

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

ULUSLARARASI
FELSEFE ARAŞTIRMALARI
DERNEĞİ
(U F A D)

FƏLSƏFƏ VƏ sosial-siyasi elmlər

elmi-nəzəri jurnal

**PHILOSOPHY
and
SOCIAL-
POLITICAL
SCIENCES**



**FELSEFE
ve
SOSYAL-SİYASAL
BİLİMLER**

1 (38)

Bakı - 2016

- 1 -

Redaksiya Şurası:

Akademik Ramiz Mehdiyev (sədr), Prof. Dr. Əli Həsənov, Prof. Dr. Kənan Gürsoy (Türkiyə), Prof.Dr. Ş.Teoman Duralı (Türkiyə), akademik V.A.Lektorski (Rusiya), Prof. Dr. David Evans (İngiltərə), Prof. Dr. Zarema Şaukenova (Qazaxstan), Prof.Dr. İlham Məmmədzadə, Prof. Dr. A.N.Çumakov (Rusiya), Prof.Dr. Alparslan Açıqgənc, Dos.Dr. Nəbi Mehdiyev, f.e.d. Könül Bünyadzadə (məsul katib), Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor).



PHILOSOPHER'S INFORMATION CENTER

ISSN 1810-9047

Redaksiyanın ünvanı:

AFSEA

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

UFAD

*Beylerbeyi Mahallesi Yalıboyu
caddesi Arabacılar Sokak No:11
Üsküdar/İstanbul
Telefon: (216) 318 19 17*

E-mail: ufad@felsefe.az

©AFSEA, 2016

©UFAD, 2016

M Ü N D Ə R İ C A T

REDAKSIYA ŞURASINDAN – Ön söz.....	5
---	----------

FƏLSƏFƏ TARİXİ VƏ MÜASİRLƏRİMİZ

Könül BÜNYADZADƏ - Şərqdə düşüncə tarixi və musiqi (<i>muğam əsasında</i>).....	7
Varis ÇAKAN - Çağdaş Uygur Düşünürü Abduşükür Muhammed Emin	24

EPİSTEMOLOJİ

Səlahəddin XƏLİLOV – Mən-Dünya münasibətində mərkəzi elementin dəyişkənliyi məsələsi	38
--	----

SOSIAL EPİSTEMOLOJİ

Ayhan BIÇAK - Düşüncə prosesində zaman fəhminin yeri	56
Nəbi MEHDİYEV – Fəlsəfə və Tarix epistemoloji üsul kimi	72

ELMİ-FƏLSƏFİ HƏYAT

UFAD-ın elan etdiyi Fəlsəfi Araşdırmalar müsabiqəsinin nəticələri	85
Qazaxıstan Fəlsəfə və Politologiya İnstitutu ilə UFAD arasında əməkdaşlıq müqaviləsi	90
“Türk Düşüncəsi tarixi” mövzusunda DƏYİRMİ MASA	91
“Beynəlxalq İpək Yolu'nun Yüksəlişi və Türk Dünyası” (bilik festivalı).....	91
“Türk fəlsəfəsinin perspektivləri” mövzusunda konfrans	92
"Fəlsəfənin dili" mövzusunda DƏYİRMİ MASA	93
İstanbul Ədəbiyyatçılar Dərnəyində (İSEDER) “Fəlsəfə və Ədəbiyyat” mövzusunda konfrans	94
“Sekülerləşmə və Din Çalıştayı”	94
“Tanzimat`dan Günümüze Türk Düşünürleri” kitabının təqdimatı	96
Aristotel fəlsəfəsi. Ümumdünya Fəlsəfə Kongresi	97
Asiya Fəlsəfə Assosiasiyasının (İCAPA) 9-cu Beynəlxalq Kongresi.....	98

FƏLSƏFİ ETÜDLƏR 99

RƏYLƏR VƏ MÜLAHİZƏLƏR

<i>Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy? (A.S.Beşer)</i>	<i>109</i>
<i>Müslim Akdemir. Düş'ün Felsefesi Ütopyalar (H. Atmaca)</i>	<i>119</i>

TABLE OF CONTENTS..... 127

İ Ç İ N D E K İ L E R 129

Redaksiya Şurasından

Ön söz

XXI əsr insan intellektinin misilsiz uğurları ilə yanaşı, həm də bir çox global problemlərin kəskinləşməsi, böhranların dərinləşməsi ilə səciyyələnir. Həm elmi-texnoloji, həm də ictimai-siyasi proseslərin həddən artıq sürətlənməsi bəşəriyyəti Şərq və Qərb mədəniyyətləri və düşüncə tərzləri arasında, duyğusal və rəşional həyat arasında qərarlaşmaqda olan ahəngin, dünyə nizamının pozulması və neçə min illər ərzində əldə olunmuş mənəvi-ruhsal təkəmlün itirilməsi təhlükəsi ilə üz-üzə qoymuşdur.

Sadaladığımız problemlər bütövlükdə İnsan-Dünya münasibətlərinin, həyatın mənası, insanın və bəşəriyyətin ali missiyası ilə bağlı təsəvvürlərin bir daha nəzərdən keçirilməsini, tərəqqinin meyarları, əxlaqi-mənəvi kriterlər və prioritetlərin yenidən dəyərləndirilməsini tələb edir. Bu işə ancaq yeni dünyəgörüşü və yeni fəlsəfi sistemlərin oluşturulması sayəsində mümkün ola bilər.

UFAD - Uluslararası Fəlsəfə Araştırmaları Derneği – məhz belə bir şəraitdə fəaliyyətə başlamış, bütün bəşəriyyəti, insanlığı ilgiləndirən küresəl məsələlərin yenidən təhlili və bu dəyişən dünyada Türk Cümhuriyyətlərinin yeri və rolu, Şərq ilə Qərb arasında sadəcə coğrafi-siyasi müstəvidə deyil, həm də fikir müstəvisində körpü oluştura biləcək araştırmaların önə çəkilməsi kimi önəmli bir missiyanı gerçəkləşdirmək vəzifəsini qarşıya qoymuşdur. Buna uyğun olaraq jurnalımız da böyük fəlsəfi yaradıcılıq üföqlərini,

həm coğrafi anlamda, həm də fikir və müəllif arealının genişləndirilməsi sahəsində açılmış yeni imkanları dəyərləndirmək, vəzifəsini qarşıya qoyur. Bu baxımdan, dil məhdudiyyətləri də götürülmüş və indi ən azı dörd dildə - Azərbaycan, Türk, İngilis və Rus dillərində məqalələr işıq üzü görə biləcəkdir.

Bu sayda Türk müəlliflərin məqalələrinə daha çox yer ayrılmışdır ki, bu da Azərbaycan fəlsəfəçilərinə Türkiyəli həmkarlarını daha yaxından tanımaq inkanı verəcəkdir.

Fəlsəfə tarixi və müasirlərimiz

Şərqdə düşüncə və musiqi tarixi
(*muğam əsasında*)

Könül Bünyadzadə

Giriş

Tarixə baxanda maraqlı bir paraleli, hətta qanunauyğunluğu izləmək mümkündür: musiqi düşüncələrdə baş verən hadisələrin ən səmimi və həqiqi ifadəçisidir. Sözün aciz qaldığı bir məqamda belə musiqi susmayıb, öz dilində hər şeyi çatdırıb. Daha dəqiq desək, musiqi düşüncənin, fəlsəfənin dili olub. Düzdür, zamanla onların yollarını bir-birindən o dərəcədə ayırıblar ki, indi ortaqları axtarmaq bir çoxlarına təəccüblü görünə bilər. Biz də hər hansı böyük iddialar irəli sürmədən sadəcə ümumi paralellər aparmağa cəhd edək. Məqsədımız dünənimizlə bugününüz arasında üzvi əlaqə olan musiqi tənqidi tənqidin inkişaf xəttini izləmək, mərhələləri təhlil etmək, bu xəttin hansı şərtlərin təsiri ilə qırılması, yaxud harada təhrif olunub əyilməsini aydınlaşdırmaqdır.

Qədim dövr

Bir çox hallarda fəlsəfənin tarixini antik Yunan fəlsəfəsindən başlasalar da, mütəxəssislər bilirlər ki, antik fəlsəfənin kökü Qədim Şərqdən gəlir. Həmin Qədim Şərq ki, müdrikliyi insan təbiətindən çıxış edərək axtarırdı. Maraqlıdır ki, o dövrlərdə insanın bütün fəaliyyəti musiqi ilə müşayiət edilirdi, sanki musiqi insanın düşüncələrinin səsli təzahürü idi. Təhlükədən qorunanda, hələ sirrini bilmədiyi bir təbiət hadisəsinə yol axtaranda, onu anlamağa çalışanda, düşmənlə savaşıanda, xoş və dar günündə, bir sözlə, insanın varlığı və düşüncəsi ilə qoşulduğu hər bir prosesin mütləq öz musiqisi səslənməli idi. Bəzi tədqiqatçıların da təsdiqlədiyi kimi, “Qədim Şərq fəlsəfəsində musiqi biliyin elə bir sahəsi idi ki, onun haqqında sözlə nə isə ifadə etmək mümkün deyildi. Buna görə də, ezoterik bilik kimi nəzərdən keçirilirdi ki, onun da mahiyyətindən yalnız bir neçə seçilmiş kəs agah ola bilərdi.”¹ Artıq uzaq keçmişdə qalan o dövrdə düşüncəmi birinci idi, yoxsa musiqimi, demək çox çətindir. Lakin bir şey bəlli idi ki, musiqi və düşüncə arasında bir ahəng, qarşılıqlı tənzimləmə olmuşdur. *Musiqi düşüncənin səslənişi idi.* Tədqiqatlardan birində deyilir: “Qədim Hind mistik və filosofları hesab edirdilər ki, bütün dünyanın səslənən bir təbiəti vardır və o, öz inkişafında bu səsdən asılıdır. Yalnız bütün Kainat deyil, Tanrılar da səslənən bir təbiətə malikdirlər. Onlar deyirdilər ki, meditasiya zamanı insan “OM” (Tanrı) səsinə eşidir, onu bərkdən deməsə də. OM – vahid, bölünməyən səsdir; bu, Kainatı harmoniyalaşdıran titrəyişdir”.² Bəli, Qədim Şərqin istər musiqisində, istərsə də fəlsəfəsindəki dərinlik və sonsuzluq onun Yaradanla, ilahi aləmlə əlaqəsindən irəli gəlirdi. İnsan bu maddi dünyanın “dörd divarlarından” çıxıb, ruhunun gedə biləcəyi qədər gedirdi. Təsadüf deyil ki, konfusilik, dao-

¹ Бахтизина, Д. И., “Музыка Как Особая Форма Познания Мироздания в Философии Древнего Востока” <http://sibac.info/conf/philolog/xxxiv/37447>

² Вильданов У.С., Вильданова. Г. Б., Загитова Л. Ч., *Оккультно-трансцендентальная природа звука и музыки в бытии человека*, Уфа: РИО РУНМЦ МО РБ, 2007, с.10.

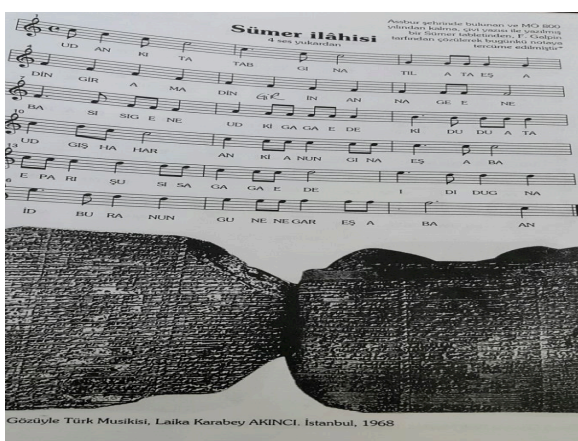
sizmi kimi qədim Şərq fəlsəfələri də müəyyən müvafiq musiqi ilə tamamlandı. Bəlkə də musiqi o fəlsəfi düşüncələr üçün ilahi aləmə, universallığa yol açdı. Axı “musiqi ilahidən verilən nadir bir ərməğan hesab edilirdi ki, onun vasitəsilə insan Kainatla əlaqə yarada bilirdi”.¹ Məsələ burasındadır ki, insanlar öz təfəkkürlərinin, düşüncələrinin həcminə uyğun da harmoniya tapırlar: kimi sonsuz dənizdə, uca dağlarda, geniş düzənlərdə, kimi də gecə klublarında, barlarda, içki şüşələrində. Hər kəsin ruhu dərk etdiyi, uyğunlaşdığı «harmoniya» boydadır. Müvafiq olaraq, hər kəsin dilinə gətirdiyi də elə gördüklərinin inikasıdır. Təbii ki, hər deyilənin də öz müvafiq dinləyicisi olur: ya kütlə, ya da seçilmiş şəxslər. Kimsə ruhundakı ilahi hikməti səsləndirir, bir başqası da, öz maddi istəkləri altında boğulan nəfsinin səsinə. Yüksək yaradıcılığın nəticəsi olan musiqi, rəsm, heykəl, elmi kəşf, bədii və ya fəlsəfi əsər şəklini alan «ilahi xəbərlər» – universal Harmoniyanın bir zərrəsi ruhu oyaq, könül gözü açıq, mənəvi dünyası işıqlı olan kəslər üçündür.

Qədim Şərq musiqisini anlamaq üçün onun fəlsəfəsi ilə tanış olmaq vacib şərtidir və əksinə, musiqi o dövrün fəlsəfəsinin mahiyyətini tam çatdırı bilər. Məsələn, daosizmin mərkəzində böyük Dao – ümumi Qanun və Mütəlakə haqqında təlim durur. Dao təkdir, sonsuzdur, universaldır, dünyanın vəhdətidir və s. Daosizmdə musiqinin ilk funksiyası insan düşüncəsini və mənəviyyatını təmizləmək və onu Daonun sonsuzluğuna qovuşdurmaqdır. Bu musiqi uzun əsrlər boyu müxtəlif dəyişikliklərə məruz qalsa da, əsas mahiyyəti qorunub saxlanmışdır: pentatonik musiqi – tək səsin sonsuzluğuna qarışaraq Universallığa çatmaq. Bu musiqi tam səslərdən ibarətdir və yarımtonlar yoxdur, təbiətin içindən gəldiyinə görə, hər kəsdə və hər şeydə mövcuddur, deməli hər şeyi vəhdətdə saxlayan musiqidir. Şübhəsiz ki, bizim sadəcə ümumi cizgilərlə çatdırmaq istədiyimiz musiqi və fəlsəfə eyniyyətinin kökündə daha böyük həqiqətlər tapmaq mümkündür. Lakin biz sadəcə bir həqiqəti vurğulamaq istəyirik ki, Qədim Şərqdə təbiətin bir parçası olan musiqi insanın mənəviyyatı və düşüncəsi ilə vəhdətə girməklə onu daha ali bir

¹ Бахтина, Д. И., “Музыка Как Особая Форма Познания Мироздания...”

dünyaya yüksəldirdi. Buna inanan müdriklər də hikmətin önəmli bir parçası olan musiqiyə məhz belə bir münasibət bəsləyirdilər. Tədqiqatımız zamanı bütün dünyada qədim türk musiqilərini axtarıb üzə çıxaran TUMATANın (Türk Musiqisini Araşdırma və Tanıtma Qrupu) notları arasında miladdan öncə 800 ilə aid bir Şumer ilahisinə rast gəldik. Maraqlıdır ki, ən qədim dastanlardan olan “Bilqamıs dastanı”nın müəllifi olan bir xalqın həm də qədim musiqi yazısına malik olması həm təəccüblü, həm də xoş oldu. Notun üstündəki qeydə görə, Assbur şəhərindən tapılan bu daş kitabəni Şumer musiqisinin tanınmış tədqiqatçısı və “The Music Of The Sumerians And Their Immediate Successors” (Şumerlərin və onların davamçılarının musiqisi) adlı kitabın müəllifi Francis W. Galpin, oxuyaraq müasir notlara uyğunlaşdırmışdır.¹

Qədim Şərq xalqları təbiətlə iç-içə olduqlarına görə onların müdrikləri



də təbiətlə birləşərək özlərini bütün digər qüvvələrdən üstün bilirdilər. Bunu xüsusilə Şimalda – Altayda yaşayan türk xalqlarında müşahidə etmək mümkündür. Əsasən köçəri həyat yaşadıqlarına görə onlar həm də fərqli bir musiqiyə sahib idilər. Onların insan səslərinin və hərəkətlərinin

üstünlük təşkil etdiyi musiqiləri insanın təbiətlə vəhdətini yaradır və gücünü arttırırdı. Bu əlaqəni yaradan, təbiətin qüvvəsini dərk edən isə baş müdrik – şamanlar idi. Bu üsulla həyatdakı təhlükələrdən qurtulmaqla yanaşı, həm də hikmətlərə sahib ola bilirdilər. Yəni burada insan artıq bir yol keçməli deyildi, zətən təbiətin içində idi, sadəcə o qapını açmaq lazım idi ki,

¹ “Ancient Sumerian Religious Music - 4000 Years Old”
<https://www.youtube.com/watch?v=OVynxtQyJUE>

bunu da öz səslərindən və bu səsləri müşayiət edən ritmlərdən ibarət olan musiqi edirdi. Təbii ki, təbiətlə vəhdətdə olan müdrik onun başqa səslərini də duyurdu, hikmətlərini dərk edirdi. Bunun nəticəsi idi ki, tədricən iki pərdəli musiqidən dörd pərdəyə (tetratonika) və sonra beş pərdəliyə (pentatonika) çatmışdılar. Məhz bu dövrdə ilk boru (burquy) və qopuz alətləri ortaya çıxmışdı.¹ Başqa sözlə desək, indiyə qədər sadəcə səsdə gizli qalan hikmətlər get-gedə musiqiyə, avaza çevirirdi, daha sonra isə bu avaza sözlər də əlavə edilməyə başladı.

Bu, əslində təbii bir proses idi. Belə ki, insan böyük və həqiqi bir harmoniyanın şahidi olanda ilk anda onu qələmə ala bilmir və ya qələmə aldığı özünə çox cılız və süni görünür. Təbiətin qoynunda, onunla vəhdətdə olan nə qədər ilhama gəlsə də, gözəllikdən nə qədər vəcdə gəlsə də, içində hisslər aşıb-daşsa da, bu barədə ən gözəl sözü o anda deyə bilmir. Gərək bu möhtəşəmlikdən ayrılı, təkliyə çəkilsin. Özü ilə baş-başa qala. Ən vacibi isə, o hikməti ifadə edə bilən zəngin mənəvi dünyaya malik ola. Bu səbəbdəndir ki, ilk mərhələlərdə insan duyduqlarını ifadə edən şaman sadəcə səslərdən istifadə edir. Axı, o harmoniyanın fonunda insan da, insanın sözü də bir toz dənəciyi qədər olur. Elə ki, təkliyə çəkildi, duyduqlarını dərk etməyə başladı, bax, onda onun öz yaradıcılıq qabiliyyəti özünü büruzə verir. Təklidə isə insan söz demək qüdrətində olan, Yaradanın yardımını ilə yarada bilən bir varlıqdır. Və beləcə səsdən avaz, daha sonra isə sözlə avazın ahəngi yarandı.

Dini təfəkkürün musiqidə inikası

Səməvi dinlərin nazil olması, təbii ki, musiqinin taleyində də iz qoymuşdur. Xristianlıqda musiqi yalnız kilsə çərçivəsində – Allah üçün oxunacaq musiqi şəklində saxlandı, qalanları isə, hissləri oyadan, günah işlərə sövq edən əməllər kimi qadağan edildi. Bir növ musiqinin malik olduğu xüsusiyyət – ilahi aləmlə əlaqəsi ifrat səviyyədə tətbiq olunmağa başladı.

Ondan fərqli olaraq İslamda belə qadağa nəinki qoyulmadı, hətta mu-

¹ Görgülü, Dilek, *Geleneksel Türk Müziği Tarihi*, Devlet Kitapları, 2015, s.10.

siqinin inkişafında yeni təkan oldu. Məhəmməd peyğəmbərin (s.) “Quranı gözəl səsinizlə bəzəyin”¹ deməsi iki cür qəbul edildi. Bir tərəfdən, Quranın gözəl səslə və qiraətlə oxunması həm də müqəddəs kitabın dinlənilməsini asanlaşdırır, onu dinləyicinin qəlbinə daha yaxın edirdi. Digər tərəfdən, belə hesab edilirdi ki, Quranın oxunuşu da öz növbəsində səsi gözəlləşdirir. Əlbəttə, gözəl avaz, xoş səs Quranın oxunuşunu daha lətif, dinləyənlər üçün daha duyğulu etsə də, o, hər şeydən əvvəl bir səmavi kitabdır, düşündürmək, dərk etdirmək, riayət edilmək üçündür, yəni o, zövqdən daha çox idrak üçündür. Əslində, Peyğəmbər (s.) də buyurur ki, “Quranın oxunuşunda bir tədbir yoxdursa, heç bir fayda verməz”.² Yəni hər nə qədər avaz Qurani Kərimin mətnində, məzmununda olsa da, ön planda çatdırılan həqiqət durur, avaz isə müşayiətcidir. Müəyyən mənada, təsəvvüf Peyğəmbərin (s.) tövsiyəsinin üzərindən çıxış edərək, dini, xüsusilə Qurani Kərimi gözəlliklə, xoş avazla, sonrakı dövrlərdə hətta musiqi ilə çatdırmağa üstünlük verdi. Düzdür, bu işdə də bəzi təriqətlər ifrata vardılar, lakin klassik təsəvvüfdə Peyğəmbərin (s.) buyurduğu kimi, musiqi bir zövq vasitəsi deyil, yalnız həqiqətin dərkində bir vəsilə oldu. Təsadüfi deyil ki, Orta və Uzaq Şərqdə İslam qılıncın gücünə deyil, əsasən sufilərin təbliği ilə gəlib çatmışdı. Məhz belə bir yanaşma yardım etdi. İslam qədim və dərin köklərə malik Şərqdə yeni bir səhifə açdı. Yəni musiqinin köməyi ilə insanın fəvqəlvəvəsini kəşf edən, ilahi aləmdən həqiqət payını ala bilən şərqililər, xüsusilə türklər üçün İslam dininin mahiyyəti yad görünmədi.

Din vasitəsilə hikmət xəzinəsinin daha bir qatına nüfuz edə bilən musiqidə məntiqli olaraq pərdələrin sayı da artdı, ilk muğamların şöbələri yarandı, bəstələmək və çalmaq ciddi bir elm sahəsi və sənət kimi ustadlar tərəfindən öyrədilməyə başladı. Tədqiqatlara görə, İslam məkanında ilk musiqi əsərləri VIII əsrdə Yunus əl-Katib və İshaq əl-Məvsili tərəfindən yazılmış-

¹ Tusi, Əbu Nəsr əs-Sərrac, *əl-Lüma`*, thq. Taha Əbdülbaki Sürur, Bağdad: Darü-l-kutubi-l-hadisə, 1960, s.339

² Yenə orada, s. 353.

dır, lakin burada musiqi daha çox zahiri bir sənət olaraq təqdim edilmişdir.¹ Musiqi elmin bir qolu, həm qədim Yunandan (Pifaqor) gələn bilikləri, həm Şərq musiqi ənənələrini özündə birləşdirən ilk sistemli nəzəriyyəni isə Yaqub b.İshak əl-Kindi təqdim etmişdir. O, musiqinin mənbəyini bir tərəfdən göy cisimləri ilə yanaşı, digər tərəfdən də, musiqi alətlərinin özləri ilə əlaqələndirmişdir. Musiqi haqqında təqribən 10 risalə yazmış (onlardan 6-sı itmiş hesab edilir) filosof özünün “Risalə fi Hubr Sına`ati`-t-təlif” (“Musiqi Kompozisiyası təcrübəsi haqqında”) əsərində musiqinin səsdüzümünü 12 yarım səsə qədər artırmışdır ki, bu da hazırkı Qərb səsdüzümü ilə tamamilə üst-üstə düşür. Bundan başqa o, “mövcud notları qoymaq üçün sim uzunluqları və qalınlıqları arasındakı nisbəti hesablamışdır, notların yerini göstərmək üçün əbcəd hərflərindən istifadə etmişdir.”² Onu da mütləq qeyd etmək lazımdır ki, tədqiqatçılar hələ Orta Asiya türklərinin, qədim misirlilərin, qədim yunanların da notlardan istifadə etmək versiyasını qəbul etməklə yanaşı, hətta Kindidən əvvəl də İshak əl-Məvsilinin də not yazdığını bildirirlər. Belə ki, Əbu`l-Fərəc İsfəhani özünün “Kitəb əl-Əğani əsərində xəbər verir ki, Məvsili bəstələdiyi bir əsəri xəlifə İbrahim b. əl-Mehdiyə təqdim edərkən şeiri, ritmi, sim üzərində barmakların basdığı yerləri də qeyd etmişdi.³

Kindidən başlayan musiqişünaslıq Əbu Nəsr Fərabinin və İbn Sinanın simasında daha da inkişaf etdi. Artıq X əsrdə İslamı qəbul etmiş Qaraxanlılar dövlətində musiqidə əhəmiyyətli inkişaf oldu. Bu baxımdan, Əbu Nəsr Fərabinin musiqinin həm təcrübəsi, həm də nəzəriyyəsinə dair bir sıra əsərlərinin sırasında “*İhsa əl-Ulum Musiqi əl Kəbir*” (“*Böyük Musiqi elmlərinin hesablanması*”) kitabı xüsusi bir yer tutur. Məlumat üçün bildirək ki, sonralar latın dilinə də məhz bu əsər tərcümə edilmişdir. Fərabə də sələfi Kindi kimi, musiqini “təlimi elmlər” sırasına aid edir. Onun fikrinə görə, “«riyazi elmlərdən» (hesab, həndəsə, astronomiya, musiqi) biri olan musiqi

¹ Çetinkaya, Bayram Ali, *Doğu`dan Batı`ya Düşüncenin serüveni: İslam Düşüncəsinin Altın Çağı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, c.5, s.630.

² Yenə orada, s.628-632.

³ Yenə orada, s. 634.

elmi məqam və melodiya növlərini, bunlardan nələrədən və necə təşəkkül etdiyini, daha təsirli və gözəl olmaqları üçün nə edə biləcəyini araşdıran bir elm növüdür”.¹ elm və sənətin bir qolu olduğunu bildirir, onun fizika ilə əlaqələrindən yazırdı. Ondan bir müddət sonra isə İbn Sina “*Kitabu’ş-Şəfa*”da (“*Şəfa kitabı*”) çalğılarının xüsusiyyətləri ilə birlikdə həm də musiqi, not, bəstələmək və ritm haqqında fikirlər irəli sürdü və təhlillər verdi.² Xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, əsasən Aristotel məktəbinin davamçıları hesab edilən bu məşşai filosoflar musiqi sahəsində öz Şərq ənənələrinə sadıq qaldılar. Onlar musiqini qədim yunanlar kimi, zövq oxşayan Muzaların hədiyyəsi kimi gözləmədilər, onu məhz hikmətin bir qolu kimi təqdim edirdilər və bir növ onun idrak prosesində rolunu əsaslandırirdılar.

Qeyd olunmalı daha bir maraqlı məlumat isə ilk türk məscid və təkkə musiqisinin də məhz Qaraxanlılar dövlətində yaranmasıdır.³ Müəyyən mənada bunu həm də İslam dininin Şərq hikməti fonunda təqdimi də adlandırmaq mümkündür. Qəznəvilər dövründə isə Qəznə şəhəri artıq böyük bir mədəniyyət mərkəzinə çevrilmişdi, dini məzmunlu muğamlar oxunurdu və ən başlıcası isə, həmin vaxtlar qədim Hind musiqisi olan *raqalarla* bir qarşılıqlı təsir dönməsi yaşayırdı.⁴ Ümumiyyətlə, musiqinin qədimdən bəri gələn missiyasına və fəlsəfədə mövqeyinə baxsaq, dediklərimiz yeni bir addım deyil, sadəcə yeni dinlə uyğunlaşması və hətta belə demək mümkündürsə, İslam dini üçün yeni üfqlərin açılması idi. Yəni xristianlıqdan fərqli olaraq, burada musiqi insanları ilahi aləmdən nəinki qoparmır, əksinə ora gedən yolu daha açıq və rahat edən üsul hesab edilirdi.

Diqqəti çəkən daha bir məsələ isə, fərqli bölgələrdə musiqinin mahiyyətinin necə qəbul edilməsi ilə bağlıdır. Belə ki, əgər antik dövrdən başlanan bir təhrif xristianlığın gəlişi ilə ümumiyyətlə kəsildisə və musiqi daşlaşmış qaydalar çərçivəsində yalnız kilsəyə xidmət etməyə başladısa, Şərqdə qə-

¹ Yenə orada, s.753.

² Görgülü, *Gleneksel Türk Müziği Tarihi*, s.16.

³ Yenə orada, s.17.

⁴ Yenə orada, s.18.

dimdən gələn xətt davam etməkdə və hər yeni dövrə, şəraitə uyğun olaraq inkişaf etməkdə, yeni xüsusiyyət qazanmaqda idi. Əlbəttə, kilsə musiqisi də ilahi aləmlə bir əlaqə demək idi. Lakin burada kilsənin tələb etdiyi qaydalar, musiqinin əsasən İsa Məsihi və Müqəddəs Məryəmi tərənnüm etməli olması, başqa musiqilərə qoyduğu sərt qadağalar, ən vacibi isə kilsənin özünün insan və Tanrı arasında bir vasitəçi rolu oynaması musiqinin azad ruhunu məhdudlaşdırmış, ilahi aləmlə əlaqəsini kəsmiş olurdu. Əslində bu məhdudlaşdırma insan düşüncəsinə qoyulmuşdu və bu səbəbdən, istər-istəməz musiqidə də əks olunurdu. Bu dəyişiklik hər iki bölgənin həm düşüncə, həm də musiqi tarixində əhəmiyyətli dəyişikliyə səbəb olurdu və bunu onların birbirindən ayrılmasında ilk addımlar hesab etmək olar. Bəli, musiqi bilavasitə düşüncə ilə əlaqəli olduğuna görə, yəni ilahi aləmdən gələn hikməti məhz azad düşüncə qəbul edə bildiyinə görə, onun kilsədən ayrılması elə fəlsəfi düşüncənin, elmin kilsədən ayrılması ilə eyni proses boyu gedirdi. Bu proses o dərəcədə ağır və ağırlı oldu ki, ona əsrlər getdi.

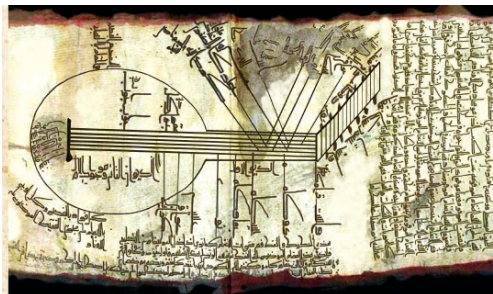
Şərq və Qərb qütblərinə çəkilən təfəkkür və musiqi

Renessans dövründə Qərbin fəlsəfi təfəkkürü və elminin inkişafında Şərqlin xüsusi rolu danılmaz olduğu kimi, musiqisində də onun təsiri ilə başlanan yeni təkan, mərhələ açıq-aşkardır. Belə ki, bir sıra tədqiqatçıların da yazdığı kimi, Şərq mütəfəkkirlərinin, xüsusilə Fərabinin digər əsərləri ilə yanaşı, musiqi nəzəriyyəsinə dair fikirlərinin də müsəlman İspaniyasında latın dilinə tərcümə olunması ilə Qərbi Avropanın musiqisində bir çox yeniliklərə yol açdı. Şərqdən gələn təmbür, ud çalmaq təcrübəsi ilə yanaşı, avropalılar həm də Şərq traktatlarından musiqini kağıza köçürtməyi öyrəndilər. Məsələn, Kindinin “on iki səsi bəm və misl simləri üzərindədir. Kindi iki oktavalıq, yəni 24 səslik sistemi ud üzərində göstərə bilmək üçün uda beşinci bir sim də əlavə etmişdir.”¹ Bu gün də bütün dünyada notlar təmbürün (udun) dörd, daha sonra isə beş siminin üzərində barmaqların sıxıldığı yerlə-

¹ Çetinkaya, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, s.635.

ri göstərməklə yazılır:¹

Maraqlıdır ki, tədqiqatlar arasında notların adlarının da ərəb dilindən gəlməsi iddiası bizə daha inandırıcı görünür: do (dəl), re (ra), mi (mim), fa (fə), sol (sad), lya (ləm), si (sin). Yəni səsin qeydə



alınması qaydasını götürənin eyni işarələrdən, terminlərdən istifadə etməsi normal və təbiidir. Lakin Qərbdə Şərq filosoflarının musiqi haqqında düşüncələrinin heç də hamısı davam etdirilmədi. Fərqli düşüncə qaynağı olduğuna görə, ən azından, özlərini qədim yunanlardan gələn ənənənin varisi bildiklərinə görə, eyni yolu da davam etdirməli idilər. Yəni fərqlərin olması zəruri idi. Əvvəla, qeyd edək ki, Qərb mənbələrində notun ilk yazılışını kilsə rəhbəri Aressolu Qvidonin (təxminən 995-1050) adı ilə bağlayırlar.² Kilsədə nəğmələrin ifasını öyrənən Qvido musiqidə müəyyən islahatlar aparmaq istədiyinə görə əvvəlcə olduğu şəhərdən sürgün edilsə də, sonralar bu islahat qəbul edilmişdir. Lakin söhbət burada məhz islahatlardan, artıq mövcud şeylərin üzərində aparılan işlərdən gedir, yenilikdən yox. Bundan başqa, tədqiqatlardan belə məlum olur ki, Qvido islahatlarına qədər daha çox musiqinin nəzəriyyəsi ilə məşğul olan Boesiy və onun həmfikirələrinin mərhələsi var idi. Öz düşüncələrində Pifaqor fəlsəfəsinə istinad edən Boesiyə görə, musiqi dünya (mundana), bəşəri (humana) və instrumental (instrumentalis) deyə 3 növə ayrılır ki, burada həm planetlərin, ilin fəsillərinin bir-birini əvəz etməsinin musiqisi (mundana), həm insanın ruhunu bədəni ilə birləşdirən, bədənin ayrı-ayrı hissələrinin musiqisinin əksi olan musiqi (humana), həm də ayrı-ayrı musiqi alətlərinin səsləri (instrumentalis) yer alır. Bu sahədə ən va-

¹ Görgülü, *Gleneksel Türk Müziği Tarihi*, s.17.

² “Почему у Музыкальных Нот Такие Странные Названия?”
<http://shkolazhizni.ru/culture/articles/28076/>

cib hadisə isə Fərabinin musiqi haqqında traktatlarının latın dilinə tərcüməsi oldu.¹

“Kəsilməyən tarix” və muğam

Orta əsrlərdən XVIII əsrə kimi mürəkkəb inkişaf yolu keçmiş, kilsədən, dəqiq elmlərdən ayrılaraq sadəcə zövqə xidmət etməyə başlayan Qərb musiqisindən fərqli olaraq Şərqdə köklə, ənənə ilə əlaqə kəsilmədi və təbii ki, yaranan mənzərə də fərqli oldu. Hər şeydən əvvəl, orta əsrlər və Yeni dövrdə İslam mədəni bölgəsi formalaşmaqda idi və hər bir sahədə İslam dininin təsiri hiss edilirdi. Poeziyada Məhəmməd peyğəmbərin, imamların şərinin vəsfi, ümumiyyətlə dini mahiyyətli mətnlər artmaqda idi. Belə güman etmək olar ki, həmin dövrdə muğamların sabit strukturu artıq formalaşmışdı, sadəcə bu və ya digər şöbələr yaranır, dəyişirdi. Məlum olduğu kimi, İslam tarixində təsəvvüf çox əhəmiyyətli yer tuturdu, hətta bu nüfuz o qədər artmışdı ki, bütöv İslam anlayışını əvəz etmək iddiasında idi. Xüsusilə bu təsiri poeziyada, musiqidə, rəsmdə görmək mümkündür. Bu səbəbdən ayrı-ayrı sufi şeyxlərinin adlarını da muğam şöbələri sırasında görmək mümkündür. Təbii ki, bunlar, ilk növbədə, muğam zamanı oxunan qəzəllərə, qəsidələrə aid olsa da, muğam şöbələri arasında da yeniləri yaranmaqda idi. Məsələn, Rast və Mahur hindi muğamlarında oxunan Hüseyni İmam Hüseynin özünə və onun şanlı nəslindən gələnələrə, Şur ailəsinə mənsub olan Əbu Əta, Rəvahi dəstgahında “Bayatı Şiraz”la “Sarənc” arasında oxunan Hacı Yuni (Hacı Yunis Əmrə olduğu güman edilir), hələ XIV əsrdə əsas muğamlardan biri olan, sonralar Şurun son şöbələrindən biri olan Busəlik bəzən busə (öpüş) sözü ilə əlaqələndirilsə də, Mir Möhsün Nəvvab Pifaqorun xadimlərinin birinin adının belə olduğunu güman etsə də², mənbələrə görə, bu, IX

¹ Шестаков, В.П., “Музыкальная Эстетика Средневековья и Возрождения”, <http://early-music.narod.ru/biblioteka/estetika-shestakov-ma3.htm>

² Üşşaq // <http://mugam.musigi-dunya.az/yy/yushshaq.html>

əsrdə yaşamış Əbu Səlik adlı bir şeyx, şair olmuşdur¹, yaxud yenə də əsas muğamlardan biri olan, sonralar Rast dəsgahına daxil olan Uşşaq – Aşıqlar təsəvvüf yolçusuna, Allaha aşiq olan şəxslərə verilən addır. Qeyd etdiyimiz kimi, İslamın Uzaq Şərqdə yayılmağında ən birinci təbliğatçı da təsəvvüf olmuşdur. Təsədüfi deyil ki, Şərqdə xalq və sənət musiqisi iki qol olaraq inkişaf etməkdə idi. Və təsəvvüf hər ikisinə öz təsirini göstərməklə yanaşı, öz musiqi janrını da formalaşdırırdı və bu gün ilahi, bozlak, doğaclama, məqam, uzun hava, qəzəl, taksim və s. xalq və sənət musiqilərini bir növ təməl musiqi təfəkkürünün parçalanması, “təriqətləşməsi” də adlandırmaq mümkündür. Bununla yanaşı, əlbəttə, bəzi bölgələrdə muğam öz strukturunu və mahiyyətini daha yaxşı qoruya bilmişdi ki, bunlardan ən birincisi elə Azərbaycanlıdır.

İkinci vurğulamaq istədiyimiz məsələ dövrün siyasi hadisələrinin musiqidə əks olunmasıdır. Erkən orta əsrlər və sonrakı dövrlər İslamın geniş yayıldığı dönmə olmaqla yanaşı, həm də müsəlman bölgələri arasında müharibələrlə xarakterikdir. Bu savaşlar nəticəsində, ustadlar, sənətkarlar bir ölkədən başqasına aparılırdı. Bu ustadlar getdikləri bölgənin ənənəsini mənimsəməklə yanaşı, ilk növbədə öz doğma mədəniyyətlərini də öyrədirdilər, tətbiq edirdilər. Nəticədə sanki bir şəxsin timsalında həm bir sintez yaranırdı, həm də ümumən İslam mədəniyyəti zənginləşirdi. Belə maraqlı məlumatlardan birinə görə, “XV əsrdə başda Sultan II Murad (1404-1451) olmaqla musiqiyə böyük dəstək vermiş sənət ustadlarının yetişməsi, XVI əsrin əvvəlində Yavuz Sultan Səlimin Təbrizi fəth etməsinin (1514) ardınca İrandan İstanbula gətirdiyi musiqiçilər “ortaq musiqi terminologiyasının” yayılmasında əhəmiyyətli rol oynadı.”² Məsələn, tanınmış mütəfəkkir və musiqi tarixində vacib yeri olan Əbdülqadir Maraği də məhz həmin vaxtlar II

¹ Keskiner, Ph.B., Klasik Türk Müziğinde Makam ve Usul İsimlerinin Yan Anlamları ve Etimolojik Kökenleri, s. 8 https://www.academia.edu/1437492/Klasik_Turk_Muziginde_Makam_ve_Usul_Isimlerinin_Yananlamlari_ve_Etimolojik_Kokenleri_The_Connotations_and_Etimological_Roots_of_Makam_and_Usul_Names_in_Classical_Turkish_Music.

² Yenə orada, s. 3.

Mahmudun dəvəti ilə Heratdan İstanbula gəlmişdi.¹ Tədqiqatlara görə, “XV əsr və əvvəlinə aid məqamların adları İrandakı yer, şəhər, bölgə adlarına, ritm və ölçülər isə ərəb əruz bəhrlərinə əsaslanmışdır. Öztunaya görə, “türklər tarixləri boyu dünya coğrafiyasının hüdudsuzluğunda yaşamağın verdiyi irqi bir alışqanlıqla bir çox məqamlara coğrafi adlar vermişlər”.² Təbii ki, eyni fakt muğam və onun şöbələri üçün də keçərlidir. Deməli, belə məlum olur ki, muğamın hər hansı şöbəsinin adına görə onun mənsubluğunu araşdırmaq tədqiqatçıyı yanlış yerə də yönəldə bilər. Əlbəttə, bu, həm də həmin şöbədə müəyyən bölgənin təsirinin olmasına dəlalət edir. Eyni zamanda, bu, muğamın “səyahət” trayektoriyasını və “vətəninin” sərhədlərini də bəlli edir.³ Belə bənzərlik və təsirlərə aydınlıq gətirən araşdırmalardan birinin gəldiyi qənaətə görə, “Hüseyni məqamı və törəmələri ərəbləri, İraq məqamı və törəmələri iranlıları, Uşşaq məqamı və törəmələri türkləri, Busəlik məqamı və törəmələri isə rumları təsir altına almışdır”.⁴ Bəli, bizim daha əvvəl də vurğuladığımız kimi, muğamlar haqqında hər hansı fikir söyləmək, qənaətə gəlmək üçün diqqəti onun zahiri tərəflərinə deyil, məhz mahiyyətinə yönəltmək lazımdır. Məsələn, XVIII əsrdən sonra məqamlar əsasən Osmanlı İmperiyasında doğulsa da, adlar hələ də farsca qoyulurdu. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, məqamların sayı 40 mini aşmışdı. Başqa sözlə desək, düşüncədə baş verən “budaqlanma”, şaxələnmə musiqidə də özünü göstərirdi.

Dediklərimizdə bir məsələyə xüsusi diqqət yönəldək ki, əslində bir düşüncə tərz, ideya mənbəyi hesab etdiyimiz muğamı biz indi musiqi adlandırırıq. Əslində, bu bir təsadüf və ya diqqətsizlik deyil, dövrün ümumi xarakterinin təsviridir. Belə ki, bu dövrdə muğam məhz zövqləri oxşayan, saray əhlini əyləndirən bir vasitə kimi istifadə olunurdu. Çox təəssüfedicə bir təbəzzül xətti izləmək mümkündür ki, bir vaxtlar elmin bir qolu olan musiqi

¹ Yenə orada.

² Yenə orada, s. 2.

³ Sitat üçün bax: yenə orada, s. 3.

⁴ Levend A.S., *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler – Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1943. Sitat üçün bax: yenə orada, s. 3.

(muğam) 5 əsr sonra musiqi incəsənətin bir janrı olaraq tanınırdı. Bu dövrdə yeni musiqi janrları da yaranmırdı, ümumiyyətlə bu sahədə hər hansı bir fərqli proses görmək mümkün deyil. Eyni zamanda, məhz bu dövrdə bəstələnən makamların, bozlakların, taksimlərin, təriqətlərin musiqisi olan ilahilərin sayı artmağa başladı.

Bunlarla yanaşı, İslam Şərqində də gedən proseslərə uyğun özünəməxsus təhsil ocaqları açılırdı. Düzdür, İslam mədəni bölgəsində vahid bir mədəniyyət formalaşırdı: ustadların, mütəfəkkirlərin bir bölgədən başqasına aparılması, ümumi təməl üzərində eyni məqsədə xidmət edən əməllər bu prosesi daha məhsuldar edirdi. Məsələn, Osmanlı ərazisində yaranan mövləvixanələr, əndərunlar, təkkələr, təbilxanələrin (mehtəran) izini başqa bölgələrdə də rast gəlmək mümkündür. Əgər mövləvixanələrdə səma` rəqsləri öyrədilirdisə, əndərunda musiqi bir elm kimi tədris olunur, klassik əsərləri öyrədilirdi. Eyni zamanda, xalq mahnıları, xalq çalğı alətləri üzərində ifalar, müxtəlif ilahilər təkkələrdə, hərbi marşlar isə mehtəranda öyrədilirdi. Yaxud çox qürurverici bir faktdır ki, Şərq musiqi tarixində iz qoya bilmiş şəxslərin əksəriyyəti: Əbu Nəsr Fərabi (X əsr), Səfiəddin Urməvi (XIII əsr), Əbdülqadir Maraği (XIV əsr), Mirzəbəy (XVII əsr), Mir Möhsün Nəvvab (XIX əsr), Üzeyir Hacıbəyli (XX əsr) – türkdür, hətta bir çoxu məhz Azərbaycandır. Yəni əslində Qərbdə gedən proseslər burda getməsə də, öz mədəniyyətləri hüduqlarında, öz musiqilərini həm bir janr olaraq, həm də elmi sahə kimi tədris olunur, öyrədilirdi. Bu mütəfəkkirlərin apardıqları islahatlar, yeniliklər zamanında Qərb mədəniyyətinin inkişafı üçün təkan ola bilmişdi. Biz deyilənlərdə diqqəti bir əsas fakta yönəltmək istədik.

Şərqdə kökündən qopmaq istəyi nə olmamış, nə də buna cəhd edilməmişdir. Sonrakı əsrlərdə bu kök üzərində bərqərar olan musiqi də, təfəkkür tərzı də təkrar-təkrar müzakirə edilməsə də, oraya nə isə əlavə edib, yaxud imtina etmək istəməsələr də, o, toxunulmaz olaraq qalmışdır. İstər hələ qopuzun, köpürgənin əsas musiqi alətləri olduğu Göytürk dövləti zamanında (552-745) beş pərdəlikdən (pentatonikadan) altı və yeddi pərdəliyə doğru in-

kişaf etməsi olsun,¹ istərsə də yeni dinin – İslamın gəlişi ilə yeni mədəniyyətin, yeni məqsədlərin, yeni musiqi alətlərin ön plana keçməsi olsun – dəyişən zahir olmuşdur, düşüncəni çatdıran alət və sözlər olmuşdur. Hər nə qədər yeniliklər əlavə edilə də, əsas mahiyyət, ritm qorunmuşdur. Türk musiqi tarixini izləyərkən həmin qırılmaz xətti izləmək elə də çətin deyil və musiqiçilərin, mütəfəkkirlərin də diqqət yönəltmək istədikləri birinci məsələ musiqini elmin bir qolu kimi təqdim etmək və bunu əsaslandırmaq olmuşdur.

Nəticə

Bəzən Şərq və Qərb düşüncələrinin müqayisəsində orta əsrlərdən bu günə kimi, birincinin durğun, ikincinin yeniliklər dolu bir tarix keçdiyini iddia edirlər və əsaslandırırlar. Maraqlıdır ki, musiqi tarixinin fonunda deyilənlər nisbətən fərqli görünür. Məhz musiqi daha aydın göstərir ki, artıq neçə əsrlərdir Qərb düşüncəsinin ilahi aləmlə əlaqəsi kəsilib və o, az qala süni nəfəslə yaşayır. Bir zamanlar, Şərqdən alınan bir mənbənin yardımı ilə fəlsəfi təfəkkürdə olduğu kimi musiqidə də nailiyyətlər əldə edən Qərb hər dəfə məhz kənardan veriləcək enerjiyə möhtacdır. Təsadüfi deyil ki, XIX əsrin sonlarında Birləşmiş Ştatlardan başlamış bütün Qərbi yerindən oynadan və sonralar bütün dünyanı bürüyən blyuz, caz, rok`n-roll və bunların üzərində yaranan daha neçə növ musiqi məhz Amerikada əsən Afrika nəfəsi idi.

Şərqdə isə durğun adlandırılan proses əslində kökünü kənar qüvvələrdən qorumaq olmuşdur. Başqa sözlə desək, Qərbin ehtiyacında olduğu həmin ilahi mənbəyə çıxış, yeni nəfəs Şərqdə olmuşdur. Belə güman etmək olar ki, bəlkə də qoruduğuna görə, Qərbə məxsus dinamik, sürətli dəyişikliklər, ideyaların bir-birini əvəz eləməsi prosesi olmamışdır. Digər tərəfdən, muğamın timsalında gömək olur ki, təməlin orijinallığını qoruyaraq da sintezlər, yeniliklər etmək mümkün olur. Axı, bu bir təsadüf deyil ki, ilk dəfə muğamla tanış olan Qərb onu Universal səsin bir hissəsi olduğunu deyir və

¹ Yenə orada, s.14.

uzun illərdir ki, əslində onlara tamamilə yad görünən bu musiqini böyük heyranlıqla dinləyir, onu öyrənməyə, mənimsəməyə cəhd edir.

EİF-2013-9(15)-46/34/5-M-43

Prof. Dr. Konul Bunyadzade

History of Thought and Music in the East
(in the case of mugam)
(summary)

In this article Eastern music, especially the “mugam” belonging to Azerbaijani people is compared with the history of thought. The main purpose of the research is to present music as a vocal form of thought. The adventure of development of thought is followed from the past to the present, in addition the music and musical instruments are reviewed correspondingly.

In this article the interaction between music and thought is analyzed in the case of Azerbaijani mugam, and this relationship is presented as a strong organic bond ensuring that the national contemplation does not break from its roots.

Keywords: music, national contemplation, mugam, tradition.

Prof. Dr. Könül Bünyadzade

Doğu’da Düşünce ve Müzik Tarihi
(mugam örneğinde)
(özet)

Makalede Doğu müziği, özellikle de Azerbaycan halkına özgü “mugam”, düşünce tarihi ile karşılaştırılmıştır. Araştırmadaki temel amaç, müziğin sesli düşünce biçimi olarak takdim edilmesidir. Eskiden günümüze kadar düşüncenin gelişim serüveni takip edilmiş ve buna mukabil olacak biçimde müziğin ve müzik aletlerinin değişimi gözden geçirilmiştir.

Makalede Azərbaycan mugamı örneğinde müzik ve düşünce arasındaki etki-leşim analiz edilmekte ve bu ilişki milli tefekkürün köklerinden kopmamasını sağlayan güçlü organik bağ olarak takdim edilmektedir.

Anahtar kelimeler: müzik, milli tefekkür, mugam, gelenek.

**Çağdaş Uygur Düşünürü
Abduşükür Muhammed Emin¹**

Varis Çakan

Başlıca Fikirleri

Abduşükür Muhammed Emin'in Fikir Dünyası

Abduşükür Muhammed Emin'in (D. 1933 - Ö. 1995) fikri dünyasını anlamak için onun insan hayatı ile ilgili olarak söylediği şu ifadelere bakmak lazım: *“İnsanın hayatı ana rahminden toprağa düşüp toprağın sıcak koynunda hayata merhaba demesiyle başlar. Dünyaya gelen bir insan nasıl yaşarsa yaşasın, dünyadaki mertebesi ne olursa olsun, sonunda yine toprağa gider. Hayat denilen bu zaman içerisinde insanın başından türlü türlü olaylar geçer. Gayet doğal olarak yer, içer, ağlar, güler, üzülür, sevinir, hüznülenir, aşık olur, nefret eder, sever, sevilir, zengin olur, fakir olur, şanslı olur ya da şansız olur, inanır ya da inanmaz, bilir ya da bilmez... fakat bütün bunlar bir gün sona erer. Kur'ân-ı Kerim de buyrulduğu gibi her canlı ölümü tadar. Dünyaya gelen herhangi bir insan ister padişah olsun, ister köle olsun, ister âlim ister zalim... hepsi vadesi dolunca son nefesini verir. İşte o son nefesini verirken hayat mesafesine şöyle bir göz atar kimisinin*

¹ Bu məqalə “Tanzimat’dan Günümüze Türk Düşünürleri – Cilt 7: Türk Dünyası Düşünür Temsilcileri”, (ed. ve yazar: Süleyman Hayri Bolay, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, s. 4860-4883) kitabından götürülmüşdür.

· Doç. Dr., Qazi Universiteti, Ankara, Türkiyə.

gözleri pişmanlık yaşları ile dolar ve ah! Keşke der. Kimisinin ise mutluluk yaşlarıyla dolar ve huzur içerisinde son nefesini verir. Bir hayatın kıymetini işte o an belirler... Bir insanın hayatı ne zaman nerede nasıl son bulursa bulsun, cenaze meresimi ne şekilde yapılsa yapılsın, mezarı nasıl yapılsa yapılsın onun değerini biçen şey ölen kişinin hayat boyunca yaptığı amelleridir. Tarih insanları buna göre seçer. Kimisini taçlandırır altın harflerle yazar, kimisini ise çöplüğüne atar. Ölenlerin hiçbirisi tarihten ibaret bu hâkemin kimi yücelterek sonsuza dek yaşatacağını, kimi çöplüğüne atacağını belirleyemez. Hayatta kalanlar kimi zaman kendi çıkar ve menfaatleri için kimi şahsiyetler yapay olarak tarihte yaşatmaya çalışsa bile kalıcı olamazlar. Bir gün tarih gerçeklerin ortaya çıkmasını sağlar ve tarihin sayfalarına zorla yazdırılan kirli sayfaları yırtıp atar.”

Abduşükür Muhammed Emin'e göre insanların değerleri eserleri ile ölçülür. Bazı insanlar eserleri ile tarihe damgasını vurur ve tarihin başkahramanlarından olur, bazıları ise tarihin lanetine uğrar. Abduşükür Muhammed Emin ise kısacık hayatına sığdırdığı onca başarısıyla tarihe damgasını vuranlardandır.

Abduşükür Muhammed Emin'in Çağımızdaki Milletlere Bakışı

Abduşükür Muhammed Emin, millet kavramı üzerine kaleme aldığı “Üç Tür Millet ve Millet Olmadaki Üç Çeşit Kıymet” adlı makalesinde şöyle demektedir: “Günümüz dünyasına baktığımız zaman bir milletin var olması ya da yok olması onun yüksek rekabet gücüne sahip olup olmamasına bağlıdır Milletler rekabet gücünü sadece anlı şanlı geçmişinden almazlar. Aynı zamanda şimdi sahip olduğu maddî ve manevî değerlerden, yani yaşam biçimi, aile hayatı, sosyal ve toplumsal durumu, siyasî ve İktisadî altyapısından da alırlar. Milletlerin bireyleri de rekabet gücünü bu ortak değerlerden alır. Milletsiz birey olmadığı gibi bireysiz millet de yoktur.” O, birey ile millet arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: “Şunu kesinlikle kabul

etmək gerekir ki, yeryüzünde yaşayan herhangi bir insan, ister doğuştan zeki ve güzel olsun, ister üst düzey siyasetçi ve cemaat önderi olsun, ister ekonomist, ister sanatçı, ister uluslararası alanda üstün başarı gösteren bir zat olsun, onun kıymet-i harbiyesi, başarı derecesi, şahs-ı izzeti ve rekabet gücü, bahtı ve takdir kısmetleri sonuçta onun ait olduğu etnik grubun veya milletin kültürü tarafından belirlenir. İşte bu bireyin takdirinin aslında ait olduğu etnik gruba veya millete bağlı olduğunun değiştirilemez kuralıdır.”

Abduşükür Muhammed Emin, günümüzdeki milletleri onların dünyadaki yeri ve rekabet gücüne göre “*Etnik Millet*” *Sosyal Millet*” ve “*Siyasî Millet*” diye üç guruba ayırmaktadır.” Etnik Millet” dendiğinde genellikle millet olmaya gerekli olan şartları oluşturan milletler kastedilir. Bu tür milletler milletin iftihar, gururu ve namusuyla alakalı meselelere karşı hassastırlar. Yani bunları bir bakıma “*Duygu Milleti*” demek de mümkündür. Bu tür milletler meseleler karşısında soğukkanlı olamadığı gibi akilane değiller. Güçlü duyguları doğru ile yanlış fark etmelerini engeller. Bu zafiyetlerinden dolayı başkaları onları birbirine düşürerek kolayca zapt edebilirler. Bu tür milletlerde bir uyanık ya da iş birlikçi, vatan haini ulu bir dâhi olabileceği gibi, gerçek vatansever ve iyi insanlar töhmet altında bırakılarak vatan haini ilan edilip linç edilebilir. Onların tipik özelliği şüphecidirler, kendine güven yoktur, hiddetlenmede en önde fakat akıl yürütmeye arkadadırlar. Yaklaşık iki buçuk asırdan beri istilalardan bir türlü yakasını kurtaramayan Uygurlar şimdi bulunduğu konumu itibarıyla maalesef işte bu tür millet grubuna dâhildir. Tabî ki burada iç sebepler kadar dış amillerde önemli ölçüde etkilidir. Sanırım iç sebepler ortadan kaldırılırsa dış sebepler de ortadan kalkacak ve Uygurlar bu gruptan kurtulabileceklerdir. “*Sosyal Millet*”e gelince, “*Etnik Millet*” kategorisinden bir basamak ileride olan milletlerdir. Bunlarda toplumsal birliktelik ve kaynaşma kültürü bir hayli gelişmiştir. Bular da duyguyla akıl dengelidir. Meseleler karşısında kolay galeyana gelmezler. Soğukkanlı olabilirler. Bunların tipik özellikleri ise artık oturmuş bir millî ve dinî değerlere sahiptirler. Aralarında hem şehircilik ve ayrımcılık

yapmazlar. Kendine güvenirler ve ayakta kalabilmek için yeterli rekabet gücüne sahiptirler. Onların da gerçi bazı noksanları olsa da ancak geliştirdikleri ortak kültür değerleri bu noksanlarını örtmeye yeter. Abduşükür Muhammed Emin'e göre "*Siyasî Milet*" ise diğer iki kategorideki milletlerden ayırt etmek için kullanılan bir kavramdır. Ancak bu kavramla sadece siyasî gücü elinde bulunduran milletler kastedilmiyor. Bu tür millet grubuna "*Akıl Milleti*" de denilebilir. Bunlar şimdi mevcut olan milletlerin içinde en yüksek millî ve ananevi kültüre, en üst düzey millî şuur ve millî birliğe üstün rekabet gücüne ve üretme kabiliyetine sahip olmakla birlikte kendine özgü olan fevkalade özellikleri de sahiptirler. Meseleler olaylar karşısında asla duygusallığa yer vermezler. Akılcıdırlar. Onlar sadece ilimde, teknolojiye ve ticarete dünyanın en önünde olmakla birlikte, geliştirdiği günlük yaşam kültürü ile de başkalarını kendilerine özendirirler. Onlar kendi millî değerlerini en iyi şekilde korumakla kalmayıp kendi milletin etnik ve sosyal millet çağındaki gayriinsanî ve gayri medenî illetlerini de aşikâre etmekten ve acımasızca eleştirmekten geri kalmazlar. Bunların temel özellikleri kendine son derece güvenirler. Kompleksli değiller, eleştirilere açıktırlar. Ancak daha çok akılcı oldukları için tüm insanlığı ilgilendiren konularda olması gereken insani duygulara sahip değiller. Bunlar İlmî' tefekkür ve düşünce sahasında çağın en ileri seviyesine ulaşarak başkalarının dikkat itibarını çekmektedir. Bugün bu kategoride olan milletler ise Avrupa'da Almanlar, İngilizler ve Fransızlar gibi milletlerden ibaret ise Orta Doğu'da İsraililer, Uzak Doğu'da ise Japonlar ve Korelilerdir.

Abduşükür Muhammed Emin'e göre, elbette bu üç grup asla değişmez değiller. Zamanla bunların kategorileri değişebilir. Tarihte bugüne kadar herhangi bir millet sonuna dek etnik, sosyal ve siyasî kategoride kalamamıştır. Zamanla bunların yerleri değişebilir. Ancak tarihin getirdiği fırsatlardan zamanında yararlanabilenler hep tarihte belirleyici olmuşlardır.

Abduşükür Muhammed Emin'e göre Türkistanlıların “Etnik Millet” Kategorisinde Kalmalarının Nedenleri ve Sonuçları

Tarihî İpek Yolu harabeye dönüştükten sonra yani Orta Çağın sonlarında, Türk İslâm âleminde başlayan cehalet ve onun sürüklediği felaketlerden dolayı, bir zamanlar dünya siyasetinde belirleyici olan milletimiz büyük buhranları baştan geçirerek tarihin öznesi durumundan nesnesi durumuna düşmüştür. Yani Türkistanlı Türkler Uluğ Beg faciasından sonra siyasette, kültürde ve bilimde gerilemeye başlamış, yavaş yavaş cehalet bataklığına doğru itilmişlerdir. Uluğ Beg'den sonra cihân-şümûl âlimler yetişememiştir. Manevî medeniyet hâzinemiz; kuru duygularla dolu, akıldan ve bilimden yoksun olan içi boş edebiyat ve sanat eserleri ile doldurulmaya çalışılmıştır. Elimiz sadece dans ve saza, nefesimiz ise sadece türkü söylemeye yaramıştır. Kimyada boyacılıktan, fizikte demircilikten öteye geçemedik. Manevî açlığımızı methiye şiirler ve dans ve türkülerle doyurmaya çalıştık. Dans edebilmeyi ve türkü söyleye bilmeyi marifet sayar olduk. İlimde irfanda değil de türküde ve dans etmede “meşhur” olmaya özendik. Halkın yaşamaktan amacı “Ketmen (Çapa) ile Mahsul”, “Namaz ile Gusül”³ ve “Dutar (İki telli çalgı) ile Usul (Dans)”dan ibaret bu dar çerçeveye hapsedildi. Cehaletimizi marifetimizle, uyuşmazlığımızı uyuşkanlığımızla, nefsimizi kanaatimizle, düşmanlarımızı dostluğumuzla yenemedik. Böylece atalarımızdan miras kalan değerlerimiz bir bir elimizden kayıp gitti. Sonunda ne milletimize ne de vatanımıza sahip çıkabildik. Şimdi ise milletimizi ve vatanımızı düşmandan kurtarmak için başkalarından medet umuyoruz. Ama şunu bilmemiz gerekir ki insaniyet tarihinde hiçbir millet sadece başkalarının yardımıyla kurtulabilmiş değildir. Bizi ancak kaybettiğimiz akıl ve idrakimizden başkası kurtaramaz. Onun için bütün gücümüzü ve imkânlarımızı onları geri kazanmak için sarf etmeliyiz.

Abduşükür Muhammed Emin'e göre Vatan Kavramı Nasıl Tanımlanmalı?

Vatan kavramı tarihin değişik devirlerinde farklı manalarda ifade edilmiştir. Bu kavram son asırlarda emperyalist ülkeler tarafından farklı tanımlanmaya başlandı. Yani onlara göre hâkim güçlerin fermanlarının engelsiz bir şekilde uygulanabildiği çeşitli halklar ve milletlerin bir arada yaşadığı ortak yurt vatandır. Bu aslında vatan kavramının siyasî anlamdaki basitçe tanımlanmasıdır. Bir yerin veya ülkenin bir etnik grubun vatani olabilmesi için uzun tarih ve kültür geçmesinin olması, o bölgenin kendi vatani olduğunu önce etnik, dil ve kültür bakımından ispat edebilmesi lazım. Örneğin bugünkü Türkistan'ın batısı daha yakın zamana kadar Rusların vatani sayılıyordu. Ruslardan ayrılıp bağımsız yaşamak isteyenler *vatan haini* ” ilan ediliyordu. Türkistan'ın doğusu ise hâlâ “*Büyük Çin Ailesi*”nin ortak vatani sayılmaktadır ve burada Çin'den ayrılıp bağımsız yaşamak isteyenler “*vatanına ihanet*” etmekle ve “*bölücülük*” yapmakla suçlanmaktadır. İnsanların kendi tınlarında kendi kimlikleriyle yaşamak istemesi bölgeye hâkim güçlerin 'arma göre suç kabul edilmektedir. Hâlbuki bugün dünya uygarlıklarının türlerinin tarihî ve coğrafî izlerine göre değerlendirdiğimiz zaman bunalış bir uygulama olduğunu görüyoruz. Tarihî gerçeklere ve evrensel kurallara göre vatan kavramı o coğrafyanın aslı halkının etnik kimliğine ve mensup olduğu millî kültürüne göre tanımlanmalıdır. Ayrı bir etnik kimliğe ve kültüre sahip insanların siyasî ve askerî gücün yardımıyla yerleştirildikleri yer gerçek manada vatan sayılamaz.

Abduşükür Muhammed Emin'in Tarihe ve Tarihçiliğe Bakışı

Tarih, insanların geçmişte yaşadığı olaylar ve olaylardan elde ettiği deneylerinin anlatıldığı öykülerden oluşur. Tarihte olup biten olaylar çürümüş vücut gibi geçmişe dönüşür. Fakat ondan çıkarılan dersler ve deneyler ise tıpkı ebedî ölmez ruh gibi sonsuza dek yaşar ve tarihte daha sonra

olacakların şemasını oluşturup sonraki nesillerin ruh hâlini belirler ve yönlendirir. XVIII. yüzyıla kadar Batıkların gözünde dünya tarihi genellikle Yahudilerin, Eski Yunanlıların, Romalıların ve Batı Avrupalıların tarihinden ibaret idi. O zamanlar henüz eski Mısırlıların, Mezopotamya'nın tarihi ile Girit Adası ve Ege Denizi sahilindeki eski halkların tarihi dünya tarihindeki yerlerini almamıştı. Hele hele “Orta Asya” dedikleri Türkistan'ın tarihi ise hiç yoktu. Hâlbuki Türkistan arkeolojik kaynaklardan da anlaşılacağı gibi insanlığın ilk faaliyet alanlarından biri olmakla birlikte dünyadaki en eski uygarlık merkezlerinden biri idi. Lâkin Avrupalı oryantalistler bunu görmezlikten geldi. Türkistan halkını yaratan; tarihi uzun, sanat değeri yüksek, kıymeti paha biçilmez olan uygarlık¹ bir taraftan tıpkı Dr. Albert Regel'in ifade ettiği gibi “*Tıpkı eski Roma harabesi gibi harabeye dönüştürüldü* ” ise diğer taraftan Avrupa'ya götürülüp, “*Eski Yunan ve Roma üslûbunun Asya'ca taklidi* ” olarak Batı kamuoyuna tanıtıldı. Shang-da gibi Çinli araştırmacılar, tarihin inkâr edilemez delillerinin ortada olmasına rağmen, Türkistanlılara özgü olan bu Tarım uygarlıklarını tamamen yok sayarak “*Tarımlıların (Türkistanlıların) eskiden beri kendine özgü uygarlıkları olmamıştır. Sözde Tarım uygarlığı denilen bu uygarlık aslında Hint uygarlığının kalıntılarından ibarettir.* şeklinde yorumladılar. Harabeler içinde harabe gibi horlanan ve görmezlikten gelerek dışlanan Tarım'ın yerli halkından bunlara itiraz edip kendi uygarlıklarına sahip çıkan bilileri onların karşısına çıkmayınca yabancılar Tarım uygarlıklarını Taklamakan çölünün diplerine gömmeye çalıştılar ve bu uygarlık harabesinin üstünde ebediyen oturmak için gerçekleri saptırarak tarih yazdılar. İşte bunların başında geleni Çin resmî ideolojisini temsil eden Çinli tarihçi Zeng Wen-wu'dur. O, 1936'da kaleme aldığı *Çin'in Garbi Yurdu*² Tarihi adlı eseri tamamen emperyalist bir anlayışın ürünüdür.

¹ Gilina, *Merkezi Asya Arkeoloji Grubunun Raporu*, c.3, s. 128.

² Burada kastedilen Garbi Yurt, dar anlamda sadece bugünkü Doğu Türkistan'ı, geniş manada Doğu Türkistan'dan Batı Türkistan'a, Hazar Denizi'nden Adriyatik Denizi'ne kadar olan sahayı kapsamaktadır.

Geçmişin tarihi gerçeklere sadık kalarak doğru ve adil bir şekilde aydınlatılmadığı yerde parlak gelecek inşa edilemez.

Abduşükür Muhammed Emin'e göre tarihçinin asıl görevi gömülen tarihin üstüne toprak atmak değil, aksine gömülen tarihi gerçekleri ortaya çıkarmaktır. Tarihçilik, tarihi gerçekleri görmezlikten gelip emperyalist güçlerin resmî ideolojisinin propagandasını yapmak için yapılmamalıdır.

Türkistan, Rus ve Çin emperyalistleri tarafından istila edildikten sonra bu eski uygarlık merkezinin gerçek tarihi gömülmeye çalışıldı. İnkâr edilemez olarak ortaya çıkan tarihî deliller ya yok edilmeye çalışıldı ya da bölgeye hâkim olan istilacıların iradesine göre değiştirilerek yorumlandı. Hâlbuki tüm insanların unutulmuş ya da unutturulan, sis perdelerince örtülen gerçek tarihi öğrenme ve bilme hakkı vardır. Doğru ve tarafsız olarak yapılan tarihçilik emperyalist ve zorba güçlerin tarihî gerçekleri görmezlikten gelerek oluşturduğu resmî ideolojilerin gerçek yüzünü ortaya çıkararak çürütür. İşte bu nedenlerden dolayı Abduşükür Muhammed Emin, Türkistan tarihinin küresel güçlerin ve bölgedeki egemen ülkelerin (Rusya ve Çin gibi) resmî tarih tezlerinden arındırılarak tarihi kaynakların ışığında evrenseliyse bilimsel ölçütlere göre ele alınması gerektiğini savunmaktadır.

Felsefeye Bakışı ve Bugünkü Uygur Felsefe Sisteminin Temelleri

Abduşükür Muhammed Emin'e göre felsefe insanların tabiat, cemiyet ve dinî inanç gibi duygu ve düşüncelerinin nazarî biliş derecesine yükselmesiyle ortaya çıkar ve gelişir. Yâni diğer bir deyişle felsefe, insanların dünya götürüşünün yükselerek bilime dönüşmesidir. Uygurların felsefî düşünceleri ise Uygurların doğa güçleri ve içtimai cehalet ile yaptığı uzun soluklu mücadeleleri sonucunda selde ettiği ve zenginleştirdiği bir tefekkür hâzinesinden ibarettir. Bilindiği gibi bugünkü Uygurların ataları, Turan'dan ibaret büyük coğrafyada yaşarken yarattığı yüksek medeniyet ve uygarlıklar ile dünya uygarlık tarihinde önemli bir yer edinmiştir.

Tarihte bugünkü Uygurların atalarının yaşadığı yerlerin tarihî İpek Yolu'nun önemli güzergâhların içine alması ve doğu ile batının, kuzey ile güneyin kesiştiği stratejik bir yer olması uzun tarihi süreç içinde çeşitli kültürlerinin, dinlerin ve düşüncelerin buluşup kaynaşmasına zemin hazırlamıştır, dolayısıyla bugünkü Uygurların ve Türkistan'ın diğer bölgelerindeki soydaşlarının da ataları olan eski Türkler medeniyetlerin buluştuğu bu kavşakta diğer kültür ve dinlerden de istifade ederek kendine özgü bir düşünce ve felsefe sistemini yaratmışlardır. İslâmiyet öncesi olsun ya da sonrası olsun, bugünkü Uygurların ataları ta XVII. yüzyılda Deniz Yolu'nun açılıp tarihî İpek Yolu'nun harabeye dönüşmesine kadar İli, İrtiş, Tarım, Amu ve Sır Derya vadileri merkez olmak üzere, bütün Turan coğrafyasında geliştirdiği çeşitli yol ve yöntemlerle kendilerinin Real Dünya'ya olan bakış açılarını ve düşüncelerini derinleştirerek kendine özgü bir felsefe sistemini kurmuşlardır. Bunun başlıca temsilcileri ise: Ebû Nasr Farabî, İbn-Sina, Yusuf Has Hacip, Kaşgarlı Mahmud, Hoca Ahmet Yesevî, Ali Şîr Nevaî, Uluğ Beg ve Abdurahim Nazari'dir. İşte bunlar bugünkü Uygur felsefe sisteminin temelidir.

Abduşükür Muhammed Emin, kaleme aldığı eserlerinde bugünkü Uygur felsefe sisteminin oluşumunu ve gelişmesini ayrıntılı olarak ele almaktadır. (Aşağıdaki eserler daha önce verildiği için tekrarlamanın anlamı yok diye düşünüyorum. Böyle bağlanabilir.)

Abduşükür Muhammed Emin, kaleme aldığı, *Farabî Felsefe Sisteminin Tarihi Kıymeti*, *Farabî ve Onun Felsefe Sistemi*, *Uygur Felsefe Tarihine Ait Meseleler*, *Kutadgu Bilig Hâzinesi*, *Uygur Felsefe Tarihi*, *İpek Yolundaki Dokuz Hikmet*, *Uygurlarda İslâm Medeniyeti*, *Orta Çağ Kanunculuk Tarihindeki Ulu Namayende*, *Kutadgu Bilig Hakkında Beyan Uygurların Felsefe İdeolojisi*, *Ali Şîr Nevaî'nin Felsefî Düşünceleri Üzerine İnceleme*, *Ali Şîr Nevaî'nin Kültür Tarihimizdeki Yeri*, *Büyük Şair Ali Şîr Nevaî* adlı eserlerinde ve “*Uygur Felsefesi Tarihine Dair Araştırmalar Dizisi (1)*”, “*Orta Asya Halklarının Ulu Âlimi İbn-Sina*”, “*Arap Medeniyeti ve Avru-*

pa'da Edebiyat Sanatın Tekrar Uyanışı", "Yusuf Has Hacip -Farabî Ekolünün Münevver Vârisi "Farabî Felsefe Sisteminin Tarihi Kıymeti", "Orta Asya Halklarının En Eski Dört zata Bakışı Üzerine", "Ebu Nasr Farabî'nin Mantıksal Teorileri", "Kutadgu Bilig ve Maarifşinaslık", "Farabi Şiirlerinden Numuneler", "Ali Şir Nevaî ve Şeddi İskender", "Bitmez Tükenmez Hazine ve Edebî Yadigârımız", "Orta Çağ Uygur Kültürünün Kamusu Kutadgu Bilig "İpek Yolundaki Eşsiz İnci —Uygur Edebiyatı", "Ali Şir Nevaî'nin Felsefî Düşünceleri Üzerine İncelemeler", "Yusuf Has Hacip'in Tabiat Düşünceleri Üzerine Mülahazalar", "Hoca Bahaeddin Nakşibendi ve Çağatay Edebiyatı", "Uygur Edebiyatı'nda Ahmet Yesevî ve Felsefecilik Üzerine", "Orta Asya İnsaniyet Medeniyeti Üzerine Birkaç Mesele", "Yusuf Has Hacip'in Gayevî Cemiyet Modeli", "Orta Çağ'ın Sonlarındaki Meşhur Alim — Uluğ Beg", "İpek Yolu Araştırmalarındaki İnsaniyet Medeniyetine Dair Meseleler" gibi makalelerinde bugünkü Uygur felsefe sisteminin oluşumunu ve gelişmesini ayrıntılı olarak ele almaktadır.

Değerlendirme

Türkistan'dan tarihte yaşadığı çağa göre sıralarsak Uygur Buia âlimi Komiraciva, Tata Tonga, Singqu Seli Tutung, Atsang, Müslüman Türk âlimlerinden Farabî, İbn-i Sina, Kaşgarlı Mahmud, Yusuf Has Hacip, Ahmet Yükneki, Hoca Ahmet Yesevî, Lütflî, Alişir Nevaî, Uluğ Beg gibi pek çok âlim yetişmiştir. Onlar cihan-şümül eserleri ile ölümsüzleşen abide insanlardır. Abduşükür Muhammed Emin işte bunlardan haz alarak kendini yetiştirmiş bir âlimdir. O hayatım ardı arkası kesilmeyen istilalar ve ağır tahribatlarla yok edilmeye ve unutturulmaya çalışılan manevî miraslarımızı harabeliklerden iğneyle kuyu kazarcasına kazıp çıkararak ecdadına layık olmayı hak eden bir bilim adamıdır. O, araştırma yaptığı sahanın genişliği, ele aldığı konuların derinliği, araştırma yapmadaki olağanüstü sürati, yazdığı eserlerin çokluğu ve yüksek kalitede olması, fikirlerinin ve düşüncelerinin çok yönlülüğü ve derinliği, çağ atlayan yaratıcı fikirlere ve özelliklere sahip olan

bir âlim ve düşünür olmasından dolayı çağdaş Uygur toplumunun içinden çıkan bilim adamlarının ve entelektüellerin içinde ilk sıraya yerleşmiştir. Onun çağdaş Uygur Türk kültürü ve ilmi için yaptığı eşsiz hizmetler, o vefat ettikten sonra daha da iyi anlaşılmaya başlanmıştır. Onun kısacık hayatında insanlara bıraktığı yüzlerce eseri bugün arayış içindeki Uygur gençlerinin yolunu aydınlatmıştır. Onun ölümünden yaklaşık iki ay sonra onun hayatı ve eserleri üzerine kaleme alman: *“Uygurlarda İcadıyetin (eser yazmanın) Kıymeti ve İcatkârin (eser yazanın) Kısmeti Meselesi”* adlı makale ile *“O, Artık Yok...”* adlı makale Doğu Türkistan’da büyük yankı uyandırdı. Uygurlar kendi içinden çıkan bu âlimin değerini ancak o öldükten sonra daha iyi anlamaya başladı.

Abduşükür Muhammed Emin’e göre, *“Dünya yaratıldığından beri hayatını insanlığın saadeti ve huzuru için sarf edenlerin nispeti ötekilerine göre daha az olmuştur. O yüzdendir ki tarihin hemen hemen tüm çağlarında dünyaya “vefasız” sıfatı hep eklenmiştir. Dünya mı vefasız yoksa onu bu hâlde getiren insanlar mı? Bu insanoğlunun üzerinde dikkatle durması gerek bir meseledir.* (Kaşgar, 1988).

Ben Xinjiang Üniversitesi Tarih Fakültesinin ikinci yılında iken (1987) üniversitemizin büyük salonunda onun bir konferansına katılmışım. Konferansta o kendisi hakkındaki ithamlarla ilgili olarak sorulan bir soruya şöyle cevap vermişti: *“Gençler, bir bilim adamı çağındakilerin kendisi hakkında ne düşündüğüne değil sonraki neslin ne düşüneceğini dikkate almalı, eğer ben hakkımda söylenenlere cevap vererek kendimi savunmaya kalksaydım o eserleri yazmaya vakit bulamazdım. Arkadaşlar atalarımızdan kalan bir deyim vardır ⁴meyveli ağaç taşlanır” diye... Ne mutlu bana ki taşlanan meyveli ağaçlardan olabildiysem...”* Henüz 19 yaşındayken onun bu sözlerinin tam anlamını kavramada zorluk çektiysem de daha sonraki hayatımda âlimin o sözlerinin anlamını kavradığımda kendisine o zamanlar veremediğim hakkı vererek binlerce defa rahmetle anmışımdır.

Abduşükür Muhammed Emin yine o konferansında şöyle demişti:

"Üniversitetlerdeki kürsüler bir hoca için çok kutsal bir yer olup, hocaların kendi maharetlerini gösterebileceği yegâne sahnedir. Hocalar bu sahnede isminin önüne konulan unvanlarla değil aksine sahip olduğu bilgisi, hitabet kabiliyeti ve ikna kabiliyeti ile meşhur olurlar. Onun için bir üniversite hocası kendi alanı ile ilgili tüm bilgilere sahip olmakla birlikte yaşadığı çağı, mensup olduğu milleti ve onun değerleri hakkında da temel bilgilere sahip olmalıdır. Aksi takdirde bu görevi hakkıyla yerine getiremez.

Abduşükür Muhammed Emin, her konferansında ve yazılarında bilim insanlarının bilgilerinin geniş ve derin olması gerektiğini savunurdu. Ona göre bir insanın bildikleri ne kadar çok ve derin olursa, geçmişteki ve günümüzdeki olayları mukayese ederek değerlendirebilir ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilir. Böyle olursa gelecek hakkında isabetli öngörülere sahip olabildikleri gibi insanlara daha çok yardımcı olabilirler. O, kendisi bu ilkelere sahip olduğu için hayatı boyunca çağdaş dünyada sahip olması gereken temel bilgileri layıkıyla öğrenerek çağma damgasını vuran büyük eserleri verebilmiştir ve eserlerinde ortaya koyduğu fikirleriyle mensubu olduğu toplumun yolunu aydınlatabilmiştir.

Abduşükür Muhammed Emin, Farabî gibi cihan-şümûl âlimi tüm yönleriyle ortaya çıkararak onun manevî heykelini Türkistanlıların kalbine dikmiştir. Klasik Uygur 12 makamı hakkındaki bilimsel çalışmalarıyla Uygur makam müziğinin dünyaya tanıtılmasında ve BM'nin koruması altındaki medenî miraslar listesine girmesinin bilimsel zeminini hazırlamıştır. O, çağdaş Uygur felsefe ve düşünce tarihini çağımızda ilk defa bilimsel zemine oturtan kişidir. Türkistan'da bulunan kaya taşlarındaki eski uygarlıkların izlerini sürüp onların eski Türklere ait olduğunu güçlü bilimsel teorilerle ispat eden ve dünyaya tanıtan bilim adamıdır. Ayrıca Çağdaş Uygur Rubaiciliğinin kurucusu ve üstadıdır.

O, şimdi Çin işgali altında yaşamakta olan Uygur Türklerinin ruh dünyasını ve sosyolojisini inceleyerek onlardaki ruhî fakirlik, kadercilik, küskünlük, cesaretsizlik, zayıflık, güçsüzlük, ittifaksızlık, güvensizlik, tembel-

lik, vurdumduymazlıq, umutsuzluk, kışkançlık, şöhrətçilik, fırsatçılık ve kendi milletine hainlik yapmak gibi psikolojik sorunların nedenlerini tarihi bilgilerin ve deneylerin ışığında araştırarak cesaretle yazabilen, konuşabilen ve bütün bu illetlerden kurtularak tarihte olduğu gibi yeniden ayağa kalkmanın da yollarını gösteren bir münevver kişidir...

Assoc. Prof. Varis Çakan

Contemporary Uyghur Philosopher – Abdushukur Muhammed Emin
(summary)

Abdushukur Muhammed Emin is a thinker who has left a mark in XXth century Uyghur history of culture and life of thought. His research on contemporary Uyghur literature, history and philosophy is a clear evidence of this.

According to Muhammed Emin the values of people are measured by the values of their works. In this respect, the main task of the historian is not to throw land on historical facts, but to uncover them. Thinker, who considered philosophical problems from the same point of view, studied the formation and development of the modern Uighur philosophical system in full detail.

Keywords: Abdushukur Muhammed Emin, Uyghur thought, history, Turkish literature, philosophy.

Dos. Varis Çakan

Müasir uyğur filosofu – Abduşükür Məhəmməd Əmin
(xülasə)

Abdüşükür Məhəmməd Əmin XX əsr Uyğur kultür tarixinə və düşüncə həyatına damğasını vurmuş bir fikir adamıdır. Müasir Uyğur ədəbiyyatı, tarixi və fəlsəfəsi haqqındakı tədqiqatları bunun əyani sübutudur.

Məhəmməd Əminin fikrincə insanların dəyəri əsərlərinin dəyəri ilə ölçülür. Bu baxımdan tarixçinin əsas vəzifəsi tarixi həqiqətlərin üstünə torpaq atmaq deyil,

Fəlsəfə tarixi və müasirlərimiz

onları üzə çıxarmaqdır. Fəlsəfi problemlərə də eyni baxış bucağı ilə yanaşan mütəfəkkir, müasir Uyğur fəlsəfi sisteminin təşəkkül və inkişafını bütün təfərrüatı ilə tədqiq etmişdir.

Açar sözlər: Abdüşükür Məhəmməd Əmin, Uyğur düşüncəsi, tarix, Türk ədəbiyyatı, fəlsəfə.

Epistemoloji

Mən-Dünya münasibətində mərkəzi elementin dəyişkənliyi məsələsi

Səlahəddin Xəlilov

Dünya – mərkəzi hər an dəyişən, mərkəzində “şüurun obyektı” olan bir sistemdir. Biz nəyi görürüksə, nəyi dinləyiriksə, nə haqda düşünürüksə – fikrimiz-zikrimiz nədədirsə, nəyə yönəlibsə, o da həmin məqamda dünyanın mərkəzinə gətirilir. Başqa sözlə desək, nəyinsə “dərk olunması”, nəyinsə mənimsənilməsi – onun xüsusi status alması deməkdir. Bu status ənənəvi fəlsəfədə predmetin, hadisənin idrakın *obyektinə* çevrilməsi, onun adi şüurda, adi danışq dilində “diqqət mərkəzinə gətirilməsi” və ya “yada salınması” kimi ifadə olunur.

Əslində bizmi *nəyi isə* mərkəzə gətiririk, yoxsa *nə isə* özümü (yaxud hansı isə kənar qüvvənin iradəsi iləmi) mərkəzə gəlir?

Önemli olan odur ki, predmet sadəcə hansı isə bir vakansiyaya, idrak lövhəsində onun üçün ayrılmış yerə, baxış fokusuna gətirilmir, bütövlükdə bir dünya başqası ilə əvəz olunur. Yəni *mərkəzə çəkilmə* ancaq predmetin,

maraq və ya tədqiqat obyektinin yerdəyişməsi, fokusa gətirilməsi olmayıb, bütün əvvəlki dünyanın yeni bir dünya ilə əvəzlənməsi deməkdir.

Əslində, mənim, sənin və ya onun dünya matrisası fərqli olmaqla yanaşı, nə isə ümumi bir dünyanın varlığını qəbul etmək zərurəti yaradır. Bunun üçün dünyanın özünü bir mərkəzli dünya kimi deyil, çoxmərkəzli dünya kimi təsəvvür etmək lazımdır. İmkanlar dünyasında nə qədər varlıq və ya imkan varsa, bir o qədər də mərkəz var. Bizim gerçək, real saydığımız dünyaya imkanlar dünyasının bu və ya digər vasitələrlə bizə açılmış, təqdim olunmuş hissəsindən ibarətdir. Və bu hissə mənim üçün, sənin üçün və onun üçün əsasən eyni olub, ancaq bizim fərdi həyatımızdan dolayı fərqlərə malikdir. Yəni kimdə isə müəyyən sahələr, bölgələr daha parlaq olub, bir başqasında alatoranlıqda və ya qaranlıqda qala bilər. Mənim sənli dünyam və sənsiz dünyam... Bunlar eyni deyil. Amma sən mənim dünyamın heç də daimi sakini deyilsən.

Amma ümumi sahə çox böyükdür. Daha doğrusu, bu baxımdan dünyanın xəritəsini çəksək, burada müxtəlif mədəniyyətlər, millətlər, sivilizasiyalar və s.-in bir-birinə nəzərən necə yerləşdiyini fərqləndirə bilərik. Yəni eyni dövrə, eyni bölgəyə, eyni millətə, eyni təhsil səviyyəsində olan adamlara aid sahələr daha böyükdür. Zəmanə həm də dünyanın müəyyən bir təxmini mənzərəsi deməkdir. Başqa zəmanə başqa bir mənzərəyə uyğun gələcəkdir.

Həmin ortaq dünya, mənim, sənin və onun şərti, nisbi – ortaq dünyası bizim hamımız tərəfindən “obyektiv reallıq” kimi qəbul olunur. Çünki biz əminlik (əslində bu bir praktikanın, təkrarın verdiyi əminlikdir, bir də elmin verdiyi əminlik var. Bunlar hamısı nisbi əminlikdir) ki, bir dəfə gördüyümüz şey həmişə var və həmişə həmin yerdədir. Onun hərəkət qanunauyğunluğu haqqında bir şey biliriksə, deməli, indi harada və necə olduğunu da hesablaya bilərik. Yəni dünyanı bir dəfə gördüyümüz, eşitdiyimiz, kitablardan oxuduğumuz kimi, – “indi olduğu kimi” yox, dəyişən bir sistem kimi qəbul edə bilərik. Beləliklə, ilk yaxınlaşmada əminliklə tanıdığımızı, bildiyimizi

zənn etdiyimiz dünya, əslində təxmini və dəyişkən və buna görə də xeyli də-
rəcədə naməlum və müəmmalı bir dünya imiş.

Sartre deyir: “Bizim hər birimiz – şeylər içində şey, insanlar içində in-
sanıq”.¹ Yəni fenomenologiyanın gücü ancaq buna çatır. “Buna”, – yəni hər
dəfə yeni, fərqli bir dünya əvəzinə, yeni, fərqli şeylər, insanlar... Əslində el-
mi dillə deyilsəydi, başqa sözlə, marksizmin bu sahədəki terminologiyası
nəzərə alınsaydı, “mühit” anlayışından istifadə olunardı. Yəni “şey – mü-
hit”, “insan – mühit”... Əslində burada Avenariusun *prinsipial koordinasiya*
prinsipi yada düşür. Mərkəzi “mən” və mühit, bunlar arasında əks-əlaqə mü-
nasibəti... (Dünyanın işi belədir, bir çox təlimlər, mükəmməl və perspektivli
ideyalar harada isə yarımçıq atılır, bir başqaları həmin ideyaya başqa kon-
tekstdə və onun çox primitiv formalarında bir də qayıdırlar.)

Lakin mühit nədir?

“Burada çox vacib bir məqama diqqət yetirmək lazımdır: inikasla, ob-
yektiv gerçəkliyin insana təsir prosesinin istiqaməti ilə sonrakı idrak prose-
sinin istiqaməti bir-biri ilə üst-üstə düşmür. İnsanın təbiətə, bütövlükdə ob-
yektiv gerçəkliyə əks-təsiri yalnız müəyyən müddətdən sonra – insan artıq
daha yüksək mənəvi, informasiya-idraki səviyyəyə çatdıqda – baş verir. Mə-
sələyə bu cür yanaşdıqda daha bir məqamı nəzərə almaq lazım gəlir. Təfəkkür-
kürün, ali idrak fəaliyyətinin subyektı insandırsa, təbiətin insana təsirinin, o
cümlədən, informasiya təsirinin subyektı təbiətdir. Xarici mühitin verdiyi
informasiya insanı onun iradəsindən asılı olmayaraq dəyişir, mənəviliyin ye-
ni səviyyəsinə yüksəldir. Bu məqamda insan obyekt rolunda çıxış etmiş o-
lur. Belə olduqda insanı subyekt kimi nəzərdən keçirən ənənəvi yanaşmaya
dəyişikliklər gətirmək lazım gəlir”.²

“Hələ insanın yaradıcı, şüurlu fəaliyyətin subyektı kimi çıxış etmədiyi
dövrə də təbiət ona təsir göstərirdi (duyğu orqanları vasitəsilə). İnikas ma-
teriyasının xassəsi olduğundan, ali heyvanlar eynilə insandakı kimi duyğu or-

¹ Ж.-П. Сартр. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы метода. М., Академический проект, 2008, с. 180.

² S.Xəlilov. Elm haqqında elm, Bakı, 2011 s. 396

qanlarına malik olduğundan inikasin ali formasını inikas prosesinin tarixi inkişafından ayırmaq düzgün olmazdı. İnikasin bütün səviyyələrində mərkəzi komponent (xarici təsirin əks olduğu predmet) obyekt rolunda çıxış edir. Subyekt rolunda isə təsirin mənbəyi, maddi mühit (bizim mövzu baxımından – təbiət, obyektiv gerçəklik) çıxış edir”.¹

Deməli, xarici amillərlə yanaşı, mərkəzi komponentin xarici mühitin, təbiətin təsiri altında açılan daxili hərəkətverici qüvvələri də nəzərə alınmalıdır. Məsələyə bu cür yanaşdıqda təfəkkür insanla təbiətin qarşılıqlı təsirləri kontekstində əks təsirin vasitələnmə sistemi kimi çıxış etmiş olur.

Bundan başqa, bu problem hələ ki, lazımi fəlsəfi təhlili aparılmayan başqa səviyyələrdə və başqa formalarda da təzahür edir. Bu kimi problemlərə kitablardan, başqa insanlardan və s. informasiyanın əldə edilməsini aid etmək olar. Burada informasiyanı qəbul edən insan təsirin obyektini kimi çıxış edir, subyekt rolunu isə müəllim, başqa alim, alimlər birliyi, kitab müəllifləri oynayır. Hər bir halın incəliklərinə varmadan, subyekt-obyekt münasibətlərinin ümumi struktura malik olduğunu vurğulamaqla kifayətlənmək istərdik. Lakin əsas məsələ ətraf mühitin və digər bilik mənbələrinin insana təsiri prosedurunun gerçəklikdə yer almış daha mürəkkəb proseslərin hissəsi kimi nəzərdən keçirilməsidir.

Təbiətin insana təsiri (passiv inikas) tarixən ilkin olmaqla insanla təbiətin qarşılıqlı münasibətlərinin sonrakı mürəkkəbləşmə (vasitələnmə) prosesində səhnədən getmədi: o, mühüm komponentlərdən biri kimi yeni struktura qatıldı. Tamamilə yeni bir təsirin – insan təsirinin meydana gəlməsi və bütün istiqamətlərdə insanın fəallığının artması ilə əlaqədar insanla təbiətin qarşılıqlı təsirlərinin strukturundakı bu ilkin element kölgədə qalmış, tədqiqatçıların nəzərindən qaçmışdır.”²

Hər bir adam özünü bu və ya digər dərəcədə, müxtəlif səviyyələrdə dərk edir. Amma əslində insanın özü haqqında təsəvvürü gerçəkliyə uyğun

¹ Yenə orada.

² Yenə orada.

olmaya da bilər. Ən pisi odur ki, insanlar öz obrazını, öz modelini çox vaxt tərəfkeşliklə, obyektivlikdən uzaq, bəzən hətta idealizasiya etməklə yaradırlar. Bəzən başqalarını özlərindən daha çox tanıyırlar. Çünki başqalarına münasibətdə daha obyektiv olurlar.

Lakin insan özünü olduğu kimi dərk etməyə çalışsa da, bu elə asan məsələ deyil. O öz sifətinə aynada rahatca baxa bilər, amma iç dünyasını göstərən ayna tapmaq çətinidir. Belə bir funksiyanı yerinə yetirən “ayna” – əslində fəlsəfədir. Yəni insan özünü qapalı olduğu vaxtda, tənhalıqda, ayrılıqda deyil, ancaq dünya ilə münasibətdə dərk edə bilər. Dünya iki fərqli vəziyyətdə öyrənilir: insanın müdaxiləsi olmadan, obyektiv şəkildə; bu – elmin funksiyasıdır. Bir də İnsanın, “mən”in iştirakı ilə, yəni insanlaşmış, “mən”ləşmiş dünya – bunu öyrənmək ədəbiyyatın, sənətin funksiyasıdır.

“Mən” – mahiyyətdir. “Mən” – həm başlanğıc, həm də sonudur. Lakin dünya ilə Allah arasında seçim edərkən, fəlsəfə də iki qütbə ayrılmışdır. “Mən”-i bu dünyaya pərçimləyən, başlanğıcı da, sonu da bu dünyada axtaran fəlsəfələr və bir də başlanğıcda da, sonda da Allahı görən, “Mən”-in hədəfi olaraq Allahı seçən fəlsəfələr.

Əbu Turxan təlimində dünya əbədi sonsuz və tükənməz olan imkanlar dünyasıdır. Hər bir insanın model-dünyası ancaq bir an ərzində aktuallaşa bilər. Və bu an sonsuz kiçik olduğu təqdirdə insanın dünyası heçliyə çevrilir. Əbu Turxanın fəlsəfə ilə dini uzlaşdırmaq təşəbbüslərindən biri məhz bu məsələyə aiddir. İmkanlar dünyası zaman və məkan çərçivəsinə salınmadan, yəni bütövlükdə və tamamilə ancaq Allah tərəfindən aktuallaşdırıla bilər. Allahın dərgahında imkan ilə gerçəklik eyniyyət təşkil edir; çünki imkan dünyası heçlik yox, varlıqdır. Buna yaxın mövqedən çıxış edən sufilər belə hesab edirlər ki, var olan ancaq Allahdır, qalan hər şey fanidir, heçlikdir. Lakin Əbu Turxan təlimində məsələ bir qədər başqa cür qoyulur. Burada söhbət Allahın varlığından-yoxluğundan getmir; söhbət dünyanın O-nun iradəsi ilə var olmasından, varlığından gedir. Yəni əslində insanın ancaq bir zaman anı və ən kiçik məkan kontiniumu çərçivəsində (guya) aktuallaşdırıla

bildiği model-dünyadan fərqli olaraq, Allah üçün öz yaratdığı dünyanın həm zaman, həm məkan rakursunda bütün nöqtələri aktuallaşa biləndir.

Burada məkan-zaman kontiniumuna transfer edilmiş bir problemin başqa bir rakursdan da işıqlandırılmasına ehtiyac vardır. Bu – yaradıcılıq rakursudur. İnsanın nəyi isə “yaratması” və Allahın yaratması köklü surətdə fərqlidir. İnsan istənilən anda və istənilən məkanda yarada bilmir. Bunun üçün ona müəyyən məkan və zaman kontiniumu verilməlidir. İkincisi insan heçdən yaratmır, o nəyi isə sadəcə dəyişir və bu dəyişiklik zaman axınında baş verir. İnsanın dünya haqqında düşüncələri mexaniki dünyagörüşü ilə məhdudlaşdığı vaxtlarda bu problem özünü daha aydın şəkildə göstərir. Belə ki, insanın bütün yaradıcılığı hansı isə şeylərin və onların hansı isə hissələrinin məkanda yerini dəyişməklə həyata keçir. Məsələn, dülgər ağacdən masa düzəldirsə, bu ağacın müəyyən hissələrini atır, müəyyən hissələrini kəsib o birisinin yanına gətirir və onunla calaşdırır; yəni təbiətdə öncədən hazır şəkildə olan şeylərin məkanını dəyişməklə iş görür.

Hər bir insan öz boyuna biçilmiş bir həyat yaşayır. Onun üçün öncədən ölçülüb-biçilmiş bir həyat. Lakin insan müəyyən bir yetkinlik həddindən sonra özü də ölçməyə başlayır və daha yüksək yetkinlik məqamına çata bilirsə, onda öz həyatını həm ölçür, həm də biçir. Yəni bu həyat birinci mərhələdə dərk olunmuş, şüurlu bir həyatdır, lakin burada hələ insan öz həyatını özü qura bilmir. Burada şüur hadisələrdən, həyatdan sonra gəlir. İkinci mərhələdə isə insan öz həyatını özü seçir; yəni söhbət şüurlu surətdə qurulmuş bir həyatdan gedir.

İnsanın öz həyatını dərk etməsi və gələcək həyatını düşünülmüş surətdə qura bilməsi ancaq fəlsəfi düşüncə sayəsində mümkün olur. Lakin hər bir insan fəlsəfi düşüncə səviyyəsinə qalxa bilmir və böyük əksəriyyət dərk olunmamış, kor-təbii bir həyat yaşayır.

Məqsəd az sayda özünü və dünyanı dərk etmiş insanın əldə etdiyi işıqlanmanı, özünüdərk vərdişini başqalarına da çatdırmaq, hamının istifadəsinə verməkdir. Lakin bu mümkündürmü? Hələ ki, biz ancaq bilikləri ötürə bili-

rik. Yəni insanlar arasında daxili işıqlanmanın, əqli enerjinin ötürülməsi, transformasiya praktikasi bəlli deyil. Ona görə də hər şey öncə məntiq qəliblərinə, bilik formasına salındıqdan sonra özgüləşə bilir, sanki hamı üçün ümumi olan fəzaya, kosmosa çıxır və ancaq bundan sonra başqalarının qəbul edə bilməsi üçün yararlı olur. Daha doğrusu, ötürülmə dil vasitəsilə mümkün olur. İnsan öz yaşadığı halı da, keçirdiyi duyğuları da fəlsəfənin, elmin, ya da sənətin dili ilə ötürə bilir.

Hər bir insanın filosof olması təbii ki, mümkün deyil. Lakin filosoflar insanı, dünyanı, yaşadıkları həyatı dərk etməklə bərabər bunu başqalarına çatdırmağın üsullarını da işləyib-hazırlaya bilirlərmi?

Bir var özünüdərk, yəni insanın öz şəxsi həyatını sanki kənardan müşahidə edərək anlaması və özü ilə özündən kənarlaşdırdığı “Mən” arasında dialoqu, qarşılıqlı anlaşmanı sonrakı həyat təcrübəsində istifadə etməsi, bir də var əldə olunmuş biliklərin mücərrədləşdirilməsi, şəxssizləşdirilməsi, şəxsi həyatın dışına çıxarılması və sanki ümumiyyətlə insana, insanla dünyanın münasibətlərinə aid olan bu bilikləri sistemə salması, ümumiləşdirməsi və onlardan bütöv nəzəri bir təlim yaratması.

Lakin sonrakı mərhələdə bu şəxssizləşmiş, mücərrəd biliklər sistemi – fəlsəfə – yenidən həyata enməli və özü filosof olmayanların həyatını işıqlandırmalıdır.

Fəlsəfənin tədrisində məqsəd insanların dünyagörüşünü zənginləşdirmək, onlara öz həyatlarının mənası haqqında düşünmək vərdisləri aşılamaq, dünyada baş verən hadisələrin daha dərin qatlardakı səbəbləri aşkara çıxarmaqda yardımçı olmaqdır. Amma özü filosofluq edə bilməyən, öz həyatına düşünülmüş münasibət bəsləyə bilməyən, dünyaya öz “Mən”inin işığında baxa bilməyən adamlara bilik, məlumat halına salınmış fəlsəfə surroqatı təqdim etməklə insanlar nə dərəcədə özünüdərk vərdişi əldə edə bilər?

Elm və sənət üçün bu problem daha rahat həll olunur. Belə ki, elmi biliklər asanlıqla formallaşdırılır, riyaziləşdirilir, sistemləşdirilir və başqalarının da rahatlıqla həzm edə biləcəyi hala salınır. Yəni əkilmiş hansı isə bir

bitki, meyvə və s. yetkin hala çatdırıldıqdan sonra (məhsul yetişdikdən, hazır olduqdan sonra) adamların istifadəsinə verilir. Meyvəni və ya hansı isə xörəyi yeyən adam onun necə yetişdirilməsi və ya necə hazırlanmasını təsvir etməyə də bilər. Amma kal meyvəni və ya hələ hazır olmamış xörəyi yemək mümkün deyil. Fəlsəfə meyvənin (fəlsəfə bağçasında meyvənin – ideyaların) yetişdirilməsi prosesidir, amma onun ötürülməsi, paylanması və başqaları tərəfindən mənimsənilməsi başqa xarakterli proseslərdir.

Bəlli bir məsələdir ki, filosofu təhsillə, təlimlə hazırlamaq olmaz.

Amma bu da bəllidir ki, bir çox universitetlərdə fəlsəfə fakültələri var və müəyyən qisim adamlar fəlsəfədən dissertasiya yazıb elmi dərəcə alırlar. Belə təəssürat yarana bilər ki, guya filosof hazırlanır. Amma əslində bu kadrlar fəlsəfə meyvələrini əkib-becərmək, yetişdirmək üçün yox, onları paylamaq və mənimsətmək üçün hazırlanırlar. Sadəcə filosofluğun fəlsəfi bilikləri yadda saxlayıb sonra təbliğ və tədris etmək işindən nə dərəcədə fərqli olduğunu nəzərə almaq lazımdır. Baxmayaraq ki, Kanta görə, insanın metafizikaya (filosofluğa) təbii meyli vardır¹, amma bu meyl çox az adamlarda realizasiya oluna bilər.

Əslində insanın özü haqqında düşünməyə heç vaxtı da olmur, çünki min illər boyu ictimai tərəqqi buna gətirib çıxarıb ki, əmək bölgüsü getdikcə daha çox diferensiaslaşib. İnsanlar əslində hansısa bir təsadüf üzündən bu və ya digər sahədə ixtisaslaşıb və, deməli, bütün diqqətini də məhz həmin sahəyə yönəldib.

Əmək bölgüsü insanın tamlığını əlindən alır və onun özünün də bölünməsinə gətirib çıxarır.

İnsan öz bütövlüyünə qayıtmaq üçün sanki tarixi keçmişə dönməli və digər insanlarsız təbiətlə üz-üzə dayanmalıdır. Yaxud heç olmasa hərdən bir cəmiyyətdən ayrılaraq özünə qapılmalı, və cəmiyyət vasitəsilə deyil, bir tək olaraq, vahid bir varlıq kimi dünya ilə münasibətini aydınlaşdırmalıdır. Bu işlə əslində ancaq filosoflar məşğul olurlar. Başqa sözlə desək, filosofluğun

¹ Кант И., *Критика чистого разума* // Сочинения в 8 т. Т. 3; М.: Чоро, 1994, с. 53-54.

bir şərti də cəmiyyətin fəvqünə qalxmaqdır. Cəmiyyətə daxil olan, onun strukturunda hansısa bir yer tutan və bununla da mövcud ictimai münasibətlərin daşıyıcısına çevrilən və ya ictimai varlığın bir zərrəsi olan insanlar öz bütövlüyündən könüllü və ya könülsüz, şüurlu və ya şüursuz surətdə imtina etdiklərinə görə filosofluq məqamına qalxa bilmirlər. Əslində ən pisi bunu şüursuz etməkdir, çünki şüurlu surətdə bölünmək, parçalanmaq, biçilmək və hansı isə ümumi böyük bir işin bir hissəsi olmaq o deməkdir ki, şüurlu surətdə də həmin yollarla geriye qayıtmaq və yenidən öz tamlığını əldə etmək imkanı, şansı hələ qalmaqdadır. Bu yolu şüursuz surətdə gedənlər isə bu qaranlıq labirintlərlə heç vaxt geri dönmə bilməzlər, yəni onlar öz bütövlüyünə qayıtmaq və hansı isə məqamda dünya ilə təkbətək dayanmaqla filosofluq məqamına yüksəlmək şansını artıq itiriblər. Və insanların böyük əksəriyyəti yolu gözü bağlı getdiklərindən düşdükleri yer dünyanın, hissəsi, yarımçığı onlar üçün sanki dünyanı əvəz edir və onlar özü də bu yarımçıq dünyada yarımçıq insan olaraq yaşayırlar.

İki yarımçığın münasibəti. Və nə qədər belə gözü bağlı insan varsa, bir o qədər də belə yarımçıq münasibətlər var. Bu münasibətlər hər biri fərdidir, təkcə həmin adamı və təkcə həmin situasiyanı səciyyələndirir və bəşəriyyət üçün məna kəsb etmir. Bəşəriyyət üçün məna kəsb edən çoxları üçün, əksəriyyət üçün eyni olan, təkrarlanan və bununla da müəyyən qanunauyğunluğu ifadə edən münasibətlərdir. Fəlsəfə isə əslində çoxları da deyil, ümumiyyətlə insanı, insan ümumisini bir tam halında intixab edərək onu dünyanın da bölünməmiş, paralanmamış dünyanın əsasını özündə ehtiva edən və bütöv dünyanı simvolizə edən, bütöv dünya adından çıxış etmək əzmində olan bir dünya ...

Bütöv dünya obrazı bütöv insanın dünya haqqında təsəvvürüdür. Yarımçıqların təsəvvürü isə yarımçıq dünyalardır. Daha doğrusu, heç də dünya olmayıb onun tör-töküntüsüdür.

Əslində həyat özü iki tərəfin münasibətidir. Yarımçıq insanın bütöv həyatı ola bilməz, çünki “kor atın kor da nalbəndi olar”. “Aşıq gördüyünü

çağırar”, “kar könlündəkini anlayar”.

İxtisaslaşmış insan heç şübhəsiz müəyyən mənada asimmetrik və bəzən hətta degeneratdır, yəni bütün başqa sahələrdəki zəif inkişafına rəğmən müəyyən bir sahəyə dair bilik və qabiliyyətləri müqayisə olunmaz dərəcədə böyük olur. Və buna görə də o, bütöv ahəngdar insan obrazından çıxmış və spesifik, fərqli bir obraza yiyələnmişdir. Lakin bu heç də o demək deyil ki, onun işindəki bütövlük ruşeyimi həmişəlik itmişdir. İnkişafdan qalmış o bütövlüyün obrazı ruşeyim halında hər halda həmin insanda qalmaqda davam edir. Və həyat onun qəlbinin sarı siminə toxunanda, dünya hərdən bir öz ahəngdar bütöv obrazı ilə onun gözü qarşısında sayrışanda onun içindəki o bütöv sanki canlanır və insan bir anlığa sanki tamlıq əldə edərək həyatın həqiqi böyük mənasını da duymuş olur. Bu cür ixtisaslaşmış insanların ahəngini təmin etmək, ona bütöv dünya obrazının gözəlliyini yaşatmaq missiyasını öz üzərinə ədəbiyyat və sənət götürür. Ədəbiyyat bizim üçün virtual bir dünya qurur və bu dünyanın bütövlüyü ixtisaslaşmış yarımçıq insanda çatışmayan dünyanın o biri üzünü ona göstərir. Və real dünya bu obrazlı dünya ilə tamamlanmış olur. İnsan öz bütövlüyünə qovuşur.

Bir qramlıq daş dünyanın kiçik bir parçası dünyanın sonsuzluğu müqabilində sonlu bir ölçüyə malikdir. Bir qramlıq hava isə bütün dünyaya yayılır və sanki dünyanı ehtiva edir.

Ağıl biliklər qismində sıxlaşmış, qəliblənmiş duyğular olmaqla, yenidən seyrələrək dünyaya yayılmaq imkanını artıq itirmişdir. Duyğular isə hava kimi mütəhərrik, çevikdir. Bir damla duyğu buxarlanarsa, yenidən bütün dünyanı fəth edə bilər. Daha doğrusu, biz öz duyğumuzla dünyanı ehtiva etmək əzmində oluruq. Və biz öz biliklərimizlə bu böyük dünyadan qoparılmış ayrı-ayrı lokal varlıqları nə qədər üst-üstə yığmalıyıq ki, yenidən dünya obrazı yarada bilək?!

Ədəbiyyat ona görə insanı bütövləşdirə bilir ki, o, duyğuları oyadır. Elm ona görə insanı parçalayır ki, o dünyanın getdikcə daha çox kiçik hissələrində lokallaşıbdır.

İnsanlara fəlsəfə öyrətməkdə məqsəd əslində onlara öz bütövlüyünü qaytarmaq, kamil, bütöv həyat yaşaya bilmək şansı verməkdir. Bu, çox çətinidir. Musiqi və poeziya bu funksiyanı daha rahat yerinə yetirə bilir. Fəlsəfə isə həmin bütöv obrazı duyğulardan yox, ağılın özündən inşa etməyə çalışır. Bölünmüşlərin yenidən birləşdirilməsi... Lakin bu “konstruktor” hissələrinə hər bir cür dünya quraşdırır. Qurur, yaradır və bununla da özünü də hər dəfə yenidən qurmuş olur.

Duyğularsız filosof ola bilməz. Yəni fəlsəfə ancaq duyğuların vasitəsi ilə bütövlüyə nail ola bilir. Bu, spesifik bir duyğudur. Fəlsəfə tarixində buna həmişə “eşq” deyilibdir. Birləşdirici duyğu – eşqdır.

İnsan hansı əməlləri edir, nə kimi ictimai funksiyanı yerinə yetirir, başqaları ilə münasibətdə bir “öz” olaraq hansı mövqeyi təmsil edir?

Bu sualların cavabını axtardıqda, biz insanın arzu və ideallarına, “fəaliyyət” proqramına, bilik və bacarıqlarına qayıtmaq məcburiyyətindəyik. Lakin burada da differensiaslaşmaya, identifikasiyaya ehtiyac var. Belə ki, insan həyatının əsas göstəricisi bilik olsa idi, onda meyar kimi ancaq kəmiyyət göstəricisi göstərməli olardı. Belə ki, biliklərin məzmunu müəyyən sahədə çalışan bütün insanlar üçün əsasən eynidir. Fərqlər az, ümumi cəhətlər isə çoxdur. Kiminsə az və ya çox bilməsi onu səciyyələndirən əsas amil ola bilməz. İnsanları fərqləndirən daha çox dərəcədə onları həyat amalı, nəyə can atmasıdır. Belə bir atalar sözü var: “Niyyətin hara, mənzilin də ora”. Lakin insanın bütün həyatı boyu vahid bir niyyəti, məqsədi olmur. Həyatda kiçik və böyük planlar olur. Və müəyyən bir məqsədin əldə edilməsi daha böyük bir məqsəd üçün yol açır.

Belə düşünsək ki, insanın bütün fəaliyyəti onun özü tərəfindən şüurlu surətdə planlaşdırılır, özü-özünə həyat yolu seçir, - sadələşmələr olardı. Xarici təsirlər, ictimai normalar, ənənə və tendensiya, əxlaqi dəyərlər, dini kanonlar, hətta predrassudkalar və qəti dəblər, təsadüfən düşdüyn lokal ictimai mühitin, kollektivin təsiri və s. – bunlar hamısı insanın gündəlik həyatına və bəzən bütövlükdə həyatına ciddi təsir göstərir.

Bütün xarici təsirlərə rəğmən öz həyat yolunu özü seçən, düşünülmüş surətdə müəyyənləşdirən şəxslər də vardır, lakin onlar azlıq təşkil edir. İstənilən halda biz “şəxsi həyat”, “həyatın mənası” dedikdə, məhz bu azları nəzərdə tutacağıq. Çünki yerdə qalanların həyatı onların özü tərəfindən deyil, ictimai mühit tərəfindən təklif və təlqin oluna bilər.

Əslində insan həyatının mənası onun əqli, hissi və ya əməli fəaliyyətinin (funksionirovaniye) hər hansı birinin mütləqləşdirilməsi hesabına deyil, onların qovuşuğunda, bütün aspektləri ehtiva edən *bütövlükdə* üzə çıxır.

R.Dekart, E.Husserl və “düşünürəmsə, deməli, mövcudam” xəttinin digər davamçıları məhz əqli, düşüncəni mərkəzi element kimi götürürlər.

Lakin şəxsi həyatın seçilməsində, yaşanmasında əqlin rolu nə qədərdir? Yuxarıda biz biliklərin hamı üçün əsasən eyni məzmun daşdığını qeyd etmişdik. Bəs əql? İnsan öz hissi təcrübəsindən deyil, düşüncələrdən hasil etdiyi biliklərlə səciyyələnmə bilərmi? Bir insanın düşüncəsi başqasının düşüncəsindən nə ilə fərqlənir? Ən azından məntiq bütün insanlar üçün eynidir. Riyaziyyat da eynidir. Yenə də bunları mənimsəmək və istifadə etmək dərəcəsi fərqli ola bilər. Amma bütün mənimsəyənlər eyni bir şeyi, məzmunu mənimsəmiş olurlar. Və bütün insanlar düşüncənin “normalarına” məharətlə əməl etsələr, onlar bu aspektdə eyni olacaqlar. Yaxud əqlin mənbəyi kimi hansı isə kosmik zəka, dünya loqosu və s. götürülərsə, onda bunun da hamı üçün eyni olduğu nəzərə alınmalıdır. Başqa sözlə desək, əql insanın fərdi həyatı üçün ancaq vasitə ola bilər; həyatın özü ola bilməz.

Bəs onda insanı fərdiləşdirən, onun şəxsi həyatını səciyyələndirən, onu özünə tanıdan və “öz”-ü üzə çıxaran nə ola bilər? Əgər biz yenə də hissi təcrübəyə qayıtsaq, burada da yenə hamı üçün ümumi olan əsasən təkrarlanan təcrübələr vardır. Lakin bununla yanaşı, fərdi, unikal, çox əziz, doğma yaşantılar da olur ki, bunlar insan həyatının ən parlaq səhifələri olmaqla yanaşı, həm də onun siması, göstəricidir. Belə səhifələr insanın cari, ənənəvi, “normal” həyatı ilə deyil, daha çox dərəcədə yaradıcılıq fəaliyyəti ilə bağlıdır. Çünki məhz yaradıcılıq aktında insanın əsl təbiəti, onun özü üzə çıxır.

A.-T.Timiniçka məhz bu zərurəti nəzərə alaraq yazır: “Birincisi və ən önəmlisi həyat loqosu insanın yaradıcı yaşantısında müxtəlif radiasiyalanmalarda əks olunduğundan onun kəşfi həyat loqosuna çıxışı (доступ) mümkün etmişdir”. “First and foremost the discovery of human creative experience allowed us access to the logos of life, for it is reflected in human creative experience in its manifold radiation.”¹ Daha sonra A.-T.Timiniçka “*həyat ontopoezisinin*” açılışına aparan yolu göstərir: “Biz son məntəqəni tapmışıq və bizim kompasımız idrakda deyil, qərarlaşmaqda olan-fərdiləşdirici həyatın sferasına daxil olan insanın yaradıcı aktındadır. Biz həyat loqosunu aşkarlayan qərarlaşmanı ilkin ibtidai təbiətində şərh edirik. Yalnız bir addım sonra qərarlaşan həyatın, həyatın ontopoezisinin bütün sahəsi aşkarlanır

Husserl fenomenologiyası fərdi həyatın identifikasiyası üçün yetərli deyil. Burada önə çəkilən məqamlar fərd üçün, şəxsi həyatlar üçün deyil, hansı isə abstrakt “ümumi insan” üçündür. Amma insan üçün doğma dünyaya pəncərə ancaq onun şəxsi həyatından açıla bilər.

Dünyanın mərkəzində “Mən” dayanır. Və fəlsəfənin məqsədi məhz mərkəzində “Mən” dayanan bir dünya modeli qurmaqdır. A.-T.Timiniçkanın da əsas məqsədlərindən biri məhz insan həyatını önə çəkmək, dünyaya insanın həyati dəyərləri prizmasından baxmaq və dünyanın arxitektikasında mərkəzi element kimi hansı isə idraki prosesi, bilikləri, konkret duyğuları və s. deyil, həyatın özünü görməkdir: “Həyat ilkin olaraq fəlsəfə və konstruktivlik mənasını verir. O, ətraf aləmdən ayrılma, dünyanı öz ətrafına çevirən fərdiləşmə anlamına gəlir.

“Fəlsəfi axtarışı sıx intuisiyalar, ideyalar, idrak qığılcımları aləmindən, Kantın bildirdiyi kimi, “kompassız tufanlı dənizdən” keçən səyahət hesab edərək, onun başlanğıc nöqtəsini göstərməyin böyük əhəmiyyəti vardır. Biz idraki həyatın yolunu cəhdlərimizi izolə etməklə deyil, bütöv olaraq özündə varlığımızdan çəkəcəyik.

¹ Anna-Teresa Tymieniecka. The Fullness of the Logos in the Key of Life. Book 1. The Case of God in the New Enlightenment. Springer, 2009. p. xxxiii.

«Can» sözü çox vaxt «nəfs» sözünün sinonimi kimi işlənsə də, bir qədər fərqli mənə çaları da vardır. Əksər dillərdə «canlı» olmaq «nəfəs almaq» sözü ilə üst-üstə düşür.

Lakin canlılığın bir şərti də vardır. Canlı canlıdan doğulur. Başqa sözlə, bütün canlılar genetik varisliklə, nəsil artımı sayəsində dünyaya gəlir və müəyyən bir müddət ərzində canlı olaraq qaldıqdan sonra ölüb gedirlər. Həyat doğuluş və ölüm arasında bərqərar olur.

Ölənlər sonradan dirilmir.

Lakin «canlanma» sözü bir qədər geniş mənada da işlənir. Yəni nə isə hələ tam ölməyibsə, əlverişli şərait yaradıldıqda (və ya müalicə olunduqda) yenidən canlana bilər. Burada söhbət canlı olanın canlanmasından gedir. Yəni yönü həyatdan ölümə doğru olan hərəkət istiqamətini yenidən həyata doğru dəyişir. Bitki nədən solur? Suyumu çatmayanda, işığı, gübrəsimi? Solmuş bir bitkiyə su verdikdə və ya işığa çıxartdıqda o canlanır. Əsas məsələ odur ki, bitkinin məhz nəyə və nə qədər ehtiyacı olduğu nəzərə alınsın. Potensial imkan bitkinin özündədir. Onun realizasiyası üçün material (və ya enerji) isə kənardan alınır. Canlanmaq o zaman baş tutur ki, mühitin imkanları mərkəzi ünsürün ehtiyaclarını təmin etmiş olsun.

Şeylər canlı və cansız deyə iki qrupa ayrılır. Cansız olanların canlanması qeyri-mümkün hesab olunur.

Lakin biz «canlanma»nı universal bir kateqoriya kimi nəzərdən keçirəcəyik. Yəni cansız şeylərin də canlanması şərtlərini araşdıracağıq.

Canlı aləm proqramlaşmışdır. Lakin cansız aləmin predmetləri də özündə müəyyən informasiya saxlayır; onları müəyyən forması və strukturu vardır. Bu forma hansı isə ideyanın kopyasıdır. Bu kopiyanın canlanması da kənardan enerji tələb edir. İdeyanın canlanması üçün enerji mənbəyi ancaq insanların intellektual potensialı hesabına əldə edilə bilər. İdrak prosesində insanın diqqəti cismə yönəlir və cismin müəyyən bir obrazı yaranmış olur. Bu zaman biz nəyin canlandığını nəzərdə tuturuq?

Cisimdəki ideya (onun strukturu, forması) kopiya olduğuna görə canlanmaq imkanına malik deyil. O ancaq *mayalandırmada* iştirak edə bilər. Canlı ideyanın doğulması ancaq bu ideyaların orijinalına əlçatanlığı (dostup) olan insanın imkanı daxilindədir.

İnsan ruhu da bütün ideyaları canlı şəkildə özündə saxlamır. Onlar bir qayda olaraq passiv fondada yerləşirlər. Cismani dünyada olan kopyalarla təmas nəticəsində insanın passiv fonda olan ideyaları aktivləşə bilər. Sanki bu, bir «*mayanlanma*» prosesidir və bunun nəticəsində passiv ideyalar canlana bilər.

Canlanmış ideyalar – elə həmin o fenomenlərdir ki, Qərbdə bu barədə xüsusi təlim yaradılmışdır.

Bütün mübahisə bunun üzərində gedir ki, fenomenlər predmetlər insan şüuru arasında nə kimi bir mövqe tuturlar. Onların predmetə aidiyyəti, onunla adekvatlığı nə dərəcədədir. Kanta görə, predmet özü («özlüyündə şey») dərkolunmazdır. Bəs dərk etdiyimiz nədir?

E.Husserlə görə, şüurun yönəldiyi, istiqamətləndiyi fenomenlərdir. Yəni söhbət predmetdən deyil, onun mənasından gedir. Digər tərəfdən, varlıq kimi biz məhz fenomeni götürürük və predmetin öz varlığı və bütövlükdə dərkisi isə idrakın imkanı xaricində qalır.

Yum aqnostisizmində fərqli olan cəhət budur ki, orada söhbət hissi obrazdan gedir. Yəni dərk olunan predmet özü yox, bizim şüurumuzda yaranan hissi obrazdır. Bu obrazın predmetə nə dərəcədə uyğunluğu məsələsi idrak xaricindədir. Model eyni bir modeldir. D.Yum da, Kant da, E.Husserl də idrakın obyektini kimi maddi realıq kimi qəbul olunan hansı isə konkret predmeti deyil, onun obrazını, surətini, şəklini götürürlər. Lakin Yumda bu surət hiss orqanları vasitəsilə yarandığı halda, Husserldə hisslərdən təmizlənmiş halda, xalis məna kimi başa düşülür. Bu surətin hisslərdən təmizlənməsi, əqlin hər cür psixoloqizmlərdən azad olması və mənanın xalis şəkildə mənimsənilməsi Husserlin yaradıcılığında mühüm məsələlərdən biridir.

Lakin hisslər özü də tamamilə fərqli səviyyələrdə olur. Koqnitiv duy-gular – duyğu üzvləri vasitəsilə predmet haqqında alınan məlumatların qav-rayış şəklində formalaşmasına xidmət edir. Bu hissi obraz predmetə zahiri əlamətlərinə görə bənzəyir. Daha doğrusu, biz belə hesab edirik. Lakin pred-metdən təsirlənmək başqa cür də ola bilər. Yəni biz onun rəngi, forması, səsi və s. fiziki göstəricilərindən çıxış edərək obraz qurmur, əksinə, bu hissi in-formasiyalardan azad olaraq, sadəcə qeyri-aşkar yollarla bizdə yaradılan hansı isə təəssüratla kifayətlənirik. Daha doğrusu, cismin zahiri əlamətləri arxa plana keçir və biz ancaq onun yaratdığı hissi yaşantını, emosional və-zıyyəti nəzərə alırıq. Lakin bu yaşantı bizim üçün anlaşılmazdır. Sanki hansı isə abstrakt bir obraz tədricən diferensiallaşır və bizim hissi vəziyyətimizlə predmet arasında gizli əlaqələr aydınlaşır. Çox vaxt isə belə aydınlaşma get-mədiyindən biz öz hisslərimizdən və onların mənbəyindən bixəbər qalırıq.

Hissi obrazlardan fərqli olaraq, ideya obrazı bizim ilkin biliklərimizlə bağlıdır. Leybnis deyir: «Biliklər ideyalar vasitəsilə əldə olunur, belə ki, id-rak ancaq ideyalarla əlaqəlidir».¹

Necə ki, ayrı-ayrı şeylər proqramlaşdırılmışdır, necə ki, bütövlükdə təbiət proqramlaşdırılmışdır...

Necə ki, hər bir canlı proqramlaşdırılmışdır və onlar bütövlükdə təbiət kontekstindəki makroproqrama daxildirlər...

Necə ki, hər bir insan proqramlaşdırılmışdır. Eləcə də, bütövlükdə cə-miyyət bir orqanizm kimi öz daxili inkişaf qanunauyğunluğu və daxili hərə-kətverici impulslara malikdir. Eləcə də ideya dünyası nisbi müstəqilliyə, müəyyənliyə, avtonomluğa malikdir.

Necə ki, hər bir insan düşüncəsi müəyyən nisbi müstəqilliyə malikdir, eləcə də əql dünyası avtonomdur və onun özünün daxili qanunauyğunluğu və obyektiv inkişaf yolları vardır. Sadəcə insan bəzən bu yollardan birinə düşür və yol insanı aparır.

¹ Г.В. Лейбниц. Сочинения в 4-х томах, т. 2, М., Мысль, 1983, с. 363.

E.Husserlin dediyinə görə, «antik insan özünü azad əqlə uyğun formalaşdıran insandır. Yeniləşmiş «platonizm» görə bu o deməkdir ki, insan özünü təkcə etik mənada deyil, onu əhatə edən bütün dünyanı, bəşəriyyətin sosial-siyasi varlığını yenidən – azad əqldən, universal fəlsəfəyə uyğun qurmalıdır».¹

Lakin insan özünü bir tərəfdən bəşəriyyətin təcrübəsi kontekstində, digər tərəfdən də, təbiətin fonunda, onun bir hissəsi kimi təsəvvür etmək məcburiyyətindədir. Həm də təbiət özü hansı isə bir ideyanın təcəssümü olmaqla yanaşı, müəyyən bir təcrübənin də gerçəkliyidir. Leybnis yazırdı: «Məkan (yer) şeylərin nizamıdır».² Nizam isə artıq logosun təcəssümüdür. Bu mənada məkan özü logosun, bir tərəfdən yanaşdıqda, ilahi ideyanın, digər tərəfdən, əqlin daşıyıcısıdır. Beləliklə, məkanın mental relyefi insanın idealları ilə yanaşı, *kollektiv hissi təcrübənin* (K.Q.Yunq) və şüuraltı hafizənin başqa bir rakursda, baxış bucağında təəcəllisidir.

Prof. Dr. Salahaddin Khalilov

The Problem of Central Element Changeability in I-World Relation
(summary)

This article is addressed to the problem of central element changeability in I-World relation. According to the author, the world is a system with a changeable center. And this center is composed of “subject of consciousness”. In this respect, it is possible to talk about the existence of different worlds stemming from various subjective approaches and common world based on general convictions. It is also possible to divide the world into two - the world of possibilities and the world of realities.

Describing the nature of these classifications, the writer examines place of “I” in the creation of world center and its interpretation. And for this, he clarifies

¹ Э.Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. Пер. с нем. Д.В.Скляднева. С.-Пб., 2004, стр. 22-23.

² Г.В. Лейбниц Сочинения в 4-х томах, т. 2, М., Мысль, 1983, с. 222.

differences in meaning between scientific, artistic and philosophical creativity and analyzes cognitive process of the human being from a different point of view.

Keywords: phenomenology, I-World, World center, different worlds, cognition.

Prof. Dr. Salahaddin Halilov

Ben-Dünya İlişkisinde Merkezi Unsurun Değişkenliği Sorunu

(özet)

Makalede Ben ve Dünya ilişkisindeki merkezi ögenin değişkenliği sorunu ele alınmaktadır. Yazara göre dünya değişken merkeze sahip bir sistemdir. Bu merkez ise “bilincin öznesi”nden oluşmaktadır. Bu bakımdan, çeşitli öznel yaklaşımlardan kaynaklanan farklı dünyaların ve genel kanaatler üzerine oluşturulmuş ortak dünyanın varlığından söz edilebilir. Ayrıca dünyayı, imkanlar dünyası ve gerçeklikler dünyası biçiminde de ikiye ayırmak mümkündür.

Bu tasniflerin mahiyetini açıklayan yazar, dünyanın merkezinin oluşturulmasında ve onun anlamlandırılmasında Ben’in yerini irdeler. Bunun için ise bilimsel, sanatsal ve felsefi yaratıcılık arasındaki anlam farklılıklarını açıklar ve insanın idrak sürecini farklı bir bakış açısıyla ele alır.

Anahtar kelimeler: fenomenoloji, Ben-Dünya, dünyanın merkezi, farklı dünyalar, idrak.

Sosial epistemoloji

Düşünce Üretiminde Zaman Bilincinin Yeri

Ayhan Bıçak*

Giriş

İnsan akılla açıklanırken akıl da ürettiği düşüncelerle açıklanmaktadır. Aklın ürünü olan bilgilerin belli bir konu hakkında özelleştirilmeleri o konuyla ilgili düşünceleri meydana getirmektedir. Düşünce, bir sorun ya da konu hakkındaki bilgilerin sistematik sunumunu yaparak konu ya da sorunun haritasını çıkarmaktır. Düşüncelerde olması gerekenler arasında tutarlılık, konunun temel unsurlarının incelenmesi ve konunun bütünlüklü bir şekilde ortaya konması da vardır. Belli bir konu hakkında ileri sürülen görüşler o konu hakkındaki düşüncelerden biri olmaktadır. Kültürel bir varlık olarak insan, kültürel yapıyı kuran ve sorunlarını çözen düşüncelerle varoluşunu sürdürmektedir. İnsanın, ihtiyaçlarını karşılamak için geliştirilen kurum-

* Prof. Dr.; İstanbul Üniversitesi, Felsefe kafedrasının müdürü.

lar, deęerler ve gelenekler, belli bir konu hakkında ileri sürülen düşüncelerin yaygın olarak kullanımlarından meydana gelmektedir. İhtiyaçları gidermek ve sorunları çözmek için geliştirilen düşünceler kaynak açısından kişisel olmakla birlikte sorun çözme başarısına baęlı olarak hızlı bir şekilde toplum-sallaşmaktadır.

Düşüncelerin doğruluęu ve deęişmezlięi arasında kurulan bir baę vardır. Temel deęer sistemlerini, kurumları, gelenekleri ve tümelleri açıklayan bilgilerin tanrısal kökten geldiklerine inanıldıklarından bu konulardaki düşünceler doğru ve deęişmez kabul edilmektedirler. Deęişmezlik kurgusu, evren tasavvurunun inanca dayandırılarak açıklanmasında kendisini göstermektedir. Evren tasavvuru, Tanrı'nın varlıęı, evrenin oluşumu, dünyanın yaşanılır hale gelmesi, insanın yaratılması, insanın sahip olduęu nitelikler, nasıl yaşaması gerektięi ve ölümü açıklayan en üst seviyede ve en geniş kapsamlı teorik düşünce örneęidir. Bu yapı inançlar üzerinden açıklandığında deęişmezlik duygusu yaratmaktadır. Benzer şekilde, kültürün yapısını oluşturan, ihtiyaçlar, deęerler, kurumlar ve gelenekler de biçimsel olarak deęişmezlik duygusunu beslemektedirler. Tanrı, evrensellik, zorunluluk, yasallık, doęa gibi unsurlar deęişmezlięi temsil etmektedirler. Zihnin çalışması ve kültürel dünyanın kurulması deęişmez olanların esas alınmasıyla gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, zihnin çalışması ve üretimi deęişmez olduęunu kabul ettięi ilkelerle mümkün olmaktadır. Bu bağlamda düşünce üretiminin her aşamasında deęişmezlięi kabul edilen deęerlerin bulunması şart gözükmektedir.

Düşünce üretimi zamansallıęı içerdiiğinden zamanın üç boyutu¹ düşüncelerin meydana gelişlerinde etkili unsurlardır. Kişinin duygu durumları zamanın boyutlarını algılamasına baęlı olarak deęiştiięi gibi düşünceler de duygu durumlarının etkisinde deęişmektedir. Deęişmezlik kurgusu ile deęişkenlięin süreklilięi arasındaki çelişkiyi insan kendilik bilinciyle aşmakta-

¹ “Zamanın üç boyutu” deyərən heç də “zamanın üç ölçüsü” deyil, “zamanın üç halı” nəzərdə tutulur. – *Red.*

dır. Kendilik bilinci, yapısı gereği insanın kökeni, süreci ve geleceği sorunlarıyla ilgili olduğundan, zamanın üç boyutunu içermektedir. İnsan, sorun yaratan bir varlık olarak da kültürel yapıyı ve toplumsal düzeni her zaman zorlamaktadır. İhtiyaçların tam olarak karşılanamaması, imkansızlıklar, yeni ortaya çıkan sorunlar, toplumlar arası ilişkiler, hem kişilerin hem de toplumların sürekli sorunlarla boğuşmalarına neden olmaktadır. Toplumsal düzenlerin sürekliliği, kültürel yapılardaki eksiklikler ile hataların giderilmesine ve toplumsal sorunların çözümüne bağlıdır. Her sorun ve ona ilişkin geliştirilen çözüm önerileri ve uygulamalar toplumların değişmelerini sağlamaktadırlar.

İnsanlık tarihinin son bin yıllarında giderek artan oranlarda kişisel düşünceler daha belirgin olarak tanınıp bilinmeye başlamışlardır. Hemen her konuda çok sayıda kişi kendi düşüncelerini oluşturmakta ve kamuya sunmaktadır. Bunlar düşünce birikimlerinin artmasını ve ilgili düşüncelerin gelişmelerini sağlamaktadırlar. Medeniyetler ve medeniyetleri oluşturan toplumlar düşüncelerin çeşitlenmesine ve zenginleşmesine öncülük etmişlerdir. Modernleşme süreci ve sürecin gelişmesinde belirleyici olan sömürgecilik anlayışı ise toplumların düşünce üretimini dumura uğratmıştır. Batı dışı toplumlar 19. ve 20. yüzyıllarda, sorunları hakkında düşünce üretiminde başarılı olamamışlar ve buna bağlı olarak söz konusu sorunlarını çözememişlerdir. Günümüz şartlarında düşünce üretiminin önündeki zorluklar, “zamanın bilinci” ve “yöntem anlayışları” bağlamında aşağıda değerlendirilmektedir.

Şimdi

İnsan kültürel ortamında, üç boyutlu zaman içinde yaşar. Çocukluğundan itibaren gelenekler, görenekler, kurumlar tarafından biçimlendirilerek, toplumun insan tipine uygun bir tarzda yetiştirildiğinden, gündelik hayatta ihtiyaç duyduğu bütün değerler toplum tarafından ona öğretilmiştir. Toplumsal yapıda içkin olan zaman ve boyutlarını, birey, toplumun kendine öğ-

rettiği biçimde kullanır. Toplumsal ortamda genellikle şimdi en baskın zaman boyutu olarak öne çıkar. Çünkü şimdi, yaşanan durum olduğundan, gerçektir. Acı, korku, kaygı, sevgi, sevinç, özlem, tutku gibi her türden duygu durumu “şimdi”de gerçekleştiğinden, bireyin düşünce ve eylemlerini doğrudan etkiler. Duygu durumları bireyi şimdi çerçevesinde, en kısa zaman dilimi olan ana bağlar ya da onu an içine sıkıştırır. Bu sıkışıklık zamanın kendisinden kaynaklanmamaktadır; tersine, insanın kendi kendine verdiği ve psikolojik zamanla yaşanan bir ceza gibidir.

İnsanı eylemlerinde motive eden kaynaklardan biri olan psikolojik zaman duygusu, eylemin kalitesi, başarısı, başarısızlığı, kısacası, eylemin her durumunda ve her türlü sonucunda yer alır. Psikolojik zaman duygusunu besleyen unsurlar arasında, ölüm, ego, hazlar, heyecanlar, korkular ve çıkarlar önemli bir yere sahiptirler. Geçmiş ve gelecek arasında sıkışmış, varlığı ile yokluğu belirsiz olan şimdi, bireylerin yaşadığı psikolojik zamanla genişletilir ya da daraltılır. Kişi, güzel anların hızla tükenmesini, çaresizlikle izler; zor anlar, bitmek tükenmek bilmeyen asırlar gibi gelir. Kendini şimdiyle sınırlayan kişi, küçücük olumlu ya da olumsuz gelişmelerden etkilendiğinden ve etkiler işe yansıdığından çoğu zaman olumsuz sonuçlar elde edilmektedir. Anın içine sıkışan kişi, durumunun farkında olmayarak, olumlu gelişmelere bağlı olarak kendini yüceltir. Yücelik duygusuna kapıldığında da gerçeklikten uzaklaşıp yanlış üzerine yanlış yapar; özellikle, genelin içinde duran engelleyici unsurları göremediğinden ayakları yerden kesilir. Olumsuz gelişmelerde ise, her şeyin olumsuz olduğunu ve bu olumsuzluklar arasında ezilerek yok olup gideceği sanısını yaşar. An içine sıkışanlar, ister olumlu isterse olumsuz gelişmeler karşısında olsun, geneli göremediklerinden, bir bakıma ayrıntıda boğulurlar. Çok küçük bir alanda kendilerini sıkıştırmışlardır. Kendini böylesine kapatmak, dışarıda olup bitenleri önemsemek ya da onlardan korkmak anlamına gelmektedir.

Üç boyutlu zamanın özelliklerinin farkına varmak, bir tür ‘hiçlik’i keşfetmek olduğundan bireyin psikolojik zamanın etkisine girmesine neden

olur. Bilinmeyenden gelip, bilinmeyene giden sonsuzluk içinde bir “an” yaşanıldığını kavramak, hiçliğin içine düşmektir. Ayrıca dünyanın evrendeki mini minnacık yeri, insanlığın yeryüzündeki çok kısa olan varlığı ve bireyin dünyadaki nokta büyüklüğündeki konumu, hiçlik duygusunu besleyen kaynaklar arasındadır. Hiçliği keşfettikten sonra, bundan kurtulmanın yolları aranmıştır. Genellikle de iki tür çözüm yolu benimsenmiştir: İlki ve en genel olanı, kültürel çözüm olan dindir. Bunun yanında dünyagörüşleri, ideolojiler, önemsenen mesleki uğraşlar da bu öbek içinde değerlendirilirler. İkinci yol ise, bireysel tutumlarla ortaya çıkmaktadır. Birey benimsediği bir yolla varoluşu ve hiçliği değerlendirmektedir. Kültürel çözümleri, tarihsel gelişimleri içinde toplumlar üretmiştir. Kültürel çözümler, bir yandan dünyanın ve insanın kökenini verirken, diğer yandan da kültür içinde nasıl davranılacağını, ne türden sorunları hangi yolla çözeceğini, gelenek-görenek, kurum ve inançlarıyla ortaya koymuştur. Ayrıca ölümden sonra yaşanılacak hayatın özellikleri de belirlenmiştir. Böylelikle, toplum ve birey belli bir form içinde tutulmuş olur. Kültür tarafından üretilen bu formlar, insanın evrendeki anlamını ortaya koyduğundan, toplum ve birey hiçlik duygusunu yaşamaz ya da çok az yaşar. Hiçlik duygusu, genellikle, entelektüel düzeyi yüksek bireylerde ortaya çıkmaktadır. Entelektüeller, evren hakkında çok daha fazla bilgiye sahip olduklarından ve bilgilerin artmasına bağlı olarak şüphelerinin çoğalmasından, insanlık ile bireyin zamandaki sürelerini ve evrende kapsadıkları mekanın boyutlarını görebildiklerinden, hiçlik duygusuyla sık sık yüzleşirler. Bu kişiler hiçlik duygusundan kurtulmanın yollarını aramakla birlikte, yeni bir yol bulunamamıştır. Önerilen yollar, bazı değerler çerçevesinde hayatı yeniden yorumlamak ya da ilk efsanelere kadar geri giden eski evren tasavvurlarını dönüştürerek yeni bir evren tasavvuru geliştirmektir.

Canlılığın özellikle de insanın, en önemli çıkmazlarından biri, ölüm korkusudur. Çünkü ölüm, bir bakıma yok olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insan, sürekli olarak yok olmaktan kurtulmanın arayışı içinde olmuştur. Bu kaygıyla şimdiyi dolu dolu yaşamak sevdasındadır. Dolu yaşama

kaygısı, birçok konuda saçmalamaya ya da hatalara götürmektedir. Belli bir telaşla koşuşturmakta kendi kendini bitirmektedir. Zamanın boyutlarının ortaya koyduğu, kavranılması güç büyüklükleri hisseder gibi olduğunda, kültürde hazır bulunan – din, dünyagörüşü, ideoloji gibi- sığınaklara girer. Sığınaklar ona, nefes alma imkanı vermektedir.

20. yüzyılda, şimdiki zaman, zamanın geçmiş ve gelecek boyutlarına baskın olmaya başlamıştır. Ölümü çağrıştıran geçmiş zamana karşı, hayat ve şimdiki zaman, bütün Avrupa'yı saran edebi, felsefi ve siyasi bir temadır. Şimdiki zamanın varlığının kaçınılmaz bir biçimde kabına sığmayacak kadar büyümesine, kuşkusuz piyasa taleplerinin, tüketim toplumunun isleyişinin, bilimsel ve teknik değişmelerin ve her şeyin (eşyaların, olayların, kişilerin) çabucak demode olmasına neden olan medyadaki gelişmelerin belirleyici rolü vardır. Böyle bir ortamda, kişinin karakteri tüketicilik üzerine kurulur. Kişisel varoluş tüketicilik temeline oturtulduğundan ve en çok tüketenler en erdemli (!) bireyler sayıldığından, tüketicilik en üstün değerlerden biri olmuştur. Tüketicilik, ihtiyaçların ötesinde, sürekli yeni olan şeyin peşinden koşmayı gerektirdiğinden, şimdi, belirleyici zaman boyutu olarak öne çıkmaktadır. Yeni olan şeye şimdi ve burada sahip olma arzusu, bireyi şimdiye hapsedmektedir. Bireyin bu hapis hayatından nasıl kurtulacağı, günümüzün en önemli sorunları arasındadır.

Şimdi duygusunun yönlendirdiği kişilerin hem kendi hem de toplumsal sorunlar hakkında çözüm önerileri geliştirmesi pek muhtemel gözükmemektedir. Sorun hakkında çözüm önerisinde bulunmak sorunu kavramakla mümkündür. Sorunları üç boyutlu düşünebilmek onları kavramanın esas şartlarından biridir. Sorun üç boyutlu olduğundan âna sıkıştırılamaz; sorunun geçmişi ve geleceği birlikte düşünülmediği sürece sorunu kavramak mümkün değildir. Şimdinin tuzağına düşmüş kişiler, ne içinde boğuldukları sorunları ne de çözmekle yükümlü oldukları sorunları kavrayabilirler. Bunlar ancak kendilerine verilen işleri, üreticinin isteğine uygun bir şekilde yeri-

ne getirme becerisine sahip olabilmektedirler. Ömürlerini harcadıkları çalışma alanlarında taklitçilikten öteye geçememektedirler.

Geçmiş

Zamanın “geçmiş” boyutu, insan olmanın esasını teşkil ettiğinden ve kültürdeki bütün veriler geçmiş boyutunun göstergeleri olduklarından, kolay anlaşılmaktadır. İnsan kültürel bir varlık olarak, geçmiş boyutuna zorunlulukla bağlıdır. İnsanlık tarihinin bütününde, toplumlar kendi yaşama tarzlarını belirleyen değerlerin geçmişte olduğu bilinciyle düşünmüş ve yaşamışlardır. Günümüzde modern anlayışın hakim olması sonucu, geçmişle olan zorunlu bağlantı çeşitli şekillerde değerlendirilebilir. İlki, modern öncesi anlayışı sürdürerek, geçmişte oluşmuş değerlere göre yaşamının doğal seyrini izleyenler. Bu türden toplumlar büyük ölçüde ortadan kalkmışlardır. İkincisi, hakim medeniyetin tarihini bütün toplumların ortak tarihi olarak sunma çabası. Üçüncüsü, modern değerlerin yarattığı bunalımlardan kurtulmak için geçmiş değerleri yücelterek savunma eğilimidir. Burada sadece zamanı yorumlayış açısından ikinci ve üçüncü öbekte yer alanların tavırlarını tartışacağız.

Modernlik adı altında sunulan değerleri üreten toplumların tarihleri, hakim medeniyetin tarihini oluştururlar. Medeniyeti oluşturma sürecinde yer almayanlar, medeniyetin ürettiği kurumları, anlayışları benimseyen toplumlar, farklı tarihlere sahip olmakla birlikte, kendilerini hakim medeniyetin bir parçası olarak görme ve gösterme kaygısını güçlü bir şekilde yaşarlar. Bu tavrın haklı gerekçeleri olmakla birlikte, yarattığı sorunlar çözümsüz gözükmektedir. İktisadi ve siyasi yapılar, eğitim ve sağlık anlayışları, gündelik hayatta kullanılan araç ve gereçler, haklı gerekçeler arasında sayılırlar. Ayrıca bu değerleri üreten toplumların geçmişleriyle ilişkileri, toplumsal sorunları çözebilme yeteneklerini koruduklarından, çok sağlıklı bir şekilde devam etmektedir. Ancak baskın medeniyetin oluşumunun dışında kalan toplumlar, bu medeniyeti üreten toplumların tarihlerinin bir parçası olamazlar. Çünkü

söz konusu toplumlar birçok bedel ödeyerek kazanımlar elde etmiş ve medeniyetlerini oluşturmuşlardır. Başka bir topluma ait tarihin parçası olma çabası, kendi tarihsel değerlerini reddetmeyi gerektirdiğinden, çözüm üretme kaygılarını ortadan kaldırdığı gibi, ait olduğu toplumu tam bağımlı hale getirerek kişiliksizleştirmektedir. Bu tavrın arkasında, kendi tarihlerinde modern değerlere uygun yapılanmaların olmaması iddiası yatar. Modern değerler en üstün unsurlar kabul edildiklerinden, onları üreten toplumlar da, toplumlar hiyerarşisinin en üstünde yer alırlar. En üstün olana tapınmak da meşrudur! Ancak asıl sorun, toplumlar hiyerarşisinin en üstünde olan toplumların diğer toplumlara nasıl batkılarının ve onları nasıl kullandıklarının farkına varılmasıdır.

Kendilerine ait olmayan kafaya sahip çıkmaya çalışanların en önemli sorunu, kendi kafalarının ne duruma geldiğinin farkına varamamalarıdır. Sahip olmaya çalıştıkları üstün değerlere ulaşamamanın yarattığı acıyla, günah keçisi ararlar. Halbuki tarihsel gerçeği kavramak için, parçası olmak istedikleri toplumların tarihlerini dikkatlice okuduklarında, arzularına neden ulaşamadıklarını anlayacaklardır. Öte yandan, hakim medeniyetin kurum ve değerlerini kabul edip kullanmakla onları üretmek, dönüştürmek, çok farklı zihinsel faaliyetleri gerektirmektedir. Kabul edip kullanmak, kopya temelli bir anlayışken, üretmek, yeni şeyler yaratmak anlamına gelmektedir. Kopyalar, hiçbir zaman asılları gibi olamayacağından, toplumsal sorunların çözümünde de istenilen sonuçları veremeyeceklerdir. Bu çıkmazın oluşmasında en belirgin unsurlardan biri, kendi toplumsal geçmişini yok sayarak, kendini bir başka toplumun parçası olarak görme yanılgısıdır.

Günümüz insanının yaşadığı sıkıntılar, modern hayat tarzıyla çok yakından ilişkilidir. Bu sorunu tartışmaya geçmeden önce bazı noktaları açığa çıkarmakta fayda vardır. İnsanların yaşama şartları, her zaman sıkıntılıdır. Sıkıntılar, insanı zamanın gelecek ve geçmiş boyutlarına yönlendirir. Gelecek boyutu üzerinde aşağıda durulacaktır. Geçmişe yönelme ise bireysel ve toplumsal olmak üzere iki türdür. Bireysel olan, bireyin geçmişinde iyi

günlerini hatırlama temeline dayanır. Şimdiki olumsuz durumu, geçmişteki iyi durumla karşılaştırarak, geçmişin daha iyi olduğu duygusunu yaşar. Bu karşılaştırmayı yaparken, genellikle geçmişte yaşadığı olumsuz durumları hatırlamaz ya da hatırlamak istemez. Ayrıca bazı insanlar için geçmişteki hayatları, gerçekten de şimdikinden çok daha iyi olabilir. Bunların geçmişi özlemeleri doğaldır. Ancak geçmiş yüceltildiğinde, sorun ortaya çıkmaktadır. Geçmişin tümüyle iyi olduğu düşüncesi, mantıksal olmayıp, şimdideki sıkıntıların yarattığı duygu durumuna bağlıdır.

Geçmişe yönelmenin toplumsal olanı, çeşitli dünya görüşleri ya da ideolojiler biçiminde ortaya çıkar. Söz konusu ideolojiler, geçmişte oluşmuş ve uzun tarihsel süreçlerde etkili olmuş değerler ile kurumları yüceltir ve toplumun şimdiki sorunlarını, geçmiş değerler ve kurumlar çerçevesinde çözümlenmeye çalışırlar. Dünya görüşünü belirleyen değerler, toplumsal geçmişe dayanıyorlarsa ve toplumun geçmişinde çok büyük başarılar göstermişlerse, söz konusu değerler, bireyler için çok daha önemli bir hale gelirler. Geçmişte büyük başarılar göstermiş, ama şimdide etkisizleşmiş değerlerle yaşamaktan yana olan birey, genellikle geçmişi yüceltir. Yaşadığı dönemin sorunlarından bunalan bireyler, geçmişte bir altın çağın yaşandığına inandıklarından, düşünce ve eylemlerini, altın çağın düşünce ve değerlerine bağlı olarak geliştirmek isterler. Ayrıca her toplum, normal şartlarda kendi geçmişini, iyi kabul ettiğinden, bazı bireylerin geçmişi yüceltmelerini dolaylı yoldan destekler. Zaten, bir toplum kendi geçmişini olumsuzluyorsa, o toplumun bunalımda olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu öbekte yer alanlar için, yaşanan dönemin sorunları, geçmişte belirleyici olan değerlerin etkisizleşmesinden kaynaklandığından, çözüm geçmiş değerlerin güncelleştirilmesidir. Ancak güncelleştirilmek istenen eski değerler, doğası gereği sürekli değişiklik içinde olan toplumların ihtiyaçlarını ne ölçüde karşılayabilir? Eski değerleri savunan birey, o değerleri, değerlerin başarılı olduğu dönemdeki gibi yaşayamaz. Çünkü yaşama şartları değişmiştir. Birey bu günün toplumsal değerleri çerçevesinde geliştiğinden,

değerlerin yaşandığı döneme, tarih bilgisinin içerdiği sorunlar açısından tam olarak nüfuz edilemeyeceğinin farkında değildir. Ayrıca, söz konusu değerlerin tarihi süreçte etkisizleştiklerini, onların görevlerini tamamladıklarını kabul etmek istemez. Ancak bazı değerlerin gelenekleşerek çağlar boyu devam ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte devam ettiği kabul edilen değerlerden anlaşılan şey değişmiştir. Değişme gerçeğini görmezden gelerek, eski değerleri yeniden kurma arzusu, gerçekçi bir yaklaşım değildir.

Toplumun sağlıklı bir şekilde devam etmesi için, bireylerin birbirine zarar vermemesi ilkesine dayanan ahlâk alanında, ilke açısından bir değişiklikten söz edilmez. Bireyle Tanrı arasındaki ilişkide de bir değişim olmaz. Ahlâk ile dinin sözü edilen bağlamları dışındaki değerlerin tümünde değişiklikler sürekli. Değişikliklerin zorunlulukla yaşandığı kültürel dünyada, eski değerlerin değişmeden kaldıklarını düşünmek hatalı bir tavır olduğu gibi, söz konusu değerlerin geçmişteki gibi başarı göstereceklerinin de garantisi yoktur. Toplumu iyileştirmek için başvurulmuş eski değer sistemlerinin ne türden sorunlar yaratacağı üzerinde de pek durulmaz. Şimdinin yaşama şartları, geçmiş yaşama şartlarından farklı olduğundan, yeni değerlere ihtiyaç duyulur. Toplumsal değişimleri engellemek mümkün olmadığından, toplum yeni yaşama şartlarını oluştururken yeni değerler üretir. Geçmiş değerleri yeni yaşama tarzına uygulamak, onları çok büyük ölçüde değiştireceğinden, beklenen sonucu vermezler.

Birey açısından bakıldığında, eski değerlere göre hayatını sürdürme çabası, bulunduğu ortamdan kopma ve ortama karşı bir tavır geliştirme sonucunu doğurur. Toplumdan kopuş ve ona karşı tavır alma, toplumdaki huzursuzlukların artmasına neden olmaktadır. Geçmiş yüceltenler, değişimin kültür dünyasında bir kategori olarak iş yaptığını, şimdinin gerçekliğini ve gelecekte ortaya çıkacak yeni durumları gözönüne almazlar. Değişimin kaçınılmaz olduğu kavranıldığında, savunulan değerler yeni değerlerle ilişkiye sokulup yeniden yorumlanmadığında, geçmiş değerlere bağlı kalanlar çoğu zaman etkisizleşirler. Bununla birlikte, geçmişe bağlı yaşayanlar, bir-

çok açıdan toplum için olumlu etkide bulunurlar. Toplumu bir arada tutan başlıca unsurlar arasında olan değerleri ve gelenekleri yaşatarak, kültürel sürekliliği güvence altına alırlar. Ayrıca, toplumların hızla değiştiği dönemlerde, sağlıklı dönüşümlerin gerçekleşmesinde etkili bir güç olarak katkıda bulunurlar.

Geçmiş yücelterek ona bağlı kalma çabasına girmek, sorunlar hakkında düşünce üretmenin önündeki önemli engellerden biridir. Geçmiş fazla bağlanmak şimdiki sorunları anlamayı zorlaştırdığı gibi geleceğe ilişkin sorumlulukların da ihmal edilmesine neden olmaktadır.

Gelecek

Toplumsal konumunu sürdürme ve iyileştirme kaygısı, bireyin düşüncesinde gelecek boyutuna yer açar. Bununla birlikte geleceğin belirsizlik özelliği, bireysel tedirginliklerin başlıca kaynakları arasındadır. Gelecekle ilgili kaygılar, bireyi, iki tür davranış sergilemeye yöneltir: İlki, bireysel kaygılardır. Kişi şimdide sahip olduğu iyi imkanları gelecekte de sürdürmek için dikkatli davranmakta, toplumsal konumu ya da yaşama şartları kötüyse, yaşama şartlarını iyileştirmeye yönelik planlar yapmaktadır. Yaşama şartları iyi olan bireyleri kendine örnek seçerek, onların sahip olduğu imkanlara sahip olmak için çalışmaktadır. İkincisi, toplumsal kaygılarla ilgilidir. Şimdide iyi konumda olan toplumların sahip oldukları imkanları elde etmenin yollarını aramaktadır. Birinci davranış tipi, genel ve doğal kabul edilen bir eğilimdir. İkinci davranış tipi, ağırlıklı olarak şimdideki sorunları çözmüş toplumları ya da kişileri taklit etmek şeklinde geliştirilmektedir. Başarılı toplumları örnek almak ya da sorunların çözümünde göz önünde bulundurmamak, sorun çözme çabalarında gerekli bir durumdur. Ancak taklit etmek, örnek almak ya da model olarak göz önünde bulundurmadan çok farklıdır. Taklit, taklit edilen şeyin görünüşünü esas alır, onun nasıl gerçekleştiği üzerinde durulmaz. Taklit, kendi sorunlarını çözme kararlılığını ve becerisini gösteremeyen kişi ve toplumların sorunu olarak ortaya çıkar. Başarılı top-

lumların taklit edilmesinden yana olan kiři ve toplumlar, geleneksel deęerleri ve tarihi řartları fazlaca önemsemezler. Kendi toplumlarının deęerlerinden uzaklařmayı besleyen bir tavır takınırlar. Bu tavır kimliksizlięi ve bir tür kiřiliksizlięi birlikte getirdięinden, taklit edilmeye çalıřılan toplumun sömürgesi olmaktan kurtulamazlar.

Gelecek sorununu taklit temelinde çözümlemeye çalıřan birey ve toplumlar, düşünce üretmek yerine, üretilen düşünceleri aktarmayı görev bilirler. İçinde bulundukları toplumun sorunları üzerine kafa yormaktansa, “geleliřmiř” olduęuna inandıkları toplumların benzer sorunlar hakkında ürettikleri düşünceleri aktarmayı çok büyük iş yapmış gibi sunarlar. Aktarılan düşüncelerin, hangi ortamlarda ve ne tür sorunların tartışmalarına baęlı olarak geliřtiklerini yeterince incelemeden, toplumsal soruna are olarak sunarlar. Geleceklerini iyileřtirmek için düşünce üretmek yerine, aktarmayı ya da taklidi esas aldıklarından, bilerek ya da bilmeyerek geleliřmiř toplumların uydu su olurlar. Görmekte zorluk çektikleri ya da gördükleri halde durumu düzeltmek çabasına giremedikleri nokta, geleliřmiř toplumların geleliřmiřliklerinin, uydu ya da sömürge toplumlara dayandıęıdır. Bir toplumun aydın ve yönetici kadrolarının, gelecekte iyi yařamak sanısına dayanarak toplumu uydu haline getirmeye çalıřmalarının mantıęını anlamak zordur. Bu tutumu açıklamanın üç yolu vardır: 1) Toplum kendi sorunları hakkında çözüm yolları geliřtirme becerisinden yoksundur. 2) özüm geliřtirme çabaları çeřitli řekillerde engelleniyordur. 3) Bireysel çıkarlar toplumsal çıkarların üstünde kabul ediliyordur. Toplumun geleceęi hakkında kaygılar taşınyorsa, toplumsal sorunlar hakkında düşünce üretiminin yollarının aranması gerekir.

Toplumların geleceęi, kurumlar tarafından belirlenir. Kurumlar ve onları yönetenler, kendi alanlarına iliřkin řimdiki sorunları çözmek ve gelecekte ortaya çıkacak yeni durumları tahmin ederek hazırlık yapmakla görevlidirler. Toplumun sorunlarını, kurumların kendi imkanları dahilinde çözmesi gerektięi anlayışı ve bu anlayışın uygulanması, toplumların gerçek anlamda baęımsızlıklarının temel dayanaęıdır. Bu anlayışla hareket edecek yöneti-

ci, kendi makamını korumaktan çok, kurumun görevlerini yerine getirme çabası içinde olacağından, zamanın gelecek boyutunu önemser. Kurumlar görevlerini yerine getirirken, hem kurumun hem toplumun geçmişini ve değerlerini malzeme olarak kullanırlar. Toplumsal geçmişte yeterli malzeme bulunamazsa, benzer sorunları çözen toplumların kurumlarının, sorunları nasıl çözdüklerini inceleyip, elde edilen verilerin katkısıyla yeni modeller üretilmelidir.

Geleceği önemsemek ve gelecek için hazırlıklar yapmak, toplumların sürekliliği için, olmazsa olmaz şartlar arasındadır. Toplumdaki her bir kurum, kendi alanıyla ilişkili olarak geleceğe ilişkin modeller geliştirmekle yükümlüdür. Bu modeller öncelikle kurum elamanları tarafından, diğer kurumların da destek ve görüşleri alınarak yapılır. Geleceğe ilişkin modeller, kurum ve ilgilendikleri sorunların geçmişini ve şimdisini göz önünde bulundurmak zorundadır. Bu durum kurumun ve kurumun ilgili olduğu sorun tipinin tarihini iyi bir şekilde ortaya koymayı gerektirmektedir. Eğer bir toplumda toplumun sorunları hakkında düşünceler, modeller ve çözüm önerileri yeterince yapılmıyorsa ya da yapılamıyorsa, o toplumun uydu olduğu ve söz konusu toplumun entelektüellerinin sorumluluklarını yerine getirmediği kolaylıkla söylenebilir.

Bireyin düşünce ve eylemlerinde gelecek boyutunun en iyi göstergesi, bireyin kendisi için koyduğu amaç ya da amaçlardır. Gelecek boyutunu içinde barındıran amaç, bireyin kendi iradesiyle karar verip gerçekleştirmek istediği bir şey ya da varmak istediği bir hedeftir. Kararın irade ve bilinç temeline dayanması ve onu gerçekleştirmek için eylemde bulunmak, istenen şeyi hayal olmaktan çıkarır. Birey kendisi için bir amaç belirlemişse, amacı gerçekleştirmek için hayatını amaç doğrultusunda düzenlemek durumundadır. Bu tür bireylerin şimdideki davranışlarını, gelecek boyutu belirler.

Zaman Bilinci

Toplumsal varoluşun sürekliliği, ortaya çıkan sorunları çözebilme becerisine bağlıdır. Toplum adına sorunları çözme görevi, kurumlara ve kurumları işleten kişilere verilmiştir. Kurumları işletenlerin eğitim ve öğretimi okul sistemlerinde gerçekleşmektedir. Okulları işleten hocaların, özellikle de bütün okullara öğretmen yetiştiren üniversite hocalarının, kendi alanlarıyla ilgili sorunlar hakkında çözüm önerilerinde bulunma görevleri vardır. Sorunlar hakkında çözüm önerileri düşünce üretiminin mekanizmasını oluşturmaktadır. Çünkü üretilen her düşünce bir ya da birçok sorunla ilgilidir. Düşünce üretiminden sorumlu kişi “büyücü”dür. Kurumların yönetim kadroları, entelektüeller, sanatçılar, siyasetçiler, özellikle de öğretim üyeleri büyücüler kabilesini oluşturmaktadırlar. Sorunlar hakkında üretilen düşüncelerin başarısı, tarihsel dönem anlamında zamanı iyi anlamakla yakından ilgilidir. Zamanı iyi anlamak, dönemi belirleyen değerler ile ortaya çıkan sorunlar arasındaki ilişkileri iyi kurmaya ve üç boyutlu olarak düşünmeye bağlıdır. Üç boyutlu düşünmek ve sorunları bu bağlamda ele almak, zaman bilincini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle zaman bilinci, düşünce ve eylemlerle zamanın boyutları arasındaki ilişkinin sağlıklı kurulmasıdır.

Düşünceler oluşturulurken, zaman, bir kategori olarak düşüncelerde kendiliğinden yer alır. Ancak bu kendiliğinden yer alma durumu, yeterli olmamaktadır. Çünkü düşünceye konu olan alanın üç boyutlu resminin yapılması gerekmektedir. Bu resmin geçmiş boyutu, konu hakkında ortaya çıkan düşüncelerin soru yumaklarını ve verilen cevapların takip ettiği çizgiyi göstermektedir. Şimdi boyutu, sorunun yaşanılan dönemde aldığı hali, çerçevesini ve temellerini iyi görmek anlamına gelmektedir. Gelecek boyutundaysa, sorunun alacağı haller, mümkün mertebe öngörülmektedir.

Herhangi bir sorunu zamanın boyutlarına bağlı olarak incelerken, değişme ve süreklilik kavramları temel unsurlar olarak öne çıkarlar. İncelenen konunun tarihsellik çerçevesinde geçirdiği değişimler, konunun keşfedilen yeni özellikleri, konu hakkında yeni düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlar.

Yeni düşüncələr oluştuqça, eski düşüncələr etkisizleşip, yeni düşüncelerin arka planlarında yerlerini korurlar. Süreklilik, hem sorunun kendisinde hem de soruna getirilen çözüm denemelerinde görülür. Sorun, nihai bir şekilde çözümediği sürece (ki çoğu zaman nihai olarak çözülemez) sürekliliğini korur. Bir bakıma, dönüşerek varlığını sürdürür. Düşüncelerdeki süreklilik, sorun hakkında düşünce üretirken kaçınılmaz olarak, konuyla ilgili eski düşüncelerden hareket edilmesiyle ilgilidir. Yeni düşüncelerin eski düşünceleri içermeleri, eski düşüncelere süreklilik kazandırır.

Üç boyutlu düşünmenin zorluğu nedeniyle, çoğu zaman şimdi esas alınarak sorunlara yaklaşılr. Bu tutumla çalışanlar sorunlar yumağını, toplumu, dünyayı ve evreni şimdi içine sığdırmaya çalışırlar. Böyle bir çabanın anlamsızlığı ortadadır. Ancak sorun, böyle bir hatayı yapmaması gerekenlerin yapmasıdır. Bu yanlışı sürdürenler için nesneler, anlayışlar, inançlar, görüşler, evrenler, kendi sıkıştığı ânın içine sığıyorsa doğrudur, sığmıyorsa yanlıştır. Diğer bir yanlıştaki tutum da, yapılmak istenen, arzulanan şeylerin ânında olmasını ummaktır. Böyle bir umudu besleyen kişi, olgunlaşmamış bir kişiliğe, ufuksuz bir yapıya ve bulanık bir zihne sahiptir. Sorunların süreç içinde ortaya çıkması gibi, çözümün de süreç içinde gerçekleşmesi gerekir. Yani sorun geçmiş boyutta yer alırken, çözüm gelecek boyutundadır. Dolayısıyla sorunlara getirilen çözüm önerilerinin hemen şimdi uygulanmasını ve olumlu sonuçlar alınmasını beklemek, toplumsal yapının nasıl işlediğinden habersiz olunduğunun bir göstergesidir.

Gelecek ve geçmiş boyutlarıyla düşünüldüğünde, ân parçalanır ve anlamsızlaşarak geniş bir şimdiye dönüşür. Üç boyutlu düşünmenin yapısı gereği düşünce çerçevesi genişler ve bu düşünce çerçevesinin içini sağlam şekilde doldurmak da zorlaşır. Büyük ölçüde ânla özdeşleşen psikolojik zaman, yerini kavramsal zamana bırakır. Kavramsal zaman da, üç boyutluluk, değişkenlik, büyük bir malzeme yığını ve farklı görüşlerin belli bir düzen içinde temellendirilmesiyle gerçekleşir. Sorunların eleştirel bir tabanda, düzenli ve tutarlı bir şekilde temellendirilmesi, felsefi bakış açısının ya da

felsefî bir sistemin ortaya çıkmasını sağlar. Oluşturulan felsefî taban, sonra ortaya çıkacak ve çıkabilecek sorunların çözümünde önemli bir kaynak haline geldiği gibi, sorunlar hakkında düşünce üretiminin sürekliliğini de garanti altına alır.

Toplumu belli bir rahatlıkta tutmak için, olanlarla olabirlikleri sürekli göz önünde tutmak gerekir. Bu niteliklere sahip olmak zaman bilincinin göstergeleri arasındadır. Kültür ya da toplum sorunlarını kendine konu alan kişi ya da kişiler, sorunların tarihi süreç içinde geliştiğinin, çözümlerinin de belli bir süreçle gerçekleşeceğinin ve her sorunun bitiminde başka sorunların oluşacağının bilincinde olmalıdırlar.

Prof. Dr. Ayhan Bıçak

Place of Time Consciousness in Idea Generation

(summary)

Time has a central position in the determination of idea. In this article, the attention is drawn to the historical process of the formation of thought. Furthermore, it has been shown that advanced developments in the field of intellectualism are significantly based on time consciousness and critical methods.

Keywords: idea generation, time, consciousness, social development.

Prof. Dr. Ayhan Bıçak

İdeya Yaradıcılığında Zaman Şüurunun Yeri

(xülasə)

Zaman ideyanın müəyyənləşdirilməsində mərkəzi bir yerə sahibdir. Məqalədə fikrin formalaşmasındakı tarixi prosesə nəzər salınmışdır. Bundan başqa, intellektual sahəyə aid proqressiv yeniliklərin də əhəmiyyətli dərəcədə zaman şüuruna və tənqidi metoda istinad etdiyi göstərilmişdir.

Açar sözlər: ideya yaradıcılığı, zaman, şüur, sosial inkişaf.

***Bilme Kipleri Olarak
Felsefe ve Tarih***

Nəbi Mehdiyev*

Giriş

İlk bakişta, tüm entelektüel disiplinler ile izafet ilişkisi kurabilen iki temel disiplinin söz konusu olduğı düşünölebilir: Felsefe ve tarih. Yahut da tersinden, felsefe ve tarih dışında hiçbir disiplinin, tüm entelektüel disiplinlerle izafet ilişkisi kuramayacağı söylenebilir. Sözelimi, sanat felsefesi/sanat tarihi, fizik felsefesi/fizik tarihi, hukuk felsefesi/hukuk tarihi vs. (Bu iki disiplinin “felsefe tarihi” ve “tarih felsefesi” gibi karşılıklı izafet durumları üzerinde *Felsefe Tarihi ve Tarih Felsefesi* başlıklı kısımda ayrıca duracağım). Fakat dikkatli bir bakışla, bu iddianın doğru olmadığı anlaşılacaktır.

Dikkatli bir bakıştan kastım, herhangi bir şeyi ilk görünüşü üzerine değerlendirmenin yanlışlığı ve onun gerçek anlamının her zaman bu ilk görünüşünün ötesinde aranmasının lüzumudur. Halk bilgeliğinden bilim tarihine kadar bu yaklaşımın pek çok örneğı bulunabilir. Benim ilgili olduğum alandansa, Descartes’ın *Metod Üzerine Konuşma*’sını ya da Russell’in *Görünüş ve Gerçeklik*’ini zikretmenin yeterli olacağına inanıyorum.

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İctimai və Bəşəri elmlər kafedrasını müdiri.

Sözelimi, kimine göre Russell'ın masası, masadan başka her şeye benzeti-
lebilir; ancak kimine göre de Russell'ın amacı, masanın sadece görüldüğü
üzere masa olmadığını göstermek değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi,
onun gerçekte ne olduğunu göstermekti ki ben de şahsen bu ikinci görüşü
daha isabetli buluyorum. O halde, bu yazıda, sadece felsefe ve tarih kavram-
larının ilk görünüşlerinden öte bir şey olduğunu söylemekle yetinmeyece-
ğim, aynı zamanda ve daha da önemlisi, gerçekte ne olduklarını göstermeye
çalışacağım.

İşin özü şudur: Felsefe asla izafet içinde yer alamaz, tarih ise asla iza-
fet dışında kullanılamaz. Bir şeyin felsefesi ibaresi, sözelimi yukarıdaki ör-
neklerden birisinde olduğu gibi hukuku tamladığında, ne kadar saçma ise ta-
rih sözcüğü de herhangi bir şeyi tamlamadığında, sözelimi hukuktan kopa-
rıldığında, bir o kadar saçma olmaktadır. Daha yalın bir ifadeyle, tıpkı bir
izafet içinde felsefe kavramının anlamlı olmaması gibi, tek başına tarih kav-
ramı da anlamlı değildir. Bu iddiamı temellendirebilmek adına, felsefe ve
tarih kavramlarını ayrıca mütalaa etmek gerekir.

Felsefe ve Tarih

Her şeyden önce, felsefe ve tarih kavramlarını, bir bilme kipi şeklinde
kullandığımı belirtmeliyim. Bu kavramlarla ilgili tarihsel birikim, literatür
yığını ve yorum çeşitliliği gibi hususları, açıklama açısından herhangi bir
zorunluluk arz etmediği sürece dikkate almayacağım. İkincisi ise, bilmekten
kastım önerme kurmaktır; önerme şeklinde ya da dil aracılığıyla ifade edil-
meyen hiçbir şey bilgi olarak adlandırılmaz.

Bu arada, felsefenin tarihe temel teşkil etmesinin yanı sıra felsefenin
tabiatını belirgin hale getiren şeyin de tarih olmasından dolayı, önce tarih,
sonra felsefe üzerinde durmak istiyorum.

Tarih

Bilgi, biçim itibariyle, öznenin nesne ya da bilen bilinen üzerindeki

aklı hakimiyyətinin sözlü bir yansımasıdır. Bu muttali olma durumu, bəzən senkron (eş-zamanlı), bəzən de diyakron (zaman-aşımli) bir şəkildə təzahür edir. Senkron bilgilərin imkânı, tartışmaya açıktır, çünkü belirli bir önerme, hər zaman gerçəkleşmiş bir durumu takip edir; fakat aradaki interval, söz konusu önermeyi diyakron kılmak için de yeterli değil, çünkü aynı önerme üzerine başka bir önerme de henüz tahakkuk etmiş değildir.

Diyakron bilgilər, insanoğlunun ən kolay şəkildə muttali olduğu və noetik dağarcığının tamamına yakın bir bölümünü kaplayan bilgilərdir. Bu bilgi edinmə biçimini, henüz herhangi bir derecelendirmeye tâbi tutmaksızın, topyekun tarix olaraq adlandırıyorum. Bunu yaparkən də birbiriylə bağlantılı iki hususu diqqətə alıyorum: birincisi, tarix, olmuş bir şeyin bilgisidir; ikincisi isə, tarihin olmuş bir şeydən soyutlanamayacağı gerçəğidir.

Burada kolayca təhmin edilebileceği üzere, tarix, sadəcə belirli bir disiplinin adı olmayıp aynı zamanda belirli bir bilgi edinmə biçiminin də adıdır (zaten tarix adı altında tək başına bir disipline söz edeməyiz, disiplinlər boyutta mutlaka tamlayan (muzâfun ileyh) olmaq durumundadır; bkz. *Tarix Felsefesi* başlıklı kısım). Bu bilgi edinmə biçiminin ayrıntıları, yirminci yüz yılın ikinci yarısından sonra felsefə literatüründə kavramsal açıdan önəmli ölçüdə belirginləşməyə başlamışdır. Bu dövəndə “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde (bundan sonda GDİ) belirginleşen ve esasında İlkçağa kadar götürülebilecek tanım, tam da tarix olarak adlandırdığım bilgi edinmə biçimini ifade eden eşsiz bir tanımdır. Bu tartışmalar, esasen tanım içerisindeki gerekçelendirme bileşeni üzerine yoğunlaşmış durumdadır. Şimdi, tartışmanın disiplinler düzeydeki tazammunlarını bir süreliğine erteleyerek gerekçelendirme kavramı üzerinde ayrıca durmanın yararlı olacağı kanaatindeyim.

GDİ tanımı içerisinde ne inanç ne də doğruluk epistemik bir tabiatı haizdir. Daha kesin konuşmak gerekirse, inanç psikolojinin, doğruluk isə metafiziğin konusudur. O halde, GDİ tanımına epistemik bir görünüm kazandıran bileşen, sadəcə gerekçelendirmedir. Diğer bir ifadeyle, gerekçelendirme, belirli bir önermeyi bilgiye dönüştürmenin tək yoludur. Sözgelimi,

Türkiye Cumhuriyetinin 1923 yılında ilan edildiği, İstanbul'un 1453 yılında fethedildiği, kamu ve özel hukuk ayırımının ilk kez Romalılarca yapıldığı, insanoğlunun iki yüz bin yıl önce “aklını” kullanmaya başladığı ya da güvercin ve kumruların aslında aynı familyaya ait bir kuş türü olduğu, dünyanın güneşe en yakın üçüncü gezegen olduğu, “kırmızıya kayma”nın evrenin genişlediğinin bir kanıtı olduğu gibi gerek zamansal gerekse de dolaylı veya dolaysız gözleme dayalı önermeleri bilgiye dönüştürmek için belirli türden bir gerekçelendirme kullanmak durumundayız; aksi takdirde bu önermelerden hiçbirisi bilgi değeri kazanmayacaktır. Bu demektir ki gerekçelendirme, biçimi ne olursa olsun, standart bilgi tanımının zorunlu bir bileşenidir; bundan dolayı, “iyi temellendirilmiş”, “yeterli nedenlerle desteklenmiş” ya da “güvence altına alınmış” gibi sıfatların tamamını gerekçelendirmenin eşanlamlı ifadeleri olarak görmek mümkündür.

Takriben son altmış yılda, bilgi felsefesi çalışmaları bağlamında birbirinden farklı ve hatta birbirine zıt pek çok gerekçelendirme teorisi ortaya konulmuştur. Zira gerekçelendirmenin standart bilgi tanımının zorunlu bir bileşeni olması, onun tekil bir görünüm sergilemesi gerektiği anlamına gelmez. Bir inancın gerekçelendirilmiş olması, aynı zamanda söz konusu inancın bir de gerekçelendireni (öznesi) olduğunu ima eder. Bu anlamda, belirli bir inancın bilgiye dönüştürülmesi sürecinde öznenin dünya görüşü, kişiliği, entelektüel yetileri, bakış açısı ve hatta hem doğal hem de kültürel anlamda çevresel etkenlerin rolü yadsınamaz. Fakat tüm bu içsel ve dışsal etkenlerin yanı sıra doğru olana inanma ve yanlış olana inanmama gibi bir entelektüel sorumluluk taşıdığımızı da göz ardı etmemek gerekir. Entelektüel sorumluluk ise, belirli bir önermeye inanmanın normatif kuralları haiz olduğunu tazammun eder; daha kesin bir ifadeyle, gerekçelendirme, her türlü keyfiliği önleyen normatif bir kavramdır. Dolayısıyla, gerekçelendirmenin öznel oluşuyla normatif oluşunu birbirinden ayırmak gerekir.

Çağdaş gerekçelendirme teorileri, bileni (özneyi) esas aldığımızda, genellikle iki kısımda incelenir: *içselcilik* ve *dışsalcılık*. Bir yönüyle büyük bir

teoriler kümesi olan içselciliğe göre, bir inancı bilgiye dönüştürülebilmesi için, öznenin şimdiki (ya da o andaki) doğrudan farkındalığının etkin olması gerekir. Yine, büyük bir teoriler kümesinin ortak adı olan dışsalcılığa göre, bir inancın bilgiye dönüştürülmesi sadece öznenin doğrudan farkındalığına tahkim edilemez; tam tersine, bir inancın bilgiye dönüştürülmesi, öznenin perspektifinden ziyade bilgi edinme ortamının elverişliliği ile ilgili bir meseledir.

Bu yaklaşımlar, Gettier sorunları dikkate alındığında daha da anlaşılır bir hale gelmektedir. Gettier, meşhur yazısında kullandığı örnekler aracılığıyla, bilgi için gerekli olduğu iddia edilen üç şartın bir araya gelmesi durumunda dahi GDİ'nin bilgi sağlamayacağını ileri sürmüştü. Şöyle ki, bir önermeye inanıyor, bu inancımı gerekçelendiriyor ve yine bu gerekçelendirilmiş inancımın doğru olması durumunda dahi söz konusu önermenin bilgi değeri taşınamaması mümkün olmaktadır. Buradan çıkan sonuç, GDİ tanımının en azından her zaman bilgi için yeterli ya da zorunlu bir tanım olmadığıdır. O halde, ya GDİ revize edilmeli ya da bütünüyle değiştirilmelidir. Yukarıda sözü edilen iki temel gerekçelendirme teorisi, tam da bu fikir üzerine yeniden şekillenmiştir. İçselcilik, GDİ tanımının yeniden revize edilmesini, daha doğrusu gerekçelendirme ögesinin daha da güçlendirilmesini savunurken, dışsalcılık, gerekçelendirmenin terk edilip yerine bir tür güvenilir bilgi edinme mekanizmasının ikame edilmesini önermektedir.

Bu noktada, Gettier'in meydan okumasına karşı içselcilik ve dışsalcılığın birbirine yönelttikleri eleştiriler, yeni önerilerinden daha önemli görünmektedir. Buna göre, GDİ tanımına yeni bir ögenin ilave edilmesi, psikolojideki pekiştireç kavramından öte bir şey değildir ve nihayetinde de geçici bir çözümdür. Diğer taraftan, gerekçelendirme kavramı yerine ikame edilmesi istenen güvence kavramı da, dolaylı olarak gerekçelendirme kavramının farklı bir tezahürüdür.

Öyle görünüyor ki, kesinliği kendiliğinden sabit olmayan her önerme, adı ve biçimi ne olursa olsun, içten veya dıştan aklî bir desteğe ihtiyaç duya-

caktır. Daha açık bir ifadeyle, içselci ve dışsalcı gerekçelendirme teorileri, tanım ve işlevleri gereği Gettier sorununu nihaî anlamda bir çözüme kavuşturamayacaklardır. Tabii ki bu, söz konusu yaklaşımlar arasında epistemik bir derecelendirmenin tesis edilemeyeceği ya da bilgiye yaklaşma konusunda eşit mesafede durdukları anlamına gelmez.

Şimdi, Gettier'in itirazı, bir bütün olarak ele alındığında, GDİ tanımının yanılabilir olduğunu göstermesi hasebiyle epistemoloji tarihinde bir devrim niteliği taşımaktadır. Oysa ki yanılabilirlik, hem kavramsal hem de olgusal açıdan bilginin varlığını tehdit eden bir unsurdur. Daha yalın bir ifadeyle, bir bilginin yanılabilir olduğunu söylemek, aslında onun bilgi olmadığını söylemekle aynı anlama gelmektedir. Fakat içten veya dıştan aklî desteğe sahip olmasının yanı sıra kurgusal düzlemde bir kere dahi yanılabilir olan bir tanımın bilgi değeri taşımaması, onun epistemik statüden büsbütün yoksun olduğu anlamına da gelmemelidir.

Bu mülahazalardan şu sonucu çıkarıyorum: hem geleneksel GDİ tanımını doğru hem de Gettier'in bu tanıma yönelik itirazı geçerlidir. Bu ikisini birleştirdiğimde ise, "gerekçelendirilmiş doğru inanç"ın tanımlananının bilgi değil de "kanaat" olduğunu düşünüyorum. Geleneksel epistemoloji, bilgi edinme yetimizin çıktılarını kabaca iki kısma ayırmıştır: inanç ve bilgi. Halbuki dış dünyanın aklî tezahürü, tam da bu ikisi arasında yer almaktadır. Kanaat diye adlandırdığım bu önerme türü, yine tarih diye adlandırdığım muazzam bir entelektüel alanın tek isabetli tanımı gibi görünmektedir. Olumsuzsalığın hakim olduğu bu alanda bilgi edinme yetimizin temel isnat noktası, yanılabilirlik ilkesine göre çalışan gerekçelendirme kavramıdır. Gerekçelendirilmiş doğru inancın yanılabilir olmasından daha doğal bir şey olamaz, aksi takdirde gerekçelendirmeye ihtiyaç duymazdık.

Felsefe

Buraya kadar, aklî çıktılarımızdan bilgi olarak söz ettim. Ama bir önceki kısmın sonunda, bilginin gerekçelendirilmiş doğru inançtan öte bir şey

olduğu sonucuna vardım. Böylece, ortaya çıkan boşluğu, üç kavramı yeniden tanımlamak suretiyle doldurmak mecburiyetindeyim: alan, tanım ve ilke. Bir önceki kısımla mukayeseli bir şekilde bunları şu şekilde tanımlıyorum:

Tarih	Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç (Kanaat)	Yanılabirlik
Felsefe	Kesin İnanç (Bilgi)	Yanılmazlık

Bu kavramlardan ilki olan felsefenin tabiatı meselesi, gene felsefenin kendi sınırları içinde her zaman dikkat merkezinde olmuştur. Zira, tüm diğer disiplinlerden (ki burada bilgi edinme biçimleri bakımından tamamını tarih olarak adlandırıyorum) farklı olarak felsefe, hem ötekinin hem de kendinin tabiatını konu edinebilen özgün bir alandır. Öyleyse, nedir bu felsefe denen şey? Bu sorunun cevabı, esasında önemli ölçüde tarih tanımına bağlıdır. Felsefe de, tıpkı tarih gibi, varlığını dile, daha özel olarak, morfoloji ve sentaksa borçludur. Bu noktada, filolojiden ilhamla, birtakım mülahazalarda bulunmak isterim.

Morfolojik olarak her sözcüğün bir yan bir de belirleyici özelliği vardır. Burada yan özellik, deney ve gözlem sonucu elde edilen a posteriori niteliklere, belirleyici özellik ise deney ve gözlemden bağımsız olup söz konusu sözcüğün varlık sebebi olan a priori niteliğe işaret eder. Aynı şey, sentaktik yapılar için de geçerlidir. Bir önerme, deney ve gözlem sonucu oluşturulmuşsa olumsal (mukayyed), deney ve gözlemden bağımsız bir şekilde oluşturulmuşsa zorunlu önermedir. Açıkçası, bir önermenin zorunluluğunun onu oluşturan kavramların köken veya ontolojik statüsünde aranmasını çok da isabetli görmüyorum. Sözelimi, “insan ölümlüdür” gibi zorunlu bir önermenin iki bileşeni olan “insan” ve “ölüm” kavramlarının olumsallık ve zorunluluk açısından etiyolojik tahlilini yapma girişiminin, söz konusu önermenin zorunluluğuna hanel getirmeyeceği kanaatindeyim. Evet, felsefe sözcüğünün kendisi cerh edilebilir, ama felsefenin esas problemi sentaks, yani bir önermenin olumsallık veya zorunluluğunu tespit etmek olmalıdır.

Şimdi bu mütalaa ışığında felsefe sözcüğünün morfolojik bir tahlilini yapmayı deneyelim. Felsefenin temel özelliği, başka bir şey tarafından açıklanmaya veya desteklenmeye muhtaç olmayan ilke veya ilkeleri tespit ve teşkil etmektir. Felsefenin yan özelliği ise, bu ilke veya ilkeler dışındaki her şeyin yine bir ilke veya ilkelere uygunluğunu tartışmaktır. Felsefenin yan özelliği, bilim felsefesi, din felsefesi ve sanat felsefesi gibi daha nice izafet şeklindeki felsefelere işaret eder. Hatırlanacağı üzere, *Giriş* kısmında felsefenin hiçbir surette izafet içerisinde yer alamayacağını iddia etmiştim. Şimdi bu iki fikir arasında bir çelişki yok mu? Kesinlikle hayır. Çünkü, tekrara düşme pahasına dahi olsa, bir anlamda teftiş işlevi gören izafet şeklindeki felsefî disiplinler, felsefenin yan özelliğini teşkil ettiği için herhangi bir ontolojik zorunluluktan söz edemeyiz. Ancak ilke veya ilkelerin tespit ve teşkili gibi temel özelliğini elinden alırsak, felsefenin varlığını ortadan kaldırmış oluruz.

Öyle sanıyorum ki, artık felsefenin ne olduğunu söyleyebiliriz: Felsefe, ilkeler ilmidir; bir etkinlik olarak ise, ilkeleri arama ve bunların dışındakilerin (olumsal alan) de söz konusu ilkelere uygun olup olmadığını sorgulamaktır.

Felsefenin bize sunduğu önermeler, ilke niteliği taşıdığı için kesin olmak durumundadır. Burada ontolojiden ziyade epistemik bir perspektif benimsediğim için “zorunluluk” yerine “kesinlik” kavramını ikame etme isteğimin mazur görülebileceğini umuyorum. Diğer yandan, Gettier itirazlarında da gördüğümüz gibi, bir inancı bilgiye dönüştürmek için yanılmamak durumundayız. Zira, bir şey ya bilinir ya bilinmez. Belki bilme yetimizi ya da bilgi edinme mekanizmamızı değil ama bilginin kendisini belirli bir derecelendirmeye tabi tutamayız. O halde, bilgi, kesin inançtır; kesin olan bir inanç için gerekçe aramak ise absürt bir tutum olacaktır.

Özetle, ilkeler ilmi olan felsefenin ortaya koyduğu önermelerin, her türlü yanılabilirlikten uzak bir şekilde, kesinlik değeri taşıması kaçınılmazdır. Bu iddia, aynı zamanda şu epistemik iddiayı da geçerli kılmaktadır: Ve-

rili bir önerme, aksinin düşünülmemesi durumunda bilgi, aksinin düşünülmesi durumunda ise kanaattir. Burada birincisinin alanı felsefe, ikincisinin ise tarihtir; yine burada birincisinin ölçütü yanılmazlık, ikincisinin ise yanılabilirliktir.

Felsefe Tarihi ve Tarih Felsefesi

Felsefe ve tarih kavramlarının oluşturdukları karşılıklı izafet durumlarının, felsefe ve tarih disiplinleri üzerine mütalaalarımı daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyim. Bir önceki kısımda bu kavramları ayrı ayrı tanımlamaya çalıştım. Buna göre, felsefe yanılmazlık ölçütüne dayalı kesin inanç (bilgi), tarih ise yanılabilirlik ölçütüne dayalı gerekçelendirilmiş doğru inanç (kanaat) üretir. Şimdi, bilgi ile kanaati birbirinin tamlayıcısı olarak kullandığımızda çelişkiye düşmüş olmaz mıyız? Bana öyle geliyor ki felsefe ve tarih kavramlarından üretilen “felsefe tarihi” ve “tarih felsefesi” gibi izafet kiplerini, tıpkı kavramların kendi tanımlarında olduğu gibi, doğru bir şekilde tanımlarsak, bu olası eleştiriyi önemli ölçüde bertaraf etmiş oluruz.

Felsefe Tarihi

Peşin olarak, hakikatin bir tarihinin olamayacağını ifade etmek isterim. Şöyle ki bir cismin yer kaplıyor olması (eğer yer kaplamak cismin temel özelliği ise), onun her zaman, geçmiş, şimdi ve gelecekte de böyle olacağı anlamına gelir. Öyleyse bilgi değeri taşıyan önermelere bir tarih fikri hamletmek ya da bunların tarihsel izlerini sürmek ve birtakım öngörülerde bulunmak anlamsız olsa gerek.

Fakat sıradan bir okur, felsefe tarihi adı altında sıradan bir metni irdelediğinde, birbirinden çok farklı ve hatta zıt görüşlerle karşılaşabilir ve bu da nihayetinde kendisini, çağdaş düşüncede de önemli bir yer işgal eden göreceliğe itebilir. Mantıksal olarak, okurun -gerek felsefeci olsun gerekse de olmasın- böyle bir çıkarımda bulunması kaçınılmazdır; sebebine gelince, kanaatimce, birkaç temel faktörden söz edilebilir.

Birincisi, tarihsel olarak, filozof / felsefeci deyimi, benim bu yazıda kastettiğim bilgi arayışını temele alan bir kimseden çok daha geniş bir anlamı haizdir. Bilhassa ortaçağlarda filozof, kanaatler üzerine de eğilen ve aklın nüfuz edebileceği tüm alanlarda fikir yürütebilen, daha açık bir ifadeyle, astronomiden coğrafyaya, dilbilimden sanata kadar geniş bir alanda çalışma yapma azminde olan bir kimsedir; kısacası, filozof, çok-yönlü bir fikir ve bilim adamıdır. Bu durum, klasik bilimler tasnifi ve pedagojisi ile açıklanabilir.

İkincisi, felsefe tarihçilerinin felsefenin künhüne vakıf olmamaları ya da klasik ilim anlayışını göz ardı etmeleriyle izah edilebilir. Sözelimi, Aristoteles'in *Poetika*'sı ya da Birûnî'nin *Nihâyâtü'l-Emâkin*'i gibi eserleri felsefe tarihi adı altında mütalaa etme çabaları, bu tarihyazımının çarpık örneklerinden sadece birkaçıdır. Burada Aristoteles ve Birûnî edebiyat ve coğrafyayla felsefeci olarak değil de bir bilim adamı olarak ilgilenmektedirler. Öyleyse bu metinleri, yazarlarının filozof olarak adlandırılmaları ya da metin içerisindeki felsefi tazammunlardan dolayı felsefe tarihi adı altında mütalaa etmek yanlış olsa gerek.

Üçüncü olarak, gerek klasik düşünce gerekse de çağdaş düşünce literatüründe yaygın olarak karşılaşılan "hakikatin yokluğu" gibi son derece absürt bir kanaat gösterilebilir. Felsefeyi bir kesin inanç arayışı olarak tanımlayıp ardından da hakikatin yokluğundan söz etmek, asla mantıksal olarak açıklanamaz. Tersinden, hakikatin yokluğunu iddia edip ardından da felsefeye bir varlık alanı açmaya çalışmak da aynı ölçüde mantık dışı bir tutumdur. Başka bir ifadeyle, felsefe, hakikatin yokluğu gibi iddialar da dahil her türlü epistemik iddiaya zemin teşkil eden bir çıkış noktasıdır. Öyle anlaşıyor ki, buradaki kafa karışıklığının esas sebebi, felsefeyi burada kastettiğim anlamda bir çıkış noktası olarak değil de tam tersine bir varış noktası olarak görmekten kaynaklanmaktadır.

Şimdi, bu faktörleri bir araya getirdiğimizde, felsefe tarihi adı altında incelenen fikir ve görüşlerin esasında ya ayrı ayrı disiplinlerin tarihi olduğu

ya da yanlış bir felsefe algısından kaynaklandığı gibi bir sonuqla karşılaşıyoruz. Zira potansiyel olarak aksi iddia edilebilen bir önerme, bir önceki kısımda açıklamaya çalıştığım üzere, disiplinler oryantasyonu ne olursa olsun tarihin alanına girer. Bu anlamda, tarihin felsefeyi tamlaması, pedagojik hedefleri dışında, hiçbir epistemik değeri haiz değildir. Daha açık bir ifadeyle, felsefenin tarihi olamaz.

Tarih Felsefesi

Gramatik olarak, felsefesin tamlanan (muzâf) olarak kullanılması düşünülemez ama kimi durumlarda tamlayan (muzâfun ileyh) olarak kullanılması pekala mümkündür. Epistemik olarak, bilgiye dair hiçbir kanaat oluşturamayız, ama kimi durumlarda kanaatlere dair bir bilgi sahibi olabiliriz. Sözgelimi, “felsefe zihni” deyimi gramatik ve felsefi açıdan ne kadar absürtse, “zihin felsefesi” deyimi de aynı açılardan bir o kadar olağandır. Fakat burada da kesin bir inanç arayışında olan felsefe ile izafet şeklindeki felsefeleri birbirinden ayırmak gerekir. Felsefe, bir olgu veya disiplini tamladığında, söz konusu olguyu veya söz konusu disiplinin ortaya koyduğu kanaatlerin bilgiye uyumlu olup olmadığını tartışır. Sözgelimi, “din felsefesi”, kesin bir inanç arayışında olan bir etkinlik değildir; yalnızca muzâfının (bu örnekte din) felsefeye uygun olup olmadığını araştıran metodolojik bir yaklaşımdır. Daha da açık bir örnek vermek gerekirse, din felsefesi, Tanrının var olup olmadığı inancıyla ne ilgilenir ne de bunun lehinde veya aleyhinde karar verebilir; bu noktada yapabileceği tek şey, söz konusu inancın epistemik statüsünü belirlemektir. Kısacası, tamlayıcılık, felsefenin temel değil, sadece yan özelliğidir; yani herhangi bir olgu veya disiplini tamlamasa da felsefe varlığını sürdürmeye devam eder.

Felsefeden farklı olarak, tamlayan olmak, - varlığın yüklem olup olmayacağı tartışmasını bir tarafa bırakırsak- sadece tarihin temel özelliğidir. Gerek gramatik gerekse de epistemik açıdan, tarih, her zaman “muzâfun ileyh”tir: evrenin tarihi, canlının tarihi, siyasetin tarihi vs. Fakat tarihi özgün

kılan ve bu yazımın temel iddialarından birisini oluşturan ilginç bir yönü var; tarih, sadece bir disiplini tamlayamaz ve yine sadece bir disiplin tarafından tamlanabilir ki bu da felsefedir. Bir önceki alt-kısımda, “felsefe tarihi” şeklinde bir izafet kipinin imkansız olduğuna işaret ettim. “Tarih felsefesi” şeklindeki izafet kipine gelince, burada da, bir üstteki paragrafta açıkladığım üzere, felsefenin yan özelliği söz konusudur. Tarih felsefesi, felsefenin tali bir disiplini olup tarihin (daha doğrusu bir olgu veya disiplinin tarihinin) felsefenin ortaya koyduğu temel ilkelere (kesin inançlara / bilgilere) uygun olup olmadığını açıklığa kavuşturan metodolojik bir yaklaşımdır. Bu metodolojik belirlenimi dışında, tarih felsefesine, ve elbette ki felsefenin tüm diğer alt veya tali disiplinlerine, bir anlam yüklemek yanlıştır.

Sonuç

Felsefe ve tarih, kanaatimce, aklın tüm tazammun ve tezahürlerini ifade eden iki ana kavramdır. Öyle ki, düşünce ve bilim adına ortaya çıkan her türlü yeknesak ve müesses görüşlerin, zihinsel bir bozukluk ürünü olmadığı sürece, bu iki kavramın çatısı altında değerlendirilebileceğine şiddetle inanıyorum. Daha açık bir ifadeyle, bana göre, tüm aklî önermelerimiz, nihayetinde ya felsefe ya da tarih başlığı altında toplanabilir.

Tam anlamıyla ve sadece felsefe ve tarih kavramlarını tanımlamaya, ardından da bu iki kavramın karşılıklı izafet durumlarını incelemeye çalıştığım bu yazımın çıktılarını şu şekilde özetleyebilirim:

Felsefe, yanılmazlık ilkesine dayanarak kesin inanç (bilgi) üreten zorunluluk alanıdır. Tarih, yanılabilirlik ilkesine dayanarak gerekçelendirilmiş doğru inanç (kanaat) üreten olumsallık alanıdır. Başka bir ifadeyle, verili bir önerme, aksinin düşünülmemesi durumunda bilgi, aksinin düşünülebilmesi durumunda ise kanaattir. Burada birincisinin alanı felsefe, ikincisinin ise tarihtir. Yine burada birincisinin ölçütü yanılmazlık, ikincisinin ise yanılabilirliktir.

Bilgi ve kanaatlerin üretim alanları arasındaki karşılıklı izafet durum-

larına gəlincə, hakikətin tarixi olmayacağı fikrindən hərəkətlə fəlsəfə tarixi deyiminin yanlış olduğunu, tarix fəlsəfəsi deyiminin isə kanaatin bilgiyə uyumu kimi metodoloji bir arayış dışında heçbir anlamı haiz olmadığını savundum. Bu anlamda fəlsəfə, bilgi istehsalını ələsində tutduğu üçün tarix (və təbii ki bu əhatədə kanaat istehsal edən bütün disiplinlər) üçün çıxış nöqtəsi ya da əsas təşkil edir.

Assoc. Prof. Nebi Mehdiyev

Philosophy and History as Epistemical Modes
(summary)

It is claimed in this essay that the intellectual activity of human being can be explained mainly in the context of disciplines of philosophy and history. Here, despite the use of the philosophy in the sense of thought based on the principle of infallibilism, the history is used in the meaning of thought based on the principle of fallibilism. At the same time these two concepts can also be read as an epistemic mode.

Keywords: philosophy, history, epistemology, fallibilism, belief, knowledge.

Dos. Nəbi Mehdiyev

Fəlsəfə və Tarix Epistemoloji Üsul Kimi
(xülasə)

Bu əsərdə insanın intellektual fəaliyyətinin, əsas etibarilə fəlsəfə və tarix çərçivəsində izahının mümkünlüyü iddia edilməkdədir. Burada fəlsəfə yanlışmazlıq (infallibilism) prinsipinə, tarix isə yanlışmanın mümkünlüyü (fallibilism) prinsipinə əsaslanan düşüncə tərzində mənada işlədilmişdir. Bu iki məfhumun eyni zamanda epistemik bir modalıq şəklində də oxunması mümkündür.

Açar sözlər: fəlsəfə, tarix, epistemologiya, fallibilizm, qənaət, bilik.

Elmi-fəlsəfi həyat

UFAD-ın elan etdiyi Fəlsəfi Araşdırmalar müsabiqəsinin

NƏTİCƏLƏRİ

Müsabiqə üçün UFAD-a 20-yə yaxın kitab və məqalələr göndərildi. Münsiflər Heyəti (Prof.Dr. Səlahəddin Xəlilov, Prof.Dr. Tahsin Görgün, Prof.Dr. Rəhim Acar, Prof.Dr. Ayhan Bıçak, Senail Özkan) müzakirələrin nəticəsi olaraq belə qərara gəldi ki, ilkin şərtlərə uyğun gəlmədiyinə görə, birinci mükafat heç bir işə verilməsin.

İkinci yerə bir iş, üçüncü yerə isə 3 iş layiq görüldü.

İKİNCİ YER:

Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL, “Matematik ve Metafizik, Kitap 1: Sayı ve Nesne”, Alfa yayıncılık, İstanbul, 2012, 262 s.



29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün doçenti Ayhan Çitil kitabın amacını kısaca böyle anlatıyor:

“Bu kitap son iki yüzyıldır yapıldığı biçimde matematik felsefesine bir katkıda bulunmak amacıyla kaleme alındı. Günümüzde yaygın bir biçimde yapılmaya

çalışıldığından farklı olarak biz “nesne” anlayışı üzerinde durmaya ve matematik felsefesinin konularını genel anlamda ontolojinin konularıyla ilişkilendirerek anlamaya çalıştık.

Araştırmalarımızın neticesinde vardığımız bir sonuç şu biçimde ifade edilebilir: Özellikle Alman düşünürü Kant’ın görüşleri ve Kant’ın eleştirilmesi üzerinden biçimlenen tartışmalar bugün matematiği anlamamız konusunda bir yarar getirmekten çok bir engel oluşturmaktadır. Bunun temel nedeni, Kant’ın matematiğinin mahiyetinin ortaya koymak üzere çizdiği ontolojik çerçeveye ilişkin asli eksikliklerdir. Söz konusu bu eksiklikler Kant’ı izleyen yahut eleştiren düşünce anlayışları tarafından da giderilmemiştir. Kanaatimizce Kant sonrasındaki bu dönem özelde matematiğin mahiyeti üzerine yürütülen düşünsel etkinliğin, genel olarak da fikriyatın nesnesizleştiği bir dönemdir...



Matematik felsefesinin, genelde de felsefenin nesneye, nesnenin kuruluşuna ve düşünceye konu edilmesine ilişkin ilgisinin artmasının kendi deneyimimizi anlamamıza yardımcı olacağına inanıyoruz”.

ÜÇÜNCÜ YER

Yrd. Doç. Ertan Kardeş, “Schmitt’le Birlikte, Schmitt’e Karşı. Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi”, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, 365 s.



sına sebep olmuştur.

Bir anayasa hukukçusu olan Schmitt’in, hukuku yasal olanın ötesinde değerlendirmesi ve hukukun yalnızca hukuk olmadığı düşüncesi, onun bugüne kadar hukuk dışında da sayısız alana katkı sağlama-

Politik kriz ve politik krizin karşısında teorinin durgunluğunun ürettiği krizi değerlendirme çabasıyla kaleme alınan bu çalışma, Schmitt'in bu kimliğini göz önüne alarak, ana eksenine çağdaş politik felsefenin eleştirel Schmitt okuması ihtiyacını koyuyor. Özgürlükçü bir politik realizm mümkün müdür sorusuna cevap arayan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün Yrd. Doç. Ertan Kardeş, yaygın politika felsefelerini eleştirirken, Schmitt'in eserlerinin sunduğu imkânlardan yararlanıyor. Schmitt'in; Machiavelli'den



Hegel'e, Marx'tan Sorel'e kadar, önemli düşünürlerle ortak ve karşıt yanlarını ele alıyor. Devlet ve hukuk ilişkisi, iktidar sorunu, anayasa öğretisi, devlet düzeni, Avrupa kamu hukuku, liberalizm eleştirisi, yasallık-meşruluk karşıtlığı gibi geniş ölçekte birçok konuyu, Schmitt realizminin, politik felsefenin özgürlük problematiği ile hangi ölçülerde bütünleşebileceği bağlamında inceliyor.

Schmitt'in sunduğu kavramsal altyapı ve yazarın yeniden ürettiği realizm ifadesi, Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı düşünmeyi olanaklı kılıyor.

ÜÇÜNCÜ YER

Yrd. Doç. Ahmet Emre Dağtaşoğlu, Makamsal Müzik ve Kant Estetiği (məqalə)

Kant doğrudan müzik üzerine ayrıntılı bir biçimde yazmamış, hatta müzikle ilgili olumsuz bir tavır takınmıştır. Ancak onun felsefesinin temel özelliklerinden birisi, ele aldığı konuları a priori ilkelerine inerek işlemeye çalışmasıdır. Elbette bu ilkeler tartışmaya açılıp eleştirilebilirler. Ancak Kant'ın benimsediği bu üslup, görüşlerinde eleştirilebilecek noktalar olmasına rağmen hem isabetli sonuçlara varabilmesini sağlamış hem de görüşlerinin farklı alanlara uygulanabilmesini kolaylaştırmıştır. Bu anlamda Kant

makamsal müzik gibi teknik bir konuyu estetik açıdan ele almayı düşünmemiş olmasına rağmen ortaya koyduğu temel ilkelerden yola çıkılarak makamsal müziğin kimi özellikleri daha iyi bir biçimde anlaşılabilir.

Bu makalede de makamsal müziğin estetik boyutuna farklı bir bağlamdan yaklaşılmaya çalışılmıştır. Bu modelin çok işlevsel olduğunu ileri sürmek ya da farklı bir kültür ortamının ürettiği fikirlerle makamsal müziğin bütünüyle açıklanabileceğini iddia etmek pek yerinde bir yaklaşım olmayacaktır. Ancak bu gibi çalışmalar ele alınan konuyla ilgili daha derin bir iç görünümün kazanılmasını mümkün kılmaktadır. Örneğin, yeni makamların terkinin nasıl gerçekleştirilebildiği, neden bazı makamların çok sevilip bazılarının hiç tutulmadığı, “seyir”, “karar perdesi”, “asli ve arızı perdeler” gibi kavramlar arasında ne gibi ilişkiler olduğu ve makamın ne gibi estetik özellikler taşıdığı, Kant estetiğinin “yetiler arasındaki serbest uyum ve özgür oyun”, “ortak duyu”, “ereksiz ereksellik” gibi kavramları çerçevesinde daha anlaşılır olmaktadır.



ÜÇÜNCÜ YER

Ali Suat Gözcü, “A ve B- zaman teorileri”

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü

Doktora Öğrencisi (məqalə)

Zamana yapılan göndermelerde, özellikle zaman ontolojilerinde sıklıkla zaman akışı, zamanın gerçekliği, zamanın ölçümü gibi zaman kavrayışları ve zaman metaforlarıyla karşılaşılır. Bu türden zaman kullanımları çağdaş iki farklı teori altında ele alınır. Bunlar A- ve B-zaman teorileridir. B-teorisinde zamanın aktığı fikrine karşı çıkılır ve bu teoriye göre olayların kendilerinde geçmiş, şimdi ve gelecek olma özelliği içkin bir şekilde taşın-

maz; olaylar bu sıraya göre peşpeşe meydana gelmez ve bu yolla da değişmez. Bu açıdan bu teori statik zaman teorisi olarak bilinir. A-teroisinde ise, olaylar gelecekte şimdiye ve şimdiden geçmişe doğru bir akış halinde meydana geldiği kabul edilir. Bu yönüyle A-teorisi dinamik zaman teorisi olarak da adlandırılır. Bu teoriye göre zaman serisi geçmiş, şimdi, gelecek şeklinde kurulur. Bu çalışmanın iki amacı vardır. İlki, bu iki zaman teorisi arasındaki ayrımları, karşıtlıkları ve benzerlikleri ortaya koyma; ikincisi de, bu iki teori arasında olduğu varsayılan bazı ayrımların aslında gerçek ayrımlar olmadıkları gösterilecektir.



***Qazaxıstan Fəlsəfə və Politologiya İnstitutu ilə
UFAD arasında əməkdaşlıq müqaviləsi***

02 dekabr 2015, İstanbul, Türkiyə

Qazaxıstan Respublikası Təhsil və Elm Nazirliyi Fəlsəfə və Politologiya İnstitutunun direktoru, Qazaxıstan Sosioloqlar Assosiasiyasının rəhbəri Prof. Dr. Zarema Şaukenova, Qazaxstan Milli Elmlər Akademiyasının müx-



bir üzvü, millət vəkili Prof. Dr. Serik Seydumanov ilə birlikdə UFAD-ın İstanbul ofisinə baş çəkdi. Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov və dərnek üzvləri ilə səmimi şəraitdə baş tutan görüşdə Türk dünyasını maraqlandıran bir sıra problemlər, o

cümlədən elm, fəlsəfə və təhsil məsələləri müxtəlif aspektlərdən müzakirə edildi.

Sonda Fəlsəfə və Politologiya İnstitutu və UFAD rəhbərləri tərəfindən elmi-nəzəri əməkdaşlıq istiqamətində protokol imzalandı.

“Türk düşüncəsi tarixi” mövzusunda

DƏYİRMİ MASA

3 Mart, Ankara, Türkiyə

Ankarada tanınmış elm adamı Prof.Dr. Süleyman Xeyri Bolayın rəhbərliyi və redaktorluğu ilə hazırlanmış və 2015-ci işıq üzü görmüş “Tanzimat’dan Günümüze Türk düşünürleri” kitabına həsr olunmuş Dəyirmi Masa keçirildi. Müzakirədə əvvəlcə Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay kitabın ideyası və ərsəyə gəlməyə gədər keçdiyi əziyyətli prosesdən

danışdı və bu əziyyətlərə baxmayaraq kitabın ümumiyyətlə Türk dünyası və Türk düşüncə tarixi üçün çox qiymətli bir bilik mənbəyi ola biləcəyini vurğuladı. Daha sonra söz Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov Türk fəlsəfənin yaradılmasının əhəmiyyətindən və bunun üçün keçilməli olan mərhələlərdən danışdı. Dünyanın bugünkü mənzərəsini şərh edən filosof Türk



düşüncəsinin bu mənzərədə yerinin və rolunu, Türk-İslam sintezini izah etdi. Daha sonra mövzu ətrafında geniş müzakirə başlandı. Ankara Millət vəkilisi Prof. Dr. Vədat Bilgin, Sinop Millət vəkilisi Nazım Maviş, Doç.Dr. Erdinç Yazıcı, Prof. İlhami Güler, Prof. Şükrü Koç, Prof. Hamza Yılmaz, Prof. Mehmet Birey, Göksal Çetin və Mehmet Çetin, Gizem Yaşar Tutar və Kürşat Tutar kitabla və ümumiyyətlə Türk fəlsəfəsi ilə bağlı fikirlərini bildirdilər.

***“Beynəlxalq İpək Yolu'nun Yüksəlişi və Türk Dünyası”
(bilik festivalı)***

3-4 Mart, Ankara, Türkiyə

Türk Ocaqlarının Mərkəzi Ofisi tərəfindən təşkil edilən Beynəlxalq tədbir Ankara Milli Kitabxanasında baş tutmuşdur. Açılişdan əvvəl festival çərçivəsində “Üç könlüdən İpək yolu” mövzusunda foto-sərgi də keçirilmişdir. Sərgidən sonra Bilik Festivalı açılmışdır və açılış nitqini Türk Ocaqları Mərkəzi İdarə Heyətinin üzvü və İpək Yolu Bilik Festivalının Koordinatoru Dr. Fahri Atasoy etdi. Daha sonra Festival üç paralel sessiyada işini davam etdirdi. Fahri Atasoydan sonra Vəqflər Baş İdarəsinin Mədəniyyət və Qeydiyyat şöbəsinin müdiri Adnan Tüzen çıxış edərək İpək Yolunun yenidən dirçəldilməsiindən və bu istiqamətdə gedən işlərdən danışdı.

Festivalda iştirak edən Prof.Dr. Səlahəddin Xəlilov “Şərqdən Qərbə mədəniyyət yolu” mövzusunda çıxış etdi və Qərb sivilizasiyasında Şərqi əhəmiyyəti və rolunu fəlsəfi təhlilini verdi. Məruzədən sonra mövzu ətrafında geniş müzakirə keçirildi və Prof. Xəlilov iştirakçıların çoxsaylı suallarını cavablandırdı.



da geniş müzakirə keçirildi və Prof. Xəlilov iştirakçıların çoxsaylı suallarını cavablandırdı.

Böyük İpək Yolunun mədəniyyətlər arası münasibətlərin formalaşmasındakı roluna toxunan Xəlilov müasir dövrdə TRASE-CA kontraktının bu missiyanın davamı mahiyyətində olduğunu vurğuladı. O, həmçinin qeyd etdi ki, bəşəriyyəti böhrana sürükləyən səbəblərin bəlkə də ən mühimi təqəütblü, daha doğrusu Qərb mərkəzli mədəniyyət anlayışıdır.

“Türk fəlsəfəsinin perspektivləri” mövzusunda konfrans

15 mart 2016, İstanbul, Türkiyə

Türk Ocağı İstanbul Şöbəsinin təşəbbüsü və dəvəti ilə UFAD rəhbəri Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov “Türk fəlsəfəsinin perspektivləri” mövzusunda



məruzə ilə çıxış etdi. Elm adamlarının, gənc tədqiqatçıların və tələbələrin iştirakı ilə baş tutan konfransda “Türk fəlsəfəsi” məfhumunun mahiyyəti və nəzəri əsasları, habelə bu məfhum çərçivəsində müəliə edilən məfkurə-

nin tarixi kökləri, mövcud vəziyyəti və gələcək prioritetləri geniş müzakirə obyektı oldu.

Öz fikirlərini sosial reallıq, fəlsəfi təfəkkür, elmi idrak, mədəniyyət, qlobalizasiya və milli şüur kimi prinsiplərin qarşılıqlı əlaqəsi zəminində təqdim edən Xəlilov tarix və müasirlik haqqındakı şablonların yenidən gözdən keçirilməsinin və milli fəlsəfi fikir konseptinin hazırlanmasının zəruriliyindən danışdı. Bunun üçünsə ilk növbədə türkdilli ölkələrdəki təhsil sistemlərinin yenidən qurulmasının və gənclərin milli ruhda təhsil almasının vacib olduğunu vurğuladı.

Konfrans sual-cavab bölümü ilə yekunlaşdırıldı.

“Fəlsəfənin dili” mövzusunda

DƏYİRMİ MASA

16 aprel 2016, İstanbul, 2016

16 aprel tarixində UFAD-da (Uluslararası Felsefe Araştırmaları Merkezi) "Fəlsəfənin dili" mövzusunda dəyirmi masa keçirilmişdir. Tədbirdə Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov, Prof. Dr. Ömər Naci Soykan, Prof. Dr. Ufuk Özcan, Prof. Dr. Gönül Bün-yadzade, neyrocərrah Dr. Kamran Ağayev, yazar Sənail Özkan, Doç. Dr. Nəbi Mehdiyev, Doç. Dr. Rabia Soyucak, tələbə və aspirantlar iştirak edirdilər. Dəyirmi Masada müasir türk fəlsəfəsinin yaradılmasının vacibliyi müzakirə edildi və bunun ilk növbədə türk xalqlarının ortaq fəlsəfi dilinin, termonilogiyasının formalaşmasından başlanması vurğulandı. Bu prosesin gedişində örnək ola biləcək təcrübələr haqqında fikir mübadiləsi aparıldı. Bununla yanaşı, ədəbi dilin nə dərəcədə fəlsəfə üçün bir leksik baza ola bilməsi də ciddi müzakirəyə səbəb oldu.



Dəyirmi Masada ətrafında müzakirə və mübahisə açılan mövzulardan biri də türk dilində fəlsəfənin türk fəlsəfəsi anlayışı ilə eyniyyəti və fərqli

cəhətləri oldu. Bu anlayışların bir çox hallarda qarışıq salınmasının türk fəlsəfəsinin formalaşması yolunda nə dəcədə böyük maneə olması xüsusilə vurğulandı.

***İstanbul Ədəbiyyatçılar Dərnəyində (İSEDER)
“Fəlsəfə və Ədəbiyyat” mövzusunda konfrans***

05 may 2016, İstanbul, Türkiyə

İstanbul Ədəbiyyatçılar Dərnəyinin (İSEDER) təşəbbüsü və təşkilatçılığı ilə “Fəlsəfə və Ədəbiyyat”



mövzusunda konfrans keçirildi. Konfransda məruzə ilə çıxış edən Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov fəlsəfə və ədəbiyyat arasındakı ortaq və fərqli cəhətləri sistemləşdirməklə yanaşı, bu məfhumların Şərq və

Qərb təfəkkür tərzlərinə görə fərqli mənə çalarlarına sahib olduğunu nümunələr əsasında izah etdi.

“Sekülerləşmə və Din Çalıştayı”

7-8 Mayıs 2016, Ədirnə, Türkiyə

7-8 Mayıs 2016 tarixində Trakya Üniversitesinde gerçəkleştirilen “Sekülerləşmə ve Din Çalıştayı” dört farklı oturumda gerçəkleştirilmiştir. İlk oturumda, “Sekülerizmin Felsefi Dayanakları” adlı sunum Doçent Doktor Abdüllatif Tüzer tarafından yapılmıştır.

Sekülerizmin ne olduğu ve farklı yaklaşımlarla nasıl ele alındığının tartışıldığı sunum, Prof. Dr. Rahim Acar, Yrd. Doç. Dr. Emre Dağtaşoğlu

tarafından müzakere edilerek, sekülerizm kavramına açıklık getirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

İkinci oturumda, Yrd. Doç. Dr. Alper Bilgili'nin sunduğu “Galileo ve Sekülerleşme” adlı başlık gündeme gelmiştir. Sekülerleşmenin temellendirilmesinin Galileo'ya kadar götürüldüğünün altını çizen Bilgili, sekülerleşmenin Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında nasıl temellendirildiğinin tarihsel sürecini açıklamış ve bu temellendirmenin pek sağlam yapılmadığına vurgu yapmıştır. Sunumun ardından, Yrd. Doç. Dr. Ömer F. Ocakoğlu ve Yrd. Doç. Dr. Ali Sertan Beşer konuyu müzakere ederek, Bilgili'nin “Galileo ve Sekülerleşme” adlı yazısında değindiği önemli noktalara vurgu yapıp konunun geliştirilmesine yönelik yorum ve eleştirilerini sunmuşlardır.



Üçüncü oturumda Yrd. Doç. Dr. Volkan Ertit, “Evrenselleştirilmiş Sekülerleşme Paradigması” adlı sunumunu gerçekleştirmiştir. Bu sunumda Ertit, Sekülerleşmenin evrensel olarak ne anlama geldiğinin yanında Türkiye'nin sekülerleşme sürecini değerlendirmiş ve Türkiye'nin muhafazakârlaşmak bir yana son dönemde sekülerleştiğini iddia etmiş, bu iddiasını Türkiye'den farklı örneklerle desteklemeye çalışmıştır. Konu önce Yrd. Doç. Dr. Anıl Mühürdaroğlu ve Arş. Görevlisi Veysel Bilici tarafından müzakere edilmiş, ardından diğer katılımcılar tarafından da Ertit'in iddiası şiddetli bir biçimde tartışılmıştır.

Son olarak, Çalıştayın ikinci gününde, Yrd. Doç. Dr. Sevde Düzgüner, “Seküler Dünyada Yeni Bir Yaşam Olarak Maneviyat” adlı sunumu farklı açılardan ve dünyada yapılmış farklı yaklaşımlardan yola çıkarak yapmıştır. Sekülerizm ve maneviyat konusunu, içinde bulunan modern dünyanın seküler anlayışı içinde ele alan Düzgüner, konunun psikolojik boyutuna

da vurgu yapmışdır. Sunum, Yrd. Doç. Dr. Elvan Melek Türk ve Doç. Dr. Ali Ayten tarafından müzakere edilerek sekülerleşme konusuna yaptığı katkı ve ele alınabilecek farklı noktalara vurgu yapılmıştır. Sekülerleşme ve Din Çalıştayı genel olarak katılımcıların sekülerleşmeyi kavramsal olarak ele alıp dünyada ve Türkiye’de nasıl bir gelişim gösterdiğini ortaya koyması ve bunun üzerine yapılan tartışmalar açısından verimli ve faydalı bir akademik toplantı olarak işlevini yerine getirmiştir.

***“Tanzimat`dan Günümüze Türk Düşünürleri”
kitabının təqdimatı***

11 may, 2016, İstanbul, Türkiyə

May ayının 11-də İstanbul Universitetində Prof.Dr. Süleyman Hayri Bolayın redaktorluğu ilə hazırlanmış və nəşr edilmiş 7 cildlik “Tanzimat`dan Günümüze Türk Düşünürleri” (ed. ve yazar: Süleyman Hayri Bolay, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015) kitabının təqdimatı keçirildi. Dr. Cezmi Bayramın moderatorluğu ilə baş tutan tədbirdə ilk çıxış edən layihənin təşəbbüs-karı və çoxcildliyin redaktoru Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay



layihənin ilk yaranışı və davam etməsi, bu yolda qarşıya çıxan çətinliklər barədə maraqlı məruzə etdi. Professor onu da bildirdi ki, türk dünyası üçün görülmüş bu böyük əmək əslinə daha böyük bir prosesin başlangıcıdır və bundan sonra da bu təşəbbüs davam etdirilməlidir ki, gələcək nəsil özünün zəngin kökündən qopmasın.

Daha sonra kitabın bəzi fəsilələrinin müəllifləri – Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Könül Bünyadzadə çıxış etdilər və görülmüş işin əhəmiy-

yətindən, kitabın türük düşüncəsinin tədris və tədqiqat işlərindəki əvəzsiz rolunu vurğuladılar.

Daha sonra çıxış edən Prof. Dr. Salahaddin Khalilov ümumiyyətlə türk düşüncəsinin müasir dövrdəki vəziyyətindən, Türk fəlsəfəsinin yaradılmasının zərurətindən və bu işdə “Tanzimat”dan Günümüze Türk Düşünür-leri” ensiklopedik əsərinin çox uğurlu bir addım olmasından danışdı.

***Aristotel Fəlsəfəsi
Ümumdünya Fəlsəfə Konqresi***

09-15 iyul 2016, Afina, Yunanıstan.



UNESCO tərəfindən 2016-cı ilin Aristotel ili elan olunmasına əsasən Afinada yerləşən Ümumdünya Fəlsəfə Konqresinin (World Congress in Philosophy) bu ilki məruzələri Aristotela və onun təlimlərinin tədqiqinə həsr olundu. Müxtəlif ölkələrdən gələn filosofların və tanınmış fəlsəfə tədqiqatçı-larının iştirakı ilə baş tutan konqresdə Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov “Aris- totle: Scientist or Philosopher” (Aristotel: Alim yoxsa Filosof) adlı məruzə ilə çıxış etmişdir. Burada Xəlilovun Aristotel təliminin mahiyyətinə dair səsləndirdiyi bəzi fikirlər maraqla qarşılanmış və filosoflar tərəfindən qızğın müzakirələrə səbəb olmuşdur.

***Asiya Fəlsəfə Assosiasiyasının (İCAPA)
9-cu Beynəlxalq Konqresi***

20-24 İyul 2016, Kuala Lumpur, Malayziya

Asiya Fəlsəfə Assosiasiyasının qəbul etdiyi qərara əsasən 2016-cı ildə Assosiasiyanın növbəti 9-cu Beynəlxalq Konqresi İslam, Elm və Sivilizasiya üzrə Araşdırmalar Mərkəzinin (CASİS), Malayziya Texnologiya Universitetinin (UTM), Ali İdarəçilik Təhsil Akademiyasının (AKEPT), Təhsil Nazirliyi və UNİTAR Malayziya Beynəlxalq Universitetinin əməkdaşlığı ilə Kuala Lumpur şəhərində keçirilmişdir.

Konqresin əsas məqsədi müstəmləkəçilik fenomenini və bu prosesin təhsil və idarəçilikdə əsas nəticələrini anlamaq olmuşdur. Bununla yanaşı, məruzələr arasında həmçinin bu problemlə əlaqəli olan və ümumiyyətlə Asiya cəmiyyətlərində gedən global prosesləri əhatə edən araşdırmalar da daxil edilmişdir. Assosiasiyanın həmsədrləri Prof. Alparslan Açıqgənc və Prof. Woo-Won Choi giriş sözü ilə işə başlayan konqress 5 paralel sessiyalarda davam etmişdir.



Geniş mədəni proqramlarla zənginləşdirilən Kongress üç gündən sonra işini tamamlamışdır. Sonda Kongress iştirakçıları və qonaqlar xatirə şəkli çəkdirmişlər.

Fəlsəfi etüdlər

Virtual dünya

Əgər virtual dünya hər tərəfdən sel kimi axıb bizim real varlığımızı sıxışdırır və daraldırsa, əgər ancaq özümüdə məxsus ruh aləminizdən reallıq dediyimiz məkana çıxmaq istərkən bu məkani virtual dəryada bir ada kimi görürüksə, yeganə yol bu dəryada üzməyi öyrənməkdir.

Günün ab-havası

Fikrin meydanı azad olmalıdır. Kimsə gündəlik problemlərin təsiri altında qalsa, aylıq, illik, yüzillik problemlərə obyektiv münasibət bəsləyə bilməz. Mən demirəm ki, günün ab-havasına biganə qalaq; mən deyirəm ki, cari hadisələrə münasibət bildirməklə (və ya duygulanaraq susmaqla) yanaş, həmin hadisəni də, onun arxasında duran səbəbləri də, artıq baş vermiş və hələ baş verə biləcək neçə-neçə hadisələri də şərtləndirən bir az dərin qatdakı prosesləri də görə bilək və bunun üçün cariliyin fəvqünə qalxaq.

Fikir meydanı və söz meydanı

Kənarda, ictimai gerçəklikdə “söz meydanından” söhbət gedə bilər, fikir meydanı isə insanın iç dünyasında açılır; bu meydanı sən özün açmalısən, - mühitin, sosial auranın, siyasi ab-havanın təsirlərindən azad... Face-

book isə bir növ üçüncü variantdır. Real ictimai mühitə girmədən, amma eyni zamanda öz içindən çıxaraq cəmiyyətin müəyyən bir qismi üçün açıla bilsən, özünü məhdud bir məkanda, "dostlar" arasında ifadə etmiş olursan.

İç, üz və ovqatın iç üzü

Maləsəf, çoxları, xüsusən TV kanalları ovqatın iksirini musiqidə, çalib-oynamaqda görürlər. O isə kənardan deyil, içdən gəlməlidir. İç isə o zaman işıqlanır ki, içdə olanı üzə çıxarmaq olur. İnsan öz potensialını gerçəkləşdirə bilir, özünü rahat ifadə edə bilir... Yəni könlünə yatan bir iş görəndə. O mühit gözəldir ki, burda insanın gizli imkanları açılır, istedadı üzə çıxır, içini boşalda bilir ki, yenidən dola bilsin.

Musiqi də stimul ola bilər; amma "üz" mühitdir, şəraitdir, sosial ortamdır - əgər o yoxdursa və ya sağlam deyilsə, üzə çıxıb da xoşbəxt olmaq necə mümkündür? Və TV-nin əsas funksiyası məhz bu yaradıcı mühitin, ortamın hazırlanmasına xidmətdir. İştahanın açılması yaxşı şeydir, amma... ac adamda süni yolla iştaha yaratmaq, əgər yemək də təklif etməyəcəksənsə...

Ailə də cəmiyyətin bir parçası, hüceyrəsidir: həm də bizə ən yaxın olan... Amma özümüzdən daha yaxın deyil. İç dünyanda nələr var... Əgər ailənin xəbərsiz olduğu xəbərlər varsa... İç-in dərddən xali olması üçün isə sənün dünənki həyatınla, arzularınla yaşamağa məcbur olduğun həyat arasında uyğunluq həlledici olur. Ovqatı alt qatda kökləyən bunlardır.

* * *

Sadəcə 'özün ol' deyil, həm də 'özünü oluşturun' deyilməlidir.

Həyat kitabının səhifələri

İç dünyasında yeni sabah açılanlara müraciətlə: – Sabahınız xeyir, yeni yolçuluğunuz mübarək olsun!

Fiziki dünyanın sabahları Günəş və Yer dövrü münasibətindən yaranır. Sabitlikdə bir təzələnmə və təzələnmənin sabitliyi... İnsan həyatında və iç dünyasında açılan yeni sabahlarda isə belə sabitlik yoxdur. Kimin üçünsə tez-tez açılır, kimin üçünsə heç açılmır. Həyatı bir kitaba bənzətsək, kim isə ömrü boyu bir səhifədə ilişib qalır (züy tutur), kim isə elə hey vərəqləyir, heç bir vərəqi düz-əməlli oxumadan (təngnəfəslik, yəni işıq və qaranlığın xaotik qatışıqı...) Unudulur ki, yeni işıq, yeni sabah axtarırları hər dəfə bir gecədən keçir. Və sabah yetərinə dəyərləndirilməyəndə, gecələr daha davamlı olur.

Yerin və Göyün qatları

Yerin hər qatı tariximizin bir səhifəsidir. Düşünürəm ki, dərinəmi gəndəndə, yoxsa yüksəyəmi qalxanda insan özünə daha çox yaxınlaşmış olur?

Yerin hər qatı sosial və genetik tariximizin bir səhifəsidir. Göyün hər qatı ruhumuzun və xəyallarımızın bir məqamıdır. Yeddi qat Yer, yeddi qat Göy... İnsanın öz-ə doğru yolu dairəvi olduğundan hər iki tərəfə yol öz-ə, yəni eyni nöqtəyə aparır.

* * *

Ruh təmiz (yüngül) olmasa heç bir güc onu yüksəldə bilməz.

“Filosof” və “fəlsəfəçi”

Son vaxtlar “filosof” və “fəlsəfəçi” kəlmələri barədə tez-tez müzakirələr açılır. Yanaşmalardan belə çıxır ki, “fəlsəfəçi” nə isə aşağı, “filosof” isə yuxarı səviyyəni ifadə edir. Görünür, bu anlayışlara bir aydınlıq gətirilməsinə ehtiyac var.

Əslində “fəlsəfəçi” kəlməsi peşəni, “filosof” kəlməsi isə məqamı bildirir. Peşələr müxtəlifdir: sənətçi, yazıçı, ədəbiyyatçı, bəstəçi, riyaziyyatçı

və s. Eləcə də – fəlsəfəçi. Məsələn, mən anketlərdə özümü “fəlsəfəçi” kimi qeyd edirəm və bu heç də təvazökarlıqdan irəli gəlmir. Çünki bu mənim peşəmdir. Mən həm də filosofamı? Bu başqa bir sualdır və məqamı bildirdiyinə görə, ona mən özüm deyil, zaman cavab verməlidir. Filosofluq məqamı təkcə fəlsəfə sahəsinə deyil, bütün yaradıcı sahələrə aiddir. (“Hər sahənin, peşənin bir üst qatı elmi səviyyə, daha bir üst qatı isə fəlsəfi səviyyədir. Eləcə də fəlsəfənin kultür səv-si, elm səv-si və nəhayət, fəlsəfə səviyyəsi vardır. Adi mədəni adamlar fəlsəfəni kultür səv-sində, “fəlsəfə professorları” elm səv-sində bilirlər.) Məsələn, bir alim, yazıçı, rəssam və s. yaxşı peşəkar ola bilər. Amma o öz sahəsində yeni bir ideya, konsept ortaya qoyursa və öz sahəsinin üst qatına (metasəviyyə) qalxa bilirsə, filosofluq məqamına yüksəlmiş olur. Uzağa getməyə, Azərbaycanda çox nadir hallarda rəsmi fəlsəfəçilərdən – “fəlsəfə professorlarından” kimə isə “filosof” deyə bilərik, amma peşəsi fəlsəfə olmayan Nizaminin, Nəsiminin, yaxud Üzeyir Hacıbəyovun, Hüseyn Cavidin, Cəbbərlinin..., bir az da yaxına gəlsək, Xudu Məmmədovun, Yaşar Qarayevin filosofluq məqamı çoxları tərəfindən qəbul olunur. O ki, qaldı fəlsəfənin özündə filosofluq məqamına, yəni “peşəkar filosof” anlamına – bu sahədə dilimiz bir az gödəkdir... Əslində klassik nümunələr var, amma orta əsrlərdə. Həm də bu problem təkcə Azərbaycana yox, bütün Şərq aləminə aiddir ki, onun bəzi səbəblərini mən “Şərq və Qərb” kitabında izah etməyə çalışmışam. Bununla belə, mən özümüzü aşağılamaq tərəfdarı deyiləm və gənclərimiz filosofluq məqamına qalxmaq istəyirlərsə, buna ancaq sevinmək lazımdır. Çünki olanımızı da inkar etsək, onda labirintdən çıxma bilmərik. Hər şey həqiqi yaradıcı fikri şablonlardan fərqləndirməkdən başlamalıdır. Azad, yaradıcı düşüncəyə yol açılmasa, qiymət verilməsə, elə hey özümüzü aşağılasaq... “Pisi söyməkdənsə, yaxşını öymək” xəttinə keçməliyik.

Fikir mühiti

Necə ki, "söz sözü gətirir", fikri də fikir gətirməlidir. Yəni fikir – öz səviyyəsinə uyğun fikirlərlə qarşılanmalıdır ki, davamlı bir prosesə çevrilsin və bir ortaq düşüncə məkanı, fikir mühiti, intellektual aura yaransın. Fəlsəfi məktəb də ancaq bu zaman yarana bilər. Bizdə çatışmayan şərtlərdən biri məhz budur. Bəzən hətta yeni ideyalar, aparıcı fikirlər olur, amma adekvat əks-əlaqə olmadığından, neçə-neçə gözəl başlanğıclar yarımçıq qalır. Lap həyatdakı kimi...

Həqiqət və yanlış

Həqiqətin bir üzü var, yalanın və yanlışın – min bir. Bu qədər yalan və yanlış içində həqiqət itib-batmırsa, ölmürsə, deməli, onu yaşadan var.

Həqiqət bizim gerçək və ya obyektiv saydığımız şey və hadisələrin əsasında duran ideyadır. Sonra bu ideyanın yansımaları, maddi təzahürləri gəlir; daha sonra bizim bu təzahürlər haqqında biliklərimiz gəlir. Biliklər ona görə tam səhih (mütləq həqiqət) ola bilmir ki, onların əks etdirdiyi şeylər özü surətdir, həm də tam səhih olmayan surət. Həqiqətə çatmaq üçün bir-baş a ideyaya yol tapılmalıdır ki, bu da maddi təcrübə deyil, sezgi: ilham-vəcd-şövq-kəşf yolu ilə – ideyalar aləminə varid olmaqla mümkündür.

İçimizdəki kitablar

İçimizdəki yazılmamış kitablarımı, yoxsa yazılıb da oxunmayanlarımı bizi daha çox rahatsız edir?

“Yaz məni” deyənlərmi, yazılıb da ”oxu məni” deyənlərmi daha çox möhtacdırlar?

Heç oxunmayanlar, yanlış oxunanlar, yoxsa oxunub da yanlış yozulanlar daha bədbəxtədirlər?

Ruh və dünya – hüdudlar

Gen dünya bizə nə zaman dar gəlir?

Biz bu dünyanı aşandamı, yoxsa dünyamız aşılacaq qədər kiçiləndəmi?!

Ruhu dar olanların dünyası da dardır; çünki daxil olduqları, yaşadıkları hər hansı bir hadisənin kənarına çıxacaq qədər gücləri yoxdur...

Fəlsəfənin özünəməxsusluqları

Fəlsəfə elmlərdən biri ola bilməz, çünki elmlərin üstündədir.

Ədalət – hüququn, Xeyir – əxlaqın-etikanın, Güzəllik – estetik-in, Həqiqət – elmin, Haqq – dinin predmetidir.

Bunların hamısının vəhdəti və əlaqəsi isə Fəlsəfənin predmetidir.

Məqsədim elm və fəlsəfənin müqayisəli təhlili deyil. Bu yazıda mən elmin əsas meyarı olan həqiqət-in xaricində də heç də elmdən az əhəmiyyətli olmayan sahələrin (eşq, əxlaq, sənət, ədəbiyyat, hüquq, din və s.) olduğu və fəlsəfənin sadəcə elmlə deyil, bütün sahələrin də mahiyyətini açmalı, əlaqələndirməli olduğunu, bu mənada onların da üstündə olmalı olduğunu vurğulayıram. Yəni, mənim fikrimcə, elmin rolu çox qabardılır. Halbuki fərdi ruhun da, milli ruhun da təməlində elm deyil, fəlsəfə durur və ümid dolu nəzərlər daha çox fəlsəfəyə yönəlməlidir.

Məntiqin, rəşional düşüncənin rolunu həddən artıq artıranda, sanki sezgi, irrəşional düşüncə, bədii idrak, obrazlı təfəkkür yox imiş kimi, fəlsəfəni tamamın elm çərçivəsinə salanda - ziddiyyət də yaranar, yanlışlıq da. "Fəlsəfənin qarşıya qoyduğu vəzifələr" kimi, düşüncə və hətta dil imkanları da sonsuzdur. Fəlsəfi dil - elmi dil çərçivəsinə sığmır və digər dil üslublarını, ən azı bədii dilin imkanlarını da ehtiva edir. Fəlsəfədə insanın sadəcə intellektual potensialı deyil, mənəvi enerjietik potensialın bütün qatları hərəkətə keçir. Əlbəttə, söhbət tədris olunan "fəlsəfədən" deyil, əsl fəlsəfədən

gedir.

Peşəkar yaradıcılıq və gündəlik həyat

Fikir dünyası ilə gündəlik həyat sanki ayrı düşüb. Fikirləşəndə, kitab oxuyanda ayrı oluruq və gündəlik həyatımıza keçəndə (diskret keçid) yenə adi şüur səviyyəsi, alışqanlıq... Bəlkə belə keçidlər zamanı birini o birinə daşımağı öyrənək?

Həyat haqda bilgilər, normativlərlə hər bir fərdi həyatın özü arasında körpü olmalıdır. Və mən bu bilgilərin tətbiqi üçün şərait, sosial mühit olmalıdır.

Əslində demək istədiyimiz bir az fərqli məsələdir. Söhbət təfəkkür səviyyəsindən gedir. Hansı isə elm və ya ixtisas sahəsində yüksək təfəkkür nümayiş etdirən adamların böyük bir qismi həyat məsələlərində piyada olur, həmin düşüncə mədəniyyətini şəxsi həyatlarına transfer edə bilmirlər. Yəni söhbət biliyin tətbiqindən deyil, eyni adamın fərqli sahələrdə fərqli bilik və bacarıq səviyyəsi sərgiləməsindən gedir.

Sevgi və sayğı

Öz eqoizminin fəvqünə qalx.

Nə qədər ki, gec deyil, öz sevgindən bir an ayrılıb da səni sevənləri görməyə çalış!

Sevgi ilə olmasa da sayğı ilə cavab ver!

Dilin dünyası və dildən açılan dünya...

Dünyanın sirli-sehrli məqamları insana ancaq bir dildə açılır. Yəni tək bildiyimiz dünya deyil, həm də duyduğumuz dünya! Daha zəngin və daha

mükəmməl bir dilə yiyələnərkən bildiyimiz dünya genişlənir. Bilməyin və duymağın fərqləri haqqında mən çox yazmışam. Amma bu dəfə məsələyə dil prizmasından baxmağa çalışıram. London (ingilis dünyası – ABŞ da daxil olmaqla) özünün bütün dünyaya hakimlik iddiasını tək diplomatiya, iqtisadi və hərbi güc vasitəsilə deyil, həm də və daha çox dillə təmin edir. Ölkələri kənardan: siyasi, iqtisadi və s. fəth edəndə insanlar hələ fəth olunmamış qalırlar. Dilin hakimiyyəti isə daha güclüdür, çünki insanları da dəyişir, mənimsəyir.

Dil öyrənənlərin nəzərinə: Deyirlər ki, dili öyrənməyin ən rahat yolu onun içinə girməkdir. Amma sən dili mənimsəyənə qədər onun səni mənimsəməsinə gərək imkan verməyəsən. Hansı isə bir dilin hakimiyyətinə düşmək deyil, dilə hakim olmaq...

Bizdə rus dilini ruslardan daha yaxşı bilənlər var idi. Amma bu bizim deyil rus hakimiyyətinin göstəricisi idi... Səfəvilər dövründə azərbaycanlılar hakimiyyətdə olsalar da dilin hakimiyyətinə nail ola bilmədilər. Və hakimiyyət hakim dil kimin idisə onların əlinə keçdi. Taxtda oturanın genetik mənsubiyyətindən asılı olmadan. Hindistanda da milli varlıq və mənəviyyət ancaq o dərəcədə qala bildi ki, Hind dili saxlandı. İndi əvvəlki mənəviyyətdən çox az şey qalıb.

İslamofobiya

İslamofobiyanın Qərbdəki müəyyən qüvvələr tərəfindən öncə bir ideologiya kimi, sonra bu ideologiyayı kütlələrə, ictimai şüura təlqin etmək üçün bəzi islam ölkələrində planlaşdırılmış neqativ hadisələr şəbəkəsi olaraq yönləndirildiyi yaxşı məlumdur. Amma bu hal Qərbdəki sağlam qüvvələr tərəfindən etiraf olunmasa, bu riyanın, bu ləkənin ünvanı bütövlükdə Qərb olacaqdır. Nə yaxşı ki, Avropanın bəzi sağlam düşüncəli liderləri bu ləkədən xilas olmaq üçün heç olmasa mesaj verirlər. Əgər bu mesaj səmimidirsə - arxasınca müvafiq tədbirlər də görülcəyinə ümid edək.

Məkandan Ruha yansımalar...

Bosfor, Boğaz, Boğaziçi körpüsü...

Bu Boğaz iki dənizi birləşdirir, iki qitəni ayırır.

Boğaz başla bədəni cismən birləşdirir, mənən ayırır. Həm yem borusu, həm nəfəs borusu... Həm bədən, həm can için körpü... Ürəkdən Başa, Duyğu dünyasından Ağıl dünyasına – Şərqdən Qərbə körpü, keçid.

Ya Ruh? Ya İçdən Zahirə, Zahirdən İçə? Nəzərlərimi körpüdən ayırıb dənizin üfüqlərinə yönəldirəm. Və yeni bir körpü, yeni bir bağlantı görürəm: Səma ilə Dənizin görüşü... Dənizin dərinliyi də, Səmanın ənginliyi də eyni bir rəngdə, eyni bir məqamda birləşir. Fikrin dərinliyi və Ruhun pərvazı kimi! İnsan bütövdür! Dünya da vahiddir! Vəhdət – Tövhid məqamı! Türk fəlsəfəsinin hədəfi – Məqam! Nöqtədən başlayan, məqama yüksələn dünya!

P.S. Türkiyə türkcəsində Məqam-a nöqtə deyirlər. Yəni birləşmə aynı nöqtədə imiş. Biz "məqam" dedik. Amma böyük bir fərq var. Məqam – zaman (intensiv), nöqtə məkan (ekstensiv) bildirir. Bir dilin ayrılmış, paralanmış iki ləhcəsi-nin də körpüyə ehtiyacı varmış! Vəhdət Körpüsü! Özümüz birləşə bilməsək, dünya da birləşə bilməz.

P.P.S. Mən bunu yazmağa başlayanda gecə saat 3-4 idi. Kompüterdən başımı qaldıranda qaranlıq və qaranlıqda Körpünün işıqları görünürdü. Sonra fikir fikri gətirdi, zaman - zamanı, "dan yeri söküldü" və Günəşin işığı göründü. Işıq artdıqca, körpü də, boğaz da, dəniz də göründü. Sonra... Sonra mən yazını bitirdim və son nöqtə – "nöqtə-məqam" fəlsəfəsi – Türk fəlsəfəsinin təməl prinsipi doğdu. Sonra... Sonra işığın içimdə yandığını duydum.

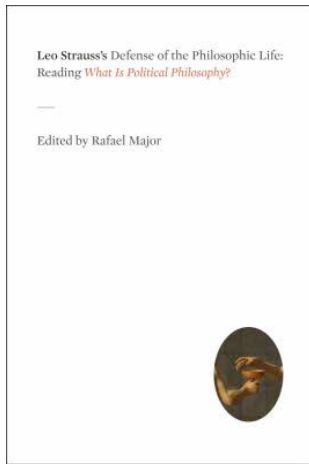
Müstəmləkə siyasətinin qalıqları.

London dünyanın kiçik bir modelidir. Bir zamanlar ingilislər dünyanı tutmağa çalışırdılar. İndi dünyanın hər yerindən gəlib Londonda kiçik bir

guşə tutmağa çalışırlar. Və maraqlıdır ki, ingilislər bunu çox rahat qarşılayırlar. Yəqin bu da onların siyasətinin bir parçasıdır. Əlbəttə, çinlilər Londonda bir məhəlləyə sahib olurlarsa o boyda Çin Londonda ərimir, Amma bu məhəllənin o boyda Çinlə bir əlaqəsi və əks-əlaqəsi var. Və Çinə ingilis toxumu səpməyin yeni yolları dəyərləndirilir. Və dil bu prosesdə ən mühüm vasitələrdən biri ola bilər. Eləcə də başqa ölkələrdən gələnlər... Sanki bütün ölkələr bu şəhərə elçilərini göndərirlər. Könüllü müstəmləkə olmaq üçünmü, "iş birliyi" qurmaq üçünmü... Bələ əlaqələr isə güclü tərəfin təsiri altına düşməklə sonuclana bilər. Görünür, London (Qərb anlamında) özünə-kəndisinə güvənir. Nədən? O nəyi ilə üstündür? İngilis dili və ingilis kulturu başqalarından üstün deyil. Sadəcə arxalarında bir güc olduğu üçün bu qədər yayıla bilirlər. Amma nə kimi bir güc? Əsas olan fərdlərin bədən-ruh-ağıl gücü deyil, solumun-toplumun ağıl gücüdür. Söhbət ağılın sosiallaşması və solumun ağıllı olmasından gedir. İndi bu toplum tək kəndisində deyil, Şərq ölkələrindəki fərd intellektual gücləri də "qanadının altına alır" – istismar edir. Çünki kəndi-öz toplumları bu fərd güclərə sahib çıxma bilmir. Onlar isə bir mühitə, ortama ehtiyac duyurlar: satılmasalar da qatılırlar. Və Qərbin daha bir güc qaynağı - beyinlərin köçü...

Səlahəddin Xəlilov

Rəylər və mülahizələr



Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?

Edited by Rafael Major, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, 222 p.

Leo Strauss, who is one of the most influential philosophers in 20th century, has a major work called “What Is Political Philosophy?” (1959) which has total of ten chapters. In order to understand Strauss’s main ideas about especially political philosophy, criticism of modern philosophy, return to classical political philosophy and esotericism better, it is important to have a secondary source. “Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy” is about Leo Strauss’s that major work and it is a important supplementary source for those who wish to understand Strauss’s ideas. The book follows Strauss’s major book’s themes of ten chapters respectively by different writers.

In order to evaluate “Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy” efficiently, we need to consider each chapter one by one. We encounter “introduction” part which is written by editor Rafael Major. Major points out firstly what does philosophy mean in

the expression of “political philosophy” in Strauss thought. As Major tells that Strauss’s main argument is about especially political philosophy came under question due to historical studies of political philosophy. Major says that the book “What Is Political Philosophy?” is some kind of articulation and defense of Strauss’s general philosophical position and because of that each chapter should be read carefully. We learn from Major that each chapter’s assigned writer has an expertise about the subject matter. So, the choice of a writer for each chapter rests on deliberate reason.

In the other parts of introduction, Major shows Strauss’s opposing approach toward new positivist understanding in social science and especially political science. Strauss’s discussion about value-fact distinction in social science and timeless values in the political philosophy are also presented by Major. It seems Major finds Strauss’s discussion about “timeless values” is pejorative or as an insufficient response to historicism. Also, Major mentions some critics, for example Stanley Rothman, to show Strauss’s criticism of positivism was plagued by a fundamental confusion about scientific method. Lastly, Major talks about Strauss’s manner of writing which is very important subject in Strauss’s approach to interpreting texts. Although Major tries to show problematic character and disadvantages of Strauss’s way of interpretation of texts, he accepts that Strauss urges the reader to reconsider past texts once more. Also, Major says Strauss induces us to think about the reason why we consider understanding politics from a philosophic point of view. Major’s introduction is quite comprehensive about the main points of Strauss’s thought.

The chapter one, “Reading “What Is Political Philosophy?” is written by Nasser Behnegar. Firstly, Behnegar points out the situation of political philosophy through Strauss’s own comment about that. Strauss thinks today political philosophy is in a state of decay and perhaps putrefaction, if it has not altogether vanished. So, Behnegar shows that what Strauss understands by the expression “political philosophy”. As Behnegar states Strauss defines

political philosophy by the problem it seeks to solve: what is the good society? This question, of course, related with the search for knowledge of the complete political good, the good life and good society. Then, Behnegar explains three definitions of political philosophy mentioned by Strauss. As Strauss argued in “What It Is Political Philosophy?”, the difference of political philosophy from political thought in general, political theory, political theology, social philosophy and political science is explained by Behnegar. Behnegar also clarifies that why Strauss thinks the study of nature of political things and the good or right, society as a reasonable pursuit. It can easily be seen that Strauss accepts two reasons, positivism and historicism, due to their denial of objective and permanent facts or values. Because of this modern perspective, Strauss’s return to classical political philosophy and his argument about its originality is Behnegar’s next point in his explanation. In the last part of the chapter one, Behnegar shows how modern point of view departed from classical perspective, especially with Machiavelli but also Hobbes, and then Locke, Rousseau, Nietzsche in Strauss’s view.

The second chapter, “Political Philosophy and History” is written by Catherine Zuckert. As it can be expected from the title, Zuckert focuses on the important issue, Strauss’s criticism of historicism. The main idea of that criticism is that historicism’s claim about value statements which states about bad and good vary according to their own time, is fundamental challenge to possibility of political philosophy. As Zuckert clarifies that Strauss thinks history is important for studies of political philosophy, historicism, on the other hand, changes philosophical questions to historical ones. As it can be seen later on, historicist approach is closely connected to the idea of “progress”. But Strauss reminds us that historical questions are different from philosophical questions, and past thinkers sought some answers for all ages, not just their own times. In the following pages of chapter two, Zuckert explains which reasons Strauss thinks about historical understanding

over non-historical understanding of political philosophy should be considered in order to understand why historicist perspective has negative effect on the possibility of political philosophy more clearly. At the end of second chapter, Zuckert points out Strauss's emphasis on there is a continuum with past for modern philosophy, but historicism ignores inherited knowledge from past thinkers. But, we see that for Strauss, it is still possible to return the original meaning of philosophy which is understood in a classical sense.

The chapter three belongs to Nathan Tarcov and its title is "Leo Strauss's "On Classical Political Philosophy". Tarcov states that Strauss's main aim in this study is to discuss some characteristic features of classical political philosophy which is overlooked or insufficiently stressed by the modern schools in his time. As Tarcov points out Strauss sometimes gives the impression of being a defender of Western tradition, he praises, on the other hand, classical political philosophy as being non-traditional. So, it sees political life freshly rather than through taken for granted, inherited concepts. Tarcov explains that for Strauss, political philosophy has a direct relation to political life. Whereas modern outlook, based on present day (empirical) political science, reject tradition of political philosophy, and that rejection is reason to abolish the possibility of political philosophy by especially abandoning concern with the guiding question of it which is the best political order. Modern view rather focuses on method. Tarcov clearly shows what classical political philosophy means especially in terms of its practical character with relation to political life and seeking ultimate questions for all times. At the end of the chapter, Tarcov comments that in Strauss's main book, "What Is Political Philosophy?", has answer to its title in this third chapter rather than the first one which has only ordinary or provisional answer.

The chapter four, Christopher Nadon considers the title "Philosophic Politics and Theology" which is about "Restatement on Xenophon's Hiero" in "What Is Political Philosophy?". Nadon made an observation about that

“Restatement” say very little about Xenophon’s Hiero. It is stated that Strauss thinks classical political philosophy became obsolete by biblical tradition, so “Restatement” is some kind of introduction to his *Thoughts on Machiavelli* (1958) and then the relation between politics, religion, and philosophy becomes a central and explicit theme. Nadon explains why Strauss thinks the victory of biblical tradition over classics. Also, Nadon compares Strauss’s thought with Eric Voegelin and Alexandre Kojève who thinks classical political philosophy did not become obsolete by biblical tradition but rather some other reasons. Later, we see explanation about “deeper meaning of philosophy” which is political philosophy’s relation with the city by comparing classic understanding with Machiavellianism and the view of historicism. This chapter is quite explanatory about how understanding of political philosophy change from classical authors, such as Plato, Aristotle, to modern understanding especially through Machiavelli but also has some important considerations for other western thinkers such as Hobbes, Locke, and Aquinas.

The chapter five, the title is “How Strauss Read Farabi’s Summary of Plato’s *Laws*” which is written by Daniel Tanguay. Tanguay indicates although Strauss’s approach to text interpretation is rather blurred, he at least explains what Farabi’s intention about Plato’s *Laws*. Shortly, according to Strauss’s interpretation, Farabi does not explain, but intend to explain what Plato has alluded in *Laws*. Tanguay underlines that Strauss’s own interest in Maimonides let him back to Muslim philosophers, such as Farabi, Avicenna and Averroes, and especially Farabi is the key for general understanding of medieval Muslim and Jewish philosophy for Strauss. As Tanguay states Strauss has basic interpretative choice for Farabi’s writings which comment on Plato’s own works as opposed to those in which Farabi presents his own doctrine in his own name. It is important to note that as Tanguay points out, Strauss thinks Farabi used special art of writing which can be unveiled by careful readers on Plato’s *Laws*. Tanguay explains how

Strauss read Farabi's Summary of Plato's Laws and Philosophy of Plato, and states Strauss's comparison in terms of style and theme. The main theme, Tanguay indicates the defense of philosophy in the tribunal of city and especially divine law. Through following Tanguay's explanations it can be seen that what did Plato for defense of philosophy before the city was made by Farabi in the Islamic world. Here Strauss's main assumption is Farabi is true follower of Plato, and he intends to explain Plato's real doctrine through subtle or esoteric way. Tanguay points the problem which is also stated by Strauss, the reader will face when he reads Farabi's texts for understanding real doctrine of Plato. Tanguay states that sometimes there is no divergence between Farabi and Plato, but also sometimes there is no divergence between what Strauss thinks and what Farabi and Plato think. Strauss's own interpretation, Tanguay thinks, can also be applied to itself which is itself becomes a problem.

The chapter six, Joshua Parens presents the text with the title "Strauss on Maimonides's Secretive Political Science". First of all, Parens tries to show why Strauss chose to study the political science of Maimonides which is a strange subject to modern social scientists, and why he interprets it with relation to Farabi, Hobbes, Locke but also compares it with Machiavelli. Parens points out that Maimonides-Farabi and Hobbes-Locke pairs have some similar relation in terms of interpretation of political philosophy in their own times for Strauss. Parens explains that Maimonides states there is no need to political philosophy due to availability of revelation. It can be seen Strauss's assumption that political philosophy must be considered in some way. So we see that Parens states for Strauss there is an affinity between Farabi and Maimonides in terms of philosophic politics despite of different religion context. Indeed, Strauss's main purpose, as Parens says, is to show that Maimonides teaching is showing subtly or indirectly how his community needs the guidance of political philosophy. Later Parens indicates Strauss's comparison between Machiavelli and Maimonides in terms of

considering classical political philosophy in their own times. Parens states that Strauss singles out there are three difficulties in Maimonides's *Treatise on the Art of Logic* and then discusses these three difficulties into six parts. Parens focuses on these six parts by assigning title to each one and explains one by one to the end of the chapter.

The chapter seven has the title "Leo Strauss's "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy" which is written by Devin Stauffer. Stauffer expresses that the chapter on Hobbes is the crucial pivot point from premodern to the modern section of "What Is Political Philosophy?". Stauffer also underlines that Strauss revised his view that Hobbes was the originator of modernity. That title, later on, belongs to Machiavelli in Strauss's revised review. Then, Stauffer mentions Strauss's criticism of Raymond Polin's interpretation of Hobbes. Quickly after that we see the main problem is about the relationship between Hobbes's political science and his natural science. As Stauffer states Strauss's basic suggestion is that Hobbes's political science should not be understood as derivative from his natural science, but that does not mean it is independent from natural science. So, there is a link between them. Stauffer points out Strauss takes up apparent digression from his main theme for not apparent reason. Strauss's digression has two main themes: first, the obscurities and wavering of Hobbes teaching on certain essential questions that rest on his understanding of the objects of natural science, and secondly, Hobbes's atheism. These themes and their relations are touched upon with relation to Strauss's main theme by Stauffer. It is also stated that Strauss's answer for the relationship between Hobbes's political science and his natural science, and it is discussed the sufficiency of this answer. At the end of the chapter, Stauffer explains two dimensions of Strauss's analysis of Hobbes's political thought.

The chapter eight, Michael Zuckert writes the article, "Strauss on Locke the Law of Nature". Zuckert underlines that in *Natural Right and History* (1953), Strauss argued Locke was not an adherent of traditional law but held

a doctrine much closer to modern and very antitraditional Thomas Hobbes. However, Zuckert points out Strauss's claim about Locke was strongly challenged by the translation of Locke's early *Essays on the Law of Nature* in which "a theologically based natural law theory that rejected Hobbesian self-interest as the basis of moral obligation". So, Zuckert states how Strauss justifies his claim about deviation of Locke's interpretation from traditional natural law view and indeed providing subtle criticism about it by indicating ambiguities and contradictions. Zuckert explains Strauss's claim about Locke's deviation from traditional view was also seen in the subject of law of nature. At the end of the chapter, Zuckert underlines that for Strauss, Locke does not speak but Averroistic Locke speaks and criticizes the traditional doctrine of natural law.

The chapter nine, the title "Fishing for Philosophers" is written by David Janssens. Janssens states that the article "On a Forgotten Kind of Writing" has central themes which touched upon in every chapter: the art of esoteric writing, the fundamental tension between philosophy and society, and the obstacles to genuine understanding posed by positivism and historicism. Janssens points out "Restatement on Xenophon's Hiero" has these themes too. He reminds "Restatement" concludes with striking warning about "Universal Final Tyrant" as propagated by Alexander Kojève. Due to final tyrant, philosophy, according to Strauss, will go underground, and philosophers will defend themselves and philosophy against tyrant and city. So, philosophers will have to practice socially useful, exoteric teaching, and true, esoteric, teaching. Janssens underlines close relationship between Strauss's esotericism and his critique of modern social science and contemporary social scientists. The main idea of this critique, Janssens says, modern social science is oblivious of the tension between its own requirements of objectivity and impartiality and requirements of society which demand subjectivity and partiality. This clash between philosophy and society is substituted by another opposition between esotericism and histori-

cism. As Janssens explains Strauss tries to show past thinkers hide their true teachings which are for all ages by the practice of esotericism, historicism denies such universal explanations and prevent to be reached to their true teachings. Janssens states in the ninth chapter, the emphasis shifts toward the latter dialectic by focusing on contemporary debates, such as Sabine and Belaval, with few references to past writers. But this shift, according to Janssens, lead the way for the tenth chapter in which Strauss argues hidden and serious meaning of Kurt Riezler.

The last chapter, “Kurt Riezler: 1882-1955” and the “Problem” of Political Philosophy”, is written by Susan Meld Shell. As Shell underlines this chapter is the only eulogy that Strauss placed in “What Is Political Philosophy?”. The reason of placement for this eulogy seems ambiguous. But, as Shell points out, Strauss gives a value to Kurt Riezler as one of the last German liberals who presented and reflected Weimar best. Shell explains later that according to Strauss, Riezler had historical understanding which is different from Martin Heidegger’s understanding although it is affected by it considerably especially by its ontology. Riezler’s Parmenides poem, Shell explains, is the practice of his historical reading in which according to Strauss includes a tension between the temporal and a-temporal; and a tension between relativism of every standpoint and ontology’s claim to be simple true. But it can be seen that Riezler’s detection of dynamic context in historicism is in no way helpful to determine Plato as a starting point in Strauss’s thought. Moreover, Shell explains according to Strauss, Riezler’s attempt to return to Ancient thought was hampered by Cartesianism, and modern physics, historical consciousness remain fundamental presuppositions in his ontology. At the end, Shell points out Strauss’ comparison between Riezler and Thucydides in terms of the opposites whose unity is hidden, and Strauss’s own tracing Plato’s and Thucydides’s opposing evaluations of the relative strength of low and high to their differing understandings of the whole. Lastly, Shell comments that Strauss’s reading

of Thucydides is the reason to wonder in what degree Riezler's failure resolutely follow Plato, and this subject, Shell thinks, can be closely related to German liberal educational system which had not yet completely collapsed. Shell also says that it can give us the idea that on which conditions Strauss's recovery of classical political philosophy is possible.

Generally, this book focuses on Strauss's major book "What Is Political Philosophy?" in very good manner and it can be very beneficial for those who wants to understand Strauss's thought efficiently. The contributors' approaches are very helpful, and it can be seen that their specialty in Strauss's thought is rather definite and it can be said the book is overall very beneficial secondary source for Strauss's thought. At the end of the book, before the Index, there is "List of Contributors" which gives more information about contributors' current academic positions.

*Ali Sertan Beşer*¹

¹ Assist. Prof., Trakya University, Department of Humanities and Social Sciences.

Müslim AKDEMİR
Düş'ün Felsefesi . Ütopyalar

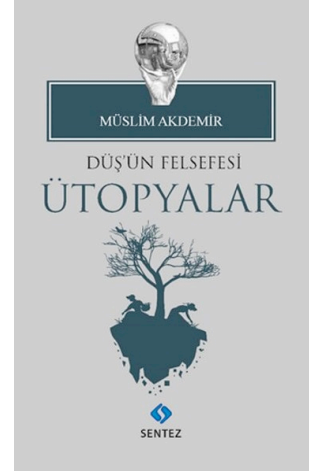
İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016, 91 s.

Ütopya, düşüncədə oluşturuşan, gerçekli dışı ve hayal ürünü biçiminde oluşun, olanın değıl olması gerekenin anlatıldığı farklı yaşam biçimleri ve ideal toplumların oluşturulup belli bir düzenin sağlanmasının amaçlandığı düşünceler tasarısıdır.

Köken bakımından Yunanca "yok/olmayan" anlamındaki *ou*, "mükemmel olan" anlamındaki *eu* ve "yer/toprak/ülke" anlamındaki *topos* sözcüklerinden türemesi sonucu oluşun ütopya kelimesi ilk defa Thomas More tarafından 1516'da yazılan *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia* yani kısaca *Utopia* isimli kitabı ile kullanılmıştır.

Ütopya veya ütopyalar ile ilgili birçok kitap, makale ve çeşitli edebî yazınlarla karşılaşmaktayız. *Düş'ün Felsefesi Ütopyalar* bu yazınlar arasında yer alan ve Müslim Akdemir tarafından kaleme alınan kitaplardan birisidir.

Öncelikli olarak ütopya kavramının ne ifade ettiğini açıklama isteğı ile hareket eden yazar, ütopya veya ütopyaların insan zihnindeki çatışmalar içindeki yerinin ne olduğunu bulmak, günümüze etki edip etmediğini tespit etmek, gerçek hayata uygulanabilirliğinin olanaklılığını ve ters ütopyaların nasıl ve neden oluştuğunu belirlemek amacıyla bu eserini meydana getirmiştir.



Felsefe alanıyla ilişkili olarak kaleme alınan ve genellikle bu alana hitap eden eser, bu niteliğinin yanı sıra farklı ilgi alanlarından okurların da okuyabileceği bir kitap olma özelliğindedir. Yazar eserini oluştururken açık, anlaşılır ve sade bir dil; açıklayıcı bir üslup kullanmıştır.

Kitap dört bölümden oluşmakta ve bazı bölümler kendi içerisinde alt başlıklara ayrılmaktadır. Kitabın giriş bölümünde yazar, eserini oluştururken hangi amaçlar doğrultusunda hareket edeceğini belli bir sırada belirtmiştir. Yazarın yapacaklarını sıralaması biz okurlara da anlaşılabilirlik bakımından fayda sağlarken aynı zamanda ilerleyen sayfalarda bizi nelerin beklediğini tahmin etme fırsatı bulmaktayız. Bu bakımdan buradan da anlayabiliriz ki kitap girişten itibaren sistematik bir düzen temayülü göstermektedir.

Ütopyaları toplum felsefelerinin ürünlerinden bir bölüm olarak gören yazar, bütün ürünlerin veya toplum felsefesi bölümlerinin incelenme olanaksızlığından dolayı, yazıldıkları dönemde büyük bir yankı uyandıran başlıca ütopyalardan Platon'un *Devlet*, Thomas More'nin *Utopia*, Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi*, Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*, Aldous Leonard Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* ve George Orwell'in *1984* adlı eserlerini incelemiştir. Bu şekilde konuyla ilişkili belli başlı eserlerin ele alınması okuyucuya konuyla ilgili temel noktaların ve ayrımların kavranması, benzer ve farklı yönlerin görülmesi, eserlerin yazıldığı dönemler hakkında temel anlayış ile ilgili bilgi sahibi olmamıza olanak sağlamıştır.

Yazarın ütopyaları toplum felsefelerinin bir alt birimi olarak ele aldığını öğrendikten sonra aklımıza; “Peki toplum felsefesinin ütopyaları alt dallarından biri olarak görmesinin nedeni nedir? Toplum felsefeleri nasıl oluşmuştur?” soruları gelebilir. Yazar aklımıza takılabilecek bu sorulara neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde cevap vermektedir. Felsefenin ütopyalara ilgi göstermesini toplumsal sorunlarla ilişkilendirerek, sıkıntı ve bunalımların yoğun olarak görüldüğü dönemlerde toplumla ilgili yapılan incelemelerin yayılması, teknolojik alanda ilerleme kaydedilmesi, bu ilerlemenin olumlu sonuçlarını yanı sıra olumsuz yönlerinin fazla olması sonucunda bu

durumun getirdiği sosyal buhran ortamının toplum felsefesini meydana getirdiğini açıklamaktadır.

Toplum felsefesinin ütopyalara eğilim nedeninin ve bu felsefenin nasıl ortaya çıktığını öğrendik. Peki, ütopyalar niçin bir edebî tür veya başka bir tür olarak değil de felsefeye bağlı olarak ele alınmış olabilir? Zihnimizde beliren bu soruya da yazar, edebiyatçıların ütopyalarla edebi yönden ilgilenmelerinin, böylece felsefî yönlerinin geri plana atılmasının sonucunda toplum felsefeleri altında ele alındığını söylemiştir. Buradan anlıyoruz ki aslında ütopyalar kavramı sadece felsefî yönüyle incelenmemiş, edebî yönden de incelenme imkânı bulmuştur. Nitekim geçmiş edebî dönemlere baktığımızda farklı ütopya yazınlarına rastlamaktayız. Örneğin; Cumhuriyet devri oncesine ait bir ütopya denemesi Ziya Paşa'nın *Rüya* adlı eseriyle karşımıza çıkar. Bir diğer ütöpik eser ise Namık Kemal'in 1872 tarihli *Rüya* adlı eseridir. İkinci meşrutiyet devrinde peşi sıra meydana gelen toplumsal felaketler, döneminde birçok ütopya yazılmasına neden olmuştur. Bunların yanında devlet, siyaset ve toplum bütünlüğünün sağlanması isteği temelinde Halide Edip Adivar tarafından oluşturulmuş olan *Yeni Turan*; ideal toplum yaratma arzusuyla 1913'te Mustafa Nazım Erzurumî' tarafından yazılan *Rüyada Terakki* ve *Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyet* başlıklı anlatı da ütöpik olarak nitelendirilebilecek eserlerdendir.

Yazar ilerleyen bölümlerde ütopyaların yaşama uygulanabilirliğinin inceleneceğini, ütopya düşüncesinin ortaya çıkmasındaki girişimlerin ortaklığını, teknolojik ve bilimsel gelişmelerin etkinliğini ve ters-ütopya kavramının ne şekilde meydana geldiğini açıklayacağını hedefleri arasında belirterek giriş bölümünü tamamlamıştır.

“Ütopya ve İdeal Toplum” başlıklı birinci bölümde karşımıza birtakım kavramlar çıkmaktadır. Bu bölüme Harry Ross'un ütopyayı, ideal bir toplum portresi olarak tanımladığını belirttikten sonra bu ideal toplumun yapısını, ütöpik ideal toplumun diğer ideal toplum kavramlarından farkını ve bunun gibi hususları anlaşılır kılmak için bazı yönleri bakımından ütopya ile

örtüşən Altın Çağ ve Milenyum ideal toplum türlerini anlamamız gerektiğini vurgulayarak bu kavramların ne ifade ettiğini açıklar. Altın Çağ kavramı, bazen doğa ile insan arasındaki mutlu ve huzurlu yaşam uyumunu, bazen de peygamberlerin yaşadığı döneme özlem olarak ifade edilmiştir. Milenyum ise Altın Çağ gibi geçmişe özlem şeklinde değil; geleceğe dönük olarak aktarılmıştır. Milenyum'a göre haksızlıklar son bulacak, toplumca tasvip edilmeyen davranışların gerçekleşmesi durumunda ceza sistemi uygulanacaktır.

Yazarın bu bölümde üstünde durduğu bir diğer husus da ütopya kavramının anlaşılabilirliği konusudur. Ütopya kelimesini tam anlamıyla anlaşılır hâle getirmek için bazı ilim insanlarının ütopya tanımlamalarına yer vermiştir. Yazarın bu şekilde çeşitli tanımlamaları okura aktarması, okurun zihnindeki taşların yerine oturmasını sağlayacaktır.

Kitapta önemli bir yere sahip olan konulardan biri de, ters-ütopya kavramının oluşumudur. Peki, nasıl olur da ütopyalar ters-ütopyaya dönüşmüş olabilir? Değerlendirmeye başlarken ütopya kavramının hayalî olanı, gelecekte olması istenen düşleri ifade ettiğini belirtmiştik. İnsanlar işte bu hayalî âlemden beklentilerinin boşa çıktığı, toplumsalcılıktan bireyselciliğe doğru gidişi, toplumsal değerlerin önemini kaybettiği noktada ters-ütopyalar kendini göstermiştir. Bu değişim yazarlar arasında da fark edilir durumdadır. Ütopya yazarları inanan ve hayal eden, olması mümkün olmayacak mükemmel derecede toplum düzeni isteyen, daima iyimser bir karakterdedirler. Ters-ütopya yazarları ise iyimser olan ütopya yazarlarının istediklerinin sadece birer hayal ürününden ibaret olduğunu ve bunları gerçekleşmesini imkânsız olduğunu yergisel ve eleştirel bir üslupla dile getirmişlerdir.

“Toplum Felsefesi Açısından Ütopyalar” başlığı altında toplum felsefesinin ortaya çıkışı ve ütopyaların ortaya çıkışı alt başlıklarıyla kitabın ikinci bölümünü oluşturmuştur. Toplum felsefelerinin nasıl oluştuğuna daha önce değinmiştik. Peki, toplum felsefeleri ne işimize yarar? Neden onlara ihtiyaç duyarız? Toplum felsefelerinin ortaya çıkmasına sebep olan toplumsal ve kültürel koşullar, temel düşünce biçimi, dönemsel sosyal ve toplumsal sı-

kıntılar aynı zamanda bizim toplum felsefelerine ihtiyacımızın sınırlarını oluşturmaktadır.

Çünkü toplumsal sıkıntılardan, kültürel yetersizlikten kurtulmak; sosyal refahı üst seviyeye çıkarıp o seviyede tutmak, her türlü buhranı gidermek ve çağdaş bir toplum statüsü kazanmak amacıyla toplum felsefelerine ihtiyaç duyarız. Toplum felsefelerinin oluşumuna ve yararlılığına değindik; fakat aklımıza gelebilecek sorulardan biri olabilecek bir husus daha vardır. Bu husus da ütopyaların ortaya çıkmasına neden olan toplumsal sorunlardır. Acaba ütopyaların ortaya çıkmasına etki eden bu sorunlar nelerdir? Bu sorunlar arasında sayabileceğimiz noktalar; Silahlaşma, iktidar gücü ve etkinliği, sınıflaşma, aristokrasi, makineleşme ile ortaya çıkan insan eşitsizliği gibi durumlardır.

Değerlendirmemiz boyunca sıkça birlikte anılan toplum felsefeleri ve ütopyaların hiç mi birbirinden bir farkı yoktur? Tabi vardır. Şöyle ki; toplum felsefeleri toplumsal öğretiler ve birtakım inanışlar yansıtsalar da var olan düzende değişiklik yaparak sorunları çözmeye çalışırken; ütopyalar yazıldıkları çağın temel sorunlarını yansıtmakla birlikte kökten değişikliği amaçlayan bir özellik taşır.

Yazarın ikinci bölümde ağırlık verdiği bir başka kısım da Platon'un *Devlet*, Thomas More'nin *Utopia*, Tommaso Campnella'nın *Güneş Ülkesi*, Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*, Aldous Leonard Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* ve George Orwell'in 1984 eserlerini meydana getirdikleri sosyal ve siyasi ortam ile savundukları temel görüşlerdir.

Peloponnes Savaşlarında Atina'nın yenilgisi, birtakım gerekçelerle Platon'un akıl hocası Sokrates'in idamı ve siyasî düzensizlik Platon'un *Devlet* adlı eserinin yazılmasını sağlamıştır. Platon bu eserinde çoğunlukla toplumsal düzen, iş bölümü ve toplumculuk üzerinde durmuştur. Toplumsal düzeni sağlarken beden ve ruh sağlığını önemli bir yere koymuştur. Bu içsel huzurun ancak müzik ve jimnastik ile sağlanabileceğini savunmuştur. Thomas More ise *Utopia* adlı eserini İngiltere'deki toplumsal ve ekonomik sı-

kıntılarının yoğunlukta olduğu bir dönemde yazmıştır. More eserinde, çalışmadan zengin olanların, hazırcılığa alışanların yaşanan sıkıntıların temelini oluşturduğu görüşündedir. Bu sorunun da bozuk eğitim yapısının düzeltilmesi ile mümkün olacağını belirtmiştir. Tommaso Campnella *Güneş Ülkesi*'ni Avrupa Katolik dünyasının sallantıda olduğu, ekonomik ve kültürel sarsıntıların meydana geldiği bir dönemde oluşturmuştur. Yaşanan bu sarsıntıların sebebini k bencil düşünce ve kişisel çıkarlar olarak göstermiştir. Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'inde ise şimdiye kadar söylediğimiz eserlerden farklı bir tez görmekteyiz. Bacon'un istediği toplum biçimi daha çok kişisel bir ideal düzendir. Ahlak kurallarının beraberinde sevgi ve saygıyı getireceğini savunmuştur. Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* eserinde ise demokratik düzen ve bireysel özgürlüğe sahip olmayan, tekdüze bir şekilde yaşayan toplumun devamlılığının sağlanamayacağı görüşü yer alır. George Orwell'in *1984* eserlerinin teme savı ise toplumsal düzenin parti sistemi ile sağlanabileceğinden söz edilmektedir.

Bütün bunlardan anlıyoruz ki ütopya eserlerinin oluşmasında, sosyal çevre, toplumsal düzen, siyasi gelişmeler, ekonomik durumlar, savunulan görüşler, temel fikir yasaları, gelenek ve inanç sistemi, evvelden beri surege-len yaşam tarzı ve standartları etkili olmuştur.

Kafa karışıklılığına neden olabilecek bir nokta da ütopya eserlerinin hep Batıda yazıya geçirilmesidir. Neden sadece batıda bu tarz eserler yazılmış, başka toplumlarda veya bölgelerde ütöpik eserler kaleme alınmamış mı, ütöpik düşünme yeteneğine sadece batı yazarlar mı sahip şeklinde sorular zihninizde merak uyandırabilir. Bu soruların cevaplarını kitaptan hareketle cevaplandırabiliriz. Öncelikle sorunlara kökten çözümcü yaklaşıma doğu toplumlarında pek fazla rastlanmaz. Çünkü ütopyaların doğmasına etki eden felsefî düşüncedeki gelişme Doğu toplumlarında görülmez. Batı toplumları sorunlara felsefî yaklaşımla yaklaşırken, Doğu toplumlarında mistik güçler yol gösterici niteliktedir. Batı toplumlarında akılcı düşünme ve toplumsal düzenin kutsallığı söz konusu iken Doğu toplumlarında Budizm,

Taoizm ve Konfüçyüslük gibi mistik özellikli dinî inançlar hakimdir. Bütün bu farklılıklardan, Doğu toplumlarında cennet özlemi diğer dünyaya bırakılırken, Batı toplumlarında ütopya düşüncelerinde yeryüzü cenneti kurulmuştur sonucuna ulaşabiliriz.

Yazar kitabın üçüncü bölümünde ütopyalardaki toplumsal düzen özelliklerine yer vermiştir. Bu bölümü siyasal yönetim, toplumsa yapı ve din anlayışı alt başlıkları ile değerlendirmiştir. Platon'un siyasi anlayışına bakacak olursak Platon'a göre en iyi devlet şekli aristokrasi ile yönetilen devlet şeklidir. More'un ütopyasında en iyi devlet yönetim şekli ise demokrasi ile yönetim anlayışıdır. Tommaso Campnella en iyi yönetim biçiminin monarşi olduğunu savunur. Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'inde ise monarşik bir siyasal düzenin savunulduğu göze çarpmaktadır. Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sında da monarşinin savunurluğunda despotik bir yaklaşım dikkat çeker. 1984'teki siyasal düzen tam anlamıyla diktatörlüktür.

Görüyoruz ki çeşitli siyasal görüşler, farklı savunular ve fikirler karşımıza çıkmış oldu. Bu denli görüş farklılıklarının meydana gelmesinde yazarların yaşadıkları dönemin siyasî, toplumsal ve ekonomik şartların varlığı kadar; düşünsel ortamın ve yazarların dünya görüşleri de etkili olmuştur.

Ütopyaların uygulanabilirliği başlıklı dördüncü ve son bölümde ütopyaların gerçek yaşama uyulabilirliğinin mümkün olup olmadığı anlatılmıştır. Kimi yazarlara göre uygulanabilir kimi yazarlara göre de uygulamaz fikri yaygındır. Neden uygulanabilir? İnsanı mutluluğa götürecek tek yol olarak görüldüğü için. Neden uygulamaz? Ütopyaların insan zihninde olması istenen şeklinde düşten ibaret olduğu için. Bizce de uygulanamaz. Nedenine gelecek olursak, ütopyalar insanın kurmuş olduğu uçsuz bucaksız mutluluğu, huzuru, refahı, sınırsız özgürlüğü, mümkün olmayanı, akıl çerçevesine dışındaki öğelere sahip olma inancını, sayısız nimetlerle donatılmış adeta yeryüzünde cennet hayalini ve bunlara benzer sonu görünmeyen, aklî değil hayalî olanı temsil ettiği için uygulanabilirliği söz konusu değildir. İlla ki

uygulanmak istenirse bu sadece hayal ürününden ibaret olmayıp, akla yakın olan toplumsal sistem önerileri ile mümkün olabilir.

Netice itibarıyla, ütopyaların ideal toplum düzeninin hayalî düzlemde işlenmesinin konu alan düş öğeler topluluğu olduğunu söyleyebiliriz. Bu hayalin temelinde her zaman daha iyiye, mükemmel olana özlem vardır. Ütopyalarda birey ve bireysel özellikler ikinci planda yer almıştır. Ütopyalarda korku, endişe, mutsuzluk, gözyaşı, düzensizlik kısaca olumsuz hiçbir duruma rastlanmaz. Bu gibi ve daha çeşitli olumsuzluklara rastlanan alan ters-ütopyalardır. Ters-ütopya anlayışına göre ütopyacıların adeta pembe bir gözlükle etrafı izlemelerini ve aynı renklilikle düş âleminde yaşadıklarını savunarak bu düzene karşıdır. Ütopyacılar olmasını istedikleri, ters-ütopyacılar ise olanı yansıtır. Kanaatimizce ütopyacılar da aslında mümkünsüzlüğün farkındalar fakat insanların sonu olmasa da yaşayabildikleri kadar mutluluk ve huzur ortamında yaşamalarını arzuladıklarından olumsuzluklara kapısını kapatmış hayal dünyasına, yapay cennete dalmıştır. İnsanın içinde bulunduğu ortamda hissiyatı, kendini gerçekten mutlu hissetmesi büyük önem taşır. Belki de insanın ne kadar süreceği belli olmayan mutluluğu ütopyalara bağlıdır.

*Halime Atmaca**

* Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Balkan Çalışmaları.

TABLE OF CONTENTS

<i>FROM EDITORIAL BOARD – Preface.....</i>	5
---	----------

HISTORY OF PHILOSOPHY AND CONTEMPORARIES

<i>Konul BUNYADZADE</i> - History of thought and music in East (in the case of mugam).....	7
<i>Varis CHAKAN</i> – Contemporary Uygur Philosopher - Abdushukur Muhammed Emin	24

EPISTEMOLOGY

<i>Salahaddin KHALILOV</i> – The problem of central element changeability in I- World relation.....	38
---	----

SOCIAL EPISTEMOLOGY

<i>Ayhan BICHAK</i> - Place of time consciousness in idea generation	56
<i>Nebi MEHDIYEV</i> – Philosophy and History as Epistemical Modes.....	72

SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL LIFE

<i>The Results of Philosophical Studies Contest announced by UFAD</i>	85
<i>UFAD Signed a Protocol with the Kazakhstan Institute of Philosophy and Political Science</i>	90
<i>ROUND TABLE on “The History of Turkish Thought”</i>	91
<i>International Knowledge Festival on “Silk Way and The Rise of Turkish World”</i>	91
<i>The Conference on “Prospects of Turkish Philosophy”</i>	92
<i>ROUND TABLE on “Language of Philosophy”</i>	93
<i>Istanbul Literati Association (ISEDER) Hosted the Conference on “Philosophy and Literatary”</i>	94

Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər – 2016, № 1

<i>“Secularisation and Religion” Workshop</i>	94
<i>Presantion of “Turkish Thinkers from the Tanzimat to Present”</i>	96
<i>World Philosophy Congress dedicated the year 2016 to Aristotle</i>	97
<i>IXth International Congress of the Asian Philosophy Association (ICAPA)</i>	98

***PHILOSOPHICAL ETUDES* 99**

OPINIONS AND REVIEWS

<i>Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political</i> <i>Philosophy? (A.S.Besher)</i>	109
<i>Muslim Akdemir. The Philosophy of Dream Utopias (H. Atmaca)</i>	119

***TABLE OF CONTENTS* 127**

***İ Ç İ N D E K İ L E R* 129**

İÇİNDEKİLER

YAYIN KURULU'NDAN – Önsöz	5
FELSEFE TARİHİ VE ÇAĞDAŞLAR	
Könül BÜNYADZADE - Doğu'da Düşünce Tarihi ve Müzik (muğam örneğinde).....	7
Varis ÇAKAN - Çağdaş Uygur Düşünürü Abduşükür Muhammed Emin	24
EPİSTEMOLOJİ	
Salahaddin KHALİLOV – Ben – Dünya İlişkisinde Merkezi Unsurun Değişkenliği Sorunu	38
SOSYAL EPİSTEMOLOJİ	
Ayhan BIÇAK - Düşünce Üretiminde Zaman Bilincinin Yeri	56
Nebi MEHDİYEV – Felsefe ve Tarih	72
BİLİMSEL-FELSEFİ HAYAT	
UFAD'ın İlan Ettiği Felsefi Araştırmalar Yarışmasının Sonuçları	85
Kazakistan Felsefe ve Siyaset Bilim Enstitüsü ile UFAD Arasında Protokol İmzalandı.	90
“Türk Düşüncesi Tarihi” konulu YUVARLAK MASA	91
“Uluslararası İpek Yolu'nun Yükselişi ve Türk Dünyası” adlı Bilgi Şöleni	91
“Türk Felsefesinin Perspektifleri” Konusunda Konferans Düzenlendi	92
“Felsefenin Dili” Konulu YUVARLAK MASA	93
İstanbul Edebiyatçılar Derneği'nde (İSEDER) “Felsefe ve Edebiyat” Konulu Konferans Düzenlendi	94
“Sekülerleşme ve Din” Çalıştayı	94

Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər – 2016, № 1

<i>“Tanzimat`tan Günümüze Türk Düşünürleri” Kitabının Tanıtımı</i>	<i>96</i>
<i>Dünya Felsefe Kongresi 2016 yılını Aristoteles`e Adadı</i>	<i>97</i>
<i>Asya Felsefe Derneği`nin (İCAPA) 9. Uluslararası Kongresi</i>	<i>98</i>

FELSEFİ ETÜTLER

GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELER

<i>Leo Strauss`s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy? (A.S.Beşer)</i>	<i>109</i>
<i>Müslim Akdemir. Düş`ün Felsefesi Ütopyalar (H. Atmaca)</i>	<i>119</i>

TABLE OF CONTENTS

İ Ç İ N D E K İ L E R