

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

FƏLSƏFƏ
VƏ
sosial-siyasi elmlər

elmi-nəzəri jurnal

**PHILOSOPHY
and
SOCIAL-
POLITICAL
SCIENCES**



**ФИЛОСОФИЯ
и
СОЦИАЛЬНО-
ПОЛИТИЧЕСКИЕ
НАУКИ**

1 (37)

Bakı - 2015

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. Əbdümalik Nisanbayev (Qazaxstan), prof. İlham Məmmədzadə, prof. A.N.Çumakov (Rusiya), f.e.d. Könül Bünyadzadə (məsul katib),

Prof. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor).



ISSN 1810- 9047

AFSEA-nın və Redaksiyanın ünvanı:

Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45

Tel.: (994-12) 498-17-45; Faks: (994-12) 598-13-01

E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org

©AFSEA, 2015

©Azərbaycan Universiteti, 2015

M Ü N D Ə R İ C A T

REDAKSIYA ŞURASINDAN

Ön söz əvəzi: *Dünya hara gedir, fəlsəfə hara?* 5

FƏLSƏFƏ TARİXİ VƏ MÜASİRLƏRİMİZ

Rabia SOYUCAK, Esin Nesrin CEBECİ – *Kyerkeqorda ekzistensialist etika* 7

Senail ÖZKAN, Könül BÜNYADZADƏ – *Səlahəddin Xəlilovun Fəlsəfi Düşüncələri* 26

Süleyman Hayri BOLAY – *Müasir fəlsəfənin gənc qadın təmsilçisi – Gönül Bünyatzadə* 51

SOSIAL FƏLSƏFƏ

Səlahəddin XƏLİLƏV – *Azərbaycan və Türkiyə türkcəsində “Kültür”, “Mədəniyyət” və “Sivilizasiya”* 68

Ömer OSMANOĞLU – *Andrey Tarkovskinin poetik güzgüsü* 81

ELMİ-FƏLSƏFİ HƏYAT

Həyat bir körpüdür (elmi-fəlsəfi seminar) 105

Beynəlxalq Fəlsəfə Araşdırmaları Dərnəyinin təsis 107

“Fəlsəfədə varislik və nəsillərin görüşü” (dəyirmi masa) 10712

Fəlsəfi Araşdırmalar Müsabiqəsinin ELANI 10713

RƏYLƏR VƏ MÜLAHİZƏLƏR

<i>Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri (Ed. S.H.Bolay)</i>	116
<i>S.Halilov - Aşkın Renkleri (S.Özkan)</i>	134
<i>A.Bıçak – Felsefenin Kuruluşu (A.S.Gözcü)</i>	134

İÇİNDEKİLER	146
--------------------------	-----

TABLE OF CONTENTS	146
--------------------------------	-----

Redaksiya Surasından

Ön söz əvəzi:

Dünya hara gedir, fəlsəfə hara?

2014-cü ildə biz “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalının son 36-cı nömrəsini dərc elədik, 12 il ərzində keçilmiş yola bir növ yekun vurduq. Bu, sadəcə jurnalın kiçik tarixinə bir yekun deyildi, həm də böyük fəlsəfə tarixinin ənənəvi yoluna bir yekun idi... İndi biz yaşadığımız yeni xarakterli, fərqli ab-havası olan bir sosial-siyasi və mənəvi-intellektual ab-havanın astanasında dayanmışıq. Özümüzdən asılı olmadan daxil olduğumuz bu yeni dünya yeni də dəyərləndirmə sistemi, yeni dünyagörüşü formalaşdırır. “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı da yeni həyata başlayır və daxil olduğumuz yeni dünyanın mahiyyətini açmaq missiyasını rəhbər tutur.

Elmin, texnologiyanın misli görünməmiş nailiyyətləri yaşadığımız dünyanın getdikcə daha çox texnologizməsinə, əvvəllər sadəcə insan həyatına aid olan, insanın ölçülərindən biri olan intellektual həyatın müstəqil virtual dünya halına düşməsinə səbəb olmuşdur. İnsan-dünya münasibətlərini əks etdirən elmi-fəlsəfi görüşlər daha yeni dövrün gerçəkliyinə uyğun gəlmədiyindən, fəlsəfə də bir növ yenidən yazılmalı, “yeni insanın” həyat tərzini və baxışlarına uyğunlaşdırılmalıdır.

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 fərqi görmədiyi daha böyük miqyaslı bir qarşı-

durma 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, mənəvi-intellektual proseslər insan-sızlaşır və insan hədəfi bəlli olmayan axınlara düşür.

İkinci bir yenilik jurnalın daha sadəcə Azərbaycan miqyasında qalmyıb, bütün Türk dünyasının fəlsəfi oyanış rüporu olmaqdan ibarətdir. Ona görə də jurnalın əsas dili Azərbaycan türkcəsi ilə yanaşı, Türkiyə türkcəsi olacaqdır.

Üçüncüsü, bundan sonra jurnal sadəcə AFSEA-nın deyil, həm də UFAD-ın – Uluslararası Fəlsəfə Araşdırmaları Dərnəyinin elmi-fəlsəfi orqanını kimi fəaliyyət göstərəcəkdir. Bu sayımızda da UFAD-ın yaranması və ilk addımları barədə məlumat verilmişdir.

Fəlsəfə tarixi və müasirlərimiz

Kierkegaard'da Varoluşçu Etik

*Dr. Rabia Soyucak**
Esin Nesrin Cebeci

Giriş

Descartes'tan itibaren modern felsefe bakışlarını beşeri ve ferdi olandan ziyade evrene ve külli olana çevirmişti. Felsefenin esas ilgilendiği sorun bir taraftan evrenin bilimsel olarak mahiyetinin araştırılması, bir taraftan da metafizikî olarak bu evrene ilişkin kuşatıcı bir sistem ortaya koymaktı. Bilhassa bir sistem filozofu olarak Hegel, bireyi genel içerisinde adeta eritmiş, bireysel olanı görmezden gelmişti. İşte Kierkegaard – tıpkı Sokrates'in kendi döneminde yaptığı gibi- felsefenin ilgi alanını dış dünyadan insana çevirmiştir. Bilindiği üzere Sokrates'ten önceki felsefenin temel sorunsalı evrenin kendisiydi; Sokrates ise evrenle ilgilenmek yerine insana ilişkin meseleler üzerinde durmak suretiyle insanı felsefenin merkezî konularından biri haline getirmişti.

Öte taraftan Kant, ahlaki felsefede başat problemlerden biri saymıştı. Bununla birlikte, her ne kadar o, insanı bir etik özne olarak öne çıkarmış

Rabia Soyucak – Üsküdar Üniversitesi, Esin Nesrin Cebeci - Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.

olsa da, bireyin evrensel ve değişmez bir öze sahip olduğunu varsaymış, öz-nelliği ise reddetmişti. Aynı şekilde insanın sahip olduğu akıl melekesi bu evrensellik vasfını temin ettiği için yüceltilmiş, duygular ise buna imkan vermediği gerekçesi ile yok sayılmıştı.

İşte Kierkegaard, bütün ilgisini, bir yerde, göz ardı edilen bireye ve bireysel olana çevirmiştir. Bu anlamda onun felsefesinde birey ve öznellik son derece önemlidir. Hakikat bizatihi “birey”in kendisi ve bireysel/öznel olanıdır. Bireysel olan, başka herhangi bir şeye irca edilemeyen bir gerçekliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle aslolan özneliktir ve bireysel/öznel olan sistemleştirilemezdir.

Esasen Kierkegaard, hakikatin olmadığını söylemez; öznel olduğunu savunur. Bu görüşüyle o, öznel yaklaşımların ispat edilemediği gerekçesiyle “peşin hüküm” addedilerek mahkûm edilmesine itiraz etmiş olmaktadır (Rudd, 1993: 67). Bilindiği üzere Modern felsefe, bir hakikati bulunamayacağı gerekçesiyle öznel olanı mahkûm etmişti. İşte Kierkegaard’ın hakikatin öznelliğini kabul etmesi, bir yerde bu yaklaşıma bir itiraz hükmündedir. O böylece, epistemik, etik ve dinî olanın öznelliğini benimsemiş olmaktadır.

Onun felsefesi hem sistemci hem de özcü yaklaşımların kuvvetli bir eleştirisini içinde barındırır. Ona göre, gerek sistem felsefeleri gerekse insanın değişmez bir tabiatı olduğunu varsayan özcü görüşler, bireysel/öznel olanı nazarı itibara almamışlardır.

Kierkegaard’ın genel manada kabul edilen etik teori tasavvurlarının dışında bir teori ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. O, büyük ölçüde ahlak geleneğini (Hristiyanlık) dikkate alarak bir bilgelik arayışı içerisinde olmuş ve bu çerçevede bir kavramsal araştırma yürütmüştür (Roberts, 2008: 73). Bir yerde, onun bu çabasının arkasında –hemen her zaman pek çok insanın kendi dönemi için söz konusu olduğunu düşündüğü- dinî hayatın sarılması ve ahlaki çöküntü ile ilgili endişelerin bulunduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Hristiyanlığın önemli şahsiyetlerinden biri olan İbrahim Peygamber üzerinde harcamış olduğu uzun zihnî mesai ve bunun

neticesinde ortaya koyduğu –bizim de burada itaat etiği olarak adlandıracağımız- etik yaklaşım da bunu göstermektedir.

Bu bağlamda onun etik anlayışının bir “erdem teorisi” olduğunu görmekteyiz. Zira Kierkegaard, belli erdemlerden hareketle bir etik inşa etmektedir: Sevgi, inanç, umut, sabır, şükran, tevazu, cesaret, bilgelik (Roberts, 2008: 73).

Bundan başka olarak Kierkegaard’ın ahlak görüşü aynı zamanda bir “ilahi buyruk teorisi”dir (Roberts, 2008: 73). İlâhî buyruk teorisine göre Tanrının buyruğunu yerine getirmek ve yasakladığı şeyden kaçınmak ahlâken bir zorunluluktur. Burada esas olan Tanrı iradesidir (Zagzebski, 2005: 356). Bu açıdan ilâhî buyruk nazariyesi ahlâk-din ilişkisi üzerinde durur (Sagi ve Statman, 1995: 11). Yine bu görüşe göre¹, ahlakın/ahlaki değerlerin nesnelliğinden söz etmek imkân dâhilinde değildir; zira ahlakın kaynağı Tanrı’nın iradesine ve buyruğudur. Bu bakımdan ahlaki kuralları ancak vahye tâbi olmuş akıl idrak eder (Hourani, 1985: 24, 70, 71).

Ona göre, bir sistem veya doktrin varoluşun önünde engeldir. Şayet bir doktrin varsa, bu doktrine fazlaca önem atfedilmesi dolayısıyla Mesih, Mesih olma imkanını yitirir, benzer şekilde insanların kendi varoluşlarını gerçekleştirme imkanı da ortadan kalkar (Kierkegaard, 2016: 79). Bu açıdan Kierkegaard, Hegel’in felsefesinde dışsal olanın içsel olandan önce geldiğini belirterek, içsel olanın önceliğini ve içselin dışsal olandan üstünlüğünü vurgular (Kierkegaard, 2016: 72). Öte yandan, her ne kadar Kierkegaard’ın etik olana ilişki yaklaşımında temeli Kant’ın ahlakı etkin (MacIntyre, 2001: 75) olsa da, aşağıda göreceğimiz gibi, etik safhanın ahlaki hayatı bütünüyle tazammun edemeyeceği fikrinden hareketle o, bireyselliği ziyadesiyle ortaya

¹ Bu teori, Tanrı’nın mutlak iradesini esas alıp Onun buyurmasına dayalı bir ahlâkı savunmaktadır. Bazılarına göre bu görüşün ahlâkî açıdan kabulü imkânsızdır; çünkü burada hiçbir gerekçeye göre buyurmayan ve dilediğini yapan bir Tanrı telâkkîsi söz konusudur. Buradan hareketle, ilahi buyruk teorisine, ahlâkın Tanrı’nın keyfi kararlarından neş’et ettiği ileri sürülerek ve Onun hiçbir kıstası esas almadan norm koymasının ahlâk ile bağdaşamayacağına ilişkin belli eleştiriler yöneltilmiştir. Bkz: Avi Sagi ve Daniel Statman, (1995) *Religion and Morality*, Rodopi, Amsterdam, s. 44.

çıkaran dini safhanın ahlaklılık açısından son derece önemli olduğunu kabul eder.

Kierkegaard, insanın bir özü olduğunu varsayan yaklaşımları da eleştirmektedir. Bir anlamda, ona göre insan için, tabir yerindeyse, bir kullanma kılavuzu mevcut olmadığı gibi onu anlamak için değişmez somut kriterlerin bulunduğunu kabul etmek de yanlış olur. Zira her bir bireyin, kendisini farklı şartlar ve durumlar içerisinde inşa etmesi dolayısıyla, yalnız kendine münhasır bir anlam dünyası, seçimleri ve yönelmişlikleri ile yazılmış yaşamöyküleri vardır. Bir anlamda varoluş, hayatın türlü renkleri içinde bireyin kendi yönünü tayin etmesidir. Şu halde, Kierkegaard için önemli olan şey, birey ve bireyin varoluşudur. Birey seçimleri ve eylemleri ile kendisini inşa ederek varoluşunu gerçekleştirir. Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard'ın, seçimleri istikametinde yaşayan ve kendisini ortaya koyan insanı esas aldığını söyleyebiliriz. Dahası ona göre insan, kendi varoluşunu gerçekleştirebilmek için yürümesi gereken yolda yalnız başına seyretmelidir. Dolayısıyla Kierkegaard için hayat, bireysellik üzerinden yapılandırılır. Bu bireysellik çerçevesinde kişi kendine ait anlam ve değerleri seçerek kendi yolunu inşa eder. Önemli olan da bireyin kendi seçimleri istikametinde yaşamasıdır. Her bir seçim, *şimdi* içerisinde mevcudiyeti olan bir gerçekliğe sahiptir.

Kierkegaard, rasyonel olarak doğrulanabilir bir ahlak sistemi ya da din olamayacağını kabul etmekle bir yerde şüpheci ile aynı zeminde yer almaktadır. Tıpkı bir şüpheci gibi Kierkegaard'a göre de herhangi bir hayat tarzının ahlakiliğin rasyonel bir şekilde ispatı mümkün değildir. Zaten böyle bir delil olduğunu varsaymak insanı tedirginlik ve muamma içinde bulunduktan kurtarsa da gerçekte özgürlüğü ortadan kaldırır. İşte Kierkegaard için önemli olan öznel hakikatin ve dolayısıyla belirsizliğin muhafaza edilmesidir. Ahlaki bir hayat için seçme / karar verme özgürlüğünü kabul etmek gerekir. Zira özgürlük, sorumluluğu iktiza etmektedir. Ona göre, kesinliğe ulaşma imkanımızın bulunmadığını bilsek de yine de ulaşmak için çaba göstermek sorumluluk gereğidir; seçim yapmak haricinde bir seçimimiz olamaz

(West 1998:168-9). Tercih etme özgürlüğü varsa tercih etme sorumluluğu da vardır.

Şu husus belirtmek faydalı olacaktır ki, öznellik ile şüphecilik arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle öznelci yaklaşım şayet fideist görüş ile tamamlanmazsa şüpheciliğe, şüphecilik de hakikat olarak kabul edilen ne varsa bunların temellerinin sarsılmasına yol açar. İşte Kierkegaard, şüpheciliğin yıkıcı neticesinden fideizmi sayesinde kurtulmuştur diyebiliriz. Bir anlamda fideizme göre inanç, kendi ispatı ya da çürütülmesi için bilimsel olsun ahlaki olsun hiçbir delilin içeri giremediği bir kale gibidir.

Varoluş bir süreçtir. Kişinin sürekli eylem halinde bulunmasıdır ki her eylem kişiyi daimi olarak var eden bir harekettir. Esasen varoluşun tanımlanamazlığı da bununla ilgilidir. Tabir yerindeyse, ona göre insan, bir *ya ya da* varlığıdır. Ben olmak bir *ya ya da* varlığı olmak demektir. *Ya ya da* insanın kendisini seçeneklerle sürekli inşa etmesidir. Peki, burada seçimin bizatihi kendisi mi mühimdir? Yoksa seçilen şeyin ne olduğu ve niteliği de bir önemi haiz midir?

İleride de göreceğimiz gibi, şunu söylemek mümkündür ki Kierkegaard için seçme eyleminin kendisi önemli olduğu gibi (Kierkegaard 2009: 24) bir taraftan da seçimin istikameti önemlidir ve bu istikamet Tanrı olmalıdır. İnsan *ya* Tanrı *ya da* hiç'i seçer. (Kierkegaard, 2016: 25, 27).

Ya ya da varlığı olan insan, bizatihi özgür bir varlıktır. Özgürlük, varoluş sürecinde kendi istikametini bulma imkânına sahip olmak demektir. Hatırlanacağı üzere, Mevlana “özgürlüğümü kulluğa taş çatlasa değişmem” demişti. Ona göre kulluk, bir anlamda Tanrıdan gayrı bir yerde bulunup Ona yönelmeyi ifade etmekteydi. Özgürlük ise Onda olmak, Mutlak Özgürlük (Tanrı) ile bir olmak demektir. Benzer şekilde Kierkegaard da, *ya ya daya* dayanan özgürlüğü Tanrı ile ilişkilendirmiş, seçimin sevgi ve sevgiye dayalı itaat olması gerektiğini söylemiştir.

Kierkegaard'ın ahlak anlayışını kavrayabilmek için onun bireyin kendi *ben*'ini bulması, *ben* olabilmesine ilişkin fikirlerine bakmak gerekmektedir. Ona göre *ben*, bir değişim döngüsü içerisinde sürekli var olur. Dolayısıyla varoluş, *burada ve şimdi* var olmaktır. Nitekim o, İbrahim'in, Tanrının "Neredesin?" sualine "Buradayım" diye cevap vermesinden hareketle (Kierkegaard 2015: 23) "Buradayım" ifadesinin kişinin varoluşunu ortaya koyduğunu belirtir. Aslında kutsal metin "burada ve şimdi"ye gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard için önemli olmak "orada ve mazide" olmak değil; "burada ve şimdi" olmaktır. Önemli olan yolda olmak, varoluşu gerçekleştirme serüveninin sürdürmektir. Bu süreç ölünceye kadar devam eder.

Kierkegaard insanların kahir ekseriyetinin kendisini kalabalıklar içine saklanarak *ben* olmayı/birey olmayı önemsemediklerini dile getirir. Onlar, kendilerine birey olarak değil de bir grubun mensubu olarak hitap edilmesini tercih etmektedir. Mensubu olunan grup ise kişiden vicdanını askıya almasını ister. Ona göre bir grubun parçası olmak vicdanı uykuya yatırmaktır. Kişi kendi olmayıp başkası olduğu takdirde, aslında böyle bir hayat boşa harcanmıştır ve yitip gitmiş bir hayattır. Peki, Kierkegaard'a göre hakiki bireysellik ne demektir? Bunun kıstası şudur ki; kişi başkalarının görüşlerine müracaat etmeden tek başına olmayı sürdürebiliyorsa birey olma vasfını kazanmıştır. Zira hakiki birey başkalarının iltifatını talep edip duran bir kişi olmaktan uzaktır (Kierkegaard, 2016: 29-30). Ne var ki artık birey yoktur. İnsanlar kendi olmaktan kaçmakta ve bir grubun parçası olmayı tercih etmektedir. Hâlbuki birey olmak Tanrı karşısında bulunmak, Tanrıya hesap verebilir olmak demektir. Yine ona göre unutulmamalıdır ki, bu görev kaçınılmaz bir şey değildir. İnsan birey olmalıdır, zira kalabalık hakikat olmayandır. Bu nedenle kalabalık arasında yitip gitmek insan için en tehlikeli şeydir (Kierkegaard, 2016: 31- 34). Kısacası Tanrı dikkate alınması gereken yegâne varlıktır.

Varoluşun Safhaları ve Ahlak

Kierkegaard'ın en önemli eseri *Ya Ya Da (Enten Eller/Either Or)* üç karakter üzerinden bir varoluş tablosu çizer. Eserde üç varoluş safhası üzerinde durulur: estetik safha, etik safha, dini safha.

Kierkegaard'a göre estetik safhada insan duyuları tarafından yönetilir. Burada, evrensel ahlaki standartlara ilişkin bilgisi son derece sınırlı olması dolayısıyla insan hem kendisinden hem de Tanrıdan uzaklaşmıştır. Ona davranışlarında yol gösteren yegâne kılavuz duyuları olduğu için genel itibariyle hazlarının tesiri altındadır.

Kierkegaard, İncil'de geçen beş adamın hikâyesinden hareket eder. Buna göre beş adamdan dördü merhamete muhtaç olan birinin yanından geçerken aldırış etmez ve yollarına devam ederler. Beşinci kişi ise yardım eder. Kutsal metin “git sen de öyle yap” der. İşte Kierkegaard, bunların her birinin kendi yolundan yürüdüğünü belirtir (Kierkegaard, 2016: 68). İşte sadece beşinci ben'ini bulmuş ve varoluşunu gerçekleştirebilmiştir.

Bu safhada bireyin normlardan ziyade istek ve arzu merkezli davranma eğilimi, bu varoluş evresini ahlaki çerçeveden uzaklaştırır; o, toplumsal norm ve değerleri de kabul etmemektedir. Genel itibariyle sorumluluk bilincini bile isteye terk etme hali, bu safhada yaşayan kişi hakkında bize şu fikri verir: kişinin hayatında bir tek amaç vardır o da zevk duygusuna erişmektir. Her şeyi olduğu gibi kabul etmek, seçimlerden uzak durmak, özgürlükten uzak, arzuların peşinde koşma hali ve acı ve umutsuzluk döngüsüyle geçen bir ömür; estetik varoluş safhasında kalmak demektir. Dürtü ve duyguya dayalı sürdürdüğü hayat, varoluşsal bir amaç benimsemesine mani olur. Yalnızca birtakım hevesler peşinde koşturur durur.

Estetik safhada bireyin ya seçim yapar ya da yapmaz. Gerçekte seçme eylemi *ya ya da* ile ilgilidir ve etik safhada söz konusudur; burada birey iyi ya da kötü arasında bir seçim yapar. Yine estetik safhada kişinin gündelik o-

larak ne olduğu ortaya çıkar ve rastlantı tarafından var edilir. Etik safhada kişi daimi anlamda ne olacaksa o olmaktadır; o rastlantı ile evrensel bir araya getirmektedir (Kierkegaard 2009: 16-26, 98-99).

Estetik birey, hazzın esiri olmuştur; şuur yoktur ve sadece duygu odaklı bakmak söz konusudur. Elde edilmek istenen şey mevcut olsa da o, o şeye ilişkin algının değişmesiyle haz duygusu da ortadan kalkacaktır. Hazların insana hissettirdiği duygu görünümünü mutluluk zanneden birey, devamlı acı ile cebelleşme halindedir. Estetik safhada birey, sadece an'da hapsolup kalmış ve varoluşsal bir yolculuğa çıkmamıştır. Haz ve acı arasında sıkışıp kalan estetik birey, bu açmazdan kendini kurtaramaz. Öte taraftan bireyin kalabalık içinde kaybolması da bir anlamda onun estetik safha içerisinde bulunduğunu gösterir. Bu safha, Kierkegaard için insanın varoluşunu gerçekleştirebileceği safha olmaktan uzaktır.

Estetik safhadan etik safhaya geçme insanın özgür bir varlık oluşunu idrak etmesiyle mümkündür. Bu idrak, insanın mutlak özgür varlık olan Tanrıya yaklaşmasının da ilk adımını teşkil eder. Bu safha bir anlamda öznel ve aşkın olan arasında bir köprü sayılır. Kierkegaard, bireyin bu safhada nasıl erdemli olacağına ilişkin görüşlerinde Kantçı bir yaklaşım sergilemektedir.

Etik birey görevi dışarıda değil, kendi içinde bulur. Bir kimse etik olanı hayatında gerektiği gibi tatbik ederse, her an görevden söz etme, her an görevi yerine getirme kaygısını, her an başkalarına görevinin ne olduğunu açıklama zarureti o kadar az hisseder (Kierkegaard 2009: 97).

Varoluşun etik boyutunda birey evrensel olanı, koşulsuzca doğru olanı yapmak durumundadır. Etik olan herkes için her an geçerlidir. Bu yüzden birey evrensel olanla tam bir karşıtlık içerisinde kendisini tikelliği içinde göstermek istediği anda günah işler. Evrensel olanla yeniden uzlaşması Ancak bunun farkına varması ile mümkündür. Birey evrensel olana teslim olarak kendini özgürleştirebilir (Kierkegaard, 2016: 35). Birey olmak işte bu etik boyutta başlayarak söz konusu olmaktadır. Burada önemli olan husus ise va-

roluş döngüsü içinde sıkışıp kalan bireyin, umutsuzluğun etkisiyle bir sonrakı varoluş alanına, kendisinde gizil halde bulunan sıçrayabilme yetisi sayesinde geçebilmesidir

Etik varoluş evresinin bireyi, yüksek bilinç formuna sahip oluşu sebebiyle şuurlu bir şekilde kendi benliğine yönelme edimine sahiptir. Estetik evrede sorumluluktan kaçan birey yerini ödev yaklaşımına bırakır. Varoluşun temel taşı bireyin kendisini bilmesidir. Etik evredeki kişi de kendisine yönelen ve kendini bilme yolunda yoğun mesai harcayan kişidir. Kendini bilmek, toplumsal sorumluluk, ödev bilinci ve bu doğrultuda eylemenin gerekliliği anlamına gelir ki, kişi bu yükümlülük gibi görülen unsurları zorunluluktan ziyade kendi olmanın sonucu olarak görür. Toplumsal benliğe ulaşan birey, kendini bilmekten, seçimleri doğrultusunda kendiliğini inşa eder ve birey evrilir. Bu kişi ben olma sorumluluğunu üstlenerek etik ödevlerini yerine getirir. Fakat esas olan özgürlüktür. Etik varoluş evresi, özgürlüğün gücünün farkındalığını gerektirir. Etik evredeki kişi özgürlük bilinci ile seçim hakkını ve tinsel yönünün sentezi sayesinde etik varoluş evresini tamamlar. Kişiliğimizin oluşumunda ve yönelimlerimizde etik evre etkilidir. Olduğumuz kişi, seçimlerimizin sonucudur.

Özgürlük sayesinde kişi olanaklar ve seçimler aracılığıyla kendi benliği ile etkileşime geçip kendini anlama olanağını sunar. Bu şekilde kişi dışsal etkenlerden bağımsızlığıyla değil öncelikle kendisiyle ve Tanrıyla ilişki doğrultusunda özgürlüğünün farkına varır. Bu farkına varma sürecinin en belirleyici aşaması ise seçimlerimizdir (Akış, 2015: 24). Özgürlük, beraberinde seçimi getirir. İnsanın biyopsişik bir varlık oluşu, fiziksel gereksinimlerin yanında tinsel yönünün de beslenmesini gerekli kılar. Sonsuzluk dokusuna sahip insan, seçimlerinin yönü itibarıyla kaygıya düşer. Bu düşünüş halinin sebebi ise bireyin tinsel varlığına yatırım yapmamasıdır. Bu yatırımı yapmak durumunda olan tek canlı da insandır. Kendini arayan, bulma ideali ile de oluş halini yaşayan birey, ömrün insan için en dolaşık halinden geçer. Seçimler insana özgürlüğünü hatırlatır ve farklı bir mut-

luluğu da beraberinde getirir. Sadəcə mutluluk mu? Hayır, bir taraftan da bir dizi sorumluluk demektir.

Birey özgürlük ve seçimleri doğrultusunda bir benlik oluşturur. Tanınmayan bir yerin keşfi için elzem olandır özgürlük. Ve tabii ki seçimlerin zorunluluğu altında özgürlük, kendi alanını çizer. Kullanılmayan bir seçim hiçten daha kötüdür; insanın seçim yaparak özgürleşmemiş bir köle olarak kendini kısırdığı bir kapandır (Kierkegaard, 2016: 17). Seçim insanın hemen bitişiğinde durur. Bu yakınlık halinde insan seçim yapma yetisini kullanmaz ise sahip olduğu güç kendisinin laneti olabilir.

Kierkegaard'da İtaat Ahlakı

Kierkegaard'a göre estetik safhada birey öznel olan hislerinden hareket ederken etik safhada genel ve evrensel olana yönelmekteydi. Birey, dini safhada yine öznel olana döner. Fakat buradaki öznellik aşkın olanla irtibatlı bir öznelliktir. İlki böyle değildi, ikinci safhada da öznellik söz konusu değildi. Şu halde filozofa göre genel olandan geçmeden aşkın olana varılamamaktadır. Bu üçüncü safhada Kierkegaard, bir taraftan kilisenin kurumsallaştırdığı Hristiyan ahlakına birtakım tenkitler yöneltmiş bir taraftan da almış olduğu Hristiyanlık eğitiminin tesiriyle bireysel bir ahlak teorisi geliştirmiştir. İşte bu ahlak teorisi genel itibarıyla, Tanrıyla irtibat kurarak ve Onun buyruklarına mutlak bir itaat gayesiyle bireyin kendi etik varoluşunu gerçekleştirmesini esas almaktadır.

Esasen, varoluşçu filozoflar için Tanrı probleminin felsefi açıdan son derece önemli olduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi, varoluşçu felsefede biri ateist diğer teist olmak üzere iki yaklaşım bulunmaktadır. Söz gelimi ateist kanadı oluşturan Sartre'da insanın bir özünün olmadığı düşüncesi ile Tanrı'nın olmadığı fikri birbirini desteklemektedir. Ona göre, şayet yaratma kudreti bulunan bir Tanrı var ise, değişmez bir insan tabiatı da vardır. Dolayısıyla insana ait bir özün bulunmadığını varsaymak, peşinen Tanrının olmadığını kabul etmeyi de beraberinde getirmektedir. İşte, Tanrının varlığı

reddedildiği anda, evrende bir değerler manzumesinin bulunduğunu ve bu değerleri keşfetme gerekliliğini varsaymak mümkün değildir. Bu bakımdan Sartre'a göre (1996: 64-96), "Tanrı yoksa her şey mubahtır" diyen Dostoyevski son derece haklıdır. İnsan bir varoluşa sâhip olduktan sonra kendini nasıl idrak ediyor ve niteliyorsa öyledir. İnsan kendisini varoluşsal olarak inşâ eden bir varlık olduğu için, onun özgürlüğü üzerinde hakim olan ne determinizmden ne de kadercilikten bahsedilemez. Kısacası Sartre'a göre insanın özgürlüğü onun bir özünün bulunmamasına ve Tanrının var olmasına bağlıdır.

Kierkegaard ise varoluşçu felsefenin teist kanadında yer alır. Onun felsefesinde ben olmak ve varoluşun yanı sıra Tanrı, sevgi vs. konuları da önemlidir. Bunda Kierkegaard'ın çocukluğunda aldığı eğitimin etkisi büyüktür. O, babasından radikal bir Hıristiyanlık eğitimi almıştı. Ayrıca melankolik bir kişiliğe sahipti. İşte bu her iki durum da onun felsefesinde son derece belirleyici olmuştur. Kierkegaard'ın, babasının evlerinde hizmetçi olarak çalışan kadın ile evlilik dışı ilişki sonucu dünyaya gelen bir çocuk olduğunu öğrenmesi (daha sonra babası bu hizmetçi ile evlenmiş olsa da) Kierkegaard için büyük bir travma yaratmıştır. İç dünyasında hissettiği derin günahkârlık duygusunun yanı sıra nişanlısı Regina Olsen ile yaşadığı ve estetik safha olarak nitelendirdiği hayat tarzı karşısında hissettiği çatışma, sevdiği halde ondan ayrılması felsefesinin rengini belirleyen bir etken olmuştur. Kierkegaard, bu çatışmaları Tanrı ile arasındaki mesafeyi sevgi vasıtasıyla kapatarak çözmüştür (Gödelek 2008: 359).

Kierkegaard'ın ahlak felsefesinde, genel itibarıyla insanın bir özünün bulunmadığını ve varoluşun mutlak surette gerçekleştirilmesi gerektiğini, bunun da ancak sürekli bir şekilde Tanrı ve kutsal metinlerle irtibat halinde olmakla imkân dâhilinde bulunduğunu görmekteyiz. Şu husus belirtmek yerinde olacaktır ki, Kierkegaard, aslında nişanlısı Olsen'le estetik safhaya göre yaşamış (MacIntyre 2001: 69,70), insanın bir *ya ya da* varlığı olduğu görüşünü benimsedikten sonra insanın özgürlüğe seçimleriyle ulaş-

bileceğini ve varoluşunu gerçekleştirebileceğini benimsemiştir. Bunun da ötesinde o, Tanrı ile kendisi arasındaki mesafenin kapatılmasının lüzumunu da hissetmiş; dini safhanın varoluşun en önemli aşaması olduğunu kabul etmiştir.

Etik safhada söz konusu olan rasyonellik ve Kantçı ödev fikri, dinî safhada hükmünü yitirir. Bir anlamda Kierkegaard'ın inanç alanını aklın ötesine taşıma gayesinde olduğu görülmektedir. Bilindiği gibi Kant'ın inanç alanını epistemolojinin ötesine taşıma kaygısı, inancı koruma gayesine matuftu. İşte aynı gaye Kierkegaard'da da söz konusudur ve belki çok daha fazladır. Kierkegaard, rasyonel ödevin bireyin varoluşunu temin edemeyeceğini ve bunu aşmanın gerekliliğini düşünür. Etik safha rasyonel olarak anlaşılabilir, gerekçelendirilebilir ve evrenselleşebilir bir safhaydı. İman safhası ise aşkın olan/Tanrısal olan ile ilişkili olduğu için tanımlanamaz, anlaşılamaz, akli olarak ortaya konamazdır. Nitekim *Korku ve Titreme*, İbrahim'in oğlunu kurban etme eylemini anlamaya çalışan Johannes de Silentio'nun¹ bu yöndeki türlü çabalarıyla başlar (Kierkegaard 2015: 11). O, anladığını zannederken, gitgide İbrahim'i anlamaktan uzaklaştığını fark eder ve bir anda dehşet içerisinde İbrahim'in anlaşılamazlığının farkına varır. Zira İbrahim'in haleti ruhiyesinin ve onu etik olanı aşmaya yöneltten şeyin ne olduğunun akli bir şekilde izahı mümkün değildir. Eserde onu anlamaya yönelik olarak resmedilen senaryolar aslında İbrahim'in anlaşılmayacağını göstermek içindir. Bir yerde *Korku ve Titreme*, İbrahim'i anlamamanın imkânsızlığını ortaya koyma çabasıdır.

Şu halde insan, etik olanı aşmak suretiyle ilahi buyruğa teslim olmalıdır. Kierkegaard, fideist bir filozof olarak dinî safhada ahlakın evrenselleşemez, tanımlanamaz, genelleşemez ve sistemli hale gelemesliğini ilahi buyruk teorisi ile izah eder. Ona göre ahlakın öznelliği de bu şekilde açıklanabilir. Zira her insanın Tanrı ile olan irtibatı neticesinde yaşayacağı tecrübe, tamamıyla nev-i şahsına münhasırdır; tekrarlanması ve başkasına

¹ Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eserinde kullandığı müstear isim.

aktarılması mümkün değildir. Bir yerde Kierkegaard, episteme konusundaki sofistlik şüpheyi iman safhasına tatbik etmektedir. Peki, bu şüphe imanı ve dolayısıyla itaate dayanan ahlaki temellerinden sarsarak ortadan kaldırmaz mı? Aslında Kierkegaard'a göre şüphe daima çelişki ile iç içe geçmiş bir şekilde bulunur. Zaten Kierkegaard'a göre inanç alanı çelişkiyi içinde barındırır; onca böyle olduğu için birey, birey olarak evrensel ve genel olanın üstündedir. Zaten İbrahim kıssası ahlakın teleolojik olarak askıya alınmasıdır (Kierkegaard 2015: 59). İşte bu çelişki dolayısıyladır ki, birey kendi özgürlüğünü elinde tutmuş olur. Bu açıdan yaklaşıldığında trajik kahramanın ahlaki durumunun ve tercihinin rasyonel olarak açıklanabilmesine karşın, iman şövalyesinin eylem ve tercihleri izah edilemezdir; dolayısıyla İbrahim'in anlaşılması mümkün değildir. Zira genel için mevzu bahis olan ödev fikri akli bir temele dayanmasına rağmen iman şövalyesinin yerine getirmesi gereken ödev Tanrıdan gelmektedir.

Etik safha, varoluş için yeterli değildir. Zira insan etik safhada rasyonel kuralların ve buna dayalı seçimlerin sınırları dahilinde hareket etmek zorundadır. Kierkegaard, etik safhada bir Kantçıdır. Varoluş, rasyonelliği aşmayı gerektirir. Başka bir ifadeyle, Kierkegaard'ın fideist olduğunu nazarı itibara alacak olursak inanç alanında rasyonellik ve rasyonel seçimler eylemlerin istikametini belirlemeye elverişli değildir. Bunun için Kierkegaard'ın verdiği örnek İbrahim'in oğlunu kurban etme görevi ile ilgili hadisede yaşadıklarıdır.

Kierkegaard'a göre, İbrahim söz konusu eyleminde etik olanı askıya almak suretiyle onu aşmıştır (Kierkegaard, 2016: 35). İshak'ın kurban etmek üzere harekete geçmesi etiğin terimleriyle izah edilemez. Zira etik olan evrensel bir ödevi tazammun eder. Bu anlamda bütün insanlar için ifa edilmesi bir zorunluluktur. Ancak İbrahim dışında bir insanın böyle bir fiili ifa etmesi cinayettir.

Dolayısıyla İbrahim'in eylemi evrensel olanın üzerinde ve ondan ayrı bir yerde durur. Bu açıdan İbrahim etik olana göre yargılanamaz. İbrahim'in

durumu bir çeşit imtihandır (Kierkegaard, 2016: 35). Dinî safhada bulunan bir kimse için etik evrede geçerli olan buyruklar, ancak bir ayartma ve vesvese sayılır. İbrahim, etik safhada geçerli olan “öldürmeyeceksin” buyruğunu dikkate alıp böyle davranamazdı. Başka bir ifadeyle, bu buyruk dinî safhada itaate aykırı hareket etmek olurdu.

Görüldüğü gibi dini safhada izah edilemeyen bir çelişki vardır. Trajik kahraman bile olamayan İbrahim dinî safhanın iman şövalyesidir. İman şövalyesine ne trajik kahraman ne de başka bir kimse öğüt verebilir (Kierkegaard, 2016: 39).

Agamemnon’un kendi kızını, İbrahim’inse oğlunu kurban etmesi hadisesindeki farklar üzerinde duran Kierkegaard, Agamemnon’u trajik kahraman, İbrahim’i de iman şövalyesi olarak tanımlar. Trajik kahraman için bir çelişki söz konusu değildir; o bir taraftan kızını (İphigenia) sevmekte bir taraftan da başkalarının kurtuluş ve istikbalini önemsemektedir. Neticede genel için kendinden fedakârlık eder ve kızını kurban verir. İbrahim’in öyküsündeki çelişki ise tam da buradadır. Ahlak açısından baba oğlunu sevmek zorundadır; Tanrıyla olan ilişki açısından ilahi buyruk hükmündeki görevini yerine getirmekle mükelleftir. İşte Kierkegaard’a göre ikisi arasında bir çelişki bulunmaktadır. Kierkegaard, bu mesele üzerinden kilise eleştirisi de yapar. Kilise insanlardan trajik kahraman olmalarını bekler; iman şövalyesi olmalarını istemez. Zira inanç şövalyesi için kilisenin yol göstermesi, öğüt vermesi ve onun eylemini rasyonelleştirmesi mümkün değildir.

Aslında İbrahim bu emri hem Tanrı sevgisi dolayısıyla yerine getirmektedir hem de kendisini sevdiği için (Kierkegaard 2015: 63). Tanrı ondan imanını ispat etmesini istemiştir, o da Tanrı sevgisi ile bu işe koyulmuştur. Bu sınavı vermesi de kendisini sevdiği içindir. İnanç şövalyesi için söz konusu olan ahlaklılık Tanrının isteğini yerine getirmektir; onun için ödev Tanrı iradesinin buyruğudur. Şu halde trajik kahramanın ahlaki yaklaşımından hareketle İbrahim’i anlamak mümkün değildir. Kierkegaard’a göre bunun için, yeni bir kategori gereklidir. Zira İbrahim’in durumu trajik kah-

ramanın durumundan farklıdır. Aralarındaki fark açıktır: Trajik kahraman Tanrıyla özel bir ilişkiye girmez; onun açısından kutsal olan başlı başına ahlaktır. Buna mukabil, iman şövalyesi için kutsal olan ahlakın da üstünde olan Tanrı buyruğudur.

İbrahim'in nasıl bu duruma geldiği ve nasıl bu durumda kaldığı açıklanamaz. O bu yönüyle imanın babası olmuştur. İnsan kendi gayretiyle trajik kahraman olabilir, ancak inanç şövalyesi olması mümkün değildir. Ayrıca trajik kahraman, anlaşılabilir olduğu için kendisine yol gösteren pek çoktur; ne var ki iman şövalyesine kimse öğüt verecek yoktur. Onu kimse anlayamaz; zira inanç başlı başına bir mucizedir. Yine, trajik kahraman kesin/somut olan adına kesin/somut olandan vazgeçer; İbrahim ise sonsuzluk için sonlu olandan vazgeçer. Bu açıdan İbrahim Kierkegaard için hem korku hem de hayranlık uyandırıcıdır (Kierkegaard 2015: 63, 70).

Genelden hareket edip Aşkın olana yaklaşan birey, hakikati de kendi varoluşuna dâhil eder. İtaat ahlakında hakikat ve varoluş bir ve aynı şey haline gelir. Kierkegaard'da hakikat bir bilme meselesi değil olma meselesidir. Bir anlamda hakikat bilinmeden önce olunur. Nitekim Pilatus Mesih'e "hakikat nedir?" diye sormakla, bundan ne kadar bihaber olduğunu ortaya koymuştu. Zira Mesih hakikati bilmiyordu; zaten kendisi hakikat idi (Kierkegaard, 2016: 63,65). İşte Kierkegaard, tıpkı Sokrates'in bilgi ile erdemi bütünleştirmesi gibi, hakikatin bilgisine sahip olunmadan önce amelî olarak mevcut bulunduğunu dile getirmektedir.

Bunu Kierkegaard yol metaforu ile açıklar. İki türlü yoldan bahsedilebilir: birincisi insanın dışında bir gerçekliğe sahiptir, insanın üzerinde yürüyüp yürümemesinden bağımsız olarak vardır; diğeri ise insanın içinde kâin olan yoldur; bu yol ancak üzerinde yüründüğünde husule gelir (Kierkegaard, 2016: 67). Birinci yol etik safha için ikinci yol ise dinî safha için söz konusudur. Bir anlamda ikinci yol yürümek, var olmak, çabalamaktır. Kierkegaard'a göre, insan doğada bulunan diğer varlıklar gibi olmadığı için nedensellik ilkesine göre varoluş serüvenini sürdürmesi düşünülemez. Bu

nedenle o, ‘sıçrama’ dan bahseder: İman şövalyesi sıçrama ile etik seviyeden inanç alanına geçmiş; genelden Aşkına olana yükselmiştir.

Kierkegaard, dinî safhada söz konusu olan etik tavrın öznel olduğunu ve kati surette evrenselleşemediğini savunmakla bir yerde ahlaklılığın zeminini kaçınılmaz olarak ortadan kaldırmaktadır. Çünkü izah edilemez ve anlaşılamaz olduğu varsayılarak her türlü bireysel vehme ahlakilik payesi verilmesinin yolu açılmış olmaktadır. Dahası, Kierkegaard’ın etik teorisi, ahlakın sırf insan için öznel bir tecrübe olduğu ileri sürmekle kalmamakta; Tanrı’nın da emirlerini herhangi bir hikmete istinat etmeksizin keyfi bir şekilde buyurduğu gibi bir faraziye varmaktadır. Başka bir ifadeyle bu görüş, Tanrının buyruklarının da izahını yok sayması itibarıyla, bizi buyruklarında keyfi davranan bir Tanrı sorunu ile yüz yüze bırakacaktır. Bu nedenle, Kierkegaard’ın ilahi buyruk görüşünün ideal bir etik teori ortaya koyabileceğini söylemek pek de mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Kierkegaard’ın ahlak anlayışı bireyin varoluşunu gerçekleştirmesi ile ilgilidir. O, estetik ve etik safhalardaki bireyin varoluşunun dinî safhadaki varoluşla kemale ereceğini düşünür. Burada Kierkegaard’ın tasarladığı ahlak ilahi buyruk teorisi ile irtibatlı bir görüştür. Bir anlamda Kierkegaard, İbrahim’in kendi oğlunu kurban etme öyküsünden hareketle bir itaat etiği ortaya koyar. İtaat etiği, bilhassa etik safhada söz konusu olan rasyonellik ve evrensellikten uzaktır. Başka bir ifadeyle öznel, bireysel, rasyonelleştirilemez ve açıklanamazdır. Böyle olduğu için de, tıpkı İbrahim’inkine benzer bir tecrübe yaşayan iman şövalyesi ile etik safhada bulunan trajik kahraman arasında kapanması imkânsız bir mesafe söz konusudur. İşte bu mesafenin bir ucunda genel olan bulunurken öteki ucunda Tanrı vardır. Bir anlamda birey, ancak genel olandan hareket etmek suretiyle Aşkına olana yaklaşabilir. Kierkegaard’a göre *ya ya da varlığı* olan bi-

rey, ancak Tanrıdan başka her şeyden vazgeçerek sevgi ile Tanrıya yaklaşılarak ahlaki varoluşunu gerçekleştirebilir.

Kaynakça

- Akış, Yasemin (2015) *Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Gödelek, Kamuran (2008) “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/5, ss. 357-371.
- Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University, Cambridge 1985.
- Kierkegaard, Søren (2009) *Etik-Estetik Dengesi*, (çev. İ. Kapaklıkaya) Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, Søren (2013) *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, (çev. D. Şahiner) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, Søren (2015) *Korku ve Titreme*, (çev.İ. Yerguz), Say Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, Søren (2016) *Tanrı’ya İhtiyaç Duymak*, (çev. Z. Yeter), Fabula, İstanbul.
- MacIntyre, Alasdair (2001) *Erdem Peşinde*, (çev. M. Özcan)Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Roberts, Robert C. (2008) “Kierkegaard and Ethical Theory”, *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*, (ed. E. F. Mooney) Indiana University Press, ss.72-92.
- Rudd, Anthony (1993) *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford University Press, NY.
- Sagi, Avi ve Daniel Statman, *Religion and Morality*, Rodopi, Amsterdam 1995.
- Sartre, Jean-Paul, (1996) *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci) Say Yayınları.
- West, David (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. A. Cevizci), Paradigma Yay. İstanbul.

Zagzebski, Linda (2005) "Morality and Religion", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (ed. W. Wainwright) Oxford University Press, yb., ss. 344-365.

*Rabia SOYUCAK,
Esin Nesrin CEBECI*

Kyerkeqorda ekzistensialist etika
(xülasə)

Ekzistensializmin öndə duran filoaflarından olan Kyerkeqor fərdin mən oluşuna istinad edən bir əxlaq anlayışı təqdim etmişdir. Fərd 3 mərhələdə mövcuddur: estetik, etik və dini mərhələlər. Bundan çıxış edərək Kyerkeqor içində olduğu mərhələyə görə insanın fəaliyyətinin təməl keyfiyyətlərini təhlil edir.

Əsas əhəmiyyət verdiyi dini mərhələ üçün Kyerkeqor itaət əxlaqı təqdim edir. Bu mənada o, insanın özünü var etməsini yolunu Tanrı ilə əlaqələri qoparmamaqda, Onun buyruduqlarına itaət etməkdə və bundan kənarda olanlardan vaz keçə bilməkdə görür. Kyerkeqora görə itaət imtina etməyi bacarmaqdır. Beləki, ona görə, insan sadəcə Tanrıya ehtiyac hiss etməli, Ona yaxın ola bilmək üçün Ondən qeyri nə varsa, imtina etməyi bacarmalıdır. Kyerkeqorun dinin mərhələ üçün dediyi etika imtinaya istinad edən itaət etikası da dlana bilər.

Açar sözlər: Kyerkeqor, etika, itaət etikası, imtina, ekzistensializm.

*Rabia SOYUJAK,
Esin Nesrin JEBECHI*

Kierkegaard's Existentialist Ethics
(abstract)

Kierkegaard, one of the leading philosophers of existentialism, produced perception of morality based on human ego. Individual exists in 3 phases. These are esthetic, ethics and religious phase.

Hence Kierkegaard, specifies basic nature of humans actions based on the phases they are in. Religious phase that he gives most importance phase, produces a design of moral of obedience. He found path of people in bounding with God and obey his commands, by being able to give up on the other people but God. According to Kierkegaard, obedience includes being able to give up. Because according to Kierkegaard, people should need only God and should be being able to give up on everything to be closer to Him. Kierkegaard's ethics of religious phase can be defined as obedience of ethics of renunciation.

Keywords: Kierkegaard, ethics, ethics of obedience, Existentialism, renunciation

Salahaddin Halilov Felsefesi

*Senail Özkan
Könül Bünyadzadə*

Varlık Üzerine

İdea, madde (materiya) ve hareket

Selahaddin Halilov'un idea ile ilgili düşünceleri onun felsefi sisteminin temelini teşkil etmektedir. Söz konusu düşünceleri Eski Yunan ve Modern Dönem felsefesinde üzerinde sıkça durulan geleneksel felsefe meselelerine yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

İdea ve maddenin varlığını saf ve halis bir şey olarak kabul eden Halilov'a göre, onların ikisi de sonsuz, ezelî ve ebedîdir. Aydınlık ve karanlıkla kıyaslanan *saf idea* ve *saf madde (materia) cismani dünyanın, fiziki gerçekliğin fevkinde olan bir şeydir. Saf madde* kaotik veya amorf bölgedir. Dolayısıyla ikisi de boyuta, miktara sahip değil ve zaman-mekân dışında bulunmaktadır. Sıradan bilinç düzeyinde var olan duyusal (maddi) dünya onların çeşitli bileşimlerinden oluşmaktadır: “yalnız idea ile temasta bulunan, ideanın etkisinde kalan, ideaya uygun bir biçim kazanan madde (materia) parçasının boyutundan ve miktarından bahsedebiliriz. Zaman ve mekân da yalnız ideanın maddi tecessümü zamanı ortaya çıkılmaktadır.” Varlığın adeta iki uç noktasını veya iki yönünü hatırlatan her iki kavram saf haliyle insan idrakinin algılayamadığı bir şeydir. Çünkü, insanın kendisi de,

aklı da söz konusu iki kavramın varyasyonlarından ibarettir. Bu nedenle insan idraki de yalnız kendisi gibi zaman ve mekân çerçevesinde var olanları idrak etme iktidarındadır.

S. Halilov'un idea ile ilgili yaklaşımlarında iki temel ayrımın özelliği vurgulanması gerekmektedir. Birincisi, *hem saf ideayı, hem de saf maddeyi (materia) Allah yaratmıştır*. Bu nedenle her mahlûkun, dolayısıyla artık duyusal (maddi) dünyada var olan şeylerin, olayların gerçek mahiyeti bir tek ona bellidir: “En büyük hakikat, en saf idea, en doğru bilgi Yaratıcının yaratmadan önce 'bildiği' şeydir.” İkincisi, Allah'ın kudreti bununla sınırlı değildir: *her iki âlemin teması da O'nun iradesiyle gerçekleşmektedir*.

Saf idea âleminde her idea tektir ve tekrarlanmamaktadır. Kurani-Kerim'de ifade edildiği üzere, Allah'ın kelimeleri tükenmez (18/109). Maddi tecessümle temas her bir *ideanın kopyasının yapılmasını* olağan kılmaktadır. Halilov'a göre, “İdea küçük veya büyük materyal temelinde tecessüm edebilir. Her bir tecessüm olayına ne kadar materyal kullanılması, diğer bir ifadeyle, maddi temelin çok veya az, büyük veya küçük olarak alınması – bunlar yalnız temas sırasında ortaya çıkan şeylerdir. Dolayısıyla, boyut, miktar ve kemiyet idea ile maddenin kendisini değil, onların temasını ifade etmektedir. Bunlar temasın sadece somut örnekleridir. Diğer bir ifadeyle, kopyalanma işleminin (onun ürünlerinin) objeye özel olduğunu, farklılıklar gösterdiğini ve özgünlüğünü ifade etmektedir.” Dolayısıyla, *duyusal (maddi) dünya ideaların kendisinin değil, kopyalarının dünyasıdır*. Bundan başka, duyusal dünya aynı zamanda idea ve maddenin (materia) belirlilik kazandığı mekândır. Söz konusu belirliliği sağlayan *zaman, mekân ve nedensellik* “doğada nesnel olarak var olmayan, düşünceye ait olmayan” (Kant) bir şey olarak *kendisi de saf madde (materia) ve saf ideanın temas halinde oluşunun bir örneğidir*. Bu bağlamda, yalnız zaman ve mekân belirliliği kazanan, dolayısıyla maddileşen idea (bilgi) idrak edilebilmekte ve formel mantık için yararlı duruma gelmektedir. Halilov buna “*düşüncelerin hudut tayini (demarkasyon)*”, mefhumun sınır belirliliği” ismini vermektedir.

İdea ve maddenin temasının temel ve önemli şartı kendi ideasını hangi ölçüde yansıttığıdır. Kuran-ı Kerim’de, “O, yarattığı her şeyi güzel yarattı” (32/7) buyrulmaktadır. Dolayısıyla, Allah’ın iradesiyle maddilik kazanan varlıklar da olaylar da güzeldir. Burada, “Allah’ın yarattığı güzel olmayan bir şey var mıdır?”, diye bir soru akla gelebilir. Daha önce de işaret edildiği üzere, her şeyin hakikatini ve bu hakikate uygun olan doğru tecessümünü Allah bilmektedir. Bu nedenle de, “Tanrı’nın *projesinin* mükemmel olmaması düşünülemez.” Halilov buradan hareketle şu kanaate varmaktadır: *İdeaya uygun yaratılan şey güzeldir. Diğer bir ifadeyle, güzellik ideaya tamamiyle uygunluktur.* Burada başka bir gerçek daha ifade edilmektedir: Maddi tecessüm, ilk ideadan uzaklaşınca “çirkinlik”, “kötülük” vb. olumsuz özellikler ortaya çıkar. Kuşkusuz, söz konusu olan hem ilk oluşum, hem de oluşan nesnenin veya olayın gelecek kaderidir. Bu anlamda “şartlar uygun olduğunda yani dış etkiler ideanın gerçekleşmesini tamamen güvence altına aldığı anda, ürün de ilahi ’proje’ye daha uygun olacaktır.”

Bu arada, bahsettiğimiz bu fikirler temel alındığında türler ve cinslerle ilgili fikirler de farklı bir biçim almaktadır. Halilov’a göre, “*Türler* gerçekte çokluğun somut tezahürleridir. Onların temelinde bulunan idea ise cinstir ve *vahittir*.” Nasıl ki her cisim idea ve maddenin (*materia*) eşsiz varyasyonunun sonucuysa, aynı şekilde “yaratılan her şey biriciktir, yegânedir”; “İdea, geneldir (cinstir); maddi tecessüm, tektir (türdür).”¹

Halilov, ideanın tecessümü işleminde *maddenin (materia)* iki farklı *tertibinden ve derecesinden* bahsederek “*kaba madde (materia)*”nin yanı sıra “*nazik, latif madde (materia)*”nin varlığından da bahsetmektedir. Diğer taraftan, ideanın da *aktif* ve *pasif* durumu bulunmaktadır. Duyusal (maddi) dünyada gerçekleşen *temas* veya *yaratma işi* ideanın uygun durumu ve maddenin uygun derecesi arasında gerçekleşmektedir. Onlar arasındaki çeşitli bileşimler şeylerin niteliğinde ve sahip oldukları mahiyette istisnai önem taşımaktadır. Nitekim, Halilov’a göre, “duyusal (maddi) dünyada tüm cisimler

¹ *Şərq və Qərb*, Bakü: Azərbaycan Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 516.

ve olaylar gerçekte pasif ideanın taşıyıcıları olan kaba maddeye denk gelmektedir.”

“Amorf, salt bir ortam, sadece bir materyal, ... sonsuz küçüklerin sonsuz büyük toplamı olan” maddenin kendisi harekete sahip değildir ve “canlandırılmaya” ihtiyaç duymaktadır. Pasif idea da mutlak aktif ideaya gereksinim duymaktadır. Halilov’a göre, “maddileşme aşamasında olan idea gerçekte pasif ideadır”. Diğer bir ifadeyle, bizzat kenar bir etkinin iradesine bağımlı olan idea *pasiftir. Hareket – ideanın canlanmasıdır*. Ona göre, “İlk idea tamamlanmadığı takdirde cisim (embriyon) cansız bir cisim gibi davranmakta ve onun içten hareketi bulunmamaktadır. Aşağı yapılardaki hareket makro yapının değişmesine hizmet etmemektedir. Olsa olsa onun muhafaza edilmesini sağlamaktadır. Ancak makro ideanın tamamlanması gerçekleştiğinde canlanma (içten hareket) ortaya çıkmaktadır”.

Belli ideaların pasif veya aktif olması göreceli nitelik taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle, belli şartlarda pasif durumda var olan idea uygun şartlarda potansiyel olarak taşıdığı enerjinin harekete geçmesi sonucu aktif duruma gelebilir. Halilov, “pasif durumda olan ideaya, genin vücut haline gelmesini” örnek göstermektedir. Belli bir dönemde genin belli bir katmanı aktif duruma geldiğinde bile, “gende olan diğer pasif katmanlar hâlâ pasif durumda kalmaktadır.” Bu anlamda, filozof insanı bir matris olarak ele almaktadır.

Yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, Halilov’un kuramında insan, belli bir *idealar karışımı olmanın yanı sıra, kendisi de başka bir yapılaşmanın başlangıcıdır*.

Halilov’a göre, “*aktif idea sadece insanlara özgüdür*.” İnsan karmaşık bir varlıktır; idea ve maddenin farklı bileşimlerini içermektedir. Fakat onun en önemli özelliği bizzat aktif, yaratıcı ideaya sahip olmasıdır ve bu sayede, insan Yaradan’ın duyuşal dünyadaki halifesidir. Bundan başka, “İnsan örneğinde aktif idea, kaba madde (materia) ile yani vücutla birleşmiştir. Aktif ideanın latif madde (materia) ile bileşimine örnekse melekler ve cinlerdir.

Latif materianın, pasif idea ile bileşimi resimlerde, kitaplarda, filmlerde ortaya çıkmaktadır.”

Şu var ki insan kendisini tüm başka varlıklardan farklı kılan temel bir özelliğe, bilince veya canlı ideaya sahip olduğu için evrenin merkezini teşkil eder. Diğer bir ifadeyle, insan vücudu “evren düşüncesinin, doğada ifadesini bulan ideanın bir parçası ve pasif idea taşıyıcısıdır. Ruh onu aktif kılmakta, hayat ortaya çıkmakta ve vücut (insan) düşünen nefis sayesinde aktif idealar dünyasına girmektedir.” Söz konusu yeteneği insanın önünde, daha net bir ifadeyle, onun idraki önünde daha büyük imkânlar açıyor.

İnsan her ne kadar, “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” olsa da, onun aklının ışığı sınırlıdır ve bu ışık bir yerde bitiyor. “Merkezinde insan bulunan dünya potansiyel olarak, sonsuz ve sınırları belirsiz olsa da, gerçekte her zaman belli sınırlar içinde bulunmaktadır. Kuran’ı-Kerim’de de ifade edildiği üzere, “İnsanlara bilgiler belli sınırlar içinde verilmiştir.” Dolayısıyla, büyük çapta ve oranda ele alındığında, aktif ideaya sahip olan insan, aslında daha güçlü bir iradeye bağlıdır.

İnsanın Mutlak ideayla direkt ilişki imkânı, ideanın başka bir özelliğinin daha ortaya çıkmasına ortam hazırlamaktadır. İdeanın gerçekleşmesi, hiyerarşik bir düzen takip etmesi ve bunun aksi durum ve küçük ideaların toplanarak büyük ideaya doğru geri dönmeleri gibi yeni imkânlar da mevcuttur. Halilov, ideanın gerçekleşmesi veya yaratılma sürecinin her zaman aşamaları ve yapısının bulunduğunu savunur. “Burada”, diyor Halilov, “ideal ve maddi birleşenlerin giderek daha küçük (mekân ve zaman itibarıyla) işlemler, anlar çapında birbirinin yerine geçmesine tanık oluyoruz. Söz konusu yapılaşma, aşamalaşma ve hiyerarşi belli bir anda kesintili olmaktan kesintisizliğe geçiyor ve artık maddi ve ideal olanın belirlenemediği belirsizlik şeridine giriyoruz.”¹

¹ “İdeya və Maddi Təcəssüm”, *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər*, Bakü, 2003, sayı 1-2, s. 124-125.

Halilov küçük ideaların toplanmasını kastederek şöyle devam ediyor: “Geleneksel matematik toplanma yalnız idea için geçerlidir; ancak ideanın parçalanmasıyla ortaya çıkan küçük ideaları temel alan faaliyetler, tekrar toplanarak ilk büyük ideanın maddilik ve somutluk kazanması olarak ortaya çıkmaktadır.” Fakat burada matematik yasaların duyusal dünyada, dolaşısıyla zaman ve mekân kalıbına giren idealar için geçerli olduğunu unutmamak gerekir.

Halilov’un idea hakkındaki yaklaşımları klasik felsefeye katkı olarak özellikle dikkat çekmektedir.

Zaman ve Mekân

Selahaddin Halilov ***zaman ve mekân*** kategorilerini aynı fenomenin farklı tezahürleri olarak ele almaktadır. Ona göre, “mekân bir ân, zaman ise kesintili ânlardan oluşan sürekli bir süreç”tir. Mekânın hızlı bir şekilde birbirinin yerine geçen süreçlerden ibaret olan zamanın bir ânı olduğunu ileri süren filozof ***zamani, mekânların matrisi, mekânı da zamanın kesiti*** olarak ele almaktadır.

Şimdi – bir ândır. İnsan da yalnız söz konusu bu ânda var olabildiği için, *şimdi* geçmiş ve geleceği aynı anda kendisinde muhafaza eden ve canlandıran *aktif mekândır*. Önce ve sonra *şimdi*’den kaynaklanmaktadır. Halilov’un “bugünü olmayan bir milletin geçmişi de yoktur” fikri de bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Esasen ***geçmiş “şimdi’nin sanal mekânı”***’dır. Halilov’un “bugün” vurgusuna mutasavvıf Türk şairi Yunus Emrede de rastlıyoruz:

Benim yarınım bugündür bunda göründi ol Kadir¹

Görüldüğü üzere, *şimdi*’de zaman ve mekân hem ayniyet teşkil etmekte, hem de birbirilerini tamamlamaktadırlar. Bu anlamda, belli bir olayın ana hatları veya söz konusu olayın bütünlüğü “zaman (başlangıçtan sona kadar)

¹ - *Yunus Emre Divanı*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1943, s. 296.

ve mekân (bir ortam ve şartların diğəriylə değışimi sınırında) bakımından belirginleşmektedir.”¹

Fakat Halilov’a bir gerçeğı daha vurgulamaktadır. Ona göre, “zaman ve mekânın muayyen olması durumu yalnız unsurlara, yapısız nesnelere aittir. Mürekkep yapılarda ise idea ile maddilik arasındaki ‘dönüşümler’, aktif durumla potansiyel (pasif) durum arasındaki karşılıklı geçişler zaman ve mekânın muayyen olması durumunu ortadan kaldırmaktadır.” Burada Halilov’un, zaman ve mekânı saf idea ve saf maddenin (materia) teması olmanın yanı sıra, ideanın belirginleşmesi için bir kalıp olarak gördüğünü de ifade etmek gerekir.

Zaman ve mekânın bu neviden yorumu Halilov’a “maddi dünyayı kendi başına hazır bir şey olarak değıl, bir süreç olarak” ele alma imkânı tanımaktadır. Bu süreçte her bir hadise bir ideanın taşıyıcısıdır. Fakat tek bir hadise farklı boyutlarda, çeşitli yapı seviyelerinde ele alındığında hadisenin daha küçük hadiselerden ibaret olan mürekkep bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, hadiseyi muayyen kılan zaman ve mekânın kendisi de yapılaşmış ve hiyerarşik nitelik taşıdığından, bu, olayın özelliklerinde de kendisini göstermektedir. Daha da önemlisi, Halilov’a göre, “bir zamanlar aynı mekâna getirilen, aralarında irtibat kurulan ve bir yekûn hâlinde birleşen hâdiseler toplamında”, veya “yekûn hadisenin oluşması sürecinin kendisinde” temel idea “zaman bakımından dayanıklı olma ve istikrarlılık düzeyine geçme niteliğı taşımaktadır.” Dolayısıyla zaman itibariyle istikrarlı olan idea, *asıl idea*, birbirinin yerine geçen idealar ise sadece onun tecessümünü gerçekleştiren *yardımcılardır*.

Zaman ve mekân hiyerarşisi ve hadisenin oluşması süreci söz konusu tek ideanın “genetik programının yavaş yavaş gerçekleşmesi” ve tamamlanmasıdır. Halilov’a göre, “Programın sona ermesi sistemin bundan sonraki durumunu gereksiz kılmaktadır. Program tamamlanmadığı sürece cismin ortamla maksatlı ve karşılıklı ilişkisi bulunmaktaydı. Onun amacına ulaşma

¹ *Şərq və Qərb*, s. 509.

arzusu bulunmaktaydı. İçsel devindirici güç, hakikatte dış etkiye olan içsel ihtiyaçtır. Cisim veya sistem neye ihtiyaç duyuyorsa dışarıdan onu da almaktadır. Daha doğrusu, yalnız onu almaya çalışmaktadır. Gerçekten eksikliği de, fazlası da, zararlıdır.”

Hadisenin tamamlanması için ihtiyaç duyduğu şey, ideanın aynı yönde canlanması, aktifleşmesi, *beklemesidir*. “Tamamlanan sistemde *bekleme* sözü konusu değildir. Tam tersine, cisim dış etkilere direnerek kendi durumunu korumaya çalışmaktadır.” Tamamlanan veya “doymuş sistemlerin zorunlu bir biçimde değiştirilmesi, yalnız sistemin yapısının bozulması sayesinde mümkündür. Beklemede olan sisteme ise bizzat beklediği bileşen eklendiğinde tamamlanma gerçekleşmektedir.” Tüm bunlar diğer bir gerçeği de onaylamaktadır: sistem hareketsiz değil, tam tersine hareketli ve dinamiktir. Dolayısıyla, **“zaman, ideanın maddi tecessümü sürecinin bir göstergesidir.”** Bunun yanı sıra, zaman ideanın bir durumdan başka bir duruma geçmesinin de göstergesidir.

Halilov’un zaman ve mekânla ilgili düşünceleri insan ve onun bilme (idrak) sürecine ait bazı konuları aydınlatmaktadır. Ona göre, insan *şimdi*’yi, zaman-mekânı idrak etme kabiliyetinde olan yegâne varlık olarak hem “ideadan başlayarak, bu ideanın gerçekleştirilmesi yollarıyla yekûn hadiseye, sonuca, hazır olana doğru gidebilmekte”, hem de “hazır şeylerden geriye, onun temelinde bulunan ideaya veya idealar kompleksine donebilmektedir.” Birinci durumda insan “dünyayı değiştirmeye, ikinci durumda da değiştirilen dünyayı idrak etmeye çalışmaktadır.” Hakikatte, insanın mutlak hareketsizlikte olmaması, her zaman herhangi bir sürecin belli bir anı ile karşılaşması ona hatta “kaosta bile ‘rastlantılar sonucunda’ kurallı süreçleri ortaya çıkarmasına” imkân tanımaktadır.

Sonuç itibarıyla, Halilov’a göre, insan hayatı birbirinin yerine geçen mekânlardan ibarettir. İnsanın kendisi ise, hem idea ve maddenin temaslarından, hem de ideanın durumlarının hızlı bir biçimde birbirinin yerine geç-

mesinden ibarettir. İnsan bir matristir ve o, her an bu matrisin bir unsuru olarak tezahür etmektedir.

Dört âlem

Selahaddin Halilov dünyayı ve varoluşu dört başlık altında tasnif etmektedir. Bunlar idealar dünyası, nesneler dünyası (maddi dünya) ve sözlerin dünyası (dil) ve nihayet insanın kendi dünyasıdır. Bu dünyalar arasında bir takım ilişkiler mevcut olmakla birlikte, hepsinin kendine özgü yapısı vardır. İnsan ise söz konusu üç dünya arasında bir irtibat kurucu olarak onların üçünün bir terkidir. Söz konusu irtibat yeni bir ilişki ve yeni bir faaliyet alanının ortaya çıkmasına ortam hazırlamaktadır. Burada Halilov'un bu dört âlemin bir terkibi olarak gördüğü insanı şair Şeyh Galip, meşhur "Tercii-i Bend"inde şöyle vafsetmişti:

*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüme-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen*¹

Halilov'a göre, insan saf ideanın ve saf maddenin temas dünyasının merkezinde yer alır. Bu anlamda, duysal (maddî) dünyada gerçekleşen tüm gelişmelerde insan belli ölçüde önem taşımaktadır. Nitekim, insan dünyanın da 4 çeşide bölünmesine neden olmaktadır: 1) *insansızlaşmış dünya*, 2) *insanlı dünya*, 3) *insanîleşmiş dünya* ve 4) *insan dünyası*. "*İnsansızlaşmış (maddi) dünya, duysal deney ve mantikî düşünceyle; insanîleşmiş, sembolleşmiş dünya duygu ve tahayyüle; insanlı dünya bedii sosyal idrakte; insan dünyası ise spekülâtif bilinçle ifade edilmektedir.*"² Söz konusu dünyalar arasında birincisi saf maddi, dördüncüsü saf manevi, bunların ikisinin arasında olanlar ise tayfin dereceleri misali, *manevileşmiş maddi* ve *maddileşmiş manevi* bulunmaktadır. Bu tür sınıflama rastgele bir nitelik taşımakta ve bir anlamda mevcut bilim alanlarını tanımlamaktadır. Nitekim, in-

¹ - Kedine bir hoşça bak; sen âlemin özüsün, varlıkların gözbebeği olan insansın.

² *Fəlsəfə: Tarix və Müasirlik*, Bakü: Azərbaycan Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 31.

sansızlaşmış dünya bilimin (doğa bilimlərinin), *insanlı dünya* lirigin ve güzel sanatların, *insanileşmiş dünya* tarihin, epik edebiyatın ve sosyal bilimlərin, *insan dünyası* ise psikolojik dramların (ve psikolojinin) konusunu teşkil etmektedir. Bunların tümünün vahdeti ise felsefenin konusudur. Halilov bu konuda şöyle diyor: “Dünyayı idrak etmek için bilim, dünyayı duymak için şiir sanatı güzel sanatlar bulunmaktadır. Felsefe ise duygulu idrakten ve şiirsel düzeye yükselmiş bilimden meydana gelmektedir.”¹

Dil Üzerine

Halilov’un dille ilgili görüşlerini iki bakımdan incelemek mümkündür:

1. Kendi başına bir dünya olarak dil,
2. İdea dünyasıyla duyusal (maddi) dünya arasında irtibat aracı, “bilgi iletkeni” olarak dil.

Halilov’a göre dil, “öyle bir hammadde, öyle bir materyal, potansiyel imkân ve hazine ki, her seferinde bu hazine tüketilmekte ve kullanılmaktadır; fakat hiçbir zaman bitmemektedir; hatta bitmek şöyle dursun daha da zenginleşmektedir. Çünkü dil, potansiyel bir varlığa sahiptir.” Halilov dilin, “bu dilde konuşan tek tek bireylerden bağımsız olarak, onların ne zaman, nasıl konuşmalarına bağlı olmadan – nesnel olarak mevcut” olduğunu vurgular. Ona göre dil “ bireyin değil, tüm milletin yüzyıllardır biçimlendirerek sonraki kuşaklara aktardığı toplumsal bir olaydır. Dilin taşıyıcısı sadece bu dili konuşan belli insanlar değil ve onların toplamı da değil, bilakis tüm toplumdur.”

Diğer bir ifadeyle, dil bir anlamda milletin geçmişi ile geleceği arasında canlı bir köprüdür. Bu bağlamda filozof, milli felsefenin oluşturulması için inkişaf etmiş bir dilin lüzumunu bilhassa vurgulamaktadır. Dilin sadece yapısının, biçiminin veya kelime hazinesinin değil, söz konusu kelimelerin

¹ A.g.e., s. 32.

anlam içeriğinin, onların sınırlarının belirginliği ilkesinin sağlanmasının daha önemli olduğunu belirten Halilov, bu bağlamda dilleri *kristal* ve *amorf* olarak sınıflandırmaktadır.

Düşüncenin insicamlı gelişimi için kelimelerin (kavramların) içeriğinin açık olduğu, temel düşüncelerin kavramlar ve kategoriler düzeyine yükseldiği ve keza durumu açık bir biçimde açıklayabilen, tekrarlardan kurtulan diller *kristal sisteme* sahiptir. Kelimelerin (kavramların) içeriği ve kapsam alanı belirsiz olan, düşünceyi kesin kavramlarla ifade edemeyen, durumun yorumlanması için daha fazla kelime ve ek açıklamalar kullanan ve rasyonel düşüncenin ifadesi için yeterli olmayan diller ise *amorf sistemli*dirler.

“Her millet için ‘bülüğ çağı’na kadar yükselen bir çizgi takip eden dilin “doyma” ve olgunlaşma döneminin ardından, genellikle gelişimi durmakta ve bundan sonra olsa olsa tamamlanma süreci yaşanmaktadır.” Dolayısıyla, bir milletin bilimde ve felsefede dünya çapında kendini tanıtabilmesi için her şeyden önce *kristalleş* bir dile sahip olması gerekmektedir.

“Dil bilginin muhafazası, aktarılması ve içselleştirilmesi için bir araçtır.” Dolayısıyla dil, sadece toplumsal süreçleri değil, aynı zamanda insanın kendi iç dünyasındaki süreçleri de irtibatlandırmaktadır. Diğer bir ifadeyle dil, bir anlamda ideanın aşamalı, maddi tecessümünün (kelimelerle ifadesinin) göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Halilov ifade etmeyi, konuşma yeteneğini kronolojik olarak idraktan sonraki aşama olarak görse de düşünce, bilgi ve dil karşılaştırmasında diferansiyel yaklaşımı tercih etmektedir. Halilov’un tespitine göre, “bilgi hem kişisel duyu deneyiminin sonucu olarak, hem de başkalarını dinleme ve okuma sonucunda kazanılabilir. Bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Bize göre, birinci durumda düşünme sürecine dil iştirak etmemektedir. (Fakat düşüncenin sonucunu başkasına iletme için dil ile ifade olunma aşamasında *iç konuşma* ve *dış konuşma* adeta aynı anda bu sürece iştirak etmektedir). İkinci durumda ise düşünce başkasından artık konuşmayla ifade olunan biçimde – dil kalıbında alındığından burada konuşmanın önce gelmesi tabii bir durumdur ve muh-

temelen bilgiyi alan kişi onu dil kalıbından çıxararak kendi kişisel düşünce düzleminde ifade etmek isteyecektir. Bu durumda, *iç konuşma* tabii ki, düşünceden önce gelecektir.”

Dilin düşünceden ayrı *kendi hafızası*, deposu da bulunmaktadır. “Hazır bilgiler” artık dil kalıbına dökülen düşüncelerdir ve onlar kişisel düşünce düzlemine dâhil edilerek hıfz edilmediğinde *düşünce hafızasında değil, dil hafızasında* muhafaza edilmektedir.

Halilov dili konuşmadan farklı bir kavram olarak ele almaktadır: “Konuşma” ses vasıtasıyla, kelimelerle ifade olunan konkr bir olaydır. Konuşma dilin eylemde olan biçimi ve doğrudan doğruya gerçekliğidir.” Yapısına ve sahip olduğu özelliklere göre dil, sadece maddi dünyanın sınırları içinde var olabilen konuşmadan daha geniş bir anlam taşımaktadır. Konuşma, “gerçekliğin sanal biçimine daha fazla uyan” dilin “potansiyel, pasif durumdan aktif duruma geçmesi” için bir vasıttır. Konuşma eyleminin potansiyel bilgi-düşünce sistemiyle dil arasındaki misyonunu Halilov şöyle açıklamaktadır: “Burada söz konusu olan bir olayın (somut düşüncenin) başka bir biçime (tümce) geçmesi ve nesnelleşmesi değil, bir bütün içindeki parçaya (alt sisteme) başka bir bütün içinde uygun parça seçilmesinden ve bu seçimin izomorf ve homomorf olmasıdır. Söz konusu olan, dil alanındaki (çeşitliliğindeki) unsurlar arasında, düşünce alanındaki ilişkilerin özelliğine uygun olan ve onu doğru bir biçimde yansıtan ilişki seçilmesidir.” İşte bu bağlamda söylenenler sanki ideanın maddi tecessümünün küçük bir modelini ortaya çıkarmış oluyor: düşünce – idea, dil – madde (materiya), iç konuşma ise onların temasının tezahürü olarak ortaya çıkar.

Yeni bilgi modeli

Selahaddin Halilov’un bilgi kuramı her şeyden önce onun idea ile ilgili yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Söz konusu kuramın anlaşılması için filozofun, ideanın pasif durumdan aktif duruma geçmesi konusundaki görüşlerinin izah edilmesi gerekmektedir.

Halilov'a göre, yaratılan varlıklar arasında yalnız insan aktif ideaya sahip olduğundan, idrak etme yeteneği ve yaratıcı düşünce sadece ona özgü olan bir şeydir. O, ideanın bir durumdan başka bir duruma geçmesini *işrakî* felsefenin *aydınlanma*, veya fenomenolojideki *yönelimsellik (Intentionalitet)* kavramıyla açıklamaktadır: “Duyusal alemde cisimlerin özelliğini belirleyen şey onların taşımakta oldukları pasif idealardır. İdrak etme süreci aslında onların *aydınlanması*, pasif durumdan aktif duruma dönüştürülmesi, canlandırılması sürecidir.”

Şey veya olay birkaç ideanın taşıyıcısı olsa da, belli bir anda yalnız bir idea belirginleşmekte, aktifleşmekte ve söz konusu bağlamda cismin yerine geçmektedir. Kant'ın “das Ding an sich” (“kendinde şey”)inden farklı olarak Halilov, “kendinde şey”i cismin henüz *gölgede kalan* ve *henüz pasif kalan ideası* olarak tanımlamaktadır. O, “kendinde şey”i idrak için her zaman ulaşılmaz, karanlık bir alan olarak değil, bilakis idrak etme sürecinde idra-kin dışında kalan parça olarak değerlendirmektedir. Bu tür bir yaklaşım “agnostisizmle fenomenolojinin adeta sentezine dayanarak yeni bir idrak modeli”nin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Dikkatin ve ilginin pasif ideaya yönelerek onu aydınlatması veya canlandırması cismin yarım sisteminin tamamlanma isteğinden kaynaklanmaktadır. Fakat burada birkaç önemli nokta bulunmaktadır. Birincisi, cisim veya olay insandan daha önce var olan ideaların taşıyıcısı ve onunla gerçekleşen “temas, suje-obje ilişkisi önce uygun gerekli *ideaların insan zihninde canlanması* için bir vesile olmaktadır.” İkincisi, canlanma insan zihninde gerçekleşmekte, “cisimde ise söz konusu pasif idea, gerçekte pasif kalmaya devam etmektedir.”

Kuran'ı-Kerim'de , “Allah insana yalnız kendisinin bildiği tüm şeylerin isimlerini öğretti” (2/31) buyrulmaktadır. Halilov'un bilgi ve idrak anlayışı yukarıda zikredilen ayeti teyit etmektedir; zira Halilov insnı tüm ideaların taşıyıcısı ve canlandırıcısı olarak görmektedir. Nitekim o bu konuda şöyle demektedir: “İnsan, tüm diğer cisimlerden ve varlıklardan farklı ola-

rak, sadece kendi vücudunun ihtiva ettiği, dolayısıyla kendine ait olan ideaların değil, aynı zamanda tüm diğer cisimlerde mevcut olan ideaların da taşıyıcısıdır. Ayrıca insan bu ideaları canlandırma imkânına sahiptir.”

Aydınlanmanın kaynağı her şeyden önce *Nur-ul Envar* (Sühreverdi) ve bu nurdan kendi payını alan, aktif, yaratıcı ideaya sahip bilinçli insandır; “ilahi ideadan gelen ışığın odak noktası olarak ortaya çıkan ve ışığı alarak tekrar dağıtan” insan. Dolayısıyla, insan da kendi idrakini belli bir şeye yönelterek, fokuslayarak, söz konusu ideayı canlandırabilmektedir. İnsan sahip olduğu aktif idea sayesinde kozmik ruhla irtibatlıdır ve bu irtibat onun taşıdığı daha yüksek ideanın gerçekleştirilmesi olarak tezahür etmektedir. Halilov’a göre, bizzat “akıl, kozmik ideanın gerçekleştirilmesidir. Bu ideanın gerçekleştirilmesi de dış dünyayla, ortamla karşılıklı ilişki sürecinde ortaya çıkmaktadır.”

İnsan vücudu pasif ideaların taşıyıcısıdır ve aydınlanmayı gerektirmektedir. Onun da idrak edilebilmesi için *aydınlanma*, veya *yönelimsellik* (*Intentionalitet*) yani şuurun objelere ve olaylara yönelmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Halilov, Platon’un insanın ölümsüz nefsinin önceki bilgileri hatırlaması veya cisimlerin ideaların kopyaları olması düşüncesini kabul etmemektedir. Çünkü, “bu durumda duyusal (maddi) dünyada idealar tahrifata uğradığından, orijinale tam uygun olmayacaktır”. Filozofa göre, esasen “hem cisimlerdeki, hem de insanın genetik hafızasındaki idealar *aynı yaratılış sürecinin sonuçlarıdır*. Diğer bir ifadeyle, mikrokozmostaki pasif idea ile cisimdeki pasif idea – ikisi de aynı bir aktif, orijinal ideanın kopyaları olduğundan, birbirine eşdeğerlidir.” Dolayısıyla, *kozmetik ruh* (*mikrokosm*) (gaip, ayân-ı sabite – K.B.) tüm ideaların bir anlamda kaynağıdır ve Kuran’ı-Kerim’in de onayladığı üzere, her bir insan doğuştan “bu dili” bilmektedir. “Sadece, farklı kişiler için bu potansiyelin farklı tarafları aktifleşmektedir. Dolayısıyla, insanın kendisine özgü olan potansiyel bilgi kaynağından yararlanabilmesi için entellektüel irade sergilemesi gerekmektedir.”

Tasavvuf

Selahaddin Halilov'un tasavvuf ilə ilgili görüşləri ilk baxışta çelişkili kimi görünə bilər. Örneğin, ona görə, “dervişlik dönməsi artıq bitti. Sufilik modern insanın həyat fəlsəfəsi olmaq şansına sahib deyildir.” Aynı şəkildə, yazar zahitlik həyatı yaşayan sufileri kastedərək şöyle deyir: “Hakkı, ədaləti, hakikəti idrak edip, maneəvi olaraq yüksəldikdən sonra, təkrar gündəlik həyata, topluma dönərək onu da aynı mertebəyə yüksəltmək üçün yollar aramayacaqdır; bu isə ən azından bencillikdir.”¹

Halilov, tasavvufun aynı zamanda insanın “Halik”i kendi kalbində arayaraq *kısa devre effekti*” oluşturma görüşünə qarşı çıkmaktadır. Kendi iç dünyasına kapanarak yüksek maneəvi dəyərlər, zəngin bilgilər qazanan bir kişinin toplum için örnek olmaq yerinə, toplumdan uzaqlaşmasını ciddi şəkildə eleştirmektedir. Kuran’ı-Kerim’den verdiği örneklerle kendi düşüncələrini təməlləndirməyə çalışan Halilov, digər varlıqlardan aklı və yaradıcı düşüncəsiylə ayrılan “insanın yüzünü doğaya, evrenə dönmesini və ona verilən düşünce sayəsində insanlıq uğruna yaradıcı icraatlarda bulunmasını da hak yolu” olaraq adlandırmaktadır.

Halilov aslında tasavvufun derinlərində var olan, amma onun egzotik və moda olan prinsiplərinin arxasında ihmal edilən düşünce çizgisini ortaya çıxarmaya çalışmaktadır. Nitekim o, “mürşidi göklərə çıxararaq Allah’a şirk koşmanın”², və ya “kendini kaybedərək ilahiye giden yolda genel akıma katılmaya”³ və insanın kişiliksizləşdirilməsinə qarşı çıkmaktadır. Halilov’un tüm çabası bedii-estetik güzelliklərin gölgesində qalan “tüm sufi doktrinlərin kökündə bulunan temel düşüncələri şərhədicilə olmaksızın, şəhisləş-

¹ “Sufi Zirvəsi: Son, Yoxsa Başlanğıc”, *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər*, Bakü, 2006, sayı 3-4, s. 120.

² A.g.m., s. 118.

³ “Şəxssizləşmiş təsəvvüf”, *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər*, Bakü, 2009, sayı 4, s. 163.

tırmaksızın bir biçimde ayırt etmək və felsefi bağlamda yorumlamaktır.”¹ Bundan da önemlisi Halilov tasavvufu “yüzyıllar geçmesine rağmen, hâlâ senkretik bir biçimde kalan... bağımsız bir alana transfer edilerek geleneksel felsefi kavramlar bağlamına yerleştirilmeyen”² İslam düşüncesi geleneğinde alternatif bir yol olarak ele almaktadır. Nitekim o, geleneksel, yani Aristocu felsefeden uzak, fakat gerçekte “aynı felsefi mahiyetin farklı bir biçimde tezahürü” olan ve İslam felsefesinin tarihini Kindi’den daha önceki döneme götüren tasavvufu ebedi hikmetin tezahüründe daha köklü bir model olarak adlandırmaktadır. Halilov’a göre, tasavvufta “insan dünyaya kendi ruh dünyasından açılan bir pencereden bakmaktadır. Dolayısıyla, insanın bizzat kendisi ruh ve Allah’la aynı cephededir. İnsan doğanın bir parçası değil, doğayla karşı cephededir.”³ O yüzden filozof felsefede yeni bir ufkun varlığından bahsetmektedir.

Bilgi Teorisi

1. Bilginin üç kaynağı: Her felsefenin temeli ve aynı zamanda nihai amacı olan Hakikat’i kavramanın üç kaynağı bulunmaktadır: *kutsal kitap (vahiy)*, *doğa* ve *insan*. Bir karşılaştırma yapıldığında, Doğu’nun ve Batı’nın kendi “okudukları” kitaplarında, aynı konularda birisinin ifrata, diğerinin de tefrite vardıkları görülecektir. Söz konusu kaynaklar üzerinde özellikle duran Muhammed İkbal, Seyyid Hüseyin Nasr, Taha Cabir Alvani vb. Düşünürlerden farklı olarak Salahaddin Halilov, sonuncu kaynağı özellikle vurgulamakta, insanın sadece ruhunu ve manevi deneyimlerini değil, aynı zamanda düşünce dünyasını dikkate almaktadır. Ona göre, insan yalnız ilahi âlemin değil, aynı zamanda maddi âlemin de ideasını ihtiva etmektedir: “İdeanın canlanması zamanı insan, süje fonksiyonu icra etmektedir. Fakat insan başka bir ideaya katıldığında... ideanın objesine... dönüşebilir...ve in-

¹ A.g.m., s. 165.

² “İslam Fəlsəfəsi Nə Vaxtdan Başlanır?”, *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər*, Bakü, 2010, sayı, 1 (29), s. 21.

³ A.g.m., s. 22.

sanın kendinin canlandığı ideanın yapısına dahil olmaktadır. Hem bütün, hem de parça olarak... Bir yapısal düzeyde bütün olarak, öbür yapısal düzeyde parça olarak!”¹ Filozof bu düşüncenin Platon felsefesinde de mevcut olduğunu ileri sürmektedir: “Üçüncü kitap ideası Platon’un idealar âlemi öğretisinden de çıkarmak mümkündür. Fakat Platon sadece bir kitabı, üçüncü kitabı temel almaktadır. Geriye kalanlarını ise ikincil – gölgeler âlemi olarak görmektedir.” Gerçi, Halilov kendi katkısını “sadece İslam felsefesinde bir hayli yerleşmiş olan “iki kitap” öğretisini Platon’un bunlardan farklı olan “tek kitap” öğretisiyle birleştirmek ve bu “üç kitab”ın eşdeğerliliğini dikkate almak”la sınırlandırmaktadır.² Fakat dikkatle incelendiğinde daha bir gerçek ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği üzere, eski dönemlerde felsefe birçok bilim dallarını kapsamaktaydı. Fakat, zamanla bu bilim dalları birer birer bağımsızlık kazanmış ve özgün bir gelişim yolu seçmişlerdir. Buna rağmen, bu bilimlerin zirve noktası yine de felsefedir. S. Halilov’un söylediklerine göre, “Platon biricik hakikat olarak ideaları, dolayısıyla biricik gerçek kitap olarak da idealar âlemini kabul etmiştir. Fakat, Platon maddi dünyada, doğada var olan gerçekleri sadece insana belli olan hükümler olarak kabul etmiştir. İnsanın araştırmalarının ve bilginin amacı olan mutlak hakikatlerin doğada da mevcut olduğunu kabul etmemiştir.”³ Dolayısıyla Platon ilk iki kitabı reddederek, sonuncu kitabı kabul etmiştir.

İlk bakışta, Platon’un tutumu da diğer bir uç nokta olarak ele alınabilir. Fakat, Platon’un kitabı sınırlı değildi ve kendi döneminin felsefesi gibi diğer iki kitabı da kapsamaktaydı. Dönemin ve şartların gereği olarak felsefeden ayrılan bilimlere denk gelecek biçimde “kitaplar” da ayrıldı ve bu süreç Platon’un kendi talebesi olan ve “doğa kitabının” önemini özellikle vurgulayan Aristo’dan başladı. Halilov “üç kitab”ın her birinin eşdeğerliliği

¹ “Əbu Turxanın “Üç Kitab” və “İki İşıq” Təlimləri, *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər*, Bakü, 2006, sayı 3-4, s. 125.

² “İslam Fəlsəfəsi Nə Vaxtdan Başlayır”, s. 25.

³ A.g.m., s. 25-26.

ilkesini tespit ederek hem söz konusu öğretiler arasındaki uyumsuzlukları ortadan kaldırmaya ve onları daha mükemmel bir öğretilde kapsamayı başarmakta, hem de bir anlamda onları tekrar vahit bir noktada birleştirmeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle, *vahit bir noktadan çeşitlenen ve farklılaşan ebedi hikmet, tekrar vahit bir noktada birleştirilmektedir.*

2. Tabula rasa (Beyaz bir sayfa yahut boş bir levha): John Lock, tecrübe yahut bilgi kaydedilmemiş insan zihnini yahut şuurunu bir tabula rasa'ya benzetir. Ona göre bilgi kaydedilmemiş bebek beyni böyle bir tabula rasa'dır. Halilov'un "tabula rasa" konusundaki görüşleri John Lock'unkinden farklıdır. Her ne kadar Halilov, "tabula rasa"yı üzerinde yeni fikir kaydetmeye müsait olan, yapısız, saf bir fon olarak değerlendirse de, esasında o, zihni yahut şuru yani *tabula rasa*'yı üzerinde kayıt bulunmayan saf, "beyaz" bir şey olarak ele almamaktadır.

Halilov bu konuda şöyle diyor: "bizim 'gerçek' dünyamızdaki her şey, –materyal olarak kullanılabilen her şey– cisimler v.s önceden çoktan kullanılmıştır ve bunlar artık bir karışımdan ibarettir; bundan böyle *tabula rasa* artık belli bir ideanın taşıyıcısıdır. Beyazlar da, siyahlar da artık bilgi taşıyıcılarıdır; hatta kaosu da mutlak anlamda bir düzensizlik olmadığını görüyoruz. Bilginin olması artık belli bir düzenin var olduğu anlamına gelir. Düzen ise ideanın bir ifadesidir. İdeanın aşikâr veya gizli muhafazası her şeyin özel amaçla tasarlanmasından ve ilahi anlamından haber vermektedir. Dolayısıyla, bizim açımızdan belirsiz olan şeylerin de gerçekte ilahi ışıktan (aşktan) nasibi bulunmaktadır."

Bu bağlamda Halilov, "özel durumlarda, kaosu bizzat *tabula rasa* fonksiyonu icra etmesini ihtimal dışı bir şey olarak görmemektedir: "Yazma esnasında hangi yapının oraya nakşedilmesi veya "yazılma"sı, nasıl yazılması objenin, burada "levha"nın nasıl ve hangi yollarla yapı kazanması birbirinden farklı meselelerdir." Halilov'a göre, nasıl "mutlak saf (katıksız) materyal" bulunmamakta ise, aynı şekilde mutlak "beyaz, boş levha"nın

varlığı da imkânsızdır. Çünkü, “başka idealar onda tecessüm etmiş ve çoktan onun saflığını elinden almıştır”¹

Düşünce ve Medeniyet Üzerine

Platon’un armonisine karşı, Aristo’nun sınırlı uygulama alanı olan formel mantığını ileri süren² Whitehead ve Aristo öğretisini metafizik bir öğreti olarak metafizik bakımdan eğriliye sahip³ olduğunu iddia eden A. Koyre’nin tartışmalarına alternatif olarak Halilov, *düşünce fezasının eğriliğinden* bahsetmektedir. Ona göre, hem geometrik, hem de metafizik eğilme insanın akli potansiyelinin sınırlılığıyla ilişkili olan bir şeydir. Düşünce de adeta gök cisimleri, atom ve elektron vb. misali dairevî olarak hareket etmektedir.⁴ Gerçi Halilov, söz konusu harekette “hem ilerleme, hem de geriye dönme bileşenleri” olduğundan dolayı belli açılardan geleneksel sarmal hareketin bize görünen bir parçası olabilmesi gerçeğini de reddetmemektedir; fakat, burada daha önemli bir mesele söz konusudur.

Halilov tek çizgi boyunca ilerleyen tek boyutlu ve daha farklı istikametlerde ilerleyebilen iki boyutlu fezanın yanı sıra *üç boyutlu fezada da düşüncenin istikametlerini* araştırmakta ve şöyle demektedir: “Burada dikey farkın da mevcut olması düşüncenin bir düzlem düzeyinden daha yüksek (veya daha aşağı) düzlem düzeyine geçmesini gerektirmektedir. Bunun gerçekleşmesi için de, fiziki âlemle bir kıyaslama yaparsak, enerjik tamamlanma (yükselme için) veya enerjik ışınlanma (iniş için) gerekmektedir.”⁵

Halilov, düşüncenin birileri tarafından belirlenen istikamette gelişmesini, “bağımsız, yaratıcı özne değil, bilgi araçlarının sadece uygula-

¹ ““Ağ Lövə” Nəzəriyyəsi: İdeyada və Materiyada “Bakirəlik” Haqqında”, *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər*, Bakü, 2008, sayı 5-6, s. 182.

² А.Н. Уайтхед. Избранные работы по философии. М., «Прогресс», 1990, s. 553-554.

³ А. Койре. Очерки истории философской мысли. М., 1985, s.17.

⁴ “Əbu Turxanın “fikir fəzası” təlimi”, *Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər*, Bakü, 2008, sayı 4, s. 159-160.

⁵ A.g.m., s. 159.

masıyla, kendisinin isteyerek seçmediği bir yol ile yürümesini”¹ ve aynı zamanda “ideanın kaynağına ve sorunun kökenine ulaşmak için düşünce akımına karşı yüzmesini” sözkonusu düşüncesine örnek olarak göstermektedir. İkincisi daha zor ve daha fazla enerji gerektirse de, genel akıma kapılmadan bizzat “yeni akımın başlangıcında bulunmak, düşünce kaosunda yeni bir yol açmak ve yeni istikamet belirlemek” için zorunlu şarttır.

Dinlerin ve medeniyetlerin birbirleriyle olan ilişkilerini araştıran Halilov, Doğu ve Batı medeniyetlerinin yerinin adeta birbiriyle karıştırıldığını savunmaktadır. Onun kanaatine göre, “Dinlerin bilimsel-felsefi analizi, Doğu düşüncesine en uygun dinin Hristiyanlık olduğunu göstermektedir. Oysa Doğu düşüncesinin temelleri dinler içerisinde bir tek İslam’da gözlemlenmektedir.”² Şöyle ki, “Dinler insanı genellikle birey olarak ele alsalar da, bir tek İslam dininde toplum anlayışı vurgulanmakta, toplumsallaşma, dolayısıyla, aynı zamanda medeniyetin temel koşulları dini alana yansıtılmaktadır.”³

İslam dünyasının birçok alanlarda Batı’dan daha az gelişmiş olmasının nedenlerini İslam diniyle açıklamaya çalışanlardan farklı düşünen Halilov’a göre, “Batı’nın gelişmesi yalnız Hristiyanlığın etkisinden kurtulma sayesinde mümkün olmuştur. İslam dünyasının gelişmemesinin nedenleri ise tam tersine, İslam ilkelerinden uzak kalma, dini tahrif etme ve yabancılaşmadır.”⁴

Batı’nın günümüzde karşılaştığı düşünce buhranından kurtulabilmek için başvurduğu yollardan biri, hatta birincisi İslam’dır. Buna örnek olarak, medeniyetler diyalogunu gösterebiliriz. Halilov medeniyetlerle ilgili düşüncelerinden hareketle şöyle bir sonuca varmaktadır: “Çağdaş bilimsel-felsefi literatürde sık sık medeniyetler çatışmasından veya medeniyetler arası diyalogdan bahsedilmektedir. Hâlbuki kültürler farklı olsa da, tüm beşeriyet

¹ A.g.m., s. 160.

² *Baxış Bucağı*, Bakü: Elm və Təhsil, 2010, s. 143.

³ A.g.e., s. 143.

⁴ A.g.e., s. 145.

için yalnız bir medeniyet bulunmaktadır ve o, tüm halkların ortak çabalarıyla oluşturulmuştur. Bu anlamda medeniyetler arası diyalogdan değil, olsa olsa medeniyetin monologundan bahsetmek mümkündür. Fakat medeniyetin tek evrensel bir oluşum olarak kimin kontrolünde olması ayrı bir konudur tabii.” Halilov İslam’ı maneviyatın, sağlıklı ruhun biricik kurtuluşu olarak kabul etmenin yanı sıra, Batı’nın siyasi-ekonomik gücünü ve “günümüzde gezegenimizin sadece siyasi haritasının değil, ekonomisinin ve maddi-teknolojik kültür dağılımının da bir hayli belirginleşmesi ve görece istikrarlı bir manzara ortaya çıkması” gerçeğini de göz ardı etmemektedir.

Medeniyetler öğretisinde önemli noktalardan birinin de *kesintisiz tarih* ilkesi olduğunu vurgulayan Halilov’a göre, “Toplumun gelişiminde kazanılan belli bir başarı sonradan sürdürülemediği takdirde, o, uzun vadede tarihi sürece dahil olamamaktadır.”¹ Fakat söz konusu ilkeyi medeniyetin ve tarihi olayların dışında Mutlak İdea’nın gelişim yasasına da uygulayan Halilov, İslam dininin iç potansiyelini ortaya çıkarmanın yanı sıra bir adım daha atarak kendisinin günümüzde İslam medeniyetinin ciddi ihtiyaç duyduğu yeni kuram ve sistemi ortaya koyma azmini ifade etmektedir. Ona göre “İstikbal, yalnız geçmişimizin devamı olduğu zaman bizimdir.” Diğer bir ifadeyle, filozof İslam’ın dünkü zaferini ve zirvesini onaylamak için tarihin sayfalarını çevirmek yerine, tekrar aynı zirvenin fethedilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir.

Sonsöz

Selahaddin Halilov, düşüncelerin ve medeniyetlerin farklı istikametlerde gelişiyor gibi görünseler de neticede aynı büyük vahdet idea’sında birleştikleri kanaatindedir. Daha doğrusu o, tarihin tekerleğini namütenahi döndüren gücün bu “vahdet idea”sı olduğuna inanmaktadır. Bu meyanda Halilov diyor ki, “Milletler farklı olsa da, adetler, dinler, diller farklı olsa da bü-

¹ *Fəlsəfə: Tarix və Müasirlik*, s. 245.

yük ideanın yolu birdir ve insanlığın bütün büyük akıl sahiplerinin birlikte çabaları ile kat edilir.”¹

İnsanlığın bu evrensel idea yörüngesinde şekillendiğini savunan Halilov, *Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü* başlıklı eserinde bu büyük “vahdet ideası”nın Doğu ve Batı’da akislerine yer vermekte ve bu anlamda Doğu’nun ve Batı’nın zirvelerini mukayese etmektedir. Müellif bu eserinde şaşırtıcı bir rahatlık ve üslup kıvraklığıyla “Kant ve Sühreverdi”, “Hegel ve Sühreverdi” ve “İbni Sina-Sühreverdi-Galile-Descartes” gibi filozofların felsefi sistemlerini mukayese etmekte, “Goethe ve Ahundov”u yahut Goethe’nin Faust’u ile Hüseyin Cavit’in İblis’ini karşılaştırmaktadır. Dahası, birbirine tümüyle zıt görünen Fuzulî ve Feuerbach gibi iki düşünürü bütün farklılıklarına rağmen aynı “vahdet idea”sı yörüngesine oturtabilmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse Halilov’un başarısının sırrı da burada yatmaktadır. Nitekim o, Fuzulî ve Feurbach gibi, biri dindar diğeri ateist olan ve iki farklı din ve kültürün düşünce değerlerinden beslenen düşünürlerin bir noktadan sonra müşterek bir fikirde, “vahdet idea”sında birleştiklerini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu meyanda Halilov adeta ön yargılarımızla savaşırcasına sözkonusu iki büyük düşünürü şöyle mukayese etmektedir: “O, Hristiyanlığı eleştirmekle birlikte, Hristiyanlığın insana sevgi ile yaklaşımını somut sosyal çevre bağlamına getirdi. Furbach sevgiyi dine bağlılık çerçevesine yerleştirmeye karşı çıktı. Onun görüşüne göre sevgi dini duygu ile, inançla değil, akıl ile aynıdır. “Akıl evrensel sevgidir” (Furbach). Fûzulî’den üç yüz yıl sonra yeniden sevgiyi dinde eritmek gayretlerine karşı, dini duyguyu sevgi ile eritmek, insanüstü ideaları evrensel idealarla değiştirmek, dini eleştirmekle birlikte, yeni bir din, sevgi dini kurma çabası gösterdi. Ancak Furbach öğretisi inkâr üzerinde, Fûzulî öğretisi ise birlik üzerinde kurulmuştu, *evrensel aşkla ilahi aşkın birliği*. Kısmete bakın! Atalarımız o kadar yüksek olmuşlar ki, onların seviyesine

¹ Selahaddin Halilov, *Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü*, İstanbul 2006, Ötüken Neşriyat, s. 276.

çıkmanın yolu Batı felsefesinin anlaşılmasından geçmektedir. Biz bugün onlara dönmek için, onların seviyesini anlamak için önce Batı felsefesine, onun en parlak örneği olan klasik Alman felsefesine, Kant'a, Hegel'e, Fierbach'a dönmek zorundayız.¹

Selahəddin Halilov; Kant, Fichte, Hegel və Schelling gibi idealist bir filozof değildir; ama Karl Marx gibi ateist ve sosyalist bir düşünür de değildir. Bununla birlikte o, tefekkür alanında ideali olan ve sosyal alanda mükellefiyetlər hisseden bir filozoftur. Bu yönüylə Halilov, Muhammed İqbal'e benzer. Tıpkı İqbal gibi o da evvelə kendi millətinə, sonra İslam dünyasına və nihayət tüm insanlığa seslenir. İqbal, uzun bir uykuya dalan Şark'ı uyandırmak için insanın və özellikle Müslüman millətlərin damarlarına şiirle atəş salmaq istəmişdir. İqbal; sözün, hissin, lirizmin və şiirin gücünü kullanmak istəmişdir; Halilov isə daha çox düşüncənin və felsefənin gücünü kullanmak surətiylə Müslüman millətlərin dimağında, beyinində bir kıvılcım oluşturmaq və bilinçində bir şimşəklənmə yaratmaq istəmişdir. Mamafih hər ikisi də insanın və özellikle də Şark dünyasının mukaddəratını dəğiştirməyi gəyə edinmişlərdir. Bunun için onlar, bir tərəftən Şark'ın zəngin tefekkürünü, tarixi birikimi və muhteşəm kadim kùltürlərini önərinə sərərək, diğər tərəftən də nice zamandır Batı karşısında duçar olduqları səfaletin mukaddəratları olmadığını vurğulamaktadırlar.

*Senail ÖZKAN
Könül BÜNYADZADƏ*

Səlahəddin Xəlilovun Fəlsəfi Düşüncələri
(xülasə)

Məqalə müasir dövrün tanınmış filosoflarından olan Səlahəddin Xəlilovun fəlsəfi görüşlərinin təhlilinə həsr edilmişdir. Araşdırmada filosofun bir sıra mühüm fəlsəfi prinsiplər haqqında ideyalarına toxunulur,

¹ A.g.e. s. 276.

ideya və varlıq, zaman və məkan, dil və düşüncə, elm fəlsəfəsi və təsəvvüfə dair orijinal və yeni düşüncələri şərh edilir.

Fəlsəfə sahəsində mühüm fikirlərin müəllifi olan Xəlilov idea və maddənin əzəli-əbədi olduğunu və insan əqlinin hüdudlarını aşdığını önə sürür. Onun fikrincə ancaq zaman və məkan içərisində mövcud olan şeylər əqlin mövzusu ola bilər. Müəllif idealın hissin mövzusu olmadığını, Allahın elmi daxilində olduğunu düşünür. Eyni şəkildə məkan və zamana an və en kəsiyi terminləri kontekstində yenidən tərif verir və onların idea ilə əlaqəsini fərqli bir yol ilə quraraq varlıq və bilik təsnifatına yer verir.

Xəlilov zaman və məkan ilə insan və onun həyatı arasında yaxın əlaqə qurmuşdur. Bundan başqa məqalədə onun dil və millət, düşüncə və mədəniyyət arasındakı əlaqə, habelə təsəvvüfə dair fikirlərinə də yer verilmişdir.

Açar sözlər: idea və varlıq, zaman və məkan, dil və düşüncə, elm fəlsəfəsi və təsəvvüf.

Senail OZKAN
Konul BUNYADZADE

Salahaddin Khalilov's Philosophical Thought
(abstract)

This article is dealing with the philosophical views of Salahaddin Khalilov, one of the famous philosophers of contemporary world. In the article, his ideas concerning some of philosophical principles of great importance are examined and his new and original views on the idea and existence, time and space, thought and language, philosophy of science and mysticism are described.

Khalilov who is revealing important aspects in the field of philosophy, argues that both of the idea and matter is eternal and endless and these

remain beyond the limits of human mind. According to him, only beings in time and space can be issues of mind. Khalilov thinks that the ideal is not a senseable issue, it is within the knowledge of God. Likewise, he redefines space and time in the case of moment and cross-section concepts, and establishes their relation with the idea by a different way, and makes a classification of existence and knowledge.

Khalilov has related the time and space with the human being and its life. In addition, the relations establishing by Khalilov between language and nation, thought and civilization, as well as his views on mysticism are discussed.

Keywords: Idea and existence, time and space, language and thought, philosophy of science and mysticism.

***Çağdaş felsefenin genç bayan temsilcisi:
Gönül Bünyatzade***

Süleyman Hayri Bolay¹

Temel Düşünceleri

İrrasyonel Bilgi

İrrasyonel bilgi felsefe tarihinde rasyonel bilgiye oranla daha az araştırılan bir konudur. G. Bünyatzade rasyonel ve irrasyonel bilgi çeşitlerini idrak sürecinde birbirinin yerine geçen veya birbirini inkar eden taraflar olarak değil, sınırları, yöntemleri ve yapısı belli olan, birbirini tamamlayan ve mükemmelleştiren aşamalar olarak ele almaktadır: “Biz insanın daha büyük bir potansiyelinin, imkanının varlığına öncelik veriyoruz, ona maddi güçlerinin olduğu gibi, ruhunun da yeteneklerini ortaya çıkarabileceğini ifade etmiştik. ...İrrasyonel bilgi insana daha büyük bir misyon için yaratıldığını ve daha kutsal öze sahip olmasını anımsatmakta ve yol göstermektedir.” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 215-216).

G. Bünyatzade “koşullara, mekana ve zamana bakmaksızın bazen rasyonel düşüncenin gölgesinde kalsa bile, kendi varlığını muhafaza eden” ve egemen düşünceye bağlı olarak kimi zaman felsefenin, kimi zaman da dinin etkisiyle gelişimini sürdüren (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı:

¹ Prof.Dr., Gazi Üniversitesi.

Nurlan, 2006, s. 113) irrasyonel bilgiyi üç istikamette araştırmaktadır: sorunun orta çağ çerçevesinde gelişim yasalarının izlenmesi; Doğu ve Batı düşüncülerinin konuyla ilgili düşünceleri arasında karşılaştırma yaparak benzer ve farklı özelliklerin ortaya çıkarılması; irrasyonel bilginin temel özelliklerini ortaya koyarak onun kategorilerinin tasnifi. Söz konusu üç istikamet aynı amaca hizmet etmektedir: ***yeni düşüncenin biçimlenme yollarını belirlemek ve idrak sürecinin tam mükemmel bir modelini ortaya koymak.*** Bu misyonun Pakistanlı filozof Muhammed İkbāl ve Azerbaycanlı filozof Selahaddin Halilov'un başlattığını ifade eden G. Bünyatzade kendi düşüncelerini şöyle değerlendirmektedir: “M. İkbāl'in konuyu yalnızca İslam bağlamında ele aldığı, S. Halilov'un ise yeni düşüncenin rasyonel istikamette geliştirilmesinden yana olduğunu göz önünde bulundurursak, o zaman bizim araştırmalarımızı bu iki filozof arasında bulunan orta bir yol olarak karakterize edebiliriz.” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 12).

Konuyu bizzat orta çağ çerçevesinde ve Doğu-Batı bağlamında araştıran G. Bünyatzade irrasyonel bilginin gelişim yasalarını takip etmenin yanı sıra, onun “batılı ve doğulu düşüncesinin ürünü değil, Mutlak Hakikati arayan ve İnsan adının yüceliğini idrak eden İnsana özgü olduğunu, dolayısıyla bir kendini idrak yöntemi” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 13) olduğunu ifade etmektedir. “Çeşitli bölgelerde aynı konu eşzamanlı gelişim aşamaları geçmediğinden, onlar arasında kronolojik bakımdan eşzamanlı karşılaştırma yapmak her zaman mümkün olmadığından G. Bünyatzade araştırmalarında zaman ve mekânı değil, ideanın, “sorunun kendisinin de gelişim tarihini izlemeye” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 9) öncelik vermektedir.” O, ***irrasyonel bilgiyi zamanla ve koşullarla sınırlı kalmayan, kuşaktan kuşağa aktarılan evrensel araç ve varlıkların varoluşu için zaruri olan temel ideaların idrakinin daha mükemmel yöntemi*** olarak görmektedir: “irrasyonel bilginin gelişiminin Doğu ve Batı düşüncülerinin felsefi düşüncelerindeki yansı-

malarının ortaya çıkarılması, zamana ve koşullara göre değişken olarak değerlendirilmesine rağmen, evrensel manevi değerlerin tarih boyunca kesintisiz bir çizgiyle var olduğunun anlaşılmasını sağlayabilir.” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 15). S. Halilov’un “*kesintisiz tarix*” ilkesinin farklı bir bağlamda yansımaları olan bu idea G. Bünyatzade’nin *En Yeni İslam Felsefesi*’ne de temel teşkil etmektedir.

G. Bünyatzade’nin irrasyonel bilgiyi rasyonel bilgiyi tamamlayan bir bilgi çeşidi olarak ele alması onun bilgi kategorileriyle ilgili tutumunda da ortaya çıkmaktadır. Nitekim o, idrak sürecinin temel kategorilerinin – akıl, bilinç ve düşünce – irrasyonel anlamda analizini vermenin yanı sıra, onların daha yukarı katmanının mevcut olduğunu ve onların da harekete geçirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Her bir kategorinin analizinde *sevgi* ve *iman*ın önemini özellikle vurgulayan G. Bünyatzade onların ikisinin de irrasyonel idrak sırasında – “Yüce Varlıkla irtibatlı ve O’na doğru yönelen tüm süreç boyunca ve sonrası insana eşlik eden, onu geliştiren ve yücelten güç” olarak ele almaktadır (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 43). Bunun yanı sıra, bazı sorunların çözümünde İslam ve Avrupa düşüncesi arasında yaptığı karşılaştırmaların daha anlaşılır ve zengin olmasını sağlamak için o, felsefeye yeni kavramlar da kazandırmıştır. Örneğin, Bünyatzade’ye göre, “hurufilik felsefesinin özelliklerini, mahiyet bakımından aynı olarak görülen varlıklar arasında insanın tutumunu ve kendinde (ruhunun yanı sıra, maddi bakımdan da) tüm makrokozmosu kapsamasını, ve son olarak, felsefi sisteminin merkezinde insanın bulunduğunu göz önünde bulundurarak hurufilik felsefesine, *antropolojik panteizm* ismini vererek onun temel ilkelerini daha açık bir şekilde betimlemiş oluruz.” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 140). Veya, Sühreverdi’nin aydınlanma felsefesinde tasavvufu bir metot olarak kullanmasını ve bu felsefenin vahdet ul-vücut’un nur vasıtasıyla ifadesi olduğunu göz önünde bulundurarak, *vahdet’ul-işrak* veya *vahdet’un-nur*

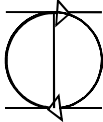
kavramlarının daha uyğun olduğunu ifadə etmektedir (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 202).

G. Bünyatzadə'ye görə, eyni obyektdə irrasional və rəşional yanaşım uyğun bilginin biçimlənməsi üçün təməldir. Ona görə, bütün bilgilərin kəynəğı *doğa, ilahi ələm və insandır*. Söz kənsu kəynəklərdən hər biri “kəndinə öz-ğü idrak vəsıtası gərəktirməkdə və bunun yanı sıra vəsıtaya görə də kəynəğın katmanları ortaya çıkarılmaktadır. Bu anlamda, hər bir obyektdə irrasional açıdan yanaşmaq mümkündür. Öbür tərəftən, bizzat irrasional tefəkkür gərəktirən kəynəklər bulunmaktadır.” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 31). Kəynəklərin üçü də vəhit gərəğəğın, “İlk Kəynəğın – Allah'ın bilinməsinə xizmət etdiğindən” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 31), Bünyatzadə onların paralel olaraq və kərsi-likli ilişkisini hesabə katarak incələnməsi gərəktiğİ sonucuna varmaktadır.

İrrasional bilgiyi idrak sürecinin önəmli bir parçasını oluştıran və rəşional düşüncəyi tamamlayan bir bilgi çeşidi olaraq dəğərləndirən Bünyatzadə onun yapısını və metodolojisini də ortaya koymaktadır. Ona görə, irrasional idrak 3 aşamadan ibarəttir:

- a) İlahi Kudretin etkisini hissederek və sezerek bilincin üst katmanının – bilinçüstünün harekete gəçməsi;
- b) Bilinçüstü vəsıtasıyla söz kənsu İlahi Kudretlə irtibata gəçməyə və direkt olaraq O'ndan bilgi əlməyə çalışmaq – manevi tecrübe vəya irrasional tefəkkür;
- c) Verilən bilgilərin araştırılması və kavranılması sonucunda İlahi Kudretlə kəndi vəhdətinin farkına varılması.” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 57).

G. Bünyatzadə kəndi düşüncələrini çəmbər və diyagonal bənzətməsin-

den harekətlə açıqlamaya çalışmaktadır: .

“Aşağı noktadan başlayan çizgi (birinci yarıküre) belli bir noktaya kadar yükselmekte ve geri dönmektedir (diğer yarıküre) (çemberin diyagonal boyunca sadece iki noktası bulunmaktadır. Bu, irrasyonel idrakin insanla yalnızca Allah arasındaki bir irtibat olduğunu göstermektedir) İdrak çizgisinin sonu başıyla birleştiğinde çember tamamlanmakta, başlangıç ve son kaybolmakta, vahit bir çevre ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, diyagonal boyunca iki nokta aynı çemberde bulunsalar bile, birbirinin aynısı olamamaktadırlar. Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, vahdet bütün çemberdir. Dolayısıyla, insan İnsan olarak kendi varlığında ilahiliğini ve maddiliğini ihtiva ederek vahdete, kemale erişmektedir” (*Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 57*).

İrrasyonel bilginin diğer önemli bir özelliği, sufi düşünürlerin de defalarca vurguladığı üzere, çemberin tamamlanma noktasının diğer daha büyük çemberin – idrak sürecinin bir sonraki aşamasının başlangıç noktası olmasıdır. “Her yeni çember Allah’a kadar uzanan diyagonal çizgisinin daha yukarı ktmanlarının açılmasına neden olmaktadır. Bu ise ilk noktaya, yani kendini idrak etmeye yeni bir yaklaşımın biçimlenmesidir.” (*Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 64*). Dolayısıyla, “irrasyonel bilgi Mutlak Kudret’in nuruyla, diğer bir ifadeyle, varlığa farklı bir bakış açısıyla bakma sonucunda, gerçekleşen ve insanın kendi idrak çemberi dahilinde Mutlak Hakikat’in ona ait tarafının, onunla diyagonal boyunca birleşen noktanın idrak edilme sürecidir.” (*Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 64*).

G. Bünyatzade ortaya koyduğu yapıdan hareketle irrasyonel bilginin temel ilkesi olan vahdet’ul-vücudun da hem ontolojik, hem de epistemolojik bakımdan şemalarını vermekte ve onlar bir anlamda hem Hallac Mansur’un, hem de Nikola Kuzanlı’nın bu konudaki düşüncelerini açıklamak için onların yaptıkları tek boyutlu resimlerin iki boyutlu biçimde ortaya konmasıdır. Söz konusu şema uzun seneler süren vahdet’ul-vücut ve panteizm arasındaki tartışmaya da açıklık kazandırmaktadır. Nitekim, çemberin içinde üçgen

olarak təsvir olunan panteizmdə “insan Allah’tan aldığı kutsal bilgi aracılığıyla üçgenin zirvelerindən birinə – İsa Mesih’e - Kamil İnsan mertebəsinə ulaşmaktadır və o, Allah’a (O’nun zatına) ulaşmasa da, Allah’la vahdet mertebəsinə ulaşabilmektedir. Bu belli ölçüdə irrasyonel bilginin sınırlarıdır. Allah sonsuz varlıqdır, fakat burada somut bir objenin, aynı zamanda Kutsal Üçgen’in bir zirvesi olan İsa Mesih’in varlığı irrasyonel bilgiyi bir ölçüdə sınırlandırmaktadır.” Bundan farklı olaraq, iç içe iki çember şeklinde olan vahdet’ul-vücut’da “İnsan Allah’tan aldığı kutsal bilgilerle sadece içerideki çembere ulaşabilmektedir. Bu sınırdır. Fakat Allah sonsuz bir varlıqdır ve insanın da söz konusu sonsuzlukta son sınırı sonsuzdur.” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 168-169).

Dolayısıyla, G. Bünyatzadə’ye görə, “irrasyonel bilgi – direkt alınan ilahi bilgilerle, Allah’ın kendi yardımıyla Allah’ı tanımadır. Allah tekdir, O’nu tanıtan araçlar, O’na götüren yollar sonsuz və çeşitli olsa da, idrak sürecinin belli bir aşamasında onlar hepsi vahit bir yolda birləşmektedir. İrrasyonel bilgi – söz konusu yolun başlanmasıdır.” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 220). Saygıdeğer filozof-yazar Senail Özkan’a görə, “Gönül Bünyadzadə, bu eserinde Doğu ve Batı tefekkürünün filozof ve mistik düşünürlerini daha çok “iç tecrübe” diyebileceğimiz “irrasyonel düşünce” noktayı nazarından incelemekte ve onların, can içinde “Can”a ulaşmak üzere -Sîmurg misali- nasıl Kaf Dağının ardına yöneldiklerini ve nihayet böyle bir iç tecrübenin bilgi değerini anlatmaktadır”.

Tasavvuf Felsefesi

Felsefi okul ve akımların ortaya çıkmasında siyasi devindiricilerin de belli rolü olmuştur və bu etki, kuşkusuz, irrasyonel tefekkürde de kendini göstermiştir. Buradan hareketle G. Bünyatzadə irrasyonel bakiş açısını temel alan felsefi dünya görüşlerini iki yere ayırmaktadır: “siyasi nedenlerle biçimlenen ve siyasi amaç taşıyan felsefi akımlar (şiiilik, ismaililik) ve dinin

kendi özündən kaynaklanan tefekkür biçimi (tasavvuf).” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 99).

İdeanın gelişim sürecine öncelik vererek G. Bünyatzade tasavvuf tarihini farklı bir biçimde gelişim aşamalarına ayırmaktadır. Nitekim, ilk dönemde zahitlikten ziyade bazı önemli ilke ve kavramların sufi düşünürlerce ileri sürüldüğünü ve artık biçimlendiğini göz önünde bulundurarak onu **oluşum (teorik temelin oluşturulduğu)** dönem (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 100); ikinci dönem – “tarikatların bağımsız bir biçimde kendine özgü ilkeleri, adabımuşeret kuralları, gelişim ve faaliyet alanları belli olan bir topluluk, hatta kurum haline geldikleri için onu (dönemi) **tarikatlama** veya **tasavvufun parçalanması** dönemi” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 106); üçüncü dönem – “dünya felsefesinde daha ziyade bir deneyim, bir yaşam tarzı olarak bilinen tasavvufun vahit bir felsefi sisteme, mükemmel bir kurama sahip olan irrasyonel tefekkür biçimi olarak ortaya konması ve kabul görmesi” (Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı: Nurlan, 2006, s. 107) – **tasavvufun sistemleşmesi** dönemi; dördüncü dönem – Batı düşüncesinin İslam alemine nüfuz etmesi ve gelişmesiyle koşullanan **sentez** dönemi adlandırmaktadır.

G. Bünyatzade tasavvufu *vahdet düşüncesinin* veya *ebedi hikmetin mükemmel ifadesi* olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle bizzat tasavvuf tarih boyunca kesintiye uğramadan süregelen ve varoluşun guvencesi olan ideanın tezahürü için en uygun metottur. Buradan hareketle o, tasavvufu Kenan Gürsoy’da olduğu gibi, hem Batı’nın rasyonelliğini, hem de Doğu’nun ezoterikliğini ihtiva eden bir hikmet (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, 82) ve Selahaddin Halilov’da olduğu gibi, İslam felsefesinin başlangıcını daha uzak bir tarihe götüren yeni felsefi model olarak değerlendirmektedir. Bunun yanı sıra, G. Bünyatzade tasavvufu “bâtına ve manevi dünyaya yönelik olan, insanın iç dünyasını zenginleştiren ve imanının en üst düzeyine yükselmesine yardımcı olan bir düşünce biçimi” olarak değerlendirse de, onun sadece birleştirici ve yönlendirici gücünü vurgulamakta ve

yalnızca bilginin yukarıda bahsedilen üç kaynağının da kullanımının paralel olarak gelişeceği taktirde, sadece İslam dünyasının değil, tüm insanlığın kurtuluşa ereceğine inanmaktadır.

Gençliğin Felsefesi

G. Bünyatzade barındırdığı idea zenginliğine ve yaratıcılık enerjisinin bolluğuna göre, gençliği felsefe tarihinin orta çağı olarak değerlendirmektedir (Gençliğin fəlsəfəsi. Bakı: Nurlar, 2009, 83). Ona göre, “gençlik insan hayatının tayininin çıktığı, ömür sarayının temelini atıldığı bir çağ” (Gençliğin fəlsəfəsi. Bakı: Nurlar, 2009, s. 13) olduğundan ve birçok konuyu diğer yaşlardan farklı ve kendine has bir biçimde kavradığından “onun kendi hikmeti, kendi armonisi, kendi kuralları olmalı ve onlar gözardı edilemez.” (Gençliğin fəlsəfəsi. Bakı: Nurlar, 2009, s. 13). Bu nedenle, G. Bünyatzade genç yaşlarında bilgelik zirvesine yükselebilen ve genç yaşlarında da yaşamını yitiren şahsiyetlerin – şairlerin, filozofların, vb. yaratıcılık faaliyetlerini ele almakta, onların yaşam ve faaliyetlerinin birbirini nasıl tamamladığını incelemektedir.

G. Bünyatzade’nin gençliğin felsefesiyle kastettiği şey, bizzat ömrün bu dönemine özgü olan hikmetlerin yorumudur. Aynı zamanda o, burada genel yasaların mevcut olduğunu da vurgulamaktadır: her bir hiss, duygu ilkel düzeyden en yüce dereceye kadar yükselebilir. Dolayısıyla, her anlamın, her hissin iki yönü olduğunu ve düşünce düzeyine bağlı olarak bu yönlerden birinin tezahür ettiğini söylemektedir. Bu konuda o, her şeyden önce doğru yolu gösteren ve hakikati olduğu gibi idrak etmekte yardımcı olan mürşidin, üstadın, ikincisi de söz konusu yeteneğin ve misyonun gerçekleşmesi için olumlu koşullar oluşturan ve insanın iç “ben”iyle günlük yaşamı arasında çelişkilere neden olmayan toplumun varlığının zorunluluğunu vurgulamaktadır.

En Yeni İslam Felsefesi

İslam düşüncesinin mevcut durağan halinden hareketle G. Bünyatzade İslam felsefesinin en yeni tarihinin yazılmasına duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır. Burada o, iki önemli gerçeği temel almaktadır. Ona göre, “bugün kendi felsefemiz biçimlenmezse, ileride felsefe tarihi kitaplarından bizim adımız tamamen çıkarılacaktır.” (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 139). Öbür taraftan, Bünyatzade’ye göre, İslam’ın bazı ilkeleri oldukça abartılarak farklı biçimde ve üslûpta seneler boyunca yinelense de, “İslam’ın tüm potansiyeli henüz gerçekleştirilmiş değildir” (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 143). İslam’ın kendi orijinaline uygun bir biçimde tezahürü ise hem İslam dünyasının kendisi, hem de genellikle bunalım yaşayan insanlığın maneviyatı için kurtuluş yolu olacaktır.

G. Bünyatzade İslam felsefesinin en yeni tarihini yazmak için her şeyden önce, İslam düşüncesinin tarihini incelemekte ve S. Halilov’un kesintisiz tarih ilkesini genel olarak gelişim çizgisine uygulayarak şu sonuca varmaktadır: “*tarihte ortaya çıkan her bir yeni düşünce, felsef sistem kendinden öncekinin devamı, önceki de kendinden sonraki için sağlam bir temel olmalıdır. Bu ilkenin dışına çıkan her bir düşünce ofsayt durumuyla karşılaşmaya mahkumdur*” (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 12)

G. Bünyatzade’ye göre, son din olması hasebiyle İslam’ın üzerine birçok misyonlar düşmüştür. Şöyle ki, kendinden önceki ebedi ideaları dönemin çirkinliklerinden temizlemenin ve onlara yeni bir hayat vermenin yanı sıra, İslam’ın hem de yeni bir güç ve büyük yaratıcı enerji kaynağı olması gerekmektedir. *Bu, Mutlak İdea’nın gelişim çizgisinde yeni bir aşamanın büyük potansiyele sahip başlangıç noktası, kendinden önceki düşüncelerdeki ebedi hikmetin sütunları ve sağlam temeli üzerinde muhteşem bir yapının inşasının başlangıcıydı.*

Bu düşüncesinin devamı olarak Bünyatzade İslam Felsefesinin ana hatlarını ve dayanması gereken temel ilkeleri saptamaktadır. Bünyatzade'ye göre, İslam'ın en yeni felsefesini yazabilmek için "İslam'ın kendi özünü, kendi felsefi katmanını ortaya çıkarmak oldukça önemlidir. Bunu yapacak olanlar da filozoflardır – İslam'ın kendi felsefesini, kendi bilgeliğini anlayan, yaşayan ve İslam'a gönül veren kişiler." (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 68). O, çağdaş dönemin filozof ve araştırmacılarının düşüncelerini ve amaçlarını, önerdikleri temel gelişim alanlarını göz önünde bulundurarak onları üç sınıfa ayırmaktadır: "**modernistler** - İslam düşüncesinin "batılılaşarak" yenilenmesini savunanlar; **islahatçılar** – klasik İslam'ın yeni şârihleri; **vahdetçiler** – İslam felsefesinin kendi potansiyeliyle çağımızdaki egemen felsefe düşüncesi arasında dönemin reel şartlarına uygun bir biçimde vahdet oluşturanlar." (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 48).

Modernistlerin amacı İslam dünyasını geliştirmektir, fakat şu da bir gerçektir ki, onlar için Batı kriterleri belirleyicidir ve "avrupalılaşıma", "küreselleşme" kalıbının dışında kalan değerler "kestirip atılmaktadır." Bünyatzade'nin vurguladığı diğer bir nokta söz konusu ekolün temsilcileri İslam'ı Batı'nın sunumunda kabul ederek kendi idealarını Batı'nın günümüzde boşluk üzerinde varolan ve uçuruma mahkum olan ilkelerinin üzerinde kurmaya çalışmaktadırlar. Modernleşme veya avrupalılaşıma olarak isimlendirilebilecek söz konusu gelişme aslında İslam'ın tarihsel kökleriyle ilişkili olmaktan ziyade, Batı zihniyetinin İslam'a daha derinden nüfuz etmesidir. Bu sürecin en dramatik yönü Müslümanların kendi dinlerinin düşmanları haline gelmeleri ve onun "eski" yasalarıyla mücadele etme, Batı tarzı reformlar yapma girişimi sergilemeleridir. Reformcular her şeyden önce İslam'ın temel prensiplerine tekrar başvurarak onları yeni koşullar bağlamında yorumlamayı ve uygulamayı savunmaktadırlar. Dünyada artık yeteri kadar taraftar bulan ve faaliyetler yürüten söz konusu cereyanla ilgili Bünyatzade'nin özellikle

dikkat çəkdiyi nokta İslam'ın temel ilkelerinin dönemlere ve alimlerin yaklaşımlarına göre değiştirilemeyeceğidir. *Değiştirilmesi gereken şey söz konusu temel prensipler üzerinde dönemin şartlarına uygun inşa edilen ideoloji ve felsefe sistemidir.* İslam dininin ilkeleri gelişimin, dinamizmin potansiyelini kapsamaktadır.

G. Bünyatzade daha ziyade en yeni İslam felsefesinin *vahdetçiler* cereyanına odaklanmakta ve vahdetçilerin sadece İslam'ın değil, tüm insanlığın manevi yükselişi için gereken potansiyele sahip olduğunu öne sürmektedir. Bünyatzade'ye göre, çağdaşlaşma ve dinlerarası diyalog da sadece dinin kendi potansiyelinin ve kendi yaratıcı enerjisinin onarılmasıyla mümkündür. Bunun için de aydınlanma ve ıslahatın yanı sıra, her şeyden önce felsefi düşünme yeteneğinin de geliştirilmesi gerekmektedir. Bu önemli misyonu vahdetçilerin – filozofların yerine getirmesi gerektiğini düşünen Bünyatzade vahdetçileri de iki yere ayırmaktadır: İslam düşüncesinin bunalımının nedenlerini araştıran ve çözüm önerilerinde bulunanlar ve çözüm olarak çağdaş ve yeni bir felsefi sistem ortaya koyan düşünürler. Birinciler İslam'ın zengin mirasına ve potansiyeline işaret eden, günün gerçek sorunlarını anlayarak onu tüm çıplaklığıyla sunan ve hangi yönde hangi adımların atılmasının gerekliliği üzerine yazıp çizen kişilerdir. Birçok konularda dayandıkları ilkeler ve kullandıkları metotlar birbiriyle uyum içinde olduğundan gelenekçileri de aynı çizgide görmek mümkündür. Bünyatzade şunu da eklemektedir ki, onların görüşleri İslam düşüncesinin günümüzdeki durumunun doğru analizi olsa da ve konunun bazı yönlerini aydınlatsa da, bu sorunun yalnız yatay düzlemdeki çözümüdür.

Vahdetçilerin birinci kolunun üç temel ilkeye dayanmaktadır: iman, vahdet düşüncesi ve aydınlatma.

Günümüzde özgüvenini kaybetmiş, aynı zamanda kendi imanının aleti haline gelmiş Müslüman için idrak edilmiş bir imanın önemini vurgulayan Bünyatzade şöyle demektedir: “İnsanı ayakta tutan, bir şahsiyet olarak yetiştiren ve istikrarını muhafaza eden hareket ettirici güç olarak iman bir

şeydir, insanın elini kolunu bağlayan, teslimcilik aşıl原因 ve yöneten güç olarak iman başka şeydir. İlginçtir, aslında birinci tip imana öncelik veren İslam, özellikle de tasavvuf, Allah'tan başkasından korkmayı ve teslim olmayı kabul etmese de, edebiyatlarda, güzel sanatlarda mümin Müslüman genellikle buruşuk, eli ayağı tutmayan, dünyaya ilgisiz yaşlı biri olarak tasvir olunmaktadır. Aynı zamanda, diğer bir uçta – Batı edebiyatında mümin Müslüman sakallı beniziyle vahşi gözlerle bakan bir terörist olarak tasvir olunmaktadır. Hangisidir İslam'ın verdiği iman?! Eminlikle söylemek mümkündür ki, hiçbirisi”. Söylediklerinin sonucu olarak Bünyatzade günün taleplerinden hareketle her bir Müslüman'ın silaha değil, kendi aklını doğru bir biçimde yönlendirmek için azim, iradenin daha büyük önem arzettiğini ve idrak edilen imanla bu gücün daha güçlü olacağı kanaatindedir.

Reformcuların dayandıkları *ikinci prensip – vahdet düşüncesi* hem İslam'ın temel ve merkez ideası olan tevhidi, hem de ırkına, diline, dinine bakmaksızın insanlar arasındaki birliği, dayanışmayı kapsamaktadır. Bu kolun temsilcilerinden bazıları İslam gerçeklerini Batı felsefesiyle, bazıları da Uzak Doğu, Asya felsefeleriyle bir bütün olarak ele almaktadırlar. Bünyatzade burada hem Batı'nın rasyonelliği, hem de Doğu'nun ezoterikliğini kapsayan bir hikmete sahip olan tasavvufun önemi ni özellikle vurgulamaktadır: “tasavvuf İslamî değerleri derinden anlamak, gerçekliğin en ağır sorunlarına karşı metin olmak, ruhunun temizliğini, yüceliğini, kutsallık duygusunu muhafaza etmek, aynı zamanda, özgüveni aşmak, bir insan olarak sebat kazanmak için çok güçlü bir silah ve kalkandır ... Tasavvuf hem de vahdet ideasının veya ebedi hikmetin kâmil ifadesidir.”

Aslında vatandaş devletinin ayrılmaz ve zaruri bir gelişim safhası olan aydınlanma vahdetçilerin üçüncü prensibi olarak Bünyatzade'nin su-nunda ek işlevleri de üstlenmektedir. Bünyatzade öncelikle bir problemi vurgulamaktadır: “Günümüzün gerçekliği dikkate alındığında, ister toplumun yapısında, isterse de yönetilmesinde Batı'nın deneyim ve teorileri öğretilmektedir. Örneğin, felsefe ders kitaplarında tüm temel ilkelere, düşünce-

yi bişimləndiren konularda egemen konum Batı felsefesinə aittir. İslam felsefesindən isə yalnızca eski tarixlərdə kalan Orta Çağ öyrətilməkdədir.” Düşüncələrinin devamı olaraq Bünyatzadə söz konusu aydınlanmada “daha ziyadə Doğu və Batı arasındakı ortaq nöqtələrin bulunmasını, genel ilkələrin biçimlənməsini ən uyğun yollardan biri” olaraq görməkdədir. Çünkü, “*konumların eşit olması, birinin boşalmaya digərinin də dolmaya məhkum bırakılmaması gerekmektedir, birinin öbürünün telkincisi və xizmətcisi halinə gəlməməsi gerekir.*”

En yeni İslam felsefəsinin vahdətçilərin ikinci kolu “İslam’ın hərəkət etdirici enerjisini onarmanın yanı sıra, kendi addımlarıyla felsefədə yeni bir aşamanın temelini atabilən, dolayısıyla sorunun aynı zamanda dikey çözümünü önerən filozoflardır.”

Dolayısıyla Bünyatzadə, genəldən tikele doğru hərəkət edərək ən yeni İslam felsefəsinin temel ilkələrini belirleməkdədir: “*Fəlsəfə tarixinin genel gelişim yasalarını göz önünde bulunduraraq Batı felsefəsini sadəcə inkar etməmək değil, tam tersinə fəlsəfi düşüncənin aşamalarından biri olaraq ondan yararlanmaq*” (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 91); “*Doğu felsefəsinin temel ilkələrinin təkrar analizi və çağdaş baxış açısıyla ortaya konması*” (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 113); “*Yeni fəlsəfi sistemin temellerinin belirlənməsində milliliğin rolu*” Birinci ilke bir anlamda “Batı’nın şu anki kaosu anımsatan düşüncə sistemi ayıklanaraq bizzat ezeli olaraq kendi varlığını mühafəzə edən Mutlak İdea’nın oradan alınaraq geliştirilməsi gerekmektedir.” (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 96-97). Bu ilke həm Batı’nın bilimsel başarılarını, həm də uyğun kavramların üretilməsini kapsamaktadır. İkinci ilke, “gelişiminin belli bir aşamasında yanlış bir yöne sapan və böylece kendisinin yükselen bir çizgiyle ilerlemesini sağlayan enerjiden uzak kalan” (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 117) Batı’dan dərş çıxarmağın zorunluluğu vurgulanmakta və bunun yanı sıra artık bir gələnek halinə gələn, orijinal ideaları unutturan *tekrarcılıktan* vazgəçməyi, önəmli ideaların kökünə dön-

meyi ve yeni koşullarda onların tekrar yorumlanmasını kapsamaktadır. Üçüncü ilke ise hem ilk ilkeyi irtibatlandıran, hem de onları tamamlayan ideaların ifadesidir. G. Bünyatzade de Halilov gibi, orijinalliyi, ruhun yaratıcı enerjisini muhafaza eden ve “Mutlak İdea’nın evrensel düzeye yükselmesi için onun yaratıcısı olan bireyselden evrensele giden yolda aralık aşama olan” (İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, s. 131) milliliği en yeni İslam felsefesinin temel ilkeleri sırasına ait etmektedir. O, Abd’üs-Selam, Muhammed İkbāl ve Emin Reyhani gibi Türk olmayan Müslüman düşünürlerin düşüncelerinden hareketle en yeni İslam felsefesinin temellerini bizzat Türk asıllı bir filozofun düşüncelerinde aramanın daha mantıklı olacağını ifade etmekte ve bu bağlamda amacı her şeyden önce milli felsefi sistem ortaya koymak olan Selahaddin Halilov’un eserlerine başvurmaktadır.

Değerlendirme

Bünyatzade Azerbaycan’ın yaşayan çok genç düşünürlerinden bir hanımdır. Kendisi genç yaşta çok mühüm kitaplara imza atmış, Hallac-ı Mansur üzerine çok değerli çalışmalar yapmış ve kitaplar neşretmiş çok kıymetli bir mütefekkir ve araştırmacıdır. Bununla beraber belki de Türk dünyasında ilk kes bir hanım felsefeçi, “irrasyonel bir felsefe”, bir “gençlik felsefesi” ve “en yeni İslam felsefesi” geliştirmeye ve kurmaya teşebbüs ediyor. Bunda da muvaffak oluyor.

Türkiye’de felsefe akla dayandığı gerekçesiyle irrasyonalist felsefeye, umumiyetle felsefe gözüyle bakılmaz. Ama Batı dünyasında Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Freud, Sartre, Kierkegard gibi filozoflar ve daha nice-leri irrasyonalist felsefecilerdir. Fernand-Lucien Mueller’in: *L’irrationalisme Contemporain* (Paris, Payot, 1970) adlı kitabı ve benzerleri, bu irrasyonel felsefeleri ve temsilcilerini tanıtmaktadır. Bizde de benzer çalışmaların yapılması lazımdır. İşte kıymetli mütefekkir Gönül Bünyatzade, bu faaliyeti ilk başlatan ve bu konuda ilk eserini yazan düşünürümüzdür.

Bünyatzade bu felsefeleri geliştirirken felsefeye ve felsefe tarihine bakışı da mühüm ilkeler getirmektedir. Batı ve dünya düşüncesi ile irtibatı sağlayarak ve onlardan kopmadan, İslam mütefekkirləriyle de bağlantılı olarak bize has olan milli felsefeyi kurmanın gayreti içine girmektedir.

G.Bünyatzade de Halilov gibi, orijinallığı, ruhun yaratıcı enerjisine dayanarak *Mutlak İdea*'nın dünya düşünce sahnesine yükselmesi için onun yaratıcısı olan bireyselden millete oradan da dünyasallığa giden yolda aralık aşama olan “*millilik*”in en yeni İslam felsefesinin temel ilkelerine ait olduğunu göstermektedir. Bunu da Türk asıllı bir filozofun ilhamı ve yardımıyla başarmak istemesi ayrıca takdire şayandır. Bütün emeli, bir Türk felsefesi kurmanın ve bunun koordinatlarını tesbit etmenin gayreti içinde olan değerli ilim adamı ve mütefekkir Prof.Dr. Selahaddin Halilov'un rehberliğinde bu çalışmaları yürütmesi de onun için ayrı bir imkan ve lütufudur.

Gönül Bünyatzade de bu projenin azimli ve dinamik düşünürlerinden birisi olarak istikbal vaad eden ve Türkiye'deki meslektaşlarına örnek olabilecek bir mütefekkirdir.

Kaynakça

G.Bünyadzade. İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Çarşıoğlu, Bakı/Bakü, 2010.

G.Bünyadzade. Gencliyin felsefesi. Nurlar, Bakı/Bakü, 2009.

G.Bünyadzade. Şark/Şarq ve Qarb/Garb: İlahi Vahdetden Geçen Özünüderk. Nurlan, Bakı/Bakü, 2006.

G.Bünyadzade. Doğu'da ve Batı'da irrasyonel düşüncenin boyutları. Ötüken, İstanbul, 2009.

Süleyman Xeyri BOLAY

Müasir fəlsəfənin gənc xanım nümayəndəsi:

Könül Bünyadzadə

(xülasə)

Məqalədə müasir türk fəlsəfəsinin gənc xanım nümayəndəsi Könül Bünyadzadənin əsas fəlsəfi görüşləri təhlil edilmişdir. Burada gənc müəllifin irrasional təfəkkür, ən yeni İslam fəlsəfəsi və gənclik fəlsəfəsi haqqındakı düşüncələrinə xüsusi diqqət ayrılmışdır. Bünyadzadənin bir tərəfdən Qərb və ümumdünya düşüncəsi ilə irtibat quraraq, digər tərəfdən isə İslam mütəfəkkirləri ilə əlaqələri qoparmadan milli bir fəlsəfə qurma təşəbbüsü yüksək qiymətləndirilir.

Məqalədə irrasional fəlsəfələrin və təmsilçilərinin tanınması Bünyadzadənin xidmətlərindən biri kimi göstərilir. Belə ki, Qərb fəlsəfə tarixində bu istiqamətdə əhəmiyyətli addımlar atıldığı və dəyərli əsərlər yazıldığı halda Şərqdə bu barədə ciddi boşluqlar vardır. Bünyadzadə bu mövzuda ilk dəfə əsər yazan və öz əsəri ilə belə bir xidmətə imza atan düşünür olaraq dəyərləndirilir.

Açar sözlər: Könül Bünyadzadə, Türk düşüncəsi, İslam fəlsəfəsi, Şərq-Qərb.

Suleyman Hayri BOLAY

***Konul Bunyadzade:
a woman representative of contemporary philosophy
(abstract)***

The basic philosophical ideas of Konul Bunyadzade, a woman representative of modern Turkish thought are analyzed in this article. Here is attributed a special attention to the young author's views on irrational contemplation, newest Islamic philosophy and philosophy of youth. Likewise Bunyadzadeh's initiative in order to establish a national philosophy by providing contacts with the Western and world thought, and without breaking relations with Muslim scholars is approved.

In the article, the presentation of irrational philosophies and their representatives are presented as one of the services of Bunyadzade. Namely, in spite of the important steps and valuable works in this direction in the history of the Western philosophy, there is a big gap in this regard in the East. Bunyadzadeh is assessed as a thinker who has written a book on this issue for first time and signed such a service by her work.

Keywords: Konul Bunyadzade, Turkish thought, Islamic philosophy, East-West.

***Azərbaycan və Türkiyə türkcəsinə
“Kültür”, “Mədəniyyət” və “Sivilizasiya”***

Səlahəddin Xəlilov

Türk dilində “mədəniyyət” kimi qəbul olunmuş və indi “sivilizasiyanın” sinonimi kimi istifadə olunan bu söz İsmayıl Qaspiralının (1851-1914) və Əhməd Ağaoğlunun (1869-1939) vaxtında daha çox sinkretik mənada işlənmiş, həm “sivilizasiya”, həm də “kültür”ü bir yerdə əhatə etmişdir. Bu gün Azərbaycan türkcəsində “mədəniyyət” sözünün “sivilizasiya” mənasından daha çox, “kültür” mənasında işlənməsi də təsadüfi deyil. Bu, bir tərəfdən, Ə.Ağaoğlunun “mədəniyyət” anlayışını cəmiyyətin durumu və həyat tərzı mənalarında işlətməsindən irəli gəlir. Digər tərəfdən, din və əxlaqın sivilizasiyaya, yoxsa kültərə aid olması kimi mübahisəli məsələlər bizdəki “mədəniyyət” termini ilə sanki aradan qalxmış olur. Lakin problem üstüörtülü qalır. Ziya Gökalpda terminlər ayrılsa da, bu iki hadisənin mahiyyət fərqi açılmamış qalır. Yeri gəlmişkən, A.Toynbi də “sivilizasiya” anlayışını məhz Ə.Ağaoğluda olduğu kimi, sinkretik şəkildə işlədir və müxtəlif mədəniyyətlər konsepsiyasından çıxış edir.

Əhməd Ağaoğlu Toynbidən xeyli əvvəl (1919) yazdığı “Üç mədəniyyət” əsərində buddizm, xristianlıq və islama uyğun olan mədəniyyətləri (sivilizasiyaları) nəzərdə tuturdu. Amma o, dinlərə görə bölgü aparsa da,

sivilizasiyanın əsas mənbəyini, hərəkətverici qüvvələrini dinlə bağlamır və haqlı olaraq ictimai təşkilatlanma formalarının təhlilindən çıxış edir, sivil dəyərlərin ailədən dövlətə qədər bütün ictimai və ictimai-siyasi təsisatlarda necə təzahür etdiyini və necə paylandığını araşdırırdı.¹ A. Toybinin yanaşması da çox az fərqlənir. Ümumiyyətlə, onun bir çox ideyaları konseptual baxımdan Ə. Ağaoğlunun “Üç mədəniyyət” kitabındakı ideyaları sanki təkrar edir. Sadəcə olaraq *üç əvəzinə iyirmi bir* mədəniyyət sadalanır. Amma bu sadalanma şərti, təxmini və xeyli dərəcədə subyektiv xarakter daşımaqdan əlavə, bəlli bir ideya-siyasi kursun tarixə transformasiyasından ibarətdir. Yaxşı ki, bu cəhət türk müəlliflərinin də diqqətindən kənarda qalmamışdır.²

Bizcə, sivilizasiyaları sadalamaqdan öncə bu anlayışın öz mahiyyəti, struktur və məzmunu aydınlaşdırılmalıdır. Diqqətlə yanaşdıqda, elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda sivilizasiya anlayışının iki fərqli mənada işlədildiyi aydın olur. Öncədən sivilizasiyalara məhz lokal sivilizasiyalar kimi yanan tədqiqatçılar bu müxtəlifliyin kökünü də təkcə intellektual inkişaf səviyyəsində, biliklərin və qabiliyyətlərin fərqli səviyyələrində deyil, dillərin, dinlərin, adət-ənənələrin, mənəvi mədəniyyətlərin fərqiində axtarmışlar. Əslində intellektual inkişaf bütün xalqlar və bölgələr üçün eyni olduğundan, hamı eyni məntiqi mexanizmlərlə düşündüyündən fərqi mənəvi dildə, dində və mənəvi mədəniyyətdə axtarılması daha ağlabatan görünürdü. Ona görə də əksər tədqiqatçılar məhz bu cəhətləri ön plana çəkmişdir. Yəqin bu səbəbdən də A. Toynbiyə görə, “sivilizasiyaların üslubu onların dinindən irəli gəlir... din sivilizasiyalar üçün onları meydana gətirən və 3000 ildən artıq onlara dəstək olan həyat mənbəyi idi...”³ S. Hantinqton da din amilinə istinad edir, amma o, sivilizasiyanın ilkin mənbəyi və aparıcı qüvvələri sırasına dili də əlavə edir. Onun fikrinə görə, “*istənilən mədəniyyət və ya sivilizasiyanın* (kursiv

¹ Ağaoğlu Ə. *Üç mədəniyyət*. B., “Mütərcim”, 2006, s. 101 - 117.

² Bax, məsələn: Canan İ. *Arnold J. Toynbee və eserləri haqqında* // Arnold Toynbee. *Tarihçi açısından din*. İstanbul, Ufuk Kitapları, 2008, s. 19.

³ *Диалог Тойнби — Икеда. Человек должен выбрать сам*. М.: ЛЕАН, 1998, с. 369.

mənimdir – S.H.) mərkəzi ünsürü dil və dindir.”¹ Dil və din milli mədəniyyətlərin (kültürün) inkişafında doğrudan da çox əhəmiyyətlidir. Lakin Hantinqton bu amillərin məhz mədəniyyət, yoxsa sivilizasiya üçün həlledici rol oynadığını konkretləşdirmir. Bu anlayışların məzmunundakı qeyri-müəyyənlik buna imkan vermədiyindən Hantinqton da məsələni açıq qoyur.

Elmi baxımdan daha məqbul yanaşmaya görə, sivilizasiya ictimai tərəqqini milli və dini identifikasiya xaricində ifadə edir. Burada insanın intellektual keyfiyyəti üzə çıxır. A.Tofflerə görə, sivilizasiyanın inkişafı üçün əsas meyar rolunu ictimai tərəqqinin hərəkətverici qüvvəsi oynayır. Məsələn, sivilizasiyanın birinci dalğası kənd təsərrüfatının meydana gəlməsi ilə bağlı idisə, sənaye inqilabı ikinci dalğa kimi dəyərləndirilir. Bu sırada o, müasir dövrü səciyyələndirən *üçüncü dalğanın* mahiyyətini aydınlaşdırmağa çalışır.² Deməli, Toffler sivilizasiyanın inkişafını üfq müstəvi üzərində, bölgələr üzrə deyil, vertikal xətt üzrə modelləşdirir. Belə yanaşma metodoloji baxımdan marksizmin formasiyalar təliminə uyğun gəlir. Amma Toffler özü məsələnin nəzəri və metodoloji aspektlərini araşdırmır. Necə deyirlər, alternativ dünyagörüşü olaraq meydana yenə də ancaq marksist metodologiya qalır.

Mədəniyyət (*kültür* mənasında) müxtəlif xalqlarda nə qədər fərqli olsa da, milli və dini amillər nə qədər mühüm rol oynasa da, sivilizasiya daha çox dərəcədə bütün bəşəriyyət üçün səciyyəvi olan bir prosesdir və o, insanların mənəvi-əxlaqi həyatından öncə, təsərrüfat həyatını, ruhi-mənəvi sferada isə əsasən intellektual aspekti əhatə edir.

Bəli, dəyişkənlik baxımından müxtəlif bölgələrdə, fərqli tarixi-coğrafi şəraitlərdə yaranan birgəyaşayış formaları zahirəli əlamətlərinə görə bir-birinə az bənzəyirlər. Amma bütün insanlara xas olan ümumi cəhətlər də vardır və buna görə də müxtəlif bölgələrdəki ictimai inkişaf proseslərinin mərkəzi xətti, əsas hərəkətverici qüvvələri və hətta keçilmiş yolun əsas məntəqələri

¹ Хантингтон Самуел. *Столкновение цивилизаций*, М: АСТ, 2003, с. 80.

² Бак: А.Толлер. *Üçüncü dalğa*. İstanbul, Koridor Yayıncılık, 2008.

hər yerdə eyni olmuşdur. Sivilizasiya anlayışı ilə əlaqədar biz belə bir paradoksla qarşılaşırıq ki, o, bir tərəfdən, ictimai tərəqqinin formasıylar üzrə inkişafı haqqında təlimə alternativ kimi götürülür və bütün bölgələrdə inkişafın eyni bir mexanizm üzrə həyata keçdiyini iddia edən marksizmdən fərqli olaraq, burada guya müxtəliflik önə çəkilir. Amma bizcə, sivilizasiyaların bu cür fərqləndirilməsi əslində lokal sivilizasiyaların mahiyyətini anlamamaqdan irəli gəlir. Dərindən təhlil edildikdə bu zahiri rəngarəngliyin arxasında eyni bir prosesin dayandığı aşkar olur. Sadəcə olaraq bu yeni proses çılpaq qalma-yaraq hər bir bölgədə və hər bir tarixi dövrdə mövcud mədəniyyətlərin əbasına bürünür. Dini dəyərlər də, əxlaqi, mədəni-estetik xüsusiyyətlər də, etnik özünəməxsusluqlar da, – bunlar hamısı həmin əbanın rənglərində və formasında özünü göstərir.

Erol Güngör bu problemin bizim üçün xüsusi əhəmiyyətini vurğulayaraq yazır: “Kültür mədəniyyət ayrımı biz türklər üçün sadəcə sosioloji kavram məsələsi deyildir; millət həyatına necə bir yön verəcəyimiz konusundakı istəklərimizə obyektiv və ya elmi dəstək bulmaq cəhdidir.”¹ Mələsəf bu problem bir qayda olaraq sosioloji və antropoloji kontekstlərdə araşdırılmış, fəlsəfi müstəvidə yetərinə öyrənilməmişdir. Bundan irəli gəlir ki, tədqiqatçıların əksəriyyəti “mədəniyyət” və “sivilizasiya” anlayışları arasında fərqi hələ də yetərinə nəzərə almırlar.

Biz ancaq “mədəniyyət” və “kültür” anlayışlarını deyil, həm də “sivilizasiya” və “mədəniyyət” anlayışlarını fərqləndirmək mövqeyindən çıxış edirik. Belə ki, sözlərin etimologiyası arasındakı fərq, heç də təsadüfi olmayıb, iki fərqli hadisənin ifadəsidir. “Şəhərləşmə” hadisəsi əslində həm də “sənayeləşmə” hadisəsinin ekvivalenti olub, təməlinə elmi və texnoloji inkişafın dayandığı bir prosesdir. Dilin, dinin bura ciddi bir aidiyyəti yoxdur. Sosiallaşma, “sivilləşmə” isə cəmiyyətin formalaşması, təşkilatlanması prosesini ifadə ediyi üçün “sivilizasiya” anlayışına uyğundur.

Biz bu iki hadisəni nə üçün fərqləndirməyə çalışırıq? Avropa, bir tə-

¹ Erol Güngör. *Kültür dəyişməsi və milliyətçilik*, s. 9

rəfdən “sənayeləşmə”, yüksək elmi-texniki inkişaf səviyyəsi ilə fərqlənirsə, digər tərəfdən demokratiya, insan haqları, hüquqi dövlət, sekulyarlıq (layiqlik) kimi dəyərlərlə səciyyələnir. Məhz cəmiyyətin təşkilatlanması hadisəsində mühüm rol oynadığına görə, din də bu mənada sivilisasiyanın aparıcı amillərindən biri kimi göstərilir. Daha sonra isə ictimai təşkilatlanma formaları arasındakı fərqlər sanki dinlərin fərqiindən irəli gəlirmiş kimi qələmə verilir. Bu iki anlayış birləşdirildikdə isə elmi və texnoloji nailiyyətlər də sanki hansı isə dinin özünəməxsusluğu, üstünlüyü kimi “ortaya çıxır”.

Bizcə, anlayışlarla belə manipulyasiya bəlli bir ideolojinin şüurlara yeridilməsinə xidmət etmişdir. Gerçək tarix elə bir yozumda təqdim olunmuşdur ki, bütün müasirlik və bütün pozitiv mədəniyyət “Avropa-xristian mədəniyyəti” deyilən bir fenomendə ehtiva olunmuşdur. Çağdaş Türk tədqiqatçılarının əsərlərində Ziya Gökalp konsepsiyasında bir növ açıq qalmış bir məsələ – dinin mədəniyyətə aid olub-olmaması məsələsi yenidən gündəmə gətirilir. Bu məsələnin aktuallaşması həm də Qərb ideoloqlarının Avropa sivilisasiyasını xristianlıqla əlaqələndirmək cəhdlərindən irəli gəlir.

“Xristian mədəniyyəti” deyilən bir şey varmı? Bunun Avropa mədəniyyəti ilə nə kimi bir əlaqəsi var? “Bax, indi bizim malik olduğumuz hər şey, bütün müasir mədəniyyət xristian mədəniyyətidir, siz də islam mədəniyyətinin nə olduğunu araşdırıb ortaya çıxarın” – müraciəti ilə atılmış tora düşməmək və naəlac qalıb özümüzü Orta əsrlərdə axtarmamaq üçün fikrin labirintlərində bəlkə də məqsədyönlü surətdə edilmiş bir dolaşılıqlığı aradan qaldırmaq məcburiyyətindəyik. Əks təqdirdə müasirliyi məhz Avropa kimi və dolayısı ilə xristian mədəniyyəti kimi qəbul etməklə, biz öz milli varlığımızın keçmişdə qaldığını qəbul etmiş oluruq. Maləsəf, müasir araşdırmaçıların çoxu bu tora düşür və “islam mədəniyyəti” deyən kimi orta əsrlərdən yapışır, müasirliyi isə məhz Avropa (xristianlıq) ilə eyniləşdirirlər.

Onu da qeyd edək ki, indi bizimkilərin də rahatca qəbul etdiyi bu mövqe milli zehniyyətimizin təməli təzə-təzə qoyulan vaxtlarda ciddi müqavimətlə qarşılanmışdır. Nəinki Toynbi və Hantiqtondan, hələ

Şpenqlərdən də öncə, 1885-ci ildə Türk məfkurəsinin aparıcı simalarından biri İsmail Qaspiralı “Avropa mədəniyyətinə eleştirel bir baxış” adlı əsərində yazırdı: “Avropa mədəniyyəti və ya ki digər təbiri ilə xristian mədəniyyəti adı ilə bilinen yaşam biçimi bütün insanlıq üçün ümumi bir mədəniyyət mi? Uluqlar və zamanlar üçün genel bir qural mı? Bütün insanlara aitt ahlakın, anlayışın, düşünce və aqlın son sözü meyvə-i neticesi bu mədəniyyət mi? ...”¹

Hələ o vaxt qoyulan bu sualın birmənalı cavabı indi də verilməmişdir. Bir mədəniyyət, yoxsa fərqli mədəniyyətlər? Bəs onda bölgünü aparmaq üçün meyarlar nədən ibarət olmalıdır?

Dil və dinin rolu milli kəltürün inkişafı üçün nə qədər önəmli olsa da, mədəniyyət (sivilizasiya) üçün aparıcı rol oynayan amillər başqadır. Bu, ilk növbədə məntiq, intellektdir. İnsan irqindən və etnik mənsubiyyətindən asılı olmadan, eyni universal məntiq qaydaları ilə düşünür. Bu başqa məsələ ki, fərdlərin toplum halında necə birləşməsindən, necə təşkilatlanmasından asılı olaraq, intellektual qabiliyyətin realizasiyası müxtəlif bölgələrdə müxtəlif tempə həyata keçir. Amma prosesin istiqaməti hər yerdə eynidir. Müxtəlif bölgələrdə insanın əqli potensialının ancaq realizasiya dərəcəsi fərqli olur. Deməli, lokal sivilizasiyalar əslində keyfiyyətə yox, dərəcə, səviyyə etibarilə və zahiri cəhətlərinə görə fərqlənirlər. Lakin ümumbəşəri prosesin istiqaməti elədir ki, onlar hamısı toplanaraq vahid ümumbəşəri bir hadisənin ayrı-ayrı bölgələrdəki surətləri, yaşantıları kimi mövcud olur. Yəni eyni bir proses inkişaf tempinə görə irəlidə və geridə olmasından asılı olaraq, müxtəlif bölgələrdə müxtəlif mərtəbələrə qədər qalxmış olur.

Kəltür və mədəniyyət anlayışlarının çox vaxt qarışıq salınması ilk növbədə onunla bağlıdır ki, bu iki hadisənin fərqi eyni müstəvi üzərində axtarılır. Anlayışların məzmununun, “həcmnin” kəsişən dairələr kimi gös-

¹ *Qaspiralı İ. Avropa mədəniyyətinə eleştirel bir baxış // Seçilmiş əsərləri: II. Fikri əsərləri. İstanbul, Ötəkən, 2005, s. 160.*

tərilməsi bir model olaraq özünü doğrultmur. Çünki bu hadisələrin fərqlərini ikiölçülülük məkanda, eyni müstəvi üzərində göstərmək mümkün deyil. Kültür yaradıcılıq prosesini əhatə etmədiyinə görə, ictimai tərəqqini də əks etdirə bilmir. Bu baxımdan, kültür bir növ bu prosesin duraqları, toplumun həyat tərzinə nüfuz etmiş, oturuşmuş halları, pillələri kimi də dəyərləndirilə bilər.

Mədəniyyət (sivilizasiya) isə məhz yaradıcılıq sayəsində mümkün olan ictimai tərəqqini ifadə etdiyi üçün, onun səviyyəsi üçüncü koordinat oxunda, vertikal xətt üzərində göstərilməlidir. Əgər biz bu modeli piramida şəklində qursaq, kültür müəyyən qalınlığı olmaqla piramidanın oturacağına qərar tutur. Piramidanın alt oturacağı müəyyən bir cəmiyyəti – xalqı, etnosu bütövlükdə əhatə edir: bura əsasən məişət kültürü aiddir. İxtisaslaşmış fəaliyyət sahələrinə aid kültür səviyyəsi isə piramidanın yuxarı oturacaqlarına uyğun gəlir.

İnkişafı təmin edən yaradıcılıq prosesləri – *intellektual enerjinin ictimailəşməsi* sayəsində gedən proses piramidanın bir tili ilə, din də ehtiva olunmaqla mənəvi-əxlaqi proseslərin ictimai tərəqqisi digər tillə, və nəhayət, cəmiyyətin təşkilinin optimallaşması sayəsində əldə olunan tərəqqi sxemdə üçüncü tillə göstərilə bilər. Bir növ saccayağı yerləşən bu üç til ictimai tərəqqinin *yaradıcı* ön cəbhəsini üzərində daşıyır.

Bəzi yanaşmalara görə, sivilizasiya inkişafın mədəniyyətdən (kültürdən) sonrakı pilləsidir. Yəni ənənəvi cəmiyyətlərdə ancaq mədəniyyət olub, sivilizasiya isə sənayeləşmə dövründən sonra yaranıbmiş... Mədəniyyətin hər bir sivilizasiyanın özəyi, alt qatı kimi anlaşılması, habelə mədəniyyət və sivilizasiyanın bu cür pillələnməsi struktur baxımından gerçəyə uyğun görünsə də, zaman ardıcılığı baxımından qüsurludur. Yəni



mədəniyyət zaman oxunda sivilizasiyanın təməlinə deyil, sonucuna daha çox uyğundur.

Digər tərəfdən, belə yanaşma sivilizasiyanın ancaq müasir Qərb hadisəsi kimi qəbul olunmasının nəticəsidir. Ona qədərki dövrlərdə isə guya ancaq mədəniyyət var imiş. Halbuki, hər hansı bir bölgədə sivilizasiyanın formalaşması həmin bölgədə insanın və cəmiyyətin formalaşması ilə bəhəm həyata keçir. Sivilizasiyanın mahiyyəti, müəyyən təxminiliklə də olsa, məhz “ictimai tərəqqi” anlayışında ifadə olunur. Əksinə, mədəniyyətin yaranması və formalaşması bizim modeldə sivilizasiyanın oturmuş, bütün cəmiyyət tərəfindən mənimsənilmiş bir məqamı, aşağı mərhələsi, “piramidanın oturaacağı” kimi çıxış edir.

Mədəniyyət və sivilizasiyanın dialektikası insan və cəmiyyətin dialektikası kontekstində ortaya çıxır. Əlbəttə, insansız cəmiyyət mümkün deyil, lakin insanın özü də ictimailəşmə, cəmiyyətləşmə sayəsində formalaşır. Bu prinsip marksizmin başlıca müddəalarından biri olmaqla yanaşı, təkə formasiyalar təlimi üçün deyil, həm də sivilizasiyalar təlimi üçün keçərlidir.

A.Toynbi və S.Hantington tərəfindən irəli sürüldüyü güman edilən *mədəniyyətlərin çatışması* (toqquşması) məsələsi də ilk dəfə məhz Ə.Ağaoğlunun kitabında qoyulmuşdur: “Bu gün Asiya cəmiyyətlərinin hamısına bir baxınız; hər tərəfdə içəridə iki axının bir-birilə mücadiləsini görürsünüz. Məhəlli, əski ənənələrə dayanan mədəniyyətlə Avropa mədəniyyəti tərəfdarları çarpışır, bir ölüm-dirim mübarizəsi gedir”. Biz diqqəti belə bir incə məqama yönəltmək istəyirik ki, Ə.Ağaoğlunda çarpışma heç də müəyyən qütb olaraq Qərb ilə Şərq arasında deyil, məhz Asiya ölkələrinin öz daxilində: avropalaşmaq istəyənlərlə, mühafizəkarlar arasında gedir. Necə ki, çağdaş Türkiyədə də batıyönlülərlə islamçılar arasında dialoqdan daha çox, bir qütbləşmə müşahidə olunmaqdadır.

Həm də ölkədaxili qütbləşmə ancaq Asiya ölkələrinə aid deyil. İndi özünü Qərbə aid edən ölkələrdə də bir zamanlar daxili Şərq-Qərb çatışması dövrün ruhunu, ab-havasını səciyyələndirən və gələcək inkişaf yolunu mü-

əyyən edən əsas hadisələrdən biri olmuşdur. Axı, Ellin sivilizasiyasının çök-məsi təkcə xarici təsirlər hesabına deyil, ilk növbədə sivilizasiyadaxili çatışma hesabına baş vermişdir. Belə ki, mahiyyəti etibarı ilə Şərq hadisəsi olan xristianlıq qəbul olunduqdan sonra antik sivilizasiyanın dəyərləri ilə yeni əqidə və həyat tərzində arasındakı ziddiyyət bu çöküşün ən əsas səbəblərindən biridir. Eləcə də on əsr davam edən və sivilizasiyanın qarşısını alan bu çəkişmə müəyyən bir formada həllini tapdıqdan sonra, yəni elm xristianlığın buxovundan və dövlətlər Kilsənin hakimiyyətindən azad olduqdan sonra, yeni bir sivilizasiya – indi Qərb sivilizasiyası adlandırılan hadisə pərvəriş tapdı. Yəni həlledici olan daxili ziddiyyətlərdir. Və Şərq-Qərb bölgüsü də, çatışması da bölgələr arasında deyil, bölgələrin öz daxilində aparılmalıdır.

Bəs Hantiqtonun bəhs etdiyi “çatışma” hansı tərəflər arasındadır? İlk baxışda elə bir fərq yoxdur: söhbət yenə də Qərb sivilizasiyasının digər sivilizasiyalarla çatışmasından gedir. Amma hansı miqyas və hansı formatda? Əslində ölkələrin daxilində gedən bir proses indi ölkələr və bütöv bölgələr arasında gedirmiş kimi təqdim olunur. Bu bölgədə sivilizasiyanın dəyərlərini müstəqil surətdə mənimsəmək yolunu tutmuş Şərq ölkələri də bəri başdan guya Qərbə alternativ olan qarşı tərəfdə yer alır. Yəni onlara Qərb sivilizasiyasının daşıyıcıları kimi yanaşılır. Niyə? Məgər Qərb bu ölkələrin sivilizasiya yolunu tutmasına tərəfdar deyilmi?

Bax, bu məqamda Qərbin əsl mövqeyi ortaya çıxır. Bu mövqeyə görə, qeyri-Qərb ölkələri sivilizasiyanın məhsullarını Qərbdən hazır şəkildə alma-lı (yəqin ki, təbii və mənəvi sərvətlər hesabına), amma özləri sivilizasiya ya-ratmaq, sivilizasiyaya malik bir ölkə olmaq iddiasına düşməməlidirlər. Yəni hansı isə raket, süni peyk, qırıcı təyyarə, hətta atom reaktoru Qərb ölkələrindən hazır şəkildə alına bilər, amma onların istehsalına çalışmaq üstüörtülü şəkildə məqsədəuyğun sayılır.

Bu cür münasibətin metodoloji əsası isə yenə də ümumbəşəri sivilizasiyanın ideoloji cəbhədə Qərb tərəfindən özününküləşdirilmiş olması və Şərq ölkələrinin də bu gizli, üstüörtülü, ideoloji maneərlə bir növ razılaşmış

olmasıdır. Halbuki, hər bir xalq o zaman millətləşə bilər ki, o, sivilizasiya quruculuğunu öz gücü ilə həyata keçirmiş olsun. Bu yol isə genişmiqyaslı maarifçilik və dünyəvi təhsil sistemindən keçir.

Həm Azərbaycanda, həm də Türkiyədə belə bir fikir geniş yayılmışdır ki, biz öz mənəviyyatımızı, mədəni-mənəvi dəyərlərimizi qorumağa çalışmalı, Qərbdən isə ancaq onların elmi-texniki dəyərlərini, müasir texnologiyaları götürməliyik. Bu, ilk baxışda çox optimal bir variantdır, amma eyni zamanda, çox sadələvh fikirdir. Əslində bunu o zaman etmək olar ki, söz sahibi sən özün olasan. Yəni nəyi vermək və nəyi almaq məsələsini də özün müəyyənləşdirəsən. Halbuki baxılan halda qüvvətlər nisbəti Qərbin xeyrinə olduğuna görə, verən də, alan da Qərb özüdür. Yəni o bizə nəyi vermək istəyirsə, onu da verir və bizdən nəyi almaq istəyirsə onu da alır. Elmi-texniki sahədə aldığımızın bədəlini, sən demə, mənəviyyatımızla ödəyirmişik.

İndi gəlin, məsələyə Qərbin gözü ilə baxaq və anlamağa çalışaq ki, Qərb üçün nə daha sərfəlidir? Bəli, bizim mədəni-mənəvi dəyərlərimiz, dayanıqlı ailə münasibətləri bir üstünlükdür və Qərb bunun qiymətini bilir. Qərb bizə sadəcə olaraq kompüter, yaxud televizoru transfer etmir. O həm də televiziya verilişlərinin məzmununa və internet vasitəsilə ötürülən informasiyanın çeşidinə də ya birbaşa, ya dolayısıyla təsir edir. Qərb bizim maraq dairəmizi də, zəif cəhətlərimizi də bizdən daha yaxşı bilir. Çünki bizi kənardan və məqsədyönlü surətdə seyr edir.

Bizcə, “sivilizasiya”nın konsepsiyasını hazırlayan Qərb ideoloqları aşkar və ya qeyri-aşkar şəkildə məsələni elmi məcradan çıxararaq ideoloji məcraya salmış və bir qədər də fikirlərin manipulyasiyasına nail olmuşlar. Ona görə də hər şeydən əvvəl, məsələnin qoyuluşu və anlayışlar özü yenidən nəzərdən keçirilməlidir. A.Toynbi sanki mədəniyyətlərin gerçək tarixindən çıxış etmiş, ilk baxışda induktiv metodla mükəmməl bir sivilizasiya konsepsiyası ortaya qoymuşdur. Onun yazdığı tarixlə və apardığı ümumiləşdirmələrlə tanış olanlar burada çox müxtəlif xalqların qədim köklərini

və sivilizasiya quruculuğunda iştiraklarını görə bilərlər. Tək türklərdən başqa. Necə olubsa, türklərin qədim varlığı “yaddan çıxmış”, ancaq Osmanlı dövründə hansı isə “köçəri xalqın oturaq xalqları idarə etmələrindən” bəhs edilmişdir.¹ Halbuki, böyük rus alimi Lev Qumilyov sivilizasiyanın təməlini qoyan xalqlar içərisində türklərin rolunu xüsusi qeyd edir.² Yaxud Mircea Eliade göstərir ki, dünyanın ən qədim və fərqli, orijinal mədəniyyətlərindən biri də qədim türklərə məxsus şaman mədəniyyətidir.³

Müasir dövrdə yalnız türklər deyil, bütün qeyri-Qərb xalqları eyni problemlə üzləşirlər. Özlərinin yarımçıq qalmış sivilizasiyalarını inkişaf etdirə bələrlərmə? Yəni bugünlərini öz keçmişlərinin davamı kimi qura bilərlərmə? Yoxsa artıq irəli çıxmış xalqlardan sadəcə məhsullarını, sonuclarını hazır şəkildə transfermi etməlidirlər?

Başqasından hazır məhsulları satın almaq və ya onları təqlid etmək yolu ilə nə “sivil olmaq”, nə də millətləşmək mümkündür. Məsləhət, “yarışda” nisbətən geri qalmış xalqlar (ölkələr) indi sivilizasiyaya yiyələnmək prosesində müstəqil qala bilmirlər. Çünki qloballaşma şəraitində irəlidə olanların təsirinə məruz qalmamaq, artıq hazır olan texnoloji məhsulları yenidən ixtira və istehsal etməkdənsə, daha asan satınalma şirniklənməsindən yaxa qurtarmaq həm iqtisadi, həm ideoloji, həm də psixoloji baxımdan çox çətindir. Son vaxtlar böyük Qərb dövlətlərinin sivilizasiya estafetində nisbətən geri qalmış ölkələrin daxili işlərinə qarışması açıq-aşkar şəkildə dünya miqyasında gedən ümumbəşəri sivilizasiyalaşma prosesini də əngəlləyir. Nəticədə həmin ölkələr üçün millətləşmə prosesi də əngəllənmiş olur.

Əslində, keçən əsrin əvvəllərində müasirləşmə ilə bir növ sinonim olan *millətləşmə* indi haçalanmış və müasirləşmə daha çox dərəcədə kosmopolit təfəkkürlə, milli məfkurə isə dinçiliklə ittifaqa girmişdir. XVII-XVIII

¹ Тойнби А.Дж. Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизаций. М., АСТ: АСТ Москва, 2009, с. 657.

² Л.Н.Гумилев. Древние тюрки. М., Кристалл, 2003

³ Mircea Eliade. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, 1951

əslərdə modern Avropa sivilizasiyasının yaranması həm də millətləşmə prosesinin tərkib hissəsi idi. Müasir dövrdə isə bir çox Şərq ölkələrində, o cümlədən Türkiyədə sivilizasiya ilə millilik sanki fərqli qütblərdə dayanır. Bu anormal ayrılmanın səbəbi görünür ki, sivilizasiyanın milli ruhun energetik potensialın məhsulu kimi deyil, haradansa kənardan alınma bir şey kimi anlaşılması, mənimsənilməsidir. Nəticədə biz nə vaxtsa yaradılmasında babalarımızın iştirak etdiyi bir hadisəni yad, yabançı bir şey kimi qəbul edirik. Daha doğrusu, bunu bizə məhz bu cür aşılırlar. Dalısınca da, əgər Avropa mədəniyyətini götürürüksə, onda tam halda, yəni kultürlə birlikdə götürməliyik, – deyirlər. Bizcə, bu, Çingiz Aytmatovun təsvir etdiyi “*manqurtlaşma*” prosesinin fərqli bir amplituda təzahürüdür və xüsusi araşdırılmasına ehtiyac vardır.

Salahaddin HALILOV

**Türkiye ve Azərbaycan Türkçesinde
“Kültür”, “Medeniyet” ve “Siviliziyon” Anlayışı**
(*özet*)

Makalede kültür, medeniyet ve sivilizasyon anlayışlarının mahiyeti ve etki alanları, yine onların karşılıklı nispeti araştırılmaktadır. Yazara göre, bu olguların sınırları belirlenmeden mahiyet ve içeriklerinin doğru değerlendirilmesi imkansızdır. Çeşitli halklara ve dönemlerde bu kavramlar farklı anlamlarda kullanılmıştır. XX. Yüzyılın başlarında Azerbaycan’da ve Türkiye’de medeniyet kavramı senkretik bir anlam ifade etmiş, hem kültürün hem de sivilizasyonun bazı yönlerini ihtiva etmiştir.

Makalede vurgulandığı üzere, kültür-medeniyet daha çok etnik-milli özelliğe sahipken, sivilizasyon-medeniyet daha çok evrensel karaktere sahiptir.

Anahtar kelimələr: kəltür, medeniyet, sivilizasyon, toplumsal kalkınma, fiili eylem.

Salahaddin KHALILOV

**The Meaning of “Culture” and “Civilization”
in Azerbaijani and Turkish Languages**
(abstract)

The natures and domains of the meanings of culture and civilization and their mutual proportions are discussed in this article. According to author, without defining the boundaries of these cases it is impossible to accurately assess their natures and contents. In a variety of peoples and periods these concepts are used in different meanings. In the beginning of the 20th century, the understanding of civilization meant a cyncretic meaning and contained some aspects of both culture and civilization in Azerbaijan and Turkey.

As highlighted in the article, despite of ethnic-national character of the culture-civilization, the concept of civilization-culture has a more universal character.

Keywords: culture, civilization, social development, practical activity.

Andrei Tarkovsky'nin Şiirsel Ayna'sı

Ömer Osmanoglu*

Giriş

Andrei Tarkovsky, sanatsal ve felsefi derinliğı önemseyen ve filmlerinde aktardığı hikayeleri kendine mahsus bir anlatım dili ve tekniğıyle izleyiciye sunmayı başarmış önemli bir yönetmendir. *Yol Silindiri ve Keman* (1962) adlı filmiyle sinemaya adım atan ve ardından *İvan'ın Çocukluğu* (1962) ile adını daha geniş çevrelerde duyuran Tarkovsky *Andrei Rublev* (1966), *Solaris* (1972), *Ayna* (1974), *Stalker* (1979), *Nostalghia* (1983) ve *Kurban* (1986) adlı filmlere imza atmıştır. Bu çalışmanın konusu olan *Ayna*, felsefi bir tarzda kurgulanan kişisel-otobiyografik bir film olma özelliğine sahiptir. Filmde; geçmiş, hatıralar ve zaman konusunu merkeze alan sanatçı, kendi kişisel tarihine tuttuğı bir aynada gördüklerini, o aynaya yansıttığı görüntüleri ve anıları şiirsel bir anlatımla sunmaktadır. Tarkovsky *Ayna*'da, iç içe geçmiş zaman periyodlarında sürekli değişen karakterlerin kişisel tarihlerini araştırmaktadır. Yönetmen, aynı zamanda filmin anlatıcısı da olan ana karakter üzerinden kişisel bir tarih ortaya koymakta ve ana karakterin üç farklı döneminden yola çıkarak ortaya koyduğu hikayeyi birleşik bir zaman tasviri içinde ele almaktadır. *Ayna*'da çok katmanlı bir geçmiş, pişmanlık ve

* Yrd. Doç. Dr. Ömer Osmanoglu, Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi

hüzün dolu bir şimdi vardır. Geçmiş, yönetmen tarafından, “şimdi” için gizemli bir ayna halinde sunulmaktadır.¹

Ayna, hem karmaşık bir geçmişe sahip olan sanatçının coşkusuna, hüznüne ve yalnızlığına hem de sanatçının nezdinde insanın dünyadaki sallantılı varlığına tutulmuş durumdadır. İnsanın varoluşuna, şimdi-burada oluşuna ve geçmişine tutulan bu ayna, yaşamın anlaşılmazlığını ve içerdiği olağanüstü unsurları gösteren büyülü bir niteliğe sahiptir. Yaşamın karmaşık, açık ya da bizzat onu yaşayan kişi tarafından bile anlamlandırılmayan gizemli dokusu, Tarkovsky tarafından zamansal, mekânsal ve görsel bir harmoniyle ve şiirsel bir anlatımla ortaya konmaktadır. Tarkovsky bir röportajında öznel mantığı, yani düşüncüyü ve rüyayı göstermek ve psikolojik hakikati sunmak için hikayeden veya eylemlerden ziyade düşüncenin geçmişe dalışını ve anılardaki hareketini sunmaya gayret ettiğini belirtir. Gösterilen olaylar arasında mutlak bir mantıksal bağ olması da gerekmez.² Dolayısıyla, burada önemli olan husus, bir şeyleri hatırlamaya başladığımızda zihnimize derinlerden kopup gelen anıların serbest akışudur. Onları kendi içlerinde birleştiren unsur ise düşüncenin hareketidir.

Tarkovsky Sinemasının Felsefi Boyutları

Andrei Tarkovsky sinema yapmanın özü, amacı ve olanakları üzerine titiz bir biçimde düşünen ve kitapları, günlükleri ve kendisiyle yapılan röportajlar aracılığıyla düşüncelerini izleyiciyle paylaşan bir yönetmen, bir sinema filozofudur. Onun düşüncelerinde ve sanatında içinde yetiştiği kültür ve medeniyetin etkilerini ve izlerini görmek mümkündür. Rus kültürü, felsefesi, ahlaki ve Ortodoks Hristiyanlığı yönetmenin dünyasını ciddi ölçüde

¹ David George Menard, “A Deleuzian Analysis of Tarkovsky’s Theory of Time-Pressure” (<http://offscreen.com>)

² *Andrey Tarkovski, Şiirsel Sinema, J. Haberman & Gideon Bachmann’ın Röportajı, 1983*, (Der. John Gianvito), Çev.Ebru Kılıç, İstanbul: Agora Kitaplığı, Çev. 2009, s. 116-117.

etkilemiştir.¹ Bunun yanı sıra Tarkovsky birçok filozof, şair ve yazardan da ilham almıştır. İnsan varlığının ve kaderin trajik sırlarına hayranlıkla ilgi duyan Tarkovski'nin sanatsal geçmişi, varoluşçu bir anlayışın ilhamlarını taşımaktadır. Bu nedenle Dostoyevski, Nietzsche, Heidegger ve Kierkegaard Tarkovsky'yi önemli ölçüde etkilemiştir. Ayrıca Montaigne, Gogol, Puşkin, Kafka gibi yazarlar; Luis Buñuel, Bresson, Aleksandr Dovzhenko, Akira Kurosawa gibi yönetmenler; Brueghel, Leonardo Da Vinci ve Bach gibi ressam ve müzisyenler de onun başlıca ilham kaynaklarıdır. Tarkovsky tüm bu kültürel, düşünsel, sosyal ve tarihsel etkileri kendi bünyesinde yoğurarak filmlerini edebiyat, sanat, felsefe ve müzikle harmanlamayı başarmıştır.

Tarkovsky'ye göre, sanatın amacı kendine ve çevresine, hayatın ve insan varlığının anlamını açıklamak ve dünyadaki var oluş nedenlerini göstermek ve hatta belki de açıklamaya bile gerek duymaksızın insanları “gerçek”le karşı karşıya getirmektir.² Bu nedenle, filmlerinde yaşamın hem olağan akışına hem de kişiselliğine göndermeler yapmaktadır. Sanat, yaşamı anlamlandırma ve onu ifade etmede önemli bir enstrümandır. Bu çerçevede Tarkovsky'nin gözünde sinema, hayatı, düşleri ve rüyaları, sonsuzluğu ve aşkı anlatmanın en etkili yollarından birisidir. Bir sinema filmi yapma ya da bir şiiri var etme zamanın ve hareketin içindeki insan var oluşunu aşma çabası anlamını taşır. İnsan, bağlı bulunduğu tabiî veya sunî kurallar silsilesinin dışına çıkma arzusu taşıyan bir varlıktır ve şiirle sinema buna imkan sağlamakta; insanın var oluşunu, var oluş hallerini ifade ettiği en özel keşifler olma özelliğini taşımaktadır.

Sanat Tarkovsky için, deyim yerindeyse, bir “hakikat arayışı”nın özel bir yolu olarak işlev görür. Yönetmene göre hakikat, öznel deneyimler sonucunda elde edilebilir. Çünkü sanatsal kavrayış ve keşif sayesinde, her defa-

¹ Moldiyar Yergebekov, “Tarkovski Sineması”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo-Televizyon-Sinema Anabilim Dalı, 2003, s. 99

² Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, 3. baskı. Çev. Füsun Ant, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 27.

sında dünyanın yeni ve benzersiz bir görüntüsü elde edilir.¹ Buradaki amaç güzellik-çirkinlik, insancılık-acımasızlık ya da sonluluk-sınırsızlık gibi konular aracılığıyla “mutlak hakikat”e ulaşma çabasıyla ilgilidir. Sanatı da “mutlak hakikat”e giden yoldaki bir bilgi edinme süreci olarak gören² ve görüntünün yardımıyla bu gerçeğin yakalanabileceğine inanan Tarkovsky’nin, sinema aracılığıyla ortaya koyduğu yoğun gayret, evrensel mutlak hakikati kendine mahsus bir yöntem ve anlayışla sunmak biçiminde yorumlanabilir. Bu nedenle, “Tarkovsky’nin sanatsal dünyası, esrarengiz ve alışlagelmişin dışında cereyan etmektedir.” Onun anlattığı hikaye ve karakterler sıra dışı özelliklere sahiptir.³

Tarkovsky’ye göre, hakiki bir sanatçının yapıtında yaşam, sanatçının kişisel algılamalarının prizmasında kırılır ve böylece hakikatin muhtelif görünüşleri bir daha tekrarlanamaz olan planlarda kendisini gösterir.⁴ Bu nedenle yaratıcı çalışma, asla değişmeyen mutlak ölçütlere vurulamaz. Çünkü insanın yaşarken yapıp ettikleri dünyaya sahip olmaya yönelik eylemlerdir. İnsanı, yaşayan gerçekliğe bağlayan sayısız yorumlar vardır ve tam da bu nedenden ötürü sanatçı, ortaya koyduğu eserde değişmez mutlak ölçütlerle kendini sınırlandırmamalıdır.⁵ Filmsel sanat yapıtlarının amacı, sanatçının bir deneyimin bütününi yeniden düzenlemesini sağlamaktır. Her ne kadar filmlerde gerçekliğin sadece bir yanılsaması, bir görüntüsü ortaya çıksa da sanatçı bir bütünü kendince yeniden düzenleyen, dünyayla kurduğu ilişkiyi belirli bir kalıba döken kişidir. Burada sanatçının bireysel seçimleri önem taşımaktadır. Sanatçı yaptığı seçimlerle, kendi algıladığı dünyanın özelliğini derinleştirerek onu farklı bir bütünlük içinde sunar.⁶ Bu çerçevede, Tarkovsky’ye göre ideal film “hayatın yeninden yaratılması”nı

¹ Andrey Tarkovsky, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 28.

² Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 27

³ Moldiyar Yergebekov, *a.g.e.*, s. 116.

⁴ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 15.

⁵ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, Giriş, s. xvi

⁶ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 73.

sağlayan filmidir.¹

Tarkovsky'nin bu yaklaşımıyla Schopenhauer'in gerçek sanatçıya dair düşünceleri birbiriyle örtüşmektedir. Schopenhauer'e göre gerçek sanatçı, doğanın ne istediğini anında kavrayan sanatçıdır. İnsan doğadan yola çıkarak, eserde binlerce kez denemesine rağmen eksik kalan yanının tamamlanmış olduğunu anlar. Bu nedenledir ki, gerçek sanat doğanın birebir taklidi olmayan, aksine, doğanın söylemek isteyip de söyleyemediklerini bulup çıkarır.² Schopenhauer da tıpkı Platon gibi, sanatın nesnesinin "idea" olduğunu düşünmektedir. Ona göre sanatçının amacı ideayı canlandırmaktır.³ Sanatın gerçek amacı, şeylerin evrensel doğasına dair derinlikli bir kavrayış aktarmak veya kazandırmaktır.⁴ Tarkovsky de sanatın düşünsel bir zorunluluğun sonucunda ortaya çıktığını ve bu nedenle, insanı derinden etkileyen sorunları ortaya koymada özel bir rol oynadığını düşünmektedir. Ona göre her sanat dalı, ruhsal ve duygusal dünyamızın belli bir yönünü kavrar ve sinema sanatı da hayatın kendine mahsus özgül bir parçasını, dünyanın henüz kavranamamış bir boyutunu, diğer sanatlar tarafından ifade edilememiş bir boyutunu yansıtmak üzere doğmuştur.⁵

Tarkovsky'ye göre, filmlerinde başkasının izini taşımayan, kendine özgü bir görüntü yapısı ortaya çıkaran ve bunu daha sonra "en gizli düşlerini paylaştığı seyircilerinin kararına" bırakan yönetmen sanatçı sıfatını hak eder. Çünkü "olayları kendi açısından sunabilmeyi, yani bir tür filozof olmayı başardığında" yönetmen gerçek bir sanatçı sayılmış olur.⁶ Bu sebeple onun filmlerinde felsefi diyalogların yoğun bir biçimde yer aldığı görülmektedir. İnanç, bilim, teknoloji, geçmiş, gelecek ve aşk şiirsel-felsefi bir düzeyde ele alınıp tartışılır. Filmlerindeki karakterler kim olduklarına ve

¹ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 51.

² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2005, s. 168.

³ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 126.

⁴ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 132.

⁵ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 67.

⁶ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 47.

hayatın anlamına dair sorgulamalar yaparlar. Yönetmen ya da şair de tıpkı bir filozof gibi hakikatin peşinden koşarak güzeli yakalamaya çabalar. Bu nedenle Tarkovsky, gerçek filozofların şair ya da şairlerin gerçek filozoflar olduğunu düşünür.¹

Sanatın Amacı Olarak Katharsis

Tarkovsky, sinemayı düşünce aktarımından ziyade manevî bir iletişim aracı olarak görür; yani bir film, insanın düşünsel yapısını etkilemekten çok onun maneviyatını etkilemelidir. Bu nedenledir ki, sanatçının yegâne amacı, hayatı daha yaşanır kılmaktır. Bu yansıtma sürecinde yaşam, sanatçının öznel görüşlerinin ve ruhsal konumunun süzgecinden geçerek yansıtılır. Çünkü hayatı seven bir sanatçı kendisini hayatı tanımak, değiştirmek ve daha iyi olması için katkıda bulunmak zorunda hissedecektir. Tarkovsky'ye göre bu durum, etik idealleri ifade etme çabasının bir gereğidir ve sanatı etik olanla birlikte düşünmek gerekir.² Tarkovsky için belirleyici olan “dünya görüşü, etik ve düşünsel amaçlardır.”³ O, sanat eserlerinin umut ve inanç taşıması gerektiğini düşünür. Sanat eserlerindeki umutsuzluk ise bir tür katharsis yaşatmalıdır. Sanat eseri bir trajedi olabilir ama trajedi umut kırıcı değildir. Öykü bir yıkım hikayesi olsa da izleyicide bir umut hissi bırakmalıdır. Çünkü Tarkovsky'ye göre trajedi, insanı arındırır.⁴

Diğer yandan sanat, insanın varoluşunu anlamlandırma sürecinde ona ışık tutacak bir bilgi türüdür. Ancak sanatın bilgisi kendine mahsustur ve insan ruhuna seslenmeye olanak tanıyacak farklı türden bir ilham gerektirir.⁵ Sanatçıda başlayan ve onu bir yapıt ortaya koymaya yönlendiren ilham, sanat eseriyle karşılaşan izleyiciye de aktarılmış olur. Başyapıt diyebileceği-

¹ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Aldo Tassone'nin Röportajı, 1980*, s. 74.

² Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 15.

³ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 15.

⁴ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Aldo Tassone'nin Röportajı, 1980*, s. 73-74.

⁵ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 31; Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema*, s. 188.

miz bir sanat eseriyle karşılaşan izleyici “derin bir sarsıntı yaşar, adeta temizlenir.” Bu gerilimli sarsıntı ve arınma süreci insanın içinde serbest kalmayı bekleyen ve hatta serbest kalmak için baskı yapan iyi yanlarının açığa çıkmasına, insanın onların bilincine varmasına olanak tanımış olur. İnsan böylece kendi duygularının derinliğinde kendinin farkına varır, kendini keşfeder.¹

Sanatta katharsis, Aristoteles tarafından ele alınan mühim bir husustur. Aristoteles, tragedyanın amacını acıma ve korku duygularını harekete geçirmek suretiyle “ruhu kendi tutkularından arındırmak” olarak belirler.² Sanat eserleri karşısında duyulan acıma, korku ve aşırı heyecandan kaynaklanan coşkunkluk gibi hisler sayesinde izleyici bir arınma duygusu yaşar.³ Tragedya acıma ve korkuyu gerçekleştirme üzerine kurulur. Korku ve acıma olayların örgüsünden kendiliğinden doğar.⁴ İzleyici de eser aracılığıyla insanlık acısının bilincine varır ve coşkulu bir arınma yaşar. Sanatı psikolojik ve etik yönleriyle ele alan Aristoteles, sanatın “arınma” amacına hizmet ettiğini düşünmektedir. Sanatın tutku ve ihtirasları dizginleyen ve onları yatıştıran katartik bir işlevi vardır.⁵ İhtiraslar insan ruhunda tohum halinde mevcuttur ve insanı harekete geçirir. Müzik ve sahne eserlerinin uyandırdığı heyecan bu ihtirasların çıkıp gitmesi için bir yol açar ve “böylece ruh temizlenir, tehlikesiz bir hazla şifa bulur.”⁶ Sanatın görevi insanda sadece estetik bir haz uyandırmak değil, etik bir haz doğurmaktır. Bu etik haz ise ruhun arınması, boşalmasıyla gerçekleşir. Tragedyanın nihai amacı da zihinsel ve ruhsal arınma anlamına gelen “katharsis”tir.

Tragedyadaki üstün nitelikli karakterlerin düştüğü kötü durumlar, hayatın en temel iki ilkesi olan rastlantı ve yargı hatasını ve bunların yol açabileceği kötü durumları sergiler. İzleyici, karakterlerle özdeşlik kurarak ken-

¹ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 28.

² Aristoteles, *Poetika*, Çev. Furkan Akdemir, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 44.

³ Aristoteles, *Politika*, VIII. Bölüm, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

⁴ Aristoteles, *Poetika*, 1453b, s. 58

⁵ Aristoteles, *Poetika*, Önsöz, s. 27.

⁶ Aristoteles, *Politika*, s. 188.

di içinde etik bakımdan iyileşmeyi ve arınmayı gerçekleştirir. “Tragedyanın, dolayısıyla katharsis’in amacı kötü karakterin iyileştirilmesidir.”¹ Tragedyada ana karakterlerin mutluluk ya da felaket dolu hayatları işlenir.² Karakterlerle duygusal özdeşlik kuran seyirci, kendisiyle hesaplaşarak kişiliğini yeniden değerlendirir. Böylece, kötü kaderin rastlantısallığına ve hayatta vuku bulan olaylara karşı cesaret kazanır, güçlenir. Bu çerçevede katharsis, insanın parçalanmış bütünlüğünün yeniden kurulması ve etik bir arınma gerçekleştirmesi anlamını taşır.³

Katharsis kavramı üzerinde önemle duran Schopenhauer, Aristoteles’in söylediğine benzer bir biçimde, sanat eserlerinin büyüleme kudretine sahip olduğuna⁴; sanatın geçici ve bireysel olanın arkasındaki sonsuz ve evrensel olanı göstermek suretiyle hayatın acılarını hafifletebileceğine inanır. Ona göre trajedinin amacı, insanın korkunç bir yanını ortaya koymaktır. İzleyici trajedi aracılığıyla insanın dile gelmez acısına, sefaletine, kötücül zaferine, salt rastlantının zorba bir biçimde hüküm sürmesine tanık olur. Trajedide en soylu insanların uzun süren çatışmaları ve üzüntüleri anlatılır. Bu asil insanlar en sonunda tutkuyla peşinden koştukları amaçlarını, yaşamın bütün hazlarını sonsuza dek arkalarında bırakırlar ya da yaşamın kendisinden özgürce, sevinçle ayrılırlar.⁵ Bu onlar için bir cezalandırma değil, aksine bir mutluluktur, umut vadeden bir mutluluk.

Ayna’nın Genel Çerçevesi

Ayna, bireyin iç dünyasına yönelmiş güçlü bir filmidir. Bu güç, filmdeki görüntülerin duygusal kurgusunun yönetmenin kendi hatıralarına dayanmasından ve onun kişisel tecrübeleriyle filmin dokusu arasında kurul-

¹ David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı yayınları, 2011, s. 346.

² Aristoteles, *Poetika*, 1450a, s. 45

³ Aristoteles, *Poetika*, Önsöz, s. 28.

⁴ İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, İstanbul: Felsefe Kurumu Yayınları, 1968, s. 22.

⁵ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 191.

muş olan akrabalıktan kaynaklanır.¹ *Ayna*'nın temelinde yatan düşünce, anıların zamanın örtüsü altından çıkabilme özelliğiyle yakından ilgilidir.² Film, bir adamın kendi iç dünyasına yaptığı yolculuğu anlatmaktadır. İnsan, olduğu kişiyi, sürekli kendisiyle birlikte taşıdığı için ondan kaçamaz. "Dünya üzerindeki ülkeleri gezmek sadece sembolik bir yolculuktur. Nereye giderseniz gidin, hala kendi ruhunuzu arıyorsunuzdur..."³ Tarkovsky *Ayna*'da, ilk kez, hiç çekinmeden, doğrudan doğruya kendisi açısından en değerli ve en özel şeyden söz ettiğini ifade etmektedir. Film, yönetmenin, çok sevdiği ve çok iyi tanıdığı insanları yeninden canlandırma isteğinin bir tezahürüdür. Yönetmen, *Ayna*'da "kendisi için değerli olan insanların hakkını ödeyemeyeceğini, kendisine gösterilen sevgiyi, verilen onca şeyi hiçbir zaman gereğince karşılayamayacağını düşünen bir insanın çektiği acıları" anlatmak istemiştir. *Ayna*'daki kahraman, insanları yeterince sevmediğine inanmakta ve bu, onun için gerçekten acı veren, katlanılması zor bir düşünce haline gelmektedir.⁴

Tarkovsky bir röportajında *Ayna*'yı şu şekilde özetliyor: "Filmim kadınları ve çocukları birleştiren bir adamı konu alıyor. Fakat bu adam bir oğul ya da koca olarak başarılı değil, çocuklar bir erkekten, bir babadan yoksunlar."⁵ Filmdeki adamın ilişkileri parçalanmıştır ve manevî dengesini bulabilmesi için bu ilişkileri yenilemesi gerekmektedir fakat bunu yapmadığını görmekte ve sevgi borcunu ödeyebileceği umuduyla yaşamına devam etmektedir.⁶ Dolayısıyla film, aslında ana karakterin bizatihi kendisini değil, kendisine yakın olan insanlara karşı duygularını, onlarla kurduğu ilişkileri, hiç tükenmeyecek anlayışını ama aynı zamanda onlara karşı işlediği ve hiçbir zaman düzeltemeyeceğini düşündüğü günahlarını ve başarısızlığını

¹ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, John Gianvitos 'ın Sunuşu*, s. xiii.

² Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 121.

³ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, J. Haberman & Gideon Bachmann'ın Röportajı*, 1983, s. 117.

⁴ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 121.

⁵ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Claire Devarrieux'un Röportajı*, 1978, s. 53.

⁶ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Claire Devarrieux'un Röportajı*, 1978, s. 53.

anlatmaktadır. *Ayna*'nın baş karakteri, içine düştüğü ağır buhran sırasında en ince ayrıntısına kadar hatırladığı olaylar nedeniyle acı çekmekte, bir özlem ve huzursuzluğu aynı anda yaşamaktadır.¹

Tarkovsky, filmleri birbirinden farklı olsa da, neredeyse hepsini aynı gerekçeyle yaptığını söyler. Yönetmen bu gerekçeyi şu şekilde açıklar: “İnsanın kendini içinde bulduğu muğlak konum yüzünden, kendi iç dünyasında yaşadığı çatışmayı tartışmak için bir tür manevi ideal ile bu maddi dünyada var olmanın zorunluluğu arasındaki çatışmayı anlamak.”² Bu gerekçeden hareketle Tarkovsky *Ayna*'da da bireyin dünyadaki varlığını sorgulamaya gayret etmektedir. Yönetmen, insanın bedensel ve ruhsal varlığını, hem kişisel tutanaklar olarak bölük pörçük anıların çerçevelediği bir alanda hem de genel olarak doğa karşısındaki durumuyla ilişkilendirir: “İnsanın bedeni / Tıpkı yalnızlık gibi / Kulakları ve gözleri kocaman / Bulutlar çizer / Artsız arasız ruhumuz/ Ve derinin üstünde / Eldiven gibi giyilmiş / Yara yara üstüne / Engellerin arasından / Gökyüzüne yükselir.”

Tarkovsky insan varoluşunu doğanın içinde anlamaya özen gösterir; bu sebeple filmlerinde doğa hep vardır, çünkü yönetmene göre doğa hakikatin kendisidir. Yönetmene göre, kent insanı hayat hakkında hiçbir şey bilmez, zamanın nasıl geçtiğini hissetmez, zamanın doğal akışını da bilmez. Doğa insanın ve özellikle çocuğun geleceğinin güvencesini bulduğu ve iradesini eğittiği bir alandır.³ Bu nedenle, Tarkovsky'nin kamerası, baş döndürücü bir hızla gelişen ve doğal ilgi alanlarından kopan insanı gösterirken ağırlaşır; nesneler üzerinde, insan yüzleri üzerinde uzun uzun durur. Sık sık doğayı gösterir sanatçı ve doğal olandan kopuşun tehlikelerine karşı seyirciyi uyarır: “...Burada çok ilginç şeyler var. Kökler, çalılar... Hiç, bitkilerin hissedebildiklerini, hatta algılayabildiklerini düşündünüz mü? Ağaçlar, bu fındık ağacı, şu kızılâğaç, hiçbirinin acelesi yok. Oysa biz etrafta koşturup,

¹ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 122.

² Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, J. Haberman & Gideon Bachmann'ın Röportajı*, 1983, s. 119.

³ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Claire Devarrieux'un Röportajı*, 1978, s. 54.

yaygara koparıyoruz ve sıradanlığımızı haykırıyoruz. Çünkü iç doğamıza güvenmiyoruz. Sürekli şüphe içindeyiz ve telaşlıyız. Durup düşünmeye zamanımız yok.”

Film, şiirsel ve bazen gittikçe ağırlaşan bir zeminde, geçmişin kapılarını aralayıp çocukluğun coğrafyasını, ergenliğin ve yetişkin bir insan olmanın anlamlarını yoklayan bir atmosfere sahiptir. Filmde rüya sekansları ve geçmişten yankılan sesler, çocukluk hatıralarıyla sürmekte olan bir evlilikten geriye kalan hatıralar içiçe geçmiş durumdadır.¹ Bu yönüyle film, ana karakterin bilincini bir aynaya yansıtmakta ve seyirciyi tutulan bu aynaya bakmaya davet etmektedir. Yönetmen, bir bakıma, sanatçı olarak geçmişine tuttuğu aynaya bakma cesaretini göstermiştir ama acaba seyirci buna cesaret edebilecek midir? “Ruhumuz bedensiz/ Bir günahkâr sanki/ Ve sanki cevapsız bir bilmece... /Ve ben rüyamda/ Bana bir başka kılıkta /Başka bir ruh gibi görünürüm / İnançsızlıktan, umuda koşar.”

Ayna, ziyadesiyle kişiseldir ve bu yönüyle bir tür Tarkovsky biyografisidir. Savaş zamanında evi terk eden babanın sanatçının yaşamında ve filmlerinde büyük bir etkisi vardır ve bu etki *Ayna*’da çok somut bir biçimde görülmektedir. Bu çerçevede *Ayna*, evini terk eden babanın geride bıraktığı eşi ve çocuğunun hikayesi olarak da okunabilir. Filmde, şimdiki zamanda yetişkin olan birey çocukluğundan kalan hatıraları anımsamakta, babasına duyduğu özlemi ve onun evi terk etme gerekçelerine duyduğu merakı irdelemekte; pişmanlıklar yaşamakta, bağılılıklarını sorgulamakta, annesini ve annesinin politik sorunlardan dolayı verdiği mücadeleyi düşünmekte, babanın evi terk ettikten sonra annesiyle zor şartlarda sürdürmeye çalıştıkları günleri hatırlamaktadır. Tüm bunlar, babasızlığın çocuk üzerindeki derin etkilerine, babanın ve annenin çocuğun bilincinde tuttuğu yere dair gizemli ipuçları taşımaktadır. Filmdeki ana karakter, ölüme yakın bir ruh hali içindedir ve içinden çıkamadığı geçmişe ve oradaki hatıralara uzan-

¹ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema*, J. Haberman & Gideon Bachmann’ın Röportajı, 1983, s. 113.

maktadır: “İnsanlar değişik zamanlarda, özellikle de ölümle yüz yüzeyle kendilerine ciddi sorular sorarlar. Kahramanımızın hatıralarının mantığı bütün bunların olduğu anda, bütün bu hatıraların gerisindeki sebepte yatar. İşte bu yüzden kahramanımızı ciddi bir hastalık yaşıyorken gösteriyoruz; sağlıklı ve neşeli olsa farklı şeyler hatırlardı, farklı biçimde hatırlardı.¹ Filmdeki ana karakter bu hâlet-i ruhiye içerisinde sık sık annesi düşünmekte, annesi ile eşini aynı kadın olarak düşlemekte, babasıyla hesaplaşmakta, parçalı ve öksüz çocukluğundan kalan hatıralara dalıp gitmekte ve çocukken doğanın kollarında bulduğu huzura sığınmaya çalışmaktadır. Şiire en yakın hâl çocukluk hâlidir ve Tarkovsky’nin çocukluk dönemine gösterdiği ilgi, filmdeki genel rüya havasına da oldukça uygundur. Bu bakımdan *Ayna*, rüyalara ve çocukluğa duyulan özlemin bir tür dışı vurumudur: “Sonra kederlenip rüyayı görmek için sabırsızlanıyorum. Beni her şeyin mümkün olduğuna inandığım çocukluğuma ve mutluluğa götürecek rüyayı...”

Ayna’nın en gizemli yanı, arka plandaki anlatıcının varlığıdır. Gerçekte, öyküyü doğrudan anlatan bir anlatıcı değildir bu. Varlığı sürekli hissedilen, yaşamındaki mahrem anlara ya da olayların olağan akışına kendi bakış açısıyla izleyiciyi şahit tutan, bazen şiirler okuyan bazen de annesiyle hüzünlü telefon konuşmaları yapan, kısacası, içine ayna tutulan sanatçıdır bu. İzleyici, *Ayna*’daki buğuyu sildiğinde orada bazı dağınık yüzlerle, birbiri içine geçmiş olaylar, anılar, nesneler ve kişilerle karşılaşacaktır. Bu dağınık akış izleyiciyi, bu görüntüleri bir araya getirip anlamlı bir bütünlüğe kavuşturmaya teşvik eder. Diğer yandan, Tarkovsky’ye göre film esnasında bir anlam aramaya gayret etmek olup biteni her şeyi kaçırmak anlamına da gelmektedir. Çünkü “ideal seyirci bir filmi, içinden geçtiği kırları seyreden bir yolcu gibi seyreder; çünkü sanatsal bir imge zihindışı bir iletişimle etki uyandırır.”² Burada önemli olan, filmdeki sembollerin insanlarda bazı hisler

¹ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Ian Christie’nin Röportajı, 1981*, s. 82.

² Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Ian Christie’nin Röportajı, 1981*, s. 84.

uyandırmasıdır.¹ Bu, bir rüyadan uyandığınızda, daha uyanır uyanmaz, orada görülen karmaşık görüntüleri birbirine eklemek suretiyle rüyanın derlenip toparlanmasına ya da çocuklukta yaşanan olayların sonradan hatırlanıp yeniden inşa edilmesindeki çabaya benzemektedir. Kendi anlarından örülü olan ve bizzat kendi varlığının derinliklerinde bulunan bu serbest akışın içine daldığında insan, bu karmaşanın açıklığa kavuşturulması ihtiyacını hisseder. Tarkovsky'nin *Ayna*'da yapmak istediği şey, bir bakıma, derinlerde birbiri içine geçmiş olan karmaşık anıları olduğu gibi sunmaktır. Sanatçı, bu çabanın kişisel olduğunun farkındadır fakat onun hedefi tam da kişiselikten beslenen bu karmaşanın ortaya konmasıyla ilgilidir. Zira “karmaşık bir düşünce ve şiirsel bir dünya görüşü, asla, ne pahasına olursa olsun fazla açık, herkesçe bilinen olgular çerçevesine sıkıştırılmamalıdır.”²

Tarkovsky'de rüyalar ve bilinçaltında gizli olan ifadeler karakterlerin, geçmişin ve ilişkilerin otantik görüntüsünü oluşturmak bakımından önem taşımaktadır. İnsanların rüya deneyimlerini hatırlamaya gayret ettikleri ‘gerçeküstü’ anlar genellikle ‘günlük yaşam’dan çok da farklı değildir. Ürkütücü duygularla rüyalar bir araya getirildiğinde ortaya çıkan hissiyat ile gündelik rutin arasında umulmadık bir yakınlık olduğu görülebilir. Tarkovsky rüya, bellek ve hayal tasvirlerinde gerçek olanla ile sanatsal olan arasında bir ilişki kurmaya çalışır ve bunu sağlamak için zamansal ve mekansal bağlantıları koparmaya gayret eder.³ Ona göre bellek, bir armağan gibidir; insanın hatırlaması, hatıralarını dile getirdiği andaki durumu, geçmişe doğru bir bakış değildir. Geçmiş sürekli insanla birliktedir ve insan onu çoğu kez “ağır bir bavul gibi taşımaktadır.” Bu yüzden, neredeyse “bütün sanat eserleri belleğe dayanır, belleği billürsu bir hale getirmenin, somutlaştırmanın araçlarıdır.”⁴

¹ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema*, Ian Christie'nin Röportajı, 1981, s. 88.

² Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 8.

³ Simon Mussell, “Mimesis Reconsidered: Adorno and Tarkovsky contra Habermas”, *Film-Philosophy* 17.1 (2013), s. 223-224.

⁴ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema*, Claire Devarrieux'un Röportajı, 1978, s. 54.

Tarkovsky “rüyanın öyküsü”nü, hayatın görünür ve doğəl biçimleriyle içiçe geçirirken *Ayna*’da olduğu gibi farklı teknikler kullanır. Filmdeki yapı, bildik tekniklerin ve kurgu alışkanlıklarının dışında ve ötesinde bir karakteristiğe sahiptir. Salt kurguyu önemseyen bir sinema anlayışından farklı olarak yönetmen, izleyicinin sunulan öyküden yola çıkarak gördükleri ile kendi tecrübelerini bağdaştırma gayreti içine girmiştir. Böylece yönetmen, izleyicinin, sınırlarını aşmasına yardım etmekte ve filmini, sadece bulmacalardan kurulu bir öyküden ziyade insanın duygu yoğunluğuna seslenen ve eline alıp kendi yüzüne bakabileceğı bir ayna haline getirmektedir. *Ayna*, insanın sadece entelektüel yanına hitap eden ya da benzetme ve imgelerden kurulu bir film değildir. Bu nedenle, *Ayna*’ya bakan izleyici, klasik bir kurgudan ve takip edebileceğı bir senaryodan yoksundur. Tarkovsky, öyküyü ortaya koyarken diğər filmlerinde olduğu gibi özel yöntemler kullanır: Şiirsel anlatım, ani geçişler, geriye dönüşler, anların ağır çekim rüya görüntüleriyle zenginleştirilmesi ve böylece zaman/mezan kavramlarının silikleştirilmesi, etkileyici müzikler, kendisini sürekli hissettiren dramatik hava, kameranın lirik gücü, düşlerde yapılan yolculuklar, siyah-beyaz ve renkli görüntülerin ahengi. *Ayna*’da olayların artarda akışından ziyade kamera görüntüleri ön plandadır. Tarkovsky’nin görüntü tekniğı, izleyiciye bir rüyada olduğunu ya da bir bambaşka bir gerçeklikle yüzleşmek durumunda kaldığını hissettirmektedir.

Seyirci *Ayna*’da her ne kadar sanatçının özel hatıralarına şahit tutulsa da onun yaşadığı coğrafya, sancılı Rusya sanatçının yaşamının ve hatıralarının aktığı ana zemindir. Bir röportajında Tarkovsky, Ruslar’ın daima şimdiki zamanın ağırlığını üzerlerinde hissederek yaşadıklarını söyler. Bu bakımdan “*Ayna* biraz da Rusların tarihidir, pişmanlıklarının tarihidir.”¹ *Ayna*’nın genel havasına hâkim olan lirizmin, yerini epik/didaktik bir anlatıma bıraktığı ve filmin neredeyse bir belgesele dönüştüğü bölümlerde bunu açıkça görmek bile mümkündür. Dünya savaşları ve sonrasında Rusya’da mey-

¹ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Laurence Cossé’nin Röportajı, 1986*, s. 209.

dana gelen değişimler, Rus askerlerinin çamurlar içinde bata çıka, şanlı zaferler ve devrim uğruna, uçsuz bucaksız sapsarı arazilerde anlamsızca yürüdüğü sahne filmde yaratılan belgesel havasının çarpıcı bir örneğidir. Filmde Rusya ile ilgili Puşkin'den uzun alıntılar yapar yönetmen. Bu alıntılar Tarkovsky'nin, ülkenin kaderiyle ilgili olarak yaşadığı terdirginliklerin de birer göstergesidir: “Kiliselerin bölünmesi bizi Avrupa'dan ayırdı. Bu yüzden hiçbir önemli olayın içinde yer alamadık. Ancak kendi kaderimizi belirledik. Böylece Hristiyan uygarlığı kurtulmuş oldu. Bu öyle bir değişimdi ki bir yandan Hristiyanlığımızı koruduk öte yandan Hristiyan dünyasına yabancılaştık. Tarihsel açıdan önemsiz oluşumuza gelince size katılamayacağım. Rusya'nın bugünkü durumuna bakıp, ileride tarihçileri şaşırtacak bir öneme sahip olduğumuzu görmüyor musunuz? Çara gönülden bağlı olmama rağmen gördüklerim beni rahatsız ediyor. Bir yazar olarak kızıyorum, aşağılanmış hissediyorum. Ancak yine de ne ülkemi değiştiririm ne de atalarımın tarihinden başka bir tarihi seçerim...”

Bu noktada, Tarkovsky filmlerindeki politik içerik, yönetmenin politik tercihleri ve devletle yaşadığı sorunlar tartışma konusu yapılabilir. Tarkovsky, her ne kadar tamamen karmaşık politik içerikleri olan filmler yapmayı hedeflememişse de çektiği filmlerde ülkesini, ülkesinin sosyal ve tarihsel geçmişini, yaşanan politik dönüşümleri ve ayrıca modern dünyanın sorunlarını, bilimi, teknolojiyi, dini inançları ve insanlığın gidişatını sık sık sorgulayan bir tavır sergilemektedir. Tarkovsky'nin, insanlığa dair sorunlara bir toplumbilimci, bir filozof gibi yaklaştığı ve “büyük politik gerçekler uğruna heba edilen” insanlığımızın anlamlı resimlerini çekerek şaşırtıcı bir kurguyla seyirciyi düşünmeye sevk ettiği rahatlıkla söylenebilir. “Yüksek sanat, salt kutsal ahlak ve öğretiyi kuşanmış birey olgusunu didakte etmesi” anlamında Tarkovsky ve filmleri elbette eleştiriye açıktır. Ama bir sanatçı olarak ortaya koyduğu duyarlılığın gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Bu çerçevede, politik şartlanmışlıklardan bağımsız olarak, Tarkovsky'nin bakış açısının temelde insanın ruhsal dünyasını ve gelişimini önceleyen bir

özelliğe sahip olduğu, ahlakın kutsallığına ve insanın değersizleştirilmesiyle birlikte gelen çöküşe işaret etmeye ehemmiyet verdiği vurgulanmalıdır. Buradan hareketle Tarkovsky, seyirciyi değersizlikten ve anlamsızlıktan kurtulmak ve ruh mükemmelliğine ulaşmak için *Ayna*'ya bakmaya ve orada görülen tabii derinliğe sahip çıkmaya davet etmektedir. *Ayna* seyirciye sırların kapısını açacak ve ona gerçek yüzünü gösterecektir.

Şiirsel Sinema ve Ayna'daki Şiirsellik

Ayna, şiirsel bir söyleyişe sahip bir filmi olarak, yaşamın hem tüm insanlık için süre giden olağan akışını hem de sadece bir birey olarak sanatçının bakışını sıra dışı bir biçimde buluşturmaktadır. *Ayna*'da kurulan örgünün kişiselliği ve filmin bir şiir olarak okunabilme hususiyetini içermesi, seyirci açısından çok yönlü zorlukları doğuruyor görünmektedir. “Görüntülerin şairi” olarak anılan Tarkovsky kendisini, şiirsel mantık aracılığıyla düşüncelerin oluşturulmasını ve geliştirilmesini önemseyen bir yönetmen olarak öne çıkarır. Tarkovsky'ye göre sinema, diğer bütün sanatlar içinde en gerçekçisi ve en şiirselidir. Sinemanın olanaklarını gerçekleştirmeye en uygun mantık ise şiirsel mantıktır. Yönetmen için şiirsel mantık, “psikolojik bir hakikati yaratmak” için kullanılan etkili bir kompozisyon metodu olarak işlev görmektedir. Şiirsel mantığı, “hem düşünce geliştirmenin yasalarına hem de genel olarak yaşamın yasalarına klasik dramaturjinin mantığından çok daha yakın”¹ bulan ve klasik dramın uzun yıllar dramatik çatışmaları ifade etmenin yegâne yolu olarak gösterilmesini eleştiren Tarkovsky, *Ayna*'da şiirsel mantığın imkanlarından alabildiğine yararlanır. Ona göre sanatçı, ancak varoluşun şiirsel yapısının özelliklerini algılayabilirse, düz mantığın sınırlarını aşarak kırılğan ilişkilerdeki farklı özü ve karmaşıklığı,

¹ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 6.

tüm gerçekliği içinde hayatın en gizemli tezahürlerini olduğu gibi yansıtmayı başarabilir.¹

Tarkovsky'nin *Ayna*'da ortaya koyduğu çaba, “değerli olan anların şiirsel renklerle süslenmesi”dir. “Anılara bu derinlemesine dalış” bir taraftan filme, genel anlamda bir şiir kıvamı verirken diğer yandan “anıların somut kaynağıyla yeniden karşılaşma bu anıların şiirsel niteliğinin zedelenmesi” sonucunu da doğurur.² Bu karmaşık yapı *Ayna*'nın “en orjinal ilke”sidir bir bakıma. Bu ilkeyi şu şekilde ortaya koyar yönetmen:³

“Olayların mantığı olsun, kahramanın eylem ve davranış tarzının mantığı olsun dış görünüşte bozulur; sonuçta ortaya kahramanın düşünceleri, anıları ve düşleriyle ilgili bir öykü çıkar. Kahramanın hiç, daha doğrusu, geleneksel dramaturjiden alışıldığı şekliyle ortaya çıkmadığı durumlarda bile bu, olaya muazzam bir anlam katmamıza, oldukça özgün bir karakter geliştirmemize, bu kahramanın iç dünyasını gözler önüne sermemize yarayabilir... Kahramanın kendisi hiç ortalıkta görünmez. Ancak onun neyi nasıl düşündüğü konusu, onun hakkında belirgin ve açık bir fikir edinmemizi sağlar.”

Şiirsel mantığın sözü edilen imkanlarını *Ayna*'da etkileyici bir biçimde kullanan sanatçı, babası Arseny Tarkovsky'nin şiirlerinin yarattığı büyü sayesinde öykünün anlatımına özel bir derinlik katmayı başarmıştır. Böylece şiirsel bağlantılar kurulmuş ve olağanüstü duygusal bir ortam yaratılarak seyirci harekete geçirilmiştir. Yönetmen, film aracılığıyla seyircinin yaşamı tanıma eylemine katılmasını sağlamış ve “*Ayna*'nın ötesindeki ülkeye” gizemli bir yolculuğa çıkarmıştır: “Buluşmalarımızın her anını / Bir mucize gibi coşkuyla kutlardık / Yeryüzünde yalnız biz vardık / Sen bir kuş kanadından daha hafif ve incedin / Bir hayal gibi, merdivenleri uçarak / Yağmurlarla ıslanmış / Leylakların arasından / Geçirip, aynanın ötesindeki / Ülkene götürürdün beni.”

¹ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 8.

² Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 17.

³ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 17-18.

Ayna, seyirciyə şiirin yaratım sürecinde yaşanan sancılara benzeyen ya da bir şiiri okurken yaşanan sarsıntıları anımsatan bir duygu yoğunluğu yaşatır. Bu anlamda film, resimli bir şiir kitabı gibidir. Bir şiiri göstermek, görüntülere başvurarak göstermek zordur. Film böylece izleyiciye sanki bir şiirin resimlerini, görüntülerini verir. Her plan, büyük bir şiirin özenle kaleme alınmış ve derin ilhamlar içeren mısralarına benzemektedir. Tarkovsky izleyiciye, şiir olan bir senaryonun görüntüye aktarılmış halini gösterir. İnsan hayatının ancak şiirsel araçların yardımıyla yansıtılabileceğini savunan bir yönetmen olarak Tarkovsky, “şiirsel mantığın yerine kaba bir tutuculukla teknik yöntemleri kullanmakta ısrar eden” yönetmenlere ve onların “rüyaları somut bir yaşam fenomeninden modası geçmiş film hileleri karmaşasına dönüştürmelerine” şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu çerçevede *Ayna*, sadece şiirle ifade edilebilir anların ortaya konması ve bunun bir şiir gibi, acele etmeden, harici bir kaygıdan uzakta, kâh yükselen kâh alçalan bir sesle, acının ve sevincin, hüznün ve kederin, aşkın ve yalnızlığın, kısacası insanın en değerli hallerinin sinemaya aktarılması açısından kusursuz sayılabilecek özellikler taşır.

***Ayna*’daki “Zaman Heykeltraşlığı”**

Ayna, zamana, geçmişe ve anılara uzanan çok katmanlı bir filmidir ve farklı zamansal boyutlardan seyirciyeye seslenir. *Ayna*’nın kronolojik bir seyri yoktur ve bu nedenle zamansal ve mekansal geçişler birbiri içine geçmiştir. Tıpkı geçmişteki herhangi bir zaman dilimi hatırlandığında, hatırlanmaya çalışıldığında anların birbirine karışmasında olduğu gibi. Geçmişe ait anların şimdiki zamanda kurgulanması bir bakıma bir inşa faaliyetidir. Bir ân başka bir ânı çağırabilir. Ve hatırlanan ânların sırası birbirine karışabilir ya da bilinçli olarak karıştırılabilir. İnsan geçmişi çoğu kez öyle olmasını istediği doğrultuda hatırlar. *Ayna* insanın geçmişle, anılarla kurduğu ilişkideki süreci adeta taklit etmektedir ve bu bakımdan filmde yönetmenin yaptığı

şey, deyim yerindeyse, bir “zaman heykeltraşlığı”dır. Tarkovsky’ye göre, sinemayı diğer sanat formlarından ayıran, onu biricik yapan unsur zaman boyutudur. Ona göre film, gerçekliği zaman anlamında sabitler; bir film çekmek zamanı muhafaza etmek anlamına da gelir. Başka hiçbir sanat formu zamanı bu şekilde sabitleyip durduramaz. Film, zamandan yapılmış bir mozaiktir. Bu da çeşitli öğelerin bir araya getirilmesini gerektirir.¹ Sinema sayesinde insan, sanat ve kültür tarihi boyunca ilk defa “zamanı durdurmanın” çaresini bulmuştur. Böylece insan, istediği zamana geri dönme ve bunu ekranda defalarca seyredibilme olanağına kavuşmuştur. Kaydedilen zaman, Tarkovsky’ye göre “zaman içindeki zaman”dır...² Bu nedenle sinema, zaman içine yerleşmiş ve durmaksızın değişen olguları ve olayları yakalamada diğer sanatlarla kıyaslanamayacak derecede mükemmeldir.³ Sinemayı, diğer tüm sanat formlarından farklı kılan yönü, zamanın akışını yakalayıp koruma becerisine sahip olmasıdır.⁴ Sinema, diğer sanat formlarının yapamadığı şeyi, kendine has bir biçimde yapar, “zamanın akışını yakalayıp tutar”, zamanı durdurabilir ve “neredeyse sonsuza dek ona sahip olabilir.” Bu sebeple sinema, “zaman heykeltraşlığı”dır.”⁵

Tarkovsky’ye göre zaman, “ben”in varlığına bağlı bir koşuldur. Zaman insanı besleyen bir atmosferdir. Ona göre “varlık ve varlık koşulları arasındaki bağ kopunca, kişi ve onunla birlikte kişisel zaman ölünce, zaman da ölür.” Tarih ya da gelişme kavramları zaman kavramının içeriğine nüfuz etmemizi tek başına karşılayamaz. Tarih ya da gelişme “peşpeşeliği belirtir. Zaman ise durumdur.” Zaman insanın ruhuna yerleşmiştir ve insana can veren öge zamandır.⁶ Bu nedenle, “filmin ritmini, kurgulanmış planların uzunluğu değil, onların içinde geçen zamanın yarattığı gerilim belirler.” Yani,

¹ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Tony Mitchell’in Röportajı, 1982*, s. 96.

² Andrey Tarkovsky, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 48-50.

³ Elif Nuyan, *Eisenstein ve Tarkovsky’de Sinema Sanatı ve Felsefe, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2010, s. 83-84.

⁴ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema*, s. xiii

⁵ Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema, Velia Iacovino Röportajı, 1983*, s. 126.

⁶ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 44.

eğer kurgu, “ritmi belirlemeyi başaramamışsa kurgunun kendisi de biçimsel bir araçtan başka bir şey olamaz.” Daha da ötesi, “filmde zaman, kurgu sayesinde değil, ona rağmen akıp gider.”¹ Akıp giden zaman geri getirilemez fakat bizler, geçmişte, şimdiki zamanın geçip giden ama aslında geçici olmayan gerçekliğini buluruz. Fakat “geçmiş” nedir? “Geçmiş, bir anlamda, içinde yaşanan zamandan çok daha gerçektir, en azından çok daha dayanıklı, çok daha sürekli.” Buna karşılık “şimdiki zaman akıp gider, kaybolur, parmaklarımızın arasından kum gibi kayar.” Akıp giden an, geçmiş haline gelir ve ancak o zaman kendi ağırlığını bulur.²

Ayna’nın geçmişe ve onun içindeki anılara yönelmesi bir anlamda sanatçının kendi ağırlığıyla yüz yüze gelmesi anlamını taşır. Sanatçının kendi geçmişine, en özel ve mahrem anılarına seyirciyi tanık tutmak istemesi *Ayna*’yı hem özel kılar hem de aktarılması zor bir hüviyete büründürür. Zira *Ayna*’da, seyircinin kendisiyle özdeşleşim kurmasını zorlaştıracak birçok kişisel unsur mevcuttur. Bunun en önemli sebebi ise sanatçının geçmişe doğru yaptığı tüm-zamanlı dalışlardır. Geçmişteki anılar olarak şimdinin içine akıtılarak kendisine şimdide yer bulur. Anılar geçmiştedir ama şimdi’nin içinde yekpare bir biçimde bizimledir. Anılar, mutlak anlamda peşpeşeliğin hükümlerine tâbi değildir. İnsan anıların içine daldığında ya da onları tekrar kurup anlattığında zamanın dizginlerinden boşalır. Çünkü Tarkovsky’ye göre bir filmin görüntüsünün gerçekliği aslında görünüşte gerçekliktir. Uygulamaya geçirme aşamasında gerçeklik, yönetmenin kendi özgül seçimlerinden doğan bir düştür, bir arzudan başka bir şey değildir.³

Tarkovsky’ye göre “zaman ve anı birbirine açılır; bir anlamda, madalyonun iki yüzü gibidirler.” Fakat anılar zamanın içindedir, zamanın dışından bir anı olmaz. Hal böyleyken, anı da son derece karmaşık bir kavramdır. İnsan, anıların zihinde yol açtığı etkilerin hepsini kavrayamaz.⁴

¹ Andrey Tarkovsky, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 105.

² Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 45.

³ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 79.

⁴ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 44.

Tarkovsky'nin *Ayna*'da seyirciyi çok katmanlı bir zamansal yolculuğa götürmesi bu yönüyle önemlidir çünkü insan, zamanın içinde birçok iz bırakır. Bu çerçevede hatıralar, insanların yaşantılarına dair bilgi edinmeyi sağlayan öznel ve manevî bir kategori olarak büyük önem taşımaktadır. Hatıralar, bir insan hakkında geniş bir bilgiye sahip olmaya yetecek malzemelerle doludur. Hatıralarını kaybeden birisi, hayalî bir varoluşa hapsolmuş gibidir. Çünkü hatıralar, dünyayla aramızda bir bağ kurma yeteneğimizin bir ifadesidir. İnsan hatıraları sayesinde kendi sınırlarının farkına varır. Ama hatıralar bizi saldırılara açık, acı çekmeye hazır hale de getirebilir.¹ Geçmişin paradoksu tam da burada gizlidir.

Sonuç

Ayna filminin girişinde, kekeme bir çocukla öğretmeni arasındaki ilişki gösterilir ve bu sekans ilk bakışta filmin esas hikayesiyle ilgisiz görünmektedir. Ancak kekemeliğin sadece fizyolojik değil, aynı zamanda manevî bir rahatsızlık olduğu düşünüldüğünde bu bağımsız bölümle film arasında bir ilgi kurmak mümkün hale gelir. İnsanlığın aklı ve kalbi dumura uğramıştır ve ruhu dilsiz kalmıştır. Tarkovsky'e göre insanı bu dilsizlikten sanat kurtaracaktır. Çünkü sanatın amacı insan varlığının anlamını açıklamak ve insanları hakikatle karşı karşıya getirmektir. Hakikat arayışının en özel yolu ise sinemadır. Hakikate ulaşmanın öznel çabalar neticesinde mümkün olabileceğine inanan Tarkovsky, *Ayna*'yı adeta çok katmanlı bir otobiyografi olarak inşa etmiştir. *Ayna*'daki esas karakter pişmanlıklar yaşayan, geçmişe özlem duyan ve geçmişiyile hesaplaşmaya çalışan bir adamın ruhundaki ızdırapları yansıtmaktadır. Filmdeki ana karakter varoluş sancısı çekerken kekelemekte ama iyileşmek için de çaba göstermektedir. Diğer yandan ızdırap çeken sadece o değildir, yaşadığı coğrafya da ruhunu kaybetmiştir ve insanlığın dünyadaki varlığı çürümeye yüz tutmuştur. Bu ba-

¹ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, s. 44.

kımdan film varoluşa tutulan bir ayna gibidir. İnsan, içine bir ayna tutup kendi anılarını zamanın örtüsü altından çekip çıkarmaya çalıştığında geçmişin belirsizliği ve ânların içiçe geçmişliği ile karşılaşır. Karşısındaki *Ayna*'ya acı, umutsuzluk ve hüznler yansıyabilir. Geçmiş bir trajediden ibaret olabilir fakat bu durum tamamen umut kırıcı değildir. Hikaye trajik olana odaklanmış olsa da trajedi, insanı arındırma gücüne sahiptir. Tarkovsky şimdinin içinden geçmişe dalarken bunu olabildiğince şiirsel kılmaya da özen göstermiştir. Bu nedenle *Ayna*, şiirsel renklerle süslenmiş, şiir kıvamında bir filmidir. Şiirsel olan ise kronolojik olanı, *Ayna*'da olduğu gibi mekansal ve zamansal bakımdan aşmakla mümkündür.

Kaynakça

Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, 3. baskı. Çev. Füsün Ant, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Andrey Tarkovski, *Şiirsel Sinema*, (Der. John Gianvito), Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Agora Kitaplığı, Çev. 2009.

Aristoteles, *Poetika*, Çev. Furkan Akdemir, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2005.

David George Menard, "A Deleuzian Analysis of Tarkovsky's Theory of Time-Pressure" (<http://offscreen.com>)

David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı yayınları, 2011.

Elif Nuyan, *Eisenstein ve Tarkovsky'de Sinema Sanatı ve Felsefe, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2010.

İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, İstanbul: Felsefe Kurumu Yayınları, 1968.

Moldiyar Yergebekov, “Tarkovski Sineması”, *Yayınlanmamış Yüksək Lisans Tezi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo-Televizyon-Sinema Anabilim Dalı, 2003.

Simon Mussell, “Mimesis Reconsidered: Adorno and Tarkovsky contra Habermas”, *Film-Philosophy* 17.1 (2013), ss. 212-233

Ömər OSMANOĞLU

Andrey Tarkovskinin poetik güzgüsü

(xülasə)

Rus filminin öndə olan adlarından biri olan Andrey Tarkovskinin 1974-cü ildə *Güzgü* adlı filmi iç içə keçmiş zaman mərhələlərində daim dəyişən xarakterlərin tarixini anladan təsirli bir kinodur. Atobioqrafik üslubda çəkilmiş film, əsasən, yetişkin bir kişinin keçmişə və xatirələr dalararaq reallaşdırdığı mövcudluğu sorguya çəkməsidir. Filmdə baş qəhrəmanın yaşadığı kədər, peşmanlıq və kasıblıq danışılır və bu baxımdan film çox şəxsi bir məzmunu malikdir.

Məqalədə *Güzgü* filmi mərkəz nöqtədə olmaqla əvvəlcə Tarkovski kinonun fəlsəfi aspektləri və onun katarsis anlayışı şərh edilir. Daha sonra filmin ümumi məzmunu təhlil edilir. Rejissorun “poetik kino” yanaşmasını təsdiqləmək məqsədi ilə *Güzgü*dəki poetiklik üzərində durulur və bir “zaman heykəltaraşı” olaraq xarakterizə edilən Tarkovskinin *Güzgü*dəki zaman anlayışı təhlil edilir.

Anahtar Kelimələr: Andrey Tarkovski, *Güzgü*, zaman, poetik kino.

Omer OSMANOGLU

Poetic Mirror of Andrei Tarkovsky

(abstract)

Mirror (1974) was directed by Andrei Tarkovsky, who is one of the leading figures of Russian cinema. *Mirror* is an impressive film, which described the personal history of the constantly changing character of nesting period of time. *Mirror* as an autobiographical film, essentially focused on the quest of existence of an adult man, by that he immersed in the past and memories. Film described the regrets of main character, and his sadness and deprivation. And from this point of view, *Mirror* has a largely personal content. In this article, by focusing *Mirror*, at first, we discussed the philosophical dimension of Tarkovsky's cinema and his conception of catharsis. Then, we analyzed the framework of the *Mirror*, and we focused on lyricism in the *Mirror* by means of the "poetic cinema" movement, and we discussed the conception of time of Tarkovsky, who is called "sculptor of the time".

Keywords: Andrei Tarkovsky, Zerkalo, time, poetic cinema

Elmi-fəlsəfi həyat

Həyat bir körpüdür

Elmi-fəlsəfi seminar (22.09.2015 və 29.09.2015, Bakı, Azərbaycan)

Sentyabr ayının 20-də Fəlsəfə Dünyasında (Bakı) “Həyat bir körpüdür” mövzusunda elmi-fəlsəfi seminar keçirilmişdir. Prof.Dr. Səlahəddin Xəlilovun, Prof.Dr. Fərman İsmayılovun, Dos.Dr. Kəmalə Umudovanın, Dos.Dr. Şəfahət Abdullayevanın, yazıçı Qan Turalının, tələbə və aspirantların iştirak etdiyi fəlsəfi müzakirələr bir neçə fəlsəfi sual ətrafında getdi.

Əvvəlcə, Prof.Dr. Səlahəddin Xəlilov “Fəlsəfənin predmeti” haqqında qısa bir mühazirə oxudu. O, fəlsəfə və cəmiyyət, fəlsəfə və elm arasında



paralellər apararaq son zamanlar fəlsəfə haqqında yaranmış yalnız təsəvvüflərə bir aydınlıq gətirdi. Daha sonra Səlahəddin Xəlilov iştirakçıların suallarını cavablandırdı.

Seminar zamanı ətrafında müzakirə açılan ikinci istiqamət isə

"İnsan həyatı daha çox içdən, yoxsa mühitdən işıqlanır?" sualı oldu. Müzakirə zamanı "Hərə öz qəlbinin dərinliyindəki işığı üzə çıxara bilsə, dünya

daha işıqlı olar". "Mühitin işıqlanması üçün öncə kimlərinə qəlbini məşəl etməsi lazımdır." "Elə ki, mühit işıqlandı, onda düz yol seçmək üçün xüsusi fədakarlığa ehtiyac qalmır. Çünki düzlük normaya çevrilmiş olur" kimi maraqlı fikirlər səsləndirildi.

Müzakirlərin genişliyini nəzərə alaraq seminar ikinci gün də öz işini davam etdirdi.

Seminar zamanı daha çox mübahisə və müzakirələrə səbəb olan üçüncü istiqamət – “Qadın filosof ola bilərmi?” sualı oldu. Səslənən bir çox fikirlərə yekun vuran Prof. Səlahəddin Xəlilov maraqlı bir tezis irəli sürdü: “Nəinki qadın, heç kəsi də filosof ola bilməz, əgər o, öz bioloji varlığına üstün gələ bilmirsə.”

Seminarın gedişi ilə tanış olmaq istəyənlər aşağıdakı linklərə müraciət edə bilərlər:

<https://www.youtube.com/watch?v=YpFn0MIh9z0>

<https://www.youtube.com/watch?v=ifxfGZlE4Ac>

Beynəlxalq Fəlsəfə Araşdırmaları Dərnəyinin təsis

(İstanbul, Türkiyə)



Beynəlxalq Fəlsəfə Araşdırmaları Dərnəyi (UFAD – Uluslararası Felsefe Araşdırmaları Derneği/International Association for Philosophy Studies) Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü Professor Səlahəddin Xəlilovun təşəbbüsü ilə 2015-ci ilin may ayında Türkiyənin İstanbul şəhərində təsis edilmişdir.

Dərnəyin quruluş məqsədi türkdilli ölkələrdə fəlsəfi düşüncənin inkişaf etdirilməsi istiqamətində elmi tədqiqatlar və maarifçilik fəaliyyətləri aparmaq; bu ölkələrdəki fəlsəfələr arasında koordinasiyanı tənzil etmək, onların arasında intensiv xəbərləşmə şəbəkəsi formalaşdırmaq və onların birliyini təmin etmək; habelə, milli və beynəlxalq miqyasda fəlsəfə sahəsində iş aparan sanballı təhsil və tədqiqat mərkəzləri ilə əməkdaşlıq yaratmaqdır.

Rəyasət heyəti Azərbaycan və Türkiyədən olan elm xadimlərindən təşkil edilən Dərnəyə hal-hazırda Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov rəhbərlik edir.

Daha ətraflı tanışlıq məqsədi ilə UFAD-ın Nizamnaməsini təqdim edirik:

Derneğin amacı ve bu amacı gerçekleştirmek için dernekçe sürdürülecek çalışma konuları ve biçimleri ile faaliyet alanı

Madde 2-Türkiye’de ve Türk dilinin konuşulduğu ülkelerde felsefi düşüncenin gelişmesi ve yaygınlaşması için araştırmacılık ve maarifçilik faaliyeti göstermek, Türk felsefecilerinin kendi aralarında haberleşmesini ve onların iş birliğini temin etmek; Ulusal ve uluslararası düzeyde ortak kabul görmüş belirli standartlar çerçevesinde felsefe alanında faaliyet gösteren akademik eğitim ve araştırma kurumlarıyla bir arada faaliyet göstermek amacı ile kurulmuştur.

Kuruluş Amacını Gerçekleştirmek İçin Hedefleri Şunlardır;

a) Derneğin bir amacı da Türk dilinde felsefeyi geliştirmek ve Türk dilinde ortak bir felsefe terminoloji inşa etmek; Türk felsefesinin gelişmesi için muhit ve ortam yaratmak ve bu amaca hizmeteden araştırmalar yapmak, birlikte müzakereler, sempozyumlar ve konferanslar düzenlemektir. Bu amaçla Türkçe felsefe sözlükleri ve ansiklopedileri vs. hazırlanması ve yayınlanmasına destek sunmak.

b) Doğu’da ve Batı’da Felsefe geleneğinin araştırılması, onların bir araya getirilmesi ve bütün insanlığa yönelik genel felsefi düşünce geleneği yaratılmasına hizmet etmek.

c) Felsefenin bilim ve kültür alanında inkişaf edip kök salması ve böylece bağımsız düşünce yaratıcılığına refakat etmesine imkan sağlamak.

d) Ulusal ve uluslararası alanda organizasyonlar düzenlemek ve akademik çalışmalar yürütmek.

Dernekçe Sürdürülecek Çalışma Konuları ve Biçimleri

Dernek bu amaçları gerçekleştirmek için aşağıdaki çalışmaları yapar:

1. Faaliyyətlərin etkiləşdirilməsi və gəlişdirilməsi üçün Fəlsəfe alanında araşdırmalar etmək,
2. Yaqın disiplin və bilim dallarına ilişkin kurumlara amaçlarının öngördüyü doğrultuda işbirliyində bulunmaq, kurs, seminar, konferans, panel, kongre, sempozyum, açıq oturma gibi etkililiklər düzənləmək,
3. Fəlsəfi düşüncənin etkil və yaygın bir kimlik qazanması amacıyla gərəki olan hər türlü bilgi, belge, doküman və yayınları təmin etmək, projələr hazırlamaq, dokümantasyon mərkəzi oluşturmaq, çalışmalarını duyurmaq üçün amaçları doğrultusunda qazete, dergi, kitap yayınlamaq , üyelerinə dağıtmak üzere çalışma ve bilgilendirme bültenleri çıkarmak,
4. Amacın gerçəkləşdirilməsi üçün sağıklı bir çalışma ortamı düzənləmək, hər türlü teknik araç ve gərəki, demirbaş və kırtasiye malzemelerini təmin etmək,
5. Gərəki izinler alınmaq şartıyla yardım toplama faaliyetlərində bulunmaq və yurt içindən və yurt dışından bağış qabul etmək,
6. Tüzük amaçlarının gerçəkləşdirilməsi üçün ihtiyaç duyduğu gelirleri təmin etmək amacıyla iktisadi, ticari və sanayi işletmeler kurmaq və işletmək,
7. Üyelerinin yararlanmaları və boş zamanlarını değerlendirebilmeleri için lokal açmaq, sosyal və kültürel tesisler kurmaq və bunları tefriş etmək,
8. Üyeleri arasında beşeri münasebetlərin gəlişdirilməsi və devam ettirilməsi için yemekli toplantılar, konser, balo, tiyatro, sergi, spor, gezi və eğlenceli etkililiklər vb. düzənləmək və ya üyelerinin bu tür etkililiklərdən yararlanmalarını sağlamak,
9. Dernek faaliyetleri için ihtiyaç duyulan taşınır, taşınmaz mal satın almak, satmaq, kiralamak, kiraya vermek ve taşınmazlar üzerinde aynı hak tesis etmək,
10. Amacın gerçəkləşdirilməsi için gərəki görülməsi durumunda vakıf kurmaq, federasyon kurmaq və ya kurulu bir federasyona katılmak, Gərəki izin alınaraq derneklerin izinle kurabileceği tesisleri kurmaq,

11. Uluslararası faaliyette bulunmak, yurt dışındaki dernek veya kuruluşlara üye olmak ve bu kuruluşlarla proje bazında ortak çalışmalar yapmak veya yardımlaşmak,

12. Amacın gerçekleştirilmesi için gerek görülmesi halinde, 5072 sayılı Dernek ve Vakıfların Kamu Kurum ve Kuruluşları ile İlişkilerine Dair Kanun hükümleri saklı kalmak üzere, kamu kurum ve kuruluşları ile görev alanlarına giren konularda ortak projeler yürütmek,

13. Dernek üyelerinin yiyecek, giyecek gibi zaruri ihtiyaç maddelerini ve diğer mal ve hizmetlerle kısa vadeli kredi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla sandık kurmak,

14. Gerekli görülen yerlerde dernek faaliyetlerini yürütmek amacıyla temsilcilik açmak

15. Derneğin amacı ile ilgisi bulunan ve kanunlarla yasaklanmayan alanlarda, diğer derneklerle veya vakıf, sendika ve benzeri sivil toplum kuruluşlarıyla ortak bir amacı gerçekleştirmek için plâtfomlar oluşturmak,

16. En iyi Felsefe araştırmacılarını bulmak, değerlendirmek ve teşvik etmek için ödüllü yarışmalar düzenlemek.

17. Türkiye de ve Türk dilli ülkelerde faaliyet gösteren Felsefe dernekleri ve felsefi araştırma kurumları ile ittifak kurarak Uluslararası Felsefe Akademisi yaratmak ve Felsefi yaratıcılık sahasında büyük hizmetleri olan filozofları Akademi üyeliğine seçmek onları ödüllendirmek.

18. Genç Felsefe araştırmacılarını bir araya getirmek ve onların tannınmış filozoflarla gayri resmi ortamda Felsefi müzakerelede iştirakını temin etmek amacıyla YAZ FELSEFE OKULLARI kurmak.

19. Felsefe alanıyla ilgili lisans ve lisansüstü eğitimi akreditasyon sürecine yönelik temel ilke ve kuralları belirlemek ve esasları düzenlemek, amacı ile görüş bildirmek.

20. Eğitim-Öğretim Kurumlarında felsefe derslerinin program ve materyallerinin geliştirilmesi ve değerlendirilmesinde etkin rol oynamak,

21. Felsefe, bilim ve eğitim sahasında stratejik programlar ve projeler hazırlamak.

22. Araştırmaların etkin bir biçimde sürdürülebilmesi için Felsefenin çeşitli alanlarından özerk masalar oluşturmak.

Derneğin Faaliyet Alanı

Dernek, yurt içinde ve yurt dışında felsefe alanında faaliyet gösterir.

Üye Olma Hakkı ve Üyelik İşlemleri

Madde 3- Fiil ehliyetine sahip bulunan ve derneğin amaç ve ilkelerini benimseyerek bu doğrultuda çalışmayı kabuleden ve mevzuatın öngördüğü koşullar ile madde 4 deki nitelikleri taşıyan her gerçek kişi² dernek üyesi tarafından teklif edilmek koşulu ile derneğe üye olabilir. Ancak, yabancı gerçek kişilerin üye olabilmesi için Türkiye’de yerleşme hakkına sahip olması gerekir. Onursal üyelik için bu koşul aranmaz. Dernek başkanlığına yazılı olarak yapılacak üyelik başvurusu, dernek yönetim kurulunca en çok otuz gün içinde üyeliğe kabul veya isteğin reddi şeklinde karara bağlanır ve sonuç yazıyla başvuru sahibine bildirilir. Başvurusu kabul edilen üye, bu amaçla tutulacak üye kayıt defterine kaydedilir.

Üyelik Türleri ve Koşulları:

Madde 4-Dernek, genel koşulları taşıyan iki tür üyeden oluşur.

1. Asıl Üyelik:

a. Üniversitelerde felsefe alanında öğretim üyesi olan veya diğer bilim merkezlerinde çalışan, yayınları ve araştırmaları ile felsefeci olarak tanınmış şahıslar iki üyenin teklifi ve yönetim kurulunun kararı ile üye olurlar

b. Üyeliğe aday olanların, medenî hakları kullanma ehliyetine sahip ve 18 yaşını bitirmiş olmaları, onur kırıcı bir suçtan cezalandırılmamış olmaları, T.C. vatandaşı veya Türkiye’de kanunlar çerçevesinde oturum haklarını elde etmiş bulunmaları zorunludur. Bunların üyeliği iki üyenin teklifi ve yönetim kurulunun kararı ile olur.

2. Fəhrî Üyelik:

Yurt içinde ve dışında Felsefe ya da yakın branşlarında derneğin amaçlarına uygun hizmetlerde bulunmuş olanlar yönetim kurulu kararı ile bu unvanı alabilirler. Bu üyelerin genel kurulda oy kullanma yetkileri yoktur. Seçme ve seçilme hakları olmadığı gibi, ödenti ödeme yükümlülükleri de yoktur.

Üye Oluş Yöntemi ve Yükümlülükler

Madde 5- Derneğe asil üye olmak isteyenler, Yönetim Kurulunca şekli ve içeriği belirlenmiş başvuru formunu doldurarak Yönetim Kurulu Başkanlığına müracaat ederler. Başvurular Yönetim Kurulunca değerlendirilir. Değerlendirme 30 gün içerisinde tamamlanır. İstekleri kabul edilenler "Asil Üye" defterine kayıt edilirler. Fəhrî Üyelik, herhangi bir başvuruya gerek olmaksızın doğrudan Yönetim Kurulunca verilir.

Üyeler;

1. Genel Kurul ve Yönetim Kurulunca alınan ve duyurulan kararlara uymak,

2. Kendisiyle yazışma yapılabilecek adresinin değişmesi halinde en geç üç ay içinde Derneğe bildirmek,

3. Bu tüzükte öngörülen öteki maddi ve manevi yükümlülükleri aksatmadan yerine getirmek

4. Aidatlarını ve diğer borçlarını süresinde ödemek, Tüzük'e aykırı davranmamak

ödev ve sorumluluklarıyla yükümlüdür.

Fəlsəfədə varislik və nəsillərin görüşü

(sentyabr, 2015-ci il, İstanbul, Türkiyə)

Bu ilin sentyabr ayında Beynəlxalq Fəlsəfə Araşdırmaları Dərnəyinin (UFAD) İstanbuldakı ofisində “Fəlsəfədə varislik və nəsillərin görüşü” adlı dəyirmi masa toplantısı keçirildi. Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilovun təşəbbüsü ilə baş tutan toplantıda Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, Prof. Dr. Cengiz Çakmak, Dos. Yücel Yüksel və Dos. Əbülfəz Süleymanlı iştirak etdi.



Toplantının əsas müzakirə mövzusu Qərbdəki və Şərqdəki klassik fəlsəfə ənənələri kontekstində türk fəlsəfi fikrinin özünəməxsus xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək idi. İştirakçılar dil ilə fəlsəfənin əlaqəsindən bəhs etməklə yanaşı, türk dilinin fəlsəfi fikir üçün nə dərəcədə inkişaf etdiyinə və Türk dünyasında ortaq fəlsəfə terminologiyasına dair məsələləri də ətraflı şəkildə müzakirə etdilər.

Səmimi şəraitdə və qızğın müzakirələr zəminində keçən toplantının sonunda Prof. Dr. Ömer Naci Soykan bu mövzuya həsr olunmuş kitablarını UFAD-ın kitabxanasına hədiyyə etdi.

E L A N

UFAD Fəlsəfi Araşdırmaların müsabiqəsini elan edir.



Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği (UFAD), felsefe alanında yapılan çalışmaları desteklemek ve değerlendirmek amacıyla her yıl yarışmalar düzenlemeyi planlamaktadır.

Bu yıl yarışmaya katılmak isteyenlerin, yaptıkları felsefi çalışmayı 20 /11/2015 tarihine kadar kendi öz geçmişleri ile birlikte UFAD' a teslim etmeleri gerekmektedir.

Bu yarışmaya, felsefenin bütün alanlarında yapılmış özgün çalışmalar, kitap ve makaleler takdim edilebilir.

UFAD' a teslim edilen çalışmalar, belirlenen jüri üyeleri tarafından özgün düşünce ve felsefi fikir kalitesi bakımından bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Katılımcılar çalışmalarını, PDF formatında UFAD' ın e-mail veya posta adresine gönderebilirler.

Gerek görüldüğünde yarışmacılar çalışmalarını takdim için UFAD' a davet edilebilirler.

Ödüller:

Birinci yer (1 kişi) 30.000 TL

İkinci yer (2 kişi) 15.000 TL

Üçüncüye (5 kişi) 5.000 TL

Bununla birlikte yarışmada ilk üçe girenlerin dışında jürinin takdirini kazanmış yarışmacılar da UFAD' ın düzenlediği yaz okuluna ücretsiz katılma hakkını kazanacaktır.

İletişim Bilgileri

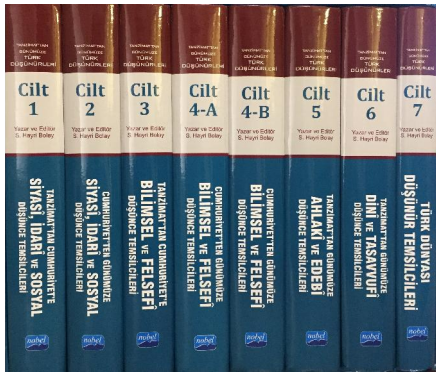
Adres: Yalıboyu Caddesi Arabacılar Sokak No:11

*Daire:*3 Beylerbeyi-Üsküdar/İstanbul

Telefon: 0(216) 321 19 17

E-mail: ufad@felsefe.az

Rəylər və mülahizələr



Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri

7 cild, Ankara, Nobel Akademik
Yayıncılık., 2015.

Editör ve Yazar:
Süleyman Hayri Bolay

Düşünce, insanın zihnini ve dahî kalbini yoklaması, önermeler ve arasında bağlantılar kurması, onları maddî ve manevî dünyanın varlıklarıyla bütünleştirmesi neticesinde insan, toplum, tabiat ve evren hakkında genel bir görüşe ulaşması ve bu genel görüşe göre hayatı düzenlemeye çalışması eylemidir. Tabî ki burada bir varoluş eylemi vardır. Bu aktif ve canlı/dinamik bir özelliktir. Böyle bir eylemde insan bilmek ile yapabilmeyi ayırabilmelidir. Yapabilmek, bilmenin ve bilginin hayata geçirilmesi, uygulamasıdır. Ama bunun için insanın inanması ve inancını da hayata geçirmesi gerekir. Yani bilmek tek başına yetmez. İnsanın toplumla, tabiatla ve Allah ile bağlantısının kopmaması, onu aktif ve verimli hâle getirecektir.

Düşünme her hâliyle bir süreçtir. Ama bu süreci inşa edici bir yöne çevirmek lazımdır. Böyle bir ibda ve inşa şuuruna eren kimseler, fikir hayatımıza bir canlılık sağlayacak bir düşünce sistematığı geliştirmeye ça-

lışırlar. İbda ve inşa şuuruyla eyleme geçen düşünür, yeni, farklı bir terki-be/senteze ulaşmanın yoluna girmiş demektir. Dolayısıyla aradığımız özgün düşünce ve onun temsilcileri böylelikle ortaya çıkabilir.

Bir düşünce tarihi yazmak, hele yakın dönem düşünce tarihimizi yazmak, bu dönemin düşünce şekillerini, tarzlarını temsil eden düşünür temsilcilerini, ele aldıkları sorunları, bunlara getirdikleri çözümleri günümüze, yarının insanlarına ve bütün dünyaya tanıtmak; işte bu çok zor bir iştir. Bu kadar zor olan bir işe niçin giriştiğimiz sorulabilir. Bu soruya farklı cevaplar da verilebilir:

1. Bu satırların yazarı, bir fikir tarihçisi, bir Batı felsefesi tarihçisi olarak elli küsür yıldır çalışıyor. Doktora, doçentlik ve profesörlük tezlerini Batı felsefesinden hazırlamıştır. Fakat mezuniyet tezini-ki doktora tezi seviyesinde olduğu yazıldı-çağdaş Türk düşüncesi ile ilgili canlı bir tartışma konusu üzerinde, 1958-60 yılları arasında hazırlamıştı: “*II Meşrutiyet Hen sonra Türkiye 'de Materyalizm-Spiritüalizm ve Panteizm Mücadelesi*. ” Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken’in nezaretinde hazırladığımız bu mezuniyet tezi, hocanın takriziyle 1967’de Yağmur Yayınlarından “*Türkiye’de Ruhçu Maddeci Görüşlerin Mücadelesi*” adıyla yayımlandı ve 5. baskıya ulaşmış durumdadır.

Bu tezi hazırlamaya başladığımız 1958 senesinden beri düşünce hayatımız, bizim için öncelikli bir alaka merkezi olmuştur.

2. 1966 senesinde hocam Hilmi Ziya Ülken’in “*Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*” adlı eseri yayımlanınca bu sahaya olan alakamız daha da arttı. Batı felsefesi tarihi üzerindeki araştırmalarımızı aksatmaksızın bu konu üzerinde araştırmalarımıza devam ettik. Çalıştığımız üniversitelerde Batı felsefesi tarihi ile ilgili derslerin yanında Çağdaş Türk Düşüncesi üzerinde de devamlı dersler verdik. Tabii ki bu dersler, sadece mevcut araştırma eserlerine dayanmıyordu. Biz de kendimize göre yeni araştırmalar yapıyor ve bunlarla dersleri zenginleştiriyorduk. Çünkü düşünür olarak gördüğümüz kimselerin bizzat metinlerine iniyorduk.

Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümünde, bu derslerin ve dönemin sonunda imtihan kâğıdına ilave olarak öğrencilerden bu dersi değerlendirmelerini isteyen bir soru soruyorduk. Aldığımız sonuçlar her defasında bizi hem şaşırtıyor hem memnun ediyordu. Çünkü o dönemde o felsefe bölümünün öğrenci profili biraz farklı idi. Sınıflardaki talebenin en az yansı kendilerinin Marksist olduğunu söylüyorlardı. Bizzat eylemlere katılıyorlardı. Hele birisi *“Hocam ben Marks in bütün eserlerini okudum, şimdi onu eleştirme safhasına geçtim.”* diyordu. Bir diğeri de *“Hocam, ben Lenin 'in bütün eserlerini okudum, şimdi onu eleştirmeye başladım.”* diyordu.

Buna rağmen, imtihan kâğıtlarına bütün öğrenciler anlaşılmış gibi, aynı şeyi yazmışlardı: *“Bu ders bizim moralimizi yükseltiyor. Bıktık, bir sene boyunca Kant 'in fikirlerini dinlemekten. Bizim hiç mi düşünürümüz yok? Var elbette, fakat bilmiyoruz. Çünkü öğretilmiyor.”* Demek ki farklı ideolojilerdeki gençler de olsalar, kendi milletine mahsus fikirlerin ve düşünürlerin olması, onlara gurur ve güven vermekteydi.

3. 1996'da Gazi Üniversitesi Felsefe bölümünün başına geçince daha önce hazırlamış olduğumuz ders programım yeniden düzenledik. İki kredilik çağdaş Türk Düşüncesi dersinin yanında yine aynı şekilde iki dönemlik ve iki kredilik “Klasik dönem Osmanlı Düşüncesi” dersini koyduk. Bir taraftan da Osmanlı metinleri üzerinde araştırmalarımızı hızlandırdık. Bu sebeple her sene derslerde farklı düşünürleri ele alıyorduk. Aynı şekilde her sene sonunda bu derslerin değerlendirilmesini öğrencilerden istiyorduk. Onlar arasında da çok farklı temayüllerde ve ideolojilerde öğrenciler olmasına rağmen, hepsi aynı şeyi söylüyordu: *“Bu dersler bizim moralimizi yükseltiyor. Bizim de büyük düşünürlerimiz varmış. Fakat biz biliyoruz ki siz bizim düşünürlerimizin hepsini tanıtamıyorsunuz, yine biz biliyoruz ki siz tanıttığınız düşünürlerimizi de etraflıca tanıtamıyorsunuz. Çünkü derslerin kredisi buna müsait değil. Bir an evvel derslerin kredilerinin yükseltilmesi lazım.”*

Bu teşvik edici sözler, bizi ziyadesiyle memnun etti. Hemen bölüm

kurulunu toplayıp ders kredilerinin her iki dönem için üçer saate çıkarılması kararını aldık. Karar fakülte yönetim kuruluna sunuldu ve orada kabul edilerek senatoya gönderildi, oradan da geçti. Ertesi sene uygulamaya başladık.

4. Bu hareketler, eskiden beri mevcut olan, çağdaş düşünürlerimizi tanıtan bir eser vücuda getirme fikrimizi hızlandırdı.

5. Zaten 1990 senesinde Kültür Bakanlığına bu konuda bir proje sunmuştuk. Proje kabul edilmişti. Biz de çalışmalarını hızlandırmıştık. Fakat Fikri Sağlar Kültür Bakanı olunca onu yanıltanlar, projeyi üç sene sonra reddettirdiler. Her şeyde bir hayır olduğuna inananlar için de bunda bir hayır olmalıydı. Nitekim daha sonra bu hayır ortaya çıktı: Çünkü o günkü şekliyle bu eser çıksaydı çok kısa ve belki de tek ciltlik bir eser olacaktı. Ama biz aradan geçen yirmi sene boyunca sahayı genişlettikçe genişlettik.

Yöntem/Usûl Meselesi

Bu eseri hazırlarken ansiklopedik bir usûl takip etmeyi hiç düşünmedik. Düşünürleri ön plana alarak onların düşüncelerinde ele aldıkları sorunları ve getirdikleri çözümleri ortaya koymayı yeğledik. Düşünürlerimizi bir sistem dairesinde tanıtmayı esas aldık. Onları, doğum tarihleri esas alınarak kronolojik sırayla tanıtmaya çalıştık. Ama ele aldığımız düşünürleri kendi aralarında düşünce şekillerine ve özelliklerine göre sınıflandırdık: *“Felsefe ve Bilim Alanındaki Düşünürler, Siyaset Bilimi ve Sosyal Bilimler Alanındaki Düşünürler; yahut bir sahanın bütün düşünürlerini ele almadığımız için ‘Tarihî düşünür örnekleri sanat düşüncesi, edebî, İktisadî, ahlakî, sosyalist, dinî ve tasavvufî düşünür örnekleri şeklinde gruplara ayırdık. Dış Türkleri ‘Türk Dünyası Düşünürleri’ adıyla ayrı bir gruba koyduk.*

Bir düşünürün birkaç cephesi varsa ağır basan cephesini esas alarak o gruba ait düşünürler arasına koyduk. Mesela Namık Kemal’i *“Siyasî, İdarî ve Sosyal Düşünür ”* örnekleri arasına aldık. Yine mesela Necip Fazıl ve Sezaî Karakoç’u din üzerine düşünmüş olsalar da din âlimi olmadıkları için

“Edebî Düşünce Temsilcileri” arasına aldık.

Bu hacimli eserde 200’den fazla düşünürümüz ele alınmıştır. “*Şu şu düşünürler niye alınmamış*”, diye düşünenler olursa, onlar bilmelidirler ki ya o düşünürleri yazacak kimse çıkmamıştır ya da yazmayı üstlenenler bizi üç- dört sene “*Yazıyorum, bitiyorum, gönderiyorum.*” diye oyalamışlar, sonra da yazmaktan vazgeçtiklerini söylemişler veya mail’lere ve telefonlara cevap vermek lütfunda dahi bulunmamışlar, dolayısıyla bir kısım noksanlıklara sebep olmuşlardır. Bu noksanların bir kısmı tarafımızdan telafi edilmiş olmakla beraber, tamamını telafi etmek mümkün olmamıştır.

Buna mukabil kendilerinin veya yakınlarının ağır hastalıklarına rağmen, vadinde durabilmek için her türlü güçlüğe ve olumsuzluklara göğüs gererek birkaç düşünürün tefekkürünü tanıtmakta büyük gayret gösteren arkadaşların ve makalelerini zamanında veren diğer yazarlarımızın alakası her türlü takdirin üstündedir. Onların bu sıcak ve samimi alakaları olmasaydı bu hacimli eser gün yüzü göremezdi.

Biz, düşünürlerimizin fikirlerini aksettirirken önce onların hayat hikâyelerini, yetiştikleri ortamı, tesir aldıkları şahısları, akımları ve çevreleri bildirdik. Sonra eserlerini ismen sunduk, daha sonra başlıca fikirlerini muhtelif yönleriyle ele aldık ve sonunda bir değerlendirme yaparak tanıtmayı bitirdik. Yalnız ele aldığımız düşünürün mümkünse her çeşit ve her alandaki fikirlerini sunmayı hedefledik. Yazarlarımızın bir kısım düşünürlerimizde noksan bıraktığı cihetlerini “EK”lerle tamamlamaya çalıştık. Bazılarına tarafımızdan, varsa, hatıralar ilave ettik. Bazı çok cepheli düşünürlerimizi farklı cephelerini farklı şahıslara yazdırdık. İstedik ki mümkünse, noksan tarafı kalmasın. Buna rağmen, bu usûlü herkes için uygulayamadık. Düşüncelerini yazdığımız şahıslar hayatta iseler yazdığımız metni kendilerine gönderip tasviplerini aldık.

Tanzimat’tan günümüze, düşünürlerimizi tanıtmaya çalıştığımız bu hacimli eserde, imkân nisbetinde-fikri, ideolojisi, kimliği ne olursa olsun-tesbit edebildiğimiz ve düşünür denebilecek herkese yer vermeye çalıştık.

Unutulmuş, atlanmış, kasten unutturulmuş, kenara atılmış düşünörlere-hangi etnik kimlikten olursa olsun- kitapta yer verdik. Bu bakımdan Üniversitede estetik dersi vermiş olan Ermeni Ohannes Paşa'ya, Yahudi Moiz Kohen(Tek'nalp)'e, Teo Grunberg'e, bunları yanında dinî düşünce temsilcilerinden olacak Kürd asıllı Said Nursî merhuma, tasavvufî düşüncece Tevfik Bosnavî Efendi'ye ve benzerlerine kitabımızda yer verdik.

Bu bakımdan eser bir ansiklopedi olmadığı gibi bilim tarihi kitabı olarak da düşünölmemiştir. Yakın dönem düşünce tarihimizin kaynağıdır.

Burada bizim araştırmamızın yöntemini tanınmış yazar Sabahattin Eyüboğlu'nun şu sözleri belki daha iyi anlatacaktır. Sabahattin Eyüboğlu düşünce hayatımızı daima geçmişimizle beslememiz gerektiğini söyleyerek Avrupa medeniyetinin sırrını şöyle açıklamıştır:

“Avrupa medeniyetinin sırrı, her sözünde yaşayan geçmiş, her hamle-sinde canlanan tarihtir. Orada hiçbir fikir, hiçbir güzellik “müstahase/fosil” hâlinde kalmamış, her yeni dava eski bir davanın yorumu olmuştur. ” (Sabahattin Eyüboğlu, *Mavi ve Kara*, Ataç Kitabevi, İstanbul, 1961,s.72) Biz de bu usûlü takip ederek düşünörlerimizin geçmişle, gelenekle irtibatını dikkat nazarına aldık.

Şöyle de diyebiliriz: Batı'dan veya dünyanın başka yerlerinden düşünce üretme modelleri alıp da o modellere uygun vasıtalar, araçlar aramak yerine, vasıtalara yahut bizim bünyemize uygun model aranmasını daha uygun buluyoruz.

Demek ki maziye yönelmemiz lâzım. Hem de hiçbir şeyi atmadan, atlamadan ve küçümsemeden!.. Gençlerimiz bu işe girişmeli, bunun için yetiştirilmeli, onlarda şuur ve heves yaratılmalı ve dahî imkânlar hazırlamalı.

Bu satırların yazarı, yaklaşık 60 senedir Türk ve îslâm düşünce-sinin araştırılması ile meşguldür. *“Türkiye 'de Ruhçu Maddeci Görüşlerin Mücadelesi”* (Nobel, 5. Baskı); *“Osmanlı Düşünce Dünyası* (Akçağ, 2.baskı), *“Türk Düşüncesinde Gezintiler”* Nobel) gibi eserler, bu çalışmaların mahsulüdür. Şimdi de en az 25 senedir çalışılan ve bitmiş olan

7 ciltlik “*Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşünürleri*” adlı eserini Türk ve İslâm dünyasının yanında bütün dünyaya tanıtmış olacağız.

Bu çerçevede Prof. Dr. Ayhan Bıçak’ın yazdığı iki büyük ciltlik “*Türk Düşüncesi*” (İstanbul, Dergâh Yay., 2010) adlı çok değerli eserini zikretmek bir kadirşinaslık olur. Ayhan Bey, Orhun Abidelerinden başlayarak günümüze kadar getirdiği eserinde daha çok problemler açısından düşünce dünyamızı tanıtmaya çalışmış. Biz şahısların düşüncelerine ağırlık verdik. Daha pek çok araştırmalar yaparak bu tarz belki onlarca eser hazırlanması icap etmektedir. Ancak böyle çalışmalarla değerlerimizin ortaya konulup onları hem yeni nesillerimize, hem de dünyaya tanıtılmasıyla dünya bilim ve düşünce liginde yer edinebiliriz veya onların bir çoğunun da önüne geçebiliriz. Bu çalışmayla görülecektir ki “*Bizde düşünce yok, felsefe yok, filozof yok, Türkler yüksek felsefe yapamamışlardır.*” diye etrafa karamsarlık ve ümitsizlik saçanlar, yanılıyorlar. Bu eseri dikkatle ve peşin hükümlere kapılmadan okuyabilenler filozof denecek pek çok düşünürümüz olduğunu kendileri de görebileceklerdir.

Maksadımız

Bu düşünce kitabım yazmaktan maksadımız nedir? Büyük mücadele inşam, büyük âlim ve mütefekkir Musa Cârullah Bigiyef (1875-1949)’in “*Lüzûmiyyat*” adlı eserinde gençlere düşünmek için koyduğu şu ilkeler, bizim bu çalışmayı yapmaktaki amacımızı özetler mahiyettedir:

1. “Öz közüünüzle kör (yani, kendi gözüünüzle görün.)
2. öz aklınla fikret,
3. Öz fikrinle söyle”. (Kendin gör, kendin düşün, kendin söyle.) “Sanga/ sana muhtelif/mvıhdlii bir adam karşı gelse muhalifliğini büyük hürmetle dinle, onun fikirlerini büyük saygıyla dinle, muhakeme et, münazara et, lâkin dostlaşabil, özleşebil. Onunla kavgaya girişme, dostluğu devam ettir ve onunla özleş.”
4. “ Her hususta, her meselede tamamen yeni, başka bir adam ol. Lâkin, millî,

dinî işlerde bir can, bir ten bulamazsanız, cemaat içinde gerçekten gönülden cemaat *kal*. ” diye devam ediyor. Bizim hedefimiz de M. Cârullah’ın söylediği bu esasları yeni nesillere kazandırmak, onları müstakil düşünebilmeye sevk etmektir.

Ama zihnî gelişmenin yanında gençlerimizin ruhlarının ve kalplerinin de parlatılmasını, cilalanmasını hedefledik. M. Blondel’in dediği gibi düşünce aynı zamanda İlâhî bir nurdur.

Ama bu yeterli değil. Biz, “*Ben kimim, biz kimiz, neredeyiz, ne yapabiliriz, nasıl yapabiliriz?* ” gibi kimlik tespitini belirten sorulara cevap bulabilmek, kendi toplumumuzun kültürü içinden düşünce hayatımızın meselelerinin çözülmesine katkıda bulunabilmek için böyle bir araştırmaya giriştik. Ne olduğunu bilen topluluklar düşünerek yenilenmeyi, değişmeyi beraberinde götürebiliyorlar. Biz bu işi layıkıyla beceremedik. Düşünmek, aynı zamanda bilgi üretmektir. Bu esnada düşünme, bir engelle karşılaşırsa yeni ve farklı çıkış noktaları bulmaktır.

Bugün maalesef dünyada düşünce gündemini tesbit ve tayin eden merkezde değil çevrede çakılıp kaldığımız ve merkezin tesbit ettiği gündemlere bağlı olarak çevre durumunda hareket ettiğimiz bir gerçektir. Dolayısıyla bir hedefimiz de çevreden çıkıp merkezde yer almanın yolunun açılmasına yardımcı olmaktır. Aynı zamanda kendi medeniyetimizin ihyası ve yeniden inşasında düşünce hayatımızın katkısını sağlamaktır.

Başlangıcından bu yana, Türk düşüncesini şu unsurların oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz: Tarihî sorunlarıyla ve çözüm denemeleriyle bize intikal eden düşünceler, dilimizden ve onun muhtelif kullanışlarından doğan meyveler, milletimizin tarih boyunca meydana getirdiği özgün ve zengin kültür, sanat, siyaset ürünleri, kendine ait hassasiyetler, bağlı olduğu dünya görüşü ve inanışlarından doğan derin ve tarihî etkiler, bunların yaşanmasından doğan toplumsal sonuçlar ve benzerleri.

Öyleyse bize has felsefî düşünce, daha geniş manasıyla millî düşünce,

bu zengin, derin ve muhtevalı birikimden nasıl oluşacak?

Geçmişin sorunlarının ve çözümlerinin felsefî bir gözle, felsefî bir metodla araştırılıp irdelenmesiyle, hâlin veya şimdiki yaşanan hâllerin araştırılmasıyla meydana çıkacak sonuçlar ve bunlar üzerinde geleceğe yönelik yaratıcı yorumlar, yeni nesillerin eserleri ve icatları olacaktır.

Peki, bu felsefî katkı gerçekleşirse ne işe yarayacak? Bu katkı Doğu ve İslâm felsefesini zenginleştirip derinleştirmekle kalmayacak, ayrıca Türk ve Batı düşüncesinin gelişmesine, özgünlüğünün fark edilmesine ve yaratılmasına yarayacaktır.

Bu münasebetle şunları da hedefliyoruz: Tanzimattan günümüze gelen ve gelişen düşünce hayatımızı, düşünürlerimizin neler düşündüklerini yeni nesillerle tanıştırmak, onların tefekkür kabiliyetlerini tahrik etmek, onların Batı düşüncesi karşısında eziklik duymalarını önlemek, babalarının, dedelerinin yahut yakın ve uzak akrabalarının neler düşündüklerini, hangi sorunlarla boğuştuklarını, onlara nasıl çözümler getirdiklerini, hangilerini çözemeyip bize aktardıklarını sergilemek, yakın dönem tefekkür hayatımızın “*manzara-i umumiyesi*”ni arz etmektir.

Başkalarının Aklıyla mı Düşünüyoruz?

Musa Cârullah, çok mühim bir söz daha söylüyor: “***Biz kendimizi, hukuk-ı akliyemizden (aklınızın haklarından) mahrum edip, diğerlerinin aklıyla tefekkür etmeye, diğerlerinin vicdanıyla hükmetmeye alıştık***” İşte bizim, bu uzun süre ve hacimli araştırmalarımızla hedeflediğimiz şey, yeni nesillerimizi başkalarının aklıyla, Batı’nın vicdanıyla ve zihniyle tefekkür etmeye meyi etmekten kurtarıp onlara “***öz aklımızla***” yani ferden ferdâ kendi aklımızla millet **olarak da** bizim tabirimizle “***millî aklımızla***” düşünmeyi öğretmek, kaybolan *itimad-ı ale’n nefis* (kendine güven)i geri getirmektir.

Düşünmek, başkasının fikrini tekrar etmek değil, öncekilere benzemeyen yeni bir şey üretmek ve zihni bu yönde şartlandırmaktır. Düşünmenin şartı düşüncenin başkası tarafından çürütülemeyecek tarzda sağlam zemine

oturtulmasıdır. Düşünmenin, kendi içinde tutarlı olup olmadığı, belli bir mantığa oturup oturmadığı değerlendirme ölçütü olarak alınmalıdır

İnsanlar sağlam bir imana ve dine sahip olduklarında, bilgi-bilim sahibi, sanatta behre sahibi olduklarında, yüksek bir ahlakı yaşadıklarında, bunlara dayanarak düşünüp düşüncelerini uygulamaya koyduklarında, kafalarında belirip içlerini kemiren sorunları çözdüklerinde elbette kendi var-Oluşlarını ve mutluluklarını yaşarlar ve bahtiyar olurlar. Bu sahalardaki gayretlerimiz, çalışmalarımız bizi tabiatüstü, maddî dünya üstü bir âlemle münasebete geçirerek ebedî mutluluğa ulaşmaya da vasıta olmalıdır Çünkü mutluluk ve hayat sadece bu dünyadan ibaret değildir. Bilim ve tefekkür ne içindir? İn- san/insanlık için, Ahlak için, bilim için, sanat için, toplum için, tarih için, kendi milletimiz için insanlık ve medeniyet içindir. Bunlar için değilse ne içindir?

İlmin, tefekkürün, kültürün ve medeniyetin kontrolü bizde olduğu zamanlarda farklı düşünüyor, farklı inanıyor, farklı uyguluyor, farklı ve üstün şeyler ürettiyorduk. Bu üstünlüğü tekrar kazanmak, bizim yakın ve uzak hedefimiz olmalıdır. Bunun için neleri düşünmeliyiz, neleri üretebiliriz, neleri söyleyebiliriz, neleri çözebiliriz, neleri yapabiliriz gibi soruların cevaplanın rahatça verebilecek duruma gelmeliyiz. Bunun için geçmişi iyi bilmeli ve irdelemeliyiz. Yukarıdaki sorulara cevap veremediğimiz müddetçe bilim ve tefekkür dünyamızda yerimizde bile saydığımızı söyleyemeyiz.

Türkçenin Yapısı ve Düşünme Kavramların Üretme Kabiliyeti

Biraz da Türk dilinin bazı köklerden düşünce kavramları türetme kabiliyetine göz atalım: Türk dili zihin faaliyeti ile ilgili kavramları zenginleştirip besleyecek bir yapıya sahiptir: ok veya og kökleri oldukça zengin bir manaya sahiptir. Bu kökler, her ne kadar hissetmek ve hüküm vermek gibi manalara geliyorsa da bunlardan günlük hayatta kullanılan *ok'umak* ve *og'renmek/öğrenmek* mastarları türetilmiştir. Bunlar gibi *us* kökü, ayırt etme, hüküm anlamlarına gelmektedir. Bu kökten ise bugün yürürlükte ol-

mayan *usmak*/düşünmek (reflechir) ve *uslamak*/ayırmaq gibi fiiller türemiştir. Ama günlük dilde kullanılan uslu sıfatı, akıllı, düşünceli, akli başında gibi anlamlara gelmektedir. Bunun yanında *an* kökü anma, çağrıştırmaya gibi manalara gelirken bu kökten doğan *anmak* maştan, hatırlamak, anmak, zikretmek gibi anlamlara gelmekte, *anlamak* maştan da aynı kökten titremektedir. Ayrıca *sakinç* kelimesi ise Altay Türklerinde *düşünce/pensee* ve acı/douleure anlamlarında kullanılmaktadır. *San* kökü ise Uygur Türklerinde özellikle *düşünce* anlamına gelmektedir (Maurice Blondel, *La Pensee*, PUF, Paris, 1948, s.225-226). Görülüyor ki Türk dili düşünce kavramları üretme bakımından kabiliyetli görünmektedir. Fakat bu kökler maalesef yeterince kullanılmamaktadır. Bu köklerden farklı manalı düşünce kavramları türetilir, türetilmelidir.

Biz bir şey üzerinde düşündüğümüze göre, o şey hakkında yeterli bilgi ile donanmış olmalıyız. Biz yakın dönem düşünce tarihimiz ve düşünürlerimiz üzerine düşüneceğimize göre, o dönemler hakkında her açıdan yeterli bilgiye, kültürel gelişmelere sahip olmalıyız. Bu da insanın bütün maddî ve manevî imkânlarını kullanmasıyla olacaktır.

Tefekkür de *teemmül* de *tezekkür* de düşünmedir. Hatta Maurice Blondel'e uyarak "*düşünülmüş düşünce/pensee pensee*", "*düşünen düşünce/pensee pensant*" ve "*reel düşünce/pensee reelle*" diye de ayırabiliriz. Bize göre "*düşünülmüş düşünce*", başkalarının düşüncelerine yamanmayı, ikincisi yaratıcı düşünceyi, üçüncüsü de tamamen günlük olaylara bağlı olarak üretilen kısa ömürlü düşünceyi ifade etmektedir. Buna mukabil tefekkür ikinci düşünce şekline, teemmül ve tezekkür üçüncü düşünce şekline kabul etmektedir. Zaten düşünme, önce yeterli derecede bilgiye dayanır.

Tefekkür daha da derin düşünme gibi görünüyor. Belki *reflexion*'un karşılığı olarak teemmül yerine de kullanabiliriz. Tefekkür, biraz farklı olarak düşünmeye derinlik kazandırmaktır. Düşünce dış dünya ile ilgili iki şeyi birbirine bağlamakla oluşuyor. Tefekkürün içinde kalp de vardır, gönül de his de vardır. O bir tasavvurun, bir tahayyülün ve gerçeğe bir temasın mah-

sulüdü. Tefekkür bütün düşünülen ve o yoldan birbirine bağlananların düşünen kimse ile “*mütefekkir*” ile olan irtibatını nazara almak, düşünen “*Ben*” ile hayatın, dış dünyanın arasındaki münasebeti diyalektik bir gidiş geliş ile bir alış-verişe dönüştürmektir, denebilir. *Tefekkür* aslında Kur’ân’ın istediği tarzda yapılırsa daha verimli olur. O tefekkür düşünenle eşya arasında, düşünenle Allah arasında, düşünenin kendi iç dünyasında kurmaya çalıştığı bir münasebettir, denilse yeridir. *Teemmül* ise sanırım daha da derin düşünmedir, düşüncenin içine kalp dünyasının yaşanmış verilerini de katarak Ben’e dönmektir, denebilir.

Tefekkür ne eskiyi tekrar etmektir ne yerinde saymak ne öncekileri tebcil etmek ne de Batı’nın, Doğu’nun büyük düşünürlerine filozoflarına tâbi olup onların peşinden gitmektir. Ama onların hepsini biraz yakından tanımak, onları tenkit «özgecinden geçirebilmek ve onları daima aşma gayreti içinde olmaktır. Dolayısıyla önceki düşüncelere ve düşünürlere yeni ve faydalı şeyler katabilmektir. Milletin ve insanlığın ufkuna yeni ufuklar açabilmektir. Milletin ve kendi camiasının, kendi kâinatının dertlerine, sorunlarına yeni çözümler getirebilmektir, milletine ve insanlığa yeni ümitler aşlamak, milletin değerlerini ve kabiliyetlerini geliştirebilmektir. Kendi toplumunun, Türk ve İslâm dünyasının zihniyetlerini yenilemenin yollarını bulmak ve göstermektir. İlimde, felsefede, sanatta, iktisatta, ticarete, hukukta, ahlakta yükselmenin kuramlarını hazırlamaktır. Bu açıdan bakıldığında başlangıçta düşünce millî, felsefe evrensel gibi görünüyor. Millî tefekkür, bir milletin düşünüş yollandır. Felsefe, millî tefekkürden daha soyut sayılır, felsefenin daha objektif olmasına karşı millî tefekkür daha sübjektiftir.

Düşünürün Başlıca Vasıfları Nelerdir?

1. Bir düşünürün yetişmesi için serbest düşünme vasatı olmalıdır. Bu vasat olmazsa insan düşünse bile düşündüğünü söyleyemez, yazamaz ve düşüncesi ile düşünme melekesi gelişemez.

2. Bunun yanında bir düşünme geleneğinin de bulunması gerekir ki bu gelenek, düşünce ortamını takviye eder ve tamamlar.

3. Bunlara paralel olarak, siyasî idarelerin düşünmeyi, fikir hayatını ve İlmî çalışmaları desteklemeleri lazımdır. En azından engel olmamalı ve ya birtakım yasaklarla, tabularla düşünce vasatını boğmamalıdır.

4. Ayrıca düşünürün iyi bir öğretim ve eğitim çarkından geçmesi ve öylece yetişmiş olması ve bir çeşit “usta-çırak” tarzı bir eğitim çarkından geçmesi gerekir ki bu öğretim ve eğitim hayatı onun birtakım melekelerini, aklını, zekâsını, muhakemesini geliştirici ve ufkunu açacak mahiyette olmalıdır.

5. Bu cümleden olarak verilen eğitim, düşünür adayını hem geçmişin fikir ve ilim zenginliğinden haberdar etmeli hem de devrindeki İlmî ve fikrî gelişmeleri öğretmelidir ki o çağının gerisinde kalmasın, kendisini yenileyerek devrine intibak edebilsin ve geleceğe ışık tutabilsin.

6. Tabîî bir de düşünürün üzerinde duracağı ağırlıklı problemler olmalıdır. Bütün bunların yanında kabiliyet ve heves de bulunmalıdır ki düşünür, düşünce imal edebilsin.

Düşünür denilen kimse her şeyden önce, geniş ve derin bir bilgi hamulesine, fikir muhtevasına sahip olmalıdır. Bu, onun iyi yetiştirilmiş olmasını gerektirir. Bunun için o, kendi ana diline tam hâkim olmalı, onu bütün incelikleriyle çok güzel kullanabilmelidir. İlmî ve fikrî terimlere, kavramlara, ıstılahlara vâkıf olmalı, kavram kargaşasına düşmemelidir; yeni kelimeler, terimler ve kavramlar yaratarak düşüncesini geliştirebilmelidir.

Bunun yanında düşünür, tutarlı, mantıklı olmalıdır; gerçi birçok düşünürün ve filozofun bütün eserleri ve fikir sistemi göz önüne alınınca bir takım tutarsızlıkları olduğu; hatta birbirine tamamen zıt görüşleri zamanla müdafaa ettiği görülür. Fakat bunu normal karşılamak lazım. Çünkü fikir adamı, kendisini devamlı yeniler ve devamlı araştırırsa, hayatının çeşitli kademelerindeki düşünce seyri içinde tenakuzlu fikirlere ulaşabilir. Bu, onun fikren geliştiğini gösterir. Ama bir yazıda, bir kitapta ele aldığı fikri müda-

faa ederken tutarlı olması esastır. Düşünürün bir tavrı, medenî cesareti ve kuvvetli, tesir edici bir şahsiyeti olmalıdır.

Ayrıca düşünürün bir dünya görüşü olması, buna bağlı olarak belli hedefleri ve idealleri bulunması gerekir. Düşünmek elbette ki kavramlarla ve kelimelerle olacaktır ve yine bunlarla dile getirilecektir. Tefekkür öyle olacak ki bir ağacın, bir hayvanın dile geldiği gibi dile gelecek, yani zihinden taşacak, sahibini de bu taşmaya ortak kılacaktır. Tasavvurlarımızı düzenli düşünceler hâline getirip hayat tecrübelerimizi ona ilave ederek bunları ifade kalıplarına yerleştirip onlara hayat vermek alışkanlığına ermemiz icap eder.

Tamamen Doğulu düşünce geleneği istikametinde düşünmenin yanlış ve zararlı olduğundan bahsedilir. Gerek güzel sanatlarda, gerek felsefede büyük kabiliyetlerin Türkiye’de nadir belirmesinin esas sebebini maddî ve ekonomik şartlarda değil, sosyal, daha doğrusu siyasî şartlarda da aramak daha doğru olur.

14 asrı aşan tarihi ile İslâm düşüncesi ve aşağı yukarı aynı yaşta olan Türk düşüncesi, gelişmekte olan bir inşa sürecindedir. Düşünürlerimizden bu sürecin bir inşa olduğunun farkında olanlar, bu sürece canlılık sağlayacak bir düşünce hayatı geliştirmeye çalışırlar. Bir düşünce geleneğinin vârisi olanlar bu geleneği aşarak, düşüncede bir çatlama yaratmaya başarabilmelidirler. Bunlar, gelenekle devredilenleri esaslı bir tahlilden geçirmek suretiyle, düşünceyi yaratıcı bir hamle ile müsbet bir sürece dönüştürmelidirler.

Bu münasebetle düşünürün dilin gelişimini dikkate alarak oluşturduğu yeni ve ilave kavramların, hem doğru bilgiye hem de doğru eyleme götüren ölçütleri de belirlemesi lazımdır Düşünce ve düşünce hayatı kendiliğinden ortaya çıkmaz. Bir ülkede siyasî merkeziyet yanında bir de fikrî merkeziyet olduğu bilinmelidir. Denebilir ki bütün felsefî hareketler sosyal, pratik ve somut problemlere bağlı olarak ortaya çıkmışlardır. Fındıkoğlu 1966’da “*Çağdaş Dünya Düşüncesi* ” kitabına Türkiye’deki düşünce hayatı ile ilgili olarak yazdığı makalede “*Türkiye ’de hakikî felsefe yani hayatın manası,*

kâinatta insanın durumu, sosyal problemlerin kaynağı ve anlamı gibi problemler henüz derin düşüncenin konusu olmamıştır. Buna mukabil bir din felsefesiyle ve Batı'nın muhtelif kaynaklarından gelen felsefî fikirlerle karşılaşmak mümkündür. ” (Fındıoğlu, “*Les Grands Courants de la Pensée Mondiale Contemporaine, Paris, Milan, 1964*” adlı altı büyük ciltlik eser, Age., II, s; 1259) diyor. Ama bize öyle geliyor ki onun işaret ettiği noksanlık aşılmıştır. Çünkü o zaman H. Z. Ülken, “*Varlıkve Oluş*”u, Mengüşoğlu “*FelsefîAntropolojimi* neşretmemişti. O tarihten bu tarafa yarım asır geçmekle birlikte köprünün altından da çok sular aktı. Tefekkürünü yazdığımız birçok düşünürümüz hayatın anlamı, insanın kâinattaki durumu gibi birçok meseleyi ele almış ve yeni görüşler getirmiştir. Bu bakımdan bizde filozof olmadığını ve “*yüksek felsefe yapılmadığı*”nı yahut Türklerin düşünce üretmediklerini söyleyenler de dâhil, bu araştırmada çok şey bulacaklardır. Bir asır öncesine kadar Türk sosyal hayatında fikrî adem-i merkeziyet'in mevcudiyeti dikkati çeker. Kahire, Şam, Bağdat gibi İstanbul derecesinde önemli medreselere, ilim merkezlerine sahip şehirler vardı. Bosna-Hersek'e, Mısır'a ve Kafkasya'ya, Buhara'ya, Semerkand'a kadar ilim öğrenmek için dolaşan âlimler vardı. Dün olduğu gibi bugün de Türkiye'de fikrî “*adem-i merkeziyet*”in gelişmesine çok ihtiyacımız var. Günümüz Türkiye'sinde fikir sadece İstanbul ve Ankara'da üretilmiyor. Yerleşik üniversitelerin bulunduğu büyük şehir merkezlerinde de fikir üretiliyor, fakat bir çoğu henüz bir düşünce merkezi olmak seviyesine gelememiştir.

Bizi İslâmiyet geriletti diyenler, laik sisteme rağmen, yüz senedir dinî bir baskı söz konusu değilken, yeni bir felsefî görüş ve dünyada alaka uyandıran, münakaşa konusu olabilecek sistemler ortaya koyabilmişler midir? Felsefî düşünce geleneğini kaybettiğimiz için Batı'dan aktardığımız felsefe sistemlerini, derinliğine inmeden en üstün hakikat olarak görmüşüz ve sığılıktan, yüzeysellikten kurtulamamışız. Bir uçtan öbürüne, bir taassuptan diğere savrulmuşuz. Hâlbuki düşüncesiz, fikirsiz, ilimsiz ne ilerleme olur ne de medeniyet! Çünkü felsefî fikirlerdeki ilerlemeler, hep yeni bir şey bul-

mak ve nesnel dünyaya dair yeni bir görüş ve teori geliştirmek ve onları eskilerin yerine ikame etmek gayretinin neticesidir. Felsefi düşüncenin ve onun geleneğinin taassuptan uzak bir şekilde yeniden kurulmasının yolu da budur. Yoksa, düşünmemekle, her düşüneni peşinen mahkûm etmekle yükselmeyeceğimiz gibi, kendimizi korumamız da mümkün olmaz. O zaman da düşünen toplulukların manevî ve fikrî esiri olmaktan kurtulamayız. Bu açıdan bakılınca Batı biliminin ve kültürünün yön verdiği anlayış doğrultusunda yapılan “medeniyet” tanımları şöyle böyle bir “güç” ve “hükmetme” esasına dayandırılmaktadır. 150 senedir Batı’dan felsefe ithal ederek felsefe üretmeye çalışıyoruz. Laik düşünce de tam yerleştiği hâlde Türkiye’de felsefi düşüncenin gelişmesini önleyenler, halkı felsefeden soğutanlar, felsefeyi bir takım “İzm”lere endekslemişlerdir. Bize göre Türk felsefesi, ithal unsurlarla şimdiye kadar teşekkül edememiştir. Türk insanı Türk toplumunun, Türk tarihinin, Türk hayat tarzının, Türk inançlarının dolayısıyla Türk ve İslâm kültürünün eseridir ve öyle gerçekleşir. Bu kültürü, bu tarihi dışlayarak bir Türk felsefesi ve düşüncesi ne derece teşekkül edebilir? Bu çok tartışılabilir. “Bizim tarihte yetişmiş filozoflarımızı ve felsefemizi iyi bilmeden Türk felsefesi gelişemez; bizim başka felsefelerden yardım almaya ihtiyacımız yok, bizim Yunusumuz varoluşçulardan üstündür. ” diyen ve millî felsefeyi savunan, millî düşünceyi savunduğu için Prof. Dr. Nermi Uygur’u da felsefeden tard etmemiz mi lazım? Prof. Dr. Nermi Uygur’un şu sözleri Türk felsefesinin ve Türk düşüncesinin varolduğunu ve Batılı düşünürlerden farksız bulunduğunu şöyle ifade etmektedir: “Eskiden de (zamanlarının geleneğine uyup Türkçe yazmamış olsalar bile) büyük filozoflar yetiştirmiş bir ulusuz biz. Türk düşünürlerinin katkısı olmasaydı Avrupa Rönesans ’sa ulaşamazdı.”, “Descartes’dan yüzyıllar önce Gazâlî’imiz vardı, bizim. Nicolai Hartmann’dan daha mı az Fârâbî’imiz? Husserl’den neyi eksik Suhr-everdi’nin? Mevlânâ’nın, Yunus’un, Pir Sultan Abdal’ın günümüzdeki o ünlü varoluşçulardan nesi daha aşağı? Şimdi kalkıp da Biz filozof olamayız. ’diye kestirip atmak son derece yanlış olur. ”(Nermi Uygur, *Türk Felsefe-*

sinin Boyutları, Gerçek Yay., İstanbul, 1974, s.73). N. Uygur'un sözleri hem millî şuur aşıyor hem de “*Türkler düşünememiştir, düşünemez*” diye münasebetsiz söz eden ağızlan tekzip ediyor.

Uzak dönem olduğu gibi yakın dönem tefekkür tarihimiz, kendimize ve dünya düşüncesine katkıda bulunacak tecrübelerle sahiptir. Bu uğurda mesai harcayan, emek veren ve fikir imal etmek isteyen iradelere yol gösterecek ve güç katacak durumdadır.

Müşküllerimiz

Düşünce tarihi yazmanın bir takım müşkülleri vardır.

Bunların başında birçok aydınımızın bizim düşünürlerimizin ve düşünce tarihimizin olduğuna inanmamaları ve düşünürlerimizi küçümselemesidir. Bu hususta maalesef Gökalp başı çekmektedir.

İkincisi, Tanzimat'tan önceki devirlerin cılız birkaç araştırmanın dışında, yeterince araştırılmamış olmasıdır.

Üçüncüsü malzemenin ve kaynakların üzerinde yeterince çalışma yapılmamış olmasıdır.

Dördüncüsü metinlerin diline ve önceki dönemlerin alanlarına ait kavramlara yabancı kalınmasıdır.

Beşincisi bu konularda araştırma yapanların birçoğunun Batı tefekkürünü ve felsefesini iyi bilmemeleridir.

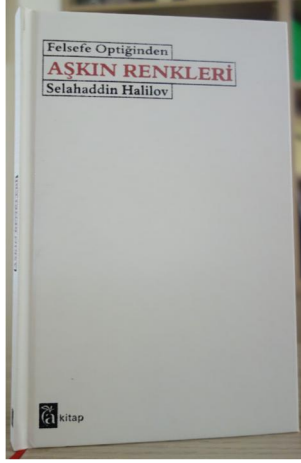
Altıncısı bilenlerin de her şeyi Batılı düşünce akımlarının gözlüğüyle görmeye çalışmalarıdır. “***Batı'dan kopmayalım, Batı'dan uzaklaşmayalım***” derken kendimizden koptuğumuzun ve uzaklaştığımızın farkında mıyız? Bu eser kendimize gelmede kendi çapında yardımcı olabilecektir.

Bizim eserimizde bu müşküller aşılmaya çalışılmıştır. Çünkü acele edilmemiş, araştırmaların aylara değil yıllara yayılması özellikle tercih edilmiştir. Bu eserin yukarıda işaret edilen faydalarının yanında millî düşünce ve kültür kimliği kazanmakta kaynak teşkil etmesi ve düşünce hayatımızın geleceğini şekillendirmekte büyük katkı sağlaması gibi faydalar da hedef-

lenmiştir. Düşünce tarihimiz olmadan siyasî ve toplum tarihimiz iyi anlaşıl-
lamaz. Dolayısıyla yeni nesillere düşünürlerimizin ve düşüncelerinin tanıtıl-
ması icap eder. Aksi takdirde köksüz bir ağaç gibi sallanmaya devam ederiz.
Çağdaş Türk Düşüncesi, bizim, babalarımızın ve dedelerimizin tefekkürle-
rinin mahsulleri olduğuna göre bize uygun, öncelikle bizim sorunlarımızı e-
le alan bir düşünce tarzı olmalıdır. Bu ülkede yaşayanların gelişen ve deği-
şen dünya şartları muvacehesinde kendisinin **“Bir şey olduğunun ve ola-
cağının ”** farkına varması lazımdır. Başkalarının hakkımızda yaptığı araş-
tırmalar, bizim istediğimiz çözümleri bize uygun biçimde getiremeyebilir.
Dolayısıyla içimizden çıkmakla beraber yabancıların ağzıyla konuşan değil
bizim ağzımıza, bizim dilimize ve bizim yaşayışımıza, bizim kültürümüze,
bizim tefekkürümüze ve değerlerimize yaban durmayan, bunlara uygun
konuşan kimseler ancak bizim için daha verimli ve faydalı olacaktır. Türk
düşüncesi için Fındıkoğlu evrensel sorunlarla uğraşan felsefenin geliş-
mediğini söylese de Hilmi Ziya Ülken, **“İzzet ve Baltacıoğlu gibi fikir sen-
tezi verecek kafalar yetiştirdi ”** dese de o dönemler çoktan aşıldı. Bu gün
evrensel konular üzerine fikir üreten felsefeciler yetiştiiği gibi diğer alanlar-
da da filozof denebilecek birçok düşünürlerimiz yetişmiştir. Bu eserin her
bir cildini dikkatle okuyanlar bunun muhtelif örneklerini görebileceklerdir.

Hocam Hilmi Ziya Ülken merhum, “Çağdaş Türk Düşüncesi Tari-
hi”nin sonunda ‘Türk Düşüncesi nereye gidiyor?’ diye soruyor. Biz de bu
soruya şöyle cevap verebiliriz: Türk Düşüncesi kendi tabii mecrasına doğru
gidiyor.

Prof.Dr. S. Hayri BOLAY



Selahaddin HALİLOV

Aşkın Renkleri

Ankara, A Kitap 1.Baskı, 2015



Doğu'da aşk, başlangıcı ve bitişi olmayan bir masaldı, efsaneydi, şiirdi, felsefeydi; ontolojinin estetiğe dönüşmesiydi. Aşk varoluşun estetik sırrıydı; tıpkı ipek bir balının ipliği gibi renk renk, düğüm düğüm bütün halıda mevcut olduğu hâlde bir sırdı. Doğu asırlar boyunca bu hallolunmaz meseleyi çözmeye çalıştı; mimariden mûsikiye, felsefeden şiire, hendeseden efsaneye hayatın ve düşüncenin bütün alanlarında aşkı gergef işler gibi işledi. Doğu bütün bir medeniyeti aşk üzerine kurdu; bir aşk metafiziği, bir aşk estetiği oluşturdu.

Çağlara aşk destanları söyleten Doğu'da katarlar, ne hazin ki nice zamandır aşksız ilerlemekte, hem de kolektif muhayyilenin harabelerini temaşa ederekten. Atalarımızın zengin mirasına sahip çıkamadık!.. Sahip çıkmak bir tarafa böyle bir hâzinenin farkında bile olamadık. Bu bağlamda elinizdeki eserin müellifi Azerbaycanlı filozof *Selahaddin Halilov*, ne kadar doğru söylüyor:

“Bizler dedelerimizin mirasına sahip çıkamadık ve onu geliştirmek şöyle dursun modern felsefi düşünce bağlamında bile tekrar içselleştiremedik. Maalesef, şaşkınlıktan başlayan, aşktan geçen ve felsefi idrake, kemâl mertebesine yükselen manevi-entelektüel gelişim yolunda son aşamayı unutmuşuz. Doğu'da aşk her zaman kemâl ve ahenkle ve İlâhi başlangıçla

ilişkili bir biçimde ele alınmış, yerine göre kozmogonik anlam ifade etmiştir, örneğin Nizami Gencevi aşkı doğanın hareket verici güçlerinden biri olarak görmüş, hatta gezegenler arasındaki çekim gücünü de aşkın tezahürü olarak anlamlandırmıştır.”

Aşk Felsefesi başlıklı eserinde Doğu’da ve Batı’da aşk meselesine eğilen Halilov, iki medeniyetin aşk anlayışını mukayeseli bir tahlile tâbi tutmaktadır. Her iki medeniyetin de aşka büyük önem atfettiklerini tespit eden filozof, Doğu’da ilahî ve beşerî aşkın iç içe girdiğini ve “oldukça senkretik yani felsefî fikirlerle dinî fikirlerin bir sistem içerisinde bütünleştirildiğini” vurgulamaktadır. “*Şiirlerinde dünyevi aşkı terennüm eden şairler*” diyor Halilov, “*sufilerin İlâhî aşk konseptinden, bunun aksine sufi şairler de dünyevi aşkı tasvir eden tiplere ve teşbihlerden yararlanmışlardır. Sonuçta bu iki farklı alan pek fena bir şekilde birbirine karışmıştır*” Doğu’nun aşk telakkisinin hissi olduğunu ve Doğu’da duyguların mutlaklaştırılmasının, ifrata götürülmesinin marifet kabul edildiğine işaret eden Halilov, buna mukabil Batı’nın aşk anlayışının daha çok rasyonel bir karakter arz ettiğini savunmaktadır. Ne var ki aşka rasyonel bir perspektiften yaklaşıldığında onun nasıl bir yıkıcı güce dönüştüğü dikkatlerden kaçmamaktadır.

Batı’da bu olayın şeytanilikle ilişkilendirilmesi tesadüfî değildir. Şöyle ki, eros-demon (aşk-şeytan) anlayışını daha o zaman Platon *Phaidros*’ta (*Pir*) ileri sürmüştü. Sonraları Batı felsefesi, edebiyatı ve estetiğinde bu idea devam ettirilmiştir. Rollo May, *Aşk ve İrade* başlıklı eserinde şöyle yazmaktadır:

“*Şeytanilik dediğimiz zaman her hangi bir bireyi kendine tâbi kılmak gücünde olan her hangi bir doğal fonksiyon kastedilir. Seks ve eros, kin ve nefret, hâkimiyet ihtirası şeytaniliye örnek olabilir.*”

Doğu’da olsun Batı’da olsun aşkın romantik bir duygu ile alevlendiğine dikkatleri çeken filozof, evlilikte bu duygunun zayıfladığını ve eğer ayrılık mukadder değilse romantizmin ister istemez yerini dostluğa bıraktığını vurgulamaktadır; zira “Zaman dostluğu pekiştirir, aşkı ise zayıflatır”.

İlk bakışta bir kayıp olarak gözüken bu durumun, aslında her iki taraf için de bir kazanç olduğu muhakkaktır, çünkü her iki tarafın da asıl Ben'i evlilikte yeniden şekillenmektedir. Adeta bir arınma sürecinden geçen âşıklar, nihayet istenilen olgunluğa erişmektedirler. Nitekim Halilov'a göre, "*olgun da işte bu aşamada söz konusu olabilir, ilk aşamadaki romantik aşk ise aslında aşkın kendisi değil, onun arayışıdır.*"

Görüldüğü üzere Halilov, evliliğin, birlikteliğin yani şehvî aşkın (erotik aşk) insanın manevi yapısı, nefsi, Ben'i üzerinde fevkalade pozitif bir etkisi olduğundan bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle o, şehvî aşkı bir düşüş, manevî bir küçülüş ve yozlaşma olarak görmemektedir. Tam aksine bir Ben'in kendinden başka bir Ben'i fark etmesi, ona açılması ve onun varlığının önemini kavraması için verilmiş bir fırsat olarak değerlendirmektedir. *Aşk Ürerine* başlığıyla teorik bir eser kaleme alan Rus filozof Vladimir Solovyev tam da aşkın bu özelliğini vurgulamakta ve şöyle demektedir: "Gerçekten egoizmi tâ derininden, kökünden kavrayan ve söküp atabilen yegâne bir güç vardır; işte bu aşktır, şehvî, cinsî aşk; erotik. Genel olarak söylendikte beşerî aşk; egoizmi feda etmek suretiyle kişiliğin, ferdiyetin kurtarılması ve haklılığının ortaya çıkarılması demektir."

Solovyev'in tespitine katılmamak elde değildir; çünkü aşk marifetiyle âşık bizzat kendi varoluş alakalarından kopmakta, kendi merkezinden uzaklaşarak sevdiğinin çekim sahasına girmekte ve onun yörüngesine yerleşmektedir. Bütün mevcudiyetiyle, düşüncesi, duygulan ve iradesiyle kendini başkasında bulan âşık, bu durumda tüm beklentilerinin, arzularının yerine geldiğini ve hayatının bir anlam kazandığını fark eder. Böylece âşık, aslında bir illüzyona tutunduğunu anlamaksızın kişiliğini bulduğunu zanneder. Aşk, hangi formda olursa olsun egoizmi yenen, cinsiyet farklarını yok eden büyük sihirli güçtür.

Mevlânâ, aşkı dinlerin ve mezheplerin dışında saf metafizik bir alana konumlandırır; "*Aşk dini, aşk mezhebi yetmiş bir şeriattan da dışarıdadır*" der. Mevlânâ binbir mecazla anlatmağa çalıştığı aşkın hallolunmaz meta-

fizik bir mesele olduğunu, burada aklın çamura saplanmış bir merkep misali çaresiz kaldığım ve padişahlığın asla bir işe yaramadığım önemle vurgular.

*

Aşk egoizmin aşılması demekse, o zaman evliliği ve aileyi nasıl izah etmek lazım? Bütün egoist duygularım aşta eriten birisi hangi saiklerle Evlilik yapabilir ve bir aile hayatı kurabilir? Acaba aile hayatı, egoist baskılarla çok yönlü ve karmaşık sosyal ilişkilerden bir kaçış değil midir? Şahsi alakalarım aşta yok eden kişi, evlilikle yeniden ferdiyete ye egoizme dönmüş olmaz mı? Bütün bu soruların cevaplayabilmek için evliliği ve dolayısıyla aileyi, aile hayatının doğuşunu detaylarıyla analiz etmek ve anlamak gerekmektedir.

İşte Selahaddin Halilov, bu mevzulara kafa yormakta ve *mevcut düşünceleri*, gelenekten kaynaklanan alışkanlıklarımızı zihin dünyamızın kazanında adamakıllı çırttıktan sonra, yeniden ve her | şeyi yeni baştan düşünmeye ve yeni terkipler hâlinde sunmaya çalışmaktadır. Aile hayatıyla birlikte bir “aynıyet aşkı”nın şekillenmeye başlayacağını belirten Halilov, bu durumda aşkın bir değişim geçireceğinden ve cinsel alandan çocuklara yönelen bir ebeveyn sevgisine dönüşeceğini düşünür: Ebeveyn çocuğunda kendisinin ikinci varlığını, hayatının kendi bedeni dışındaki varoluşunu görür. ...Bu durum, çocuğun büyüyerek tamamen farklı bir karakter ve farklı bir kişilik sergilemesine kadar sürer. Bu başkalık, bu “yadlık” alâmeti belirlince sevgi, taşa »çarpmış gibi olur; lâkin kırılmaz. Çünkü anne-baba nice yıllar kalbinde İpledği aynıyet ümidini yitirmemek için farkları kulak ardı eder, derine gitmez ve gerçeği anlamaya çalışmaz.

Gelgelelim çocuklar büyüyüp geliştikçe, erotik duygular daha belirgin bir mahiyet kazanmaya başlar. Bu kaçınılmazdır, zamanla | erotik duygular kalbin dünyasına intikal eder ve orada estetik transformasyonlara sebebiyet verirler. Tabiri caizse bu dönemde ilk aşk duygusu göklerden inerek erotik duyguyla birleşir. İlahî ve dünyevi duyguların birbiriyle kucaklaştığı noktada real aşk doğar. Halilov, “Real aşk için, evlilik için ergenliğin en ö-

nemli koşulu işte bu iki kutbun birleşmesi, yerin ve göğün çekimlerinin dengelenmesidir” *diyor*.

İlahî aşk insanı yıldızlara kanatlandırır, onun hayat alanı transandantal bir âlemdir. Göklerin derinliklerinde bir hayal âlemi kuran mistik kişi yahut sufi, reel dünyada yaşamakta ve beşerî ilişkilerde olabildiğince zorlanır. Bu dünyada ona rahat yoktur, gerçek bir mümin şuuruyla dünyaya bağlanır. Daha doğrusu dünyaya bağlanmaz ve olabildiğince sırtını döner dünyaya; feleğe küskün yaşar. Onun için *lâ rahate fiddünya* düstûru geçerlidir. O, gözü gabya dönük yaşamak mecburiyetindedir; aradığı vuslattır, saf Ego’nun, transandantal külli bir Ego’da erimesidir. *Unio mystica* yani vuslat gerçekleştiğinde, her şey cazibesini kaybeder, söz biter, sükût başlar. O yüzden Halilov, eserinde Doğu’daki efsâne aşkların evlilik için iyi ve ideal bir zemin oluşturmadıklarını vurgular; çünkü evlilik daha reel bir zeminde, romantik ilişkilerin beklentilerin tümünden yok olmasa bile, gücünü kaybettiği veya asgariye indiği bir birlikteliği gerektirir.

Doğu’da olsun Batı’da olsun efsane aşklar bir ifrattır; hislerin yüksek bir gerilim yaşaması, şiir ve diğer sanatlar için iyi olsa da her zaman iyi neticeler vermeyebilir. “Semerkant’ı ve Buhara’yı bir güzelin siyah benine feda etmek”, ne kadar güçlü bir duygudur; ancak reel ilişkilere yaslanmak mecburiyetinde olan evlilik böylesine güçlü bir duygudan ve yüksek gerilimden zarar görebilir. Batı, zaman içerisinde bu neviden aşırılıklardan uzaklaşmaya ve evliliği daha reel şartlarda gerçekleştirmeğe önem vermiştir. Doğu ise evlilik meselesinde kabul edilebilir rasyonellikten hâlen çok uzak görünüyor. Batı’ya kıyasla Doğu’da ferdi hürriyetin çok daha az önemsendiği ve kabul gördüğünü tespit eden filozof Halilov, bu bağlamda fevkalâde önemli görüşler serdetmektedir: “Doğu’da duygu akla yer bırakmamaktadır. Bireysel aşkın kölesi olanların, başka kişiler bir tarafa, kendi sevgilisinin bile duygularına saygı göstermemesinin nedeni muhtemelen bu dengesizliktir. Sevgilisi için tüm dünyayı feda etmeye hazır olanlar onu hissetmek ve onun duygularına saygı göstermek “zahmet”ine katlanamamaktadır. Bu

nedenledir ki, barbarca bir gelenek olan kız kaçırma olaylarına bile olumlu bakanlar bulunmaktadır. Bazen bu gelenek, büyük bir aşk için toplumsal engelleri aşmak yahut onlarla yapılan mecburi bir mücadele olarak değerlendirilmektedir. Gelgeldim, kızın kendi rızası olmadığı hâlde onu kaçırın kişi, acaba hangi manevi ortamın ürünüdür? Batı'da kız kaçırma bir suç olarak değerlendirilmektedir. Bizdeki hukuk normları açısından da bu bir suçtur. Peki, ama kız kaçırmayı bir gelenek olarak yüceltenler de onu bir suç olarak görüyorlar mı?”

Halilov'un bu tespitlerine katılmamak elde değildir; çünkü bunlar bizim memleketimizin de gerçekleridir. Oysa Batı, bilhassa Aydınlanma Çağı ile birlikte aşk ve evlilik konularında olabildiğince rasyonelleşmiş, ferdin hürriyet alanı daha genişletilmiş ve hür şahsiyetlerin gelişmesi için sosyal atmosfer baskılardan nispeten arındırılmıştır. Halilov'un tabiriyle, *“Aşk entelektüel etkiye daha faikla maruz kalmış ve toplumsallaşmıştır.”*

Peki, Doğu için aynı şeyleri söylemek mümkün mü? Doğu'da ufuk hâlâ pek sisli görünmekte ve toplum rasyonel ilişkilerle şekillenmemektedir. Doğu'nun hâli pür melâlini şöyle izah ediyor Halilov: “Doğu'da da toplumsal bilinç, var olan ahlâk normları, gelenek ve görenekler aşk duygusuna etki eden faktörlerdendir. Fakat burada aşkın bireysellik düzeyi ve mahremliği yüksek olduğundan aşk daha ziyade iç dünyayla sınırlı kalmış ve toplumsallaşamamıştır. Öbür taraftan, toplumsal faktör çoğu zaman vuslata bir engel olarak ortaya çıktığından burada aşk gerçekliğinin engellerini aşmak ve daha yüksek duygusal potansiyel kazanmak zorunda kalmaktadır. Lope de Vega tam da bu duruma işaret ederek, *güçlendiren başka bir şey yoktur*’ demektedir.”

Doğu ve Batı iki farklı dünya, iki farklı medeniyet... Elbette, aşk konusunda da başka meselelerde de başka tecrübeleri yaşayacaklardır. Bununla birlikte bu iki dünyayı kesin çizgileriyle ayırmak da tabii görünmüyor. Zamanın çarkı dönerken bu iki dünya pek tabii olarak kendi istikametlerinde yol almakta, dönem dönem biri diğerine üstünlük sağlamakta, tekniği, sanatı ve kültürüyle onu etkilemektedir.

Netice olaraq şunu ifadə etmək isterim ki aşk konusunda söze nihayet yoxtun İster aşk, ister başka mevzu olsun, her iki medeniyeti ön kabullerle değıl, kritik nazarlarla okumak lazım gəlın Zannımca Selahaddin Halilov'un da yapmak istediğı budun O itibarla sözü uzatmanın bir faydası yoxtun En iyisi Halilov'u da kritiğın ışığı altında okumaktır; zira Halilov her halükârda okumaya değıer bir zihin kudretine sahiptin.

S. Hailov'un bu eserinden bazı bölümler daha önce "Alımla" dergisinde yayınlanmış ve okuyucuların dikkatini çekmişdin Şimdiyse okuyucu müellifin aşk konusundaki görüşlerini bu müstakil eserinde okuma imkânı bulacaktın Eserin Rusça olarak Moskova'da neşri («Любовь и интеллект» M., «Маска», 2007) Rus mütehassıslar tarafından büyük alâka görmüşdin Türkçesinin de bizde ilgi göreceğıne İnaniyorum,

Senail Özkan



Ayhan BİÇAK

Felsefenin Kuruluşu

İstnabul, Dergah yayınları, 2015, 405 s.

Prof.Dr. Ayhan Bıçak'ın "*Felsefenin Kuruluşu*" adlı kitabı, hem Eski Yunan felsefesinin nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği hakkında önemli veriler içermesi bakımından hem de genel olarak felsefenin kuruluş sürecini anlamak açısından oldukça önemli ve alanında özgün bir eserdir. Bıçak'ın bu çalışmasında felsefenin kurulduğu toplumlar ile felsefi düşünmenin olmadığı toplumlar arasındaki ayrımlara dikkat çekilmiş ve felsefi düşünce üreten toplumların özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu çalışmanın bu bağlamdaki konusu Eski çağ Yunan medeniyetidir. Eserde, eski Yunan'da felsefi temelli düşünmenin ortaya çıkmasının koşullarının, nedenlerinin ve yollarının neler olduğunun çeşitli sorularla birlikte ayrıntılı bir biçimde incelendiği görülmektedir. Dönemin önemli filozoflarının bu süreçteki yerleri ve felsefenin toplumda kurulmasına yaptığı katkıları üzerinde durulmuş, bilgelikten felsefeye geçiş ve felsefenin tam anlamıyla yapılmaya başladığı alanlar ve filozoflar ele alınmıştır.

Bıçak bu eserinde neden felsefenin Mısır'da ya da diğer medeniyetlerde değil de eski Yunan'da ortaya çıktığı sorusu üzerinde durmaktadır. Eserde bu sorun, bilgelik temelli evren tasavvurlarından felsefi temelli evren tasavvuruna geçişin önemli bir nedeni olarak bilgelikle çözülemeyen sorunlara yeni çözüm arayışlarının aranması biçiminde bir çerçeveye karşımıza çıkar. Bunun nedeni olarak Bıçak, felsefi temelli düşünme-

lerde mantıksal örgüyle ve yöntemli bir akıl yürütmeyle düşüncelerin üretilmesi olarak gösterir. Elbette tek neden bu değildir. Bıçak'ın eserinde bir de, eski Yunan doğa filozoflarının, tarihçilerin, tragedya yazarlarının ve sofistlerin düşünce üretiminde yöntem geliştirmeye katkı sağladığı üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla, Bıçak'ın eserinde işaret ettiği üzere, felsefi düşüncenin kuruluşunun bir de toplumsal arka planı vardır. Bu nedenle, eserde Eski çağ Yunan toplumunun siyasi yapısının kuruluşunda merkezi ve güçlü bir Atina devletinin ortaya çıkması süreci, yönetim biçimlerine ilişkin tartışmalar ve vatandaşlık hakları sorunu gibi önemli sorunları üzerinde derinlemesine durulmuş, sermayenin artması ve özel mülkiyetin gelişmesi gibi iktisadi yapının biçimlenmesiyle ilgili önemli bilgiler verilmiştir. Aynı şekilde çeşitli sorularla tüm bu toplumsal etmenlerin eski Yunan toplumunun felsefi düşünmesinin kuruluşuna etkilerine ilişkin çeşitli çeşitli modeller ortaya konulmuştur. Özellikle, eserde eski Yunan efsanelerinde insana, toplumunun, nesnelere, doğaya, tanrılara ve evrene olan bakışın nasıl olduğu “adalet”, “yaratılış”, “kader”, “ölüm” gibi kavramlar çerçevesinde incelenmiş ve Eski Yunan'da bilgeliğin temelleri ortaya konulmuştur. Ölçülü olmak, kendini bilmek, iyi, kötü gibi değerlerin inşası, bilgeliğin ve dinin kaynağı olarak Tanrı fikrinin oluşumu efsane temelli bilgeliklerde ortaya çıktığı gösterilmiştir.

Bu çalışmada dikkat çeken noktalardan biri de, sözü edilen efsane temelli bilgeliklerin felsefe içerisinde sorgulanmasına, tutarlılıklarının denetlenip ve yeniden kurulmaya çalışılmasının felsefenin kuruluşu açısından hayati öneme sahip olduğuna vurgu yapılmasıdır. Özellikle, eski Yunan düşüncesinin gelişimi, tarihçiliğin yaygınlaşmasıyla nesnellik arayışı ve toplumun kalıcı bir karakter kazanmaya başlaması, tragedyalarla toplumun ahlaki değerlerinin farkına varmasına ve adalet konusunda bilinçlenmesine katkı sağladığına vurgu yapılmıştır. Aynı şekilde, eserde sofistlerin efsane temelli öğretilere getirdikleri eleştirel bakışın da Eski Yunan düşüncesinin kuruluşu açısından önemli olduğuna dikkat çekilmiş ve şüpheyi felsefenin

yöntemi olarak yerleştirmeleri konusunda katkısına vurgu yapılmıştır. Özellikle sofistlerin getirdiği yaklaşımların daha sonra Platon ve Aristoteles'in aşmaya çalıştığı üzerinde durulmuştur. Eser, okuyucunun sofistlerle birlikte Platon ve Aristoteles'in genel görüşleri hakkında bilgilenmesi için oldukça zengin değerlendirmeler içermekte. Eserin diğer özgün yanlarından biri de, felsefenin kurulu açısından hayati önemi olan dönemin siyasi ve iktisadi yönüne de dikkat çekmesidir. Bu yolla eserde filozofların neden bazı sorunlarla ilgilendiği de açık kılınmıştır.

Bıçak'ın bu çalışması, eski Yunan felsefesinin başlangıç evresinde karşılaştığımız *arkhe*, *psukhe*, *logos*, *nous* gibi temel kavramlar ve varlık, doğa ve tıp gibi açıklama modelleriyle ilgili tartışma içermesi ve sistemler hakkında bilgi vermesi bakımından da oldukça önemlidir.

Son olarak bu eserde, felsefenin gelişmesinin nedenlerine işaret edilmiş olmakla birlikte, efsane temelli tasarımların Eski Yunan'dan bütünüyle silinemediğine de dikkat çekilmiştir. Eserde yazar, Yunan kültüründe felsefenin kuruluşu sırasında yaşanan değişimlerin büyüklüğüne karşın, yeni düşünceler üretebilmek için efsane temelli görüşlere, özellikle ahlak alanında, geri gidildiği iddia edilmiştir.

Bu çalışmanın diğer önemli yönü de, felsefenin kuruluşu için gerekli olan felsefi şüphe, soru sorma, araştırma, karşılaştırma, eleştiri, tanımlama, kavramsallaştırma, sınıflandırma, ilke koyma, tutarlılık, sistem koyma ve felsefi tutum gibi konular üzerinde duruluyor olmasıdır. Çünkü eser bu yönüyle efsane temelli toplumlarda felsefeye geçiş yapabilmek için de bir öneri niteliği de taşır.

Ahmet Suat Gözcü

İÇİNDEKİLER

YAYIN KURULU'NDAN

<i>Önsöz yerine:</i>	
<i>Dünya ve Felsefe Nereye Doğru Gidiyor?</i>	<i>5</i>

FELSEFE TARİHİ VE ÇAĞDAŞLAR

<i>Rabia SOYUCAK, Esin Nesrin CEBECİ – Kierkegaard'da</i>	
<i>Varoluşçu Etik.....</i>	<i>7</i>
<i>Senail ÖZKAN, Könül BÜNYADZADE – Salahaddin Halilov Felsefi</i>	
<i>Görüşleri</i>	<i>26</i>
<i>Süleyman Hayri BOLAY – Gönül Bünyatzade: çağdaş felsefenin kadın</i>	
<i>temsilcisi.....</i>	<i>51</i>

SOSIAL FELSEFE

<i>Salahaddin KHALİLOV – Türkiye ve Azerbaycan Türkçesinde</i>	
<i>“Kültür”, “Medeniyet” ve “Sivilizasyon” Anlayışları.....</i>	<i>68</i>
<i>Ömer OSMANOĞLU – Andrei Tarkovsky'nin Şiirsel Aynası</i>	<i>81</i>

BİLİMSEL-FELSEFİ YAŞAM

<i>Yaşam bir Köprüdür (bilimsel-felsefi seminer).....</i>	<i>105</i>
<i>Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği'nin Kuruluşu.....</i>	<i>107</i>
<i>"Felsefede Veraset ve Nesillerin Görüşmesi" (yuvarlak masa)</i>	<i>107</i>
<i>Felsefi Araştırmalar Yarışması'nın İLANI.....</i>	<i>107</i>

GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELER

<i>Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri (Ed. S.H.Bolay)</i>	116
<i>S.Halilov - Aşkın Renkleri (S.Özkan)</i>	134
<i>A.Bıçak – Felsefenin Kuruluşu (A.S.Gözcü)</i>	134
TABLE OF CONTENTS	146

TABLE OF CONTENTS

FROM EDITORIAL BOARD

Instead of preface:

Where are going the World and the Philosophy? 5

HISTORY OF PHILOSOFY AND COMTEMPORARIES

**Rabia SOYUJAK, Esin Nesrin JEBECHİ – Kierkegaard's
Existentialist Ethics 7**

**Senail OZKAN, Konul BUNYADZADE – The Philosophical Thought
of Salahaddin Halilov 26**

**Suleyman Hayri BOLAY – Gönül Bünyatzade: a woman representative
of contemporary philosophy..... 51**

SOSIAL PHILOSOPHY

**Salahaddin KHALİLOV – The Meaning of “Culture” and
“Civilization” in Azerbaijani and Turkish Languages 68**

Ömer OSMANOĞLU – Poetical Mirror of Andrei Tarkovsky 81

SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL LIFE

The Life is A Bridge (scientific-philosophical seminar) 105

***The Establishment of the International Association for
Philosophical Studies 107***

***"The Inheritance in Philosophy and Meeting of Generations"
(round table) 107***

ANNOUNCEMENT of Philosophy Studies Competition..... 107

OPINIONS AND REVIEWS

Turkish Thinkers from the Tanzimat until Today (Ed. S.H.Bolay).... 116
S.Khalilov – The Colors of Love (S.Ozkan) 134
A.Bichak – The Establishment of Philosophy (A.S.Gozju)..... 134

İÇİNDEKİLER146