sâmiha Ayverdi olunca da, bu yolculuk onun fikirleri, duyguları ve rehberliği ile zenginleşiyor.

Balkanlarda, Avrupa’da, kaybedilmiş topraklardan, vatandaşımızın işçi olarak gittiği ülkelere kadar hemen her seyahatinde tuttuğu notlar esasen yalnızca seyahat notları değildir. Gittiği yerlerin havasını, ruhunu, tabii ve tarihî dokusunu hisseder, mühim sanat ve mimarî eserlerini, müzeleri, o ülkenin, o şehrin yetiştirdiği sanatkârları, ilim adamlarını öğrenirsiniz ve fakat bunları yalnızca birer tasvir içinde değil, bir fikir bütünlüğü içinde bulursunuz. Yeni bir tarih okuması, bir medeniyet kritiği, ya da bir estetik değerlendirme esnasında bütün bunları da görürsünüz.

Ayverdi’nin eserleri, hangi konu ve mesele üzerine yoğunlaşmış olursa olsun, anlatılan hep “insan”dır. Çünkü onun için “dâvâ, insan olmak dâvâsıdır. Dâvâ ümran ve medeniyet dâvâsıdır” (Gürsoy, 2014: 149). Bu nedenle de, insanın yeryüzünde bulunuş gayesi, kendisini idrak edişi, dil, tarih, din şuuru, millî, dinî ve insanî hassasiyetleri onun temel meseleleri ve öncelikleri olmuştur. Bir cihan devletinden ve cihanşümul bir idrakten arta kalan neler varsa onları derlemeye ve dile getirip yeni nesillere aktarmaya çalışmıştır. İnsanımızın Müslüman Türk ahlâkı ve normları ile teçhiz edilmesinin kaygısını gütmüştür. Kim olduğumuzun ve nereden gelip nereye gittiğimizin şuurunda olmamıza ömrünü adamıştır. Dil ve tarih şuuru olmadan millî ve manevî sürekliliğin temin ve tesis edilemeyeceğinin farkında olarak, bu alanlarda sayısız eserler kaleme almıştır.

Biyolojik bir varlık olarak dünyaya gelen insan, edindiği dil kabiliyeti ile bir kültüre nüfuz eder. Hafıza sayesinde de içinde bulunduğu âna mahkûm olmadan dün ve bugün arasındaki irtibatı kurar. Geçmişimiz, hafızamız ve hatıralarımız kim olduğumuz husussunda benliğimizin temelini oluşturur. Şuur ve irade ile ise insan, içinde bulunduğu şartları hem idrak eder hem de onlara göre davranır. Fakat insanoğlu sadece çevre ve şartlar dâhilinde bir varoluş gerçekleştirmez. Bazen çevreye ve şartlara rağmen de tavır alır ve onların ötesinde bir hayat tasavvur eder. Dolayısıyla insanın bu zaman algısı onu bütün öteki canlılardan ayırır ve müstesna bir konuma yerleştirir. İşte Sâmiha Ayverdi’nin tefekkürünün ayırt edici hususiyetlerinden biri de budur. O, insandan ümidini hiç kesmez. Onun daima tekâmül etmeye müsait bir varlık olduğunu düşünür. Kemale yönelebilmek için ise insanın kalkındırılması, mamur kılınması gerektiğine inanır ve bunun için çalışır.

İnsanın, toplumların ve milletlerin gelecekleri, geçmişleri ile kurulur. O yüzden Ayverdi’nin tarih çalışmaları da romanları kadar dikkate değerdir. Meselâ, en kapsamlı tarih kitabına; *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* (Ayverdi, 1993) adını vermiş olması manidardır ve üzerinde geniş çaplı düşünmeyi hak etmektedir. Bir mutasavvıf-yazar, romancı, şair, denemeci, eserleri bestelenmiş bir musıkîşinas olmanın yanı sıra, tarih alanında da söz konusu eseri ve eserine verdiği çığır açıcı başlıkla, paradigma değiştiren veya yeni bir paradigma teklif eden bir yaratıcı müellif ve mütefekkir olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ayrıca sosyal hayat içinde çeşitli roller ve misyonlar üstlenen bir aktivist ve bir bilge şahsiyettir.

Gerekli gördüğünde, memleketin idarecilerine şahsi ve açık mektuplar yazarak gidişat hususunda tenkitlerini ve tekliflerini bildirmekten çekinmeyen, hatta bunu vatan ve îman borcu bilen bir “vatan annesi”dir. Hocasından aldığı sohbet ve irfan terbiyesini gelecek nesillere aktarmak, insan yetiştirmek ve yetkinleşmelerine vesile olmak, onun taraf olduğu varoluş amacı ve yoludur. Ayverdi’nin eserlerine bu gözle bakıldığında, onun kalemini fikriyatı için yeni tabirle araçsallaştırdığı düşünülebilir. Eserlerinin taraflı olduğu, didaktik kaygılar taşıdığı yargısında da bulunulabilir. Evet, o bir bakıma yanlıdır. Bu yanlılık iyiden, güzelden ve doğrudan yana olmaktır. Çünkü o, Hakk’tan ve Hakikat’ten yana taraftır. Lakin asla bir propagandist değildir. Medeniyetimizin ve tarihimizin unutulmakta olduğundan yana dertlidir ama bir mazîperest de değildir. Ayverdi’nin “geçmişle olan alâkası, bugün sıkça söylendiği gibi “nostalji” alâkası değildir” ( Gürsoy, 2014: 152). Halk-ı Cedîd üzere bütün bir kâinatın her daim yıkılıp yapılmakta olduğuna inanmış ve teslîm olmuştur. Onun için bozulma aslî değildir. Zira bozulma varlığın aslî nizamından uzaklaşmasıdır. Öyleyse şuurlu ve haysiyetli bir münevvere düşen vazife, varlığı aslî nizamına kavuşturmak, hiç değilse olan ile olması gereken arasındaki çelişkiyi ve zıtlığı betimlemektir. Ancak böylelikle iyinin, doğrunun ve güzelin saltanatı kurulabilir. O yüzden, gidenin ardından ağlamak yerine onun mânâ ve hakikatini görüp göstermeye, bulup buldurmaya, yaşayıp yaşatmaya çalışmış, üslubuyla ve eserleriyle bir medeniyetin timsali olmuştur. Hatta onun için bir medeniyet kahramanı denebilir. “O, çelişkileri, sıkıntıları yaşayan insandı. Çilelerinden hareketle terkiplere ulaştı ve bu terkipleri kendi içinde gerçekleştirdi. Terkiplerini maddi verimler hâlinde halka ve hayata sundu. Kendinde hiçbir şey saklamak istemiyordu. Çileler terkip, terkipler aşk hâline geldi. Bu aşk, hocasının vefatından sonra bir akıl ve ahlâk kahramanlığı hâlinde Türk tarihinin ruhunu anlamaya tahsis edildi ve anlaşılan ve anlatılan bu ruh daha sonra bir medeniyet kahramanlığına dönüştü” (Gürsoy, 2000: 1).

Eserleri incelendiğinde konu, tür ve başlık ne olursa olsun, Müslüman Türk insanının hasletlerini anlattığı görülür. Kimi zaman bu hasletler geçmişte kalmış gibi hissedilir, fakat dile geldikleri andan itibaren yeni bir neslin mayasını oluşturur. Nitekim artık, “üç asır boyu dünyanın maddi manevi ilim irfan ve fen merkezi olmuş bulunan İslâm dünyası, şimdi de günün şartlarını basamak yaparak, kaybetmiş olduğu zirveye yeniden çıkmayı planlamalıdır” (Ayverdi, 1984: 207).

Ayverdi’de tanık olduğumuz şey; istikametin sahihliğidir. Kendimizi kaybolmuş ve kararsız hissettiğimiz hemen her durumda, eserlerine ve tesbitlerine her müracaat ettiğimizde, kaybolduğumuz bir şehirde bize gideceğimiz yönü tarif eden bir çıkış yolu gösterir gibidir. Bu gösterilen istikamet bizi hem kaybolmaktan hem de bilmediğimiz muhtemel tehlikelerden alıkoyar.

Ayverdi’nin gösterdiği yol ve istikamet daima büyük bir medeniyetin cihanşümul değerleridir. Bu değerler insanı âtıl ve bencil halden çıkarıp aktif ve diğergam kılar. Ataletten kurtulmak için kişinin özgüveninin pekiştirilmesi ve bencillikten kurtulmak için de paylaşmanın ve birlikte varolmanın zevkinin duyulması gerekir. Ayverdi’nin eserlerine ve onu tanıyanların hatıralarına müracaat edildiğinde, tesbit edilebilecek olan husus, onun kendi Hocasından aldığı insan yetiştirme ve insanı reşit kılma modelini etrafına tatbik etmenin gayreti içinde bir ömür sarf etmiş olmasıdır. İnsanoğluna verilmesi gereken temel bilinç onun halifetullah olduğudur. Bu ise atalet içinde kalarak değil, çalışarak, sorumluluk alarak, diğer bir insan kardeşimizle bir ve beraber olarak, insanlık için hâlis niyetle eser vererek gerçekleştirilebilir. O yüzden Ayverdi, iyi, doğru, güzel adına Hakk ve Hakikat adına, kendisine emanet edilen zamanı en kutsal varlık bilerek eliyle, kalemiyle, diliyle ve duasıyla hizmet ehli olmaya gayret etmiştir. Kendisine sağlığı için tavsiye edilmiş olan seyahatlerde bile memleketini düşünmüş, insanlarla temaslarda bulunmuş ve daha da önemlisi bütün bunları kaleme almıştır. *Yeryüzünde Birkaç Adım* kitabında kendi kendisine sorar: “Bu nasıl bir dinlenme seyahati? Yürek yanığım hiç yanımdan ayrılmıyor” (Ayverdi, 1984: 42). Yürek yanığı memleket ahvâlidir, dünyanın gidişâtıdır. Hem, memleket hudutlarından her çıkışında, ister istemez yaptığı mukayeseler toprağının eksiklerini, acı tablolar hâlinde gözlerinin önüne serdiğinden, (Ayverdi, 1984: 253) hem de gittiği yerlerde karşısına tarih, toprak altındaki cedleri, îmanla sarmaş dolaş olmuş vatanı çıktığından (Ayverdi, 1984: 43) alevlenir yürek yangını.

Bu yangın, onun bir medeniyet felsefesi yapmasına sebep olacak hareket noktasıdır aslında. Gerçek medeniyetin muvazene olduğunu, maddî gücün sigortasının mânâ olduğunu hatırlatır. “İnsanoğlunun dümenini idare eden yalnız para ve dolayısı ile maddî refah değil, mânevî değer ve su katılmamış prensiplerdir” ona göre (Ayverdi, 1984: 218). “İnsanı maddesi ve mânâsı ile beraber ele alıp, her iki baştan işlemeyen bir zihniyetten, beşeriyete hayır beklenemez. Velev ki teknik harikalar meydana getirsin, yerin dibine insin, göğün üstüne çıksın. Beşeriyet için gereken huzur ve saadetin ancak maddi gücü, mânevî disiplin ve terbiye ile sigortalamak olduğu idrak edilmediği müddetçe, insanoğluna selamet ve rahat haram demektir” (Ayverdi, 1984:189).

Ayverdi’ye göre bu muvazene bizim medeniyetimizin ayırıcı vasfı idi. “Müslüman Türk, Garba nazaran, her asırda, her devirde üstün asalet ve medeniyet görüşüne sahip olmuştur” (Ayverdi, 1984: 11). Fakat maalesef kendi öz değerlerimizi perişan etmekteyiz. Sık sık sorar, biz neden yaşama tercihini Türk-İslâm medeniyetinin asırlar boyu tecrübe edilmiş ve başarıya ulaşmış çerçevesi içinde yapamamıştık? (Ayverdi, 1984: 42). Mesela, “Avrupa, bilhassa resimde dînî şevki, çeşitli motifler hâlinde sanatının heyecan kaynağı olarak kullanmış ve işte nihayet tüketmiş. Ne ise ki şimdi de, mâzisinin bu ateşli, bu vecidli asırlarından utanç duymaksızın, onları dünyaya teşhir ederek hem maddî hem mânevî fayda temin ediyor. Bizim ise mâzî bereketlerimiz ve sanat şaheserlerimiz bakımsız, harap, türap olup gidiyor. Bilmem ki bu kendimizden kopmuşluk daha ne zamana kadar devam edecek?” (Ayverdi, 1984: 44). Ayverdi bu kopuşun sebebini bir medeniyet değiştirme teşebbüsünde görür. Aslında medeniyet değiştirmeye çabalamak, kendi bedeninde başka bir ruhu barındırmaya çalışma gayreti gibidir. Beyhude olduğu kadar, insanı varlıktan da koparır. Bu âdeta bir metafizik kopuştur[[202]](#footnote-202). Ona göre; “Tanzîmat bir medeniyet değiştirme hareketi idi.” Peki “bu inkılâpla neyi satıyor ve yerine ne alıyorduk? Silkeleyip attığımız neydi? Görünüşe bakılırsa bu, Türk-İslâm sentezi idi.” Ayverdi; “Bu bahâ biçilmez değerleri bir pula harcarken, değiş tokuş ederek tâlib olduğumuz kıymetlerin, Türk’ü gelmişinden geçmişinden edecek katı bir maddecilik olduğunu biliyor muyduk?” (Ayverdi, 1984: 40) diye sorarken, aslında bunu bilmiyor oluşumuzun üzüntüsünü dile getirir.

Ayverdi, sanki bir medeniyet buhranı yaşamakta oluşumuzu ifade derken, hemen her eserinde karşılaştıralı bir medeniyet okuması yapar. Batı medeniyeti ve Şark medeniyeti dediği iki medeniyeti de hemen bütün unsurları ile değerlendirir ve bugün dünyanın ihtiyaç duyduğu evrensel bir tevhid medeniyetinden bahseder. İslâm medeniyetinin bu tevhidi teklif etmiş olduğunu söyler. Batının, bir tek medeniyet olduğu ve bunun kademe kademe ilerlediği doğrultusundaki tavrının karşısında olarak, ayrı ayrı istikametlerde inkişaf etmiş medeniyetlerin bulunduğu ve bunların birbirlerine nazaran üstünlükleri değil farklılıkları olduğu görüşünü destekler (Ayverdi, 1993: I/ 12). “Şayet bir hekim biri içinden diğeri dışından hasta yatan bu iki medeniyetin dertlerini dinleyip nabızlarını yoklasa, belki iki taraf için de koyacağı teşhis, iki ayrı dünya görüşünün, iki ayrı zihniyetin kurbanı olduklarını söylemek olacaktır” (Ayverdi, 1993: I/ 13) diyerek, her iki medeniyetin de sıkıntılarını irdeler. Ona göre bugün he Şark hem de Garp medeniyetleri kendilerini gerçek bir revizyona tâbi tutmaya mecburdur. “Doğu, maddenin ayak seslerine kulaklarını tıkayarak, kendi içine kapanmış olanın ziyanı ortasında şaşkın; Batı ise, kendinden büsbütün koparak, dış tabiata göç etmiş olmanın huzursuzluğu ortasında azaplı bulunuyor” (Ayverdi, 1993: III/ 247, 248) der ve bütün bir insanlığın selameti için her iki medeniyetin de ihya edilmesi gerektiği tesbitinde bulunur. Bu tesbitler, derin bir medeniyet felsefesi yapakta olduğunu gösterir. Sorunları teşhis ederken, çözüm önerilerini de beraberinde getirir. Şarkın da garbın da ayrı ayrı mustarip olduğu bir dünyada, beşeriyetin biraz olsun yüzünü güldürmek için bu iki medeniyetin birbirinden nasip alması, birbiri aynasında eksiğini ve fazlasını görmeye çalışması gerektiğine işaret eder (Ayverdi, 1993: III/ 249). Ona göre, Vahdet fikri, bu gök kubbenin huzur ve sükûnu için lâzım olan tek devâdır. Bu nedenle de iç dünyasıyla alakasını kesip robotlaşan, maddeye hükmetme gayreti içinde kendini unutan, îmanı tahrip ederek var kuvvetini dış tabiatı fethe harcayan ve bir tabiat nesnesine dönüşen Garp insanı da; içine kapanıp, tabiatın sesini duyamayan Şark medeniyetinin insanı da bugün bu muvazeneyi sağlayacak ve Tevhide ulaşacak bir yol bulmalıdır. Ancak bunu yaparken, özellikle Türk İslâm medeniyetinin tarihi mirasını unutmamak lâzım gelir. Bu nedenle bizim kendimize uyanmamız gerekir. Böyle bir uyanış, yalnız kendimiz için değil, bütün bir insanlık için de bir umuttur. İnsanlık adına ortaya koymuş olduğumuz ve tevhidi sağlamış olan o medeniyeti şidi yeniden inşa ve ihya etmek için, Batının düştüğü madde tuzağına da düşmeden o aynada eksiklerimizi görebilmeliyiz. Zira ona göre, beşeriyet madde despotizminin elinden yakasını kurtarıp bir manevi istiklal bölgesine adım atmalıdır. “Kaderini maddeye bağlamış bulunan dünyanın selamet ve huzuru için, madde kadar mânânın da söz ve hak sahibi olacağı bir cemiyet nizamına; bir dünya görüşüne sahip olması, yalnız Türklük için değil, insanlık âlemi için de tek çıkar yol olsa gerektir” (Ayverdi, 1993: III/ 251).

Ayverdi’de, karşılaştırmalı bir medeniyet okumasının yanı sıra, bir modernizm eleştirisi, bir materyalizm eleştirisi de görürüz. Batının, yanlış anlaşılmış bir hürriyet algısının ve maddenin esiri olmanın getirdiği bunalımlarını, onun maddeciliğini almak suretiyle kendimize bunalım olarak aktarmamızın yarattığı çilelerden mustariptir. Ayverdi, “İnsanoğlu kendinden de düşünmekten de kaçar olalı yeni bir devir başladı: Makine ve makineleşmiş insanlar devri” (Ayverdi, 1984: 236) derken bu eleştiriyi yapan çağdaş filozofların fikirlerini paylaşıyor. Avrupa’yı gezerken, iktisâdî ve içtimâî zorlamaların, yerden göğe fırlattığı bu dik ve sert binalar, yalnız maddî şartların değil, belki daha çok mânevî tazyîkin eserleridir, diyor. Ona göre; “Materyalizmin tabiatında, içine aldığı kütleleri, ikiz kardeşi olan Natüralizme, Sosyalizm ve dahî Layisizme kadar çekmek hassası vardır” (Ayverdi, 1984: 40). Bu nedenle, medeniyetimizi değiştirmeye çalışmak, bütün bu neticelere razı olmak demektir. Üstelik biz bununla beraber, “Batı’nın materyalizmden hız alan teknik üstünlüğüne, bu madde zaferlerine rağbet edeceğimiz yerde, fikir ve fantazisi ağına düştük” (Ayverdi, 1984: 41).

Medeniyetimizi değiştirme yolunda kaybettiğimiz değerlerden bahseder Ayverdi. Sanki kaybedilmiş topraklardan bahsedermiş gibi görünse de, asıl derdi değerlerdir. “O her çizgisi ile Türk olan Osmanlı mîmârî geleneğine de ne olmuştu ki, sırra kadem basarak, yerini soysuz bir taklîdin zaferine bırakmıştı? Musıkîye gelince, ölüm hastasının, son nefesinden evvel gösterdiği canlılık alâmetine benzer bir parlayışla o da gözlerini kapamaya hazırlanıyordu. Edebiyat ise yüzünü Frenk aynasında seyreder olmasına rağmen, sürüp sürüştürdüğü düzgün, hiç de çehresine cazibe getirmemişti. En kötüsü, Türk’ün binlerce yıllık geçmişinden arta kalan değerlere sahip çıkmanın değil, çıkmamanın itibar gördüğü ve göreceği devirlerin parazit dalkavukları, dört duvar arasında atıp tuttukları frenkperestliği, meydanlarda ve efendilerinin karşısında alkışlamaktan geri kalmıyorlardı” (Ayverdi, 1984: 41-42) der. Ve hemen ekler; “dava şu ki: Osmanlı medeniyetinin çöküşü ile biz Türklerle beraber bütün dünya, yalnız bir siyasi muvazene unsurunu değil, insanoğlunun kıyamete kadar baş çeviremeyeceği beşerî-ilâhî bir modeli de kaybetmiş oldu. Ve yüzünü sadece maddeye döndüren Garp medeniyetinin tek taraflı materyalizmi içine sıkışıp, bugünkü ruh sefaletinin gayyâsına yuvarlandık” (Ayverdi, 1984: 158). “Zirvelerde uçarcasına dolaşırken, bu sefâlet ve perişanlık çukuruna nasıl düştük? Haydi düştük, neden çıkmak için çırpınmıyor da, düşmanların ekmeğine yağ sürmekle vakit kaybedip, cehalet ve gafletimizle pençeleşecek yerde birbirimizi dişliyoruz?” (Ayverdi, 1984: 213).

Görülüyor ki Ayverdi’nin tarihsel analizleri de, hem siyasi hem de iktisadî tarih açısından son derece dikkate değerdir. Bu tesbitler ışığında tarih hakkındaki yargılarımızı da yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Fethedilmiş bir yerin kaybolması, şimdi kendi medeniyetimiz için de bir buhran kaynağı olmuştur. Çünkü fetih, medeniyetleri karşılıklı olarak geliştirir. Fetih, sadece basit bir toprak kazanmak ya da genişletmek hadisesi değildir. “Fetih, bir açılıştır. Fetih, kendini daha önce var olmuş bulunan o medeniyet birikimine, onun mânâsını da içine alacak şekilde, fakat şimdi onu tazeleyecek ve tekrar inşa edecek bir dinamizle açılıştır” (Gürsoy, 2014: 149). Bu nedenle, şimdi kendi medeniyetimizi de yeniden fethetmek gerekir. Bu, aynı zamanda evrensel bir medeniyete doğru yönelmektir. Medeniyetin evrensele yönelen bir idrak olduğunu fark etmek ve böyle bir hamleyi gerçekleştirebilmek için, bu farkındalıkla yetişecek kuşaklara, dolayısı ile onları yetiştirecek bir eğitim sistemine ihtiyaç vardır.

Ayverdi’nin felsefî, sosyolojik ve psikolojik tahlilleri kadar, maarif meselemizde önerdiği sistem de, evrensel bir eğitim modeli olarak da düşünülebilir. Meselâ anarşi, gayrı millî bir eğitim ve öğretimin turfanda meyvesidir. Ve bu hatamızı yüzümüze vurarak uyanmamız gerektiğini ihtar etmektedir (Ayverdi, 1984: 190). Ayverdi, “Türkiye bugün bir kıymetler buhranını yaşamaktadır. Tabiî ki bundan eğitim ve öğretim de hissesini almış bulunuyor” (Ayverdi, 1984: 87) diyecek ve gurbete giden insanlarımızı gördüğünde de yine maarif meselemizi değerlendirecektir. “Sanki Türkiye bir fidelik. Türk genci burada doğup yetişiyor, tam verimli olacağı çağda ya Amerika, ya Avrupa veya dünyanın öbür ucu diyeceğimiz Avustralya oltasına takılıp, ekmek ve refah peşinde sürüklenip gidiyor. Gidenlere de, gidip dönmeyenlere de kızmamak lâzım. Zira ekmeğinden âciz, bu yok yoksul insanları, üstelik gayrı millî bir maarif çarkının dişleri arasında vatan heyecanlarını ve îman şevklerini öğüterek yetiştiren, yurdunu terk etmenin vebalini öğretmeyen biziz” (Ayverdi, 1984: 147).

Bu değerlendirmenin ardından, “Bu, her türlü bağdan mahrum olarak ortaya bıraktığımız taze kuvvetlere neden acımıyor, onları tarihî ve millî benlikleri ile yüz yüze getirecek gayreti neden göstermiyoruz bilem ki?” (Ayverdi, 1984: 147) diye sorarken, sanki dönemin eğitim sistemi için bir eleştiri gibi görünse de, çağlar üstü bir eğitim modeli teklifinde bulunuyor. Nesillerimizi tarihî ve millî benlikleri ile tanıştıran, onlara vatan heyecanı ve îman şevki verebilen bir eğitim sistemini tasavvur ediyor. Başkalarına hayran ve hizmetkâr nesiller değil, tarihine, dinine, diline, iftiharlarına bağlı bir gençlik yetiştirmemiz gerektiği düşünüyor. Maarif davamız bu olmalıdır diyor. Ona göre “eğer Türk kalmak ve aynı coğrafya üstünde yaşayıp bekâ ve devam etmek istiyorsak, mutlaka bir ba’si-bâd-elmevte, bir yeniden doğuşa yönelmemiz gerekmektedir. Mademki elden aldırdığımız yüksek voltajlı bir enerji mevcuttur, mademki derinlere kaçmış sular gibi, bizden uzaklaşmış anlı şanlı tarihî değerlerimiz vardır. İşte onlara yeniden sahip olmak, uyuyakalmış bu kudret kaynaklarını dürtüp uyandırmak ve gençliğin ruhunda yeniden meş’alelendirmek lazımdır” (Ayverdi, 1976: 172). Ayverdi bunun her şeyden elzem olduğunu düşünür. Bu da nasıl olur diyecek olursak “bunun, Türk çocuğunu en körpe çağından itibaren millî şuurla nafakalandırmak suretiyle gerçekleşebileceği” (Ayverdi, 1976: 173) kanaatindedir. Zira “millî ideal dediğimiz yapıcı, uyarıcı ve sürükleyici enerji, mâziden kaynayıp istikbale akan gür ve kudretli bir nehir gibidir. Bilhassa yatağında taaffün edici birikintilerin toplanmasına meydan vermeyen bir kuvvete sahiptir” (Ayverdi, 1976: 173).

Ayverdi’ye göre bir kütle hastalığı hâline gelen köksüz yaşama hevesi, millî idealleri olmayan, millî ve mânevî değerlerden âzâde bir gençlik yetişmesine sebep olmaktadır. “Bu köksüz yaşama hevesi ve illeti, ne yazık ki cemiyetimizin işler yaralarının başında gelmektedir. Öyle ki, bir mâzî ve tarih şuurunun bir millî ve mânevî terbiyenin dışında yetişen gençlik, köklerine sarılıp, fırtınalara, boralara göğüs geren bir gül fidanı kadar bile mukavemet gösteremediğinden, düşüncesine, duygusuna ve îmanına yediği ilk darbede yıkılıp devriliyor” (Ayverdi, 1976: 177). Çünkü köksüzlük, hakikatle de herhangi bir bağın olmaması anlamına gelir. İnsanın köklerinden kopması, kendi kökleri ile beraber, onu varlıkta tutan köklerden de ayrılması demektir. “An’anesnin, âdetlerinin, iftiharlarının, dilinin, dîninin, tarihinin ve topyekûn geçmişinin kal’asına yaslanmaktan mahrum bırakılmış kütlelerin, beşerî ve hayvanî temayüllerini durduracak hiçbir engel tasavvur edilemez” (Ayverdi, 1976: 3). Oysa bugün, insanı başıboş bırakmış bulunuyoruz. Tarihinden ve mâzîsinden kopuk bir nesil yetiştiriyoruz. “Onun için de bugün memlekette ziraat, sanayi ve teknik sahaların mâmul ve mahsullerini bulmak kolay, fakat insan bulmak güçtür” (Ayverdi, 1976: 8). Halbuki asıl devam ve bekâ gücünü taşıyan sermaye insandır. Kendi öz kıymetlerine düşman olmayan, köklerinden koparılmamış, bu kök üzerinde çiçek açarak evrensel bir tat ve koku yayabilen nesiller yetiştirmek için gayret edilmesi gerekir. Sâmiha Ayverdi’ye göre; “eğer kültür dünyamızı millî bir maarif felsefesinin kolu kanadı altında restore etmez, böylece de kudret ve emeğimizi tekrar “insan” üstüne çevirip, onu millî ve tarihî cevheriyle yüz yüze getirmez ve ana sermayemiz üstüne oynadığımız kumarda devam edecek olursak, memleketin geleceğinden ümit kesmek yerinde olur” (Ayverdi, 1976: 8). Ancak Ayverdi, ne insandan ne de memleketin geleceğinden ümidini kesmez. İnsan yetiştirmek, bu nedenle bir maarif davası olmanın yanında, bir varoluş meselesidir. Bu nedenle Ayverdi, eğitim ve öğretim politikamızın bir ölüm kalım meselesi olarak ele alınması gerektiğini söyler. Bunun için de “Her şeyden evvel mutlaka bir eğitim felsefemizin olması lâzımdır” (Ayverdi, 1976: 11). İnsan yetiştirmeyi, insanı kalkındırmayı hedefleyen bir eğitim felsefesinden bahseder. İnsanın kafasını da ruhunu da kontrollü ve şuurlu bir seviyeye getirerek, insanı hem kendi benliği hem de cemiyetle uzlaşmaya götüren, dünyanın neresine giderse gitsin kendi değerleri ile oraya katılabilen, Hakk bilinci olan insandır yetiştirilmesini istediği.

Ayverdi, aslında bir yanıyla mânâdan uzak, yalnız maddi bir varlık olarak düşünülüp öyle yetiştirilmiş nesillerin, sadece bizim değil, bütün bir insanlığın derdi olduğunu düşünür. Ona göre; “genç halk kütleleri hemen her memlekette hesapsız, basiretsiz ve dar düşüncelerin tehlikeli akışı içinde ziyan olup gidiyorlar” (Ayverdi, 1984: 26). Bu bütün insanlığı ilgilendiren hususu, bir maarif politikası olarak son derece derin tahlillerle ele almanın yanı sıra, özellikle de Müslüman Türk evladının yetişmesinde tasavvufi terbiyeden alınabilecek ilhamlara da dikkat çeker. İnsan olma yolculuğunda, hocanın rehberliğinin ve yoldaşlığının anlamını sık sık dile getirir. Hoca, insanı, beşeriyet karanlığından, hakikat aydınlığına çıkarır, der.

Ayverdi eserlerinde, bir medeniyetin maddî mânevî bütün unsurlarını ayrıntıları ile ele alırken, tasavvufun derin meselelerini de edebî formlar içinde gündeme getirir. Onun hemen bütün eserlerinde tasavvufu hâl edinmiş olan bir aksiyon insanının yaşayışı, düşünüşü ile tanışırız. Özellikle cemiyet içinde tasavvufu nasıl yaşadığına, tasavvuftan ve Hocasından aldıklarını nasıl aktardığına şahit oluruz. Bunları çoğu zaman derinlikli bir anlatımın içinde sadece îmâ ederken, zaman zaman da tasavvufun ve dînî yaşayışın nasıl olması gerektiğine ilişkin düşüncelerini açıkça dile getirir. Mesela *Yeryüzünde Birkaç Adım* adlı eserde Paris seyahati esnasında Madame Eva Meyerovitch de Vitray ile karşılaşmalarını anlatırken, onunla tasavvuf sohbetleri ettiklerinden bahsediyor. Meyerovitch için şöyle söylüyor: “Dünyanın belini doğrultmasını, beşeriyetin, tasavvuf şuuruna ermesine bağlıyor. Esasen kendisi de Hz. Mevlânâ’dan tercümeler yaparken, kütlelerin selametini İslâmiyette görerek resmen ihtidâ etmiş” (Ayverdi, 1984: 30). Meyerovitch ile sohbetlerini aktarırken, Konya’da Şeb-i Arus merasimleri üzerinden yapılan bir değerlendirme ile aslında mânevî hayatımızın derin bir tahlilini yapıyor. Meyerovitch, ihtifâli takib ettiğinde, kütle için bir arınmaya yol açan bu ruhî meselenin turistik bir festival hâline getirilmiş olmasından duyduğu ızdırabı anlatıyor. “Kur’an-ı Kerîm okunurken halkın saygısız tavırları elem verici” diyor ve ekliyor; “gençliği uyandırmak, alakasını şerden hayra çekmek için onu gerçeklerle samimi olarak yüz yüze getirmek gerek. İnsan ruhundaki kıvılcım, onu yelpazelemedikçe yangın hâline gelmez. Bu çeşit sahipsiz, ciddiyet ve samimiyetten uzak bir âyin taslağı ise, ham ve terbiye görmemiş genç ruhları hakikate yaklaştıracağı yerde, uzaklaştırır” (Ayverdi, 1984: 30-31).

Ayverdi burada da “ne idik, ne olduk” sorusunu gündeme getirerek okuyucuyu bir çeşit hafıza tazelemeye de davet etmektedir. “Türk milleti ne kaybetti, elden ne kaçırdı ise, hep yediden yetmişe uğruna can verdiği Îlâ-i Kelîmetullah aşkını, bu müşterek gâyeyi, his ve düşünce hayatından silmiş olduğu için kaybetti. O, birleştirici, lehimleyici, bağlayıcı, dolayısıyla da yükseltici, medeniyet ve zafer ufuklarına koşturucu gâyeyi” (Ayverdi, 1984: 168) kaybetmiş olduğu için. Şimdi bu kayıp mefkûreyi yeniden aramakta. Îlâ-yı kelimetullah nedir? Bu beşerî-ilâhî meşaleye yalnız Müslüman Türk mü muhtaçtır? Hayır. Dünyanın şu didik didik ve kan kokan vahşeti içinde tevhidin sükûnet ve ferahlığını getirecek olan tek çare, Îlâ-yı kelimetullah ile insan olmanın idrakini uyandırarak dünyayı rahatlatmak ve şuurlandırmaktır” (Ayverdi, 1990: 312).

Ayverdi *Yolcu Nereye Gidiyorsun?* (Ayverdi, 1944) eserinde olduğu hemen hemen bütün eserlerinde, insanoğlunu bir “yolcu”ya benzeterek, ona “nereden gelip nereye gidiyorsun” diye sormaktadır. Bu dünyaya ne için geldiğini sormaktadır. Ona göre; “insanoğlu için düşünmek zor bir keyfiyet. … Amma daha da zor, hatta beşeriyetin başına bin bir zorluk çıkaran asıl keyfiyet, dünyaya ne için geldiğini düşünmemek ve bilmemektir” (Ayverdi, 1974: 18). Halbuki “dünyaya gelmekten maksat, insanoğlu için ne olduğunu düşünmektir” (Ayverdi, 2005: 90). Ve yine insana *Son Menzil* (Ayverdi, 2002) adlı eserinde olduğu gibi “son menzil”i hatırlatmakta, hayatın anlamını ve değerini sorgulatmaktadır. Bu dünya, konduğumuz bir menzildir, son menzil değildir. “Eğer yolcu, konduğu menzillerden göçmese, asıl varacağı yeri nasıl bulur? (Ayverdi, 2002: 242). Bu nedenle, bu dünyada, o asıl menzili unutmadan konaklamak gerekir. Ayverdi bir seyahatinde, Alp dağlarının karlı tepelerini görünce o dağların şöyle seslendiğini duyar gibi olur: “Ey insanlar! Dünya, dünya olalı beri biz soğuk cehennemlerde çile doldurup dururken siz, insan yaratılmış olmanın kadrini bilememek yüzünden, dertten derde, ıstıraptan ıstıraba atılıyorsunuz. İnsan olmak saadeti yetsin size. Zira bu, yaradılış âleminde benzeri olmayan bir imtiyaz. Amma bildiğiniz halde bu saadetin, bu şerefin kadrini kıymetini takdir edemiyorsunuz. Çünkü onu hazır bulmuş, emek sarf etmeden elde etmişsiniz. Bu yüzden de har vurup harman savuruyor, bir mirasyedi gibi, düşünmeden harcıyorsunuz. Bizim gibi dağ, taş olup insanlığa hasret çekseniz, işte o zaman elinizdeki hazinenin ne bulunmaz bir varlık olduğunu anlar, süflî ve hayvânî iptilâlarınızın esaretinden âzâd olmaya can atardınız” (Ayverdi, 1984: 179). Bu değerlendirmelerin bulunduğu ve bize Ayverdi’nin bütün eserlerinin havasını getiren seyahat notları, onun fikriyatı ile tanışmak için elverişli bir başlangıç kitabı olarak düşünülebileceği gibi, dünyanın ve memleketimizin bugün karşılaşmış olduğu maddî- mânevî buhranlar karşısında da çözüm önerisi olarak değerlendirilebilecek bir başucu kitabı olarak okunabilir. “Dünyaya gelişin asıl mânâsı gideceği yeri bilmek ve dünyaya yollamış olanla biliş tutup ona teslîm olmak. Hem de aşk ve şevk ile o kudretin varlığı önünde yokluğunu idrak etmek sureti ile yücelip var olabilmektir” (Ayverdi, 1984: 247) diyen Ayverdi, “insanoğlunu yanıltan şeyin, kendisi için doğup yaşadığını zan etmesi” olduğunu düşünür. Halbuki bize bahşedilmiş olan hayat, onu şahsi zevk ve keyfimize tahsis etmemiz için değil, etrafımıza faydalı olmamız içindir” (Ayverdi, 1984: 246).

Ayverdi’nin, bir diriliş manifestosu, millî bir beyannâme olarak da okunabilecek olan bütün eserleri daha isimlerini zikretmekle bile bizi derin bir meseleyi tefekküre davet etmektedir. Millî Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız, Kölelikten Efendiliğe, Misyonerlik Karşısında Türkiye, Bir Dünyadan Bir Dünyaya, Hey Gidi Günler Hey, Rahmet Kapısı, Bağ Bozumu, Ah Tuna Vah Tuna, Dünden Bugüne Ne Kalmıştır, Boğaziçi’nde Tarih, Arkamızda Dönen Dolaplar, Ne İdik Ne Olduk, bu eserlerden hemen hatıra gelen yalnızca birkaç tanesidir. Ayverdi, yeryüzünde atmış olduğu birkaç adımda da yine bu meseleleri düşünmüş, Avrupa’daki Türklerden, Balkanlarda kalan kardeşlerimize, millî eğitimimizden, dünyanın içinde bulunduğu krize kadar pek çok konuyu irdelemiştir. Sanat, bilim, felsefe alanında karşılaştırmalı değerlendirmelerde bulunmuştur. 12. Yüzyıl Rönesansından, esnaf loncalarının kaldırılmış olması ile düştüğümüz sıkıntıya, materyalizmden natüralizme, dil şuurundan hediyeleşme kültürüne kadar, Vahdetten kesrete pek çok konuya değinilmiş olan eserde Ayverdi’nin nihai tesbiti ve tavsiyesi ise; Memleketin aydınlarının millî şuur sahibi olmasıdır. Memlekete en büyük hizmetin, aydınların millî değerlerle zırhlanmasını sağlamak olduğunu söyler. Ancak millî ve mânevî eğitim verilirken de, doğru bir din eğitimine ihtiyaç olduğunu, din eğitimi veren okulların gerçek İslâm ruhunu vermesi gerektiğini ve burada yetişen din adamı namzetlerinin de peygamber ahlâkını örnek almaları gerektiğini hatırlatır (Ayverdi, 1984: 259). “Cemiyetleri huzur ve düzene sokmak için kendi kendisine karşı mesuliyet hisseden ve tek hesap verilecek makamın da Allah olduğuna inanan ve îman eden kütleler yetiştirmek, dünya için tek selamet yolu” diye düşünür (Ayverdi, 1984: 245). “Devirler ve asırlar ne kadar ilerlerse ilerlesin, Âdemoğlu aynı hırs ve nefsânî duyguların esiri olmaktan çıkamayacağına göre, onu bir mânevî terbiye potasında eritip, bu esaretten halas ederek yeni bir kalıba dökmek tek çıkar yol. Beşeriyete nefes aldıracak tek çare, tek ümid olarak görünmekte” (Ayverdi, 1984: 178). Yeryüzünde Birkaç Adım, sanki insanoğlunun bu dünyadaki birkaç küçük adımına atıf gibidir. Her insanın bu yolculukta bir rehbere ihtiyacı vardır. İnsanoğlu, hakiki değerlerle tanıştırılmazsa gündelik ve süfli olanın çarkında öğütülme riski ile malüldür. Hakiki değerler zaman ve mekân üstü değerlerdir. İnsanın iyiyi, doğruyu ve güzeli araması, onlara dost olabilmesi, onu yüceltir. Fakat bu tekâmül için bir rehber gerekir. İşte Ayverdi’nin eserleri ile karşılaşmak, günümüzün gönlü daralmış ve kafası karışmış insanı için neredeyse böyle bir rehber niteliğindedir. Gönül ister ki onun gibi rehberlerin kendileri ile karşılaşılsın, lakin bunun olmadığı yerde, eserleri böyle kutlu bir karşılaşma niteliğindedir diyebiliriz. “Artık yüksek ideallere öncülük eden büyük ve mihver insanları, kendilerine örnek seçen devirler tarihin hafızasına gömülüp kaldı. Onun için de hemen bütün dünyada ve bizde, zorla büyütülmüş sahte büyüklerle avunma çağının gafleti hüküm sürmekte. İnsanoğlu kendisini gerçeklere kılavuzlayacak, ruhça da, maddece de ulviyete dâvet ile yüksekliklerde karar ettirecek rehber insanı bulamadığı kadar, sahtelere meyleder ve susuzluğunu bataklıklarda, çamurlar arasında tatmin etmek ıztırar ve ıztırabında kalır. … Yirminci asrın insanları gibi…” (Ayverdi, 1984: 169).

Ayverdi’nin sık sık dikkat çektiği bu sahte kahramanlardan kurtulmanın yolu, yüksek ideallere öncülük edecek mihver insanları bulmaktır. Zâhirde de, bâtında da rehbersiz kalmak kadar güç ve tehlikeli olan başka şey yoktur ona göre. “Dünyanın yüzünü güldüren, bir gerçek rehber bulmak olduğu gibi, dünyayı çığırından çıkaran da başıboşluk ve rehbersizlik değil mi? İşte yirminci asrın büyük ıztırâbı da, önden gidici ve rehber insanlardan mahrumiyeti olduğu söylense revadır. İnsanoğlunun ters yollara saparak kendinden kaçan, kendini inkâr eden acaib ve menfî bir mahlûk olması hep bu gerçek prototipten mahrumiyetinin gizli azâbı değil mi? Her başıboş cemiyete arız olan illet, büyük kütleleri de kendi gittiği ters istikâmete çekip sürüklemek istemektir. Zira bir değerin hakikisinden yoksun kalmış toplumların önüne, daima sahtelerinin çıkagelmesinden tabiî ne vardır? Bu asrın hâkim cereyanı da, yapıcı olmak yerine, ne yazık ki, yıkıcı olmaya meyyal bulunmaktadır” (Ayverdi, 1984: 142-143).

Ancak, ona göre; “ne kadar zincire vurulsa da, insan idrakinin bir şahlanacağı gün olması mukadderdir” (Ayverdi, 1984: 167). Eğer tasavvufun kurtarıcı ve yapıcı kudretini anlayıp, cemiyeti bu ruh sağlığı ile sağlama almak feraseti gösterilebilirse (Ayverdi, 1984: 139), yeryüzünde attığımız şu birkaç adım da hakiki mânâsını bulacaktır diye düşünür. Bir mânevî nizam kuramamış, bir vicdan mahkemesi önünde kendine ve Allah’a hesap veremez hâle gelmiş insanlar ve cemiyetler ancak ihlaslı bir imânla ihya edilebilir. “Kıymeti bilinmemiş, itilip bir köşeye atılmış, dünya görüşümüz ve hayat üslûbumuz içinden sürüp çıkardığımız sistemi, bir ihlaslı idrakin, günün şartları içinde yeniden derleyip toparlayarak bütünleştirmesinden başka çare” yoktur (Ayverdi, 1985: 206). Bu ihlaslı idraklerle bir medeniyet inşası söz konusu olacaktır.

Ayverdi’ye göre; beşeriyetin bir isnat noktası olarak dayanacağı mihver fikirler ve mihver insanlar olmalıdır. Onların kaybolduğu devirler kıraç ve verimsiz olur. Bilimde, felsefede, sanatta herhangi bir insanlık başarısı gösterilemez. Bu nedenle, zihnî ve ruhî ölçülerin beraberce teyid ve kabul ettiği büyük adamlara, örnek şahsiyetlere ihtiyaç vardır. Medeniyet ancak onlarla oluşur (Ayverdi, 1993: III/ 248). İşte Sâmiha Ayverdi, bütün eserleri, fikirleri, yetiştirdiği talebeleri ve yaşayışı ile bu medeniyet timsallerindendir. Ayverdi’ye göre medeniyet ve insan birbirinin aynası hükmündedir. İnsan medeniyette yansıdığı gibi, medeniyet de müşahhas bir insan şahsiyetinde yansır. Dolayısıyla medeniyet buhranından çıkmak cihanşümul ölçülerde yeni bir insan inşa etmekle mümkündür. İşte Ayverdi o yeni insanı maddesi ve mânâsıyla bir bütün olarak inşa etmenin yollarını göstermiş, bu uğurda son nefesine kadar emek sarf etmiştir.

Sâmiha Ayverdi, bir insan ve medeniyet düşünürüdür. Bugüne kadar edebî sahada vermiş olduğu eserler üzerinden tanınmış olsa da aslında külliyatına felsefi bir dikkatle bakıldığında onun bir medeniyet düşünürü olduğu rahatlıkla görülebilir. O, medeniyetimizin fark edicisi ve fark ettiricisidir. Bu medeniyetin ruhunu kendinde ve bir ideal olarak öğrencilerinde işleyendir. Sâmiha Ayverdi geçmişin değil, geleceğin insanıdır. O halde onu bu gelecek adına, bu medeniyetin müşahhas örnekleri üzerinden ve tasavvufi irfan üzerinden yeniden anlamak gerekiyor (Gürsoy, 2014: 154). Çünkü bugün dünyanın çektiği o kısırlık, o huzursuzluk, hep irfandan nasipsizlik sebebiyledir (Ayverdi, 1990: 18). İrfan, irfanla bütünleşen bir edep ve iman, imanla bütünleşen bir ilim, ilimle bütünleşen sanat ve felsefe, maddenin ve mânânın âhenk ve bütünlüğü bugün insanlığın ihtiyaç duyduğu en önemli şeydir. Ayverdi’nin hatırlattığı önemli bütünlüklerden bir de şüphesiz îman ve aksiyon bütünlüğüdür. Ahlâkî olarak hayata geçirilmiş bir îman ve mânâsına uygun bir aksiyon bütünlüğü. Ayverdi, yazdıkları ve yaşayışı ile hep böyle bir tevhide dikkat çekmiştir. Entelektüel ve mânevî mirasına felsefî bir dikkatle yöneldiğimizde; insanın kaybolmaya yüz tutan anlamını yeniden keşfetmek ve ihya edebilmek için ne kadar elverişli bir malzeme sunduğu fark edilir. İnsanın anlamını yeniden bulmaya davet ederken, o anlamın ne olabileceği hususunu da işaret eder. Buradan yeni bir insan anlayışı, bir medeniyet teorisi, etik estetik ve metafizik derinliği olan bir felsefî kavrayışa ulaşmak mümkündür. Bu felsefî görüş ışığında, kadim olanın her dem taze bir duyuş ve ifade ile bugün için ve bugün adına okunabildiğini görürüz ve kadim olanı şimdi bugün adına yeniden okuma ve ihya edebilme imkânı buluruz. Zira Ayverdi’nin referansları ezelî ve ebedî hikmet ve hakikatlerdir. Bu da gösterir ki Ayverdi’nin tefekkürü; iyi, doğru, güzelden yana, hikmet ve hakikatin her devirde ve her koşulda yeni ve taze bir söyleyişle aranması ve dile getirilmesi esasına dayanır.

**KAYNAKÇA**

Ayverdi, Sâmiha, (1944), *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, Gayret Kitabevi: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (1974), *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, Hülbe Yayınları: Ankara

Ayverdi, Sâmiha, (1976), *Millî Kültür Meseleleri ve Maarif Dâvâmız*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Devlet Kitapları: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (1984), *Yeryüzünde Birkaç Adım*, Ötüken Neşriyat: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (1985), *Rahmet Kapısı*, Hülbe Yayınları: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (1990), *Ah Tuna Vah Tuna*, Hülbe Yayınları: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (1993), *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, Damla Yayınevi: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (1997), “Sâmiha Ayverdi’nin Sohbetlerinden”, *Türk Kültürüne Hizmet Edenler Paneli Bildirileri*, TÜRKKAD Yayınları: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (2002), *Son Menzil*, Kubbealtı Neşriyat: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (2005), *Mülakatlar*, haz. Mustafa Fayda-Semanur Fayda, Kubbealtı Neşriyat: İstanbul

Ayverdi, Sâmiha, (2011), *Ne İdik Ne Olduk*, Kubbealtı Neşriyat: İstanbul

Gürsoy, Kenan, (2000), “Oturum Başkanının Takdim Konuşması”, *Sâmiha Ayverdi’yi Anma Toplantısı*, Altay Kültür Eğitim ve Sanat Vakfı Yayınları: Ankara

Gürsoy, Kenan, (2014), “Sâmiha Ayverdi’nin İstanbul Tasavvurunda Ümran ve insan”, *Sâmiha Ayverdi’nin İstanbul’u*, Kubbealtı Neşriyatı: İstanbul

Karakuş, Rahmi, (2007), “Sûfî ve Sorumluluk”, *Sâmiha Ayverdi’de İnsan ve Tasavvuf, Tebliğ Metinleri*, TÜRKKAD Yayınları: Ankara

*Fulya BAYRAKTAR*

**Samiha Ayverdinin Mədəniyyət Fəlsəfəsinə Giriş**

*(xülasə)*

Bu məqalədə Samiha Ayverdinin insan, dəyər və mədəniyyət anlayışı haqqında fəlsəfi bir dəyərləndirmə aparmağa çalışılacaqdır. Bu dəyərləndirmə roman, səyahət, xatirə və tarix sahələrində orijinal əsərlər qələmə alan Samiha Ayverdinin əsasən səyahət qeydlərindən hərəkətlə ortaya qoyulacaqdır. Samiha Ayverdi sadəcə ədəbi əsərlər yazmış bir sənətkar deyil, eyni zamanda ədəbiyyatı təfəkkür ilə qovuşduran bir mədəniyyət mütəfəkkiridir. Onun mədəniyyət, ənsan və dəyərlər mövzusunda yazdığı bir çox əsər kimi səyahət qeydləri də sənətlə yoğrulmuş dərin bir düşüncəni ehtiva etməkdədir. Ayverdinin əsərləri fəlsəfi bir diqqətlə təhlil edildiyində, bu düşüncələrin müəyyən bir mədəniyyət fikri istiqamətində sistematik bir quruluşa sahib olduğu görünür. Ayverdinin əsas mövzusu “insan”dır və o demək olar ki, bütün əsərlərində bu insanın yer üzündəki mövcudluğunun əxlaqi, estetik və metafizik təməllərini və mənasını tədqiq etmişdir. Bu yanaşma tərzi fəlsəfi bir sistematiklik ilə reallaşdırılmamış olsa da, ədəbiyyatın içərisində qarşılaşdığımız bu təfəkkürün fəlsəfi baxımdan dəyərləndirilməsi lazımdır. Bu məqalədə bu günə qədər həyata keçirilməyən belə bir yanaşma ilə Ayverdinin əsərlərinin arxa planında yer alan və fəlsəfiləşdirilməyə əlverişli olan mədəniyyət təsəvvürü araşdırılacaqdır.

***Açar sözlər:***Fəlsəfə, təsəvvüf, mədəniyyət, dəyər.

 *Fulya BAYRAKTAR*

**An Introduction to Sâmiha Ayverdi’s Philosophy of Civilization**

(*abstract*)

In this article, a philosophical evaluation on Sâmiha Ayverdi’s insight into man, value, and civilization will be made. This evaluation will be made with a special reference to the travel notes of Ayverdi, who wrote original books in the fields of novel, journey, memory and history. Ayverdi is not only an artist who has written literary titles but also a thinker of civilization who has combined art with thought. In addition to a good many of titles on civilization, and axiology, her writings on journey comprise a detailed understanding which is restored with art, either. When analysed with a philosophical awareness, it will be seen that those books make up a systematic pattern around the idea of civilization. Mrs. Ayverdi’s basic subject is “human” and in almost all of her books, she tried to explain the ethical, aesthetic, and metaphysical standpoints of such a man appearing on the earth. Although such an approach was not made with a philosophical systematization and attitude, that idea which is encountered in literature, should be evaluated from a philosophical perspective. In this article, a civilization concept, which lies behind all her books and which can be philosophized, will be investigated, an attempt which has been unprecedented thus far.

***Keywords:*** Philosophy,Islamıc Mysticism, Civilization, Value.

## Leo Strauss Açısından Siyaset Felsefesinin Tarihselci ve Pozitivist Sosyal Bilim Anlayışında Çözülmesi

***Ali Sertan Beşer[[203]](#footnote-203)\****

**Giriş**

Bu yazıda, Leo Strauss’un bakış açısından, siyaset felsefesinin modern sosyal bilim anlayışında nasıl değerlendirildiği ele alınmaya çalışılacaktır. Strauss’un bu konuyu çalıştığı dönemin koşulları her ne kadar değişmiş olsa da siyaset felsefesinin anlamına dair tespitleri hala önem taşımaktadır. Strauss’a göre modern dönemin sosyal bilim anlayışı özellikle pozitivist ve tarihselci bakış açılarıyla şekillenmiş ve bunun sonucunda Modernite krizine sebep olmuştur. Dolayısıyla siyaset felsefesi bu çerçevede ele alındığından, Strauss’a göre, pozitivist ve tarihselci bakış açılarının nasıl bir yaklaşıma sahip olduğuna da değinmek gerekmektedir. Zaten Strauss’un siyaset felsefesi konusunu, pozitivist ve tarihselci bakış açılarının etkilerinden bahsederken yakından dikkate aldığı da görülecektir. Strauss’un siyaset felsefesinin anlamına yönelik değerlendirmesinin bir dayanağı da klasik ve modern felsefe arasındaki görüş farkına ve modern düşüncenin tarihî süreçte nasıl meydana geldiğine yaptığı vurgudur.

Strauss’un klasik felsefeye yaptığı vurgu felsefenin orijinal anlamıyla yakından ilgilidir. Strauss’un felsefî görüşü “zetetik”tir, yani Sokratesçi-Platoncu anlamda bir şüpheciliktir. Bu yaklaşımda bir taraftan bütünün bilgisine dair bir araştırmaya girişilirken diğer taraftan “en iyi yaşam yolu nedir?” sorusuna cevap aranmaktadır. En iyi yaşam yolu hiç kuşkusuz Sokratesçi-Platoncu anlamda felsefî bir yaşamdır. Ancak klasik anlamda böyle bir yaşam ya da yaklaşım, modern düşüncenin tarihselci ve pozitivist özellikleriyle pek mümkün olmadığından, Strauss, bu özelliklerin oluşturduğu anlayışı hatalı bularak “zetetik” felsefî yaklaşıma yeniden dönmeye çalışmaktadır. Daniel Tanguay’ın da belirttiği üzere Strauss’un felsefî yaklaşımının başlıca hedefi hakikî Platonculuğu yeniden kavramak olup aynı zamanda onu düşmanlarına, şimdi ve geçmişe karşı korumaktır.[[204]](#footnote-204) Strauss açısından klasik dönemin siyaset felsefesinin kendine has özelliği ise “en iyi yaşam yolu” meselesiyle bağlantılı olarak “en iyi rejim sorunu” ile ilgilenmesidir ki bu, en güzel ifadesini doğal hak öğretisinde en iyi örneğini ise Platon’un *Politeia* (Devlet) adlı eserinde bulmuştur (Strauss, 2011: 170).

Strauss, siyaset felsefesinin ve onun anlamlı karakterinin Antik Çağ Atina’sında ortaya çıktığından bugüne kadar gündemde olduğunu belirterek siyasî eylemlere yönelik değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre siyasî eylemler ya mevcut durumu korumayı ya da değiştirmeyi amaçlamaktadır. Mevcut durumu korumak daha kötüye gidişi engellemek için yapılırken, mevcut durumun değiştirilmek istenmesi ise daha iyinin getirilmek istenmesinden kaynaklanmaktadır. Daha iyi ve daha kötüye ait düşüncelerin bir “iyi” düşüncesini ima ettiğini söyleyen Strauss, tüm eylemlerimizi yöneten bu “iyi” düşüncesinin farkında olmanın “kanaat” (opinion)[[205]](#footnote-205) özelliği taşıdığına işaret etmektedir. Strauss’a göre bu kanaatler ilk başta sorgulanmazken daha sonra sorgulanabilir oldukları ortaya çıktığında, yapılan sorgulama sonucunda “bilgi”ye ulaşılacağını, bunun da tüm siyasî eylemlerin özünde bulunan iyinin bilgisine, yani iyi bir hayatın, iyi bir toplumun bilgisine yönelmekle gerçekleşeceğini belirtmektedir. Strauss’a göre iyi bir toplum tam olarak gerçekleşen siyasî bir iyiden ibarettir (Strauss, 1988: 10).

Strauss’a göre eğer iyi bir hayat ve iyi bir toplum elde etmeye dair bu yöneliş açığa çıkarsa, siyaset felsefesi de açığa çıkmış olacaktır. Çünkü ona göre siyaset felsefesinin nihaî amacı, çözmeye çalıştığı problemle ilgilidir ve bu problem, “iyi bir toplum nedir?” sorusuyla tanımlanmaktadır (Behnegar, 2013: 22-23). Ayrıca Strauss için siyaset felsefesi “bütün”ün yani felsefenin bir dalıdır. “Siyaset felsefesi” ibaresindeki “felsefe” köklere inen ve kapsayıcı bir ele alış tarzını ifade ederken, “siyaset” terimi ise hem konuya hem işleve işaret etmektedir. Siyaset felsefesinin siyasî hayatla ilgisi kurulacak tarzda siyasî konularla ilgilendiğini belirten Strauss, böylece onun, konusunun amacıyla aynı olacağını belirtmektedir (Strauss, 1988: 10). Siyaset felsefesi, Strauss’a göre, insanlığın büyük amaçları, mesela özgürlük, devlet, imparatorluk gibi, insanları sefaletten kurtaracak konularla ilgilenir. Bu anlamda siyaset felsefesi pratiğe dönük olup, insan hayatına en yakın felsefe dalıdır.

Strauss, felsefeyi, bilgelik arayışı olarak, evrensel bilgiyi ya da bütünün bilgisini arayış şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre eğer bütünün bilgisi kolay ulaşılabilir olsaydı, böyle bir arayışa da gerek duyulmazdı. Fakat bu bilginin hâlihazırda olmayışı da insanın bütüne dair düşünceleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Dahası, bütüne dair düşünceler belli kanaatleri oluşturmakta ve bilgiye dayanmayan bu kanaatler felsefeden önce gelmektedir. İşte felsefe, Strauss’un tanımında, bütüne dair önceden sahip olunan kanaatlerin, bütüne dair bilgiyle değiştirilme teşebbüsüdür. Temelsiz olan kanaatler yerine artık temellendirilmeye çalışılan, yani bilgiye dayanan düşünceler mevcut olmaya başlayacaktır. Buradan hareketle filozofu da tanımlayan Strauss, filozofun en önemli karakterinin “hiçbir şey bilmediğini bilmesi” olduğunu söyleyerek, Sokrates’in felsefe anlayışını benimsediğini göstermektedir (Strauss, 1988: 11). Strauss siyaset felsefesini şöyle tanımlıyor: “Siyaset felsefesi böyle anlaşılan felsefenin bir dalıdır. Bu yüzden siyaset felsefesi siyasî konuların doğası hakkındaki kanaati siyasî konuların doğası ile ilgili bilgi ile yer değiştirme girişimidir” (Strauss, 1988: 11-12).

Felsefenin, kanaatin yerine bilgiyi getirme ve buna paralel olarak siyaset felsefesinin, siyasî konuların doğasına yönelik kanaatlerin yerine bilgiyi getirme çabasında olduğunu söyleyen Strauss, siyasî konuların doğasında onaylama ve onaylamama, seçim ve reddetme, övme ya da kınama bulunduğunu belirtmektedir. Çünkü siyasî konuların doğası tarafsız değildir. Onlar, insanın sadakatine, bağlılığına ve yargılarına dair iyi veya kötü, adaletli ya da adaletsiz olma anlamında iddialarda bulunur. Siyasî konular bazı iyi ya da adalet standartlarına göre değerlendirilmezlerse, onları siyasî konular olarak anlamak imkânsız olacaktır. Strauss’a göre eğer siyaset felsefesi kendi işini doğru yapacaksa, bu standartların bilgisine ulaşmalıdır. Böylece, Strauss için, siyaset felsefesinin anlamı hem siyasî şeylerin doğasını hem de doğru ya da iyi bir siyasî düzeni bilme teşebbüsü olmaktadır (Strauss, 1988: 12).[[206]](#footnote-206)

Strauss’a göre bir diğer önemli mesele de siyaset felsefenin “siyasî düşünce”den farkının anlaşılmasıdır. Strauss’a göre siyasî düşünce, siyasî fikirler üzerinde düşünme ya da onları açıklama iken, siyasî fikirle anladığımız ise temel siyasî meselelerle ilgili önemli olabilecek her türlü kavram, fikir ve düşüncedir. Böylece, her siyaset felsefesinin siyasî düşünce, fakat her siyasî düşüncenin siyaset felsefesi olmadığını söyleyen Strauss, siyasî düşüncenin kanaat ve bilgi arasındaki ayrıma kayıtsız, siyaset felsefesinin bu ayrımın bilincinde olduğunu belirtmektedir (Strauss, 1988: 12). İnsan soyu kadar geçmişe sahip olan siyasî düşünce; ifadesini kanunlar, kurallar, şiirler, hikâyeler ve birçok halka açık konuşmalarda bulurken, siyaset felsefesinin en uygun sunumu ise bu konudaki bilimsel incelemelerdir (treatise).

Strauss’un yorumlarının önemli bir kısmına konu olan siyasal teoloji (political theology), sosyal felsefe (social philosophy) ve siyaset bilimi (political science) ile siyaset felsefesi arasında da bir ayrım yaptığı görülmektedir. Siyasal teoloji ilahî vahye dayanan siyasî öğretileri ifade ederken, siyaset felsefesi insan aklının kendisi dışında herhangi bir kaynağa başvurmadığı bir alandır. Siyaset felsefesi ile aynı alanla ilgilenen, ancak farklı bir bakış açısından bakan sosyal felsefe ise siyaset kurumunu daha büyük bir bütünün, toplumun, bir parçası olarak ele almaktadır. Siyasî kavramlar içinde en problematik ve Strauss’a göre belirsiz kavram da siyaset bilimi kavramıdır. Çünkü bu tabirdeki “bilimsellik” kaygısıyla beraber siyaset bilimi kendisini siyasî şeylerin gerçek bilgisine ulaştıran bir yol olarak tanımlar. Bu “bilimsel” siyaset bilimi, Strauss’a göre, felsefî değildir. Siyaset bilimi, mantık ve yöntembilim gibi felsefî disiplinlere ihtiyaç duysa da ancak gerçekte bu disiplinlerin de siyaset felsefesiyle ortak bir yanının olmadığını söyleyen Strauss, “bilimsel” siyaset biliminin siyaset felsefesiyle bağdaşmadığını belirtmektedir (Strauss, 1988: 13-14). Dolayısıyla, “bilimsellik”, Strauss’un Modernite eleştirisinin ve sonrasında kendisini Antik Yunan ve İslam filozoflarıyla ilgilenmeye götürecek sürecin ilk işareti olarak değerlendirilebilir. Zira bilimsellik kaygısı, beraberinde “değerlerden bağımsız” (value-free) olma endişesi taşımakta ve Strauss’a göre bu içerisinde birçok sorun barındırmakta, ayrıca nihilizme yol açmaktadır (Strauss, 1988: 18-19). Strauss kendi dönemindeki siyaset felsefesinin durumuyla ilgili şu tespitte bulunmaktadır.

Bugün siyaset felsefesi tamamıyla ortadan kalkmamış olsa bile bir çürüme ya da bozulma içerisindedir. Yalnızca onun konusu, yöntemleri ve aslî fonksiyonu hakkında bir fikir birliği olmadığından bahsediyor değilim, onun herhangi bir formdaki imkânı da sorgulanır hale gelmiştir (Strauss, 1988: 17).

Strauss’a göre bu sorgulama ve bozuluş, modern felsefede pozitivizm ve tarihselciliğin kabulü yanında, klasik “doğal hak” (Natural Right) kavramının terkedilmesiyle açıklanabilir (Rotman, 1962: 341). Siyaset bilimiyle ilgilenen araştırmacıların tek uzlaştığı konunun ise siyaset felsefesi tarihiyle ilgili yapılacak çalışmaların yararı olduğunu belirten Strauss, buna rağmen 20. yüzyılda, siyaset felsefesinin gözden düşmüş olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre başlangıçta siyaset felsefesi ve siyaset bilimi aynı şey olsalar da zamanımızda farklı parçalara bölünmüş durumdadır. İlk önce felsefî olanla bilimsel olan arasında bir ayrıma gidilmiş ve bu siyaset felsefesinin tüm asalet ve dürüstlüğünü alıp götürmüştür. Daha önceden siyaset felsefesine dâhil olan birçok konu, şimdilerde ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikolojiye bırakılmış, bilim adamlarının ilgisini çekmeyen tarihî araştırmalar ise siyaset felsefesine terkedilmiştir. Bu değişimin nedeni, siyaset felsefesinin bilimsel olmayan ya da tarihsel olmayan karakteridir ve bu durum, siyaset felsefesinin imkânını ortadan kaldırmıştır (Strauss, 1988, 17-18). Peki, siyaset felsefesinin imkânını ortadan kaldıran süreç nasıl başlamıştır? Şimdi bu sorunun cevabını Strauss’un açıklamalarında göstermeye çalışalım.

Strauss’a göre, modern düşüncenin oluşumu için modern öncesi düşünceden yani klasik düşünceden bir noktada ayrılmak gerekli olduğundan, özellikle siyaset felsefesinde bu ayrılığı açıkça yapan isim Machiavelli’dir (Strauss, 1975: 83-84). Strauss’un modern düşüncenin oluşumunu üç dalga ile açıkladığı varsayımına göre Machiavelli bu dalganın ilkini oluşturmuş ve Moderniteye doğru değişimi başlatmıştır. Strauss’un açıklamalarına baktığımızda aslında Modernitenin özelliği onun *Kitab-ı Mukaddes* geleneğini sekülerleştirmiş olmasıdır. Bunun anlamı cenneti dünya üzerinde ancak insanî yollarla oluşturmayı amaçlamış olmasıdır.[[207]](#footnote-207) Klasik siyaset felsefesinin karakteristik özelliği olan yöneticilerin ahlaka dayalı kararlar alıp en iyi yönetim biçimini aramalarına Machiavelli’nin karşı çıktığını hatırlatan Strauss, Machiavelli açısından şansa dayalı yönetimi aramak yerine olanın kabul edilip gerçekçi bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü en iyi siyasî düzenin kurulması şansa bağlıyken, bir siyasî toplumun kurulması şansa bağlı değildir. Özetle, insanın doğası onun siyasî toplumu kurması için gerekli imkânı vermektedir. Ancak en mükemmeli aramak yerine, hedefi aşağı çekerek siyasî probleme çözüm getirilip şans fethedilebilir (Strauss, 1975: 86-87). Böylece Machiavelli, erdeme ve en iyi rejim - ki klasik doğal hak öğretisiyle ifadesini bulur – hedefine dayalı klasik siyaset felsefesi anlayışını reddetmiştir.

Strauss’a göre Machiavelli’nin etkisi kendisinden sonraki dönemi, onun düşüncesiyle de uyumlu olarak iki şekilde etkilemiştir. Birincisi doğa biliminde meydana gelen devrim ve bunun sonucunda ortaya çıkan modern doğa bilimidir. Klasik doğa biliminde bilgiyi kozmik düzende arayan insanın artık bilgiyi doğada aradığını doğayı da hediye veren özel bir anlamda görmek yerine onu fethedilecek bir şey olarak görmeye başladığını belirten Strauss, doğanın insan için en basit materyalleri veren, dünyadaki iyi olan şeylerin ise insan emeğinin ürünü olduğunun kabul edilmeye başlandığına işaret etmektedir. Bu anlamda siyasî toplum doğal değil insan yapımıdır (artifact) (Strauss, 1975: 88). Strauss’a göre Machiavelli’nin kendisinden sonraki modern bakış açısına ikinci etkisi ise siyaset ve ahlak felsefesine yöneliktir. Kısaca belirtmek gerekirse, Strauss, Machiavelli’de siyaset ile doğal hak veya doğal yasa arasında kurulması beklenen bağın Hobbes’da doğal hakkın insanın kendisini koruması olarak tanımlanmasıyla gerçekleştiğini, bunun da insanın yaşama dair somut bir özgürlük fikrini içerip daha sonra Locke’un öğretisinde ifadesini bulduğuna işaret etmektedir (Strauss, 1975: 88-89).

Machiavelli’nin etkisini bu şekilde ifade eden Strauss, Modernitenin ikinci dalgasının ise Rousseau ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Strauss’un değindiği üzere Rousseau, Machiavelli tarafından oluşturulan ilk dalganın karakteristik özelliklerini – ki biri siyaset ve ahlak felsefesini teknik bir problem olarak ele alırken diğeri doğayı daha sonradan oluşturulan yani doğal olmayan medeniyet için kullanır – eleştirmektedir. Rousseau’nun işaret ettiği husus Antik siyasetçilerin erdem üzerine ancak kendi döneminkilerinin ise ticaret ve para üzerine konuştukları gerçeğidir ve Strauss, Rousseau’nun erdem kavramının, modern devletin ticaret hayatına kurban edilmesini eleştirdiğini belirtmektedir. Ancak, Strauss, Rousseau’nun klasik erdem kavramını yeniden ortaya koymadığına çünkü onun insanın kendini bulduğu modern devlet durumunu başlangıç olarak ele aldığına işaret etmektedir. Strauss’un burada işaret ettiği husus Rousseau’nun doğa durumunu diğer filozoflardan farklı olarak ele almasına rağmen doğayı insanca olmayan bir durum olarak yorumladığıdır. Dahası insanlığın ya da rasyonalitenin doğada değil ancak tarihî süreçte meydana geldiğidir. Strauss’a göre Hobbes’un doğa durumunu yorumlayan Rousseau’nun düşüncesine göre insan ancak tarihî süreçte kendiliğinden amaçlamasa da insanlığını kazanmış ve böylece “tarih kavramı” ortaya çıkmıştır. Rousseau’nun tarihsel süreç kavramının kendisinden sonra Kant ve Hegel tarafından geliştirildiğini belirten Strauss, Rousseau’nun siyaset teorisinde adil ve rasyonel devletin tarihsel süreçte genelin iradesiyle - ki böyle bir amacı olmasa da – gerçekleşeceğine dair düşüncesini hatırlatmaktadır (Strauss, 1975: 89-91).

Strauss’a göre Rousseau’nun işaret ettiği husus doğa ile insanî düzen arasında bulunan zıtlıktır. Doğa ile insanî düzen arasında bir uyumu arayan Rousseau’nun aksine Nietzsche böyle bir uyuma şans tanımaz. Strauss’un belirttiği üzere, Modernitenin üçüncü dalgasını başlatan Nietzsche’ye göre dünya üzerinde acı ve terörün hâkim olduğunu dolayısıyla insandan doğaya dönülemeyeceğini ve hakikî anlamda bir mutluluğun olamayacağını düşünmektedir (Strauss, 1975: 94-95). Nietzsche’nin hakikî anlamda mutluluğun olamayacağına dair düşüncesine Strauss’un işaret etmesi, Nietzsche’nin klasik siyaset felsefesinden nasıl ayrıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Nietzsche’nin ele aldığı asıl önemli konu ise “tarih” kavramına yöneliktir. Strauss’un Nietzsche’de işaret ettiği husus onun filozofların tümünde gördüğü “tarih bilinci” eksikliğidir. Bu konuyu Hegel’deki tarih kavramıyla birlikte ele alan Strauss, Hegel’de tarihin mutlak bir âna ulaştığına dair iddiaya daha sonra “ilerleyici” (progressive) tarih anlayışıyla karşı çıkıldığını ve konuyla ilk yüzleşenin Nietzsche olduğunu belirtmektedir. Nietzsche’nin tarihsel süreçteki tüm düşünce ve eylemlerin tarihin ilerleyici özelliğiyle daraltılamayacağına dair düşüncesini vurgulayan Strauss, tüm düşünce ideallerinin belli kültürlerde yaratıcı insan eylem ve projeleriyle açığa çıktığını belirttiğini ifade etmektedir. Strauss, Nietzsche’nin, tüm ideallerin objektif bir dayanağa, (mesela doğa, akıl ve Tanrı gibi) sahip olduklarını ancak tarihselci anlayışın bu dayanağı ortadan kaldırıp tüm değerleri yeniden ele aldığı hususuna değindiğine işaret ederken, bunun yanında Nietzsche’nin tüm değerlerin kökenini ise güç istenci (the will to power) ile açıkladığını hatırlatmaktadır (Strauss, 1975: 95-96). Strauss Modernitenin üç dalga varsayımıyla felsefenin, özelde ise siyaset felsefesinin adım adım klasik düşünceden kopmuş olduğunu iddia etmektedir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere “bilimsellik” ve “tarihselcilik” kavramları modern düşüncenin temellerini oluşturan anlayışlardır. Diğer taraftan, bu anlayışlar, Strauss’a göre, Modernite krizine de sebebiyet vermişlerdir. Özellikle felsefe ve bilim arasında yapılan ayrım, yeni bir siyaset bilimi anlayışının oluşmasına etki ederken aynı zamanda modern felsefe veya bilim krizine de sebebiyet vermiştir (Behnegar, 2009: 219). Felsefe ile bilim arasında yapılan ayrım, siyaset felsefesi ile sosyal bilimin farklı aktiviteler olduğu varsayımını getirmektedir. Ancak, Strauss, sosyal bilimlerin, doğa bilimleri modelinde çalışılmasına karşı çıkmaktadır (Behnegar, 2009: 215). Strauss, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasındaki farka dair şunu belirtmektedir.

Sosyal bilim tiranlık hakkında, tıbbın, mesela kanser hakkında konuşabildiği güvenle konuşamaz, sosyal olguları oldukları gibi anlayamaz. Dolayısıyla o bilimsel değildir. Günümüz sosyal bilimi kendisini böyle bir durumda bulmaktadır. Eğer günümüz sosyal biliminin, modern sosyal bilim ve modern felsefenin kaçınılmaz sonucu olduğu doğruysa, klasik sosyal bilimin yeniden ortaya konulması düşünülmek zorundadır (Strauss, 2000: 177).

Strauss’a göre 20. yüzyıl modern felsefesinde siyaset felsefesini anlamsız hale getiren etkenlerden birinin pozitivizm anlayışı olduğunu belirtmiştik. Strauss, pozitivist bakış açısının karakteristik özelliklerini eleştirirken aynı zamanda siyaset felsefesinin neden bu anlayış içinde çalışılamadığına da değinmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, Strauss’a göre pozitivist bakış açısının özelliklerinden birisi olan “değerlerden bağımsız” bir bilim anlayışı üzerinde durulması gereken ilk konudur. Strauss’a göre değer yargılarında bulunmadan sosyal olguları çalışmak mümkün değildir. Çünkü sosyal olguları çalışırken içerisinde barındırdığı düşünce, eylem ve işleri, değerlendirme yapmadan ele almanın mümkün olmadığını düşünen Strauss, siyaset bilimi, sosyoloji ve ekonomi gibi alanlarda değer yargılarının gizli bir şekilde de olsa işin içine girdiğini iddia etmektedir. Bunun dikkatli gözlerden kaçmadığını söyleyen Strauss, örneğin sosyal bilimcilerin demokratik ve otoriter insan tiplerine ve alışkanlıklarının arasındaki farka dair tartışmalarında görülebileceğini söylemektedir. Buna göre aslında “otoriter” olarak tanımlanan kavram aslında demokratların onaylamadığı her şeyin karikatürize edilmiş şeklidir (Strauss, 1988: 21). Bu da “değer yargısı” içeren ve “nesnellik”ten uzak olan bir yaklaşımdır.

Strauss, değerler hakkındaki tartışmalarını özellikle Weber üzerinden yapmıştır.[[208]](#footnote-208) Burada bunun ayrıntısına girmeden, Strauss’a göre neden “değerlerden bağımsız” bir siyaset biliminin mümkün olmadığı konusu üzerine yaptığı yorumlara bakmak konumuz açısından yerinde olacaktır. Strauss’a göre siyaset bilimi, siyasî olanla siyasî olmayan arasında bir ayrımı varsaymakta ve bununla “siyasî olan nedir?” sorusuna yanıt aramaktadır. Fakat siyasî olanı ilişkili olduğu şehir (polis), ülke, devlet ve toplumu oluşturan olguları dikkate almadan hakikî bir bilimsel inceleme yapılamayacağını düşünen Strauss, toplumun amacı hesaba katılmadan, toplumun tanımının yapılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre “devlet”i de amacına bakılmaksızın yapılacak bir tanımlama eksik olacaktır. Dahası, o, devlet tanımının da modern devlet tanımından hareketle yapıldığını, öncelikle “devlet”in ne olduğunun tanımlanmadığını düşünmektedir. Zira Strauss, devlet veya sivil toplumun tanımı yapılırken, siyasî eylem ve kurumları yargılayacak, amaca uygun bir standart kabul edildiğini ve gerçekte bu amacın belli bir standart olarak sivil toplumları yönettiğini belirtmektedir (Strauss, 1988: 22). Strauss, sosyal bilim pozitivizminin değerler çatışmasının insan aklı için çözümsüz olduğu iddiasına da karşı çıkarak bu iddianın hiçbir zaman kanıtlanmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bir değeri diğeriyle karşılaştırmak mümkün olabilir. Buna örnek olarak Strauss, birbiriyle yüzyıllarca savaşan iki komşu milletten hangisinin savaşının daha haklı olduğuna karar verip veremeyeceğimizi sormaktadır. Strauss’a göre aslında insanî çatışmalar değerler üzerindeki çatışmadan değil, onlar üzerindeki uzlaşımdan kaynaklanmaktadır (Strauss, 1988: 22-23).

Strauss’un sosyal bilim pozitivizmine yönelttiği diğer bir eleştiri ise modern bilim tarafından ortaya konulan bilginin en yüksek bilgi formu olarak kabulüne yöneliktir. Ona göre bu yaklaşım, bilim öncesi bilginin değersizleştirilmesi anlamına gelmektedir. Ancak bilim öncesi diye kabul edilen birçok bilginin, modern bilime temel teşkil edecek şekilde kullanıldığını ve kullanılmakta olduğunu, eğer bilim öncesi diye kabul edilen bu bilgiler bilgi değilse, bunlara dayanan birçok bilimsel çalışmanın da bilgi olgusundan yoksun olacağını belirtmektedir (Strauss, 1988: 23-24). Dahası, Strauss’a göre her konuyu bilimsel olarak incelemek de mümkün değildir. O bu konuda şöyle devam etmektedir: “Siyaset bilimi siyasî olan konularla siyasî olmayan konular arasında açıklık talep eder. O, “siyasî olan nedir?” sorusunun sorulmasını ve cevaplanmasını talep eder. Bu soruyla bilimsel olarak değil, ancak diyalektik olarak ilgilenile bilinir ve diyalektik inceleme de ancak bilim öncesi bilgiden hareket eder ve onu çok ciddiye alır” (Strauss, 1988: 24-25).[[209]](#footnote-209)

Siyaset felsefesinin, modern felsefede imkânını ortadan kaldıran sebeplerden biri olarak pozitivizmi gören Strauss’un bu konuya yönelik eleştirilerine değindikten sonra, diğer sebebin, yani tarihselcilik meselesini siyaset felsefesi açısından nasıl ele aldığının ayrıntısına değinmek yerinde olacaktır. Modernitenin dalgalarında özellikle Rousseau tarafından ortaya atılmış olan tarih kavramı daha sonra Alman idealizminde kendisini göstermiştir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki Strauss, pozitivizmin içerdiği güçlükler sebebiyle tarihselciliğe zorunlu olarak dönüştüğünü düşünmektedir (Strauss, 1988: 25). Tarihselcilik her ne kadar pozitivizmin düştüğü, değerlerden bağımsız olma, ilerleyici olma, modern bilimi en yüksek değer kabul etme gibi güçlüklere düşmemeye çalışsa da Strauss’a göre yeni bir güçlük ortaya çıkarmıştır ki bu sosyal olguları incelerken göz önüne alınan tarihsel anlayıştır (historical understanding). Strauss’a göre bu anlayışın içerdiği en önemli tehlike ise sosyal bilim araştırmalarında Batı kültürünün, başka kültürleri yorumlamada oluşturacağı etkidir. Bu tehlikenin ancak geçmiş ve şimdiki farklı kültürlerin çalışılması ile aşılabileceğini düşünen Strauss, sosyal bilimin farklı kültürleri onların kendilerini nasıl anlıyorsa öyle anlaması gerektiğini ancak sosyal bilimciden beklenenin ise daha çok “tarihsel bir anlayış” olduğunu ifade etmektedir (Strauss, 1988: 25). Strauss’a göre tarihî çalışmalar sosyal bilimin önüne geçmekle kalmamış, sosyal bilimin kendisi tarihî bir çalışma haline gelmiştir (Strauss, 1988: 26).

Strauss açısından siyaset felsefesi tarihî bir disiplin değildir çünkü siyasî olguların doğasına, en iyi veya adaletli siyasî düzen gibi konulara dair felsefî sorular tarihî sorulardan farklı olup bireyleri her zaman ilgilendiren sorulardır. Kısaca, Strauss’a göre siyaset felsefesi temel olarak siyaset felsefesi tarihinden farklıdır. Bunun siyaset felsefesinin, tarihten bağımsız olduğu anlamına gelmediğini de belirten Strauss, tarihteki farklı ülke ve zamanlardaki siyasi kurumları ve fikirleri incelemeden siyasî olgular ve ayrıca en iyi ve adil yönetim hakkında konuşulamayacağını ifade etmektedir. Ancak tarihî bilgi, Strauss açısından, siyaset felsefesi çalışmaları için bir ön hazırlık işlevi olmasına rağmen, siyaset felsefesinin tamamını teşkil etmez. Diğer taraftan, tarihselcilikle, tarih ile felsefî sorular arasındaki ayrımının ortadan kaldırıldığının ve böylece siyaset felsefesi imkânının sorgulanır hale getirildiğinin altını çizmektedir (Strauss, 1949: 30). Strauss’a göre siyaset felsefesinin “İyi toplum nedir?” gibi ebedî sorularla ilgilenmesi, onun tarihî bir disiplin olmadığını göstermeye yeter. Strauss, tarihselciliğin, “İyi toplum nedir?” gibi bir soruyu reddettiğini, böyle bir sorunun zorunlu olmayıp sorulduğu dönemle ilgili olduğuna yönelik iddiasını hatırlatmaktadır. Strauss’a göre bu sorunun önemi, 1933 yılında meydana gelen olayla, insanoğlunun göz ardı edemeyeceği şekilde ön plana çıkmıştır (Strauss, 1988: 26-27).

Strauss’un tarihselciliğe yönelik tespitlerinden biri de tarihselciliğin tarihsel olmayan siyaset felsefesine yönelik eleştirileri hakkındadır. Tarihselciliğin zaman içinde olgunlaşan bir yaklaşımla tarihsel olmayan siyaset felsefesinin bir hata ya da bir aldanış olduğunu göstermeye yönelik çabalarına işaret eden Strauss, geçmişteki siyaset filozofların en iyi düzene yönelik farklı cevaplarının birbirlerini reddeden cevaplar olarak anlaşıldığını hâlbuki tarihin onların birbirlerini reddettiklerini değil ancak çeliştiklerini gösterdiğini belirtmektedir. Strauss’a göre birbirinden farklı cevaplar veren siyaset felsefelerinin birbirlerini reddettiklerine yönelik anlam çıkarmak yerine bunlardan hangisinin doğru yaklaşımı sunduğunu göstermek daha yerinde olacaktır. Örneğin, bazı siyaset filozoflarının devlet ile toplumu birbirinden ayırırken diğerlerinin ayırmaması, bize felsefî olarak bu ayrımın ne derece mümkün olduğu sorusunu sordurmalıdır. Strauss’a göre tarih bize geçmişteki siyaset felsefesinin hata yapmış olduğunu gösterseydi bile bu tarihsel olmayan siyaset felsefesinin de hatalı olduğu anlamına gelmezdi. Geçmiş düşünürlerin farklı cevaplarının bizim önemli konulardaki cehaletimizi göstermesi bakımından önemli olacağını düşünen Strauss, bunun da felsefenin gerekliliğini ortaya koymak bakımından önemli olduğunu düşünmektedir. Dahası, Strauss, modern zamandaki tarihsel siyaset felsefelerinin de farklılığına bakıldığında, geçmiştekilerden az olmayan bir “anarşi”nin bulunduğunu hatırlatmaktadır (Strauss, 1949: 35-36).

Tarihselci bakış açısının siyaset felsefesi üzerindeki etkisini açıklamaya çalıştığımız şekilde anlatan Strauss’un modern bakış açısına çözümünün ne olduğu sorulabilir. Strauss’un çözümü klasik siyaset felsefesini yeniden ele almak şeklinde özetlenebilir. Zira Strauss’un düşüncesinde, geçmişteki filozofların bakış açısının doğru olabilme ihtimali vardır. Strauss’a göre, geçmiş filozoflar sadece kendi dönemleri için değil tüm zamanlar için hakikati aradıklarından, öğretilerini iyi bir şekilde incelemek gerekmektedir. Ayrıca, bir siyaset felsefesine sırf çıktığı dönemin üzerinden zaman geçti diye modası geçmiş gözüyle bakılamaz. Çünkü her siyasî durumun diğer tüm siyasî durumlar için ortak özellikler içerebileceğini düşünen Strauss, aksi halde bir duruma “siyasî” demenin güç olacağını ifade etmektedir. Klasik siyaset felsefesine gelince, Strauss, bu felsefenin merkezî konusunun “şehir” olması sebebiyle modası geçmiş dolayısıyla reddedilmiş olduğu eleştirilerine katılmamaktadır. Strauss’a göre klasik siyaset felsefesinin bu sebeple reddedilmiş olduğu söylenemez. Ona göre klasiklerin “şehir” hakkında konuşmaları sadece onlara özgü olmayıp 18. yüzyıla kadar farklı düşünürler tarafından – ki bunlardan biri Rousseau’dur – gündeme getirilmiş ve bu kavram devlet kavramına tercih edilmiştir. Strauss, “şehir” kavramının klasikler ve sonrası için bilinçli bir tercih olduğunu, onun medeniyet ve özgürlüğün simgesi olarak anlaşıldığını bu simgenin daha sonraları devlet tanımıyla karşılanması ile tercihin devlet kavramına kaydığına işaret etmektedir (Strauss, 1949: 38-39). Strauss’un burada altını çizdiği husus, geçmiş düşünürlerin “şehir” kavramını nasıl anladıklarını yapılacak tarihî çalışmalardan hareketle ortaya koyarak, siyaset felsefesinin tüm zamanlar için ortak olan kavramlarını, mesela medeniyet ve özgürlük gibi, anlaşılır kılmak esas amaç olmalıdır. Tarihsel bakış açısı ise onları kendi dönemine hapsederek yaklaşımını sadece şehir kavramıyla kısıtladığında bize geçmişin siyaset felsefesiyle ilgili yeterli bir anlayış sağlayamayacaktır.

Strauss’a göre her ne kadar tarihselcilik, “ilerleyicilik” fikrini reddetmiş olsa da geçmiş felsefeleri yorumlarken şimdinin üstünlüğünü kabul ederek aslında hâlâ bu fikrin etkisindedir. Geçmiş tam anlamıyla anlaşılmaya çalışılmamakta, tüm çalışmalar üstün olarak ya da ileri olarak görülen şimdiki zamana hazırlık mahiyetinde ele alındığından dolayı geçmiş düşünürün ne demek istediğinin bir önemi olmayıp şimdiki inançlarımıza katkısı nedir diye bakılmaktadır. Strauss’a göre bu durum tarihçinin sahip olması gereken “nesnellik” ilkesini ortadan kaldırmakta, çünkü onu, geçmiş düşünürün kendisini anladığından daha iyi anlamak şeklinde, nedeni “ilerleyici” bakış açısı olan bir yorumlamaya götürmektedir. Dahası, Strauss, tarihselci anlayışın kendi yaklaşımını tarihsel olmayan yaklaşıma üstün görmesine rağmen pratikte tüm geçmiş düşüncenin “tarihsel olmayan” bir karakterde olduğunu ifade etmektedir (Strauss, 1949: 40-41). Strauss’un bununla kastettiği geçmiş düşünürlerin her dönemi ilgilendirebilecek, yani tarihin ötesinde meselelerle uğraşmış oldukları hususudur. Strauss’a göre tarihçi tüm siyaset felsefelerinin belli tarihî koşullarla oluştuğunu iddia edebilir. Bu durumda onun belli koşullar altında belli bir siyaset felsefesinin ideal koşulu için siyasî bir hakikati bulma imkânını göz ardı edemez. Siyaset felsefesi açısından tarih içinde meydana gelen bir tecrübe vardır ve bu tecrübeye dayanarak siyaset filozofları tüm zamanlar için en iyi siyaset düzenine yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu sebeple, Strauss, tarihselciliğin, siyaset felsefesinin temel sorularını tarihî sorular olarak ele alınması gerektiğine yönelik düşüncesinin kabul edilemeyeceğini düşünmektedir (Strauss, 1949: 42).

Strauss, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, tarihî çalışmaları modern felsefenin içinde bulunduğu çıkmazı aşmak için gerekli görmektedir. Moderniteyle bir sona gelindiğine yönelik düşüncelere cevaben Strauss’un klasik felsefeye ve özelde klasik siyaset felsefesine dönüş fikri bu tıkanıklığı aşmak içindir. Strauss açısından bu dönüş her şeyden önce cehaletimizi aşmak için olduğu kadar hakikatin geçmişte bir yerde unutulmuş olması mümkün olduğundan gereklidir (Meier, 2006: 125). Ona göre tarihselcilik, tarihi, bir gelenek gibi modern düşünürün önüne koymakta ve modern düşünür ile geçmiş filozoflar arasında bir ekran gibi durup net bir bakış açısını engellemekte iken klasik filozofların böyle bir geleneğe sahip olmamasından ötürü meseleleri daha açık görebilmekteydiler (Strauss, 1988: 27). Aslında felsefe, Strauss’a göre orijinal anlamda gelenekten ya da tarihselcilikten özgürleşmek anlamına gelmektedir. Tarihselciliğin kendisinin de tarihsel bir olgu olduğunu belirten Strauss, onun kendi iddiasına göre tarihselcilik de kendi döneminin ürünü olup yerini bir başka görüşe bırakacaktır. Bunun anlaşılması için onun dayattığı bakış açısının problem teşkil ettiğini düşünen Strauss, felsefe ve siyaset felsefesindeki bakış açımızı körleştiren bu yaklaşımdan kurtulmamız gerektiğini iddia etmiştir (Meier, 2006: 132-133).

**Sonuç ve Yorum**

Siyaset felsefesinin imkânının kalmadığını iddia etmiş olan Strauss, modern felsefenin pozitivist ve tarihselci anlayışları benimseyerek, felsefe ve siyaset felsefesi sorularını tarihî sorular olarak ele aldığını düşünmektedir. Strauss’un düşüncesinde bir siyaset felsefesinin mümkün olabilmesi için “olan” ile “ideal olan” arasındaki fark kabul edilmeli ve siyasî değerler anlamında en iyi rejim konusunda bir tartışma yapıp sonuca ulaşma imkânı tanınmalıdır (Ferry; Renault, 2015: 52). Strauss’a göre en iyi rejim sorununun klasik siyaset felsefesindeki ifadesi olan doğal hak tartışması, tarihselcilikte ise tarih adına reddedilmiştir. Strauss’un değerler olmadan sosyal bir olgunun araştırılamayacağı çünkü bilim adamının da değerlere sahip olduğuna yönelik eleştiri de bulunduğunu söylemiştik. Bilimin kendisini bir değer olarak kabul eden bilim adamının durumuna baktığımızda bunun beklenebilecek bir şey olduğu aksi halde bilimle uğraşmasının anlamsız olacağını belirtmemiz gerekmektedir. Ancak Strauss’un verdiği, demokrasiye inanan bilim adamı örneği onun bulunduğu ülkedeki değerlere katıldığının bir göstergesi olabilir. Başka bir ülkede, örneğin Sovyet Rusya zamanında yaşayan bilim adamının komünizme bir değer olarak inanması mümkündür. Burada önemli olan, bilim adamının bir değere inanıp inanmaması değil, inceleme yaptığı bir siyasî olguyu incelerken yorumunu ne derece isabetli ortaya koyduğudur. Strauss, yukarıda bahsettiğimiz üzere, bilim adamının inandığı değerlerden ötürü yaptığı yorumların etkileneceğine dair örnekler vermektedir. Eğer değerlerden bağımsızlık mümkün değilse ve bu sebeple sosyal bilimcinin yorum ve analizleri bir şekilde etkilenecekse, bu durumda Strauss’un aradığı “nesnellik” durumunun ne derece mümkün olduğunu sormamız gerekmektedir. Çünkü demokrasiye inanan bir sosyal bilimcinin diğer siyasî düzenleri incelerken demokrasiyi mümkün olan en iyi rejim olarak alması ve diğerlerini buna göre değerlendirmesi kaçınılmaz gözükmektedir.

Strauss’un “adalet nedir”, “özgürlük nedir” gibi tarihin ötesine geçen yani her dönemde geçerli olabilecek genel soruların, olabileceğine dair yorumu bizce makuldür. Çünkü insanlığın her döneminde bu tip sorular insan hayatını etkileyen ve tartışılan konular olagelmiş ve her dönem farklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Strauss’un belirttiği üzere, belli koşullarda oluşan bazı siyasî sonuçlardan bir şeyler öğrenmek mümkündür. Burada tarihçiye yine “nesnellik” vurgusu yapan Strauss, geçmiş düşünürleri onların kendilerini anladıkları gibi anlamaya davet etmektedir. Bu modern bakış açısında olan bir tarihçi ya da sosyal bilimci için çok basit bir iş değildir ve Strauss’un kendisi de bu zorluğu kabul etmektedir. Farklı yorumların hepsinin geçmiş filozofu kendisinden daha iyi anlamaya yönelik çabalar olarak gören Strauss’un geçmiş düşünürün onun kendisini anladığı gibi anladığımızdan nasıl emin olacağımıza yönelik tavsiyesi eserler arasında yapılacak karşılaştırmadan öteye geçmemektedir ki bu da sorunu çözmemektedir. Geçmiş düşünürün bir konuda ne kastettiğini anlamanın tarihçi ve sosyal bilimcinin nihaî amacı olması zaten beklenir. Ancak onu anlamaya yönelik çabalarda yazarın kendisinin ne kastettiği açık değilse farklı yorumların olması kaçınılmazdır. Şunu da hatırlatmak gerekir ki Strauss’un metinlere yönelik ayrı bir yorumu daha vardır ki bu da bir metnin herkese açık bir tarafı (egzoterik) ile herkese açık olmayan (ezoterik) kısmı olduğu hakkındadır. Strauss’un bu yorumu hâlihazırda ele alınan bir filozofun hakikî bir düşüncesinin olduğu ve buna ulaşmak gerektiği düşüncesinden hareket ettiğini de belirtmek gerekmektedir.

Strauss’un 20. yüzyılda siyaset felsefesinin imkânının kalmamasının nedeni olarak gördüğü modern felsefenin pozitivist ve tarihselci karakterlerine yaptığı vurguda haklılık payı olabilir. Ancak modern felsefenin tümünün sadece pozitivist ve tarihselci karakterde olduğunu iddia etmek bizce tartışmalı gözükmektedir.[[210]](#footnote-210) Yani modern felsefede her filozof bu iki akımla mı siyaset felsefesine bakmışlardır? Kuşkusuz Strauss, modern akımda olmayan, bunun dışında bulunan düşünürlerin olabileceğini belirtmiştir (Strauss, 1975: 83). Ancak genel olarak bakıldığında, bu iki akımı siyaset felsefesinin imkânını belirlemek anlamında en etkili akımlar olarak görmektedir. Burada şunu sormak gerekmektedir: Acaba Strauss’un anladığı anlamda siyaset felsefesinin, örneğin en iyi rejim sorununun, yeterince tartışılmamasının nedenleri sadece pozitivizm ve tarihselci bakış açıları mıdır? Yoksa Strauss’un bahsettiği üzere “tarihteki deneyimin” sonucu bunu mu gerektirmiştir? Pozitivist ve tarihselci bakış açıları belli bir oranda etkili olmuş olabilir. Ancak, Strauss’un da bahsettiği üzere, klasik siyaset felsefesinden ayrılma daha Machiavelli döneminde başlamıştır. Buradaki kritik anlayış değişikliği ise olan ile ideal olanın arasında yapılan ayrımdır. Bir anlayış değişikliği olması beklenebilecek bir durumdur. Yine de tüm bunlar çoğu düşünürün modern bir önyargıyla meselelere bakıp aynı akımda ilerledikleri yönünde genel bir varsayımın kabul edilmesi anlamına gelir ki bu bizce pek makul görünmemektedir. Günümüzde siyaset felsefesinin imkânının sorgulanır hale geldiği doğruysa, bunun modern felsefedeki iki akımdan başka nedenlerinin olup olmadığı araştırılmalıdır.

Strauss’un sosyal bilim mantığına yönelik tespitleri de dikkat çekicidir. Özellikle “bilimsellik” endişesine dair yaptığı yorumlar günümüzde de geçerli gözükmektedir. Sosyal bilimlerde sayısal verilerle belli araştırmaları destekleme eğilimi bizce bilimsellik endişesinin bir devamı niteliğinde ele alınabilir. Doğa bilimlerindeki yöntemin bir tezahürü olan bu tür yaklaşımlar, sosyal olguları incelerken araştırmaları desteklemek için sayısal verilerin kullanımını gündeme getirmektedir. Bazı konular belli bir sayısal analizle araştırma yapmayı mümkün kılabilir ve böyle bir imkân varsa faydalı da olabilir. Örneğin belli bir toplumun tüketici alışkanlıklarını veya hangi partiye oy vereceği farklı anket çalışmalarıyla incelenebilir. Ancak her sosyal olgunun bu tarz çalışmalarla incelenemeyeceği açıktır. Strauss’un bilimsellik endişesi olduğuna dair vurgusunu, her sosyal olguyu sayısal bir test ve incelemeye tabi tutmaya çalışan yaklaşıma yönelik olarak düşünmek uygun olacaktır.

Strauss’a göre siyaset felsefesi “iyi toplum nedir?” gibi tarihi aşan bir soruyla ilgilenir ve ona göre bu soruyla ilgilenmek gerekmektedir. İlgilenilmediğinde oluşabilecek sonucun 1933 yılındaki Almanya örneği olacağı Strauss’a göre açıktır. Dolasıyla bir “iyi” düşüncesi, Strauss’a göre siyasî durumlarda daha iyiye veya kötüye gidişte kaçınılmaz olarak göz önüne alınması gereken bir husustur. Strauss’un belirttiği bu hususu, biz, mevcut siyasî durumun, siyaset felsefesi açısından sorgulanmasını sağlayacak bir ölçüt olarak değerlendirmekteyiz. Tabii ki bu sorgulama için bazı kavramların, örneğin ekonomi, demokrasi, özgürlük gibi, göz önüne alınması gerekmektedir. Strauss siyaset felsefesinin “iyi toplum” meselesini bu minvalden değerlendiriyor gözükmektedir. Ancak “en iyi yönetim” sorunu ise başka bir boyuttadır. Burada şunu sormak gerekmektedir: Günümüz siyaset felsefesi klasik anlamda “en iyi yönetim” meselesini önemsemekte midir? Önemsemiyorsa, bunun sebebi nedir? Machiavelli gibi bu sorunun bir anlamı kalmadığı mı düşünülmektedir? Yoksa tarihselciliğin iddia ettiği gibi bu geçmişin bir meselesi midir? Ya da en iyi olmasa da mümkün olan iyi bir model üzerinde farklı düşünceler mi mevcuttur? Soruları arttırmak mümkündür ancak şunu söyleyebiliriz ki Strauss’un işaret ettiği klasik siyaset felsefesi anlamında en iyi yönetim sorunu günümüz sosyal bilimcisinin pek ilgisini çekmemektedir. Bize göre, tarihî süreçte bu sorunun gündemden düşmesi, özellikle en iyi yönetim modellerinin ulaşılabilirliğine karşı duyulan şüphe göz önüne alındığında, tartışmanın çok anlamlı olmadığına dair “psikolojik” bir yaklaşım sebebiyledir. En iyi yönetime dair tartışmanın felsefî anlamda bir engel teşkil etmediğini düşünerek Strauss’un bu konuya yönelik tespitini anlamlı bulmaktayız. Son olarak, Rafael Major’un da belirttiği gibi, Strauss’un yorumları, uzun süre göz ardı edilmiş olan “neden siyaset felsefî açıdan dikkate alınmalıdır” (Major, 2013: 15) sorusuyla yüzleşmemizi sağlaması açısından dikkate değerdir.

**KAYNAKÇA**

Behnegar, N. (2009). “Strauss and Social Science”, *The Cambridge Companion to Leo Strauss* (ed. Steven B. Smith) New York: Cambridge University Press: 215-240.

Behnegar, N. (2013). “Reading ‘What Is Political Philosophy?’”, *Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?* (ed. Rafael Major) Chicago&London: The University of Chicago Press: 22-42.

Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yay.

Ferry, L.; Renault, A. (2015). *Siyaset Felsefesi* (çev. Ertuğrul Cenk Gürcan, Murat Erşen) İstanbul: Dergah Yay.

Major, R. (2013) “Introduction”, *Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?*, (ed. Rafael Major) Chicago&London: The University of Chicago Press: 1-21.

Meier, H. (2006). *Leo Strauss and The Theologico-Political Problem* (çev. Marcus Brainard) New York: Cambridge University Press.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (çev. Hakkı Hünler) İstanbul: Paradigma Yay.

Rotman, S. (1962). “The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique”, *The American Political Science Review* (56/2): 341-352.

Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarih* (çev. Murat Erşen – Petek Onur) İstanbul: Say Yay.

Strauss, L. (1988). “The Problem of Political Philosophy”, *What Is Political Philosophy?And Other Studies*, Chicago&London: The University of Chicago Press: 9-55.

Strauss, L. (1975) “The Three Waves of Modernity”, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (ed. Hilail Gildin) Detroit: Wayne State University Press: 81-98.

Strauss, L. (2000) *On Tranny: Including the Strauss-Kojéve Correspondence* (ed. Victor Gourevitch; Michael S. Roth) Chicago&London: The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1989) “Social Science and Humanism”, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. (ed. Thomas L. Pangle) Chicago&London: The University of Chicago Press: 3-12.

Strauss, L. (1949) “Political Philosophy and History”, *Journal of the History of Ideas*, (10/1): 30-50.

Tanguay, D. (2007) *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. (Fransızcadan çev. Christopher Nadon) New Haven&London: Yale University Press.

*Ali Sertan BEŞER*

***Leo Straussa Görə Siyasət Fəlsəfəsinin Tarixsəlci və Pozitivist Sosial Elmlər Anlayışından Təhlili***

(*xülasə*)

XX əsrin tanınmış mütəfəkkirlərindən olan Leo Straus siyasət fəlsəfəsini yaşadığı dövr baxımından dəyərləndirməkdədir. Yaşadığı dövrün şərtləri bu gün böyük ölçüdə dəyişmiş olsa da onun çağdaş fəlsəfənin, xüsusilə də çağdaş siyasət elminin və ya çağdaş siyasət fəlsəfəsinin vəziyyətinə dair mülahizələri öz əhəmiyyətini qoruyub saxlamaqdadır. Mövzuyla əlaqədar olaraq çağdaş fəlsəfənin tıxanıqlığını vurğulayan Straus bunun səbəbi olaraq gördüyü pozitivist və tarixsəlci cərəyanların təsirilə siyasət fəlsəfəsinin mümkünlüyünün sual altında qaldığını düşünür. Pozitivizmin dəyərlərdən ayrı elm anlayışı çağdaş dövrün keçmişə olan üstünlüyünün qəbul edilməsi və proqressə olan inamla birlikdə hər düşüncəni öz dövrü ilə məhdudlaşdıran tarixsəlcilik yanaşmasının çağdaş sosial elm anlayışına dərindən təsir etdiyini düşünən Straus bu vəziyyətin siyasət fəlsəfəsinin önünü kəsən əsas səbəb olduğunu iddia edir. Strausun pozitivizm və tarixsəlcilik tənqidlərinə baxıldığında onun siyasət fəlsəfəsinin düşdüyü çətin vəziyyəti vurğuladığı aşkar görünməkdədir. Bu məqalədə Strausun tənqidləri təqib edilmək surətilə çağdaş düşüncədəki məhdudlaşdırıcı yanaşmanın necə əmələ gəlməsi və hansı nəticələri doğuraraq siyasət fəlsəfəsinin çağdaş sosial elm anlayışında tətbiq oluna bilməyən bir hal alması təhlil ediləcəkdir.

***Açar sözlər*:** Leo Straus, siyasət fəlsəfəsi, pozitivizm, tarixsəlçilik, çağdaş fəlsəfə.

*Ali Sertan BESER*

***Resolution of Political Philosophy in Historicist and Positivist Social Science Understanding from Leo Strauss’s Point of View***

(*abstract*)

As one of the important thinkers in 20th century, Leo Strauss evaluates the situation of political philosophy in his time. Although the conditions of time which Strauss experienced have greatly changed, his points about the situation of modern philosophy, especially political science or political philosophy has still importance. In this issue, Strauss emphasizes the crisis of modern philosophy and determines the reasons of it as positivist and historicist streams which cause the impossibility of making political philosophy. Strauss thinks value-free scientific understanding, acceptance of the superiority of modern times over past as a Positivist claim and also an historicist claim which limits every philosophy in its own time affected modern social scientific understanding and constituted the main reasons of the impossibility of making political philosophy. It can be easily seen that the difficult condition of political philosophy in modern times, when we look at Strauss’s criticisms of positivism and historicism. In this work, it will be tried to state how restrictive perspective of modern point of view has been formed in historical process and which results has been emerged through following Strauss’s criticism of positivist and historicist understanding of social science.

***Keywords:*** Leo Strauss, political philosophy, positivism, historicism, modern philosophy.

## Müasir Fəlsəfədə Rasionallıq Tipləri Haqqında

***Həlimə Qafarova[[211]](#footnote-211)\****

Elmin inkişaf məntiqini açmağa çalışan müxtəlif metodoloji konsepsiyalar mövcuddur. Tomas Kunun “paradiqmalar” konsepsiyasına əsasən elmin tarixi inkişafında təfəkkür məsələləri hər dövrün əsas paradiqması çərçivəsində öz həllini tapır, onların dəyişməsilə dünyanın tam fərqli elmi mənzərələri yaranır. Paradiqma zamanın tələblərinə uyğun konkret elmi araşdırmalara əsaslanan elmi-nəzəri şərtlərin, prinsiplərin, təsəvvür, metod və ideyaların ümumiləşdirilmiş sistemidir. Kun “Elmi inqilabların strukturu” kitabında paradiqmaların əvəzlənməsini şərtləndirən xüsusiyyətləri təqdim etmişdir. O, elmin inkişaf mərhələlərini iki dövrə bölür: “normal elm” dövrü və “elmi inqilablar” dövrü (7, s. 29). Mövcud paradiqma mərhələsində həlli mümkün olmayan problem və məsələlər ortaya çıxdıqda elmin normal dövrü sona çatır, elmi inqilab baş verir və bu zamandan etibarən yeni paradiqma yaranır. Bununla elmin inkişafının yeni mərhələsi başlayır və paradiqmaların ardıcıl olaraq bir-birini əvəzləməsi baş verir.

V.S.Stepin növbələşən paradiqmalara əsasən üç rasionallıq tipinin formalaşdığını göstərir: klassik rasionallıq, qeyri-klassik rasionallıq və postqeyri-klassik rasionallıq (10, s.633 ). Azərbaycan elmi mühitində bu məsələlərlə bağlı ilk olaraq fundamental tədqiqatlar aparan və sosial sistem sayılan cəmiyyətin qarşılaşdığı problemlərin yeni elmi paradiqma çərşivəsində həlli yollarını təklif edən Əbulhəsən Abbasov bu mərhələləri uyğun olaraq klassik, neoklassik və postneoklassik adlandırmağı məqbul sayır.

Rasionallıq tiplərinin şərhinə kecmədən qeyd etmək lazımdır ki, hər bir yeni mərhələ özündən əvvəlki mərhələni bütövlükdə inkar etmir. “Yeni tip rasionallığın və elmin yeni obrazının yaranmasını əvvəlki dövrün təsəvvür və metodoloji qaydalarının tam yox olması kimi dərk etmək olmaz” (10, s. 634). Əvvəlkinin metodoloji üsulları, normaları və idraki idealları mürəkkəblik dərəcəsi nisbətən az olan obyektlərin öyrənilməsi üçün öz əhəmiyyətini yenə də saxlayır, hətta yeni mərhələ üçün bəzən baza rolunu oynayır.

Hər bir rasionallıq tipində insanın elmi fəaliyyətinin strukturunu anlamaq üçün subyekt-obyekt münasibətlərinin mahiyyətinin təhlili mühüm evristik və metodoloji əhəmiyyət kəsb edir. Subyekt-obyekt münasibətlərinin mahiyyətinin dəyişməsilə elmin metodologiyası ilə yanaşı, tədqiqat strategiyası da ciddi dəyişikliyə uğrayır.

İlk olaraq çox böyük bir zaman ərzində hakim mövqeyə malik olub, Nyutonun adı ilə tanınan klassik paradiqma əsasında yaranan elmi mənzərəni xatırlayaq. Kvant fizikasının yaranmasına qədər fizikanın təməli Nyutonun qanunlarına söykənir. Bu zaman subyekt obyekti sadəcə kənardan müşahidə aparmaqla öyrənir və yalnız bu yolla yeni bilik əldə etməyə çalışır. Məhz bunun sayəsində əldə olunan nəticənin obyektiv olacağını düşünür (9, s.14). Beləliklə də, klassik rasionallıq çərçivəsində subyektivliyə yol vermək qətiyyən qəbul olunmur. Klassik elmin norma, ideal və ontoloji prinsiplərinin fəlsəfi əsasını təşkil edən kateqoriyaların matrisası az sayda parametrlərlə ifadə olunur. Çünki obyekt özü çox sadədir. Belə bir sistemin mövcudolma qanunlarını bilməklə onu gözlənilməz olan bütün hadisələrdən qorumaq, ilkin şərtlər məlum olduqda bu və ya digər hadisələrin sonrakı inkişaf istiqamətlərini müəyyən dəqiqliklə hesablamaq mümkündür. Klassik elmin obyekti dayanıqlı sistem olduğundan ehtimalların nəzərə alınmasına da ehtiyac olmur, səbəbiyyət Laplas determenizmi ilə müəyyən olunur. Bununla da, sistemi və onda baş verən bütün hadisə və prosesləri riyazi olaraq xətti tənlik və ya xətti tənliklər sistemi ilə ifadə etmək olur. Belə tənliklərin isə həllərinin araşdırılması və tapılması trivialdır. Onu ifadə edə bilən funksional asılılığın qrafik təsviri, zaman daxilində determinə olunmuş və mütərəqqi istiqamətə yönəlmiş inkişafı göstərən düz xətdir.

XIX əsrin ikinci yarısında klassikdən qeyri-klassik elmə keçid elmi inqilabla baş verdi. XIX əsrdə Maksvell işığın dalğa davranışı nümayiş etdirməsi fikrini irəli sürdü. Demək olar ki, tam yeni təfəkkür strategiyası meydana gəldi. Bu isə XX əsrin əvvəllərində xüsusi nisbilik nəzəriyyəsi və kvant fizikasının yaranması ilə nəticələndi.

1905-ci ildə Albert Eynşteyn işığın kvantlara, yəni enerji porsiyalarına sahib olduğu iddiasını ortaya atdı (5, s.53). İşıq zərrəcik olaraq həm də, Maksvellin iddia etdiyi kimi dalğa şəklində müşahidə edildi. Sonralar isə Maks Plank təcrübələr apararaq işığın həm dalğa, həm də zərrəcik halında olduğunu tam olaraq təsdiq etdi. Bu nəzəriyyə Nils Bor, Şredinger,  V. Heyzenberq kimi elm adamları tərəfindən inkişaf etdirildi. Məlum oldu ki, elektron, proton kimi zərrəciklər də özlərini dalğa kimi aparırlar. Yəni materialist şərhlər artıq özünü doğrultmurdu. Bu mühüm kəşf gerçək dünya zənn etdiyimiz görüntülərin «kölgə varlıq» olduğunu göstərirdi. Hətta fizikanı bilməyən elm adamları üçün belə dərk edilməsi çətin olan bu fikirlər yeni təfəkkür tərzinindən xəbər verirdi. 1927-də Brüsseldəki beşinci Fizika Konqresində Nils Bor bir sistemə dair bizim sahib olduğumuz həqiqətin kvant nəzəriyyəsinin nəzərdə tutduğu məlumata söykənərək ortaya atdığımız təxminlər olduğunu söylədi. Onun qənaətinə görə bizim beynimizdəki bu "təxminlər", "zahirdəki" gerçək ilə əlaqəsiz idi (11). Yəni bizim qəbul etdiyimiz maddi dünya, illuziya xarakterlidir. Heyzenberq isə təəssüf hissi ilə bunları etiraf etmişdir: " Belə çıxır ki, kvant nəzəriyyəsində riyazi olaraq düstura saldığımız təbiətin qanunları artıq birbaşa zərrəciklərlə əlaqədar deyil, zərrəciklər haqqındakı məlumatımızla əlaqədardır." (12).

Bununla da XX əsrdə elmdə ən böyük müvəffəqiyyətlərdən biri maddi dünyanın tam bir görüntüsünü vermək məqsədinin əlçatmaz olduğunu sübut etmək oldu. Klassik fizikada obyektin müşahidəsinin nəticəsində əldə olunan biliyin tam obyektiv bilik olduğu hesab edildiyi halda, kvant fizikasında zəruri şəkildə obyektlə qarşılıqlı əlaqədə olan müşahidə vasitələrinin xüsusiyyətlərinin də nəzərə alınması tələbi irəli sürülür. Deməli, suallarımızın ehtimal olunan həqiqi cavabı yalnız obyektin özü ilə deyil, həm də tədqiqat vasitələrindən və idraki fəaliyyətin metodlarından asılı olaraq müəyyənləşir, obyektivliyə dərk edənlə obyekt arasında yer alan dərketmə vasitələri təsir edir. Ona görə də Nils Bor hesab edir ki, predmetin bütün xassələri, hətta ziddiyyət təşkil edənləri belə lazımlıdır, çünki onlar bir-birini tamamlayır. Tam təsvir almaq üçün bir araya sığmayan, lakin bir-birini tamamlayan anlayışların hamısından istifadə olunmalıdır (4, s. 71).

Ənənəvi elmi dərketməni genişləndirən ”təbiətlə yeni dialoq” forması yarandı və bu dialoqun mahiyyəti ondadır ki, «biz, ilk baxışdan maneə kimi, məhdudlaşdırma kimi görünənləri yeni nöqteyi-nəzərə çeviririk ki, bu da dərk edənlə dərk olunan arasındakı münasibətlərə yeni məna gətirir» (9, s.262). Deməli, tədqiq olunan obyekt sadə göründüyü halda belə sadə deyil, mürəkkəb sistemdir. Tam və hissə kateqoriyaları belə bir özünütənzimləyən mürəkkəb sistemlərdə yeni məna kəsb edir. Bu halda hissənin tamın daxilində və ondan kənarda müxtəlif xassələr nümayiş etdirdiyi məlum olur. Özünütənzimləyən mürəkkəb sistemlərdə tam nəinki onu təşkil edən hissələrin xassələrindən asılıdır, o həm də bu hissələrin xassələrini müəyyən edir. Böyük, özünütənzimləyən mürəkkəb sistemlər üçün səbəbiyyət də artıq Laplas determinizmi ilə deyil, “ehtimalı” və “məqsədli səbəbiyyət” ideyaları ilə tamamlanır. Qeyri-klassik elmi mənzərəni bir-biri ilə qarşılıqlı bağlılıqda olan hadisələr şəbəkəsi,qrafik təsviri isə əyrixətli kimi təsəvvür etmək olar. Xətti təfəkkürlə belə təsvir qurula bilməz. Qeyri-xətti təfəkkür mədəniyyəti formalaşdı. Qeyri-xətti təfəkkür dedikdə, ümumən qeyri-xətti differensial tənliklərin xassələrinin (həllin alternativliyi, bifurkasiya və s.) yaratdığı sinergetik yanaşma başa düşülməlidir. Bu, artıq qeyri-klassik mərhələnin əsas yekunu olmaqla bərabər, həmçinin yeni mərhələnin bazasını təşkil edən ideyaların əsasını qoydu. Diqqət insanın özünün də daxil olduğu, xaosdan nizama doğru özüinkişafedən sistemlərə yönəldi. XX əsrin 60-70-ci illərində tədqiqatçıların qarşılaşdığı yeni elmi problemlər konkret idraki sərhədlərlə izah oluna bilmirdi. Bunu şərtləndirən əsas amil müxtilif elm sahələrində əldə olunan biliklərdən kompleks şəkildə istifadə olunmadan, tədqiq olunan obyektlə bağlı insanın yeri və mövqeyi nəzərə alınmadan elmin inkişafının qeyri-mümkünlüyü idi. Başqa sözlə, tam olaraq aydın oldu ki, subyektin sistem haqqında əldə etdiyi nəticələrin doğruluq dərəcəsi müxtəlif istiqamətli elmi tədqiqatların birgə aparılmasından asılıdır. Gerçəkliyi müxtəlif bilik sahələrinin mütəxəssislərinin iştirak etdiyi kompleks tədqiqat proqramları müəyyənləşdirir. Hətta, artıq müəyyən informasiyalar çoxluğunda alına biləcək həqiqətlərin özlərinin şəbəkəsini qurmaq subyektin imkanlardan istifadə etmək qabiliyyətinə bağlanmış oldu. Dərketmədə analitik metodla birlikdə sintetik metoddan istifadə mədəniyyəti yarandı. Elmin qarşısında duran əsas problemlərdən biri də insan və hətta onun yaşadığı cəmiyyətin yeni metodoloji yanaşmalarla öyrənilməsidir (3,s.97). Ümumi planda cəmiyyətlə təbiətin birgətəkamül şərtlərinin öyrənilməsini idarəolunan inkişafın özünüidarə edən inkişaf forması ilə əvəz olunması tələb edir. Mürəkkəb özüinkişaf edən sistemlərin inkişaf istiqamətinə təsir etmək mümkünsüzdür. Alternativ inkişaf yollarından birini sistem özü seçmə iqtidarındadır (6,s.5).

Nəhayət, fənlərarası tədqiqatların və kompleks tədqiqat proqramlarının yaranma, elmi şərhlərə aksioloji faktorların əlavə olunması, humanitar və təbiət elmlərin tədqiqat metodlarının birlikdə istifadəsi zərurəti və nəhayət ən əsası struktura yönəlmiş statik təfəkkürdən, prosesə yönəlmiş dinamik təfəkkürə keçidin baş vermə zərurətinin dərki postqeyri-klassik mərhələnin yaranmasını şərtləndirdi.

Problemlərin həlli üçün çıxış yolu yenə də subyekt-obyekt münasibətləri ilə bağlıdır. Postqeyri-klassik elmin obyektinə təkcə özündə bir çox xüsusiyyətləri cəmləşdirən özünütəşkilatlandırma qabiliyyətli mürəkkəb obyekt kimi deyil, daim təşəkkül edən, özüinkişafda olan mürəkkəb sistem kimi baxmaq lazımdır. Başqa sözlə, tədqiqat obyekti sadə və hətta mürəkkəb sistemlərdən fərqli olaraq, elementləri arasında kütləvi qarşılıqlı mürəkkəb əlaqələrin və ozü-özünü idarəedən səviyyənin mövcudluğu ilə xarakterizə olunan, həm xaos, həm də dayanıqlı vəziyyətlərlə müşahidə olunan özüinkişafedən mürəkkəb sistemlərdir. Əsas şərt olaraq açıqlıq prinsipi ilə xarakterizə olunan bu sistem-obyekt onu əhatə edən mühiti nəzərə almadan qəbul edilə bilməz. Başqa sözlə, obyektə öz sərhədləri xaricində olan mühitlə təmasda nəzər yetirilir. Bu məqamı Ə.F. Abbasov xüsusi vurğulayır. O, göstərir ki, postqeyri-klassik ideyaların öyrəndiyi bütöv mürəkkəb sistem kimi baxılan obyekt mütləq ətraf mühitlə qarşılıqlı təsirlər prizmasında təsəvvür edilməlidir. İnsan bu prosesin tərkib hissəsi olaraq tamın tərkibindədir (2, s.51). Deməli, artıq söhbət insanölçülü sistemlərdən gedir. Humanitar elmlərin tədqiqat obyekti olan insan həmçinin hər hansı təbiət və texniki elmlərin öyrənilməsində də idrak obyektinin tərkib elementidir. İnsan bu zaman müşahidəçi olduğu qədər də müşahidəolunandır. Postqeyri-klassik mərhələdə digər məqam isə onunla bağlıdır ki, burada mövcudluğa proses kimi baxılır, ontoloji anlamda varlığı təşəkküldə, yaranma prosesində öyrənmək məqsəd qoyulur. İ.Priqojinin təbirincə desək, varlığa statik mövcud olan yox, emercent meydana gələn, daim prosesdə olan varlıq kimi baxılır. Altsistemlərinin zamanla stabil və zamanla da dəyişən, pilləli təşkilolunma xüsusiyyətinə malik olması ilə xarakterizə olunan mürəkkəb sistemlər inteqrasiyaedici imkanı olan təfəkkürə malik subyektlərin birgə fəaliyyətini zəruriləşdirdi (8,s.12). Ə.F. Abbasov postqeyri-klassik mərhələnin dərk olunması üçün tənqidi sinergetik təfəkkür konsepsiyasını verir (1,s.20). Fikrimizcə, alimin təklif etdiyi tənqidi-sinergetik təfəkkür ifadəsi çox uğurlu seçimdir.

Postqeyri-klassik elmi paradiqmanın məhsulu kimi XX əsrin 60-70-ci illərində yeni elmi istiqamət olan sinergetika yarandı. Sinergetika özünütəşkilatlandırma qabiliyyətli mürəkkəb və qeyri-taraz sistemlərdə baş verən hadisə və proseslərin ümumi qanunauyğunluqlarını öyrənən fənlərarası elmi istiqamətdir.Elminkateqoriyalar sisteminə hadisələrin mürəkkəb təkamül xarakteri, mövcudolma əvəzinə yaranma, başlanğıc şərtlərdən güclü asılılıq, özünütəşkilatlandırma kimi prosesləri açan mürəkkəblik, açıqlıq, qeyri-xəttilik, dissipasiya, attraktor, qəribə attraktor, bifurkasiya, fraktal, nizam, xaos, entropiya, fluktuasiya, koherentlik və s. anlayışlar daxil oldu. Dünyanın yeni obrazı yaranır– dünya açıqdır və özünütəşkil və özüinkişafedəndir. O, qeyri-xətti qanunlarla təkamül edir.

Göründüyü kimi, elmin inkişafı təfəkkürü dəyişməyə məruz qoyur və öz növbəsində yeni təfəkkür tərzi isə elmin inkişafının yeni mərhələsinə keçidi şərtləndirir.

**ƏDƏBİYYAT**

1. Abbasov Ə.F. Yeni metodoloji paradiqma// İctimai inkişaf: qnoseologiya və metodologiya problemləri. Bakı, «Adiloğlu», 2003, s.527.

2. Аббасов А.Ф. Сложность. Время. Синергетика.: Общетеоретический анализ проблем сложности и развития сложных систем. Баку, 1991.

3. Алтухов В. Смена парадигм и формирование новой методологии (попытка обзора дискуссии) // Общественные науки и современность. 1993. №1. С. 88-100.

4. Бор Н. Избранные научные труды. Т. II. М., 1971

5. Ейнштейн А., Инфелдь Л. Эволюция физики М.1965.328 с.

6. Князева Е.Н. , Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992.№12.с. 3-20.

7. Кун Т. [Структура научных революций](http://www.psylib.ukrweb.net/books/kunts01/index.htm). Перев. [И. З. Налётова](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D0%BB%D1%91%D1%82%D0%BE%D0%B2%2C_%D0%98%D0%B3%D0%BE%D1%80%D1%8C_%D0%97%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D1%8C%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87). М., 1975.

8. Николис Г. , Пригожин И. Познание сложного. Введение. М., 1990. 344с. C. 310

9. Пригожин И. , Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М. , 1986

10. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000, 744 с., s. 633

11. [https://az.wikipedia.org/wiki/Kvant\_fizikası](https://az.wikipedia.org/wiki/Kvant_fizikas%C4%B1)

12. <https://az.wikipedia.org/wiki/Verner_Heyzenberq>

*Halime GAFAROVA*

**Çağdaş Felsefede Rasyonelite Türleri Üzerine**

*(Özet)*

Makalenin konusu, bilimsel rasyonelite türlerinin mantıksal ve metodolojik analizi üzerinedir. Bu hedefe ulaşmak için; “klasik”, “klasik olmayan” ve “klasik olmayan sonrası” rasyonellik türlerinin oluşum ve içerik özellikleri özetlenmektedir. Yine makalede söz konusu tipolojilerin doğası, içeriği ve oluşum özellikleri incelenmekle birlikte onlardaki özne-nesne ilişkilerinin analizi de yapılmaktadır. Bu bağlamda, her aşamaya göre, dünyanın bilimsel resminin aktarılmasıyla ilgili paradigmanın rolü gösterilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Karmaşık sistem, kaos, olasılık, istikrarsızlık, dengesizlik.

*Halimah GAFAROVA*

**On the Rationality Types in Contemporary Philosophy**

*(abstract)*

The article is devoted to the logical and methodological analysis of the types of the scientific rationality. To accomplish the task, it outlines the features of formation and maintenance of the classical, non-classical and post-non-classical types of rationality. And in the article it investigates the nature, content and characteristics of the formation of these types of analysis carried out of the subject - object relationship. In this context, according to each stage the role of the relevant paradigm in the transmission of the scientific picture of the world is displayed.

**Keywords**: Complex system, chaos, probability, instability, imbalance.

***Mənəviyyat və siyasət fəlsəfəsi***

## Mənəviyyat  və “İç dünyası”nın konfiqurasiyası

***Səlahəddin Xəlilov[[212]](#footnote-212)\****

**Mənəviyyat və Maddiyyat**

Fəlsəfə ayrılıqda İnsanı, Cəmiyyəti və ya Təbiəti öyrənmir. Bunlar müvafiq elmlərin predmetinə aiddir. Fəlsəfənin missiyası İnsanı ayrıca deyil, daxil olduğu mühitlə qarşılıqlı münasibətdə öyrənməkdir. Sinkretik İnsan şərti olaraq maddi-cismani (bədən), ictimai (şəxsiyyət) və mənəvi (öz=mən) komponentlərə bölündüyü kimi, əlaqədə olduğu mühit də  maddi, sosial  və mənəvi mühit olaraq nəzərdən keçirilə bilər.

Təəssüf ki, İnsanın bu fərqli kontekstlərdə öyrənilməsi ayrı-ayrılıqda həyata keçirilmiş, hər sahəyə dair ayrıca elmi istiqamətlər oluşmuş, inteqrativ tədqiqatlar, fəlsəfi yaklaşım isə arxa planda qalmışdır. Təbiət ayrılıqda – təbiət elmlərində (science), cəmiyyət – tarix  və sosiologiyada öyrənilmiş, əxlaqi dəyərlər də “moral”  və ya “etika” adı altında ayrıca araşdırılmışdır. Bütün bu hadisələr, rakurslar həm də fəlsəfənin predmetinə daxildir, amma ayrı-ayrılıqda deyil, bir bütünün tərəfləri kimi, Mən və Qeyri-mən,  İnsan və Dünya, Mənəvi və Maddi münasibətləri kontekstində.

Mənəviyyatın da sadəcə fərdi mənəvi aləm olaraq deyil,  Mən-in təbii, ictimai-siyasi və sosial-mənəvi mühit(lər)lə qarşılıqlı əlaqə və vəhdət halında öyrənilməsinə ehtiyac vardır.

Bütövlükdə Dünyanın (maddi dünya) da bir genəl mənası var. Və dünyanın mənası heç də mənalar dünyasından, mənaların cəmindən ibarət deyil. Birinci – vahiddir (*vəhdət*), ikinci – çoxluqdur (*kəsrət*). Necə ki, cismani aləmdə cəmin=bütünün kütləsi hissələrin kütlələri cəmindən fərqli olur (“kütlə defekti” – və bu “defektdə gizlənən” böyük enerji potensialı), eləcə də  bütünün mənası hissələrin (nisbi bütünlərin) mənalarının  riyazi cəmindən fərqlidir...

“Ruh” da sadəcə insan ruhundan, “fərdi ruhdan” (nəfsdən) ibarət deyil. Necə ki, cəmiyyət, bəşəriyyət, insanlıq  hansı isə bir insandan – fərddən, hətta bütün insanların  sadəcə cəmindən ibarət deyil, eləcə də ruh fərdi ruhların toplusundan ibarət olmayıb, daha böyük və bütün bir fenomendir ki, buna dini-fəlsəfi ədəbiyyatda çox vaxt “ilahi ruh” və ya “mütləq ruh” deyilir.

 (Yer kürəsi atmosfer qatı ilə əhatə olunmuşdur. Və bu hava qatının nə aşağıdan, nə də yuxarıdan sərhəddi, sınırı yoxdur. Yuxarılarda o azaddı, sadəcə özüdü, aşağılara – maddi aləmə endikcə isə sınırlanır, hüdudlanır... Amma bu iki aləmin, bu iki varlığın ortaq sahələri də var, - nəfəs(!) alan cismani varlıqlar – canlılar. İnsan, heyvan və bitki... Burada hava cisimlərlə iç-içə olanda yeni tipli varlıqlar – canlı orqanizmlər yaranır. Maraqlıdır ki, antik filosofların bir qismi ruhu hava ilə eyni mənşəli hesab etmişlər. “Nəfəs almaq” və ruhu (nəfsi) olmaq arasında ortaq məqamlar çoxdur. Antik filosoflar bu bənzəyişdən genezis, varlıq və ya ontoloji aspektdə  istifadə etmişlər. Amma biz bundan “fərdi ruh” və “mütləq ruh” arasındakı dinamikanı təssəvvür etmək üçün bir analogoiya olaraq istifadə etməyə çalışırıq. Daha bir maraqlı paralel: Nəfəs prosesində “tullantılar” olur, - karbon qazı və s. Və bu davamlı, requlyar prosesdir. Bəs “nəfsin təmizlənməsi” bu konteksdə necə modelləşdirilə bilər? Axı, davamlı təmizlənmə ancaq imanlı adamlara aiddir, bəs yerdə qalanların “ruhani həyatı” yoxmu?).

Mənəviyyat böyük planda ancaq Maddiyyatla qarşılaşdırıla bilər. Yəni maddi olmayan hər şey mənəvi dünyaya – mənəviyyata aiddir. Lakin dünya qarşı-qarşıya duran bu iki nəhəng varlıqdan, iki qütbdən (əslində qütblər varlıq deyil, yoxluq adlandırılsa, daha düzgün olar) ibarət deyil. Bu qütbləri biz ancaq xəyal edirik, zira onlar insan idrakının xaricindədirlər.

Maddi və mənəvi təkcə İnsan üçün yox, hər bir konkret cisim və hadisə üçün də iç-içədir. İnsanda bu əkslik bədən və nəfsin (fərdi ruhun) əksliyi kimi özünü göstərir. Zira insanın mənası onun bədənində deyil, ruhunda ifadə olunur. Eləcə də hər bir cismin  maddi varlığına qarşı onun mənası, ideyası qoyula bilər və cisim (və ya hadisə) həmişə bu ikisinin vəhdəti halında olur.

İndi biz bu fikrimizə bir düzəliş vermək istəyirik. “İnsanın mənası onun bədənində deyil, ruhunda ifadə olunur” - dedik. Biz avtomatik olaraq belə dedik, çünki əksər fəlsəfi təlimlərdə bu artıq qəbul olunmuş bir fikirdir. Lakin burada bir incə məqam var; “bədənində deyil” hökmü islam dünyasında artıq bir alışqanlıq halına gələn və Platondan üzü bəri neçə min illər ərzində bədənin ruh qarşısında aşağılanması ənənəsindən irəli gələn bir hökmdür. Bu məsələdə Aristotel daha insaflı bir mövqe nümayiş etdirməyə çalışır, lakin bir çox qeyri-dəqiqliklər səbəbilə və başladığı konsepti qəti bir sonuc halına gətirmədiyindən orta çağ fəlsəfəsində (və təəssüf ki Yeni Dövrdə də) diqqətdən kənarda qalmışdır. Aristotel təkcə mənanı deyil, məzmunu da mahiyyətə aid edir; onun fikrinə görə, hər bir doğal cisim  – mahiyyətdir. Nəfs də onun forması (mənası – S.X.) olmaqla mahiyyətdir.[[213]](#footnote-213) Bizcə, bundan sonra atılmalı olan addım bədənin mənası (ideyası) ilə nəfsin mənasını (ideyasını) fərqləndirmək, insanın digər cisimlərdən (canlılar da daxil olmaqla) fərqli olaraq ikiyaruslu quruluşa və ikiqat mahiyyətə malik olması fikrinə keçmək idi. Lakin Aristotel nəfsi (fərdi ruhu) bütün canlılar, o cümlədən bitki aləmi üçün başlanğıc, təməl hesab edirdi[[214]](#footnote-214) və nəticədə insanın bütün digər canlılara nəzərən xüsusi statusunu bəlirləmək çətinləşirdi. Bir tərəfdən hərəkətin, digər tərəfdən də idrakın nəfsin sayəsində mümkün olması, onun həm iradəni, həm də ağlı içəri alması – cismanilik dışında nə varsa hamısının nəfs (can, qəlb) kateqoriyasına yüklənməsi problemin daha aydın bir modelini qurmağa imkan vermirdi. Sonralar – orta çağ islam fəlsəfəsində də “nəfs” termini bir çox fərqli mahiyyəti ehtiva edən sinkretik bir anlam kimi istifadə olunmuşdur.

Amma dünya heç də ancaq maddi dünyadan ibarət deyil. İnsanların sadəcə bədən kimi deyil, həm də ruh (fərdi ruh=nəfs) kimi varlığı dünyanın da maddiyyatın dışına çıxdığına dəlalət edir.

*İnsan, Dünya və İnsan dünyası...*

Nə qədər insan varsa, o qədər də dünya var. Hər fərdin öz dünyası.

Və bir də maddi dünya var imiş, sözün böyük  mənasında Təbiət var imiş... Və insan da Təbiətin bir parçası, bu dünyanın bir zərrəsi imiş.  İnsanı da ehtiva edən, amma ondan asılı olmayan, obyektiv, əbədi, sonsuz bir dünya... İnsanın insansız halda fərz etdiyi (deistlər üçün Təbiət), insansızlaşdırdığı, obyektivləşdirdiyi bir dünya.

Və bu dünyada səyahətə çıxmaq üçün Elm deyilən bir gəmi icad etmiş İnsan... Qaranlıqlardan keçən bir yol. Dünyanı öz əqlinin işığında görmək əzmi... Necə də əzmlidir İnsan!

Və bir də ideyalar dünyası var imiş və insan öz düşüncələri ilə, əqli ilə, yaşadığı dünyanın ayrı-ayrı parçalarından əxz etdiyi mənalarla, ideyalarla yüklənirmiş, zənginləşirmiş və öz içində qurduğu mənalar dəryasına baş vurub bu dəryanın lap o başınadək üzmək və ideyalar dünyasına qovuşmaq istəyirmiş... Kəşf etdiyi mənalardan mütləq ideyalara, nisbi həqiqətlərdən mütləq Həqiqətə. Nə gözəl yoldu bu yol...

Və bir də iç dünyası var imiş... Və insan bu dünyanın da dərinliklərinə baş vurub özünü bilmək, anlamaq istəyirmiş – özünüdərk yolu.

İndiyəqədərki fəlsəfələrin ən böyük çatışmazlığı varlığı qütblərdə aramaq olmuşdur.

İki qütb: materiya və ideya, şey və onun mənası, işıq və qaranlıq qarşı-qarşıya qoyulmuş, mütləqləşdirilmişdir. Varlıq da bu qütblərin ya birində, ya da o birində axtarılmışdır.

Fəlsəfi məktəblərin, cərəyanların da idealist və materialist olmaqla iki böyük qrupa ayrıla bilməsi bunun sayəsində mümkün olmuşdur. Halbuki dünya qütbərdə deyil, qütblər arasındadır. Bizim varlığımız və dünyamız ideya və ya materiyada deyil, bunların təmasında ortaya çıxır. Mütləq ideya bizim üçün əlçatmazdır və bizim varlığımıza aid olmayıb, bu varlığın yoxluğa qovuşan sərhəddindədir. Daha doğrusu, sərhəddin o tayında. Eləcə də mütləq materiya – bizim üçün tam bir qaranlıqdır və şüurumuzun dışındadır.

\*\*\*

Cismani dünyada, Təbiətdə dayanıqlı mövcudluğun, müvazinətin (normal həyatın) mümkünlüyü ancaq materiyalın (ilkin halın) neytrallığı sayəsində mümkün olur.

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

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

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

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

İnsanın psixik enertgetik halları və mənəvi durumu da buna bənzəyir. Əslində biz atom fizikasındakı modelləri mənəviyyat fəlsəfəsinə daşımaq istəmirik, tam tərsinə, fiziklər atom modelini qurmaq üçün adi danışıq dilində insanın mənəvi-psixik durumunu ifadə edən “həyəcanlanma” terminini əxz etmişlər.  Amma təəssüf ki, fəlsəfədə bu söz bir termin halına gəlməmiş, onun daşıdığı potensial evristik yük yetərincə dəyərləndirilməmişdir. Ekzistensionalist fəlsəfənin kullandığı “yaşantı” termini əslində təbiətlə, fiziki və bioloji proseslərlə müqayisə halında daha effektiv modellərin yaranmasına imkan açardı. İstənilən halda sual ortaya çıxır ki, insanın mənəvi mahiyyətini, “iç üzünü” onun normal-neytral halımı, yoxsa bu halı tərk edib geri dönərkən yaşadığı dinamik hallarmı daha adekvat ifadə edir?

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

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

 Elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda instinkt adətən sabit bir məqam kimi götürülür və bütün fərqlər sanki “ona qarşı çıxan, onu buxovlayan” ağlın dərəcələri, “ağıl gücü”-nün fərqli miqyasları sayəsində ortaya çıxırmış...  Lakin instinkt özü də hamı üçün eyni deyil; onun da qradasiyaları var və müxtılif adamlar üçün fərqlidir. Digər tərəfdən, instinktin bütün təzahürlərinə qarşı çıxmaq həm sadəlövhlük və nadanlıq, həm də qəddarlıqdır. Çünki instinktlər sadəcə “bədənin səsi” kimi deyil, “ürəyin səsi” kimi də təzahür edir və onların “boğulması” özünə qəsdin bir formasıdır. Ağıl nəinki nəfsi, heç instinkti də boğmaq deyil, onu öyrənmək, dilini bilmək və tənzimləmək üçün lazımdır. Nəfs isə “bədənin səsi” kimi dəyərləndirilən instinktlə yanaşı, duyğu aləminin ancaq insanlara məxsus olan üst qatlarını - “ürəyin səsi”-ni də ehtiva edir və əslində fərdin öz-üdür. İnsan ümumisini səciyyələndirən ağıl olsa da, onun fərdi varlığını, öz-ü səciyyələndirən nəfsdir, nəfsin, özəlliyidir. Əxlaq da məhz bu özəllikdə üzə çıxır; ağlın gücü və ya nəfsin boğulma dərəcəsində deyil, heç nə ilə buxovlanmayan azad nəfsin xarakterində, təbii halında. İnstinktlər bir-birinə bənzədiyi kimi, ağıllar da bir-birinə bənzəyir; İnsanın fərdiyyəti, siması ancaq nəfsin özəlliyində, mübhəmində üzə çıxır. O cəmiyyətlərdə ki, nəfslər boğulur və insanlar hamısı eyni bir “mənəvi qiyafəyə” bürünür, hansı isə dini-əxlaqi standartlar, şablonlar  nəfsin özəlliklərini gizlədir, - orda insanları tanımaq və “iç üzünü” görmək də mümkün olmur. Nə insanlar özü kimi yaşaya bilmədiyi üçün xoşbəxt olur, nə də cəmiyyət fərdləri ayırd edə bilmədiyi üçün irəli gedə bilir. İnkişafın əsas energetik potensiallarından biri olan nəfsin enerjisi düzgün yönləndirilə bilmir.

Həyat tərzi və davranış normativləri bir növ icbariləşəndə, hamı üçün olan əxlaqi standartlara bürünəndə, cəmiyyətdə seçilmək, fərqlənmək ancaq bu standartlardan kənara çıxmaq hesabına mümkün olur. Və ictimai şüur bu kənaraçıxmaları “qeyri-əxlaqilik” və hətta “əxlaqsızlıq” kimi dəyərləndirir. Yəni insanların fərdiyyəti bir növ istisna olunur.

“Total cəmiyyət” və  “Açıq cəmiyyət” ideyası... Normal toplum və marginallar...

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

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

 **Mənəviyyat və Ağıl**

 Yuxarıda biz sonlu ilə sonsuzun,  həndəsi ölçüsü, forması olan cismani dünya ilə maddi olmasına rəğmən, cisim olmayan, ölçü və formaya malik olmayan hava mühiti – atmosfer qatı arasında əlaqələrə baxdıq. Və bu əlaqəni nəfsin nəfəslə müqayisəsi kontekstində nəzərdən keçirdik.

Digər bir paralel: Ağıl da ya ruhun bir məqamı olaraq eyni analogiyada yer alır, ya da müstəqil bir hadisə olaraq nəzərdən keçirilir. İstənilən halda ağlın da fərdi və universal miqyaslarda mövcudluğu fərqləndirilməlidir. Fərdi ağıl bir qabiliyyət, potensial imkan olaraq düşdüyü lokal mühitlə bahəm, onun sərhədləri və verdiyi imkanlar daxilində aktivləşir. Universal ağıl – Loqos ilə fərdi ağıllar arasında nisbəti ya dərya-damla modeli, ya da atmosfer-nəfəs modeli ilə (əlbəttə, başqa modellər də istisna olunmur) təsəvvür etmək mümkündür.

İstənilən halda ağlın bu iki miqyası arasında əlaqə və əks-əlaqəni nəzərə almadan bir çox qaranlıqlardan xilas olmaq mümkün deyil. Kant ilk baxışda bir ağıl bölgüsü aparır. Amma əslində bütün problemləri fərdi ağıl miqyasında qalmaqla həll etməyə çalışır. Amma başqa yaklaşım – məsələni ağlın fərqli varlıq miqyasları arasındakı qarşılıqlı münasibət müstəvisində araşdırmaqdır.)

 Hər nə qədər nəfsə, duyğulara diqqət göstərilsə də antik fəlsəfənin  birinci böyük, əsas məsələsi *ağıl* problemidir.

Bu ənənə sonralar da davam etmiş, əsrlər boyu Fəlsəfədə ən aparıcı mövzu ağıl, idrak mövzusu olmuşdur.  Orteqa i Qasset də ağlın önə keçməsinin, fetişləşdirilməsinin qədim yunanlardan başlanan bir ənənə olduğunu qeyd edir. Əslində köklər bəlkə də daha qədimə gedir, amma antik fəlsəfədə ağla xüsusi münasibət gerçəkdən də fəlsəfənin bütün sonrakı inkişaf yoluna təsir etmiş, onu məhz bu istiqamətdə yönləndirmişdir. İnsanı bütün başqa canlılardan fərqləndirən, üstün edən qabiliyyət, cəhət, amil – ağıl, təfəkkür sayılmışdır. Və insan özündə belə bir unikal keyfiyyəti, qeyri-adi gücü fərq edərkən, kəşf edərkən bütün başqa dəyərlər (həm də mövzular) arxa plana keçmiş, dəyərsizləşmişdir. Əvəzində “Homo sapiens” kultu yaranmışdır.

İnsan zatən ağıl sayəsində düşünür və onun özünü fərq etdiyi andan mövzularda da prioritet dəyişmiş, ağıl mövzusu önə keçmişdir. Buna “ağlın eqoizmi” kimi baxmaq, onu qınamaq da düz olmaz... Baxmayaraq ki, bunu insanın öz-ü haqqında demək bir qədər çətindir. Belə ki, insanın öz-ünü fərq etməsi ağılın özünü fərq etməsindən çox-çox sonralar baş vermişdir və “insan” mövzusu fəlsəfənin predmetində hələ də mərkəzi yer tuta bilməmişdir.

Təsadüfü deyil ki, Kant fəlsəfəsində də prioritet, üstün istiqamət insanın özünüdərki yox, ağlın özünüdərkidir. Burda “ağlın eqoizmi” aşikardır (həm də anlaşılandır). Sanki Ağıl İnsan qarşısında şərt qoymuşdur ki, əgər özünü öyrənmək istəyirsənsə, öncə məni öyrənməlisən. Ona görə də, Kant “praktik ağıldan” öncə “saf ağlı” öyrənməli olur. Zira “Saf ağlın tənqidi” insanın, cəmiyyətin və ya təbiətin deyil, bütün bu növ kənar amillərdən arıtlanmış, təmizlənmiş, saflaşmış ağlın tənqididr və ya idrakın idrakıdır.  Və sanki ancaq bundan sonra ağıl insana xidmət etməyə, başqa sahələrə də tətbiq olunmağa “razılıq verir”.

Əslində isə fərdi ağıl da instinktin məxsusi bir növü kimi nəzərdən keçirilə bilər. Sadəcə ənənəvi mənada instinkt insanın (canlının) kənar təsirə reaksiyası və bu təsirlərdən dolayı yaranan istəklər kimi dəyərləndirilir. Belə qəbul olunub ki, bir də öz-özünə yaranan istəklər var... Məsələn, adam acır və yemək istəyir. Sanki kənar təsir yoxdu. Bədənin öz (amma bədən “öz” deyil ki... -  “öz” – nəfsdir, bədəndəki dəyişiklik isə əslində kənar təsir sayılmalıdı; “kənar”, amma ən yaxın olan “kənar”) istəyi imiş... Bəli, mədə boşalır, dolmaq istəyir... Yəni əslində bədən diferensiallaşır və hər bədən üzvünə, orqana müstəqil tərəf kimi baxıla bilər; İstək – ehtiyacdan dolayıdır... Amma beyin də bədənin bir üzvü, orqanıdır. Beyin də “aca bilər”, məxsusi bir qidaya ehtiyacı ola bilər; həm də maddi qidadan fərqli bir qidaya. Və həzm prosesinə bənzər bir funksiya icra edə bilər.

Min illərdən bəri insanlığın əsas hərəkətverici qüvvəsi – ağıldır. Düzdür, ağıl dışında olan dəyərlər də unudulmur. Amma prioritet – ağıldır. Antik dövrün əksər təlimlərində İnsanın (ilk) amacı  fərdi xoşbəxtlik hesab olunurdu. Amma bunun üçün müvafiq mühit, ortam olması şərtdir. Mühit – sinkretik səciyyə daşıyır və çoxölçülüdür. Bir tərəfdən, Təbii və Təbii-texniki mühit, digər tərəfdən ictimai mühit, sosial münasibətlər və meyarlar (o cümlədən, əxlaqi meyarlar, normalar) ortamı, və nəhayət, əqli-mənəvi mühit... Ağıl tam müstəqil bir qabiliyyətmi, yoxsa fərqli durumlarda qatışıq (aşqar) halındamı olur və onun da təmizlənməsinə ehtiyacmı var?

Ağıla ən azı iki fərqli koordinatda (ikiölçülü fəzada) baxılmalıdır: o bir instinkt olaraq istənilən (!) “mövzu”ya (ağlın diqqət mərkəzinə “düşən” və ya gətirilən, bu anda “ağlın predmeti” olaraq aktuallaşan) yönələ  bilir; özü yönəlir, öz-özünə, ona görə instinkt kimi dəyərləndirirk. Və bir də yönləndirilə bilir; amma bu halda daha instinkt kimi deyil, məqsədyönlü fəaliyyət kimi ortaya çıxır. Bu halda biz əqli fəaliyyətin iyerarxiyası ilə və sosial xarakteri ilə rastlaşırıq. İlkin əqli analizdən sonra ağıl (yoxsa insan?) seçim edir və “gələn”ləri analiz edərək mövzulardan birinə fokuslanır. Sonra o bir də diferensiallaşır, budaqlanır və yenidən fokuslanma gedir...

Mövzu ya “təsadüfən” “ekrana düşür”, ya da hansı isə bir “sifarişlə” verilir... (Ekrana düşmək üçün sıralanma – növbə)... “Təsadüfən düşən”, ağlı məşğul edən (işğal edən) mövzular yaşanan həyatdan doğur; ya “bədənin həyatı”, ya “sosial həyat”, ya “mənəvi həyat”... Hər birində ağlın fərqli, spesifik fəaliyyəti olur. “Bədənin həyatı” – digər orqanlardan ağla siqnal ancaq normaldan kənaraçıxma halında ötürülür. Yoxsa normal, avtomatlaşmış sistem özü öz işini görür və “ağla möhtac deyil”. (Şüuraltı əlaqələr – “avtomatlaşmış” kəlməsində ifadə olundu). Siqnal daxildən adətən narahatlıq və ya ağrı şəklində, xaricdən – tövsiyə, əmr, zərurət və ya ehtiyacdan dolayı)  ötürülür... Üçüncü səbəb – sadəcə maraq (rusca - любознательность), bilgiyə genetik meyl ola bilər.

Ağlın işğalçılıq keyfiyyəti də vardır. Onun bütün gücünü nəyəsə vermək, yönəltmək xüsusiyyəti – sadəcə intensionallıq deyil, bir addım da atılanda - “iç”-in  dolması, tutulu olması - məşğul olması – alüdəçilik, özünüunutma məqamına keçid yaradır.   Öz-ün ağıldan tam məhrum hala düşmısi sadəcə sevginin, duyğunun aşırı olması ilə deyil, ağılın aşırı alüdəçiliyi ilə də mümkündür. Əslində söhbət ağıldanmı gedir, yoxsa ağlın öz-ə yönəli olub-olmamasındanmı? Yəni insanın ağlı haradasa, nədəsə ilişib qalıbsa, aludə olubsa – hansı isə obyektlı, nəsnə ilə eşləşibsə , “öz” ağlın diqqətindən, nəzarətindən və ya xidmətindən kənarda qalıbsa, bu elə “ağlın başdan çıxması”nın bir türü, forması deyilmi? Sanki ağıl hansı isə bir nədənlə bir iş üçün icarəyə verilir və onun “sahibi” həmin müddətə ağıldan məhrum qalır… Böyük elm adamlarının çoxu ağıllarını tümü ilə bəlli bir problemə yönəltdiklərindən, digər sahələrdə ağıldan kəm qalırlar.

Bir ağıl bölgüsünə ehtiyac var; bölgü düzgün getsə adam normal adam alaraq qala bilər. Bölgüdə ifrata varanda, bütün diqqət (əslində ağıl) bir mövzuya yönələndə adam digər sahələrdə “ağılsız” durumuna düşə bilir… Belə düşünmək olardı ki, ağıl o dərəcədə çevikdi ki, adam onu istədiyi vaxt istənilən sahəyə yönləndirə bilər. Amma bu, bir o qədər də doğru deyil. Ağlın da inersiyası var. Eyni bir sahəyə davamlı şəkildə fokuslanmaq sanki o sahədə “ağlın kütləsini” artırırmış kimi, ətaləti də  artırmış olur.

Müəyyən sahə üzrə ixtisaslaşmaq, o sahədə böyük alim olmaq, həm də digər sahələrdə, evdə, məişətdə diqqətli ola bilmək - “normal adam” kimi qalmaq çətindir. Bunun üçün, birincisi, ağıl potensialı böyük olmalı, ikincisi, düzgün bölgü getməlidir. Necə ki, insan fiziki olaraq bədənin bütün gücünü nəyə isə yönəldirsə və bu davamlı olursa, bədəndə bir disproporsiya yaranır, eləcə də ağlın yönlənməsində də disproporsiya yarana bilər. Psixikada duyğuların mütənasib paylanması şərti və ağılda tənasüb mühüm şərtdir. Başqa sözlə desək, “ifrat haramdır” prinsipi  duyğu və ağıl sahələrinə də aiddir.

“Ağlın başdan çıxması” derkən biz adətən “iç”in hansı isə bir duyğu ilə dolmasını nəzərdə tuturuq. Ya sevgi, ya heyrət, ya hiddət… Amma insan duyğulardan azad olanda, sükanı, sıranı, növbəti ağla verəndə,  yəni  ağılın aktiv halında da o, ancaq bir istiqamətə, mövzuya, predmetə yönələ bilir. Ağıl aktuallığı hansı isə bir duyğu ilə bölüşə bilmədiyi kimi, başqa yönlü əqli proseslə də bölüşə bilmir. Eyni vaxtda (“zaman” anlayışının daha bir ampluada üzə çıxması) iki iş görmək niyə mümkün deyil? Əllərmi sinxrondu, əllə ayağınmı rabitəsini qurmaq çətindi, yoxsa bütün bu çətinliklər məhz ağlın “qarpız” olmasından (Bir tərəfdən, “bir əldə iki qarpız tutmaq olmaz” hikməti, digər tərəfdən də ağlın üsün istiqamətsiz – “yumru olması”, üstəgəl hava kimi bütün qabı doldurmaq iddiası) dolayımı mümkün deyil?

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

Fərdi mənəviyyatda daxili energetik balansın təmin edilməsi - normal həyat üçün mühüm şərtlərdən biridir. Cismani dünyaya, şəxsi həyata və sosial həyata köklənmiş ağıl və bunların fərqli təzahürləri!

**Mənəviyyat və Əxlaq**

“Mənəviyyat “ deyərkən, Şərqdə əsasən əxlaqi dəyərlər nəzərdə tutulur.  Amma əxlaq mənəviyyatın çoxsaylı bölümlərindən, alanlarından sadəcə biridir.

Digər tərəfdən, nəfs daha çox psixologiyanın predmetinə aiddir.  Amma psixologiya təbabətin etkisi altında daha çox psixikası pozulmuş adamların timsalında, pataloji aspektdə genişlənmişdir. Çünki sosial sifariş bu yöndə olmuşdur. Psixikası sağlam olan adamlar bu barədə düşünməyə ehtiyac hiss etməmiş, psixoloqlara, psixiatrlara da ancaq psixi xəstələr müraciət etmişlər. Nəticədə freydizm, psixoanaliz… kimi təlimlər psixolojinin də aparıcı sahələrinə çevrilmişdir. Elə əxlaq sahəsində də cəmiyyətin diqqətini ən çox əxlaqi pozuntular, əxlaqdan kənaraçıxmalar cəlb etmişdir. Hüquq da nümunəvi həyat tərzini deyil, normadan kənaraçıxma hallarını araşdırır və Hüquq məcəlləlləri daha çox cəzalandırma sistemi olaraq oluşmuşdur. Bu hal Şopenhauerin iradənin, fəallığın Xeyirdən deyil, Şərdən qaynaqlanması haqqında konsepti kontekstində daha çox maraq doğurur. Belə ki, normativ həyat əlavə enerji məsrəfi tələb eləmir. Əlavə enerji qərarlaşmış normativləri keçmək üçün lazım olur, yəni “normativ həyat”ın dışına çıxılması ya yaradıcı,  ya da dağıdıcı fəaliyyət sayəsində mümkün olur.

Ruhun energetik potensialından düzgün istifadə  sayəsində təbii mühitin və cəmiyyətin naqisliklərindən azad olan, onların fövqünə qalxa bilən tək-tək insan-fərdlər ancaq o zaman öz amalına çata bilər ki,  daxili güclərini cəmiyyətin mənəvi həyatına transfer edə bilsinlər. Yoxsa “tək əldən səs çıxmaz” hikməti bu müstəvidə də özünü göstərmiş olur.

İnsanın kamillik yolu sadəcə özünüdərk məqamına yüksəlişdən deyil, həm də özünü aşmaq, özündən yüksəyə qalxmaq əzmindən keçir. Min illər ərzində İnsanın keçdiyi təkamül yolunun dəyərləndirilməsi intellektual  və mənəvi-əxlaqi aspektlərin əlaqə və vəhdətdə nəzərdən keçirilməsini tələb edir.

Bir də var, ruhun təkamülü - bu prosesin özünüdərk cəhdləri kontekstində, yəni hər bir dövrün fəlsəfi və ədəbi-bədii axtarışları ilə paralel olaraq ruhun da daha yüksək nəcabət məqaməna yüksəlişi.

Və nəhayət, bir də var həm insanın keçdiyi yola, həm də onun fəlsəfi dəyərləndirilmə tarixinə bu günün fikir zirvəsindın, müasir bir fəlsəfi konsept prizmasından baxasan və insanı sanki yenidən inşa edirmiş kimi, onun “öz”ü olan mənəviyyat dünyasının bütün mürəkkəb strukturunu, daxili quruluşunu üzə çıxarmağa çalışasan. Həm də müəyyən bir an kəsiyində deyil, bütöv bir zaman oxunda!

Əsl insan idealı, “kamil mənəviyyat” etalonu­ mənəvi yüksəlişin hədəfi olmaqla insanların həyat yoluna işıq salır.

İnsan mənəviyyatının kamilləşdirilməsi bir məqsəd ki­mi qarşıya qoyulursa, əvvəlcə “kamil mənəviyyat” etalonu­nun özü düzgün müəyyənləşdirilməlidir.

Diğər tərəfdən, mənəviyyatın han­­­sı isə meyarlar baxımından qəlibə salınması və stan­dart­laş­dırılması nə dərəcədə məqbuldur? Fiziki cəhətdən hamı eyni cür sağlamdır, xəstəliklər isə fərqlidir. Amma mə­nəvi ba­xım­dan sağlam vəziyyətlər özü də fərqlidir. Əksinə, ola bilsin ki, kənaraçıxmaların təsnifatı daha ra­hat­dır. “Yol”dan çıxa­ran amilləri müəyyənləşdirmək, qrup­laşdırmaq bir o qədər çə­­tin olma­dığı halda, “yol”un özü­­nün məhz nədən ibarət ol­duğu çox vaxt qa­ranlıq qalır. Lakin məhz “düz yol”un, mə­nə­vi eta­lo­nun önə çə­kil­məsi və gu­ya tam məlum bir şey kimi də­yər­ləndiril­mə­si Şərq təfəkkürü üçün çox səciyyəvidir. Xeyirin, Fə­zi­lə­tin, Əda­lətin, Hikmətin nə oldu­ğu guya bəlli imiş kimi bütün söhbətlər buna nail olmaq və ya bundan yayınmaları qı­na­maq üzə­rində qurulur. Nəsirəd­din Tusi də “Əxlaqi-Nasiri” əsərində “düz yol”u, Fəziləti, Xeyiri mərkəzə çəkir və bun­lardan fərqli fəaliyyəti mər­kəz­dən uzaqlaşma kimi dəyər­lən­dirir. Bu, özlüyündə dəyərli bir modeldir. Lakin nur mənbə­yi kimi baxılan bu mərkəzin in­sanın özü üçün aydın və işıqlı oldu­ğunu iddia edə bilmərik. Ən qaranlıq və məchul məkan bəlkə də elə mərkəzin özüdür. Mərkəzin işıqlanması, Fəzi­lətin ay­dın­laşması heç də hamıya yox, ancaq seçilmişlərə məxsus bir vergidir. İnsanı nurani edən də əslində Fəzilət nurunun təza­hürüdür.

 L.Tolstoy da xoşbəxtlik yollarının eyni məkana gətirib çıxardığını qeyd edir. Ola bilsin ki, adi mənada xoşbəxtlik hələ *dao*, *nirvana*, yaxud *ənəlhəqq* məqamları deyil, lakin hər halda zirvəyə apa­ran yolun üstündədir.  Faciə *Mən* ilə *Mühit* arasında ziddiyyətdən yaranır. Elə xoşbəxtlik də! “Mən”in mühitdə realizasiyası da nəticə etibarilə adekvat mühit yaradılması sayəsində mümkün olur. Təəssüf ki, Şərqin təlqin etdiyi xoşbəxtlik yolu mühitdən, cə­miy­yətdən keçmir. Bu yolu hər kəs öz iç dünyasına doğru təklikdə gedir. Və əgər məramına çatırsa, təklikdə xoşbəxt olur və Təkə – Vahidə qovuşur, əbədiyyət, ölməzlik qazanır.

Orta əsrlərdə islam dünyasında çox geniş yayılmış olan sufizmin  nümayəndələri məhz bu vəhdət ideyasından, dünya ruhundan, yerlərin və göylərin ruhani mahiyyətindən çıxış edir, sonsuzluğa, əbədiyyətə qovuşmaq üçün müvəqqəti, məhdud, sonlu olanların fövqünə qalxmağa çalışırdılar. Əsas məqsəd bu qalxmanın, bu daxili mənəvi yüksəlişin pillələrini ardıcıl surətdə qət edərək vəhdətə və onun ifadə etdiyi həqiqətə – Haqqa qovuşmaq idi.

Əslində bütün böyük mütəfəkkirlərin özünüdərki həqiqət axtarışı ilə paralel gedir. Hər konkret situasiyanın öz həqiqəti var. Kim isə ağılla, kim isə eşqlə kamala yetir. Amma həyatın leytmotivinə çevrilən universal bir həqiqət də var. Və bu həqiqət harada isə eşq və ağıl qütblərinin arasında deyil, onların zirvədəki görüşündə, vəhdətində üzə çıxır.

Lakin belə bir vəhdət mümkündürmü? Bir-birini inkar edənlər necə bir araya gələ bilərlər? Bu bir möcüzə olmazmı? Bütün məsələ də bundadır. Öyüd-nəsihətlə, təlim-tərbiyəylə, ədəb-ərkanla kamillik məqamına yaxınlaşmaq olar, çatmaq olmaz. Kamilliyə çatdıran yeganə yolun adı eşqdir. İlahi eşq! Bu məqamda ruhlar qovuşur! Bu məqam bir möcüzədir ki, ancaq Haqqdan nazil ola bilər. Kamil olmaq üçün çox bilmək deyil, Haqqa qovuşmaq tələb olunur.

Bütün ədiblərin əsas mövzusu insandır. Amma hər şey insan qarşısında duran müxtəlif seçimlər arasında məhz nəyə üstünlük verilməsindən, nəyi əsas götürməkdən asılıdır. İnam ilə şübhə, hiss ilə intellekt, sevgi ilə nifrət arasında bir əkslik olmaqla yanaşı, həm də qarşılıqlı keçid və yaxınlıq vardır; bəzən bir-birini tamamlama və məhz situasiyadan asılı olaraq gah birinin, gah da o birinin önə keçməsi qaçılmaz olur. Mütəfəkkirin böyüklüyü də məhz bu incə quruluşu açmaq, real həyatın qütbləşmə şəklində deyil, qütblərin təması və dialektikası şəklində gerçəkləşdiyini göstərə bilmək qabiliyyətindədir.

Şərqdə insanın iç dünyası, daxili aləmi, mənəviyyat mə­sələsi həmişə önə çəkilmişdir. Məqsəd təbiəti dəyiş­dir­mək­ və ya cəmiyyəti təkmilləşdirməkdən öncə, insanın özünü kami­lləş­dirmək, onun əxlaqi-mənəvi sima­sını formalaş­dır­maq ol­muşdur.

Lakin insanın mənəvi aləminin öyrənilməsi Şərq tə­fəkkür tərzinə uyğun olaraq, daha çox dərəcədə simvollar üzərində qurulmuşdur. Ontoloji aspektdə önə çəkilən İşıq-Qaranlıq, Xeyir-Şər dualizmi mənəviyyat üçün də əsas gö­türülmüşdür. Daha doğrusu, əslində mənəvi aləmin statusu­nu müəyyən edən bu bölgü bütövlükdə dünyaya da şamil edilmişdir. Mə­nə­viyyat qütb­ləş­diyi kimi, dünya da qütbləşmişdir.

Müasir dövrdə ən əsas vəzifələrdən biri ruh və bədənin harmoniyasına nail olmaqdır. İnsan bədənini aşağılamaqla bərabər insan ruhunu yüksəldən, insanı yerdən göyə, ideyalar aləminə səsləyən Platon təlimindən sonra Aristotelin ideyanı yenə də şeylərin içərisində əritmək və insanı daha çox məntiq və ağılla yüksəltmək cəhdi insana münasibət müstəvisində bir eniş idi.

Hələ XIV əsrdə aristotelçi sxolastikadan xilas yolu olaraq Homerin və Platonun düşüncəsinə qayıdış cəhdi göstərildi. Renessans məhz bu mənada qayıdış, oyanış idi. Aristotelə yox, Homerə və Platona qayıdış!

Əslində yeni qayıdış şüarlarını biz Nitsşedə görürük. Sanki Petrarkanın başa çatdıra bilmədiyi bir işi indi Nitsşe eləməyə çalışırdı. E.Kassirer yazır ki, Renessans fəlsəfi özünüdərk səviyyəsinə qalxa bilməmişdi. Yəhudi-xristian qəlibinə salınmış Aristotel fəlsəfəsi yeni mərhələdə yenə də fəlsəfi təməl olaraq qalırdı. Ədəbi-bədii düşüncədə çevriliş fəlsəfi düşüncədə çevrilişlə tamamlana bilmədi. İdeoloji sahədə bu iş protestantlığın yaranması ilə kifayətlənmiş oldu. Bundan neçə əsr keçəndən sonra Nitsşe sanki həmin prosesləri davam etdirməyə və xristian düşüncəsinin buxovlarını birdəfəlik qırmağa çalışırdı. Bu mənada Nitsşe fəlsəfəsi Renessansın gecikmiş fəlsəfi özünüdərki kimi dəyərləndirilə bilər.

 İnsanı adətən cismani, sosial və mənəvi aspektlərdə nəzərdən keçirirlər. Amma insanın kimliyi, qüdrəti, böyüklüyü onun cismani və ya sosial varlığı ilə ölçülmür. İnsanın əsas göstəricisi onun ruhi-mənəvi varlığıdır ki, bunun da nə isə yekcins bir şey kimi başa düşülməsi qüsurludur. Çünki bu aləm əslində iki qütb arasında yerləşir. Biri insanın əqli, o biri onun hissi-iradi keyfiyyətləridir.

Əqli qabiliyyət daha aydın başa düşülür. Hissi-iradi qütb isə xeyli dərəcədə mürəkkəbdir. Biz bura insanın sevgisini də, iradəsini də daxil edirik. İnstinktiv duyğulardan ta-a müqəddəslik duyğusuna qədər zəngin, rəngaqrəng bir duyğu qamması! İnsanın estetik və əxlaqi keyfiyyətləri də məhz bu spektrə aiddir. Düzdür, əxlaqi komponent çoxtərəfli olub, əqli və sosial aspektlərə də malikdir, lakin burada da fərdiləşmiş və oturuşmuş əxlaq-tərbiyə əql ilə əks qütb təşkil edir. Bir tərəfdə əqlin qüdrəti, intellektual güc, soyuqqanlı düşüncə, o biri tərəfdə ehtiras, sevgi, mənəvi yüksəliş, vicdan və s. Əgər belə bir yanaşma ilə razılaşsaq ki, eşq adamın ağlını əlindən alır və soyuq ağılla düşünənlər eşqdən məhrumdur, onda bu iki qütbün bir araya sığmadığı təsəvvürü yaranır.

Nitsşe də, Kassirer də, bir sıra başqa Qərb mütəfəkkirləri də xristian düşüncəsinin aristotelçi düşüncə ilə calağından yaranmış sinkretik, hətta bəzi məqamlarda eklektik bir təfəkkür tərzinin insanı kiçiltməsi, onun öz gücünə inamını itirməsi, mütiləşməsi, asketləşməsi və s.-dən bəhs edirlər.

İslam dünyasında renessans Qurani Kərimlə başlamışdır. İnsana münasibət məhz Quranla dəyişdi. Əvvəla, insan günahkar bir varlıq kimi deyil, ali -- ruh üfürülmüş bir varlıq kimi təsbit edildi. İkincisi, hətta iblis də və bütün mələklər də insanın qarşısında diz çökdürüldü. Üçüncüsü, insana öz gücünə inam aşılandı, “*sənə verilmiş əqldən istifadə et*” deyə hökm edildi. Xristianlığın hakim həyat tərzi sayılan instinktlərə qarşı savaş aradan götürüldü və “*sənə verilənləri özünə haram etmə*” prinsipi önə çəkildi. Və məhz bu təlim Aristotel fəlsəfəsi ilə birləşəndə yeni bir dünyagörüşü yarandı.

İslam mənəviyyatının təməlində də məhz insana yeni münasibət dayanır.

Xristianlıqla birləşəndə insanı kiçildən aristotelçilik İslamla birləşəndə insanı yüksəldən bir təlimə çevrildi. Onlar ancaq dindən uzaqlaşarkən insana qayıda bildilər. Biz isə öz dinimizlə insana qayıtdıq.

 Təsəvvüf fəlsəfəsinə görə insanın kamilləşmə yolu heç də kəsilməz proses olmayıb, bir sıra hal və məqamlarla pillələnir. Düzdür, müxtəlif təlimlərdə pillələrin sayı fərqli göstərilir, amma əsas olan budur ki, kamillik yolu çoxpilləli və diskret olduğundan, onu birnəfəsə qət etmək istəyi sa­də­lövhlükdür. Hansı isə mənəvi qata yüksəldikdən sonra bir müddət burada lövbər salıb qərarlaşmaq lazım gəlir. Növ­bəti qata yüksəlişin uğurlu olması əvvəlki qatda nə dərəcə­də möhkəm qərarlaşmaqdan asılıdır.

Fərdi fəlsəfi düşüncələr, insanın dün­ya­dakı gözəllik və harmo­niya qarşısında hey­rətindən doğan suallar, insanın özü ilə və dünya ilə təkbətək söhbətləri – kamilliyə apa­ran yolun məqam­ları­dır. Bu məqamlar özü­nü maddi dünyadan ayıran, fərqli bir ma­hiy­yətin təmsilçisi olduğunu dərk edən və özündə dün­yaya qarşı dura biləcək bir mənəvi güc, ideya qaynağı tapan və bu qaynaqdan mün­təzəm surətdə bəhrələnərək daim kamil­lə­şən, dünya ilə, cahan ilə tən gələn və nəha­yətdə, bu “ca­hana sığmayan” insan-filosofun və ya sözün həqiqi mənasında insanın, böyük hərflə İnsa­nın həyat məqamları, idrakın əzablı və möh­təşəm addımları, mənəvi yüksəliş ya­şantı­ları­dır. Heyrətdən başlanan idrak yolun­da əzab və sevincin, eşq və kədərin vəhdət məqam­ları!

*Salahaddin HALİLOV*

**Maneviyat ve “İç Dünyası”nın Konfigürasyonu**

*(özet)*

Makalede “maneviyat” daha ziyade ontolojik açıdan, yani bir varlık biçimi olarak incelenmektedir. Ahlak ise akıl, irade ve duygu ile birlikte, insanın toplumsal mahiyeti dolayısıyla sosyal-manevi varlığa dahil olan dördüncü taraf olarak ele alınmaktadır.

Yazar burada, “maneviyat”ın daha uygun bir açıklaması için çokboyutlu uzay modeline ihtiyaç olduğunu göstermeye çalışmıştır. Nitekim “maneviyat dünyasında” farklılığın vahdetini açıklamak için İnsanın ait olduğu üç farklı dünyanın hangi alanlarda kesiştiği açıklanmış ve kesişme alanlarında, uzaylarında ortaya çıkan manevi olayların niteliği incelenmiştir. Bu olayların en uygun konfigürasyonunu oluşturmak için yeni bir modele ihtiyaç duyulmaktadır ve yazar bu süreçte aklın özel konumunu tekrar değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Yine makalede, içgüdüden akıla kadar uzanan “maneviyat” yelpazesinde, entelektüel ve ahlaki-manevi etkenlerin karşılıklı konumu da betimlenir. Akıl kendisi de, doğası itibariyle insana ait bir yeti olarak, özgün bir içgüdü olarak ele alınır ve o, içgüdü düzeyinden başlayarak sezgiye kadar yükselen farklı katmanların hiyerarşisi biçiminde açıklanır.

***Anahtar kelimeler*:** Maneviyat, ahlak, akıl, nefs, içgüdü.

*Salahaddin KHALİLOV*

**Morality and Configuration of “Inner world”**

*(abstract)*

In this article, “morality” is more extensively studied ontologically, that is, as a form of being. And ethics together with reason, will and emotion, is regarded as the fourth part, which is involved in the social-spiritual entity due to the social nature of man.

Here the author has tried to show that “morality” requires a multidimensional space model for a more appropriate explanation. Indeed, in order to explain the wisdom of difference in the “world of morality”, it is explained in which areas three different worlds are intersected, and the nature of spiritual events occuring at the intersection areas, spaces is examined. A new model is needed to create the optimal configuration of these events, and the author has re-evaluated the special location of the mind in this process.

The article also describes the reciprocal position of intellectual and moral-spiritual factors in the “morality” spectrum from instinct to reason. The mind itself is described as a human capacity by its nature, and explained in the form of a hierarchy of different layers rising from instinct to intuition.

***Keywords:*** Morality, ethics, reason, soul, instinct.

***Felsefe ve Yaşam Üzerine...[[215]](#footnote-215)\****

***Hatice Nur Beyaz Erkızan[[216]](#footnote-216)\*\****

İnsanın var olması, var olma bakımından nasıl diğer hiçbir şeye indirgenemeyecek bir öneme sahip ise, düşünme etkinliği olarak felsefe de insanın yarattığı hiçbir başarıya indirgenemeyecek kadar apayrı, ölçülemez bir öneme ve değere sahiptir. Felsefe; insanın kendi tarihinde gerçekleştirdiği en büyük devrimdir. Bunun niçin ve neden böyle olduğuna/düşünüldüğüne ilişkin açıklamalar/nedenler bu çalışma boyunca ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

Önce, çok kısa olarak felsefe terimi üzerinde durmak istiyorum. Felsefe, Grekçe *philosophia* sözcüğünden gelir. *Philosophia* ise iki ayrı sözcükten oluşur: *philia* ve *sophia. Philia* terimi “sevgi”, “dostluk” -asla *aşk* anlamına değil- anlamlarına gelirken *sophia “*bilgeliği” ve “bilgiyi” ifade eder. Buna göre, *philosophia* bilgiyi, anlamayı, bilmeyi sevmedir; yani onu arzulama ve ona yönelmedir. Bu bakımdan, özünde ve esasında; felsefe insanın kendini ve evreni anlama, bilme ve sorgulama etkinliğidir. Bu bilme etkinliğini diğerlerinden ayrı kılan en büyük özellik de onun hiçbir biçimde herhangi bir araçsallığı içermemesidir. Felsefe; bilgiyi bir sevme olduğu kadar ona ulaşmak için gösterilen bir çabadır da. Felsefenin kendini her türlü çıkardan bağımsız kılması onun özgürlüğünün koşuludur; çünkü *araç olma* ve *araçlaştırma*, her ne sebeple olursa olsun, yüceliğin ve özgürlüğün bittiği yerde başlar.

İnsanın böyle bir düşünme biçimine ulaşması M.Ö. 6. yüzyıllara denk düşer. Eskiden İonia adı verilen (bugünkü İzmir, Aydın ve çevresi ile karşılarındaki adalar) ve bugün bizim de üzerinde yaşadığımız bu topraklarda yeşerdi felsefe. İonia’dan önce hiçbir yerde böyle bir düşünce biçimini bulduğumuz söylenemez. Geçmişte olduğu gibi bugün de, çeşitli kültürlerin, örneğin Hint, Çin ve Mısır gibi, çok derin düşünceler içerdiği iddia edilmektedir. Ancak İonia’dan önce başka hiçbir yerde bilme sevgisinin özgürlüğü zorunlulukla talep ettiğini görmemekteyiz. Onlarda bilgi kimi zaman pratik yarar ve çıkarların, kimi zaman da devasa imparatorluk söylemlerinin bir aracı ve parçası olmaktan öteye gidememiştir.[[217]](#footnote-217)

Peki, filozof, yani felsefe yapan kişi nasıl biridir? Bu sorunun yanıtı açık ve kısadır: O, yaşamının anlamını ve değerini “bilme sevgisi” etkinliğinde bulan, yaşamını sahip olduğu aklın ışığında kuran biridir. Aslında bu son derece yalın ve açık görünen ifadeler birbirine karşıt iki düşünme geleneğini, birbirinden bütünüyle farklı iki ayrı kavrayışı tanımlar. Doğu’nun efsanelik bir bilgeliği olduğu söylenir. Burada Tanrı ile kul arasında aracılık işlevi gören ve dolayısıyla yüce, gizli ve gizemli güçlere sahip olduğuna inanılan rahipler sınıfı çıkar karşımıza. Oysa filozofa baktığımızda onun bilme sevgisiyle dolu bir insandan başka biri olmadığını görürüz. Burada söylenenlere ışık tutacak olan bir olayı, çağımızın en önde gelen filozoflarından biri olan M. Craven Nussbaum’un yaşadığı bir olayı paylaşmak isterim. Nussbaum 1987 yılında Çin’e bir ziyaret gerçekleştirir. Nussbaum, kendisini ağırlayan bir felsefeci meslektaşı ile birlikte bir gün Konfüçyüs’ün mezarını ziyarete giderler. Yüzlerce insan tanrısal ve kutsal olarak kabul edilen Konfüçyüs’ü anmak ve önünde eğilmek için bir aradadır. Bizzat kendisi de bir filozof olan Li Zhen, Nussbaum’a dönerek şöyle der: İşte Konfüçyüs ile Aristoteles arasındaki fark burada. Aristoteles hiçbir biçimde kendisine böyle davranılmasına izin vermezdi.[[218]](#footnote-218) Bu olayı burada belirtmemin nedeni felsefenin doğası gereği özgür ve bağımsız bir araştırma etkinliği olduğu, dolayısıyla da filozofun da yalnızca kendi sahip olduğu aklı ve diğer yetenekleri ile kendini ve evreni araştırmaya yöneldiğidir. Filozof bilen bir varlık, bilen bir özne olarak kendinden başka hiçbir şeye dayanmaz. M.Ö. yaklaşık olarak 460-370 yılları arasında yaşayan ve atom kuramının babası olarak kabul edilen Demokritos’a ilişkin şu anekdot da üzerinde konuştuğumuz meseleler bakımından oldukça ilginçtir. Arkadaşları Demokritos’a yemekte bir salatalık verirler. Demokritos salatalığı yemeye başlayınca onun bal tadı verdiğini fark eder ve arkadaşlarına sorar. Arkadaşları da salatalığın daha önce bal kavanozunda saklandığı için bal tadı verdiğini söylerler. Bizim filozofun yanıtı şudur: Bunun nedenini kendim araştırmalıyım.[[219]](#footnote-219)

Yukarıda anlatılan her iki olay aslında felsefenin ne olduğuna ilişkin en kesin ipuçlarını taşıyor. Felsefe daha başlangıcında bilim ile iç içe idi. Gerek felsefenin ilk filozofu Thales ve gerekse onu izleyenler evrenin kendisini *bilimsel*, başka bir ifadeyle, rasyonel yoldan anlamaya, bilmeye yönelmişlerdi. Onlar evrenin düzenli ve bilinebilir bir yapıda olduğunu düşündüler. Evren rastgele öğelerin bir toplamı olmadığı gibi, meydana gelen her şey de bir keyfilik içermiyordu. Başka bir ifadeyle, evren ve onun içinde yaşayan insan tanrıların arzu ve heveslerine göre belirlenmiş varlıklar olamazdı. Bu ilk filozofların kendi dünyalarından tanrıları uzak tutukları anlamına gelmez; ama kesin olan bir şey var ki; o da dünyanın tanrılar için bir oyun ya da iktidar alanı olmadığı yönündeki düşünceydi. Örneğin; gök gürültüsü Zeus’un kızgınlığının ya da öfkesinin bir işareti değildi. İris, gökkuşağı tanrıçasıydı ama Ksenofanes gökkuşağının gerçekte çok renkli bir buluttan başka bir şey olmadığını söylüyordu. Evren akılsal, dolayısıyla bilinebilir bir yapıda idi. Dolayısıyla, akıl sahibi bir varlık olan insan da yalnızca kendi aklına dayanarak varlığın ilkelerini, onun yapısını anlayıp keşfedebilirdi. İşte o nedenle, felsefe ile bilimin neredeyse eş zamanda doğmuş olması bir rastlantı değildir. Bilimin ilk kavramlarının onlar tarafından keşfedilmesi de bunu açıkça kanıtlar. Grek filozofları evreni *kosmos* olarak tanımladılar. İçinde yaşanılan dünyayı böyle bir kavrama dayanarak tanımlama girişimi son derece dikkat çekicidir; çünkü *kosmos* teriminin anlam karşılığı “düzene koymak”, “düzenlemektir.” Fakat ilginçtir ki, *kosmos* sözcüğü yalnızca düzenlemeyi değil, güzel bir düzenlemeyi de ifade eder. Dilimize ve hemen hemen tüm dillere yerleşmiş olan kozmetik sözcüğü de işte buradan gelir.[[220]](#footnote-220)

Şimdi; insan dünyayı nasıl tanımlarsa kendini de öyle tanımlar. Elbette bu tersi için de doğrudur. Eğer dünya ya da evren kaosun egemen olduğu bir yer ise; böyle bir ortamın içinde bulunan insanın kendisini ve yaşamını güzel ve düzenli olarak görmesi pek de olanaklı değildir. Sonra bilinemez, anlaşılamaz ve düzensiz olarak tanımlanan yani, kaotik olarak tanımlanan evrenin ne bilimsel ve ne de felsefi bir açıklaması da yapılamaz. O nedenledir ki, en az *kosmos* kadar önemli olan bir diğer terim de *logos*’tur. *Logos,* genel olarak, “söylemek”, “bir şeyi ifade etmek”, “neden vermek”, “yasa/düzen” anlamlarına gelir. Ama *logos* terimi aynı zamanda bir şeyi açıklamak, onun niçin öyle olduğunu belirtmek anlamını da içerir. Dolayısıyla, *logos* hem akıl ve hem de nedeni ifade eder. Yani, *logos* felsefi bağlamda akla dayanarak bir şeyin nedenini açıklamayı tanımlar. Herakleitos’un felsefesinde çok önemli bir yer tutan *logos* sözcüğü aslında felsefenin ne olduğunu açıklayan önemli kavramlardan biridir. Çünkü; *logos* aklı, akılsallığı, akıl ile ölçmeyi tartmayı, uslamlamayı, yani özetle; akla dayalı olarak insanın evreni ve kendisini anlamasını; özetle yaşamı ve yaşamını akılsal temeller üzerinde kurmasını ifade eder. Bu, neden daha felsefenin başlangıç yıllar denebilecek bir zamanda birçok bilimsel kavramların ve buluşların ve hatta bazı bilimlerin ilk temellerinin atıldığını da açıklar. Örneğin, atom kuramını ilk öne süren Demokritos, mantık biliminin ilk kurucusu da Aristoteles’tir. Sonra; yine demokrasinin adının olduğu gibi onun ilk uygulamalarının da felsefi kültürün, bilim kültürünün oluştuğu bir dönemde ortaya çıktığını görmekteyiz. İşte bugünkü Avrupa kendini böyle bir uygarlığın, böyle bir kültürün mirasçısı olarak görmektedir. Kendini ve içinde yaşadığı evreni yalnızca akla dayalı olarak açıklamayı ve anlamayı benimsemiş bir uygarlığın izleyicisi olarak. 18. yüzyıl filozofu Berkeley’in şu özdeyişinde bu kavrayış kendini çok açık ve net bir biçimde bize kendini duyurur. “Bütün insanlar bir fikre sahiptir, ama içlerinden yalnızca bazıları düşünür.” Çünkü bir fikre sahip olmak düşünmek değildir. Gerçek anlamda düşünme nedenlere dayalı rasyonel bir kavrayışı gerekli kılar.[[221]](#footnote-221)

Buraya kadar çok kısa olarak belirtilen düşüncelerden de açıkça görüleceği gibi, felsefe; daha ilk ortaya çıkışından itibaren bilim ile içsel bir yakınlık içinde olmuştur. Ancak; felsefe kendini yalnızca evreni ve insanı bilimsel açıdan bilme ile sınırlamaz; o, bizzat insan yaşamını ilgilendiren tüm alanları da anlamaya yönelir. *Felsefenin ne işe yaradığını, onun nasıl ve ne türden bir işleve sahip olduğunu sorma hiç kuşkusuz bilimsel ve felsefi kültürün kendine pek de yeşerme olanağı bulamadığı kültürün bir sonucu olarak görülebilir*. Çünkü, felsefe ve yaşam birbirini karşılıklı olarak etkilemiş ve belirlemişlerdir. Bir filozof felsefe ve yaşadığımız dünya arasındaki ilişkinin ne olduğu üzerine şunları söyler: “Felsefe dünyanın dışında değildir; nasıl insanın beyninin midesinde olmamasından dolayı dışarıda sayılamayacağı gibi. Felsefe hiç kuşkusuz ayaklarından önce beyni ile bu dünyadadır.”[[222]](#footnote-222) Ve Ayn Rand’ın ifadesiyle felsefenin Atlas’ı olan Aristoteles’e dönecek olursak; “ önemli olan bir ruha ya da akla sahip olarak yaşamak değil, bir ruha ya da akla sahip olarak etkin yaşamaktır.”[[223]](#footnote-223) Ve Epiküros bize şunu hatırlatır: “Eğer felsefe insanın acılarını, kaygılarını ve sıkıntılarını iyileştirmiyorsa hiçbir anlama sahip değildir. Çünkü bedenin hastalığını iyileştiremeyen tıp nasıl anlamsızsa insan ruhunun sefaletini ortadan kaldıramayan felsefenin de bir yararı yoktur.” [[224]](#footnote-224)

İnsanı sarmalayan, daha doğrusu insanı kuşatan felaketlerin ve acıların temel nedeni dogmatik inançlar, temelsiz fikirler ve yargılarıdır. İşte, nasıl doktor hasta bir bedeni iyileştirecek uygun tedaviyi bulma ve uygulama durumunda ise, filozofun kendisi de her insanın yaşamını çepeçevre sarmalayan *hastalıkların* iyileştirilmesine yönelmelidir. Özetle, felsefe yanlış inançların neden olduğu ve onlar tarafından üretilen *insan hastalıklarını sorgulamayı* kendine konu edinmelidir. Bu bakımdan, felsefe bir yaşama sanatıdır. Çünkü felsefenin işlevi, insanın kendisini gerçekleştirebilmesi ve onun mutluluğudur (*eudaimonia*, *well-being*, iyi yaşam). İnsan yeryüzünde tüm diğer varlıkların hepsinden çok mutluluğu arayan bir varlıktır. Açlık, çok iyi yemeklerle giderilebildiği gibi, bir parça ekmek ve su ile de giderilebilir; ama mutluluğun yeri hiçbir şey ile doldurulamaz görünüyor. Mutluluk için şeyler gereklidir ama mutluluk şeyler değildir.

Şimdi esas konuya dönecek olursak; felsefenin tıp bilimi ile benzerlik içinde algılanması önemli bir ayırımı gözden kaçırır: Hasta, tıbbın genel anlamda pasif bir nesnesi konumunda iken, felsefe her insanın etkin bir özne olma olanağına sahip olduğunu kabul eder. Ancak, insanın neyi isteği, onun arzularının ve gereksinimlerinin neler olduğunu belirleyebilmek için insanın doğasının ne olduğunun da bilinmesi gerekir. Çünkü kendimizin en derininde yatan şeyin ne olduğunu bilmek hiç de o kadar kolay değildir. Dolayısıyla, burada söz konusu olan kendimizin ve benzerlerimizin ne olduğunu bulmamız, keşfetmemizdir. Ancak, insanın sahip olduğu inançların, arzuların ve tercihlerin kendileri bizzat problem teşkil ederler. Çünkü toplumda genel olarak kabul gören değerler bizzat insan ruhunun hastalanmasının temel nedeni olarak karşımıza çıkar; örneğin, mal-mülk, dostluk, kadın ve erkek ilişkilerine ilişkin anlayışlar ve bizzat politik yapılanmanın kendisinde olduğu gibi. Ahlaksal ve politik olarak bozulmuş, çökmüş toplumlar insan için gerçek anlamda iyinin ne olduğunun belirlenmesinde engelleyici faktörler olabilirler. İnsanın anlamı ve değeri; başka bir ifadeyle, insan için iyi olanın, iyi olan bir yaşamın ne olduğu sorusu bu durumda özne olmayı gerektirir. Çünkü özne olmak demek; kendi yaşamını, kendi anlam ve değerini, kendi aklına dayanarak belirlemek demektir. Hindistan kültüründe kadınların erkeklerden daha az yemek yemeleri, eşlerinden ya da kocalarından izinsiz dışarı çıkmamaları hiç kuşkusuz kendilerini özne olarak oluşturamadıklarını -nedenleri çok çeşitli olabilir- gösterir. Çünkü özne olmanın koşulu insanın kendi aklına dayanarak kendisini gerçekleştirmesidir. Bir toplumda geçerli olan fikirleri ve gelenekleri izlemek, ahlaksal olarak bozulmuş toplumun değerlerini benimsemek insanın insan olma, insanın özne olma durumunu ortadan kaldırabilir. Kant bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “Eğer sen kendini solucan olarak görürsen, kimsenin seni ezmesinden şikâyet edemezsin.”[[225]](#footnote-225) Etik söz konusu olduğunda genel olarak doğal olana veya insan doğasına gönderimde bulunulur. Burada doğal olandan kastedilen; insanı dışlayan, insanın hiçbir etkisi olmadan biçimlenen dünya anlamını taşımıyor. Doğada birçok yetkinlikler olduğu gibi, insan açısından olumsuz sayılabilecek birçok şeye de işaret etmek mümkündür. Ancak insan doğasından söz ederken, doğadan bağımsız hareket etme de anlaşılmamalıdır. Eğer insanın bazı yönleri ve bazı yaşamlar daha önemli ve değerli bulunuyorsa, bu insanın yine doğaya giderek kendi anlam ve değerini yarattığı anlamına gelir. Örneğin; Aristoteles’in insanın doğası gereği ahlaksal ve politik bir varlık olduğunu söylemesi, onun herhangi bir eğitime ve gelişmeye gereksinimi olmadığı anlamına gelmez. Çünkü eğitim insan için merkezi bir öneme sahiptir. İnsan gören bir varlıktır ama miyop bir insanın miyop kalması ne doğaya uygundur ve ne de insan için iyidir. İnsan *doğaya* dönerek kendisi için iyi olanın ne olduğuna ilişkin seçim yapar ve karar verir. İnsanın sağlıklı olması gerektiğine ilişkin normatif düşünce, hastalığın ortadan kaldırılmasını gerekli kılar. Dolayısıyla; insanın bir bütün olarak iyi bir yaşamı gerçekleştirebilmesi için önce insanın kendisini gerçekleştirmesinin önündeki engeller, sınırlamalar ve güçlükler ortadan kaldırılmalıdır. İşte bu bağlamda kültür ve doğa birbirinin karşısında yer alabilir. Hepimiz biliyoruz ki, gerek tarihsel olarak gerekse günümüzde birçok kültürler insanın kendini gerçekleştirmesinin önünde ciddi engeller oluşturmuştur/oluşturmaktadır. Örneğin, Atatürk’ün gerçekleştirdiği Türk Aydınlanma Devrimi öncesine bakalım. Türkiye’de, özellikle kız çocuklarının sosyal, bilimsel ve politik yaşamdaki yeri ve varlığı neredeyse hiçliğe eşitti. Kadınların kamusal alandan neredeyse tamamen yoklanmasının yanı sıra okuma-yazmalarına bile izin verilmiyordu. Örneğin; bin kadından ancak üç ya da dördü okuma-yazma biliyordu. Bunun temel nedeni ise, diğer birçok nedenin yanında, kadınların “tam bir insan” olarak görülmemesiydi. Toplumun sahip olduğu değerler yanlış yargılar üzerinde biçimlenmişti. İşte bu bakımdan felsefenin hiç bitmeyen sorusu şu olmuştur: İyi bir yaşam nedir? İnsanın kendini tam olarak gerçekleştirebilmesi için yapılması gerekenler nelerdir? Felsefe binlerce yıllık tarihinde bu sorulara farklı yanıtlar üretmiş olsa da onun hiçbir biçimde kendisinden ayrılmadığı zemin akıl ve eleştiri olmuştur. Çünkü eğer; insanı insan kılan gerçek benlik akıl ise, eleştiri ve sorgulama da aklın ayrıştırılamaz, başka bir ifadeyle; felsefenin birbirlerinden ayrıştırılamaz kurucu nitelikleridir. O nedenledir ki, Sokrates sorgulanmamış yaşamın yaşamaya değmez olduğunu ısrarla vurgulamıştır.

İyi bir yaşamın ne olduğunu araştırmak bir gereklilik olarak eylemi de içerir. Çünkü bir doktor x hastalığının nedenini bilip de x hastalığını tedavi etmemeyi düşünemez. Bilgi ve eylem birbirinden belli anlamda uzakta ve ayrı olamaz. İnsanların içinde bulundukları toplumun ideolojisi ve dogmatik inançları tarafından hastalıklı hale dönüşümü felsefeyi göreve çağırır. Çünkü felsefe insanlara düşünce ve duygu sağlığını kazandırmakla yükümlüdür. İnsan sevgisi ve insana duyulan şefkat felsefenin temel tanımlayıcı özelliğidir. İnsan yaşamının nasıl parçalandığını, nasıl bölündüğünü ve hastalıklı hale getirildiğini/geldiğini bilen ve filozof adını almayı hak eden kişi bütün bu sözü edilen olumsuzlukların ortadan kaldırılmasına yönelecektir; aynı insanın bedensel hastalıklarının nedenini ve tedavisini bilen doktorun bundan kaçınmayacağı gibi. Bütün amaç hastalığı/ hastalıkları ortadan kaldırmaktır. Felsefenin bütün anlamı ve önemi işte burada yatar. Onun esas işlevi; insanın insanca bir var oluşu gerçekleştirmesi yolunda akla ve uslamlamaya dayanarak yol göstermektir. Yanlış inanç ve yargıların ortadan kaldırılması insanın kendi kendisine yaklaşmasını ve *doğruya* ulaşmasını da getirir. Felsefe; bu bağlamda insanın en içteki ve en derindeki dünyasına/dünyalarına ulaşmaya çalışır. Çünkü aklın, araştırma ve sorgulamanın dışında tutularak içimize hapsettiğimiz duygular ve düşünceler bizi, sürekli genişleyen ama son çözümde *patlamak* üzere genişleyen varlığa dönüştürür. Dolayısıyla, düşünme ve konuşma özgürlüğü bugün insan haklarının en vazgeçilmezleri arasındadır. Felsefe bu özgürlüğü tüm insanlar adına talep eder; çünkü akıl insanın gerçek benliğidir, yani insan bir karnabahardan, bir taştan farklı olarak düşünebilen bir varlıktır. İnsanın düşünme özgürlüğünün elinden alınması onu incitir ve üzer; çünkü düşünmek insanı insan kılan en temel özelliktir. İnsanın iç dünyasına, insan yaşamının en ince katmanlarına kadar süzülen felsefe için dostluğun, sevginin ve insanın sahip olduğu hayal gücünün önemi büyüktür. Aristoteles der ki, örneğin, “dostların olmadığı yaşam asla tam bir insan yaşamı olamaz. Çünkü eğer biri dosta ihtiyaç duymuyorsa; o ya bir tanrıdır ya da bir canavar.”[[226]](#footnote-226)

Felsefenin yüzyıllar boyunca sürüp gelen tarihine bakıldığında, onun hiçbir zaman dünyayı ve orada olup bitenleri yalnızca *tefekkür* etmekle yetinmediği görülür. Felsefe yaşamın, dünyanın hep içinde ve onun her zaman bir parçası olmuştur. İçinde yaşanılan dünyada, insan dünyasında akıldışı/irrasyonel olayların varlığı bir gerçeklik olarak karşımızdadır. Bu bağlamda, özünde rasyonel bir düşünme etkinliği olan felsefe ile irrasyonel olan arasında bir gerginlikten ve hatta bir karşıtlıktan söz edilebilir. Yani kaotik görünen dünya veya insan yaşamının karmaşık yapısı aklın alanı dışında görülebilir. Ama zaten felsefe bu *kaosun* yerine bir *kozmos,* başka bir ifadeyle, karmaşa yerine düzenli ve güzel bir evren yaratma çabası değil mi? Kaosu yaratan ve insan yaşamının en büyük felaketlerine neden olan duygulanımlar (*pathe, emotion)* örneğin; nefret, mal-mülk hırsı, kıskançlık, aslında insanın doğuştan beraberinde getirdiği şeyler değil. Onların hemen hepsi toplum tarafından yaratılırlar. Bunun en somut örneği İkinci Dünya savaşı sırasında Almanya’da Yahudilere karşı duyulan nefret ve iğrenme duygusunun soykırıma dönüşmesinde görünür. Belli bir noktaya kadar tüm toplumların çeşitli ortak yanılgıları paylaştığına tanık olmaktayız. Tarihte var olan hiçbir toplum nefret, korku ve çeşitli biçimler alan ayırımcılıktan muaf görünmüyor. Dolayısıyla; felsefenin kurucu niteliklerinden olan eleştiri, geniş anlamda kültürlerin de doğal olarak eleştirisini gerektirir. Felsefe, geleneksel inançlar ve dogmatik düşünme biçimlerini eleştirirken insanın sahip olduğu duyguları da değişime uğratır. Çünkü sosyal olarak oluşturulmuş inançlar insanın derinlerine işlemiştir ve insan çoğunlukla bilinçli bir seçim yapmadan onları kabullenmiştir. Buna en iyi örnek yakın zamanlara kadar Amerika’da ve Avrupa’da köleliğin onaylanmasıdır. Sonra İngiltere gibi demokrasinin beşiği sayılan ülkede ve onun en eski ve en saygın üniversitelerinden biri olan Oxford üniversitesine kız öğrencilerin kabulünün ancak ve ancak 1960’lara rastladığı da hatırlatılabilir. Fakat hala bugün dünyanın birçok ülkesinde kadınların nüfus cüzdanı alma, tek başına dışarı çıkma, araba kullanma ve elbette, oy kullanma haklarına da sahip olmadıklarını görmekteyiz. Bütün bunlar bize neyi gösteriyor diye sorulacak olursa yanıt şu olacaktır: Eleştiriden geçmemiş inançların ve önyargıların sonuçlarını. Kant bir aydınlanma filozofu olarak ne diyordu: *Aklını kullanma cesaretini göster*![[227]](#footnote-227) Akıl, akıl-dışılıkların oluşturduğu yaraları ve acıları tedavi eder. İşte bu bağlamda da Kant’ı hemen anmak gerekiyor: Her insan yalnızca insan olmak bakımından saygı görmeyi hak eder; çünkü her insan kendinde bir amaçtır. Bu düşünme hiç kuşkusuz bir inancı değil, felsefi bir kavrayışı ifade eder. Çünkü; felsefe, yanlış inançların ve dogmaların doğru düşünce ile değişimini talep eder. Felsefe, özünde *doğruyu*, *doğru olanı* “sevme” ve onu arama, ona ulaşma çabasıdır. Felsefe akılsal bir etkinlik olarak yaşamı dışlamaz; akıl her zaman sevgi ile birlikte bir bütünlüğe ulaşabilir. Kantçı bir ifade biçimi içinden şöyle diyebiliriz: Akılsız duygu kör, duygusuz akıl canavardır.

Felsefe, sosyal ve bireysel eleştiriyi gerekli kılması bakımından insanın sahip olduğu değerleri ve inançları sorgulamayı gerekli kılar. Aristoteles, örneğin, insanın bozulmuş toplum değerlerini akıl yoluyla geçersiz kılmasının yeterli olamayacağını söyleyerek iyi bir yaşam için gerekli fiziksel ve sosyal koşulların sağlanması gereği üzerinde durur. Çünkü; insanın iyi bir yaşamı gerçekleştirmesi için yalnızca doğru düşüncelere ve etkin bir ruha sahip olması yeterli değildir. Zaten devletin işlevi/işi de herkese insani var oluşa uygun iyi bir yaşamı gerçekleştirebilecek politik yapılanımı sağlamaktır. Her insanın, insan olması bakımından evrensel olarak saygıyı hak etmesi, köleliğe yönelik eleştiri, cinsiyet eşitsizliğinin reddi gibi düşünceler bugün uygarlığın kalbindedir. *Ve bu düşünceler felsefenin yaşama armağan ettiği düşünceler olduğu gibi, yaşamın kendisini de derin değişikliklere uğratmıştır*. Bizde eksik olan eleştiri ve sorgulama yerine, itaati ve otoriteyi onaylayan kültürün bazı bakımlardan değişikliklere uğramış olmasına karşın hala önemli ölçüde varlığını sürdürmesidir. Aklını kullanma cesaretini göstermenin bedeli, genel olarak tüm toplumlarda, ama özellikle de bizim gibi toplumlarda, çok yüksek olsa da onurlu bir yaşam oluşturmanın olmazsa olmaz koşulu ve olanağı olarak yine de önümüzde durmaktadır. Batıya bakıldığında görülür ki; felsefe yaşamdan etkilendiği kadar yaşam da felsefeden etkilenmiştir. Ancak genel olarak düşünüldüğünde ve dünyaya baktığımızda daha gidilecek çok yol bulunmaktadır. Açlık, cahillik ve hastalıklar insan nüfusunun büyük bir bölümünü tehdit etmeye devam ediyor. Şimdi; felsefe, kendisi felsefe olarak kalırken, ahlaki, sosyal ve politik işlevler yerine getirebilir. *Felsefe, zaten hiçbir zaman, yaşamdan ayrı salt bir düşünme tekniği olmamıştır*. İnsanın tarihine bakıldığında, eleştirel ve rasyonel bir düşünme etkinliği olarak felsefe; insanın kendisini karanlıklara hapseden ve onu en büyük sefaletlere sürükleyen dogmalara, yanlış inançlara olan mahkûmiyetini ortadan kaldırmada çok büyük bir işlev üstlenerek onu özgürlüğe doğru yöneltmiştir. İnanıyorum ki; aklını kullanma cesaretini gösteren insan sayısı arttıkça insanın sefaleti de, insan yaşamının sefaleti de gittikçe ortadan kalkacaktır. Epiküros’un dediği gibi; ne yaşlıyı ve ne de genci felsefe yapmaktan alıkoymamalıyız. Çünkü hiç kimse iyi bir yaşamı kurmak için ne çok genç ve ne de çok yaşlıdır.[[228]](#footnote-228)

*Hatice Nur Beyaz ERKIZAN*

***Fəlsəfə və həyat haqqında…***

*(xülasə)*

Bu məqalədə bəşəri mövcudluğu reallaşdırmaq baxımından fəlsəfənin faydası olub-olmadığı müzakirə edilir. Bu baxımdan o, ümumiyyətlə Qərb fəlsəfə ənənəsini izləməklə yanaşı əsasən Epikür, Aristotel və Nussbaumun düşüncə mirasına fokuslanmışdır. Onların fikrincə fəlsəfə həyatdan qopuq olan ancak şəxsin nə qədər zəkalı olduğunu göstərmək üçün bir vasitə deyil. Buradan hərəkətlə də həyatın içindən cücərib çıxan və həyata qarşı ehtiraslı olan bir fəlsəfə tədqiq edilərək ortaya qoyulur. Eyni zamanda fəlsəfənin bir fəlsəfə olaraq qalmasıyla birlikdə çox mühim sosial və siyasi funksiyaları yerinə yetirə biləcəyi də müzakirə edilir. Belə bir fəlsəfənin insan üçün mövcud olduğu və insanın dərin ehtiyaclarını, qayğı və problemlərini dilə gətirməyə çalışdığı vurğulanır. Qısacası fəlsəfənin həyat ilə necə bir bağa sahib olduğu məsələsi yenidən müzakirə obyekti halına gətirilir.

***Açar sözlər:*** Fəlsəfə, həyat, bəşəriyyət, yetişmə/inkişaf.

*Hatice Nur Beyaz ERKIZAN*

***On Philosophy and Life…***

*(abstract)*

This study tries to discuss whether philosohy can serve humanity or not. It mainly draws on Western philosophical tradition but nevertheless particularly focus on Epicurus, Aristotle and Nussbaum. They all defend that philosophy is not a detached intellectual technique to prove one’s celeverness but to cultivate life. Thus the conception of a practical and compassionate philosophy is examined and defended. It is also argued that although philosophy remains itself it can also play crucial social and political roles. It underlies that such a philosophy exist fort he sake of human beings and seeks to adress their profound needs, perplexities and problems. At the end the question of what philosophy has to do with life is once again brought to discussion.

***Keywords:*** Philosophy, life, humanity, cultivation.

## Хоррор-Кинематограф Как Биополитизированная Патомифология (I)

***Маленко Сергей Анатольевич[[229]](#footnote-229)\****

***Некита Андрей Григорьевич[[230]](#footnote-230)\*\****

Деидеологизация, захлестнувшая постсоветское пространство, на несколько десятилетий определила характер социальных и культурных процессов, происходящих в новых независимых государствах. Стремление к максимально широкому признанию государственной независимости обусловило распространение небывалого интереса к иным, и в первую очередь, вестернизированным культурам, идеологическая и духовная продукция которых наводнила находившиеся за «железным занавесом» страны Восточной Европы и республики бывшего СССР. Под аккомпанемент «мультикультурализма» обыватели в бывших «тоталитарных» странах с восторгом начали потреблять запретную и неведомую ранее продукцию западной массовой культуры. Этому же способствовало подспудное «чувство вины» за десятилетия изоляционизма, активно проявлявшееся как у представителей элиты, так и у широких слоев населения. Однако экспансия художественной кинопродукции кроме очевидного просветительского и мировоззренческого эффекта, избавляющего постсоветское пространство от комплекса неполноценности, несла и мощный пропагандистский заряд, оборачивающийся бессознательным заимствованием и копированием западных образцов поведения, потребления и профиля повседневности, в совокупности представляющих экзистенциальные смыслы американизированного мира. Кроме ярких товарных упаковок, броских рекламных слоганов и неведомых ранее медийных форматов неискушенный потребитель увидел и изнанку западного образа жизни, его загадочную, «темную» сторону, наиболее рельефно представленную более чем столетней историей хоррор-кинематографа, возникшего одновременно с появлением этой технологии и жанра искусства как такового. В то же время последние три десятилетия развития российского общества наглядно продемонстрировали крайне низкий уровень рефлексии над теми культурными и технологическими заимствованиями, которые были осуществлены во многом бессознательно или даже рефлекторно, на волне утоляемого духовного голода. Не следует забывать, что хоррор-кинематограф имеет четкую обозначенную целевую аудиторию – это, как правило, подростки и молодежь, чьи эмоциональная лабильность и перфекционизм, поддерживаемые кинематографическим ужасом, становятся питательной средой формирования внутренних конфликтов, которые, не будучи осознанными, остаются с ними на всю оставшуюся жизнь.

Необычайная востребованность хоррор-кинематографа в этот переходной период развития постсоветских обществ свидетельствует о распространении и доминировании в данной социальной среде эмоциональных состояний, тождественных подростковым комплексам. Действительно, постсоветские общества той поры уже отказались от старых идеологических штампов, «от собственной ответственности за мысль, надежду и страх в пользу власть предержащих» [2, с. ХVI], а до возникновения новых идеологий было еще очень далеко. И они, подобно детям, находились в состоянии крайней идейной незрелости, а потому особой идеологической уязвимости, что закономерно вызывало депрессивные эмоциональные состояния. Появление же на духовном рынке хоррор-кинематографа стало именно тем ценностным событием, которое пыталось социализировать и институализировать первобытный страх, возникший в результате крушения привычного мира. Поэтому, на фоне не менее трагичных реальных жизненных драм, хоррор-кинематограф, наряду с американским фастфудом и обменными пунктами, превратился в неотъемлемый элемент и форпост рыночной стихии. Сопутствующий этим событиям интеллектуальный вакуум, отечественная интеллигенция попыталась было компенсировать эйфорией от освоения неведомых ранее пластов философской, культурологической, политологической и социопсихологической мысли, а также выдающихся примеров эссеистической постмодернистской литературы. Настойчивые и впоследствии успешные попытки преодолеть экономический спад и хоть как-то заполнить «потребительскую корзину» и обывательский быт западными брендами, на целое поколение отвлекли людей от осознания того, что обставленная элементами чужеродной культуры повседневность ежедневно подвергается и пропагандистским атакам. Именно их «передовой отряд» был сформирован фастфудом, жевательными резинками, алкогольными напитками, сигаретами, лекарствами, парфюмерией, бытовой техникой, химией, фирменной одеждой, автомобилями и электроникой. Основательно укоренившись в повседневности постсоветского человека, эти товары принесли с собой и привычную для них духовную инфраструктуру. Как раз хоррор-кинематограф, проникший в наше духовное пространство в середине восьмидесятых годов сначала через приватные показы, а затем и через многочисленные видеосалоны, приобщившие людей к этой разновидности западного духовного «андеграунда», выступил наиболее мощным и эффективным пропагандистским «тараном», исподволь осуществлявшим идеологическую эрозию традиционных экзистенциальных смыслов. Постепенное размывание базовых ценностей, осуществляемое на фоне публичной поддержки «общечеловеческих» как глобалистических трендов, поставило под угрозу национальную идентичность и государственный суверенитет, которые в условиях современного мира являются не менее ценным капиталом, нежели сырьевые ресурсы и военная мощь. С одной стороны, комфортная повседневность и потребительское благополучие должны были стать условиями стабильного развития России и других постсоветских государств, однако именно эти стандартные блага западного общества спровоцировали глубинный экзистенциальный конфликт, который, фактически, и является главным «действующим лицом» всех кинематографических хоррор-историй. Российский обыватель, бессознательно допустив в свою повседневность ценности иной культурной традиции, оказался заложником потребительского комфорта, который, особенно в периоды последних мировых кризисов, явственно обнажил экзистенциальную пустоту механически заимствованных идеологических матриц. Именно ее эмоциональное переживание превратило ужас в «полномочного представителя» сущности человека в нестабильном социальном пространстве. В то время как традиционные общества относятся к страху и ужасу как к естественным проявлениям природы человека, грамотно используя их гносеологический, социально-консолидирующий и инициационный потенциал, для потребительских пространств подобные эмоциональные состояния, наоборот, являются фрустрирующим и поведенчески консервирующим фактором, аккумулирующим агрессию и генерирующим деструктивные настроения. Это особенно наглядно проявилось в последнее десятилетие на примере череды «цветных революций», продемонстрировавших в наиболее кровавых и деструктивных формах тот факт, что подобные социально-политические технологии выступают лишь корпоративной компенсацией и пропагандистским суррогатом хронической недостаточности гуманитарной рефлексии и отсутствия повседневной потребности обывателя в самосознании.

Следует отметить, что социально-философские, культурологические и искусствоведческие исследования хоррор-кинематографа являются крайне немногочисленными как в отечественной, так и мировой гуманитарной науке. Складывается ощущение, что современные ученые и критики, восприняв исходный досуговый посыл хоррор-кинематографа, стараются не замечать его как референта западного образа жизни и корпуса связанного с ним экзистенциальных смыслов. Не воспринимают всерьез его идеологический потенциал и духовную опасность, не видят его в качестве предмета междисплинарного гуманитарного изучения. В то время как количество вышедших на экраны фильмов ужасов различных жанров (хоррор, триллер, слэшер, сплэттер, гор, горно, эрогуро, трэш, мистический триллер, кэмп и т.д.) возрастает в геометрической прогрессии каждые десять лет, потенциал внутренней агрессии хоррор-кинематографа оказывается настолько велик, что постепенно уничтожает традиционные жанровые рамки, втягивая в свою орбиту практически все виды киноискусства, от мелодрамы до анимационных фильмов. Более того, хоррор-сюжетика подчиняет себе не только «высокую» и «массовую» культуры, но практически все доступное медиа-пространство, включая новостные, научно-популярные передачи, компьютерные игры и социальные сети. На этом фоне отсутствие должного уровня профессиональной гуманитарной рефлексии по поводу хоррор-жанра, незаметно эволюционировавшего из андеграундного направления кинематографа в настоящий мейнстрим западной массовой культуры, не только не способствует пониманию основных тенденций трансформации общества потребления, но и косвенно потворствует агрессивной идеологической экспансии привносимой вместе с ним в пространства иных культурных традиций.

Кинематограф с момента своего появления становится мощнейшим фактором развития массовой культуры. С другой стороны, ее быстрое развитие явилось закономерным результатом воцарения кинематографа среди других видов искусства. Социальные катаклизмы начала ХХ века стали политико-экономическим фоном и одновременно социокультурной тканью нарождающегося кинематографа. И то, что он, впитав социальную деструкцию, столь любезно распахнул ей двери в пространство киноромана, нет ничего удивительного. Показательно, что возникновение фильмов ужасов шло рука об руку со становлением самого кинематографа. Здесь возможны два объяснения. С одной стороны, видимо, кинематограф сам по себе явился наиболее удачным средством выражения экзистенциальных оснований бытия человека. С другой – рубеж XIX-XX веков наглядно продемонстрировал, что к этому моменту иные, накопленные цивилизацией, художественные средства отражения кризисных моментов экзистенции человека (театр, литература, музыка живопись, скульптура, фольклор, балет и т.д.), фактически исчерпали свои эстетические и социокультурные возможности, а главное - "кредит доверия". Это ознаменовало введение в теоретический оборот философии таких экзистенциальных категорий как «страх», «трепет», «ужас», «тошнота», «абсурд», «заброшенность» и т.д., которые демонстрируют, с точки зрения Ж.П.Сартра, другую сторону человеческого отчаяния [3] и практически на столетие вперед задали моду на аналитику негативных проявлений человеческих экзистенции, особенно резко обостряющихся в периоды социокультурных кризисов. В то же время, мировая киноэстетика обогатилась новыми способами интерпретаций эмоционально-чувственных состояний человека, создав образы «злых гениев», которые символическим образом представляют весь социальный контекст, восстающий против буржуазной обыденности и потребительского отчуждения. Такая идеологическая подмена позволяет власти провоцировать индивидуальное вытеснение экзистенциального напряжения, неизбежно возникающего в связи с повсеместной несправедливостью социальной жизни и направлять его в политически безопасное, сюжетно-канализированное сублимационное русло. Поэтому, кинохоррор стремится изъять неминуемо возникающую деструктивность индивида из реальных социокультурных отношений, осуществив бессознательный перенос негативных эмоций на киногероев и сюжетику фильмов, задолго до того, как они могут превратиться в мысли, слова и действия протестного или разрушительного характера.

Таким образом, кинохоррор уже с момента своего появления становится одной из ведущих идеологических форм бессознательной компенсации незавоеванных прав и невостребованных свобод, ненайденной любви и непознанного счастья, нереализованного смысла жизни, не ставшего сознания и не приобретенного жизненного опыта. Актуальность подобной компенсации и сегодня подчеркивает призрачность социальных идеалов и экзистенциальную бесперспективность идеи рая на Земле. Именно поэтому, практически все персонажи кинохоррора появляются либо из далекого и забытого прошлого, о котором современники мало что знают, да и не особо стремятся к этому. Либо приходят из маргинальных пространств настоящего и будущего, не включенных в стереотипы обывательского благополучия и потребительского комфорта.

Показательный демократизм и нарочитая популярность кино по отношению к классической литературе, музыке, живописи, театру во многом обеспечивались как спецификой образного воздействия на зрителя, так и его ценовой доступностью, умело соединяя в себе и «хлеб», и «зрелища». С самого начала кинематограф ориентировался на две основные модели социализации внутреннего мира обывателя. Как правило, уходящая позитивная модель, копируя приемы классического искусства, рассказывала о представителях элитных слоев населения или выходцах «среднего класса», делая упор на всемогуществе человека, его неограниченных возможностях, незыблемости моральных норм, которые реализуются в соответствующих социокультурных условиях и направлены на формирование псевдоромантической атмосферы позднего буржуазного общества, достаточно мало соотносимой с реальной действительностью. Второй модели повезло гораздо больше, поскольку ее невиданная востребованность была связана с эксплуатацией теневых образов, как нельзя лучше подходивших для маргинальной социализации широких масс малограмотного населения. Их «дискомфортная», негигиеничная повседневность и изнуряющий физический труд настоятельно требовали адекватных методов психосоматической разрядки, которыми были перенасыщены киноистории об убийствах, катастрофах, ужасах и монстрах. Местами даже казалось, что кинематограф был специально изобретен только для того, чтобы реанимировать все наиболее страшные страницы мировой культуры, экранизировать самые жуткие события и «оживить» наиболее мерзкие и жестокие персонажи в человеческой истории. Видимо, такая необычная метаморфоза была связана с обнаруженной Ницше тенденцией, выраженной в превращение человека в «воплощённое объявление войны всем прежним понятиям “истинного” и “ложного”; в нас самих – “переоценка всех ценностей”» [4]. На деле, в условиях потребительского общества, она оказалась ни чем иным, как их банальной девальвацией. Уже в начале XX века мифология прогресса начинает давать серьезные сбои именно потому, что она изначально выстраивалась на гипертрофировании технического элемента в культуре, которому удалось серьезно вытеснить антропологический. Поэтому, киноистории о сверхъестественных чудовищах оказываются намного ближе традиционному пониманию роли человека в культуре, нежели слащавый романтизм мелодрам и научно выверенный реализм производственных будней. На самом деле, устрашающие повествования нарождающегося жанра хоррор-кинематографа как бы пытались в нарочито ярких, местами кровавых и чудовищно жестоких формах высказать идеи, осмысление которых было столь необходимо для человека начала XX века. И тот факт, что это жанр уже через столетие станет одним из господствующих в современном искусстве, говорит о том, что человечество до сих пор не услышало те идейные посылы, которые так образно и живо доносили до зрителя еще немые и черно-белые персонажи эпохи становления кинематографической эры. Формирование кино на рубеже XIX-XX веков заново актуализировало культурную потребность в художественном примере, который становится социально-значимой ценностью. Герой как классического, так и современного художественного произведения – «значимый Другой», существование которого превращается в экзистенциальную реальность сознания обывателя. Обращение кино к образу Героя демонстрирует, с одной стороны, стремление отыскать универсальный художественный язык коммуникации. С другой стороны, посредством этого культурно-идеологического конструкта, кино из очередной технологической новинки фактически превращается в идеологический фундамент всей массовой культуры, которая, по сути, составляет лицо современной цивилизации в целом. Именно поэтому, образ Героя является способом выражения социально и политически значимых приоритетов, настойчиво внедряемых в обывательскую повседневность.

В то же время, технологичный язык кинопроизведения позволяет подчеркнуть в этом образе то, что средствами классического искусства было сделать невозможно. Именно то, что составляет зрительский домысел в классическом искусстве для кинематографа выступает основным содержанием его текста. В этом смысле киногерой становится буквальным, схематичным слепком той вытесненной части антропологической реальности, которая превращается в социокультурные, идеологические и политические идеалы. Поэтому появление кинематографа знаменует Смерть классического Героя и «геройствования» как социокультурных реальностей особого рода. Хотя, с учетом того, что именно кино выступает наиболее концентрированным симулякром мифа в ХХ веке, подобная «смерть» Героя означает лишь его «переход» в новое качество. Повсеместная демократизация социокультурной жизни заново актуализирует востребованность Героя, поскольку его идеологические прототипы множатся отныне день ото дня. И, как оказывается, одного лишь положительного и яркого, нравственного примера для постепенно развращаемого демократизацией массового обывателя уже недостаточно. Героические черты имеют вес только на фоне драматических событий, аварий, катастроф, войн и социума, который погряз в несправедливости и неискупаемом грехе. В то время, как архетипическая функция и призвание Героя всегда состояли в необходимости мифического очищения мира от «скверны», в кинематографе, уже с самого начала его становления, мы обнаруживаем иное прочтение диалектики внутренней жизни сознания. Мифологическим соответствием Герою может быть лишь персонифицированный «Другой», презентующий все социокультурное пространство, которому противостоит Герой. То есть, он борется с Миром, лицом которого выступает Антигерой. И кинематограф приложил колоссальное количество усилий для того, чтобы во всех подробностях визуализировать этот образ.

В логике классической эстетики драма Героя и Антигероя представлена диалектикой «прекрасного» и «безобразного». Однако, в силу нарастающей эрозии традиционных ценностей, границы этих категорий по мере прогресса технологической цивилизации, становятся все более размытыми и аморфными. Это в определенной степени вносит сумятицу в стереотип массового восприятия «плохого» и «хорошего», «сущего» и «должного», а зачастую, мы обнаруживаем полную подмену одного другим. А две самые разрушительные и кровавые в истории человечества мировые войны окончательно утвердили в западной культуре атмосферу депрессии и чувства вины. Именно поэтому вторая половина ХХ века продемонстрировала небывалое увлечение обывательских масс в западных странах альтернативными официальной буржуазной культуре, метафизикой, эзотерикой, парапсихологией, мистикой и оккультизмом, по-своему отражающими «теневые» и отринутые официальной наукой и политикой стороны природы человека. Было замечено, что как только американское общество, менее всего пострадавшее от войн и даже нажившееся на мировом горе достигло определенного уровня материального благополучия, свидетельствующего о начале эры «всеобщего потребительского общества», заново возродились практически все «скелеты в шкафу» западной цивилизации: маргинальные идейные течения, которые активно вытеснялись, с одной стороны, мировыми религиями, а с другой, нововременной наукой. По сути, именно американское общество и культура активно реанимировали политеистические, зооморфные первобытные представления о диалектике мирового Добра и Зла, предоставив им в лице хоррор-кинематографа, самые современные технические и технологические средства воплощения и активного идеологического наступления на рационалистическую цивилизацию.

Фактически, мультикультурализм современного общества становится одной из причин переоценки ценностей, в рамках которой содержание стереотипа массовой культуры, традиционно называемого «Героем» заполняет исключительно «Антигерой». В своем мифе Антигерой рассказывает о сакральной истории своего рождения, перипетиях инициации, архетипических метаморфозах взросления, мистической связи с природой, космосом и людьми, а также драматическом уходе из их мира. Эти сюжеты традиционно связывались с художественной моделью становления образа Героя. Делегировав свои неотъемлемые атрибуты Антигерою, Герой остался опустошенным и вынужден был превратиться в наиболее распространенный социальный идеал. Таким образом, Герой новой кинематографической эры со временем стал законченным потребителем с типичным уровнем социализации и усредненными профессиональными способностями. По сути, его кинематографическая героика заключается в том, что он превратился в типичного представителя западного образа жизни, визитную карточку этого типа культуры. Поэтому медийные баталии Героя-потребителя с Антигероем повергают его в обывательский шок, вызванный столкновением с идеями и целыми пластами культуры, которые он всегда бессознательно отрицал, либо и вовсе не подозревал об их существовании. Священный трепет, который испытывает обывательский Герой перед своим кинематографическим антиподом, как раз и указывает на глобальную мифологическую подмену, позволяющую дискредитировать как самого Героя, так и всю социокультурную традицию, которую он репрезентует. Таким образом, в пространстве противостояния Героя и Антигероя ведут активное противоборство социально определенное Нечто и социальное Ничто. Как ни странно, развитие хоррор-киносюжетов последовательно направлено на дискредитацию социального и демонстрацию сверхъестественных возможностей несоциального и внекультурного способа жизни.

Тотальная дискредитация социального и культурного в образе Героя-обывателя показывает неэффективность, а местами даже абсурдность Добра в сложившихся способах социальной коммуникации. Наоборот, ментальность, с которой Антигерой приходит на киноэкран, всякий раз демонстрирует свое архаическое родство с человеком, фактически, посредством своеобразной негации, являя подлинные культурные смыслы, которые воспринимаясь неосознанно, тем не менее, на уровне сознания зрителей, вызывают отторжение и вытеснение. Игра, с помощью которой Антигерой проникает в повседневность Героя (рассчитывая на его отклик и активное взаимодействие), оказывается всего лишь способом устрашения «среднего» человека. Постоянно находясь под прессом социальности и государства, обыватель (а в его лице и Герой), оказывается неспособным ни к какой рефлексивной реакции по поводу различного рода экзистенциальных угроз, которыми просто переполнено все социокультурное пространство. Потому, страх и ужас – это не только те настоящие чувства, которые способен испытывать обыватель-герой, но и единственные средства выражения «разумности» в сложившихся культурных реалиях. В то время как саспенс становится единственной формой веры в обществе потребления. Провокации Антигероя, безусловно, рассчитаны на определенную сосредоточенность и анализ со стороны Героя-обывателя. Но он, будучи в современной социальности лишь Персоной, воплощает проверенную временем модель социального управления. А она, как известно, опирается не на рациональность индивида, но, скорее, на его «темную» инстинктивность, физиологичность и примитивный натурализм. Задав такого рода планку, современное государство в лице киногероя, сидящего у компьютера, или у экрана телевизора, с неистовством поглощающего гомогенизированную «жвачку» фаст-фудов, действительно демонстрирует абсолютный пример конформного «человека без свойств», чье время жизни измеряется одним мгновением, сколько бы серий и сезонов оно не насчитывало. Сублимировав, таким образом, просвещенческую мифологию разумного человека, современный хоррор-кинематограф показывает не столько деструктивность старой модели Разума (с которой приходит в реальный мир Антигерой), сколько неспособность новых моделей рациональности адаптироваться в пространстве прошлого, настоящего и будущего. Именно поэтому, стойкое эмоциональное отторжение, которое возникает у зрителя во время просмотра этих шедевров, является способом, с одной стороны, негативной социализации потребительских масс; с другой, формой номинализации сознания, спорадически реагирующего на отдельные факты социокультурной реальности, представленные в наиболее простом, схематизированном виде; с третьей – повсеместная шоуизация социокультурного пространства неминуемо затрагивает и процессы познания, которое сводится к формированию перечней востребованных социальных качеств и функций, таким образов делая зрителя «управляемым инсталляцией, в некотором смысле “жертвой” ее» [5, С. 24]. Поэтому, любой выход сознания за пределы сложившихся стереотипных маршрутов вызывает подлинный экзистенциальный кризис, поскольку социальные герои никогда не знали ни «своего», ни «чужого».

Антигерой воспроизводит особенности ранне-земледельческой ментальности, хотя происходит это уже в контексте пережившей века христианства постиндустриальной, информационной эпохи. Парадоксально, но именно в этом контексте современная ментальность демонстрирует свою необыкновенную экзистенциальную опустошенность, моментально отбрасывающую ее на уровень архаического землепашца, охотника и собирателя, даже не подошедшего к скотоводческому образу жизни. Поэтому Антигерой, стремясь бессознательно компенсировать ценностный вакуум, появляется перед обывателем как демонический «зверь рыкающий», собиратель кровавых жертв, охотник за душами и сеятель Зла. Показывая обывателю свои кровавые похождения, он фактически берет на себя миссию древнего дикаря, осваивающего природу. Тогда как обыватель и зритель, с ужасом наблюдающие за его восамлением, становятся на место охотничьего объекта и будущего трофея этого дикаря. При этом они, как символические «жертвы» просто обязаны пройти все положенные мифом процедуры, вплоть до «смерти» и «воскрешения». Таким образом, Антигерой, вопреки сложившимся стереотипам, не является деструктивным элементом современной массовой культуры, но выступает значимым ментальным фактором формирования сознания и чувств человека общества потребления. В то время как кровавый декор хоррор-кинематографа всего на всего выступает отражением трагического состояния экзистенции человека и социокультурной среды, которое, по произволу обывательского равнодушия, приходится культивировать Антигерою. В определенном смысле, фильмы ужасов – это постмодернистская, идеологизированная художественная реинкарнация экзистенциализма ХХ века в новых пространственно-временных, ментальных и медийно-технологических студийных площадках. Посредством кровавой иронии над традиционной культурой, Антигерой производит тщательный, поштучный отбор молодых обывателей на место будущего Героя, всегда заставляя их нарушать сложившиеся моральные, социальные и правовые нормы. Зерна сомнения, которые сеет в молодых душах Антигерой, подобно декартовскому методу, расшатывают тоталитарную картину бытия, формируемую потребительской цивилизацией «свободного рынка», вносят сумятицу в складывающуюся систему стереотипных представлений о жизненном успехе и путях его достижения.

Художественные образы кинохоррора выступают надежными и хорошо апробированными проводниками визуализации сущности социальной деструктивности. В то же время, весьма значимой является демонстрация сверхъестественной природы кинозла, которое зарождается и произрастает в метафизических мирах. То есть, зло в интерпретации жанра кинохоррора, имеет уже не социальную, но глубинную природную, любо даже божественную детерминацию. Биологизаторство и теологичность как бы схлестываются в одном образе, взаимно возгоняя и стравливая друг друга. Обыватель, наблюдающий подобные спекулятивные дискуссии-побоища, оказывается заложником парадоксов, решение которых невозможно в привычных для его сознания социокультурных интерьерах. Фактически, мы вынуждены констатировать, что отождествляются вещи несовместимые, с точки зрения традиционных представлений. С одной стороны, злой гений приходит из мира разрушенной и отчужденной природы, неся с собой весь потенциал мести Мироздания, гармонию которого так грубо и бездарно нарушили люди. С другой, он является самопровозглашенным представителем Бога, находясь уже «по ту сторону добра и зла». Такой прием применяется в хоррор-кинематографе намеренно, поскольку с его помощью неразвитое сознание обывателя способно зафиксировать лишь отдельные входящие сигналы, транслируемые образами Зла. Перечень таких раздражителей не столь велик: во-первых, нужно бояться все больше и больше, во-вторых, минимизировать и без того невеликие социальные контакты, в-третьих, учиться взращивать в себе потребительские комплексы, которые выступают надежным фундаментом обывательского эгоизма. А с воцарением этого жанра в мировой киноиндустрии формирование подобных бессознательных установок становится основной стратегией негативной социализации, которая, по сути, является симулякром современной модели познания. Замещая осознанные формы мысли их бессознательными аналогами, кинохоррор превращает обывателя в бессознательное, инстинктивное существо, реагирующее исключительно на физические и экзистенциальные экстремумы-раздражители, с каждым разом понижая порог собственного ощущения и восприятия окружающего мира. Поэтому и внешний вид злого Героя должен быть всякий раз все более отвратительным и вызывающим, закономерно отдаляясь как от человеческой, так и от остальных природных форм существования жизни. Кстати говоря, подобное изображение персонажа хоррор-кинематографа позволяет визуализировать весь спектр существующих и вновь возникающих стратификационных (националистических, профессиональных, расистских, корпоративных, сексистских, религиозных, административно-территориальных) и иных возможных бессознательных способов демонстрации обывательской ксенофобии. Они же позволяют охарактеризовать незатухающий конфликт между элитой и массой, который постепенно приобретает характер священной войны «всех против всех».

Поэтому темный и жестокий Антигерой – это модернизированный образ мученика, повстанца, революционера и террориста, чье пришествие в земной мир, в отличие от христианского мифа, направлено на шоковое пробуждение сознания отдельного индивида, а не социальных групп и общества в целом. В юнговском понимании Антигерой кинохоррора выступает индивидуационным катализатором экстремального освоения ужасной социальной реальности, у которой просто нет иного шанса на внимание. Он – подлинный представитель, судья и палач «серых» масс, изуродованных работой, отравленных пищевыми суррогатами и погребенных под идеологическим мусором. Он – исповедник и освободитель заново возрождающейся в обывательских массах надежды на постапокалиптическое спасение. В то же время, не следует забывать, что ужасные истории, показанные в триллере, слэшере, хорроре и т.д., даже не намекают простому обывателю не только на необходимость, но и на саму возможность социальных изменений. Все происходящее является для отдельного человека его личной, разделенной лишь с порцией поп-корна трагедией, на премьеру которой ни социум, ни культура так и не смогли раздобыть «лишнего билетика». А это значит, что смысла бороться за справедливое общество и пост-культуру просто нет. Борьба за права человека в постиндустриальном обществе исчезла, растворилась как раз в начальных титрах фильмов ужасов. Она имеет значение только в обществе, которое еще исповедует традиционный, коммунальный тип организации и воспроизводства. В атомарных же, постмодернистских социальных анклавах царствует материализовавшийся с киноэкранов Ужас, с легкостью управляющий набором типичных реакций социальных индивидов. История человеческой цивилизации знала немало социализационных моделей, тысячелетиями балансирующих между «кнутом и пряником» и лишь изредка намекающих на возможность участия в этом фундаментальном процессе сознания и чувств человека. Необыкновенные возможности, которые, казалось бы, обрела культура с появлением кинематографа, совершили величайшую воспитательную революцию со времен выхода человечества из пещер. В начала ХХ века, с зарождением киноужаса, даже вожделенный «пряник» приобрел форму кровавого «кнута». Такую важнейшую политико-идеологическую задачу кинематограф решил с легкостью. А внедрение в киноповествование ужасающих и безобразных героев позволило задать внесоциальные идеалы негативной социализации и истолковать любые возможные социальные противоречия в контексте потусторонней, виртуальной и симулятивной реальности, в которую постепенно превращалось все потребительское пространство массовой культуры. В подобной ситуации уделом индивида является лишь посильная адаптация сознания к психофизиологическим и инстинктивным праформам, бессознательное отождествление с которыми осуществляется исключительно во внерациональных формах мифа. Именно поэтому экранный негативизм киноужаса не имеет в контексте массовой культуры ни диалектического, ни дидактического характера, позволяющего установить разнообразные взаимосвязи человека и мира, а выступает формой идеологической демонстрации негативной инволюции сознания и чувств обывателя, утоляющего свой сенсорный и визуальный голод, потребляя хоррор-кинопродукцию. Такая адреналиновая диета начисто отрицает возможность развития сознания. Но именно подобный идеологический заказ, изначально сформированный в рамках западного кинематографа, и обеспечивает бесперебойную работу конвейера негативной социализации на всем культурно-географическом пространстве его влияния.

Показательно, что в потребительском обществе кинематографический негатив в равной степени выполняет те же идеологические функции, что и позитив, как бы оправдывая исходную цветовую гамму черно-белого кино. Как и в первом случае, задача была вполне конкретной: максимально отдалить обывателя от наличной социальной и культурной реальности. Только достигался этот результат другими средствами. Ценность искусственной позитивной кинореальности (как попытки визуальной реконструкции культуры) может быть понята только на эмоциональном контрасте, позволяющем минимизировать, а то и полностью нейтрализовать элитарные рационалистические сомнения и нормативные культурные установки. В то же время, вечное страдание и горе, распущенность, безграничное разочарование, уныние, депрессия и безысходность, апатия и аутизм, месть и зависть, бессилие и перманентные неудачи, уродство и дряхлость являются определяющими трендами хоррор-кинематографа, обеспечивают социокультурный «поворот не туда», также уводя обывателя от магистральных путей постиндустриальной цивилизации. В совокупности, как позитивные, так и негативные сценарии социализации в кинематографе создают условия для «отключения» у обычного человека «чувства реальности» и постепенной эрозии критериев ее распознавания. По сути, реальность редуцируется до статуса кинодекораций, на фоне которых и разыгрывается подлинная история бытия. Так исподволь процесс становления кинематографа превратился в хронику формирования, утверждения технологии вытеснения реальности вымыслом, сущего должным, настоящего экранным, средством пропагандистского заражения, деформации и потребительского замещения ментального ядра иных культурных традиций.

Господство визуальности в кинематографе как базовое художественное средство со временем перерастает в настоящую диктатуру, выходя за рамки не только киножанра, но и искусства в целом. Именно визуальность позволяет определить иллюзионизм кинематографа как не просто нового вида искусства, но особой идеологической технологии, в концентрированном виде выражающей важнейшие политические и экономические приоритеты. Их образно-символическая, кинематографическая интерпретация в доступной обывателю форме представляет и продвигает ключевые идеологические установки государств, отдельных политических партий, корпораций, сект и т.д. Подобная политическая ангажированность кинематографа накладывает существенный отпечаток на характер его художественного языка, который, в силу однозначности социального заказа, постепенно приводит и к одномерности кинообразов. Теперь кинореальность повествует о столкновении «плохих» и «хороших», «наших» и «чужих», как бы воспроизводя исходные онтологические противоположности. Такое разделение позволяет сформировать в мировоззренческих установках обывателей уверенность в непогрешимости собственных моральных принципов и безусловной истинности социальных норм. В то же время, в моделях негативной социализации хоррор-кинематограф обнаруживает присутствие различных способов реализации сущности человека.

Показательно, что западный обыватель – это человек, ориентирующийся на непрерывное получение материальных благ, что делает его профессиональным потребителем этого мира. Как раз поэтому зловещий Антигерой появляется на горизонте сознания западного обывателя с таким арсеналом экзистенциальных проблем, над которыми тот никогда не задумывался. Настаивая на откровенном диалоге с ним, Антигерой отталкивается от иной социокультурной стратегии. Сила эмоциональных переживаний, которая появляется в результате подобных контактов, выступает доказательством не только слабости либо отсутствия индивидуального опыта, но также подтверждением неадекватности исповедуемых обывателем культурных норм. С другой стороны, это констатация наличия значительных пластов неотрефлексированного культурного опыта, совершенно невключенного в орбиту современной жизни и потому конфликтующего с ней. Эмоциональный контекст, который поднимает Антигерой в сознании обывателей, имеет исключительно нуминозный характер, а значит, направлен на возможность осмысления коллективных и культурнозначимых, архетипических смыслов, неактивированных, а зачастую и целенаправленно игнорируемых современниками. Две мировые бойни, десятилетия «холодной войны», незатухающие и по сей день локальные военные конфликты и контртеррористические операции выступают, с одной стороны, наглядными индикаторами мощных социокультурных патологий, сопровождающих всю новейшую историю человечества, а с другой, они же являются крупнейшими «заказчиками» и «конечными потребителями» духовно и телесно искалеченных поколений. Действительно, воспитанным на фильмах ужасов молодым людям трудно мириться с отсутствием в реальной жизни привычных для экранного пространства рек крови и гор трупов. Поэтому войны, конфликты и ставшая уже обыденной бытовая и уличная преступность становятся теми «игровыми площадками», где молодежь активно отрабатывает полученные в процессе усвоения хоррор-идеологии навыки, а также успешно совершенствует их для поддержания «протеста во имя человеческой индивиду­альности» [6, С. 426].

Таким образом, инструментальная рациональность, не связанная социально значимыми созидательными целями и моральными нормами, находит свое логическое воплощение в поколенческой практике разрушения, деформации и уничтожения социокультурной реальности, наглядно демонстрируя сформировавшиеся традиции цивилизованного варварства и потребительского вандализма. Бытовой прагматизм и утилитаризм является необходимым следствием тотального и во многом искусственного насаждения инструментальной рациональности. С другой стороны, социокультурная среда, которая лишь внешне декорируется компьютерной техникой, бытовой электроникой и технологическими новинками, в действительности представляет собой, выражаясь языком психоанализа, вытесненное пространство вековых суеверий и предрассудков, витализирующих первобытные страхи и комплексы. Поэтому западный обыватель представляет собой «гремучую смесь» первобытного дикаря, в изобилии оснащенного современными технологическими дубинками, а также софиста и схоласта, всегда готового логически обосновать правильность и социальную целесообразность своего самого абсурдного поступка. А учитывая факт многовекового конфликта западной цивилизации, культурно и политически порабощающей все остальные народы, душа американского обывателя несет груз бессознательной вины за миллионы уничтоженных людей, примитивным искусством которых можно любоваться практически в любом значимом европейском или американском музее.

**ЛИТЕРАТУРА**

1. Carroll N. The philosophy of horror, or Paradoxes of the heart / Noel Carroll. – New York : Routledge, 1990.  – 256 p.

2. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с англ. – М. : Рефл-бук, 1994. – 368 с.

3. Сартр Ж.-П.Тошнота: Роман; Стена: Новеллы / пер. с фр.; худож. оформ. Б.Ф. Бублика. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство ACT», 2000. – 399 с.

4. Ницше Ф. Антихрист [Электронный ресурс] // Полное собрание сочинений в 13 тт. Т 6. – Режим доступа: http://fanread.ru/book/5890097/?page=2

5. Кабаков И. Три инсталляции. – М.: Ad Marginem, 2002. – 360 с.

6. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы /пер. с франц. – М., 1999. – 479 с.

7. Шварц Е.Л. Обыкновенное чудо. – М.: Азбука-классика, 2005. – 896 с. URL: http://lib.rus.-ec/b/144874/read#t3.

8. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет /сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой ; общ. ред. А. Пузырея. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.

9. Фукуяма Фр. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: АСТ, 2007. – 588 с.

10. Павлов И.П. Рефлекс свободы. – СПб.: Питер, 2001. – 432 с.

11. Фромм  Э. Анатомия   человеческой  деструктивности. – М. : Республика, 1994. – 447 с.

12. Павлов А.В. Постыдное удовольствие: философские и социально-политические интерпретации массового кинематографа. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 360 с.

13. Комм Д. Формулы страха. Введение в историю и теорию фильма ужасов. – СПб.: БХВ-Петербург, 2012. – 224 с.

*Malenko Sergey ANATOLEVİÇ*

*Nekita Andrey GRİGOREVİÇ*

**Biopolitize Patomitoloji Olarak Korku-Sinemacılığı**

*(özet)*

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

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

*Malenko Sergey ANATOLEVIC*

*Nekita Andrey GRIGOREVIC*

**Horror-Cinematography as a Bio-Politicized Pathomithology**

*(abstract)*

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

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

***Düşünme Eğitimi veya Çocuklar İçin Felsefe***

***Gülsüm Mehdiyev[[231]](#footnote-231)\****

**I**

*Düşünme Eğitimi* dersi, artık bütün dünyada önemle üzerinde durulan ve altmıştan fazla ülkede uygulanmakta olan bir derstir. Yazının ilk kısmında *Düşünme Eğitimi* ya da diğer adıyla *Çocuklarla Felsefe* dersinin geçmişi, anlamı, gerekliliği, yöntemi ve dünyadaki uygulamaları üzerinde durulacak, sonrasında Türkiye’de *Düşünme Eğitimi* dersinin geçmişi ve uygulamalarından bahsedilecektir. Dünyada ve Türkiye’de *Düşünme Eğitimi* dersinin eleştirisinin ardından düşünce eğitimiyle ilgili önerilere yer verilecek ve sonuç kısmında da tüm bu anlatılanlar bağlamında *Düşünme Eğitimi* bir bütün olarak değerlendirilecektir.

**II**

*Çocuklar İçin Düşünme Eğitimi* ya da diğer adıyla *Çocuklarla Felsefe*, New Jersey’deki Montclair Devlet Koleji’nden bir felsefe profesörü olan ve aynı zamanda *Institute for the Advancement of Philosophy for Children* (IAPC)kurucusu ve John Dewey’in öğrencisi Amerikalı filozof Matthew Lipman tarafından otuz yıldan fazla bir zaman önce geliştirilmiş olup birçok ülkede yaygın olarak öğretilen uluslararası bir eğitim programıdır. Matthew Lipman çocukların küçük yaşlardan itibaren soyut düşünebildiklerine ve felsefi soruları anlayabildiklerine inanmaktadır. Lipman’ın amacı belirli bir felsefi görüşü öğretmek yerine çocuklara hak, adalet, şiddet gibi evrensel kavramlardan hareketle çocuğun kendi akıl yürütmesini ve soru sormasını sağlamaya çalışmaktadır (UNESCO 2007: 3). Lipman’a göre bu program sayesinde öğrenciler, birbirlerinin düşünce ve gerekçelerini öğrenmeye, birbirlerini dikkatle dinlemeye, birbirlerinin fikirlerini oluşturmaya alışmaktadır. Program daha sonra Lipman’ın meslektaşı Ann Sharp tarafından öğretmenler için de geliştirilmiştir. Literatürde çocuklar için felsefe, *P4C* (Philosophy for Children), yetişkinler için felsefe *P4A* (Philosphy for Adults) olarak ifade edilmektedir. Uygulayıcıları *Çocuklar için Felsefe* ile akademik bir konu olarak felsefeyi açıkça birbirinden ayırt etmektedir. Aslında metodolojik olarak *P4C* ve *P4A* arasında çok az fark vardır.

UNESCO Merkezinde 1998 yılında Paris’te yapılan uzmanlar toplantısında, Çocuklarla Felsefe konusu ilk kez gündeme gelmiştir. Bu toplantıda uzmanlar çağın kültürel ve politik gereksinmeleri sonucu gittikçe artan ilgi üzerine çocuklara felsefe öğretilmesi üzerinde durarak, çocuklara kendi anlayacakları basit bir dilde felsefe öğretilmesinin mümkün, hatta gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. (*Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi,* Ankara 2013, s. 82). Dünyada altmıştan fazla ülke, ya *Institute for the Advancement of Philosophy for Children* (IAPC) ya da Avrupa için kurulmuş olan *Sofya Ağı* vasıtasıyla programa katılmışlardır.

Dünyada UNESCO’nun desteğiyle pek çok ülkede okul öncesi ve ilkokulda felsefe dersleri konulmuştur; Almanya, Avusturya, Kanada, ABD, İtalya, Norveç, Çek Cumhuriyeti, Birleşik Krallık, Arjantin, Brezilya, Meksika, Japonya, Malezya, Avusturalya, Yeni Zelanda, Filipinler, Güney Kore gibi pek çok ülkede program farklı şekillerde uygulanmaktadır.

Uluslararası araştırmalara göre çocuklarla felsefe programı, çocuklarının ihtiyaç duyduğu birçok alanda önemli kazançlar elde ettiğini göstermektedir: eleştirel düşünme, akıl yürütme, okuma, matematik, konsantrasyon, işbirliği yapma, benlik, katılım, zorbalığı azaltma, iletişim ve kişiler arası ilişkiler.

Felsefe, çocukların doğal merakını ve merak duygusunu harekete geçirmektedir. Çocuklar felsefe sayesinde anlam arayışına girer ve anlayışlarını zenginleştirmektedir. Düşünme ve akıl yürütme becerilerini güçlendirmekte ve benlik saygısı oluşturmaktadır. Günlük yaşamda doğru yargıya ulaşmayı sağlayan niteliklerin geliştirilmesine yardımcı olmaktadır. Geleneksel olarak felsefe, mantıksal, eleştirel ve soyut düşünme, mantık yürütme becerisinin geliştirilmesi ve anlam analiziyle ilgilenen bir disiplindir. Felsefe düşünceyi geliştirmeye adanmış düşünmedir. Çocukların eleştirel düşünemedikleri algısı çok büyük bir yanılgıdır. Eleştirel düşünmenin önündeki en büyük engel kimliklerdir. Çocuk henüz bu kimlikleri kazanmadığı için eleştirel düşünmede yetişkinlerden çok daha başarılıdır.

Felsefe, gerçeğin ne olduğu ya da güzellik, arkadaşlık ya da adalet, doğru nedir ya da gerçek nedir gibi çocukların tartışmayı sevdiği pek çok konuyla ilgilenmektedir. Rolü öğrencilerin düşünmesini geliştirmek ve meydan okumak olan bir öğretmenle felsefe yapmak için öğretmenin düşünceleri ve endişelerini çocuklar için yazılmış hikayelere, romanlar, anılar ve fıkralara yerleştirip ve buna akıl yürütme ve yaratıcı araştırmanın felsefi araçlarına dayanan sınıf sorgulama prosedürlerini de eklenmesi gerekmektedir.

Çocuklar için felsefe programında kullanılan yöntem “Sokrates Yöntemidir”. Öncelikle bir sorgulama gurubu oluşturulur ve çocuklar birbirlerinin yüzünü görerek daha iyi etkileşimde bulunabilmek için halka şeklinde oturtulur (Vansieleghem, 2005). Etkinlik uyaran, önemli noktaların belirlenmesi, sorgulama yapılması, değerlendirme ve pekiştirme çalışmalarından oluşmaktadır (Gregory, 2008:9). Düşünme Eğitiminde öncelikle bir uyaranın verilmesi gerekmektedir. Uyaran bir hikaye, anı, şiir vs olabilir. Çocuklar için felsefe uzmanları çocukların dikkatlerinin resmin farklı yönlerine kayabileceği ve konuya odaklanmayı zorlaştırabileceği düşüncesiyle resimli hikaye kitaplarını kullanmamakta ve hikayeye eşlik eden resimler göstermemektedirler (Lipman vd. 1980:17). Hikaye çocuklara anlatıldıktan sonra, çocuklar hikayede kendilerine ilginç gelen, önemli buldukları yönleri belirlemekte ve bunlarla ilgili sorular sormaktadırlar. Doğrudan uyaranla ilgili sorular yerine, konunun üzerinde odaklanarak genel çıkarımlarda bulunulması önemlidir (Kennedy,1994). Çocuklar daha genel sorular sormaya teşvik edilmelidir. Burada öğretmen çocukları soru sormaya teşvik etmelidir. Ancak tartışma tıkandığında ya da asıl konudan uzaklaşıldığında öğretmen sorularıyla tartışmayı yönetebilir. Çocuklarla birlikte yapılan felsefe etkinliklerinde, çocukların felsefi tartışma becerilerinin yaşadıkları deneyimler arttıkça geliştiği gözlenmiştir (Murris, 2000). Çocukların felsefe etkinliklerine katılması; onlara farklı, yabancı konuların öğretilmesi anlamına gelmemektedir. Burada önemli olan onların mevcut deneyimlerinden faydalanmalarına destek olabilmektir (Gregory, 2008:55).

Bazen ünlü Odise destanından yola çıkarak “Bir fırtınanın ardından Lotus adasına düşen komutan Odise ve askerlerinin burada buldukları sihirli bir şurubu içerek bütün dertlerinden kurtulup sonsuza kadar mutlu oldukları” hikayesi anlatılarak bu şurup içilmeli mi içilmemeli mi gibi sorularla duygular felsefesi yapılırken, çocuğa duygularını tahlil etmesi, iç denetimini gerçekleştirmesi sağlanmaktadır. Bu felsefi sohbetler, duygu düzenlemesi konusunda da fayda sağlamaktadır. Bazen de Nasrettin hocanın ödünç vermek istemediği eşeği ile ilgili fıkra anlatılarak çocukların yalan konusunda düşünmeleri sağlanmaktadır. Hiç mi yalan söylememeliyiz? Ne zaman yalan söyleriz? İnsan dostuna yalan söyler mi? “Düşünce Eğitiminde” amaç çocuklara ne düşüneceklerini değil nasıl düşüneceklerini göstermektir.

**III**

Türkiye’de ise Türkiye Felsefe Kurumu’nun “Çocuklar için Felsefe” birimini kurması 1992 yılında olmuştur. Çocukların felsefi düşünmeyle, felsefe bilgisiyle olabildiğince erken yaşta karşılaşmasının ne denli önemli olduğu artık ülkemizde de bilinmektedir. Bu konudaki gelişmeler, özellikle Türkiye Felsefe Kurumu’nun öncülüğünde, Kurumun “Çocuklar İçin Felsefe Birimi”nde 1992 yılından beri sürmektedir.

Ülkemizde felsefenin çocukların dünyasına girişi ilk kez *Sofie’nin* *Dünyası* kitabıyla olmuştur. Bu sayede ergenliğin başat problemlerinden biri olan “Ben kimim?” sorusu Türkiye’de muhataplarıyla buluşmuştur. Akabinde başka çeviri eserler yayınlanırken telif eserlerin eksikliği hala giderilememiştir. Felsefe öğretmeni, yazar ve aynı zamanda Türkiye Felsefe Kurumu “Çocuklar İçin Felsefe” birimi başkanı olan Nuran Direk, bu alanda önemli katkılar sağlamıştır. Yazılarında çocuklara özenli ve tutarlı düşünmeyi öğretmeyi hedeflerken, aynı zamanda sınıfta öğretmenin bu konuları nasıl işleyeceğinin detayları da yer almaktadır.

Ülkemizde Çocuklarla Felsefe denilince akla gelen çocuk kitaplarına bir bakacak olursak, Metis Yayınevine ait *Küçük* *Filozoflar* serisi, Günışığı Kitaplığından çıkan *Çıtır* *Çıtır* *Felsefe* serisi, TUDEM Yayınevine ait *Filozof* *Çocuk* dizisi, Timaş Çocuk *Erdemler* *Dizisi*, David White *Çocuklar* *İçin* *Felsefe*, Nuran Direk *Filozof* *Çocuk*, *Küçük* *Prens* *Üzerine*, *Çocuklarla* *Felsefe*, Oscar Brenifier ve İsabelle Million *Nasrettin* *Hocayla* *Düşünmeyi* *Öğrenmek* adlı eserler sayılabilir.

Türkiye’de *Düşünme Eğitimi* dersinin müfredata alınması ise oldukça yenidir. 2004 yılında Türkiye Felsefe Kurumu’yla MEB Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı’nın birlikte düzenlediği “Felsefe Eğitimi Sempozyumu”nda, o zamanki adıyla ilköğretim okullarının ikinci kademesinde okutulmak üzere, *Çocuklar İçin Felsefe* adı altında bir dersin konulması önerilmiş ve üç yıl kadar sonra da Milli Eğitim Bakanlığı, önerilen dersin *Düşünme Eğitimi* adı altında 6, 7 ve 8’inci sınıflarda seçmeli olarak okutulmasına karar vermişti. Bu ders çok az sayıda okulda okutulmuş, o yıllarda, ilkin Maltepe Üniversitesi ve sonra da Sabancı Üniversitesi Düşünme Eğitimi çalıştayları düzenlemişti.

2011 yılında Ankara’da, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Milli Eğitim Bakanlığı ve Türkiye Felsefe Kurumunun ortaklaşa olarak düzenlediği “İlk ve Orta öğretimde Felsefe Eğitimi” çalıştayı gerçekleşmiştir. Ayrıca yayıncılar, araştırmacılar, öğretmenler, yazarlar, çevirmenler sivil toplum kuruluşları, öğretim üyeleri gibi konuyla ilgili tüm taraflar bir araya gelerek *Düşünme Eğitimi*’ni son derece kapsamlı bir biçimde ele aldılar. Toplantı notları 2013 yılında kitap olarak da yayımlandı (Bkz. *Çocuklar* *İçin* *Felsefe* *Eğitimi*, Hazırlayanlar: Betül Çotuksöken-Harun Tepe, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013).

**Maltepe Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve Türkiye Felsefe kurumu İkinci Başkanı Prof. Dr. Betül Çötükösen’e göre,** çocukların felsefeyle karşılaşmasının amacına ulaşabilmesi için, kurumsallaşması, okul eğitiminde yerini alması son derece önemlidir. Ancak dersin zorunlu hale getirilmesi, öğretim programının amaca uygun biçimde hazırlanması, öğretim malzemelerinin titizlikle seçilmesi ve şimdiye kadar bu bağlamda yapılmış olan çalışmaların dikkate alınması da bir o kadar önemli olmaktadır. Bir konunun öğretim-öğrenim-eğitim bağlamına taşınması, ders kitaplarının, öğretim malzemelerinin en iyi şekilde hazırlanması gerekli koşulların önemli bir bölümünü oluştururken, dersi yürütecek ve öğrenciyi merkeze alacak öğretmenin yetişimi, taşıdığı nitelikler belki de yeterli koşulların bir bölümünü oluşturmaktadır.

Milli Eğitim Bakanlığı gelecek yıldan itibaren müfredata *Düşünme Eğitimi* dersini koyacaktır. Önceden seçmeli olarak verilen düşünme eğitimi dersi, önümüzdeki yıldan itibaren zorunlu dersler kapsamına alınacaktır. Ders seçmeli iken ortaokullarda *Düşünme Eğitimi* dersi, Sosyal Bilgiler öğretmenleri tarafından verilmekteydi. Yeni dönemde 7-8. sınıflarda haftada 2 saat kademeli olarak zorunlu olacak dersi hangi branşların vereceği bir tartışma konusudur. *Düşünme Eğitimi* dersi zorunlu dersler kapsamına alınacağı için, dersi verecek olan branş veya branşlarda öğretmen ihtiyacı da artacaktır. Ortaokullarda 7-8. sınıf müfredatına eklenecek olan *Düşünme Eğitimi* dersini hangi branşın vereceği konusunda belirsizlik mevcuttur. *Düşünme Eğitimi* dersi için Türkçe, Sosyal Bilgiler ve Felsefe Grubu öğretmenleri arasından hangi branş öğretmenlerinin bu dersi vereceği konusunda son karar Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı söyleyecektir. *Düşünme Eğitimi*’nin müfredata eklenmesi ile birlikte dersi verecek olan branş öğretmen ihtiyacı ve öğretmen atamaları da artacaktır. *Düşünme Eğitimi* dersine Sosyal Bilgiler, Felsefe ve Türkçe öğretmenlerinin girmesi beklenmektedir.

**IV**

Çocuklarla felsefe yapmak denince Plato, Aristo vs. eserlerinde köleleşen mi yoksa eğitim felsefesi üzerine bir ders dinleyen sınıflar mı anlaşılmalıdır? Bazı ülkeler düşünme eğitimi derslerinde felsefi temaları işlemeyi tercih ederken, bazı ülkeler ise öğrenciyle öğretmen arasındaki ilişkinin yeniden tanımlandığı bir ders anlayışını tercih etmektedirler. Eğer felsefi tema üzerine kurulmuş bir düşünme eğitimi dersi kastediyorsak, aynen diğer derslerde olduğu gibi muhtemelen öğrencilerimize pek fayda sağlamayacaktır. Amaç öğretmenin bir şey öğretmesi değil sadece rehberlik yapması olmalıdır.

Örneğin, *Tarih* dersinde savaşların sonuç ve tarihlerini ezberletmek yerine, bir savaşın sonucu farklı olsaydı, bugün dünyada ne gibi farklılıklar olabileceğini şeklinde akıl yürütme yaptırılırsa dersin kazanımı tartışmasız farklı olacaktır. Yahut bir matematik öğretmeninin öncelikle zihinde var olan sayılardan, mantıktan işe başlaması, sonsuzluk kavramını irdelemesi gibi konular da tartışılabilir. Bu bağlamda *Düşünme Eğitimi* dersinin, bütün eğitim fakültelerinde okutulması gerektiği ve bütün öğretmen adayları için formasyon eğitimi gibi zaruri olması gerektiği kanaatindeyim.

Dersin, hangi öğretmenler tarafından verileceği konusu tartışmasız en önemli husustur. 2014 yılında yenilenen “Öğretmenlik Alanları, Atama ve Ders Okutma Esasları”nda, daha sonra yeniden bir değişikliğe gidilerek *Düşünme Eğitimi* dersinin Sosyal Bilgiler ve Türkçe öğretmenlerince de verilmesi karar altına alındı. Bu dersin, felsefe grubu eğitimi öğretmenlerince verilmesi gerekmektedir. Çünkü özellikle felsefe eğitimi almış olanlar, öğrenimleri sırasında çok yönlü düşünme, seçenekli düşünme, çözümleyici (analitik) düşünme, yaratıcı düşünme ve en önemlisi de “özenli düşünme” konusunda özel olarak eğitiliyorlar. Gerçi felsefe lisans programlarının da yeterliliği tartışmalı olmakla beraber yine de diğer branşlara göre tercih edilmesi gerekmektedir.

Derslerin eleştirisi bağlamında değinmek istediğim diğer bir konu, ortaöğretim seviyesinde dersin zorunlu hale getirilmesi sevindirici olmakla beraber, dersin ilkokullar için de müfredata alınmasının gerekliliğidir. Milli Eğitim Bakanlığının müfredatına göre, Bedeni Eğitmek üzerine konulmuş bir ders bile mevcutken, Düşünmeyi Eğitmek konulu bir dersimiz olmamasının anlaşılamaz olduğu kanaatindeyim. Eğitim sistemimizde öğrencilerin çoklu zeka alanlarına bakılmaksızın, örneğin matematiği herkesin başarabileceği algısı mevcuttur. Oysaki herkesin düşünme kabiliyeti vardır ve her sınıfta okutulması gereken en önemli ders *Düşünme Eğitimi* dersidir. Daha kesin ve sonuçlarını da dikkate alarak konuşmak gerekirse, doğru düşünen yanlış yapamaz, yanlış düşünen de doğru yapamaz. İlkokullarda ise bu dersin sınıf öğretmenleri mi yoksa branş öğretmenleri tarafından mı verileceği de şüphesiz ayrı bir tartışma konusu olacaktır.

Bir diğer önemli konu telif kitapların yetersizliğidir. Meydanı sadece çeviri eselere bırakmak ne denli doğrudur? Çocuklarımıza Düşünme Eğitimini bizim Nasrettin hocamızı yorumlamış Fransız yazlarlarla vermek kulağımızı tersten tutmak gibi olmuyor mu? Yayınevleri, çocuk yazarları, eğitimciler, kısacası çocuk ile felsefeyi birleştirebilen herkese bu konuda görev düştüğü kanaatindeyim.

Son olarak da kendi kültürümüzle ortaya çıkan eserlerle kendi yöntemimizi bulmamız gerektiği kanaatindeyim. Kültürden bağımsız bir eğitim düşünülemeyeceği için, kendi felsefi eğitimizi de kültürümüzle harmanlamalıyız. Ailesinde hiç entelektüel sohbet ortamı yaratılmamış bir çocuk için, doğrudan Socrates gurubu ile tartışma ortamı zor olabilir. Bu nedenle başlangıç seviyesinde felsefenin ne olduğu ya da olmadığı ile ilgili bazı oyunlar oynatılabileceği faydalı olabilir (tombalası, çark, sek sek, vs.).

**V**

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında etkili olan pozitivizm bizim de eğitim sistemimiz üzerinde köklü bir etki yaratmış, kısırlaştırıcı bir eğitim anlayışının doğmasına sebep olmuştur. İnsanlık tecrübelerini metafizik ya da teolojik diye reddeden pozitivizm sayesinde insan yetiştirme konusunda başarısız olduğumuz kesindir. Sonuçta sorgulayamayan, kritik yapmayan, kendisinden farklı düşünene tahammül edemeyen insan toplulukları ortaya çıkmıştır. Oysa ki sözgelimi Heidegger, “sahici düşünme, bir soyutlama tekniği değil, sonsuz bir anlama etkinliğidir” diyerek “anlamanın” önemine vurgu yapmaktadır. Demokrasi düşünen insanlar rejimdir. Öyleyse iyi yönetilebilmek, barış içinde insanca yaşayabilmek ancak başkalarının düşünme biçimlerini öğrenmek, hakikati sorgulamak ve “anlamaya” çalışmakla mümkün olmaktadır.

Platon *Devlet* adlı yapıtında, eğitim hiç de bazılarının öne sürdüğü gibi bir şey değildir der; çünkü onlar bilgisiz bir ruha bilgi yerleştirmek isterler. Tıpkı kör gözlere görüş vermeye kalkmak gibi, oysa herkeste öğrenme gücü ve bu işe yarayan araç vardır. Eğitim ikili yolları araştıran bir sanattır. İyi “erdemdir”, erdem ise “bilgidir”. Platon’a göre bilgi genelde kullanım için tüketilmek üzere istenir. Oysa ki “düşünme eğitimi” tanrısal nitelikte bir şeydir: gücünü hiçbir zaman yitirmeyen, kendisine verilen yöne doğru yararlı ve kazançlı, ya da zararlı olan bir şeydir yani “eğitim iyi bir dünya için ön koşuldur”. Platon eğitimi iyi bir dünya için ön koşul olarak tanımlarken, bazıları kör gözlere görüş vermeye çalışmaktadır diyerek şu anki eğitim sistemimizin tam bir özetini yapmıştır.

Ebeveynler ve eğitimciler olarak, geçmiş yıllara göre diğer devlet kurumlarında gözle görülür bir iyileşme (en azından fiziksel olarak) söz konusuyken, okullarımızın neden değişmediğini sorgulamalıyız. Yüzeysel eğitim tek tip birey yetiştirmek üzere kurgulanmıştır. Oysaki yayılmadan derinleşmek mümkün değildir. Sözgelimi, her ne kadar bizler Kopernik’i astronomi çalışmalarıyla tanısak da onun aynı zamanda bir din adamı, devlet adamı, hukukçu, şair, matematikçi, iktisatçı olduğunu unutmamak gerekir.

Ülkemizde Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Özel Yetenekli çocukların Eğitimiyle ilgili tek kurum olan Bilim ve Sanat Merkezlerinde Düşünme Eğitimi dersinin mutlaka olması gerekmektedir. Özel yetenekli çocuklar için robotik, fen ve astronomi vs. derslerinin yanı sıra bu ders de zaruri gözükmektedir. Çünkü eğer bir çocuk Afrika’da yaşayan bir çocuk için ekmeğin, Suriye’de yaşayan bir çocuk için barışın ne demek olduğunu bilmiyor ve anlamıyorsa o çocuk istediği kadar matematik dehası olsun her zaman bir yönüyle eksik kalacaktır.

Ebeveynler çocuklarına soyut kavramları genellikle ya hiç anlatmamak ya da sadece dini açıdan anlatmak yanlışına düşmektedir. Soyut kavramlar soyut dönemden önce anlatılmamalı inanışı yetişkinlerin bu kavramları çocuklarına anlatabilmedeki yetersizliklerinin meşrulaştırılmasından başka bir şey değildir. Soyut kavramları belirli bir yaşa gelmeden önce vermemek gerektiğine inananlar maalesef o yaş geldiğinde ise çok geç kalmaktadır. Eğer her şeyi dini olarak açıklamaya kalkarsak da aşırı itaat eden ve iradesi gelişmemiş bireyler yetiştiririz.

Yakın zamanda söz konusu dersin eğitim müfredatına alınacak olması sevindirici bir gelişmedir. Dersi felsefe öğretmenlerin verecek olması elbette tercih edilen bir durum olmakla beraber, lisans felsefe eğitiminin kalitesi gereği ayrı bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Ülkemizde felsefe lisans eğitiminde ders programının geçmişten günümüze doğru kronolojik bir sıra izlemesi, üniversitelerde verilen felsefe eğitiminin yetersizliği, çocuk seviyesine inebilme becerisinden yoksunluk, pedagojik formasyon programlarındaki eksiklik vs. felsefe mezunlarının bu anlamda yetersizliğini gözler önüne sermektedir. Ortaokul seviyesinden önce bu derslerin önemi erken müdahale kapsamında değerlendirilmelidir. Çocuk ile ilgili çalışan uzmanların, çocuk gelişimcilerin, sınıf öğretmenlerinin belirli bir felsefe eğitiminden sonra bu alana yönelmesi yerinde olabilir kanaatindeyim.

Felsefeyi içselleştirmeyi başarmış öğretmenlerle, kendi kültürümüzle yoğrulmuş bir *Düşünme Eğitimi* yöntemi geliştirmemiz gerektiği açıktır. Ayrıca en büyük filozofların Batıda olduğu yanılgısından da kurtularak, kendi mirasımızdaki gerçek filozoflar ile çocuklarla felsefe yapmanın keyfini keşfetmeliyiz. Ülkemizde Çocuklarla Felsefe kitaplarının en çok tanınan yazarlarından birisi olan Oscar Brenifier, Nasrettin hoca için Socrates sonraki ikinci hocam diye bahsederken, bizler için bu zenginlikten faydalanamamak gerçekten üzücüdür.

Ülkemizde yayıncıların ve ebeveynlerin bu konuya olan ilgilerini 2016 TÜYAP kitap fuarının ana temasının Çocuklarla Felsefeye ayrılmış olmasından da anlayabiliyoruz. Ancak bu alanda sadece çeviri eserlerin üstünlüğü önemli bir eksiklik olarak görünmektedir. Bu konuda var olan telif eserlerin de daha çok öğretmenlere bu dersin işlenişi ile ilgili tavsiyeler niteliğinde olduğunu görmekteyiz.

**VI**

UNESCO tarafından da desteklenen bir girişim olan Düşünme Eğitimi ya da Çocuklar İçin Felsefe projesinin ülkemizde orta eğitim müfredatına alınacak olması heyecan verici olmasına rağmen önemli ölçüde geliştirilmesi gereken bir projedir. Dünyanın gidişatında insanların bir arada barış içinde yaşayabilmelerinin önemi bu denli anlaşılmışken, çocuklarımıza küçük yaşlardan başlayarak doğru düşünmeyi öğretebilmenin de zaruri olduğunu görmekteyiz.

Çocuklar için Düşünme Eğitimi ciddi bir gereksinimdir, çünkü çocuklar kendini anlatmakta, duygu, düşünce ve algılarını ifade etmekte zorlanmaktadır. Erken yaşta verilen bu eğitim, mantık ilişkisini kurmaları, duygularının farkına varmaları, kendilerini ifade edebilmeleri, farklı görüşlerin varlığından haberdar olabilmeleri ve böylece özgüven sahibi bireyler olarak yanlış bir şey söylemekten korkmadan düşüncelerini ifade edebilmeleri açısından da önemlidir. Gerek okuldaki (çoktan seçmeli test sistemi gibi) ve gerekse ailedeki (çocuğa bir şey sorulduğunda sabırsız annenin cevap vermesi gibi) eğitim sistemimi bizlere tek bir doğru olduğunu ve doğru cevap vermenin ne kadar önemli olduğunu öğretmektedir. Ayrıca biz az soru soran ancak her şeye verecek çok cevabı olan bir millet olduğumuzdan dolayı, yetişkinler çocuklarının çok soru sormalarından rahatsız olmaktadır. Oysa ki felsefe soru sorma sanatıdır. “Yetişkinler de bir zamanlar çocuktular ancak unuttular” der Küçük Prens. Soruların cevaplarıyla ilgilenmeden soru sorma yeteneğinin gelişmesi ve belirli bir felsefi düşünce kazanılması gerekmektedir. Aslında çocuklar felsefe yapmaya zaten doğuştan yeteneklidir, onlarla felsefe yapanlar arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır; çok soru sorarlar, meraklıdırlar, inatla ve ısrarla sorularının hakkını ararlar ve öylesine verilen cevaplarla yetinmezler.

Bir çocuğa verilebilecek en büyük miras, başkalarının bakış açısını, düşüncelerini ve hislerini anlamaya çalışmalarıdır. Artık çocukların soyut kavramları anlamayacağı düşüncesinden olabildiğince sıyrılıp, onların kendilerine has bir algılama biçimleri olduğunu kabul ederek bu konuda asıl problemin bu kavramları anlatabilme konusunda kendimize güvenmemek olduğunu kabul etmeliyiz.

Ülkemizde bu konudaki en büyük sıkıntının nitelikli öğretmenler olduğunu söyleyebiliriz. Bu derslerin müfredatta olmasının zaruretinden bahsederken, asıl konuşulması gereken Düşünme Eğitimini Dersinin hangi branş öğretmeni tarafından verileceğidir. En uygun gözüken bu dersin iyi eğitilmiş felsefe grubu eğitimi öğretmenlerince verilmesidir.

**KAYNAKÇA**

UNESCO (2007), *Philosophy a scholl of freedom teaching philosophy and learning to philosophize, teaching philosophy and learning to philosophize: Status and prospects*.

Betül Çotuksöken ve Harun Tepe*, Çocuklar İçin Felsefe eğitimi,* Ankara 2013.

Vansielegem, N. (2005), “Philosophy for Children as the Wind of Thinking”, *Journal of Philosophy of Education*, 29 (1): 19-35.

Gregory, M. (2008), *Philosophy for Children: Practitioner Handbook*, IAPC Publication, Montclair, USA.

Lipman (1980), *Philosophy in the Classroom*, Temple University Press, Philadelphia, USA.

Kennedy, D. (1994), “Helping Children Develop the Skills and Dispositions of Critical, Creative and Caring Thinking”, *Analytic Teaching*, 15 (1): 3-16.

Murris, K. (2000), “Can Children Do Philosophy?” *Journal of Philosophy of Education*, 34 (2): 261-278.

*Gülsüm MEHDİYEV*

**Təfəkkür Tərbiyəsi vəya Uşaqlar Üçün Fəlsəfə**

*(xülasə)*

Təfəkkür Tərbiyəsi ya da digər adıyla Uşaqlar üçün Fəlsəfə uşaqların bir mətn vəya hekayədən hərəkətlə bilik, həqiqət, doğru, gözəl, ədalət və bənzərləri kimi fəlsəfi məfhumları bir yetişkinin rəhbərliyində müzakirə etmələridir. 1970-ci illərdə Matteus Lipman və An Şarp tərəfindən hazırlanan Təfəkkür Tərbiyəsi proqramı bu gün bir çox ölkədə həyata keçirilir. Uşaqlar üçün Fəlsəfə əsasən uşaqlara təfəkkür tərbiyəsi aşılamağa istiqamətlənmiş bir proqramdır. Proqramın əsas hədəfi uşaqlara nəyi düşünəcəklərini öyrətmək yerinə, necə düşünəcəklərini öyrətmək fərqli baxış bucaqları qazandırmaqdır. Bu məqalədə Təfəkkür Tərbiyəsi dərsinin keçmişi, mənası, reallığı, metodu, eləcə də dünyada və Türkiyədəki tətbiqatı araşdırılmaqdadır. Dünyada və Türkiyədə Təfəkkür Tərbiyəsi dərsinin tənqidinin ardından təfəkkür tərbiyəsinə yönəlik təkliflərə yer veriləcək və nəticə qismində də bütün bunların çərçivəsində Təfəkker Tərbiyəsi kompleks şəkildə dəyərləndiriləcəkdir.

**Açar sözlər:** Uşaqlar üçün Fəlsəfə, Təfəkkür Tərbiyəsi, uşaqlarda düşünmə qabiliyyəti.

*Gulsum MEHDIYEV*

**Thinking Education or Philosophy For Children**

*(abstract)*

Thinking education or Philosophy for children (P4C) is that children discuss the philosophical concepts such as knowledge, trueness, reality, and justice in an adult guidance by starting from a text or a story. The Thinking Education program developed by Matthews Lipman and Ann Sharp in the 1970s is now being implemented in many countries. Philosophy for children is mainly a program for teaching children to think about thinking. The main aim of the program is to teach children how to think instead of thinking about how to think by giving different perspectives. In this study, the history, meaning, necessity, method and the applications of thinking education course in the world and in Turkey are explained. Following the criticism of Thinking Education in Turkey and in the World, suggestions about the thought education will be given and in the conclusion the Thinking Education will be evaluated as a whole in the context of all these things.

**Keywords:** Philosophy for children, thinking education, thinking skillsin children.

# *Esselər, maksimalar və qeydlər*

**Din və elm**

...Elm də başlanğıcını fərdlərdən, fərdi mənəvi-intellektual potensialın gerçəkləşdirilməsindən alır. Amma Elm ayrı-ayrı şəxslərə, fərdi mənəviyyata, iç dünyasına aid olmayıb, cəmiyyətə, toplumsal qurumlara və son nəticədə bəşəriyyətə aiddir. (Fərdi akt olan düşüncənin sonuçları xüsusi qaydada elmi camiyəyə ötürülür və bəlli sosial; sosisl-ekonomik, sosial-siyasi qurumlar tərfindən kullanılır.)

Yəni Elmin mahiyyəti fərddə deyil, cəmiyyətdə üzə çıxır. Çünki dövrə bir şəxs miqyasında qapana bilmir, fərdi başarılar, sonuçlar ancaq böyük ümümbəşəri Elm (elmi bilik və... xəzinəsi) hadisəsinə daxil olurkən elmiləşir, Elmə qatılmış olurlar. (Ancaq dərya önəmlidir; damlalar dəryaya qatılmaqla məna kəsb edir.)

Din - hər bir fərdin inancında yaşayır. Onun mahiyyəti cəmiyyətdə deyil, fərdi mənəvi həyatda üzə çıxır. (Varlıq biçimi – damlalardır. Göylərdəki bulud ancaq damlalara dönüşürkən... Mahiyyət - ...Sual: Bu damlaların birləşərək nehrə çevrilirmi və bir dəryamı oluşdurur, yoxsa yenidən buxarlanıb göylərə qalxır və buluda qovuşur? Bütün yanlışlıqlar da burda, bu nöqtədə ortaya çıxır. “Haqqdan gələn Haqqın dərgahına dönməlidir” düşüncəsinə qarşı bəzən – maalesef “damlalar elə yerdə birləşib “daha böyük” bir güc oluşdurmalıdır” mövqeyi qoyulur...).

Elm insan zəkasının məhsuludur. O, fərdi elmi yaradıcılıq proseslərinin bütün bəşəriyyət miqyasında toplanmasından oluşur. Din isə bütün bəşəriyyətin fövqündə duran (ilahi) duyğuların və bilgilərin ayrı-ayrı insanların mənəvi varlığında yerləşməsi, qəlblərə çökməsi, yiyələnməsi sayəsində mövcuddur. Yəni Dinin varlıq məkanı fərdi ruhlardır. Uca göylərdən fərdi ruhlara enən dini duyğu, ilahi eşq= Allah xofu ...

**Sıfır - tarazlıqda dünya…**

Ona nəsə artanda ( - ? - (əslində heç nə arta bilməz, çünki onun dışında heş nə yoxdu - ) və ya azalanda Tarazlıq pozulur. Azalma – bölünmə hesabına olur. Bütöv parçalanır, hissələrə ayrılır.

Sıfır bütöv (bütün) dünya. Amma tarazlıqda olduqca hərəkətsiz – yəni tamın öz dışında hərəkəti yoxdu; ancaq daxili hərəkət var – çünki daxildə hər şey yarımçıqdı, olsa-olsa nisbi bütövdü.

Sıfır bir dairədir. Konsentrik çevrələr və ya dairələr… Mərkəz – o da bir dairədir.

**Hafizə... Bilik və xatirə...**

Bitki nəfsi – Açılmaq, reallaşmaq, ehtiyacları ödəyən münbit mühitin ərmağanlarını qəbul etmək... Təbiət-mühit verməsə - o özü ala bilməz, çünki “öz” passivdir – subyekt deyil... Amma ən azından istəyi var. “İstək” – ehtiyac, və ərmağanları qəbil etmək, uyğun hala salıb

Heyvan nəfsi (“heyvani nəfs” demirirk, çünki bu bir istilah kimi mənfi mənada kullanılır, yanlış təəssürat yarada bilər) - Bitki nəfsini də ehtiva edər – hazır mühitə ehtiyacı var, digər tərəfdən, üstəlik – bu mühitin aranması, bulunması və istismarı=istifadəsi üçün öz-ünün (bədən və aktiv instinkt) də qatqısı var, bu məqsədin reallaşması üçün ona xidmət edəcək bir alət var=Heyvanın bədəni-instiktlə birlikdə və istəkləri... (İstək – instinktin içindəmi, dışındamı?)

Müasir dövrdə daha bir örnək=model var:  proqram və bilgisayar (bir növ ağıl(?) və bədən)... Belə ki, televizor – bədəndi, proqramı hansı isə beyin mərkəzindən ötürülür; kompüter=cihaz – bədəndi, proqramı içinə (fiziki məkan olaraq) də yerləşdirirlir, internet vasitəsilə kənardan da ötürülür...

**Fəlsəfə və ağıl probleminə dair**

Fəlsəfi fikrin epistemoloji sahədə ən böyük nailiyyəti tarixən “ağıl” adı altında əhatə olunan çox geniş bir məzmunun bölünməsi və “praktik ağıl”, “nəzəri ağıl” və “sezgi”-nin bir-birindən fərqləndirilməsidir. Lakin təəssüf ki, bu bölgü ontoloji müstəvidə davam etdirilməmişdir. Əslində söhbətin üç fərqli varlıq halından getməsi lazımdır. (Müxtəlif fəlsəfi təlimlərdə ontoloji kontekstdə “ağıl” anlayışından yenə də sinkretik şəkildə, sanki vahid bir mahiyyət olaraq istifadə edilir.)

Praktik ağıl = Ruh ilə Təbiət, nəfs ilə bədən iç-içə... (Nəfs fərdiləşmiş ruh, başqa sözlə Ruh-un müəyyən bir cismani varlıqda təcəssümü...).

Məntiqi olaraq (yəni məkan təsəvvürünə transformasiya edildikdə) anlamaq üçün iki dairə və onların kəsişdiyi ortaq məkan bəlirlənir. Yeri gəlmişkən, məntiq özü də praktik və nəzəri ağıl aşamalarında mümkün olub sezgi hadisəsinə aidiyyəti yoxdur. (Sezgi ilə gələni rasionallaşdırmaq, sözə çevirmək (nitq) – bu əslində elə məntiqin işə düşməsi deməkdir.)

Ağıl – “müqavimət” (fizikada, elektrik bəhsində işlənən mənada), yavaşıdıcı, tənzimləyici və təmizləyici (filtr), şeyin, hadisənin daha dərin, daha geniş (həm zaman, həm məkan istiqamətində) kontekstdə,  nəzərdən keçirilməsi...  Hər mənəvi keyfiyyətin ağıldan xali, azad, nəfsə oturmuş, qeyri-şüuri... halı var və bir də müəyyən ağıl qatqısı, ağılla tənzimlənən, “üzə çıxarıla” bilən, “əmtəə” halına salmaq üçün hazırlanan halları...

Necə ki, antik fəlsəfədə “Xeyir” – mənəviyyatın bütün sahələrinə aiddir – yəni ağıl, bilik, iradə, cəsarət... – istənilən mənəvi keyfiyyət - “Xeyir”-də ehtiva olunur. Pis olan bu keyfiyyətlərin yoxluğu, azlığıdır. Ruh (İlahi ruh) - Mənəvi varlıq – Xeyir, onun yoxluğu Şər-dir.

Ağıl fərqli sahələrdə fərqli cəhətləri, funksiyaları ilə təzahür edir. Çox müxtəlif sahələr: Ailə tərbiyəsi (aşkar və mühit olaraq), Cəmiyyətin (dövlətin) qoyduğu normativlər (aşkar və mühit olaraq), Dinin qoyduğu normativlər, Gözəllik duyğusu üzərindən – Təbiətin ətkisi, Ədəbiyyatdan və sənətdən (musiqi, kino, teatr və s.) təsirlənmələr, bilavasitə Təhsil-tərbiyə və s.  – hamısında  ağlın müxtəlif iştirak dərəcələri vardır.

... Öz, özünüqoruma instinkti. Hər bir konkret qarşılaşmada əvvəlki öz-ün müqaviməti, ağlın müqaviməti və s... “Azadlıq”, müstəqillik, öz-ün azadlığı ... və ən üst kontrol – “son qərar” rasional təhlil əsasında verilir.

**Şərqdə və Qərbdə mənəviyyat**

Şərqdə “mənəvi tərbiyə” – empirik səviyyədə, örnəklər üzərindən və ya bədii=alleqorik, metaforik vasitələrlə həyata keçirilir. Fərdə, bireylərə ünvanlanmış didaktika.

Qərbdə - nəzəri-fəlsəfi səviyyə üstünlük təşkil edir. Fərdlər fəlsəfə üzərindən deyil, psixoloji aspektdə araşdırırlır. Qərb təlimləri fərdlərə deyil, cəmiyyətə, dövlətə yönəlidir. Siyasi-etik təlimlər cəmiyyətin mənəvi həyatı, əxlaq normaları və hüquq sistemini də nəzərə alır.

XX əsrin böyük mənəviyyat araşdırmaçıları içərisində Mura xüsusi önəm verilməsi nə ilə əlaqədardır? Doğrudanmı ... Bizcə sadəcə dövrün fikir tendensiyası, pozitivizm və tənqidi realizm, linqqvistik analiz, hermmenevtika və s.-lə səsləşən “yeni” bir yaklaşım... C.Murun mənəviyyat üzərinə tədqiqatları bu məsələnin əslində daha çox məntiq prizmasından araşdırılması, anlayışlara bir dəqiqlik gətirmək cəhdləridir – məsələnin fəlsəfəsinə məntiq üzərindən keçmək cəhdləri... E.Fromm isə daha çox praktik tərəfləri araşdırır, əsasən psixoloji aspektlər olsa da fəlsəfi şərhlər də geniş yer tutur - məsələnin fəlsəfəsinə psixoloji üzərindən keçmək cəhdləri... Şərqdə məsələnin fəlsəfi təhlilinə daha çox Din üzərindən keçmək cəhdləri göstərilir; empik-praktik - daha çox məsəllər, örnəklər üzərindən anlatmalar.

Əslində Mənəviyyat fəlsəfəsinin alanı daha genişdir. Amma yuxarıda sadaladıqlarımızın həpsinin toplusu anlamında deyil, daha universal, - nəzəri təfəkkür səviyyəsində. Yəni metodoloji olaraq – hissələri deyil, bütövü anlamaq,  ümumidən xüsusiyə gəlmək...

**Ağıl – öz-ə, “iç aləminə” aid deyil.**

1.     Ağılla ölçülən hər şey nisbidir.

2.     Ağıl fərdin (insanın) deyil, cəmiyyətin, insanlığın timsalıdır.

3.     İnsanı fərdiləşdirən, şəxsi həyatı, mənəvi durumu müəyyənləşdirən  duyğulardır, ağıl ona təbiət, cəmiyyət və digər fərdlərlə münasibətlərini qurmaq üçün lazımdır. Ağıl dışa işıq salır. İçə işıq salan...

4.     Sosial mahiyyət... özü üçün yetərli olmaq... öz ancaq mühitlə (bütün dünya) ilə tamamlanır... Bir insan başqası üçün mühitdir.

5.     Ağıl nə iç, nə də dış dünyasına aiddir.  tərəf deyil. Ağıl – vasitədir. Məzmunların aşkarlanması üçün. Varlıq – obyektivdir - ideyadır, quruluşdur.

Ağılla nəfsi qarşılaşdırmaq, “nəfsi ağla tabe etmək”, “nəfsə qarşı mübarizə” və s. tezislər mənəviyyat aləminin optimal modelini qurmağa imkan vermir. Necə ki, bədən “iç aləminə” aid deyil, eləcə də - ağıl. Biri Təbiətə-Kosmosa bağlayır, o biri – Loqosa. “Mən”-in, öz-ün bədənlə əlaqəsi – instinkt, Loqosla əlaqəsi – sezgi (irfan...) vasitəsilə həyata keçir. Sezgidən içəri olan ağıl – fərdi ağıl, insan həyatının tənzimlənməsi və onun böyük proqramla (loqosmu, talemi?) əlqəsinin təmin edilməsi – “Ağla gələn başa gələr” prinsipi...

Mənəviyyat səhnəsində aktorların sayının minimuma endirilməsi, sadəcə ağılla nəfsin qarşılaşdırılması yanlışdır. Ağılın üzərinə onun imkanlarını aşan, aidiyyətindən  artıq yük qoyulur.

İradə amili... Gen, mühit, tərbiyə...

Çox vaxt mühiti tərbiyə ilə eyniləşdirir və ya amil olaraq bunlardan birini saxlayırlar. Amma tərbiyə amili kimi mühit(lər) başqa, hansı isə konkret bir əməlin “şahidi”, “iştirakçısı” olan, onu şərtləndirən tərəflərdən biri kimi  **aktual mühit** başqa. (Bütün ömür və bir an: -situasiya).  (İndi-nin daha bir özəlliyi).

*Pis adamlar*heç də pis olmaq istədikləri üçün pis deyillər.

Pisliyin üç səbəbi var:

1.     *Nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu doğru seçə bilməmək; yəni meyarların yanlış olması.*

2.     *Nəfsin meyarları, qadağaları aşması. Bu hal da üç səbəbdən baş verir: gen, tərbiyə, mühit... a) nəfsin (genetik olaraq) kötülüyə meylli olması; b) nəfsin iyi tərbiyə olunmaması...yəni energetik minimumda qalması, c) mühitin, durumun heyvani nəfsi gücləndirməsi...*

3.     *Iradə yetərsizliyi... “Nəfsin ağla üstün gəlməsi” -  a) ağıl gücünün yetərsizliyi, b) 5*

Təbii ki, ən yaxşı hal nəfsin təmizlənməsi, istəklərin yüksək əxlaqi dəyərlərlə uzlaşması... Onlara uyğunlaşması... Mənəvi tərbiyə - budu.

Ağlın istəyi ilə nəfsin istəyi arasında mübarizə - başqa bir məsələdir.

“Atıcı atar, tayını tapar”... Ağıl da özünü digər Ağıllarla görüşdə və ya Bilik dünyasında (meydan geniş, seçim bol) daha yaxşı (?) – “dəryada balıq kimi” və ya öz stixiyasında hiss edir.

Ağıl gecişdirilmiş (planlanmış) reaksiya, - “müqavimətin qoşulması” – yavaşıdıcı təsir, tənzimləmə, digər amillərin nəzərə alınması, bir çox amillərin bir araya gətirilməsi – birlikdə nəzərə alınması, ölçülüb-biçilməsi...

Ən önəmli məsələlərdən biri də ağıl və fikrin fərqlədirilməsidir. Ağıl sadəcə “alətdir”... O, “yupyumrudur”, bütün səmtlər onun üçün eynidir və özü özünə yön verə bilmir, - skalyardır.

... Fikir isə artıq müəyyən hədəfə yönəlmiş əqli prosesdir - vektorialdır.

**Ağıl və Əxlaq. Güc və Haqq**

Ağıl və Əxlaq; Güc və Haqq (Həqiqət, yoxsa Ədalət?) Məqalədə “Mənəviyyat” və “Əxlaq”-ın çox vaxt eyniləşdirilsə də, əslində xeyli dərəcədə fərqli statusa malik olduğu açıqlanır. Ağıl əxlaqi refleksin(?)  hər bir konkret situasiyada,  məqamda tənzimləyicisi kimi çıxış edir. “Əxlaq” deyilən fenomen “ruhun kültürü” kimi nəzərdən keçirilir. Əxlaqi-mənəvi durum  genetik meylliliyin (dəyərlərin instinktiv halı) təcrübədə, şəxsi həyatda qazanılmış psixik vərdişlər (nəfsin tərbiyəsi) ilə tamamlanmış halı kimi, digər tərəfdən də ...

...  - əslində bir növ  “içdən gələn” istəklərin kənar amillər və ümumi vəziyyətlə ortaq məxrəcə gətirilməsi  Ağıl isə bu kültürün genetik və sosial-genetik laylarına, aşamalarına əlavə olaraq ...

Dünya Haqq üzərində qərar tutur. Gözə çarpan – haqsızlıqlardır.

Saf, təmiz olanlar – şəffaf olur, diqqəti cəlb eləmir.

Geniş planda – Kainat kontekstində insanlığın bütün həyatı, bütün varlığımız bir ədalət timsalıdır. Amma biz O-nu görmürük, görünən, gözə girən ədalətsizliklərdir. Və ədalət duyğusu artdıqca, meyarlar kəskinləşdikcə -  ədalətsizliklərin də sayı artmış kimi görünür…

Üçölçülü məkan və zaman konsepti “maddiyyat”  dünyasında hadisələrin təsviri üçün yetərsiz olduğu kimi,  mənəviyyatın mürəkkəb, çoxqatlı, iyerarxik quruluşunu təsəvvür etmək üçün də yetərsizdir. Təməl anlayışlardan olan “Xeyir” də həm birölçülü və çoxölçülü koordinat sistemlərində fərqli mahiyyət və məzmunları ifadə edir.

“Xeyir” – geniş mənada – bütün mənəviyyat, daha geniş mənada isə bütün varlıqdır. Hələ antik fəlsəfədə bu anlayış ontoloji yöndə istifadə olunurdu.

**Ağıl – universal körpü...**

Fikrin məzmunu olur – nə barədə düşünmək, nəyi düşünmək – bu fərdidir. Iç aləmini etkiləyir, insanı səciyyələndirən bir amildi, - amma yenə də iç deyil, dışdı... Ağıl həm fikirdən fikrə, həm duyğudan duyğuya atlanmaq üçün, birini qapadıb o birinə keşə bilmək üçün yeganə bələdçidir.

Deməli ağıl – həm də iç aləminin iradəsidir.

İradə sonrakı mərhələdi. İnsanı hərəkətə keçirən... Nəyi etmək-etməmək barədə qərar ağıl vasitəsilə verilir; amma hədəf seçilməsi, meyarlar, xəyal, ideal

Bəli, Ağıl insanın “iç aləmi”nə aid deyil, o, Loqosun bir parçası da deyil...  hər bir insan məhz ağıl sayəsində həm öz bütövlüyünü təmin edir, həm də daha böyük bir tamın, bütünün bir hissəsi olaraq, onunla əks əlaqə, koordinasiya halında yaşaya bilir.

Üç tərəf var: Təbiət (dış dünya, maddi mühit) – Mən (iç dünyası, fərdi mənəvi aləm) – Loqos (söz, dil dünyası). Ağıl hər üçünün dışında – hər üçünə daxil olur və subyektə bələdçilik edir, bu üç tərəf arasında tərcüməçi rolunu oynayır. İnsan ikiləşir (üçləşir) və bədən, ağıl, mənəviyyat dediyimiz  hadisələr .yenidən bir araya gəlir.

**İslam dünyası...**

Gəminin gövdəsində çatlar yarananda içinə su dolur... “Müxtəlif səfalət və ehtirasların parça-parça böldüyü, xəstə bir vücudu andıran İslam dünyası ən bədbəxt dövrlərindən birini yaşayır və hər İslam məmləkətində ruhlar bir-birindən ayrılmış, bir-birilərinə saldırırlar. Hər il yüzminlərlə ziyarətçi ilə dolan Kəbənin ətrafında ruh birliyi və bərabərliyi meydana gəlmir. Bunun səbəbi nə siyasi, nə iqtisadi, nə elmi, nə də fikridir. Bu halın səbəbi İslamın təməli və Quranın özü olan əxlaqın kaybedilmiş olmasıdır.” - Nurəddin Topçu. Bu fikir indi deyil, düz yarım əsr əvvəl söylənib. Çatlar isə getdikcə dərinləşir. Yarım əsr bir müdrikin ömrüdü - amma biz hələ də ideya-fəlsəfi təməli möhkəmlətmək əvəzinə, siyasətlə, iqtisadi inkişafla, Qərbi təqlid etməklə və ya İslam adına bəsit, uyduruk “təlimlərlə”, ilahiyyat teoriləri ilə, təriqətlçiliklə, gülünc fətvalarla sağala biləcəyimizi düşünürük...  Quranın bizə dönə-dönə tövsiyə etdiyi “aklını kullan” ideyası, nəhayət ki, bərpa olunmalıdı.  Aklın isə həm təməlində, həm zirvəsində fəlsəfi fikir dayanır. Bütün qalan fikir və fəaliyyət formaları bu iki qütbün arasındadı. Özümüzə dönək.  Öz-ə aparan yolun labirintlərindən ancaq milli fəlsəfi fikrin işığında keçmək olar.. Ancaq ideya birləşdırici rol oynaya bilər.

**İbn Xaldun**

Harda insan yaşayırsa, orada bir kültürün də oluşması – şərtdir. Əslində söhbət təbii mühitlə yanaşı bir ictimai mühitin və bir təbii-ictimai mühitin oluşması zərurətindən gedir. Təbii mühit – insan tərəfindən yaradılmır, amma insan tərəfindən seçilə bilər. Çünki təbiət heç də yekcuns olmayıb, olduqca müxtəlif, rəngarəngdir; bunu ifadə etmək üçün iqlim və coğrafi mühit anlayışlarından istifadə olunur. Və bunları ayrıca elm sahəsi (ləri) öyrənir. Təbii mühitlər – fiziki coğrafiyada, təbii-ictimai mühit - iqtisadi coğrafiyada, ictimai mühit, cəmiyyət – sosiologiyada və s. öyrənilir. (Yer gəlmişkən,bunların ilk sinkretik təlimini İbn Xaldun yaratmışdır.)

Və hər bir fərd bu mühitlərdə yaşayır. Əvvəl – uşaq ikən bu hazır mühitlərdə böyüyür və özündən asılı olmadan bu mühitlərin bir parçasına çevrilir, onların etkisi-təsiri ilə oluşur. Uşaq böyüdükcə - öz ağlı oyandıqca, oluşduqca, “ağlı başına gəldikcə”, özünü yaşadığı həyatdan, mühitdən ayırıb, ona kənardan baxa bilir. Hamı olmasa da, bir qisim insane öz-ünü ayırmaq səviyyəsinə qalxır və daha “palaza bürünüb elnən sürünmək” istəmir, dərk edilmiş bir həyat yaşayır və özü seçim etmək istəyir və nəhayət, öz həyatını özü oluşdurmaq istəyir.

İbn Xaldun və Karl Marks:

1. Ədalət , social ədalət və Bərabərlik ideyaları

Ədalətə iki prinsipial fərqli yaklaşım. Xüsusi mülkiyyətə münasibət. İslamda fərqliliyin təbiiliyi məsələsi.

2. Ədalətin (yeni) meyarı:

Sosial-ictimai tərəqqiyə və ya milli dirçəlişə xidmət. – Marksizmdəki ifratlar.

**Məqsədə gedən yol**

Məqsədə gedən yol diskret olmalı, kiçik məqsədlərə, taktiki gedişlərə bölünməlidi.

Yolda məntəqələr, duraqlar olmalıdır ki, yolçu dayanıb nəfəsini alsın, qələbənin sevincini duysun, yeni güc alsın.

Yol kəsilməz olsa, yolçu yorular, taqətdən düşər…

**Kəsişməyən dünyalar**

Bizim hər birimizin həyatı da, dünyası da fərqlidir. Kəsişən, qismən və çoxluqla üst-üstə düşən dünyalar olduğu kimi, kəsişməyən dünyalar da var. Və onlar daha çoxdur. Tanıdığımız, bildiyimiz minlər müqabilində həyatından və dünyasından xəbərsiz olduğumuz milyardlar var.

Amma biz bu böyük dünyanın sonsuz kiçik bir parçası olduğumuzu deyil, dünyaya tən olduğumuzu düşünürük. Çünki dünya bizim üçün elə biz yaşadığımız dünyadır.

(Determinizm böyük dünyaya xasdır, dünyanın müəyyən sonlu kəsiklərində isə bu prinsip pozula bilər, çünki system açıq sistemdir.).

Həyatımızın bir ritmi, qaydaları, kuralları olur. Bu qaydalar məntiq əsasında olub, ağılla həmahəngdir. Çox adam bunu heç vaxt pozmur. Dünyanın ağ-qara mənzərəsi onu qane edir. Amma bir qisim adam var ki, bu məntiqdən kənara çıxır, dünyanı fərqli rəng və konstruksiyalarda görür. Bunlar ilk növbədə sənət adamlarıdır.

**Virtual DÜNYA və onun fəlsəfəsinə giriş**

ƏVVƏLLƏR sadəcə bir DÜNYA var idi. O hələ diferensiallaşmamışdı. Və insan özünü dünyadan ayırmırdı.

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

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

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

Sonralar bir “Dil dünyası” və bir də “Bilik dünyası” (Popper) əlavə olundu.

Bunlar fəlsəfənin predmetini də etkilədilər.

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

**Yüksəlmək istəyirsənsə - təmizlən!**

Sevirsənsə - təmizlən, xırda hisslərin, kin-küdurətin fövqünə qalx... Qalxa bilmirsənsə - sevgin xali. Aşkın dərgahı üzünə bağlı.

Haqqın dərgahına qədəm basmaq, gerçəkdən namaz qılmaq, dua etmək istəyirsənsə, - təmizlən, xırda hisslərin, kin-küdurətin fövqünə qalx...

Qalxa bilmirsənsə - pərəstişin xali. Haqqın dərgahı üzünə bağlı.

Düşüncə, məntiqi analiz insanı ağırlaşdırır. Sanki yer şumlayırsan.

Yenə üzdən şumlamaq nisbətən rahat...Dərindən düşündükcə - daha dərinə batırsan, irəliləmək getdikcə daha çətin olur.

Sevdikcə ve sevindikcə yüngülləşirsən...

Eşq – qanadlandırır, yüklərdən azad edir, yüksəliş gətirir.

Ehtiras, şəhvət insanı yükləyir, hərislik, düşkünlük yaradır. Düşkünlük də düşüklüyə aparır (endirir).

**Səviyyə, Eşq və Om qanunu**

Eşq - “iradədən asılı deyil”, yəni onu biz seçmirik, o bizi seçir. Ancaq ilk eşqin gözü kor olur. Çünki səviyyə (mənəvi-estetik və mənəvi-intellektual; madiyyat, vəzifə, hətta bilik – “mən”ə aid deyil, kənar amillerdir) hələ çox aşağıdı. Səviyyə - kənardan gələn təsirə qeyri-süuri müqavimət gücüdür. Fizikada bir Om qanunu var. Müqavimət səviyyəsi aşağı olanda cərəyan şiddətli o qədər artır ki, - yandırır. Qısa qapanma yaranır. Səviyyəsi yüksək olan insanları isə eşq yandırmır, nurlandırir.

**Fəlsəfə: Şərqdə, yoxsa Qərbdə?**

Şərqdə Fəlsəfəni sorğu-suala tutdular:

*Sən bir mələk, ya bir pəri,*

*Dil açdığın gündən bəri,*

*Hər kəlməni qəlbdən doğdun,*

*Duyğular saf, fikir dolğun…*

*Sən bir zəka Günəşisən,*

*Nədən oldu, Qərbdən doğdun?*

Fəlsəfə cavab verir:

Mən əslində Şərqdən doğdum, amma onda siz at belində ox atır, qılınc oynadırdınız, mənə qarşı diqqətsiz oldunuz... İndi mən batıram, ona görə Qərbdəyəm.

**Həyat**

Həyat = “həyəcanlanmaq” və “şüalanmaq”...

Həyat – yaşamaq = hansı isə halı yaşamaq, haldan hala keçmək, hər dəfə boşalıb  yenidən dolmaq,

Haldan hala düşmək, bir duyğunun yaşantısından çıxıb başqa duyğuyla yaşamaq, yaxud haldan düşüncəyə  - duyğu modundan çıxıb, düşüncə moduna= halına keçmək – bütün bunlar kəsilməz, yoxsa diskret proseslərdir.

Bir də var düşüncədən düşüncəyə keçmək, mövzunu dəyişmək...

Bu keçidlərin effektli olması üçün öncə boşalmaq; bir yaşantıdan, haldan tamamilə azad olmaq, “xilas olmaq”, qurtulmaq tələb olunur ki,  yenisinə köklənmək də mümkün olsun... Bu – bir əlbisəni çıxarıb yenisini geyməyə bənzəməz, sən ona hakim olmursan, o sənə hakim olur, o dışdan geyilmir, içə dolur və Sən-ə, Mən-ə çevrilir... Boşalarkən, öz-ünü hansı isə duyğunun, xatirənin, xəyalın və ya düşüncənin ixtiyarına buraxarkən... Bu keçidləri yönləndirən, izin verən və ya verməyən, düşdüyün haldan=quyudan səni çıxara biləcək, daim ayıq-sayıq qalan bir üst hal, nəzarət=kontrol funksiyası varmı, varsa kimin (nəyin) əlindədir?

Lokal yaşantıların, halların üzərində - onlara qapılmayan, keçidləri təmizləyən, tənzimləyici rol oynayan nədir? İnsanın bütövlüyünü təmin edən nədir?

Necə ki, bədii əsərlərin, hər bir romanın vahid süjeti olur, iyerarxik quruluşu olur, eləcə də real həyat duyulan və duyulmayan ssenarilər üzrə axır.  Belə ki, konkret, lokal hadisələrin hər biri müstəqil kimi görünsə də, əslində daha böyük bir hadisənin, “süjetin” bir hissəsi olmaqla  asılı durumda olur. “Sən saydığını say, gör Fələk nə sayır.”

Bir böyük amal - həyat amalı, ideal, həyatın mənası... İnsanın özü tərəfindən köklənməsi. Tək-tək adamlar həyatını tam olaraq öz-ü yönləndirir.  Amma bu yaxşımı, pismi? Hər zaman yenidən köklənməyə, yenidən proqramlaşmağa, “atdan düşüb atlanmağa” açıq olmaq, yoxsa bir dəfə qafana taxdığın bir məqsədin quluna çevrilmək... Nə vaxtsa qurulmuş bir “mən”=öz modeli bütün sonrakı həyatını etkiləyirsə, səni həp çərçivədə saxlayırsa, bu, həyat ağacının bir düyünündə ilişib qalmaqdan başqa bir şey deyil. Əslində budur proqramlanmaq – robotlaşmq... Amma insan özü deyil, başqası da, hansı isə kritik situasiyanın böyük energetik gücü ilə onu təsir altına alar, proqramlaşdırar, “ovsunlaya” bilər.

Ya özü, ya da kənar qüvvə (hakim siyasət, ideologiya, dini təriqət və s.), bir başqası tərəfindən iradəsi alınmış, yaxud “icarəyə verilmiş” insanlar - qullaşmağın yeni formaları... İnsanı yenidən azadlığa çıxarmaq, “ovsundan xilas etmək”, özünü yenidən kökləməsi üçün ya onu xarici mühitin təsirindən xilas etmək,  ya da mühiti dəyişmək tələb olunur. İctimai-siyasi mühit kontekstinda baş verən təslimçilik anı... Həmin anı, məqamı yenidən yaşatmaq, geriyə dönüb  tilsimi, sehri, ovsunu etkisiz hala gətirmək , “tilsimi sındırmaq” – elə də asan məsələ deyil. Bunun siyasi yönü ilə bərabər, psixoloji yönü də var. Tutaq ki, hansı isə qüvvət qəfəsi açıb, qulu azad etdi... Amma o, azadlığa çıxdıqdan sonra yolu necə seçməlidir, kompas varmı, mayak varmı, prioritetlər, yasalar, kanonlar əvvəlkindən nə ilə fərqlənir?  Həyat yolunun yenidən seçilməsi – yeni dramatik səhnələr, mücadilə, yoxsa yeni buxov, yeni ovsun?  Məqsədindən, hədəflərindən xəbərsiz olduğun, özün qurmadığın və ya üstün istiqamətini, ideoloji prioritetlərini bilmədiyin yeni  cəmiyyətin, yeni siyasi sisteminmi, hansı isə təriqətinmi, başqa bir qüvvəninmi... əsiri olmaq,  buxovunu taxmaq?

Əsas məqsəd, amal, əqidə olmasa, insan təsadüfi axınların burulğanından çıxa bilməz.  Kiçik, cari məqsədlər bir böyük, strateji məqsədə “tabe olmalıdır”, yəni istiqamətlərüstü bir ustiqamət olur. Amma hamıdamı “iç dünyasının” quruluşu belə iyerarxik səciyyə daşıyır? Çox vaxt kənar təsirlər, ictimai mühit, hətta hansı isə təsadüflər əsas məqsədə doğru hərəkəti yarımçıq qoyur. Mühit təkcə görünən (cismani) şeylərin əhatəsindən ibarət deyil; mühit həm də sahələrdir: fiziki dünyada qravitasiya, elektromaqnit sahəsi və s. adi gözlə görünməsə də, proseslərin yönünə ciddi təsir göstərir.  İctimai mühitdə də əsas olan - nə kimi bir münasibətlər sisteminin, hansı “ideya sahəsinin” hakim olmasıdır.

***Səlahəddin XƏLİLOV***

***Elmi-fəlsəfi həyat***

## UFAD Fəlsəfə Təqvimi – 2017

Uluslararası Fəlsəfə Araşdır-maları Dərnəyi tərəfindən 2017-ci il üçün fəlsəfə təqvimi hazırlana-raq nəşr edildi. Masaüstü formatda və yüksək keyfiyyət ilə hazırlanan təqvi mdə Şərq və Qərb fəlsəfəsi tarixində mühim rol oynamış filosofların və düşüncə xadim-lərinin doğum tarixləri, eləcə də bəzi əhəmiyyətli günlər qeyd edilmişdir. Əbu Turxana aid aforizmlərin də yer verildiyi təqvim, UFAD-ın təşkil etdiyi təqdimat mərasiminin ardından Türkiyədəki fəlsəfə tədqiqatçı-larına və aparıcı universitetlərin fəlsəfə fakültələrinə göndərilmişdir.

## UFAD ilə Türkiyə Fəlsəfə Dərnəyi Arasında Protokol İmzalandı

 Fevral ayının 2-də UFAD-ın İstanbuldakı ofisində UFAD İdarə Heyəti üzvlərinin, eləcə də universitet müəllimlərinin və fəlsəfə tədqiqatçılarının iştirakı ilə toplantı keçirildi.

UFAD İdarə Heyətinin sədri Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilovun, 29 Mayıs Universiteti Fəlsəfə kafedrasının müdiri Prof. Dr. Tahsin Görgünün, İstanbul Universiteti Fəlsəfə kafedrasının müdiri Prof. Dr. Ayhan Bıçakın, Üsküdar Universiteti Fəlsəfə kafedrasının müdiri Prof. Dr. İbrahim Özdemirin, Marmara Universiteti Fəlsəfə kafedrasının müdiri Prof. Dr. Rahim Acarın, Trakya Universiteti Fəlsəfə kafedrasının müdiri Doç. Dr. Nebi Mehdiyevin, Üsküdar Universiteti Sosiologiya kafedrasının müdiri Doç. Dr. Ebulfez Süleymanlının, Yıldırım Beyazıd  Universiteti Fəlsəfə kafedrasının müəllimi Prof. Dr. Levent Bayraktarın, Ankara Universitetinin müəllimi Dos. Dr. Fulya Bayraktarın və digərlərinin iştirakı ilə baş tutan toplantıda UFAD-ın və Fəlsəfə Jurnalının 2016-cı ildəki fəaliyyət istiqamətləri müzakirə edilərək 2017-ci il üçün yeni hədəflər müəyyən edildi. Sonda UFAD ilə Türkiye Fəlsəfə Dərnəyi arasında birgə əməkdaşlıq haqqında memorandum imzalandı.

## “Şərqdən Qərbə Fəlsəfə Körpüsü” Seminarı

Mart ayının 8-də İbn Xaldun Universiteti Mədəniyyətlər İttifaqı İnstitunda Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilovun “Şərqdən Qərbə Fəlsəfə Körpüsü” mövzusunda seminarı keçirildi. İnstitut rəhbərliyinin təşəbbüs və təşkilatçılığı ilə baş tutan seminarda fəlsəfə, politologiya, beynəlxalq əlaqələr və kulturologiya sahələri üzrə ixtisaslaşan doktorant-lar, eləcə də institutun müəllim və tədqiqatçı kollektivi iştirak etdi. Mədəniyyət, kültür, ql oballaşma və kimlik məfhumlarının təhlili çərçivəsində keçirilən seminarda Prof. Xəlilov ortaya qoyduğu yeni mədəniyyət və kültür konsepsiyasının əsaslarını izah etdi. Maraqlı diskusiya şəraitində keçən seminarın sonunda iştirakçılara Prof. Xəlilovun “Medeniyet ve Kültür: Yeni Bir Yaklaşım” adlı kitabı hədiyyə edildi.

## “Türk Dünyasının Çağdaş Gerçəkləri Ədəbi-Bədii və Fəlsəfi Konteksdə” Seminarı

Mayın 13-də Uluslararası Fəlsəfə Araşdırmaları Dərnəyinin İstanbuldakı ofisində “Türk dünyasının çağdaş gerçəkləri ədəbi-bədii və fəlsəfi konteksdə” adlı seminar keçirildi. Seminar çərçivəsində Almaniyada yaşayan türk yazarı Orxan Arasın “Ah Türkiyə ah!” adlı yeni kitabı təqdim olundu və burada qaldırılan məsələlər barəsində fikir mübadiləsi aparıldı.

UFAD İdarə Heyətinin sədri Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov seminarı giriş sözüylə açaraq ədəbiy yat və fəlsəfənin əlaqəsindən, çağdaş həyatımızın konkret problemlərini ədəbi-bədii üslubda işıqlandırarkən Orxan Arasın həm də fəlsəfi məsələlərə toxunmasından, Almaniyada və digər əcnəbi ölkələrdə yaşayan türklərin milli düşüncə tərzinin formalaşmasıyla bağlı problemlərdən bəhs etdi. İstanbul Universitetinin müəllimlərindən Prof. Dr. Veysel Bozkurt “ədəbiyyat və sosiologiya”, Prof. Dr. Fethi Gedikli “çağdaş həyatımızda hüquq və mənəviyyat” mövzusunda çıxış etdilər və kitabda qoyulan məsələlərin fəlsəfi-sosioloji tərəfləri haqqında fikir söylədilər. Sonda yazıçı Orxan Aras mövzuyla əlaqədar çıxış etdi və onun kitabına verilən yüksək dəyərə görə məruzəçilərə öz təşəkkürünü bildirdi.

## IV. Beynəlxalq İbn Xaldun Simpoziumu

***Açıq Mədəniyyət: Qarşılaşma, Fərqliliklər, Qeyri-müəyyənliklər***

(19-21 May, 2017, Türkiyə)

Bu ilin May ayında, Türkiyədə ilk “araştırma universiteti” ünvanı ilə təqdim olunan İbn Xaldun Universitetinin təşkilatçılığı ilə IV. Beynəlxalq İbn Xaldun Simpoziumu həyata keçirildi. Ümumi mövzusu “*Açıq Mədəniyyət: Qarşılaşma, Fərqliliklər, Qeyri-müəyyənliklər”* olan simpoziumun təntənəli açılış mərasimi Türkiyə Prezidenti cənab Rəcəb Tayyib Ərdoğanın iştirakı ilə baş tutdu.

Tarix, siyəsət, fəlsəfə, iqtisadiyyat, sosialogiya, təhsil və ilahiyyat sahələrinə dair plenar iclaslardan təşkil olunan simpoziumda Türkiyədəki tədqiqatçılarla yanaşı ABŞ, İran, Malayziya, Hindistan, Qətər, Tunis, Əlcəzair, İordaniya, İndoneziya kimi dünyanın 20 ölkəsindən gələn 60-dan çox elm xadimi öz məruzələri ilə çıxış etdi.



Uluslararası Fəlsəfə Araşdırmaları Dərnəyinin təsiscisi və İdarə Heyətinin sədri Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov dərin elmi diskusiyaların aparıldığı bu simpoziumda Azərbaycanı və Türkiyə xaricindəki Türkdilli ölkələri təmsil edən yeganə alim kimi iştirak etdi. Əsasən Durkheim kimi qərb sosioloqlarının adı ilə əlaqələndirilən təhsil sosiologiyasının əsas prinsiplərinin İbn Xaldunun Müqəddimə adlı əsərində mövcud olduğunu elmi arqumentlərlə ortaya qoyan S.Xəlilovun “İbn Xaldunun Müqəddiməsində Təhsil Sosiologiyasının Əsasları” adlı məruzəsi böyük maraqla qarşılandı.

İ Ç İ N D E K İ L E R

[YAYIN KURULU`NDAN 4](#_Toc489011480)

[FELSEFE TARİHİ](#_Toc489011482)

[Turgut AKYÜZ - Fahreddîn er-Râzî’nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri 6](#_Toc489011483)

[Könül BÜNYADZADE - Rabia el-Adeviye (VIII. Yüzyıl) ve Edith Stein (XX.Yüzyıl). Aşkın Fenomenolojisi 24](#_Toc489011484)

[Vahdettin IŞIK – Fatih Kerimi ve İstanbul Mektupları 41](#_Toc489011485)

[Fulya BAYRAKTAR - Sâmiha Ayverdi’nin Medeniyet Felsefesine Bir Giriş 58](#_Toc489011486)

[Ali Sertan BEŞER - Leo Strauss Açısından Siyaset Felsefesinin Tarihselci ve Pozitivist Sosyal Bilim Anlayışında Çözülmesi 80](#_Toc489011487)

[Halime GAFAROVA – Çağdaş Felsefede Rasyonelite Türleri Üzerine 101](#_Toc489011488)

[MAnEvİyat vE sİyasEt fELSEFESİ](#_Toc489011489)

Salahaddin KHALİLOV - Maneviyat ve "İç Dünyası"nın Konfigürasyonu  [109](#_Toc489011490)

[Hatice Nur Beyaz ERKIZAN - Felsefe ve Yaşam Üzerine... 126](#_Toc489011491)

[Malenko S. ANATOLEVİÇ, Nekita A. GRİGOREVİÇ – Biopolitize Patomitoloji Olarak Korku Sinemacılığı (I) 138](#_Toc489011492)

[Gülsüm MEHDİYEV - Düşünme Eğitimi veya Çocuklar İçin Felsefe 160](#_Toc489011493)

[DENEMELER MAKSİMLER VE NOTLAR 173](#_Toc489011494)

[BİLİMSEL-FELSEFİ](#_Toc489011495) YAŞAM

[UFAD Felsefe Takvimi – 2017 186](#_Toc489011496)

[UFAD ile Türkiye Felsefe Derneği Arasında Protokol İmzalandı 187](#_Toc489011497)

[“Doğu`dan Batı`ya Felsefe Köprüsü” Seminarı 188](#_Toc489011498)

[“Türk Dünyasının Çağdaş Gerçekleri Edebi ve Felsefi Bağlamda” Seminarı 189](#_Toc489011499)

[IV. Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu 190](#_Toc489011500)

[İ Ç İ N D E K İ L E R 192](#_Toc489011501)

[TABLE OF CONTENTS 194](#_Toc489011502)

**TABLE OF CONTENTS**

[FROM EDITORIAL BOARD 4](#_Toc489011457)

[HISTORY OF PHILOSOPHY](#_Toc489011459)

[Turgut AKYUZ – Fakhr al-Din al-Razi’s Logic School: Representatives and Their Works 6](#_Toc489011460)

[Konul BUNYADZADE – Rabia al-Adawiyya (VIII c.) and Edith Stein (XX c.). The Phenomenology of Love 24](#_Toc489011461)

[Vahdettin ISIK – Fatih Karimi and His Istanbul Letters 41](#_Toc489011462)

[Fulya BAYRAKTAR – An Introductıon to Samiha Ayverdi’s Philosophy of Civilization 58](#_Toc489011463)

[Ali Sertan BESER – Resolution of Political Philosophy in Historicist and Positivist Social Science Understanding frim Leo Staruss’s Point of View 80](#_Toc489011464)

[Halimah GAFAROVA – On the Rationality Types in Contemporary Philosophy 101](#_Toc489011465)

[PHILOSOPHY OF SPRITUALITY AND POLITICS](#_Toc489011466)

[Salahaddin KHALILOV – Morality and Configuration of “Inner World” 109](#_Toc489011467)

[Hatice Nur Beyaz ERKIZAN – On Philosophy and Life..... 126](#_Toc489011468)

[Malenko S. ANATOLEVIC, Nekita A. GRIGOREVIC – Horror Cinematography as a Bio-Politicized Pathomithology (I) 138](#_Toc489011469)

[Gulsum MEHDIYEV – Thinking Education or Philosophy For Children 160](#_Toc489011470)

[ESSAYS MAXIMS AND NOTES 173](#_Toc489011471)

[SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL LIFE 186](#_Toc489011472)

[UFAD Philosophy Calendar – 2017 186](#_Toc489011473)

[UFAD has signed a MOU with the Turkish Philosophy Association 187](#_Toc489011474)

Seminar on [“East-West Philosophy Bridge” 188](#_Toc489011475)

Seminar on [“Contemporary Realities of the Turkish World from Literal and Philosophical Point of View” 189](#_Toc489011476)

[IV International İbn Khaldun Symposium 190](#_Toc489011477)

[İ Ç İ N D E K İ L E R 192](#_Toc489011478)

[TABLE OF CONTENTS 194](#_Toc489011479)

1. \* Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. [↑](#footnote-ref-1)
2. Arıcı,Müstakim.“İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*(edt. Ömer Türker ve Osman Demir), s.176. [↑](#footnote-ref-2)
3. İbn Ebî Useybia, *Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etibbâ,*thk. Nizar Rıza, Beyrût: 1965, s.462. [↑](#footnote-ref-3)
4. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* İstanbul: Klasik Yayınlar, 2015, s.54. [↑](#footnote-ref-4)
5. Rağıp Paşa: 792. [↑](#footnote-ref-5)
6. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zemân,*thk. İhsan Abbas, Beyrût: 1968, c.III, s.293. [↑](#footnote-ref-6)
7. Çapak, İbrahim, “Seyfuddin Âmidî’nin Mantık Anlayışı”, *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s.347; Yüksel, “Âmidî, Seyfeddin”, s.57. [↑](#footnote-ref-7)
8. Yüksel, Emrullah, “Âmidî, Seyfeddin”, *DİA,* c.III, İstanbul: 1991, s.58. [↑](#footnote-ref-8)
9. Yüksel, “Âmidî, Seyfeddin”, s.58; Başoğlu, Tuncay, “Fıkıh Usûlünnde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*(edt. Ömer Türker ve Osman Demir),İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s.58. [↑](#footnote-ref-9)
10. Bkz. Adsoy, Şerefettin, “Seyfüddîn Âmidî’nin Dekâiku’l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul: 2014. [↑](#footnote-ref-10)
11. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.177. [↑](#footnote-ref-11)
12. Safedî, *A’yânü’l-asr ve A’vânü’n-nasr,* c.III, s.222. A.g.e, c.V, s.485-486. Ayrıca bkz. Ramazan Şeşen, “İbn Yûnus, Kemâleddîn”, *DİA,* c.XX, İstanbul: 1999, s.452. [↑](#footnote-ref-12)
13. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54; Sarığlu, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi”, s.152. [↑](#footnote-ref-13)
14. Safedî, *A’yânü’l-asr ve A’vânü’n-nasr,* c.IV, s.311-318. [↑](#footnote-ref-14)
15. Mustafa Çağrıcı, “Urmevî, Sirâceddîn”, *DİA,* c.XXXVII, İstanbul: 2009, s.262. [↑](#footnote-ref-15)
16. Rescher, Nicolas, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* trc.tkd. Muhammed Beyyûmî Mehrân, Kâhire: Dâru’l-meârif, 1985, s.204-205. [↑](#footnote-ref-16)
17. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54. [↑](#footnote-ref-17)
18. Şeşen, *İbn Yûnus, Kemâleddîn,* s.453. [↑](#footnote-ref-18)
19. Bkz. Durusoy, Ali, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami İlimler Dergisi,* yıl 5, sayı 2, Güz 2010, s.18. [↑](#footnote-ref-19)
20. Safedî, *A’yânü’l-asr ve A’vânü’n-nasr,* c.V, s.324. Safedî, bu rivayeti nakletmiş fakat bunların söylenti ya da abartı olabileceği notunu düşmüştür. [↑](#footnote-ref-20)
21. Şeşen, *İbn Yûnus, Kemâleddîn,* s.453. [↑](#footnote-ref-21)
22. Tuncay Başığlu, “Urmevî, Tâceddîn”, *DİA,* c.XLII, İstanbul: 2012, s.178. [↑](#footnote-ref-22)
23. *el-Hâsıl mine’l-mahsûl fî ilmi’l-usûl,* Lâleli: 705. [↑](#footnote-ref-23)
24. Rescher, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* s.206,423. [↑](#footnote-ref-24)
25. Hamidiye: 1447. [↑](#footnote-ref-25)
26. Laleli: 2663.; Fazıl Ahmet Paşa: 905. [↑](#footnote-ref-26)
27. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa: 864. [↑](#footnote-ref-27)
28. Şemseddîn er-Râzî, *Hadâiku’l-Hakâik,* thk. Said Abdülfettâh, Mektebetü’s-sekâfiyyeti’d-dîniyye, 2012. [↑](#footnote-ref-28)
29. İbn Ebî Useybia, *Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etibbâ,*s.462. [↑](#footnote-ref-29)
30. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantıku’l-Kebîr,* p.692, 695, 698, 998. [↑](#footnote-ref-30)
31. Durusoy, Ali, “Hüsrevşâhî”, *DİA*, c.XIX, İstanbul: 1999, s.58-59. [↑](#footnote-ref-31)
32. Durusoy, “Hüsrevşâhî”,s.59. [↑](#footnote-ref-32)
33. Arıcı,“İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü”, s.176. [↑](#footnote-ref-33)
34. İbn Ebî Useybia, *Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etibbâ,*s.462. [↑](#footnote-ref-34)
35. Bkz. Şihâbuddîn en-Nişâburî, *Cümelü’l-ğarâîb,* TSK: III. Ahmed: 2334. [↑](#footnote-ref-35)
36. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54. [↑](#footnote-ref-36)
37. Celbî, *Şerhu’l-âyâti’l-beyyinât,*s.11. [↑](#footnote-ref-37)
38. Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddîn er-Râzî Mektebi,* İstanbul: İSAM Yayınları, 2014 s.58. [↑](#footnote-ref-38)
39. İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhu’l-âyâti’l-beyyinât,*thk. Muhtâr Celbî, Beyrut: Dâru Sadr, 1996. [↑](#footnote-ref-39)
40. Çağrıcı, Mustafa, “Hunecî”, *DİA*, c.XVIII, İstanbul: 1998, s.375. [↑](#footnote-ref-40)
41. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54. [↑](#footnote-ref-41)
42. Çağrıcı, “Hunecî”, s.375. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cârullâh: 1434 ve 1435. [↑](#footnote-ref-43)
44. Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi,* s.25. [↑](#footnote-ref-44)
45. Çağrıcı, “Hunecî”, s.375. [↑](#footnote-ref-45)
46. Şehid Ali Paşa: 1805. [↑](#footnote-ref-46)
47. Rescher, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* s.447,448. [↑](#footnote-ref-47)
48. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.25. [↑](#footnote-ref-48)
49. Fahreddîn el-Bendehî, *Şerhu’l-Mukaddimeti’l-Keşşî,* Lâleli: 2663, 161 varak.; A.mlf.; *Şerhu’l-mukaddimeti’lletî saneahâ Zeynüddîn el-Keşşî fi’l-mantık,* Köprülü Fazıl Ahmet Paşa: 905, 186 varak. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ayasofya: 4862. [↑](#footnote-ref-50)
51. Çağrıcı, “Hunecî”, s.375. [↑](#footnote-ref-51)
52. Abdulkuddüs Bingöl, “Ebherî, Esîrüddîn”, *DİA*, c.X, İstanbul: 1994, s.75. [↑](#footnote-ref-52)
53. Safedî, *A’yânü’l-asr ve A’vânü’n-nasr,* c.V, s.313. Ayrıca bkz. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54; Sarığlu, *Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi*, s.152. [↑](#footnote-ref-53)
54. Safedî, *A’yânü’l-asr ve A’vânü’n-nasr,* c.V, s.313. [↑](#footnote-ref-54)
55. Bingöl, *Ebherî, Esîrüddîn*, s.75-76 [↑](#footnote-ref-55)
56. Safedî, *A’yânü’l-asr ve A’vânü’n-nasr,* c.V, s.313. [↑](#footnote-ref-56)
57. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zemân,* c.IV, s.248vd. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Risâle fi’l-kavâidi’l-mantıkıyye,* trc. Hüseyin Sarıoğlu, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi”, *İlmi Araştırmalar,*yıl 2001, sy.11, s.151-165. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Îsâgûcî,* trc. Hüseyin Sarıoğlu, *İsaguci: Mantığa Giriş,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1998. Aynı eser Taha Alp tarafından da tercüme edilmiştir. Bkz. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007. [↑](#footnote-ref-59)
60. Bkz. Rescher, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* s.515, 517, 518. [↑](#footnote-ref-60)
61. Bkz. Abdullah Yormaz, “Hidâyetü’l-hikme’nin Tenkitli Neşri”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy.XXXIV, yıl.2008/1, s.145-202. [↑](#footnote-ref-61)
62. Bkz. Meybüdî, Kadı Mir, *Şerhu Hidâyeti’l-hikme (li’l-Ebherî),* İstanbul: 1304. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Keşfü’l-hakâik fî tahrîri’d-dekâik,* trc. Hüseyin Sarıoğlu, *Esîrüddîn Ebherî ve Keşfü’l-hakâik fî tahrîri’d-dekâik: Edisyon Kritik ve İnceleme,* İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001. [↑](#footnote-ref-63)
64. Bkz. Abdülkerim Özaydın “İbn Hallikân”, *DİA*, c.XX, İstanbul: 1999, s.18. [↑](#footnote-ref-64)
65. Sarıoğlu, *Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi*, s.152. [↑](#footnote-ref-65)
66. Çapak, İbrahim, “Urmevî ve Mantık”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 16-17 Kasım 2013, s.2.; Çağrıcı, Mustafa, “Urmevî, Sirâceddîn”, *DİA,* c.XXXVII, İstanbul: 2009, s.262 vd. [↑](#footnote-ref-66)
67. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54. [↑](#footnote-ref-67)
68. Çağrıcı, *Huneci*, s.375. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Tahsîlü’l-usûl min kitâbi’l-Mahsûl,* Cârullâh: 444. [↑](#footnote-ref-69)
70. Bkz. Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâilu’l-Envâr: Tahkik,* *Çeviri, İnceleme,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara: 2006. [↑](#footnote-ref-70)
71. Gümüş, Sadrettin, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, *DİA,* c.VIII, İstanbul: 1993, s.134. [↑](#footnote-ref-71)
72. Rescher, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* s.113, 212, 524. [↑](#footnote-ref-72)
73. Topkapı Sarayı Kütüphanesi: III. Ahmed: 3378 ve 3440. [↑](#footnote-ref-73)
74. Topkapı Sarayı Kütüphanesi: III. Ahmed: 3442. [↑](#footnote-ref-74)
75. Şirinov, Agil, “Tûsî, Nasîruddîn”, *DİA,* c.XLI, İstanbul: 2012, s.437. [↑](#footnote-ref-75)
76. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.51, 54. [↑](#footnote-ref-76)
77. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54. [↑](#footnote-ref-77)
78. Arıcı, **“**İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü”, s.175. [↑](#footnote-ref-78)
79. Yavuz, Yusuf Şevki, “Kâtibî, Ali b. Ömer”, *DİA*, c.XXV, İstanbul: 2002, s.41. [↑](#footnote-ref-79)
80. *el-İşârât ve’t-tenbîhât mea şerhi Nasîriddîn et-Tûsî,* thk. Süleyman Dünya, Beyrut: 1993. [↑](#footnote-ref-80)
81. *Telhîsü’l-muhassal,*Beyazıt: 4001. [↑](#footnote-ref-81)
82. *Nakdu’l-muhassal,* Laleli: 2557. [↑](#footnote-ref-82)
83. *Tecrîdü’l-mantık,* Beyrut: Müessesetü’l-A’lem li’l-matbûât, 1988. [↑](#footnote-ref-83)
84. *Esâsü’l-İktibâs,* tsh. Muhammed Taki Müderris Razavi, Tahran: Danışgah-ı Tahran, 1988. [↑](#footnote-ref-84)
85. Yavuz, “Kâtibî, Ali b. Ömer”*,* s.41. [↑](#footnote-ref-85)
86. Yavuz, “Kâtibî, Ali b. Ömer”, s.41; Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54. [↑](#footnote-ref-86)
87. Yavuz, “Kâtibî, Ali b. Ömer”*,* s.41. [↑](#footnote-ref-87)
88. *el-Mantıku’l-Kebîr,* Topkapı Sarayı Kütüphanesi: III. Ahmed: 3401, 1a varağı. [↑](#footnote-ref-88)
89. *el-Mufassal fî şerhi’l-muhassal,* Damad İbrahim: 821. [↑](#footnote-ref-89)
90. *el-Münessas fî şerhi’l-mülehhas,* Fatih: 3209. [↑](#footnote-ref-90)
91. *er-Risâletü’ş-Şemsiyye,* İstanbul: el-Mektebetü’l-hâşimî, 2013. [↑](#footnote-ref-91)
92. Kutbuddîn et-Tahtânî er-Râzî, *Tahrîrü’l-kavâidi’l-mantıkiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-şemsiyye,* (y.y.), (t.y.). [↑](#footnote-ref-92)
93. Özen, Şükrü, “Teftazânî”, *DİA,* c.XL, İstanbul: 2011, s.306. [↑](#footnote-ref-93)
94. Rescher, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* s.213,524. [↑](#footnote-ref-94)
95. Şerbetci, Azmi, “Kutbuddîn-i Şîrâzî”, *DİA,* c.XXVI, İstanbul: 2002, s.487-488. [↑](#footnote-ref-95)
96. Şerbetci, “Kutbuddîn-i Şîrâzî”, s.488. [↑](#footnote-ref-96)
97. Şerbetci, “Kutbuddîn-i Şîrâzî”, s.488. [↑](#footnote-ref-97)
98. Kutbuddîn eş-Şîrâzî, *Dürretü’t-Tâc: Mukaddime, Mantık, Umûru Âmme, Tabîiyyât ve İlâhiyyât,*thk. Seyyid Muhammed Meşkut, Tahran. İntişârâtı Hikme, 1986. [↑](#footnote-ref-98)
99. Kutluer, İlhan, “Semerkandî, Muhammed b. Eşref”, *DİA,* c.XXXVI, İstanbul: 2009, s.475-476. [↑](#footnote-ref-99)
100. Şemseddîn es-Semerkandî, *Tahsîlü’l-usûl min kitâbi’l-Mahsûl,* Feyzullah Efendi: 1169. [↑](#footnote-ref-100)
101. Şemseddîn es-Semerkandî, *Âdâbu’l-bahs ve’l-münazara,* Konya İl Halk Kütüphanesi: 749. [↑](#footnote-ref-101)
102. Şemseddîn es-Semerkandî, *Kıstâsu’l-efkâr,* Çev. Necmettin Pehlivan, *Düşüncenin Kıstası,* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2014. [↑](#footnote-ref-102)
103. Bkz. Mehmet Sami Baga, “Şemsüddîn Semerkandî ve Beşârâtü’l-İşârât Adlı Eserinin Tabiîyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme” *(*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: 2008. [↑](#footnote-ref-103)
104. Kutluer, “Semerkandî, Muhammed b. Eşref”*,* s.476-477. [↑](#footnote-ref-104)
105. Demirci, Muhsin, “İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman”, *DİA,* c.XXII, İstanbul: 2000, s.509-510. [↑](#footnote-ref-105)
106. Demir, Mehmet, “Ebu’s-Senâ el-İsfahânî’nin Nâzıru’l-Ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul: 2015, s.6. [↑](#footnote-ref-106)
107. Demirci, *İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman”,* s.510. [↑](#footnote-ref-107)
108. Görgün, Tahsin, “Îcî, Adududdîn”, *DİA,* c.XXI, İstanbul: 2000, s.410-411. [↑](#footnote-ref-108)
109. Görgün, “Îcî, Adududdîn”, s.411. [↑](#footnote-ref-109)
110. Özen, Şükrü, “Teftazânî”, *DİA,* c.XL, İstanbul: 2011, s.300. [↑](#footnote-ref-110)
111. Görgün, “Îcî, Adududdîn”, s.412-413. [↑](#footnote-ref-111)
112. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Çeviri ve Yayın Dairesi Başkanlığı, İstanbul: 2015. [↑](#footnote-ref-112)
113. Tâceddîn Ahmed bin Mahmud bin Ömer el-Cündî (v.1292/691), *Şerhu’l-Âdâbi’l-Adudiyye,* H. Hayri-Abd. Efendi: 129-6. [↑](#footnote-ref-113)
114. Rescher, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* s.506,549. [↑](#footnote-ref-114)
115. Sa’deddîn et-Teftezânî, *Tehzîbü’l-mantık ve’l-kelâm,* ta’lik. Abdulkadir Kürdî, Kahire: Matbaatü’s-saade, 1912. [↑](#footnote-ref-115)
116. Gümüş, Sadrettin, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, *DİA,* c.VIII, İstanbul: 1993, s.136. [↑](#footnote-ref-116)
117. Sarıoğlu, Hüseyin, “Râzî, Kutbüddîn”, *DİA,* c.XXXIV, İstanbul: 2007, s.485-486. [↑](#footnote-ref-117)
118. Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî, *el-Muhakemât: el-İlâhiyyât mine’l-Muhâkemât beyne şerh’il-İşârât,*thk.tsh. Muhammed Necid Hadizade, Tahran: 2002. [↑](#footnote-ref-118)
119. Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî, *Tahrîrü’l-kavâidi’l-mantıkiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-şemsiyye,* (y.y.), (t.y.). [↑](#footnote-ref-119)
120. Sarıoğlu, “Râzî, Kutbüddîn”, s.486-487. [↑](#footnote-ref-120)
121. Yavuz, “Fahreddîn er-Râzî”, s.89. [↑](#footnote-ref-121)
122. İzgi, Cevat, “Herevî, Ali b. Ebû Bekir”, *DİA,* c.XVII, İstanbul: 1998, s.221. [↑](#footnote-ref-122)
123. Safedî, *A’yânü’l-asr ve A’vânü’n-nasr,* c.I, s.284. [↑](#footnote-ref-123)
124. Safedî, *A’yânü’l-asr ve A’vânü’n-nasr,* c.I, s.363. [↑](#footnote-ref-124)
125. Durmuş, İsmail, “Sekkâkî, Ebû Ya’kûb”, *DİA,* c.XXXVI, İstanbul: 2009, s.332-334. [↑](#footnote-ref-125)
126. Irmak, Mustafa, “Bir Belagat Kitabı Olarak Mutavvel ve Osmanlı Medreselerinde Okunuş Biçimi Üzerine Bir Risale”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,*yıl.2012-1, sy.XLII, s.173-196. [↑](#footnote-ref-126)
127. Rescher, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* s.110. [↑](#footnote-ref-127)
128. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantıku’l-Kebîr,* Topkapı Sarayı Kütüphanesi: III. Ahmed: 3401, vr.371b. [↑](#footnote-ref-128)
129. Öngören, Reşat, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *DİA,* c.XXIX, İstanbul: 2004, s.441-448. [↑](#footnote-ref-129)
130. Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmileri, İlmi ve Siyasi İlişkileri”, s.41.42. [↑](#footnote-ref-130)
131. Ünal, “Kirmânî, Şemseddîn”, s.65-66. [↑](#footnote-ref-131)
132. Öz, Mustafa, “Hillî, İbnü’l-Mutahhar”, *DİA,* c.XVIII, İstanbul: 1998, s.37-39. [↑](#footnote-ref-132)
133. Sarıoğlu, “Râzî, Kutbüddîn”, s.486. [↑](#footnote-ref-133)
134. Rescher, *Tatavvuru’l-mantıkı’l-arabi,* s.213, 524. [↑](#footnote-ref-134)
135. Özen, Şükrü, “Sadrüşşerîa”, *DİA,* c.XXXV, İstanbul: 2008, s.427-431. [↑](#footnote-ref-135)
136. Sarıoğlu, “Râzî, Kutbüddîn” s.486. [↑](#footnote-ref-136)
137. Özen, “Sadrüşşerîa”, s.429. [↑](#footnote-ref-137)
138. Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce Katibi Örneği,* s.54. [↑](#footnote-ref-138)
139. Yâkût el-Hamevî, *Kitâbu Mu’cemi’l-büldân,* c.III, s.65.; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zemân,* c.III, s.134. [↑](#footnote-ref-139)
140. Fahreddîn er-Râzî (v.1210/606), *el-Mantıku’l-Kebîr,* TSK: III. Ahmed: 3401, vr.1a. [↑](#footnote-ref-140)
141. İbn Ebî Useybia, *Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etibbâ,*s.470. [↑](#footnote-ref-141)
142. Hasan et-Tabesî, *Risale-i Reml,* Nuruosmaniye: 3643, 133a varağı. [↑](#footnote-ref-142)
143. Uludağ, “İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn”, *DİA,* c.XIX, s.538-540. [↑](#footnote-ref-143)
144. Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun”, *İslam Araştırmaları Dergisi,* sayı 17, yıl 2007, s.49-78, 52. [↑](#footnote-ref-144)
145. İbn Ebî Useybia, *Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etibbâ,*s.462. [↑](#footnote-ref-145)
146. Çalışmaya katkılarından ve her türlü emeğinden dolayı Muhterem Hocam Prof. Dr. Ali DURUSOY’a ve makalenin yayımlanmasında emeği geçen İslam Felsefesi Doktora Öğrencisi Değerli Dostum Elmin ALİYEV kardeşime şükranlarımı arz ediyorum. [↑](#footnote-ref-146)
147. \* Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü. [↑](#footnote-ref-147)
148. دكتور عبد المنعم الحفنى. العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين. القاهرة، دار الرشاد، 1991، (Dr.Həfni. əl-Abidə...), s. 46; s. 577 المكي أبو طالب. قوت القلوب. الجزآن الأول والثاني. بيروت. دار الكتب العلمية. 1998 م. [↑](#footnote-ref-148)
149. Rabia // <http://www.blissfulself.com/rabia.htm> [↑](#footnote-ref-149)
150. Love Poems from God: Twelve Sacred Voices from the East and West. edited by Daniel Ladinsky, Penguin Compass, New York, 2002, p. 1 // https://books.google.com.tr/books?id=fpcvv5pGKWMC&printsec=frontcover&dq=love+poems&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwjUt9\_1qrzQAhUBuxQKHfuyAWgQ6AEIIjAB#v=onepage&q=love%20poems&f=false. [↑](#footnote-ref-150)
151. *Эдит Штайн*. Наука Креста = Kreuzeswissenschaft Herder, 2003, c. 95. [↑](#footnote-ref-151)
152. Yenə orada, s. 48. [↑](#footnote-ref-152)
153. Yenə orada, s. 82. [↑](#footnote-ref-153)
154. Yenə orada, s. 64. [↑](#footnote-ref-154)
155. Yenə orada, s. 64. [↑](#footnote-ref-155)
156. Yenə orada, s. 80. [↑](#footnote-ref-156)
157. Rabia // <http://www.blissfulself.com/rabia.htm> Bu şeirdəki cənnət və cəhənnəmə münasibət, məlum olduğu kimi, Əflakinin “Ariflərin üstünlükləri” əsərində rəvayət şəklində nəql edilir: Rabiə bir əlində od, birində su gedir cənnəti yandırıb cəhənnəmi söndürsün ki, Allaha aparan yolda hər hansı pərdə, bəhanə qalmasın. Rabiənin misralarının ayrı-ayrılıqda gətirilərək üzərində rəvayət qurulması birinci hal deyil və təəccüb yaratmır – *şeirlərdəki hikməti insanlara izah etmək və yadda saxlamaq üçün rəvayətlər ən yaxşı vasitədir.* [↑](#footnote-ref-157)
158. *Margaret Smith*. Rabi`a. The Mystics and Her Fellow-saints in Islam. Lahore, Kazi Publlications, 1928, s.123. [↑](#footnote-ref-158)
159. Yenə orada, s. 84. [↑](#footnote-ref-159)
160. *Dr.Həfni*. əl-Abidə..., s. 12. [↑](#footnote-ref-160)
161. *Штайн*. Наука Креста, c. 83. [↑](#footnote-ref-161)
162. Yenə orada, s. 221. [↑](#footnote-ref-162)
163. Yenə orada, s. 75. [↑](#footnote-ref-163)
164. Yenə orada, s. 102. [↑](#footnote-ref-164)
165. Yenə orada, s. 247-248. [↑](#footnote-ref-165)
166. Yenə orada, s. 115. [↑](#footnote-ref-166)
167. Yenə orada, s. 82. [↑](#footnote-ref-167)
168. Yenə orada, s. 319. [↑](#footnote-ref-168)
169. Yenə orada, s. 67. [↑](#footnote-ref-169)
170. Yenə orada, s. 27. [↑](#footnote-ref-170)
171. Yenə orada, s. 334. [↑](#footnote-ref-171)
172. Yenə orada, s. 197. [↑](#footnote-ref-172)
173. Yenə orada, s. 43. [↑](#footnote-ref-173)
174. \* Bu yazı TUBITAK’ın “2221 Konuk veya Akademik İzinli (Sabbatikal) Bilim İnsanı Destekleme Programı”nın dəstəyi ilə 01.04.2016-31.01.2017 tarixləri arasında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi’ndə gerçəkləşdirilmiş “Felsefede İlahi ve Beşeri Aşk: Rabia el-Adeviye (XVIII. Yüzyıl) ve Edith Stein (XX. Yüzyıl)” konulu proje əsasında hazırlanmışdır. [↑](#footnote-ref-174)
175. \* Dr./İbn Haldun Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü. [↑](#footnote-ref-175)
176. Erik Jan Zurcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.12 [↑](#footnote-ref-176)
177. Zurcher, s.13. [↑](#footnote-ref-177)
178. S. Abu İzzeddin, *İbrahim Başa fi Suriyye,* Beyrut, 1929, s.2-3. Aktaran, Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 23. [↑](#footnote-ref-178)
179. Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu,* trc. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1989, s.27 [↑](#footnote-ref-179)
180. B. Gencer, *İslam’da Modernleşme,* Ankara: Lotus Y., 2008, s.40 [↑](#footnote-ref-180)
181. Fazıl Gökçek, “Giriş”, *İstanbul Mektupları,* İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001, s.IX [↑](#footnote-ref-181)
182. Kemal Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması,* İstanbul: Bilgi Ünv. Yay., 2004, s.539. [↑](#footnote-ref-182)
183. Одним из наиболее известных представителей движения является татарский богослов, историк и просветитель Шиxабутдин Марджани (1818-89), который выступал с резкой критикой традиционных исламских методов преподавания, в частности вопросов правоведения (*ictihat*), и выструпал за необходимость реформы в сфере образования в направлении к возврату к исламским источникам (Коран и Сунна), освоениия европейских знаний и изучения русского языка. См.: Karpat, s.544. [↑](#footnote-ref-183)
184. В большинстве работ, посвещенных жизни и творчеству Фатиха Карими, отмечается, что он начал свое образование в Стамбуле в 1892 году, в то время как в работах самого Карими указывается, что он прибыл в Стамбул в еще 1980 году. См.: Fatih Kerimi, “Merhum Ahmed Midhat Efendi”, *Türk Yurdu,* cilt III, s.163. [↑](#footnote-ref-184)
185. Gökçek, s. IX. [↑](#footnote-ref-185)
186. О работах Фатиха Карими см. подробнее: Fatma Özkan, “Fatih Kerimî’nin Türk Kadınına Bakışı”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Sayı: 20, Yıl : 2006. [↑](#footnote-ref-186)
187. Mesgut Gaynettinov, Magrifetçi Edib-Fatih Kerimi’nin Tuıvına 125. Yıl, Miras, s. 7-8, Temmuz-Ağustos 1995, s. 65-76’dan aktaran, Fazıl Gökçek, a.g.e., s. XII. [↑](#footnote-ref-187)
188. Gökçek, s. XIII. [↑](#footnote-ref-188)
189. Bkz. F. Kerimi, *İstanbul Mektupları,* s. 8, 21 [↑](#footnote-ref-189)
190. Kerimi, s. 73 [↑](#footnote-ref-190)
191. Kerimi, s.129. [↑](#footnote-ref-191)
192. Kerimi, s.153. [↑](#footnote-ref-192)
193. Kerimi, s. 328 [↑](#footnote-ref-193)
194. Kerimi, s. 356 [↑](#footnote-ref-194)
195. Kerimi, s.24. [↑](#footnote-ref-195)
196. Kerimi, s. 355-356 [↑](#footnote-ref-196)
197. Kerimi, s.120-126 [↑](#footnote-ref-197)
198. Kerimi, s.123-125 [↑](#footnote-ref-198)
199. Kerimi, s.122. [↑](#footnote-ref-199)
200. Kerimi, s.101. [↑](#footnote-ref-200)
201. \* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Temel Sanat Bilimleri Bölümü. [↑](#footnote-ref-201)
202. Metafizik kopuş kavramı ile ilgili olarak ayrıntılı bir felsefî değerlendirme için bkz. “Modern Dünyanın Bunalımı: Metafizik Kopuş”, *Birleyerek Oluşmak*, s.119-142 [↑](#footnote-ref-202)
203. \* Yrd. Doç.Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü. besersertan@gmail.com. [↑](#footnote-ref-203)
204. Strauss’un Platonculuğu ele alışında Fârâbî’nin de özel bir önemi olduğunu ve onun ezoterik okumasının temelini teşkil ettiğini hatırlatmak gerekmektedir. Bu konuda bkz. (Tanguay, 2007: 7). [↑](#footnote-ref-204)
205. Strauss bu kelimeyi Yunanca “δόξα” (doxa) kelimesinin karşılığı olarak kullanmaktadır. Doxa kelimesi “kanı, kanaat, sanı, fikir, yargılama, hüküm, düşünce, inanç, temelsiz düşünce, öğreti, varsayım, hipotez” gibi anlamları içermektedir (Peters, 2004; Çelgin, 2011). [↑](#footnote-ref-205)
206. Strauss burada “the right” (doğru) ve “the good” (iyi) kelimelerini kullanmaktadır. Behnegar’ın altını çizdiği üzere, Strauss, her iki kelimeyi adaletle ilişkili olarak siyasî kavramları anlamak için işe koşmaktadır. Çünkü filozof felsefeyi siyasî topluluk ve yasa önünde temellendirmek zorundadır (Behnegar, 2013: 24-25). [↑](#footnote-ref-206)
207. Strauss, bunun Platon tarafından *Politeia*’da yapılmaya çalışıldığını, ancak Platon’un sekülerleşmiş bir *Kitab-ı Mukaddes* inancı olmadığından, bu inancın protestan kapitalizmde aranması gerektiğini belirtmektedir. Örnek olarak Hobbes’un insanı kötü gurur ve ölüm korkusuyla ele almasının, *Kitab-ı Mukaddes*’in günahkâr gurur ile Tanrı’dan korku arasındaki zıtlığın seküler modeli olduğunun görülebileceğini söyleyen Strauss, sekülerleşmenin anlamının kaybedilen *Kitab-ı Mukaddes* değerlerini korumak anlamına geldiğini belirtmektedir. Diğer taraftan, sekülerleşmenin tam olarak neyi içerdiğinin belirsiz olduğunu da ekleyen Strauss, bu belirsizliğe rağmen modern insanın pozitif bir proje ile yönlendirildiğini, projenin içerdiği *Kitab-ı Mukaddes* öğelerini göz önüne almanın gerekliliği bir tarafa projenin kendisinin ne ifade ettiğinin anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (Strauss, 1975: 82-83). [↑](#footnote-ref-207)
208. Bkz. Strauss, Doğal Hak ve Tarih, s. 57-104. [↑](#footnote-ref-208)
209. Strauss, “bilim öncesi” diye tabir edilen bilgiyi vatandaşın perspektifinde olan “sağ duyu” ya da “ortak akıl” (common sense) olarak ifade etmektedir ki onun özellikle Kopernik ve doğa bilimleriyle beraber terkedildiğini belirtmektedir. Ancak, sosyal bilim doğa bilimlerinin kullandığı bilimsel metodu kullanamaz. Sosyal bilim, vatandaşın ve devlet adamının dilini öğrenmek ve konuşmak zorundadır. Bu sebeple uzmanlaşmanın zararlarını önlemek için bu “ortak akıl”a dönmek gereklidir (Strauss, 1989: 5). [↑](#footnote-ref-209)
210. Benzer bir yorum için bkz. (Ferry; Renault, 2015: 58). [↑](#footnote-ref-210)
211. \* AMEA Fəlsəfə Institutu, sosial fəlsəfə və ekoloji problemlər şöbəsinin elmi işçisi. [↑](#footnote-ref-211)
212. \* Prof. Dr., Azərbaycan Universiteti. [↑](#footnote-ref-212)
213. Аристотель. *О душе.* 412а15-20 // Сочинения, т.1, с. 394. [↑](#footnote-ref-213)
214. Yenə  orada, s. 371. [↑](#footnote-ref-214)
215. \* Bu çalışma, Muğla Üniversitesi Fethiye Sağlık Yüksek Okulu Tarafından 10 Aralık 2004 tarihinde *Dünya İnsan Hakları Günü* nedeniyle düzenlenen etkinlikte sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş halidir. [↑](#footnote-ref-215)
216. \*\* Prof. Dr./Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü. [↑](#footnote-ref-216)
217. Bu konudaki çok önemli çözümlemeler için: Morrall, J.B; Aristotle, George Allen and Unwin, London, 1997; özellikle II. bölüm: Philosophy and the Polis. Yazıldığı günden bu yana değerinden hiçbir şey kaybetmeyen Burnet’in muhteşem yapıtına da başvurulması faydalı olacaktır. Onun özellikle, “Science and Religion” başlıklı ikinci bölümde öne sürdüğü düşünceler bugün de geçerliliğini korur görünmekte ve önemli çözümlemeler içermektedir. Burnet, John; *Early Greek Philosophy*, A and C. Black, Ltd.London,1930. [↑](#footnote-ref-217)
218. Nussbaum, M.C; *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s.75 note:52. [↑](#footnote-ref-218)
219. Sorabji, Richard; *Time, Creation and the Continuum:* Theories in Antiquity and The Early Middle Ages, Duckworth,1983, s.150. [↑](#footnote-ref-219)
220. Barnes, J; *Early Greek Philosophy*, Penguin Books, 1987, s.18-19. [↑](#footnote-ref-220)
221. *Supra note*; 4, s.21-24. [↑](#footnote-ref-221)
222. *Supra note*; 2. [↑](#footnote-ref-222)
223. During, Ingemar; *Aristotle’s Protrepticus*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteburg, 1961. [↑](#footnote-ref-223)
224. *Supra note*; 2; s.102. [↑](#footnote-ref-224)
225. Walsh, A. J; *A Neo-Aristotelian Theory of Social Justice*, Ashgate Publishing, 1997, s.103. [↑](#footnote-ref-225)
226. Aristotle; *Nicomachean Ethics*; 1155a5*; Eudemian Ethics*: 12346 32 ve ilerisi. [↑](#footnote-ref-226)
227. Bozkurt, Nejat (çeviren); *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul,1984, s.213. [↑](#footnote-ref-227)
228. *Supra note*; 2; s.115. [↑](#footnote-ref-228)
229. \* Prof. Dr. Novgorod Devlet Üniversitesi, Felsefe Fakültesi (Rusya) [↑](#footnote-ref-229)
230. \*\* Prof. Dr. Novgorod Devlet Üniversitesi, Felsefe Fakültesi (Rusya) [↑](#footnote-ref-230)
231. \* Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi Sağlık Yüksekokulu Çocuk Gelişimi Bölümü. [↑](#footnote-ref-231)