

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

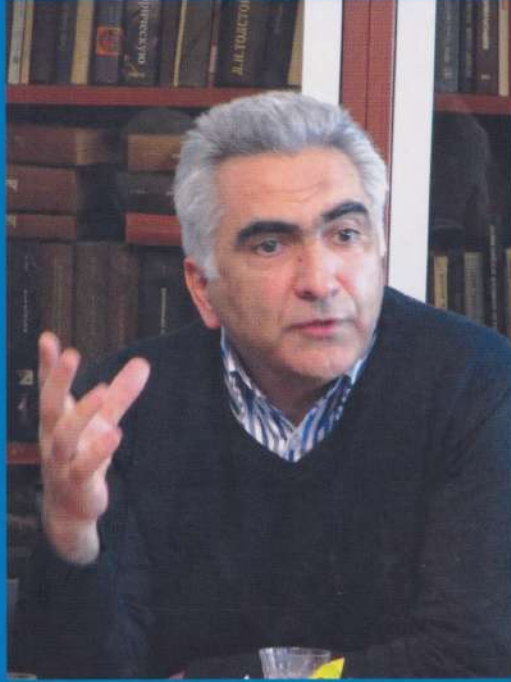
ÖZNE



Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

ÖZNE
Dergi

SELAHADDİN HALİLOV'A ARMAĞAN



Kutupları Birleştiren Felsefe Köprüsü

SELAHADDİN HALİLOV'A ARMAĞAN



KARAHAN
KİTAPBEVİ

Özel Sayı 2012

ÖZNE



Felsefe Bilim ve Sanat Vakfı'na

Selahaddin Halilov'la Söyleşi:

Kültürlerin Diyalogu ve Medeniyetin Monologu/*Mehmet Özcan*

Selahaddin Halilov'un Hayat ve Yaratıcılığı

Dost, Aydın, Filozof/*Prof.Dr. Cavad Heyet*

Bilgi, Tefekkür ve Nezaket Eri/*Abdullah Kılıç*

Prof. Selahaddin Xelilov'a Göre Doğu ve Batı/*Orhan Aras*

Türk Dünyasının Bir Düşünce Madeni

Olarak Selahaddin Halilov/*Dr. Abulfaz Süleymanov*

Selahaddin Halilov'un Felsefi Görüşleri

Yeni Aydınlanma'nın Müjdecisi/*Prof. Dr. Anna-Teresa Tymieniecka*

Maneviyatın Önceliği/*Prof. Dr. Ramiz Mehdiyev*

Selahattin Halilov'un Uygarlık Anlayışında

Doğu-Batı Kavramlarının Yeri/*Yrd.Doç.Dr. Mustafa Günay*

Çağdaş Dünya Kültür-Medeniyet Düzleminde/*Prof.Dr. Aleksandr Çumakov*

Milli Ruhtan Evrensel İdeale/*Prof.Dr. Gönül Bünyadzade*

Aşk Metafiziği ve S. Halilov'un *Aşk Felsefesi*'ni Takdim/*Senail Özkan*

Doğu ve Batı Felsefi Gelenekleri Bağlamında Selahaddin Halilov'un

Nefs, Ruh ve Beden Anlayışı/*Dr. Agil Şirinov*

Maneviyat Felsefesinde "Benlik" ve "İnsan":

Muhammed İkbâl ve Salahaddin Halilov/*Dr. Mehriban Kasımova*

Felsefenin Eski Problemine Yeni Yaklaşım/*Yrd. Doç. Dr. Behram Hasanov*

İslam Düşüncesinde Yenilenmeye Doğru:Efgani'den Halilov'a/*Dr.Samira*

Hasanova



ÖZNE
ÖZEL SAYI:
SELAHADDİN HALİLOV'A
ARMAĞAN

Kutupları Birleştiren Felsefe Köprüsü

Səlahəddin Xəlilova ərməğan

ÖZNE
SELAHADDİN HALİLOV'A
ARMAĞAN

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Mustafa GÜNAY
(Çukurova Üniv.)

YAYIN KURULU
H. Haluk Erdem, Zehragül Erdoğan,
Sadık Erol Er, Mustafa Günay, Celal
Gülbüz, Güncel Önkall, Mehmet Özcan.

BU SAYININ EDITÖRÜ
Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

İLETİŞİM
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

e-posta:
mgunay@cu.edu.tr
oznefelsefesanat@yahoo.com

Web adresi:
<http://oznefelsefesanat.blogspot.com>

Bireysel Abonelik: 40 TL
Kurumsal Abonelik: 80 TL
Posta çeki: 1097014-
Mustafa Günay adına

Baskı: Öz Baran Ofset
Tel: 312.394 45 60



Merkez: Çakmak cad. Çakmak
Plaza no: 40/45 **Seyhan-Adana**
Tel: (0 322) 363 05 84

Şube: Mahfesiğmaz mah. 79019 sok. sargut
apt.nu:39 **Çukurova-Adana**
Tel:(0 322) 234 16 11

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Oğuz Adanır (9 Eylül Üniv.),
Prof. Dr. Hasan Aslan (Akdeniz Üniv.),
Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo (Süleyman
Demirel Üniv.),
Doç. Dr. Sebahattin Çevikbaş (Atatürk
Üniv.),
Pof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe
Üniv.),
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Üniv.),
Doç. Dr. H. Haluk Erdem (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla
Üniv.),
Prof. Dr. Sevinç Güçlü (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova
Üniv.),
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla
Üniv.),
Prof.Dr. Selahaddin Halilov (Şark-Garp
Felsefe Enstitüsü-Azerbaycan),
Prof. Dr. Uluğ Nutku,
Doç.Dr. Gerrit Steunebrink (Radboud
Üniversitesi-Hollanda)
Prof. Dr. Neşet Toku (Yıldız Teknik
Üniv.),
Prof. Dr. Doğan Özlem(Yeditepe Üniv.),
Dr. Ebulfaz Suleymanov (Azerbaycan
Milli İlimler Akademisi Felsefe, Siyaset
ve Hukuk Araştırmaları Enstitüsü),
Yrd. Doç. Dr. Ali Utku (Atatürk Üniv.),
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım (Atatürk
Üniv.)

Yıl :9
Özel Sayı

Şubat: 2012

Özne hakemli bir yayındır.
Yılda iki kez çıkar.

ISBN: 978-975-6447-99-4

SUNU:

KUTUPLARI BİRLEŞTİREN FELSEFE KÖPRÜSÜ

Belli bir alandaki çalışmalarıyla ülke ve dünya kültürünün gelişimine katkılarda bulunmuş kişiler için “armağan” kitap ve dergilerin yayınlanması güzel bir gelenektir.

Selahattin Halilov’un Türk düşünce dünyasında ortaya koyduğu eserler ve aynı zamanda akademik faaliyetlerle önemli bir yeri ve kimliği mevcuttur. Halilov’un felsefe alanında ortaya koyduğu birikim ve özellikle Doğu ve Batı kültürleri arasında felsefi köprüler ve bağlantılar/diyaloglar kurmaya yönelik eserleriyle hiç şüphesiz böyle bir armağanı hak etmektedir.

Halilov’a armağan olarak hazırlanan bu özel sayı üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Halilov’un yaşamı, eserleri ve felsefe alanındaki yaratıcı düşünce tarzı hakkındaki biyografik bir yazıya ve kendisiyle yapılan bir söyleşiye yer verildi. İkinci bölümde ise Halilov Hocamızın hayat ve düşünce alanındaki yaratıcılığını ve özgünlüğünü, yaşantıya dayanan tanıklıklarla ele alan yazılar bulunuyor. Bu yazılarda Halilov’un hem bir kişi olarak hem de bir filozof olarak ayırt edici yönleri ve özellikleri ifade edilmektedir. Üçüncü bölümde ise dünyanın çeşitli ülkelerinden katkıda bulunan felsefecilerin Selahattin Halilov’un felsefi görüşlerini inceleyen makalelerine yer verilmiştir. Bu noktada bütün yazıları göz önünde tutarak diyebiliriz ki, bu çalışma yalnızca Halilov’un felsefesini tanımak açısından değil, aynı zamanda dünyada yaşadığımız temel sorunları kültürler arası diyalog bağlamında tartışmak ve anlamak için de önemlidir.

Selahattin Halilov’a Armağan Özel Sayısına katkıda bulunan herkese teşekkür ediyorum. Kültürleri birleştiren felsefe köprülerinin çoğalması ve güçlenmesi dileğiyle...

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Günay

Ocak 2012

Adana-Türkiye

İçindekiler

Selahaddin Halilov'un Biyografisi.....	9
Selahaddin Halilov'la Söyleşi.....	14

Selahaddin Halilov'un Hayat ve Yaratıcılığı

Dost, Aydın, Filozof	
Prof.Dr. Cavad Heyet (İran)	32
Bilgi, Tefekkür ve Nezaket Eri	
Abdullah Kılıç.....	35
Prof. Selahaddin Xelilov'a Göre Doğu ve Batı	
Orhan Aras.....	38
Türk Dünyasının Bir Düşünce Madeni Olarak Selahaddin Halilov	
Dr. Abulfaz Süleymanov.....	42

Selahaddin Halilov'un Felsefi Görüşleri

Yeni Aydınlanma'nın Müjdecisi	
Profesör Anna-Teresa Tymieniecka.....	46
Maneviyatın Önceliği	
Prof. Dr. Ramiz Mehdiyev.....	50
Selahattin Halilov'un Uygarlık Anlayışında Doğu-Batı	
Kavramlarının Yeri	
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Günay.....	53
Çağdaş Dünya Kültür-Medeniyet Düzleminde	
Prof.Dr. Aleksandr Çumakov.....	63
Milli Ruhtan Evrensel İdeale	
Prof.Dr. Gönül Bünyadzade	70
Aşk Metafiziği ve S. Halilov'un <i>Aşk Felsefesi</i> 'ni Takdim	
Senail Özkan.....	82
Doğu ve Batı Felsefi Gelenekleri Bağlamında Selahaddin	
Halilov'un Nefs, Ruh ve Beden Anlayışı	
Dr. Agil Şirinov.....	94
Maneviyat Felsefesinde "Benlik" ve "İnsan": Muhammed İkbâl ve	
Salahaddin Halilov	
Dr. Mehriban Kasımova.....	105
Felsefenin Eski Problemine Yeni Yaklaşım	
Yard.Doç.Dr. Behram Hasanov.....	115
İslam Düşüncesinde Yenilenmeye Doğru:Efgani'den Halilov'a	
Dr.Samira Hasanova.....	122

Selahaddin Halilov'un Biyografisi

Selahaddin Halilov 22 Şubat 1952 yılında, şu anda Gürcistan sınırları içinde bulunan Borçalı ilinin Sarvan (Marneuli) ilçesinde doğdu. 1968 yılında liseyi birincilikle bitirdi ve aynı yıl kazandığı Azerbaycan Devlet Üniversitesi'nin fizik fakültesini 1973 yılında birincilikle bitirdi. Fizik bölümünde araştırma görevlisi olarak ataması yapılsa da Halilov doktora eğitimine felsefe alanında devam etti.

Bilimsel-pedagojik etkinlikleri

1976 yılında Bilimsel-Teknolojik Terakkinin Sistem-Yapı Analizi isimli doktora tezini savunarak felsefe alanında Dr. (Ph.D.) unvanını aldı. Doçentlik çalışmasını tamamladıktan sonra 1989 yılında Bilimsel-Teknolojik Terakkinin Mantıksal-Epistemolojik İncelenmesi isimli tezini başarıyla savundu. Aynı yıl profesörlük unvanı aldı ve Azerbaycan Pedagoji Üniversitesi'nde Felsefe Bölüm Başkanı atandı. 1991 yılında Azerbaycan'da ilk özel üniversite olan Azerbaycan Üniversitesi'ni tesis etti ve 2006 yılına kadar adı geçen üniversitenin rektörü görevinde bulundu. 1994 yılında Doğu-Batı Araştırmaları Merkezi'ni tesis etti ve hâla bu merkezin başkanlığını yapmaktadır. Prof. Halilov 1997 yılında "İpek Yolu" uluslararası bilimsel sosyal-siyasi dergisini tesis etti ve 2005 yılına kadar onun baş editörlüğünü yaptı. 2002 yılında Azerbaycan Felsefe ve Sosyal-Siyasi Bilimler Birliği'nin Yönetim Kurulu Başkanı seçildi. 2003 yılından itibaren "Felsefe ve Sosyal-Siyasi Bilimler" dergisinin baş editörlüğü yapmaktadır. 2006 yılından bu yana Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığına bağlı Tezlerin Yüksek Tasdik Komisyonu Yönetim Kurulu üyesi olarak görev yapmaktadır. Prof. Halilov 2007 yılında Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'ne üye seçildi. 2009 yılından Felsefe, Siyasetbilim ve Sosyoloji branşlarında Tez İzleme Komisyonu başkanı olarak göreve başladı.

Prof. Halilov'un araştırmaları Bilim felsefesi, bilim hakkında bilim, epistemoloji, ontoloji, Doğu ve Batı medeniyetleri, felsefi kıyaslama ve fenomenoloji üzerine yoğunlaşmıştır.

Sosyal ve eğitim etkinlikleri

Prof. Halilov 1972 yılında Azerbaycan'da ilk kez Genç Fizikçiler Okulu'nu tesis etti. 1981 yılında Azerbaycan Pedagojik Üniversitesi'nde Genç Bilim Adamları'nın başkanı seçildi. 1988 yılında Azerbaycan Genç Toplumbilimci

Bilim Adamları'nın başkanı seçildi. 1997 yılından Behmenyar Ödül Komisyonu'nun (Azerbaycan'da felsefeyle ilgili çalışmaları ödüllendiren kurum) başkanıdır.

Prof. Halilov 2000-2005 yıllarında Azerbaycan Parlamentosu'nun millet vekili ve Parlamento'nun "Bilim ve Eğitim" komisyonu başkan yardımcısı olarak görev yapmıştır.

Ödülleri ve Uluslararası Bilimsel Kurumlardaki Üyelikleri

- SSCB Bilgi Topluluğu Ödülü, 1987
- Yusif Memmedeliyev Bilim Ödülü, 1992
- Uluslararası Rektörler Konseyi'nin Azerbaycan temsilcisi, 1996
- Rusya Ekoloji Akademisi üyeliği, 1997
- Avrupa Yüksek Eğitim Topluluğu üyeliği, 2000
- ABD Felsefe Birliği üyeliği, 2000
- Uluslararası Husserl ve Fenomenoloji Araştırmalar Topluluğu üyeliği, 2004
- ABD Siyasi Bilimler Birliği üyeliği, 2009
- Muhiyiddin İbn Arabi Topluluğu üyeliği, 2009
- Avrupa Bilim Felsefesi Birliği üyeliği, 2009
- Bilim, Mühendislik ve Teknoloji Uluslararası Akademisi üyeliği, 2010
- Rusya Felsefe Topluluğu üyeliği, 2010
- New York Bilimler Akademisi üyeliği, 2010

Temel düşünceleri

Selahaddin Halilov, düşüncelerin ve medeniyetlerin farklı istikametlerde geliyor gibi görünseler de neticede aynı büyük vahdet idea'sında birleştikleri kanaatindedir. Daha doğrusu o, tarihin tekerleğini namütenahi döndüren gücün bu "vahdet idea"sı olduğuna inanmaktadır. Bu meyanda Halilov diyor ki, "Milletler farklı olsa da, adetler, dinler, diller farklı olsa da büyük ideanın yolu birdir ve insanlığın bütün büyük akıl sahiplerinin birlikte çabaları ile kat edilir."(*Selahaddin Halilov, Doğu'dan Batı'ya Felsefe*

Köprüsü, İstanbul 2006, Ötüken Neşriyat, s. 276.) İnsanlığın bu evrensel idea yörüngesinde şekillendiğini savunan Halilov, bu büyük “vahdet ideası”nın Doğu ve Batı’da akislerine yer vermekte ve bu anlamda Doğu’nun ve Batı’nın zirvelerini mukayese etmektedir. Müellif bu eserinde şaşırtıcı bir rahatlık ve üslup kıvraklığıyla “Kant ve Sühreverdi”, “Hegel ve Sühreverdi” ve “İbni Sina-Sühreverdi-Galile-Descartes” gibi filozofların felsefi sistemlerini mukayese etmekte, “Goethe ve Ahundov”u yahut Goethe’nin Faust’u ile Hüseyin Cavit’in İblis’ini karşılaştırmaktadır. Dahası, birbirine tümüyle zıt görünen Fuzulî ve Feuerbach gibi iki düşünürü bütün farklılıklarına rağmen aynı “vahdet idea”sı yörüngesine oturtabilmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse Halilov’un başarısının sırrı da burada yatmaktadır. Nitekim o, Fuzulî ve Feurbach gibi, biri dindar diğeri ateist olan ve iki farklı din ve kültürün düşünce değerlerinden beslenen düşünürlerin bir noktadan sonra müşterek bir fikirde, “vahdet idea”sında birleştiklerini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu meyanda Halilov adeta ön yargılarımızla savaşırcasına söz konusu iki büyük düşünürü şöyle mukayese etmektedir:

O, Hristiyanlığı eleştirmekle birlikte, Hristiyanlığın insana sevgi ile yaklaşımını somut sosyal çevre bağlamına getirdi. Fuerbach sevgiyi dine bağlılık çerçevesine yerleştirmeye karşı çıktı. Onun görüşüne göre sevgi dini duygu ile, inançla değil, akıl ile aynıdır. “Akıl evrensel sevgidir” (Fuerbach) Füzulî’den üç yüz yıl sonra yeniden sevgiyi dinde eritmek gayretlerine karşı, dini duyguyu sevgi ile eritmek, insanüstü ideaları evrensel idealarla değiştirmek, dini eleştirmekle birlikte, yeni bir din, sevgi dini kurma çabası gösterdi. Ancak Fuerbach öğretisi inkâr üzerinde, Füzulî öğretisi ise birlik üzerinde kurulmuştu, evrensel aşkla ilahi aşkın birliği. Kısmete bakın! Atalarımız o kadar yüksek olmuşlar ki, onların seviyesine çıkmanın yolu Batı felsefesinin anlaşılmasından geçmektedir. Biz bugün onlara dönmek için, onların seviyesini anlamak için önce Batı felsefesine, onun en parlak örneği olan klasik Alman felsefesine, Kant’a, Hegel’e, Fuerbach’a dönmek zorundayız.(Selahaddin Halilov, Doğu’dan Batı’ya Felsefe Köprüsü, İstanbul 2006, Ötüken Neşriyat, s. 276.).

Selahaddin Halilov; Kant, Fichte, Hegel ve Schelling gibi idealist bir filozof değildir; ama Karl Marx gibi ateist ve sosyalist bir düşünür de değildir. Bununla birlikte o, tefekkür alanında ideali olan ve sosyal alanda mükellefiyetler hisseden bir filozoftur. Bu yönüyle Halilov, Muhammed İkbâl’e benzer. Tıpkı İkbâl gibi o da evvela kendi milletine, sonra İslam dünyasına ve nihayet tüm insanlığa seslenir. İkbâl, uzun bir uykuya dalan

Şark'ı uyandırmak için insanın ve özellikle Müslüman milletlerin damarlarına şiirle ateş salmak istemiştir. İkbâl; sözün, hissin, lirizmin ve şiirin gücünü kullanmak istemiştir; Halilov ise daha çok düşüncenin ve felsefenin gücünü kullanmak suretiyle Müslüman milletlerin dimağında, beyinde bir kıvılcım oluşturmak ve bilinçinde bir şimşeklenme yaratmak istemiştir. Mamafih her ikisi de insanın ve özellikle de Şark dünyasının mukadderatını değiştirmeye gaye edinmişlerdir. Bunun için onlar, bir taraftan Şark'ın zengin tefekkürünü, tarihi birikimi ve muhteşem kadim kültürlerini önlerine sererken, diğer taraftan da nice zamandır Batı karşısında duçar oldukları sefaletin mukadderatları olmadığını vurgulamaktadırlar.

Temel Eserleri

- Bilimsel-Teknolojik Terakki: Sorunlar, Perspektifler (Felsefi Boyut), Bakü, Elm Yayınları, 1987. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Bilimsel-Teknolojik Terakki bu Gün ve Yarın, Bakü, Azərneşr Yayınları, 1988. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Cavid Felsefesi, Bakü, Kanun Yayınları, 1996. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Bilimsel-Teknolojik Terakki ve Onun Toplumsal-Ekonomik Sonuçlar, Bakü, Bilim Yayınları, 1996. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Osnovaniya Naučno-Tehničeskoqo Proqressa. Logiko-Metodologičeskiy Analiz, Moskova, Ekonomika i İnformatika, 1997. (Rusça)
- Bilimden Teknolojiye ve Maneviyata, Bakü, Azərbaycan Üniversitesi Yayınları, 1998. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Felsefeden Siyasete, Bakü, Azərbaýcan Üniversitesi, 1998. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Eğitim Sistemi: Teori ve Pratik, Bakü, Azərbaycan Üniversitesi Yayınları, 1999 (Azerbaycan Türkçesinde)
- East-West: Science, Education, Religion, Bakü, Azərbaycan Üniversitesi Yayınları, 2000 (İngilizce)
- Cavid ve Cabbarlı, Bakü, Bilim Yayınları, 2001. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Lider, Devlet, Toplum, Bakü, Azərbaycan Üniversitesi Yayınları, 2001 (Azerbaycan Türkçesinde)

- Şark ve Garp: Umumbeşeri İdeale Doğru, Bakü, Azerbaycan Üniversitesi, 2004 (Azerbaycan Türkçesinde)
- Tahsil, Talim, Terbiye, Bakü, Azerbaycan Üniversitesi Yayınları, 2005 (Azerbaycan Türkçesinde)
- İshrakilik ve Muasır Felsefi Talimler, Bakü, Azerbaycan Üniversitesi Yayınları, 2005 (Azerbaycan Türkçesinde)
- یرشد موموء برغو و قرشدیا ایند لا ورغو. Tehran, Behrəng, 2005 (Farsça)
- Felsefe: Tarih ve Muasırlık (Felsefi Komparativistika), Bakü, Azerbaycan Üniversitesi Yayınları, 2006 (Azerbaycan Türkçesinde)
- Mehebbet ve intellekt: Felsefi esseler, Bakü, Nurlan Yayınları, 2006 (Azerbaycan Türkçesinde)
- Maneviyyat felsefesi, Bakü, Nurlan Yayınları, 2007 (Azerbaycan Türkçesinde)
- Philosophy, Science, Culture. Their Peculiarities in the East and the West, CA&CC Press©, Stockholm 2008 (İngilizce)
- Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2008. (Türkçe)
- Cavid Felsefesi. 2-ci kitap: Klassik Şarq ve Muasirlik. Bakü, Nurlar Yayınları, 2009. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Lyubov i İntellekt, Moskova, Maska Yayınları, 2009. (Rusça)
- Romantik Şiirde Doğu-Batı Meseleleri, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2009 (Türkçe)
- Şark Ruhunun Garp Hayatı: Aida İmanguliyeva Yaradıcılık Aktarışlarının İzi İle, Bakü, Şarg-Garp, 2009. (Azerbaycan Türkçesinde)
- Romantiçeskaya Poeziya v Kontekste Vostočno-Zapadnoy Problematiki, Moskova, Ves Mir yayınları, 2009. (Rusça)
- Sivilizasiyalararası Dialog, Bakü, Adiloğlu Yayınları, 2009 (Azerbaycan Türkçesinde)
- Bakış Bucağı: Felsefi Publisistika. Bakü, Elm ve Tahsil Yayınları, 2010 (Azerbaycan Türkçesinde)
- Azerbaycanda Elm ve Onun Teşkilati Formaları, Bakü, Oskar Yayınları, 2010 (Azerbaycan Türkçesinde)
- Elm Adamları Elm Hakkında. Profesör Selahaddin Halilov'un Takdimatında, Bakü, Çaşıoğlu Yayınları, 2010 (Azerbaycan Türkçesinde)

Selahaddin Halilov'la Söyleşi: Kültürlerin Diyalogu ve Medeniyetin Monologu

Mehmet ÖZCAN*

1. Bilindiği üzere, siz ilk eğitimi fizik anabilim dalında aldınız ve fizikçisiniz. Doktora çalışmanız dahil, temel çalışmalarınız da çoğunlukla bilim felsefesiyle ilgilidir. Türkiye’de basılmış olan her üç kitabınızın konusunu Doğu-Batı meseleleri teşkil ediyor. Bunun bir açıklaması var mıdır?

- Bilimin Batı’da daha çok gelişmiş olması nedeniyle, bilim felsefesi de doğal olarak hem Türkiyede, hem de Azerbaycan’da Batılı filosofların eserlerinden öğrenilmektedir. Dolayısıyla, benim bu alandaki çalışmalarımın Türk okuyucusu için yeni olduğunu zannetmiyorum. Bu sebeple, ben öncelikle Batılı filosoflardan farklı yaklaşımlarımı paylaşmayı uygun ve daha faydalı olacağını düşündüm. Bu problemlerle ilgili benim türkçeye üç kitabımın çevirisi yapıldı: Doğu-Batı Ortak Bir İdeale Doğru (2006); Doğu dan Batı ya Felsefe Köprüsü (2008); Romantik Şiirde Doğu-Batı Meseleleri (2009).

Türkiye de hem coğrafi konumu, hem de kültürel bakımdan Doğu ve Batı arasında yer alması dolayısıyla, Azerbaycan’la aynı durumdadır. Bu nedenle, bizim ortak kültürümüzün hangi medeniyetle daha fazla ilintili olduğunu açıklığa kavuşturmak, tüm dünya halklarının aynı tarihi gelişim yolunu geçtiklerini temellendirmek bizim için çok önemlidir. Ben kitaplarımda bu problemi Batılı ideologların ileri sürdükleri öğretilerden farklı bir bakış açısıyla değerlendirdim. Çünkü onların yaklaşımı bilimsel olmaktan daha çok ideolojik yönlüdür. Onların yürüttükleri İslam ve Hristiyan medeniyetleri ayırımını kabullenmek, baştan evrensel medeniyetin dışında bırakılmayı kabullenmektir.

2. Sizin bazı çalışmalarınızda vahit medeniyetden, medeniyetin monoloğundan bahsediliyor. Yani siz medeniyeti tüm halkların ortak qayretlerinin sonucu olarak değerlendirmektesiniz. Fakat bazen sizin medeniyetlerin diyalogundan söz ettiğinizi ve Doğu-Batı ayırımını kullandığınızı da görmekteyiz. Bu yaklaşımlar birbiriyle ne derece uzlaşıyor?

* Çukurova Üniversitesi, Öğretim Görevlisi.

- Aslına bakarsanız, medeniyetin ve evrensel gelişimin temel motive edici gücü ve genel manzarası aynıdır. Biraz daha açarsak, farklı zamanlarda, farklı bölgelerde ortaya çıkan ve zaman-mekan bakımından birbirinden farklı olan medeniyetler vahit bir sürecin farklı koordinasyonlarda ve görünümelerde ortaya çıkmasıdır.

Her yerde önce söz ortaya çıkmıştır; bundan sonraki en önemli gelişme yazının icadıdır. Medeniyet her yerde iş bölümünüyle başlamıştır. Toplayıcılıktan sonra ziraatçılık ve hayvancılığın ortaya çıkması, zihinsel işin fiziksel işten ayrılması ve örgütlenmesi – tüm bunlar medeniyetler için aynı başlangıç olmuştur. Çeşitli bölgelerin kendine has coğrafi özellikleri olsa da, sosyal gelişim sürecinin her yer için ortak bir modelinden bahsetmek mümkündür. Yukarıda sıraladığımız ekonomi sistemleri günümüzde sadece gelişmemiş bölgelerde: Afrika'nın, Güney Amerika'nın bazı bölgelerinde kendi varlığını sürdürmektedir. Fakat bir zamanlar tüm bölgeler, aynı zamanda Avrupa, medeniyetin söz konusu ilk aşamasını yaşamıştır. Şu anda Batı medeniyeti olarak bilinen ve tüm Avrupa'ya yayılan medeniyet ise gerçekte sadece Avrupa değerlerinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmamış, bilakis gezegenimizin tüm köşelerinde bir zamanlar mevcut olan medeniyetlerin üstün niteliklerinin sentezinden oluşturulmuştur. Hatta, bir zamanlar Avrupa'da biçimlenen değerler de Avrupa'da kaybedildikten sonra tekrar başka bölgelerden alınmıştır.

Üçüncü bin yıla geçiş döneminde insanlığın adeta kendine hesap verme zorunluluğu ortaya çıkmakta, evrensel bağlamda kendi bilincine varma sorunları güncelleşmektedir. XXI. yüzyıla *medeniyetlerarası diyalog* girişimlerinin eşliğinde başladık. Son dönemlerde çeşitli ülkelerde defalarca bu konuda görüşmeler yapılmış, uluslararası konferanslar ve sempozyumlar düzenlenmiştir. Bu konuyu BM, UNESCO vb. uluslararası kuruluşlar ve birçok devlet ve hükümet yöneticileri de defalarca gündeme getirmiş, küresel sorunların tüm dünya halklarının ortak çabalarıyla çözülmesi gerektiğini vurgulamış, barış, güvenlik ve kültürlerin karşılıklı zenginleşmesi için bu tür diyalogların zorunlu olduğu ifade edilmiştir.

Fakat önemli olan “*medeniyetlerarası*” kavramıyla hangi medeniyetlerin kastedildiğidir. Çoğu zaman Doğu ve Batı, veya İslam ve Hristiyan medeniyetlerinden bahsedilmektedir.

Biz medeniyetin din temelinde sınıflandırılmasına karşıyız. Medeniyetlerin Doğu ve Batı medeniyeti olarak sınıflandırılması daha makul gözükmemektedir. Fakat bu tür bir sınıflandırma dahi görece nitelik taşımaktadır. Aslında tek bir evrensel medeniyet bulunmaktadır; aksine tüm halklar ve bölgeler onun biçimlenmesi sürecine belli ölçüde katılmış ve katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla, onların hepsinin bu medeniyetten yararlanmak hakkı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, insanlığın gelişimi bütünlük ve süreklilik arzeden bir süreç değildir. Bu süreç belli kırılmalar eşliğinde gerçekleşen gelişim dönemlerine bölündüğünden, çoğu zaman çeşitli coğrafi-siyasi bölgelerde ve somut bir zaman diliminde biçimlenmiş

olan gelişmeler, diğer bir ifadeyle lokal medeniyetler söz konusu olmaktadır. Nitekim, ünlü medeniyet tarihçisi Arnold Toynbee insanlık tarihini medeniyetlerin yer değiştirmesi olarak ele almakta ve çeşitli dönemler, imparatorluklar, coğrafi, dini, hatta etnik-millî tasnifler kullanmaktadır (Toynbee 2002). Konuya bu şekilde yaklaştığımızda söz konusu olan da görece içsel bütünlüğe sahip büyük toplumsal grupların ortaya çıkması, gelişmesi ve çökmesi olacaktır. Dolayısıyla evrensel gelişimin, lokal gelişim süreçlerinin dinamik toplamı ve sentezi olduğunu görüyoruz. Fakat bu lokal süreçler nasıl toplanabilir ve onlar vahit evrensel gelişimin unsurları olarak hangi ölçüde birbirini tamamlayabilmektedirler?

Lokal medeniyetlerin toplanması konusu oldukça ciddi bilimsel-felsefi bir sorundur. Bu konuda henüz ciddi araştırmalar yapılmamıştır. Bunun yerine, çeşitli lokal medeniyetler karşılaştırılmakta ve onların ortak özelliklerinden ziyade farklılıkları üzerinde durulduğundan “medeniyetler çatışması” düşüncesi ileri sürülmektedir. Bu ifade S. Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” kitabından sonra daha fazla güncellik kazanmıştır. Fakat ilk kez bu konuyu gündeme getiren A. Toynbee olmuştur. Onun “Medeniyetler Çatışması” isimli makalesinde çeşitli tarihi dönemlerde lokal medeniyetlerin karşılıklı ilişkilerinden, etkileşimlerinden ve çatışmalarından bahsedilmektedir. O, örneğin, Hristiyanlığın ortaya çıkmasında ve biçimlenmesinde önemli rolü bulunan Yunan-Roma ve Süryani medeniyetlerinin çatışmasından bahsetmektedir (Huntington 2003: 90). Hatta Hristiyanlığın bu iki kültürün izdivacı sonucunda ortaya çıktığını söylemekte (Toynbee 1996: 132) ve dini medeniyetin ürünü olarak sunmaktadır.

Huntington ise medeniyetleri dinlerle ilişkilendirdiğinden medeniyetler arası çatışmayı dinler arasındaki ilişkilerle açıklamaya çalışmaktadır. O, İslam ve Hristiyanlık arasındaki farklılıklar üzerinde daha fazla durmakta, özellikle de Müslüman nüfusun daha hızlı artmasından hareketle bir anlamda İslam tehlikesinden bahsetmektedir. Huntington aynı zamanda, millî kimlik ve millî-etnik bilinç gibi konuları da medeniyet bağlamında ele almaktadır (Huntington 2004).

Çağdaş dönemdeki gelişmeler vahit (tek) bir medeniyetin biçimlenmesi yönündedir. En azından küreselleşme buna hizmet etmektedir. Fakat söz konusu vahit medeniyet sık sık “Batı medeniyeti” kavramıyla ya kasıtlı olarak ya da tesadüfen karıştırılmaktadır. Halbuki, çağdaş medeniyet kendi yapısında kendinden önceki tüm lokal medeniyetlerin başarılarını barındırmaktadır. Bunun yanı sıra küresel medeniyetin biçimlenmesinde Doğu (İslam) medeniyetinin rolünü de unutmamak gerekir.

Modern literatürde Doğu’nun (İslam) Avrupa Rönesans’ında daha ziyade aracı bir rol oynadığı düşüncesi yaygındır. Söz konusu aracılığın antik medeniyetin ve eski Yunan felsefesinin, Avrupalılar tarafından tekrar

içselleştirilmesine yapılan katkıdan ibaret olduğu söylenmektedir.

İslam dünyasının rolünün sadece aracılıkla sınırlı olmadığı artık bilinen bir konudur ve çok sayıda yeni bilimsel-felsefi düşüncelerin, hatta yeni araştırma metodolojisinin klasik İslam düşünürleri tarafından öne sürüldüğü kuşkusuzdur. Bu, özellikle üzerinde durulması gereken bir konudur ve kitabın çeşitli yerlerinde bu konuyu ele alacağız. Fakat şimdilik şunu söylemek gerekir ki, Modern Batı düşüncesi hangi kaynaklardan beslenirse beslensin hem antik düşünceden, hem de İslam düşüncesinden köklü bir biçimde farklı olan ve yeni özellikler taşıyan bir fenomendir.

Evet, 'Batı' olarak isimlendirdiğimiz fenomen Modern Çağ'da, yeni bir düşünce biçimi olarak, yeni bir medeniyet olarak – tamamen yeni bir istikamet olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bunun yanı sıra son yüzyılda Doğu'da milli devletlerin ortaya çıkması ve milli-felsefi düşüncenin uyanışı yeni bir sentez perspektifinin habercisidir. Bu yeni felsefi düşünce artık orta çağdaki İslam felsefesinin sadece bir devamı olamaz. Çünkü, Doğu'nun çöküş döneminde Avrupa evrensel felsefi düşüncenin gelişimi alanında ciddi başarılar kazanmış ve felsefeyi yeni entelektüel düzeye yükseltmiştir. Dolayısıyla, tekrar bisiklet icat etmek yerine, hem Batı felsefesini çok yüksek düzeyde öğrenmek, hem de Doğu felsefi düşüncesindeki rasyonel çizgiyi onararak dönemin şartlarına uygun olan sentezci bir felsefi sistem inşa edilmesi gerekmektedir. Söz konusu sistem millilikle evrenselliği aynı anda kapsayabilmeli, geleneksel maneviyatın çağdaş entelektüel teknolojiyle bağdaşabilmesi için yeni en uygun düşünce ortamı oluşturulmalıdır. Bu toplumsal-tarihi görevin bu gün daha bir önem kazanmasının nedeni Batı'nın manevi potansiyelinin tükenmek üzere olmasıdır. Dolayısıyla, insanlık düşünce alanında yeni bir merhale kaydedemezse yahut yeni bir fikrî irtifa kazanamazsa ciddi bunalımlarla karşılaşması kaçınılmaz olacaktır.

Son dönemlerde Avrupa ideologlarının sık sık Batı'nın kültürel-manevi çöküşünden bahsetmeleri bir rastlantı değildir. Bu, Batı'nın evrensel felsefi düşünce geleneğinden farklı bir yönde ilerlemesine, giderek pragmatik ve faydacı düşünce metodolojisinin felsefenin yerine geçmesine, felsefenin yerini doğa bilimlerinin ürünü olan pozitif entelektüel-mantıksal sistemlerin, sahte felsefi öğretilerin almasına ve bu durumdan doğan manevi boşluğa gösterilen bir tepkidir.

Batı aklın kanatlarında çok uzaklara uçmuş, hayatın temel ilkelerinden, felsefi temelden ayrı düşmüştür. Batı artık geriye dönemeyecek kadar uzaklara gitmiştir. "Geriye dönüş zamanı arkada kalan öne geçer" kelâm-ı kibarını hatırlarsak, bu sefer başı çekme sırası Doğu'dadır. Biz temel ilkeleri nerede, hangi dönüm noktasında kaybettiysek, tekrar aynı noktadan başlayarak arayıp ve bu zaman çağdaş dönemin entelektüel imkânlarını kullanabilirsek, muhtemelen, felsefi düşünceye ve evrensel gelişime tekrar canlılık kazandırabiliriz.

Günümüzde kendimize dönüş ve kendi milli düşünce potansiyelimizin üzerinde modern felsefi sistemler inşa etmek ve milli ideolojiyi de bu yeni

ve kadim felsefenin ruhuna uygun bir biçimde ayarlamak yönünde arayışlar sürmektedir. Biz milli-manevi köklerimize ve milli-felsefi düşünce tarihimize bu gün Batı felsefesinin gözlükleriyle bakma zorunda kalsak da, belli noktalarda bu köklerimizle direkt ruhsal temas kurmaya, kalbimizin derinliklerinde onları her hangi bir aracı olmadan duymaya, zaman uçurumunun ortaya çıkardığı üveylik sendromunu ortadan kaldırmaya gücümüz yettiğini ispat etmemiz gerekmektedir. İşte elinizdeki kitap bu görevi yerine getirmeye çalışmaktadır.

Her şeyden önce “Doğu” ve “Batı” ifadelerini coğrafi kavram olarak kullanmadığımızı belirtmemiz gerekir. Bu kavramlar önceleri ülkelerin coğrafi konumlarından hareketle kullanılsa da, sonraları söz konusu kavramların sembolik anlamları biçimlenmiştir.

Öncelikle, Doğu gelenekçiliğin, Batı ise yenilikçiliğin sembolüdür. Bu anlamda, Doğu’da ve Batı’da bilimin, medeniyetin, eğitimin özellikleri de mekândan ziyade zamanla karakterize olunabilen bir şeydir.

İkincisi, Doğu ve Batı ayrımını kültürel-manevi bir ayrım olarak, aynı zamanda medeniyetlerin özellikleri ve düşünce biçimleri arasındaki farklılıklar olarak değerlendirdiğimizden “Doğu”, “Batı” kavramlarını da bu anlamda kullanacağız.

Üçüncüsü ve en önemlisi, Doğu ve Batı’yı bir birinden farklı kılan en önemli faktör ilişkilerin bireysel mi, yoksa toplumsal boyutta mı kurulmasıdır. Şöyle ki, Doğu düşüncesinde amaç *insanın kamilleşmesi*, Batı düşüncesinde ise toplumun kusursuz bir duruma getirilmesidir.

Evet, Doğu ve Batı coğrafi tasniften ziyade, zaman tasnifidir. Bu tür bir tasnifte eski ve geleneksel olanla çağdaş ve modern olan karşı karşıya gelmektedir. Doğu dendiğinde insana yaratıldığı ilk günden özgü olan ve onun gerçek mahiyetini ifade eden manevi-ahlâki nitelikler, Batı dendiğinde de insanın yeni dönemde kazanmış olduğu entelektüel ve teknolojik başarılar akla gelmektedir. Konu bu şekilde ele alındığında Modern Çağ’a kadar her hangi bir Batı medeniyetinden bahsedilemez. Roma İmparatorluğunun çökmesinden Rönesans dönemine kadar Avrupa da Doğu medeniyetinin bir parçasıydı. Hatta uzak bir parçası ve taşra idi. Dünyada gerçekleşen gelişmeler, medeniyetin merkezi, jeopolitik durumu belirleyen önemli olaylar Doğu’da gerçekleşmekteydi. Avrupa ülkeleri yalnız bu büyük medeniyet merkezleriyle bağıllık derecesine göre medeniyete katılabilmekteydiler. Bu bağlamda, Orta Çağ’da Müslüman dünyasının etki alanına dahil olan İspanya’nın bilimsel-felsefi düşüncenin gelişiminde icra ettiği fonksiyon açısından tüm Avrupa ülkelerinin başını çekmesi bir rastlantı değildir. Vatikan ise medeniyetin ve yenilikçiliğin değil, engizisyonun beyin merkeziydi.

Batı uygarlığının temelinde bilimin dinden kopması ve rasyonalizmin, aklın ilahiyatla değil, deneyimcilikle birleşmesi yatmaktadır. Bu anlamda

Ortaçağ Hristiyan skolâstiği de Batı fenomeni olmaktan ziyade bir Doğu fenomeni idi. Aralarında mevcut olan dinî farklılıklara rağmen, Thomas Aquinas ile İbn Rüşd arasında görülen benzerlikler onların her ikisinin de aslında bir nevi aynı medeniyetin üyesi olduğunu göstermektedir.

Zaman bakımından dünyanın entelektüel idrakinin hissî (duyusal) idrakten sonra gelmesi doğaldır. Bir sorun olarak felsefi önem taşıyan yalnız bu iki düşünce biçimi ve kültür biçimleri arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Coğrafi anlamda Doğu ve Batı en fazla jeopolitik bir sorun olarak ele alınabilir. Sadece, modern anlamda bilim Batı Avrupa'da ortaya çıkarak geliştiğinden bilimi temel alan bir medeniyet biçiminin şartlı olarak "Batı" şeklinde isimlendirilmesi daha uygundur. Gerçekte ise bu gün ABD ve Japonya bilimsel-teknolojik sistemlerin gelişiminde lider konumuna yükseldiğinden felsefi ve coğrafi sınıflama arasındaki uygunluk artık geçerli değildir.

Avrupalılar, "Batı Medeniyeti"ne coğrafi bir anlam yükleyerek sahip çıktıklarından onu genellikle toz pembe olarak tasvir etmekte ve daha ziyade bilimle, evrensel gelişim ve evrensel medeniyetle ilişkilendirmeye çalışmakta ve onun kendine özgü niteliklerini ortaya koymaya gayret göstermemektedirler. Batılıların Batı anlayışı iki yanlış tez üzerinde inşa edilmiştir.

Birincisi: bir taraftan coğrafi kriterlerden hareketle Doğu-Batı ayrımı yapılmakta, diğer taraftan da ABD, Kanada ve İsrail doğrudan veya dolaylı olarak "Batı"ya dahil edilmektedir. Bu durumda coğrafi açıdan yaklaşımın önemini kaybettiği nedense unutulmaktadır. Çünkü örneğin, Amerika kıtasında ABD ile birlikte, Meksika da bulunmaktadır ve Batı onu kolay-kolay hazmedecek durumda değildir. Anlaşılan bu, coğrafi bir mesele değil ve herhalde batılılar da bunun farkındalar.

İkincisi: coğrafi kritere dayanarak Batı, Eski Yunan-Roma medeniyetini kendine mal etmekte ve kendini kadim kökenleri bulunan bir uygarlık olarak sunmaktadır. Bunu yaparken de Yunan medeniyetiyle kendileri arasındaki köprünün başka bir medeniyet tarafından inşa edildiğini "unutmaktadır".

Modern Batı uygarlığının direkt olarak Yunan ve Hristiyan medeniyetlerinin uzantısı olduğu konusunda bilimsel olmayan tutumların yanı sıra Batı'da bu medeniyetin gerçek mahiyetini anlayanlar ve onun sınırlılıklarını görenler de bulunmaktadır. Nitekim, Batı medeniyetinin, en azından ekonomi alanındaki, başarılarını kendi milli ve dini özgünlüğünden kaynaklandığını iddia eden Max Weber'in yanı sıra yine onun öz kardeşi olan Alfred Weber gibi bilim adamları gerçeği açıkça söyleme cesareti göstermektedirler.

İnsanlık tarihini incelediğimizde gerçekten de bütün bir evrensel medeniyetin hep varolduğunu görmek mümkündür. Ne var ki, bu süreç farklı coğrafyalarda başlayan, fakat yarım kalan ve bütünleşemeyen çok sayıda lokal medeniyetin özgün bir toplamı olarak ortaya çıkmıştır. Fakat küçük

lokal medeniyetler bir bütün halinde birleşmeden önce adeta iki farklı uça gruplaşarak dini duygunun ve bedii düşüncenin önceliği üzerinde inşa edilen Doğu medeniyetinin ve rasyonel düşüncenin ve bilimin önceliği üzerinde inşa edilen Batı medeniyetinin doğmasını sağlamışlar. Bu tür sınıflama dahi şartlı nitelik taşımaktadır. Aynı zaman düzleminde hiçbir zaman Doğu ve Batı medeniyetleri mevcut olmamıştır. Doğu ve Batı medeniyeti vahit - evrensel medeniyetin farklı tarihi dönemlerdeki tezahürünü ve imajını ifade etmektedir.

Fakat tek ve bütün olan bu fenomen farklı dönemlerde birbirinden oldukça farklı özelliklerde tezahür ettiğinden, söz konusu tezahürler araştırmacılar tarafından genellikle farklı fenomenler olarak ele alınmakta ve yanlışlıkla aynı dönemin fenomenleri olarak birbiriyle kıyaslanmakta, hatta onların çatışmasından bahsedilmektedir. Kuşkusuz, söz konusu iki fenomenin farklılıklarını, olumlu ve olumsuz yönlerini anlayabilmek için onların kıyaslanması bilimde olağan bir durumdur. Fakat bir şeyi unutmamak gerekir: Doğu ve Batı medeniyetinin doruk noktası her zaman farklı dönemlere denk gelmiş, birinin zirvede bulunduğu dönemle öbürünün dip noktalarda bulunduğu dönem aşağı yukarı aynı zamana rastlamıştır. Örneğin, eski Hind-Çin medeniyetleri döneminde egemen olan düşünce Doğu düşünce tarzı idi ve söz konusu dönemde alternatif bir Batı medeniyeti mevcut olmamıştır. Kaba bir yaklaşımla antik medeniyeti Batı düşünce tarzının bir ürünü olarak ele alsak, aynı dönemde ona alternatif olan Doğu medeniyeti artık çöküş dönemini yaşamaktaydı. Orta Çağ'da tekrar İslam medeniyeti örneğinde dünya medeniyetinin hakim ve devindirici gücü haline gelen Doğu düşüncesinin egemenliği döneminde ona alternatif olabilecek her hangi bir Batı fenomeninden bahsetmek gerçeği yansıtmaz. En son, Modern Dönem'de Avrupa'daki milli devletler örneğinde ortaya çıkan Batı medeniyeti vahit-evrensel medeniyetin eşdeğeri durumuna gelmiş ve onun egemen olduğu dönemde Doğu'nun yalnız yıkıntıları kaldığından onlar arasında her hangi bir çatışmadan değil, tek taraflı bir gelişmeden bahsedilebilir.

Vahit dünya medeniyeti tek ayakla değil, iki ayakla yürümekte ve kimi zaman bir ayağı, kimi zaman da öteki ayağı öne geçmektedir. Bu vahdeti göremeyenler (fark edemeyenler) de söz konusu farklı ayakları bağımsızmış gibi ele alarak onları kendi aralarında karşılaştırmaya çalışmaktadırlar.

3. Sizce, küreselleşme ile medeniyet arasında ne tür bir ilişki vardır? Küreselleşme medeniyetlerin diyalogunu nasıl etkilemektedir?

- Çağdaş bilimsel-felsefi literatürde sık sık medeniyetler çatışmasından veya medeniyetler arası diyalogdan bahsedilmektedir. Halbuki kültürler farklı olsa da, tüm beşeriyet için yalnız bir medeniyet

bulunmaktadır ve o, tüm halkların ortak çabalarıyla oluşturulmuştur. Bu anlamda medeniyetler arası diyalogdan değil, olsa olsa medeniyetin monologundan bahsetmek mümkündür. Fakat medeniyetin vahit evrensel bir oluşum olarak kimin kontrolünde olması ayrı bir konudur. Günümüzde gezegenimizin sadece siyasi haritası değil, ekonomisi ve maddi-teknolojik kültür dağılımı da bir hayli belirginleşmiş ve görece istikrarlı bir manzara ortaya çıkmıştır. Gerçi ülkelerarası göçler hızlanmakta ve küreselleşmenin etkisiyle ekonomik ve kültürel alanlarda sınırların rolü azalmakta, gezegenimizde yeni kriterlere dayanan maddi ve manevi değerlerin âdeta tekrar dağılımı süreci başlamaktadır.

Eskiden büyük imparatorlukların, daha sonraki dönemlerde de milli devletlerin sınırları çerçevesinde her bir ülkenin kendi ekonomik ve kültürel-manevi “rölyef”i, kendine özgü gelişim mekanizmaları bulunduğu halde, günümüzde söz konusu “rölyefler” giderek yıpranmaktadır. Sonuç itibariyle, daha büyük çaplı küresel rüzgârların etkisini dikkate almadan kültürlerin coğrafyasıyla ilgili bir fikir sahibi olmak çok zordur.

Günümüzde sadece dünya ekonomisi değil, dünya toplumsal sistemi de âdeta bir buhran yaşamaktadır. Gerçi Avrupa’da Batı ruhunun tükenmesi, gerilemesi ve çökmesiyle ilgili tartışmalar uzun süredir devam etmektedir. Fakat bu tür tartışmaları yapanlar daha köklü gelişmeleri temel alan filozoflardır. Gerçekte Batı toplumlarında çok az kişi Batı medeniyetinin kendisini nereye götürdüğünü hayal edebilmektedir. Halk bu belirsizlikten kaynaklanan endişe ve korkuları daha ziyade ekonomik buhranlar zamanı yaşamaktadır. Bu tür buhranlar genellikle küreselleşen dünyanın derinliklerinden gelmekte ve bu zaman herkesi kitle psikolojisiyle hareket etmek zorunda kalmaktadır.

Fakat Batı medeniyeti giderek daha fazla küresel bir fenomene dönüşme çabası göstermektedir ve küreselleşme de Batı’ya özgü değerler sisteminin dünyaya yayılması, herkes tarafından kabul edilmesi veya herkese kabul ettirilmesi sürecini kapsamaktadır. Küreselleşmeyle birlikte olumlu eğilimlerin yanı sıra olumsuz eğilimler de küreselleşmekte ve kitle iletişim araçları ve internet vasıtasıyla artık manevi alan da müdahaleye maruz kalmaktadır. Bu müdahale sonucunda ortaya çıkan virüslerle baş etmek o kadar da kolay değildir. Küreselleşen dünyada ülkelerin kendi sıkıntıları kendilerine yetmiyormuş gibi başkalarının kurbanı olma tehlikesi de ortaya çıkmakta, sıkıntılar da küreselleşmektedir. Dolayısıyla, artık herkes sadece kendini koruma ve sadece kendi milli çıkarlarını temel almakla yetinemez. Jean-Paul Sartre her bir kişinin tüm dünyadaki suçlara göre sorumluluk duygusu taşıması gerektiğini söylüyordu. Günümüzde ise sadece manevi sorumluluk veya suçluluk duygusu yeterli değil. Günümüzde küresel tehlikeler insanların hayatını direkt tehdit etmektedir. Dolayısıyla bu tehditlere karşı mücadele de tüm insanlığın görevidir. Fakat iş bölümüne ve uzmanlaşmaya dayanan bir hayatta ve herkesin kendi işini zor tamamladığı bir zamanda küresel sorunları düşünmek ve çözmek görevi acaba kimin

üzerine düşmektedir? Hatta çoğu zaman hükümetler de daha ziyade kendi ülkelerinin iç sorunlarıyla ilgilenmek zorunda kalmaktadırlar. Dolayısıyla, her ülke ve halk dış etkilere ve küresel tehditlere karşı kendini güvende hissedememektedir.

Milli devletlerin önem kazandığı dönemlerde milli kültürleri birbirinden ayırt etmek mümkündü. Milli medeniyetlerden, yani milli devletler çapındaki milli medeniyetlerden bahsetmek imkânsızdı ve devlet sınırlarından daha büyük olan, daha genel kriterlere göre ayırt edilebilen bölgesel medeniyetler söz konusuydu. Bazı durumlarda da toplumsal-siyasi yapının özelliklerine göre tasnif yapılmakta, kapitalist ve sosyalist kampları birbirine karşı iki ayrı medeniyet olarak ele alınmaktaydı. Diğer bir yaklaşım da dinleri temel almakta, Hristiyanlık, İslam, Budizm vb.'nin etki alanlarını medeniyet bağlamında farklı taraflar olarak ele almaktadır. Bu arada bu yaklaşım günümüzde de devam etmektedir. Başka bir yaklaşım coğrafi, ekonomik ve ruhsal-manevi faktörlerin üçünü de kapsayan, fakat doğal olarak, kesin sınırlarını çizmek zor olan Doğu ve Batı ayrımıdır.

Pratik durumdaki değişim teorisinin de tekrar gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla önceki teorik model çağdaş gelişmeleri artık açıklayamadığından daha mükemmel modellerin oluşturulmasına gereksinim duyulmaktadır. Bu ise her şeyden önce dağınık medeniyetler öğretisinden vahit medeniyet öğretisine geçişi gerektirmektedir.

Vahit, küresel medenileşme sürecinin dağılımının farklı zamanlarda hangi faktörlerin etkisiyle ve nasıl gerçekleştiğini, bütünleştirici ve ayrıştırıcı eğilimlerin ne zaman uzlaştığını ve dengenin ne zaman kaybolduğunu araştırmak bize küreselleşme sürecinin de nereden ve nasıl türediğinin doğru izahına ulaşmamızı sağlayacaktır.

Son yirmi senede felsefi ve toplumsal-siyasi düşüncede en fazla rastlanan kavramlardan biri küreselleşme olsa da bu kavramın felsefi bağlamda her hangi bir içeriğe sahip olmadığını görüyoruz. Nitekim, son dönemlerde dünyanın coğrafi-siyasi haritasında çift kutuplu gelişimden tek kutuplu gelişim yoluna geçiş eğiliminin gözlemlenmesi sadece mevcut siyasi-ekonomik durumu ifade etmekte ve her hangi bir “nesnel” gelişim yasalarını yansıtmamaktadır.

Felsefe diğer alanlarda olduğu gibi, toplumsal-siyasi hayatta da somut durumları değil, insan-dünya ilişkilerinin zorunlu aşamalarını incelemektedir. Bu zorunluluk ilk insan toplulukları ortaya çıktığından itibaren insanın pratik faaliyetinin, küçük toplumsal gruplardan başlayarak daha büyük toplumsal grupları ve en son, tüm insanlığı kapsayan en büyük, küresel sosyal gelişmelerin bir parçası olarak ortaya çıkmasından ibarettir. Dolayısıyla bireysel faaliyetler yalnız toplumsal faaliyet bağlamında önem kazanmaktadır.

Konuyu bu şekilde ele aldığımızda küreselleşmenin tarihinin insanlık

tarihiyle aynı olduğunu göreceğiz. Çünkü, her bir kişi hayatta kalmak, kendini ve dünyayı anlamak, onları değiştirmek ve dünyayı insana boyun eğdirmek istikametindeki mücadelesinde er veya geç, diğer insanlarla işbirliği yapmak zorunda kalmakta ve bu süreç tüm insanlığı kapsayınca kadar genişlemeye devam etmektedir. Aile, klan, millet ve milli devlet bu gelişim yolundaki basamaklardır. Fakat hiç kimse bu gelişmeleri küreselleşme olarak değerlendirmemektedir. Çünkü, söz konusu gelişmeler kişisel insan doğasıyla genel insan doğasının aynı oluşundan kaynaklanmaktadır ve bir eğilim olarak her zaman mevcut olmuştur.

Şu anda küreselleşme olarak isimlendirilen gelişmeler aslında dünyanın tek kutupluluğunun güçlendirilmesi ve milli devletlerin tek bir bayrak altında sıraya dizilmesi, bir dilin başka dilleri, bir siyasi iradenin başka siyasi iradeleri, bir ekonomik çıkarın başka çıkarları sıkıştırmasıyla kendini göstermektedir. Halbuki, felsefi anlamda sosyal örgütlenme süreci bu tür sübjektif eğilimlerin fevkinde olan bir şeydir.

Kant'ın ileri sürdüğü vahit dünya devleti düşüncesi, Hegel'in evrensel-tarihi tefekkür düşüncesi, K. Jaspers'in "istikametli zaman" öğretisi vb. toplumsal bakımdan zorunlu gelişim eğilimini ifade ederek fertten millete ve milletten insanlığa giden yolun yasalarını ve mahiyetini açıklamaktadır. Bu yolun bir durağı olan devlet çoğu düşünürlerce toplumsal anlaşmanın bir sonucu olarak görülmektedir. Dolayısıyla, insanlar toplumu daha iyi yönetebilmek için toplumsal örgütlenmenin en uygun yollarını aramakta ve çeşitli toplumsal-siyasi gelişim aşamalarında söz konusu gelişim düzeyine uygun olan yöneticilik biçimleri üretilmektedir. Bu bağlamda dünyadaki tüm insanların vahit yöneticilik sisteminin de toplumsal anlaşmanın sonucu olması gerekmektedir. BM ve uluslararası hukuk normları işte bu zorunluluktan doğmuştur. Bu süreç, tabii ki, küreselleşme olarak isimlendirilebilirdi. Fakat böyle olmadı. Şu anda küreselleşme olarak sunulan eğilim gözden geçirdiğimiz insanlık tarihinin mantıksal bir devamı olarak ortaya çıkmamaktadır. Dolayısıyla bu iki sürecin birbirinden farklı olduğunun vurgulanması gerekmektedir.

Öncelikle, özü itibarıyla evrenselleşme ve toplumsal küreselleşme olan gerçek tarihi gelişim sürecinin, fertten insanlığa giden yolun felsefe literatüründe hangi kavramlarla ifade edildiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Kuşkusuz, her şeyden önce *medeniyet* kavramıyla! Bu kavramın lügat anlamından da görüleceği üzere, burada söz konusu olan toplumsallaşma, yani bireysel düzlemde toplumsal düzeye geçiştir. İşte medeniyet insanların birleşmesinden, müşterek faaliyetten doğan yeni enerji potansiyelinin taşıyıcısıdır. Diğer bir ifadeyle, toplumun gücü bireylerin gücünün toplamından fazladır. Bireyler de doğayla ve dünyayla karşılıklı ilişkilerinde bu yeni güç potansiyelini kullanırlar.

Biz ilerde medeniyet kavramının içeriğini daha ayrıntılı bir biçimde incelemeye çalışacağız. Buradaki amacımız ise bu zorunlu toplumsal sürecin felsefi anlamda küreselleşme eğilimini ifade etmesi ve jeopolitik bağlamda

ortaya çıkmış olan ve felsefi olmayan küreselleşme kavramından farkını vurgulamaktır.

İnsan kendisini henüz dünyadan ve doğadan farklı görmediği zamanlarda o bütün bir varlık idi; kendisini doğayla karşı karşıya koydukça ve doğadan daha fazla uzaklaştıkça boşluklar ortaya çıkmaya başladı ve bu boşluk insanın zihinsel ve pratik faaliyetiyle yüzyıllar boyunca damla damla yeni içerikle doldurulmuş oldu.

Dünyayı bir bütün halinde duyan, hisseden insan onu rasyonel düşünceyle anlamak için parçalara ayırdı. Bütün dünya parça parça oldu, olaylar toplamı haline geldi. İnsanın “ben”i de parçalandı ve tekrar bu parçalardan inşa edildi. Rasyonel ahengin, bozulan sezgisel ahengin yerini alması için binyıllar boyunca insanın rasyonel inşa faaliyeti gerekti.

Rasyonelleşme, dünyaya karşı seyirci tutum ve dünyanın mantıksal idraki insanı kendinden ayırdı ve onu bütünlüğünden yoksun bırakarak “ikinci doğanın”^{*} ve lokal maddi çevrenin koynuna attı. Efsanevi, esrarlı ve şiirsel dünya buz gibi soğuk aklın temasından çatladı ve parçalara ayrıldı, ampirik bilginin gereklerine uygun bir biçimde ve insan çapıyla kıyaslanabilecek lokal araştırma alanlarına bölündü. Bu senkretik alanlar da aynı şekilde duyu organlarının fiziksel-fizyolojik idrak imkânlarına uygun olan açılara bölündü.

Bu bölünme ampirik bilginin hükmüyle gerçekleştirildi. Tekrar bütünleşmek, tek tek parçaların ve açılardan vahit, ortak tam bölüneni bulmak, parçaların arkasındaki bütünü görmek, hissi görüntülerin arkasındaki gerçeği sezme ve en son, dünyanın bütün bir bilimsel tablosunu ortaya koymak için idrak mücadelesi bin yıllar boyunca sürdü. Fakat buna rağmen insan bütünleşemedi.

Bir kişinin rasyonel bilgi edinme etkinliğindeki sınırlılık bütünlüğe ulaşmak için daha fazla kişinin birlikte etkinliğinin, daha doğrusu etkinliklerinin birleşmesini gerektirmekteydi. Medeniyet bu misyonu da üstlendi.

İnsanların entelektüel faaliyetinin toplum çapında birleştirilmesi... pratik faaliyet alanındaki çabaların birleştirilmesi, işbölümü ve bölünen pratik faaliyetlerin entegrasyonu, ortak yaratıcılık çabalarıyla ortaya konan bilimsel teoriler, keşifler ve onların uygulanmasının sonucu olan teknolojik donanımlar, makineler, atölyeler, imalâthaneler, fabrikalar, otomatikleşmiş üretim tesisleri...

İnsan idrakiyle bölünmüş doğanın insan düşünceleri temelinde tekrar birleşmesi ve “ikinci doğa”nın ortaya çıkması. Tüm bu etkinliklerin, tüm bu

* İkinci doğa kavramıyla kastettiğimiz şey, insanların faaliyetleriyle oluşturdukları yapay doğa ve çevredir.

entelektüel yaratıcı sürecin öznesi ... insan mıdır? Hayır, tüm insanlık.

Evet, evrensellik medeniyetin özünde vardır. İnsanlık henüz kendisini bir bütün olarak tanımadığı dönemlerden itibaren açık bir biçimde olmasa da tek tek bireylerin faaliyetinin arkasındaki maddi üretim sürecini, bilimsel-teknolojik gelişimi, bilgi toplumunun ortaya çıkmasını, kısacası, medeniyeti inşa etmekteydi.

Gerçi çoğu zaman bu büyük toplumsal grup, bu büyük evrensel güç küresel çapta değil, yerel ve bölgesel medeniyetler olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu medeniyetlerin kendisi de insanlığın belli bir kısmının değil, tümünün ürünüdür.

Bu gün insanlık kendi kimliğini anlamaya çok yakın olduğu halde, bin yıllar boyunca süregelen gelişmeler mantıksal sonucuna neredeyse ulaşma aşamasına geldiği halde, toplumsal-siyasi alanda yaşanan değişimler insanlık için bir tehdit haline gelmiştir. Medeniyetin objektif zorunlu seyri küreselleşme denen bir süreçle tehlikeye girmiştir.

Biz küreselleşme ismi verilen sürecin aleyhtarı değiliz. Aleyhtarı olduğumuz şey, isimlendirmenin doğru olmaması ve gerçeğin tahrif edilmesi yüzünden gerçek küreselleşme sürecinin, yeni evrensel medeniyetin arka plana geçmesi ve ihmal edilmesidir.

Kuşkusuz, toplumsal olayların çapının büyümesi onların bütün bir ideanın maddi tecessümü olarak açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Küçük çaplı olayları sonradan belli bir idea istikametinde dizmek ve bir bütün olarak tarihin amacını onun parçalarında izlemek daha kolaydır. Fakat tarihi sürecin tümünü medeniyet bağlamında değerlendirmek ve entelektüel teknolojik gelişim süreciyle toplumsal ve tarihsel olayları ilişkilendirmek ve bunların hepsinin vahit düşünce temelini belirlemek, tabii ki, zordur. Fakat bu, oldukça önemlidir. İnsanlık bundan sonra gideceği yeri anlayabilmek için bu güne kadar hangi düşünce temelinde geliştiğini bilmek zorundadır.

Biz tüm insanlık tarihini, tüm lokal medeniyetleri kapsayan bu geniş kapsamlı süreci içeriğinden dolayı küresel medeniyet olarak isimlendireceğiz. Tüm beşeriyetin düşüncesinin ve faaliyetinin ürünü olan süreç tek tek bireylerin ve yerel toplumsal grupların, milletlerin ve devletlerin bin yıllar boyunca yaptıkları maksatlı etkinliklerin vektörel toplamı olarak ortaya çıkmaktadır.

Günümüzdeki küreselleşme de, kuşkusuz, küresel medeniyetin içine aldığı çeşitli istikametlerdeki ve farklı süreli süreçlerden biridir. Küresel medeniyet küreselleşmeden farklı olarak aynı zamanda küresel sorunları da kapsamaktadır. Ekolojinin tek tek lokal sorunlar çerçevesinde değil, beşer tarihi bağlamında, insanın özü bağlamında ele alınması da küresel medeniyet çerçevesinde mümkün olabilmektedir.

İşte küresel medeniyetin beşeriyetin idea tecessümü olarak ele alınması tekrar insanın özü sorununa, hayatın anlamı sorununa ve büyük felsefi problematiğe dönüşü de koşullandırmaktadır.

Çağdaş dönemde uzun süredir birbirinden ayrı düşen maneviyat ve

teknoloji ürünü olan toplum, kültürel-manevi değerler sistemi ve maddi-teknolojik sistemler, bireysel-manevi yaşantılar ve toplumsal-siyasi gelişmeler, sıradan kişisel mutlulukla gezegenimizin vatandaşı olma sorumluluğu en sonunda vahit bir bakış açısı düzlemine getirilmelidir. Küçük evrenin (insan) büyük evrenle (kainat) irtibata geçmesi, rasyonel dünyada, yapay doğada kendini kaybeden insanoğlunun tekrar kendini bulması devrenin tamamlanmasını sağlayacaktır.

4. Modern dönemde hem Doğu ve Batı medeniyetlerinin diyalogu, hem de dinlerarası dialog sık sık konuşulmakta ve tartışılmaktadır. Bazen bunlar bir araya getiriliyor ve İslam medeniyeti ile Hristyan medeniyeti arasındaki diyalogdan bahsediliyor. Böyle bir yaklaşım tarzı ne kadar bilimsel sayılabilir?

- Doğu ve Batı medeniyetlerinin karşılıklı ilişkileri ve oranları dikkatle araştırıldığında ve dinlerin ve medeniyetlerin irtibatı bilimsel-eleştirel bir bakış açısıyla ele alındığında hem İslam ve Hristiyanlığın, hem de Doğu ve Batı medeniyetlerinin yeri âdeta birbiriyle karıştırılmıştır. Aslında, biz “âdeta” kelimesini sadece bilimsel etik ve tarihe saygı adına kullanıyoruz. Fakat analitik bakımdan “âdeta”sız da bu fikir geçerlidir.

Dinlerin bilimsel-felsefî analizi Doğu düşüncesine en uygun dinin Hristiyanlık olduğunu göstermektedir. Doğu düşüncesinin temelleri ise dinler içerisinde bir tek İslam'da gözlemlenmektedir. Dinler insanı genellikle birey olarak ele alsalar da, bir tek İslam dininde toplum anlayışı vurgulanmakta, toplumsallaşma, dolayısıyla, aynı zamanda medeniyetin temel koşulları dini alanda yansıtılmaktadır. Burada söz konusu olan dinin kendisinin toplumsallaşması değil. Aslında toplumsallaşmış din, artık gerçek mahiyetini kaybetmiştir. Tarihte dinler içerisinde en fazla toplumsallaşan, kilise kılığında toplumun ve hatta devletin işlerine müdahale eden Hristiyanlık olmuştur. Bizim kastettiğimiz şey dinde insanı, doğayı ve toplumu farklı düzlemlerde ele almaktır. İslam bir taraftan kişisel inancı vurgulayarak insanla Allah arasındaki aracıya ihtiyaç duymamakta ve bireyin manevi dünyasını temel olarak kabul etmektedir. Fakat öbür taraftan, sorumluluk sadece bireye değil, toplumun tümüne ait olan bir şeydir. İşte İslam'ın vurguladığı bu nokta maalesef Müslüman ilahiyatçıların ve filozofların dikkatini fazla çekmemiş, yalnız İbn Haldun onun üzerinde kafa yorarak yeni bir bilimsel istikametini, müstakbel Batı düşüncesinin temelini atmıştır. Maalesef, Müslüman dünyası İslam'dan kaynaklanan bu muhteşem öğretiyeye sahip çıkamamış, onu ne toplumsal pratik faaliyette ne de bilimsel-felsefî araştırmada dikkate almış, sufi tarikatlerin ve bazı başka faktörlerin etkisinde kalarak toplumsal gelişimde otobana çıkabilmek için bu büyük idea servetinden yararlanamamıştır. Ne var ki Avrupa birkaç yüzyıldan sonra bilimde ve toplumsal hayatta Hristiyanlığı devre dışı bırakmıştır. Avrupa,

Hristiyanlığa alternatif bir dünya görüşü oluşturmaya başladıktan sonra söz konusu idealar tekrar gündeme gelmiş, toplumsal gelişimin görece objektif bir süreç olarak yasaları araştırılmış, sosyal felsefenin ve sosyolojinin gelişimi sayesinde tarihi süreci değerlendirme ve onun kaptanı olma konusundaki insan aklından yararlanmıştır. Sonuç itibariyle, yeni bir medeniyetin, şu anda Batı medeniyeti olarak adlandırdığımız büyük tarihi sürecin, gelişimine eşsiz bir itme gücü verildi. Fakat bu, İbn Haldun tarafından İslam değerleri üzerinde inşa edilen bir süreç idi. Şayet İslam dünyası bu çizgiyi ana çizgi olarak takip edebilseydi din ve bilimin, ruh ve entelektin, vahiy ve mantığın birbirinden ayrılmasına ihtiyaç kalmayacaktı ve medeniyet insanlığı ruhî-manevi boşluğa ve çatışmalara itmeyecekti. Bugün Batı'nın çöküşü ve manevi alanda yozlaşması konusu sık sık gündeme gelmektedir. Kuşkusuz, bu konuların gündeme gelmesi nedensiz değil. Acaba neden ideolojik boşluklar mı, dinle ideolojinin karşılıklı ilişkisi mi, yoksa egemen dinle medeniyet arasındaki uyumsuzluk mı? Batı'nın gelişmesi yalnız Hristiyanlığın etkisinden kurtulma sayesinde mümkün olmuştur. İslam dünyasının gelişmemesinin nedenleri ise tam tersine, İslam ilkelerinden uzak kalma, dini tahrif etme ve yabancılaşmadır.

Batı medeniyeti bilimsel dünya görüşünü temel alarak ciddi gelişim yolu seçse de her zaman dünyaya monist bir bakış açısıyla yaklaşma ihtiyacı duymuştur. Temelinde rasyonel düşünce ve bilim olan bu büyük medeniyet adeta ruhsuzluktan acı çekmiştir ve acı çekmeye de devam etmektedir.

Bugün Batı dünyası Hristiyanlığı artık, sadece bir sembol olarak muhafaza etmektedir. Gerçekte ise dinin yerine bilimi koyma sayesinde ulaştığı yeni değerler sisteminin ruhi-manevi eksikliklerini telafi etmek için yollar aramaktadır. Fakat Batı medeniyetini gerçek anlamda tamamlayabilecek kusursuz bir dini-manevi sistemin -İslam'ın- bir zamanlar yanlış imajını oluşturduğundan bugün Batı bu tarihi hatayı düzeltmek için kendinde güç bulamamaktadır.

Tarih incelemeleri sonucunda sosyal gelişimdeki her yeni yükseliş dalgasının Doğu ve Batı değerlerinin sentezi sayesinde mümkün olduğu görülmektedir. Ne yazık ki, Batı'nın liderliği ele geçirmesinden sonra Doğu ülkeleri çağdaş dönem için makul olan yeni bir sentez formülüne henüz ulaşabilmiş değildir. Gerçi, yerel boyutlarda, örneğin Japonya'da bu tür makul sentez örnekleri mevcuttur; fakat bunun da henüz küresel bir boyut kazanmış olduğu söylenemez.

Medeniyet kavramı, bazen iddia edildiği üzere, dinî değerlere bağlı olsaydı, o zaman çeşitli dinlere mutabık çeşitli medeniyetler söz konusu olurdu ve Hristiyan medeniyetinin yaşı "İncil'e, İslâm medeniyetinin yaşı da Kur'ân'a göre belirlenmiş olurdu. Halbuki, Hristiyan dünyasında insanî gelişimin pek çok önemli aşaması, özellikle de medeniyet anlamını daha fazla çağrıştıran aşamaları dinî değerlere yaklaşmakla değil, onlardan uzaklaşma eğilimi ile bağlantılıdır.

Öbür taraftan, medeniyetin temel koşulu olarak şehirlerin ve ilk

devletlerin ortaya çıkmasını kabul etseydik, o zaman medeniyetin yaşı eski Doğu tarihiyle başlamış olurdu. Veya medeniyetin ilk koşulu olarak “Homosapiens”in biçimlenmesi ve ilk iş aletlerinin yapılmasını kabul edersek medeniyetin yaşı tarihle aynı olurdu. Çünkü medeniyet böyle anlaşılırsa, o zaman yalnız tarih öncesi dönemde medeniyet diye bir şeyden bahsedemeyiz.

Fakat biz geleneksel ve bize göre daha doğru medeniyet kavramını temel alırsak o, daha ziyade milli veya dini değil, evrensel nitelik taşımaktadır. Medeniyetin temelinde bulunan şey işbölümüdür. Birbirinin tekrarı olan insanlar topluluğuna oranla çok daha dayanıklı olmanın yolu insanların farklı niteliklere sahip olmaları ve bir birilerini tamamlamalarıdır. Medeniyet her şeyden önce toplumun örgütlenmesi, tekemmül etmesi ve kamilleşmesi sürecidir. Diğer bir ifadeyle, medeniyet kamil topluma doğru giden vahit ve bütün bir süreçtir.

Doğu’da bütün, mükemmel ve içine kapanık bir sistem olarak ele alınan birey ideali Batı’nın dar alanlarda uzmanlaşan, dolayısıyla da bir bütün olarak biçimlenemeyen insanların belli kurallara bağlı olarak bir araya gelmeleriyle ortaya çıkan yeni ahenk, yeni kamillik, fakat artık bireysel değil, toplumsal kamillik idealiyle uyuşmamaktadır.

Kuşkusuz, her bir gerçek olay tek bir ideadan değil, çeşitli düzeylere sahip farklı ideaların karışımından oluşmaktadır. Bundan dolayıdır ki, olaylar düzeyinde bilimsel konuşmak imkânsızdır. Büyük çaplı, karmaşık toplumsal bir olay olan medeniyet de yalnızca bir ideanın maddi tecessümünden oluşmamaktadır. Fakat buna rağmen o, Doğu değerleriyle kıyaslandığında daha ziyade bir Batı fenomenidir. Gerçi, medeniyetin temeli Doğu’da atılmıştır. Fakat özü itibariyle medeniyet daha ziyade bir Batı fenomenidir. Tıpkı, Hristiyanlığın Batı’da daha fazla yayılmasına rağmen, bir Doğu fenomeni olması gibi. Bu bağlamda biz İncil ve Kuran’a dayanan değerler sisteminin karşılaştırılmasını değil, tam tersine onların toplamının vahit ve bütün bir değerler sistemi olarak medeniyetle karşılaştırılması gerektiğini savunuyoruz. Kuşkusuz, Hristiyanlık ve İslam arasındaki benzerlik göreceli nitelik taşımaktadır ve onlar arasında belli farklılıklar vardır. Fakat konuyu büyük çapta ele aldığımızda İslam ve Hristiyanlık birer din olarak Doğu değerlerini temsil ettiklerinden aynı cephede bulunmaya mahkumlar.

Genellikle Avrupa ülkelerinin bilim ve teknoloji alanında gelişmesi Hristiyanlıkla, İslam dünyasının ise bu alanlarda az gelişmiş olması İslam’la ilişkilendirilmektedir. Bu konuda bilimsel analiz yerine, ideolojileşmiş görüşlere daha sık rastlanmaktadır. Fakat XX. yüzyılın Parsons ve Huntington gibi önemli sosyologlarının da bazen bu tür görüşler öne sürmeleri insanı şaşırtmaktadır.

Aslında, hem Hristiyanlığın, hem de İslam’ın bilimle ilgili tutumu

herkesin malumudur. Hristiyanlık özgür düşünceye ve bilimsel araştırmaya karşı olmasıyla bilinmektedir. Özellikle de, Hristiyanlık sosyal bir olay olarak biçimlendikten sonra din adamları toplumsal konumlarını muhafaza edebilmek için kendi dogmalarının sınırları dışında olan her şeyi yasadışı ve kabahat olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda, engizisyon'un Hristiyanlığın ürünü olması bir rastlantı değildir (Bkz: Qriqulevic 1985; Qenri 2002).

Halbuki İslam ortaya çıktığı ilk günden itibaren bilimi yasaklamak bir tarafa, insanları bilimsel faaliyete teşvik etmiştir. İslam dini kendi faaliyet alanını daha somut bir biçimde belirlemiş, insanların yalnız manevi dünyasını ve hayat tarzını belirleyerek, onların mesleki faaliyetlerine ve uzmanlık alanlarına direkt müdahale etmeye çalışmamıştır. Bundan dolayıdır ki, İslam'ın ortaya çıktığı ve yayıldığı ilk dönemlerde bilim hızlı bir biçimde gelişmiş ve önce Arap ülkeleri, ardından da tüm İslam dünyası bilimin gelişim düzeyine göre dünyada öncü yerler işgal etmişlerdir. Ünlü din alimleri aynı zamanda önemli bilimsel keşifler yapmış, bilimin bazı alanlarını geliştirmişlerdir. Kindi, Harezmi, Farabi, Biruni, Ömer Hayyam, Nasiruddin Tusi ve daha saymakla bitmeyecek çok sayıda Müslüman bilim adamı matematiğin, astronominin, mekaniğin, tıbbın, fiziğin, kimyanın gelişimi için eşsiz hizmetler vermiş ve bir çok alanlarda modern bilimin temellerini atmışlardır. Bu, Roma İmparatorluğunda Hristiyanlığın yayılmasının ardından bilimin, kültürün ve teknolojinin gelişiminde bin yıllık bir aranın ortaya çıktığı ve antik bilimin ve kültürün bayraktarlığının Müslümanların yerine getirdiği bir dönem idi.

Fakat Hristiyanlığın ortaya çıkmasından 1400 sene, İslam'ın ortaya çıkmasından da 700 sene sonra dünyadaki bilimsel-teknolojik gelişimin, medeniyetin seyrinde yeni bir dönemeç başladı. Bu, Avrupa'da gerçekleşen Rönesans dönemi idi. XV-XVI. Yüzyıllarda Avrupa Hristiyanlığın dogmalarıyla taban tabana zıt olan yeni bir düşünce biçimine gebedi. Engizisyonla özgür düşüncenin iki üç asırlık kanlı mücadelesi sonuç itibarıyla bilim ile dinin bir birinden ayrılmasına ve yeni düşüncenin, yeni Avrupa'nın doğmasına neden oldu. Yeni Avrupa'nın temelini atanlar artık bir Hristiyan ideologu değildiler. Avrupa'da Hristiyan dogmalarının dışında yer alan, tamamen bağımsız bir hayat başlamaktaydı. Hristiyanlık ise sembolleştirilerek, bireylerin kişisel hayatıyla sınırlandırılmış, devlet işlerinden ve toplumsal hayatın öncü çizgisinden uzaklaştırılmıştır.

İşte bilimin dinden ayrı ve tamamen bağımsız toplumsal bir fenomen olarak biçimlenmesi, insanların çifte yapıya sahip olmaları ve bilimle ilgili tutumlarıyla dinle ilgili tutumlarını kendi iç dünyalarında bir birinden ayrı yaşatmaları bilimin tamamen özgür gelişimi için alan açan faktörlerden biri oldu.

Doğu'da ise din bilimin gelişimini engellemediğinden onlar beraber yürüyebilmekteydiler. İslam dininin bilime karşı sadık ve hoşgörülü tutumu bilimin yüzyıllar boyunca dinin etki alanında kalmasına imkân tanımıştır. Doğu'da din bilime karşı düşmanca bir tutum takınmadığından bilim de

onun sınırları dışına çıkmaya çalışmamaktaydı. Gerçi sonraki yüzyıllarda bazı din adamları daha fazla “dindarlık” sergileyerek insanları dini hükümlere daha fazla bağımlı duruma getirmek için kendi icat ettikleri yeni kurallar ve yasaklarla dindar hayatı zorlaştırmışlardır. (Aynı durum Hristiyanlıkta “Papa’dan daha fazla Katolik olanlar” deyiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur.) Sonuçta, özü itibariyle bilime karşı olmayan İslam dini de giderek gerici bir fonksiyon icra etmeye başlamış ve bilimin kendi sınırları dışına çıkmasını engellemeye çalışmıştır.

Evet, bir paradoks olarak gözüke de, Doğu’da bilimin otobana çıkamamasının nedeni İslam’ın bilime karşı düşman tutum sergilemesi değil, ona hoşgörülle yaklaşması olmuştur. Bu hoşgörü bilimin dinden tamamen uzak durarak yeni otobana çıkmasına imkân tanımamıştır.

Evet, bilim özü itibariyle dinden farklı bir fenomendir. O, dinle zıt konumda olan bir şey değil. Sadece, bilimle din bir birinden farklı alanlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla yolları kesişmediğinden ve çatışmadığından onların zıt kutuplar olarak ele alınması doğru değildir. Cemaleddin Afgani Doğu’da bilim algısının kabul edilemez bir noktaya geldiğini vurgulayarak dini araştırmaların özel bir bilim dalı olarak üzerinde durulmasının, doğa bilimlerinin ise “Avrupa’ya ait bilimler” olarak değerlendirilmesinin Müslüman dünyasının kendisini dünyadaki bilimsel gelişimden uzak tutmasına neden olduğunu ifade etmektedir. Gerçekte bu tutum Orta Çağ’da Müslüman doğa bilimcilerin evrensel bilime sağladığı katkıların da gönüllü bir biçimde reddedilmesi anlamına gelmektedir.

Bilimle din arasında karşıtlık bilimin kendi sınırları dışına çıkarak inancın yerine geçmek istemesi ve Allah’ın varlığını veya yokluğunu kanıtlama iddiası taşıması zamanı ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde, din de doğada cereyan eden yasaların açıklamasını vermeye kalkıştığı zaman bilimle çatışır. İkisi de kendi sınırlarını doğru bir biçimde belirlemiş olsalardı bir birinin alanlarına da müdahalede bulunmazlardı. Fakat her ikisi de toplumsal bir fenomene dönüştükten sonra söz konusu sosyal kurumların ve onları temsil eden kişilerin çıkarları bu çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Birçok Müslüman ülkede bazı çevreler hâlâ hayatın tüm alanlarının yerine dini geçirmeye çalışmakta, dini insanın bireysel maneviyatının sınırları dışına çıkararak toplumsallaştırmakta ve ideolojileştirmekte, kısacası, dini kendi kişisel çıkarları için kullanmaktadır. Batı’da devletin ve bilimin dinle ilişkisi uzun süredir kesilse de, Batı’daki bazı ideologlar kendi gelişimlerinin nedenini Hristiyanlıkta, başkalarının geri kalmışlığının nedenini de onların kendi dininde “aramaktadırlar”. Bu tür arayışların bilimsellikten uzak ve ideolojik olduğu kuşkusuzdur.

Fikrimizce, dinlerin ideolojik ve siyasi amaçlar için kullanılmasının önüne geçilmesi gerekir. Nitekim, engellenemezse, tüm taraflar zarar görecektir.

İnsanlığın ulaşmış olduğu yeni olanakların yeni haçlı seferleri ve yeni küresel inkvizisyon oluşturma amaçlı kullanılmasına fırsat verilmemelidir.

1. Arnold J. Toynbee (1996.). *Sivilizasiya pered sudom istorii*. Moskova: Proqress-Kultura
2. Arnold J. Toynbee (2002.). *Postijeniye istorii*. Moskova: Ayris-press.
3. İ.R. Qriqulevic (1985), *İnkvizisiya*, Moskova: Полиздат, 1985;
4. Carlz Li Qenri (2002), *İstoriya İnkvizisii v sredniye veka*, Smolensk: Rusic,
5. Samuel Huntington (2003), *Stolknoveniye Sivilizasiy*, Moskova: ACT.

Samuel Huntington (2004), *Kto mı? Vizovı amerikanskoy nacionalnoy identicnosti*, Moskova: ACT

Selahaddin Halilov'un Hayat ve Yaradıcılığı

DOST, AYDIN, FİLOZOF

Prof.Dr. Cavad HEYET (İran)

İlk tanışma

Prof. Dr. Selahaddin Halilov'la yıllar önce tanıştık. O zamanlar O, Azerbaycan Üniversitesi'nin rektörü görevini yürütmekteydi. Ben de o üniversitede zaman zaman çeşitli etkinliklere katılıyordum. Bir ara o üniversitede ders de verdim ve böylece Selahaddin Halilov'la da tanışmış olduk. O, oldukça temiz, dürüst ve bilimde mükemmel, çokyönlü bakış açısına sahip olan bir kişidir. Azerbaycan'da Selahaddin Halilov'un dengi olan bilim adamlarına çok az rastlarsınız. O, Üniversitede rektör olduğu dönemlerde onun üniversitesinde, benim bildiğim kadarıyla, Azerbaycan'daki üniversitelerde çok yaygın olan rüşvet ve benzeri şeyler yoktu. O, oldukça ciddi ve güvenilir bir insandır.

İlmî yönü de oldukça derin ve kapsamlıdır. Her şeyden önce o bir filozoftur. Bunun yanı sıra o, kültür ve medeniyet tarihine de tam hakimdir. Hem Batı felsefesine, hem de Doğu felsefesine hakimdir. En önemlisi de, söz konusu iki farklı sistem arasında kıyaslamalar yaparak modern Batı felsefesinin birçok temel öğretilerinin Orta Çağ İslam filozoflarından alındığını ispat etmektedir. Onun işrakilik öğretisiyle ilgili yaptığı araştırmalar ve işrakilikle fenomoloji arasında yaptığı kıyaslamalar, aynı zamanda Kant felsefesinin bazı prensiplerinin Sühreverdinin felsefi öğretilerinden kaynaklanmasıyla ilgili fikirleri oldukça önemlidir. Ben onun isteği üzerine İran'dan Şihabeddin Yahya Sühreverdi'nin ve Molla Sadra'nın kitaplarını getirdim. Selahaddin Halilov, bu eserleri Azerbaycan türkçesine çevirtirdi ve daha sonra onlara değerli felsefi yorumlar yazdı.

O, gerçekten de Azerbaycan'ın gururudur.

Dost

Selahaddin Halilov'la arkadaşlığımızı teşvik eden şey onun bilgisi, ahlakî nitelikleri ve arkadaşlığa verdiği değerdir, onun sadık ve temiz bir insan olmasıdır.

O, sadece bana değil, Azerbaycan'ın ve Türk dünyasının tüm aydınlarına, bilim adamlarına derin saygı duymaktadır. Rektör olduğu dönemde onun üniversitesi Türk düşünce merkezlerinden biri ve aydınların buluşma yeri idi. İran'da yaşayan Azeri alimler de buraya sık-sık gelmekte ve onlarla üniversitenin öğretmenleri arasında ortak toplantılar yapılmaktaydı. En güzel anılarımdan biri rahmetli arkadaşım, büyük Türk

şairi ve düşünürü Hamid Nitki ile yaptığımız görüşmedir. O görüşmede Hamid Nitki'ye Azerbaycan Üniversitesi'nin fahri doktorası diploması sunuldu ve onuruna ziyafet verildi. Hamid Nitki'nin, başkanlığını Selahaddin Halilov'un yaptığı Doğu-Batı Araştırmaları Merkezi'nin yayınladığı "İpek yolu" dergisinin ilk sayısına "İpek yolu" isimli bir şiir göndermesi de bir rastlantı değildir. Şiir şöyle başlıyordu: "Gece rüyamda yolum çoktandır unuttuğum Semerkant'e düşmüştü..."

Azerbaycan Üniversitesi'nde başlayan bu gelenek sonralar da sürdürüldü. Değerli İran tarihçisi Rahim Rayisniya vb. da Üniversite'nin fahri doktoru seçildiler ve İran Azerbaycanı'ndan olan bilim adamlarıyla yakın ilişkiler kuruldu. Bizim bugün de Türk düşüncesi için merkez olabilecek bu tür bir kuruluşa ihtiyacımız bulunmaktadır.

Bizim dostluğumuzun temelinde aslında inanç ve amaç birliği bulunmaktadır. Bizim faaliyetimizin amacı aynıdır. Dolayısıyla bizim dostluğumuz kişisel olmaktan ziyade, milli özellikler taşımaktadır. Fakat bu ortak işbirliği sürecinde bizim aramızda kişisel dostluk da yarandı.

Aydın

Selahaddin Halilov kelimenin tam anlamıyla bir aydındır. Tekrar ediyorum, onun dengi bir aydına çok az rastlanır, özellikle de günümüzde. Onun aydınlara da desteği ve yardımı çok olmuştur. O, Azerbaycan'ın en saygıdeğer bilim adamlarını Doğu-Batı Araştırmaları Merkezi'nin etkinliklerinde bir araya getirmekteydi. 90'lı yıllarda, henüz ülkede maddi zorluklar yaşandığı bir dönemde bu, o aydınlar için hem maddi destek, hem de onların kendi bilgilerini yetenekli gençlerle paylaşabilmeleri için iyi bir fırsat idi. Bu bağlamda Selahaddin Halilov'un tesis ettiği "yetenekler derneği"nin önemini de ifade etmek gerekir. Çeşitli üniversitelerden seçilerek biraraya getirilen yetenekli gençler bu dernekte hem değerli aydınlarla buluşma imkanı kazanmakta, hem de onlarla düşüncelerini özgür biçimde paylaşarak, diyalog kültürüne sahiplenmekteydiler. Gençlerin yolunu aydınlatmak, onları milli kültürün ve geleneklerin felsefi temelleriyle tanıştırmak kuşkusuz, aydın olma sorumluluğunun yerine getirilmesiydi.

Onun eserleri de aydınlar için kılavuz niteliğindedir. Özellikle de, *Tahsil, Talim, Terbiye* ve *Maneviyat Felsefesi* kitabı. Ben Azerbaycan'ın ileride ondan daha çok faydalanacağını umuyorum.

Aydın olmanın en önemli koşullarından biri de vatansever olmaktır. Selahaddin Halilov oldukça vatansever bir insandır, fakat o, bilinçli bir vatanseverdir, bağnaz değildir. O, aynı zamanda imanlı bir müslümandır ve dinle bilimi uzlaştırmak isteyen bir şahsiyettir.

Yönetici

Selahaddin Halilov oldukça etkin bir yöneticidir. O, rektör görevinden istifa ettiğinde ben çok üzüldüm. Fakat onun daha büyük bir amacı bulunmaktaydı. O, kendisini tamamen felsefeye vermek istiyordu. Bu

amacını gerçekleştirebilmek için o, bilimsel bir merkez olan Doğu-Batı Araştırmaları Merkezi'ni tesis etmiş ve artık zamanını daha ziyade bilime, felsefeye adamaktadır. Fakat o, bir rektör olarak da fevkalade bir rektör idi. Onun üniversitesinde sağlıklı manevi bir ortam vardı. Güzel kütüphaneler vardı. Sadece Azerbaycan Üniversitesi'nin değil, diğer üniversitelerin öğretmen ve öğrencileri de bu kütüphaneden yararlanmaktaydılar. Azerbaycan Üniversitesi'nde sık-sık bilimsel seminerler, konferanslar düzenlenmekteydi. Bu üniversitenin mezunlarının önemli bir kısmı şu anda yurtdışında çalışmakta ve Azerbaycan diasporasının örgütlenmesine önemli katkılar sağlamaktadırlar.

Filozof

Selahaddin Halilov Doğu felsefesinin olumlu yönlerini ortaya çıkarmakta ve gerçek İslam Felsefesini ortaya koymaya çalışmaktadır. O, batılıların medeniyetin temellerini Hristiyanlıktan değil, İslam'dan aldığını söylemektedir. Fakat biz kendimiz söz konusu temelleri unutmuşuz. Bu oldukça önemli bir konudur. İslam dünyasında aynı çizgide olan filozoflar daha önce de olmuştur, örneğin Muhammed İkbal gibi. Selahaddin Halilov da bu tür filozoflardandır, fakat o, henüz gençtir ve yapacağı çok işler var.

Onun Azerbaycan edebiyatıyla, edebiyatımızın felsefi fikir temelleriyle ilgili araştırmaları oldukça önemlidir. Bu bağlamda onun Hüseyin Cavid felsefesi konusunda yazdığı kitap ve makaleleri özellikle vurgulamak gerekir. Ben Cavid'i çok severim. O, XX. yüzyıl Azerbaycan'ın en büyük düşünürlerinden biridir. Dolayısıyla Cavid'in eserlerindeki felsefi düşünce katmanlarını ortaya çıkarmak önemli bir hizmettir. Selahaddin Halilov hem edebiyatı, hem de bilimlerin temellerini mükemmel bildiğinden onun felsefesi tek taraflı değildir. O, hem bedii, hem de bilimsel düşüncenin kendine özgü yanlarını araştırmakta ve İslam dünyasında bilimle felsefe arasındaki özgün ilişkileri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Onun bilim felsefesi alanında öne sürdüğü öğretisi Batı filozoflarının öğretilerinden, özellikle de neo-pozitivizmden, pragmatizmden, analitik felsefeden ciddi farklılıklar arz etmektedir.

Selahaddin Halilov'un en önemli hizmetlerinden biri de tasavvufun temel düşüncelerini çağdaş felsefi kategorilerle açıklama girişimlerinden ibarettir. Bu alanda yapılması gereken daha çok işler var. Bana göre, tasavvufu temel alan yeni bir felsefi sistem oluşturmak onun temel amaçlarından biridir.

Selahaddin Halilov'un eserlerini iyice özümseydikten sonra, onlardan ciddi anlamda yararlanmak ve sağlam bir vizyon elde etmek mümkündür. Onun eserleri gerçek Doğu felsefesinin, İslam felsefesinin mahiyetinin anlaşılmasını sağlamakta ve bu felsefeye tekrar dönüşü güncelleştirmektedir.

BİLGİ, TEFEKKÜR VE NEZAKET ERİ

Abdullah KILIÇ†

Değerli bilim adamı, mütefekkir Prof. Dr. Selâhattin Halilov beyi 2007 yılında tanıdım.

Türk dünyasının gayretli, genç bilim adamlarından Doç. Dr. Ebulfaz SÜLEYMANOV bey bu tanışıklığa vesile olmuştur. Bundan dolayı ona müteşekkirim.

Hocamız, az konuşması, dikkatle dinlemesi, özlü cümleleri, insanı saran nezaketi, fikirlerindeki tesir ve ahenk ile dikkatimi çekmiştir.

Üzerinde ziyadesiyle durduğu konu; Türk dünyasında felsefe biliminin daha iyi idrak edilmesi, felsefe bilgisinin geliştirilmesi için üniversitelerin yanı sıra sivil toplum kuruluşlarının da bu konuda ciddi organizasyon ve çalışmalara katılmaları idi. Bu hususta örnek olabilmek maksadıyla gayretlerine ve temaslarına şahit oldum.

Maksadını; Türk dünyasındaki felsefe adamlarının bir araya gelebilecekleri toplantı ve teatilerin yapılabileceği zeminin meydana getirilmesi ve bu çalışmalara beynelmîl bir hüviyet kazandırılması olarak anladım.

Konunun zorluğu meydandadır. Fakat Türk Dünyasında meselelerin doğru anlaşılması ve anlatılabilmesi gerçek inkişafın sağlanabilmesi için bunu bir zaruret olarak ifade ediyorlardı.

Bu sohbetlerimiz sırasında o gün için yapmış olduğu son çalışmalardan birini İstanbul Türkçe'siyle bastırmayı arzu ettiğini beyan etti. Bunun için Türkçeyi iyi bilen Azerbaycan şivesine de aşına ve felsefi konularda çalışan bir insanın editörlüğüne ihtiyaç bulunduğu ortaya çıktı.

Ben bütün bu hususiyetleri şahsında toplamış değerli araştırmacı yazar fikir adamı aziz dostumuz Senail Özkan beyi önerdim. Randevuları tesis ettik ve buluşma sağlandı. Aradan birkaç gün geçtikten sonra beni Senail Özkan Bey arayarak: "Arkadaş eseri okumayı bitirmek üzereyim. Sana çok teşekkür ederim. Halilov beyefendi ciddi bir mütefekkir. Kitabını 'DOĞU BATI ARASINDA FELSEFE KÖPRÜSÜ' adıyla ÖTÜKEN yayın evinden neşredeceğiz." Haberini verdi.

Hayırlı bir işe vesile olmanın hazzını duydum ve Senail beye teşekkür ettim.

Kitabın zamanında ve muhtevasına uygun basılması hocamızı da memnun etti.

Benim bu görüşmeler sırasında kendilerinden Avrasya Bir Vakfı'nda

† (Avrasya Bir Vakfı Genel Müdürü)

konferans vermeleri talebimi de kabul ettiler.

Hocamız sadece bu maksatla ve bütün masraflarını da kendileri görerek vakfımızı teşrif ettiler. Salon özellikle Türk dünyasından gelen öğrenciler ve seçkin bir davetli topluluğunca doldurulmuştu.

Tarihler 20 Ekim 2007'yi gösteriyor konumuz yukarıda zikrettiğim kitabının adını taşıyordu.

Azeri Türkçe' sinin kelime zenginliğini, fonetiğini tatlı üslubu ile destekleyerek çok tesirli bir konferans verdiler.

Aradan dört yılı aşkın bir zaman geçti o günkü konuşmasının halen tesirini hissedirim.

Konferansı açış konuşmamda Hz. Mevlana'dan aktardığım sözlere de atıfta bulunarak mealen şunları ifade ettiler:

"Bakınız; biraz önce 800 yıl kadar evvel söylenmiş sözleri dikkatle dinledik ve takdirle karşıladık. Geçmişimizden böyle bir mesaj alabilmek ve bunları kıymetlendirmek çok önemlidir. Biliyoruz ki; Azerbaycan'da ve Türkiye'de çokça söylenen bir özlü söz vardır.

'Geçmişî olmayanın, geleceği olmaz' bu söz elbette doğru bir sözdür. Yalnız bunu hayata esas tutmayı çok tehlikeli görüyorum. Ben bunun yanı sıra diyorum ki; 'Bu günü olmayanın ne geçmişi ne de geleceği olabilir.'

Bu gün birinci söz bazıları için acizliği ve aşağılık kompleksini örtmede bir materyal olarak kullanılıyor ve fayda yerine zarar hasıl ediyor. Bu söze takılan kişiler geçmişin ateşi ile hali aydınlatmak ve kendi meşalesini geleceğe taşımak yerine geçmişin külleri ile oyalanmayı tercih ediyorlar. Böyle bir düşüncenin hakim olduğu toplumların hayatlarını sürdürmeleri asla mümkün olmayacaktır.

Fazilet oradadır ki; bu toplum içinden bu günde sözleri yüzyıllar sonra söylenecek ve insanlık aleminin geleceğini aydınlayabilecek sözler söyleyen fikirler neşredebilen düşünce adamlarına, sanat adamlarına sahip olabilelim.

İşte bu büyük mesele kişilere değil cemiyete mahsus bir meseledir. İnsanlığın geleceğini aydınlatacak insanın döl yatağı cemiyettir. Şayet cemiyet buna elverişli değilse kişilerin kabiliyetli olmaları tek başına meseleyi çözmez. Bu tıpkı çorak toprağa düşmüş ve zayi olmuş bir tohum misalidir.

Dikkat ederseniz bu durumdan hepimiz mesulüz. Geleceğimiz; düşünceyi, fikri, sanatı ve bedii duyguları geliştirecek bir cemiyet için fedakârlıkta bulunmamıza bunun icaplarını yerine getirmemize bağlıdır. Milletlerin bu vasıflarını koruyabilmeleri, her alanda ilerlemeleri, müreffeh bir toplum olmaları yüksek fikrî istihsali, insanî duyguları ve estiği inşalarına bağlıdır. Bu gün ve hele kısa gelecekte milletler arasında üstünlüğü belirleyecek olan; doğrudan düşünce ve fikir kudretleri olacaktır. Bunu temin edebilmek felsefe olmadan mümkün değildir.

Bu gün bizim ülkelerimizde bu hususa gerekli ehemmiyet verilmiyor.

Oysa ki özellikle Türk-İslam medeniyetinin üstünlüğünü sağlayan ve onların kurdukları devletlerin kudret kaynağı 7-8. yüzyıllarda İslam dünyasında başlayan, ilim, düşünce, tefekkür aşkı ve gayretidir. Kudret onların zihni faaliyetlerinin sonucu olarak doğmuş ve gelişmiştir. Bu aksiyonun 13-14. yüzyıllarda sönmesi sonucu; bocalama, şaşkınlık, yenilgiler, gerileme ve dağılma zuhur etmiştir.

Bizim milletlerimiz hem münferiden hem de ciddi bir işbirliği şeklinde müşterek olarak yeniden bu büyük tefekkür ve bilim ortamını sağlayarak, günümüzü ve geleceğimizi aydınlatabilen, bütün insanlığın ve kâinatın hizmetine koşulmuş bilge kişileri yetiştirmeye azmetmelidir.”

Değerli Halilov’ u dinledikten sonra özellikle kendi ülkemde en az 250 yıldır neden gündemlerin değişmediği hususundaki kanaatlerimde yanılmamış olduğumu maalesef bir daha görmüş oldum. Çünkü biz bu sürede ya dışarıdan gelen dermanlara düşünmeden sarıldık, ya da her meselemizi reaksiyonlar ile halletmeye çabaladık. Düşünce derinliğinden mahrumduk. Düşünüyormuş gibi yapıp ya hayal âlemlerinde oyalanıyor, ya da başkalarını taklidi marifet gibi takdim ediyorduk.

Ben, değerli Hoca’ma sağlıklı bereketli bir ömür, onun kıymetini takdir edecek bir cemiyet hayatı ve ondan feyiz alacak kıymetli talebeler temenni ediyorum.

Prof. SELAHADDİN HALİLOV'A GÖRE DOĞU ve BATI

Orhan ARAS*

'Doğu da O' nundur, Batı da...'
Bakara Suresi 115

Özet: Azerbaycan'ın günümüzdeki en önemli fikir adamlarından olan Prof. Selahaddin Halilov'un iki eserindeki Doğu ve Batı meselesi çeşitli ilim adamlarının görüşleri ile karşılaştırılarak incelenmiştir.

Batı'nın Rönesansla başlayan dönüşümü ve dönüşümünün getirdiği yenilikler, sanatta, pozitif bilimlerde üst üste gelen yeni buluşlar ister istemez Batı'yı Doğu karşısında '**üstün konuma**' getirmiş ve haklı olarak da yüzyıllardan beridir ilerleme ve gerileme konularında sonu gelmeyen tartışmaların doğmasına neden olmuştur.

Azerbaycan'ın son dönemde birbirinden ilginç ve önemli kitaplara imza atan ilim adamlarından Prof. Selahaddin Halilov da makalelerinde ve kitaplarında Doğu ve Batı'ya felsefi açıdan ayna tutmaya çalışmıştır. Özellikle, Türkiye'de Ötüken Yayınları arasında çıkan '**Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü**' isimli eserinde Doğu ve Batı felsefecilerinin fikirlerini karşı karşıya getirerek iki tezi de bu konuda kafa yoran insanların anlayabileceği şekilde analiz etmiştir.

Binlerce ilim adamının kafasını yoran ve hâlâ en güncel mesele olan Doğu-Batı meselesi Orta Çağ'da daha çok Haçlı Seferleri sırasında ortaya çıkmış görünmektedir. O dönemler Avrupa'da, Müslümanlar kutsal toprakları işgal etmiş inançsızlar olarak görülüyor, onların ülkelerinin işgal edilmesi için planlar yapılıyordu. Vatikan'da papa II. Urbanus'un 18 Kasım-28 Kasım 1095 tarihleri arasında Fransa'nın Clermont kentinde bir kurultay toplayarak Avrupa'nın liderlerini Müslümanlarla savaşa çağırması, 'Kutsal yerler' için 'kutsal savaş' ilan etmesi ile 1097 yılında ilk defa Hristiyan ordular Anadolu'ya girerek Birinci Haçlı Seferini başlattılar (1096-1099). Birinci Haçlı Seferi sırasında Anadolu'dan Kudüs'e kadar binlerce Müslüman katledilerek ülkeleri yerle bir edildi. Savaş sadece Birinci Haçlı Seferi ile bitmedi. Yüzyıllarca süren akınlar Müslümanlara kan, gözyaşı ve acı getirdi. Bu acılar, bu kanlar Şark'ı ağır ağır tüketirken, Şark'ın mimarisini, şehir

* Araştırmacı-yazar/Almanya

yapılanmasını, sosyal hayatını ve ilmi eserlerini gören, inceleleyen Garpli içinse 'Yeniden doğuş'un kapısını aralamıştır.

Savaş, etkileşim ve Rönesans Batı'ya yepyeni bir dünya sunmuştur. Bu sunuşta gerçekte Doğu'nun rolü nedir gibi bir soru akla gelmektedir. Doğu'yu daha çok felsefi ve ruhi açıdan ele alan Prof. Halilov'a göre Batı için Rönesansla başlayan bu yeni dönem bir sonuç değil bir neticedir.

'Rönesansın kendisi bağımsız bir zirve, bir sonuç olarak ele alınır. Halbuki Rönesanstan amaç yeni bir gelişme için platform ve bir netice hazırlamaktır.'

Amerika'nın Colombia Üniversitesinin hocalarından olan ve 'Oryantalizm' kitabının yazarı Edward Said de hemen hemen Prof. Halilov'la benzer görüşlere sahipti. Ona göre, Doğu-Batı meselesinin düşünce alanında ortaya çıkışı ve Batı'daki Doğu tesirinin başlangıcı 1312 Viyana Konsilinin kararları, yani Avrupa'nın belli başlı şehirlerindeki üniversitelerde Şark Dilleri kürsülerinin kuruluşu ile başlamıştır.

Onun görüşlerine göre Oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu sömürebilmesi için ilmi kisveye büründürülmüş bir harekâttır ve bu çalışmaların hemen hemen hepsinde Doğu 'dilsiz ve şuursuz' bir medeniyet olarak aşağılanmış, onunla alay edilmiştir. Edward Said, incelediği Oryantalistlerin çalışmalarından örnekler vererek şu kanaate gelmiştir:

'Oryantalizm coğrafi bir ayırım değil (Dünya Şark ve Garp olmak üzere eşit olmayan iki bölüme ayrılmıştır.) bir dizi 'çıkarlar' toplamıdır.'

Edward Said kitabında Batı'ın Doğu'ya bakışına çok çarpıcı bir örnek vermektedir:

'Flaubert'in bir Mısırlı asilzade kadınla karşılaşmasını ele alalım: Tüm Doğu kadınlarını ilgilendiren bir olaydır bu... Kadın asla kendisinden söz açmaz, duygularını ve görüşlerini asla açığa vurmaz, yaşadığı zamanı veya geçmişini hiç bir şekilde söz konusu etmez. Kadının namına sadece Flaubert konuşmakta ve onu takdim etmektedir. Halbuki Flaubert bir yabancısıdır.'

Maeterlinck'e göre ise sadece Doğu'yu Doğu olarak, Batı'yı Batı olarak görmek kökünden yanlıştır. Ona göre her insanın beyninde hem Doğu hem de bir Batı köşesi vardır.

Onun sözlerini ünlü Hindistan şairi Tagore şöyle kuvvetlendirmektedir:

'Doğu, ruhçuluk, iç hayat, manevi yükseklikte, Batı ise madde, hırs, sonsuz çaba ile birbirini tamamlayabilir.'

Şair Tagore'daki bu iyimserliğin ne kadar doğru olduğu tartışmalıdır. Gerçekten Doğu insanı Batı insanı ile birbirini tamamlayabilir mi? İranlı sosyolog Ali Şeriatî'ye göre bu mümkün değildir. Çünkü Batılı kendini üstün ırk gördükçe Doğulu aşağılanacaktır.

Prof. Selahaddin Halilov, Doğu ve Batı insanını incelerken ve onları tanımlarken fikirlerinde Tagore'a daha yakın durmaktadır. Türkiye'de yayınlanmış **"Romantik Şiirde Doğu ve Batı Meseleleri"** isimli eserinde

iki tarafın farklılıklarını ortaya koyduktan sonra şöyle demektedir:

'İnsan hangi ülkede yaşarsa yaşasın ve hangi millete mensup olursa olsun dünyayı bir insan ölçüsü ile insan prizmasından, evrensel değerler noktasından anlamaya çalışır..'

Prof Halilov insana bakarken Doğu ile Batı'yı bir kenara bırakır ve ona insan olarak bakar ve iki medeniyet arasındaki ayrımı da zihinsel bir ayırım olarak değil de zamansal ayırım olarak görür:

"Doğu ve Batı coğrafi ayırımdan ziyade zamansal bir ayırımdır. Bu durumda eskilik ve geleneksellik, çağdaşlık ve modernlikle karşı karşıya gelmektedir. Doğu denince insana özgü olan ve onun gerçek mahiyetini ifade eden manevi-ahlaki değerler, Batı denince de insanın modern dönemde elde ettiği entelektüel ve teknolojik başarılar akla gelmektedir."

Prof. Halilov'un coğrafi ayırımdan daha çok 'zamansal ayırım' olarak gördüğü Doğu ve Batı'nın zihinsel ayrımı konusunda da fikirler ileri sürerken 'Doğu ruhunu' sadece gelişme veya değişme olarak değil de bir sufi kavramı olan kâmilleşme olarak ele almaktadır:

'Doğu dünyası yüzyıllar boyu bireysel 'ben'in kâmilleşmesinin dünyayı eksiklikten kurtarmanın ve mutlak varlığa yaklaşmanın yollarını, araçlarını aramıştır. Doğu idealinin temelini ideaya kavuşmak (Allah'a kavuşmak, maddi başlangıçtan, hayvani hislerden kurtulmak) oluşturmaktadır.'

Prof. Halilov'un Doğu ruhunu ve Doğu insanını Batı'dan ayıran en büyük amilin üzerinde özellikle durduğu ideaya, bir başka ifadeyle Allah'a kavuşma arzusu konusundaki görüşleri insafılı bazı Batılı bilim adamları tarafından da kabul görmüş ve Doğu medeniyetinin insanı eğitmede, insanı olduğundan daha kamil duruma ulaştırmadaki rolü teslim edilmiştir. Amerikalı tarihçi Will Durant'ın yazdığı on ciltlik **"Medeniyet Tarihi"** isimli eserin **"İman Çağı"** bölümünde Prof. Halilov'u destekleyici şu satırlar yer almaktadır:

'Müslüman sufiler Allah'a ulaşmak için bir hayat disiplininin gerekli olduğuna inanıyorlardı.... Dua ve ibadette esas olan daima Allah'la birleşmektir. Bu birleşimde kendi ferdî varlığını tamamen unutanlara el-insanü'l-kâmil deniliyordu.'

Prof. Halilov eserlerinde Kant, Hegel, Descartes ve diğer Batılı filozofları incelerken onların karşısında insanla ve insan ruhuyla, felsefesiyle ilgili Hz. Ali, İbn Sina, Farabi, Gazali, Sühreverdi, Celaleddin Rumi gibi hem geçmiş İslam alimlerinin görüşlerine başvurmuş hem de Hüseyin Cavid ve Cafer Cabbarlı gibi yakın tarihte eserler vermiş Azerbaycanlı şairlerin eserlerinde yer alan felsefi görüşlere de yer vermiştir. Mesela Hüseyin Cavid için yazdığı, **'Cavid için esas amaç ideayı ulaştırmaktır.'** sözü, adeta yukarıdaki Doğu ruhu ile ilgili fikirlerini günümüze taşımak arzusudur.

Gerçekten de Azerbaycan'ın bu büyük romantik şairi için Doğu'nun ruhu, Ali Şeriatî'nin ifade ettiği gibi yüksek ve hakkı elinden alınmış bir ruhtur.

Prof. Selahaddin Halilov'un eserlerinde, özellikle yukarıda adları anılan iki eserinde Azerbaycan filozof ve şairlerinin Doğu-Batı medeniyetleri hakkındaki fikirleri ve tesirleri örneklerle ortaya konulurken özellikle Hüseyin Cavid'in en önemli eserlerinden **İblis**, Goethe'nin **Faust** eseri ile karşılaştırılmıştır. İblis'in eserdeki rolü ve Faust'la arasındaki farklar edebi açıdan irdelenirken felsefi tesirler ve farklılıklar da incelenmiştir. Cavid'in eserindeki İblis'in Azerbaycan halkının inancındaki İblis'ten pek fazla ayrı olmadığı vurgulanmış ve **'idrak kabiliyeti dolayısıyla klasik Avrupa edebiyatındaki iblislerden farklı olduğu,'** noktasında ısrarla durulmuştur. Prof. Halilov, Cavid'in eserindeki İblis karakterinde tezahür eden bilgilerin kendi toplumundaki hakim dünya görüşünden kaynaklandığını belirtir.

Şüphesiz dünya durdukça farklılıklar, çelişkiler, tezler, antitezler de durmaya devam edecektir. Bütün bu farklılıkların odağında insan ve o insanın egemenlik savaşı durmasına rağmen insanın daha çok insan olma çabası da devam edecektir. Bu çaba içinde iki farklı medeniyet arasında Prof. Halilov gibi felsefi köprüler kurma çalışmaları dikkate değerdir ve yeni araştırmacılar için yön tayin edici mahiyettedir.. Bu tür çalışmalar insanı ve medeniyetleri daha olumlu ve yararlı tanımlamaya ve anlamaya yol açacaktır.

Kaynaklar:

1. Prof. Selahattin Halilov, Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü, İstanbul 2008
2. Prof. Selahaddin Halilov, Romantik Şiirde Doğu ve Batı Meseleleri, Ötüken Yayınları, İstanbul 2009
3. Oryantalizm, Edward Said, Çeviren Nezih Uzel, İstanbul 1982
4. Doğu Batı Sentezi, Peyami Safa, İstanbul 1973
5. Will Durant, İslam Medeniyeti, Tercüman Yayınları
6. Ali Şeriatî, Kültür ve İdeoloji, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986

TÜRK DÜNYASININ BİR DÜŞÜNCE MADENİ OLARAK SELAHADDİN HALİLOV

Dr. Abulfaz SÜLEYMANOV*

Özet: Bu makalede Selahaddin Halilovun Türk Dünyasına ait felsefi düşünce sistemi irdelenmekte ve bunun Türk Dünyası fikir ve kültür hayatı açısından önemi ve yeri değerlendirilmektedir. Düşünürün eğitimci kişiliği üzerinde de durulduğu makalede, onun düşünceleri ve uygulamalarıyla topluma yön veren bir düşünce adamı olduğu hususu özel olarak vurgulanmaktadır.

Anahtar sözler: Selahaddin Halilov, Türk Dünyası düşünce sistemi

Abstract: This article examined the system of philosophical thought of the Turkish world Salahaddin Khalilov and the Turks in terms of world importance and place of ideas and cultural life are evaluated. Has already been discussed in the article educator on the personality of a thinker, his ideas and practices that shape society as a thinking man to be regarded as a private matter.

Key words: Salahaddin Khalilov, the system of the Turkish Belief World

Toplamları bir arada tutan şey kültürdür. Kültür aydınlar sayesinde inkişaf eder ve varlığını sürdürür. Aydınlar, kültürel gelişmenin can damarını oluşturur. (Şimşek 2012) Bununla birlikte toplumun gelişmesini sağlayan temel unsur bilgidir. Tarih boyunca gözlemlenen sosyal değişme çizgileri büyük ölçüde bu alanda ortaya çıkar; toplumun aydın kesimi tarafından yönlendirilir. (Birkök 2012) Bu bağlamda Türk kültürünün mevcut şartlarda Türk Halklarına hizmet edebilmesi, ihtiyaçları karşılayabilmesi ve tarihimize layık seviyeye ulaşabilmesinde aydınlar ve düşünce üreten insanlar fevkalâde önemli bir misyon üstlenmiş olurlar.

Azerbaycan Türklerinin son yüzyılda yetiştirdiği ilim ve fikir adamlarının en seçkin simalarından biri olan Prof. Dr. Selaheddin Halilov felsefe akımları başta olmak üzere sosyal ilimlerin her sahasında geniş bir kültür birikimine sahip düşünürlerimizdendir. Halilov, kültür genlerini ailesinden ve çocukluk dönemini geçirdiği Borçalı muhitinden almıştır. Fevkalâde sağlam sosyal ve kültürel yapıya sahip olan Borçalı, Halilov'un kültür alanında millî karakterini oluşturmuştu. Bununla beraber Halilov,

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü.

yetiştirdiği çevrenin mahkûmu olmamış; bilakis bu çevreden yani milliden evrensele açılmayı başarmıştır. Öyle anlaşıyor ki bu sağlam milli kültür ona milliliği ilme ve ilmi de millîğe feda ettirmeyecek bir hüviyet kazandırmıştı.

Selaheddin Halilov, çeşitli yönleriyle ele alınması ve tahlil edilmesi gereken bir filozof ve düşündürdür. Nitekim yaşadığı toplumun güncel konularına eğilmesi, bugünün şartlarında Azerbaycan, Türk ve İslam Dünyası meseleleri hakkındaki görüşleri, felsefe alanında yaptığı mesleki çalışmaları ve nihayet üslubu, ayrı ayrı üzerinde durulması gereken konulardır.

Halilov'un çalışmaları, sadece Azerbaycan ile sınırlı değildir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlıklarını kazanan Türk topluluklarının düşünce sorunları onun alakadar olduğu konular arasında yer almıştır. Eserleri bir çok dile çevrilen ve dünyanın sayılı filozofları arasında kabul gören Halilov, Sovyetler Birliği'nin baskıcı idaresi altında dahi felsefe alanında yaptığı çalışmalarında Türk Dünyasının milli ve kültürel sorunlarını cesurca savunmaktan çekinmemiştir.

Türk Dünyasının sorunları üzerinde düşünen, kuşatıcı bir zihinle problemlere yaklaşan, global sorunlar üzerinde düşünen Halilov'un bir diğer özelliği, Batı'da felsefe alanında üretilmiş bilgileri aktarmak yerine, dünya felsefe camiasında ciddi kabul gören felsefî düşünce üretmeye gayret etmesidir. Verdiği konferansların birinde “milletler için hayati önem taşıyan düşünce büyüklüğünü ve onun sonucunda bir mefkûreyi insanlığa sunabilmek toplumların başarabilecekleri en zor işlerden” olduğunu vurgulamaktadır. (Vurucu 2009) “Bunun için ilmi mecrada düşünce alanında çok sayıda insanın gayrete getirilmesi için; gerekli imkân, mekân ve zamanın emre amade kılınması icap etmektedir. Bu amiller içerisinde dünyadaki gelişmeleri ve bu gelişmelerin hızını dikkate aldığımızda zamanın önceliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Özellikle felsefe alanında tahsil yapacak ve kendini geliştirecek insanların zamanlarının en büyük kısmını her türlü endişe ve zorluktan uzak bu alana yönlentmeleri gerekmektedir.” Hilmi Yavuz'un da yerinde tespitiyle “düşünce üreten adam eksikliğiyle karşı karşıya bulunduğumuz” (Yavuz 1987: 122) ve sosyolog Kurtuluş Kayalı'nın deyimiyle “, kendi ufkunu bir türlü batının şafağından başka bir noktaya taşıyamadığımız ve hâlâ kendini batılı düşünce evrimi içinde bir yerlere konumlandırmaya çalışan düşünce dünyası” (Kayalı 2009) içinde bulunduğumuz bir dönemde Halilov'un bu çabası Türk Dünyası adına önemli bir kazanım olarak değerlendirilmelidir.

O, problemleri göstermekle kalmaz aynı zamanda çözüm yolları da önerir. Onun kanaatine göre Türk Dünyası'nın önemli sorunlarına çare bulmanın tek ve ortak yolu, bu sorunları felsefî bakış açısıyla incelemek ve bu bağlamda tedbirler uygulamaktır. Bu tedbirlerin başında özel yetenekli gençlerin yetiştirilmesine bilhassa önemli addetmektedir. Ona göre Türk Dünyası'nda kalkınmayı yapacak olanlar, memleketin sorunları üzerinde düşünmeye ve çözüm bulmaya elverişli kalitede yetişmiş genç beyinlerdir.

Bu gençlerin yetişmesi için devlet ve özel kurumlar her türlü desteği sağlamaktan kaçınmamalıdır. Halilov, kendisi de yaşamı boyunca bu hususu hayat ilkesi edinmiş ve gençlere gereken her türlü desteği vermiştir. Nitekim Azerbaycan'ın ilk özel üniversitesinin rektörü olduğu dönemde üniversitede oluşturduğu, çeşitli konularda oturum ve panellerin yapıldığı “İstidad” kulübüne özel yetenekli gençlerin toplanmasını sağlamış, öğrencilere ve memleketin önde gelen aydınlarına özel burslar tesis etmek yoluyla onları araştırma ve okumaya teşvik etmiştir. Bu kulübün müdavimleri bugün Azerbaycan'ın ve Türk Dünyası'nın diğer ülkelerinin önde gelen genç elit yöneticileri arasında yer almaktalar. Halilov, günümüzde de bu geleneği sürdürmeye devam ediyor. Başkanlığını yaptığı “Şark-Garb Felsefe Merkezinde” ayda iki kez yapılan felsefi tartışmaların konu başlıkları ve yapılan polemikler bir taraftan gençlerin düşünce platformunda görüşlerinin pekişmesine yardımcı olmakta, diğer taraftan Merkezin özel bursları Türk Dünyası'nın çeşitli ülkelerinde sosyal bilim alanında çalışan gençlere önemli katkı sağlamaktadır.

Pek çok mütefekkir, ilim ve sanat ehli sadece eser vermekle görevlerinin bittiğine inanırlar. Fildişi kulelerinden cemiyetin içerisine inen insanlarla muhatap olan tefekkür ehli örnekleri toplumumuzda maalesef çok azdır. Halilov, bütün eserlerinin ana konusu olan meseleleri sadece yazmakla yetinmemiş, bunların insana ve hayata katılması için cemiyet faaliyetlerine de bulunmayı ihmal etmemiştir. Bu faaliyetler çerçevesinde onun Türk Dünyası Felsefeciler Birliği yönündeki çalışmaları ayrıca üzerinde durulması gereken konuların başında gelmektedir. Bu bağlamda Türk Dünyasının çeşitli ülkelelerinden olan felseficilerle yaptığı çok sayıda toplantılar, verdiği konferanslar, genel yayın editörlüğünü yaptığı “Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergi”sindeki Türk dünyası felsefe çalışmalarına özel bir bölüm ayırması ve kaleme aldığı yazılar fikirlerin pratiğe aktarılması anlamında önem arzeden konular arasında yer almaktadır.

Halilov'un Türk felsefesine katkısı aynı zamanda eserlerinin diliyle de yakından ilintilidir. Düşünürün bütün eserleri çok akıcı bir dille kaleme alınmıştır. Sağlam bir Azerbaycan Türkçesi şuuru ile yazılan bu eserler, hem fikri yapılarıyla zihinleri beslemekte, hem de Türkçe felsefe dilinin oluşmasına önemli katkıda bulunmaktadır. Bu da yazarın muharrik gücünün iman, aşk ve vecd olmasıyla ilgili bir durumdur. Cümleler, metni monotonluktan kurtaracak bir çeşitlilik gösterir. Bu da dilin bu manadaki imkânlarını düşünür tarafından en iyi şekilde kullanılması olarak değerlendirilmelidir.

Selahaddin Halilov, düşünen bir kimse olduğu kadar, bir mefkûre adamıdır. Mefkûre adamı olduğu kadar iyi bir maarifçidir. Bütün bu vasıfları şahsında birleştirmiş olan Selahaddin Halilov ve onun gibi başka mefkûre adamlarının sesi her çağ ve her devir içindir. Nasıl, bunalım çağlarında onlar toplumları için bir ışık olmuşlarsa, onların her çağda da böyle bir misyonları

vardır. Açılan bu düşünce madenin boyutları, henüz keşfedilmemiş bir halde durmaktadır ve ancak yeni nesiller tarafından işlendikçe anlaşılacaktır.

KAYNAKLAR

1. Şimşek Nazmi. “Aydın sorumluluğu”
http://www.haberajanda.com.tr/haber_detay.php?id=563 son erişim 10/01/2012
2. Birkök Mehmet Cüneyt , “Aydınlar ve Bazı Vasıflar”
www.iudergi.com.tr/index.php/iktisatsosyoloji/article/.../5763 son erişim 10/01/2012
3. Vurucu İkbâl, (2009) Türk Birliği, Felsefe ve Selaheddin Halilov,
<http://www.turansam.org/makale.php?id=323> son erişim 10/01/2012
4. Yavuz Hilmi (1987) Kültür Üzerine, , Bağlam Yay. İstanbul.
5. Kayalı Kurtuluş (2009) , “Siyasal gelişmeler bağlamında Türk düşünce dünyası”, Radikal Gazetesi, 13/04/2009.

SELAHADDİN HALILOV'UN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

YENİ AYDINLANMA'NIN MÜJDECİSİ

Profesör Anna-Teresa TYMIENIECKA*

Başkan,

**Dünya İleri Düzey Fenomenolojik
Bilgi ve Araştırma Enstitüsü**

Özet:

Makale yazarın Yeni Aydınlanma olarak adlandırdığı mevcut dönemin özelliklerinden ve Prof. S. Halilov'un söz konusu döneme katkılarından bahsetmektedir. Yazara göre, Yeni Aydınlanma insanlığın en önemli varoluşsal eğilimlerinden olan iletişim ve ortak insani toplum arayışına doğru yeni fırsatlarla karakterize olunabilir. Yazar, Prof. Selahaddin Halilov'un Doğu ve Batı üzerine yaptığı araştırmaların söz konusu iki dünya arasında fikir alış verişine büyük katkı sağlayarak Yeni Aydınlanma'nın ve yeni bir medeniyetin biçimlenmesinin müjdecilerinden olduğunu ifade etmektedir.

Abstract:

The article touches on the peculiarities of the present period, which is called by the author a New Enlightenment, and on prof. S. Halilov's contributions to this period. According to the author, the New Enlightenment can be characterized with communication, which is one of the most crucial existential tendencies of humankind, and with new opportunities towards seeking human communion. The author mentions that prof. Halilov's research studies on East and West make a significant contribution to the information exchange between the two worlds in question as well as these studies are the pioneering works of the formation of a new Enlightenment and a new civilization.

Meslektaşlarının ve arkadaşlarının Profesör Selahaddin Halilov'a

* Polonya asıllı Amerikalı filozof, çağdaş dönemin en ünlü fenomenologlarından biri, Dünya Fenomenoloji Enstitüsü'nün başkanı, 100 ciltlik "Analecta Husserliana" ("Springer") kitap serisinin baş editörü.

ilettikleri takdirlere birkaç kelime eklemeyi kendim için bir ayrıcalık addediyorum.

Profesör Halilov'la Dünya Fenomenoloji Enstitüsü'nün 2004 yılının Ağustos ayında Oxford Üniversitesi'nde yapılan Üçüncü Dünya Fenomenoloji Kongresi'ne kendisinin katılımıyla başlayan tanışmamızdan itibaren onun eşine az rastlanan organize yeteneğiyle uyum içinde olan çökyönlü felsefi bilgisine hayranlıkla tanıklık etme fırsatım oldu. Onun 2004 yılında ve 2005 yılının Kasım ayında Azerbaycan Üniversitesi'nde düzenlediği iki sempozyum onun parlak fikirlerini takipeden birçok Azerbaycan bilim adamlarını bir araya toplamıştı.

Profesör Halilov, Bertrand Russel gibi, kültürel ortamın ve kendi döneminin önceliklerinin farkında olarak geniş ilgi sahalarında çalışan ve engin bilgi alanlarını bir araya getiren eşine az rastlanır Filozoflardandır. Yalnız Felsefenin insanlığı aydınlatabileceği ve doğru yola götüreceği kanaati onun ruh haline hakim gibi gözüküyor.

O, Hem Doğu, hem Batı kültürünü, hem eski, hem çağdaş filozofları – hem Sühreverdi'yi hem Kant'ı – temel alarak iki kültür arasında insan köprüsünün canlı örneği gibi bizim Avrupa konferanslarında hazır bulunmaktadır. Bu onun Doğu ve Batı hakkındaki öncü yazılarında hedeflediği bir köprüdür.

Bize belli olan insanlık tarihine bakarsak, büyük dönemlerin kitlesel göçler, bölgesel fetihler ve kültürlerin birleşmesiyle karakterize olduğunu görürüz. İçinde bulunduğumuz çağ da pratik yaşamın dünya çaplı göçleri ve iletişimi teşvik ettiği bir dönemdir. Bu her şeyden önce arkasında ekonomik nedenler bulunan, insani yaşam şartlarının geliştirilmesi arayışları için olan bir şey gibi görünmektedir.

Piyasa güçlerinin bu hareketli karışımının ortasında, bireylerin ve toplumların daha iyi yaşam şartları aradığı bir dönemde, hepsi de “küresel” bir medeniyetin ortaya çıkmasına meyleden kültürel yaşam tarzlarının harmanlanmasına tanık oluyoruz. Tarih ham gücün kullanılmasıyla yapılan fetihlerle doludur. Fakat eski dönemlerden, özellikle de Orta Çağ'dan itibaren kültürel tavırların ve alışkanlıkların yorumu da meydana gelmiştir. Evrim geçiren insan aklının yayılmasıyla birlikte sadece insan yaşamının iyileşmesinden ziyade, bizim dönemin eğilimi daha fazla kendini göstermektedir. Yeni Aydınlanma dönüştürücü bilgi ve yeteneklerin dünya çaplı paylaşımı olarak ortaya çıkmaktadır. Aslında, İnsanî Koşulun desteklenmesine nüfuz edebilen felsefi araştırma bizim insan olarak arayışında olduğumuz şeyin oldukça önemli varoluşsal eğilim olan iletişim ve insani duygu ve düşüncelerin paylaşımı olduğu sezgisine ulaşır. Sakini olduğumuz bu yeryüzünün nasıl “küçüldüğünün” farkında olmamız yalnız bu sezgiye, dünya toplumu dürtüsünün tam da insan koşulunun kendisinden kaynaklandığına açıklık getirmeye hizmet etmektedir.

Tarihin önceki dönemlerinde farklı kültürlerin karışımı fetihle, vergi

koyarak ve boyun eğdirerek geliştiği halde, günümüzde insanın bilinç güçlerinin tanık olduğumuz muazzam artışıyla, süreç entellektüel raylarda, bilimde ve özellikle de teknolojiye cereyan etmektedir. Fetih değil, yetenek ve bilginin paylaşımı ortak yaşam dürtüsünü geliştirmektedir. Küresel medeniyetin gelişi bizi harekete geçiren güçlü bir olgudur. Söz konusu olgu hem umutları, hem de otantik kültürlerin farklılıklarının sürdürülmesi endişesini harekete geçirmektedir. Bu hareketlilikler içinde bir çağrı bulunmaktadır. Biz ruhun Yeni Dalgası'na tanık oluyoruz.

Toplumların ve bireylerin modernitenin sonunda ortaya çıkan uluslararası ağ oluşturmaları gözlemlerken imparatorluktan ve bireylerin yaşamının devlet denetiminden düşüncelerin farklılığına saygıya ve aktif bir biçimde çıkarların dengelenmesi arayışına doğru değişiminden etkilenmemek elde değil. Sonuçta, biz dünyanın nasıl birbirine olan ihtiyacının, özellikle de, ilginin gerçekleştirilmesiyle denetlenen, şu anda doğal kaynaklarımızın muhafazasına ihtiyaç duyan rekabetçi düşüncenin farkına varıyoruz. Kozmik bağımlılıklarımız bizim dünyayla ilgili durumumuzun sınırlılıklarının farkına varmamızı sağlamakta ve böylece ortak insanlık kaderi duygusu, paylaşılan sorumluluk duygusu inşa edilmektedir. Kùltürler arası anlaşma arayışında olan diyalogda yeni bir zaruret bulunmaktadır. Farklılıklarımız arasında ortak olanın arayışı tüm katılımcılar arasında insan yaşamıyla ilgili özel duyguyu teşvik eden derinlikli diyaloga ihtiyaç duymaktadır. İletişim öncelikle kültürel anlama olmaksızın ciddi, hatta makul olamaz. Önyargısız karşılıklı saygıya ve en içerdeki kişisel eşsizliği korumaya dayanan iletişim kurmak için felsefenin farklılıklarımızın sabit noktalarını keşfetmesi ve ortak varoluşsal ipuçları araması gerekmektedir. Bundan sonra daha büyük karşılıklı zenginleşme ve ekleme mümkün olacaktır.

Kısacası, tanıklık ettiğimiz yeni medeniyetin hızlı biçimlenmesi hayatla ilgili farklı yaklaşımların ve derin güvenin yer aldığı, makbul bir diyaloga acil ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla biz insani bir birlik inşa edebilir ve kendi türümüzün hayatta kalmasına hizmet edebiliriz.

Son on yılda burada betimlenen varoluşsal bilinçte bir dalgalanmaya tanık oluyoruz. Sekiz sene önce ben "İslam Felsefesi ve Batı Fenomenolojisi Diyalogda" girişimini başlattığımda söz konusu gelenekler arasındaki alış-veriş seyrek ve bilinenler azdı. Şimdi bizim diyalogumuz iyi gelişme göstermektedir. Diyalogun kitap serisinin üç cildi artık yayınlanmıştır: Oluş Metamorfozunda Ruhun Tutkusu (2003), İslam Felsefesi ve Batı Fenomenolojisi Uzun Ömürlü Mikrokosmos ve Makrokosmos Konusu Üzerine (2006), İslam Felsefesinde ve Hayat Fenomenolojisinde Zamanlama ve Geçicilik (2007). Bizim insiyatifimizin geleceği için umut temsili bir alim olan Azerbaycan Üniversitesi'nin Rektörü Prof. Selahaddin Halilov da bizim müzakerelere katılmıştı. Ben onun söz konusu üniversitede Doğu ve Batı

üzerine düzenlediği bir sempozyumda hazır bulunabildiğim ve konuşmacı olarak katılabildiğim için şanslıydım. Daha sonra, Halilov orada ev sahipliği yaptı ve biz onunla beraber “İslam Felsefesi ve Batı Fenomenolojisi Diyalogda” serisinden bir sempozyum düzenledik.

Onun Doğu ve Batı arasındaki diyaloga olan belirgin ilgisi bu kitapta açıkça gözükmemektedir. Bu kitap Prof. Halilov'un son yıllarda uluslararası konferanslarda yaptığı konuşmaların metinlerini, aynı zamanda onun dini duyguyla bilimsel bilgi arasındaki, maddeyle manevi yaşam arasındaki, ruhla beden arasındaki ilişkilerle ilgili meseleler üzerine araştırmalarını bir araya toplamaktadır. Ona göre de kitabın özellikle üzerine odaklandığı konu kendi başına Doğu ve Batı değil, Doğu'da ve Batı'da bilim, eğitim ve din üzerinedir. Bu öncü çalışma derinlemesine uzlaşmaya öncülük yaparak söz konusu iki eski medeniyette ortak ve farklı noktaları ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. O, yeni medeniyet için Yeni Aydınlanma'nın müjdecisidir. Bu tam da ihtiyaç duyulan müzakerelerden biridir. Söz konusu müzakereler daha çok derin düşünceyi teşvik etmekte ve bizim diyalogumuzun inşa etmek istediği Ruhun Yeni Dalgası'nı kanıtlamaktadır.

Bu mütevazî yazımı bu yüce görevin devam etmesi için içten dileklerle bitiriyorum.

MANEVİYATIN ÖNCELİĞİ

Prof. Dr. Ramiz MEHDİYEV*

Özet: Makalede S.Halilov'un maneviyat konusunda çalışmaları, bu sorunlara çağdaş *teknogen* toplumu prizmasından bir bakış hesapedilebilir. Daha doğrusu, onun eserlerinde yeni teknolojilerin öğrenilmesi sayesinde insanın manevî çevrenin ve özel yaşamsal deneğiminin sınırları dışına çıkmasına ve zenginleşmesine dikkat çekilmekte; yeni ortamlar ve olanaklardan gerekli yararlanma yolları öğrenilmektedir.

Anahtar kelimeler: insan, maneviyat, milli düşünce, teknoloji

İnsanın birey olarak manevî-entelektüel gelişimiyle toplumsal gelişim arasında sıkı ve karşılıklı ilişkiler mevcuttur. Nitekim, insanların genel gelişim düzeyi aşağı olunca toplumun oluşumu da zorlaşmaktadır. Öte yandan toplumsal kurumların düzeyi ve devlet yönetim aygıtı kendi sırasında bireyleri özel yaşamlarını doğru yönlendirmelerinin ve manevî-entelektüel gelişimlerinin sağlanmasında ön koşuludur. Ulusal önder Haydar Aliyev'in bütün değerler arasında ilk sırada manevî değeri göstermesi rastlantı olmasa gerek: “*Maneviyatını koruyan ve ayakta tutan insan, ebedileşmektedir*”.

Azerbaycan'nın dünya ekonomik pazarına geçiş sürecinin sonuçları, ekonomik reformlar dışında toplumun kültürel-manevî yaşam bazında da önemli değişikliklerin yapılmasına büyük gereksinimin olduğu ortaya koymaktadır. Bu, öncelikli olarak çeşitli bilimsel-eğitim ve sanat alanlarında şart olsa da, toplumsal yaşamın bütün alanlarını kapsamaktadır. Çağdaş dönemde olayların hızla gelişim göstermesi, sosyal-ekonomik reformlar alanının genişlemesi insan faktörünün de rolünü artırmakta ve manevî özelliklerin siyasi ve ekonomik gelişmeler sırasına dahil edilmesini ortaya koymaktadır. Bu yeni sürecin öğrenilmesi, ancak felsefî bilimlerde katında mümkündür.

İnsanın manevî donanımının geleneksel kaynaklarını yeni çağın olanakları doğrultusunda yeniden gözden geçirmek için felsefî düşünce tarihine baş vurmağa büyük gereksinim duyulmaktadır. Günümüzde, sürekli değişim döneminde duyuşal-soyut dünyada olayların geçici olmasına ilişkin düşüncelerin gündeme çıkması Platon felsefesinin ve diğer idealist öğretilerin etki alanını genişletmektedir.

İnsanlar tek, değişmez, sabit varlığa olan inanca gereksinim

* Azerbaycan Cumhurbaşkanı Yardımcısı, Ord. Professor, akademi üyesi.

duymaktadırlar. Bu gereksinim ya dinsel duygularla, yada ideal olgunu ve maneviyatı öne çıkaran felsefi düşüncelerle giderilmektedir. Azerbaycan'da Pazar ekonomisine geçiş sürecinde özel mülkiyetin ve kapitalin konumu gittikçe yükselmektedir. Böyle bir ortamda manevî ve kültürel yaşamın geri plana itilmemesi için geniş ölçekli önlemler alınmasına büyük gereksinim duyulmaktadır. Ulusal-kültürel değerlerin korunması öncelikle millî-felsefi düşünce bazında hayata geçirilmelidir. Bundan dolayı Azerbaycan'da felsefi araştırmaları da yön değiştirmektedir. Bir yandan küreselleşme ve ekonomik entegrasyonun felsefi açıdan öğrenilmesi özel anlam taşısa da, öte yandan da bu süreçleri tanımlamak ve ulusal bağımsızlığı koruyup muhafaza etmek için ulusal kültürümüzün felsefi yönlerini, ayrıca insanın ferdî-manevî dünyasını, çağdaş ortamdaki gelişim biçimlerini araştırmak gündemin merkezinde oturmaktadır. Batı'da yaşanan "ruhsuzluk" sürecinin kurbanı olmamak için biz kendi ulusal-kültürel geleneğimizle birlikte, felsefi düşünce geleneğinden de geniş biçimde yararlanmalıyız. Bu alanda en büyük etki gücüne sahip olan felsefi araştırma yönlerinden biri *tasavvuf* felsefesidir.

S.Halilovun "Maneviyat felsefesi" eserinde küreselleşme, şehirleşme ve teknolojik devrimler döneminde millî-manevî değerlerin, sosyal-kültürel kaynakların korunmasında, gençlerin "kültürel cehalet" tehlikesinden kurtulmasında geleneksel millî-felsefi olanaklardan yararlanmak için bir girişimde bulunulmuştur.

Kitapta, insanın manevî dünyası denilince, burada sadece menevî-ahlakî söylemler değil, aynı zamanda manevî-entelektüel söylemler de esas alınmıştır. İnsanın teorik ve pratik bilgisi, bu bilgilerin uygulamasına yönelik irade ve çabası da manevî dünyanın temel taşları gibi gözden geçirilmiştir. Müellif, burada "elin maneviyatı"ndan da söz açarken, belli mesleki öğretilere sahiplenmiş insanı, pratik çalışma yetilerini kullanmayan, yani "beceriksiz" insandan ayırmağa çalışmaktadır.

Şimdiye kadar yapıla gelen felsefi araştırmalar bu sorunlar konu edilmemiştir. Oysa Azerbaycan'ın toplumsal belleğinde bu sorunlar her zaman ilgi konusu olmuş ve müellif de millî düşüncedeki bu felsefi söylemleri bilimsel-felsefi araştırmaların kapsamı alanına dahil etmeğe çalışmıştır.

Müellif, insanın manevî eğitimi sürecinde bireysel ve çevresel etkenden söz ederken "doğal vitrin" kavramını kullanarak, çağdaş süreçte sosyal ilişkiler düzleminin dışına çıkmanın gereksinimini duymaktadır. Dünya felsefe düşüncesinde *doğal vitrin*'in eğitimsel fonksiyonlarla ilişkin araştırmalar daha yeni başlamaktadır ki müellif bu konunun ilk araştırmacılarındandır.

S.Halilovun "Maneviyat felsefesi" eserinin içeriği geleneksel *etika* konusundan epeyce farklıdır. Burada *maneviyat* ahlaka göre, daha geniş içerikli anlayış olup ahlakla birlikte dinsel-kültürel öğeleri, bilimsel-yaşamsal ve pratik söylemleri, düşünsel maneviyatı ve sosyal edinimleri bir tek söylemde, karşılıklı ilişkiler zemininde ve *vahdet*'te görmektedir.

Müellif, genel teorik sorunlarla birlikte, güncel insan-çevre sorunlarının da öğrenilmesinde geniş yer vermekte ve böylece daha ziyade çağdaş dünyada, özellikle de Çağdaş Azerbaycan gerçekliğinde merkeze oturan manevî sorunlara dokunmaktadır.

İnsanın manevî dünyasının ahlakî, estetik ve entelektüel söylemlerin yeri ve karşılıklı ilişkisi, ayrıca onların dini duyguyla bağlantısı çağdaş felsefede hâlâ ciddi tartışmaların konusudur. Dikkat çeken bir diğer özellik ise, okurlara sunulan bu eserde müellif açık biçimde kendi konumunu da belirtmektedir. Maalesef, herhangi bir söylemin *maneviyat* adıyla ortaya atılıp diğer yönleri öğrenilmeden bırakılması yaygın bir hal almıştı. Özellikle, son dönemlerde *maneviyat* konusunda yayınlanan eserler genellikle *ilahiyat* içerikli konulara ağırlık vermektedir. Bu bakımdan, kapsamlı araştırma örneği teşkil eden elinizdeki eser taşıdığı bilimsel değer yanında eğitici özellikleri bakımından da dikkat çekmektedir. Bundan dolayı, kitap lise öğretmenleri için de öğretici niteliklere sahip bir derslik konumundadır.

Eskiden özel yaşam deneğiminin şekillenmesinde gelenek ve görenekler, dinsel inançlar belirleyici rol oynarken, günümüzde bu sürece yazarların ve yönetmenlerin hayal ürünü olan insanî ilişkiler, sosyal sorunların genel görsel-edebi yapısı daha çok katkıda bulunmaktadır. Bu etkenlerin dikkate alınması S.Halilov'un eserlerinin güncel değerini ve genç kuşakların eğitimindeki rolünü daha da ortaya çıkartmaktadır.

Gerikalmışlığın, dini bağnazlığın yerine dinî-felsefî eğitim önerilmektedir. Hukuk, ahlak ve dinin birlikteliğinden doğan katışimsal kültürel çevreye öncelik tanınmakta ve herkezin içsel-manevî özgürlüğüne saygının ön koşul olduğu vurgulanmakta, dinsel farklılıklardan ziyade toleransa değer verilmektedir. Münzevilik, kendinden geçme veya kendine kapanma, bireysel manevilik yerine toplumsal düşünceni değiştirmek, içsel maneviyatla sosyal kültürel çevre arasındaki çelişkileri çözmek ve bütün bunların uygulanma safhasına geçirilmesinde felsefî düşüncenin olanaklarından geniş biçimde yararlanmak bu çalışmaların önerileri arasında yer almaktadır. Salt bu açıdan, Prof. S. Halilov'un çalışmaları sadece teorik araştırmaların sonucu olmayıp, aynı zamanda pratik anlamda da büyük önem taşımakta, aynı zamanda, çağdaş dönemde felsefenin, sosyal-kültürel etken gibi varlığının kanıtlanmasında da örnek oluşturmaktadır.

SELAHATTİN HALİLOV'UN UYGARLIK ANLAYIŞINDA DOĞU-BATI KAVRAMLARININ YERİ

Yrd. Doç.Dr. Mustafa GÜNAY†

Giriş: 21. yüzyılın ilk yıllarında ‘insanlık durumu’na baktığımızda çok büyük sorunlarla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Bu konuda felsefe ve sosyal bilimler alanında ve aynı zamanda sanat ve edebiyatın çeşitli alanlarında da çok şeyler söylendiğini ve farklı söylemler geliştirildiğini söyleyebiliriz. İçinde bulunduğumuz insanlık durumuna yönelik düşünme ve tartışma süreçlerinde anahtar kavramlar arasında “kültür/uygarlık” kavramının yer aldığını görüyoruz. Kültür ve uygarlık kavramı da etnik ve dinsel çatışmaların giderek arttığı bir dünyada, kimileri için (S. Huntington gibi) çatışmaları meşrulaştıran ve temellendiren bir kavram, kimileri için de (A. Maalouf gibi) insanlığın birlikte yaşama ve barış konusunda dayanacağı bir birikim ve değer olarak anlaşılmaktadır. Uygarlık kavramı günümüzde karşı karşıya olduğumuz temel problemleri anlamanın, çözüm yolları aramanın ve geleceğe yönelik kaygı ve umutlarla eylemlerimizi yeniden değerlendirmenin vazgeçilmez bir dayanağı durumundadır.

Selahattin Halilov'un felsefe çalışmalarında kültür ve medeniyete ilişkin sorunların önemli bir yeri vardır. Onun geçmişten günümüze kadar tarihsel bir yaklaşımla ele aldığı kültürel sorunları incelemesinde ve felsefi yaklaşımında özellikle "Doğu" ve "Batı" kavramlarının ve bu kavramlarla ifade edilen iki farklı medeniyet arasındaki ilişkilerin ve sentez arayışlarının belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda Türkçe'ye kazandırılmış üç yapıtı, *Doğu Batı-Ortak Bir İdeale Doğru*, *Doğudan Batıya Felsefe Köprüsü* ve *Romantik Şiirde Doğu Batı Meseleleri*, kültür sorunlarına yönelik felsefi sorgulamalarını kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.Doğu ve Batı'nın Sınırları Sorunu

Farklı birer uygarlık olarak Doğu ve Batı'dan söz edildiğinde, bu uygarlıkların sınırlarının hangi ölçüte göre çizilebileceği/belirlenebileceği ortaya çıkan önemli soruların başında yer alır. Bu soruna yönelik farklı yaklaşımların bulunduğunu görürüz. Bir uygarlığın diğeri karşısında coğrafi etkenlere mi yoksa tinsel/manevi etkenlere göre mi tanımlanacağı hususunda karşıt yaklaşımların eleştirel bir bakışla gözden geçirilmesi gerekir. Özellikle bir uygarlığı, özelde Batı'yı coğrafyaya dayanarak sınırlamak isteyen

† Çukurova Üniversitesi, Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü, Adana-Türkiye.

anlayışlar, diğer kültürlerin ötekileştirilmesine yönelik bir tutumu da ortaya koyarlar. Bu tutum kültürler arasında diyalog kurulmasını engelleyen ideolojik ve politik duvarlar inşa etme çabasıyla kendini gösterir. Bu bağlamda Doğu ve Batı kavramlarının coğrafi terimler olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulayan ve bu kavramların taşıdığı sembolik değerlerin göz önüne alınması gerektiğini söyleyen Halilov, bu noktada başlıca “üç temel”den söz eder: “*Birincisi*, Doğu geleneğin, Batı çağdaşlığın simgesi olarak değerlendirilmesi.” ve “bu açıdan, Doğu’da ve Batı’da bilimin, medeniyetin, eğitimin özellikleri de mekansal olmaktan ziyade zamansal bir değerlendirmeye tabi tutulması.” “*İkincisi*, Doğu-Batı ayırımı kültürel ve manevi bir ayırım olarak, kültürlerin içeriği ve olgusal tarzlarındaki” farklılıkların gözetilmesi. “*Üçüncüsü* ve en önemlisi Doğu ve Batı’yı birbirinden ayıran en önemli özellik ilişkilerin şahsi ve toplumsal temelde kurulmasıdır. Nitekim Doğu düşüncesinin amacı *insani olgunlaşmayken (kamil insan)*, Batı düşüncesinde ise bunun yerini *toplumsal gelişim* almaktadır.”(Halilov 2006: 10-11) Halilov’a göre, “Doğu ve Batı coğrafi ayırımdan daha ziyade bir zamansal farklılıktır. Eskilik ve gelenek çağdaşlıkla ve modernleşmeyle karşılaşmaktadır.”(Halilov 2006: 11)

Doğu’nun ve Batı’nın düşünce tarzlarındaki farklılıklar ve meydana gelen değişimler konusunda ise Halilov şunları söyler: “Doğu düşüncesinde hissi, estetik ve metaforik değerlerin öne çıkması, insan-dünya ilişkisinde bütünlüğün esas alınması ve muhafazası, onların hissi-ampirik ve rasyonel değerlerden daha kullanışlı olmasından ileri gelmektedir. Bizim Batı düşüncesi olarak değerlendirdiğimiz rasyonel-ampirik yöntem olayların ayrışımını ve bölünmesini talep etmektedir. Marksizm terminolojisinde aslında bu bir *metafizik* yöntemdir. Nitekim, Batı’nın sonraki bütün başarılarının merkezinde dünyanın parçalara ayrılarak, kesin sınırlar içinde denetlenmesi ve öğrenilmesi, bu parçaların sentezinden onun yeni ve bütün manzarasını oluşturmak yatmaktadır. Bu özünde, dünyanın *bilimsel* tanımlanışıdır. Nitekim, bazı araştırmacıların belirttiği gibi “*Bilim-Batı’nın yeni dinidir*”. Daha doğru bir tanımlamayla, Batı gerçeği *dine* değil *bilime* dayanmaktadır.”(Halilov 2006: 12)

Halilov, rasyonel düşüncenin Doğu medeniyetinde de önemli olmakla birlikte, söz konusu rasyonel faaliyetin bütünün anlaşılmasına yöneldiğini belirterek, Doğu ve Batı’nın akıldan anlaşılan şey ve aklın kullanımına ilişkin farklılıklarını ortaya koyar: “Doğu, dünyanın edebi ve estetik görünümünü temel almakta, parçadan değil, bütünden hareket etmektedir. Burada sonlu olanlar sonsuzluğun bir anı ve parçası olarak algılanmaktadır. Halbuki Batı düşüncesine göre, bütün, parçaların toplamından ibaretti. Burada önce parçaların algılanması, ardından da bunlardan hareketle bütüne ilişkin algımızın oluşturulması gerekmektedir. Bunu yapabilmenin yolu da ampirik ve rasyonel idrakin birleştirilmesinden geçmektedir.”(Halilov 2009:

33)

2.Uygarlıklara Tarihsel Perspektiften Bakmak

Tarih dendiğinde ilk akla gelen uygarlık tarihidir. Çünkü tarih, uygarlıkların sahneye çıkıp geliştikleri ve çeşitli etkenlerle ortadan kalktukları bir alandır. Tarihin toprağında nice uygarlık saklıdır. Bir değişim süreci olan tarih içinde, hiçbir uygarlık aynı kalmaz, değişir ve farklı uygarlıklar birbiriyle karşılaşır. Bir bakıma tarih çeşitli uygarlıkların karşılaştığı bir kavşaktır. Uzun bir süredir de Doğu ve Batı'nın karşılaşmaları, çatışmaları, etkileşimleri uygarlık tartışmalarının ana gündem maddelerinden biri durumundadır. Uygarlığa ilişkin sorunların ve soruların günümüz felsefesi ve politikası içinde taşıdığı ağırlık her geçen gün daha çok hissedilmektedir.

Uygarlıklara ve geçirdikleri değişim sürecine tarihsel bir perspektiften bakmak, geçmişi anlama ve bilme olanağı verebileceği kadar, aynı zamanda geçmişin ve geleneğin deneyimlerine ve bunun bilincine dayanarak geleceğe dair amaçlarımızı belirlemede bize yardımcı olabilir. Çünkü uygarlığın geleceği, onun geçmişinden, manevi mirasından soyutlanamaz. Bugün yaşayan insanlar olarak, geçmiş ve gelecek arasındaki tarihsel varoluş koşullarımız içinde, tarihsel değişim sürecinin farkında olmamız gerekir. Bu nedenle Halilov'un vurguladığı Eski Doğu ve Çağdaş Doğu ayrımı önemlidir. Doğu ve Batı medeniyetleri konusunda yapılan karşılaştırma ve değerlendirmelerde, bu medeniyetlerin tarihsel süreç içinde geçirdikleri değişimlerin unutulmaması gerektiğini belirten Halilov, özellikle Eski Doğu ve Çağdaş Doğu'nun aynı olduğunu düşünmenin yanlışlığına dikkati çeker. “Eski Doğu, gerçek dini duygulardan uzaklaşmış, cehalet uykusuna yatan, yabancıların teknik zaferlerinden kaygılı, gerici ideallerle eriyen Çağdaş Doğu'dan farklıdır.”(Halilov 2006: 19) Söz konusu farklılığı ve “Doğu ruhu”nun ne anlama geldiğini Halilov şöyle ifade eder: “Bin yılları deviren yaşamın çatışma sürecinde insan hayvani içgüdülerinden arınarak duygu ve ahlak gibi yüce değerler edinmiş ve bunları en ideal beşeri olgular olarak belirlemiştir. Bu idealler düşünce ve ahlak tarihimize *Doğu Ruhu* adıyla kaydolmuştur. Bu ruhu büyüklerimiz bir meşale gibi kuşaklar boyunca taşımışlardır. Aradan geçen yüzyıllarda buz gibi soğuk olan akıl denizinin suları dünyanın kıyılarını felç edip, ateşi tüten ocakları sular altında bırakarak bir yıkıma yol açmıştır. Ocaklar söndü, onun yerine ihtiraslar ateşlendi ve dünyayı salt akıl salgını sardı. Bu olay dünya tarihine *Batı Ruhu* olarak damgasını vurdu. Ancak Batı Ruhu kıyı şeritlerini etkisi altına alsa da, zirveleri işgal edemedi. Yükseklerde yakılan ateşler yanmaya devam etmektedir.”(Halilov 2006: 17). Halilov, Batı'lı aklın dalgalarının tahrip edemediği bir unsur olarak Doğu'nun hala ortaya çıkarılması gereken manevi mirasına işaret eder. Ancak bu konuda Halilov'un düşünce çizgisiyle örtüşmeyen yaklaşımlara da tanık oluruz.

Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni adlı kitabında İran deneyimine odaklanmakla birlikte Doğulu toplumların Batılı modernlik

deneyimiyle karşılaşmalarının pratik ve zihniyet bakımından yol açtığı sorunları ve gerilimleri inceleyen Daryush Shayegan'a göre, "Modernliğin üst üste gelen dalgalarının değmediği kültürel sahalar bulma fikri katıksız bir kurgudur ancak. Öte yandan, her tür geri dönüş beklentisi ve hangi biçim altında olursa olsun her tür 'fondamantalizm' uyanışı bir yanılsamadır. Gelenek, tabii hala kaldıysa, ontolojik olarak modernlik-öncesinde yer alan başlangıç noktasını yeniden yakalayamaz. Daima modernlik-sonrası (post-modern) döneme yapışır kalır."(Shayegan 2002: 44) Ona göre, "Artık hepimiz karışım bölgelerinde yaşıyoruz; tüm bakışların –şeylere eskisi gibi yaklaşan bakışların da; teknik, gelişme ve tarihle şekillenmiş bakışların da-karşılaştığı alanlarda yaşıyoruz." (Shayegan 2002:45)

Uygarlık alanındaki bir yükselişin ancak Doğu ve Batı değerlerinin senteziyle mümkün olabileceğini, tarihsel verilere dayanarak belirten Halilov, Batının güçlü ve lider konuma geldiğinden beri, Doğu ülkelerinin çağdaş dönemde henüz uygun bir sentezi gerçekleştiremediklerine dikkati çeker. Japonya gibi örnekler mevcut olmakla birlikte, Doğu ve Batı değerleri arasında küresel bir boyutta kendini ortaya koyan bir senteze varılamadığı söylenebilir.(Halilov 2009: 37) Çağdaş dönemde dünyanın karşı karşıya bulunduğu küresel sorunlar, Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki iletişim ihtiyacını derinleştirmiştir. Ancak bu ihtiyacın farkına varılması kadar önemli olan şey, aranan diyalog ve yaklaşımın niteliğinin nasıl olacağıdır. Çünkü tarihe baktığımızda Batı'nın Doğu'ya yönelik yaklaşımında tartışılması gereken hususlar bulunmaktadır. Küresel sorunlar çerçevesinde Doğu ve Batı'nın birbirine bakışını ve yaklaşımını irdeleyen Halilov'a göre, "Batı bu sorunları kendi imkanlarıyla çözebilecek güçte değildir. Onun Doğu'nun ruhuna ihtiyacı var. Fakat bu ruh çağdaş Doğu'nun görünen katmanlarında gözükmemektedir. Doğu'nun derin genetik katmanlarında uyuyan büyük ruhani gücün geri dönüşünü sağlamak çağdaş Doğu'nun imkanları dışındadır. Bunu sağlayabilmek için Batı'nın yardımına ihtiyaç vardır. Batı kendisinin ve tüm insanlığın iktikbali uğruna, zaten çağdaş Doğu'yu daha da ezmek için değil, onun kendisine ve kendi ruhani özüne dönmesi için çaba göstermelidir."(Halilov 2009: 22) Ancak böyle bir çabanın günümüzde daha çok aydın, sanatçı ve düşünürler tarafından ortaya konulduğunu, devlet ve siyaset adamlarının ise güncel politik bağlamda hareket ederken, uygarlık perspektifinden uzak oldukları saptanabilir.

Batıların Batı anlayışının iki yanlış teze dayandığı söyleyen Halioy, bunlardan birinin coğrafi kriterlerden diğerinin ise medeniyet tarihine ilişkin yaklaşımlarından kaynaklandığı belirtir. Coğrafi kriterlere göre Doğu-Batı ayrımını yapmakla birlikte, ABD, Kanada ve İsrail'in doğrudan ya da dolaylı biçimde "Batı"ya dahil edilmesinin çelişkili bir medeniyet kavrayışını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Halilov'a göre, "Bu durumda coğrafi açıdan yaklaşımın önemini kaybettiği nedense unutulmaktadır. Çünkü örneğin

Amerika kıtasında ABD ile birlikte Meksika da bulunmaktadır ve Batı onu kolay kolay hazmedecek durumda değildir. Anlaşılan, bu, coğrafi bir mesele değil ve herhalde batılılar da bunun farkındalar."(Halilov 2009: 23-24)

Batılıların Batı anlayışının dayandığı ikinci tezde ise, yine coğrafi kritere dayanan Batı'nın, Eski Yunan ve Roma medeniyetini kendine mal ettiğini ve kendini kadim kökleri bulunan bir uygarlık olarak sunduğunu görürüz. Halilov, bu noktada, Batı'nın Yunan Medeniyetiyle kendileri arasındaki köprünün başka bir medeniyet tarafından kurulduğunu "unutmayı" tercih ettiğine dikkati çeker. "Modern Batı uygarlığının direkt olarak Yunan ve Hristiyan medeniyetlerinin uzantısı olduğu konusunda bilimsel olmayan tutumlarının yanı sıra Batı'da bu medeniyetin gerçek mahiyetini anlayanlar ve onun sınırlılıklarını görenler de bulunduğunu" belirten Halilov'a göre, "Bugün Batı'da modernizm ve post-modernizm eğilimleri aslında geleneksel rasyonalizme karşı itirazdan başka bir şey değildir."(Halilov 2009 24) Söz konusu tepki ve itirazların kaynağında, kültürel ve manevi sorunların bulunduğunu vurgulayan Halilov'a göre, "Özellikle son yüzyılda Batı'nın kendisinde defalarca Batı uygarlığının kültürel ve manevi yozlaşmışlığından söz edilmesini bir tesadüf olarak görmemek gerekir. Bu, Batı hayat tarzının evrensel felsefi düşünce geleneğinden farklı bir yönde gelişmesine, felsefenin yerini giderek daha ziyade pragmatik ve faydacı düşünce metodolojisinin, aynı zamanda doğa bilimlerinin ürünü olan pozitif entelektüel-mantıksal sistemlerin ve sahte felsefi öğretilerin almasına ve bunların sonucunda ortaya çıkan manevi boşluğa tepkidir."(Halilov 2009: 29)

1920'li yıllarda felsefe ve sosyal bilimler alanında, Batının/Avrupa'nın çöküşüne ilişkin metinlerin gündemde olduğunu, tarihsel/kültürel/tinsel bir krize ilişkin felsefi düşüncenin de etkin bir şekilde çağ/çağın tinini kavramsallaştırmaya çalıştığını hatırlayabiliriz. Bunlar arasında ilk aklıma gelenler arasında, Spengler'in *Batının Çöküşü*, Husserl'in *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ve Valery'in *Tinsel Kriz* adlı eserleri sayılabilir. Bu konuda Sorokin'in *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* adlı kitabı da önemlidir. Bunalım/kriz zamanlarında, insanların kendi kaderi üstüne düşünme çabalarının varoluşsal bir gereklilik olduğunu belirten Sorokin'e göre, "Normal zamanlarda bile, en azından birkaç düşünür ya da bilgin, insanın kaderi –belirli bir toplumun nereden gelip nereye gittiği, nasılı ve niçini- üstünde kafa yorar. Ciddi bunalım anlarında ise, bu sorunlar birdenbire, teorik olduğu kadar pratik ve düşünürler için olduğu kadar sıradan halk için de olağanüstü bir önem kazanır."(Sorokin 1972: 15) Bu nedenle insanlığın yaşadığı krizlerin/bunalımların ufuk açıcı felsefelerin doğmasına imkan tanıdığını ve aynı zamanda ufuk açıcı felsefelerin de söz konusu krizlere çözüm arayışı olarak, yeni bakış açıları ve yeni yollar önerdiklerini görebiliriz(Günay 2009: 13) Ancak burada uygarlığın kriterlerinin neler olduğu sorusuna verilecek yanıtın ve takınılacak tutumun belirleyici

olduğunu söylemek mümkündür.

3. Uygarlığın Kriterleri Sorunu

Uygarlığın temel kriterinin ne olduğu sorusu, günümüzde yeniden sorulan ve üzerinde düşünülen önemli sorulardan biridir. Uygarlığın milli ve dini karakter taşımanın ötesinde bütün insanlığı kuşatıcı bir nitelik taşıdığını belirten Halilov'a göre, "uygarlığın yönü insandan topluma doğrudur. Uygarlık her şeyden önce toplumun örgütlenmesi ve yetkinleşmesi sürecidir. Bu itibarla onun Doğuya özgü değerlerle karşılaştırılması her şeyden önce insan-toplum ilişkisini akla getirmektedir; kamil topluma doğru ilerleyen tek, bütün bir süreç ve kamil insan portresini gerçekleştirme çabasından oluşan manevi uyanışlar ve sıçramalar..."(Halilov 2009: 41)

Halilov, uygarlığın anlamının dinsel değerlere bağlanamayacağını, çeşitli dinlere dayanan çeşitli uygarlıkların olmadığını belirtir. "Zira insani gelişimin pek çok önemli aşaması, özellikle de medeniyet anlamını daha fazla çağrıştıran aşamaları dini değerlere yaklaşmakla değil, onlardan uzaklaşma eğilimi ile bağlantılıdır."(Halilov 2009: 37) İnsanın maddi dünyayı araştırmaya yönelmesi, Batı'da dinden, yani Hristiyanlıktan kopmaya yol açmıştır. Halilov da bu gelişmenin Batı uygarlığının temelinde bulunduğunu ifade eder: "Batı uygarlığının temelinde bilimin dinden kopması ve rasyonalizmin aklın ilahiyatla değil, deneyimcilikle birleşmesi yatmaktadır."(Halilov 2009: 23) Ancak buna karşın Batı'da uygarlık anlayışının çoğunlukla din ve dil ile bağlantılı olarak ele alındığına dikkati çeken Halilov, bu iki unsurun manevi kültürün temelinde bulunduğunu yadsımaz. "Zira dil ve din milli-kültürel niteliklerin, gelenek ve göreneklerin ve ahlaki değerlerin temel taşları ve taşıyıcılarıdır."(Halilov 2009: 38) Ancak Halilov'un karşı çıktığı ve eleştirdiği şey, din ve dilin uygarlıkla özdeş kılınmasına yönelik çaba ve anlayışlardır. "Uygarlık, manevi kültürden farklı olarak duygular üzerinde değil, akıl üzerinde karar kılmaktadır. Akıl ise dünyevi ve somuttur" diyen Halilov, bu noktada, eleştirilerini sorularıyla da ortaya koyar: "Şayet uygarlık bilim ve bilimsel-teknik ürün olarak ortaya çıktıysa, burada din ve dilin rolü nedir? Hristiyanlığı, Modern Batı uygarlığıyla ilişkilendirmeye kalkışanlar 'uygarlık anlayışını kendi içeriğinden uzaklaştırdıklarının farkındalar mı?'."(Halilov 2006: 20)

"Medeniyetler Çatışması" teziyle son yıllarda sıkça tartışma gündeminde yer alan S. Huntington da, Halilov'un medeniyet ve din arasında özdeşlik kuran yaklaşımın güncel bir örneği olarak eleştirilir: "S. Huntington dünyaya özgü olan ve akılsal olan ne varsa hepsini Batı'yla ilişkilendirirken, Doğu'ya dünya ile düşüncenin akli ve ilmi gerçekliğini tümünden inkar etmek görevi yüklenmiştir. Anlaşılan amaç da budur. Ayrışımın kendisi Doğu ve Batı olarak değil, Batı ve Öteki-Batı olarak yapılmakta ve Öteki-Batı için ancak akılcılıktan uzak gerekçeler öngörülmektedir."(Halilov

2006: 20-21)

Dinin insanın bireysel maneviyatının sınırları dışında, siyasallaştırılmasına ve ideolojikleştirilmesine tepki gösteren Halilov, dinsel inanç ve değerlerin bazı çıkarların uzantısı durumuna getirilmesini kabul edilemez bulur. Ona göre, "Batı'da dinle ilmin bağları çoktan kesildiği halde bazı ideologlar kendi gelişimlerinin gerekçesi olarak kendi dinlerini övmekte, diğer toplumların geri kalmışlığını ise onların taşıdıkları dini inanç biçimlerinin ikelliğine bağlamaktadırlar." (Halilov 2006: 65)

4. Tarih Bağlamında Uygarlığın Geleceği

Halilov'un kültür anlayışının önemli bir dayanağı da onun tarih anlayışıdır. İnsanlık tarihine yönelik iyimser bir yaklaşımı ortaya koyan Halilov'un kültürel sentez düşüncesi ve ideali de onun tarih anlayışıyla bağıntılıdır. Halilov, insanlık tarihine ilişkin yaklaşımı ana çizgileriyle şöyle dile getirir: "İnsanlığın gelişim tarihine genel baktığımızda bizde dünya tarihinin etnik-milletten milli devlete, oradan da beşeri ideallere ve bütün insanlar için geçerli olan dünya yurttaşı anlayışına, tıpkı Avrupa Birliği idealinde olduğu gibi ortak bir kimliğe doğru yol izlediği düşüncesi egemen olmaktadır(...) Yaşanan gelişmeler olayların gidişinin etnik-millî tefekkürden insanların hukuki bağımsızlığına ve ortak beşeri değerlere dayalı küresel bir insanlık cemiyetine doğru olduğunu gizlememektedir." (Halilov 2006: 43)

Doğu ve Batı değerlerinin bütünleşerek yeni bir insanlık idealini gerçeğe dönüştürebilmesi konusunda atılacak adımlara yol gösterecek olan felsefi düşüncedir. Hem yaşanmış olan tarihsel deneyimlerin yorumlanması hem de bir uygarlık idealinin kavramsal olarak temellendirilmesi konusunda felsefeye düşen görevler olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda Halilov çağdaş düşüncenin nasıl bir tutum göstermesi gerektiğini şöyle ifade eder: "Çağdaş tefekkür, çeşitli uygarlıkların birbirlerinde köklü biçimde farklılıklarını ve düşünce anlayışlarını 'barıştırmayı' ve onların gelişime yönelik özelliklerini birleştirmeyi ölçü almalıdır." (Halilov 2006: 79) Felsefi temeli olmadan toplumsal ve kültürel alanda gerçek anlamda gelişmenin mümkün olamayacağını vurgulayan Halilov, hem genel olarak Doğu'da hem de Batı'da pragmatizmin güçlenip yaygınlaşmasının felsefeye yönelik bir tehlike içerdiğini de belirtir: "Bugün felsefi düşünceden uzaklaşan sadece bizler değiliz. Avrupa'nın kendisinde de uzun zamandan beri pragmatik düşünce felsefi düşüncüyü saf dışı etmiştir." (Halilov 2006: 203)

Halilov, Azerbaycan ve diğer Türk toplumlarının yakın zamanda bağımsızlıklarını kazanmalarıyla birlikte toplumsal ve siyasal bakımdan hızlı bir değişim sürecine girdiklerini ve yaşadıklarını düşünme ve sorgulama imkanı bulamadıklarını söyler. Bu noktada felsefi düşüncenin mahiyetini belirginleştirmek için yalnızca felsefe tarihinin izlenmesi yeterli olmayacaktır. Ona göre, "felsefenin özgünlüğü bir felsefi öğretinin diğer bir felsefi öğretiyle mukayesesinde değil, onun ilmi, dini, sanatsal, ahlaki ve

hukuki şuur formlarıyla mukayesesindedir."(Halilov 2006: 214) Bu noktada Halilov, Batı'nın da kendini felsefi düşünce süzgecinden geçirmeye yöneldiğini, ancak bu yönelişte Batılı filozofların insanı kavrayışında Doğu ile aralarında ayırım çizgileri oluşturmaya çalışmalarını da eleştirir. "Ancak maalesef Batı düşünürleri insanın kendini kavrayış sürecini Doğu'dan ayırmaya ve kendi tarihsel başarıları gibi sunmaya çalışmaktadırlar. Onlara göre, insani akıl er veya geç bütün insanlığın kendini anlama ölçüsünü oluşturmalıdır ve bu anlayış 'kuşkusuz' Batı tefekkürünün ürünü olmalıdır."(Halilov 2006: 215) Halilov, bu türden düşünenlerin arasında özellikle Husserl ve Heidegger'i anmakta ve bu filozoflar örneğinde Batılı düşünürlerin Avrupa-merkezci bir konumda yer aldıklarını vurgulamaktadır. Söz konusu Avrupa-merkezci yaklaşımdan dolayı, insanlığın gelişimi Avrupalılıkla sınırlandırılmakta ve "Avrupa İnsanlığı" kavramına öncelik verildiği görülmektedir.(Halilov 2006: 216)

"İnsanlık bir olduğu gibi, felsefi düşünce tarihi de birdir" düşüncesine dayanan Halilov, insanın kendini hem insanlığın bir üyesi hem de bir milletin temsilcisi olarak anlama ve ifade etme girişimleri olduğunu belirtir. Milletlerin şekillenmesinde milli ve felsefi düşüncenin büyük rol oynadığı da göz ardı edilemez. Ancak bu noktada ulusal ve yerel olanla evrensel olan arasındaki ayrımlar da önemlidir. Halilov'un yaklaşımında, ulusal olanın yeri de önem taşır. Bu nedenle Halilov, farklı halkların çağdaş felsefenin gelişiminde oynadıkları role işaret eder: "Ancak evrensel felsefi düşünce, ulusal düşüncelerin toplamı olarak belirmez. Milliliğin üstünde duran, insanın mahiyetinden, genellikle insan hayatının anlam ve amacından hareket eden ayrı ayrı büyük düşünürlerin felsefi çalışmaları onlara bütün insanlığın, insan türü adına konuşmak yetkisini verir. Çağdaş felsefenin gelişiminde farklı dönemlerde farklı halkların temsilcileri öncü rol oynamışlardır."(Halilov 2008: 45) Söz konusu öncü role, günümüzde uygarlığa ilişkin kavramların aydınlatılmasında ve karşılaştığımız sorunların doğru değerlendirilmesinde de ihtiyaç vardır. Uygarlık tarihindeki süreçler de, felsefe tarafından işlenmesi gereken önemli bir problem alanı durumundadır.

Halilov, uygarlık tarihinin yükseliş ve düşüş dönemlerinde rol oynayan iki süreçten söz eder: "uygarlığın tarihi ve iniş çıkışları bir yandan ferdi manevi-entelektüel süreçlerin tahlilinden geçiyorsa, öte yandan toplumsal tarihi süreçlerin kültürel ve manevi anlamda yapılanması buna eşlik etmektedir."(Halilov 2006: 217) İnsanlığın geleceği ve küresel sorunlar konusunda pratik bilimlerin ve mantıksal akılsal düşüncenin öncelikli görülmesinin yeterli olmadığını düşünen Halilov, sanat ve edebiyatın da insanın kendini anlama ve yönünü belirleme konusunda önemli bir işlevi bulunduğunu hatırlatır. "İnsanlık kendisini sadece bilimle değil, aynı zamanda sanatın gücü ve edebi tefekkürün yardımıyla anlamak ve kendini

duymaktadır. Duygu ile rasyonelliğin yeni kesişme alanında ise yeni felsefe oluşmaktadır. Bu sürece zamanında katılacak ve geleceğin temeli olacak yeni düşüncelerin oluşumunda yer alacak olan güç geleceği belirleyecektir."(Halilov 2006: 219)

Uygarlığın geleceğine yönelik sorunları anlama ve çözüm aramada, bilim kadar sanat ve edebiyatın, akıl ve mantık kadar duygunun da yeri olduğunu vurgulayan Halilov, bazı milletlerde felsefi düşüncenin kuramsal olarak ortaya çıkmamasını, bu anlayışın o millette/toplumda mevcut olmadığı anlamına gelmediğini belirtir ve bu noktada edebiyatın felsefeye geçme imkanı taşıyabileceğini şöyle açıklar: "Edebi tefekkür bir düşünce tarzı gibi rasyonel ilmi düşüncelerin her zaman üzerinde yer almıştır. Halkımızın milli-felsefi düşüncesi de çoğu zaman bilimsel nazariyelerden ve manifestolardan ziyade edebi yapıtlarda kendisine yer bulmuştur. Bunun içinde bizim için felsefi tefekküre giden yol edebiyattan geçmektedir."(Halilov 2006: 42) Felsefenin edebi kaynaklardan beslendiği düşüncesinden hareketle, Halilov, bu konuda felsefenin işlevini şöyle açıklar: "Evrensel ülkülere hizmet eden felsefi düşünce, daha çok milli manevi somutluğun kendini ispatı olarak ortaya çıkan edebiyat ve sanat düşüncesinin tamamlanmasına hizmet etmiş, fikirde somutlukla genelliğin birliği, gerçeklikte millilikle evrenselliğin birliğini yansıtmıştır."(Halilov 2008: 56)

Sonuç ve Değerlendirme:

İçinde bulunduğumuz çağı adlandırmakta kullanılan kavramların başında "küreselleşme" gelmektedir. Ancak yaşanmakta olan kriz sürecinde, söz konusu küreselleşme de sorgulanmakta ve dünyanın yeni bir değişim süreci içine girip girmediği ve ekonomik-siyasal ve kültürel yeni oluşumların ve dengelerin kurulup kurulmayacağı tartışma gündemine girmeye başlamıştır. Kriz yalnızca ekonomik bir olgunun ötesinde, bir anlam ve değer krizini de kapsamaktadır. Bu nedenle ekonomik kriz, aslında bir uygarlık ve yaşama biçiminin krizine dönüşmekte ve dünya tablosunun kaotikleşmesine ve farklı düzen arayışlarına da yol açmaktadır. Bu nedenle daha çok ekonomik ve politik sınırlar çerçevesinde anlaşılan küreselleşme olgusuna, uygarlık perspektifinden yaklaşmanın gereği açıktır.

İnsanlığın yaşadığı büyük problemler aynı zamanda çağımızın bunalımlarına zemin hazırlamaktadır. Etnik ya da dinsel unsurları temel alarak ve bu konuda ayrımcı anlayışlarla hareket ederek bunalımından çıkış yolu aramak ise, yeni krizlere/bunalımlara neden olmaktadır. Eğer gelecekte "bir dünya uygarlığı" oluşacaksa, bu yalnızca belli bir kültürün kendini tüm insanlığa dayatması ve kabul ettirmesiyle değil, ancak insan değerlerinin etkileşimiyle, bu değerlerin ortak değerler haline gelmesiyle gerçekleşebilir. Bu nedenle aydınlanma döneminden bu yana insanlığın ortak değerlerine dönüşmeye başlayan değerlerin, günümüzde bizzat Batı tarafından hiçe sayıldığını da görmek ve bunun bilincinde olmak gerekir. Kültür ve tarih

bilinciyle, uzak bir ideale (bir dünya uygarlığı) yapılacak katkılar, günümüzdeki bunalımın aşılması konusunda da bir umut kaynağı olacaktır. Bu bağlamda Halilov'un ortaya koyduğu düşünceler, yaşadığımız sorunların anlaşılmasına olduğu kadar, uygarlığın geleceğine ilişkin umut ve erekların güçlenmesine önemli katkılarda bulunmaktadır.

Kaynakça:

Mustafa Günay, "Tarih Bilinci Bağlamında Kültür, Kriz ve Birey", Aratos Dergisi, s.13, sayı: 36, Kasım-Aralık 2009.

Selahattin Halilov, *Doğu Batı-Ortak Bir İdeale Doğru*, Mefkure Yayınları, İstanbul, 2006.

Selahattin Halilov, *Doğudan Batıya Felsefe Köprüsü*, Ötüken Yayınları, 2008.

Selahattin Halilov, *Romantik Şiirde Doğu Batı Meseleleri*, Ötüken Yayınları, 2009.

Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, 2002.

Pitirim Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, 1972.

Çağdaş Dünya Kültür-Medeniyet Düzleminde

Prof.Dr. Aleksandr ÇUMAKOV*

Özet: Yazar makalede çeşitli uluslararası konferanslarda Prof. Selahaddin Halilov'la yaptığı görüşmelerden ve onunla olan uzun süreli şahsi tanışıklığından edindiği izlenimleri paylaşmaktadır. Yabancı meslektaşlarıyla görüşlerinin sonucunda çağdaş küresel dünyanın hala XX-ci ve hatta XXI-ci yüzyılların kategorileri ile kavranıldığı kanaatine varan yazar, S. Halilov'un "uygarlık" ve "kültür" anlayışlarına son yıllarda küreselleşme ile ilgili araştırmalarda elde edilmiş yeni bilgiler çerçevesinde yaklaştığının altını çizmektedir. Makalede Prof. Halilov'un ileri sürdüğü "Birleşik Dünya Uygarlığı" fikri ve bu fikre binaen modern dünyada diyalogun imkanı ve ilkelerine yönelik görüşleri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Uygarlık, Kültür, Selahaddin Halilov, Birleşik Dünya Uygarlığı, Medeniyetler Arası Diyalog.

Abstract: The author shares the impressions he has got from his many meetings with prof. S. Khalilov in various international conferences and from his personal long-lasting acquaintance with him. From the meetings with his foreign colleagues, the author comes to a conclusion that the Modern Global World is still perceived by means of the categories of the 20th and even the 21st century as well as he emphasizes that S. Khalilov approaches the notions of "civilisation" and "culture" in the context of new knowledge gained in the global studies of recent years. Prof. Khalilov's Idea of "the United World Civilisation" and, on the basis of this idea, the possibility of the dialogue in Modern World and his views on its principles are analysed in this article.

Key words: Civilisation, Culture, Salahaddin Khalilov, the United World Civilisation, Inter-Civilizational Dialogue

Başka kişilerle kişisel ilişkileri tarihinde herkes kendisi için ilginç, anılarda yaşayan, sıradışı yaşam hallerini, muhabbet, iletişim anlarını hafızasında canlandıran isimleri listeleyebilir. Hem o kişileri uzun zamandır tanıyıp tanımadığın da önemli değil. Bazen sadece bir sohbet, ilginç bir görüşme onun tüm hayatın boyunca hafızanda kendine yer etmesi için yeterli

* (Rus Felsefe Derneği'nin eşbaşkanı)

olabilmektedir. Oysa ki, uzun süre iletişim içinde olduğun bir kişiyi unutman mümkün olabilmektedir.

Azerbaycan'ın ünlü filozofu, politikacısı, şiir sanatı ve kültür uzmanı, Azerbaycan Bilimler Akademisi'nin üyesi Prof.Dr. Selahaddin Halilov benim için değerli olan insanlar listesinde artık uzun senelerdir özel bir yere sahiptir. Halilov'un eserlerinde doğa bilimleri temelinin, hayata felsefi yaklaşımın ve engin hayat tecrübesinin bir araya getirildiğine, onların vahdet oluşturduğuna tanıklık edebilmek için bu eserlerden sadece birkaç tanesine başvurmak yeterlidir (Bkz: Khalilov 1997; Khalilov 2009 (Lyubov...); Khalilov 2009; Qlobalistika 2003).

Düşüncelerini her zaman az ve öz ifade eden Halilov ilk bakışta ağırbaşlı, derin düşünceli, her kelimesini özenle seçen ve olayların özüne inebilen “masabaşı düşünürü” izlenimi vermektedir. Dolayısıyla, bütün bunların arkasında bir zamanlar Azerbaycan Parlamentosu'nda millet vekili olan, Azerbaycan'da ilk özel üniversiteyi ve yeni bir bilimsel dergiyi tesis eden ve yalnız sıradışı, kararlı insanların başarabileceği çok sayıda sosyal öneme sahip etkinliklere imza atmış aktif, enerjik bir şahsiyet bulunduğu inanmak zordur. Kuşkusuz biz burada dünyaya özel bir yaklaşımla – ön plana yalnız tecrübe ve analitik düşünce biçimi değil, aynı zamanda hayata hümanizm, maneviyat ve güzellik açısından yaklaşan bir bakış açısıyla karşılaşıyoruz. Genel anlamıyla idrakin mantıksal düşünceden başka hem de dünya duyumunu, dünyanın gözlemlenmesini ve sezgini, kısacası sevgiyle *rasio*'nun karşılıklı ilişkilerini de kapsadığını belirten Prof. Halilov bunları söyleyerek kendi doğasının özelliklerini de açıklamış bulunmaktadır (Khalilov 2009: 51) . Burada ister-istemez onun yaklaşımlarıyla XX. Yüzyılın dahi hümanisti, hayata ihtiram ve tapınma açısından yaklaşan A. Şveyster'in felsefesi ve dünyaya bakışı arasında bir paralellik ve benzerlik dikkat çekmektedir (Bkz: Şveytser 1992).

S. Hallilov'un son eserlerinden biri olan “Aşk ve Akıl”a oldukça ilginç bir tanıtım yayınlayan ünlü “Vestnik Rossiyskogo Filosofskogo Obşestva” (Rusya Felsefe Birliği Araştırmaları) dergisinin sayfalarında da S. Halilov'un faaliyeti benzer şekilde değerlendirilmektedir. Söz konusu değerlendirmede şöyle yazıyor: “Bu, Müslüman Doğu ve Hristiyan Batı'nın, bu iki medeniyetin şairlerinin ve filozoflarının yaklaşımlarını analiz eden sevgi uzmanının aşkla ilgili felsefi kitabıdır. Temel kaynaklara sıkça başvuran yazar söz konusu iki dünyadaki aşk duyguları ve aşkın ifadesindeki farklılıkları, milli-dini geleneklerin ve sosyal psikolojinin özelliklerinin etkisini büyük ustalıkla ortaya öikarmış, aynı zamanda insanların günlük yaşamlarında önem verdikleri ahlak normlarının her yerde yok olmaya yüz tuttuğu bir ortamda onların evrimindeki benzerlikleri de analiz etmiştir” (Vestnik 2010: 175) Tanıtımın müellifi, ünlü Rusya filozofu, toplumsal ve siyasi figür S.V.Belozertsev Azerbaycan filozofunun orijinal düşüncelerini

analiz ederken haklı olarak şunları söylemektedir: “Rus edebiyatında ve felsefesinde aşkın yüksek manevi-estetik duygu olması hakkında çok yazılsa da, ne Batı’nın, ne de Doğu’nun pedagoji sistemlerinde aşk yüce manevi değer olarak yorumlanmamıştı. Bu durum bu gün de aynen devam etmektedir.” (Vestnik 2010: 178) Sonda tanıtım müellifi “okunması gereken” kitapta “her kesin kendisi için...Doğu-Batı düşüncesinin edebi-felsefi gülistanından seçilmiş eklerle süslenmiş... rasyonel tohum bulabileceyi” sonucuna varmaktadır (Vestnik 2010: 178).

Prof. Halilov’la ilgili zaten özel olan düşüncelerim 2011 yılının 2-9 Nisan tarihlerinde Bakı’de yapılan Kültürlerarası Diyalog konusundaki Dünya Forumu’nda onunla yaptığım son görüşmemizden sonra daha da olumlu yönde değişti. Forum’a “Küresel dünyada diyalogun kültürel-medeni boyutları” isimli sunumla geldiğimde burada küreselleşme koşullarında toplumun kültürel, özellikle de medeni gelişimiyle ilgili oldukça ciddi tartışmaların olacağına hazırlıkliydim. Avrupa’da çokkültürcülük politikasının iflasından sonra bu gün de Arap ülkelerindeki “renkli devrimler”in ardından yükselen “twitter devrimleri” dalgası zaten muammalı olan sosyal-politik istikrar sorununu daha da keskinleştirdi, artı bu keskinleşme yalnız devletler ve bölgeler düzeyinde değil, hem de küresel düzeyde kendini gösterdi. Bunun birçok nedenleri bulunmaktadır. Bu nedenlerden en önemlisi ülkeler arasında eşitsizliğin giderek daha da artması, bir tarafta aşırı zengin, öbür tarafta da aşırı yoksul ülkelerin bulunmasıdır. Halbuki, küresel teknoloji devriminin büyük olanaklar sağladığı en yeni teknoloji insanlara hangi bölgede bulunmasına bakmasızın özgür iletişim kurma olanağı sağlamaktadır ki, bu da sosyal aktifliği ve seferberliği defalarca arttırmaktadır. Tüm bunlar günümüzün gerçekliklerine ve toplumsal gelişim perspektiflerine istikrar ve güvenlik açısından bakmaya zorlamaktadır.

Maalesef, günümüzde gerçekliğin teorik bakımdan anlaşılması cereyan eden olayların oldukça gerisinde kalmaktadır. Rusya’da ve yurtdışındaki meslektaşlarımla yaptığım görüşmeler sonucunda vardığım kanaat çağdaş küresel dünyayı çoğumuzun hâla XX. yüzyılın, hatta bazen XIX. yüzyılın kategorileri çerçevesinde anladığımızdır. Dolayısıyla, “kültür” ve “medeniyet” kavramlarının küreselleşme sürecinde kazanılmış bilgiler bağlamında tekrar değerlendirilmesi gerektiği genellikle dikkate alınmamaktadır. Bahsettiğim Forum’da beni olumlu anlamda şaşırtan şey konuşmacıların sunumlarında medeniyetle ilgili ifade edilen geleneksel yaklaşımlar arasında Halilov’un “tek dünya medeniyeti” konusunda düşünceleri geniş bir yankı uyandırdı. Bu bağlamda o, çağdaş dünyada diyalogun imkanı ve ilkeleri konusunda kendi orijinal yaklaşımlarını açıkladı. Konuyla ilgili benzer yaklaşıma sahip olduğumuz ortaya çıktı. Forum’dan sonra yaptığımız fikir alış-verişinde küreselleşmenin mahiyetinin anlaşılması ve onun ortaya çıkardığı küresel sorunların çözümü yolunun her şeyden önce toplumun gelişiminin kültürel-medeni temellerinden geçtiğiyle

ilgili inancım kesinleşti. Nitekim ben de bir zamanlar yaptığım araştırmalar sonucunda aynı sonuca varmıştım (Bkz. Çumakov 2006).

Gerçekten de, çağdaş dünyada sosyal-ekonomik düzen ciddi şekilde gözden geçirilmeli, finansal, maddi ve diğer kaynakların adaletli taksimini yaparak bu dünyaya daha âdil bir sima verilmelidir. Kuşku doğurmayan diğer bir konu da siyasi hayatın topluma kendini örgütlenme imkanları sunması gerektiğidir. Çünkü, “millet hakim düşüncelerin tekrar üretimi makinası değil, canlı organizmadır” (Medvedev).

Fakat bu meselelerin çözümü sadece oldukça zor değil, hem de uzun bir süreçtir.

Fakat bir meselede kuşku bulunmamaktadır: toplumun tüm kesimlerini bu büyük değişimlere dahil etmeden sorunları çözmek imkansızdır. Ayrıntıları bir tarafa bırakırsak, toplumsal gelişimin mümkün senaryolarını aşağıdaki gibi tasvir edebiliriz: ya diyaloga ve karşılıklı anlaşmaya dayanan, yönetilen reformlar, ya da zorla yapılan, yıkım ve facialar eşliğinde gerçekleşen devrimsel olaylar. Birinci versiyon sadece arzu edilir değil, aynı zamanda mümkündür. Bu durumda en önemli rolü uzlaşmaya ve sürece katılan karşı tarafın haklarının kabul edilmesine dayanan diyalog üstlenmektedir.

Peki bu, çok sayıda milli alanlara bölünmüş ve her birinin kendi kuralları bulunan çağdaş küresel dünyada nasıl sağlanabilir. Küresel süreçlerin bizi tek bir bütünün parçaları haline getirmiş ve her hangi bir sarsıntının, gerginliğin en azından bölgede, hatta bazen tüm dünyada yankı bulduğu bir ortamda komşu ülkelerde ortaya ökan olaylara ilgisiz kalmamız mümkünmüdür? İlgisiz kalamayız, fakat ister siyasi, ister ekonomik, isterse de askeri güç kullanarak müdahalede bulunamayız. Tekrar anlaşma ve diyalog yoluna dönmemiz gerekiyor. Bunun için gerekli koşullar da artık bulunmaktadır. Söz konusu olan Batı’da yerleşen demokrasi değildir. Halilov bu konuda Doğu’yla Batı arasında oldukça ince, fakat önemli bir farka işaret etmektedir: “onları kıyaslamak bazen güzel sanatlarla bilimi kıyaslamaya benzemektedir. Doğu güzel sanatları, Batı bilimi çağrıştırmaktadır” (Khalilov 2003: 116).

Gerçekten de, demokrasinin güçlü burjuva reformları döneminde formüle edilmiş ve çağdaş demokratik kurumların temelinde bulunan ana ilkeleri henüz çok az ülkede sağlam biçimler alabilmiştir. Bu nedenle de, çağdaş küresel süreçler bağlamında onların dünya ölçeğinde yayılmasından söz ediyorsak, o zaman onların tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu, aslında insanlığın XXI. yüzyılda çözmesi gereken en önemli meselelerden biridir. Çünkü, dünya birliğinin bugün “ortak ev”i, ortak kaderi olması, dünyada cereyan eden olaylara göre ortak sorumluluk taşıması beşeriyetin küçük bir kısmının yaşadığı demokratik değer ve ilkelerin otomatik olarak geriye kalanlar tarafından da özümzeneceği anlamına gelmemektedir.

Demokratik değerlerin zorla bu değerler için uygun olmayan kültürlerle uygulanması çoğu zaman hoşnutsuzluklara, hatta bazen tepkilere neden olmaktadır. “Çoğu zaman batılılaşma olarak tezahür eden küreselleşme ortamında özgünlüğü, eşsizliğiyle seçilen etnik gruplar, küçük halklar adeta tek bir simasız yapıda birleştirilmektedirler. Onların özgünlüğü kaybolmaktadır. Bir süre önce güzellik olarak değerlendirilen özgünlük bugün yetersizlik olarak algılanmaktadır. Herkes tarafından bilinen örneklerle benzemeyen orijinal ve benzersiz bir şey kendi değerini kaybetmiş oluyor,” (Khalilov 2006: 126) – söyleyen Halilov’un bu düşüncelerine dikkat etsek, o zaman yukarıda bahsedilenler tamamen anlaşılır bir şeydir.

Dolayısıyla, çağdaş dünyada verimli bir diyalog kurmak için karşılıklı etkileşim içinde bulunan iletişimin doğru ilkelerinin belirlenmesi gerekir. Örneğin, J. Bentley’in ünlü “kültürlerarası etkileşim” (Bkz. Bentley 1996: 749-770) kavramı bu amaç için o kadar yararlı değil. Çünkü o, kültür üzerine yoğunlaşarak medeniyet faktörünü dikkate almamaktadır. Halbuki, toplumlar sadece kültürel özgünlükleriyle seçilmemektedirler. Toplumlar medeni bakımdan bir vahdet oluşturmaktadır ki, bu da küreselleşme koşullarında birçok şeyi değiştirmektedir. Dolayısıyla, XX. yüzyılın ortalarından itibaren tek bir dünya medeniyetinin biçimlenmesinden söz etmek daha doğru bir yaklaşımdır. Dünyanın kültürel mozaigine hiçbir şekilde zarar vermeyen, onu sadece dönüştüren tek dünya medeniyeti kendisiyle birlikte dinamik bir biçimde gelişen dünya birliğinin vahit kültürel-medeni bağlamını oluşturmaktadır. Bu arada ifade etmek gerekir ki, bu tür biçimlenen dünya sistemi hem özgün milli kültürlerin çeşitliliğini yok etmemekte, hem de medeniyetin kendiliğinden biçimlenmiş farklı tezahür biçimlerini de yok etmemektedir. O, onların üzerinde gelişerek, onların bir araya gelmesiyle tarihte benzeri olmayan, kendine özgü bir bütün oluşturuyor. Bununla beraber, yeni küresel kültürel-medeni kurum farklı yerel ve bölgesel kültürel-medeni sistemlerden tüm insanlık için aynı norm, kural ve yasalara uymayı ısrarla istemektedir.

Bize göre, bu isteklerin gerçekleştirilmesi XXI. yüzyılda tarihsel sürecin anahatlarını oluşturacaktır ki, bu da kuşkusuz engeli ve dünyada çok sayıda yeni çatışmalara ve zıtlıklara neden olacaktır. Bu nedenle de, kültür kendiliğinde ülke ve halkları birleştirmekten ziyade ayrıştırıcı nitelik taşıdığı halde, medeniyet birleştirici nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla, çeşitli kültürel-medeni sistemlerin (alt sistemlerin) rekabette bulunduğu dünya birliğinde farklı düşünceler ve zıtlıklar her zaman var olacaktır. Küresel dünyada diyalog politikası da mümkün olduğunca söz konusu zıtlıkları önceden tahmin edebilmeli ve tamamen önüne geçemese bile, olumsuz sonuçlarını yumuşatmaya çalışmalıdır.

Bir şeyi de belirtmek gerekir ki, dünyaya küresel bakış ve lokal düşünce tarzları karşı taraflarda bulunan şeyler olarak algılanmamalı. Dünya ölçeğinde küresel bilincin biçimlendiğini söylemek mümkündür ve onun temelinde de hem tüm insanlar için aynı olan değer ve ahlak normları, hem

de başkalarının kabul edilen milli ve kültürel özellikler bulunmaktadır. Fakat bu yeterli değildir. Küresel dünyada başarılı ve kararlı diyalogu sürdürebilmek için *her kes için önem taşıyan ahlak* gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, dünya ölçeğinde çeşitli milletlerin ahlak ve değerlerini değiştirmek yerine, onları tamamlayan ve geliştiren evrensel bir ahlak biçimlendirilmesi gerekir. Kanaatimizce, tüm insanların yaşamak, özgürlük ve mülkiyet haklarını tanıyan Dünya İnsan Hakları Bildirisi bu tür bir ahlakın biçimlendirilmesinde bir başlangıç noktası olabilir ve olması gerekir.

Verimli diyalogun diğer zorunlu koşullarından biri de tek bir hukuk alanı ve dünya ölçeğinde tüm ülke ve halklar için vahit hukuk normlarının kabul edilmesi ve onunla ilgili yürütme sisteminin oluşturulmasıdır. Belirtmek gerekir ki, burada kastettiğimiz şey devletlerarası ve bölgesel düzeyde yeteri kadar gelişmiş uluslararası hukuk değil, küresel hukuk - gerçekten de cihanşümul özellik taşıyan hukuktur. Bu tür bir hukuk farklı devletlerin veya bölgesel yapıların hukuk sistemlerini, uluslararası hukuk anlaşmalarını ortadan kaldırmamaktadır. Önemli olan, bu sistem ve anlaşmaların daha yüksek düzeyde olan küresel hukukla uzlaştırılması ve ona aykırı olmamasıdır.

Barış ortamında bir arada yaşamak için ve dini inançlarına bakmaksızın tüm insanların yapıcı karşılıklı etkileşimi için önemli koşullardan biri de *dini hoşgörü ve vicdan özgürlüğü*dür. Son olarak, küresel dünyada verimli diyalog için ortak bir dilin olması oldukça önemli bir konudur. Bazı objektif nedenlerden günümüzde bu rolü İngiliz dili yerine getirmektedir (Bkz. Kristal 2001; Çumakov 2007; Gunaev 2001).

Söylenenler verimli diyalog için zaruridir, fakat bunlar yeterli değildir. Küresel dünyada başarılı diyalog sürdürmenin koşulları arasında Prof. Halilov'un önerdiği dünyagörüşü temelleri de dahil, çağdaş iletişim teknolojileri temeli üzerinde yer edinen vahit enformasyon mekanını, uzay iletişim sistemlerini, aynı zamanda her bir insana tüm son olaylar hakkında bilgi veren ve gezegenin hangi noktada bulunmasına bakmaksızın istenilen kişiyle istenilen meseleleri tartışma imkanı sağlayan çağdaş kitle iletişim sistemlerini de belirtmek mümkündür.

Bunların yanı sıra, çağdaş dünyada diyalogun sağlam temeller üzerinde bulunması ve gelişimi yolunda çok sayıda engeller de bulunmaktadır. Nitekim, çağdaş devletlerin büyük çoğunluğu insanlığın henüz birbirinden kopuk durumda olduğu bir dönemde biçimlenmiş ilkelere göre faaliyet göstermektedir. Mevcut ilişkiler sistemine organik bir biçimde dahil olan farklı uluslararası ilişkilerin öznelere hakim elitleri günümüzde de birbirinden kopuk düşünce biçimleri sergilemekte, dünyaya sistemli, küresel yaklaşım gerektiren değişimleri hesaba katmamaktadırlar. Onlar küreselleşme sonucunda özgünlüğünü, milli kimliğini kaybetmek perspektifinden yersiz olarak endişelenen farklı milletlerin kaygılarını daha

fazla beslemektedirler. Onlar bağımsızlık ve milli egemenlik pozisyonundan hareketle, vatanseverlik ve milliyetçilik politikasını gerçekleştirerek milletlerüstü yapıların lehine kendi yetkilerinin azıcık bir hissesinden de taviz verme riski oluşturan açık diyaloga, genellikle hazır değildirler.

O zaman bu kadar çetrefilli ve çelişkili bir dünyada verimli diyalog için gerekli koşulları oluşturma sorumluluğunu kim üstlenebilir ve üstlenmelidir? Her şeyden önce bu sorumluluk gelişmiş ülkelerin ve BM, AB, BDB gibi en büyük uluslararası kurumların üzerine düşmektedir. Bunun yanı sıra, küresel dünyada diyalog için gerekli koşulların ve olumlu ortamın oluşturulması için sorumluluğu aynı zamanda dünyanın siyasi, bilimsel, becerikli eliti, dolayısıyla yeteri kadar dünyagörüşü ve gerekli bilgileri ve tecrübesi bulunan kişiler kendi üzerlerine almalılar. Hiç kuşkusuz, S. Halilov da bu niteliklere sahip kişilerdendir. Çünkü o sözkonusu niteliklere sahip olmanın yanı sıra hem de en iyi hümanizm ve aydınlatmacı geleneklere dayanan aktif bir yaşam pozisyonu seğılemektedir.

Kaynakça

1. Bentley Jerry H (1996), "Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History", *American History Review*, Haziran.
2. Çumakov A.N. (2006), *Metafizika Globalizatsii: Kulturno-Tsivilizatsionny Kontekst*, Moskova.
3. Çumakov A.N. (2007), "Problema Edinogo Yazık Obşeniya v Globalnom Mire" IV. Mejdunarodnaya Nauçnaya Konferentsiya, *Yazık, Kultura, Obşestva*, Moskova.
4. *Globalistika* (2003), "Velikiy Şelkoviy Put" *Globalistika: Entsiklopediya* içinde, Editör, İ.İ.Mazur, A.N.Çumakov; M., "Raduqa".
5. Gunaev Z.S. (2001), "Budet li v XXI Veke Globalny Yazık?" ABD-Kanada: Ekonomika, Politika, Kultura.
6. Khalilov S. (1997), *Osnovaniya Nauçno-Tekhniceskogo Progressa: Logika-Metodologičeskiy Analiz*, Moskova.
7. Khalilov S. (2003), "East and West as Social Models", *Global Studies Encyclopedia*, Edited by I.I. Mazour, A.N.Çumakov, W.C.Gay; TsNPP "Dialog", Moskova, Raduga Publishers.
8. Khalilov S. (2006), "Vostok i Zapad kak Modeli Obşestva", *Globalistika: Mejdunarodny, Mejdistsiplinarny, Entsiklopedičeskiy Slovar*, Moskova, SPb. New York: Elima, Piter.
9. Khalilov S. (2009), *Lyubov i İntellekt*, Moskova.
10. Khalilov S. (2009), *Romantiçeskaya Poeziya v Kontekste Vostoçno-Zapadnoy Problematiki*, Moskova.
11. Kristal D. (2001), *Angliyskiy Yazık kak Globalny*, çev. N. Kuznetsovoy, Moskova.
12. Medvedev D.A. "Natsiya ne Mojet Derjatsya na Zakruçennikh Gaykakx, *Kommersant* (gazete), No:38 (4579), 04.03.2011; <http://www.kommersant.ru/Doc/1594594>
13. Şveytser A. (1992), *Blagogovenie Pered Jiznyu*, Moskova. *Vestnik* (2010), *RFO* No 1(53).

MİLLİ RUHTAN EVRENSEL İDEALE

Prof.Dr. Gönül BÜNYADZADE*

Abstract: In this article, two significant stages of the history of philosophy- the Medieval Eastern-Islamic philosophy and the Modern Western Philosophy- are investigated on the basis of a new philosophical approach and conception of Salahaddin Khalilov. Although these two periods, which are regarded as the peak points of the region's history of thought, are different in terms of time, they share many common qualities in terms of essence. The author pays attention to three peculiarities of Kahlilov's approach to the problem. Firstly, it is paid attention to the fact that though these periods are the peak points, they are also considered as the starting points of the decadence process. Secondly, attention is directed here to the fact that by entering into a non-traditional dialogue with the philosophers of the two abovementioned regions, Khalilov holds a unifying position and makes new comments on the certain problems. And what is thirdly underlined here is prof. Khalilov's efforts, with his philosophical approaches, towards raising universal ideas from the national spirit to the universal level. Thus, Prof. Khalilov's philosophical views are introduced as a teaching which includes in itself the highest results of the philosophical evolution of both the East and the West.

Key words: Middle Ages, Modern Time, Sufism, Salahaddin Khalilov, Non-traditional Dialogue, National Thought, National Spirit.

Özet: Makalede felsefe tarihinin iki önemli evresi olan Doğu-İslam ve Batı felsefeleri Prof. Selahaddin Halilov'un yeni bir felsefi yaklaşımı temel alınarak araştırılmaktadır. Her iki bölgenin düşünce tarihinin zirve noktaları olarak değerlendirilen bu iki dönem zamansal olarak farklılık arz etmekle beraber, mahiyet itibarıyla birçok ortak özellikleri paylaşmışlardır. Yazar S. Halilov'un probleme yaklaşımının üç özelliğine dikkat çekmektedir; Birincisi, zirve noktaları olmakla beraber bu dönemlerin aynı zamanda çöküş sürecinin de başlangıcı olarak değerlendirilmesine; İkinci olarak S. Halilov'un her iki bölgenin filozofları ile bir nevi geleneksel olmayan bir diyalog kurarak birleştirici bir perspektiften hareket etmesine ve belirli sorunlara yeni yorumlar getirmesine; Ve üçüncü olarak da S. Halilov'un kendi felsefesiyle evrensel fikirlerin milli ruhtan üniversal seviyeye çıkabilmesi için gösterdiği çabalara. Böylece, prof. Halilov'un felsefi

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü Felsefe ve Sosyal Düşünce Tarihi bölümü, Baş Bilimsel Görevlisi.

görüşleri gerek Doğu, gerekse de Batı'nın felsefi evriminin en yüksek sonuçlarını ihtiva eden çağdaş bir öğreti olarak sunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Orta Çağ, Yeni Çağ, Tasavvuf, Selahaddin Halilov, Geleneksel Olmayan Diyalog, Milli Düşünce, Milli Ruh

Giriş

Her millet evrensel felsefi düşünce hazinesine kendi katkılarını sağlar. Katkısı olmayanlar henüz millet olamayan topluluklardır. Azerbaycan da Eski ve Orta Çağ'larda dünya felsefi düşüncesinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Modern Dönem'de bayrak yarışı Batı'ya geçtiği için çoğu Doğu ülkeleri, aynı zamanda İslam dünyası adeta yeni ideaların ve felsefelerin Batı'dan geleceğine artık alışmıştır.

Fakat, üçüncü binyılın başlangıcında dünyada gerçekleşen büyük değişimler geleneksel düşünce kalıplarına sığmamaktadır. Adeta olaylar ideaların önüne geçmektedir. Fakat aslında gerçek ideaların yaranması devam etmektedir, sadece adresler değiştiğinden söz konusu yeniliği Batı'nın pozitivist cereyanlarının dışında aramamız gerekmektedir.

Biz bu makalemizde Selahaddin Halilov'un eserlerine de yeni adres ve yeni bakış açısı arayışıyla başvuruyoruz.

Bir dönemin insanını tanımanın yolu onu tasvir eden söz sahiplerini okumaktan geçer. Kuşkusuz, söz sahibi kalem, fırça veya müzikle de kendi sözünü söyleyebilir. Bunların arasında filozofun çizdiği "portre" daha büyük bir anlam taşır. Gerçi, XXI. Yüzyılda hem bilimin, teknolojinin, hem de politik ve ekonomik bilimlerin felsefeyi köşeye sıkıştırması bu tür felsefi portrenin yaratılmasını, dolayısıyla da onun ortaya koyacağı gerçeklere engel oluşturmaktadır. Diğer taraftan, günümüzde ortaya çıkan kaotik durumda gerçek filozofun kim olduğunu belirlemek zorlaşmaktadır. Çünkü, isimle mahiyet birbirine uymamakta, birbirini tamamlamamaktadır. Kuşkusuz bu tür uyumsuzluklar olduğunda rehberlik de başarısız, gerçeklikten uzak olmakta, ileri götürmek yerine, var olanı da mahvetmekte ve geriletmektedir. Fakat gerçek filozofun çizdiği portre kendi döneminin insanını tanımanın yanı sıra, onun problemlerini de, söz konusu problemlerin çözüm yollarını da yansıtmakta, onun şu anında geçmişinin ve geleceğinin vahdet anlarını bulmakta, söz konusu portreyle insanın yükselen çizgi boyunca gelişim yolunu göstermekte, bir insanın misalinde evrensel gerçekleri anlatmaktadır.

Biz dönemin insanını Selahaddin Halilov'un felsefesi ışığında tanımayla çalışacağız.

Tarih çok sayıda simalara ve portrelere tanık olmuştur: insanı hayatın dibine düşüren cehaletin de, zirvelere yükselten kemalin de. Yılların, asırların mesafesinden dönemler de sanki bütün bir imge haline gelmekte ve insanlığın gelişim yolunu, yükselişini ve inişini de yalnız söz konusu imgelerle görmek mümkün olabilmektedir. Kuşkusuz, bu genel manzarada Doğu'nun Orta Çağı, Batı'nın da Modern Dönemi zirve noktasıdır. Söz konusu zirveye yükselinceye kadar İnsan Thales, Pythagores, Demokrit,

Platon misalinde Doğu'nun bilgeliğini özümseyerek, hikmetin derin katmanlarını açarak eski yunanların diline, düşüncesine “philosophia” kavramını dahil ettiler. Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd, Sühreverdi söz konusu hikmete yeni nefes vererek bir adım daha yükseye kaldırdılar. Hikmet el değiştirerek ve düşüncelere aktararak yüceldi.

Zirveden başlayan iniş

Selahaddin Halilov da kendi felsefi düşüncelerini felsefe tarihinin işte söz konusu dönemleri – Doğu'da Orta Çağ ve Batı'da Modern Dönem düşüncesi üzerine kurmaktadır. Bunlar çeşitli eserleri kapsalarsa da, aralarında belli benzer özellikler bulabilmek, eşleştirmeler yapmak mümkündür. Her şeyden önce, bunlar hem Doğu'da, hem de Batı'da düşüncenin belli anlamda zirve anı, belli anlamda da yeni düşüncelere başlangıç noktası teşkil eden eserlerdir. Öbür taraftan, söz konusu dönemde Doğu ve Batı kendi gelişiminde yanlış bir yöne saparak yükselen bir çizgi boyunca ilerlemesini sağlayan enerji kaynağının uzağına düştüler.

Nasıl ki, bir memleketin kaderiyle ilgili sorumluluk o memleketin “ayaktakımı”na değil, önde gelenlerine aittir, aynı şekilde belli bir milletin, medeniyetin kaderinin, “alın yazısı”nın da onun en yüce idea zirvesinin embriyonunda, yapısal kodlarında aranması gerekmektedir.

Günümüzde söz konusu iki bölgenin de insanının derin bir düşünce ve maneviyat bunalımı yaşaması bilinen bir gerçektir. Bu konuda filozoflar henüz geçen yüzyılın başında, hatta XIX. yüzyılda da yazmış, uyarılarda bulunmuşlardı. Selahaddin Halilov çoğu filozoftan farklı olarak sorunun kökünü savaşlardan, veya bilimin ifrat egemenliğinden ziyade, düşüncenin doruk noktasında aramaktadır. Örneğin, Orta Çağ'da Batı için bir düşünce temeli, gelişim trampeleni olduğu halde, İslam Dünya'sının günümüzde kazandığı “gerici”, “sınırlı” imajının nedenini o, her şeyden önce Orta Çağ Doğu'nun idea zirvesinde – tasavvufda görmektedir.

İlk bakışta, S. Halilov'un tasavvufu ilgili tutumu çifte nitelik arzedebilir. Örneğin, onun düşüncesine göre, “derişlik zamanesi geçmiştir. Ve sufilik de çağdaş insanın hayat felsefesi olma şansına sahip değil”, veya kendisini zahitliye kaptıran sufileri kastederek şöyle yazıyor: “Hakikati, adaleti, gerçeği idrak ettikten sonra, manevi bakımdan yükseldikten sonra, tekrar hayata, topluma geri dönerek onu da yükseltebilmek için yollar aramayacaksa, bu, - en azından bencilliktir.” (Halilov 2006: 117-120)

S. Halilov'un tasavvufta aynı zamanda insanın “Yaradanı kendi kalbinde arayarak” “kısa devre etkisi” yaratmaya karşı çıkmakta (Halilov 2006: 117-120), dolayısıyla insanın kendi iç dünyasına kapanarak “Hakikati kendinde bulmasının” bir son olduğunu, yüksek manevi değerlere, zengin bilgilere sahip olmuş bir kişinin toplum için bir örnek, kurtuluş yolu olma yerine, toplumdan uzaklaşmasını ciddi eleştirmektedir. Kendi düşüncelerini

Kuran-i Kerimden verdiği örneklerle destekleyen S. Halilov “insanın yüzünü doğaya, evrene dönmesini ve kendisine verilen düşünce sayesinde insanlık adına yaratıcı faaliyetlerde bulunmasını da hak işi” (Halilov 2006: 118) olarak değerlendirmektedir.

Filozof aslında tasavvufun daha derinde var olan ve onun egzotik, moda ilkelerinin gölgesinde kalan düşünce çizgisini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Nitekim o, “mürşidi mutlaklaştırarak Allah’a şirk koşmanın” (Halilov 2006: 117-120), veya “kendini unutarak Allah’a giden yolda genel eğilime katılmanın” (Halilov 2009: 163-165) ve insanın kişiliğini kaybetmesine karşı çıkmaktadır. Onun amacı tekrarlar ve bedii-estetik güzelliğin gölgesinde kaybolan “tüm sufi öğretilerin temelinde bulunan en önemli düşünceleri müellifsiz, kişiliğini kaybetmiş şekilde ayırt etmek ve felsefi bağlamda yorumlamaktır” (Halilov 2009: 165). Bundan da önemlisi S. Halilov tasavvufu “yüzyıllar geçmesine rağmen, hâla senkretik olarak kalan, ... bağımsız bir düzleme taşınarak geleneksel felsefi terminoloji bağlamına yerleştirilmeyen” (Halilov 2010: 21) İslamî dünyagörüşünde alternatif bir yol olarak ele almaktadır. nitekim o, geleneksel, dolayısıyla Aristocu felsefeden uzak, fakat aslında “aynı bir felsefi mahiyetin farklı açıdan ortaya çıkışı” olan ve İslam felsefesinin tarihini Kindi’den daha önceki dönemlere götüren *tasavvufu felsefede, ebedi hikmetin tezahüründe daha temel bir model* olduğunu söylemektedir: “İnsan dünyaya kendi ruh dünyasından açılan pencereden bakmaktadır. Dolayısıyla insan kendi ruhu ve Allah’la aynı cephededir. Ve o doğanın bir parçası değil, doğaya karşı taraftır.” Diğer bir ifadeyle, filozofun söyledikleri felsefede, düşüncede yeni ufqun varlığından bahsetmektedir; hem de İslam’a ait olan bir ufuktan.

Evet, tasavvuf felsefesi evrensel ilkelerin yanısıra İslam’ın mahiyetini de içermektedir ve bence onun orijinallliği de bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen, Halilov işte söz konusu zirvenin sonun başlangıcı olduğunu düşünmektedir. Filozof tasavvufta iki noktayı eleştiri hedefi olarak seçmektedir: toplumun değil, bireysel ruhların manevi evrimin ağırlığını omuzlamasını ve bunun temelleri üzerinde mürid-mürşid geleneğinin ifrat düzeye ulaşmasını, hatta İslamî ilkelere aykırı olarak şahsiyeti yüceltmeye sebep olmasını, öbür taraftan da, “insanın Yaratan’ı kendi kalbinde aramasıyla “kısa devre etkisi” yaşamasını.

Modern Dönem’de İslam Dünyası’ndan aldığı enerji Avrupa’nın yeni gelişimi, aynı zamanda, yeni düşüncelere ve yönelimlere başlangıç noktası olabilmesi için itme gücü sağladı. Bunlar arasında daha fazla dikkate değer olan faktörler, mühtemelen, bilimin dinden ayrılması ve bağımsız şekilde gelişmesi; Batı ve Doğu düşüncesinin ayrışması ve kutuplaşmasıdır. Söz konusu süreç her sene artan hızla ilerledikçe bilim ve teknolojiyi temel alan askeri, politik ve ekonomik güç sayesinde Batı insanı ve Batı kriterleri dünyada öncü konumunu sağlamlaştırdı. Sonuç olarak, günümüzde (aslında XIX. yüzyılın sonu – XX. yüzyılın başından itibaren) ait olduğu milletten, sahip olduğu manevi değerlere bağlı olmaksızın, her bir milletin temsilcisi

kemal tecessümü olarak Batı insanına benzemeye çalışmaktadır. Modern Dönem'in zorunlu sonucu olarak görülen küreselleşme de söz konusu süreci bir anlamda kaçınılmaz kılmaktadır.

Bilimin dinden ayrılması sürecini yorumlayan S. Halilov şöyle yazmaktadır: “Bilimle din arasında karşıtlık, çatışma o zaman ortaya çıkıyor ki, bilim kendi sınırlarını aşarak inancın yerine geçmek istiyor, Allah'ın varlığını veya yokluğunu ispat etme iddiası taşıyor. Aynı şekilde, din de o zaman bilime karşı çıkıyor ki, kendisinin bir inanç olayı olduğunu unutarak bilgi olayı olarak ortaya çıkmaya çalışıyor ve dünyada cereyan eden olayların açıklamasını yapma iddiasını taşıyor.” Evet, Doğu'da inanç, Batı'da da bilim otoriter egemenlik kurarak kendi geleceklerini belirlediler, her biri ifrat şekilde kendi köşesine çekildi. S. Halilov belli bir zaman farkıyla her iki bölgede de gerçekleşen aynı sürecin ince bir noktasını – maneviyatla akıl, bilimle iman arasında beliren uçuruma, günümüzde çözümünü neredeyse imkansız olan Doğu ve Batı çatışmasının başlangıç noktasına dikkat çekmektedir.

Tarihte Batı insanının maneviyatının maddi ihtiyaçlar karşısında çökmesi sorunu birçok filozofun araştırma alanının merkezinde bulunmuştur. Örneğin, Brdyayev artık XX. yüzyılın başında şöyle yazmaktaydı: “İnsanın yaratıcılığının sağlamaşması insanda derin, insanüstü, kutsal başlangıcın keşfiyle bağlantılıdır. İnsan söz konusu başlangıçtan koptuğunda kendisinde ona ve ondan kendisine olan geçiti kapattığında, içindeki insan imajını sarsmakta, bu zaman da o, giderek daha fazla içeriğini kaybetmekte, onun iradesi de – amaçsız.” Demek ki, XVII. yüzyılda başlanan ve başarıları önceden tahmin edilen, insanlara mutlak özgürlük vadeden bu süreçlerin sonucu insanın manevi bunalımıyla sonuçlanmıştır. Aynı konuyu yorumlayan Muhammed İkbâl Doğu ve Batı düşüncelerini kıyaslayarak ikisinin de rasyonel düşünce ve din arasında sınır çizdiklerini, sonuç olarak Gazzali'nin düşüncesi ilahiyat, Kantın ise akılla sınırlandırdığını vurgulamaktadır (İqbâl 2008: 189). S. Halilov bu meselede daha keskin bir tutum sergilemektedir: “Kant felsefesi gerçek felsefenin ruhunu atarak onun iskeletini bilim kafesine salma girişimi olarak görünmekteydi. Ona alternatif olan, ona sırtını dönen birçok yeni öğretiler felsefenin ruhunu geri getirme ihtiyacından kaynaklanmaktaydı.” Gerçekten de, Kant bir anlamda “göklerin” kapısını kapatarak insanı kendi maddi özünün sınırları dışına çıkmamaya zorladı. Ebu Turhan'ın kavramlarıyla konuşursak, insan bir “kısa devre” yaşamaya zorlandı. Kuşkusuz, bu duygu ister istemez gerçekten özgür olan bir tarafı maddi dünyayla, öbür tarafı da ilahi alemle bağlantılı olan insan ruhunu, düşüncesini adeta mengeneyle salmış oldu. Gerçi felsefe tarihinde, Kant'dan sonra Batı felsefesi birçok saygıdeğer filozof yetiştirdi, fakat tüm bunlar Halilov'un da vurguladığı üzere “Kant doktrininin yanında, adeta onu tamamlama amacıyla yaratılmaktaydı.” Filozofun söylediklerinde bir gerçek

de doğrulanmış oluyor: varlığın, tüm mahlukatın mahiyetinde bulunan vahid ideanın zorunlu olarak tam şekilde gerçekleşmesi, yansımalarının ortaya çıkması gerekmektedir. O, ya bir mükemmel felsefi sistemde, ya da parçalar halinde farklı teorilerde gerçekleşebilir. O, tezahür edebilmesi için, yukarıda da işaret ettiğimiz verimli ortamı arayarak bir bölgeden başka bir bölgeye, Doğu'dan Batı'ya, veya Batı'dan Doğu'ya "göç" etmektedir. Amaç tam şekilde tezahür ederek gerçeği mükemmel bir biçimde ortaya koymaktır. Söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Orta Çağ'da tasavvuf tarihinde, Kant felsefesinden sonra Batı düşüncesinde gerçekleşen bölünme daha ziyade hakikatin eksik kalmasına ve giderek hatta tahrifata hizmet etmiştir.

Günümüzde Doğu'da da Batı'da da insan aynı durumdadır. Halilov'un da vurguladığı üzere, şöyle bir sonuca varmak mümkündür: onların ikisinin de yaşadığı "kısa devre" onlara ne birbirini görmeye ve tanımaya, ne de farklı mekana çıkmaya imkan vermektedir. Dolayısıyla, aslında hem Doğu, hem de Batı değerlerini kapsamaya gereken dönemin insanı tamamlanmamış bir biçimde gelişmekte, adeta organizmanın yalnız bir tarafı, bir organı sınırsız derecede büyümekte, sonuç itibarıyla tüm organizma "hasta" duruma düşmektedir.

Geleneksel olmayan diyalog

Bu tür köklü bir sorun, yani karşı tarafların birbirini kabullenmek istememeleri, veya birinin öbürünü kendi içinde eritmeye çalışması insanların karşı karşıya gelmesine neden olmakta, veya insanların içindeki saldırganlığı artırmanın yanısıra, hem de düşüncenin tek taraflı, kusurlu kriterlerle çalışmasıyla sonuçlanmaktadır. Kuşkusuz, gerçek neden tarafların birbirinden kopması olduğundan, onlar arasında anlaşma, iletişim için diyaloglar yapılmakta, eserler yazılmakta, konferanslar düzenlenmektedir. Fakat burada önemli bir gerçeğin altının çizilmesi gerekmektedir: burada söz konusu olan değerlerin eklektik bir biçimde birleşmesinden veya tarafların hoşgörüyü dayanan ilişkileri değildir. Sorunun çözümü her şeyden önce, her bir kişinin düşüncesinde bu tür "diyalogların" ortaya çıkmasında, yani kendi maneviyatı düzleminde karşı tarafın düşüncelerini kendi öz düşünceleriyle karşılaştırmasıdır. Selahaddin Halilov bu konuda şöyle diyor: "Hangi düşüncenin ne zaman ve kim tarafından ifade edilmesi değil, düşüncenin kendisi ön plana çıkarılır. Bu durumda, bin sene bundan önce söylenen bir düşünceyle, yüz sene bundan önceki veya en çağdaş düşünce aynı grupta toplanabilir. Eski zamanlarda söylenen bir fikir çağdaş bir araştırmacı tarafından tekrar canlandırılmakta ve çağdaş felsefi araştırmaların yapısına dahil edilmektedir. Bu durumda tarihsellik fazla önem taşımamaktadır. Şöyle ki, felsefe tarihi felsefenin kendisi olmaktadır." Düşüncelerin diyalogu dinlerarası, kültürlerarası, medeniyetlerarası ve diyalogun tüm başka biçimlerinin temelinde bulunan ve onların temel yönlendirici gücüdür. Daha doğrusu, geleneksel olmayan bu diyalog düşüncelerin ahenginin ortaya çıkması ve birbirini tamamlaması için bir araçtır.

Söz konusu diyalog taraflar arasında yapılan bir diyalog değildir. Bu, kendi kültürünü, dinini başkasıyla kıyaslamak ve bunun sayesinde kendi düşüncesinde neyin doğru, neyin yanlış olduğunu araştırmak, başka düşünceyi kendi düşüncesinin tamamlanması, kemale ermesi için kullanmaktır. Bu tür “diyaloga” henüz XII. yüzyılda “İkbalname”de aynı masa etrafında Erestun’u, Belinas’ı, Platon’u, Sokrat’ı, Valis’i, Ferfuriyusi oturarak dönemin sorununu çözmeye çalışan Nizami Gencevi’de, Hristiyanlık ve Budizm’i kıyaslayan XVII. yüzyıl Fransız aydınlanmacısı Volter’de (Volter 2006: 7, 288), XIX. yüzyılın alman filozofu Schopenhauer’de, veya gerçeğin tam ve mükemmel şekilde idrak edilebilmesi için İslam’a – muhammedilere başvurmayı tavsiye eden (Qeqel 1977: 400). Hegel’de rastlamak mümkündür. Fakat söz konusu “diyalogun” en mükemmel biçimlerine kendi düşüncelerini, kendi isyanını, kendi yüce düşüncelerini Doğu peygamberinin – Zerdüşt’ün ağzıyla söyleyen Nietzsche’de, *Mustafa*’nın ağzıyla söyleyen Cübran Halil Cübran’da veya Doğu halılarının süslemelerini kendi tablolarında kullanan usta ressam Rafael’de rastlıyoruz. Buraya eklemesi gereken daha bir ilginç şey, Nietzsche’nin Zerdüşt’ünün ve Cübran’ın Mustafası’nın gerçek Zerdüşt peygamberden ve Muhammed peygamberden tamamen farklı olduklarıdır. Buna rağmen, bahsettiğimiz bu iki filozofun da, en değerli eserlerini doğulu bir peygamberin ve doğu düşüncesinin ışığında yazmaları dikkate değerdir.

Kısa şekilde ifade etmek gerekirse, geleneksel olmayan diyalog birkaç misyonu kapsamaktadır: kendisini tanımakta, karşı tarafın iyi taraflarını görmeye ve kabul etmeye imkan vermekte, zamanın belli bir mesafesinden dönemin sorunlarıyla daha açık şekilde yüzleşmeye, onun zayıf taraflarını hissetmeye imkan vermektedir.

Vurgulanması gereken önemli özelliklerden biri de geleneksel olmayan diyalogun rastgele kişilere değil, düşünce alemine yükselebilmiş – felsefi düşünceye sahip insanlara mahsus olmasıdır. Dolayısıyla burada söz konusu olan bilgileri yüklenmek değil, belli bilgileri, fikirleri özümsemek, idrak etmek ve tekrar sunmaktır. Bu, çağdaş felsefi sistemlerden biri olan yapısalcılık da değildir. Bu, iki fikrin tek bir düşünce süzgecinden geçerek organik bir biçimde birbirini tamamlayan tarafların ortaya çıkarılmasıdır. Bu da, söylediğimiz üzere, yalnız filozofluk mertebesinde mümkündür.

Günümüzde geleneksel olmayan diyalogun daha belirgin bir örneğine de Azerbaycan filozofu Selahaddin Halilov’da rastlamak mümkündür. “Platonla, Farabiyle, Dekartla tanışmak için geçmişe – tarihin derinliğine değil, felsefeye – fikir dünyasının derinliğine başvurmak gerekmektedir.” Filozof ışıklanma ve “kendinde şey”i analiz etmek için Sühreverdi ve Kant’ı, natür felsefe hakkında düşüncelerini paylaşmak için Goethe ve Ahundov’u ve daha kimleri Doğu ve Batı’dan diyaloga “davet” etmektedir. Aynı zamanda, burada filozof kendisi de söz konusu düşünce sahipleriyle

“diyaloga girerek” üçüncü – birleştirici taraf fonksiyonunu yerine getirmektedir.

S. Halilov dinlerin ve medeniyetlerin ilişkisinin araştırılmasını da zaman ve mekan sınırlarının fevkine yükselen “diyalog” aracılığıyla yapmakta ve düşünce ve maneviyatların ters orantılı olduğu, Doğu ve Batı medeniyetlerinin yerinin adeta birbirine karıştığı kanaatine varmaktadır: “Doğu düşüncesine en uygun olan – Hristiyanlıktır. Batı düşüncesinin temelleri de dinler içerisinde yalnız İslam’da gözlemlenmektedir” (Halilov). Söylediklerinin ıspatı olarak toplumla ilgili tutumu temel alan filozofa göre: “dinler insandan genellikle birey olarak bahsederken, yalnız İslam dininde toplum anlayışı öne çıkarılmakta, sosyalleşme, dolayısıyla hem de medeniyetin temel koşulları dini düzlemde ortaya çıkmaktadır.” Şöyle bir gerçek ortaya çıkmaktadır: Modern Dönem’e kadar tek bir düşünce üzerinde var olan fikirler Doğu ve Batı kutuplarına ayrıldığında temel potansiyeli, düşüncenin hareket ettirici gücünü Batı benimsedi, dolayısıyla inşa edilmekte olan medeniyetin sonraki katlarını yapmayı üstlendi. Bu medeniyeti hangi düzeye taşıdı, yüzyıllardır bir emeğin sonunu veya gelişimini hangi çıkmaza soktu – bu, konunun bir tarafıdır. Söz konusu ortak işin müellif hakları ise konunun başka ve günümüzde ciddi tartışmalara neden olan başka bir tarafıdır. Kendisinin medeniyetle ilgili düşüncelerine isnat eden S. Halilov günümüzde yaygınlaşan “medeniyetlerin diyalogu” kavramına olumlu bakmamaktadır: “Çağdaş bilimsel-felsefi edebiyatta ya medeniyetler çatışmasından, ya da onların diyalogundan bahsedilmektedir. Halbuki, medeniyetler farklı oldukları halde, tüm insanlık için sadece bir medeniyet bulunmaktadır ve o, tüm halkların ortak çabalarıyla yaratılmıştır. Bu anlamda onun yalnız monologundan bahsedilebilir. Fakat bu vahit evrensel sürecin direksiyonu başında şu anda kimin bulunması başka bir konudur.”

S. Halilov’un tarihin kesilmezliği ilkesi de bu tezden kaynaklanmaktadır. Filozof şöyle diyor: “Toplumun gelişiminde kazanılan istenilen başarı sonradan sürdürülmediği takdirde, o, büyük zaman aralığında tarihsel sürece dahil olamamaktadır” (Halilov 2001: 24). Dolayısıyla, çok sayıda kültürler arasında kendi varlığını, kimliğini muhafaza etmenin yanı sıra, hem de söz konusu evrensel eğilime katılarak ona kendi katkılarını sunak isteyen milletin söz konusu hareket ettirici enerjiyle sürekli olarak iletişimde olması gerekmektedir.

Milli felsefe mi, milli filozof mu?

Büyük ideaların vatani ve milliyeti bulunmamaktadır. Aynı şekilde, söz konusu ideaların ifade aracı olan müzik, sanat eseri ve felsefe sistemi de zaman ve mekanın fevkine yükselerek her türlü maddi sınırların ötesine geçebilmektedir. Bu anlamda, büyük ideaya millilik bileşeni eklerken, ilk bakışta onun göklerden yere indirildiği ve sınırlandırıldığı zannedilebilir. S. Halilov da bu konuda şöyle diyor: “Milletler birbirinden farklı olsalar da,

gelenekler, dinler, diller farklı olsalar da, büyük ideanın yolu birdir ve insanlığın tüm büyük akıl sahiplerinin ortak çabasıyla katedilmektedir!” (Halilov 2006 (Felsefe tarihi): 245) Büyük idea ebedidir, çünkü ebediyetten bir parçadır, demek ki, insanlık içindir.

Fakat bir şeyi de unutmamak gerekir ki, her ne kadar ideanın kökü, kaynağı ilahi, kutsal alem olsa da, onun tezahür noktası bireydir. Bireyin beceri ve yeteneğinin söz konusu ideanın onun maneviyatında, düşüncesinde adeta dolaşım yaparak dönmesi için belli düşünce düzeyine, uygun “verimli” maneviyata sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda, bazı ideaların bireysel düzeyin ötesine geçemediğinden insanlığa herhangi bir fayda sağlamadan yok olması bir rastlantı değildir. Bu tür niteliklere sahip olan kişilerin yetişmesi için de her şeyden önce milli ruhun egemen olduğu, milli düşüncenin hakim olduğu ortam gerekmektedir. İşte söz konusu ruh ve düşünce milleti diğer kültürlerin baskısı altında ezilmekten, yozlaşmaktan korumanın yanı sıra, onu evrensel düzeye yükseltebilmektedir. İktbal da bunun üzerinde özellikle durmaktadır: “Geçmişini tamamen reddetmek hiçbir millete lehine olan bir şey değildir. Çünkü milletin simasını oluşturan şey onun geçmiştir.” Dolayısıyla ideanın evrensel düzeye yükselebilmesi için onun yaratıcısı olan bireyden evrensele giden yolda milliliğin aralık bir aşama olması gerekmektedir. Milli ruh geçmiş ve tarih üzerinde varolmanın yanı sıra, günümüzde de varlığını kendi düşüncesiyle ispat etmeyi ve onaylamayı başarması gerekir. Ebu Turhan şöyle diyor: “Bugünü olmayan bir milletin geçmişi de yoktur.”

Milli düşüncenin temelinde bulunan unsurlardan en önemlisi dildir. Haydegger bu konuda şöyle diyor: “dil – varlığın evidir” (Haydegger 1993: 192), S. Halilov da “dil – dünyanın bir modelidir” (Halilov 2008: 180) diyor. Demek ki, dil hem içkindir ve “Ben”in ifadesidir, hem de dış dünyanın söz konusu “Ben”deki yansımasıdır. Bir anlamda dil – iki dünyayı kapsamaktadır. Bu açıdan, dil ve düşünce faktörlerinin birbirini tamamlaması özel öneme sahiptir. Kuşkusuz, bunların arasında dengenin değiştiği zamanlar da oluyor. Nitekim *bazen dil düşüncenin ifadecisi, bazen de dil düşüncenin yönlendirici olmaktadır*. Elbette, bazı alanlar vardır ki, özellikle de pozitif bilimlerde dil kaçınılmaz olarak “hizmetçidir.” Fakat insan bilimlerinde aynı şeyi söylemek zordur. Örneğin, günümüzde ingiliz dili bir dil olarak başka diller üzerinde egemen olmanın yanı sıra, aynı zamanda düşünceleri de belli ölçüde yönlendirmektedir.

Örnek vermek gerekirse, Muhammed İktbal temel eseri olan “İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü”nü İngilizce kaleme alsada, düşünce batılı düşüncesi değildir. Dahası, filozofun ruhunu ifade eden şiirlerinin urduca olduğunu hatırlarsak, o zaman düşüncenin dile oranla egemen konumda olduğu ortaya çıkmış olur. Demek ki, düşüncenin öyle bir zirveye - felsefi zirveye yükselmesi gerekir ki, nüfuzedeabilen ve dinamik enerjiye

sahip olan dilin imkanlarının ve taleplerinin karşısında aciz kalması. *İnsan bilimlerinde, özellikle de felsefede söz konusu zirve yalnız milli düşünceyle, milli ruhla fethedilebilir.* Cibran'ın da ifade ettiği üzere, “dil milletin tümünün veya onun genel mahiyetinin yaratıcılık tezahürlerinden biridir. Yaratıcılık zayıfladığında, dilin gelişimi de durmaktadır” (Cübran 2009: 190). İşte bu nedenledir ki, bilimsel eserini hangi dilde yazmasına bakmaksızın, düşünür kendi ruhunun söylediklerini ana dilinde ifade etmektedir. İlginç olan diğer şey, felsefi zirvede “bulunan” ruh, düşünce için yabancı dil, yabancı ortam, yabancı düşünce herhangi bir engel ve tehlike oluşturmamaktadır.

Demek ki, dil ve düşüncenin birbirini tamamlaması, birbirinin gelişimini teşvik etmesi gerekmektedir. S. Halilov'a göre, belli nedenlerden dolayı, bilimin gelişmemesi, milli felsefi düşünceye pranga vurulması dilin gelişim ahengini bozmakta, ve “artık ahengi bozulmuş olan dilin kendisi de, bilimsel-felsefi düşüncenin gelişimine engel olan faktörlerden biri haline gelmektedir. Dilin sınırlı oluşu düşünceyi de sınırlandırmaya başlamaktadır” (Halilov 2005: 311). Demek ki, düşüncenin yeni, orijinal fikirlerle zenginleşmesi yeterli değildir. Söz konusu fikirleri ifade edebilecek, hatta daha da derinlemesine sondaj yapmaya imkan veren bir dilin olması gerekmektedir. Bu sürecin koruyucusu ve rehberi her şeyden önce, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, milli ruhu felsefi zirveye yükselen şahıslardır. Nitekim, Haydegger de düşünce sahiplerinin ve şairlerin varlığın evinin – dilin koruyucusu olduğunu söylemektedir (Haydegger 1993: 192). Arap dilinin geleceği için endişelenen Cibran'ın kanaatine göre, arapçayı “canladırmanın tek yolu şairin kalbinde, dilindedir. Şair halkın yaratıcı gücünün ifadecisi, ruh dünyasında gerçekleşenleri akıl dünyasına ileten, bilgi dünyasında gerçekleşenleri bilgi hazinesine toplayan bir rehberdir” (Cübran 2009: 194). Evet, şairler dili zenginleştiren, onun saflığını muhafaza edenlerdir. Fakat bu, büyük ve çetrefilli bir sürecin yalnızca ilk aşamasıdır ve dilin daha yüksek ve değişmez bir düzeye – felsefi mertebeye yükselme ihtiyacı bulunmaktadır. Bazen şairlerin kendileri de yabancı etkilere maruz kalabilmektedirler. S. Halilov şöyle diyor: “Milli bilimsel dilin biçimlenmesi ve edebi dilin uluslararası kavramlar ve bilimsel üslup hesabına zenginleşmesi sürecini kontrol etmek için sadece danışmanlar, terminoloji komisyonlarının yaptığı toplantılar yeterli değildir. Bunun için söz konusu dilde bilimsel ve felsefi eserler ortaya koymak gerekmektedir. Dilin güzelliği bir taraftan onun bedî ifade imkanlarıyla, diğer taraftan da dilin kapsamı da onun ifade edebildiği fikrin derinliği ve kesinliğiyle belirlenmektedir” (Halilov 2005: 311).

Anlaşıldığı üzere, dilin biçimlenmesinde ve demek ki, milli ruhun oturmasında ve kendini ispat etmede temel rollerden biri edebiyata aittir. S. Halilov'a göre, “Bizim iyi bildiğimiz (her halükarda bilmemiz gereken) Orta Çağ İslam felsefesinden ve Batı felsefesinden farklı olan, biçimine, yöntemine veya içeriğine göre özgünlüğü olan ve söz konusu “özgün”lüye

göre bize yakın görünen, alıştığımız geleneksel felsefelerden ziyade, çeşidinin ne olduğu belli olmayan yeni bir üslup! O, bedî yaratıcılıkla bilimsel yaratıcılığın ortasında bir yerde, daha doğrusu onların fevkindedir. Felsefe olmasına rağmen daha ziyade deneme üslubunu andırmaktadır. Klasik felsefi mirasın yanı sıra, kendi çağdaş toplumsal gerçekliğimizden, kendi bedî-estetik düşünce geleneklerimizden ve sözlü halk edebiyatından kaynaklanmaktadır.” Bunların yanı sıra, Doğu’da öncü gücün maneviyat olduğunu dikkate alan Halilov bir şeye de emindir: “XXI. yüzyılda insanlığın bilgelik yüzyılı olacaktır. XX. yüzyılda bombayla, füzeyle birleşen kalemler, XXI. yüzyılda kendi yerini sazla, kalple birleşen kalemlere bırakacaktır” (Halilov 2000: 17). Bir az mecazla, bir az coşkuyla söylenen bu fikirlerde önemli birkaç nokta bulunmaktadır. Evvelâ, XX. yüzyılda Rönessanstan itibaren temeli atılan Batı’nın çöküşünün son noktası gerçekleşmeye başladı. Aynı zamanda, Doğu’da Batı için zorunlu olan saf maneviyat, kalp bulunmaktadır. Bu ihtiyacı Batı şu anda Doğu egzotiğine yönelerek gidermeye çalışmaktadır. Fakat, burada üçüncü ve temel bir nokta da bulunmaktadır: kalpler kalemleri, akılları birleştirmekte ve işte bu faktör XXI. yüzyılın bilgelik yüzyılı olmasına neden olabilir: milli ruhun birleştiricilik faktörü ve gelişime götüren ideolojinin biçimlenmesi için öncülük misyonu.

Sonuç

Bugün yarın için tarih yazılmaktadır. S. Halilov’a göre: “Felsefe tarihi evrensel felsefi düşüncenin vahit bir süreç olarak gelişim yolunu yansıtmaktadır. Kuşkusuz, ilk felsefe tarihçileri de filozofların kendileri olmuşlardır” (Halilov 2006 (Felsefe tarihi): 34). Diğer bir ifadeyle, günümüzün insanının gerçek portresini çizerek filozof aslında felsefe tarihinin sayfalarını zenginleştirmektedir. Belli bir dönemde felsefi düşüncenin gelişmesinde duraklama ortaya çıktığında, gerçek felsefe bulunmadığında, milletin o zaman kadar olan tüm felsefi yaratıcılık çabaları da adeta kaybolmakta ve bir bütün olarak milli felsefe tarihi karanlıkta kalmaktadır. Demek ki, günümüzde oluşan bu portre yalnız yarın için bir tarih değil, aynı zamanda düne tutulan bir ışıktır.

Kaynakça

Halilov, S. Sufi zirvesi: son, yoxsa başlanğıc. *Felsefe ve sosial-siyasi elmler jurnalı*, 3-4, 2006.

Halilov, S. Şexssizleşmiş tesevvüf. *Felsefe ve sosial-siyasi elmler jurnalı*, 4, 2009.

Halilov, S. İslam felsefesi ne vaxtdan başlayır. *Felsefe ve sosial-siyasi elmler jurnalı*, 1, 2010.

İqbal, M. Bilik ve tecrübe. *Felsefe ve sosial-siyasi elmler jurnalı*, 4, 2008.

Volter, İz "Filosofskoqo slovary"; Boq i lyudi; Voprosı o çudesax. M., Mir kniqi, Literatura. Бог и люди; Вопросы о чудесах. M., Мир книги, Литература. 2006..

Qeqel, Q.V.F. Философия духа. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 3, М.: Мысль, 1977.

Halilov, S. Tarixin sehvi: islam ve xristianlıq sivilizasiya kontekstinde // http://felsefedunyasi.org/site/?name=xeber&dil=az&news_id=44

Halilov, S. Kesilmez tarix ve dövlətçilik eneneleri. *İpek yolu, Beynelxalq elmi ictimai-siyasi jurnal*, 1, 2001.

Halilov, S. Felsefe: tarix ve müasirlik (felsefi komparativistika), Bakı, 2006.

Haydegger, M. Vremya i bitye. Statyi i vıstupleniya. M. Respublika, 1993.

Halilov, S. Dilde yatan felsefe. «Şüurun yeri» haqqında. *Felsefe ve sosial-siyasi elmler jurnalı*, 4, 2008.

Cübran, Erebin dilinin geleceyi. Cübran. Sükutun poeziyası, Bakı, "Şerq-Qerb", 2009.

Halilov, S. Tehsil, telim, terbiye. Bakı, 2005.

Halilov, S. Türk ruhu 3-cü minilliyin astanasında. *İpek yolu, Beynelxalq elmi ictimai-siyasi jurnal*, 1, 2000.

Bu makale Azərbaycan Cümhuriyeti
Cumhurbaşkanlığı altında Bilim Geliştirme fonunun
mali desteği ile gerçekleştirilmiştir. –

Grant № EIF-2011-1(3)-82/74/5

AŞK METAFİZİĞİ ve S. HALİLOV'UN AŞK FELSEFESİ'Nİ TAKDİM

Senail ÖZKAN

Abstract: The sense of love is one of the most investigated and written about subjects. After giving a short analysis of the conventional approaches in this subject that have existed in the East and the West, the author turns to S. Khalilov's books on the comparative study of love and reason and indicates that prof. Khalilov is against absolutizing either love or reason and tries to base the necessity of their complementing one another. The main task is to bring love from the Heavens to the Earth and to evaluate its place in the real lives of men. That is to say, unlike romantic attitudes, S. Khalilov approaches the problem on the realistic plane and attempts to show the characteristics of love in the post-nuptial period. It is also mentioned in the article that S. Khalilov's research studies on love have a special significant in modern time.

Key Words: East and West, the Metaphysics of Love, Reason and Love, Love and Family, the Philosophy of love, Salahaddin Khalilov

Özet: Aşk duygusu en fazla araştırılmış olan ve hakkında en fazla yazılan konulardan biridir. Doğu ve Batı'da bu alanda var olan geleneksel yaklaşımların kısa bir tahlilini yaptıktan sonra yazar Prof. Selahaddin Halilov'un aşk ve aklın karşılaştırmalı araştırılmasıyla ilgili eserlerine başvurmakta, S. Halilov'un bu konuda gerek aşkın, gerekse de aklın mutlaklaştırılmasına karşı çıktığını ve her ikisinin birbirini tamamlamasının gerekli olduğunu temellendirmeye çalıştığını belirtmektedir. Burada temel mesele aşkı göklerden yere indirerek onun insanların gerçek hayatındaki rolünü değerlendirmektir. Prof. Halilov romantik yaklaşımlardan farklı olarak probleme realist bir düzlemde yaklaşmakta ve aşkın evlilik sonrası dönemde hangi özelliklere sahip olduğunu göstermeğe çalışmaktadır. Makalede S. Halilov'un aşk konusundaki araştırmalarının çağdaş dönemde kayda değer bir öneme sahip olduğundan bahsedilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Doğu ve Batı, Aşkın Metafiziği, Akıl ve Aşk, Aşk ve Aile, Aşk Felsefesi, Selahaddin Halilov

Örsten bir kıvılcım misali sıçrayan ve balçığa saplanan insan ruhu, bütün ümidini bu zindandan kurtulup, tekrar aslı kaynağına dönme fikrine bağlamıştır. Yaşadığı müddetçe insan varlığının derinliklerinde saklı bu sonsuzluk özlemini dindiremez. Maddeye meydan okuyan insan aklı, varlığına bir karabasan gibi çöken gönül darlığından kurtulamaz. Hiçbir zevk, dünyevî hiçbir haz onu tatmin etmez, ruhunda tutuşan ateşi

söndürmez. İfade edemediği kozmik yahut ilâhi bir güç bir girdap misali onu aslına, ana vatanına yahut sonsuzluğa çekmeye devam eder. Bütün dinler, bütün mistik cereyanlar ve saat akımları insan varlığındaki bu paradoksu ve polariteyi aşmaya çalışırlar. İşte sonsuzluktan bir öz, bir nefes, bir fragman olarak beden zindanına düşen ruhun, buradan tekrar kurtulmak, varlığındaki polariteyi aşma ve aslî vatanına kavuşma cehdi aşk olarak tecelli etmektedir. Aşk, bütünden yahut küllî varlıktan kopan parçanın aslına duyduğu metafizik hasrettir. Aşk, Tanrı'nın âlemdeki fâni varlıkların gönlüne attığı alevden bir hasret kemendidir. Bu kement onları mahdud varlıklarının kayıtlarından kurtararak, yukarıya, aslî ve küllî varlığa doğru çeker; onları fragman varlıklarından kurtararak yüceltir.

Aşk yaratıcı bir vahdet prensibidir; varlığın özüdür, bütün dinlerin ve mitolojilerin beslendikleri bitmeyen bir kaynaktır. Âşık güzellik ve yücelik karşısında bigâne kalamaz; çünkü güzellik ve yücelik tasavvur edebileceğimiz en ideal değerlerdir. Güzellik ve yücelik duygusundan mahrum bir insanın hayatı hakikat muhtevasından yoksundur; absürt bir varoluştan öteye geçemez. İnsan ruhunda güzellik ve yüceliğe karşı bir temayül vardır. Demek oluyor ki insan Ben'i ya somut (müşahhas) bir varlığın güzelliğinden etkilenir ve ona kavuşma iştiağı duyar yahut da soyut (mücerret), ilâhî bir varlığa yönelir; bu yüce varlık onun manevi varlığını büyüler ve onu yukarılara çeker; başka bir ifâdeyle yüceltir. Her iki durumda da Ego'ya, kendini aşma, yenileme, güzellik ve yücelik duygularıyla arındırma imkânı verilmiş olur. İster soyut ister somut bir varlığa yönelsin, her iki durumda da Ego estetik bir arınma fırsatı elde etmiş olur. Şu var ki Ego, müşahhas bir varlığın güzelliğine temayül ederse buradan dünyevî yahut mecâzî aşk; soyut bir varlığa, ilâhî yahut ulvî bir varlığa yöneldiğinde de ilâhî aşk doğar. Mistikler yahut mutasavvıflar, sadece ilâhî aşkı gerçek aşk kabul ettiklerinden birincisine mecâzî yahut dünyevî demişlerdir; çünkü onlara göre mecâzî aşk gerçeğe tekabül etmemektedir.

İmdi Yakın Doğu dinlerinin aşka bakışlarına kısaca bir göz atalım. Eski Ahid'den başlayacak olursak, İsrail kavmi ile Râb, Yahova arasındaki akit kulun Rab'i sevmesine istinat etmektedir. Musa'nın 5'inci kitabının 6'ıncı babının 5'inci âyeti sevgiyi emrediyor: "Allah'ın Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün kuvvetinle seveceksin". Rabb'in sevgisine karşılık kavmin bireylerinin tek tek sevgisi beklenir. Mezmurlar'da ise Rabbin sevgisi şöyle dile getirilir: "Rab kavmini sever. Bunların arasından bilhassa sâlihleri, zayıfları, garipleri sever." Eski Ahit'teki Tanrı kıskanç bir Tanrı'dır. Musa'nın 5'inci kitabının 5'inci babının onuncu ayetinde, "Beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inayet eden kıskanç bir Allah'ım" deniliyor.

Hristiyanlıkta bu kıskanç Tanrı'nın yerini seven, müşfik bir Tanrı alır. Yeni Ahit'e göre Allah, insanlara sevgisinden dolayı Hz. İsa'yı yeryüzüne göndermiştir. Hz. İsa, kelimenin tam anlamıyla bir âşiktir; hatta hem âşık hem maşuktur; çünkü Allah'ı seven insan ile insanı seven Tanrı Hz. İsa'da tecelli etmiştir. Yeni Ahit'te Yohanna'nın birinci mektubunda aşk bahsi şöyle hülasa edilmektedir:

Birbirimizi sevelim, çünkü sevgi Allah'tandır, sevmeyen adam Allah'ı bilmez... Çünkü Allah sevgidir. Biz Allah'ı sevdik değil. Ancak o bizi sevdi. Günahlarımıza kefarete olarak oğlunu gönderdi. Eğer Allah bizi böyle sevdiiyse, bizim de birbirimizi sevmemiz gerekir. Eğer birbirimizi seversek Allah bizde durur. Allah sevgidir. Sevgide duran Allah'da durur. Sevgide korku yoktur. Ancak olgun sevgi, korkuyu dışarı atar. Çünkü korkuda işkence vardır. Kim Allah'ı seviyorum der ve kardeşinden nefret ederse yalancıdır. Çünkü görmüş olduğu kardeşini sevmeyen, görmemiş olduğu Allah'ı da sevmez

Şu var ki Hristiyanlık sevgiyi tümüyle cinsî alakalardan uzaklaştırır; cinsî hazlar yasaklanır. Hristiyanlık sevgiyi şehvî arzudan ayırmak üzere *agape* kavramını bulmuştur. *Agape* eros değildir, ilâhî aşktır. Tanrı nedir sorusu Yohanna'nın ağzından şöyle cevaplanır: Tanrı aşktır, *agape*'dir. Belki de ilk defa Hristiyanlık, Eros'u lanetlediği için eros farklı bir anlam kazanmıştır. Gerçek anlamda erotik, Hristiyanlıktan beri vardır.

Oysa Antik dönemde Eros, cismânî olarak anlaşılmıyordu. Platon, Eros'u dünyevî olarak telakki etmiyordu. Platon'a göre Eros, ruhu beden zindanından kurtaran, yücelten ve onu ilâhî kaynağına döndüren güçtü. Platon için Eros, ruhu aşağı çeken erotik değil, tam aksine *summum bonum*'du yani en yüksek iyi, hayr-ı âla idi; eros, ruhu güzel ve iyiye dolayısıyla en yüksek ide'ye kanatlandıran kudretti. Platon, erosu felsefî bilginin uyarıcı fonksiyonu olarak telakki eder; çünkü felsefe yapan hikmeti sever. Eros felsefe yapanı büyüler, onu bilgi arayışına sürükler. Bu zihnî meşguliyetse en yüce ide'nin temaşasıyla kemal noktasına erişir.

Eros'un ruhu yukarı çekme fikri abartılı yorumlara da sebep olmuştur. Şöyle ki Hristiyan mistiklerin bazıları insanla Tanrı arasındaki aşk vuslatını zorlama bir yorumla karı koca ilişkisine benzetmiş ve hatta daha da ileri giderek mabetlerde âyinlere gelenlerle ilahî aşk vuslatı (unio mystica) bahanesiyle cinsi temas kurdukları da olmuştur. Bu durumun özellikle Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Anadolu'da yaşayan rahiplerle cemaatleri arasında yaşandığı bilinmektedir. Bu neviden aşk vuslatları Antik Yunanda

Dionizyak âyinlerinde de yaşanır. Aynı şekilde Hint menşeli bazı mistik guruların, müritleri yahut taraftarlarıyla meditasyonlarında cinsî birleşmeler yaşadıkları ve bunu aşk vuslatı olarak meşrulaştırmaya çalıştıkları bilinmektedir.

İslamiyet'e gelince Kur'an'da kul ile Allah arasındaki sevgiye temas edilmektedir. Maide Sûresi'nin 54'üncü âyetinde: "Tanrı onları onlar da Tanrıyı severler." diye buyrulmaktadır. Allah ile insan arasındaki aşk kalû belâda aktedilmiştir. Cenab-ı Hak ruhları yaratıp, onlara "Elestü Bi-Rabbiküm" (Sure 7/171) yani Ben sizin Rabbiniz değil miyim, buyurduğunda, ruhlar: "Belâ şahidenâ", "Evet Rabbimizsin" diye cevap vermişlerdir. İşte bezm-i elesteki bu ahitten sonra ruhlar, ilk ayrılık ateşini tatmış ve vuslat hasretiyle, aşkın ateşiyle yanıp tutuşmuşlardır. Bundan sonra insanın bütün macerası *elest* günüyle yeniden diriliş günü arasında geçecektir. Hz. Mevlâna, *elest* meclisinden bu ayrılışı pek şairane dile getirmektedir:

O dünya Türkistan'ından, güzel yüzlü Türkler, ağırlıklarıyla,
Padişahın buyruğuna uydular, balçık Hindistan'ına geldiler. (D 570)

Yaratılışla birlikte ruhların yalnızlığı başlar. Bundan sonra metafizik bir hasret insanın yalnızlığına yön verecek; insan, varolduğu müddetçe aslî menşesine dönmek için can atacaktır. Aşkın en bariz özelliği insanı yalnızlaştırmasıdır. Gazzâlî, *İhya-i ulûm - al - din* başlıklı eserinin 4'üncü cildinde diyor ki:

Tanrının kişiyi sevmesinin delili şudur: Evvelâ o kimsenin kalbine, dünyaya karşı nefret verir. Onu başkalarından uzaklaştırır. Onunla yalnızlıkta konuşur. Onunla kendisi arasındaki perdeyi kaldırır.

Evet, aşkın insanı yalnızlaştırdığı muhakkak; çünkü âşıklar birbirlerine duydukları sevgiyi mukaddes bir ateş gibi korurlar içlerinde ve itiraf etmekten çekinirler. Âşkın iç ihtişamını oluşturan bu coşkun hisler ve yakıcı hasret söz kalıbına döküldüğü zaman ateşini kaybeder, soğur ve esrarından uzaklaşır. O yüzden Rilke, içindeki ihtişamı itiraf etmeden değerli bir mücevher gibi taşımak ister:

Wie, wenn wir diese Pracht, ohne zu stillen, in uns erträgen?..

Ne olur, içimizdeki bu ihtişamı teskin etmeden içimizde taşısak?...

Aşkın kâğıda yazılmayacağının farkında olan Rilke, hasretle yanıp tutuşsa da aşkın dehşetine tahammül etmeye çalışır.

Değil mi ki itirafa kalkışsak
Aşkımızı, sevişenler gibi tıpkı...
Sözlerimize yalan karışacak.

Şair haklıdır; aşk inziva ve yalnızlıktır; vuslat hasretiyle kavrulurken, sevgiliden köşe bucak kaçmaktır. Gerçek aşk odur ki kimseye şikâyet etmeden, dünyayı imdada çağırmadan, keder ve ıstıraplarını göğsüne gömerek yalnız ve sessizce yaşansın. İtiraf âşıkın içindeki saltanatlı yalnızlıktan kopması demektir; insanı insandan ayıran mukadder inzivanın çemberi kırıldığında aşkın büyüğü bozulur, aşk tıpkı hafif bir temasla solan çiçekler gibi, özünü ve ruhunu kaybeder. Âşıklar kelimenin tam anlamıyla birer karasevdağlılardır, karşılık beklemeden severler ve yalnızlıklarını mukadderatın incisi gibi içlerinde muhafaza ederler. Bir kez daha Rilke'ye kulak verecek olursak:

Du machst mich allein. Dich einzig kann ich vertauschen.
Eine Weile bist du's, dann wieder ist es das Rauschen,
oder es ist ein Duft ohne Rest.

Beni yalnız eden varlığın; ömrüm her şeyin sana tahvili
Seslerin içinde bir an doğarsın;
Uçup giden kokularda bir an varsın

İslamiyet aşka büyük önem vermiştir. Allah'ın insanı eşref-i mahlûkat olarak yaratması ve sevmesi, insanın Allah'a kulluğu, hasreti ve vuslat aşkı enine boyuna işlenmiştir. İslam tefekkürünün ve sanatlarının ana başlığı aşktır, gerisi aşkın açılımıdır, teferruattır. Aşk bahsinde özetin özetini Fuzûlî yapmıştır:

Aşk imiş her ne var âlemde
İlim bir kıl ü kal imiş ancak

Allah ile insan arasında bezm-i elestten beri devam eden bir ahit vardır. Be elest sözleşmesinin gereğince “Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.” Ama buna rağmen Bayezid-i Bestâmî, Allah'ın insanı sevmesini bir mucize olarak kabul eder ve der ki:

Benim seni sevmeme şaşılmaz. Çünkü nâciz bir kölenim. Ama senin beni sevmen bir mucizedir.

Söz Bayezid-i Bestâmî'den açılmışken ondan nakledilen meşhur menkıbeyi anlatmadan anlatmadan olmaz. Mevzu malumdur, bir gün Beyazid-i Bestâmî Hazretleri talebeleriyle sohbet ederken saçı, sakalı birbirine karışmış bir

oduncu çıkagelir.

Meramını sorarlar, adam;

"Efendim, eşeğimi kaybettim, O benim tek servetimdi. Onunla ormandan odun getirip satıyor, çocuklarımın geçimini sağlıyordum. Burası hacet kapısıdır herkesin derdine bir çare bulur dediler; ben de buraya geldim" der. Hazret;

"Bekle hele yolcu, sohbetin sonuna geldik. Birazdan senin derdinin çaresine de bakarız" der, ve;

"İçinizde hiç âşık olmayan, bir güzele vurulmayan var mı?" diye bir soru sorar çevresindekilere. Dervişlerden biri;

"Ben varım efendim. Daha bugüne kadar hiç kimseye kaptırmadım gönlümü," diye cevap verir. Bunu üzerine Hazret, oduncuya dönerek; "Tamam evlat, işte bulduk eşeğini! Al götür," der.

Aşk bahsinde Mevlânâ ulaşılamayan bir zirvedir; öyle bir yüce dağdır ki kendinden önceki ve sonraki tepelerin tümünü gölgede bırakmıştır. Aşk onun tefekkürünün mihverini teşkil eder; "Âşıkların yüzü suyu hürmetine döner şu gökyüzü." Benim dinim aşk dinidir diyen Mevlânâ, insanın değerini de aşk terazisinde tartar. İnsan kime ne kadar âşıksa değeri de o kadardır:

Onsekiz bin âlemde herkes, bir şeyi sever, bir şeye âşıktır. Her âşığın yüceliği, sevgilisinin yüceliği mikdarıncadır. Kimin sevgilisi, daha lâtifse, daha zarîfse, özü daha yüceyse, âşığı da daha azizdir.

Mevlânâ, bütün mevcudatı bir arada tutan gücün aşk olduğuna inanır. Onun nazarında âşık olmayan varlık yoktur; âlem aşktan yaratılmıştır; zira "Aşk olmasaydı, varlık olmazdı." "Bütün dünya, o sonsuz bağdan, o uçsuz-bucaksız bahçeden koparılmış bir gül demetidir." "Bir tek zerre, O'nun aşk güneşinden boş değil, Her gül, O'nun vuslat bahçesinin kokularını taşır."

Kurt da aşk nedir, bilir, horoz da, arslan da.
Aşka karşı kör olan, köpekten de aşağıdır.

Aşkın eğitici, arındırıcı ve yok edici gücüne inanan Mevlânâ, "Vehme, hevese âşık olan sadıksa, bu mecaz onu hakikate götürür" diye vurgular. Âşıklar sultanı Hz. Pîr, "Denizi bir çömlek misali kaynatan, dağları kum gibi ezen ve eriten aşk"ın gücünden söz eder ve aşka karşı bigâne kalan katı kalplere seslenir: "Odundan daha aşağı değilsin, inle, inle!"

Mevlânâ, aşkı anlatmak için sayısız semboller kullanır; hikâyeler, menkıbeler, efsaneler masallar anlatır, şiirler söyler. Tabiata bakar, insanların yaşayışını, birbirleri arasındaki münasebetleri kritik nazarlarla gözler, rüzgârın esişine, kuşların sesine kulak kesilir, ağaçların rakedişine,

yaprakların el çırpışına şahit olur... Aşkı anlatmak, bir aşk metafiziği kurmak için kullanmadık delil bırakmaz. Sonunda bütün bunların bir mecazdan ibaret olduğunu, aşkın dilsiz ve delilsiz daha iyi anlatılacağına inanır ve şöyle der:

Birisi sordu ki: “Âşıkların durumu nedir?”
Ben dedim ki: “Böyle bir şey sorma!
Benim hâlîme düştüğünde mutlaka görürsün;
Seni çağırıldıklarında, sen de çağıracaksın- sen de!”

Mevlânâ, daima aşkın ilâhî kaynağına işaret ediyor, aşkın Tanrı'nın vasıflarından olduğunu bilhassa vurguluyor. “Ondan başkasına âşık olmak”, diyor, “geçici bir hevestir. Çünkü mecazî aşk, altınlarla bezenmiş bir güzelliştir. Görünüşü nurdur. Fakat içi dumandır. Nur gitti de duman meydana çıktı mı, mecazî aşk soğur, donar.”

Hülasa Mevlânâ, aşkı dinlerin ve mezheplerin dışında saf metafizik bir alana konumlandırır; “Aşk dinî, aşk mezhebi yetmiş bir şeriatın da dışarıdadır.” der. Mevlânâ binbir mecazla anlatmağa çalıştığı aşkın hallolunmaz metafizik bir mesele olduğunu, burada aklın çamura saplanmış bir merkep misali çaresiz kaldığını ve padişahlığın asla bir işe yaramadığını önemle vurgular. Bir mecazlar ambarı olan *Mesnevi*'de nihayet şöyle der:

Padişahların tahtları, aşka karşı alelade bir tahta parçasıdır. Aşk çalgıcısı semağ vaktinde şunu çalar: kulluk bir bağıdır. Efendilik baş ağrısı. Şu halde aşk nedir? yokluk deryası. Aklın ayağı orada kırıktır. Kulluk da malûm, sultanlık da. Âşıklık bu iki perdeden de gizli.

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

Çağlara aşk destanları söyleten Doğu'da katarlar, ne hazin ki nice zamandır aşksız ilerlemekte, hem de kolektif muhayyilenin harabelerini temaşa ederekten. Atalarımızın zengin mirasına sahip çıkamadık!... Sahip çıkmak

bir tarafa böyle bir hazinenin farkında bile olmadık. Bu bağlamda Azerbaycanlı filozof Selahaddin Halilov, ne kadar doğru söylüyor:

Bizler dedelerimizin mirasına sahip çıkamadık ve onu geliştirmek şöyle dursun modern felsefi düşünce bağlamında bile tekrar içselleştiremedik. Maalesef, şaşkınlıktan başlayan, aşktan geçen ve felsefi idrake, kemal mertebesine yükselen manevi-entelektüel gelişim yolunda son aşamayı unutmuşuz. Doğu'da aşk her zaman kemal ve ahenkle ve ilahi başlangıçla ilişkili bir biçimde ele alınmış, yerine göre kozmogonik anlam ifade etmiştir. Örneğin Nizami Gencevi aşkı doğanın hareket verici güçlerinden biri olarak görmüş, hatta gezegenler arasındaki çekim gücünü de aşkın tezahürü olarak anlamlandırmıştır.

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

Batı'da bu olayın şeytanilikle ilişkilendirilmesi tesadüfi değildir. Şöyle ki, eros-demon (aşk-şeytan) anlayışını daha o zaman Platon *Phaidros*'ta (*Pir*) ileri sürmüştü. Sonraları Batı felsefesi, edebiyatı ve estetiğinde bu idea devam ettirilmiştir. Rollo May, *Aşk ve İrade* başlıklı eserinde şöyle yazmaktadır: “Şeytanilik dediğimiz zaman her hangi bir bireyi kendine tabi kılmak gücünde olan her hangi bir doğal fonksiyon kastedilir. Seks ve eros, kin ve nefret, hâkimiyet ihtirası – şeytaniliye örnek olabilir.”

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

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

Görüldüğü üzere Halilov, evliliğin, birlikteliğin yani şehvî aşkın (erotik aşk) insanın manevî yapısı, nefsi, Ben’i üzerinde fevkalade pozitif bir etkisi olduğundan bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle o, şehvî aşkı bir düşüş, manevî bir küçülüş ve yozlaşma olarak görmemektedir. Tam aksine bir Ben’in kendinden başka bir Ben’i fark etmesi, ona açılması ve onun varlığının önemini kavraması için verilmiş bir fırsat olarak değerlendirmektedir. *Aşk Üzerine* başlığıyla teorik bir eser kaleme alan Rus filozof Vladimir Solov’ev tam da aşkın bu özelliğini vurgulamakta ve şöyle demektedir:

Gerçekten egoizmi tâ derininden, kökünden kavrayan ve söküp atabilen yegâne bir güç vardır; işte bu aşktır, şehvî, cinsî aşk; erotik. Genel olarak söylendikte beşerî aşk; egoizmi feda etmek suretiyle kişiliğin, ferdiyetin kurtarılması ve haklılığının ortaya çıkarılması demektir.

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

* *

Aşk egoizmin aşılması demekse, o zaman evliliği ve aileyi nasıl izah etmek lazım? Bütün egoist duygularını aşkta eriten birisi hangi Saiklerle evlilik yapabilir ve bir aile hayatı kurabilir? Acaba aile hayatı, egoist baskılarla çok yönlü ve karmaşık sosyal ilişkilerden bir kaçış değil midir? Şahsi alakalarını aşkta yok eden kişi, evlilikle yeniden ferdiyete ve egoizme dönmüş olmaz mı? Bütün bu soruları cevaplayabilmek için evliliği ve dolayısıyla aileyi, aile

hayatının doğuşunu detaylarıyla analiz etmek ve anlamak gerekmektedir.

İşte Selahaddin Halilov, *Aşk Felsefesi* başlıklı eserinde bu mevzulara kafa yormakta ve mevcut düşünceleri, gelenekten kaynaklanan alışkanlıklarımızı zihin dünyamızın kazanında adamakıllı çırpıttıktan sonra, yeniden ve her şeyi yeni baştan düşünmeye ve yeni terkipler halinde sunmaya çalışmaktadır. Aile hayatıyla birlikte bir “ayniet aşkı”nın şekillenmeye başlayacağını belirten Halilov, bu durumda aşkın bir değişim geçireceğinden ve cinsel alandan çocuklara yönelen bir ebeveyn sevgisine dönüşeceğini düşünür:

Ebeveyn çocuğunda kendisinin ikinci varlığını, hayatının kendi bedeni dışındaki varoluşunu görür. ...Bu durum, çocuğun büyüyerek tamamen farklı bir karakter ve farklı bir kişilik sergilemesine kadar sürer. Bu başkalık, bu “yadlık” alâmeti belirince sevgi, taş a çarpmış gibi olur; lâkin kırılmaz. Çünkü anne-baba nice yıllar kalbinde beslediği ayniet ümidini yitirmemek için farkları kulak ardı eder, derine gitmez ve gerçeği anlamaya çalışmaz.

Gelgelelim çocuklar büyüüp geliştikçe, erotik duygular daha belirgin bir mahiyet kazanmaya başlar. Bu kaçınılmazdır, zamanla erotik duygular kalbin dünyasına intikal eder ve orada estetik transformasyonlara sebebiyet verirler. Tabiri caizse bu dönemde ilk aşk duygusu göklerden inerek erotik duyguyla birleşir. İlahî ve dünyevi duyguların birbiriyle kucaklaştığı noktada real aşk doğar. Halilov, “Real aşk için, evlilik için ergenliğin en önemli koşulu işte bu iki kutbun birleşmesi, yerin ve göğün çekimlerinin dengelenmesidir” diyor.

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

Doğu’da olsun Batı’da olsun efsane aşklar bir ifrattır; hislerin yüksek bir gerilim yaşaması, şiir ve diğer sanatlar için iyi olsa da her zaman iyi neticeler vermeyebilir. “Semerkant’ı ve Buhara’yı bir güzelin siyah benine

feda etmek”, ne kadar güçlü bir duygudur; ancak reel ilişkilere yaslanmak mecburiyetinde olan evlilik böylesine güçlü bir duygudan ve yüksek gerilimden zarar görebilir. Batı, zaman içerisinde bu neviden aşırılıklardan uzaklaşmaya ve evliliği daha reel şartlarda gerçekleştirmeğe önem vermiştir. Doğu ise evlilik meselesinde kabul edilebilir rasyonellikten hâlen çok uzak görünüyor. Batı’ya kıyasla Doğu’da ferdi hürriyetin çok daha az önemsendiği ve kabul gördüğünü tespit eden filozof Halilov, bu bağlamda fevkalâde önemli görüşler serdetmektedir:

Doğu’da duygu akla yer bırakmamaktadır. Bireysel aşkın kölesi olanların, başka kişiler bir tarafa, kendi sevgilisinin bile duygularına saygı göstermemesinin nedeni muhtemelen bu dengesizliktir. Sevgilisi için tüm dünyayı feda etmeye hazır olanlar onu hissetmek ve onun duygularına saygı göstermek “zahmet”ine katlanamamaktadırlar. Bu nedenledir ki, barbarca bir gelenek olan kız kaçırma olaylarına bile olumlu bakanlar bulunmaktadır. Bazen bu gelenek, büyük bir aşk için toplumsal engelleri aşmak yahut onlarla yapılan mecburi bir mücadele olarak değerlendirilmektedir. Gelgelelim, kızın kendi rızası olmadığı halde onu kaçıran kişi, acaba hangi manevi ortamın ürünüdür? Batı’da kız kaçırma bir suç olarak değerlendirilmektedir. Bizdeki hukuk normları açısından da bu bir suçtur. Peki, ama kız kaçırma bir gelenek olarak yüceltenler de onu bir suç olarak görüyorlar mı?

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

Peki, Doğu için aynı şeyleri söylemek mümkün mü? Doğu’da ufuk hâlâ pek sisli görünmekte ve toplum rasyonel ilişkilerle şekillenmemektedir. Doğu’nun hâli pür melâlini şöyle izah ediyor Halilov dostumuz:

Doğu’da da toplumsal bilinç, var olan ahlâk normları, gelenek ve görenekler aşk duygusuna etki eden faktörlerdendir. Fakat burada aşkın bireysellik düzeyi ve mahremligi yüksek olduğundan aşk daha ziyade iç dünyayla sınırlı kalmış ve toplumsallaşamamıştır. Öbür taraftan, toplumsal faktör çoğu zaman vuslata bir engel olarak ortaya çıktığından burada aşk gerçekliğinin engellerini aşmak ve daha yüksek

duygusal potansiyel kazanmak zorunda kalmaktadır. Lope de Vega tam da bu duruma işaret ederek, “Aşk geçilmez engeller kadar güçlendiren başka bir şey yoktur” demektedir.

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

Netice olarak şunu ifâde etmek isterim ki aşk konusunda söze nihayet yoktur. İster aşk, ister başka mevzu olsun, her iki medeniyeti ön kabullerle değil, kritik nazarlarla okumak lazım gelir. Zannımca Selahaddin Halilov’un da yapmak istediği budur. O itibarla sözü uzatmanın bir faydası yoktur. En iyisi Halilov’u da kritiğin ışığı altında okumaktır; zira Halilov her halükârda okumaya değer bir zihin kudretine sahiptir.

Doğu ve Batı Felsefi Gelenekleri Bağlamında Selahaddin Halilov'un Nefs, Ruh ve Beden Anlayışı

Dr. Agil ŞİRİNOV *

Özet: Ruh-beden ilişkisi konusu felsefe tarihinde müzakere edilen en önemli konulardan biridir. Düşünce tarihinde mezkûr konuyla ilgili iki temel görüşün var olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi ruhu ve bedeni iki ayrı cevher olarak gören düalizm, ikincisiyse bunları aynı cevher olarak kabul eden monizmdir. Makalede konuyla ilgili görüşlerini ele aldığımız Prof. Selahaddin Halilov ise konuyla ilgili idealist ve materyalist yaklaşımların aralarını bulmaya çalışmaktadır. Ayrıca o pozitif bilimleri temel alarak problemi çözme gayretlerinin de sorunlarına dikkat çekmektedir. Makalede adı geçen konuyla ilgili fikir tarihindeki temel görüşler genel hatlarıyla ele alınacak ve prof. Halilov'un nefis-ruh-beden problemiyle ilgili görüşleri bu bağlamda değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Ruh, Nefs, Beden, Düalizm, Monizm, Cevher, Ruh-Beden Problemi, Selahaddin Halilov

Abstract: The problem of mind-body relation is one of the important problems in the history of philosophy. It is seen that two basic views on the aforementioned subject have been put forward in the history of thought. The first is dualism, which sees both mind and body as two different substances, and the second is monism which accepts both of them as one entire substance. Prof. Salahaddin Khalilov, whose views on the subject are discussed in this article, attempts to reconcile the idealistic and materialistic views concerning this issue. He also draws attention to the difficulties of the attempts towards solving the problem on the basis of positive sciences. In this article, the basic views about the abovementioned subject that have been put forward in the history of thought will be generally investigated, and prof. Halilov's views on the mind-body problem will be evaluated in this context.

Key words: Mind, Body, Dualism, Monism, Substance, The Mind-Body Problem, Salahaddin Khalilov

1. Giriş

Ruh-beden, nefis-beden ve nefis-ruh ilişkisi problemleri düşünce tarihi boyunca tartışılabilen en önemli problemlerden biridir. Problem günümüzde

* Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

de zihin felsefesi içerisinde tartışılan konulardan biridir. Muhittin Macit'in de belirttiği gibi "nesnel bir dünyanın parçası olan bedenimizin soyut ve öznel zihinsel varlık alanıyla hangi nitelikte ilişkili olduğu, varsa böyle bir ilişkinin, olgusal olarak hep kabul görmüş cevheresel bir ayırımı mümkün ve anlamlı kılıp kılmadığı" (Macit 2004: 60) problemin temelini oluşturmaktadır. Yani maddi olmayan ruh veya nefis maddi olan bedenle hangi şekilde birleşebilmektedir?

Düşünce tarihinde ruh-beden ilişkisi konusunda iki temel yaklaşımın var olduğu görülmektedir. Bunlar monizm ve düalizmdir. İlk olarak Sokrat öncesi filozoflardan Parmenides'te görülen, 17-ci yüzyılda da Spinoza tarafından savunulan monist anlayışa göre ruh ve beden ayrı cevherler olmayıp aynı cevherdir. Monistler kendi içlerinde iki gruba ayrılmaktadırlar. Otto Neurath'ın fizikalistler olarak isimlendirdiği birinci grup her ikisini maddeye irca etmektedirler. Her şeyin kökenini maddi bir nesne olan suda arayan Thales'e kadar geri götürülen fizikalizm başta Otto Neurath (1931) ve Rudolf Carnap (1959/1932) olmak üzere Viyana çevresi filozoflarınca da kabul görmüştür. Sadece fiziksel olanların varlığını kabul eden bu gruba göre ruha isnadedilen her şey aslında beyin ve onun fonksiyonlarından ibarettir. (Stoljar 2009) Nötr monistler (neutral monists) diye adlandırılan ikinci grup ise madde ve ruhun her ikisinin fiziksel veya ruhsal olmayıp nötr olan bir cevherin ürünü olduğunu iddia ederler. Monist anlayışın karşısında yer alan, ilk defa Platon tarafından sistematik bir şekilde savunulan ve Orta Çağ Hristiyan skolastikleriyle İslam meşşai filozoflarınca da kabul gören düalizme göre ruhsal ruh ve madde birbirinden bağımsız iki ayrı cevherdir.

Makalemizin temel amacı mezkûr konuyla ilgili düşünce tarihinde var olan görüşleri genel hatlarıyla ele almak ve prof. Selahaddin Halilov'un görüşlerini de bu bağlamda açıklığa kavuşturmaktır.

2. Düşünce Tarihinde ruh (nefs)-beden ilişkisi problemi

Ruh-beden ilişkisi ilk olarak Platon'la düşünce tarihinde ciddi şekilde müzakere objesi haline gelmiştir. Sokrat öncesi dönemde filozoflar daha çok ilk madde (arche) ve değişimin var olup olmaması gibi problemlerle ilgilenmişlerdir. Antropolojik dönemdeyse bilginin imkanı ve fazilet-bilgi ilişkisi gibi konular felsefenin temel müzakere objeleriymiş.

Başta Pythagoras ve Sokrat olmak üzere kendisinden önce ruhun bedenden ayrı ve ölümsüz olduğunu savunan filozoflar bulunmakla birlikte düşünce tarihinde ilk defa olarak Platon sistematik bir şekilde bedenden ayrı bir ruh anlayışını savunmuştur. Hiç şüphesiz filozofun ruh-beden ilişkisi konusundaki fikirlerinin onun tümelerle (*universalıa*) ilgili ileri sürdüğü idealar teorisiyle direkt bir irtibatı bulun-

maktadır.[§] Platon'a göre ruh bedenden ayrı bir cevher olup ezeli ve ebedi olan idealar alemiyle bu alemin bir nevi tikel kopyaları konumunda olan maddi nesneler arasında bir köprü işlevini görmektedir. Yani tamamen soyut idealarla somut maddi alemdeki nesnelerin irtibat kurması imkansız olduğundan araya hem idealar aleminde yere inen ve soyut bir mahiyete sahip olan, hem de maddi alemle irtibatı olan ruh girmekte ve böylece ilişki mümkün olmaktadır. *Timaeus* diyalogunda Tanrının aleme şekil verirken akli (bilgiyi) ruha ruhu da bedene koyduğu söylenmektedir. (Platon 1999: 18)

Platon'a göre ruh pasif olan beden karşısında aktif bir konuma sahiptir. Zira bedeni yöneten ruhtur. Fakat beden de duyular aracılığıyla maddi nesneleri ruha tanıtmaktadır. (Derbender 2007: 21) Bu nedenle ruh ve beden ayrı bir cevherler olmakla birlikte insan bu ikisinin birleşiminden oluşmaktadır. Dolayısıyla bunlar birbirlerine gereksinim duymaktadırlar. Bu bağlamda Platon'a göre bu ikisinden birinde problem olarsa diğeri de bundan etkilenecektir. (Platon 1999: 82) Dolayısıyla bu ikisi arasında ahenk mutlaka korunmalı ve unutulmamalı ki ancak sağlıklı bir beden sağlıklı bir ruha sahip olabilir. Ama yine de ruh öncelikli olduğu için ondan kaynaklanan problemler daha büyük hasara neden olur: "Bedende veya insan doğasında olan tüm iyilikler ve kötülükler ruhtan kaynaklanır ve ondan dökülür." (Platon 1931: 13)

Öyle görünüyor ki Platon bilginin ruhtan kaynaklandığını kabul etmekle birlikte beden ruhun bilgi elde etme araçlarından biri olduğunu da inkar etmiyor.

Platon'un öğrencisi olan Aristo da nefis-beden ayırımı üzerinde durmuş ve onun bu konudaki görüşleri kendisinden sonra da felsefe tarihinde yön belirleyici bir konuma sahip olmuştur. Aristo'nun nefis anlayışının düalist mi monist mi olduğu konusunda bugün bile tartışmalar bulunmaktadır. Hatta onun hayatının ilk dönemlerinde hocası Platon'un etkisinde kalarak düalist bir anlayışı savunduğu, daha sonra ise bundan vazgeçtiği iddia edilmektedir. (Macit 2004: 54-55) Fakat onun nihai olarak bu konudaki görüşlerini kendisinin madde-suret anlayışı temeline oturttuğunu söylemek mümkündür. Buna göre nefis maddi bedenın suretidir. Dolayısıyla nasıl ki madde suret olmadan cevherleşemiyor, aynı şekilde nefis de beden olmadan maddeden ayrı bir şekilde cevherleşemez. (Macit 2004: 68) *Nefs Üzerine* (Peri Psüchês) adlı eserinde o nefsin ne tam anlamıyla beden ne de tam anlamıyla ondan ayrı olmadığını söylemektedir. (Aristo: 23) Böylece Platon ve Kartezyen felsefelerindeki nefis ve beden tamamen ayrı bir cevher olduğuna dair görüşlerin aksine Aristo'nun düalist ve monist bakış açılarının ortasında ılımlı düalist bir tavır diye bileceğimiz bir anlayışı savunduğunu

[§] Platon düşünce tarihinde *universalia ante res*-külliler eşyadan önce vardır görüşünü savunan aşırı realizmin kurucusu olarak kabul edilir.

söylemek mümkündür.

Düalist yaklaşıma Kartezyen düşüncede de rastlamaktayız. Özellikle Rene Descartes'in *res extensa* ve *res cogitans* ayırımı bizi ruh-beden ikilemine götürmektedir. Psikofiziksel dualizm görüşü olarak bilinen bu anlayışa göre doğa (*res extensa*) mekanik kanunlara tabidir fakat ruh değil. Yine ona göre ruh ve beden bir-birini karşılıklı olarak etkilemektedir (G. Skirbekk-N. Gilye 2006: 255) Descartes'e göre ruh bedenden ayrıık müstakil bir cevherdir. Filozof *Metot Üzerine Konuşma*'da şöyle demektedir: "Ben bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisi ile ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır." (Descartes 1984: 33)

Kartezyen felsefenin ruh-beden ilişkisindeki dualist ikileminden kurtulmak için Gottfried Wilhelm Leibniz psikofiziksel paralelizm (psychophysical parallelism) diye bilinen bir anlayışı savunmuştur. Evrenin karşılıklı etkileşime değil içsel bir değişime maruz kalabilen sonsuz sayıda monadlardan oluştuğunu kabul eden bu görüşe göre ruhla beden arasında gerçekte her-hangi bir nedensel bağlantı söz konusu değildir. Fakat bunlar tam bir uyum içinde hareket ettikleri için sanki aralarında bir nedensellik ilişkisi var görüntüsü ortaya çıkmaktadır. Halbuki bu tıpkı eşzamanlı hareket etmek için uyarlanmış iki saate benzemektedir.

Önceleri bir çok filozof tarafından savunulmakla beraber Nicolas Malebranche tarafından sistemleştirilen Aranedencilik (occasionalism) teorisi ise ruhla beden farklı cevherler olduğunu kabul etmekle birlikte bunların arasındaki ilişkinin direkt Tanrı vasıtasıyla gerçekleştiğini iddia eder. Bu anlayışa göre bedenle ruh arasında bir ilişki gereksinimi ortaya çıktığı zaman Tanrı devreye girerek bu irtibatı sağlar. Örneğin, şayet bedenin herhangi bir uzvunda bir yaralanma gerçekleşse Tanrı ruhun acı hissetmesini sağlar. Yoksa bedenin yaralanmasının ruhun acı duymasıyla direkt bir irtibatı bulunmamaktadır. ("Mind-Body Problem" 2006: 258-259; Dölek 2010: 159-174) Aslında bu görüş *teceddüd-i emsâl ve halk-ı cedit* teorileriyle Malebranche'dan asırlarca önce İslam kelimcileri, özellikle de eş'ariler tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre alemde Tanrının müdahil olmadığı hiçbir zaman keşiği bulunmamaktadır. Alemde herhangi bir neden-sonuç ilişkisi söz konusu olmayıp her şey her an Tanrı tarafından yeniden yaratılmaktadır. (Karadaş 2007: 7-22)

Temeli Platon ve Aristo gibi Grek filozoflarına dayanan ve İslâm filozoflarınca (bk. Türker 2006: 66), özellikle de İbn Sînâ tarafından daha ileri bir düzeyde ele alınan nefis teorisi müteahhirin dönemi kelâmcılarınca da, özellikle Gazzâlî ve Râzî ile birlikte kabul görmüştür. Ancak mütekaddimin dönemi mütekellimleri, genellikle mücerret cevher anlayışını benimsemediklerinden bu teoriye soğuk yanaşmış, bunun yerine kendilerine mahsus ruh teorisini geliştirmişlerdir. Nefisle ruhun mahiyetine yüklenen anlamlar bu iki teorinin temel farkıdır. Zira, nefis anlayışını benimseyen

meşşai filozoflara göre o, zatı itibariyle maddeden ayrı soyut bir cevherdir. Ruh anlayışına göre ise o, “latif bir cisimdir.” Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi müteahhirîn dönemiyle birlikte kelâmcıların birçoğu da nefis teorisini benimsemiştir. Nefis teorisinin kabulü İslâm düşünürlerine fizikten metafiziğe geçme imkânı sağlamıştır. (Türker, “Nefs” 2006: 531) Zira zatı yönüyle tamamen soyut olup fiilleri yönüyle somut olan nefis soyuttan somuta geçişi sağlamaktadır. Bunu beş cevher bağlamında ele alırsak karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Cevherlerden ilk üçü, yani madde, sûret ve onlardan oluşan cisim tamamen somut, akıl ise tamamen soyuttur. Nefis ise belirttiğimiz gibi bir yönüyle soyut diğer yönüyle somuttur. Bu da nefse, mücerretle müşahhas arasında geçişi sağlama imkânını vermiştir. Başta İbn Sina olmak üzere meşşai düşünürlerle göre nefsin varlığı herhangi bir delile ihtiyaç duymaz. Çünkü onun varlığını inkâr etmek insanın kendi varlığını inkâr etmesi anlamına gelir. (Tûsî 1413: 16; a.mlf. 1383: 350-351.) Zira nefis, herkesin “ben” diye ifade ettiği şeydir. (Atay 1983: 109; Tûsî, *Fusûl* 1986: 176)

İslam filozofları nefsi Aristo’dan bu yana kullanılan şekliyle “bilkuvve hayata sahip tabii organik cismin ilk kemali” olarak tanımlamaktadırlar. (Tûsî 1406/1986: 16)

İslam düşünürlerine göre nefis beden değildir. Buna göre insan, bedeninin ve uzuvlarının farkında olmayabilir. Halbuki her zaman zatının ve nefsinin farkındadır. Ayrıca insan cisim olma yönüyle -ki beden de bir cisimdir- diğer cisimlerle ortak olup insanî nefse (nefs-i nâtika) mâlik olmasıyla onlardan ayrılmaktadır. Bu durum nefsin beden olmadığını göstermektedir. Yine nefis beden ölmesiyle birlikte ölmez. Zira nefsin diriliği, bedenden farklı olarak zatı gereğidir. Diriliği zatı gereği olanların ise dâimî olarak ölmeleri imkânsızdır.

Peripatetik gelenek bitkisel (nebatî), hayvanî ve insanî (nefs-i nâtika) nefis ayrımını da benimser. Buna göre, beslenme (tegazzî), yetiştirme (nümu) ve üreme (tevlîd) güçlerine sahip olan bitkisel nefis en alt mertebede olan nefis türüdür. Ondan sonra bitkisel nefsin bütün güçlerine ve ilâveten idrak ve iradî hareket güçlerine sahip olan hayvanî nefis gelmektedir. En üst mertebedeki nefis türü ise cisimlerden mücerret ve maddeden ayrı olan insanî nefistir (nefs-i nâtika). Bu nefis, nebatî ve hayvanî nefislerin sahip olduğu bütün güçlere sahip olup bunlardan başka akletme ve yapma gücüne de sahiptir. Akletme gücü de aklı ve nazarî olmakla ikiye ayrılmaktadır. (Tûsî 1405/1985: 497-500; a.mlf. 1335: 20-21)

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı gibi İslam filozofları da nefis-beden ilişkisi konusunda düalist bir yaklaşıma sahip olmuşlardır.

İşraki felsefenin kurucusu olan Şihabeddin Sühreverdi de meşşailerle terminolojik bir farklılık içerisindeyse de ruh-beden ilişkisi konusunda düalist bir anlayışa sahip olmuştur. Onun bu konudaki görüşü

“Nur” anlayışına dayanmaktadır. (bk. Halilov 2004: 110-137) Ona göre Nurlar Nuru (Nuru'l-Envar) olan Tanrıdan başlayarak varlıkta bir nurlar hiyerarşisi sözkonusudur. İlk nurdan uzaklaştıkça nurun şiddeti de azalmaktadır. Yaratılışın ikinci aşamasını oluşturan *kahir nurlar* vasıtasıyla oluşan insan ruhu da nurlar alemine göre eksik bir konuma sahip olduğu için yeniden oraya dönmek için aşırı bir iştiaak duyar. (Sühreverdi 1993: 146) Ayrıca Sühreverdi maddi olanı karanlık, ruhani olanı ise nurla ifade etmektedir. O, Nur'dan uzak olması hasebiyle karanlık olarak gördüğü maddeyi nurlar alemiyle irtibatı bulunan ruh karşısında ikincil bir konumda görür.

Yukarıdaki bilgilerden de görüldüğü üzere özellikle ilk ve orta çağda ruh-beden ilişkisiyle ilgili temel tartışmalar daha çok ruhun veya nefsin maddeden ayrı soyut bir cevher olup olmadığı konusuna odaklanmıştır. Bu dönemde daha fazla taraftara sahip olan düalist ekolün ruhu da beden gibi müstakil bir cevher olarak kabul etmesine karşın monist yaklaşım bunu reddetmiştir. Son dönemde ise özellikle de pozitif bilimlerin yükselişiyle birlikte beyin üzerindeki araştırmaların da etkisiyle daha çok ruhun veya nefsin beyinin bir fonksiyonu olduğuna dair görüşün ağırlık kazandığını görmekteyiz. Hatta problemi Kuantum mekaniği çerçevesinde halletmeye çalışan düşünürlerin bile bulunduğu görülmektedir. Özetle söylemek gerekirse bilimsel gelişmeyle birlikte istisnalar bulunmakla birlikte (özellikle din felsefecileri arasında) ruh veya nefsin daha çok maddeye indirgendiğini söyleyebiliriz. Özellikle fiziksel ve zihinsel olan arasındaki ilişkiyi inceleyen zihin felsefesi içerisinde konunun aktüel olduğunu söylemek mümkündür.

3. Selahaddin Halilov'a göre ruh-nefs-beden ilişkisi ve bunun düşünce tarihi bağlamında değerlendirilmesi

Yukarıda da belirtildiği üzere düşünce tarihinde mezkûr probleme ikili bir perspektiften yaklaşılmıştır. Yani problem ruh-beden veya nefsbeden ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca özellikle modern dönemde bilimsel alandaki gelişmelerle birlikte ruhsal olanın bir nevi maddesel olana indirgendiğini de söylemek mümkündür. Prof. Selahaddin Halilov da probleme bu iki yönden giriş yapmaktadır. Öncelikle o problemi üçlü bir perspetiften ele aldığını ileri sürmektedir. Ona göre felsefe tarihinde probleme bugüne kadar ruhla beden ve nefisle beden ilişkisi bakımından yaklaşılmış fakat problem ruh, nefis ve bedeninin üçlü ilişkisi bağlamında ele alınmamıştır. Yine ona göre nefis ve beden insanın sahip olduğu iki cevherdir: “İnsan bedene sahip oluşuyla fiziki bir varlık olup doğaya sıkı bir şekilde bağlıdır. Ama aynı zamanda o ruhsal bir varlıktır, nefse sahiptir ve ruh dünyası ve kozmik zekayla karşılıklı ilişki içerisinde.....Nefsten farklı olarak ruh kozmik bir olay sayılabilir. Onun bir damlası insanla irtibata geçtiğinde insanla ruhlar alemi arasında bir çığır açılır.” (Halilov 2007: 36)

Özellikle doğa bilimlerin yükselişiyle birlikte ruh-beden ilişkisiyle

ilgili klasik tartışmalar yerine konunun bilimsel bir şekilde açıklanmasına yönelik çabalara öncelik verildi. Prof. Halilov'a göre aslında bu gelişme, özellikle *ortaya çıkarılamayan bilinçle* ilgili öğretisi sonunda var olan paradigmaların değiştirilmesi gereksinimini ortaya çıkarmış, maddi alemin kurallarını ruha tatbik eden ve böylece Doğu düşüncesinden uzaklaşmış olan Batı düşüncesinde eskiye, yani doğu düşüncesine dönüş talebini ortaya koymuştur. Fakat Batı düşüncesi henüz bu konuda materyalist açıklamaların boyunduruğundan kurtulamamıştır. Materyalizmin “yüksekte olanı aşağıda olana bağlı kıldığını” kabul eden ve nefis-beden ilişkisi konusundaki materyalist bakış açısını aşmaya çalışan Amerikan filozofu ve psikoloğu William James bile bu konuda doğabilimsel açıklamanın handikaplarını aşamamıştır.

Aslında materyalist bakış açısı iki maddi taraf arasındaki ilişkinin özü bakımından bunlardan farklı olan bir mahiyeti yani bilinci ortaya çıkardığını iddia eder. Halilov'a göre bilim için ulaşamaz ve izahedilemez olan da işte bu geçiştir. (Halilov 2007: 39-40) Yani nasıl olur da madde madde olmayan bir şey üretiyor? Bu soru halen modern bilimin açıklamakta güçlük çektiği bir konu olmakta devam ediyor. Yine ona göre bilimin en yeni kazanımlarından yararlanarak konuya bir açıklık getirmek isteyen felsefe de bu konuda sadra şifa verecek bir açıklama sunmamaktadır. Esasında Prof. Halilov bu alanın bilimin felsefeye bırktığı bir alan olarak değerlendirerek (Halilov 2007: 41) nefis-beden ilişkisi konusunda bilimin diyebileceği nihai bir sözün olmadığını da ima etmektedir.

Halilov ruh-beden ilişkisi konusundaki sırf düalist ve sırf monist teorilerin de kabul edilebilir bir nitelikte olduklarını düşünmemektedir. Çünkü bunların birincisinde bedenın ikincisinde ruhın ikincil bir konuma düşürüldüğü görülmektedir. Halbuki insan sadece ruh olarak değil ruhani ve cismani bir varlık olarak yaratılmış olup bu yönlerden herhangi birinin inkarı gerçeğin tahrifi anlamına gelmektedir. (Halilov 2004: 112; a.mlf. 2009: 72) Peki o zaman onun kendisi hangi alternatifi sunmaktadır? Ruhla bedenın ilişkisi ona göre nasıldır? O bu ilişkinin mahiyeti konusundaki görüşlerini altı önerme şeklinde ifade etmektedir. Birinci önermeye göre **nefis ruhın bedenle “çevrelendiği”, somutlaştığı ve ferdileştiği bir haldir.**(Halilov 2007: 42) Bundan anlaşılacağı üzere ruh nefse nispetle külli bir konumda olup bedenle irtibata geçince cüzileşmekte, ferdileşmektedir. İslam meşşai gelenek de nefsin bedende ferdileşmeden önce külli aklın bir parçası olduğunu ileri sürer. Fakat Selahaddin Halilov bunu akıl değil ruh olarak isimlendirmektedir. Ona göre göre insan nefsi lokal ve ferdi olmakla beraber, direkt ruh alemiyle irtibatlı olduğu için insana akli aleme katılma olanağı sağlamaktadır.

Prof. Halilov'un ileri sürdüğü ikinci kaziyeye **göre nefis ruhla beden arasında olup aşağıdan bedene yukarıdan da ruha bağlıdır.**

(Halilov 2007: 42) Bu görüşle Halilov'un aşırı düalist ve monist görüşlerin arasını bulmaya çalıştığını ve böylece ılımlı düalist bir perspektiften hareket ettiğini ileri sürmek mümkündür. Zira buna göre nefis bir taraftan tamamen soyut bir cevher olan ruhla, diğer taraftan ise somut olan bedenle irtibatlıdır ve varlığı bunlarla direkt bir şekilde ilişkidedir.

Üçüncü önerme şöyledir: **Nefsin var olması bedenin ruhla canlanması sayesinde mümkün olmaktadır.** (Halilov 2007: 42) İkinci kaziyenin devamı niteliğinde olan bu önerme nefsin varlık nedeninin ne tamamen ruhani ne de tamamen maddi ve bedeni olmadığını ortaya koymaktadır.

Dördüncü önerme yaşamın devam etme imkanıyla ilgilidir: **“Sonsuz, ebedi ve ezeli ruhun sonsuz, ebedi ve ezeli maddeyle görüş makamında mahalli nefis ve mahalli beden yaranmakta ve bunlar birbiriyle uyum içerisinde oldukları ve bir birlerini tamamladıkları sürece yaşam devam etmektedir. Hayat ruhla maddenin görüşünden doğan ve nefisle bedenin birbirini tamamlaması şeklinde devam eden yekpare bir süreçtir.”** (Halilov 2007: 42) Bu önerme hem ruhun hem de maddenin ezeliklik ve ebedilik vasfına haiz olduklarını ileri sürerek bunların bir-birlerinin karşısında bir önceliğe sahip olmadığını iddia eder. Ona göre canlılığın temeli ve hayatın sürdürülebilme imkanı ruh ve maddenin uyumlu bir birliktelik sergilemesine bağlıdır. Bu uyum var olduğu müddetçe yaşam da sürdürülebilirliğini koruyacaktır.

Halilov'un ileri sürdüğü beşinci ve altıncı önermeler şöyledir: **Her bedenin temelinde belirli bir idea vardır ve bedenin ideası ile nefsin ideası birbirine tekabül etmektedir.** (Halilov 2007: 42)

Prof Halilov'a göre bedenle irtibat sonucunda lokalleşen ve ferdileşen nefsin zaman-zaman bu zincirden kurtulma olanağı elde etmesi mümkündür. Bunun en bariz örneğini uykuda görmekteyiz. İnsan uyurken onun nefsi geçici olarak bedenden ayrılmakta, zaman ve mekan belirlenmişliğinden kurtularak ruhlar alemine girmekte ve böylece bir taraftan diğer bedenlerden ayrılmış olan ruh-nefslerle görüşmesi, diğer taraftan da zaman belirlenmişliğinin kaybolması sebebiyle maziye ve geleceğe seyahat edebilmesi mümkün hale gelmektedir. (Halilov 2007: 42-43)

Yukarıda da üzerinde durulduğu üzere peripatetik gelenekte bitkisel, hayvani ve insani (düşünen nefis) nefis ayrımı bulunmaktadır. Prof. Halilov da bu ayrımı kabul etmekte ve insani nefsi diğerlerinden ayıran temel özellikler üzerinde durmaktadır. Ona göre insan da hayvani nefste görülen bir çok özelliğe sahiptir. Örneğin her ikisi içsel bir harekete sahiptirler. Fakat insanı hayvandan farklı kılan en temel fark onun eylemlerinin herhangi bir irade değil bilinçli ve planlı bir istek ve irade vasfına haiz olmasıdır. İnsanı farklı kılan diğer bir özellik onun fikir oluşturmak ve fikri pratikte gerçekleştirmek imkanına sahip olmasıdır. Ayrıca fikirler pasif bir halde de insanda var olabilirler. Onların gerçekleşmesi de gerek insanın kendi çevresiyle

irtibatının gerekse de onun içsel bir etkinliğinin sonucunda bu fikirlerin daha sade fikirlerden türemelerinin sayesinde mümkün olmaktadır. (Halilov 2007: 45)

Halilov gerçekliğin bütüncül bir manzarasının onun tefekkür ve cisim gibi belirsiz ve koşullu anlayışlara bölünmesi neticesinde ortaya konamayacağını vurgulayarak mutlak monist ve mutlak düalist anlayışların yetersizliği üzerinde durmaktadır. Ona göre bu konuda “en optimal model bir taraftan mutlak ideanın, diğer taraftan da mutlak madde anlayışlarının (onların) tariflerini ortaya koymaktır. Bu iki kutup arasında bir konuma sahip olan insanın ve maddi dünyanın özelliklerini ve bunlar arasındaki irtibatı da ancak bundan sonra açıklığa kavuşturmak mümkündür.” (Halilov 2007: 46)

Prof. Halilov mutlak ideanın Tanrı ile özdeşleştirmesine de karşı çıkmaktadır.** Çünkü ona göre böyle olunca maddenin konumunun belirlenmesinde bir takım zorluklar ortaya çıkacaktır. Şöyle ki, bu görüş kabul edilirse o zaman ya maddenin ideadan türediğini veya onun Tanrıya bağlı olmadan önceden var olduğunun kabul edilmesi gerekecek ki, bu görüşlerin her ikisi de problemi çözmekten yoksundur. Zira birinci yaklaşım Eflatun'un idealar teorisini akla getirmektedir ki, bu da son kertede maddi olanın real varlıktan yoksun olduğu görüşüne götürmektedir. İkinci görüş ise maddeyi Tanrıyla aynı statüye sahip bir konuma getirmektedir. Halilov bu aşamada kendi formülünü ileri sürmektedir:

İnsan kendisi bedene sahip olmakla birlikte aralık dünyanın bir parçasıdır. Tıpkı diğer cisimlerin idea ve maddenin vahdetinden ibaret olmaları gibi, daha doğrusu belirli bir idea temelinde maddeden yapıldıkları gibi, insan da beden ideasının taşıyıcısıdır. Tüm diğer cisimlerden farklı olarak insan hem başka bir ideanın –kainat ideasının taşıyıcısıdır, yani mikrokozmosdur, hem de bu idea belirli durumlarda aktif hale gelebilen, canlanabilen, yani bilince dönüşen bir ideadır. Diğer bir ifadeyle, insan nefse, ruha sahip olmakla birlikte aralık dünyadan mutlak ideaya doğru yaklaşmak, idealar alemine seyahat etmek (kendi içine dalmak, iç dünyasına, manevi aleme yönelmek, yüklenmek) olanağına sahip olsa da, bu dünyada olduğu taktirde cisim ve hadiselerle aynı tertipli taraf olabilir, yani bu dünyanın yasalarına da tabi olmak ve onun ahengiyle uyum içinde olmak zorundadır. (Halilov 2007: 46-47)

** Ona göre Tanrı mutlak idea ve mutlak madde (materia) kutuplarını birleştiren yegane Mutlak Varlıktır.

Demek ki, insan madde ve ideanın birleşiminden ibaret olup her ikisinin imkanlarını kendisinde taşıyan bir varlıktır ve bu aslında onu kainatın küçük bir modeli haline getirmektedir. İnsan ne tamamen ruhani ne de tamamen maddi bir varlıktır. Bu görüş aynı zamanda insanın bu iki yönünden hiçbirisinin diğeri üzerinde mutlak bir egemenliğe sahip olmadığını göstermektedir. Onun varlığını yetkin bir şekilde sürdürmesi de bu ikisi arasında uyuma bağlıdır. Her halde bunu en güzel bir şekilde açıklayan Romalı şair Juvenal'in söylediği ve Halilov'un da paylaştığı "sağlam kafa sağlam vücutta bulunur (Mens sana in corpore sano)" ifadesi olsa gerek. (Prof. Halilov'un bu konudaki formülü için bk. Halilov 2007: 55-66)

4. Sonuç

Prof. Halilov'un adı geçen konuya yaklaşımını düşünce tarihi bağlamında değerlendirmek gerekirse onun özellikle bu konuda bugüne kadar serdedilmiş olan görüşlerin arasını bulmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Her bedenın temelinde bir idea olduğunu kabul etmesi Platon'u andırırmaktaysa da maddeye de ezelilik ve ebedilik özelliğini atfederek ondan ayrılmaktadır. Ruhu ezeli ve ebedi olarak kabul etmesi onu yine Platon ve Ortaçağ skolastik filozoflarına yaklaştırmaktaysa da nefsi aşağıdan bedene yukarıdan ruha bağlı olan orta bir konuma yerleştirmesi onun görüşlerini mezkûr ekollerden farklı kılmaktadır. Ayrıca maddeye ezelilik ve ebedilik özelliklerini atfederek gerek Platon'da gerekse de Kartezyen gelenekte görülen aşırı düalist tavra karşı çıkmakta, ruhu ezeli ve ebedi bir cevher olarak kabul edişıyla de materyalist tavrı dışlamaktadır. Bu bağlamda onun anlayışının ılımlı bir düalist tavrı yansıttığını söyleyebiliriz.

Prof. Halilov'un altını önemle çizdiği başka bir konu ruh-beden ilişkisini sırf bilimsel gelişmeleri temel alarak çözmeye çalışan materyalist bakış açısının bu konuda yeterli olmayışıdır. Ona göre bilim maddi olan tarafların maddi olmayan bilinci nasıl orta çıkardığını açıklayamamaktadır. Esasında Halilov'a göre bu konu bilimin değil felsefenin konusu olmak durumundadır.

Sonuç olarak Prof. Halilov'un ruh-nefs-beden ilişkisi konusundaki görüşlerinin düşünce geleneğinde konuyla ilgili serdedilegelmiş teorilerin eksiklerini telafi etmeğe yönelik bir sentez özelliğini haiz olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

1. ARISTO, *On the Soul* http://books.google.co.uk/books?id=MfcoelDswC&printsec=frontcover&dq=editions:efUZfHRgqJ0C&hl=en&sa=X&ei=ek_9Tpb2KMnoOYS16bcB&ved=0CDIQuwUwAA#v=onepage&q=editions%3AefUZfHRgqJ0C&f=false
2. ATAY, Hüseyin, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983

3. "Mind-Body Problem", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, Detroit 2006, C. 6
4. DERBEDER, Fazıl *Platon ve Aristoteles'te Ruh-Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, [basılmamış yüksek lisan tezi], Denizli 2007
5. DESCARTES, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul 1984
6. DÖLEK, Dölek, "Malebranche'in Hayatı, Eserleri ve Döneminin Felsefi Yapısı", *Hikmet Yurdu*, 2010, cilt: III, sayı: 6, İbn Rüşd ö.s.
7. HALİLOV, Selahaddin, *Maneviyat Felsefesi*, Bakü, 2007
8. -----, *Şark ve Garb: Evrensel İdeale Doğru. Felsefi Etütler*, Bakü, 2004
9. -----, *Şark Ruhunun Garp Hayatı*, Bakü, 2009
10. KARADAŞ, Çağfer, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimirâr, Hudûs-i Dâim", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2007, sayı: 8, s. 7-22
11. MACIT, Muhittin "Aristoteles ve İbn Sinâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, sayı: 26
12. PLATON, Charmides, çev. Benjamin Jowett, Oxford, 1931
13. -----, *Timaeus*, çev. Benjamin Jowett, Pennsylvania, 1999,
14. SKIRBEKK, G. - GILYE, N. Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul, 2006
15. STOLJAR, Daniel, "Physicalism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/physicalism/>>.
16. SÜHREVERDİ, Şihabeddin, *et-Telvihat*, ed. Henry Corbin, Tahrân 1993, C. 2
17. TÛSÎ, Nasiruddin, *en-Nefsü lâ tüfsidü bi fesâdi'l-beden (Telhîsü'l-Muhassal* içinde), Beyrut 1986.
18. -----, *Fusûl* (Abdullah Ni'met, *el-Edilletü'l-l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasiriyye* içinde), Beyrut 1986.
19. -----, *Ahlâk-ı Nâsiri*, Kum 1413
20. -----, *en-Nüfûsü'l-arziyye (Telhîsü'l-Muhassal* içinde), Beyrut 1405/1985.
21. -----, *Risâle-i Cebr ve Kader (Mecmûa-ı Resâil-i Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî*, içinde), Tahrân 1335 hş.
22. -----, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Kerim Feyzi), Kum 1383 hş.
23. -----, *Tecridü'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâli), Kum 1406/1986
24. TÛRKER, Ömer, "Nefs", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII
25. -----, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı* [basılmamış doktora tezi], Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 66).

Bu makale Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı
altında Bilim Geliştirme fonunun mali desteği ile
gerçekleştirilmiştir. –

Grant № EIF-2011-1(3)-82/74/5

Maneviyat Felsefesinde “Benlik” ve “İnsan”: Muhammed İkbâl ve Salahaddin Halilov

Dr. Mehriban KASIMOVA*

Özet: Makalede maneviyat felsefesinde “benlik” ve “insan” problemi Muhammed İkbâl ve Salahaddin Halilov’a göre kaleme alınmıştır. Burada özellikle bu iki problemin yorumuna dikkat çekilmesi, aslında bu iki problemin maneviyat felsefesinde en derin konumda olması ile ilgilidir. Makalede iki alt başlıktan ilkinde M.İkbâl ve S.Halilov düşüncesine göre benliğin ruh ve nefis boyutu ele alınmış, diğerinde ise milli ve manevi değerler sisteminde benliğin rolü tahlil edilmiştir. Sonuç kısmında her iki düşünürün kendi felsefesi sistemlerinde “benlik” düşüncesi ile ilgili yorumları tahlil edilmiştir.

Anahtar kelimeler: benlik, nefis, Mutlak Ben, İkbâl, Salahaddin Halilov, maneviyat felsefesi.

Summary: In the article has been drawn problems of “ego” and “human” according to Muhammad Iqbal and Salahaddin Khalilov in the philosophy of spirituality. Drawing attention to the interpretation of these two problems, in fact, it is related to the deepest position of these two problems in the philosophy of spirituality. There are two subtitles in the article and in the first subtitle has been illustrated the aspect of “soul” and “self” of the ego according to Muhammad Iqbal and Salahaddin Khalilov; and in the other subtitle has been described the role of the ego in the system of national and moral values. At the conclusion has been analysed the comments about the idea of “ego” according of the both thinkers in their own philosophical systems.

Key words: ego, self, Ultimate Ego, Iqbal, Salahaddin Khalilov, philosophy of spirituality

Giriş

Maneviyat nihai ve kişisel hakikatlerle ilgili olan bir alandır. Bu bakımdandır ki, insan, maneviyat felsefesi ile nasıl hayatını nihai olanla anlamlı hale getireceğini ve kainatın derin ve gizemli hakikatlerine karşılık verebileceğini bilebilir. Aşkın bir varlığa yönelmiş maneviyat temaları, onun

* Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

toplumsal yansımalarını da dikkate almaktadır. Çünkü maneviyatın özü zaten aşkın olanın diğer bütün varlıklardaki tezahürüdür. İnsan ise aşkın varlığın tezahürünü kendinde gösterebilecek en üstün varlık olduğu için maneviyat felsefesinde insan fenomeni ve aşkın varlık ilişkisi daha çok önemlidir. Daha açık söylemek gerekirse, insan manevi zekasına göre aşkın olanın tezahürünü kendinde duyar, ona göre istikrarlı biçimde erdemli davranışlarda bulunmak ister. Çünkü erdem, hayatın bütün alanlarında başarıyı elde etmek için olan ilk adımdır. Örneğin Sokrat'ın erdemi bilgi olarak görmesi ve bilen birinin de kötülük işlemeyeceğini söylemesi, insanın gerçek mutluluğunu elde edebilmesi için bu bilgiye – erdeme ihtiyac duyduğuna işaret ediyor. Platon'un da erdemi başlangıçta Sokrat gibi ele almasıyla birlikte, daha sonra onu ideler kavramı ile ilişkilendirerek erdem sahibi insanın, iyinin, güzelin, adilin bilgisine yani idesine ulaşmış olduğu söylemiştir. Böyle bir insan davranışlarında ölçülülük ve adaleti tutmaya çalışır. Aslında Aristo erdem kavramında ölçülülük düşüncesine daha çok önem vermiştir. Bunu Aristo'nun erdemli davranışın kendisinin ölçülü davranış olduğunu söylemesinde görebiliriz (Çubukçu 1982: 69-72). İslam düşüncesinde de erdemlilik manevi hayatın en zirvesinde kabul görmüştür. Bu bakımdandır ki, İslam felsefesinde maneviyatın yeri, manevi hayatın gereği özenle çalışılmıştır.

Dini düşünceye göre insan yaratılış itibarıyla bir topraktan, maddi unsurdan, bir de ona can veren ruhtan, manevi unsurdan yaratılmıştır. Yani insanın bir maddi, fiziki varlığı vardır ki, buna vücut deniyor, bir de fiziki olmayan, yani gözle görünmeyen fakat hisedilen manevi, ruhi tarafı vardır. Şu da vardır ki, insanın can bulması için, yani yaşaması için fiziki ve ruhi varlığının bir arada olması lazımdır. Yaşamak için ne sadece ruh ne de beden yeterlidir. Aslında hayat bu iki unsurun vahdetidir. Tasavvuf düşüncesinde vahdetin mahiyeti de bu iki unsura göredir. Ama ruh konusunu işlerken “nefs” kavramı da dikkate alınmalıdır. İslam düşüncesinde bazı mütefekkirler ruh ile nefsi aynı tutmuş, bazıları da bu ikisini ayrı ayrı ele almış ve çalışmışlardır. Bazıları nefsi, ruhun kötü tarafı olarak, şeytani merkezde görüp, onu aslında insanileştirmiş, daha doğrusu indirgemeci yaklaşımla, maddeye indirmiş; bazıları ise onu ilahi bir nur olarak kabul etmiş ve onu maddeye can veren bir alamet hesap etmiştir. Şimdi biz Muhammet İkbâl ve Selahaddin Halilov felsefesinde ruh ve nefis kavramlarından yola çıkarak benlik ve insan konusuna genel bir bakışla dokunacağız. Daha sonra ise benlikle ilişkili olan milli ve manevi değerler sisteminde bu iki düşünürün görüşlerine değineceğiz.

1. *Ruh, nefis – benlik ve insan*

Genel olarak ruh ve nefis ayırımı Aristotel felsefesinde temellendirilmiş ve onun da otoritesi ile desteklenmiştir. Şöyle ki, Kutsa b.

Luka'nın "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında" adlı risalesine göre, ruhun maddi nitelikli olduğu fikri Demokritos'ta şekillenerek bir ölçüde Yunan düşünce geleğinde yerleşmiştir (el-Yunani 2009: 195-196). Yalnız şunu da belirtmek gerekir ki, Yunan felsefesindeki "maddi ruh" anlayışı Aristotel'in fizyolojik-epistemolojik insan tasviri ile beslenmiştir. Aristotel'deki ruhun dört yeteneğinden üçü, yani beslenme, algı ve kendi istemi ile hareket etme, bedene bağlı olup, bedenle birlikte yok olur. Yalnız dördüncü düşünme yeteneği ise sadece insanlarda ortaya çıkmıştır. Bu rasyonel yön bedene bağlı değildir ve bedenle birlikte ölmez. Bunun nedeni ise, pneumatik anlayışa göre o ruha sonradan, dışarıdan gelmiş olmasıdır. Böylece ruh ve nefis ayırımı ortaya çıkmış, ruhun (pneuma) maddi olduğu görüşü daha sonralar Galen ve diğer helenistik düşünürleri tarafından da benimsenerek, İslam düşünce dünyasına, İslam'ın özünü aykırı olmasına rağmen girebilmiştir.

Diğer taraftan İslam düşüncesinde ruh ve nefis problemi araştırılırken genellikle şu hususlarda ittifak edilmiştir (İmamoğlu 1995: 348):

1. Ruh insanın hakiki varlığı ve varlığının temel unsurudur.
2. İnsan ruhu nurani, latif ve Rabhani unsurdur.
3. Ruh cisim değildir. Onda eriyip bozulma, parçalanma, eksilme olmaz. O sadece hareket verir ve yön tayin eder.
4. Ruh madde içinde maddeden ayrı bir varlıktır.

Aslında beden maddi olmakla passiv nitelik taşımakta ve her hangi bir ideya taşıyıcısı olarak kabul görmemektedir. Çünkü sadece nefis ideya taşıyıcısı olabilir. Yukarıdaki hususlar da bunun bir göstergisidir. Örneğin Ebu Turhan "insan mutlağı da, mahiyeti de, sonsuzluk ve ebediyeti de sadece ruhunun enginliğinde bulabilir" (Halilov 2007: 42) deyerek, bedenın dünya ideyasının, aleme yansıyan ideyanın bir kısmı olduğu düşünceni ve bedenın pasiv ideya taşıyıcısı olduğu fikrini savunmuştur. Salahaddin Halilov'a göre ben, onu idare eden nefisle belirlenir ve herbir insanın kendine özel nefsi vardır. Yani dünyada ne kadar insan varsa o kadar da nefis vardır (Halilov 2007: 41). Bu konuda Muhammed İkbal de, her insanın mustakil "ben"e sahip olduğunu bildirmiş (Gasimova 2001: 42), aynı zamanda dünyanın da bir ben olduğunu ve hatta varlık mertebeleri arasındaki yeri ne kadar aşağı seviyede olursa olsun, her atomun da bir ben olduğu görüşünü savunmuştur (Aydın 1987: 83). Aslında Ebu Turhan'ın "ruhın tasdiki bedenın inkarı üzerinde kurulmalıdır" şeklindeki ifadesinin şerhinde insanın mutlak ben'e yönelmesi, bir yandan dünyanın maddi tarafından uzaklaşma gereği, diğer yandan da dünyanın kanunlarına tabe olmak, onun ahengine uygunlaşmak zorunda olması ile mümkün olacağını ifade ederek, "benlik" düşüncesinin bütüncül yorumunu vermiştir (Halilov 2007: 47). Burada dünyanın da bir ben olduğu görüşü, dolayısıyla insan ben'inin ben'lik mertebelerinde en yüksek mertebede olması ile birlikde dünya ben'ine uyum sağlayabileceğini ve bu şekilde bütün ben'lerin Mutlak Ben'e yöneleceğini anlayabiliriz.

İkbal, kainatı bütüncül bir açıdan ele almış ve aklın, sezginin ve duygunun aynı gerçeği kavramaya yönelik değişik yollar olduğunu ifade etmiştir. O, determinizmi, aslında hürriyeti, yaratıcılığı ve sonsuzluğu sınırladığı için reddetmiştir. Belki de bu yüzden İkbal her zerrenin bir ben'i vardır demiş, her zerrenin iradeye sahip olduğunu da ifade etmiştir. Bu irade ise, benlik mertebesine göre değişir. Yani insanın ben'i Mutlak Ben'e mertebe bakımından yakınlığı, onun diğer bütün varlıklardan daha hür iradeye sahip olduğunu ifade eder. Burada Riffat Hasan "Allah ve insan, ikisi birden nasıl hür olabilir? (Hasan 2004: 84) sorusunu sorarak benliğin Mutlak Ben'e (Ultimate Ego) benzer hür bir kişisel sebeplilik olma düşüncesini tahlil etmeğe çalışmıştır. İkbal'a göre buradaki yanılsama, konuya özellikle teolojik tartışma getiren, hakiki tecrübenin ta kendisi olan hayatın kendiliğinden olma özelliğini dikkate almamadır. Şüphe yok ki, benliğin kendisine bağışlanan spontane güçle ve buna bağlı olarak beklenmedik hareketleriyle birlikte ortaya çıkışı, bir anlamda, her şeyi kuşatan Mutlak Ben'in hürriyetine bir sınırlamadır. Ancak bu sınırlama dışarıdan dayatılan bir sınırlama değildir. Bu Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden ortaya çıkıyor ki, onun vasıtasıyla Allah, sonlu benleri kendi seçmiştir. Bu şekilde sonlu benler O'nun hayatının, gücünün ve hürriyetinin katılımcısı olmuştur (İqbal: 89). Salahaddin Halilov'da ise bu konu biraz daha farklı boyutta ele alınmıştır. Dünyanın programlanmış olduğunu, onun idare olunduğunu söylerken, dünyadaki bütün cisimlerin, hadiselerin, ilk programa, kadere, kısmete göre vuku bulduğunu ifade etmiş, sadece ve sadece insanın irade sahibi olup, seçim imkanına malik olduğu bildirmiştir. İnsan iradesi dünyada meydana gelen süreçlere müdahale etme gücüne sahip olup, süreçlerin ilkin programa göre akışını da değiştireceğini, alın yazısını lokal boyutta bozabileceğini savunuştur (Halilov 2007: 49).

Zihinsel ve fiziksel olaylar zaman içinde cereyan etmiş olaylardır. Fakat ben'in zaman süreci fiziksel olayların zaman sürecinden temelde çok farklıdır. Fiziksel olayların oluşumu belirli bir zaman sürecinde geçen mevcut işaretleri açıklar, ancak bu işaretler zaman sürecinin kendisinin değil sadece kendi zaman sürecinin sembolleridir. Çünkü gerçek zaman süreci ancak ve ancak benliğe bağlıdır (İqbal: 113). Salahaddin Halilov gerçekliği zaman dilimine göre açıklarken, geçmişe göre şimdiki zamanın insan şuurunda aktivleşmiş olmasını, bir bakıma aktuallaşmasını gerçek zaman süreci olarak kabul etmiştir. Bu durumda ben'in daha tecrübe etmediği (gelecek), ama potansiyel olarak var olduğu kabul edilmiş, sonsuz potansiyel bir dünya vardır ki, bu dünya Mutlak Ben'in bir tecessümü ve tecrübesidir (Halilov 2007: 48-49).

İkbal benliği iki yönde ele almıştır. Bunlardan ilki, ontolojik bakımdan felsefi bir mana taşıyan ve atomdan kainata, bütün varlık mertebelerinde mevcut olan bir "ben"dir. Burada insanın beni hürdür ve Allah bu

mertebelerin üzerinde Mutlak Ben'e sahiptir. Diğerisi ise, daha çok metafiziksel bakımdan, "nefsini bilen Rabbini bilir" düşüncesine göre ele alınmış, evliyaların tasavvufi bir mana yükledikleri bir "ben"dir. İkbâl, âlem nizamının aslının benlik olduğunu savunarak, görünen herşeyin benliğin sırlarından olduğuna, âlemin mahiyet olarak benlik ile eşdeğer olduğuna ve benliğin aşk ve muhabbet ile kuvvetlenince âlem nizamının aşikar ve gizli kuvvetlerini teshir edeceğine inanmıştır (İkbâl 2005: 32). Bu inancını şu misraları ile dile getirmektedir: "Benlik, muhabbetle kuvvet kazanınca, onun kudreti âlemi emri altına alır" (İkbâl 2005: 40). İkbâl felsefesinde "Ben", "Aşk" ve "Tanrı" terminleri merkezde ele alınmış ve bu üç termin gerçek manada yakından ilişkilendirilmiştir. Aslında "aşk"ı da, "ben"i de Tanrıda birleştiren İkbâl, "Allahın ahlakıyla ahlaklanın" hadisine dayanan benlik düşüncesine göre, Allah'ı inkar edenin dinen, "ben"i inkar edenin ise ona göre kafir olacağını bildirmiştir (Gasimova 2011:43). Aşkın ilahi boyutunu çok dikkatli bir şekilde ele alan S.Halilov ise, "Muhabbet ve İntellekt" adlı eserinde insanlararası aşkın Allah'ın iradesiyle vuku bulduğunu, insan yaratılıştan itibaren ruhunun belli ölçüde tamamlanmadığını ve bu yüzden bir ömür boyu instinktif ve intuitif şekilde Vahit'te tamamlanmaya, bütünleşmeye can attığını ifade etmiştir. İnsan böyle bir yarım kalmışlıktan kurtulma ve bütünleşmeye doğru yönelmelere baş vurmaktadır. Bu çabalardan biri de, insanın kendi yarım kalmış manevi varlığını, tamamlanmamış uyumunu neye göre ise veya merhaleli şekilde kamilleşerek değil, kendi yarım kalmış "ben"inden tamamen vazgeçip, kendini kaybederek, O'nda – Mutlak Varlık'ta bulma yoludur. Burada diyor Halilov, tamamlanmamış ihtiyaç farklı şekilde ödenilmiş oluyor. Şüphe yok ki, Tanrı kamilliyin en üst zirvesidir ama bu hayatta normal bir insanın yaşadığı aşk, sadece idede ilahi aşk olabilir ve bu ideye giden yol mutlaka belli merhalelere göre olmalıdır. Aslında Halilov burada mustakil benin yaşadığı her bir tecrübenin de mustakil olacağını ve hatta olması gerektiğini ifade ederek, manevi yükseliş merhalelerinin alt katlarında farklılıkların ortaya çıktığını, yukarıya doğru yükseldikçe ise farklılıkların ortadan kalkıp, bir bütünlüğün meydana geleceğini söylemiştir (Halilov 2006:57-59). Halilov'un bu felsefi çizgisini biz milli tefekkür düşüncesinde de görebiliriz. Örneğin her milletin milli tefekküre sahip olması, fakat tek bir hakikate hizmet etmesi gerektiği düşüncesi ile onun milli felsefi düşüncesinin temelini teşkil etmektedir (Bünyadzade 2010:89-139).

Genel olarak İkbâl'in benlik düşüncesini şu üç başlıkta ele almak mümkündür (Gasimova 2011: 45):

a. Her benliğin derinliklerinde kendi benliğini bilmek ve varlığının şuurunda olmak fikri vardır. Bu yolla insan yaşamış olduğu bütün bunalımlara rağmen, zorluklara karşı gelmeyi ve acılardan korkmamayı öğrenir. Yani, benliğini terbiye edip, benin şuurunda olan insan, vucud kalıplarının sınırlarını aşarak, kendi nasibini kendi kuvvetiyle âlemden söküp alabilir.

b. Her benliğin derinliklerinde kendini ortaya çıkarma arzusu vardır. Her seviyedeki benlik bu arzuyu taşır. Her varlıktaki ben, Mutlak Ben'e ulaşmak ister ama bu, bir hulul ve ya İlahi Benlik'le ittisal değil, benliği en güzel şekilde gerçekleştirip, ortaya koymak ve ilahi meziyetlere ulaşmaktır. Eğer bu arzu kaybolursa, o zaman hayatın bütün acıları ve çekilmezlikleri insanı mahveder. Bu fikir İslam düşüncesindeki fitrat konusunu hatırlatmaktadır. Örneğin, fitrat ilk yaratılış anlamına gelmekle birlikte, mutlak yokluğun yarılarak, içinden varlığın çıkması hadisesidir. İlk tarz, ilk şekil, varlığın ilk saf halidir. Bu hal, İslam halidir. Varlığın hakikatı işte bu haldir. Dine göre insan, bu saf fitratı koruma ve onu kamilleştirme arzusunda olmalıdır.

c. Gerçek benliğe sahip olan insan, maddi anlamda Hakk'ın huzurunda yokluğunu kabul eder. Hakk'ın huzurunda kendini yok saymak ise, aşk ile tefekkürü birleştirip, niyaz makamından naz makamına çıkmakla mümkün olur.

Salahaddin Halilov'da ise benlik düşüncesi şu başlıklarda ele alınabilir:

a. Ben nefisle belirlenir ki, nefis mustakildir. Bu durumda benler de mustakil olacaktır. Şöyle ki, onların yaşadıkları her bir tecrübe de mustakil olacaktır.

b. Mutlak Ben'e yönelme ben'in maddi alemden kopmadan, ona uyum sağlayarak mümkün olması, aslında alemdeki hadiselerin ilk programa göre vuku bulmasıyla ilgilidir. Sadece insan ben'i bu akışı lokal boyutta bozar. Yani Mutlak Ben'e yönelmede insan ben'inin alemdeki hadiselerde işkiraki mutlaktır.

c. Aşkın Mutlak Ben'in iradesiyle benliklerde vuku bulur, yalnız ruhun yaratılıştan itibaren tamamlanmamış olması, onu aşkın tatmininde instinktif ve intuitif şekilde Vahit'te doğru iter. Kimi böyle bir bütünleşme çabasında kendi "ben"inden tamamen vazgeçer, kendini kaybeder; kimi de, merhaleli şekilde kamilleşerek, idede ilahi aşkı bulur.

2. Milli-manevi değerler sisteminde insan ve benlik

Modern İslam düşüncesinde benlik felsefesinin temelleri Kur'an ve klasik İslam kaynaklarının yanı sıra çağdaş felsefe ve bilime dayanmaktadır. "Benlik" için felsefede geniş alan olarak maneviyat felsefesinin seçilmesi, konuyu hem maddi alanın dışında tutmak, hem de manevi boyutta "ahlak" ve "eğitim" düşüncesine göre tahlil etme fırsatını da beraberinde getirmektedir. Örneğin Salahaddin Halilov bugün modern toplumun insanı için manevi kamillik boyutunu tartışırken sadece öğüt ve eğitimle yetinmenin doğru olmadığını, ama onlarsız da bu sürecin olamayacağını söylemesi (Halilov 2007: 9), insanın manevi düşüncesi ve benliği için çevresel boyutun önemini göstermektedir.

Toplumlar kendi düşünürleri ve aydınları sayesinde varlıklarını sürdürebilirler. Gerçek şudur ki, gelişen ve değişen bir dünyada varolabilmek ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun için doğru bir düşünceye, ideyaya sahip olmak gerekir. Ancak bir ideyaya sahiplenmek, o ideyaya hizmet etmekle mümkündür. Ebu Turhan'ın ifadesiyle "İdeya – onu

söyleyen insandan ziyade, ona sahip olanlara hizmet edir” (Halilov 2007: 202). Dolayısıyla milli ruhu, milli felsefi düşüncede bulan toplumlar, yaşanan toplumsal bunalımları rahatlıkla aşabilmekte ve kendi toplumsal ideyalarını kurabilmektedirler.

İkbal toplumsal eğitimin önemini milli ve manevi değerler sisteminin oluşumunda ilkin şart olarak kabul etmektedir. O, fert, toplum, çevre, yaratılış vs hususların tahlilini “benlik” düşüncesi çerçevesinde ele almış, “ego” ve “ferdiyet” kavramlarının izahı ile işe başlamıştır. İkbal, ferdiyeti insan hayatının bütün organizasyonlarının temelinde görüyor ve ferdiyeti inkar eden ve ya onu gerçeklikte, varoluşta dağılan bir cüz olarak gören felsefi ve dini görüşlere itiraz ediyor. Çünkü bu zaman gerçek anlamda sorumluluğumuzu kaybetmiş oluruz, orijinalliğimiz ve eşsizliğimiz de ortadan kalkmış olur. Ama sürekli bir çaba ve yenilenme, ferdiyeti güçlendirir. Yani çabalarımız daha kompleks ve daha mükemmel bir ferdiyete ulaşma mücadelesidir. İkbal, külürlerarası farklılığı anlayabilmek için, söz konusu kültürlerin “insan” kavramına dikkat çekmiştir. Budizmden, Hristiyanlıktan örnekler verirken, aslında bu dinlerin dünyada yaşanan acının temel bir gerçek oluşundan yola çıkmalarını ve bu şekilde insan faktörünün bu acılardan kurtulabilmesi için ferdiyeti yıkararak, benlikten vazgeçmelerinde aramalarını şiddetle tenkit etmiştir. Budizm dünyada mevcut acıların niçin sadece insan tarafından çekildiğinin sebebini, onun bir benliğe ve ferdiyete sahip olmasında görüyor. İnsan bu haliyle geçmişini hatırlayan, şimdiki halini düşünen, geleceği ile ilgili düşüncelere sahip olan bir varlıktır. Bu sebepten insan, benlikten ve ferdiyetten kurtulmalıdır. Hristiyanlık'ta da temel gerçek – günah olduğu için, biz kendi imkan ve yeteneklerimizle gınahtan kurtulamayız fikri hakimdir. İkbal'e göre İslam bütün bu anlayışların karşısına çıkmakla, insanlığa en büyük hizmeti götürmüştür. Şöyle ki, Kur'an kötülüğün varlığını görmezlikten gelmiyor, onunla mücadelede ise, benlikten vazgeçmek yerine, tam tersine olabildiğince benliği güçlendirmeyi emrediyor. İkbal, bu düşünceden hareketle, insanın çevresindeki diğer varlıklardan daha fazla bir hakikat derecesine sahip olduğunu söyler ve bütün yaratılmışlar arasında Halik'in yaratıcı hayatına şuurulu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olduğunu bildirir (İqbal: 83-84).

İkbal için sadece ben diyebilecek şey gerçekten var olacaktır düşüncesi, milli tefekkürle bağlıdır. Burada o, diğer sosyal ve kültürel faaliyetlerde olduğu gibi, eğitimde de temel amacının, bütün insanların ferdiyetlerini güçlendirmek olması gerektiğini önemle vurgulamıştır. Bu anlamda özümseme ve aktif anlama kapasitesine ulaşamayan fertler ilerleyemezler, kurucu ve geliştirici olamazlar. Dolayısıyla bu fertlerden oluşan toplum da, ölü bir toplum olacaktır. İşte bu sebepten, toplumsal eğitim ferdiyetin güçlenmesini amaçlamalı, milli tefekküre ulaşmalıdır. Kısaca İkbal'e göre, eğitimin en yüce amacı herkesin bireyselliğini (individuality) desteklemek, yani gizilgüçlerini geliştirebilmelerini

sağlamaktır. Bu konuda S.Halilov milli felsefi fikrin, milletin kendini algılama sürecinde ortaya çıkacağını savunmuştur. Bu ise bütün milletlerde olmaz. “Millet” düşüncesini “etnos”tan ayıran özellik, milli-etnik tefekkürle milli-siyasi tefekkürün vahdetinden doğan milli felsefi fikrin formalaşmasıdır. Yalnız birçok insan, ne yazık ki, özünü (kendi milli varlığını) ya farklı görebilmez, ya da sadece duygu seviyesinde farklılaştırabilir. Halilov bunun sebebinin çeşitli insanların akıl ve vatan modellerindeki çelişkilerin, yani mantıksal bakımdan ortaya koydukları vatan modellerinin vahit yöne istikametlenmediğinde, tam tersine birbirine zıt kutuplarda olduklarında görüyor (Halilov 2007: 363-374). Ebu Turhan’ın “milli ruh, aşkla aklın ittifakından ortaya çıkar” (Halilov 2007: 365) ifadesi, milli ruhun benliğin derinliklerindeki ruha uyumunu ve bu anlamda gerçeklik kazanacağını açıklar. Bu şu demektir ki, ferdiyeti başkalarından ayıran temel özellik olan milli ruh, milli düşüncedir ki, bu da başkalarından transfer olunmadan, toplumsal gerçekliğin kendi inkişaf mantığından doğan milli tefekkürden ortaya çıkıyor (Bünyadzade 2010: 129).

İkbal, milli tefekkürde mensubiyet duygusu ile birlikte vatan sevgisinden de bahsetmiştir. Burada coğrafi bağlılığın, ferdin mesubiyet duygusunun gelişimindeki önemine dikkat çekmiş ve vatanına ihanet edenlerin dini inanç bakımından da günah işleyeceğini söylemiştir. Bununla İkbal, İslam dinindeki millilik boyutuna işaret etmeğe çalışmıştır. Halilov’da milli düşünce ve milli tefekkür boyutu vatanseverlik konusunda ele alınmış ve çalışılmıştır. O, milli ruhun sonucunu milli devlet düşüncesinde buluyor. Daha doğrusu devletçilik ile milliliğin birleşmesi Halilov felsefesinde ideal devlet modelini oluşturmaktadır. Milli tefekkürü milli devletten ayrı düşünmeyen Halilov’a göre “hangi milletde hangi milli manevi değerler üstünlük arz ediyorsa, onun bütün insanlar tarafından kabul görmesi de ideal küreselleşme modeline daha çok uygun düşer” (Halilov 2007: 391). Burada millilikle umumbeşeriliğin vahdeti düşüncesine dikkat çekerek, küreselliğin verdiği imkanları, yani karşılıklı iletişimde sahip olduğumuz milli değerlerin de başkalarına aşılmasını önemle arz etmiştir.

Sonuç

İkbal’in yaşadığı dönem özellikle İslam dünyasında Müslümanların benliklerinde fikri, ahlaki ve dini yapılarında çözülüşün ve çöküşün yaşandığı bir dönemdi. Bu dönemin yansımaları biz zaman zaman onun şiirlerinde gördük. Daha doğrusu onun eserlerinde Müslümanların benliklerinde yaşanan çöküşün yansımaları, bunun sebepleri ve sonuçları üzerinde durduğu ve bu sebepleri aradan kaldırmak için çözüm yollarını hararetle ifade ettiği görülmektedir. İkbal benliği zayıflatan sebepleri Müslümanların bizatihi bir bir yaşadığını ifade ederek, maneviyat bozukluğunun zorunlu bir neticesi olan aşk ve cezenin kaybolmasını

Müslümanların maddi ve manevi ölümleri olarak tasvir eder. İkbâl'in "benlik" üzerinde kurduğu felsefesinde ideal hayat düşüncesine dayanan oldukça özgün fikirleri vardır. Öyle görülüyor ki, İkbâl felsefesine göre toplumsal kurumların amacı insanı evrenin maddi güçlerini fethetmek ve insanın ruhsal yüceliği başarması için aksiyon, yaratıcılık ve orijinallik yoluyla kişiliği geliştirmektir olmalıdır. Bu bakımdan onun "ferdiyet" anlayışı özgündür ve gelenekçiler tarafından dile getirilenden çok farklıdır. Burada biz bireyi toplumun sesi olarak görüyoruz. İkbâl beden ve ruhun dengeli gelişimine olan ihtiyaçtan bahs ediyor ve bunların ayrılmaz bir biçimden birbirleriyle bağlantılı olduğunu savunur. Şöyle ki bu düşünce onun felsefesinin merkezini oluşturuyor. Özetle söylemek gerekirse, onun felsefesinde ister toplumsal eğitim ve ya milli değerleri taşıyan eğitim kurumu bizatihi bir amaç değil, amaca ulaştıran bir vasıta. O, bütün sosyal kurumlarda olduğu gibi, eğitimde de diğer milletleri taklit etmeme hususunda çok dikkat olmamızı her fırsatta vurgulamıştır. Çünkü ona göre taklit etme eğilimi intiharın bir türüdür.

Salahaddin Halilov felsefesinde insan merkezli bir düşüncenin varlığı, onun toplumsal boyutunu da beraberinde getirmiştir. Şöyle ki, Halilov, insan "benliği"ni hayatın anlamı ve amacı olarak görmüştür. "Benliğin" terbiyesinin milli ve manevi değerlere göre olmasını önemle arz eden Halilov, burada ruhun eksik kalan, daha doğrusu yarım kalan tarafını da "aşk" bağlamında ele almıştır. "Aşk" felsefesinde hem insani hem de ilahi boyutu çok dikkatli bir şekilde ifade etmekle, insanın dünya ile olan ilişkisine de değinmiştir. "İnsan her konumda neyse, dünya da onun için odur" deyerek, insanın iç dünyasının dış dünyaya yansımaları ve burada "ben" in vücut için hakim bir konumda olduğunu söylemeye çalışmıştır. Bunun için Halilov da İkbâl gibi "ben" in doğru bir şekilde terbiye edilmesine ve bu bakımdan milli ve dini değerlerin eğitimde önemine dikkat çekmiştir. Halilov'da milli ruhun her bir alanda tezahürünü görmek mümkündür. O, milli eğitim, milli devlet düşüncesini İslami gelenekten daha farklı ve daha dolgun bir şekilde ifade ederken, İkbâl'in düşüncesini de tamamlamıştır.

Bibliyografya

- İbrahim Agah Çubukçu, "Erdem Üzerine", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sayı: 5, Ankara, 1982
- Könlü Bünyadzade, *İslam Felsefesi: Tarih ve muasırılık*, Çaşıoğlu yayınları, Bakü, 2010
- Kusta b.Luka el-Yunani, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çev: İbrahim Halil Üçer, *M.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, İstanbul, (2009/1)
- Mehmet Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIX, Ankara, 1987
- Mehriban Gasimova, "Mehmed İkbâl Felsefesinde insane ve menlik düşüncesi", *BDU İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, Nisan, Bakü, 2011

- Muhammed İkbal, *Esrar-i Hodi*, çev: Ali Nihat Tarlan, (Esrar ve Rumuz adıyla çeviri yapılmıştır), Sufi kitap yay., İstanbul, 2005
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Feedbooks
- Riffat Hasan, “İkbal’in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2: 1, 2004
- Salahaddin Halilov, *Muhabbet ve İntellekt*, Nurlar neşriyatı, Bakü, 2006
- Salahaddin Halilov, *Maneviyat Felsefesi*, Azerbaycan Üniversitesi Neşriyatı, Bakü, 2007
- Vahit İmamoğlu, “Ruh Beden İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, Erzurum, 1995

Bu makale Azerbaycan Cumhuriyeti
Cumhurbaşkanlığı altında Bilim Geliştirme fonunun mali
desteği ile gerçekleştirilmiştir. –

Grant № EIF-2011-1(3)-82/74/5

Felsefenin Eski Problemine Yeni Yaklaşım

Yard.Doç.Dr. Behram HASANOV*

Özet: Makalede felsefenin eski ve temel problemlerinden olan idea-materia ilişkisi ve bu bağlamda varlığın konumu incelenmektedir. Önce tarihsel perspektifte söz konusu problemle ilgili kutuplaşmalar ve çözüm arayışları ele alınmış, mevcut yaklaşımların eksik tarafları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Daha sonra yaşayan filozoflardan S. Halilov'un konuyla ilgili yeni ve mevcut yaklaşımların fevkine yükselebilen kapsayıcı yaklaşımı analiz edilmiştir.

Anahtar kelimeler: idea, materia, varlık, felsefe

Abstract: The article investigates one of the fundamental and old problems of philosophy which deals with the relations of idea-matter and the position of existence in this context. At first the author explores the polarations which relating to the problem in question and imperfect aspects of present approaches is discovered. Then the author analyses the comprehensive approach of S. Khalilov which goes over the present approaches.

Key words: idea, matter, existence, philosophy

Giriş

Felsefenin ne olduğu ve neyle uğraştığı tarih boyunca bizzat felsefenin kendisinin üzerinde kafa yorduğu en temel sorulardan biri olmuştur. Filozoflar bu soruya oldukça farklı cevaplar verseler de tüm filozofların bir konuda, felsefenin *Bütün*'le ilgili bir şey olduğu konusunda birleştiklerini gözlemlemek mümkündür. Fakat söz konusu *Bütün* filozoflar tarafından farklı şekilde kabul edilmiş, *Bütün*'den neyin kastedildiği konusunda çeşitli yaklaşımlar segilenmiştir. Söz konusu yaklaşımlar aynı zamanda felsefede idealist, realist, materyalist vb. felsefe okulları sınıflamasını da koşullandırmış ve *Bütün*'le ilgilendiğini iddia eden filozoflar adeta *Bütün*'ün yalnız parçalarıyla uğraşmışlardır. Dolayısıyla, filozoflar çoğu zaman ya tamamen soyut, yaşamdan bağımsız konular üzerinde kafa yormuş, ya da felsefeyi "bilimselleştirerek" ampirik açıdan, yani pratik bakımdan ve gözlemlenerek doğrulanamayan veya reddedilemeyen mülahazaların anlamsız olduğunu ilan etmişlerdir. Söz konusu yaklaşımların varış

* Zonguldak Karaelmas Üniversitesi, Ereğli Eğitim Fakültesi, Din kurulu ve Ahlak Bilgisi Bölümü, öğretim elemanı

noktalarındaki bu tektarafılılıkları ve gerçeklikten uzak yaklaşımlarını anlayabilmek için kuşkusuz onların ön kabullerini, çıkış noktalarını ve kendi teorilerini inşa etme süreç ve aşamalarını incelemek gerekmektedir. Bu makalede bunları ayrıntılı olarak yapmamız imkansız olduğundan genel hatlarıyla ele almaya çalışacağız. Bir sonraki aşamada da yaşayan filozoflardan Selahaddin Halilov'un felsefenin konusu ve alanıyla ilgili mevcut çelişkileri aşmaya çalışan özgün yaklaşımını tartışacağız.

Kutuplaşmalar ve Çözüm Arayışları

Felsefe tarihine göz attığımızda filozofların kendi felsefi sistemlerini *Bütün* gibi neyi kabul ettiklerine bağlı olarak geliştirdiklerini ve sözkonusu kabul üzerine inşa ettiklerini görüyoruz. Fakat bu, sorgulamasız bir kabul olmayıp, “gerçek varlık” niteliğini taşıyabilme şartına bağlı kılınmıştır. Neyin “gerçek”, neyin “yanılgı” veya “gölge” olduğu felsefenin de görevlerini belirlemiş olacak, felsefe “gerçek varlık”ı anlamak ve anlamlandırmak üzere yola koyulacaktı. Söz konusu yolculukta filozoflardan bir kısmı “gerçek varlık”ı nesnel dış dünyanın “dışında” bir yerde, bir kısmı da duyularımızın algılama kapsamındaki nesnel şeyler olduğunu iddia etmiş, dolayısıyla birinciler maddi dünyayı, ikinciler de İdea'nın varlığını gözardı etmişlerdir.

Antik Yunan düşüncesinde bahsettiğimiz birinci çizginin tipik temsilcisi Platon, ikinci çizginin temsilcileri de materyalistler ve Aristoteles'dir. Platon'a göre, gerçek varlık ideadır ve söz konusu gerçek varlığı idrak etmenin karşısında en büyük engellerden biri duyusal olarak algılanan dış dünya ve duyuların bizzat kendisidir. Dolayısıyla, gerçek varlık tamamen dış dünyadan soyutlanmış halde mevcuttur ve bizim onu algılamamız ve idrak etmemiz de kendimizi dış dünyadan soyutlayabildiğimiz ölçüde mümkündür.

Antik Yunan düşüncesinde materyalist yaklaşım ise gerçek varlığın zaman ve mekan bağlamında mevcut olduğunu, somut fiziksel cisimlerden ibaret ve duyusal olarak algılanabilen ve idrak edilebilen olduğunu iddia etmişlerdir. Benzer şekilde Aristoteles de gerçek varlığı hissî olarak algılanabilen ve idrak edilebilen düzeye indirmiştir. Gerçi, Aristoteles idea'yı tamamen reddetmemekteydi, fakat şeylerin her birinin idea'sının kendi içinde saklı olduğuna inanan Aristoteles'in seçtiği, daha doğrusu kendisinin tesis ettiği metot olan formel mantık şeylerin sadece maddi özelliklerinin ortaya çıkartılabilmesi için bir işe yarayabilirdi. S. Halilov'un da işaret ettiği üzere, formel mantık aslında “felsefenin inkarından başlamakta ve fikrin bilimselleştirilmesi sürecinin temelini atmaktadır.” (Halilov 2006: 54) Öte yandan Aristoteles nesnel dış dünyanın yapısının madde ve idea oranına göre farklılıklar arz ettiğini dikkate almamış, madde-form öğretisiyle evrenin karmaşık yapısını basite indirgemıştır.

Antik Yunan Düşüncesi'ndeki yaklaşımların Modern Dönem Batı felsefe düşüncesinde de farklı şekillerde de olsa sürdürüldüğünü görüyoruz. Modern Dönem'de idealizmin tipik temsilcileri olarak Berkeley ve Hegel'i, materyalizmin temsilcileri olarak da Hobbes ve Marx'ı gösterebiliriz. Fakat Berkeley varlığı zihnimizde varolan bir idea, tasarım ve tasavvurdan ibaret olduğunu, Hegel de maddenin Mutlak İdea'nın bir evrim aşaması olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Berkeley ideanın nesnel dış dünyadaki varlığını gözardı ettiği halde, Hegel de ulaşılmaz olan Mutlak İdea'yı doğada, dış dünyada aramaya kalkışmıştır.

Modern Dönem'de materyalizmin temsilcileri olan Hobbes evrenin her parçasının düşünceden bağımsız cisimden (Hobbes materya ve cisim kavramlarını eşanlamlı olarak kullanır) ibaret olduğunu, Marx da, benzer şekilde olaylar dünyasında olup bitenleri düşünceden bağımsız nesnel gerçeklik olarak, maddi gerçekliğin özelliklerinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla her iki yaklaşım da dünyanın ve dünyada olup bitenlerin aşırı basitleştirici ve indirgemeci "açıklama"sını vermektedirler. Söz konusu "açıklama"ların nesnel dış dünyada mevcut olan idea veçhesini farketmesi, maddi dünyanın derinliklerine daldıkça daha da imkansızlaşmakta, mahiyet ve tümellerin de maddi dünyada objektif olarak mevcut olduğu savunulmaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri de "Batı düşüncesi" olarak nitelendirilen "hissî-duyusal metodun olayların parçalara ayırmayı, bölmeyi gerektirmesi"dir. (Halilov 2004, 8) Bu, kuşkusuz yalnız tektaraflı bir felsefe ortaya çıkarabilirdi.

Gerçi Modern Dönem'de varlığın maddi ve tinsel özelliklerini aynı anda dikkate alma girişimleri de yapılmıştır. Fakat söz konusu girişimlerin varlığın bütünlüğünü ortaya koyabilme konusunda başarılı bir bağdaştırma yaptığı söylenemez. Örneğin, Descartes felsefesinde hem madde, hem de idea varlığın aynı ölçüde gerçek olan iki cevheri olarak ele alınmakta, fakat söz konusu cevherler arasında ilişkinin nasıl sağlandığına dair etkili bir çözüm üretilemediğinden dikotomik bir varlık anlayışı ortaya çıkmıştır.

Kant'ın varlığın bize kendini gösteren *fenomen* ve kendini göstermeyen *nouemena* veçheleriyle ilgili geliştirdiği felsefi yaklaşım oldukça önemli olmakla beraber, *noumena*'nın veya Kant'ın kendi ifadesiyle söyleyerek, "kendinde şey"ın bilinmesini tamamen idrak sınırları dışında değerlendirmesi onun da felsefeyi tabiat bilimlerinin metodlarının sınırları çerçevesine sıkıştırdığını göstermektedir. Kant "kendinde şey" kavramını yorumlarken şöyle demektedir: "...eğer biz noumena'yla [kendinde şey] bir *mantıksal olmayan sezginin objesini* kastediyorsak, o zaman biz dolayısıyla sezginin özel bir yöntemini, yani entellektüel sezgi yöntemini mümkün zannediyoruz ki, biz ona sahip değiliz, ve hatta biz onun mümkün olup-olmadığını dahi idrak edemeyiz." (Kant 2003: 268) Gerçi, Kant felsefesinde "kendinde şey"ın ulaşılmazlığı saf aklın, diğer bir ifadeyle formel mantığın sınırları çerçevesinde ele alınmaktadır ve bu bağlamda Kant'a hak vermemek mümkün değil. Fakat, söz konusu olan "kendinde şey"ın

idrakiyse, o zaman “kendinde şey”in sınırlı algılama imkanlarıyla idrak edilmesinden değil, “kendinde şey”i idrak edebilmek için idrakın yeni katmanlarının açılmasından bahsetmek gerekir. S. Halilov’un ifadesiyle söylersek, ““Kendinde şeyin”, “bizim için şey” haline gelmesinden değil, bizim “kendinde şeyden” “bizim için şey”i intihab etmemizden bahsetmek gerekir.” (Halilov 2006: 226)

Kant’tan sonra Batı’da egemen felsefi cereyan haline gelen pozitivizm felsefe döneminin artık geride kaldığını ve insanlığın yalnız bilimsel (doğa bilimleri) gerçekleri temel alan ve pozitivizm adı verilen yeni gelişim aşamasına adım attığını ilan etti. Pozitivistler gerçek felsefenin tabiat bilimleri olduğunu ve geleneksel felsefenin herhangi bir pratik faydası olmadığı için değersiz olduğunu savunmaktaydılar. Pozitivistlerin halefi olan Mantıksal pozitivizm bir adım daha atarak ampirik açıdan, dolayısıyla pratik olarak ve gözlemlenerek onaylanamayan veya reddedilemeyen önermelerin anlamsız olduğunu savundular. Mantıksal pozitivizmin en önemli temsilcilerinden olan Alfred Ayer şöyle diyordu: “Bizim metafizikçileri eleştirmemizin nedeni, onların düşünceyi faydalı bir biçimde nüfuz edemeyeceği bir alanda kullanmalarından dolayı değil, kullandıkları cümlelerin, gerçekten de bir anlam ifade edebilmesi için bir cümlenin uymak zorunda olduğu koşullara uygun olmamasıdır.” (Ayer 1990: 15) Wittgenstein başta olmak üzere mantıksal pozitivizmi temsil eden çok sayıda filozof felsefenin görevinin sadece dilin analizi olduğunu savunmaktadırlar.

Yeni Yaklaşım

Felsefenin ne olduğu ve neyle uğraştığını ortaya koymadan önce onun diğer disiplinlerle olan farklılıklarını belirlemek, diğer bir ifadeyle felsefenin ne olmadığını saptamak aydınlatıcı olacaktır. S. Halilov felsefenin araştırma alanını belirlemeye çalışırken önce felsefenin tarih, tabiat bilimleri vd. disiplinlerle ve onların araştırma alanlarıyla farklılıklarını ortaya koymaktadır. Felsefeyle tarihi tamamen uç noktalar olarak değerlendiren filozof diğer düşünce biçimlerinin bu ikisinin arasında bulunan spektrumun çeşitli noktalarında olduğu görüşündedir. Söz konusu düşünce biçimleri arasındaki farklılıkları onların olaylara yaklaşımı açısından değerlendiren Halilov’a göre, tarih zorunlu veya rastlantısal olduğuna bakmaksızın olmuş bitmiş olayları, bilim olayların gerçekleşme şartlarını, felsefe de değişiklikler arkasındaki süreklilikleri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla, tarih değişimleri, bilim değişimlerin genel yasalarını, felsefe de süreklilikleri araştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, “tarih tikelleri (olayları), bilim tümelleri ve onlar arasındaki ilişkileri, felsefe de *evrenselleri*” (Halilov 2006: 30) kendisine araştırma konusu yapmaktadır.

Halilov’un eserlerinde felsefeye *realite* ile *ideal* arasında köprü rolü biçtiği görülmektedir. Felsefe her anlamda *realite*’yi kabul eden, öğrenen,

fakat idea'(l)in de farkında olan, ona doğru, onun bilgisine doğru can atan bir etkinlik biçimidir. Filozofun kendi özgün ifadesiyle söylesek, “Felsefenin ayaklarının yerde, ellerinin de gökte olması gerekir”. Çeşitli “bilinç biçimleri”ni onların insanla olan ilişkisi bağlamında değerlendiren Halilov’un, insanı merkeze alan bir yaklaşım sergilediği gözlemlenmektedir. O, doğa bilimlerinin *İnsansızlaşan Dünya’yı*, güzel sanatların *İnsanileşen Dünya’yı*, tarih, epik edebiyat ve sosyal bilimlerin *İnsanlı Dünya’yı*, psikolojinin de *İnsan Dünyası’nı* araştırdığı tespitini yaptıktan sonra felsefenin konumunu da söz konusu *Dünyalar’la* ilişkisi bağlamında belirlemeye çalışmaktadır: “Bu dünyaların karşılıklı ilişkisi ve vahdeti, onların hepsinin bir bütün halinde birleşmesi – felsefenin konusunu teşkil etmektedir. Bu büyük dünyanın makro-yapısı felsefi düşünceyle anlaşılır. Olguyla mahiyetin, maddi olanla manevi olanın, *insansız dünya*yla *insan dünyası*nın ilişkisini araştırma ihtiyacından felsefe ortaya çıkar.” (Halilov 2006: 30)

Halilov’a göre, felsefe tarihinde filozofların “saf idea” ve “saf materia” arayışı içinde olmaları onları felsefenin gerçek araştırma alanından uzaklaştırmış ve sonu gelmeyen tartışmalara neden olmuştur. İdealist gelenekte ya felsefeye insan bilgisinin sınırları dışında bulunan “saf idea”yı araştırma görevi biçilmiş (Platon), ya da “saf idea” nesnel dünyada varolan bir şey olarak düşünülmüştür (Hegel). Materyalist felsefede de nesnel dünyanın dışında bir “saf materia” arayışına rastlanmasa da, dış dünyanın kendisi özde “saf materia”dan ibaret bir şey olarak ele alınmıştır.

S. Halilov’a göre, ne “saf idea”, ne de “saf materia” nesnel dünyada mevcut ve rastlanan bir şey değildir. Onlar nesnel dünyanın, dolayısıyla da insan bilgisinin sınırları dışında bulunan varlıklardır. Nesnel dünyada kalıplardan bağımsız saf bir idea’ya rastlamak mümkün olmadığı gibi, tamamen yapısız, amorf, ahenksiz bir madde, materia(l) bulmak da imkansızdır. Halilov “saf materia”yı “mutlak idea” ile birleşerek “insanlar için şey”in tezahürüne material teşkil eden “mutlak kaos”, “mutlak karanlık” ve “yokluk” olan bir “varlık kategorisi” olarak nitelendirmektedir. Bu durumda, “mutlak idea” da “mutlak materia”yı “nizama sokan”, onu “ışıklandırın” ve “varlık kazandıran”, aynı zamanda kendisi de onun aracılığıyla “bu dünya”da tezahür edebilen bir varlık olacaktır. Dolayısıyla “bu dünya” “saf idea” ile “saf materia”, “varlık”la “yokluk”, “ışık”la “karanlık”, “kusursuz nizam”la “salt kaos” arasındaki spektrumda bulunmakta, “idea(lar)”ın ve “materia”nın karışım oranlarına göre belli bir hiyerarşik yapıya sahip olmaktadır. Evren söz konusu iki kutup arasında anî geçişlerle değil, tedrici geçişlerle, aralıksız olarak mevcuttur. Materia’da tezahür eden İdea artık “aktif” değil, “pasif idea”dır. Bu bağlamda Doğa, alt sistemleri bulunan muazzam bir İdea’nın Materia ile birleşerek çeşitli yapısal düzeylerde tezahür etmesi ve kalıplaşmasıdır.

Fakat evren sadece Doğa(l)’dan ibaret değildir ve insanoğlunun yaratması sonucunda “ikinci doğa” ortaya çıkmaktadır. Halilov’a göre, insan

hem artık tezahür etmiş nesnel dünyadan, hem diğer insanlardan, hem de yaklaşılabildiği ölçüde (ulaşması imkansızdır) “idealar dünyası”ndan “idea” “yakalama” yeteneğine sahip olan tek varlıktır. Söz konusu yeteneği sayesinde insan sahiplendiği idea’yı tezahür ettirebilmekte ve “ikinci doğa’yı yaratmaktadır. Fakat insan yaratabilmek ve yarattığını tezahür ettirebilmek için sadece idea’nın değil materia’nın da yalnız “işlenmiş” biçimlerinden yararlanmak durumundadır. Dolayısıyla, “ikinci doğa” insanın “yakalayabildiği” idea’nın Doğa’da hazır bulunan ve “İdea” “Materia” karışımından oluşan materyal sayesinde tecessüm bulmakta ve tezahür edebilmektedir. Bu nedenle de “felsefenin konusu ne “saf idea”, ne de “saf materia” değil, idea ile şeyler ve olgular arasındaki ilişkilerdir.” (Halilov 2004: 505) Çünkü “Gerçekte, nesnel dünyadaki tüm olgular ve şeyler idea ile materia’nın *çeşitli oranlardaki* sentezinden ibarettir.” (Halilov 2004: 502) Bir az daha açmak gerekirse, yaratılan her şeyde (ister insan tarafından, isterse de Doğaüstü güç tarafından) belli bir madde, material mevcut olduğu gibi, aynı zamanda belli bir düşüncenin, idea’lar toplamının da yansımaları mevcuttur. Fakat söz konusu sentez sıradan bir karışım olarak değil, “vahdetteki zıtlıkların ilişkisi” (Halilov 2004: 504) olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda, Halilov’un felsefesinde diyalektik düşüncenin ana çizgilerden birini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Filozofun düşüncesindeki söz konusu diyalektiği insanın sahiplendiği ideaların dil aracılığıyla nesnelleşmesi bağlamında daha açık şekilde gözlemlemek mümkündür. “Dil çağdaş düşüncenin artık mevcut dil kalıplarına sığmadığı zamanlar gelişir” diyen filozof aynı zamanda “dil de toprağa benzer, verimli olmazsa o dilde düşünce filizlenemez” söyleyerek maddi olanla manevi olan arasındaki zıt, fakat vahdet oluşturan diyalektik ilişkiye dikkat çekmektedir. Aynı şekilde, toplumu örgütleyen idea’dan ve idea’yı koşullandıran toplumsal şartlardan bahsetmek mümkündür.

Halilov’un epistemolojik bağlamdaki düşünceleri de ontolojik düşüncelerini tamamlar mahiyettedir. Filozofumuza göre, duyusal-ampirik yöntem ve formel mantık bize dış dünyadaki “şey”lerin sadece maddi yönüyle ilgili bilgi vermektedir. Daha doğrusu, hissi-ampirik yöntem ve formel mantık bize ideanın yalnız kalıplaşan, maddileşen, donuklaşan, pasif halde bulunan haliyle ilgili bilgi verebilmektedir. Nesnel dünyadaki söz konusu ideanın “bizim için şey” haline getirilerek “yakalanabilmesi” için onun “canlandırılması”, “ışıklandırılması” ve “aktifleştirilmesi” gerekmektedir. Bu da yalnız sezgiyle mümkün olabilmektedir. Sezgi veya ilham sadece nesnel dünyadan değil, diğer insanlardan ve tam anlamıyla ulaşılması hiçbir zaman mümkün olmayan, fakat “sonsuzluğa odaklanma” veya meditasyon aracılığıyla yaklaşılabilen “idealar dünyası”ndan belli idea’ların “yakalanması” için de bir araçtır. Kuşkusuz bu yaklaşım “bilginin objektifliği” tartışmasını tekrar gündeme getirmektedir. Fakat söz konusu

tartışmada “objektiflik” genellikle sadece insanın dışındaki “şey”lerle ilgili olarak ele alınmaktadır. Halbuki, objektifliği bize sağlayan şey insanların ortak algısıdır. Renkler, renkleri algılayabilen “normal” insanlar için objektif, renk körlüğü bulunanlar için de objektif olmayan bir şeydir. Aynı şekilde idea’lar da ortak algıya – sezgiye sahip insanlar için objektif, sahip olmayanlar için de objektif olmayan bir varlıktır. Halilov’a göre, sezgi veya ilhamla bilgi edinmenin yolu manevi saflaşma ve arılıktan geçmektedir. Bu noktada, filozofumuzun geleneksel Doğu felsefesi düşüncesinde olduğu gibi filozofluğu aynı zamanda bir yaşam biçimi olarak değerlendirdiği görülmektedir. Fakat bu yaşam biçimi kesinlikle kuytu bir köşede pasif ve “bencilce” değil, halkın içinde, edindiği manevi değerleri halka da aktaran aktif bir yaşam biçimidir.

Sonuç

Felsefe tarihinde ontolojik düşünce ve onun bir yansıması olarak epistemolojik düşünce felsefenin de ne olduğu, hangi rolü üstlendiğini koşullandırmıştır. Bu konudaki çeşitli felsefi paradigmalardan özellikleri onların varlığı idea ve materia arasındaki ilişkide hangi konuma yerleştirmeleriyle bağlantılı olmuştur. Yaklaşımların bir kısmı yaşadığımız evreni gözardı ederek insan bilgisinin sınırları dışında bulunan bilgi kaynaklarını felsefenin tek araştırma alanı olarak kabul etmiş, bir kısmı hissi-ampirik metodu ve formel mantığı kullanarak felsefe yapabilecekleri ve Hakikat’e ulaşabilecekleri yanılgısına düşmüş, bir kısmı da idea ve materia’yı bir birine indirgemeye çalışmıştır.

Söz konusu karmaşıklık içinde “felsefenin en önemli konusu”yla ilgili yeni bir yaklaşım sergileyen S. Halilov varlığı idea ve materia arasındaki spektrumun tümünü kapsayan ve maddiyle manevinin çeşitli oranlardaki karışımından oluşan bir şey olarak nitelendirmektedir. Varlığın bu kısmı “insan için şey”dir ve felsefenin araştırma alanı da bu aralıkta mümkündür. hissi-ampirik yöntemi ve formel metodu kullanarak bizim ulaşım alanımız kapsamında bulunan maddi dünya ve pasif durumda olan idea, sezgiyle de yine ulaşım alanımız kapsamında bulunan ideaları aktifleştire veya yakalayabiliyoruz.

Kaynakça

1. Ayer, Alfred Jules. *Language truth and logic*, London: Penguin Books, 1990.
2. Halilov, Selahaddin, *Fəlsəfə:Tarih və Müasirlik*, Bakü: “Azərbaycan Universiteti”, 2006.
3. Halilov, Selahaddin, *Şərq və Qərb: Ümumbəşəri İdeala Doğru*, Bakü: “Azərbaycan Universiteti”, 2004.
4. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, (Almancadan çev. Norman Kemp Smith), Nyu-York: Pilgrave Macmillan, 2003.

İslam Düşüncesinde Yenilenmeye Doğru: Efgani'den Halilov'a

Dr.Samira HASANOVA *

Özet: Modernleşme, muhtevasını oluşturan temel kavramlar ve felsefi düşünce ile birlikte XIX. Yüzyıla kadar İslam dünyasında Batının bilimsel ve teknolojik terakkisine hayranlık duygusunun etkisi ile tamamen Batılılaşma sürecine dönüşmüş olduğunu söyleyebiliriz. Fakat, XIX.yüzyılın ortasından itibaren İslam dünyasındaki yenilenme düşüncesi yeni bir döneme girdi.

Bu, yine Batının ürettiği bir kavram olan milli felsefi düşüncenin hakim olduğu bir yenilenme sürecine giriş dönemidir. Makalede bu dönem Yeniçağ ve En Yeniçağ olarak ikiye ayrılmış ve milli felsefi düşüncenin her çağa özel hedefi ve boyutları belirlenmeye çalışılmıştır.

Müellif, böylece İslam dünyasında milli felsefi düşüncenin gelişim sürecini ortaya koyarak, onun İslam düşünürleri tarafından Batılı bir kavram olmaktan çıkarılıp, İslami gelenek dahilinde yeniden yorumlandığını ve yenilenme sürecinde İslam dünyasının menfaatine hizmet eden bir kavram haline getirildiğini vurgulamaktadır.

Abstract: Modernization with its basic concepts and philosophical thought completely transformed into the process of Westernization by the effect of a sense of admiration to western scientific and technological development in the Islamic World until XIX century. The idea of renewal in the Islamic World has taken yet another turn since middle of XIX century.

This is an introduction period to the renewal process in which the national philosophical thought produced by the West, has dominated. This period has divided into two terms named the Early Modern Age and the Modern Age and has tried to specify the goal and dimensions of the national philosophical thought of every age.

The author by presenting development process of the national philosophical thought in the Islamic World has emphasized that the term of modernization has been removed from being a western concept by the Islamic thinkers and re-interpreted for the Islamic traditions and transformed into the new concept which served to the interest of the Islamic World in the renewal process.

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü Felsefe ve Sosyal Düşünce Tarihi bölümü Uzman araştırmacı

Gelecek o zaman bizimkidir ki, geçmişimizin devamıdır

Ebu Turhan.

Giriş

XV. yüzyılın sonlarından itibaren bilimdeki gelişmeler, endüstri devrimleri ortaçağın sonunu getirerek yeni bir dönemin başlangıcını hazırlamıştı. Ortaçağ düşüncesinden Yeniçağ düşüncesine geçiş dönemi felsefesi olan Rönesans felsefesi ile Reform hareketleri XVII. yüzyılda Aydınlanma felsefesi ile birleşerek Modernleşme sürecinin hareket gücüne dönüştüler. İnsan merkezli düşünce sistemini yani insanın kendi yaşamını yeniden düzenlemesini gündeme almış, onun hem düşünsel/felsefi, hem de toplumsal yaşamında değişimler yaratmayı hedefleyen Aydınlanma felsefesi modernleşme sürecinin fikri muhtevasını teşkil ederken, reform hareketleri politik, sanayi devrimi ise ekonomik muhtevasını oluşturdu. Akıllı Tanrıdan ve kutsal prensiplerden bağımsız gören, vahye dayalı dünya görüşüne yer vermeyen, sekülerizmin ve rasyonelitenin hakim olduğu bu ideoloji sayesinde Batı bilimsel, teknolojik ve siyasi gücünü elde etti. Bu gücün sebebi faili ve Fransız ihtilaline kadar götürebilen saik ise Aydınlanma felsefesinin temelinde yatan insan ve onun kendini tanıması, idrakı yolundaki çabası idi. Bunun sayesinde Batıda Fransız, İngiliz, Alman felsefesi gibi Batı'nın ayrı ayrı milletlerine has felsefelerin oluşmuş olduğunu görmekteyiz. Aydınlanma çağının Johann G. Herder, İmmanuel Kant, Christian Wolff gibi Alman, Denis Diderot, Montesquieu, Jean Jacques Rousseau, Voltaire gibi Fransız, David Hume, John Locke gibi İngiliz filozofu olarak anılmalarının nedeninin her birinin kendi yaşadıkları ülkenin ve halkının gerçeğinden yola çıkarak düşünmeleri, bazılarının devletinin sosyo-siyasi hayatında yakından iştirak etmeleri ve bu zihniyetin gereği olarak düşünce sistemlerinde ulus, yurttaş ve dil gibi milli değerlere önem vermeleri olduğunu söyleyebiliriz. Birey kim olduğunu bilirse, doğal ahenk sonucu kendinden olanla birleşir, bu bir güç oluşturur ve güç ilerlemeye neden olur. Dolayısıyla Batı'nın bilimsel, teknolojik ve siyasi gücünü elde etmesinin temelinde milli tefekkür ve milli ideya yatıyordu.

Batı'nın çıkar amaçlı yayılcı siyaseti sonucunda Batı dışında kalan toplumları özellikle Batı'nın bilim ve teknolojisi karşısında yenik düşen İslam ülkelerini etkisi altına alması Batılılaşmayı kaçınılmaz bir sona götürüyordu. Fakat İslam ülkelerinin sahip olduğu gelenek ve modernite arasında ortaya çıkan çatışma sonucunda bu tehdite karşı korumacı (islami) və uzlaşmacı (modernist) iki yaklaşım ortaya çıktı. Hızlı değişimler yaşadığımız, global bir dünya görüşünün hakim olduğu ve insanlık için belli anlamda sınırların kalktığı bir dünyada müslümanları gelişmemeye mahkum edecek korumacılık değil, İslam düşüncesini yeniden ihyasını ve İslam ülkelerinin yeniden sosyo-ekonomik, bilimsel ve kültürel gücünü elde etmesini sağlayacak, değişen dünyaya kendi prensiplerinden taviz vermeden, sorunu kendi içinde çözerek ayak uyduracak uzlaşmacı yaklaşım Yeniçağın

en etkin yaklaşım tarzı oldu.

Modernizmin İslam ülkelerine taşıdığı millilik ve ulus devlet anlayışlarının modernist İslam düşünürleri tarafından özümstenip İslam düşüncesinin temellerinden biri haline getirilmesi de aynı amaca hizmet yolunda atılmış bir adımdır.

Makalede önce Yeniçağ (XIX-XX. yüzyıl), daha sonra En Yeniçağ (XX-XXI. yüzyıl) İslam düşüncesinin yenilenme yöntemleri ve milli ideyanın İslam düşünce sistemindeki yeri ve mahiyeti araştırılacaktır.

1. Yeniçağ (XIX-XX. yüzyıl) İslam düşüncesinde yenilenme

XIX. yüzyılın başlarından itibaren modernizmin İslam ülkelerindeki yansımalarının daha farklı ve çok yönlü olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönem modernleşme sürecinin sekülerist dünya görüşünün belirgin şekilde kendini gösterdiği, akılcılığın vahye karşı çıktığı bir dönem olarak İslamın gerici bir din olduğu ve bilimle ilgisi olmayıp, tam aksine bilimsel gerilemeye neden olduğu, felsefeye karşı olumsuz tavır takındığını, dolayısıyla düşünmeyi ve gelişimi engelleyici bir mahiyette olduğu iddiaları ile çıkış etmiştir. Bu iddialara cevap mahiyetinde İslam aydınlarından radikal çözüm önerilerinin tahassul etmesi de bu sert eleştirel yaklaşımın karşılığı idi. İslam ülkelerinin hem fikri, hem de sosyo-ekonomik bunalımdan çıkış yolunu Kuran ve Sünnet'e geri dönüşte gören İslam aydınları bu düşünceye dayanarak İslam ülkelerinin içinde bulunduğu karanlıktan çıkarabilecek yöntem ve yaklaşım arayışına girmişler. XIX.yüzyıldan başlayarak günümüze kadar tüm bu yaklaşım ve metodolojik çözüm önerilerinin ana ideyasını ve temel kaynağını Cemaleddin Efgani oluşturmuştur. Şöyle ki, Kuran ve Sünnet'e dönüş, yeniden diriliş, ayağa kalkış, gelenek eleştirisi, batı modernizmiyle hesaplaşma, hayata, akla, bilime, içtihada, felsefî köklere dönüş Efgani'nin başlattığı bir hareket olup her bölgeyi ayrı-ayrı ve farklı şekillerde etkilemiştir. Çünkü İslam bölgesi içindeki devletlerin sosyo-ekonomik ve siyasi durumu biri birinden farklı idi. Örneğin, İngiliz sömürgesinden kurtulmaya çalışan Hindistan'da farklı, Osmanlı imparatorlunun çöküşü sırasında farklı, Sovyetlerden sonraki dönem farklı, İran devrimi arefesinde farklı. Fakat bu farklılığa rağmen Efgani'nin İslami birlik daveti ve ortak değerlere dönüş çağrısı İslam bölgesini etkisi altına almayı başarmıştı. Efgani'nin görüşleri üzerinde yeni İslam düşünce sistemi inşa etmiş İkbâl, Efgani'yi müslüman düşüncesine derin bir şekilde nüfuz edebildiği, aynı zamanda, insanlar ve adetleri konusunda büyük tecrübesinin sonucu olan geniş çaplı görüş alanına sahip biri olarak geçmişle gelecek arasında canlı bir halka olabilecek bir şahsiyyet olarak tanımlamaktadır. (İkbâl 2009: 193)

Efgani, Pakistanlı, Faslı, Cezairli, İranlı, Türkiyeli ve Azerbaycanlı düşünürlere günümüze kadar destek aldıkları ve alabilecekleri çok önemli iki

kaynak bırakmıştır. Bunlardan biri, İslam kaynaklarına ve felsefi köklere dönüş, diğeri ise ırkçılığı kökünden redd eden milli öğeler taşıyan modernleşme düşüncesidir.

Osmanlının çöküşüne kadar sahip olduğu ümmet düşüncesinin yerini Efgani etkisiyle XIX.yüzyılın sonu XX.yüzyılın başlarından itibaren Türkçülük önemli bir akım haline geldi, Cumhuriyetin oluşumu ve gelişiminde önemli bir rol aldı. Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Elibey Hüseyinzade, Musa Kazım, Mehmet Şemseddin Günaltay, Halim Sabir, Ziya Gökalp gibi bu akımın önemli simaları İslam düşünce sisteminde milli öğelerin önemine dikkat çekmiş ve düşünce sistemlerinin esasına oturtmuşlardır. Dinin ve milliyetin ruhi bir ihtiyaç olduğunu, sosyal hayatta bir çok değerlerin temel umdesini teşkil ettiğinin altını çizmiş ve içlerinde Ahmet Ağaoğlu gibi liberal görüşlü Türkçülerin olmasına bakmayarak bu çizgini sürdürmüşlerdir. Ş.Günaltay'ın din-milliyet ilişkisini anlatırken “milliyet müşterek duygular, müşterek mefkureler etrafında toplanan, dayanışan bri zümre demektir. Müşterek duygunun mukaddes kaynağı ise dindir. Din mefhumundan soyulmuş milliyet anka kuşu gibi hayali bir mefhumdur. Bir din bir milletin ruhuna hakim olmuş ise, bu hakimiyet o dinin bu milletin milli ruhuna uygun olmasının zaruri neticesidir” şeklinde dile getirmiştir. (Kara 1986: II, 418) Musa Kazım efendi ise, önce milli hakimiyetin tabii olduğunu belirtmekte, sonra ise tabii olan milli hakimiyetin aynı zamanda “şer’i” olduğunu göstermek için “İş hakkında onlara danış” (Alî İmran, 3/158), “Siz insanlar için çıkarılmış iyiyi emreden kötüden nehyeden bir ümmetsiniz” (Alî İmran, 3/110) ayetlerini ve meşhur “siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz” meşhur hadisini delil getirmektedir. (Kara 1994: 106) Görüldüğü gibi, Batı'nın milliyetçi bir diktesi olduğu gerçeğini inkar edemeyeceğimiz gibi İslam aydınlarının ve düşünürlerinin Batı'nın baskısına karşın İslami değerler bakımından meseleye bakmaya çalıştıklarını, Batı diktesi milliyet kavramını İslami kavramlarla aynileştirebilecek, yorumlanabilecek bir ilke haline dönüştürmeye çalışmışlardır.

Modernleşme sürecinde ortaya çıkan meseleleri İslam birliği, Türk bütünlüğü, sorumluluk ve yükümlülük bilinci ve milli mantalite bakış açısıyla değerlendiren Ali bey Hüseyinzade ise, bağımsızlık mücadelesi ile diğer müslüman-türk aydınlardan seçiliyordu. Onun “Fuyuzat”, “Hayat” dergilerindeki yazılarından ve “Siyaset-i fûruset” adlı felsefi nitelikli kitabından Ali bey Hüseyinzade'nin hür milleti olan bağımsız bir türk devletini görme isteğini açıkca görmekteyiz. Ali bey Hüseyinzade Türkiyede “İttihad veTerakki”cemiyyetinin idari kurulunun üyesi olma teklifini kabul ederek Türkiye Cümhuriyeti'nin oluşumunu destekleyen temel fikir hocası olmuştur. Bu gün Türkiye Cümhuriyeti'nin milli ideologu olarak anılan Ziya Gökalp kendisinin milliyetçi düşüncesini ve devlet ideojisini, Ali bey Hüseyinzadenin “çağdaşlaşmak, İslamlaşmak, Türkleşmek” ideyası üzerine

kurmuştur. Fakat Ali bey, çağdaşı ve dava arkadaşı Memmed Emin Resulzade ile birlikte bu ideolojiyi bayrağında bile yansıtarak Doğuda ilk bağımsız Azerbaycan Cumhuriyetini yarattılar. Dolayısıyla, Batılı düşünür ve edebiyatçıların eserlerine vakıf olan, Batı modern tefekkürünün izlerini taşıyan Ali beyin kendi değerlerinden ayrılmadan ve toplumunun gerçeklerini göz ardı etmeden Batı mahsulu hürriyet ve milliyetçilik kavramlarını özümseyerek kendi kültürü ve değerleri ile uzlaştırdı. Hem Ali beyin, hem de Ziya Gökalp'ın “çağdaşlaşmak, İslamlaşmak, Türkleşmek” düşüncesi esasında biçimlenen modernleşme görüşü cumhuriyetlerinin, milli devletlerinin alt yapılarının oluşumunda hakim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Çağdaş türk düşünce hayatıyla özel ilgiler kurmuş Muhammed İkbâl Türk düşünürler gibi Batı tecrübesini ve Batı mahsulu kavramları kendi felsefesinin içinde eritmiştir. Türkiye'deki yenilik arayışlarından haberdar olup, ictihat tartışmalarını yakından izleyen İkbâl Türkiye'deki tartışmaları “Batıcı yenilikçiler” ve “İslamcı yenilikçiler şeklinde ikiye ayırmakta ve birincilerin bu görüşü Batı'dan “ödünc” aldıklarını ve İslam'ın tevhid karakterinin Din-Devlet ayırımını gerçekleştirmeye imkan vermediğini belirterek (İkbâl (tarihsiz): 208-213) İslam içinde kalınarak yenilik taraftarı olduğunu göstermektedir. Bu sebeble İslamcı Türkçüleri desteklemekte ve “Bir gün biz de Türkler gibi zihni mirasımızı yeniden değerlendirmeliyiz” (İkbâl (tarihsiz):208) deyerek İslamcı/yenilikçi görüşleri takdirle karşılamaktadır. Dolayısıyla, halkını istibdattan kurtarmak ve bağımsızlığına kavuşturmayı hedefleyen İkbâl, “hayata dönüş” felsefesini “Ben” üzerine kurmuştur. Millet “ben”lerden oluşur ve “ben”in niteliği doğal olarak milletin genel karakterini ve niteliğini oluşturur. Bu yüzden milleti oluşturacak olan “ben”ler kendine özgü, özgür, faal ve kişiliyi olması gerekir. İkbâl, Kur'an'da geçen insanla ilgili bazı ayetlere dayanarak İslamın insan anlayışını şöyle özetler: “İnsan, Allah tarafından seçilmiş ve öylece yaratılmış bir varlıktır. Yine insan, bütün eksikliklerine rağmen, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Üçüncü olarak, o Kur'an'da bahsedilen emaneti yüklenen 'hür şahsiyete' sahip bir varlıktır.”(Bkz. Kur'an, 20/114, 2/28, 6/165, 33/72) (İqbâl 1958: 116-117) Bir rubaisinde insanı bir dalgaya benzeten İkbâl, insanın silkinip kendisine gelmesini, sürekli yenilenip gerilime geçmesi gerektiğini böyle ifade etmektedir: “Denizin derinliklerine dalarak silkinmelisin, Çırpınarak kıvrılarak durmadan değişmelisin. Ey dalga! Senin kaderinde sahil yoktur; Kabararak istediğin tarafa çekip gitmelisin!” Bu ifadelerinde özgün olan o insanın faal olmaktan başka şansı olmadığını vurgulamaktadır. İnsan “ben”dir, Allah “mutlak ben”dir, Tabiat da bir “ben”dir, Alem bu “ben”lerle doludur. Onun insanı bu “ben”lerin birbirine açık ve etkileşim içindedir, yoksa Leibniz'in monatları gibi birbirine kapalı veya Hinduizm, Budizm ve Zerdüştlükte dünyada yaşanan

acının temel gerçek oluşu üzerine ondan kurtulmak için tek yolu benlikten vazgeçmede gören ve aynı öğretiyi meyleden Hristyanlıkta da olduğu gibi pasif değildir. Düşünür, Kuran (İslam) kaynaklı insan anlayışını ortaya çıkararak hem İslamın yanlış insan telakkilerini düzelterek insanlığa büyük hizmetinin altını çizmiş, hem de dinamik bir “ben” dolayısıyla dinamik bir millet oluşturmayı hedeflemiştir.

İkbal'e göre millet de fert gibi bir şahsiyet, bir 'Ego'dur; ve onun inkişaf kanunlarının aynıdır, milletin de, aşk, müsamaha, cesaret daimi vazgeçilmez şartlarıdır" (İqbal 1958: 72) O, ferdin veya bir milletin dünyaya, toplumlar ve medeniyetlere yön verecek, insanlığa yol gösterecek olan İslamı haykırmalı olduğuna inanmaktadır. Ona göre, İslam ümmetinden olan her millet ulu İslam denizinin birer dalgalarıdır. “Ben”i kamil olmaya sesleyen İkbal müterakki İslama, ali İslama ulaşmayı hedef göstermekte ve her biri bir “ben” olan millete de aynı hedefi belirlemektedir. (İqbal 1958: 10)

İkbal felsefesindeki “ben” hedefi belli olan ve daha çok siyasi hedefe hizmet amaçlı oluşturulmuş bir “ben”dir. Onun felsefesinde daha çok uyanışa ve kendini tanımaya sesleniş kendini göstermektedir. Kendini bilen her bir birey toplamda milleti, millet devleti kurtarır. Onun milli sevgisi ilahi sevginin içinde eritilmiştir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, XIX.yüzyıldan XX.yüzyıla geçiş döneminde Batı'nın güçlü baskısını kendinde yakından hisseden ve onun kavramsal içeriğinin etkisinde kalan İslam dünyasındaki modernleşme süreci Batılılaşma süreci olabilme tehlikesini İslamcı milliyetçilerin verdikleri mücadele sonucunda atlatmıştır. Batılı tecrübesini yakından izleyen modernist İslam düşünürleri Batı'nın sunduğu milliyetçi düşünce, ulus devlet gibi kavramlarına kendi inanç, gelenek ve kültürleri ışığında, özellikle Kuran ve Sünnet yolundan ayrılmamaya çalışarak yorumlamışlar, başka bir ifadeyle, modernizmin İslam ülkelerine taşıdığı kavramlar özümşenerek İslam düşüncesi içinde eritilmiştir.

Batılı tecrübenin diktesine rağmen, milli felsefi düşünce sistemi sayesinde oluşturulan İslami kimliği haiz milli devletler Batı karşısında ve onun baskısı, kendi kavramlarını dayatması karşısında “kaçınılmaz sonu” aştıklarının kanıtı oldu. Bu dönemi İslam dünyasının milli-manevi değerlerinin ihyasına nail olduğu dönem olarak nitелеmek sanırım yanlış olmaz.

İran, Tunus, Fas, Mısır, Elcezair vs. devletlerin modernleşme sürecinde hem düşünsel, hem de siyasi bakımdan yer almış İslam aydınlarının yenilenme çabaları makalenin sınırlarını aştığı için bu dönemin milli felsefi düşüncenin içeriğini ve mahiyetini açması bakımından konuyu kimliklerinin idrakında olan Türk-İslam düşünürlerinin görüşlerine istinaden açıklamaya çalıştık ve onlar kadar bu düşüncenin gelişimini etkileyen, güçlü felsefi altyapısı ile milli-felsefi düşüncenin sonraki dönemlere taşınmasında

büyük rolü olan İkbali konuşturduk.

Fakat bu değerler nasıl korunur, nasıl geliştirilir ve onları şekillendiren öğeler nelerdir? Bu sorulara cevap arayışları ise artık En Yeniçağın araştırma konusudur.

2. En Yeniçağ (XX-XXI. yüzyıl) İslam düşüncesinde yenilenme: milli düşünce

İslam bölgesinde modernleşme sürecindeki yenilenme çabalarını Efgani'den başlayarak gözden geçirdiğimiz zaman, yukarıda sözünü ettiğimiz nedenlerden dolayı hakim ideolojinin baskıları sonucunda dönemi siyasi olarak değerlendirmemek mümkün değil. Nitekim, bölgede gelişen “İslam düşüncesinin ihyası” içerikli felsefi altyapı siyasi hedeflerin gerçekleştirilmesi amacına hizmet ettiğine değinmiştik. Bu bakımdan bu dönemi devlet nasıl kurtarılır, devlet nasıl kurulur ve devlet nedir sorularını karşılayacak aşamalara ayırmak mümkündür. Temel kaynaklara dönüş, taklidi terk, ıslahat, yenilik, direniş, aklı ve bilimi esas alma, İslam medeniyeti, İslam Birliği, milli bütünlük gibi bayraklaşan temel sloganlar eşliğinde Efgani ile başlayan devleti kurtarma çabaları, Elibey Hüseyinzade, Ziya Gökalp, İkbal gibi düşünürlerle devam ettirilmiş ve aynı zamanda ikinci aşama olan devlet kurma çalışmalarında önemli yer edinmişler. En Yeniçağ olarak adlandırdığımız üçüncü aşamayı oluşturan dönem ise, bu düşünürlerin ortaya koydukları milli felsefi düşünce sistemlerinin gelişme dönemidir. Nitekim, Sovyetlerin dağıldığı ve yeni devletlerin oluştuğu, II.Dünya harbinin ve soğuk savaşın bittiği bu aşamada İslam dünyası devletlerin yaranmasına rağmen neden hala problemlerin bir türlü çözülemediğini sorgulamaya ve artık tartışmalar genellikle devlet ve devletçilik etrafında cereyan etmeye başlamıştır.

Bu bağlamda din, dil, milli ideoloji gibi kavramlar söylemlerde ağırlık kazanmaya başlamıştır. Zamanımıza kadar gelmiş milli felsefi düşünce daha farklı yönden ele alınmış ve devlete hizmet “politika”sına dönüşmüştür. Örneğin İkbal'ın “ben” ve ona yüklediği anlamları Selahaddin Halilov tarafından kesilmez tarih prensibi esasında devralınmış ve daha bütüncül bir bakış açısıyla yeni bir felsefi sisteme oturtulmuştur. En önemlisi ise, Halilov artık milli felsefi düşünce tarzını ferdden devlete uyarlamış ve nihai amaç olan devleti “...bir siyasi kurum olarak değil hem düşünen, kendi faaliyetini belli bir ideya üzerine temellendiren bir kurum” (Halilov 2007: 362) olarak ortaya koymaktadır. Halilov'da “ben”ler birleşerek ortak “değer” teessüs etmiş ve bu “değer” kendi sistemi içinde diğer “değer”lerle imtizac etmeye yöneldirmiştir.

Onun “milli”si etnik-milli olmaktan çıkmış ve siyasi yönümlü, devletle özdeş bir anlama dönüşerek milli tarihi sürecin kesilmezliğini

sağlaması bakımından hem siyasi, hem de felsefi mahiyeti haiz milli “ben” olan devlet anlayışı ileri sürmektedir. Geçit döneminde milli terakkinin temel hedefi herkes tarafından idrak edilmeyişini, fikir kaosunun mevcutluğunun, sözün fikir ve ideyadan ayrılarak bağımsız bir etmene dönüşmesinin vs. faktörlerin ifrat siyasileşme tehlikesine neden olduğuna (Halilov S.(2007), 362) dikkat çeken Halilov, siyasi-felsefi nitelikli devlet anlayışı ile ferdi menfaatle devlet menfaatini özdeşleştirir ve bu iki “ben”in neticede iç-içe bir “ben” olarak bütünleştirir.

Devletin yaranmasında ve idamesindeki en önemli etken öge dildir. Özellikle milli devlet anlayışının temelini ortak dil, ortak kültür ve ortak değerler oluşturur. Dil, devletin kendini oluşturmada olduğu gibi, kendini yansıtmada da önemli bir etmendir. Halilov ona daha global bir mahiyet yükleyerek, dilin bir dünya modeli olduğunu bildirir. (Halilov 2008: 180) Böylece dili, sadece “ben”in kendisini ifade şekli olarak değil, aynı zamanda kenar dünyanın bu “ben”deki yansıması olarak görür. Bu, bir bakıma iki dünyanın ihtivasıdır. Bu bakımdan dil ve tefekkür etmenlerinin birbirini tamamlaması özellikle önemlidir. (Bünyatzade 2010: 109) Halilov’un dil tanımlamasında şunu görmekteyiz: dil ortak tefekkürü ve böylece ortak kültürü oluşturarak yarattığı “ben”leri başka ortak değerde birleşerek bir dünya modeli oluşturur. Burdan yola çıkacak olursak, Halilov’un milli felsefi düşünce anlayışı birliğe ulaşma yolunda geçit aşamasından başka bir şey değildir. Bu tanım, aynı zamanda gelenekten ayrılmadan, İslamın birlik anlayışına muvafık olarak ırkçı, şovenist katkılardan arınmış, daha doğrusu bu sistemin mecburi eylemi olarak ayrıştırılmış üstün bir modeli ileri sürmektedir.

Dolayısıyla, Halilov İslami düşüncenin yenilenme arayışında üzerinde durduğu “milli”liği Batılılaşmaktan kurtulup kendine özgü geleneğe sahip olmanın en önemli yolu olarak görmektedir. Başka adresten transfer olunan her hangi bir ideolojiye değil, somut sosyal gerçekliğin kendi gelişme mantığından doğmuş bir ideolojinin inşasına ihtiyaç olduğunu vurgulayan Halilov’un fikrince, milli felsefi fikre sahip olmadan Batı ile karışmak, onun seviyesine kalkmak onu taklitten başka bir şey olmaz. Birlik yolunda milli ideya seviyesine kalkmadan, beşeri ideyaya sahip çıkmak ve onu bilinçli bir şekilde temsil etmek mümkün değildir. İnsanlık adından, tüm insanlığın kaderini düşünerek yaşamak, beşeri ideyalara hizmet etmek – insanın ideya tekamülünün zirvesidir. (Halilov 2008: 14-15)

İkbal, mensubiyet duygusu anlamında milliyetçilik duygusunun birlik ve beraberliğin oluşumunda önemli fonksiyon icra ettiğini vurgular. Ona göre, üzerinde yaşanan coğrafya parçasına bağlılığın, yani vatan sevgisinin fert ve milli benliğin gelişiminde önemli görevi vardır. (İkbal 1999: 1285) En Yeniçağ felsefesinde ise bu fikir daha rasyonel bir yön almıştır. Halilov diyor: “İdrak edilmiş vatan sevgisi, doğal olarak daha dayanıklı ve daha faydalı olur”. Vatan sevgisinin ve ya İkbal’ın ifadesiyle desek, yaşanan

coğrafya parçasına bağlılığın fert ve milli benliğin gelişiminde yetersiz kaldığını düşünen Halilov, bu sevginin milli idrak düzeyinde bilinçli bir sevgi olması gerektiğini kastetmektedir. Milli-manevi değerlerin, ahlakın, geleneğin yeni kuşağa çatdırılmasıyla vatan sevgisi de taşınır ve devam eder. Fakat bu sevgi maksatyönlü olması ve milletin idamesini sağlaması için milli felsefi düşünce temelinde programlaştırılması ile sadece zararsız duruma getirilebilir.

“Milli ruhu korumanın, geliştirmenin ve yeni kuşaklara ulaştırabilmenin en güzel yolu milli devletcilik ortamında doğar” diyen Halilov’un bu fikrini kendisinin felsefi sistemi dahilinde değerlendirecek olursak, milli-manevi değerleri korumayı görev edinmiş milli devlet sahip olduğu ortak dili, ortak kültür ve ortak değerini korumakla kalmaz, onu dünya arenasına çıkararak, diğer milli devletlerle birleştirir. Milli anlam taşıyan ortak değerler dünyevi anlam taşıyan ortak değerlerle birleşir ve böylece yüksek düzeyde birlik elde edilmiş olur.

En Yeniçağ kendini tanıma ve idrakın üst düzeye ulaştığı, milli devletlerin kendi felsefi altyapılarını daha da güçlendirerek birliye doğru adım attığı devam eden bir süreçtir. Yeniçağ’dan itibaren temel gaye olarak belirlenen birlik mefkuresi hem felsefi tefekkürde, hem de siyasal söylemde kendini göstermeye çalışmaktadır.

Sonuc

Sonuç olarak şunu deyebiliriz ki, modernleşme sürecinde Batı’nın baskısı ile İslam ülkelerindeki siyasi gelişmeler onun fikri altyapısını oluşumuna neden olmuştur. Batı’dan aktarılan millilik, ulus devlet gibi anlayışlar İslam düşünürlerinin kendi felsefi düşünce sistemlerine adapte ettikleri, üzerine devlet kurdukları ve “ben” olarak çıkış yapabildikleri anlayışlar sistemine dönüştürülmüştür. En Yeniçağ’da artık Batı ve onun sunduğu kavramlar İslam düşünce sisteminin fikri sürecinde elenmiş, İslami anlayışa uygun, İslami değerler taşıyan çağdaşlaşma anlayışı ortaya çıkmıştır. En Yeniçağ İslam düşünce sistemine milli felsefi düşünce sayesinde hakim olan kendini tanıma ve idrak Mutlak “ben” olan Allaha ulaşım yolunda sadece bir geçiş aşaması olarak yer almıştır. Ebu Turhan diyor: “Vatan sevgisi ferdi sevgiden ilahi sevgiye yükseliş yolunda bir makam olarak ortaya çıkar”.

Literatür:

Bünyatzade K. (2010). *İslam felsefesi: Tarix ve çağdaşlık*, Bakü

Halilov S. (2007) *Maneviyat felsefesi*, Bakü

Halilov S. (2008). “Dilde yatan felsefe. “Bilincin yeri” hakkında, *Felsefe ve sosyal-siyasi ilimler*,4

Halilov S. (2008). *İslam Dünyasında Milli Felsefi Fikir ve Onun Tedrisi Me-seleleri*, Azerbaycan Felsefe ve sosyal-siyasi bilimler, Bakü

İkbal M. (1999). *Cavidname*, (trc: Annamari Schimmel) İstanbul

İkbal M.(tarıhsız). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İhyası*, (çev. Ahmet Asrar) İstanbul

İkbal M. (2009). İnsanın “ben”i, onun hürriyeti ve sonsuzluğu, *Felsefe ve sosyal-siyasi bilimler*,3

İqbal M. (1958). *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, Lahore

Kara İ. (1986). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, İstanbul

Kara İ. (1994). *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul

Bu makale Azerbaycan Cumhuriyeti
Cumhurbaşkanlığı altında Bilim Geliştirme fonunun
mali desteği ile gerçekleştirilmiştir. –

Grant № EIF-2011-1(3)-82/74/5

ÖZNE DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

ÖZNE Dergisi yılda **iki kez** (Bahar ve Güz) yayınlanan **hakemli** bir dergidir.

Gönderilecek yazılar için yayın ilkelerimiz:

1-Yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olarak gönderilmelidir.

2-Yazıların tek aralıklı olarak 10 sayfadan uzun olmaması gerekir.

3-Kaynaklara göndermeler ‘metin içi kaynak gösterme’ sistemi (APA biçimi) olarak adlandırılan yöntem göz önüne alınarak yapılmalıdır.

4-Yazılarda kısa birer İngilizce ve Türkçe özet olmalıdır.

5-Özetin hemen sonunda anahtar kelimeler yer almalıdır.

6-Gönderilecek yazıların daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış olması zorunludur.

7- Yayın kuruluna ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazıların, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmesi gerekir.

8- Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez, ancak dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Ancak yazar(lar)a bilgi verilir.

9- Yayınlanan yazıların sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

