

„ЕДНА ДАМА” – ПЪРВАТА ЖЕНА-ФИЛОСОФ НА ТУРЦИЯ

МУКАДДЕС НАЛБАНТ

Abstract: The processes of modernization and Europeanization among the Ottoman intelligentsia had drawn into the world of philosophy Fatma Aliye Hanım, too. The public discussion of creativity and literary activity is also a protection of equality of women and men in thinking and in family and public life. Stereotypes about the place of women in Islamic tradition are questioned, particularly when it comes to an educated representative coming from the ranks of senior officials. Along with this, the declared equality brings along the common mark of the contradictory nature of the times and the intellectual wanderings of the contemporary intelligentsia. The philosophical persona of Fatma Aliye had been lost for many years among the countless disputes that continue until these days, only to appear again on one of the new Turkish banknotes as the first female philosopher of Turkey. The curiosity that this fact has aroused is a powerful enough stimulus to make us take a closer look at both of her philosophical works: *Terâcim-i Ahvâli Felâsife* (About the lives of the great philosophers) and *Tetkik-i Ecsâm* (Study of the bodies.)

Keywords: Fatma Aliye, female philosopher, Ottoman philosophy, Turkish philosophers, *Terâcim-i Ahvâli Felâsife* (About the lives of the great philosophers), *Tetkik-i Ecsâm* (Study of the bodies)

На гърба на една от шестте нови турски банкноти, сред мастилница, перо, хартия, книги и цветя, стои портретът на една жена – на Фатма Алие Ханъм или още Фатма Алие Топуз¹ (1862 – 1936). Определят я като първата жена–



¹ Фамилията Топуз е добавена с въвеждането на Закона за фамилиите през 1934 г.

романист в турската литература и в ислямския свят, като първата жена-философ, първата жена-литературен критик, първата жена, създава официално женско дружество и публично отстоявала правата на жените, първата жена, за която е издадена биографична книга в Турция и ... първата жена, чийто образ е върху турска банкнота.

Банкнотата с образа на Фатма Алие разделя турското общество на „за” и „против” заради дъщеря ѝ, заради баща ѝ, заради степента на нейната популярност, заради степента на нейната „съотнесимост” към реформите на Ататюрк² и степента на нейното припознаване от религиозните среди³, заради оспорването на това, че е първата жена-романист⁴ и това, че е философ. Като че ли в нейната личност се съсредоточават самите вътрешни противоречия на турското общество, а за нейна сметка се подхранват модерността, академизмът, религията, политиката...

Колкото и да е трудна оценката на явлението Фатма Алие отвъд тези пристрастия, тя ни отвежда към три важни теми - за мястото на жените в обществото, за дължимото към философията и за дръзновението да си първи.

Първият винаги е натоварен с нов смисъл. Но първият е нещо повече от това, когато става въпрос за жена. Живяла **в или по-скоро между две епохи и белязана от драматизма на исторически промени**, Фатма Алие е **възприемана като бунтарката на отиващото си време и като консервативно мислещата в условията на новото.**

По думите на Арслан Кайнардаг, който е тясно свързан с дейността на съвременното Турско философско дружество: „...Фатма Алие надига глава срещу границите, наложени от обществото, полага големи усилия да чете, да усвоява знания и да пише, и за първи път в нашата история на мисълта заявява открито,

² Някои среди съзират във въвеждането на банкнотата от 2009 г., „османски уклон”. Известна роля изиграва и романът на Фатма Карабъйък Барбаросоглу *Fatma Aliye Uzak Ülke* (Фатма Алие. Далечна страна.) 2007 г., който създава впечатлението, че Фатма Алие е чужда на републиканските принципи.

³ Барбаросоглу упреква религиозните среди, че не я припознават в достатъчна степен.

⁴ Съществува спор за още две имена: Зафер Ханъм с единствен роман (*Aşk-ı Vatan* 1877 г.) и Халиде Едип Адъвар (1884-1964) известна феминистка и съратничка на Ататюрк. Романът ѝ *Синекли Бакал* е преведен на български и издаден през 2010 г.

че това е смисълът на съществуването за всеки човек, независимо дали е мъж или жена.” „В историята ни преди Републиката няма друга жена, която бихме могли да наречем философ.” (Kaunardağ, 1999: p. 7-8)

В традициите на османците не е прието жената да споделя публично своя духовен свят и в началото на творческата си дейност Фатма Алие използва псевдонима „*Bir Hanım*” (Една дама), което само по себе си е предизвикателство към света на мъжете **и към общоприетия израз „*ilim ve fikir adamı*”** (човек, букв. - мъж на науката и на мисълта).

Автор е на 14 публикувани (от които пет романа) и три непубликувани книги, на преводи от френски и арабски език и публикации в периодични издания. На 27 години превежда романа „*Volonté*” на Жорж Оне със заглавието „*Meram*” (Смисълът), след което известно време се подписва с „*Mütercime--i Meram*” (Преводачът на *Meram*). Романите *Nayal ve Hakikat* (1891) – в съавторство с Ахмед Митхад Ефенди (1844 – 1912)⁵, *Muhadarat* (1891), *Refet* (1897), *Levayih-i Hayat* (1897), *Udi* (1899) и *Enin* (1912)⁶ продължават традициите на османската романистика.



Според литературния критик Жале Парла, романите от времето на Танзимата прокарват възпитателната си роля чрез идеализираните в тях характери - те са патриоти, в хармония са с Изтока и със Запада, припознават извършващите се реформи, критични са и изразяват мислите на самите автори. „Към тях се присъедини и първата ни жена-романист - Фатма Алие Ханъм. И тя в своите романи се опита да опише и да утвърди достойното мястото на жената в семейството и съответно създаде характери, защитаващи моногамията и правото да се противопоставят на мъжката изневяра.” (Parla, 2011: p. 224) Авторът на „Чучулигата” (1922), Решат Нури (1889 –

⁵ Ахмед Митхад Ефенди (1844 – 1913) – турски журналист, писател, преводач и издател от периода на Танзимата.

⁶ „*Въображение и истина*”, „*Поука*”, „*Милост*”, „*Живот в откровения*”, „*Лютня*”, „*Стенание*”, (б.а. – Романите не са преведени на български. Заглавията са буквален или приблизителен превод.)

1956) споделя, че книгата *Udi* е от факторите, които насочват интересите му към литературата. Творбите на Фатма Алие са преведени на английски, френски и арабски език и са представени на изложения в Чикаго и в Париж. Включена е в Католага на *The Woman's Library of The World*.

За нейния живот, за литературното ѝ творчество и възгледите ѝ за мястото на жените в семейството и в обществото пишат много автори, повечено от които са жени.⁷ Първият източник на биографични данни за нея е „*Fatma Âliye Hanım Yahut Muharrire-i Osmaniye nin Neşeti*”⁸ (1894) на Ахмед Митхад Ефенди. В Биографичния речник на феминисткото движение в Централна, Източна и Югоизточна Европа, като съставител в който участва и Красимира Даскалова, списъкът с 80-те представени имена започва с Фатма Алие (Çakır, 2006: p. 21-24).

Фатма Алие Топуз е родена е на 22 октомври 1862 г. Дъщеря е на Адвие Ханъм и на родения в Ловеч известен държавник, историк, юрист и логик Ахмед Джебдет Паша⁹. Брат ѝ Али Седат се занимава с химия и с логика, а сестра ѝ Емине Семие - една от първите турски феминистки - със социология, психология и журналистика. Семейството следва бащата навсякъде при неговите назначения като валия в различни краища на империята.

Фатма Алие има завидно домашно образование. Получава уроци по математика, логика, писане, религия, география, история и астрономия. Отлично владее арабски и френски език. На 17 години се омъжва за един от приближените офицери на Абдулхамид II. Има четири дъщери. Умира през 1936 г. след 10 години безуспешни опити да открие най-малката от тях Исмет, която е изпратена да учи в *Dame De Sion*, откъдето според някои източници заминава за Франция и става

⁷ Назан Аксой, Елиф Екин Акшит, Емел Аша, Фатма Барбаросоглу Карабъйтък, Фирдевс Джанбаз, Серпил Чакър, Бахрие Чери, Нюкет Есен, Галин Мюге, Медиха Гйобенли, Мюбеджел Къзълтан, Тамер Кютюкчю, Бехчет Неджатигил, Шахика Караджа, Хюлия Аргуншах, Гювен Танери Улукъосе, Хюсеин Айкол и др.

⁸ „*Фатма Алие Ханъм или раждането на една османска писателка*”

⁹ Ахмед Джебдет Паша е автор на 12- томна история на Османската империя - „Джебдет паша тарихи“ и председател на съвета, който разработва Танзимата (реформите на султан Махмуд II (1808-1839) и клаузите на Меджлето - Османският граждански закон (изготвен в периода 1869—1877 г. и действал в Турция до 1926 г.). Бил е министър на правосъдието и министър на образованието.

монахиня¹⁰. Този факт по-късно ще се отрази върху нееднозначното отношение към нея през годините.

През първите десет години от семейния си живот Фатма Алие чете и пише без знанието на съпруга си. До нея обаче има други двама мъже, които я подкрепят и насърчават.

Единият е баща ѝ. За Ниязи Беркез¹¹ „Джевдет Паша е колкото най-големият държавник от времето на Танзимата, толкова и най-добрият символ на двойствеността на този режим. ... От позициите на нашата съвременност той е напредничав спрямо привържениците на шериата и консервативен спрямо крайните привърженици на вестернизацията.” (Berkes, 2012: p. 224) В „История на турската философия” на Байрам Кайа¹², Ахмед Джевдет намира място сред интелегенцията на Танзимата, но написаната от него История е определена като несъответстваща на времето, а дъщеря му дори не е спомената (Кауа, 2005: p. 342).

С баща си Фатма Алие обсъжда философи като Джеляледдин Руми – Мевляна, Ибн Халдун, Аристотел, Платон, Ибн Рушд, Газали, Декарт, Спиноза, Дарвин и Конт. От него се учи на красноречие и умения за водене на научни спорове и дискусии. Под неговото крило и с неговото име се изгражда като личност, става творец и добива популярност.

И в славата и в забравата Фатма Алие е с баща си. През 1876 г. Митхад паша участва в детронацията на султан Абдул Азис, който след това е убит. Пет години по-късно е обвинен и осъден за организиране на убийството. Министър на правосъдието по това време е Ахмед Джевдет Паша, който подкрепя присъдата. От „Единение и прогрес”¹³ не прощават този акт на бащата на Фатма Алие, а заедно с неговата репутация се срива и нейната. За разлика от сестра си, която се разграничава от него, през 1914 г. тя публикува книгата „Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı” (Ахмед Джевдет Паша и неговото време), но не успява да го реабилитира.

¹⁰ Кореспонденцията за нейното издирване, която се съхранява в библиотеката Atatürk Kitaplığı в Истанбул, е събрана и публикувана от Мюбеджел Къзълтан и Тюляй Генчтюрк. (Kızıltan, Mübeccel. Tülay Gençtürk. Atatürk Kitaplığı, İstanbul, 1993).

¹¹ Ниязи Беркез (1908 – 1988) – турски социолог, известен с левите си убеждения

¹² Байрам Кайа (1963 -) турски философ с материалистически възгледи и леви убеждения.

¹³ Комитетът за единение и прогрес (*İttihat ve Terakki Cemiyeti*) (1889-1918), политическа партия, която в резултат на Младотурската революция превзема властта в Османската империя.

Книгата остава без отзвук, а авторката се дистанцира от обществените събития. Оценката на Беркез за Джевдет паша в голяма степен може се отнесе и към Фатма Алие.

Другият мъж до нея е Ахмед Митхад Ефенди, чиито публикации и книги Фатма Алие чете още от 16 годишна. По-късно той става неин духовен баща, покровител и учител, който издава спомената биографичната книга, съдържаща и кореспонденцията му с нея.

По-известна като първата жена-романист, тя остава дълго време неоченена като философ. Нещо повече, литературното ѝ творчество често се противопоставя на философското. Първото се определя като революционно, а второто като консервативно. Налага се впечатлението, че да се пише върху роман-тиката е побезконфликтна дейност, отколкото върху съдържание, често попадащо в трънливо идеологическо поле. Тук ще бъде направен опит да се покаже, че във философската ѝ дейност също има новаторство и това е самото философско начинание, предприето от една жена.

Фатма Алие има две философски творби - *Terâcim-i Ahvâli Felâsife* (За живота на големите философи) (1900) и *Tedkîk-i Ecsâm* (Изследване на телата) (1901)¹⁴. Поради това, че са написани преди езиковата реформа (1928), по-късно те са адаптирани към съвременните книжовни норми на турския език.¹⁵

Самостоятелните изследвания върху тях са малко - две-три магистърски дипломни работи¹⁶, статията на Ахмед Сурури „Babasının Kızı Fatma Âliye Hanım ve Tedkîk-i Ecsâm Adlı Eseri”¹⁷ (2006), както и кратките, но вече сериозни коментари на Ремзи Демир (1963 -), който представя първата творба в своята тритомната история на философията през османския период *Philosophia Ottomanika* (2005-

¹⁴ Броевете на вестник *Hanımlara Mahsus Gazete*, в които първоначално се публикуват *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* и *Tedkîk-i Ecsâm*, се намират в библиотеката Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa koleksiyonu.

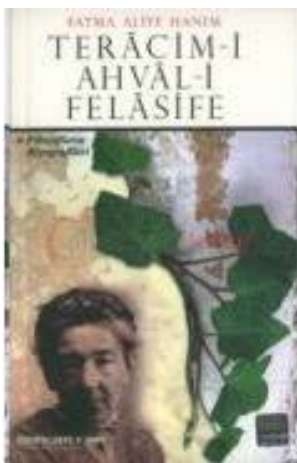
¹⁵ *Fatma Aliye. Tedkîk-i Ecsâm*. адапт. от Али Утку и Арзу Екинджи, изд. Çizgi Kitabevi, Коня, 2009 и *Fatma Aliye. Terâcim-i Ahvâli Felâsife*. адапт. от Али Утку и Угур Кйороглу, изд. Çizgi Kitabevi, Коня, 2006.

¹⁶ На Мехмед Кйоксал „*Fatma Âliye’de Felsefe ve Kelam*” (Философия и Калам при Фатма Алие) (2011) и две непубликувани - на Абдуллах Демир (2002) и на Нимет Карачорлу (2009)

¹⁷ „Дъщерята на баща си: Фатма Алие Ханъм и нейната творба *Изследване на телата*”

2007). (Demir, 2007: 133 – 144), а втората – с увод към адаптираното ѝ издание (Fatma Aliye, 2009: 9 – 17). Известните историци на османско-турската философска мисъл я отнасят определено към османския период, а оценките им (доколкото ги има) са тясно свързани с техните собствени философски възгледи.

Според Фатма Алие философията е всеобхватно анализиране на всичко видяно и чуто за постигане на истината (Ahmet Mithat, 1998: р. 64), а също и „формиране на понятия и достигане на истината за същността, качествата и



състоянията на нещата” (Fatma Âliye, 2006: р. 85). Видно от заглавието на първата книга, Фатма Алие тълкува широко понятието *felâsife* (фалсафа), обозначавайки с него не само арабоезичния перипатетизъм и античната философия. В предговора към адаптираното от тях издание, Али Тутку и Угур Кьороглу обръщат внимание, че въпреки съществуващия тогава спор, авторката предпочита думата *felâsife* (философия) пред думата *hikmet* (мъдрост).

Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife е опит за история на философията и на нейните представители на Изток и на Запад. Проследявайки историята на съвременната мисъл в Турция, известният турски философ Хилми Зия Юлкен (1901 – 1974) се изказва с известно пренебрежение за книгата, оценявайки я като малка и повърхностно разглеждаща само ислямските философи и Калам¹⁸. (Ülken, 2010: р. 245) Това му дава и повод да приветства Баха Тевфик (1881 – 1914)¹⁹, който в списание *Felsefe Mecmuası* (1909 – 1912) по повод на творбата призовава историците на философията да изоставят личната си гледна точка. Ремзи Демир смята, че книгата има специално място в историята на турската философия, защото е показателна за това, как може да се работи върху нея от позициите на

¹⁸ Калам (мутакаллими) – спекулативно ислямско богословие. Съпоставим с гръцкия *логос* – „слово”, „мисъл”, „учение”. Използва рационални похвати и превръща разума (‘акл) в своеобразна висша инстанция. Предоставя спекулативна рамка и рационално съдържание на основните принципи и догмати на ислямската вяра. (Евстатиев, 2006: с. 104 – 105)

¹⁹ Баха Тевфик (1884 – 1914) – публицист, философ и общественик от времето на Втория конституционен период (1908 – 1920), материалист и защитник на атеизма. Заедно с Ахмед Неби превежда „Сила и материя” на Бюхнер.

един консервативен поглед в среда, която не познава достатъчно философията (въпреки всички усилия на увлечените от магията на съвременните философски течения като позитивизъм, материализъм и еволюционизъм) и в която тя не се посреща добре. (Demir, 2007: 135) Той обаче се присъединява към Юлкен в твърдението, че това е по-скоро история на Калам и го отдава на желанието в историята на философията да бъдат включени и мутеккелимите. (Fatma Aliye, 2009: p. 10)

Трите части на творбата не са съпоставими като обем – първите две части, посветени на древногръцките и на ислямските философи, се състоят от общо 25 страници (по адаптираното издание), а за мутеккелимите в третата част са отделени 44. Следвайки класификацията на самите мутекеллими²⁰, Фатма Алие очертава два пътя за разкриване на истината за нещата, техните качества и състояния. Първият път е този на философския рационализъм и на логическите прийоми при формирането на понятия. Ако последователите му са свързани с вярата, са Mütékellimîn (мутекеллими), а ако не са – са Meşşâ'iyuûn (мешшаййуни - последователи на перипатетизма). Вторият път е този на състоянията - riyazet (себеотричане, аскетизъм) и teveccüh (благоразположеност, добронамереност). Ако последователите му са свързани с вярата, са суфии, а ако не – са ишракисти. Вървящите по този път препоръчват огледалото на сърцето с неговото откровение и се обръщат към духовния свят, търсейки удостояване с божествена интуиция. (Fatma Âliye, 2006: p. 85)

Въпреки че историята познава вавилонската, индийската и египетската култура, според Фатма Алие философската мисъл се разпространява първо от Древна Гърция. Разглеждайки накратко философските идеи на повечето древногръцки философи, тя определя като най-значими от тях Питагор, Емпедокъл, Сократ, Платон и Аристотел. (Fatma Âliye, 2006: p. 85 - 86)

Споменавайки Питагор като първият, който свързва думата философ с любов към мъдростта, Фатма Алие проследява преминаването на понятието философия в арабския език (*felsefe*) при запазване и на другото понятие с това

²⁰ Класификация е много близка до тази на съвременни изследователи на исляма (Евстатиев, 2002)

значение - *hikmet*. Забелязва се философското пристрастие на авторката, която е удовлетворена, че отхвърлянето на философията и философите се преодолява. „Дори и жените вече разбират, че последните не са безбожни скитници и безделници”. (Fatma Âliye, 2006: p. 85) Такова пристрастие има и в съжалението, че мъдростта, основана на разума е заменена с „мъдрост”, основана на аскетизъм, митология, магия и ишракизъм, с което е прекъсната древногръцката традиция във философията. Заради това, че приема сериозно учението на орфизма, неоплатонистът Прокъл²¹ дори е упрекнат, че надминава в глупостта си и самите му последователи и клони към идолопоклонничество. Именно изпадането на философите в това положение довежда до упадък на философията в Атина и в Александрия и до последвалото отсъствие на големи мислители в Европа. (Fatma Âliye, 2006: p. 99)

Дали навлизането на философията в Исляма се дължи на интереса на Халиф ал-Мансур към мъдростта и на контактите на Халиф ал-Мамун²² с византийските владетели, както твърди авторката, дали на борбата на последния срещу манихейския гностицизъм и срещу шиизма, които са в опозиция на Абасидите²³ или се дължи на други причини – това е тема, в която няма да навлизаме. По-важно е, че тя го оценява като голям шанс, защото благодарение на това, знанието и науката оцеляват и „пръскат светлина” (Fatma Âliye, 2006: p. 99).

Поради най-голямата си слава в науките за мъдростта, която има „*Първият учител*” Аристотел, коментарите на ислямските мислители за гръцката философия се съсредоточават върху него. Фатма Алие приема, че *Ал-Кинди* е първият голям ислямски философ, а най-известните мъдреци на Исляма са четирима: *Фараби* („*Вторият учител*”), *Ибн Сина* (*Авицена* - „*Третият учител*”), *Ибн Баджа* (*Авемпаче*) и *Ибн Рушд* (*Авероес*, *Коментаторът*). Погледът върху тях е повече биографичен и описателен, но прави впечатление, че авторката има информация за съдбата на аристотелизма – за Александрийската школа и за авероизма, както

²¹ Има се предвид съчинението на Прокъл „Съгласие между Омир, Платон и Питагор с оракулите”.

²² Абу Джафар ал-Мансур (754 – 775) и Абдаллах ал-Мамун (813–833) – абасидски халифи

²³ Според проф. Мухаммед Абед Джабири (1935-2010) (марокански философ, изследващ политическия разум в Исляма), истинската причина се крие в борбата на Халиф Ал-Мамун срещу манихейския гностицизъм и шиизма, които са в опозиция на Абасидите.

и за оценките, които се дават на Авероес в Европа. Още по-интересно е, че цитира професора от Нюйоркския университет Драпер²⁴, според който автентичният източник на учението за духа на авероизма не е Авероес, а Аристотел, но чрез коментарите на Авероес аристотелизмът заблестява отново. Често обвиняваният в безбожност Ибн Рушд, е определен от Фатма Алие като най-свободно пишещият дотогава мислител (Fatma Âliye, 2006: p. 107), което е оценка и за османската интелигенция в нейно лице, защото означава, че последната започва да се освобождава от своите предубеждения и да преосмисля отношението си към философа. (Demir, 2007: 136)

Представянето на Калам под заглавието Мутекеллими започва със случка още от времето на Праведния халифат, когато Али предугажда изпитанието, на което ще бъде подложена вярата с въпроса относно сътвореността на Корана. Този въпрос, заедно с предопределението и свободната човешка воля, са двете основни теми, които предизвикват споровете по времето на Аббасидите. Свеждането на причините за появата на различни течения в Исляма само до две от страна на авторката, според Кьоксал е малко опростено и най-малкото, касае само Калам (Köksal, 2011: p. 26). Вярно е, че посочените теми не изчерпват религиозната проблематика на Калам, но това са основните теми, по които върви разделението и които определят в голяма степен по-нататъшното развитие на ислямското богословие. (Евстатиев, 2006: с. 106)

От всичките седемдесет и три групи, на които са се разделили вярващите при тези спорове, осем са на-големи - Mû'tezîle, Şîa, Havâric, Mürsîe, Neccârîyye, Sebriyye, Müşebbihe и Nâciye (му'тазилити, шиити, хариджити, мурджити, кадарити, джабарити, антропопатици и намерилите спасение). От тях само една група е на правилния и благословен път (Fırka-i Nâciye)²⁵ – тази, която е на пътя

²⁴ Творбата на Драпер не е посочена. Авторката цитира La Grande Encyclopédie.

²⁵ Fırka-i Nâciye -,избраната група“, единствената, която познава истината и ще се спаси

на Ханефитския мезхеб²⁶ и на матуридизма²⁷. Както отбелязва и Ремзи Демир, тук Фатма Алие не успява да остане безпристрастна. (Demir, 2007: 137)

До различията между основните школи на самия Калам (мутазилити, ашарити и матуридити) се стига след хроника от събития, факти и имена, свързани с тяхното формиране, както и след обстоятелственото представяне на Газали²⁸. В описанието на четирите етапа или по-скоро аспекта в неговото развитие, срещаме интересни разсъждения на авторката относно точните науки (математика, геометрия и астрономия) и вярата. Първите нямат отношение към утвърждаването или отричането на вярата, но проблемите възникват, когато се смесват методите на познание от една страна, и когато невежеството, прегърнало се с вярата, отрича всяко друго познание. (Fatma Âliye, 2006: p. 126)

Според нея, и матуридизмът и ашаризмът²⁹ не се отклоняват от правата вяра. Те не изпадат във фанатизъм с взаимни обвинения в нововъведения и в ерес, защото дори и да имат различия по някои второстепенни въпроси, тези две сунитски школи на Калам не се разминават по основната си проблематика. Споровете между тях са относно предопределението, съдбата и свободната човешка воля.

В тези спорове се включва и Фатма Алие. Бог е творец на всички неща, на техните качества, състояния, действия и процеси – по това няма спор. Спорът започва с възможността за избор на действията (ставане, сядане, писане...), които се извършват съзнателно, с помощта на въображението и при наличие на желание. Решението за избора от двете възможности – да се извърши действие или да не се извърши – се нарича *ihtiyâr-ı cüz'i*, т. е. – частична воля за избор.

²⁶ Ханефитският мезхеб (школа, учение) е най-разпространеният от четирите основни правно-религиозни школи на сунизма. Счита се за най-толерантния мезхеб, който наред с религиозното право признава и елементи на светски обичаи. Основан е от Абу Ханифа (– 767 г.). (Евстатиев, 2006: с. 218)

²⁷ Матуридизъм – философско течение в една от сунитските школи на Калам, създаден от ал-Матуриди (870-944). В споровете използва доводите на разума. Приет е от ханефитския мезхеб.

²⁸ Ал-Газали (1058 – 1111), ислямски учен, философ, теолог и суфически мистик. [Смята се](#), че формирането на Калам е завършено при него (Евстатиев, 2006: с. 107).

²⁹ Ашаризъм – заедно с матуридизма се нарича още ислямска ортодоксална схоластика. Основоположник е ал-Аш'ари.

Нарича се още и *irâde-i cüz'î*³⁰. Доколкото става въпрос за воля за избор, двете понятия са близки и почти се покриват. Разликата е в това, че при *ihtiyâr* вероятността за избор и за отказ е и на двете възможности, а при *irâde* – възможността за избор е на едно от двете. (Fatma Âliye, 2006: p. 137) В тези разсъждения на Фатма Алие се прокрадва препратка към включващата и изключващата дизюнкция, което е обяснимо, предвид заниманията ѝ по логика и влиянието на брат ѝ. Друго тълкуване на двете понятия ги различава по степен на сила, но в конкретния случай текстът е недвусмислен.

Дадената от Бог способност за избор е еднаква за извършване и за неизвършване на определено действие. От прилагането ѝ при *irâde* произтичат действия, които на свой ред са *ihtiyâr* (избираеми). Именно въпросът за твореца на последните ни отвежда към същинския спор. Следвайки разбирането при *Selef-i Sâlihîn*³¹, че и те, както всички останали действия, са сътворени от Бог, Фатма Алие уточнява, че при тях човек прилага частичната си свободна воля *Cüz'î irâde*. Благодарение на това е възможна и отговорността му за направения избор, който може да бъде възнаграден или наказан.

Още със самото си създаване му'тазилитизмът³² поставя въпроса за греха и развива идеята, че човек носи отговорност за своите действия не само защото избира със силата, дадена от Бог, но и защото създава своите действия. Впрочем, до Джуббаи (850–915) изразът „Човек е създател на своите действия.” се използва много внимателно чрез използване на синоними на думата „създател”. По този начин се решава моралният аспект на проблема „избор – отговорност” при човека и се защитава мутазилитският принцип за Божията справедливост, според който Бог не може да наказва за сътвореното от него, но остава открит въпросът за границите и броя на сътворимите от човека неща. Според авторката, аргументът, че на Бог не могат да бъдат приписвани негативни определения и че не той, а човекът създава злото и греха, а оттам и наказанието и

³⁰ *Cüz'î (cuzi) irâde* е дадената от Бог възможност за действие между случайността и съдбата. Тя е частична и е подвластна на *Küllî irade* (Божията воля), която е безгранична.

³¹ *Selef-i Sâlihîn* – салафизъм, изначалното разбиране на исляма от времето на Праведния халифат.

³² Мутазилитизмът е създаден от Уасил ибн Ата (- 748), първото систематично течение на ислямското догматическо богословие. (Евстатиев, 2006: с. 135)

възнаграждението, вкарва мутазилитите в пътя на „прекомерността“ на човешките творения. Тя привежда аргумента, използван от сунизма, че за да носи отговорност за своя избор и за своите действия, не е задължително човек да бъде независим създател на последните, а е достатъчно, че той е удостоен с тях (което трябва да се заслужи) и е техен изпълнител. Те не могат да бъдат сътворени от него така, както цветът не се сътворява от предмета, на който принадлежи. Споменавайки и тварите, които възхваляващите Бога не споменават от благоприличие, тя дава израз на своя телеологичен възглед: „Колко ли много скрита Божия целесъобразност има в тяхното създаване.”

Проблемът получава и модални измерения. „Избираемите действия са винаги във възможност... и всяка възможност е благодарение на Бог.” – твърди Фатма Алие. Но ако се съгласим с мутазилитите, това ще създаде своята невъзможност, защото тогава превръщането на възможността в реалност ще изисква обединяване на две способности – тази на Бога и тази на човека, което би ги равнопоставило. (Fatma Âliye, 2006: p. 138-139). Ако човек бе създател на своите действия, то не би му се налагало да прави грешки поради неправилен избор, защото създателят познава създаденото от него.

Тя опонира и на противоположния възглед при джабаритите, които лишават напълно хората от свободна воля и според нейните думи, ги превръщат в неодушевени предмети. Джабаритите приличат на онези, които хвърлят човек със завързани ръце и крака в морето и му казват да не се мокри. (Fatma Âliye, 2006: p. 140).

Модалният аспект на въпроса за свободната воля относно нейната наличност поражда и съответните производни въпроси, които въпреки близките методи на разсъждение, водят до различни отговори. По средата се разполагат ашаризмът и матуридизмът, които също спорят помежду си, но по второстепенни теми.

След представяне и на Ал- Аш‘ари, Фатма Алие формулира и споделяния от нея възглед на матуридизма: „Свободната воля е състояние между наличното и неналичното и неналичното не превръща този, който я реализира в неин творец, а аргументът, че неналичното не може да въздейства, е неприемлив, поради това, че липсва чисто неналичие.” (Fatma Âliye, 2006: p. 151).

По пътя на логическите съждения и умозаклучения този спор попада и в контекста на философския детерминизъм, който се изразява в постоянно проявяване, а не в постоянната намеса на Бог, както е при джабаритите. В полето на модалността се появяват и деалектическите противоречия. Ако наличието създава по необходимост своето не-наличие, то и възможността създава своята не-възможност. Ако необходимостта отсъства, то не-принадлежи на наличното, съответно – на възможното. Избираемите действия са точно такива. Зад всяка възможност трябва да има определена причина и ако такава липсва, възможността не може да се превърне в реалност. Обстоятелствата са необходима част от цялостната причинно-следствена връзка. И отново спор: – Ако определената причина е налице, изборът по необходимост ли е?

Обобщението и убеждението на Фатма Алие е в думите на Садрушшериа³³: „...свободата в човешките действия събира в едно креативността на Бога и частичната воля за избор при човека”. (Fatma Âliye, 2006: p. 152)

От този спор може да се изведе и философския Абсолют на Фатма Алие: „Няма друг Творец освен Бог. Той няма начало, граници и край, няма подобие, не принадлежи на нищо и не се превъплъщава. Сътворените неща не могат да бъдат негова противоположност или да го определят. Чистотата му е лишено от негативни определения, от пространство, страна, посока на движение и преход, от незнание, от неистини. Явява се на вярващия в отвъдното. Не се нуждае от нищо и не е дължимо на нищо. Може да множи и да намалява създаденото от него. Възнаграждението е по милостта му и наказанието – по справедливостта му. В действията му няма злонамереност, несправедливост и жестокост. Няма друг съдник освен него. (Fatma Âliye, 2006: p. 113-114)

Като източник на биографични данни за философите, книгата не поднася на съвременния читател нова и съществена информация. Като опит за история на философията е непълна и наивно-описателна с преобладаващи елементи на хроника.

В същото време не може да се отрече, че тя идентифицира философския проблем и го коментира, независимо, че това е от религиозни позиции. Не може да се

³³ Садрушшериа (Sadruşşerî'a-i Sâni) (-1349) – ислямски учен от ханефитската школа.

пренебрегне и призива за критично приемане както на ислямските философи, така и на оценката за тях на Запад, защото в първия случай под името ислямски има несъответстващи на исляма възгледи, а във втория случай има риск да се



съди за служещите на истината и науката европейски мислители по половинчатите, едностранчиви и погрешни възгледи, каквито неизбежно могат да съществуват. (Fatma Aliye, 2006: p. 107)

От класификацията на философските възгледи и от това, че творбата завършва с *Край на първи том*, може да се предполага за намерението на авторката да продължи с ишракизма и със суфизма или както предполага Ремзи Демир, ако е имало следващи томовете (за което няма информация), по всяка вероятност в тях е била разгледана съвременната западна философия. Непълнотите и липсата на библиографски източници, той обяснява с факта, че текстовете изглеждат са подготвени като въведение. (Demir, 2007: 134 -135).

„Когато човек казва Аз, има предвид духа (душата), а когато казва Аз съм (*je suis*), разбира пространствено измеримото тяло, което духът обитава.” (Fatma Aliye, 2009: p. 63) С това въведение в *Tetkik-i Ecsâm*, Фатма Алие се наема да изследва материята, тялото и духа (душата) и различните възгледи за тяхната природа. Повод за това са споровете, които предизвиква Людвиг Бюхнер (1824-1899) с неговата „Сила и материя”³⁴. Всъщност основната идея е да се направи *Отрицание на материализма*, както е озаглавен и уводът на Ремзи Демир към книгата и да се докаже, че в областта на метафизиката човешкият разум има граници и не може да разреши нейните проблеми. Философското есе на Фатма Алие завършва с: „Там, където разумът не може да стигне, човек трябва да признае своята безпомощност и да се обърне с броеница и с почит към Бог, защото там е нашият спасителен и правилен път.” (Fatma Aliye, 2009: p. 100)

³⁴ „Сила и материя” е преведена на френски през 1863 г., а на турски - през 1910 г.

Между това начало и този край е разположена непълната история на проблема, както и противоречието между здравия разум и неумението да се проследи прехода от областта на метафизиката към областта на физиката.

„Аз” знае себе си и владее себе си. „Аз” е собствено волеизявление, което не се нуждае от волята на друг. Неуместно е да се пита „Какво е душата и къде се намира?” за да се установят нейната същност и нейното битие. Неуместно е човек да търси нещо, което е в шепата му. Уместно е да се пита „Възможно ли е, когато човек сам се разпорежда със своето съществуване, да може да отговори на тези въпроси?” (Fatma Aliye, 2009: p. 63) Тази уместност има основание в безусловността на „знаенето” на душата, защото тя познава себе си чрез себе си и тази само-увереност е достатъчна за установяване на нейното съществуване.

Познанието за Бога и за душата е *ilm-i yakîn*³⁵, т.е. умозрително и непосредствено, а познанието за нещата извън нас е възможно благодарение на онтологичната предпоставеност на тялото и неговите усещания, т.е. – опосредствено (Fatma Aliye, 2009: p. 23). Съществуването на първите две се удостоверява чрез тяхното творчество, така както за електричеството може да се съди по ефекта от неговата приложимост, а съществуването на телата извън нас – чрез собственото ни тяло с неговите усещания. Тук очакваната защита на тезата, че непознатото не означава непременно непознаваемо или несъществуващо, не се случва. Остават и двете противоречиви твърдения – от една страна душата познава себе си и Бог без посредници, а от друга страна – чрез сътвореното от тях.

Търсенето на истината за тялото и душата започва с материализма и със софизма. Доведени докрай, техните възгледи водят до ерес и до безпомощност (логическите парадокси на софизма). Материалистите свеждат всичко до материя и отричат духа, без да познават достатъчно същността на самата материя. Други упорстват в това, че не знаят, трети приемат дори собствените си усещания за въображение и сън. Има и такива, които отъждествяват пантеизма и материализма с довода, че всичко се връща там, откъдето е дошло.

³⁵ Адаптираните издания включват оригиналния и осъвременения текст. Терминът е взет от оригиналния, в който се има предвид един от трите начина за установяване на съществуващото: *ilmelyakîn* – умозрително, непосредствено, чрез себе си; *aynelyakîn* – чрез усещанията и възприятията, *hakkaalyakîn* – чрез лично преживяване.

Според нея софизмът и при гърците и при арабите има три разновидности: İnadıye - тези, които твърдят, че нищо не съществува; La Edrıye - тези, които за всяко нещо казват „Не знам” и İndıye - тези, които свързват всичко с вярата. Последните са известни в Европа с двете си направления – идеализъм и егоизъм (субективизъм), за които Фатма Алие привежда мисли на Ойлер³⁶ от неговите писма относно трудността да бъдат опровергани. От една страна е убедена, че същите тези, които на пръв поглед изглеждат луди, с надпреварата за доказване на своята правота всъщност дават голям принос за развитието на науката и техниката. От друга страна е нейният здрав разум, който не приема, че съществуват не телата, а идеите и сънят за тях. Когато огънят изгаря ръката ни, трябва просто да се приеме, че той съществува. „Ако сънят ни говори за будността, то будността не ни ли говори повече за самата будност? При положение, че правилният път го има, отклоняването от него е търсене на проблеми.” (Fatma Aliye, 2009: p 85) Още при биографиите на философите са изтъкнати заслугите на Сократ за опровергаването на атомизма и за преодоляването на релативизма при софистите. (Fatma Âliye, 2006: p. 88). Изводът, че смъртта му е поука за философите, е направен по време, когато по думите на Кайнардаг, в османското общество Сократ се вписва по-скоро в митологията и се представя чрез разкази. (Kaynarđađ. 2002: p. 285) Именно такива обстоятелства придават на оценките ѝ особена стойност.

Прочитът на съвременния ѝ материализъм е религиозен, но той е повлиян и от критиката, която прави Пол Жане на вулгарния материализъм³⁷. Акцентът в книгата е изведен и на корицата: „Известно е, че днес материализмът е доста разпространен. Увеличават се тези, които отричат духа, свеждайки го до материални сили и споделят възгледа, че човешкото тяло е една превъзходна машина, която действа само с физиологична топлина. Тези, които отричат съществуването и същността на духа, поради непознаването на истината за него, да не би да знаят истината за същността на материята, че толкова се гордеят със

³⁶ Леонард Ойлер (1707 – 1783) швейцарски учен, *Lettres à une Princesse d'Allemagne: Sur Divers Sujets de Physique et de Philosophie*, шест от писмата са преведени и публикувани от Фатма Алие.

³⁷ Виж Janet, Paul (1823 1899). *Le matérialisme contemporain en Allemagne. Exposé du système de Büchner* (1878). с. 20 <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k203276h.bnf> - към 14.12.2001г.

своя напредък? Затова ли са станали материалисти, защото я знаят? Къде ти? Невъзможно!... Странното е, че непознавайки истинската същност на материята, я превръщат в същност на всичко, както и непознавайки истинската същност на духа, го отричат.” (Fatma Aliye, 2009: p. 64-65)

Въпреки, че авторката определя отричането и съмнението в съществуването на материята като примитивизъм и предпоставя тялото в търсенето на истината за нещата извън нас, в крайна сметка самопознанието и познанието за трансцендентната същност на Бога, преминавайки отвъд материята, остават отново в себе си.

В учебници по физика по това време определението за тяло е просто – то е нещото, за което имаме усещания. Сложността произтича от неговата протяжност (*étendu*), непроницаемост и делимост. От физиката тя се връща към старата метафизика.

Разглеждайки телата като природни (естествени) и математически, старите мислители определят естественото тяло като субстанция с три измерения. И математическото тяло, и двуизмерната повърхност, и едноизмерната линия, са съществуващи акциденции, докато точката е несъществуваща и е хипотетична. В противен случай би следвало да се приеме неделимата частица.

Част от мутакалитите определят тялото като нещо, което е триизмерно. Друга част го определят като делима протяжност. Протяжността е сетивно възприемаема и ако е сама за себе си - е субстанция, ако е в отношение - е свойство. Тези, които го разглеждат като събрани на едно място свойства, не са прави, защото свойствата не съществуват сами по себе си, а само в отношение към субстанцията. „Естественото тяло притежава и свойството непроницаемост, т. е. невъзможността едно тяло да заема мястото на друго. Когато човек потапя ръката си във вода, водата се измества от това място, ръката не прониква във водата... (Fatma Aliye, 2009: p. 67-68)”

Определенията, които философите, (в т. ч. и мутакалитите) дават на тялото в двете му значения: *Cism-i Tabii* – (природни, естествени) и *Cism-i Talimi* (математически) са в зависимост от различните култури, а споровете в ислямския перипатетизъм, в атомизма и в монадологията имат своя исторически генезис още в древноиндийския и древнокитайския материализъм,

където според Фатма Алие се раждат първите атомистични идеи. Демокрит систематизира известните до него възгледи за материята, определяйки простите тела като състоящи се твърди малки частици, които макар и мислено да са делими, на практика остават неделими. Благодарение на Гасенди възобновеният интерес към атомизма е в основата на последните научни изследвания. (Fatma Aliye, 2009: p. 69-70)

Интересно е включването на монадологията към възгледите, които разглеждат тялото като състоящо се от частици, както и сравняването ѝ с атомизма. Изходна точка са двете направления в Германия през 18-ти век – тези, които смятат, че атомите се делят до безкрайност (Ойлер) и тези, които поставят монадата на мястото на атома и смятат, че като проста субстанция, тя не може да се дели (Волф). В преведените от Фатма Алие няколко писма на Ойлер „до една немска принцеса” срещаме обещанието на Берлинската академия да даде медал на онзи, който опровергае монадологията (Fatma Âliye, 2009: p. 71).

Тук е мястото да споменем удовлетворението ѝ от това, че владее френски език. Споделяйки впечатленията си от публикациите в сп. *Kırkanbar*³⁸, в едно свое писмо до Ахмед Митхад Ефенди авторката пише: „Попаднах в един нов свят, особено когато в *Kırkanbar* прочетох сравнението между старите и новите философи. Думите в този материал, че у нас ги няма книгите, които спомагат за добиване на знания и образование, но ги има в Европа, ме накараха да не съжалявам за положения дотогава труд върху френския, а напротив - да видя необходимостта от продължаване на това усилие.” (Kaunardağ, 1999: с. 59-60)

Не можем да не се впечатлим от познанията на Фатма Алие върху европейските и арабските мислители, когато тя привежда аргументите им относно различията между атомизма и монадологията. Накратко са споменати Мох Сидонски, Питагор, Левкип, Сократ, Аристотел, Епикур, Посидоний, Пиер Гасенди, Лайбниц, Христиан фон Волф и Леонард Ойлер. В проследяването на темата за *непрекъснатата прекъснатост* и за *най-малката неделима частица* са включени имената на Емил Сесе, Джон Уилям Дрейпер, Елм Мари Каро, Ебу Бекир

³⁸ Сп. *Kırkanbar* започва да се издава през 1873 г. от Ахмед Митхад и съдържа предимно енциклопедични материали.

Бакилани и Фахреддин Рази. Твърдейки, че монадата всъщност не е нищо друго освен *Cüz'ün-lâ-Yetecezzâ*³⁹ (най-малка неделима частица *sevher* - същност), тя търси и намира съвпадения между метафизиката на Лайбниц и на Христиан фон Волф и тази на мутекеллимите. (Sururi, 2006: с. 166)

В коментара на Ремзи Демир са посочени две важни обстоятелства, които обясняват това сравнение и които позволяват по-различен прочит на книгата:

1. Мутекеллимите доказват, че приемането на *Cüz'ün-lâ-Yetecezzâ* не ги обвързва (обрича) с онтологиите на Аристотел (при ислямския перипатетизъм) и на Платон (при ишракизма) и полагат основите на една онтология, различна от тази, която предхожда европейската монадология.
2. Дори и да са по-близо до онтологията на Лайбниц в сравнение с ислямските философи, мутекеллимите са по-приобщими към природните науки и са по-близо до метафизичната основа на физиката и химията, т.е. от гледна точка на проблема за съвпадение на метафизичния и физичния свят трудностите, които е трябвало да преодолеят последователите на Аристотел и на Платон са били по-големи. (Fatma Aliye, 2009: p. 14)

За разлика от атомизма в духа на Демокрит, монадологията не изправя Фатма Алие срещу Бог, защото монадите могат да бъдат разглеждани като създадени от него. Това обяснява и интереса към „Сила и материя” (1855) на Бюхнер, както и към Пол Жане, който го подлага на критика. В спора за това, дали е безкрайна делимостта на телата (*Taksimun-ilâ-gayri-n-nihâye*) или делимостта стига до крайни и неделими частици (*Cüz'ün-lâ-yetecezzâ*), тя приема аргумента на Жане, че ако се приеме безкрайната делимост на материята и на силата, не би останала нито материя, нито сила и при това положение търсещите природата на материалното нови материалисти биха изпаднали в идеализъм или в спиритуализъм.

Идеализмът на 19 век в Германия е проследен при Кант, Фихте, Шелинг, Хегел и Хербарт. След като сънищата и бляновете в „Аз-а” на Фихте отблъскват хората, се появява нелепата и абсурдна философия на Шопенхауер, чиято

³⁹ *Cüz'ün-lâ-Yetecezzâ* - израз, с който арабските философи обозначават οὐσία на Аристотел в неговата Метафизика – вещество, субстанция, същност. Според Алие, мутакаллимите приемат теорията за *Cüz'ün-lâ-yetecezzâ*, която в ислямския свят е известна и като “*Cevheru-l Ferd*”.

абсолютна воля не се различава особено от абсолютната идея на Хегел. Тогава материализмът в лицето на Молешот взима философията в свои ръце, като паралелно с това хегелианците се разделят на леви и десни. С появата и на критицизма и на позитивизма, материализмът издига своето знаме. Подобно е положението и във Франция. (Fatma Aliye, 2009: p. 14)

Материалистите и идеалистите са съпоставени и по въпроса за единството на битието. Писмата на Ойлер и съдържащата се в тях критика насочват Фатма Алие към учението за *Vahdet-i Vücut*⁴⁰, което е изградено върху принципа за единство и единственост на битието. Той съдържа елементи на неоплатонизъм и гностицизъм, херменевтика и християнска философия, фалсафа, калам и суфизъм. Последователите му приемат, че съществуващото е едно и това е Бог, а всичко останало е негово проявление. Сравняват го със слънцето и с неговите пречупени лъчи, с морето и с неговите вълни. Едновременно с това *Vahdet-i Vücut* е откриването и познанието на тази една единствена същност, която е Божествена и която може да се постигне само с *vecd* (екстаз). Фатма Алие описва принципа още в първата творба като опит на неоплатониците да придадат на същностите реално съществуване чрез приемане на три принципа – на Единното, на Ума и на Духа. С този израз тя назовава и единството на битието при Хегел.

Някои определят *Vahdet-i Vücut* като монизъм, а други (в Европа) - като пантеизъм. Пантеизмът е неприемлив, защото поставя Твореца и сътвореното едно до друго, а редом с тях и злото, което човек може да сътвори. (Fatma Aliye, 2009: p.86)

Авторката не пропуска и споровете между картезианците и техните противници, в които към тялото последователно се добавят протяжността, движението и пространството и най-сетне материята, без която естествените тела не могат да съществуват, но математическите могат. (Fatma Aliye, 2009: p.87)

Фатма Алие не прави избор между спорещите страни в Европа. Успехите на физиката и химията, които се дължат и на атомизма, не показват, че градивните частици на телата са материални. Нейната страна в крайна сметка е в последното изречение, цитирано в началото. Ремзи Демир смята, че с него тя остава по-назад

⁴⁰ С този термин се назовават възгледите на Ибн Араби.

дори и от мутекеллимите, а „границите на разума” се превръщат в оправдание да не се търсят отговори на метафизическите въпроси. (Fatma Aliye, 2009: p. 12)

Взаимозаменяемостта на местата една в друга на философията и религията при Фатма Алие е въпрос на интерпретация. В случая е подходящ етическият смисъл на религията при Вебер, особено когато „...свързана с дадено политическо обединение (каквато е държавата на османците – б.а.) и е привилигирана от него, тя създава и подчинена на него етика и обосновава метафизично отношенията...” (Богомилова, 2010: с. 201)

Анонсът към адаптираното издание на книгата посочва, че това е част от усилията на преподаватели от Atatürk Üniversitesi, които търсят източниците на съвременната турска философия в текстове – съвременници на периода между Танзимата и Републиката и на промяната, съпътствана от болезнено скъсване с традициите. Последно обяснява защо Фатма Алие е консервативна - но не докрай, е новатор - но не докрай, а времето ѝ е раздвоено не само като човешка битийност, но и като разполагане ту според Хиджра, ту според раждането на Христа⁴¹.

Безспорно е едно, че тя се опитва да примири философията с исляма, защото казва: „Хората, които се занимават с тази наука (философията), несправедливо ги наричат неверници”. (Цит. по: Demir, 2007: 135).

Би ли могла да бъде укорена, че не се е изкушила от позитивизма, под знака на който по това време се развива модерната мисъл в Турция? От гледна точка на последователността ѝ – може би не, от гледна точка на пристрастието към науката и образованието – може би да. От гледна точка на условностите на времето и мястото - може би самото женско присъствие във философията вече е достатъчно и прави въпроса несъществен.

Адаптираните текстове на двете философски творби не са, а и трудно биха могли да бъдат освободени от стилистиката на османския език и от религиозната терминология. Въпреки това, в тях неотклонно си проправя път философско разбиране за Абсолюта и философското отношение към различните възгледи.

⁴¹ Въпреки, че Григорианският календар официално е въведен в Турция през 1926 г., датите и периодите от античната философия в *Terâcim-i Ahvâli Felâsifesi* са определени според него, а останалите – според Хиджра.

Разумът не е дискредитиран и не е противопоставен на вярата. Свободата на избор и свободната воля са теми, които намират място не само в творбите, но и в личния живот на първата жена-философ на Турция.

Фатма Алие прекрасно владее френски език, но не използва философския категориален апарат на Европа. Не срещаме и темата за френските просветители, въпреки че по времето на Танзимата вече има преводи на Волтер, Жан-Жак Русо, Фенелон и Монтескьо, а и тя няма нужда от тях. Обяснението се крие на предполагаемото място, и... време.

Обществено-историческите процеси в османското общество от края на XIX и началото на XX век са съпътствани от остри полемики между различни направления, които касаят неговото развитие, а философите са пред избора – турска, ислямска или западна философия? Философската проблематика се свежда до този избор, а той от своя страна определя и използваните езикови изразни средства.

„Левият” философски поглед на Байрам Кайа определя като парадокс факта, че трите направления през XIX в. (османското, ислямското и турското) са прозападни - от една страна поради „експлоататорския рефлекс”, който имат и от друга страна - поради отъждествяването на модерното и съвременното със Запада. Според него модернизацията през този период не протича в резултат на вътрешна динамика и необходимост, а пренасянето на позитивизма под формата на просветителски идеи, за което има вина тогавашната интелигенция, нанася големи вреди на народите и различните общности по османските земи. Кризата в началото на XX в. - най-голямата, преживяна в историята на турското общество и мисъл, е в резултат не само на големите противоречия между отделните направления, но и на противоречията вътре в самите тях. (Кауа, 2005: р. 305, 307 – 308, 318) При слабо развитите тогава природни науки, не намират почва и повлияните от Ламарк, Дарвин и Лавоазие материалистически възгледи на Ахмед Митхад. Нещо повече, Кайа споменава, че на учителя на Фатма Алие е приписано сквернословие и той е принуден да се защитава, обосновавайки се с Корана. Кайа оприличава поведението му с това на Галилей. Изключително труден период за философията – категоричен е той. (Кауа, 2005: р. 347 – 348) Ако той е бил труден за учителя, многократно по-труден е бил за неговата ученичка.

Този общ поглед върху философския образ на Фатма Алие и условията, които го изграждат, не цели да покаже някаква оригиналност, някакво ново направление или нещо непознато дотогава в османско-турската философска традиция. Оригинално, новото и непознатото е самият автор, самата възможност за появата на жена с широки познания върху историята на източната и западната философия. Разграничавайки понятията „философ” и „занимаващ се с философия”, в своите есета върху турската философия Нерми Уйгур (1925-2005) остро критикува липсата на философска оригиналност в Турция и допълва, че страната не ражда философи, а „емоционално добронамерени” към философията и занимаващи се с нея отделни имена (Uygun. 2012: р. 56-55). Колкото и да е крайно това твърдение, то би ни помогнало да приемем, че на един такъв фон критичното отношение към Фатма Алие е несправедливо. Към този фон може да се добави и един стереотип, битуюащ дори сред интелигенцията от този период, израз на който са думите на Риза Тевфик⁴²: „Написах тази книга за господата ученици, които имат интерес към философията.” (Цит. по: Kaynaradağ, 1999: р. 8).



Предизвикателството, което отправя философията към Фатма Алие, превръща самата нея в предизвикателство. В неговата публичност еманципацията на мисълта и ненуждаещата се от „кавалерство” дейност вървят ръка за ръка.

Тя учредява и ръководи първата официална благотворителна организация, състояща се само от жени (Cemiyet-i İmdâdiye).

Тя е първата жена – член на аналогичната на Червения кръст хуманитарна организация Nilâl-i Ahmer Cemiyeti, известна днес като Червеният полумесец.

⁴² Риза Тевфик (1869-1949) Турски философ и университетски преподавател. Думите са написани за „Mufasssal Kamus-ı Felsefe” - Философски енциклопедичен речник, започнат през 1910 г. и останал недовършен. Включва философски понятия на осем езика.

Тя е първата, която пише за правата на жените и публично ги отстоява не само чрез героините в своите романи. Достатъчно компетентна, за да оказва помощ на баща си при подготовката на Османския гражданския кодекс и достатъчно смела в отстояването на своите позиции, тя защитава равните права между жените и мъжете в образованието и в бракоразводните дела. Спорът ѝ с Махмуд Есад Ефенди относно полигамията се превръща в една от първите и най-сериозни полемики по този въпрос в османското общество⁴³. В него ясно се откроява нейният не догматичен, а антропологичен подход, с който опровергава твърденията, че Коранът повелява многоженството, докато опонентът ѝ се опитва да приведе „природоизследователски” и „материалистически” аргументи, че това е естествен природен закон, който шериатът трябва да зачита. (Berkes, 2012: p. 373-374) Още в романа „*Muhadarat*” тя казва: „Това, че грозното нещо, наречено клякарство, при жените го има много, се дължи на факта, че при тях безработицата и необразоваността са най-разпространени.” (Kaunardağ, 1999: p. 4) Пътят, който тя посочва на жените, е тяхната икономическа независимост.

Факт е, че и във възгледите си и в публичната си дейност, Фатма Алие остава в рамките на исляма, но в тази рамка си проправят път хуманизмът, просветителството и борбата за равноправие между мъжете и жените, както и процесите на реформация в исляма⁴⁴.

Факт е също, че изображението върху новата банкнота от 50 лири предизвиква противоречиви реакции – поради споменатата по-горе рамка някои я определят като чужда на републиканските принципи, други я възхваляват и аплодират, а трети тепърва научават за нея.

Факт е обаче и писмото⁴⁵, което Фатма Алие Ханъм изпраща на Лятифе Ханъм, съпругата на Кемал Ататюрк, в което казва: „...Нашият герой изпълни обещаното, показва чудеса. Спечели независимостта на Родината. Даде на жените мястото, което им се полага в света на хората. Зае място на най-светлата страница

⁴³ Публикувана през 2006 г. от издателство *Nese Yayınları* под съставителството на Фирдевс Джанбаз.

⁴⁴ Реформация в исляма – виж (Евстатиев, 2006: с. 161)

⁴⁵ Писмата се съхраняват в библиотеката Atatürk Kitaplığı Цит. по: <http://insaninyolu.com/2014/06/25/mustafa-kemal-rabbin-bir-mucizesidir/> - към 14.12.2015 г.

не само в историята на Турция, но и в световната история... Големият Мустафа Кемал Паша стана по-голям от всички, наречени големи в историята...” И отговорът: „Многопочитаема госпожо, с цялата си искреност благодаря за писмото и за благородните Ви чувства. Както пожелахте, прочетох редовете на Пашата, много се развълнува. Вашите пожелания са много ценни за нас, защото с Вас наистина би се гордял целият женски свят. Изпращам обичта си на нашите близки и с най-голяма почит Ви целувам ръка.” Лятифе Мустафа Кемал

По всяка вероятност е факт и разочарованието, което е изпитала Фатма Алие след отмяната на Меджлето и заменянето му с нов Граждански кодекс, насочен към светска система на управление. Разочарованието на една дъщеря, която пожелава на надгробния ѝ камък да се посочи само кой е баща ѝ.

Един светски и републикански поглед, разбира се, че може да се спъва в личността на Фатма Алие, но историческият и философският поглед я оглеждат с интерес. По времето, когато дори и в Европа женските имена във философията са рядкост, по времето, когато по думите на проф. Ихсан Фазлъоглу⁴⁶ не се припознава една друга култура, а се смесва харесването на Западното с отказа от скъсване с миналото, една жена прави опит да впише модерното в османската реалност, оставайки в нея.

Рефлексът, защитаващ републиканските принципи, се спъва и в друго - във философското разбиране на религията. Наричащите себе си модерни турски философи без притеснение правят анализи върху други религии, но когато става въпрос за исляма, въздържат философския си поглед и оставят тази дейност на богословските факултети.

Разглеждайки релацията философия - религия, Уйгур отчита факта, че голяма част от турското общество е с изострена чувствителност по отношение на религията и независимо от знака на отношение към философията, оценява нейната значимост за религиозния светоглед. Той отбелязва, че не всички виждат в нея опасност, но тревогите на тези, които смятат обратното са, че: „Философът по естествен начин постоянно разтърсва религията. ... Вярващият,

⁴⁶От дискусия по повод 70 г. от смъртта на Фатма Алие: http://www.bisav.org.tr/userfiles/yayinlar/NOTLAR_9.pdf

който не може да се изправи срещу философията преди да ѝ даде възможност да разклати религията, е принуден да воюва с хитър и невъзприемчив враг... Недостатъчно вярващите и невярващите философи не могат да бъдат оставени сами на себе си...” (Uygur, 2012: р. 33) Тези думи се отнасят за втората половина на XX век. Следва риторичният въпрос: А как биха се отнесли те за края на XIX и началото на XX в.?

Съвременният турски философ Доган Йозлем (1944 -), известен със сериозно по обем философско творчество, определя малкото свои текстове върху новата история на мисълта в Турция като „обща и независима”. Той приема, че една страна тя не е достатъчно изследвана, а от друга, че превърналата се тогава във враждебност идеологическа поляризация, както и лутането на част от интелигенцията между крайности и между противоположни и противоречиви възгледи, в по-малка или в по-голяма степен продължава и до днес. (Özlem, 2006: р. 222 – 224, 246) Търсеният от него компромис е в херменевтиката. Обосновавайки тезата, че традиционализмът не е непременно консерватизъм и не е непременно контрапункт на прогресивното, той казва: „За да се види по-добре значението на религията и на нейното влияние, има необходимост от един независим от религиозното влияние поглед, от един философски поглед, основният пример за какъвто в нашето съвремие е херменевтичният.” (Özlem, 2009: р. 101) Поне в едно сме съгласни с Йозлем – за независимия философски поглед.

Днес, изгубена между тези спорове, недостатъчно последователна, за да я припознаят „последователните”, личността на Фатма Алие остава не само в двойствеността и в преходността на времето, в което живее, но и в противоречивостта на съвременните процеси в Турция. Този спор има поне две добри страни: Първо, че в него не се включва въпросът: Защо жена? И второ: Той ни дава повод да потърсим отговора на въпроса: Коя е тя? По всяка вероятност спорът ще продължи докато философското пристрастие не надделее над всяко друго.

На банкнотата образът на Фатма Алие е на гърба на Ататюрк, но не е „загърбена” от него. Защото, ако тя е първата до Републиката, то републиканският период отваря пътя на много други първи в Турция– първата

жена – гимназиален учител по философия, първата жена, получила философско образование в Европа, първата книга за Декарт, написана от жена, първата жена – професор по философия, първата жена – учредител на Философско дружество, първата...

А след първите винаги има следващи. Следващите са не само в смисъла на поредни, а и в смисъла на „следващи път”, този - за мястото на жените във философията. Днес Турция има своите:

Йоанна Кучуради – професор в Анкарския университет, основател и председател на Турското философско дружество, Генерален секретар на Международната федерация на философските общества (FISP) от 1988 до 1998 и неин председател от 1998 до 2003.

Шейла Бенхабиб – известният съвременен философ, професор по политически науки и философия в университета в Йейл, преподавала в Бостънския, Колумбийския и Харвардския университет, в Университета Стоуни Брук, в Амстердам и във Виена, носител на наградата *Ernst Bloch* (2009 г.)

Професорите Бедиа Акарсу, Мюбахат Кюсел, Бетюл Чотуксийокен, Неджла Арат, Тютен Анг, Севги Ийи, Ъиъл Байар Браво, Нилгюн Токер Кълънч, Зекийе Кутлусой, Хатидже Нур Еркъзан, Нуртен Гьокалб, Серпил Чакър, Елиф Екин Акишит Вурал, Зейнеп Давран..., имена, които трудно могат да бъдат изброени.

Да бъдеш първа преди всички тези жени, преживявайки драматизма, с който идва новото, определено е смело философско начинание.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Богомилова, Нонка. 2010. Религията и човешката същност. Класически идеи. София: Академично издателство Проф. Марин Дринов”, ISBN 978-954-322-339-8, с. 365
2. Евстатиев, Симеон. 2007. Ислямът. Кратък справочник. София: Изток-Запад, ISBN 978-954-321-370-2, с. 267
3. Евстатиев, Симеон. Анри Корбен и диалогът между цивилизациите, в. Култура, 15 февруари 2002, № 6 (2214)
4. Berkes, Niyazi. 2012. Türkiye’de Çağdaşlaşma. İstanbul: Yarı Kredi Yayınları, ed. Erdem, Ayşe. 17 baskı, ISBN 978-075-08-0434-1, p.598

5. Canbaz, Firdevs (edit.) 2007. Fatma Aliye-Mahmud Esad. Çok Eşlilik: Taaddüd-i Zevcat. Ankara: Hece Yayınları/172, ISBN 9758988859, 9789758988853, p. 119
6. Çakır, Serpil. 2006. Fatma Aliye //A Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms. Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries., Ed. Francisca de Haan, Krassimira Daskalova and Anna Loutfi. Budapeşte and New York: Central European University Press, p. 21-24.
7. Demir, Remzi. 2007.Âlimler Ailesi: Ali Sedad Bey Ve Fatma Aliyye Hanım//Philosophia Ottomanika. Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi. Yeni Felsefe. 3. Ankara: Lotus Yayınevi, İSBN 975-6665-18-1, p. 256
8. Fatma Aliye Hanım. 2006. Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife. [Filozofların Biyografileri]. Konya: Çizgi Kitabevi, ed: Ali Utku – Uğur Köroğlu. ISBN: 975-8867-84-9, p.153
9. Fatma Aliye Hanım. 2009. Tedkik-i Ecsam. [Cisimlerin İncelenmesi]. Konya: Çizgi Kitabevi, ed: Ali Utku – Arzu Ekinci, ISBN: 978-605-5999-51-3. p.104
10. Kaya, Bayram. 2005. Türk Felsefe Tarihi. Bayram Kaya / İstanbul: AsyaŞafak yayınları, İSBN 975-9159-02-3, p. 399
11. Kaynardağ, Arslan. Kadın felsefecilerimiz : İnceleme ve antoloji. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999. ISBN 975-7748-22-6, p. 321
12. Köksal, Mehmet. Fatma Âliye'de Felsefe ve Kelam, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2011. p. 61, 060122
13. Mithat Efendi, Ahmet. 1998. Fatma Âliye Hanım Yahut Muharrire-i Osmaniyenin Neşeti. İstanbul: İsis Yayıncılık, ISBN: NO. p. 96.
14. Özlem, Doğan. 2006. Kavram ve düşünce tarihi çalışmaları (kavramlar ve tarihleri II) Doğan Özlem / İstanbul: İnkılap, İSBN 975-10-2518-4, p. 382
15. Özlem, Doğan. 2009. Anlamdan geleneğe, kimlikten özgürlüğe (kavramlar ve tarihleri III) Doğan Özlem / İstanbul: İnkılap, İSBN 978-975-10-2887-7, p. 335
16. Parla, Jale. 2011. Tanzimat Edebiyatı'nda Siyasî Fikirler// In: Bora, T., M. Gültekingil (ed.) Modern Türkiye'de siyasi düşünce. 2. Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası. İstanbul: İletişim, İSBN -13: 978-975-05-0004-6, p. 510
17. Sururi, Ahmet. 2006. Babasının Kızı Fatma Âliye Hanım ve Tetkîk-i Ecsâm Adlı Eseri// Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, N° 10, 141 – 175
18. Uygur, Nermi. 2012. Türk felsefesinin boyutları. Denemeler / Nermi Uygur. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, İSBN 978-975-08-0469-4, p. 125

19. Ülken, Hilmi Ziya. 2010. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: Ülken Yayınları: 9 baskı, ISBN 975-95093-2-6, p.517.