

ISSN 1303-8303

BH

BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

VOL 13 NO 2 JUN 2023

Edited by
Mustafa Çevik
İlyas Altuner



Beytulhikme
Philosophy Circle



BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

e-ISSN | 1303-8303

Cilt	13	Volume
Sayı	2	Issue
Haziran	2023	June

Yayıncı | Publisher

*Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon
Yayıncılık Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.*

*Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon
Yayıncılık Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.*

Beytulhikme üç aylık uluslararası hakemli bir felsefe dergisidir. Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır.

Beytulhikme is a quarterly international peer-reviewed philosophy journal. It is published in March, June, September, and December.

Dergide yayınlanan makalelerin içeriğinden yalnızca makale yazarları sorumludurlar. Makaleler, başka bir yayın organında yayınlanmadığı ya da yayınlanması için değerlendirme aşamasında olmadığı taahhüt edilmek koşuluyla, hakem raporları doğrultusunda yayına kabul edilir.

The authors of each article published in the journal are solely responsible for article content. Articles are accepted for publication on the basis of referee reports with the understanding that they have not been published and are not going to be considered for publication elsewhere.

İletişim Bilgileri

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

SBBF Felsefe Bölümü

Hükümet Meydanı, No: 2, Ulus, Ankara

Contact Information

E-Mail: beytulhikme2011@gmail.com

Web Page: <http://www.beytulhikme.org>

Phone: 90-850-305-5523

Editörler Kurulu | Editorial Staff**Editörler** | *Editors-in-Chief*

Mustafa Çevik, Social Sciences University of Ankara, Turkey

İlyas Altuner, Iğdır University, Turkey

Yardımcı Editörler | *Associate Editors*

Eriko Ogden, University of Exeter, UK

Feride Kızıldağ, Ondokuz Mayıs University, Turkey

Enes Bilgin, İnönü University, Turkey

Dil Editörü | *Language Editor*

Hatice Keskin, Social Sciences University of Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet Ayhan Çitil, İstanbul 29 Mayıs University, Turkey

Charles E. Butterworth, University of Maryland, USA

Ernest Wolf-Gazo, The American University in Cairo, Egypt

Maha Elkaisy Friemuth, University of Erlangen, Germany

Mehmet Hilmi Demir, Middle East Technical University, Turkey

Mehmet Sait Reçber, Ankara University, Turkey

Timothy Williamson, University of Oxford, UK

Dizinleme | Indexation

Academic Journals Database • Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS) • Arastirmax Sosyal Bilimler İndeksi • CiteFactor Academic Scientific Journals • EBSCO Central & Eastern European Academic Source • EBSCO The Belt and Road Initiative Reference Source • European Reference Index for Humanities and Social Sciences (ERIH Plus) • Genamics Journal Seek • Index Copernicus • Index Islamicus • International Citation Index (ICI) • İSAM İlahiyat Makaleler Veritabanı • OCLC WorldCat • Philosopher's Index • PhilPapers Index • Polska Bibliografia Naukowa (PBN) • Ulakbim TR Dizin • Ulrich's Periodicals Directory • WoS - Emerging Sources Citation Index (ESCI).



Danışma Kurulu | Advisory Board

- Abdülkadir Çüçen, Bursa Uludağ University, Turkey
 Ali Osman Gündoğan, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
 Amos Bertolacci, Scuola Normale Superiore, Italy
 Burhanettin Tatar, Ondokuz Mayıs University, Turkey
 Cemal Bali Akal, İstanbul Bilgi University, Turkey
 Charles Burnett, University of London, UK
 Ciano Aydin, University of Twente, Netherlands
 David Grünberg, Middle East Technical University
 Frank Griffel, Yale University, USA
 Hasan Aslan, Akdeniz University, Turkey
 Hasan Ayık, Ankara Hacı Bayram Veli University, Turkey
 Hatice Nur Erkızan, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
 Hayri Şafak Ural, İstinye University, Turkey
 Işıl Bayar Bravo, Ankara University, Turkey
 İbrahim Çapak, İstanbul University, Turkey
 İoanna Kuçuradi, Maltepe University, Turkey
 Könül Bünyadzade, National Academy of Sciences, Azerbaijan
 Maha Elkaisy Friemuth, University of Erlangen, Germany
 Mauro Zonta, Sapienza University of Rome, Italy
 Mehmet Bayrakdar, Yeditepe University, Turkey
 Musa Kazım Arıcan, Yıldırım Beyazıt University, Turkey
 Naomi Scheman, University of Minnesota, USA
 Oliver Leaman, University of Kentucky, USA
 Paul Thom, University of Sydney, Australia
 Rahmi Karakuş, Sakarya University, Turkey
 Salahaddin Halilov, National Academy of Sciences, Azerbaijan
 Semiha Akıncı, Anadolu University, Turkey
 Thérésè-Anne Druart, The Catholic University of America, USA



Sayı Hakemleri | Referees

Ahmet Eyim, Van Yüzüncü Yıl University
 Alaaddin Yanardağ, Iğdır University
 Alper Bilgehan Yardımcı, Pamukkale University
 Aykut Aytış, İnönü University
 Aykut Küçükparmak, İnönü University
 Buket Korkut Raptis, Muğla Sıtkı Koçman University
 Burhan Köroğlu, İbn Haldun University
 Çiğdem Yıldızdöken, İnönü University
 Erdem Çifçi, Mersin University
 Esra Çağrı Mutlu, Burdur Mehmet Akif Ersoy University
 Fatih Özkan, Ankara Hacı Bayram Veli University
 Feyza Şule Güngör, Necmettin Erbakan University
 Gürbüz Deniz, Ankara University
 Hacı Kaya, Necmettin Erbakan University
 Hacı Mustafa Açıkoz, Muş Alparslan University
 Hakan Poyraz, Mimar Sinan Fine Arts University
 Hasan Akkanat, Ankara Hacı Bayram Veli University
 Inna Sajtarly, Taras Shevchenko National University of Kyiv
 İlyas Altuner, Iğdır University
 Mahmut Sami Özdil, Necmettin Erbakan University
 Mehmet Murat Karakaya, Social Sciences University of Ankara
 Mehmet Önal, İnönü University
 Mehmet Türkan, İnönü University
 Murat Arıcı, Selçuk University
 Mustafa Günay, Çukurova University
 Mustafa Yıldırım, Bartın University
 Oleh Shepetiak, Borys Grinchenko Kyiv University
 Olena Lobanchuk, National Pedagogical Dragomanov University
 Ruhattin Yazoğlu, Atatürk University
 Sadık Erol Er, Çukurova University
 Ufuk Özen Baykent, Bursa Uludağ University
 Yıldız Karaöz Yeke, İzmir Katip Çelebi University
 Yakup Yıldız, İnönü University
 Yaroslav Pasko, Borys Grinchenko Kyiv University
 Zehragül Aşkın, Mersin University



İçindekiler / Contents

MAKALELER / ARTICLES

- 01 | ERMAN GÖREN
Kharmidēs'te Sōphrosynē: Platon'da Bir Mefhumlaştırma Örneği
Sōphrosynē in the Charmides: A Pattern of Conceptualization in Plato
- 21 | ZAFER GÜNDÜZ
İnsanın "Yeni" Arayışında Hafızasının İçeriklerine ve İnsanlık İdeali İddiasının
Kapsayıcılığına Eleştirel Bir Bakış
*A Critical Look at the Contents of Human Memory in the Search for the "New" and the
Inclusiveness of the Ideal of Humanity*
- 44 | AYŞE GÜL ÇIVGIN
Platon'un Diyaloglarında Aporianın Yeri
The Place of Aporia in Plato's Dialogues
- 62 | ÖMER YILDIZ & HALİL İBRAHİM DOĞRAMACI
Fârâbî'de Şiirin Mantık İlgisi
The Logical Relevance of Poetry in Alfarabi
- 85 | ÖMER ALİ YILDIRIM
Fârâbî'den İbn Sînâ'ya Mütahhayile Gücünün Dönüşümü
The Transformation of Power of Imagination (Mutabayyilah) from al-Fârâbî to Ibn Sînâ
- 110 | ESRA KARTAL SOYSAL
Biyolojide Metafizik Yeni Arayışlar ve Epistemolojik Yansımaları
New Metaphysical Quests and Their Epistemological Reflections in Biology



- 135 | ŞAHİN EFİL
Beden Üzerine Tıbbî ve Felsefî Bir Analiz
A Medical and Philosophical Analysis on the Body
- 156 | HÜSEYİN AYDOĞDU
Ontolojik Olarak Teknik: Heidegger’de Teknik Ontolojinin Kuruluşu
Ontology of Technique: Establishment of Technical Ontology by Heidegger
- 191 | MAHSUM AYTEPE
Allah’ın İnsana Dair Fiillerinde Zorunluluk-Keyfilik Çelişkisi -Mu’tezililer ile Eş’ariler Arasındaki Tartışmaya Metodolojik Bir Eleştirisi-
The Obligatory-Arbitrariness Contradiction in God’s Actions About Man-The Debate Between the Mu’tazilites and the Ash’aris a Methodological Critique-
- 211 | MEHMET FATİH IŞIK & EMİN ÇELEBİ
Judith Butler’in Queer Feminizminin Felsefî Analizi
A Philosophical Analysis of Judith Butler’s Queer Feminism
- 231 | ZELİHA DIŞCI
The Politics of Emancipation in Frantz Fanon
Frantz Fanon’da Özgürleşme Siyaseti

KİTABİYAT / BOOK REVIEW

- 269 | OSMAN BAYRAKTUTAN
Mustafa Çağrı Günday, Leibniz ve Kant’ta Teodise, Sonçağ Yayınları, 2022, s. 206.
Theodicy in Leibniz and Kant by Mustafa Çağrı Günday



Yazım Yönergeleri / Author Guidelines

1. *Beytulhikme* bilimsel hakemli bir felsefe dergisi olup Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere yılda dört kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. (*Beytulhikme* is a refereed peer-reviewed philosophical journal of which is published quarterly, in March, June, September and December. The official languages of the journal are Turkish and English.)
2. *Beytulhikme* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Beytulhikme* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *Beytulhikme* çeviri makalelere de yer verir. çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtmeli ve eğer telif koruması kapsamında çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Beytulhikme* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergiye gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılar 7000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol 4,5 cm., üst 4,5 cm., alt 3,5 cm. ve sağ marj 4,5 cm. bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain keywords in Turkish and English. Papers should not exceed 7000 words, with a double space interlining, with margins left 4,5 cm, up 5 cm, down 3,5 cm and right 4,5 cm. References and bibliography should be given at the end of the paper in APA Style.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees. Since



there is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript tracking System.)

6. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
7. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları *Beytulhikme* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper. All rights of the published papers belong to *Beytulhikme*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Kaynak Gösterme / Citation

Dergimizin kaynak gösterme biçimi APA olarak tanımlanmıştır. Bundan böyle dergiye gönderilecek yazılarda dipnot gösterme biçimi olarak “parantez içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. (Annotation and reference system of the journal has been described APA System. Henceforth, in manuscripts which to be sent to the journal, it will be used APA System.)

A. BOOK

One Author

Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London & New York: Routledge.

Two or More Authors

Whitehead, A. N. & Russell, B. (1910). *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Edition, Translation, Collection, or Letter to Editor

Alfarabi (1962). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. (Trans. M. Mahdi). New York: The Free Press of Glencoe.

Aristotle (1925). *Metaphysica*. (Trans. W. D. Ross). *The Works of Aristotle*, vol. VIII. (Ed. W. D. Ross). Oxford: Clarendon Press.

Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. (Trans. P. Guyer & A. W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (1974). *An Essay Concerning Human Understanding*. (Ed. A. D. Woozley). New York: Meridian Book.



Chapter or Other Part of a Book

Sorabji, R. (1990). The Ancient Commentators on Aristotle. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. (Ed. R. Sorabji). New York: Cornell University Press, 1-30.

Preface, Foreword, Introduction, or Similar Part of a Book

Hourani, G. F. (1976). Introduction. Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. (Trans. & ed. G. F. Hourani). London: Luzac and Company, 2-8.

B. JOURNAL ARTICLE**Article in a Print Journal**

Kripke, S. (2005). Russell's Notion of Scope. *Mind*, 114, 1005-1037.

Article in an Online Journal

Frias, L. (2013). Moral Responsibility after Neuroscience. *Filosofia Unisinos*, 14 (1), 35-44.

Article in a Newspaper or Popular Magazine

Mendelsohn, D. (2010). But Enough about Me. *New Yorker*, January 25.

C. OTHER FORMS**Book Review**

McEvoy, M. (2008). Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian. *Metaphilosophy*, 39, 144-150.

Thesis or Dissertation

Arriew, R. (1976). *Ockbam's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockbam's Principle of Parsimony*. PhD Thesis. Illinois: Graduate College of the University of Illinois.

Paper Presented at a Meeting or Conference

Adelman, R. (2009). Such Stuff as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition. *The Annual Meeting for the Society of Biblical Literature*. New Orleans, Louisiana: November 21-24.

Website

Google (2009). Google Privacy Policy. Last Modified March 11, 2009. <http://www.google.com/intl/en/privacypolicy.html>.



Kharmidēs'te Sōphrosynē: Platon'da Bir Mefhumlaştırma Örneği

Sōphrosynē in the Charmides: A Pattern of Conceptualization in Plato

ERMAN GÖREN 
İstanbul University

Received: 29.03.2023 | Accepted: 29.06.2023

Abstract: In Classical Greek thought, some words pointing to traditional values before they became current as philosophical concepts, gained in size over time and attained a multidimensional appearance. Many concepts in Greek thought settled in their final positions as a result of a head-to-head contest with different prospective concepts in an environment of “competition” (agōn). In this process, they separated their way with their fellow concepts when the time came and settled in their dominant position in Classical Greek thought as the basic “virtues” (aretai) that the Greek people should have. As a result of this process, it was discussed even in Antiquity as one of the main problems of Classical Greek thought, exactly which virtue of sōphrosynē, the control of pleasures appealing to the senses, what kind of harmony as the germination ground of wisdom. For this reason, the fact that sōphrosynē's virtue expressed in different contexts is appropriately met creates a problem of ambiguity regarding the history of thought and living culture rather than a translation problem. In this article, it is stated that by following sōphrosynē in the historical process, notions with a wide range of references such as it cannot be understood from a single context, that we need a holistic view over contexts to understand such notions, but that this follow-up is specifically applied to Plato's Charmides to demonstrate that it will enable us to comprehend a skeleton of conceptualization strategies on the way to refine the philosophical identity of it.

Keywords: Sōphrosynē, aretē, self-knowledge, conceptualization, Plato, Charmides.



Giriş

Klasik Yunan düşüncesi çerçevesinde sōphrosynē en geniş anlamıyla insan kişiliğinin ahengini ve bütünlüğünü temin eden bir tür “akl-ı selim” olarak ifade edilebilir. Buradaki aklın selâmeti söz konusu ahengi ve bütünlüğü tehdit edebilecek haz ve ıstırabın, hatta bu haz ve ıstıriba ulaşma yolunda ortaya çıkan arzuların tecrübeleriyle irtibatlı bir şekilde, bunlar arasında kurulabilecek münâsip bir denge sâyesinde ortaya çıkar. Böyle bakıldığında duyuların muhâtap olduğu her şeyle kurulan sıhhatli bir zihni tutuma teşmil edilebilecek bu mefhum, Aristoteles’in Ēthika Nikomacheia eserinde sadece üç eyleme –yeme, içme ve cinsellik (en sitois kai en potois kai tois aphrodisiois)– hasredilerek kendine özgü daha dar bir çerçeveye kazanır. Bu tespiti giden yolda Aristoteles tat alma ve dokunma duyularının hâricindeki duyuların tecrübelerindeki kendine hâkim olma yönelimlerinin niçin sōphrosynē olarak nitelenemeyeceğini uzun uzadıya temellendirme gayretine girer. Nitekim sōphrosynē’nin birlikte serpilip geliştiği kimi mefhumlardan ayrı konumunun sağlamaştırılması Aristoteles’te çok yanlı bir şekilde ele alınan bir mesele haline gelir. Bu anlam daralması sürecinde sōphrosynē ve bu ismin sıfat biçimi olan sōphrōn’un farklı bağlamlarda tek kelimeyle karşılanamayacağı açıktır. Aşağıda daha ayrıntılı bahsedeceğim farklı vurgularıyla sōphrosynē, ne olduğu kadar ne olmadığıyla, hangi mefhumlarla kesişim kümesi oluşturduğu kadar hangi mefhumlarla karıştırılmaması gerektiğiyle de tafsilâtlı bir mütâlaayı hak ediyor. Aşağıdaki metinde bu neviden bir mercek altına alma işlemiyle başta sōphrosynē mefhumunun tarihî yolculuğunun ve dolayısıyla Klasik Çağ’da Yunan insanının kazanması gerektiği düşünülen meziyetlerden biri haline nasıl geldiğinin panoramasını sunmayı, sonrasında da Platon’un Kharmidēs diyalogunda bir mefhum olarak sōphrosynē’ye nasıl felsefi bir kimlik kazandırdığını tahlil etmeyi amaçlıyorum. Bu manzaraya bakarak sōphrosynē’nin özellikle Türkçedeki görünümüyle ilgili tenkîdi bir yaklaşım geliştirmeyi de hedefliyorum. Bu nedenle öncelikle sōphrosynē’nin Türkçedeki telakkilerini ele almakla işe başlayacağım.

1. Türkçede Platon’un Erken Çevirilerinde Sōphrosynē Telakkileri

Antik edebiyatın tercümesi süreci temel mefhumlarda taşınan orijinal anlamların önemli ölçüde aşınmasına neden olur. Bunun en erken örnekleri Latinceye aktarılan Yunanca felsefi terminolojide bulunabilir.



Nitekim Martin Heidegger Eski Yunanca felsefi terminolojinin Latinceye aktarımında ciddi sıkıntılar olduğunu düşünür ve bu meseleyi farklı mefhumlar üzerinden tartışır. Diğer modern dillerin antik metinleri çeviri süreçlerinde olduğu gibi, Türkçede de Yunanca mefhumların yerli yerince ve filolojik bir tutarlılıkla anlaşılması istikametinde kimi aksaklıklar yaşandı. Sōphrosynē çerçevesinde bu başlangıca yakından bakmak terimin ifade ettikleriyle ilgili belleğimizdeki olası kirliliği temizlememize yardımcı olabilir.

1940'lı yıllardan itibaren Platon metinlerin Türkçedeki erken çevirileri incelendiğinde Klasik Yunan düşüncesi çerçevesinde merkezi mevki işgal eden mefhumlardan biri olan sōphrosynē'nin ifade ettiği mefhum konusunda tam bir kafa karışıklığı olduğu göze çarpar. Şahinbaş Alki-biadēs A' tercümesinde "bilgelik" in yanı sıra "ölçülü hareketler" biçiminde bir tercümeyle de sōphrosynē'yi karşılar. Meneksenos tercümesinde ise Şahinbaş "ölçülülük" karşılığını tercih eder. Siyavuşgil Philēbos tercümesinde "ımlılık" karşılığını yeğlerken, Akverdi kimi zaman "ölçülülük", "ölçü" kimi zaman da "bilgelik" karşılığında karar kılar. Boran ile Karasan "bilgelik" karşılığını münâsip bulurlar. Cemgil Menōn tercümesinde "ölçü" ve "ölçülülük" karşılıklarına farklı bağlamlarda başvurur. Kösemihal Kharmidēs tercümesinin önsözünde sōphrōn'un "aklı başında, olgun, ölçülü bir adam anlamına geldiği" kanaatini ifade etse de esas aldığı çeviriye riâyet ederek Fransızca saggese'ı "bilgelik" olarak karşılamayı tercih ettiğini belirtir (Kösemihal, 1949, ii). Keza Kösemihal Protagoras'ı çevirirken de ekseriyetle "ölçü", "bilgelik" karşılıklarını kullanır. Öte yandan aynı Kösemihal Lakhēs tercümesinde yine "bilgelik" in yanı sıra "isteklerimize karşı koyabilmek" gibi bir karşılığa da başvurmuştur. Suut Kemal Yetkin ile Hamdi Ragıp Atademir Phaidōn tercümelerinde tutarlı bir şekilde "ölçülülük" karşılığını yeğ tutarlar. Güney ile Ay ise Timaios'ta geçen tek sōphrosynē'yi "bilge[lik]" ile karşılarlar. Baydur Kratylos çevirisinde "akıllılık" karşılığını tercih eder. Erben Gorgias tercümesinde "ölçülülük", "ölçülü olmak" hatta "usluluk" karşılıklarına başvurur. Rohde'nin Erhat'la birlikte yayıma hazırladığı Politeia'nın ilk iki kitabının ikinci baskısında sōphrosynē'nin geçtiği tek kısımda "temkin" karşılığı bulunur. Bu saydığım tercümelere göre nispeten daha geç dönem bir çalışmada, Erhat ile Eyüboğlu Symposion tercümelerinde sōphrosynē'yi karşılamak



üzere “ölçülü olmak”, “ölçü”, hatta “akıl hazinesi” gibi ibareler kullanırlar.

Benzer şekilde sōphrōn sıfatı da Platon metinlerin Türkçedeki erken çevirilerinde nasıl karşılanacağı hususunda tereddütle kalınmıştır. Şahinbaş Alkibiadēs A’ tercümesinde “bilge” ve “ölçülü” sıfatlarıyla sōphrōn’u karşılar. Şahinbaş Meneksenos tercümesinde ise “bilge” karşılığını tercih eder. Suut Kemal Yetkin ile Hamdi Rağıp Atademir Phaidōn tercümelelerinde sōphrōn için “ölçülü” karşılığını tutarlı tercih ederler. Adnan Cemgil Menōn tercümesinde “ölçülü” karşılığını kullanır. Boran ile Karasan da “ölçü” ve “ölçülü” karşılıklarını münâsip bulurken, Karasan Sophistēs tercümesinde “akıllı” karşılığını kullanır. Siyavuşgil Philēbos tercümesinde “ılımlı” ve “bilge” karşılıklarını yeğlerken, Akverdi kimi zaman “kendini tutabilen”, “bilge” kimi zaman da “ölçülü” karşılığında karar kılar. Kösemihal “bilge” olarak karşılamayı tercih eder. Güney ile Ay ise Timaios’ta sōphrōn’ları “alçak gönüllü” ve “bilge” olarak karşılarlar. Erben Gorgias tercümesinde “ölçülü” ve “uslu” karşılıklarını tercih eder. Eralp Euthydēmos, Eyüboğlu Lysis tercümesinde “ölçülü” karşılığında karar kılarlar. Erhat ile Eyüboğlu Symposion tercümelelerinde sōphrōn’u karşılamak üzere “düzenli” ve “akıllı” gibi ibareler kullanır.

Ne yazık ki bu tablo bağlama uygunluktan kaynaklanan bir karşılık çeşitliliği sunmuyor. Kimi isabetli karşılıklar olmasına rağmen, bunlar metodolojik bir bilince değil, çoğunlukla rast gelmiş mütercim uyanışlarına dayanıyor. Şüphesiz bu kafa karışıklığının arkasındaki etkenlerin başında erken dönem tercümelemlerin önemli bir bölümünün Batı dillerinden yapılan başka tercümelemleri temel almış olması ve muhtemelen kimi durumlarda mütercimlerin terimlerin içeriği konusundaki filolojik bilgi yetersizlikleri geliyor. Aynı zamanda terimlerin yeniliği yüzünden tam terimleşmiş Türkçe karşılıklar bulmak da başlangıçta pek kolay olmamış olabilir. Ancak tercümelemlerdeki yerelleştirme gayreti de terimlerin somluğunu ilk feda edilecek değerlerden biri haline getiriyor. Bu netice erken tercümelemler kapsamında Türkçeye mahsus bir durum değil, erken İngilizce ve Fransızca tercümelemlerde de bu türden yaklaşımlara rastlamak mümkün. Hep orijinal dili temel aldıkları halde antik metinlere hızla giriş yapma kaygısını taşıyan diğer modern dillerin erken çevirilerinde de olduğu gibi Türkçede de mefhumların somluğu devrin en yetkin tercümanların sezgilerine emanet edildi. Ancak şimdileyin felsefi mefhumlara ilişkin bu muğlaklıklarla



düşünmeye devam etmek bilgiye erişim biçimleri köklü şekilde değişmiş entelektüel çevrelerde pek mümkün değil. Dolayısıyla bilhassa felsefi metinlerin filolojik tutarlılık taşıyan yeni tercüme kadar, belli başlı felsefi mefhumların zaman içindeki değişim ve dönüşümleri çerçevesinde yerinde bir şekilde izah edilmesi elzem hale geliyor. Aşağıda sōphrosynē ile onunla aynı kökten türemiş terimler ve bu mefhumun keşiştiği başka mefhumlar eşliğinde böyle bir izâhat sunmaya gayret edeceğim.

2. Sōphrōn ve Sōphrosynē'nin Etimolojileri

Platon Kratylos (411e-412a) diyalogunda sōphrosynē'nin etimolojisini de sunar. Tek bir cümlede ifade edilen bu etimoloji büyük ölçüde modern etimolojik yaklaşımlarla paralellikler arz eder: “sōphrosynē'yi de şimdilerde “basiretin kurtarıışı” (sōtēria... phronēseōs) olarak değerlendiririz (Platon, 2016, 127-128). Modern etimolojilere geçmeden önce, Platon'un yaklaşımını enine boyuna müzakere etmekte fayda var. “Kurtarıış” olarak çevrilen kelime sōtēria burada daha sonra özellikle Hıristiyanlık bağlamında kazandığı eskatolojik anlamlardan oldukça uzaktır. Gerek Platon'daki gerek Platon dışındaki Klasik Çağ yazarlarındaki bağlamlarına bakıldığında daha ön plana çıkanlar sōtēria'nın eskatolojik bir yükü olmayan “selamet,” “koruma,” “muhafaza,” “emniyet” anlamlarıdır. Nitekim Proklos da Sokrates adının Kratylos'ta tam olarak verilmeyen etimolojine kendi şerhinde açıklık getirirken sōtēria'ya olan vurguyu tekrarlar. Sokrates Proklos tarafından ruhu kurtulmuş, yani emniyet altında olan, zarar görmesine imkân olmayan biri olarak sunulur.

Bu etimolojik açıklama Aristoteles tarafından da tasvip edilir. Sonrasında Stoacı filozof Khryssippos da Latince muâdili temperantia'yı ele alan Latin hatip ve düşünür Cicero da bu etimolojiyi onaylayanlar kervanına katılır. Platon'un phronēsis ile sōphrosynē arasında kurduğu bu irtibat semantik etimolojinin sunduğu tesadüfi bir tespit değildir. Nitekim modern etimolojinin açıklamaları Platon'un yaklaşımlarını destekler niteliktedir. Öyle ki Ionia lehçesindeki saos ve Attika lehçesindeki eşdeğeri olan sōs kökünün sōphrosynē'nin türemesinde oynadığı rolü modern dönemdeki etimoloji uzmanları da tasdik eder (Chantraine, 1984, 1084-1085; Walde & Pokorny, 1930, 706). Sōphrosynē'nin etimolojisinin sağladığı bu selamette ve emniyette olma fikri farklı seviyelerde erken Yunan şiirinden itibaren inşa edilmeye başlanır. Ancak sōphrōn ve sōphrosynē'nin kılıktan



kılığa giren ve bir türlü sabitlenemeyen anlamları cari olmaya devam eder.

3. Erken Yunan Şiiri'nde Sōphrōn ve Sōphrosynē'nin İfade Ettikleri

Erken dönemde kısaltılmamış biçimleriyle saophrosynē ve saōphōn kelimelerinin geçtikleri kısımlar daima şiirlere sonradan eklenmiş parçalar olarak değerlendirilmiştir (Kollmann, 1941, 12-34). Anlamlarının da oldukça sınırlı bir çerçeveye sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu dar çerçeveye karşın küçük ancak belirgin ayrımlara sahip farklı anlamlarda kullanılırlar. Genel itibarıyla bu kelimelerin vurgusu bir tür “feraset”, “açıkgözlük” ya da “cin fikirlilik” üzerinedir. Herhangi bir girişimde bulunan kişinin eyleminin sonuçlarının kendi yararına olup olmayacağı konusundaki muhasebesi saōphōn kişinin tutumunun belirleyicisidir.

Ilias'ta saōphōn kelimesinin geçtiği tek kısımda Apollon Poseidon'la teke tek bir dövüşe girse amcasının kendisine saōphōn (akl-ı selim sahibi) demeyeceğinin altını çizer (Hom. Il. 21.462-463): “Ennosigaios, “akl-ı selim sahibi” (saophrōn) olduğumu söylemezdin herhalde | şayet savaşıydım seninle birlikte fanilerin uğruna.” Apollon'un akl-ı selimi Poseidon karşısındaki kendi gücünün yetersizliğinin bilgisine dayanıyor gibi görünmektedir (North, 1966, 5). Nitekim saōphōn'un kendiliğın bilgisi çerçevesindeki bu kökensel anlamı tarihi süreçte başka kılıklarda yeniden tezahür eder.

Odysssea'daki kısım ise “selim” olanın hangi açıdan zarar görmemiş olduğunu vurgular. Hiç beklenmedik bir şekilde Odysseus'un geri döndüğünü müjdeleyen Eurykleia'ya karşı Penelopeia şöyle söyler (Hom. Od. 23.11-13): “Sevgili anacığım, tanrılar ‘divane’ (margos) etmiş seni, yapabilir onlar | ‘bön’ (aphrōn) hale getirebilirler ziyadesiyle ‘anlayışlı’ (epiphrōn) olsa da birisi | ‘aklı-kıt’ (khaliphrōn) birini bile revan ederler ‘akl-ı selim’in (saophrosynē) yoluna.” “Anlayışlı” (epiphrōn) olmakla “akl-ı selim” (saophrosynē) arasındaki yakınlık, tam da “bön” (aphrōn) ve “aklı-kıt” (khaliphrōn) olmaktan uzaklıklarından kaynaklanır. Dolayısıyla hem sezgilerin hem düşüncelerin mercii konumundaki phronēsis bir noksanlıktan kurtularak “akl-ı selim sahibi” (saophōn) hale gelir (krş. Theog. 431; Hdt. 1.4.2; Xen. Mem. 4.3.2). Aynı kısmın biraz ilerisinde (Hom. Od. 23.30) Eurykleia bu sefer “akl-ı selim’in (saophrosynē) Telamakhos'un babasının “niyetler”ini (noēmata) gizli tuttuğu yer olduğunu ifade eder. Saophrosynē, phronēsis'i kimi noksanlıkların yol açtığı zarardan koruduğu gibi, niyetle-



rin muhafaza edildiği bir korunaklı alan olarak hizmet eder. Ancak dışarı çıkması engellenen tek unsur gizli niyetler değildir. Kişiyi bir kabahat işlemekten alıkoyan “hicap” (aidōs) gibi, saophrosynē de kişinin kendi arzu ettiği halde ortaya çıktığından çevrenin arzu etmeyeceği bir eylemi gerçekleştirmesine mani olur. Telemakhos Sparta'da Menelaos'un konuğu olduğu sırada söz söylemekten çekinince, yoldaşı Peisistratos durumu şöyle açıklar (Hom. Od. 4.158-160): “zira “akl-ı selim sahibi” (saophrōn) biri, hürmet edip çekindi yüreğinde | gelip de buraya baştan aceleci sözler etmeye senin | karşında, bir tanrının gibi bize hoş geldiği halde onun sadası.” Peisistratos'un kullandığı “hürmet edip çekindi” (nemessatai) ifadesinde başvuru nemesaō fiili “hınçlanmak” anlamına gelebileceği gibi (krş. Hom. Il. 15.103), “toplum açısından münasip olmayandan kaçınmayı” da ifade eder (krş. Hom. Il. 16.544). Bu kaçınma peyderpey kişiyi akl-ı selim sahibi yaptığı gibi, akl-ı selim sahibi oldukça da kişi bu kaçınmayı sürdürmekte ısrarcı kılar. Dolayısıyla Telemakhos'un durumunda saophrōn olmak, Apollon ve Eurykleia'daki gibi bir vaziyeti değil, aynı zamanda bir eylemin bastırılmasını ve dizginlenmesini ifade eder. Bu özelliğiyle de bir tür “saygılı bir mesafede tutan ihtiyat” (Verdenius, 1987, 66) olarak anlaşılabilir aidōs'la oldukça yakın bir yerde konumlanır. Nitekim yukarıda Apollon'un amcası Poseidon'la dövüşmekten alıkoyan saophrosynē, onun “hicap etmesi” (aideomai) ile tezahür eder (Hom. Il. 21.468). Aidōs ile saophrosynē arasındaki bu irtibat Yunan klasik çağında soykütüğe ilişkin bir bağlantının oluşturulmasına kadar vardırılır. Nitekim North'un da işaret ettiği gibi (North, 1966, 6), MÖ 4. yüzyıla tarihlenen bir epigram şöyle bir seslenişle başlar (Kaibel, 1878, 13 § 34): “Muhterem Sōphrosynē, alicenap Aidōs'un kerimesi.”

Erken Yunan şiirinin Ilias ve Odyseia dışındaki örneklerinde saophrōn'un kullanımları haddini bilmez tavırlarla karışıklık oluşturur şekildedir. Dionysos'a İlahi'de tutsak haldeki tanrıya hürmet etmeyen tayfaların davranışları sonucunda Dionysos bir aslana dönüştüğünde geminin dümencisi “mütedil yürek”e (saophrōn thymos: Hom. Hymn. 7.49; Gören, 2021, 110) sahip biri olarak nitelenir. Dümencinin tayfalardan en önemli farkı tutsak haldeki kişinin bir tanrı olduğunu fark etmiş olmasıdır. Herkes korkudan koşuştururken, dümenci itidalini kaybetmeyen bu tavırla dümenin başında kalmaya devam eder. Saophrosynē'nin kişinin



haddini aşmasına mani olan durdurucu gücü burada dümencinin mutedil bir ruh dinginliğini muhafaza edebilmesine imkan tanır.

Nitekim Theognis'in bir elegeia beyitinde aynı saophrōn thymos belirli bir zıtlık içinde belirginleşir: “Bunları bilip, aziz yoldaşım, hakkaniyetle amel ederek | mutedil bir yürekle ‘pervasızlık’tan (atasthalia) âri” (Thgn. 754). Ilias’ta geçtiği bir kısımda “pervasızlık” (atasthalia) ile sōphrosynē arasındaki karşıtlık sōphrosynē’nin aidōs’la yakınlığını pekiştirir. Paulydamas’ın öğüdünü dinlemeyip ahaliyi sur içine alıp güvenliğini sağlamadığından Troia ordusu hezimete uğrayınca Hektor şu sözleri söyler: “şimdi madem helâk ettirdim ahalimi “pervasızlığım” (atasthalia) yüzünden, | “hicap ederim” (aideomai) Troialılar’dan, feracesi-yerlerde-sürünen Troialı-kadınlar’dan.” Dolayısıyla sōphrosynē sahibi olan “pervasızlık” (atasthalia) yapmaz, olur da ortaya bir pervasızlık çıkarsa, neticede telafisi ancak aidōs (hicap) göstermekle mümkündür. Farklı bir karşıtlık Theognis’in başka bir elegeia beyitinde sōphrosynē ile hybris arasında kurulur (Thgn. 379). Hybris burada haksız davranış ya da “zulüm”dür. Bu karşıtlık Yunanca külliyatta ilk defa Theognis’te toplum barışı çerçevesinde politik bir kimlik de kazanır (Thgn. 39-42). Nitekim Epikharinos’un da mısralarında sulhun neticesi olan kişileşmiş haldeki “Sükûn” (Hāsychia = Hēsychia) komşusu olarak Sōphrosynē’nin yakınında sakin olur (Epichar. 101; krş. Thuc. 1.84.2). Öte yandan, Theognis’te sōphrōn kişi içki masasında aşırılığa kaçmayı engeleyen bir zapt-ı nefis ile davranır, ancak sōphrosynē zapt-ı nefsin kendisi değil, nefsi zaptetmeye imkan tanıyan zihin durumunu ifade eder (Thgn. 497-498). Birbirine oldukça yakın ancak farklı anlamlarda kullanıldığı bu bağlamlarda sōphrosynē toplum ya da tanrılar nezdinde belirli bir sınırı aşmamayı, fevri itkilerle değil şuurla davranmayı mümkün kılan zihin durumunu kasteder. Ancak Klasik Yunan düşüncesinin sōphrosynē formüleştirmeleri zaman içinde daha yerli yerine oturmuş bir tanım arayışı içine girecektir.

4. Klasik Yunan’da Sōphrosynē’nin Genel Çerçevesi

Tragedya şairlerinde genel itibarıyla sōphrosynē “kendine hâkim olma” vurgusu taşımaz. Aiskhylos’ta bütünüyle eril bir erdem olarak sunulan sōphrosynē, hybris’in mümessili olduğu toplum müesseselerine (tiranlık, adaletsizlik, saldırganlık, kadınsılık ve barbarlık) karşı, yerli yerince bir “şehir-devleti”nin (polis) değerlerinin (özgürlük, adalet, saldırganlığa karşı



nefs-i müdâfaa, erkeksilik ve Hellenlik) tarafında yer alır (North, 1966, 33). Sōphrosynē ile hybris arasındaki bu net karşıtlık, neticede insanda sōphrosynē'nin “takva” (sebas) sahibi biri gibi ilahî olan karşısındaki sınırlarını ihlal etmeme biçimindeki genel çerçevesini ortaya koyar. Aşırılığı, sınırları aşmayı yasaklayan mēden agan bu türden bir sōphrosynē'nin öncelikli şiarıdır. Her ne kadar örneğin sōphrōn için cinsî açıdan “iffetli” (Aeschl. Ch. 140; Eur. El. 1099) ya da “kendini hâkim olan” veya “zapt-ı nefis sahibi” (Aeschl. Ag. 1664; Soph. Ai. 132; krş. Plat. Rp. 415d; Xen. Hel. 6.2.39; Thuc. 3.82.8) gibi anlamlarda tragedya şairlerinin ve diğer Klasik Çağ müelliflerin müşterek kullanımları bulunsa da, bir mefhum olarak sōphrosynē'nin farklı irtifalarda farklı işlevleriyle oldukça çeşitli bir anlam alanı sunduğu ortadadır.

Nitekim Sophokles'te sōphrōn olmanın gerekleri sōphrosynē ile hybris arasındaki politik gerilimden daha ziyade zihnin işleyişine kaydırılır. Neticede insanî olan ile ilahî olan arasındaki uçurumun şuuruyla ihlalden kaçınmanın yerini, “soylu” (eugenēs) değerler taşıyan kahraman ile zaafıyla baş başa kalan sıradan insan arasındaki gerilimi yönetebilen bir zihin durumu alır (North, 1966, 50-51). “Gaflet” (atē) yüzünden manevî gözleri kör olan tragedya karakterinin sınırları ihlal ettiğini bile fark etmeyen bir kendini bilme eksikliği gerek Oidipous Tyrannos'taki Oidipous'ta gerek Antigone'deki Kreon'da gerekse Aias'taki Aias'ın zaaflarında ön plana çıkar. Sōphrosynē kendini bilmektir (sōphrosynē esti to heauton gignōskein: Plat. Alc. 1 131b; Alc. 1 133c, Amor. 138a, Ch. 164d, 165b, 167a, 169d) önermesinin Platon'daki defalarca ifade edilmesi tragedya'daki bu temsille koşutluk arz eder.

Euripides'teki aklı olanın aklı olmayana galip geldiği kendine has trajik bağlamda sōphrosynē aklın tarafındaki aktörlerden biri olarak belirir. Tutkular, ihtiraslar, öfke, hırs, oburluk ya da ayyaşlık makulleştirilmesi zihni bir tutum olarak ortaya çıkan ancak ahlakî bir sınırlayıcı olan sōphrosynē sayesinde mümkün olur. Euripidesçi aklın rehberliğiyle yola getirme vurgusu, sōphronizein fiilinin ıslah etmek, hikmetli kılmak, makulleştirmek (Eur. fr. 209.1; Plat. Gorg. 478d; Xen. Cyr. 8.6.16; Dem. 25.93) gibi anlamlarıyla öne çıktığı bir Klasik Çağ'ın bakış açısıyla beraber düşünülebilir. Aklın rehberliğinden uzaklaşmanın yeniden akılla zaptedilmesi ya da doğurtulması icap eder (Eur. H.F. 869; Thuc. 8.1.3; Xen. Mem. 2.1.16).



Şayet uzaklaşma ve yoldan çıkma icap ettiriyorsa bir tür aklını başına getirme ya da yeniden şuuru kazandırma (Thuc. 6.78.2; Xen. Cyr. 3.1.19; Xen. An. 6.1.28) da sōphronizein fiilinin kabil oldukları arasındadır. Her ne kadar aklın sınırlayıcı ve doğrultucu yönü Euripides'te Aiskhylos ve Sophokles'tekine göre çok daha belirgin olsa da, bu bakış açısı Klasik Çağ'ın anlayışlarına farklı seviyelerde sinmiştir. Nitekim kelimenin iffet, imsak, itidal, temkin, ayıklık yahut [cinsî açıdan] kendini zaptetme (Democr. DK 68 B 210; Aristoph. Nub. 962, Pl. 563; Plat. Phaedr. 237e; Aristot. Pol. 1263b9; NT I. Tim. 2.9) anlamlarındaki kullanımları erken Yunan düşüncesinden Yeni Ahit'e kadar takip edilebilir. Özellikle belirli hazlara ve arzulara "hâkimiyet" (Plat. Rp. 430e; Symp. 196c) vurgusu Platon'da da belirginleşir. Keza Thoukydides'te "yüreklilik" (eupsykhia) ve "ihtiyat" (euboulia) ile ilişkilendirilen sōphrosynē (Thuc. 1.84.2) bir tür "cesaret"le (andreia) de bağlantılıdır.

Ancak bu kullanımlar Platon'da sōphrosynē'nin bütün bu çerçeveye sınırlı tutulabileceği anlamına gelmez. Platon Klasik Çağ yazarların çeşitli kullanımlarını, mefhum haline gelme sürecindeki bir kelimenin doğal koşullarında gözlemlenebileceği bir temaşa alanı olarak değerlendirir. Temaşa edilen kelime damıtılıp yoğunlaşarak bir mefhumun çok yönlü, çok anlamlı, güçleri tanımlanmış görünümüne kavuşmasına hizmet eder.

5. Platon'un Kharmidēs'inde Sōphrosynē'nin Tanımları

Bütünüyle sōphrosynē temasına hasredilmiş Platon'un Kharmidēs diyalogu, mefhumun tarihi seyrini ve gelişimini hesaba kattığını belli eden oldukça kendine has bir açılış yapar. Cepheden dönen Sokrates "en yakışıklı" (kallistos) olana arzu besleyen "âşiklar"ının (erastai) sohbetine rast gelir (Plat. Ch. 154a). En yakışıklı olarak nitelenen Kharmides baş ağrısından müzdarıptır. Sokrates bu ağrıyı Thrakialı tanrı-hekim Zalmoksis'in öğretisine dayanan bütüncül bir tıp yaklaşımıyla iyileştirilebileceğini ileri sürer ve bu tedavi biçiminin nihai amacı ruhu sōphrosynē'ye erdirmektir (Plat. Ch. 156d-157a). Ancak bu tedavi hastaya verilecek bir şifalı bitki yaprağının bir "efsun"la (epōidē) tamamlanması sayesinde neticeye ulaşır. Efsunlanıp sōphrosynē'ye sahip olmak ve baş ağrısından kurtulmak üzere Kharmides Sokrates'e teslim olur. Halbuki kendisi amca oğlu Kritias'ın gözünde zaten "açık ara kendi emsalleri ve diğerlerinin hepsi içinde tam da en sōphrōn kişi"dir (pany poly sōphrosynestatas einai tōn nynei: Plat.



Ch. 157d). Ancak Sokrates, şayet Kharmides sōphrosynē'ye sahipse veya hut da yeterince sōphrōn ise Zalmoksis'ten öğrenilmiş efsunun elzem olmadığını vurgular (Plat. Ch. 158b-c). Parça-bütün ilişkisi hususundaki bu tartışmada, ancak bütünün sağlıklı olmasıyla parçanın da sağlıklı olabileceği, dolayısıyla ancak ruhta sōphrosynē'nin bulunması sayesinde bedene bir şifalı bitki aracılığıyla şifa verilebileceği vurgulanır (Coolidge, 1993, 30-32). Ancak bu tıbbi analogi, Sokrates'in soruşturmasının ruhu sağaltmaya yönelik bir eylem olduğunu vurgulamak üzere yapılır.

Diyalogta bundan sonrası Kharmides'in sōphrosynē'ye sahip olup olmadığının dolayısıyla sōphrosynē'nin gerçekte ne olduğunun sorgulanmasıyla geçer. Diyalogun kimi dramatik ayrıntıları dahi sōphrosynē'nin yoldaşı olan mefhumlardan ayrılışını sezdirme gayesi taşır. Kharmides'in soruşturulacak oluşu kendisinin yüzünün kızarmasına neden olur; bu vesileyle "mahçubiyet" in (to aiskhyntēlon) onun yaşındakilere ne denli yakıştığı vurgulanır (Plat. Ch. 158c). Halbuki ilerleyen aşamada sōphrosynē'nin yüzün kızarmasıyla ortaya çıkan mahçubiyetten ne denli uzaklaşan incelelikli bir mefhum olduğu aşama aşama ortaya koyulacaktır. Nitekim ilk soruşturma yolu sōphrōn olan kişide "belirli bir duyusu" (aisthēsis tis) ortaya çıkaracağı, bunun tespit edilmesi gerektiğidir. Bu girişim ilk tanımın ifade bulmasına yol açar:

1. Kharmides'in Birinci Tanımı: "Bir tür 'sakinlik' (hēsychiōtēs)" (Plat. Ch. 159b1-160d4).

Kharmides'in bu sakinliği "her şeyi nizami ve sakince yapmak" (to kosmiōs panta prattein kai hēsychēi) şeklinde açıklaması onun verdiği örneklerle (yolda yürürken ve sohbet ederken) daha net hale gelir (Plat. Ch. 159b). Sokrates'in bu tanımı yavaşlık-hızlılık karşıtlığı çevresinden ele almasıyla, hēsychiōtēs'in hem ruhani hem fiziki olarak hareketsizliği vurgulayan bir terim olarak ele alındığı ortaya çıkar. Dolayısıyla "nizami/yerine göre" (to kosmiōs) olmanın böyle olamayacağı temellendirilir. Bu sefer Kharmides sōphrosynē'ye evvelden beri yoldaşlık eden başka bir mefhumu gündeme getirerek onu tanımlaya yeltenir:

2. Kharmides'in İkinci Tanımı: "Bir tür 'hicap/edep' (aidōs)" (Plat. Ch. 160d5-161b4).

Kharmides'in yeni tanımında sōphrosynē "mahçup olmayı ve mahçup



bir insan"ın (aiskhynesthai poiein hē sōphrosynē kai aiskhyntēlon) meydana gelmesini sağlar. Sokrates'in bu tanımı ele alırken "nizami/yerine göre" (to kosmiōs) olanla oldukça yakın bir yaklaşımı yansıtan "yerli yerinde" (to kalon) olmayı kanıtlamasından kullanmaya devam etmesi kayda değerdir. Sokrates ardından to kalon ile to agathon'un birbiriyle içiçe geçtiği kalokagathia idealini hatırlatır tarzda Odyssea'dan bir alıntı yaparak kanıtlamasını sürdürür: "hicabın/edebin muhtaç kişide bulunması iyi değildir" (aidōs d' ouk agathē kekhremonōi andri pareinai: Plat. Ch. 161a = Hom. Od. 17.347). Dolayısıyla yerine göre iyi olan aidōs ile her durumda iyi olması gereken sōphrosynē'nin de ayrılık zamanı gelmiştir. Yeniden tanımı çürütülen Kharmides bu sefer bir ruh durumu yerine, bir eylem durumuna tanımı için müracaat eder:

3. Kharmides'in Üçüncü Tanımı: "Kendisine ait işleri yapmak (to ta heautou prattein)" (Plat. Ch. 161b4-162b11).

Kharmides'in yeni manevrasının Kritias'tan mülhem olduğu Sokrates'in gözünden kaçmaz. Ancak bu manevranın arkasındaki asıl niyetin Klasik Atina'da oldukça rahatsızlık yaratan, komedyaya sahnesinde da alay konusu olan (krş. Aristoph. Ach. 833) bir tutumdan kaçınmak olduğunu fark eden Sokrates, farklı işler yapmanın daima bir tür "işgüzarlık" ya da "başkalarının işine burnunu sokma" (polypragmosynē) olmadığını temellendirme gayretine girişir. Ancak asıl dikkat çekici terim şimdilik hasır altı edilir: "Kendisine ait [şeyler]" (ta heautou). Kritias ilk tanımında bu vurguyu ihmal etmeyi tercih edip ikinci tanımında daha güçlü bir şekilde müzakeredeki rakibi Sokrates'e yüklenir:

4. Kritias'ın Tanımı (Üçüncü Tanımın Yorumlanması): "İyi/soylu şeylerin eylemi veya imali (hē tōn agatōn praxis ē poiēsis)" (Plat. Ch. 162c1-164d3).

Kritias müzakerede Kharmides'in yerini alırken, birbirine oldukça yakın anlamlı iki mefhumu gündeme getirir ve bunların kesin bir şekilde birbirinden farklı olduğu üzerine kanıtlamasını kurar (Plat. Ch. 163b): "Bir iş işlemek" (to ergazesthai) ve "bir şey imal etmek ya da birini bir hale getirmek" (to poiein). Bu ayrımın barizliğini belirtmek için "iş işleyen" kişiye bir "genelev" (oikēma) çalışanını örnek verir. Başkaları için bir şey imal edenlere göre, bir iş işleyen kişiler farklıdır. İş görenlerin hepsine iyi demek mümkün değildir. Halbuki imal edilen neticede iyiye de kullanılsa



kötüye de kullanılsa iyidir. Bu Sokrates'in vereceği hekim örneğinde çatal-lanan bir görünüm sergiler. Bir hekim "birini sağlıklı hale getirerek" (hygia tina poiōn) hem kendisi hem de onu uyguladığı kişi için yararlı bir şey yapmış olur (Plat. Ch. 164a-b). Ancak bu sefer de şu soru belirginleşir. Hekim hekimlik yaptığı için mi yoksa ortaya çıkardığı yararlı sonuç yüzünden mi sōphrōn sayılabilir? Yararlı bir sonuç alıyorsa, bunu nasıl yaptığını bilip bilmemesinin bir önemi var mıdır? Sokrates'in Savunması'nda (Plat. Ap. 21a23b, 28b30b) da merkezi rolü olan bu ne yaptığını bilmek Kritias'ın yapacağı yeni tanıma zemin hazırlar:

5. Kritias'ın Yeni Tanımı: "Kendini bilmek (to gignōskein heauton)" (Plat. Ch. 164d4-165c4).

"Sōphrosynē kendini bilmektir" (sōphrosynē esti to heauton gignōskein: Plat. Ch. 164d, 165b, 167a, 169d) tespiti bu kısımda birkaç kez tekrarlandığı gibi, başka Platon diyaloglarında da ifade edilir (Plat. Alc. 1 131b; Alc. 1 133c, Amor. 138a). Sokrates müzakerenin seyrini belirleyen bir tutum sergilemiş gibi görünmekten imtina ederek, araştırmayı sürdürme sürdürme kendisinin de daha önceden bilmediği sonuçlara ulaştığını ifade eder. Müzakerenin bu aşamasında Sokrates'in birkaç kez tekrarladığı skeptomai fiili, araştırmanın anlamak üzere inceleyen bir gözle sürdürdüğünü, Sokrates'in zaten hazırladığı önermeleri sıralamadığını vurgular. Kritias ve Sokrates'in gözleri bu sefer sōphrosynē'nin bir tür "uzmanlık bilgisi" (epistēmē) olduğu temel kanaatine çevrilir. Bu altıncı aşama epistēmē'ye yoğunlaşarak bir tanım arayışıyla sürer:

6. Sokrates ile Kritias'ın Epistēmē Tartışması: "Kendisinin bilgisi"nden (epistēmē heautou) "kendinin bilgisi"ne (epistēmē autēs) (Plat. Ch. 165c4-166e3).

Esasen "kendilik" üzerine girilen bu müzakere, iki tür kendiliği peşi sıra gündeme getirerek bilme çerçevesinde kişinin özelindeki bilginin tikel niteliğinden nesnelere yönelen bilginin tümelliğine doğru bir gidişat sunar. Öyle ki dönüşlü heautos'la kurulan "bir kişinin kendisine ilişkin bilgisi" (epistēmē heautou) tikel olarak kişinin sōphrōn olmasının ön koşulu sayılırken, her bir bilgi alanında sōphrōn olma için yeterli olamaz. Zira hekimliğin bilgisine sahip kişi, kendisini bilerek değil, hekimliğin "kendi"sini (autos) bilerek hekim olarak sōphrōn olabilir. Bu noktada Kritias ve Sokrates'in birbirinden oldukça farklı "kendini bilme" mefhum-



ları ortaya koydukları söylenebilir (Tsouna, 2022, 23–28). Sokrates’inki insani hikmetin sınırlarını fark etmeye yoğunlaşırken, Kritias’inki kendisini içine kattığı aristokratik ferdin bu sınırları aşabilme doğrultusunda adım atabilmek üzere kendi istidatlarının farkında olmasına odaklanır. Öyle ki burada heautos sıfatının müphemliğine bilinçli bir şekilde başvurularak epistēmē heautou ibaresiyle bir uzmanlık alanın kendine ait bilgisi de kastedilir. Dolayısıyla zorunlu olarak “uzmanlık bilgilerinin bir uzmanlık bilgisi” ya da “erbablığın erbaplığı” (epistēmōn epistēmē) olmak durumundadır:

7. Kritias’ın Nihai Tanımı: “kendinin bilgisi”ne (epistēmē autēs) ve “bilginin bilgisi” (epistēmē epistēmēs) (Plat. Ch. 166e4-167a8).

Neticede bu tartışma bilginin bilgisinin yanı sıra “bilgi yoksunluğunun bilgisi”ni (anepistēmōsynēs epistēmē) de gündeme getirir (Plat. Ch. 166e7-9). “Bilgi”nin (epistēmē) ne olduğu hususundaki tartışma, “bilmek ne bildiğini ve ne bilmediğini bilmektir” (to eidenai ha te hoiden kai ha mē hoiden) tespitiyle sonuca bağlanır (Plat. Ch. 167a). Ancak bu aşamada yeni bir sōphrōn tanımı gündeme gelir: “Kendisini bilmenin bizatihi bilgisine sahip biri” (tis ekhei epistēmēn hē autē autēn gignoskei). Bu kişinin kendini bildiğini varsaymak akla yakındır; ancak “nasıl olur da neyi bilmediğini bilebilir?” sorusu “çıkamaz”a (aporia) doğru sürüklenen müzakereyi cevapsız bir soruyla başbaşa bırakır (Plat. Ch. 169e). Kendinin bilgisinin Kritias ve Sokratesçe yapılan farklı mefhumlaştırmaları gnōsis (tanıma ya da aşına olma) ile epistēmē (uzmanlık bilgisi ya da ilim) arasında müphemleştirilen bir bilgi tanımının alanında devam eder. Sokrates bu müphemliği kesin bir şekilde ortadan kaldıracak adımı atmadan, kendini soruşturan kişinin ananevi erdemlerin sınırlarını keşfedebileceğini ortaya koyar (Schmid, 1998, 56). Aşama aşama kendini bilmenin diğer bilgi türelerinden ayrılığı neticesinde nihai yararının anlaşılmağına doğru sürüklenen diyalogun “çıkamaz”ı (aporia), Kritias’ın sōphrosynē’yle bitişik saydığı ananevi erdemlerden ayrılığı ortaya koyulur. Kritias’ın ve Sokrates’in kendini bilmeyi mefhumlaştırma denemeleri, sōphrosynē’nin tarihi süreçteki yoldaşlarından nasıl ayrıldığı ortaya koyar.

Xenophon’un Hellenika eserinde Kritias “menfaatperestlik”i (pleoneksia) ve “çıkar” (kerdos) peşindeki tutumuyla resmedilir (Xen. Hell. 2.3.17, 21; Pownall, 2012, 1–17). Benzer şekilde başka eserlerinde de Kse-



nophon Kritias'ı Sokrates'ten ayrılıp Thessalia'ya sürgüne gittikten sonra sergilediği yerleşik sōphrosynē anlayışlarına uygun olmayan tavırları ve Sokrates'ten öğrendiği bu erdemi "talim" (askēsis) ile güçlendirmemesi yüzünden eleştirir (Xen. Mem. 1.2.12-16, 24; 1.3.7-8).

Oysa Kharmidēs aristokratik bir sōphrosynē anlayışının Ksenophon'dan çok farklı bir çerçeveden eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Özellikle Kritias'ın soruşturmaya dahil olmasıyla bu eleştiri daha da bariz bir çerçeve kazanır. Ksenophon'un tersine, Platon Kritias'ın Sokrates'ten uzaklaşması yüzünden yozlaştığı gibi bir argümana girişmez; bunun yerine sahip olduğu ve amca oğlu Kharmides'te cisimleşen –dolayısıyla şeceresinde dahi görünür olan– aristokratik sōphrosynē'nin tanımı üzerinde bir tartışmaya girişir (Gottesman, 2020, 254-256). Neticede Platon'un niyeti Kritias örneğini kullanarak sōphrosynē'yi doğudan aristokratik değerlere dayandırmadan yeniden mefhumlaştırmaktır. Bu mefhumlaştırma ananevi erdemlerin sunduğu insan modelindense, Sokrates'in Savunması'nda tanımlanan kendini bilmenin yeniden ele alındığı Platoncu bir insan modeline geçişi temsil ediyor (Levine, 2016, 176).

İlk olarak, aşk ve "en yakışıklı" (kallistos) olarak tasvir edilen Kharmides'e yönelik arzuyla açılan diyalog, sōphrosynē'nin erken Yunan şiirindeki ve klasik tragedya sahnesindeki yoldaşı aidōs'tan (hicap/edep) kopuşunu izah ederek başlar. Ksenophon'da Sokrates'in sıklıkla enkrateia (zapt-ı nefis) sahibi bir kişi olarak sunulmasına rağmen (krş. Xen. Mem. 1.2.1; 1.2.14; 1.3.5-14 vs.; Xen. Ap. 16), Kharmidēs'teki tanımların hiçbirinde sōphrosynē bir tür enkrateia'ya indirgenemez. Nitekim enkrateia, yalnızca sōphrosynē'nin bir yönüdür ve neticede ne bilginin bir şubesi ne de bir erdem, bunun yerine sadece bir tür tamamlayıcı mizaçtır (Dorion, 2007, 137-138). Bu nedenle Kharmides'in yüzün kızarmasıyla somutlaşan (krş. Xen. Mem. 1.2.26; Arist. Rhet. 1390b), sōphrosynē'nin arzuları ve hazları denetim altında tutmak ya da evli kadınlarda eşine sadakat, genç kızlarda iffet, delikanlılarda âşıklarına karşı edepli davranmak şekilde idealleştirilen bir formuyla karıştırılmamalıdır (Rademaker, 2005, 257-262).

İkincileyin yukarıda değindiğimiz selametli ve sıhhatli bir phrōnēsis vurgusunun, Sokrates'in tıbbi-felsefi uygulamaları sayesinde, görüldüğü kadar net olmadığı, parça-bütün ilişkisi yerli yerine oturtulmadıkça böyle



bir sihhate kavuşmanın mümkün olmadığı ortaya koyulur. Neticede sōphrosynē etimolojik kökleriyle dayandığı kaynak o olsa da, phronēsis'in ya da bir tür pratik hikmetin bir ürünü değil, onu kapsayan bir mefhum olarak ele alınır.

Üçüncü olarak sōphrosynē, Platon'un çağdaşlarında gerek erkeksi (Aristoph. Nub. 727-729, 962-982; Eur. Bac. 504, 641) gerek kadınsı (Aeschl. Supp. 198, 710, 724, 992; Soph. Ai. 586; Aristoph. Lys. 507-508) değerler açısından ifade edilen "sakinlik" (hēsychiōtēs) ve "işgüzarlık etmemek"ten (apragmosynē) uzaklaşan bir mefhumlaştırılmayla ele alınır (Rademaker, 2005, 263-266). Her seferinde bu erken mefhumlarla yollarını ayıran sōphrosynē tam bir kopuş yerine bu mefhumları kendi veçhelelerinden biri haline getirir ve kendi potasında eritir.

Diyaloğun sonu müstakbel tiran Kritias'ın Kharmides'e Sokrates'ten ders almasını emretmesiyle, belirli bir karşıtlığı vurgulayarak sonlanır. Kritias'ın vasisi olduğu Kharmides'e yönelik emredici "cebiri" (bia) Sokrates'in altını çizdiği bir husus olur. Sokrates'in değinisi, sōphrōn olmanın "adil" ya da "doğru" (dikaios) olmakla olan akrabalığını hatırlatır (krş. Lys. 1.28). Nitekim ananevi erdemler itibarıyla, sōphrosynē başkalarının hakkını çiğnemeyen, bu dengeyi korumak adına "istişare" (boulē) önemseyen bir çizgidedir (Plat. Ch. 176d; krş. Thgn. 41, 379, 431, 437, 454, 701, 754, 756, 1082a). Ancak Sokrates sōphrosynē'yi bu türden bir "doğruluk" u ya da "hakkaniyet" i (dikē) de kapsayan ancak ondan ibaret olmayan bir mefhum olarak düşündüğünden, Kritias'ın emredici "cebiri"ne (bia) itiraz etmeden Kharmides'le bu konularda söyleşmeyi kabul eder. Sōphrosynē'nin "adilet"le (dikaiosynē) de yolları bu noktada ayrılmakta, daha doğrusu kapsayıcı bir şemsiye haline gelerek adil olmanın da içerildiği bir mefhumlaştırma olarak tescillenmektedir.

Sonuç

Homerosçu mısralarda ve arkaik Yunan şairlerinde belirli meziyetlerle ilişkilendirilen ve aristokratik değerlerin taşıyıcısı olan insanın nitelikleri olarak belirginleşen belli başlı öbür kelimeler –örn. alētheia, logos, aretē vb.– gibi, sōphrosynē de erken dönemde yüklendiği anlamlar itibarıyla bariz bir çeşitlilik içinde görünür. Bu çeşitlilik farklı düzeylerde sınırların ihlal edilmediği bir haddini bilirlilik kadar, gerektiğinde çıkar yolu kestirebilmeyi kapsayan bir feraset ve açıkgozlüğü, ilahi olanı tanıyıp icap eden



yiğitlikle karşısında durabilmeyi de ifade eder. Bu nedenle erken örneklerinde daha sonra Klasik Çağ'da standart karşılıklarla anılan mefhumların çok farklı anlamları olduğu unutulmamalıdır. Nitekim sōphrosynē ve bu ismin sıfat hali sōphrōn'un erken dönemdeki kullanımları bu konuda gösterilmesi gereken dikkati oldukça elzem hale getirmektedir. Farklı bağlamlarda sōphrōn olan kişinin davranışına yansıyan meziyeti birbirinden oldukça farklı olduğundan, sōphrosynē'nin genelgeçer bir "ölçülülük" mefhumuyla karşılanması mümkün değildir.

Öte yandan, Klasik Çağ'ın mefhumlaştırmaları farklı perspektiflerde farklı standartlaştırmalar sunar. Sōphrosynē'nin tragedyadaki değişik görünüşleri kadar, Ksenophon ve Platon'daki birbirinden farklı mefhumlar olarak tanımlanmaları da bu türden birden fazla standartlaştırma denemeleri bulunduğunu göstermektedir. Yukarıdaki çözümlemede görüldüğü üzere, Platon'un Kharmidēs'te yaptığı kendine has mefhumlaştırma stratejisi başta geleneğin farklı kabullerini ele alıp sōphrosynē'nin kapsayıcılığını ortaya koymaya, sonrasında da kendi çağdaşı cari mefhumlaştırmalarla hesaplaşmaya yoğunlaşır. Diyalogun dramatik kurgusu dahi bu iki ana stratejiyi birbirinden ayırmak üzere planlanmıştır. Henüz müzakere başlamadan sōphrosynē'nin Klasik Çağ'daki en genel ifadesi olan arzuların ve hazların denetim altında tutulmasını ima eden bir bağlamla, Kharmides'in herkes tarafından arzulanan yakışıklılığı ve âşıklarının çokluğuna dikkat çekilir. Diyalogda bu en genel çerçeveden aşama aşama özelleşen bir çerçeveye doğru ilerlenir. Nitekim Kharmides'in konuşucu olduğu bölümde geleneğin gözündeki bir erdem olarak sōphrosynē'nin tanımlarıyla ilgilenilirken, Kritias'ın fiilen müzakereye katılmasıyla kelimenin yeni mefhumlaştırmasının belirginleştirilmesinde iki farklı "kendini bilme" anlayışına müracaat edilir.

Platon'un bu mefhumlaştırma stratejisi, kendi felsefi terminolojini inşa etme biçimi kadar, kökleri ve komşu dalları olarak farklı mefhumlarla ilişki içinde olan Klasik Çağ'ın mefhumlaştırmalarının ne denli "tartışmaya açık" mefhumlar oluşturduklarını ortaya koymaktadır. Bu durumdan, Klasik Yunan düşüncesinin mefhumlarının daima eski yoldaşlarıyla bir ilişki ve bir tür rekabet içinde nihai konumlarına tırmandıkları anlaşılabilir. Bu doruk noktaları sabit, tartışılmaz, geriye dönük olarak farklı tarihi seviyelere giydirilebilir mefhumlara değil, kendi mefhum yoldaşları-



nı geride bırakarak gücünü korumaya ve bir süreliğine etkilerini devam ettiren mefhumlaştırmalara işaret eder. Bir mefhumlaştırma hayatiyetini ya ürettiği mefhumun felsefi gücüyle o dorukta uzun süre kalarak ya da yalnızca lugattaki bir maddede iz bırakarak devam ettirir. Filolojik bir hassasiyetle bu hayatiyetin sınırlarının çizilmesi ya da birbirinin üzerine binen mefhumlaştırma alanlarının arasındaki çizgilerin silikliğinin fark edilmesi, mefhumların felsefi gücünün yerinde bir şekilde ifadesinin yegane teminatıdır.

Kaynaklar

- Chantraine, P. (1984). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: C. Klincksieck.
- Coolidge, F. P. (1993). The Relation of Philosophy to Σοφοσύνη: Zalmoxian Medicine in Plato's *Charmides*. *Ancient Philosophy*, 13(1), 23-36.
- Curzer, H. J. (1997). Aristotle's Account of the Virtue of Temperance in *Nicomachean Ethics* III.10-11. *Journal of the History of Philosophy*, 35(1), 5-25.
- Dorion, L.-A. (2007). Plato and Enkrateia. In C. Bobonich & P. Destrée (Eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* (119-138). Leiden/Boston (MA): Brill.
- Eflâton. (1942a). *Birinci Alkibiades*. (İ. Şahinbaş, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1942b). *Lakhes*. (Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1942c). *Lysis*. (S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1942d). *Menon*. (A. Cemgil, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943a). *Phaidon*. (S.K. Yetkin & H.R. Atademir, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943b). *Phaidros*. (H. Akverdi, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943c). *Philebos*. (S. E. Siyavuşgil, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943d). *Protagoras*. (Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943e). *Sofist*. (M. Karasan, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943f). *Timaios*. (E. Güney & L. Ay, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1944a). *Devlet Adamı*. (B. Boran & M. Karasan, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1944b). *Meneksenos*. (İ. Şahinbaş, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.



- Eflâton. (1945). *Euthydemos*. (H.V. Eralp, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Eflâton. (1946a). *Devlet I-II*. (G. Rohde & A. Erhat, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Eflâton. (1946b). *Gorgias*. (R.H. Erben, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Eflâton. (1949). *Kharmides*. (Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1958). *Şölen*. (A. Erhat & S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gören, E. (Çev.). (2021). *Homerosçu İlabiler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gottesman, A. (2020). The *Sōphrosynē* of Critias: Aristocratic Ethics after the Thirty Tyrants. In D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek Ethics* (243–261). Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1983). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 40: Einführung In Die Metaphysik*. (P. Jaeger, Ed.). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 29/30: Die Grundbegriffe Der Metaphysik - Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2011). *Gesamtausgabe: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976: Vorträge Und Aufsätze*. (F.-W. Hermann, Ed.). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- Humble, N. (2009). *Sōphrosynē* and the Spartans in Xenophon. In S. Hodgkinson & A. Powell (Eds.), *Sparta: New Perspectives*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Kaibel, G. (1878). *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin: G. Reimer.
- Korobili, G., & Stefou, K. (2021). Plato's Charmides on Philosophy as Holistic Medical Practice. In C. Thumiger (Ed.), *Holism in Ancient Medicine and Its Reception* (s. 201–219). Leiden/Boston (MA): Brill.
- Levine, D. L. (2016). *Profound Ignorance: Plato's Charmides and the Saving of Wisdom*. Lanham/Boulder/New York (NY)/London: Lexington Books.
- Merk, A. (Ed.). (1957). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Roma: Pontificii Instituti Biblici.
- Montanari, F. (2018). *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill.



- North, H. (1966). *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Platon. (2016). *Kratylos Giriş, Metin, Çeviri ve Dizimler, Cilt 1*. (E. Gören, Çev.). İstanbul: Dergâh.
- Pownall, F. (2012). Critias in Xenophon's *Hellenica*. *Scripta Classica Israelica*, 31, 1-17.
- Proklos. (2016). *Adlandırmanın Ontolojisi: Platon'un "Kratylos"una Yorum*. (E. Gören, Çev.). İstanbul: Dergâh.
- Rademaker, A. (2005). *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden/Boston (MA): Brill.
- Rahlfs, A. (Ed.). (1979). *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Schmid, W. T. (1998). *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. Albany (NY): State University of New York Press.
- Schöpsdau, K. (1986). Tapferkeit, Aidos und Sophrosyne Im Ersten Buch Der Platonischen Nomoi. *Rheinisches Museum Für Philologie*, 129(2), 97-123.
- Tsouna, V. (2022). *Plato's Charmides: An Interpretative Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuozzo, T. M. (2011). *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verdenius, W. J. (1987). *Commentaries on Pindar: Volume I, Olympian Odes 3, 7, 12, 14. Commentaries on Pindar*. Leiden: E. J. Brill.
- Von Arnim, H. F. A. (1903). *Stoicorum Veterum Fragmenta, Vol 1: Zeno Et Zenonis Discipuli*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Walde, A., & Pokorny, J. (1930). *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, Vol. I*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter.

Öz: Klasik Yunan düşüncesinde felsefi birer mefhum biçiminde yerleşik hale gelmeden önce ananevi değerlere işaret eden kimi kelimeler zamanla cesamet kazanmış, çok boyutlu bir görünüme kavuşmuştur. Nitekim Yunan düşüncesinde pek çok mefhum bir "rekabet" (agōn) ortamı içinde rakibi olan farklı mefhum namzetleriyle giriştiği başa baş bir mücadelenin sonucunda nihai makamlarına oturmuştur. Bu süreçte yoldaşı olan mefhumlarla zamanı geldiğinde



yolunu ayırarak Yunan insanının sahip olması gereken temel “meziyetler” (aretai) olarak Klasik Yunan düşüncesindeki hâkim konularına yerleşmişlerdir. Bu sürecin bir neticesi olarak, sōphrosynē'nin tam olarak hangi meziyeti, hangi duylara hitap eden hazların denetlenmesini, bilgeliğin filizlenme zemini olarak hangi türden bir ahengi ifade ettiği Klasik Yunan düşüncesinin temel sorunlarından biri olarak Antik Çağ'da dahi tartışma konusu edilmiştir. Bu nedenle sōphrosynē'nin farklı bağlamlarda ifade ettiği meziyetin yerinde bir şekilde karşılanması hususu bir tercüme probleminden öte düşünce ve yaşama kültürü tarihine ilişkin bir muğlaklık sorunu oluşturuyor. Bu makalede, sōphrosynē'yi tarihi süreç içinde takip ederek genelde onun gibi atıf alanı geniş mefhumların tek bir bağlamdan anlaşılamayacağını, bu tip mefhumları anlamak üzere bağlamlar üstü bütüncül bir bakışa ihtiyacımız olduğunu, ancak bu takibatı özelde de Platon'un Kharmidēs diyaloguna uygulayarak bir kelimeye felsefi bir kimlik kazanırma yolundaki mefhumlaştırma stratejilerininin bir iskeletini idrak etmemizi mümkün kılacağını ortaya koymaya çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Sōphrosynē, aretē, kendini bilme, mefhumlaştırma, Platon, Kharmidēs.



İnsanın “Yeni” Arayışında Hafızasının İçeriklerine ve İnsanlık İdeali İddiasının Kapsayıcılığına Eleştirel Bir Bakış

A Critical Look at the Contents of Human Memory in the Search for the "New" and the Inclusiveness of the Ideal of Humanity

ZAFER GÜNDÜZ 

Sivas Cumhuriyet University

Received: 23.12.2023 | Accepted: 24.06.2023

Abstract: Memory, which takes its object from history as well as experience, is a special possibility that shapes human actions in line with a purpose and forms self-consciousness. In this aspect, changes in the social, cultural, scientific and intellectual spheres affect the memory of the human being, who is claimed to be a moral being, which establishes his/her relationship and belonging to the place where he/she lives and to others. As a matter of fact, as a criticism of the current developments, it is necessary to emphasize the integrity of the human being, who is being transformed, in a way to remain on an ontological ground and to constantly emphasize that he is a moral being. In this context, as a suggestion, Sarioğlu's moral attitude, which he tries to defend by taking into account the ontological foundations of existence, both includes a constitutive analysis of human memory and is an answer to the orientation of man in the shaping of today. Therefore, in this study, the holistic structure of the human being, which is the subject of Sarioğlu's criticism on the ontological-moral ground, which he forgets or tries to make him forget in his search for the beginning of his own existence as a subject (super/ior/human), and his evaluations on both entrustment, being-together, and the use of reason with a moral content are discussed.

Keywords: Sarioğlu, morality, memory, subject, looking, seeing.



Giriş¹

Sanal yaşama doğru ilerlediğimiz/sürüklendiğimiz günümüzde, insan ve yapay zekâ arasındaki ayırmda, bu ayırımın yapısal bir farka mı karşılık geldiği, yoksa derece farkı mı olduğu gibi soru(n)lar sıklıkla karşımıza çıkmakta ve tartışılmaktadır. Bu soru(n)lar ile alakalı çağdaş düşünsel tartışmalarda hangi tutum alınırsa alınsın, insanın kendi varoluşunu ve hayatının anlamını sorguladığı ve yapay zekânın, insanı ve yaşam alanlarını yok edeceğine ilişkin karamsar düşünüş biçimi giderek artmaktadır. Bu şekilde bir varoluşsal kaygının oluşmasının ve olgunlaşmasının bir nedeni de, insanın hafızasında bu kaygıyı barındıran tarihselliğin dinamik şekilde sürekli karşısında durmasıdır. Tarihsellikten beslenen hafıza insana, ‘yaşam içinde kalması’, ‘güvenli bir hayat kurması’ ve ‘toplumsal yapıyı da bu istemleri koruyacak şekilde inşa etmesi’ gerektiğini öğretmektedir. Hafızanın, tarihsel birikimden getirdiği ‘değişime bağımlı’, ‘sınırlı varolan’, ‘ölüme yönelik’ ve ‘başkasına bağımlı’ olma gibi niteliklerine dikkat edilirse, insan yaşamında kurucu bu unsurun, teknolojik gelişmeler ile şekillendirilmesinin gündelik hayatın hızlı değişiminde, “normalleşme” çabası üzerinde ve bir bütün olarak insanın anlaşılmasında ne düzeyde önemli olduğu daha anlaşılır olmaktadır. Zira hafıza insanın şimdide, bir mekânda yaşayabilmesinin ve geleceğe tutunabilmesinin olanağını insana sunmaktadır.

İnsan ve onun toplumsal yapısını kuran hafıza ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken en önemli boyutlardan biri tüm anlam yapılarının oluştuğu mekân olmaktadır; zira insan yaşamında her türlü davranış ve kavrayış mekân içinde gerçekleşmektedir. Birlikte-olma, bir-arada-olma, bütünlük içinde varolma gibi insan hafızasının, toplumsallığı kuran bağlayıcı içerikleri, insanın varolduğu ve yaşadığı mekâna onu zorunlu olarak bağlamakta, toplumsal yaşamının korunmasının ana unsurları sayılacak

¹ Bu çalışma SCÜ Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak, “Ontolojik Düzlemden Epistemolojik Düzleme Geçiş: Başlangıç Sorunu” adlı Felsefe Doktora tezinden üretilmiştir. Aynı şekilde çalışmada geçen tartışmaların büyük çoğunluğu, tez yazım sürecinde tezin danışmanı olan Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU ile tez yazım ve kontrol sürecinde yaptığımız tartışma ve müzakereler ışığında oluşmuş ve olgunlaşmıştır. Bu çalışmanın fikir ve cesaretinin oluşmasında Sarıoğlu’nun büyük katkıları olmuştur.



ahlâk, anlam ve değer de bu ilişkilerde oluşturulmaktadır. Oysa teknolojinin egemenliğini arttırdığı çağımızda, insanın hafıza ile ilişkisinde, hafızanın bağlayıcı içeriklerinin etkisi azalmaya ve bu doğrultuda mekân “yeni” bir dönüşüme uğramaya başlamaktadır. Hafızanın bağlayıcı içerikleri sayesinde insan, kendi varlığını keşfetmekte, nasıl bir yapının üyesi olduğunu anlamakta ve bu yapıya neden ait olması gerektiğine kanaat getirmektedir. Bu açıdan hafızanın bağlayıcı içerikleri olan tarih metafizikleri de denen zaman, mekân, kültür, inanç, köken, gaye gibi insanın kendilik bilincini ve toplumsallığını kuran yapıların ontolojik bağlamda çağımızın gelişmelerine de işaret edecek şekilde ele alınması gerekmektedir. Aynı şekilde yaşamın önemli bir parçası olan ve toplumsal bütünlüğü kuran ahlaki tutumda bu içeriklere bağlı olarak şekillenmektedir (Bıçak, 2015)

Heidegger, *Varlık ve Zaman* (2011) adlı eserinde insanı ele alırken, öncelikle onun içinde varoluşunu kurduğu dünyayı ve mekânı karşımıza çıkarmaktadır. Zira insan tüm düşünme yapılarından önce, ilkin bir mekân içinde doğmakta ve burada varoluşunu sergilemektedir. Bu mekânda karşılaştığı şeyler daha önceden anlam yüklenmiş, kurulmuş bir yapı olarak ona sunulmaktadır. Bu açıdan insanın içinde doğduğu ve varoluşunu gerçekleştirdiği mekân, kurucu bir dinamik güç olarak hem toplumsal yapıyı hem de insanın benlik bilincini şekillendiren ön-ontolojik bir yapıdır (Heidegger, 2011, ss. 11-29). Mekân, hem insanı kuran hem de insan tarafından kurulmuş çift anlama da sahiptir. Yine de mekânın ontolojik bir yapı olarak kendinde unutulmaması gereken bir hususu daha bulunmaktadır. Mekân dünyanın dünyasallığını, fiziksel varlığı, doğa yasalarının nesnesi olan ve kendinde şey anlamını örtük olarak taşıyan bir yapıdır (Heidegger, 2011, ss. 20-29). Bu hali ile kendinde ontolojik bir imgeleme sahip olan mekân, dünyanın dünyasallığının yanında onun anlamlı, fonksiyonel, rasyonel hale getirilmiş bir biçimi, yani tüm içerikleri ile beraber bir nedensellik insan tarafından kurulmuş, oluşturulmuş bir yapı olmaktadır (Heidegger, 2014, ss. 90-92)

Öte yandan aynı insan bu yapının içinde doğmakta ve kendisi için önceden kurulmuş bu yapının bütün kurallarına razı olmaktadır. Hazır bulunuşluk çerçevesinde insan, kendisinden önde olan bu anlamlar bütününde hem yerleşmeye hem de orada yerleşmeye çalışmaktadır. İnsan bu mekân içinde kendi *heteretopyasını* oluşturmakta ve mekânın kendisine ait



olması için hem onun tarafından dönüşmekte hem de onu dönüştürmektedir (Literatürde daha çok Foucault ismi ile anılan bu kavramın menşei, Jorge Luis Borges’e dayanmaktadır. Borges bir topoloji-mekân ilişkisi bağlamında kavramı topoi (topos)’dan üretmiştir. Foucault için bu kavram yaşamın basit bir kurucu yapısına işaret ettiği gibi, mimari bir kavrayış ile yaşamın gri alanlarına da işaret etmektedir. Böylece birey hem yaşamda bir şey olabilmeye adına hazır bulduğu önsel yapıları edinmekte hem de bu yapıların kurulmasında bizatihi olarak sorumluluk almaktadır. Nitekim özne olabilmenin ve yaşamda dinamik olabilmenin öznel boyutu Foucault için bu ikinci anlam ile ilişkilidir diye ifade edebilir (Vidler vd., 2014, ss. 18-22). Bu dönüşüm ile insan toplumsal yaşamı kurmaktadır. Farklı kültürler, inançlar, devletler bu dönüşümün makro temsilleri olup, en küçük temsiller ise aile olmaktadır. Günümüzde ise bu dönüşüm farklı bir nitelik kazanmaktadır. Teknolojinin ve bilimsel gelişmelerin neticesinde kurulmaya çalışılan simülasyon ve simülakr mekân, kurucu mekânı ontolojik ve kendinde bir imkana sahip olmasından ayırmakta, yapay bir bilgisayar programlama diline dönüştürmekte, “yeni” olarak adlandırıp, insanın hafızasının içeriklerinden ve bağlamlarından koparmaya çalışmaktadır. Öyle ki bu gelişmeler ile beraber “yeni insan”, “yeni yaşam”, “yeni dünya” iddiaları gündemimize girmektedir. Yaşamın yapay zekâ ile donatılarak maki-neleşmesi, insanın günlük hayatının önce toplumsal yanını sınırlandırmakta ve sonrasında onu kendi dünyasına kapanmış bir varolan (“singularity”) haline getirmektedir (Chalmers, 2010, ss. 7-65; Sarıoğlu, 2020, ss. 797-819). Pandemi ve dijitalleşme üzerinden yürüyen tartışmalarda da işaret edildiği üzere teknolojik bağımlılık olan sanal yaşam; daha sağlıklı, güvenilir ve korunaklı bir alan gibi insana sunulmakta, dolaylı olarak “yeni”nin inşası bir şekilde desteklenmektedir. Bu bağlamda insan bilincinin hafıza ile doğrudan ilişkisi düşünüldüğünde bu tartışmalarda ayrışılması ve ortaklaşılması gereken hususların açığa çıkarılması, hafızanın “yeni”nin inşasındaki yerinin ve onun sibernetik çağda yeniden kurulma çabasında yer alan hatırlanılması ve unutulması gereken yanlarının tespiti, mekanikleşen ve rasyonelleştirilmeye çalışılan düşüncenin “bakmak” ve “görmek” kavramları ile birlikte okunması gerekmektedir. İnsanın ontolojik hafızası ve buna bağlı bir ahlak idesi, bizi önce ontolojik bir varolan olarak insana, varoluşun gerçekleştiği dünyaya ve mekân kavramına sonrasında sırayla



akıl-bilgi kavrayışına ve ahlak idesine götürmektedir. Bu sebeple çalışmada insanın, hazır bulunuşluk dahilinde bir mekân içinde doğmasından başlayarak bir varolan oluşu, insan olmanın bilen ve algılayan yapısı ile özne olarak insan olması süreci göz önüne alınıp, insanın kurucu mekândan, kendi kurduğu mekâna yönelişine değinilmektedir. Aynı şekilde teknolojik ve bilimsel gelişmelerin insanın özneleşmesindeki etkisine de vurgu yapıp, özne olarak insanın bu gelişmelerden beklentisine ve bu beklentinin insanda hem bir kopuş hem de bir başlangıç anlamına geldiğine işaret edilmektedir. Böylece bu sürecin yaşam içindeki etkisinin kendisini ahlak ve değer alanında göstermekte olduğu, yani bir ahlak problemi olduğu ifade edilip, insanın bütünlüğüne dair ontolojik ve ahlaki bir tutumun nasıl olması gerektiğine Sarıoğlu'nun değerlendirmeleri ve önerileri çerçevesinde yer verilmektedir. Dolayısıyla eleştirel bir üslup ile ve bütünlüklü bir şekilde mevcut insan anlayışının bizi yönlendireceği hedefin, bir insanlık ideali olmaktan uzak olduğu ifade edilmiş olacaktır.

1. Hafıza-Mekân İlişkisi

Hafıza TDK'ya göre "bellek" anlamına gelip, bellek ise *yaşananları, öğrenilen konuları, bunların geçmişle ilişkisini bilinçli olarak zihinde saklama gücü, dağarcık, akıl, zihin* anlamında kullanılmaktadır (Bkz., <https://sozluk.gov.tr>). İnsanın özel bir olanağı olan hafıza, nesnesini tarihsellikten getirmekte, insanın hazır bulduğu kurucu mekânı kabullenmesini ve ona uyum göstermesini sağlamaktadır. İnsan hafıza ile bu mekânda kendi özel alanını (heterotopyasını) kurmaktadır. Hafıza dinamik bir şekilde tarihsellikten beslenmekte ve şimdinin kurulmasını sağlamaktadır. Bu açıdan hafızanın sübjektif, belirlenemez bir yapısı olduğu düşünülse de hafıza içeriklerinin istendik bir dönüşüme tabi tutulmayacağı tam olarak söylenememektedir. Nitekim teknolojik araştırmalar hafızanın insan beyninde depolanma biçimi üzerine araştırmalar yaparken, istendik davranış değişikliklerinin olanağını, hafızanın yeniden kurulması üzerinden araştırmaya çalışmaktadırlar (Korkmaz & Mahiroğlu, 2007, ss. 93-104). Hafızanın içerikleri geçmiş tecrübeler, karşılaşmalar ve dolayimli öğrenilen şeyler ile kurulup, insan yaşamında hem şimdinin hem de geleceğin kurulmasında önemli bir paya sahiptir. Tecrübelerin her ne kadar istendik bir tarafı olsa da psikanalitik açıdan aynı şekilde bir etkiden bahsedilmektedir. Aksine tecrübelerin istendik bir davranış biçimi olması, tecrübe



sahibinin, deneyimin gerçekleştiği mekân ile aidiyetini güvenli hale getirirken, tecrübenin beklenmeyen ve öngörülmeven bir içeriği daha bulunmakta olup, aidiyetin güvenli bağlanma zemininin dışında, onun kendi varlığını öylece ve bağımsız bir varolan olarak ortaya serimlediği hissiyatını getirmektedir. Bu açıdan hafızanın oluşması ve olgunlaşmasının birincisi istendik, kontrollü tecrübeler ikincisi ise beklenilmeyen ve hesaplanmayan dış etkiler yapısı bulunmaktadır. Hafıza içeriklerinin oluşmasının bu iki özel yanı ile beraber onun tekrarlanabilen ya da pekişen bir olanağa da sahip olması gerekmektedir (Korkmaz & Mahiroğlu, 2007, ss. 99-102).

Geçmiş tecrübelerin insanın zihninde saklanması birincisi statik ikincisi ise dinamik iki tarafı bulunmaktadır. İlki insanın tecrübe ettiği her şeyi zihninde depolamasını, aşkınsal/soyut düşünmesini ve saf aklın/düşünmenin yapısını oluşturmada, ikincisi ise bu tecrübelerin insan davranışında bir karşılığına, insanın mekân içinde kimliğinin oluşmasına ve pratik aklın yapısına işaret etmektedir, ki bu durum insanın hem şimdi hem de geleceğe dönük yaşamasında eylemlerinin nedeni olmaktadır.

İlk anlamı ile hafıza, tüm metafizik düşünme yapılarına rağmen bilimsel ve teknolojik bir tutum ile daha çok mekanik olarak ele alınmakta, insan biyolojisinin ve nörolojinin konusu olmakta ve tecrübenin beyinde nerede oluştuğuna, nerede depolandığına, hangi yollardan geçerek beyine ulaştığına gibi çeşitli sorular çerçevesinde tamamen temel bilimlerin konusu olmaktadır. Nitekim bilimler bu konu ile alakalı birçok çalışma yürütmekte ve beynin hem kendinde bir organ oluşu hem de bedendeki işlevi üzerinden belirlemeler yapmaktadır.

İkinci anlamı ile hafıza temel bilimlerin alanı olmaktan çok sosyal bilimlerin alanına girmektedir. Hafızaya konu olan içerikler, öylece mekanik bir ilişki sonucu ya da bilgisayar kodlaması gibi insanda oluşmamakta ve depolanmamaktadır. Her tecrübe ve yaşanmışlık, tecrübe sahibini, tecrübeye konu olan içeriği ve tecrübedeki başkasını da barındırmaktadır. İnsan dünyaya gelişinden başlayarak ölümüne kadar geçen sürede başkası ile karşılaşmakta, onla iletişim kurmakta, ona temas etmekte ve bu süreçte öğrenmektedir. Yaşam yolculuğunda ki karşılaşmalara kendinden bir şeyler katmakta ve deneyimlediği şeyleri anlamlı bir dizge halinde zihninde kurmaktadır. Bu anlamda insan yaşamda sürekli bir oluş içinde varolmaktadır. Sürekli olarak yeni şeyler deneyimlemekte, farklı olana yönel-



mekte, onu daha önce deneyimlediği şeyler ile karşılaştırmakta, benzerliğini açığa çıkarmakta ve aralarında ilişki kurmaktadır. Bir ardışıklık izlenimi de veren deneyimleme sürecinin nesnelere arasında kurduğu bağıntılar ile başkasını anlaşılır hale getirmekte, onun öylece orada varoluşunun bağlantılarını, zamanlılığını, mekân içindeki yerleşikliğini açığa çıkarmaktadır. Böylece de hafıza içeriklerinin anlamı oluşmakta ve pekişmektedir. Bu ise insanın mekânda var olabilmesinin olanağını sağlamakta ve kendisini mekânın yapısal zorunlu içeriğinden ayırmasına vesile olmaktadır. İnsanın mekân içinde olmaya razı olup bu mekânın zorunlu yapısal içeriklerine rıza göstermesini sağlayan özel olanak da hafızanın tecrübeden getirdiği ve pekiştirdiği anlamda istenmedik ve öngörülemeyen davranış değişiklikleri olmaktadır.

Başkasına dair analiz, deneyimleyen insanın kendisini de içermekte ve dolaylı olarak kendi varoluşunu da kurmaktadır. Hafızanın içerikleri bu açıdan hem başkasının varlığını, hem başkası ile olan deneyimin kendisini, hem de tecrübe sahibini içermektedir. Dolayısıyla hafızadan bahsetmek mekanik bir ilişkiden ve fonksiyonel bir analizden daha karmaşık bağıntılara işaret etmektedir. Böylece insanın kendisinden bahsetmek, içinde yaşadığı dünyanın ve bu dünyaya ait tüm varolanların birleşiminden bahsetmek anlamına gelmektedir. Nitekim hafıza, bu bütünlüğün insan belleğinde, toplumsal yapı içindeki temsilinde, kültüründe, kimliğinde ve ahlaki tutumunda olgunlaşan anlamı taşımaktadır. Genel olarak ise hafıza ve onun nezdinde insan, zamansal ve mekânsal bir sınırlılıkta varolmakta, varoluşunu bu sınırlılık içinde kurmaktadır. Mekân ve zamana bağlı olarak tecrübe içine girmekte, başkasından etkilenmekte, kimliğini kazanmaktadır. Oysa teknoloji çağında insan, bizatihi tecrübe edişini azaltmakta, başkası ile temasını ve karşılaşmasını makinelere bırakmakta, adeta yapay bir yaşam alanı kurmaktadır. Reel dünya ile olan günlük ilişkisini azaltan insan, araya yapay zekâyı, akıllı makineleri koymaktadır. Dolayısıyla teknoloji bağımlısı olacağı ve hafızasının içeriklerini de bu yaşamın dinamikleri ile kuracağı bir “yeni” yaşama/mekâna sürüklenmektedir.

Hafızanın ikili anlaşılma biçiminde değiştiğimiz ilkinin, onun biyolojik ve nörolojik yapısının analizini temel bilimlere bırakmış olsak da, sanal dünya dediğimiz çağda yapay zekâ, modellemelerinin kurgulanışında temel bilimlerin konusuna dahil ettiğimiz mekanik içeriğe de sahip çıkmak-



tadır. Nitekim bu alanda çalışma yapan bilim insanları hafızanın ve genel anlamda insanın anlaşılmasında kendilerine felsefi bir tutumla mekanik ve Kartezyen yöntemi kullanmaktadır. Bu anlamda hafızanın anlaşılmasında ikinci yapı olan onun dinamik tarafı yine ilk yapı üzerine oturtulmaya çalışılmaktadır. Hafıza içerikleri ve düşünme eylemi her şeyden önce beyinde gerçekleşmekte, deneyim ise fiziksel ve sinirsel yollar ile beyine taşımakta ve burada şimdilik tam olarak anlaşılmamış bulunan bir şekilde depolanmaktadır. Beyin de aynı şekilde biyolojik bir organizma olup, psikiyatrik, nörolojik ve farmakolojik olarak kavranmakta ve müdahale edilmektedir. Böylece hafıza ve genel anlamda düşünme beyine ve temel bilimlere konu olacak bir yapıya indirgenmektedir. Her ne kadar insanın bu şekilde kartezyen bir yapıya indirgenerek anlaşılması hususunda “böyle değil” denilse de, temelde bilimsel ve teknolojik bakış mevcut yaşamı hem domine etmekte hem de kurmaktadır. Oysa bu bakışa itiraz olarak, genelde varlığa özelden insana dair kavrayış biçimleri Batı düşüncesine temel teşkil edecek şekilde anlaşılmadan, rasyonel ve mekanik bir zemine indirgenmeden, transendental yöntemlerle öznelendirilmeden de bir anlama sahip olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda Sarıoğlu'nun tutumu, hem tahayyül edici ve bütünüleyici bir ontolojik zemini korumakta, hem de özel olarak insanın, varlığı keşfedici bir kararlılığa sahip olduğuna da işaret edilerek sorumluluk duygusu taşıyan ontolojik bir ahlaki bir zemin teşkil edilmekte ve insanın varoluşu da emanet alınan olarak kavranılmaktadır. Şimdilik bu şekilde işaret ettiğimiz bu kavrayış biçimi, insanın ve genelde Varlık'ın anlaşılmasında üzerinde durulması gereken önemli bir anlama yöntemini bize sunmaktadır (Sarıoğlu, 2021a).

2. Mekân-İnsan İlişkisi

Teknoloji, yapay zekâ, hiper gerçeklik çağı gibi tanımlamalar ile belirlemeye, anlaşılır hale getirmeye çalıştığımız günümüz dünyası çok hızlı bir şekilde sosyal, kültürel ve yapısal dönüşüme uğramaktadır. Bu dönüşümde, insanın toplumsal yaşama fiziksel katılımının azalmasının yanında teknolojinin yaşama müdahale eden dinamik güç haline gelmesinin ayrı ayrı etkisi bulunmaktadır. Teknolojinin niteliğinin arttığı ve insan yaşamında vazgeçilmez bir noktaya geldiği bir dönemi yaşadığımız kabullenilen bir gerçek olmaktadır. Birçok düşünür bu ilerleyişe dair olumsuz eleştiriler yapmaktadır. Yine de insan, teknoloji ile yaşamada ve onu kendi



yaşamında etkin bir noktaya taşımakta ısrarcı olmaktadır. Dolayısıyla hafızanın içeriklerine ve bu içeriklerin nesnesinden koparılarak dönüşümüne dair araştırma, tüm eleştirilere rağmen teknoloji ve yapay zekâ çalışmalarındaki insanın maksadına, onun “yeni” yaşam arzusunun neye işaret ettiğine de değinmelidir. Böylece insanın temelde ontolojik bir problemi olduğu öne çıkarılıp ve bunun da insanın kendi varlığına dair bir başlangıç derdi olduğuna işaret edilebilecektir. İnsanın yeni arayışının kendisinin ontolojik yapısına dair yeni bir başlangıç ve kopuş anlamı taşıdığı, bunun birçok yansımasının olacağı ve aynı zamanda bir ahlak problemi de olduğuna işaret edilip, öneri olarak insanın bütünlüğüne, varlık yapısının ise birlikte-olma, bir-arada-olma ve emanet alma zemininde oluşup olgunlaştığına vurgu yapıp, gelişmelerin seyrine yönelik okumanın da bu şekilde yapılması gerektiği vurgulanmalıdır.

İnsanın “yeni” arayışına neden olan varlıksal yapısı, bir başlangıç problemi olarak karşımıza insandan ne anladığımız sorusunu da getirmektedir. Bu açıdan bu çalışmada insanın üçlü bir varoluş içinde olduğu kabulü ile hareket edilmektedir. İnsanın ilk yapısı temel bilimlerin konusu olan mekanik bir yapıya sahip varlık anlamında, onun beşerî bir varolan olmasına denk gelmektedir. Oysa insan, dünyada bedensel yapısı ile beraber, bu dünyayı deneyimleyen, ona anlamlar yükleyen bir varoluş içinde olmaktadır. O varolanlar arasındaki ilişkiyi açığa çıkaran, bu ilişkiye dair nedensel bir bağlantı oluşturan bir varlıktır. Bu anlamda dünyadan bahsetmek mekândan bahsetmek anlamına gelmektedir. Mekân bu açıdan fenomenolojik bir anlama sahiptir, dünyanın kendisi mekânda kendisini açmaktadır (Heidegger, 2011, ss. 212-213). Mekân anlamlı bir yapı olup, deneyimleyen insan için hem hazır bulduğu, içine düştüğü bir kurucu anlamı taşımakta hem de insan deneyimlediği ölçüde onu kendisi için bir şey haline getirmektedir. İnsanın bilen ve keşfeden bir varlık yapısına da açıklık kazandıran mekânın bu anlamında, o mekânın hem merkezinde olmakta hem de mekânın ana parçası olmaktadır. İnsanın ikinci anlamı bilen ve algılayan özel yapısı mekânda oluşmaktadır, ki insanın özel bir durumu da olan bu keşfedici, anlam kazandırıcı yapısı gereği ona varlık olarak insan denebilir. Heidegger için insanın günlük yaşam içinde yaşama kaygısı ile birlikte ikili bir varoluşsal yapısı bulunmaktadır. (İlk yapısı ki Heidegger bu insanı eleştirir), bu insan için varoluşsal kaygı, ontolojik bir



kaygı anlamı taşımayıp, dünya içinde olmanın varoluşsal önceliği ve bir-şey-için-var-olma anlamında bir kipliktir. O bir şey olma adına bu dünya ile bağlı ve bir şey için var olma anlamında da bir etkilenim içinde var olmaktadır. Nitekim insanın ben olma kavrayışında özel bir husus daha var olmaktadır, mekânı önceleyen bir içerik ile bu kavrayış varoluşsal kaygı üretmektedir. Dasein olmanın imkânı bu kaygıyı açığa çıkarmayı ve bir şey için var olmanın bağlayıcı zorunlu yapısından kurtulmayı ve açığa çıkmayı beklemektedir. Bu anlamda Heidegger’in bu kavrayışının haklı hususları taşıdığını belirtmekle beraber, insan varlığının ontolojik yapısı hususunda ve açığa çıkarılması gerekenin önceliği konusunda farklı düşünmekteyiz. Bu çalışmada ele alınan husus bağlamında bir karşıtlık tam olarak bulunmayıp fenomen olarak mekânın önceliği ve bağlayıcılığında onun yöntemini kullanılmaktadır (Heidegger, 2011, ss. 28-31).

Teknolojinin yardımı ile mekânın içinde olmanın anlamında dönüşüm gerçekleşmekte ve insan tüm varolanlara egemen olmaya çalışmaktadır. Bir hegemonya anlamına da gelen insanın egemenlik arzusu, onun güç istemine de işaret etmektedir. Teknolojinin insana, doğaya egemen olması için sunduğu imkanlar neticesinde, varolanlar nesneleşmektedir. Varolanların deney nesnesi haline gelmesi ile beraber, insanın dikkatini yeni bir durum çekmeye başlamaktadır. O bu dünya içinde varolmakta, önceden hazır bulunduğu, içine düştüğü kurucu mekâna dahil olmakta ve bu mekânın kurallarını kabullenerek yaşamını sürdürmektedir. Bu yaşamın bir sonu olup, insan sona yaklaştıkça bu dünya ile doğrudan ilişkisi olan bedeni ile alakalı problemlerin olduğunu fark etmektedir. Yaşlanan, kırılğan, mükemmel olmayan beden, insanın egemenlik arzusunu gerçekleştirmesindeki en önemli sorun olarak açığa çıkmaktadır. Modern düşünmenin ve makineleşmenin açığa çıkardığı bu durum günümüze değin “protez” bir kavrayış ile ele alınmış ve makineler desteği ile yaşam sürdürülmüştür. Bedenin yaşam içindeki bebeklikten yaşlılığa dönüşümü, insanda yaşlanma ve ölüm kaygısını açığa çıkarmaktadır. Bu kaygı ontolojik bir problem olarak sürekli gündemde tutulmuş olsa da, insan günümüze değin bu noktada bir çözümün olacağına emin olmamaktadır. Oysa yapay zekâ ve teknoloji ile beraber insan yaşlanmanın ve ölümlü olmanın baskısından kurtulabileceğini düşünmektedir. Nitekim egemenlik ve güç arzusu ile yaşamını dönüştürmeye çalışan insan için tek ve en önemli problem bed-



ni olmaktadır. İnsanın temel ontolojik kaygıları diyeceğimiz bu problemlere yönelimi ve güç arzusu, farklı bir insan yapısına işaret etmektedir. İnsanın egemenlik arzusu ve güç istemi ile dünya içinde oluşuna bu çalışmada özne olarak insan denilmektedir.

Hafızayı doğrudan etkileyen, “yeni” insan, “yeni” yaşam gibi durumların ele alınabilmesi için teknolojinin yaşam içindeki konumunun da anlaşılması gerekmektedir. İnsanlık tarihinin her döneminde makineler ve teknoloji bir şekilde bulunmuş ve insanın yaşam içinde kalma çabasına destek olmuştur. Nehirlerin taşkınlığının kontrolü, gemilerin inşası, kentlerin imarından, günlük yaşamın sıradan ürünlerine kadar birçok alanda teknoloji kullanılmıştır. Oysa daha çok, yaşamda başkası ile birlikte-varolma amacı ile geliştirilen ürünler insanın egemenlik arzusuna yardım etmekten ziyade, yaşamını devam ettirmesine vesile olmuştur. Teknolojinin bu şekilde bir içerik ile insan yaşamında oluşu, onun teknik anlamına işaret etmektedir. Halbuki modern dönem ile beraber teknik anlamından kopan teknoloji insanın doğaya egemen olma amacına hizmet eden bir araç anlamını kazanmıştır. İnsanın egemenlik arzusunun gerçekleşmesine yardımcı olan makineleşme, onun toplumsal yapıyı inşa edişinde ve bu yapının parçası olma biçimlerinin analizinde etkili olmaya başlamış, dolayısıyla toplumsal yapının kurulmasının ana unsurlarından biri olan ahlakın da dönüşmesine ve çağımızın en önemli tartışma konusu olmasına vesile olmuştur (Sarioğlu, 2020, ss. 797-819).

Bir varolan olarak insanın değişen yaşama uyum sağlama ve bu değişimde kendi varoluşunu sürdürebilme çabası, onda edimlerini düzenlemesine ve yaşamını devam ettirebilmesi için amaçlar oluşturmasına vesile olmaktadır. Teknolojik makineleşmenin arttığı çağımızda birlikte yaşama, temel ihtiyaçların giderilmesi, güvenli bir mekân gibi arttırılabilecek problemler, insanın edimlerini etkilemektedir. Şimdilik bu problemlerin giderilmesi arzusu toplumsal yapıyı zorunlu tutmakta, başkası ile paylaştığı mekânın da kalıcılığını tesis etmektedir. Bu sebeple insanın başkası ile birlikte bir mekânda yaşaması, bir zorunluluk gibi görünmekte ve bu onun ontolojik yapısına işaret etmektedir. Böylece insan içinde yaşadığı dünyaya ve başkalarına teknoloji ve yapay zekâ alanlarındaki gelişmeler dikkate alınarak şimdilik bağımlı olmaktadır. Bir varolan olarak insanın yaşamını ve temel ihtiyaçlarını birlikte-olmanın getirdiği olanaklar sayesinde ka-



zanması, varoluşsal bir kaygıya işaret etmemekte, yaşamda kalmanın ötesinde anlam taşımamaktadır. Oysa özne için aynı durumdan bahsetme şansımız olmamaktadır. O Tanrılığa öykünen bir yaşamda kalış arzusu ile kendi varlığının ontolojik yapısını problem olarak görmekte, ölümlü olup, geleceğe dönük yaşaması gereği de bir kaygı olarak sürekli hissetmektedir (Altın, 2016; Sartre, 1994, s. 92).

İnsanın kendi varlığını sorgulamasının önünün açılması için yine onun yaşamda kalma çabasının yanında farklı bir düşünme tavrına daha ihtiyacı bulunmaktadır. Yaşam sürekli dönüşüm içinde olup, insana ihtiyaçlarını karşılarken zorlu süreçler yaşatmaktadır. O karşılaştığı varolanlardan ayrı bir varlık olduğunu fark etmesi için kendisinde olan özel yapıları açığa çıkarmalıdır. Zira o başkasına nazaran düşünen ve başkasının yaşamına müdahale eden bir imkana sahiptir. Canlıları evcilleştirebilir, doğayı dönüştürebilir ve kendi yaşamını zorlu etkilerden kurtaracak bir mekân kurabilir. İnsanın kurucu bir mekândan, kendi kurduğu mekâna doğru ilerleyişinde dış etkiler bulunmuş olsa da bunlar egemenlik ve güç isteminin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. O kendi mekânını oluşturduğu ölçüde özne olmaya başlamakta, başkasına karşı üstün olduğu hissiyatını edinmektedir. Bu açıdan insanın hafızasının içeriğinin ilkin biyolojik bir tarafı ikincileyin de birlikte-olma da açığa çıkan kurucu mekânda varolmanın baskılayışı ve buna karşı çıkacak şekilde kendi mekânını oluşturma çabası bulunmaktadır. Özneleşme çabası ile beraber hafızanın ikinci kısmı ön plana çıkmakta, bilinç bu şekilleniş ile kendinde bir varlık olarak insanı oluşturmaktadır. Hafızanın ikinci yönü başkasını, başkası ile ilişkiyi, bağımlı olmayı barındırıp insanın varoluşsal tarafını da göstermektedir. Kendinde bir varlık olarak insanın özel bir yapı kuran, kendi mekânını kurucu olanağını açığa çıkarması da aynı şekilde hafızanın ikinci yönünün özel bir yapısıdır (Balanuye, 2008, ss. 49-59).

Öznenin başkasına bağımlı olmasında ilkin mekân ikinci olarak da zaman ile alakalı yönleri bulunmaktadır. Mekân ile alakalı yönü bedene işaret ederken, özelde düşünce ile alakalı yönü ise zamana işaret etmektedir. Günümüze değin teknolojik gelişmelerin insana sunduğu imkanlar nezdinde özne bedeni ile alakalı birçok deney yapmış ve protez bir beden anlayışı geliştirmiştir. Nitekim günümüzde protez bedeninin yerini sentetik beden çalışmaları almış ve kök hücre, DNA çalışmaları ile beraber bedene



nin dış dünyaya bağımlılığı, dünyanın bedene etkisi yani hafızanın kurulumunun içerikleri azaltılmaya çalışılmıştır. Bedenin mekanikleştirilip, makineleştirilmesi ile beraber protez bir bedenden, daha elastik ve esnek bir yapay bedene doğru gelişmeler sürmektedir. Sentetik bedenler diyeceğimiz bu ilerleyiş ile beraber bedenin devamlılığı için gerekli olan temel gereksinimlerin etkisi azaltılmış, dış dünyanın etkisine daha az maruz kalmış ve eskimeyen bir beden haline gelmiş olacağı öngörülmektedir. Bununla birlikte özne olarak insanın dikkatini daha önemli bir husus çekmeye başlamıştır (Diş, 2019b).

Mekân ile alakalı beden probleminin özne için öneminin ikinci boyutu zamanda açığa çıkmaktadır. Özne bir bedene sahip olarak dünyaya gelmekte, yaşlanmakta ve ölmektedir. Ölüm tam bir son olup, sonrası ise belirsizlik içermektedir. Aynı zamanda ölüme yönelik olarak varoluş içinde olan insan, ölüme yaklaştıkça yaşlanmakta, kırılğan olmakta, dış dünyanın etkilerini daha fazla hissetmektedir. Özne açısından bu tam bir eksiklik anlamı taşıyıp, onun egemen olması ve güç sahibi olmasının da ne derece olanaksız olduğunu hissettirmektedir. Dolayısıyla öznenin teknolojik gelişmelerden asıl beklentisi böylece açığa çıkmaktadır. O protez beden düşüncesini kendisine yerleştirirken asıl problemini de daha fazla fark etmektedir. Ontolojik temel kaygılar diyeceğimiz bu problemler özne açısından kendisinin de sıradan bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Bu haliyle öznenin teknolojik ve bilimsel gelişmelerden beklentisi yeni bir bakışı getirmektedir. Öznenin ontolojik yapısından kaynaklı, teknolojiyi geliştirme arzuları bulunmaktadır. Özne yapay zekâ ve teknolojik gelişmeler ile kendi ontolojik kaygılarına çözüm bulabileceğini düşünmektedir.

Öznenin günümüze değin kendi varlığının ontolojik ve epistemolojik bütünlüğünde öne çıkardığı hep düşünsel yapısı olmaktadır. Mekân ile bağımlılığını ve ilişkisini sağlayan bedeni dönemsel olarak en iyi, en mükemmel ve en estetik gibi tanımlar ile öne çıkmış, değer edinmiş olsa da, mekanikleşen dünyada bu azalmaktadır. Nitekim teknoloji özneye, bedeni önce protez, sonrasında da sentetik bedene evirtcek bir bakışı vermektedir. Bu aynı zamanda bir arzu dönüşümü olup, en temelde öznenin efendi olma isteminin gerçekleşmesi için protez yaşam arzusunun yapay ve sentetik bir yaşam arzusuna dönüşümü olmaktadır. Makineler ile sağ-



lanan protez yaşamda, özne yaşamda kalışını makineler üzerinden sağlamaya çalışmakta ve insanın bu konuda yeteneksiz ve yetersiz olduğunu düşünmektedir. Makineler insandan daha iyi hesaplama yapmakta, verilen işleri daha iyi ve hızlı gerçekleştirmektedir. Birçok insanın ancak birlikte yapabileceği bir işi bir makine tek başına daha az hata ile gerçekleştirmekte ve seri üretim yapabilmektedir. Dahası insan bu üretim-tüketim yarışında çoktan geriye düşmüş ve makinelere karşı yenilmiştir. Bu hali ile insanın da makineleştirilmesi, olağan bir dönüşüm olup karşılığını teknolojiye bulmaktadır. Böylece artık insandan bahsetmek deneylenen bir varlıktan bahsetmek anlamına gelip, öylece varolan bir varlığın dünyada varoluşunun önüne geçilmiş olunacaktır. İnsan da deney nesnesi olacak ve üretim-tüketim sürecinin nesnesi olacaktır. Günümüz tüketim kültüründe ne yazık ki bu durum kendisini açık şekilde hissettirmektedir. Yine insanın düşünsel yapısına dair bakışı da dönüşmekte ve onun zamana bağımlılığı azaltılmaya çalışılmaktadır (Aydın, 2017, ss. 304-327).

İnsan varlığının yaygın kabul edilen ikili yapısı gereği onun ontolojik ve epistemolojik bütünlüğü bulunmaktadır. O dünya içine gelişinden başlayarak, başkası ile tecrübe içine girmekte, karşılaşmakta ve her girdiği tecrübenin etkisi ile düşünsel yapısını kurmaktadır. Bilinç ve hafızanın tecrübede, izlenim, görü, imgelem ve kavram şeklinde düşünsel yapıyı kuruşu, insanın benlik kavrayışı olup, burada başkası ve kendisi ile alakalı tüm belirlenimler onun dolaylımsız bütünlüğünü sağlamaktadır. İnsan bu açıdan hem düşünsel hem de ontolojik bir bütünlük kuran hafızası ile varolmaktadır. Hafıza hatıralar olup, insanı yaşamda tutmakta ve yaşayış biçimini kurmaktadır. İnsanın kendinde bir varolan oluşuna imkân veren hafızanın düşünme edimi ile nesnesinden soyutlanması dolaylı olarak mekânın anlamı ve değerini de değiştirmektedir.

İnsan yaşadığı yere özel bir ilgi duymakta, orada aidiyet oluşturmakta ve yerleşmektedir. Mekân bu anlamda insanın kimliğinin de parçası olmaktadır. Hafıza da aynı şekilde kendisine sunulan ve orada kurulduğu yerde anlam yapıları oluşturmaktadır. Başkası ile her karşılaşmasında aşına olduğu mekânı aramakta ya da kendisini oluşturan mekâna dayanarak ilişki kurmaktadır. Hafıza bu açıdan aşinalık ve benzerlik kuran tümelle-yici bir düşünüş biçimi olmaktadır (Güven, 2012, ss. 311-319). Oysa özne olarak insanın ontolojik yapısına dair kaygıları ve onu dönüştürme çabası,



mekânı ve hafızayı değiştirmektedir. Bu dönüşüm birlikte-olmanın ve bir arada olmanın da yok olmasına vesile olmaktadır. Mekânın ve hafızanın içeriğinin dönüşümü insanın kendi düşünsel yapısından kopuşu anlamına gelip, çağımızın en önemli sorunlarından olan şizoik ve yabancılaşmış bireylerin artmasına vesile olmaktadır.

Öznenin teknolojik gelişmelerden beklentisinin, onun varlığına dair olumsuz etkisi ortada iken başka olumsuz sonuçları da olmaktadır. İçinde yaşadığımız pandemi böyle bir netice olup, insanın temel ontolojik kaygılarının daha fazla artmasına neden olmaktadır. Öznenin efendilik arzusu sonucunda ortaya çıkan pandemi, yine öznenin kendi varoluşunda bulunan kaygıları daha fazla arttırmaktadır. Halbuki ontik bir yapı olan yaşamın kendisinin dönüştürülmesi pandeminin de nedeni olmaktadır. Özne, küresel salgında, sanki kendisinin dünyayı dönüştürmesi sonucu açığa çıkmamış gibi davranıp, pandemiyi doğal bir felaket gibi göstermeye çalışmakta ve kendi bedeninin ne derece kırılğan olduğunu öne çıkarmaktadır. Pandemi süreci ile beraber, doğanın dönüştürülmesi ve daha fazla kontrol altına alınması gerektiğini öne sürmekte ve yapay zekayı göreve getirmektedir. Yapay zekâ ile donatılmış akıllı evler, plazalar izole yaşama doğru ilerleyen bir sürecin inşası olup, insanın birlikte-olma ve bir-arada olmasının olanağını yok etmekte ve hafızanın da oluşup olgunlaşmasını engellemektedir. Öyle ki Z kuşağı (Zero Generation, sıfırlanma kuşağı) diyeceğimiz yeni bir kuşak hızlı bir şekilde bu yaşama adapte olmuş durumdadır. Hiçbir ahlaki yapının içerisine girmeden, başkası ile sanal ortamlarda temas etmek isteyen bu kuşak, kendi varlığını da sanal yaşamda kurmaktadır. Bu yaşamda hafızanın kurulması da sentetik ve yapay olup, mekânın kuruculuğu teknolojiye sahip olan egemene kalmaktadır. Gündelik yaşamın sanallaşmaya başladığı çağımızın bir arzu sonucu olup olmadığı, insanların kendi istemleri ile dönüşüp dönüşmediği ayrı bir tartışma konusu olup burada dikkatimizi teknolojinin egemen dinamik güçlerin elinde olduğuna vermekteyiz. Nitekim teknolojik ve bilimsel çabalar, büyük ekonomi ve sermaye sahipleri tarafından bilinçli bir şekilde hem kontrol altında tutulmakta hem de şekillendirilmektedir (Zizek, 2012, ss. 48-69).

Özne, güvenlik ve yaşamda kalma kaygısını dinamik tutup, teknolojiyi devreye sokmakta, simülasyon dünyası oluşturmakta ve mekânı sanal-



laştırmaktadır (metaverse). Bu yaşamda öznenin mekân ile alakalı kaygısının zamansal boyutu öne çıkmaktadır. Yaşam toplumsal olmaktan çıkmakta, bireyleşmenin zemini olan hafıza da başkasından azade, sanal dünya ile temas eden bir kurulum içine girmekte ve zorunlu olarak da insan başkasına yabancılaşmaktadır. Bir bilgisayar programlama dili de olan dijital mekân içinde yaşam da istenildiği gibi kurgulanabilmektedir. Böylece insanın başkasına dair tutumunda ahlaki ve değer olarak bir dönüşüm de yaşanmakta, başkasının nesneleştirilmesi, sıradanlaştırılmasının önü açılmaktadır. Başkasının nesneleşmesi, onun istenildiği zaman dönüştürülebilecek, yok edilebilecek önemsenmeyen bir varolan olması anlamına gelmekte, insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamının kurucu unsuru olan ahlaki tutumunda da, bu durum hissedilmektedir. Teknoloji ve yapay zekâ sayesinde daha çok bireyselleşen insan, başkasına dair duygulanımdan kaçınmakta, onun yaşadığı sorunlara hissiyat geliştirmemekte, hatta bu sorunların çözümü için teknolojiyi daha fazla göreve çağırmaktadır (Akdeniz, 2012, ss. 237-248).

Öznenin önce makineleşen, zamanla mekanikleşen üretim-tüketim sürecinde protez bir yaşam oluşturması, günümüzde yerini sentetik, sanal ve dijital mekâna evrilmektedir. Şimdilik erken dönemlerinde olan bu gelişmelerin nasıl bir şekilde mekânı ve insanı dönüştüreceği belirsiz olmakta, öngörüler üzerinden ise tepkiler verilmektedir. Bir bütün olarak öznenin yeni arayışı olan bu dönüşüm, insanın varoluş zeminini dönüştürmesi anlamına gelmekte ve yeni insan, yaşam kavrayışı altında eski olandan kopuşa dayanan bir başlangıç problemi olmaktadır. Öznenin yaşamı dönüştürme çabasını üretim-tüketim ilişkisi içinde okumanın bir anlamı olsa da, ontoloji üzerinden okuma yapıldığında, problem başka bir hal almaktadır. Öznenin üretim-tüketim üzerine kurulu olan varoluşu, onun başkaları ile paylaştığı dünyada varolmasını sağlayan bir olanak sunarken, insan olmanın ontolojik tarafına dair bir çözüm ise sunmamaktadır. Zira özne her şeyden önce bir varolandır ve doğum ile başlayan başlangıcı, ölüm ile biten de bir sonu olmakta, tek yönlü bu ilerleyişinde yaşanmaktadır. Öyle ki yaşlanmak, bedenin güçsüz ve kırılğan olduğu anlamına gelmektedir. Özne olarak insanın güç sahibi olma arzusu ve geleceğe dair beklentileri ile çelişen bu gerçekliğe karşın o, teknoloji ve bilimsel alanda çözümler üretmeye çabalamaktadır. Bedenin eskimişliği



olan ve onun ya iyileştirilmesi ya da yok edilmesi gereken bir varolan olduğuna işaret eden bu bakış yeni olanı bu zeminde kurmaktadır, ki bu yeni başlangıç arzusunun temellerini de oluşturmaktadır. Özne için yeni olanın açığa çıkması için eski olandan kurtulması gerektiği bu başlangıçta, eskinin dönüştürülmesi olası ve zorunlu bir durum gibi gözükmektedir (Anders, 2017; Joy, 2000, ss. 1-18).

3. Sarıoğlu'nun Eleştirel Yaklaşımı ve Değerlendirme

Eskinin yerine yeninin inşası için ilkin insanın hafızasının eski olanla ilişkili her şeyden kurtarılması gerekmektedir. Bu anlamda insanın bir varolan olduğu ve birlikte var olduğu, tanımının bozunuma uğratılması gerekmektedir. O halde bilimsel ve teknolojik gelişmeleri, ilkin insanın bu yapısını yok edecek bir dinamik olarak ele almak gerekmektedir. Nitekim sosyal medya için yapılan tartışmalar da bu noktaya işaret etmektedir. Sosyal medya üzerinden oluşturulmaya çalışılan yeni insan, yaşamı sanal olarak yaşamının daha iyi olduğunu düşünmekte, tüm sosyal ve toplumsal ilişkilerini de buraya taşımaktadır. Yapılan araştırmalar neticesinde sosyal medya kullanımının ve günlük yaşam sürecinde de sosyal medya ortamlarında harcanan zamanının arttığı tespit edilmektedir. Şimdilik bağımlılık gibi görülen sosyal medya kullanımı, insanda bir kimlik inşa etmekte, yaşam ile temasın önüne geçmekte ve duygulanım oluşmasını da engellemektedir (Özdemir ve Yıldırım, 2019, ss. 178-191).

İnsanın yeniden tanımlanması ve ele alınması felsefenin asli görevi olsa da, ne yazık ki, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, günümüzde tanımlama görevini felsefenin elinden almıştır. Felsefe bu açıdan çağı geriden takip etmekte, tarihsel sorunlarına çok fazla dalmış ve mevcut gelişmeleri de bu sorunlar ile ele almaktadır. Halbuki yapay zekâ çağında, felsefenin insanın tanımı için kullandığı ve dayandığı teorik zeminin bir anlamı var denilebileceği gibi tam aksi şekilde yetersiz kaldığı da söylenebilir. Hatta yetersiz kaldığı çokça söylenebilecek bir durum gibi gözükmektedir. Yeni olanı açığa çıkarma ve insanın var-oluşunu değiştirerek yeniden kurma çabası, zorunlu olarak eski tartışmaların da anlamsızlaşmasına vesile olmaktadır. İnsanın tanımında eski olanın vazgeçilmez oluşu düşüncesi hafıza ile ilintili olup, insanın hafızasından koparılamayacağı görüşüne çıkmaktadır. Oysa insanın hafızasının, algısının dönüştürülmesi, yaşam ortamının değiştirilmesi, ona nesnesinden bağımsız yeni bir yaşam alanı



kurulması hususunda ilerlemeler kaydeden gelişmeler, düşünce faaliyetine indirgediği insan edimlerini de bu alanda modellemeye çalışarak sürdürmektedirler.

Nitekim Sarioğlu için insanın özel bir varlık oluşunda hafızanın duygu ve değer ile ilişkisi bulunmakta, insanda öznel tutumlar hafızanın duygu diyeceğimiz içerikler ile dolması sonucu oluşmaktadır. Halbuki psikiyatri ve nöroloji bilimi hafızanın bu içeriklerine dair incelemeler yapmakta ve hafızanın duygu, değer özerkliğini rasyonelleştirmeye çalışmaktadır. Rasyonelleşen duygu ve düşünce insanın tecrübeye verdiği özel önemi sıradanlaştırmaktadır. Ölçülebilen, bilinen ve hesaplanabilen hafızanın içerikleri sıradanlaştığı ölçüde, *el-altında-olan* haline gelmekte ve unutulmuş bir varoluşa dönüşmektedir. Öznenin değişim ve dönüşüm arzusu ile dikkatini bilginin kendisine vermesi sonucunda, hafıza içerikleri önemsizleşip, unutulmuş bir yapı haline gelmekte, bellek ve bilincin kurulmasında, rasyonel tavır öne çıkmaktadır. Hafıza içeriklerinin bu şekilde ölçülen bir yapıya dönüştürülmesi çabası ve bilginin öne çıkarılması arzusu, rasyonelleşmiş bir dünyanın kurulması anlamına gelip, kökeni Platoncu felsefeye dayanan insanın sadece düşünme imkanının daha fazla nasıl arttırılması, beden tarafından ona yapılan baskıdan kurtarılması gerektiği bakışına çıkmaktadır (Sarioğlu, 2021a).

İnsanın bilen varlık oluşunun öne çıkarılması, bütün anlam arayışlarının en temelde, bilgiye ulaşma anlamına geldiğine, çağımız açısından bir yansıması olarak da belleğin ve bilincin araştırılmasına dikkati çekmektedir. Öznenin bilgi edinme çabasında, kendi varlığının daha iyi anlaşılmasından ziyade, egemen ve güç sahibi olma arzusuna hizmet edecek şekilde bilginin dönüşümü bulunmaktadır. Adeta Tanrı olmaya öykünen bu arzunun gerçekleşebilmesi için düşüncenin, onu sınırlandıran şeylerden kurtarılmasını gerektirmektedir. İşte bu noktada bilimsel gelişmelerin yönelimi daha da açığa çıkmaktadır. İnsanın kendi varlığını dönüştürmesi, üst/ün/-insan olma çabası, daha yüksek bir varoluşta insanı açığa çıkarma arzusu çoğunlukla ama örtülü bir şekilde egemen ve güç sahibi olmak adına ilerletilmektedir. Bu durumda kapsayıcı ve kuşatıcı bir insanlık idealinden bahsetme şansı ortadan kalkmaktadır. Ahlaki bir varlık olan insan tanımı da yetersiz kalmaktadır. İnsanın dünya içinde bir varolan oluşundan başlanacak şekilde, düşünceyi sınırlandıran şeylerden koparılmasının sağlan-



ması için öncelikle, insanın zorunlu birliktelik içinde olduğu başkası ile birlikte oluşuna ve bir aradalığına önem vermeyi bırakmasından başlanması gerekmektedir. Birarada olma ve toplumsal bütünlük gibi varolma ortamları, ‘insanın bizatihi kendisini ortama dahil etmesi ile oluşmakta’ şeklinde insan ve özne merkezli bir okumaya dönüştürülerek olgunlaştırılan bu süreç, insanın ve diğer varolanların önemsizleşmesini çoktan başarmış durumdadır. Özne için deney nesnesi haline getirilmiş başkasının varlığı, öznenin istemlerine karşılık geldiği ölçüde değer kazanmakta, bu anlamda biçimselleştirilmekte veya ihmal edilmektedir. Özne açısından bu, deneyime ve varolma ortamına, “bakmak” ile yönelmek anlamına gelmektedir. Özne başkasına tek yönlü ve kendisi merkezli bakarak var olduğu düşünüşünü öne çıkarınca, başkasının varlığı artık öznenin kendisine bağlanmış olmaktadır. Oysa Sarıoğlu’nun da vurguladığı üzere “görmek” ile başkasına yönelmek, başkasının orada oluşunun ve varoluşunun nedeni özneye ait olmaktan kurtarmaktadır. Deneyimleyen özne de aynı şekilde bir varolan olarak oradadır. Bütünün parçası olduğunun da böylece farkına varmaktadır (Sarıoğlu, 2021a).

“Bakmak” yönelimi ile varolma deneyimini sergileyen özne, başkasını kendisinin daha iyi bir yaşam sürdürebilmesi için varolan olarak görmektedir. Özne, kendisini bu sebeple onu dönüştürme hakkına sahip olarak düşünmektedir. Tek taraflı ve egemen olma çabası içinde olan özne açısından başkasının varlığının kendisine bağlanması ve öneminin de yine kendisi aracılığı ile açığa çıktığını düşünmesi, özneyi farklı bir noktaya taşımaktadır. Özne başkasını kendi zevki için evcilleştirebilir, deney nesnesi haline getirebilir ya da onun için iyi ve kötü nedir tespiti yapıp, bu tespit neticesinde ona bir yaşam alanı dayatabilir. Bir vicdan muhasebesi de yapıp ona barınaklar kurar, sahte yaşam alanları oluşturur veya zorla ya da zorunda bırakarak bu varolanları orada yaşatır. Bu durumda mevcut durumun anlaşılmasında insanlık ideali nedir gibi bir soru anlamını yitirmekte ve özünde bazı olguların eksik kaldığı hatalı bir analiz içine bizi sevk etmektedir. Bu hatalı analizin eksik kalan, görmezden gelinmeye ya da üstü örtülmeye çalışılan hususu, öznenin ideali nedir ve bu ideal için varolanlar ne kadar nesne haline getirilebilir olmaktadır. Nitekim üzeri örtülüp gizlenmeye çalışılan tek taraflı bu bakışta tüm varolanlar ve özelde insanlık öznenin varolması, daha iyi yaşaması, yükselmesi için var olmak-



tadır. “Bakmak” ile varoluşa yönelen özne eski olanı, kötü olanı, asalak olanı basit, sıradan bir şey diye tanımlayıp onu önemsiz deney nesnesi haline getirmektedir. Kendisini tüm varoluşun merkezine yerleştirdiği, yükselmekte ve başkasını da önemsiz olarak alçaltmaktadır. Birçok düşünür açısından öznenin henüz toplumsal bir varlık olduğu göz önünde tutulup, onun yukarıda işaret edildiği şekilde yükselişinin hem ontolojik hem de epistemolojik olarak imkânsız olacağı şeklinde bir sav ifade edilmiş olsa da, teknoloji öznenin toplumsallığına da müdahale etmekte ve sanal simülakr mekanlar, karakterler üreterek bu gereksinimi boşa çıkarmaktadır (Rosi, 2021).

“Bakmak” tutumu ile başkasıyla arasına mesafe koyan özne, onu deney nesnesi yaparak da kendi varoluşunu ve varlıksal yapısını özel bir kounuma taşımaktadır. Bu şekilde bir bakışın ontolojik bir karşılığı olmasa da, bilgi nazariyesinde bir karşılığı bulunmaktadır. Zira özne açısından kendisi merkezli bir dünyagörüşü oluşmakta ve başkası değersizleşmektedir. Teknoloji çağında ise daha önce işaret ettiğimiz üzere öznenin ontolojik kaygılarına dair bilimsel deneyler yapılmakta ve sadece bilgi nazariyesine denk gelen dönüşümün ontolojik bir karşılığı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu dönüşümün gerçekleşip gerçekleşmeyeceği şimdilik belirgin bir önerme üretmemiş olsa da, çabanın kendisi belirgin şekilde gözükmektedir. Nitekim özne merkezli bir yönelimin bu çabası ahlaki varoluşu da yine bu ilerleyişe uygun şekilde değiştirmektedir. Önemsizleşen bir arada olma kavrayışı ve başkasının varlığı bu yönelim ile beraber sadece nazari bir değersizleşme yaşamamakta, ontolojik olarak da değersizleşmektedir. Sarıoğlu öznenin bu tek taraflı yönelimine karşı çıkmakta ve ahlaki bakışın bir nazari tutum neticesinde olgunlaştırılmış bir şey olduğuna itiraz etmekte ve ahlaki tutumun ontolojik bir varoluşa işaret ettiğine değinmektedir. Bu anlamda gerek özne gerekse de tüm varoluş emanet alınan bir anlama sahip olmakta ve ahlaki varoluş da aynı şekilde emanet alınan bir içeriği taşımaktadır. Böylece varoluşun ontolojik yapısı, öznenin tahakküm kurucu bir arzuya dönüştürülen ilerlemeci anlayışına bağlanma zorunluluğundan kurtarılmakta, yaşam sadece maddi içeriğe sahip bir anlamdan kurtarılmakta, daha üst bir varoluşsal bütünlüğe ve varlık’a yandırılmaktadır. Öznenin varoluş içindeki amacı da emanet alma ve “görmek” kavramları çerçevesinde sorumluluk duygusu ile pekişmekte,



başkasının önemsiz bir varolan olmasının da önüne geçilmiş olmaktadır (Sarıoğlu, 2021b).

Kaynaklar

- Akdeniz, K. G. (2012). Siborgun Schopenhauer Yazgısı Üzerine Bir Simülasyon Kuramı ve Kritiği. İçinde Y. Yüksel (Ed.), *Şafak Ural'a Armağan*. Alfa Yayıncılık.
- Altın, M. A. (2016). İnsan Bilgisayar Etkileşimi: Mekâna Yansımaları ve Geleceğe Dair Değerlendirmeler. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 6(2), 54-76.
- Anders, G. (2017). *İnsanın Eskimişliği* (H. Belen & H. Ertürk, Çev.). İthaki Yayınları.
- Aydın, C. (2017). The Postthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement. *Journal of Medicine and Philosophy*, 42, 304327. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhx002>.
- Balanue, Ç. (2008). Beden ve Aşkılık. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, 49-59.
- Bıçak, A. (2015). *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci*. Dergâh Yayınları.
- Chalmers, D. J. (2010). The Singularity: A Philosophical Analysis. *Journal of Consciousness Studies*, 17, 7-65.
- Diş, S. B. (2019b). *Mekanikleşen Hayatta İnsan ve Özgürlük Sorunu*. Çizgi Kitabevi.
- Güven, Ö. (2012). Kant'ta Sayının Temellendirilmesi. İçinde Y. Yüksel (Ed.), *Prof. Dr. Şafak Ural'a Armağan*. Alfa Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (H. Ö. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2014). *Metafiziğe Giriş* (M. Keskin, Çev.). Avesta Yayıncılık.
- Joy, B. (2000). *Why The Future Doesn't Need Us?* WIRED. <https://www.wired.com/2000/04/joy-2>.
- Korkmaz, Ö., & Mahiroğlu, A. (2007). Beyin, Bellek ve Öğrenme. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 15(1), 93-104.
- Özdemir, B., & Yıldırım, G. (2019). Dijitalleşen İletişim Ortamlarında Kimlik İnşası ve Benlik Sunumu: İletişim Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. *Yeni Medya Elektronik Dergi -eJNM*. 3(3), 178-191.
- Rosi, B. (2021). *İnsan Sonrası* (Ö. Karakaş, Çev.). Kolektif Kitap.



- Sarıoğlu. (2020). *Ablâk: İnsan-olma ve İnsan-kalma Bilinci. Küresel Salgının Anatomisi, İnsan ve Toplumun Geleceği*. TÜBA Yayınları.
https://www.tuba.gov.tr/files/yayinlar/bilim-ve-dusun/TUBA-978-605-2249-46-8_Ch37.pdf.
- Sarıoğlu, H. (Direktör). (2021b). *Anlam Arayışı: Felsefe Mi? Hikmet Mi?* Diri Zihin.
<https://www.youtube.com/watch?v=LJWZfjXc04>.
- Sarıoğlu, H. (Direktör). (2021a). *Çağımızın Ahlak Bunalımı. İçinde TRT2 Düşünce İklimi*. <https://www.youtube.com/watch?v=2ZosO9ASpFY>.
- Sartre, J.-P. (1994). *Existentialism and Human Emotions*. Carol Publishing Group.
- Vidler, A., Foucault, M., & Johnston, P. (2014). Heterotopias. *AA Files*, 69, 18-22.
- Zizek, S. (2012). *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi* (Ş. Can, Çev.). Epos Yayıncılık.


Öz: Nesnesini deneyimin yanında tarihsellikten de alan hafıza, insanın eylemlerini bir amaç doğrultusunda biçimlendiren ve ben bilincini oluşturan özel bir olanaktır. Bu açıdan sosyal, kültürel, bilimsel ve düşünsel alanda gerçekleşen değişimler, ahlaki bir varlık olduğu öne sürülen insanın yaşadığı yer ve başkası ile ilişkisini, aidiyetini kuran hafızasını da fazlası ile etkilemektedir. Nitekim mevcut gelişmelere yönelik bir eleştiri mahiyetinde, dönüştürülmeye çalışılan insanın, ontolojik bir zeminde kalacak şekilde bütünlüğünün ön plana çıkarılması ve ahlaki bir varlık olduğuna sürekli vurgu yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda bir öneri olarak Sarıoğlu'nun, varlığın ontolojik temellerini dikkate alarak savunmaya çalıştığı ahlaki tutum, hem insanın hafızasına dair kurucu bir analizi içermekte hem de günümüzün şekillenişinde insanın yönelimine bir cevap olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Sarıoğlu'nun ontolojik-ahlaki zeminde eleştirisine konu olan insanın, özne (üst/ün/-insan) olarak kendi varlığına dair başlangıç arayışında unuttuğu ya da unutturmaya çalıştığı bütünlüklü yapısı, yine onun ahlaki bir içerik ile hem emanet alma, hem birlikte-olma, hem de aklın kullanımına dair değerlendirmeleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sarıoğlu, ahlak, hafıza, özne, bakmak, görmek.



Platon'un Diyaloglarında Aporiannın Yeri

The Place of Aporia in Plato's Dialogues

AYŞE GÜL ÇIVGIN 

Bartın University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 29.06.2023

Abstract: Philosophy stipulates a kind of “pathos” that gains impetus through feelings of wonder and amazement. However, it is completed with an active thinking possibility that accompanies this condition, namely “logos”, in addition to being affected. The two situations that complement each other by intertwining acquire their most obvious appearance in the context of the problem called “aporia”. In the history of philosophy, “aporia” is effectively used in Plato's thought. “Aporia”, which seems to be a growing crisis in the activity of knowing, conduces to the arise of two typical situations in dialogues, usually not knowing what one does not know and a tendency to realize that one does not know. However, “aporia” is appeared with a completely different meaning in dialogues. The “aporia”, which is the basis of this second and the first, is represented by Socrates' claim “The only thing that I know is that I know nothing.” In our study, we analyse the paradigmatic elements of Plato's dialogues, in terms of various stages, on what kind of “pathos-logos” nexus the “aporia” is processed. Our aim is to show how the impasse which is the others fundamental and leads to human wisdom, draws the boundaries of philosophy.

Keywords: Aporia, philosophy, wonder, Plato.



Giriş¹

Platon diyaloglarında sıklıkla kullanılan, Sokrates'in *philosophia* anlayışının özellikle de eğitim tarzının bir parçası olduğu düşünülen ünlü “*elenkbos*” yöntemi,² bir şeyin ne olduğunu belirlemeye yönelik sorgulama sırasında, ‘bilmediğini biliyormuş sanan’ muhatabı içinden çıkılması güç, imkânsız durumda (*aporia*) bırakılarak bilgisizliğiyle yüzleştirme amacı taşır. Genel olarak geçit vermeyen, aşılmaz, geçilmez ve gerçekleştirilmez, imkânsız veya zor, çıkmaz, sorun gibi anlamlara gelen “*aporia*”, Grekçe olumsuzluk bildiren “a” öneki ve “*poros*” (geçit, yol, kanal, boğaz, nehir yatağı, bir hedefe varmak için yol veya vasıta, imkân, yolculuk) sözcüğünün birleşmesinden oluşur (Peters, 2004, s. 44; Urmson, 1990, s. 29). Bu bağlamda “*elenkbos*” yöntemi ile çıkmaza düşmek, muhatabın kendisiyle yüzleşmesini sağlayarak çeşitli şekillerde söylenebilecek, bilmenin, öğrenmenin, eğitimin, düşünmenin önündeki en büyük engel olan ‘bilmediğini biliyormuş sanmaktan’ ve kendini başkalarından daha bilgili ve üstün görmekten³ kurtarmak, arındırmak (*katharsis*)⁴ içindir. Platon’a göre bilgi (*epistēmē*), “ruh”a (*psukhē*) dışarıdan aktarılabilir bir şey değildir; ruhun onu “kendi kendine, kendi kendinden, kendi iç çabasıyla” elde etmesi, keşfetmesi gerekir (Koyre, 2020, s. 20). Bu yüzden özellikle *Sofist* diyalogunda, “ruhun kendisine sunulan bilgi hazinelerinden yararlanması için” her şeyden önce arınması gerektiği söylenir (230b).⁵ Böyle bir arınmanın gerçekleşmesini mümkün kılan *aporia* ise ‘arındırıcı’ veya ‘sağaltıcı’ işleve sahiptir. Bununla birlikte bilindiği iddia edilen konudaki açmaz ve çık-

¹ Bu çalışma, 26-28 Mayıs 2022 tarihleri arasında Kastamonu’da düzenlenen XI. Mantık Çalıştayı’nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan bildirinin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

² *Elenkbos*, “inceleme, irdeleme, çürütme, soruşturma, sorgulama, tartışma, müzâkere” demektir (Peters, 2004, s. 95).

³ Bilmediği hâlde biliyormuş gibi görünme, itibar ve para kazanmanın yanı sıra başkalarına tahakküm etme için de kullanılması bakımından Platon’un Sofizme yönelik eleştirilerinin temelinde yer alır.

⁴ *Katharsis*, “arıtma, arınma, arındırma, saflaş(tır)ma, boşal(tır)ma, temizle(n)me, pakla(n)ma, sök(tür)me” anlamlarına gelir (Peters, 2004, ss. 180-181).

⁵ Platon diyalogları için, geleceğe uyararak Stephanus sayfa numaraları verilmiştir.



mazları göstererek bunlara çözüm bulmaya (*poros*) yönelik merak ve hayret duygusunu (*thaumazein*) kamçılması anlamında da *aporia*, ‘bilgi arayışının’ temel bir parçasıdır (Politis, 2006, s. 89). O hâlde Platon’un diyaloglarında ele alınan mesele ne olursa olsun, sorgulamanın içinden çıkılmayacak hâle gelmesi (*aporiaya* düşme) ve bu nedenle de yaşanan hayret duygusu, aslında öğrenmenin veya bilmenin hangi koşullarda ve nasıl mümkün olduğunu göstermesi bakımından doğrudan *philosophia* faaliyetiyle bağlantılıdır: *philosophia* yapmak için gerekli yegâne imkânın esası ve ön koşulu, ‘bilmediğini biliyormuş zannetmemektir’. Dolayısıyla muhatapların hem *logos* hem de *pathos* itibariyle içine düştükleri çıkmazı ve yaşadıkları hayret kalıcı bir ruh hâline dönüştürüp dönüştürmedikleri ve ne(re)ye doğru yönlendirdikleri, tümüyle *philosophia* karşısındaki konumlarını gösterir. Diyaloglardaki hiçbir muhatap alelâde birisi değildir; her biri *philosophia* ile doğrudan veya dolaylı ilişki içinde olan kişilerdir. Bu husus, diyaloglarda yapılan sorgulamaların, ilk bakışta ele alınan meseleye yönelikmiş gibi görünse de daha dikkatli bakıldığında öncelikle muhatabın meseleyi bildiği iddiası üzerinden, aslında muhatabın kendisine yönelik olduğunu gösterir (Preus, 2015, s. 141).⁶ Nitekim bir şeyin bilinip bilinmediği tespit edildikten sonra o şeyi öğrenmenin/bilmenin koşulları belirlenebilir. Zaten (a) ‘bilen’in öğrenmeye ihtiyacı olmadığına göre ancak (b) ‘bilmediğini bilen’ öğrenebilir. O hâlde öğrenmenin gerçekleşebilmesinin yeter koşulu olmamakla birlikte ön koşulu ‘bilmediğini bilmek’, yani ‘bilmediğini biliyormuş zannetmemektir.’ Buna karşılık (c) ‘bilmediğini bilmeyen’, bilmediğini biliyor zannettiği için öğrenmeye ihtiyaç duymaz, bu nedenle de öğrenme imkânından tümüyle mahrumdur. İçinde bulunduğu cehâletten ise ancak (b) ‘bilmediğini bilmek’ ile kurtulabilir. Dolayısıyla diyaloglarda, soruşturma sırasında muhatabın iddialarının çeliştiğinin gösterilmesi (*aporia*), bildiğini sandığı şeyi aslında (b) ‘bilmediğini bildirmek’ içindir. Ancak böylesine beklenmedik ve içinden çıkılması zor bir durumla (*aporia*) yüz yüze gelen muhatabın arınması, içine düştüğü hayret duygusunu (b) ‘bilmediğini bilmeye’ yönelik bir arzuya/aşka dönüştürebilmesi söz konusu olur. Bu, herkes için bir imkândır. Her şeye rağmen bu imkânın farkında dahi olmayan kişiler olduğu gibi içine düştükleri çıkmaz nedeniyle kendi-

⁶ Platon’un tüm *philosophia* anlayışı, arkaik ve klasik Greklerdeki gibi Delphoi tapınağının girişinde yazan ‘*Gnotbi Seauton*’, ‘Kendini Tanı’ buyruğu üzerine yükselir.



lerini değil de karşısındakini –bu diyaloglarda genel olarak Sokrates'tir ama bir başkası da olabilir– suçlayanlar, dahası küçük düşürdükleri gerekçesiyle sorgulama yapandan –özellikle de Sokrates'ten– ölesiye nefret edenler de vardır. Bu husus diyaloglarda, her bir muhatabın ayrıntılı bir karakter analiziyle sergilenir.

Çalışmamız, Platon diyaloglarında *aporiyanın* hangi amaçla kullanıldığına odaklanır. Her ne kadar bilme faaliyeti içinde bir kriz gibi dursa da *aporiyanın*, bilme iddiasında bulunanın bilmenin zeminini kendinde barındırıp barındırmadığının çözümlenmesine, bu vesileyle de bilme iddiasında bulunanın çeşitli yönlerden çözülmesine imkân tanıdığından hareketle, bu tarz bir imkânın, öncelikle bilmediğini bilmeyen, sonra da bilmediğini fark etmeye yönelen muhataplar üzerinden temsilen sergilenmesine çalışılacaktır. Bununla birlikte *aporiyanın*, Sokrates'in bilmeme iddiasıyla sembolize edilen bambaşka bir anlamın daha söz konusu olduğu, bunun ise *philosophianın* sınırını gösterdiği iddia edilecektir.

2. Bildiğini Zanneden

Menon'un Sokrates'e, "erdem" in (*aretē*)⁷ öğretilbilir olup olmadığını sormasıyla başlayan *Menon* diyalogunda, (c) "bilmediğini bilmeyen" Menon karakteri sahnelenir. Sokrates, erdem in öğretilbilir olup olmadığını bilmek bir yana daha onun ne olduğunu bile bilmez. Oysa Menon, erdem in ne olduğunun herkes tarafından bilinen, apaçık bir şey olduğunu düşündüğünden sorgulanmasını tümüyle gereksiz, hatta anlamsız bulur. Ancak Sokrates'in ısrarlı ve bir o kadar da ayartıcı sorularına dayanmayan ve bulunduğu hâl itibarıyla cevap verip kendini göstermeye hazır olan Menon, erdem ile ilgili, her biri de sonradan yadsınacak iç içe geçen savlar ileri sürer: erkek, kadın ve köle üzerinden, yani bir kentteki aile birimine dayanarak o kentin yurttaşları üzerinden erdem in ne olduğunun söylenmesi (71e); aynı hatta, insanları yönetebilme gücü olarak erdem in tanımlanmaya çalışılması (73c); devamla yönetebilme gücünün 'adalet' ile bağının kurulmasına nazaran, adaletin erdem olduğunun belirtilmesi (73e); son olarak da erdem in güzel şeyleri arzulama olduğunun kabulü (77b).

⁷ *Aretē* sözcüğü, klasik Grek kültüründe, bir şeyin "yetkinlik"ini, kendine mahsus olan içindeki "işlevsellik"ini, yüksek bir değerde bulunup "iyi" ve "mükemmel" oluşunu belirtir. Burada biz, Türkçede yaygın olarak kullanımına nazaran "erdem" sözcüğünü tercih ettik.



İlk durumda, erdemın ne olduğu sorusuna değil, bazı kişilerin erdemleri nelerdir şeklinde formüle edilebilecek bir soruya cevap verilmiş; ikinci durumda da yönetebilme meselesi belirli aktörlerle sınırlı tutulmuş, genele ulaşılamamıştır. Özellikle bu tanımın revize edilmesiyle doğan sav ve bunun eleştirisi, Sokrates'in Menon'a göstermeye çalıştığı, soruya cevap verilirken bir döngüye düşmemek ve sağlam zemini yakalamak gerektiği düşüncesinin en güzel örneklerindendir: acaba erdem adalet midir yoksa başka erdemler de var mıdır? Dolayısıyla kavramsal cihette bütün-parça ilişkisi nasıl kurulmalıdır? Metinden anlaşıldığı üzere, erdemın ne olduğu aranırken bir tür erdem tasnifine ulaşılmış; dahası henüz ne olduğu bilinmeyen erdemın, türleri sıralanarak bu türlerden biri olan adalet tanıtımında kullanılmıştır. Buradaki problem Menon'un tanımını, tanımlananın unsurlarından birine dayandırılması, tanımlananı dışarıdan bir bütün olarak kuşatarak kavrayamamasıdır. Bu durum, *Phaidon* diyalogunda, Atlas'ın evreni taşıması benzetmesinde olduğu gibi düşünülebilir (99c). Nasıl ki evrenin unsurları evrenin kendisine dayanak olmaz ise erdemlerden biri de erdemın kendisine dayanak olamaz. Son olarak güzel şeyleri arzulama meselesine gelinirse de güzel şeyleri istemenin iyiye istemek olduğu, görünüşte kötüyü isteyen kişinin bile aslında kötüünün ne olduğunu bilerek değil, iyi olduğunu sanarak istediği, dolayısıyla erdemın "iyi şeyleri elde edebilme gücü" olup olmadığı tartışılır. Ancak bunun için öncelikle şu sorulara cevap vermek gerekir: İyi şeyler nelerdir? İyi şeyler nasıl elde edilir? İyi şeylerin elde edilmesinde her yol mubah mıdır, yoksa yalnızca belirli yollar mı vardır? Menon bu sorulara, iyi şeylerin ancak adaletli, ölçülü ve doğru bir şekilde elde edilirlerse erdeme uygun olacağı cevabını verir. Fakat bu cevap da problemlidir, zira erdem bir kez daha, adalet, ölçülülük, doğrululuk gibi türleri üzerinden tanımlanmıştır. Sorgulamada başlanılan yere dönülür: Nedir bu erdem dedikleri?

Diyalogun başında erdemın ne olduğunu bildiğini söyleyen ve Sokrates'in bilmemesine şaşıran Menon, sonunda bir çıkış yolu bulamaz (*aporiaya* düşer) ve erdemın ne olduğuna dair söyleyecek hiçbir sözü kalmadığını istemeyerek de olsa itiraf etmek zorunda kalır:

"İçinde bulunduğumuz şu anda, bana büyü yapmakta olduğunu, beni büyülediğini ve beni kendisini idare etmekten bütünüyle aciz bir kütle hâline gelinceye kadar, beni büyüünün etkisi altında bıraktığını hissediyoy-



rum. Bunu düşüncesizliğime, küstahlığıma ver, ama bilesin ki seni yalnızca dış görünüşünle değil, ancak başka bakımlardan da tam tamına, insanın denizde karşılaştığı torpil balığına benzetiyorum. Bir kimse ne zaman onunla temas etse, balık onu uyuşturur; işte bu, tam olarak şimdi senin bana yapmakta olduğun şeydir. Zihnim ve dudaklarım gerçekten de uyuşmuş bir hâlde ve sana verebilecek hiçbir karşılığım yok. Oysa erdem hakkında yüzlerce defa konuşmuş, konuyla ilgili olarak büyük dinleyici kitleleri önünde uzun söylevler çekmişim ve bunu da öyle sanıyorum ki, çok iyi bir biçimde yapmışım. Şimdi onun ne olduğunu bile söyleyemiyorum” (80a).

Menon diyalogu üzerinden ayrıntılı olarak ele alınan *aporiyanın* bir benzerine, genç Euthyphron ile Sokrates'in dindarlık üzerine konuştukları *Euthyphron* diyalogunda rastlamak mümkündür. 'Dindarlığa ve dinsizliğe ilişkin tanrısal yasaları iyi bildiğini' iddia eden Euthyphron, bu konularda hiçbir şey bilmediğini söyleyen Sokrates'e, ne olduklarını öğretmeye heveslenir. Sokrates'in ısrarla dindarlığın kendine özgü yapısını sormasına karşılık, farklı tanımlarla meseleyi ele almaya çalışan Euthyphron her defasında çıkmaza girer ve tanımlarından vazgeçmek zorunda kalır. Nihayetinde şaşkın bir vaziyette “aklıdakileri nasıl anlatacağımı bilmediğini” itiraf eder; zira artık ne tür tanım yapmaya çalışırsa çalışsın tanımının “ortalıkta dolaşıp durduğundan bir türlü yerli yerine oturmadığından” yakını ve buna Sokrates'in yol açtığını iddia eder. Ünlü heykeltıraş Daidalos'un heykellerinin hareket ediyormuş gibi görünmesine atıfla, sözlerinin aslında yerli yerine oturduğunu oysa Sokrates'in onları değiştirdiğini, dolayısıyla asıl Daidalos'un Sokrates olduğunu söyler (11b-c). Konuşmanın sonunda, Sokrates'in sözlerini artık takip edemediği kabul eder, “şimdi acelem var, gitmeliyim artık” diyerek, birdenbire soruşturmayı bırakır (15e). Diyalogun başında kendinden son derece emin olan, dindarlık üzerine her şeyi apaçık bildiğini iddia eden ve hatta Sokrates'e de öğreteceğini söyleyen Euthyphron, konuşmanın sonunda söyleyecek tek söz dahi bulamaz. İçine düştüğü çıkmaz nedeniyle Sokrates'i suçlar ve kendisiyle yüzleşmek, bilmediğini kabul etmek yerine oradan kaçmayı seçer.

Menon ve Euthyphron'dakine benzer durumlarla diğer Platon diyaloglarında da karşılaşmak mümkündür. Bir başka ilginç örnek, *Gorgias* diyalogunda, Gorgias'ın retorik üzerine görüşlerinin çelişmesi ile birden-



bire tartışmaya dâhil olan Polos ve Polos'un *aporiaya* düşmesiyle sohbe katılan Kallikles karakterleriyle verilebilir. Polos'a göre konuşmayı çıkmaza düşüren aslında Sokrates'tir; dahası onun en çok sevdiği şey de insanları çıkmaza sürüklemektir (461b). Sokrates'in söylediklerini gönülsüzce kabul etmek zorunda kalan ve bir daha da konuşmayan Polos'un içinde düştüğü çıkmaza, Kallikles kayıtsız kalamaz. O da Polos gibi Sokrates'i suçlar. Kallikles'e göre Sokrates, işini bilen bir retorikçidir; tartışmayı gürtültüye getirir. Kurnazlık yaparak Gorgias'ı çıkmaza düşürdüğü gibi bu yüzden kendisini suçlayan safdillî Polos'u da kapana düşürmüştür (482c-e). Büyük bir öz güvenle tartışmayı devralır. Ancak tartışma ilerledikçe Kallikles de çelişkiye düşer, görüşlerini savunamaz hâle gelir. Zoraki cevaplar vererek konuşmayı bir an önce bitirmek ister.

“Kallikles: Ben anlamıyorum Sokrates, kim anlıyorsa ona sor.

Sokrates: İşte, doğru yola gelmeye, tartışmanın buyurduğu cezaya katlanamayan bir bay.

Kallikles: Söylediğin sözlerin bence hiç önemi yok, Gorgias'ın hatırı için cevap verdim deminden beri.

Sokrates: Ne yapayım şimdi? Konuşmayı orta yerde bırakayım mı?

Kallikles: Ne istersen yap.

Sokrates: Masal yarıda bırakılmaz, ucuna varır derler, ben de konuşmamızı yarıda bırakmak istemezdim. Ne olur, biraz daha dayan da ucuna varalım.

Kallikles: Ne zorbalık bu Sokrates? Seni de tartışmanı da bırakmak istiyorum ben. İstersen başkasını bul onunla tartış” (505b-e).

Görüleceği üzere gerek Menon gerekse diğer muhatapların açmaza düşmeleriyle sorgulamayı aniden bitirdikleri veya buldukları mekânı bir bahaneyle terk ettikleri diyaloglarda, ele alınan meselenin aslında ne olduğunu bilmeyen ama biliyormuş sanan, dahası bilen birisiyle de hiç karşılaşmamış muhataplar sahnelenir. Böylece söz konusu muhataplar üzerinden bir şeyi öğrenmenin/bilmenin ön koşulu gösterilir: Bilmediğini biliyormuş gibi yapmamak, yani (b) ‘bilmediğini bilmek’. Fakat yukarıda verilen örneklerdeki muhataplardan hiçbiri (c) ‘bilmediğini bilmez’, ceahletini fark etmez. Bunun en açık delili, içine düştüğü çıkmazların nedenini kendilerinde, kendi bilgisizliklerinde aramamaları, aksine Sokrates'i suçlama-



ları -torpil balığı, büyülemek, uyuşturmak, Daidalos olmak, kapana düşürmek, retorikçi olmak gibi-; bilmedikleri gerçeğiyle bir türlü yüzleşmeyip kaçmayı tercih etmelerinde açığa çıkar. Oysa Sokrates her bir muhabata, öğrenme imkânıyla bağlantılı olmak üzere aslında muhakemenin sınırları içinde bir şeyi bilmenin ne olduğunu gösterir. Bir şeyi bilmek demek, o şeye mahiyeti itibarıyla nüfuz etmek; o şeyi bütün içerisindeki ayrıt edici özellikleriyle ve yine ayrıt edici özellikleriyle de bir bütün olarak görmek demektir. Bu ise ancak beşerin muhakeme faaliyetiyle yerine getirilebilecek 'diyalektik yöntem' ile sağlanabilir.⁸ Sokrates, muhataplarını bu yola sokmaya, ele aldıkları meselenin hakikatini öğrenebilmelerinin koşullarını göstermeye çalışır. Ancak muhatapların hiçbiri henüz öğrenmenin ön koşulunu - (c) 'bilmediğini bilmeyi'- yerine getirmediği için ne yola çıkmaya ne *philosophia* ile uğraşmaya isteklidir; tam bir cehâlet içinde öğrenme imkânından tümüyle yoksundur. Üstelik bu kişiler soruşturmaları sırasında, "hem soruyu hem de cevabını tesis edenin", diyalektik ustası olarak -ele alınan meseleye tümüyle vâkıf olan bir kişi ki genellikle diyaloglarda Sokrates'tir, ancak başka kişiler de olabilir- kendilerini meselenin aslına yönelmeye çalıştığının, kendilerine kılavuzluk ettiğinin farkında değillerdir (*Kratylos*, 390c). Muhatapların bu aymazlığını, Koyre'nin, Menon karakterini tahlili dolayımında ayrıntılarıyla görmek mümkündür. Koyre, erdemın ne olduğunu diyalektik olarak aramanın, bu zor ve zahmetli işin *Menon'a* "tıksıntı verdiğini", zira onun hakikati değil başarıyı aradığını, tartışmadaki becerisini ve hünerini başkalarına göstermek istediğini söyler. Ancak Koyre'ye göre Menon'un cehâletinin daha derinde yatan ve vahim olan nedeni, aslında erdemın ne olduğuyula hiç ilgilenmemesidir:

⁸ Her ne kadar diyaloglarda, hakikate temas etme veya hakikati temaşa etme benzeri konulardan bahsedilse de bunlar, çalışmamızın son kısmında da değineceğimiz üzere beşerin idrak edebileceğinin ötesinde ve dışında tümüyle Tanrısal düzeydeki bir kavrayışa işaret eder. Bu durumu Elmas, "çok sayıda şeyi bir bütün olarak birleştirip, sonrasında yeniden çok şey olarak bölme işlemi, evreni düzenlerken sadece Tanrının yapabileceği bir iş olarak" açıklar (Elmas, 2019, ss. 37-38). Beşere düşen, bunun farkında olup olabildiğince Tanrılara benzemeye çalışmaktır.



“Menon ve Erdem: İkisini yan yana getirmek bile gülünç. Gerçekte onu, sofistlerin dostu ve öğrencisi, fırsatını bulduğunda kendisi de sofist, üçkâğıtçı, dalavereci, kâğıttan kaptan (...) erdem sorununa tamamen soğuk durduğunu bilmeyen yoktur. Onun aradığı bambaşka bir şeydir; yaşamın ‘iyi şeyler’dir: Başarı, zenginlik ve güç...” (Koyre, 2020, s. 32).

Koyre’nin Menon karakteri için yaptığı bu tespitleri, yukarıda sözü edilen diğer muhataplar için de aynen söylemek mümkündür. Bütün bunların dışında, Menon, Euthyphron, Polos veya Kallikles’in cehâletinden de farklı, içine düştükleri zor durum nedeniyle hayrete kapılmadıkları gibi bilmediklerini gösterenden –özellikle bu kişi Sokrates’tir– nefret eden muhataplar da vardır. *Sokrates’in Savunması*nda isimleri geçen, Atina ordusunda komutan olarak hizmet etmiş [Anytos](#), Atinalı [aristokrat Lykon](#) ve [Euthyphron](#) diyalogunda silik bir delikanlı olarak söz edilen Meletos bu karakterlere örnek verilebilir. Meletos şairlerin, [Anytos](#) zanaatkarlar ve politikacıların, Lykon ise hatiplerin temsilcisi olarak Sokrates’i gençleri yoldan çıkarmak, kent in taptığı tanrılara tapmamak ve onlar yerine yeni tanrılar koymakla suçlarlar (24b). Bu bağlamda Sokrates savunmasına, “suçlamanın değil, suçlayıcıların taksimini” yaparak başlaması dikkat çekicidir (Strauss, 2018, s. 80). Bütün bu suçlamaların ve düşmanlıklarının altında, Sokrates’in daha önce bu kişilerin ‘bilge olmadıkları hâlde kendilerini bilge olarak göstermelerini’ açığa çıkaran sorgulaması bulunur. Kendilerini herkesin gözünde, özellikle de kendilerine bilge oldukları için hürmet edenlerin gözünde küçük düşürülmüş hissettikleri için Sokrates’ten intikam almak isteyerek onu suçlarlar. Bunlar, bilme, öğrenme veya eğitilme imkânından tümüyle mahrum oldukları için ‘kara cahil’ denilebilecek kişilerdir. Dahası Weiss’in vurgusuyla cehâletleri adeta kimlikleri hâline geldiği için kendilerine karşı kör, bu yüzden de tümüyle aptal ve kötü insanlardır (Weiss, 2006, s. 244). “Sokrates’e atfettikleri suçlamaların aslında ondan yansıyan kendi fiilleri olduğunu göremedikleri içindir ki Sokrates’ten bir ‘şahıs’ olarak nefret etmiş ve ortadan kalkmasını istemişlerdir” (Haşlakoğlu, 2009, s. 114). Bir başka deyişle Sokrates onlara yalnızca ayna tutmaktadır ki Sokrates’te gördüklerini sandıkları şey aslında kendilerinden yansıyanlardan ibarettir.



3. Bildiğini Zannetmeyen

Yukarıda açıklanmaya çalışılan çıkmaz ve güçlüklerin benzerlerine düşmelerine rağmen, büyük bir merak ve hayretle ele alınan meseleyi soruşturmayı sürdürmeye, öğrenmeye arzulu muhatapların olduğu diyaloglar da vardır. *Theaitetos* diyalogundaki, bilginin (*epistēmē*) ne olduğunu sorulayan yetenekli ve soylu bir ruha sahip Theaitetos, bu muhatapların en çarpıcı örneklerindedir. Theaitetos, soruşturmanın bir yerinde Sokrates ile ele aldıkları meseleyi araştırmaya yönelik heyecanını şu sözlerle dile getirir:

“Aziz Sokrates, ortaya attığın sorunları kendimde de duyarak, birçok kez çözümlmek için çalıştım. Fakat ne yazık ki ne kendi bulduğum çözümler beni tatmin edebildi ne de başkalarını yanıtlarında senin aradığın kesinliği bulabildim. Fakat öte yandan bunu bilmek arzusundan bir türlü kurtulamıyorum” (148e).

Sokrates, Theaitetos'un doğum sancısı çektiğini söyleyerek soruşturmayı sürdürmeye teşvik eder. İçinden çıkılması güç bazı durumlarla karşılaşılmasına rağmen Theaitetos, içinde bulunduğu ruh hâlini şöyle tarif eder:

“Theaitetos: Tanrılar şahidim olsun, Sokrates. Bu şeylerin anlamını düşündükçe şaşkınlıktan kendimi alamıyorum, doğrusu onlara bakarken bazı bazı başımın döndüğü oluyor.

Sokrates: Evet bu da gösteriyor ki dostum, Theodoros senin hakkında yargısını verirken çok doğru bir duygunun etkisi altında kalmıştır. Çünkü filozofu başkalarından ayıran nitelik de, işte bu duygudur, bu hayrettir. Felsefenin başlangıcı da budur, başka bir şey değildir. İris'i Thau-mas'ın kızı ilan eden de soybilimden oldukça iyi anlayan biriymiş. Protagoras'ın öğrettiğini söylediğimiz bu düşüncelerden ne sonuç çıkardığını artık anlayabiliyor musun? Yoksa bunu henüz göremiyor musun?

Theaitetos: Henüz açıkça göremiyorum.

Sokrates: O hâlde ünlü bir adamın veya daha iyisi ünlü adamların düşüncelerinden gizli gerçeğe ulaşman için sana yardım etmemi ister misin?

Theaitetos: Nasıl istemem, hem de sonsuz bir arzu ile!...” (153d-e).



Sokrates Theaitetos'a, Thaugmas'ın kızı İris'in⁹ efsanesini hatırlatarak, tıpkı fırtına ve gök gürültüsünün ardından gökkuşağının çıktığı gibi hayret duygusunun ardından da *philosophianın* aydınlığını müjdelir. Theaitetos'un hissettiği baş dönmesi ve hayret, onu öğrenmeye teşvik eden bir kabiliyetin (*dunamis*) apaçık göstergesidir. Theaitetos, (b) bilmediğinin farkındadır. Büyük bir coşku ve arzuyla bilmediğini öğrenmeye can atmaktadır.

Theaitetos'un bilgiyi arama, öğrenme arzusunun bir benzerine, yine *Kharmides* diyaloguna ismini veren karakterde rastlamak mümkündür. Sokrates ile alçak gönüllü, iyi yetişmiş bir genç olan Kharmides arasında ölçülülüğün (*sôphrosunê*) ne olduğuna dair çıkmaza giren soruşturmaya, Kritias'ın aniden devreye girmesiyle devam edilir. Zira Kharmides ileri sürdüğü argümanları aslında Kritias'tan duymuş ancak tam olarak ne olduklarına vakıf olmamıştır. Kritias ile sürdürülen soruşturmada da çeşitli çıkmazlar ile karşılaşılır; sonuçta ölçülülüğün ne olduğu açıklanamaz. Kritias da Menon ve benzerleri gibi bu durumun sorumlusunun Sokrates olduğunu düşünür. Bilmediğini itiraf etmek yerine, Sokrates'i söylediklerini çürütmekle itham eder. Zira asıl amacı bir neticeye ulaşmak, meselelerin ne olduğunu bilmek değil sadece kelime cambazlığı yaparak tartışmayı kazanmaktır. Dikkatini konunun mahiyetine odaklamak yerine, söyledikleriyle Sokrates'i nasıl alt edebileceği üzerine yoğunlaştırır. Oysa tartışmayı bir kenardan can kulağıyla dinleyen Kharmides, meseleyi Sokrates'ten öğrenmeye devam etmeye ve araştırmayı sürdürmeye isteklidir: "Sokrates! Zeus hakkı için, bilgeliğe sahip olup olmadığımı bilmiyorum. Söylediğin gibi, siz bile onun ne olduğunu bulamıyorsunuz, nasıl bilebilirim ki? (...) Bu yüzden her gün sen yeter deyinceye kadar dinlemeye hazırım onları. (...) Peşinden ayrılmayacağıma güvenebilirsiniz" (176a).

⁹ Grek mitolojisinde İris, "Thaugmas'la Elektra'nın kızı, Harpya'ların kız kardeşi. İris baba tarafından Pontos'a, ana tarafından da Okeanos'a bağlıdır. Gökkuşağını simgeler, gökkuşağı da denizden çıkarak gökle yeryüzü arasındaki ilişkiyi kurar göründüğü için, Olympos Tanrıları İris'i de Hermes gibi ulak ve özellikle insanlara haber salmak için kullanırlar. Kanatlıdır, güneşte gökkuşağının renklerini yansıtan ince bir tülle örtülüdür. İris, Tanrı Zeus ve özellikle Hera'nın hizmetindedir" (Erhat, 2015, s. 162).



İfade edilmeye çalışıldığı gibi Sokrates ister bilgi ister ölçülülük isterse başka bir mesele olsun, sorgulama yöntemiyle muhataplarının bildiklerini sandıkları şeyi aslında bilmediklerini ortaya çıkarır, böylece araştırmaları ve yönelmeleri gereken asıl kökenden mahrum kaldıklarını fark etmelerini sağlamaya çalışır. Zira sanı ve kabullerinin mahkûmu olanlar, hakikate yönelmeyi ve yükselmeyi engelleyen bir düşünüş biçimine sahiptir. Ne zaman ki içine düştükleri çıkmaz nedeniyle yaşadıkları hayret duygusunu, sürekli şekilde öğrenme ve araştırma arzusuna/aşkına dönüştürürler, işte o zaman kendi sanı ve kabullerinin mahkûmiyetlerinin farkına vararak hürleşebilirler. Gerek Theaitetos gerekse Kharmides'te hürleşmenin ilk adımlarını, *aporianın* hem sağaltıcı hem de bilgiyi aramaya teşvik edici işlevi üzerinden görmek mümkündür. Theaitetos'un gebeliğinin sahte olduğunun açığa çıkması, arınmaya başladığının sembolik göstergesidir. İçine düştüğü çıkmazlar, ileri sürdüğü argümanlar aslında kendisine ait değildir; başkalarından duyduğu sanıları hakikatmiş ve kendisininmiş gibi sunmaya çalışmıştır. Benzer şekilde Kharmides'in ölçülülüğün ne olduğunu bilmediğini itiraf etmesi arınmasının; konunun daima takipçisi olacağını söylemesi ise öğrenme isteğinin bir ifadesidir. Dolayısıyla sözü edilen karakterler için *aporia*, kendileriyle yüzleşme imkânına çağrıdır. Bu çağrı, *aporianın* kalıcı bir bariyer değil, 'bilmediğini biliyormuş sanmamaya' açılan geçici bir çıkmaz olduğunu gösterir. Bu nedenle bir diyalogun belirsiz veya sonuçsuz kalması, muhatabın *aporiada* bırakması olarak algılanmamalıdır, zira her birinde ileriye dönük mümkün bir yola bir şekilde işaret edilir (Scott, 2000, s. 47). Bu işaret, Theaitetos ve Kharmides'in hakikati aramak için yola çıkmaya istekli, bunun için kendilerine bir bileni de rehber edinen karakterler olarak sunulmalarıyla sergilenir. Bu bağlamda onlar *philosophos* olmaya aday kişilerdir. Ancak bu adayları, bu yolda devam ederlerse çok daha büyük ve önemli *aporia* bekler.

4. Bilmediğini Bilen

Platon diyaloglarında, yukarıda ifade edilmeye çalışılan tüm *aporia*lardan farklı, özel anlamda bir *aporiadan* ve bu *aporianın* muhatabı olan özel bir karakterden de söz etme imkânı vardır. Bu *aporia* bir kehanete dayanır, bu kehanete mazhar olan da Sokrates'tir. Sokrates'in dostu Khairrephon, Delphoi'deki tapınağa gider ve kâhine Sokrates'ten daha bilge



birisi olup olmadığını sorar. Tanrı elçisi Pythia,¹⁰ Sokrates'ten daha bilge başka hiç kimsenin olmadığını onaylar (21a). Sokrates, bunu işitince hissettiklerini şu sözlerle dile getirir:

“Neyi kastediyor tanrı ve nedir ileri sürdüğü bilmece? Çünkü ben, az ya da çok, bilge olmadığının farkındaydım. O hâlde benim en bilge olduğumu ifade ederken ne demek istiyordu acaba? Kesinlikle yalan söyleyemezdi, mümkün değildi böylesi. Uzun süre iki arada bir derede kaldım. Sonra birisini, bu türden bilge birisini soruşturmak üzere bin bir zahmetle yola koyuldum. Bilge görünenlerden birinin yanına vardım. Orada kehaneti haksız çıkartıp, ‘Bu adam benden daha bilge, hani benim en bilge olduğumu söylüyordun’ diyerek bu çelişkili durumu gözler önüne serecektim” (21b).

Diyaloglardaki diğer tüm muhataplardan farklı olarak Sokrates, bilge olmadığını düşünür. Oysa Tanrının elçisi, en bilge kişinin Sokrates olduğunu söyler; üstelik yalan söylemediği de kesindir, zira yalan ona yakışmaz. İçine düştüğü çıkmaz (*aporia*) nedeniyle hayret eden Sokrates, bunu bir bilmece¹¹ olarak kabul eder, kendisinden daha bilge olanları soruşturmaya başlar. Bilindiği üzere bu soruşturma, Sokrates'e karşı yapılan tüm suçlamaların da başlangıcını oluşturur. Daha önce ifade edilmeye çalışıldığı gibi bilge olarak görünen ve bu nedenle de itibar gören politikacıların, ozanların ve zanaatkarların temsilcileri ile konuşur. Neticede kendilerini bilge sananların hiç de öyle olmadıklarını açığa çıkartır. Bu yüzden de hem bu kişilerin hem de bu sorgulamaya tanık olanların düşmanlığını kazanır.

Sokrates, ‘bilmediğini biliyormuş sananlardan’ ‘bilmediğini biliyormuş sanmayarak’ ayrılır (21d). Fakat bilmediğini bilen nasıl bilge olabilir? Sokrates için *aporia* devam eder, sorgulamasını sürdürdükçe çıkışın mümkün olmadığını görür. Zira bu imkânsızlık, gerçek bilgeliğin sadece Tanrılara mahsus olmasına, beşerî bilgeliğin tanrısal olanla karşılaştırıldığında hiçbir değerinin olmadığına dayanır (23a). Sokrates'in “bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” sözü bu bağlamda yorumlanabilir. Beşer içinde en bilge kişi, ancak Sokrates gibi gerçek bilgelik karşısında hiçbir değeri

¹⁰ Apollon'un kâhini, Tanrının söz ve buyruklarını insanlara ileten tanrısal varlık.

¹¹ *Aporia*, insanların bildiklerini sandıkları şeyi bilmediklerini keşfetmeye yöneltmesi bakımından bilmece/muamma anlamında da kullanılır (Preus, 2015, s. 58).



olmadığını bilen olabilir. Burada *aporia*, Sokrates nezdinde beşere ve elbette *philosophosa* bilginin sınırını çizer. Bu *aporiadan* çıkış yolu bulabilmek hiçbir beşer için söz konusu değildir; zira beşerin Tanrılar karşısındaki ontik ve epistemik konumunu gösterir. İşte, bu nedenle Sokrates, tüm hayatını Tanrıların hizmetine adar, kendisini bilge sanan kişileri sorgulamaya ve onlara haddini bildirmeye çalışır. Bunun içindir ki “sorgulanmamış bir hayat beşer için yaşanmaya değermez.”

Sokrates'in *Savunmada*, kehanet üzerinden ifade ettiklerini, *eros* (sevgi, aşk) ve *kalos* (güzel) üzerinden *philosophianın* ne olduğunun açıkladığı *Symposion* diyalogunda geçen bir mitos ekseninde değerlendirmek mümkündür. Sokrates, Eros hakkında bildiği her şeyi Mantinea'lı Diotima'dan öğrendiğini özellikle vurgular: Eros, Metis'in¹² (akıl, hikmet, bilgelik) oğlu Bereket Tanrısı Poros (geçit, yol) ile Yoksunluk Tanrıçası Penia'nın (biçare, mahrumiyet, fakirlik) çocuğudur. Doğası gereği anne ve babasının özelliklerine sahiptir. Güzellik Tanrıçası Aphrodite'nin doğum günü rahme düştüğü için onun yoldaşı ve hizmetkârıdır.

“Hep sefildir o ve çoklarının zannettiği gibi güzel ve duyarlı olmaktan çok uzaktır. Tam tersine sert ve kabadır, yersiz yurtsuz ve yalınayaktır, yataksız döşeksiz hep yerde yatan, kapı önlerinde ve yol kenarlarında açıkta uyuyan, annesinin doğasına sahip olduğundan hep yoksunluk içinde yaşayan biridir. Ama babası bakımından iyi ve güzel şeylere tuzak kuran, yürekli, gayretli, istekli, usta bir avcı, hep birtakım planlar kuran, düşüncüyü arzulayan ve veren, bütün yaşamı boyunca felsefe yapan, usta bir hokkabaz, usta bir büyücüdür o” (*Symposion*, 203c-d).

Bütün hayatı anne ve babasının özellikleri arasında geçen Eros, tam bir çıkmaz/çaresizlik (*aporia*) içindeyken ne yapar eder bir çaresini/yolunu

¹² Erhat'ın ifade ettiği üzere “adı akıl, us, bilgelik anlamına gelen Metis, Okeanos'la Tethys'in kızı, yani ikinci kuşak tanrılardandır. Zeus'un ilk eşi olmuştur: Bir efsaneye göre Kronos'un yuttuğu çocukları kusmasını sağlayan ilacı Zeus'a veren odur. Zeus onunla birleşip Athena'ya gebe bırakınca, Uranos'la Gaia tanrıyı uyarmışlar, Metis'ten doğacak bir erkek çocuğunun kendisini tahttan atıp yerine geçebileceğini bildirmişler, bunun üzerine de Zeus Metis tanrıçayı yutmaya karar vermiş. Yuttuktan sonra Athena'yı kafasından doğurmuştur” (Erhat, 2015, ss. 204-205).



bulur (*poros*), babasının doğası sayesinde yeniden hayata döner.¹³ Bu nedenle ne tam bir yoksulluk (*penia*) ne de tam bir varlık (*poros*) içindedir. Ölümlüler ile ölümsüzler arasında yer alan, aracı bir varlık olarak (yani, bir *daimon*) Eros, insanların dua ve adaklarını Tanrılara, Tanrıların buyruklarını da insanlara iletir. Tanrılar ile insanlar arasında bulunduğu için bu ikisinin arasını tamamen doldurur ve bütün evreni birbirine bağlar (202e). Tanrılar, *philosophia* ile uğraşmaz, bilge olmayı da arzulamazlar, zira zaten hakikatin/hikmetin bilgisini haizdirler. Aynı şekilde cahiller de *philosophia* ile meşgul olmazlar, bilge olmayı arzulamazlar; iyiden, güzelden ve idrakten tümüyle mahrum oldukları için bunların tümüne zaten sahip olduklarını düşünür, bu nedenle de hakikate/hikmete ulaşmayı hiçbir zaman istemezler (204a). Dolayısıyla *philosophiadan* da bilgelikten de haberdar değillerdir. O hâlde *philosophia* ile meşgul olanlar yalnızca bu ikisinin arasında yer alanlar ve arada kalmak zorunda olanlardır ki Eros aslında *philosophos*tur. Böylece bir kez daha *philosophosun* hakikati arzulayan ve ona yönelen ancak arada kalan konumu nedeniyle bir türlü ulaşamayan olduğu açığa çıkar. Ulaşabileceğinin sınırı beşerî olandır.

5. Sonuç

Genel olarak bilindiği ve kabul gördüğü üzere Platon'un hocası Sokrates'in görüşlerinin etkisi altında kaleme almış olduğu düşünülen eserleri, 'erken dönem' ya da 'gençlik dönemi' diyalogları başlığı altında sınıflandırılır. Bunların karakteristik özelliği, ahlakî konuları içermeleri, Sokratesçi *elegkhos* yöntemini kullanmaları ve *aporia* ile sonuçlanmalarıdır. Platon'un 'erken dönem' ya da 'gençlik dönemi' diyaloglarına, 'Sokratik' veya 'aporetik' diyaloglar da denilmesinin temel sebebi budur. *Lakhes*, *Lysis*, *Ion*, *Kriton* bunlardan birkaçıdır. Ancak diyaloglara daha bütüncül bakıldığında sadece 'erken dönem' diyaloglarında değil, örneğin *Theaitetos*, *Symposion* gibi 'olgunluk dönemi' veya *Sofist*, *Kritias* gibi 'yaşlılık dönemi' diyaloglarında da benzer konu ve yöntemin kullanıldığı, yine benzer sonuçlarla

¹³ Kofman'a göre tüm beşerî meydana getirme/ortaya çıkarma faaliyetinin (*tekbne*) kökeninde yatan kurnaz becerikli zekâ aynı zamanda *philosophianın* atalarından birisidir ve bu akrabalık *philosophosa* çıkış yolu olmayan her türlü durumdan kurtulabilmesini sağlayacak yolu/çıkışı keşfetmesi için imkân tanır (Kofman, 1988, ss. 9-10).



karşılaştığı görülür. Dolayısıyla *elenkhos* ve *aporia* sadece 'gençlik dönemi' diyaloglarının belirleyici özelliklerinden değildir.

O hâlde diyaloglara, bir kez de böyle bir sorgulama yönteminin hangi amaçla kullanıldığı ve *aporetik* sonuçlar sunmalarıyla maksadın ne olduğu üzerinden bakmayı denemek gerekir. Bu açıdan bakıldığında daha önce de vurgulandığı üzere asıl amaç muhataba *philosophia* yapmaya başlaması için gerekli yegâne imkânın ön koşulunu ve esasını göstermektir. Bunun için muhataba ayna tutulur ve kendisiyle yüzleştirilir. Nitekim kendisiyle yüzleşen sanısından arınmaya, bilmediğini aramaya yönelebilir. Dolayısıyla diyaloglarda, ele alınan mesele üzerinden doğrudan ya da dolaylı bir biçimde de olsa muhatapların kendilerini tanıyıp tanımadıkları sergilenerek *philosophia* faaliyeti karşısındaki konumları sergilenir. Diyalogların bu eksende yapılan ayrıntılı bir tasnifinin dikkate alınması, Platon düşüncesini kapsamlı bir biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.¹⁴

Bununla birlikte çalışma, iç içe geçmiş çifte anlamda *aporiadan* söz edilebileceğini gösterir. İlki genellikle Sokrates ile muhatapları arasındaki soruşturmalarda açığa çıkan, bildikleri zannından arınmalarını ve bildiklerini bilmeye, yani *philosophiaya* yönelmelerini sağlayan *aporia*; ikincisi ise daha zeminde yer alan bilmediklerini bilenlerin, hakikatin/hikmetin peşinde olanların (*philosophos*) hiçbir zaman ona ulaşamayacaklarını bildiren *aporia*. İlki, bildiği zannında olanın, ikincisi ise bilmediğini arayanın sınırını gösterir. İlkinde içinden çıkılması imkânsızlık, *philosophia* yapmak için gerekli yegâne imkânın esasını ve ön koşulunu oluştururken, ikincisinde tümüyle beşerin ontik ve epistemik sınırını çizer ve bu sınırı geçme veya aşma imkânı da yoktur. Bu nedenle Eros üzerinden analogi kurularak da anlattığı gibi *philosophosun* durumu Eros gibi tümüyle trajiktir. *Philosophos*, arada olan ve hep bu 'arada kalma'ya yazgılı olandır. Ancak bu yazgı da olsa, imkânsızı başarmaya çalışmak bile peşinden koşulanın, bu uğurda verilen uğraşın yaşamın en asili ve değerlisi olduğu gerçeğini hiçbir zaman değiştirmez (Hyland, 1995, s. 126). Benzer bir düşüncüyü, *Politeia (Devlet)* diyalogunda ideal bir sitenin dünyanın hiçbir yerinde bulunmayacağına yönelik söyleme karşılık, Sokrates'in verdiği cevapta bulmak mümkündür: "Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona

¹⁴ Diyalogların tasnifine zemin tanyan çalışma için bkn. (Haşlakoğlu, 2016).



göre düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnızca bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil” (529b).

Kaynaklar

- Elmas, M. F. (2019). Platon'da Varlık ve Oluş Sorunu. İçinde Çüçen, A. K. (Ed.), *Metafizik. Filozofların Metafizik Sistemleri* (ss. 31-49). Sentez Yayıncılık.
- Erhat, A. (2015). *Mitoloji Sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Haşlakoğlu, O. (2009). Silenus Maskesinde Bir Ayna: Platon Diyaloglarında Sokrates Figürü. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 12, 109-115.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekbne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. Sentez Yayıncılık.
- Hyland, D. (1995). *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*. State University of New York Press.
- Kofman, S. (1988). Beyond Aporia? İçinde Benjamin, A. (Ed.), & Macey, D. (Çev.), *Post-Structuralist Classics* (ss. 7-44). Routledge.
- Koyre, A. (2020). *Platon Okumaya Giriş & Descartes Üzerine Konuşmalar* (Dinçer, K., Çev.). Pharmakon Yayınevi.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (Hünler, H., Çev.). Paradigma Yayınları.
- Platon. (1944). *Kratylos* (Baydur, S. Y., Çev.). Maarif Vekâleti Yayınları.
- Platon. (1991). *Sofist* (Soykan, Ö. N., Çev.). Ara Yayıncılık.
- Platon. (1993). *Diyaloglar I - Gorgias* (Anday, M. C., Çev.). Remzi Kitabevi.
- Platon. (1995a). *Diyaloglar II - Kharmides* (Gökçöl, T., Çev.). Remzi Kitabevi.
- Platon. (1995b). *Diyaloglar II - Theaitetos* (Gökberk, M., Çev.). Remzi Kitabevi.
- Platon. (2006). *Sokrates'in Savunması* (Gören, E., Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2007a). *Menon* (Cevizci, A., Çev.). Sentez Yayıncılık.
- Platon. (2007b). *Symposion* (Çoraklı, E., Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2008). *Devlet* (Eyüboğlu, S. ve Cimcoz, M. A., Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2011). *Euthyphron* (Şar, G., Çev.). Kabalcı Yayınevi.



- Platon. (2012). *Phaidon* (Kalaycı, N., Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Politis, V. (2006). Aporia and Searching in the Early Plato. İçinde J. Karasmanis, V. L. (Ed.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays* (ss. 88-109). Clarendon Press.
- Preus, A. (2015). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Scott, G. A. (2000). *Plato's Socrates as Educator*. State University of New York Press.
- Strauss, L. (2018). *Platon'un Politik Felsefesi – Savunma* (Orhan, Ö., Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Urmson, J. O. (1990). *The Greek Philosophical Vocabulary*. Duckworth.
- Weiss, R. (2006). Socrates: Seeker or Preacher? İçinde A.-R. Kamtekar, R. S. (Ed.), *Companion to Socrates* (ss. 243-253). Blackwell Publishing.

Öz: Philosophia, hayret ve merak duyguları üzerinden itici gücünü kazanan bir tür “pathos”u şart koşar. Ancak o, etkilenimin yanı sıra bu hâle eşlik eden etkin bir düşünme imkânıyla yani “logos”la tamamlanır. İç içe geçerek birbirini bütünüleyen iki durum, “aporia” denilen problem bağlamında en belirgin görünümüne kavuşur. Felsefe tarihinde “aporia”, etkin bir biçimde Platon düşüncesinde kullanılır. Bilme faaliyeti içinde büyüyen bir kriz gibi duran “aporia”, diyaloglarda, genellikle bilmediğini bilmeme ve bilmediğini fark etmeye yönelme gibi iki tipik durumun ortaya çıkmasına vesile olur. Bununla birlikte “aporia”, diyaloglarda bambaşka bir anlamda daha tezahür eder. Bu ikinci ve ilkinin de zemini olan “aporia”, Sokrates’in “Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” iddiasıyla temsil edilir. Çalışmamızda, Platon’un diyaloglarının paradigmatik unsurları üzerinden “aporia”nın ne tür bir “pathos-logos” rabatası ekseninde işlendiğini çeşitli katmanları bakımından analiz ediyoruz. Amacımız, diğerlerine temel olan ve beşeri bilgelige götüren çıkmazın philosophiannın sınırını nasıl çizdiğini göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Aporia, philosophia, merak, Platon.



Fârâbî'de Şiirin Mantık İlgisi

The Logical Relevance of Poetry in Alfarabi

ÖMER YILDIZ 

Ondokuz Mayıs University

HALİL İBRAHİM DOĞRAMACI 

Ondokuz Mayıs University

Received: 12.04.2022 | Accepted: 30.06.2023

Abstract: Poetry has managed to keep itself on the agenda throughout the history of philosophy. While Plato approached poetry within the framework of political/religious concerns and tried to control its transformative power in the context of his ideal state, Aristotle gave great importance to the art of poetry. Unlike Plato's approach that we can call content critique, Aristotle dealt with poetry more in the context of form and did not pursue the aforementioned political concern. However, poetry did not emerge as an art directly related to logic until Alfarabi. His originality is that he handled poetry in the context of its logical interest. In this article, it is defended that the relationship between poetry and logic was designed in two aspects by Alfarabi, one pointing to the functionality of poetry in learning philosophy and the context of syllogism types and the other pointing to the aspect of logic that enables poetry to be recognized and differentiated within the five arts.

Keywords: Logic, Alfarabi, syllogism, five arts, poetry.



Giriş

Antik Yunan felsefesinde şiir bilgi türü olup olmaması ve muhtevasının doğruluğu ya da yanlışlığı bağlamında irdelenmiş görünmektedir. Bu tartışmada zaman zaman şiirin bilgi türlerinin altında sayılması felsefe karşısında onun bilgi bağlamında ikincil bir konumda olmasının önüne geçememiştir.

Klasik mantıkta bilgi, tasavvur ve tasdik şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Tasavvur genel olarak bir şeyi hüküm olmaksızın idrak etmektir. “İnsan”, “hayvan”, “cins”, “tür” vb. kavramlar örnek olarak zikredilebilir. Tasdik ise bir şeyi hüküm ile idrak etmek şeklinde tanımlanmaktadır. Örneğin “insan konuşan canlıdır” ya da “İzmir güzeldir” önermeleri böyledir. Tasavvuru “tam ve eksik tasavvur” şeklinde iki kısma ayıran Fârâbî’ye göre tam tasavvur, tanımların oluşturduğu tasavvur şeklinde; eksik tasavvur ise bunların dışında kalan kısımlar şeklinde ifade edilmektedir. Fârâbî tasdiki de “kesin tasdik”, “kesine yakın tasdik” ve “nefsin bir şeyde sükûn bulması şeklinde isimlendirilen tasdik” şeklinde üç kısımda incelemektedir. Ona göre kesin tasdik, “inandığımız şeyin varlığının, inandığımız şeyden farklı olması asla mümkün olmayan” tasdiktir. Örneğin bütün parçasından büyüktür. Kesine yakın tasdik cedeli tasdik olarak adlandırılırken nefsin bir şeyde sükûn bulması şeklinde ifade edilen tasdik ise hatabî tasdiktir (Fârâbî, 2014, ss. 15-16). Bunlardan hareketle mantığın biri tasavvur diğeri de tasdik şeklinde iki bilgi türü üzerine kurulduğunu ifade edebiliriz. Bu bilgi türlerinden tasavvurun İslam felsefecileri ve özellikle İbn Sina’nın anlayışına göre düşünsel bir çaba olmaksızın meydana geldiği; tasdik ise düşünceyle kazanılan bir bilgi olduğu (İbn Sînâ, 2006, s. 1) görülmektedir. Yani tasavvur, tasdikten önce meydana gelip tasdikten ön şartı şeklinde ifade edilebilir. Nitekim tasavvur yalın kelimelerden oluştuğu gibi birleşik kelimelerden de oluşabilir. Örneğin “Ömer”, “çiçek”, “kitap” yalın (müfred) kelimeler; “kapının kolu”, “Ahmet’in çantası” birleşik (mürekkeb) kelimelerdir. Ama tasdik konu, yüklem ve bağdan oluşmaktadır. Örneğin “papatya güzel bir çiçektir” ifadesi doğru ya da yanlış bir yargı bildirmektedir. Yanlış önermelerden bir kısmı, dinleyenlerin zihnine, sözün karşılığı olarak yorumlanan şeyi; bir kısmı ise o şeyin taklidini getirir ki; işte bu ikinciler şiirsel sözlerdir/ifadelerdir (Fârâbî, 2019, s. 70.).



Formel ve informel mantığın İslam düşüncesine yansımaları kendini tasavvurat ve tasdikât şeklinde göstermektedir. Beş Tümel ve Kategoriler kısmı tasavvurlar; Önermeler, Kıyas, Burhân, Cedel, Hitâbet, Şiir ve Safsata kısımları ise tasdikler şeklinde isimlendirilmektedir. Batı’da ise ilk dördüne formel; diğer kısımlarına ise informel denilmiştir (Emiroğlu, 2013, s. 26). Fârâbî ise bunları Burhân’dan önce ve sonra olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre Burhân’dan önce işlenen kısımlar Burhân’a hazırlık olarak düşünölmekte, Burhân’dan sonra işlenen kısımlar ise onun uygulama alanını oluşturmaktadır (Keklik, 1962, s. 163.). Fârâbî’nin mantığı Burhân’dan önce ve sonra şeklinde ayırması burhâna verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir. Çünkü burhân doğru ve kesin bilginin elde edilmesinde ve sağlam delilin mahiyeti hakkında bilgi vermektedir. Nitekim burhân beş sanat içerisinde yakini öncüllerden, cedel meşhûrât ve müsellemtan, hitabet makbûlat ve maznunattan, şiir muhayyelattan, muğalata ise vehmiyyat denilen öncüllerden oluşur. Fârâbî, *et-Taavtia (Mantiğa Giriş Risâlesi)* adlı eserinde sanatları kıyasa dayalı olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Kıyasa dayalı olanları, “parçaları bir araya gelip tamamlandığında, bundan sonraki fiili, kıyası kullanmak olanlar” şeklinde ifade etmektedir. Bunlar beş sanat şeklinde ifade edilen burhân, cedel, hitabet, şiir ve safsatadır. Kıyasa dayalı olmayanlar ise “tıp, çiftçilik, marangozluk gibi parçaları bir araya gelip tamamlandığında fiili ve gayesi belli bir pratik olanlarla kendilerinden belli pratik ve uygulama elde etmek için düzenlenmiş olan diğer sanatlar” şeklindedir (Fârâbî, 2018a, s. 18). O halde diyebiliriz ki beş sanat şeklinde ifade edilen bu sanatların her birisinde akıl yürütme aktif bir şekilde kullanılmakta, teorik olarak görölen kıyasın uygulama sahasının pratik yansımaları kendini bu sanatlarda göstermektedir.

Fârâbî, *Risâle fi Kavânîni Smâati’ş-şu’arâ* adlı eserinde kıyasların ve genel olarak ifadelerin tasnifini şöyle yapmıştır: İfadeler ya kesinlikle doğru ya kesinlikle yanlış ya da doğruluğu çok, yanlışlığı az yahut bunun aksi olur ya da doğruluk ve yanlışlığı eşit olur. Kesinlikle doğru olan ifadeler burhanî; çoğunlukla doğru olanlar cedeli/diyalektik; doğruluğu ve yanlışlığı eşit olanlar hatâbî/retorik; nadiren doğru olanlar sofistik/mugâlitî; kesinlikle yanlış olanlar ise şiirsel/poetiktir. Bu sınıflandırmadan ortaya çıkmıştır ki; şiirsel sözler, ne burhanî ne cedeli ne hatâbî ne de mugâlitidir



(Fârâbî, 2019, ss. 70-71.). Fârâbî açısından değerlendirdiğimizde beş sanatın derece bakımından en yüksekinin burhân; en düşüğünün ise şiir sanatı olduğunu görmekteyiz. Fârâbî’nin şiirsel sözleri nadiren doğru olduğunu söylediği mugâlatanın dahi altında konumlandırması şiire küçümseyici bir yaklaşımı temsil ettiği bağlamında değil; şiirin tahayyül ürünü ifadelerinin mecaziliği ve hakikate delalette dolaylılığı bağlamında anlaşılabilir. Zira Fârâbî’nin şiire mantık alanında biçtiği rol, bu tarz bir yorumlamayı daha mümkün göstermektedir.

Bu çalışmamızda Fârâbî bağlamında şiir sanatını ele alıp Fârâbî’nin bu sanatı nasıl anlamlandırdığını, kendisinden önceki bilgi birikiminden ne ölçüde faydalandığını, mantıksal açıdan nasıl yorumladığını ve bu sanatın bilgi açısından önemini ifade etmeye çalışacağız. Bunu gerçekleştirmek öncelikle Fârâbî öncesi felsefe tarihine genel hatlarıyla bakmayı ve özellikle Platon ve Aristoteles gibi filozofların şiire yaklaşımını ortaya koymayı gerektirir. Nitekim tarihsel açıdan şiire birçok anlam yüklenmiştir. Platon *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinde şiir sanatı hakkında birbirinden farklı görüşler ortaya koymuştur. O, *Devlet* adlı eserinde tasarladığı ideal devlette şiire ve şaire yer vermeyip şiir ve şairi ideal devletinden dışlamıştır. Bunun yanında *Yasalar* adlı eserinde ise şiiri, ahlaka ve kanunlara aykırı olmadığı müddetçe kabul etmiştir. Aristoteles ise şiir sanatını edebiyatla ilişkilendirip daha çok dil açısından ele almıştır. Daha sonra öğrencileri bu sanatı *Organon* külliyyatına dâhil etmişlerdir (Gutas, 2015, ss. 34-35; Bu külliyyatın İslam dünyasına intikali için bkz. Keklik, 1969, ss. 38-44; Street, 2016, ss. 17-29). Öğrencilerinin *Poetika’yı* *Organon’a* dahil etmeleri Aristoteles’in de Fârâbî gibi şiiri mantık alanında bir kıyas türü olarak düşündüğü sonucuna götürmez. Zira Aristoteles şiiri bir edebiyat türü olarak ele almışken Fârâbî Aristoteles’ten farklı olarak şiiri hem şekil hem de mahiyet itibarıyla mantığın alanına dahil etmiştir. (Taşkent, 2019, s. 24) Bu noktada Fârâbî’nin özgünlüğü tasnifi aşan bir telif yorumla şiiri bir kıyas türü olarak ele almasıdır.

Görüldüğü üzere tarihsel açıdan şiir sanatı hakkında birden fazla görüş ortaya çıkmıştır. Platon şiir sanatı hakkında farklı değerlendirmelerde bulunurken Aristoteles insanın yaratıcı muhayyilesinin şiir sanatında ortaya çıktığını ifade etmektedir. Tüm bu gelenekten beslenen Fârâbî’nin şiire



bakış açısındaki özgünlük ise onu mantık ilminden ayrı ele almamış olmasdır.

Fârâbî'nin Seleflerinde Şiir Anlayışı: Platon ve Aristoteles

Lügatte bir şeyi kavramak, bir şeyin farkında ve bilincinde olmak, bir sözü manzum olarak söylemek anlamlarına gelen (Emiroğlu & Altunya, 2018, s. 296) şiir sanatının dil felsefesi bağlamında incelenmesi (*De Poetika*) Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiş, Poetika tercüme ve şerh yoluyla İslam düşünce dünyasına girmiş, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi İslam filozofları tarafından yorumlanmıştır.

Esasında şiir ve ona bağlı olarak da poetika Fârâbî'nin seleflerinden olan Ebû Bışr Mettâ ile Ebû Sa'îd es-Sirâfî arasında cereyan eden mantık ve gramer tartışmasının (ilgili tartışma için bkz. (Bilen, 2004, ss. 155-172) yön verdiği bir vasatta İslam düşünürlerinin irdelediği bir husus olmasına rağmen söz konusu tartışma direkt olarak şiirsel ifade üzerinde durmaz. Bununla birlikte Fârâbî'nin felsefesinin ilgili tartışmadan etkilendiği dile getirilebilir. (Kuşlu, 2019, s. 2)

Mantık ilmi açısından ise şiir, muhayyelât denilen öncüllerden kurulan kıyas şeklinde tanımlanmaktadır (Emiroğlu, 2013, s. 231). Muhayyelât ise doğru olmadıkları halde sırf nefse neşe veren, onu bir yöne teşvik eden ya da onda nefret uyandırarak söz konusu şeyden uzaklaştıran hayale dayalı olarak hüküm verilen önermelerdir (Kâtibî, 2017, s. 186.). Tanımlardan da anlaşıldığı gibi şiirden maksat kişiyi bir şeye yaklaştırmak ya da onu bir şeyden uzaklaştırmaktır. Bu da yapılırken şiirin/dilin gücünden faydalanılmıştır.

Şiiri daha çok hep bu eyleme sevk eden gücü çerçevesinde düşünen ve *Devlet'te* şiiri Hesiodos ve Homeros gibi şairlerin mitolojik anlatılarındaki muhtevayı eleştirmek suretiyle ilk etapta doğru-yanlış kategorisi içerisinde ele alan Platon, "çirkin uydurmaları anlatmaktan daha büyük kötülük olmayacağını" (Platon, 2010, s. 66 (377 d)) ve şairlerin devleti idare edenler tarafından denetim altında tutulması gerektiğini sarahaten savunur. Platon'a göre şairler, verilen öğütlere uygun masallar kurmaya zorlanmalı, idareciler de şairlerin masallarının ne yolda olacağını bilmeli ve bu yoldan ayrılmalarına göz yummamalıdır. (Platon, 2010, s. 68 (379 a)) *Yasalar'da* ise bu durumu "ritm, ezgi ya da söz olarak şiirde ozanın kendi



hoşuna gideni, erdem ya da kötülük açısından bakmadan, rastgele, iyi yasalarla yönetilen o yurttaşların çocuklarına ve korodaki gençlere öğretmeleri için ozanlara izin verileceğini mi düşünüyoruz?” diyerek dile getirir. (Platon, 2007, s. 90 (656 c)) Platon’un şiire yalnızca siyasi bağlamda yaklaşmadığı bununla beraber teolojik/dini bir kaygının da siyasi kontrol mekanizmasına eşlik ettiği dile getirilebilir. Nitekim Tanrı’dan yalnızca iyi şeylerin hâsıl olacağı; kötü şeyler için ise başka sebepler aranması gerektiğini savunduğu, dolayısıyla da şiirlerde kötülüklerin de tanrıdan geldiğinin dile getirilmesini eleştirdiği pasajda bu teolojik/dini kaygı açıkça görülür (Platon, 2010, s. 69 (379 d)).

Platon’un şiire dair getirdiği muhteva eleştirisi, şiir sanatının etki gücünü yadsımaz. Aksine içeriğe dair kontrol arzusu tam da şiirsel ifadenin etki gücü karşısında alınmış erken bir tedbir olarak ortaya çıkar. Platon, Homeros ve diğer şairlerin kötümser bazı şiirlerine sansür uygulanması gerektiğini tartışırken şiirin bu etki gücünden bahseder. “Duyan hoşlanmaz mı bunlardan?” diye sorduğu soruyu “Tersine, bunlar hoş giden sözler olduğu için özgürlüğü sevmesi, kölelikten, ölümden kaçınması gereken insanlara duyurulmamalı” (Platon, 2010, ss. 75-76 (386 c-d, 387 a-b)) diye cevaplar.

Şiir söyleme biçimlerini temelde tahkiye ve temsil diye adlandırabileceğimiz şekilde ikiye ayıran Platon, şairin başkalarının söylediği sözleri ve bu sözlerin nerede, nasıl söylendiğini anlattığı şiir tarzı ile şairin kendisi değil, bir başkasıymış gibi davrandığı ve sözünü bir başkasının kişiliğine elinden geldiği kadar uydurduğu şiir tarzını farklı yorumlar (Platon, 2010, s. 83 (393 b-c)). Tragedya ve komedy türleri taklit; dolayısıyla temsil diyebileceğimiz şiir söyleme tarzına girerken, diğer şiirler işe bir tür vakanüvistlik gibi tahkiye anlamı barındırır (Platon, 2010, s. 85 (394 c)).

Bu ayırmda taklit için de bir doğruluk-yanlışlık kategorisi öngören Platon, *Yasalar*’da “taklidin doğruluğu, taklit edilen şeyin niceliği ve niteliği ne idiyse, onu gerçekleştirmesindedir.” (Platon, 2007, s. 108 (608 b)) diyerek şiire yaklaşımının yönünü tayin eder. Esasında Platon’un bu irdelemesi ile varmak istediği nokta felsefe karşısında şiirin konumunu göstermektedir. Zira Platon, en yüksek değerleri anlatırken yahut herhangi bir şey kurgularken Homeros dahil tüm şairlerin sadece birer “benzetmeci” olduğunu ve gerçeğin kendisine ulaşamayacaklarını ressam-ayakkabıcı



metaforu ile izah eder. Ressam nasıl kunduracılığın ne olduğunu bilmeden bir kundura resmi yapıyor, sanatı onlardan çok bilmeyenler de renklere, biçimlere bakıp onu sahici gibi görüyorlarsa, şair de Platon tarafından, ele aldığı sanata, kelimeler ve cümlelerle uygun renkler verip aslını bilmediği şeyin etkileyici bir benzerini yapan kişi olarak tanıtılır. Ona göre yalnızca kelimelerden anlayan kimseler, ölçüye, ritme, düzene kapılarak şairin, kunduracılığı da, savaş sanatını da tam olduğu gibi verdiğini zannederler (Platon, 2010, s. 343 (601 b)).

Bu metafor elbette en başta felsefenin şiir karşısında hakikati dile getirmeye daha yakın ve yetkili olduğunu vurgulamak için seçilmiştir. Platon'da ruhu karanlıktan aydınlığa çevirme, yani gerçek varlığa yükseltme işi şiire değil felsefeye yüklenir. Şiirin yukarıda söz edilen etki gücünden hareketle en büyük kötülüğu dürüst insanlara yaptığını savunan Platon bunu tragedya ve komedyaya bağlamında çarpıcı bir örnekle verir. Ona göre tragedya, kişinin kendi hayatında dizginlediği acıları ve gözyaşı dökmek, dilediği gibi inlemek, acıdan bağırmak isteyen yanını tiyatrolarda bir başkasının acısının temsili üzerinden serbest bırakmasına sebep olur. Kişi benzemekten utanacağı bir adamı alkışlamaya, iğrendiği bir şeyden hoşlanmaya başlar. Benzer şekilde komedyada da kendi yapmaktan utanacağı, soytarı demesinler diye akli sayesinde tuttuğu gülünç yanını meydana koymuş, onu desteklemiş ve farkına varmadan bir soytarı haline gelmiş olur. (Platon, 2010, ss. 349-351 (605 d- 606 c)).

Platon bu yorumuyla bir taraftan şiirin kişiyi kendi kendine baskıladığı yönü ile yüzleştiren dönüştürücü gücünü kabul etmiş olurken diğer yandan şiire dair şüpheli tavrının dozunu tam da bu dönüştürücü gücün öngörülemezliği sebebiyle politik bir kaygı ekseninde artırır. Gerçekten de Platon'un asıl kaygısı bireyler bazında gerçekteşecek içsel dönüşümlerden ziyade bu dönüşümlerin toplumu ve devleti nasıl etkileyeceği sorusudur. Ona göre tanrıları ve iyi insanları öven şiirler hariç diğer şiirler devletten uzak tutulmalıdır. Çünkü Platon'a göre "öteki şiirlerin perisi devlette girdi mi acı tatlı duygular kanunların yerini alır, toplum her şeyde en iyiyi arayacak yerde acıya, tatlıya bakar." İşte felsefe ile şiirin bozuşması da aklın gereğine uymak ile duygulara kapılmak arasındaki bu kavşakta gerçekteşir.



Öte yandan Platon’un yaşlılık dönemi eserlerinden olan *Yasalar*’da esasında şiire *Devlet*’teki yaklaşımından biraz farklı olarak denetimli serbestlik tanıdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle erdemli ve saygın yurttaşların sanatsal olarak güzel eserleri sebebiyle onlara yasa bekçileri ve eğitim görevlilerinin denetimi sonrası sanatta serbestlik ayrıcalığı tanınacağını (Platon, 2007, ss. 311-312 (829 c-d)) dile getirmesi bu bağlama yerleşir. Her ne kadar hem *Devlet* adlı eserinde hem de *Yasalar*’da şiiri muhteva bakımından doğruluk-yanlışlık kategorisinde ele alsada *Yasalar*’da *Devlet*’e nazaran şiire karşı özellikle eğitim bağlamında daha ılımlı bir tutum sergilediği söylenebilir. (Bu minvalde bir başka yorum için bkz. Bayraktar, Mehmet, 1997, s. 63). Öğrencisi Aristoteles’in şiire yaklaşımının ise Platon’da görülen politik kaygıdan uzak; muhtevadan ziyade forma odaklanmış bir şiir incelemesi olduğu dile getirilebilir.

Aristoteles *Poetika* kitabının amacını, şiir sanatının ne olduğu, şiir sanatının türleri ve bu türlerin neler oldukları, bir şiirin başarılı olabilmesi için onda konunun nasıl işlenmesi gerektiği, bir şiirin bölümlerinin sayısı ile özelliklerini araştırma şeklinde ifade etmektedir. (Aristoteles, 2007, s. 11 (1447 a)) Şiir sanatını taklide (mimesis) dayandıran Aristoteles bazı sanatların ses; bazılarının da renk ve figür aracıyla taklit edildiğini ifade eder (Aristoteles, 2007, s. 11 (1447 a)). Mimesisi açık bir biçimde tanımlayan Aristoteles bunun tamamıyla insani bir etkinlik olduğunu düşünür (Jarrety, 2010, s. 15.). Taklit eylemde bulunanların taklididir. Buna göre ozanlar ya iyi ya kötü yahut da ortalama insanların karakterlerini taklit ederler (Aristoteles, 2007, s. 13 (1448 a)).

Şiir sanatı genel olarak varlığını, insan doğasında temellenen iki şeye borçludur. Bunlardan birincisi taklit eğilimi, diğeri ise taklit karşısında duyulan hoşlanmadır. Aristoteles’e göre bu sanat ozanların karakterine göre iki yön alır; ağır başlı ve soylu karakterli ozanlar, ahlakça iyi ve soylu kişilerin eylemlerini taklit ederlerken hafifmeşrep karakterli ozanlar ba-yağı yaratılıştaki insan karakterlerini taklit ederler. Daha çok tragedya ve komedy üzerinde duran Aristoteles’e göre tragedya ortalamadan daha iyi olan karakterleri taklit etmek isterken komedy ortalamadan daha kötü karakterleri taklit eder. Aristoteles, tragedyanın tıpkı komedy gibi uzun uzun düşünmeden yapılan şiir denemeleri sonucu doğmuş olduğunu ifade eder. Tragedya, ahlaki bakımdan ağır başlı, başı ve sonu olan, belli bir



uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir, sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır. Tragedyanın ödevi uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir (katarsis). Tragedyanın altı ögesi bulunmaktadır: Öykü, karakterler, dil, düşünceler, dekor ve müzik. Bunları detaylı bir biçimde inceleyen Aristoteles eserinin büyük bölümünü tragedyaya üzerine ayırmıştır. Ozanın ödevi, gerçekten olan şeyi değil, tersine olabilir olan şeyi, yani olasılık ya da zorunluluk yasalarına göre olanaklı şeyi anlatmaktır (Aristoteles, 2007, ss. 16-30 (1448 b-1451 b)). Sonuç olarak diyebiliriz ki Aristoteles bu eserinde çeşitli şiir türlerini ele alıp daha çok tragedyanın üzerinde durmuştur. Şiir sanatını mantıksal anlamdan çok edebiyat alanıyla irtibatlandırmıştır. Bu bağlamda şiirin taklide dayandığını ifade etmiştir. Ozanlar içinde yaşadıkları toplumda gördükleri şeyleri taklit edeceklerinden Aristoteles'in eserinden hareketle bu ozanların toplumdan bağımsız olamayacağını ifade edebiliriz. O halde diyebiliriz ki şiir sanatı bir bakımdan içinde bulunduğu toplumu bize yansıtmaktadır. O halde bu sanatın verimli kullanılması toplumsal açıdan katarsis sağlayabilir.

Michel Jarrety'e göre Aristoteles'in *Poetika*'sı iki söz tarzı arasındaki gerilimi yansıtır. Bunlardan ilki zamanının edebiyatının analizinden başka bir şey olmayan bir söz ve ikincisi ise üstü örtülü biçimde onun kurallarını belirleyen sözdür. Çünkü kitabı, sözgelimi başarılı bir trajedinin kurallarını belirtir, aynı zamanda bu başarıya ulaşmak için gerekli ve uygun şeylerin neler olduğunu gösterir. Jarrety'e göre Aristoteles'in kaleme aldığı metin yayınlanmak amacıyla yazılmamıştı çünkü bu eser filozofun derslerinde yararlandığı notlardan oluşmaktaydı. O, bu eserin daha çok analitik ve betimleyici olduğunu belirtir (Jarrety, 2010, ss. 7-13).

David Ross'a göre ise *Poetika* (Poetika kitabının İslam dünyasına intikali için bkz. Taşkent, 2019, ss. 17-29). Aristoteles'in en canlı eserlerinden birisi olup Poietike terimi Aristoteles'te birden fazla anlama sahiptir. En genel anlamda bu terim, yaşama sanatı ve bilime karşıt olarak yararlı ve güzel sanatları kapsar. *Poetika* kitabında ise Poietike teriminin anlamı daralmıştır. Poietike, güzel sanatlar söz konusu olduğunda türün tamamını teşkil etmemekle beraber taklit türüne aittir. Fakat Aristoteles'te şiir bağlamında taklit salt kopya edici taklit değildir. Bunu da taklit edilen şeylerin üzücü şeyler olduklarında bile onlardan hala hoşlanılabileceği fikrinde buluruz (Ross, 2017, ss. 428-434). Aristoteles şiiri, genelliğini



değil, iç birliğini göz önüne alarak, bu anlamda, tarihten daha tümel şeyleri ifade eden sözler olarak tanımlamaktadır (Aristoteles, 2007, s. 30 (1451 b)).

Aristoteles’in kendi metninden ve o metin üzerine yapılan yorumlardan anlaşılmaktadır ki Aristoteles’in, şiir sanatını formel açıdan incelemek hususunda katkısı Platon’dan büyük olmuştur. Ancak onun söz konusu araştırması şiiri edebi bir tür olarak kendi içerisinde değerlendiren bir irdelemedir. Şiirin mantıkla çok daha yakın ilişkisi ise ancak *Poetika*’yı *Organon*’a dahil eden ve böylece bir tasnif faaliyeti yürüten şârihlerden farklı bir şekilde şiiri mantığın içerisinde bir kıyas türü olarak açıkça ele alan ve Aristoteles’e yetişse onun en seçkin öğrencilerinden biri olabileceğini ifade eden Fârâbî sayesinde kurulabilmiştir.

Fârâbî’de Şiirin Mantık İlgisi

Fârâbî’ye göre lafızlar mantıkta ilk olarak iki tarzda ele alınır. Birincisi, lafızların belirli bir türden delaletle sahip olmaları için hangi hallerde olması gerektiğinin incelenmesi, ikincisi ise lafızların akledilirlerin yerini almak ve onların mekânına geçmek üzere akledilirlerle benzeşmesi (muhâkât) yönünden incelenmesidir. *İbâre* kitabındaki lafız incelemesi bu ikinci tarza girerken, *Safsafa*, *Hatâbe* ve *Şiir* kitaplarındaki lafızların incelenmesi ise ilk tarza girer (Özpilavcı, 2018, s. 119). Bir başka deyişle Fârâbî’ye göre mantıkta şiirsel ifadeler, o ifadelerin belirli bir delaletle sahip olmaları için nasıl olmaları gerektiği bağlamında incelenir.

Fârâbî çeşitli eserlerinde şiir sanatı hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Bunun yanında şiir sanatı ile ilgili bir risâle kaleme almıştır. Fârâbî’nin bu sanatla ilgili yazmış olduğu eser *Risâle fi Kavânîni Smâ’ati’ş-Şiir/Şu’arâ* (*Şiir Sanatının Kanunları Hakkında Risale*) adlı eseridir. Fârâbî’nin bu risâlesi Aristoteles’in *Poetika* adlı eserinin bir şerhi ya da telhisi olmaktan ziyade şiir sanatının mantıksal anlamı üzerinde yoğunlaşmaktadır (Taşkent, 2019, s. 24). Fârâbî, Aristoteles’in şiir hakkında söylediklerine vakıf olmayı sağlamak amacıyla kaleme aldığı bu eserde şiir sanatının özelliğini, mantık ilmi içindeki yerini, Grek şiirinin hangi konu ve türleri içerdiğini özlü bir şekilde ele almıştır (Özpilavcı, 2018, s. 73). Eserin amacını “Aristoteles’in şiir sanatı hakkında ortaya koyduğu şeyi iyi anlamaya götürecek görüşler ortaya koymak ve zikretmek” şeklinde ifade eden Fârâbî, şiir sanatının uygulanmasında ihtiyaç duyulan şeyleri ve onun



tertibini anlatmayı amaçlamadığını dile getirmektedir. *et-Tavvîa* adlı risâlesinde şiirsel konuşmanın amacını, “şeyin taklit edilmesi ve sözle hayal ettirilmesi” şeklinde belirtir (Fârâbî, 2018a, s. 20). Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzî'l-Müstâ'mele fi'l-Mantık* adlı eserinde de *Şiir* kitabının “zihnin şiire ilişkin olana inanmasını oluşturan şeyleri kapsadığını, poetikanın anlamının şiire ilişkin olanlar” demek olduğunu ifade eder (Fârâbî, 2016). Fârâbî, şiir konularını incelerken ilk etapta Aristoteles'in çizgisinde kalmaya çalışmıştır. Her ne kadar kendi döneminde İslam düşünce sisteminde şiir önemli bir yer kaplamış olsa da Fârâbî daha çok Yunan şiir ve sınıflarını işlemeye özen göstermiştir. Bu da bizi Fârâbî'nin Aristoteles'in öğretilerine bağlı kaldığı ama bu öğretileri yorumlayarak mantık ilmine yeni bakış açıları kazandırdığı düşüncesine götürmektedir.

Fârâbî *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde mantığı Kategoriler, Önergeler, Kıyâs, Burhân, Cedel, Safsata, Retorik ve Şiir olmak üzere sekiz kısma ayırmaktadır. Bu eserinde şiir sanatı ile ilgili şu açıklamalarda bulunur: “Şiir sanatını meydana getiren bütün şeyler, şiir ve şiirsel sözlerin kaç sınıf olduğu ve onlardan her birinin nasıl yapıldığı, hangi şeylerden oluşursa daha iyi, daha muhteşem, daha güzel, daha haz verici duruma geldiği ve daha kesin ve daha etkili olmak için hangi hallere sahip olmaları gerektiği sayılır.” (Fârâbî, 2018b, ss. 120-122). Fârâbî'ye göre şiirsel sözler, “muhataba konu olan şey hakkında bir hususu hayal ettirme özelliğine sahip olan şeylerdir. Bu husus bir durum veya bir güzellik/çirkinlik ya da yücelik/düşüklük veya bunlara benzer başka şeyler olabilir. Şiirsel sözler bu hususları daha üstün veya daha düşük hayal ettirme özelliğine sahiptir (Fârâbî, 2015, s. 69.).

Şiirsel ifadelerin vezinlere ya da anlamlara göre türlere ayrıldığını belirten Fârâbî, geçmişte ve yaşadığı dönemdeki şairlerin çoğunun, şiirlerin ölçülerini birbirine karıştırdığını ifade etmiştir. Yunanlıların ise her bir şiir türü için farklı vezin türü kullandığını ifade eden Fârâbî, Yunanlıların kullanmış olduğu türleri detaylı bir şekilde açıklamıştır (Fârâbî, 2019, s. 71). Bu türlerin; tragedya (işiten veya onu okuyan herkese zevk veren özel bir vezni olan şiir), dîsiramî (trajedinin iki katı bir vezne sahip olan şiir), komedyâ (özel bir vezni olan ve kötülüklerin anıldığı şiir), iyâmbû (ister iyi ister kötü olsun atasözleri gibi sadece meşhur sözlerin zikredildiği şiir), drâmâtâ (iyâmbû ile aynı olup ondan farkı atasözlerinin özel kişilerle irti-



batlı olarak anılması olan şiir), aynî (ıfrat derecedeki neşeli ve hayret verici sözleri içeren şiir), dîkrâmî (hukukçuların kullandığı şiir), sâtûrî (müziyen âlimlerin icat ettikleri şiir), feyûmûtâ (düzenli ve düzensiz şiiri irdeleyen şiir türü), efikî rîtûrî (siyasi ve hukuki önermelerin tanımlandığı şiir), ificânâsâvus (tabiat bilginlerinin icat ettiği şiir) ve akûstikî (musiki öğrencilerinin eğitimini amaçlayan şiir) olduğunu belirtmiştir. (Detaylı bilgi için bkz. Fârâbî, 2019, ss. 71-72.) Şiir sanatı hakkındaki bu bilgileri Aristoteles, Themistius ve bunların dışındaki diğer eski/antik düşünürlere ve onların kitaplarının şârihlerine ait metinlerin içinde bulduğunu ifade etmiştir (Fârâbî, 2019, ss. 72-73.) Buradan hareketle Fârâbî’nin kendisinden önceki bilgi birikime ulaştığı ve bunları kritik ettiği sonucuna varabiliriz. Kendi dönemindeki şiir anlayışıyla geçmiş dönemin şiir anlayışını karşılaştıran Fârâbî buradan hareketle Yunanlıların şiir alanındaki başarılarından söz etmektedir. Bu türlerin de kendisinden önceki düşünürlerin eserlerinde mevcut olduğunu söyleyen Fârâbî bu türleri kısaca açıklar. Bütün bunları yaparken Yunan öğretisine bağlı kalıp eserlerinde şiirle ilgili herhangi bir dini örnek verme yoluna gitmez.

Fârâbî’ye göre şiirsel ifadeler dilin belirli bir teşekkül aşamasını tamamlamasından sonra insanların lafızlarla konuşmada neshe ve mecaza yönelmesini takiben yavaş yavaş ihdas edilebilmiştir (Fârâbî, 2018c, s. 78). Bu sebeple o, dilin kaynağını soruştururken var olanlara tekabül eden ilkel seslenmelerin sonrasında cins ve tür gibi tümellere tekabül eden bileşik seslenmelere evrildiğinden bahseder. Dilin kaynağı probleminden dilin olgunlaşması araştırmasına geçtiğinde ise çok daha karmaşık bir yapı olarak mecazın ihdasıyla bir ifadenin başka bir anlamda kullanılabilmesinin imkanına binaen şiirsel ifadelerin doğduğundan bahseder. Şiirin bu sonradanlığı sadece dilin ilkel haline nispetle değil, hitabet sanatına nispetle de ortaya konur. Fârâbî’ye göre şiir hitabet sanatının gelişiminden sonra anlamların misallerinin ve hayallerinin onları anlatmak için onlar yerine kullanılmasından doğmuştur (Fârâbî, 2018c, s. 79). Şiirsel sözlerin faydasına değinen Fârâbî bu sözlerin insanları bir şeylere teşvik etmek ya da yönlendirmek için kullanıldığını belirtir. Bunun da iki türlü gerçekleştirilebileceğini ifade eder. Bunlardan birincisinde, kişinin kendisini doğru yola götürecek akli melekesi yoksa kişide bir tasavvur oluşturulur ve kendisinden istenilen yöne doğru hareket etmesi sağlanır. Diğerinde ise söz



konusu kişi kendisinden talep edilen hususla ilgili akla sahiptir, ancak istenilen şeyi yapıp yapamayacağından emin olunamazsa hemen ona şiirsel sızler sızlenip kişi harekete geçirilir. Bızylelikle kişi o işi yapmış olur. Bundan dolayı şiirsel sızlerin gızelleştirilmeleri ve sızlenmelerindeki maksatlardan biri budur. şiirsel sızleri gızelleştirecek ve sızleyecek olanlara bu konu hakkında malumat mantık ilmiyle kazandırılır (Fârâbî, 2015, s. 70). Her ne kadar şiirsel ifadelerin gızelleştirilmeleri ve sızlenmesi edebiyat öğreniminin konusu olsa da beş sanattan şiiri kullanarak kişilerin ikna bağlamında eyleme geçirilmesi mantığın konusu haline gelir. Bu noktada şiirsel ifadelerin gızelleştirilmesinde gereken mantık bilgisiyle mantıksal ikna için gereken şiir bilgisinin birleştiği noktadır. şiirsel ifadelerin belli bir tekâmül sonucu ortaya çıktığını ifade eden Fârâbî aslında şiir ile toplumun kızılrünün karşılıklı etkileşimi üzerinde durmaktadır. Nitekim dilin belli bir gelişiminden sonra kişilerin dillerini/ifadelerini daha çok sızlemeleri ya da ifadelerindeki keskinlikleri toplumların üzerinde büyük rol oynamaktadır. Özellikle bu ifadelerden hareketle kişiler sızlemek istedikleri şeyleri vezin, kafiye vb. şeylerle kulağa hoş gelebilecek şekilde kurup ifade ettiklerinde toplumların üzerinde daha etkili hale gelmektedir. Bu açıdan Fârâbî her ne kadar şiiri beş sanat içerisinde derece bakımından son sızıra yerleştirmiş gızükse de maslahat bakımından şiirden faydalanılması gerektiğini sızylüyor diyebiliriz. Çünkü bu tarz ifadeler kişilerin ya da toplumların yetkinleşmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu aynı zamanda toplumların entelektüel bilgi birikimlerinin genişlemesinde büyük paya sahiptir.

Bunun yanında şiirsel sızlerle birlikte bu sızleri ifade eden kişiler de önemlidir. Fârâbî'ye göre şairler üç sızıfa ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi tam manasıyla şiir sanatını bilenler olup bu şairler, pek çok şiir türünde ya da tek bir şiir türünde teşbih ya da temsil yapma yeteneğine sahip olanlardır. İkinci sınıf şairler ise şiir sanatını bilen, gerçek bilgiye sahip olan şairler olup bu şairler hangi türden şiir telif ederlerse etsinler telif ettikleri şiirlerin özelliklerinden/kanunlarından hiçbirisinin onlara yabancı gelmeyeceğini ifade etmiştir. Üçüncü sınıf şairlere gelince yukarıdaki iki şair sınıfının taklitçisi olan şairlerdir. şiir yazımı hakkında, yetenekleri olmaksızın ve bu sanatın kanunlarını bilmeksizin, öteki iki tür şairlerin fillerini devam ettiren şairlerdir. İşte bu şairlerin çoğu yanılığ ve hata



içindedir (Fârâbî, 2019, s. 73). O halde diyebiliriz ki Fârâbî şiirsel sözlerle beraber bu sözleri ifade eden kişilere de önem vermekte bu sanatı bu bağlamda da değerlendirmektedir. Nitekim bu sanatın kurallarını, kanunlarını tam manasıyla bilen şairlerin mantık kurallarını kullanarak güzel şiirler telif edebileceğini ifade edebiliriz. Fârâbî yukarıda da görüldüğü üzere üçüncü sınıf şairleri eleştirmekte onları taklitçi olarak isimlendirmekte onların ortaya koymuş olduğu telifleri eleştirmektedir. Nitekim bu kişiler insanları güzel ifadelerle yanlış yollara yönlendirebilir, onların zihin dünyalarıyla oynayabilirler. O halde Fârâbî'nin şiir-şair açısından görüşlerini değerlendirdiğimizde onun topyekûn şiire karşı olmadığını ifade edebiliriz. Bu bağlamda Fârâbî'nin şiiri Platon'da olduğu gibi muhteva kritiğine tabii tutmak yerine şairlerin şiir sanatına vukûfiyeti üzerinden kritik ettiği ortaya çıkar. Bu bir anlamda Aristoteles bağlamında bahsettiğimiz iyi ozan / kötü ozan ayrımının tekrarı gibi görülebilirse de Fârâbî'nin burada şairleri ahlaki olgunlukları bakımından değil; şiire dair bilgileri bakımından üçlü bir tasnife tabii tutması Aristoteles'ten ayrılan özgün yönünü teşkil eder.

Fârâbî'ye göre şairler ve şiirlerin ravileri içinde yetiştikleri toplumun fasihleri, beligleri, ilk filozofları, yöneticileri ve o milletin dili hakkında başvuru kaynağı olurlar. Zira onlar daha önce terkip edilmemiş lafızları terkip eder, bir cinsin veya türün altına giren şeylerden daha önce adlandırılmamış olanları adlandırır, bozuk lafızları düzeltir, söylenmesi zor olarak vazedilen lafızları kolayları ile değiştirir ve hatta lafzın delaletinin tam olup olmadığını tetkik etmek gibi bir vazife dahi icra ederler (Fârâbî, 2018c, s. 80). Bu pratikler vesilesiyle bir milletin dili daha fasih hale gelir ve yetkinleşir.

Şiir söyleyişindeki mükemmellik ve eksiklik bakımından da şairlerinin farklılaştığını dile getiren Fârâbî, bu farklılaşmanın düşünce yönünden ya da konunun kendisi bakımından ortaya çıktığını belirtir. Düşünce şaire her vakit yardım etmeyebilir. Bunun sebebi kişinin içinde bulunduğu ruhsal durumlardır. Bu ruhsal durumlar kendisine ihtiyaç duyulan şeylerin bazısının güçlü bazısının da zayıf olmasına sebep olur. Konunun kendisi bakımından olanına gelince, bazen biri diğerine benzeyen iki şey arasındaki benzeşmedir. Bazen de insanların çoğu için sözün mükemmellik ve eksikliğini belirleyen, benzetilen şeye yakınlık ve uzaklıktır. Bu sanat



alanında yetersiz biri, bazen bu sanatın âliminin bile benzerini yapmakta zorlanacağı, üstün güzellikte [bir şiir] ortaya koyabilir ki; bunun sebebi şans ve rastlantı olup o ‘kıyas yapan [şair]’ adını hak etmez (Fârâbî, 2019, s. 73). Zira şiirsel ifadenin güzelleştirilmesi metaforlar, teşbihler ve analogilerle mümkündür. Fârâbî’nin iyi bir şiir kurgusunu iyi bir mantık bilgisine bağlamasındaki sebep de söz konusu analogilerin titiz bir kurguyu ve yaratıcı muhayyilenin sınırları zorlayıcı varlık tarzını beraber gerektirmesidir. Fârâbî’nin şans ve rastlantı dediği şiirsel ifade iyi bir mantık bilgisinin kendisine eşlik etmemesi sebebiyle kıyas yapan şairin şiirsel ifadeleri derecesine yükselemez. Genel hatlarıyla mantıkçıların kabul ettiği şekilde müşebbeh (benzetilen), müşebbehün-bih (kendisine benzetilen), illet (neden) ve teşbih (benzetme) olmak üzere dört unsurdan oluşan analogi bilgisi yaratıcı muhayyilenin ön keşiflerine eşlik ettiğinde şiirsel ifade kıyas derecesine yükselebilir. Teşbihin derecesinin de farklılaşabileceğini dile getiren Fârâbî, bunun konunun kendisi bakımından, benzetmenin yakın ve uzak olmasından ya da şairin sanat konusundaki ustalığından kaynaklandığını dile getirir (Fârâbî, 2019, s. 74.). Buradan hareketle kişinin içinde bulunduğu toplumsal, ekonomik, siyasal, felsefi, dini vb. bütün etkenlerin şiirsel ifadeler üzerinde etkisi olduğunu dile getirebiliriz. Nitekim kişi icra ettiği bir sanatta ya da telif ettiği bir şiirde ne kadar ustalaşmışsa ya da ne kadar tecrübe edinmişse ortaya koymuş olduğu ürünler de o derece yetkinleşecektir.

Fârâbî için hitabet ve şiir ortak bir zemine sahip gözükmektedir. O hitabeti “halkın meşgul olduğu şeylerde, onların sahip oldukları bilgi miktarınca, ilk bakışta onlar nezdinde etkili öncüllerle ve ilk konulduğu haliyle onların kullanmaya alıştıkları durumda bulunan lafızlarla onları ikna etme” olarak tanımlarken şiiri ise yine bizzat aynı şeylerde sözle tahayyül olarak tanımlar (Fârâbî, 2018c, s. 84). Böylece her iki sanat da halkın uğraşları bağlamında yine halka yönelik söylemler olarak karşımıza çıkar. Aradaki fark ikna ettirme ile tahayyül ettirme arasındaki farka dayanır. Halkın uğraşları bağlamında halka yönelik tahayyül ettirme eylemini icra ettiklerinden şairleri halk ile birlikte avamdan saydığı anlaşılan Fârâbî şiiri ne teorik sayar ne de mutlak olarak sanatların en üstünü kabul eder.

Fârâbî, kategorileri cedelin, safsata sanatının, hitabetin ve şiir sanatının son olarak da amelî sanatların konusu olarak inceler. Gösterilene nice-



lik, nitelik mekânda oluş, konum, izafet, zamanda oluş, etki ve edilgi kazandıran kategorileri hitabet ve şiir sanatında başka; safsata, cedel ve felsefe (burhan) söz konusu olduğunda başka açıdan değerlendirir. Amelî sanatların konusu kategorilerin kıyaslandığı işaret edilir bir şey iken sanatçının kendi nefsinde konuya dair tasavvur ettiği şey ise o konunun türüdür. Dolayısıyla sanat etki ettiğinde akli türün gösterilen bir ferdine etki eder. Ancak Fârâbî’ye göre sanatın akli türün işaret edilen ferdine etki etmesi yalnızca hitabet ve şiir sanatı ve bu ikisinin kapsamına giren şeylerde söz konusudur. Safsata, cedel ve felsefede ise söz konusu değildir. Çünkü Fârâbî’ye göre “hitabet ve şiirden her biri, konuştuğunda veya hitap ettiğinde kategorilerin kendilerine kıyaslandığı ve kategorilerdeki (şeylerle) tarif edilen işaret edilirlere konuşur ve hitap eder.” (Fârâbî, 2018c, s. 11). Bunun anlamı şudur: Hitabet, kendisinde kategorilerde olanlardan bir şey bulunduğuna ikna etmeyi; şiir ise kendisinde kategorilerden bir şey bulunduğunun hayalini oluşturmayı amaçladığından bu iki sanat, felsefe, cedel ve safsatadan ayrılır. Zira felsefe, cedel ve safsata türlerden öteye geçemeyen ve gösterilene inmeyen düşünme tarzlarıdır. Mantık da kendi yaptığı bu ayırmadan yine kendisi istifade ederek farklı durumlar için bu farklı derecelerden birini seçerek isti’mal eder.

Fârâbî, hatipler ve şairlerin ve buna bağlı olarak da halkın, izâfî (görelî) olmaktan anladıkları şeyin Aristoteles’in *Kategoriler* kitabında izâfî olanın ne olduğuna dair yaklaşımından farklılaştığına değinir. Şairlerin ibarede müzahama göstererek ve mecaz yaparak biri diğerine kıyasla söylenen her iki şeye “izâfî” dediklerine vurgu yapar. Hâlbuki Aristoteles’in izâfî (görelî) hakkında yürüttüğü tartışmada bu müsamahakâr tutum açıkça reddedilmiştir. Aristoteles’e göre iki şeyin izâfî olduğunu söylemenin ilk şartı varlıklarının birbirine bağlı olması veya herhangi bir şekilde birbirlerine taalluk etmesidir. İzâfet için bağımlılığını öne çıkaran Aristoteles için birbirine kıyasla söylenen her iki şeye izafî demek mümkün değildir (Aristoteles, 1989, ss. 25-34). İşte Fârâbî’ye göre felsefe öğrencisi bu anlamda şairlerden farklılaşmalı ve yalnızca Aristoteles’in bizzat kendisinin de revize ettiği ve daha dar olmasına rağmen gelişmiş bir izafet anlamı sunan felsefi açıklamayı takip etmelidir (Fârâbî, 2018c, ss. 27-28).

Felsefi izafet yaklaşımının karşısında konumlandırılan şiir içinse Platon’daki ayakkabıcı-ressam metaforuna benzer şekilde bir başka metafor



ihdas eder. Fârâbî'ye göre şiir sanatının erbabı ile süsleme (tezvîk) sanatının erbabı sanatlarında kullandıkları maddeler birbirinden farklı olmasına rağmen; sanatlarının sûreti, fiilleri ve amaçları konusunda bir ortaklık taşır. Şiir sanatının yapıldığı şey sözlerdir. Süsleme sanatının yapıldığı şey ise renklerdir. Bu, iki sanat arasındaki farktır. Ancak her ikisinin fiilinde ortak olan şey teşbihtir ve her ikisinin amacı insanların vehimlerinde ve hislerinde taklitler ortaya çıkarmaktır (Fârâbî, 2019, ss. 74-75).

Kişinin bilme merakının bir sonucu olan araştırma eylemini doğrusal ve tedricî bir ilerleme içerisinde okuyan Fârâbî'ye göre bu yolculukta farkına varılan ilk kıyas yolları hatabî yollardır. Ardından matematiksel şeyleri ve doğayı inceleme başlar. Sonra cedelî yollara başvurulur. Olgunlaşmaya kadar kullanılan cedelî hitapların kesinliğin oluşması için yeterli olmadığı açığa çıkınca da öğretim ve kesin bilgi yolları araştırılmaya başlanır. Bilimsel araştırmanın kemale ermesi ile teorik ve tümel ilmî felsefe olgunlaşır, onda araştırılacak hiçbir şey kalmaz ve yalnızca öğrenilip öğretilen bir sanat haline gelir (Fârâbî, 2018c, ss. 85-87). Kuşkusuz Fârâbî'nin bu ilerlemeci yaklaşımı felsefenin güncel sorular üretmeyeceği ve güncel cevaplar aramayacağı bağlamında değerlendirilemez. Onun kastı hatabî ve cedelî yollardan daha ileride gördüğü nazarî, burhânî felsefenin vurgulanmasıdır. Felsefenin tümelliğinden öteye bir araştırma metodu kurgulamayan Fârâbî için artık ilgi konusu olan onun öğretimi meselesidir. Bu ise özel öğretim ve bütün insanlar arasında ortak öğretim olarak ikiye ayrılır. Özel öğretim yalnızca burhânî yollar ile yapılırken, genel yahut ortak öğretim ise cedelî, hatabî ve şiirsel yollarla yapılır (Fârâbî, 2018c, s. 87). Bu nokta Fârâbî'nin şiiri pedagojik bir metot olarak gördüğünü söylemeye imkân tanır. Böylece şiiri felsefe ve cedel öncesi hatabî bir yol olarak gören Fârâbî'nin felsefenin tekâmülünden sonra ise şiire bir öğretim metodu olarak yaklaştığını söylemek mümkündür (Şiirsel dilin klasik mantık öğretimindeki rolü için bkz. Altunya, 2014, ss. 146-166). Şiir, felsefenin öğrenimi bağlamında ona hizmet eden bir unsura dönüşür. Bu haliyle kısmen de olsa kontrol altında tutulmak istenir. Zira Fârâbî, şiirsel öğretim ile doğruluğu daha önceden burhân açısından tetkik edilen teorik ve pratik şeylerin öğretilmesini daha uygun bulur. Bu anlamıyla Fârâbî'nin kastettiği şiirsel öğretim doğru ve yanlışın tespitinde yeni bir



şey söylemez. Aksine evvelemerde tespit edilen doğrunun aktarılmasında araç mesabesinde dir.

Fârâbî, öğretimde zaruri olan şeyleri üç sınıf altında inceler. İlki, öğretimi amaçlanan şeyin bilgisinin kendilerinden hareketle gerçekleştiği ilkelerdir. İkincisi bu ilkelerin yerini tutan ve onlara yardım eden şeyler olmak bakımından ilkelerin ifadesi (ibâre)’dir. Üçüncüsü ise bir kısmı düzenli bir kısmı düzensiz olan terkiplerdir. Fârâbî bu üçlü tasnifin ikincisi olan ifadeyi de kendi içinde üç alt kısma ayırır: Bunlar şiirsel ifade, habî ifade ve ilmî ifadedir (Fârâbî, 2014, s. 162). Buradan hareketle Fârâbî için şiirsel ifadenin kendisinin de, tıpkı öğrenimi zorunlu olan ilkeler gibi, o ilkelerin yerini tutan ibârelerden biri olarak öğreniminin ikinci dereceden zorunlu olduğu söylenebilir.

Fârâbî’nin şiiri bir söz sanatı olarak algılamamızın ötesinde zihnin inanma (inkıyâd) tasnifinde şiire biçtiği rol önemlidir. Fârâbî, kendisi vasıtasıyla zihni inkıyâdın gerçekleştiği beş sınıf sayar. Her biri bir vesileye işaret eden bu sınıflar, şiirsel unsurlar ile inanma, hitâbete dayalı sözler ile inanma, sofistlik/yanıltıcı şeyler vasıtasıyla inanma, diyalektik/cedel yoluyla inanma ve kesin bir doğruya inanmadır. Fârâbî bu beşincisini, yani zihnin mutlak olarak inanmasını diğerlerinin bir şemsiyesi gibi ele alır. Böylece şiire dayalı inanma, zihnin mutlak olarak inanmasının bir alt sınıfına dönüşür ve mukayyet bir unsur olarak karşımıza çıkar. Ancak şiir aynı zamanda bir sonraki tasnifte de yer alır. Fârâbî’nin kıyas türleri dediği ve inkıyâd tasnifinde bahsettiği inanma tarzlarından mutlak genel olanları karşılayan türler böylece ortaya konur. Bu bağlamda şiire dayalı olan inanma her ne kadar mutlak inkıyâd türü olmasa da, şiire dayalı kıyas, kıyas türleri içinde zikredilir. İşte zihnin şiire ilişkin olana inanmasını oluşturan şeyler, anlamı “şiire ilişkin olanlar” olan sekizinci kitapta yani Poetika’da ele alınır. Poetika’nın ise zannedildiği gibi Aristoteles’in sistemli felsefesinin öncesine gidemeyeceği fikrinde olan Fârâbî, mantık sanatına dair Aristoteles öncesi kaydedilen literatürün ya bu sanata dair fiiller ya da bu fiillerin sürekli tekrarlanması ile oluşan yetiler olduğunu aktarır ve Homeros’un şiire dair yetisini bu bağlamda sayar. Ama bu sanatın Aristoteles öncesinde sanatların dayanması gereken düzene uygun olarak bulunduğu fikrini ise reddeder. Daha açık ifadeyle Fârâbî için Aris-



toteles öncesi şiir, pek tabii uygulama ve yeti olarak varken, şiirin teorisi anlamında poetika Aristoteles'e kadar yoktur (Fârâbî, 2016, ss. 70-84).

Taklit ve tahyîli amaçlayan ve bu bakımdan bir durumu veya bir şeyi ya güzellik veya çirkinlik ya da yücelik veya düşüklük bakımından hayal ettirme özelliğine sahip olan (Fârâbî, 2018b, s. 116) şiirsel konuşmanın kıyasa dayalı diğer sanatlar bağlamında konumu Fârâbî'ye göre satranç oyununun gerçek anlamda ordu sevkiyatına nispeti gibidir (Fârâbî, 2018a, s. 20). Bu analogi iki anlama gelebilir. İlk olarak şiirin kıyas karşısında ikincil ve arızî bir konumda değeriendirildiği düşünülebilir. Öte yandan tıpkı ordu sevkiyatının satranç aracılığıyla daha iyi öğretilmesi gibi kıyasa dayalı diğer sanatların da şiirsel ifadeler aracılığıyla daha iyi kavratılabilmesi mümkün görölür. Bu şiirle daha iyi kavratılma hadisesi ise Fârâbî'ye göre sadece tahrik ve yönlendirme yoluyla belli bir şeyi yapmaya teşvik edilen insana yönelik hitapta kullanılır. Daha açık ifadeyle şiir, esasında burhani seviyede düşünmesine bir vesile bulamamış insanlar için düşünüp taşınmanın (reviyye) yerini tutar (Fârâbî, 2018b, s. 118). Fârâbî'nin her ne kadar şiiri eğitim – öğretim bağlamında bir alet olarak isti'mal ettiği açıksa da beş sanatın her birinin ilkelerinin farklılaşmaması ihtimaline binaen bir kaygı duyduğu da aşikârdır. Bu bağlamda mantık bir taraftan öğretime destek ve yardım sağlarken diğer yandan da beş sanatın birbirleriyle karıştırılmaması bağlamında bir sakındırma işlevi görür. Zira beş sanatın sınırlarının muğlaklaşması, Fârâbî'ye göre söz gelimi poetik/şiirsel olduklarının farkında olmaksızın şiirsel ifadelerle oluşan ve tahayyüle dayalı olan inançların gerçeğe götürülen yolmuş gibi algılanmasına sebep olur (Fârâbî, 2018b, s. 124).

Fârâbî, felsefenin tek amacının güzel/iyi olanı elde etmek olduğunu söylerken esasında bize şiir sanatındaki güzele ulaşma arzusu bağlamında bir kapı aralar: Bu da aynı amaca matuf görünen şiirin felsefe öğreniminde bir ön çalışma olarak görülmesine işaret eder. Bu bağlamda Fârâbî'nin modern dönemde informel mantık çalışmaları bağlamında ele alınan şiirsel kanıt, kanıtsal şiir (Yaran, 2021, ss. 245-252) gibi teorilerin tarihsel zeminini oluşturduğu ve şiiri salt edebi bir tür yahut mimesis bağlamında bir poetika olarak ele almakla kalmayıp mantık alanının bir unsuruna dönüştürdüğu söylenebilir.



Sonuç

Fârâbî çeşitli eserlerinde şiir sanatına yer vermiş, bu sanatı mantıksal bağlamda ele almıştır. Öte yandan şiir sanatını ele aldığı risâlede bu sanatı yüzeysel işlemiş, daha çok Aristoteles öğretilerine bağlı kalmıştır. Özellikle eserlerinde Yunan şiir anlayışını yansıtmış, kendi döneminin şiir anlayışını ele almamıştır. Bu da bize kendisinden önceki bilgi birikimine ulaştığını göstermektedir. Şiir sanatını işlerken herhangi bir dini ve siyasi kaygı gütmemiş, onu daha çok teknik anlamda incelemiştir. Şiir sanatı ile ilgili her ne kadar Aristoteles’ten önce çalışmalar yapıldığını belirtmiş olsa da bu sanatın teorik olarak ilk defa Aristoteles tarafından incelendiğini açıkça ifade etmiştir. Şiirin taklide dayandığı, şiirde temsilin kullanıldığı, şairlerin dereceleri, şiirin öğretim biçimlerinde kullanıldığı, şiirsel ifadelerin dilin tekâmülü sonucunda oluştuğu gibi konulardan bahsetmiştir. Şiirsel ifadelerin dilin tekâmülü sonucu oluştuğunu belirterek şiirin toplumsal gücünü ifade etmiştir. Bilgi değeri açısından şiiri beş sanat içerisinde son sıraya yerleştirse de, şiir ve şair arasında kurmuş olduğu ilişkiye baktığımızda taklitçi diye isimlendirdiği şairleri ve onların telif etmiş olduğu şiirleri eleştirmiştir. Bununla birlikte Fârâbî şiir sanatını, kurallarını ve kanunlarını bilerek yapan şairleri ve telif etmiş oldukları şiirleri eleştirmemektedir. Şiirin eğitim açısından gücüne de değinen Fârâbî bu bağlamda öğretim amaçlı şiirden faydalanabileceğini düşünür. O halde kısaca ifade edebiliriz ki Fârâbî’nin bu sanata yapmış olduğu en önemli katkılardan biri şiir sanatını mantıksal anlamda ele almış olması, ikincisi ise şiirsel ifadelerin toplumsal gücünü olumlu olarak görmesidir.

Buradan hareketle diyebiliriz ki şiir ile mantık ilişkisi Fârâbî’de biri şiirin felsefe öğreniminde ve kıyas türleri bağlamında işlevselliğine işaret eden diğeri ise mantığın şiirin beş sanat içerisinde tanınmasını ve ayrıştırılmasını sağlayan yönüne işaret eden iki veçheli bir şekilde tasarlanmıştır. Bu da onun seleflerinden ayrı olarak şiire mantık açısından yeni ufuklar açan özgün tarafını teşkil eder.



Kaynaklar

- Altunya, H. (2014). *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyen Ay.
- Aristoteles. (1989). *Organon I Kategoriyalar*. (H. Ragıp. Atademir, Çev.) (2.basım.). Ankara: MEB.
- Aristoteles. (2007). *Poetika*. (İ. Tuna, Çev.) (16.bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bayraktar, M. (1997). Fârâbî'nin "Şiir Sanatının Kanunları Risalesi" Adlı Eseri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36(1), 45-66.
- Bilen, O. (2004). Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sirâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma. *İslâmiyât*, 7(2), 155-172.
- Emiroğlu, İ. (2013). *Klasik Mantığa Giriş* (10. bs). Ankara: Elis Yayınları.
- Emiroğlu, İ., & Altunya, H. (2018). Örnekleriyle Mantık Sözlüğü. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2014). *Kitâb'ul-Burbân*. (Ö. Türker & Ö. M. Alper, Çev.) (1.bs.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Fârâbî. (2015). *İhsâu'l-Ulûm*. (A. Arslan, Çev.) (5.bs.). İstanbul: Divan Kitap.
- Fârâbî. (2016). *Kitâbü'l-Elfâzî'l-Müstamele fi'l-Mantık*. (Y. Aydınli, Çev.) (1.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2018a). *Et-Tavvîa*. (Y. Aydınli, Çev.) (1.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2018b). *İhsâu'l-Ulûm*. (Y. Aydınli, Çev.) (1.bs.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2018c). *Kitâbu'l-Hurûf*. (Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2019). *Risâle fi Kavânîni Smâ'ati's-Şîr/Şu'arâ'*. (Ayşe Taşkent, Çev.). Ankara: Türkiye Bilimleri Akademisi.
- Gutas, D. (2015). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. (L. Şimşek, Çev.) (6. bs). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- İbn Sînâ. (2006). *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler*. (Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Jarrey, M. (2010). *Poetika*. (İsmail Yerguz, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kâtîbî. (2017). *Şemsiyye Risâlesi*. (F. Özpilavcı, Çev.) (1.bs.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Keklik, N. (1962). Fârâbî Mantığının Kökleri. *Şarkiyat Mecmuası*, (4).



- Keklik, N. (1969). *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı* (C. 1-D). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Kuşlu, H. (2019). Ebû Bîşr Mettâ'dan İbn Sinâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı? *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (42), 1-28.
- Özpilavcı, F. (2018). *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Platon. (2007). *Yasalar*. (Candan Şentuna & Saffet Babür, Çev.). İstanbul: Kbalcı Yayınları.
- Platon. (2010). *Devlet*. (Sabahattin Eyüpoğlu & M. Ali Cimcoz, Çev.) (20.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ross, D. (2017). *Aristoteles*. (A. Arslan, Çev.) (2. bs). Kbalcı Yayınları.
- Street, T. (2016). *İslam Mantık Tarihi*. (H. Kuşlu, Çev.) (2. bs). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Taşkent, A. (2019). *İbn Sinâ ve Fârâbî'nin Poetikaları Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*. (Hüseyin Sarıoğlu, Ed.). Ankara: Türkiye Bilimleri Akademisi.
- Yaran, C. S. (2021). *Kur'an'dan Örneklerle Klasik ve İnförmel Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları.



Öz: Beş sanattan şiir felsefe tarihi boyunca kendini sürekli gündemde tutmayı başarmıştır. Platon şiire daha çok politik/dini kaygı çerçevesinde yaklaşarak onun dönüştürücü gücünü ideal devleti bağlamında kontrol altına almaya çalışırken Aristoteles şiir sanatına büyük önem vermiş ve bu bağlamda Poetika adlı müstakil eserini kaleme almıştır. Daha sonraki süreçte bu eser öğrencileri tarafından Organon (alet) isimli mantık külliyatının içine dâhil edilmiştir. Platon'un muhteva kritiği diyebileceğimiz yaklaşımından farklı olarak şiiri daha çok form bağlamında ele alan Aristoteles'in söz konusu politik kaygıyı gütmediği anlaşılmaktadır. Ancak şiir, tüm bu geleneklerden beslenen Fârâbî'ye kadar mantık ile doğrudan ilgisi kurulan bir sanat olarak ortaya çıkmaz. Fârâbî'nin özgünlüğü şiiri edebi bir tür olmanın yanında mantıksal ilgisi bağlamında ele almış olmasıdır. Bu makalede şiir ile mantık ilişkisinin Fârâbî'de biri şiirin felsefe öğreniminde ve kıyas türleri bağlamında işlevselliğine diğeri ise mantığın şiirin beş sanat içerisinde tanınmasını ve ayrıştırılmasını sağlayan yönüne işaret eden iki vecheli bir şekilde tasarlandığı savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Fârâbî, kıyas, beş sanat, şiir.



Fârâbî'den İbn Sînâ'ya Mütahayyile Gücünün Dönüşümü

The Transformation of Power of Imagination (Mutahayyilah) from al-Fârâbî to Ibn Sînâ

ÖMER ALİ YILDIRIM 

Selçuk University

Received: 09.01.2022 | Accepted: 05.06.2023

Abstract: The power of imagination, which is accepted as one of the inner senses of the animal soul, is placed between sensation and reasoning. In general, while this power corresponds to the power that Aristotle expresses as phantasia, it is described as “musawwira”, “mutahayyilah”, “wahm” and “common sense” in Islamic philosophy. In this study, I attempt to examine the views of two great philosophers of the history of Islamic thought, al-Fârâbî and Ibn Sînâ on this power. The actions attributed by al-Fârâbî to this power, which is included in the schemas of both philosophers regarding the powers of the soul and expressed as “imagination”, and the actions attributed by Ibn Sînâ are significantly different. In this study, it is aimed to highlight these differences, to deal with their causes and consequences, and to reveal the transformation of this power.

Keywords: Islamic philosophy, Ibn Sînâ, al-Fârâbî, mutahayyilah, phantasia, wahm.



Giriş

Aristoteles'in (öl. MÖ 322) *De Anima*'da (*Peri Psychês*) ortaya koyduğu ve nefse dair yazan ortaçağ filozoflarının birçoğunun benimseyip kullandığı tanımda nefis “organlara sahip doğal cismin ilk yetkinliği olarak” tanımlanır (Aristotle, 1907, s. 49). Bu tanımdaki “organlara sahip” ifadesi nefsin atfedildiği cisimde bulunan ve o cismin hem fiziksel hem de bilişsel eylemlerini yapmasına aracılık eden kısımlarına gönderme yapar. Her bir organın nefse ait bir güçle kendi fiilini gerçekleştirdiği kabul edilir. Hayvani nefis söz konusu olduğunda nefse ait organlar genel bir sınıflandırmayla öncelikle iç duyular ve dış duyular olarak ikiye ayrılır. Bunları insanı düalist bir yapıda ele alan filozofların tasnifinde “bedene ait duyular” ve “nefse ait duyular” şeklinde ayırabiliriz. Elbette ki bu iki kısımdan birinin diğeri olmadan işlevini gerçekleştirebilmesi mümkün değildir (Durusoy, 2005, s. 126).

Dış ve iç duyu organlarının görevi sadece nefsin kuvvetlerine hizmet etmektir. Filozofların nefse dair yazılarında “nefsin kuvvetleri” derken kastettikleri, nefis sahibi varlıkta ortaya çıkan her türlü bilişsel, iradi ve fiziksel hareket türünden eylemleri mümkün kılan nefse ait potansiyelliklerdir. Bu kullanımda “kuvvet” daha ziyade “kuvve” anlamına gelmektedir. Nefsin sahip olduğu bu kuvveler, fiziksel organlar aracılığıyla bilfiil hale gelmektedir. Bu, bize nefis beden ilişkisinin üzerine kurulduğu zemini göstermektedir: Bir duyu organının yani, bir anlamda da bedeninin varlığı nefse ait kuvvenin bilfiilleşmesinin en temel şartlarından biri iken aynı zamanda, bir duyu organının kaybı da nefsin söz konusu olan eyleminin kaybedilmesi anlamına gelecektir.

Dış duyu organlarını bir tür sensöre benzetebiliriz. Bunlar kendileriyle ilgili olan verileri algılar ve iç duyu organlarına iletir. İç duyu organları da bu verileri alıp bir tür dönüşüme tâbi tutarak ilgili nefsanî kuvvete aktarır. Nefsanî kuvvetlerde ise görme, işitme, tatma, hayal etme, bilme şeklindeki nefsanî fiiller ortaya çıkar. Maddî anlamdaki göz görme için, kulak işitme için, burun koku alma için beynin yapısındaki belli kısımlar da (ön boşluk, orta boşluk vs.) hayal, hafız, akletme vs. için kullanılan bir tür araç ve aracıdır. Canlı varlık kendi nefsinde bulunan görme gücünün bilfiilleşmesi için göze ihtiyaç duyar. Görme, maddî anlamdaki gözün gerçekleştirdiği bir fiil değildir; o, en temelde nefse ait bir eylemdir. An-



çak maddi göz olmaksızın nefis sahibi varlıkta görme olayı da meydana gelmez. Bu anlamda göz görmenin gerçekleştiği yer değil, görme için bir araçtır. Diğer duyu organları ve nefsin güçleri arasındaki ilişki de böyledir. Bütün dış ve iç duyular nefis sahibi varlığın kendi nefsinde gizlediği potansiyelliği aktüelleştirmek için kullanılan araçlardır.

Nefse dair eylemleri gerçekleştiren duyu organlarının çeşitleri ve her bir duyunun sorumlu olduğu eylemler konusunda filozoflar arasında farklılıklar mevcuttur. Aristoteles, *Peri Psykhês*'de hem duyumsama hem de akletmeyle ilgili olan zihni süreçleri ele alır ve bu eylemlerin hangi nefsanî kuvvet ve organlar aracılığıyla gerçekleştiğini açıklar. Yer yer onun ifadelerindeki kapalılıklar ve karmaşayla birlikte, onun beş dış duyuya ilaveten “ortak duyu”, “fantazyâ” ve akletme olmak üzere üç iç duyu kabul ettiğini söyleyebiliriz (Aristotle, 1907, ss. 109-137). Bu iç duyuların genel anlamda aslı eylemleri duyumsama, duyumsadığını idrak etme ve akletmedir.

Söz konusu bu eserde canlı varlığa ait bütün zihni fonksiyonlar ortak duyu, fantazyâ ve akletme güçleri üzerinden açıklanır. Akletme sadece insana ait nefsanî bir güç olduğundan diğer canlıların iç idrak güçlerinin ortak duyu ve fantazyâdan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Bu şemada Aristoteles'te akledici olmayan canlı varlığın bütün zihinsel fonksiyonları bu iki iç duyuya atfedilmektedir. Bu da burada söz konusu ettiğimiz fantazyâ gücünün geniş bir eylem alanından sorumlu olması anlamına gelmektedir. Hatta fantazyâ ile ortak duyunun eylem alanlarına ait sınır da onda yer yer muğlaklaşmaktadır (Aristotle, 1907, s. 143; Sev, 2019, ss. 255-265; Akkanat, 2019). Burada şu da ifade edilmelidir ki Aristoteles'in *Peri Psykhês*'ini Arapçaya aktaran İshak b. Huneyn (öl. 298/910) fantazyâyı hayal veya mütéhayyile kelimesiyle değil de “tevehhüm” kelimesiyle çevirmiştir (Aristoteles, 1980, s. 69). Benzer şekilde o dönemlerde Aristoteles'e nispet edilen *Ûsûlücyâ Aristâtâlis* kitabında duyu ile akıl arasına yerleştirilen “vehme” atfedilen özelliklerin de fantazyâyâ ait olduğu görülmektedir (Aristoteles (?), 2017, s. 118, 2017, s. 266). Eserin Arapça mütercimi Nâima el-Hımsî'nin (öl. 224/839) bu gücü “vehim” olarak çevirmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbn Rüşd (öl. 595/1198) ise *Peri Psykhês*'e ait telhîsinde bu güçten “tahayyül” olarak bahsetmektedir (İbn Rüşd, 2013, s. 92; Az, 2021, s. 90). Tüm bunlar hem Aristoteles'te bu iç duyulara ait eylem alanlarının



sınır çizgilerinde muğlaklığı hem de İslam felsefesi içerisinde bu gücün anlaşılmasının netliği noktasında fikir vericidir.

Fantazyaya terim olarak hayal etmek ve hayal gibi anlamlara gelir. Kelimenin kökeninde bulunan ve modern felsefenin de önemli kavramları arasında yer alan fenomen sözcüğünün de kendisiyle ilişkili olduğu *phaino* göstermek, görünmek, açık ve aşikâr olmak gibi anlamlara gelirken *phantasma* görünme, görünüş ve hayal gibi anlamları ifade eder (Peters, 2004, s. 287). Aristoteles ise bu kavramın ışık anlamına gelen *phaostan* türediğini söylemekte ve en üstün duyu olan görmeyle ilişkisine gönderme yapmaktadır (Aristotle, 1907, s. 129).

Aristoteles'in eserlerinde fantazyaya konum olarak duyumsama ve akletme arasına yerleştirilir. Stagiralı filozof fantazyanın duyumsamaya, akletmenin de fantazyaya dayandığını vurgular. Ona göre fantazyaya kesinlikle duyumdan kaynaklan bir harekettir (Aristotle, 1907, s. 129). Fantazyaya, duyumsanan nesne ortadan kalktıktan sonra rol alır ve bu anlamda o, duyumsamadan geriye kalan şeyle ilgilidir. Bu yönüyle onu duyumsamadan geriye kalan iz veya etkilenim üzerinde işlem yapan bir güç olarak da anlayabiliriz. Duyulur olan şey ortadan kalktıktan sonra ona ait olan bu iz ya da eseri zihinde ortaya çıkaran şey fantazyaya, bir diğer isimlendirmeye de hayal gücü denilmektedir (Sev, 2019, s. 262). Ross, Aristoteles'in bu güce yüklediği işlevleri sayarken beş temel fonksiyondan bahseder: (1) doğru veya yanlış yeni görüntülerin oluşturulması (İslam felsefesindeki karşılığıyla "sûretler üzerinde tasarrufta bulunarak yeni görüntüler oluşturma), (2) bir tür hafıza, (3) rüyalar konusunda etkinlik (4) arzu ve (5) akletme gücüyle olan ilişkisi (Ross, 1923, ss. 142-144). Ancak Aristoteles'in bu güce yüklediği eylemler Ross'un burada atıf yapılan ifadelerindekilerle sınırlı değildir. O, gelecekte ortaya çıkacak olayların tahmin edilmesini de fantazyaya üzerinden açıklamaktadır (Aristotle, 1907, s. 143). Dahası, fantazyaya sadece akli bilginin oluşumunda değil zanların (doksa) oluşumunda da etkindir (Aristotle, 1907, s. 123). Ayrıca, fantazyanın hafızayla da bir ilişkisi vardır (Kocakaplan, 2020, s. 269). Tüm bunların ötesinde, fantazyaya Aristoteles tarafından canlı varlığı harekete geçiren etkenlerden biri olarak kabul edilmektedir (Aristoteles, 2000, s. 28).

Fantazyaya hakkında söylenenlerden hareketle -ilk mütercimlerin tercihleri kapsam dışı bırakılarak- bunun İslam felsefesindeki "mütehayyile"



ve “musavvire” gibi kavramlara karşılık geleceği düşünülebilir (İbn Rüşd, 2013, s. 9296; Ross, 1923, ss. 142-145). Hatta fantazyaya yüklenen işlevlere ve İslam felsefesi içerisinde mütéhayyile ve musavvireye atfedilen eylemlere bakıldığında bunlar arasındaki yakınlık hemen dikkati çekmektedir. Az yukarıda değinilen mütercim ve yorumcuların bu gücü ifade etmedeki tercihlerine ek olarak belirtilmelidir ki, Kindî (öl. 252/866?) önde gelen Yunanlı filozofların fantazyaya olarak isimlendirdikleri gücün “musavvire” olduğunu söylemektedir. O, nefsin iç güçlerinden olan ve duyum gücünden farklılığını vurguladığı musavvireyi nesnel varlıklara ait gayri maddi olan soyut sûretleri bize veren bir güç olarak tanımlamaktadır. Bu güç, duyum gücünden farklı olarak insan uyku halindeyken de etkindir (Kindî, 1950, s. 295). Bu, Aristoteles’in de fantazyaya dair belirttiği ayırt edici özelliklerden biridir (Aristotle, 1907, s. 125). İbn Sînâ (öl. 428/1037) ise açık bir şekilde fantazyanın ortak duyuya karşılık geldiğini söylemekte ve farklı eserlerinde bu görüşü tekrarlamaktadır (İbn Sînâ, 1959, s. 44, 1982, s. 201, 2005, s. 112). Onun fantazyayı musavvire, muhayyile veya vehim olarak ifade etmeyip ortak duyuya indirgemesinin nedenlerini onun nefsin iç duyularına dair yaptığı detaylı analizde bulabiliriz. O, -az aşağıda da değinileceği gibi- felsefesinin farklı alanlarında olduğu üzere nefisle ilgili incelemesinde de belirlediği temel ilkelere sadık kalarak bir analiz yapmakta ve bu doğrultuda nefse ait güçler belirleyip bunlara daha belirgin sınırlar çizmeye çalışmaktadır.

Takip eden satırların temel konusu İslam felsefesi içerisinde Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ'nın metinlerindeki mütéhayyile gücü olacaktır. Çalışmanın temel sorunları ise her iki filozofun bu güce atfettikleri eylemler, bu gücün sınırları ve diğer nefsanî güçlerle olan ilişkisi olup, özellikle iki filozofun görüşlerindeki bu meselelere dair farklılıklar vurgulamaya çalışılacağı temel hususlar olacaktır. Bu sayede mütéhayyile gücünün yaşadığı dönüşüm ve bu dönüşümün nedenleri belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Bu durum da daha genel bir resim içerisinde İslam felsefesinde kullanılan kavramların canlılığına ve bu felsefe içerisindeki kavramlara yeni anlam ve eylem alanları belirleme şeklindeki bilgi üretime biçimine dair bir örneklem oluşturacaktır.

Fârâbî'de Nefsânî Bir Güç Olarak Mütéhayyile ve Görevleri



Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'sinin hemen başlarında akleden canlı'nın dört gücü olduğunu okuruz. İnsani nefsin güçleri olarak da ifade edebileceğimiz bu güçler; akledici güç (*el-kuvvetü'n-nâtika*), isteyici güç, mütehayyile güç (hayal edici güç) ve duyumsayan güçtür (Fârâbî, 2020, s. 21, 2021, s. 87). Bu güçlerin tanıtılmasına ayrılan cümlelerden anlaşıldığı üzere bunların her biri insanın eylemlerinden bazılarını yapmasını mümkün kılmaktadır. Fârâbî her ne kadar da bu güçleri akleden canlı'nın güçleri olarak sunsa da, burada nefsin sahip olduğu bütün güçler ortaya konulmaktan ziyade akli bir eylemin farklı aşamalarında etkin olan güçleri anlatıyor gibi görünmektedir (Fârâbî, 1971, s. 27). Ancak bizim için bu çalışma çerçevesinde önemli olan husus mütehayyilenin insani nefsin dört temel gücü arasında sayılmasıdır.

Fârâbî bu eserde önce mütehayyile için 3 temel görev belirler: (i) Duyusalların resimlerini saklamak, (ii) bu resimler üzerinde uyku ve uyanıklık halinde bazı tasarruflarda bulunmak, (iii) kendisine ulaşan verilerdeki faydalı ve zararlıyı, lezzet veren ve acı vereni ayırmak (Fârâbî, 1971, s. 23, 1971, s. 28). Mütehayyilenin hayvani nefis seviyesinde ortaya çıkan bir güç olduğu göz önüne alındığında ona ait olduğu söylenen bu görevlerin anlaşılması daha kolaylaşmaktadır. Hayvanların da -en azından bazılarının- önceden tecrübe ettikleri duyusalların görüntü veya izlerini saklayıp sonradan bunlarla karşılaştıklarında hatırladıkları tecrübe ve gözlemler bilinmektedir. Benzer şekilde, kendilerine neyin faydalı olacağını bilip ona göre hareket ettikleri, kendilerine ait yiyecekler konusundaki seçicilikleri ve düşmanlarını gördüklerindeki tavırları da bilinmektedir. Bunların hepsi nefse ait etkinlikler olup gözlemden hareketle hayvani nefsin bir gücü olan mütehayyileye yüklenmektedir.

Yukarıda bahsedilen, mütehayyilenin lezzet veren ve acı veren şeyleri ayırt etmesini kendinden önceki nefsanî güçle doğrudan ilişkisi üzerinden açıklayabiliriz. Bahsedilen diğer iki görev ise alıp kabul ettiği görüntüler üzerindeki işlemlerdir. Lezzet ve acının duyumsanması ortak duyudan verilerin alındığı aşamada gerçekleşmektedir. Dış duyu olarak dokunma duyusu ona temas eden şeyleri bir sensör gibi algılayıp ortak duyuya gönderirken mütehayyile bu temas edende saklı olan özellikleri ortaya çıkarır. Yani, faydalı ve zararlı olanın seçilip ayırt edilmesi doğrudan dış duyudan gelen bir veri olmayıp, bunların ayıklanıp algılanması görevini Fârâbî doğ-



rudan mütéhayyileye vermektedir. Bu, bize Fârâbî'nin mütéhayyileyi sadece ortak duyunun bir deposu olarak görmediğini, ona daha öte fonksiyonlar yüklediğini göstermektedir. Ona göre, mütéhayyile hem ortak duydan gelenleri saklayan hem bu verileri ayrıştırıp birleştirerek yeni görüntüler oluşturan hem de kendisine gelenleri faydalı ve zararlı olarak ayrıştıran bir güçtür.

Burada dikkat çeken bir başka durum da Fârâbî'nin aynı eserde daha önce akletme gücünden bahsederken, ona ait dördüncü özellik olarak faydalı ve zararlıyı, acı ve lezzet vereni ayırmayı saymasıdır. Ancak filozof bir sayfa ilerde mütéhayyileden bahsederken de bu özellikleri ona yüklemektedir (Fârâbî, 1971, s. 29, 2020, s. 21). Bu durum Fârâbî'nin mütéhayyileye atfedilen eylemler konusunda katı bir tutum içerisinde olmadığı veya bu mesele hakkında bazı tereddütleri bulunduğu şeklinde de yorumlanabilir. Hem kendisine gelen verilerin saklanması hem bunlar üzerinde işlemler yapılması hem de faydalı ve zararlının ayrıştırılması görevinin tek bir güce atfedilmesi Fârâbî'ye de sorunlu görünmüş olabilir. Bundan dolayı da farklı ibareler eserinde yer bulmuştur denilebilir. Diğer yandan faydalı ve zararlının ayrıştırılması özelliği mütéhayyileden alınıp akletme gücüne verildiğinde ise bu durum insani nefis için farklı sonuçlar doğuracak ve hayvanlar da bu güçten mahrum olacaklardır. Bu durumda bir koyunun kurtla kuzusunu ayırması mümkün olmayacaktır. Fârâbî'nin bunlardan dolayı bu eylemi mütéhayyileye yükleyerek bu açmazdan kurtulmak istemiş olabileceği ve onun metinlerinde aynı eylemin iki farklı güce de nispet edilmesinin nedenin bu olduğu da söylenebilir. Ancak bunu Fârâbî'nin kendi sistemi içerisinde örtük olarak kabul ettiği fakat kavramsallaştırarak açıklığa kavuşturmadığı bir durum olarak izah etmek bana daha isabetli görünmektedir. İbn Sînâ ile ilgili kısımda bu soruna yeniden döneceğim.

Fârâbî'nin mütéhayyileye yüklediği özellikler yukarıda bahsettiğimiz üç maddeden ibaret değildir. Bunlara *el-Medînetü'l-fâzıla*'da insani nefis özelinde iki fonksiyon daha ilave edilir: (i) Taklit ve benzetme olarak karşılayabileceğimiz *mubâkât* ve (ii) bilme. Bu fonksiyonlardan özellikle ilkine onun nübüvvet, vahiy ve rüya teorilerinde oldukça önemli roller yüklenir.



el-Medinetül-fâzıla'da mütehayyileye eklenen bu özellikler arasından önce "bilme"yi kısaca ele alalım. Fârâbî, bir şeyi bilmenin (*ilm*) bazen akılla (*bi'l-kuvveti'n-nâtıkati*) bazen mütehayyile gücüyle bazen de duyularla olduğunu söylemektedir. Burada mütehayyile ve duyularla bilmeye kastedilen doğrudan bu güçler tarafından bilginin elde edilmesi değildir. Bilgiye ulaşmayı mümkün kılan insandaki nâtık kuvvettir. Burada kastedilen, nâtık kuvvetin bilgiye ulaşma noktasında bazen mütehayyile ve duyulardan gelen verileri kullanmasıdır. Örneğin, bir şeyi nâtık kuvvetle bilmek istediğimizde bunu nâtık kuvvette bulunan başka bir kuvvetle yaparız ki bu fikir kuvvetidir (*el-kuvvetül-fikriyye*). Fikir, düşünme, teemmül ve çıkarım bu kuvvetle yapılır (Fârâbî, 2021, s. 141; Az, 2017, s. 91).

Mütehayyile gücüyle bilme konusuna gelince (İbn Rüşd, 1997, s. 219); öncelikle bunun hayvani nefiste bulunmayıp insani nefis söz konusu olduğunda ortaya çıkan bir özellik olduğu ifade edilmelidir. Bu noktada insanlar ve hayvanlar arasında fark vardır. Fârâbî her ne kadar da bu iki farklı tür nefisteki güçleri mütehayyile olarak adlandırsa da bunun bir isim ortaklığı olduğunu çünkü iki farklı türde bu gücün farklı eylemlere kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

Fârâbî mütehayyileyle bilmenin iki farklı şekilde gerçekleştiğini söyler. Bunlardan birincisi doğrudan mütehayyile gücünün kendisinin kullanılmasıyla olur. Burada herhangi bir aracı kullanılmaz. Gerçekleşmesini istediğimiz şeyi, geçmişte meydana gelmiş şeyi veya mütehayyile gücünün yapabileceği bir şeyi hayal etmemiz böyledir. Örneğin, bir insan ister geçen yaz İstanbul'a gittiğini, ister önümüzdeki yaz Ege'ye gitmeyi, isterse de uçan atları hayal etsin bu durumların hepsinde doğrudan hayal gücünün kendisi devrededir. Çünkü bu işlemlerde tamamen hayal gücünde depolanmakta olan sûretler kullanılmaktadır ve bu işlemlerde ona aracılık eden başka bir güç de yoktur.

Mütehayyile ile bilmenin ikinci bir durumu da ona duyulardan bir veri geldiğinde gelen veriyi korku veya ümit uyandıran şeyler olarak hayal etmesidir (Fârâbî, 2021, s. 141). Mütehayyilenin bu işlemi farklı kaynaklardan gelen verilere kendisinde sakladığı resimlerden hareketle uygun benzerler tayin etmesi (*muhâkât*) olarak tarif edebiliriz. İlk bilme şeklinde sadece mütehayyilede bulunanlar kullanılırken söz konusu bu ikinci bilmede mütehayyile dışındaki başka güçlerin de etkinliği söz konusudur.



Mütéhayyile duyularla akletme gücü arasında konumlandığından her iki güçle de ilişki içindedir ve buradan hareketle onun benzerler tayin etme görevini ikiye ayırabiliriz: (i) Duyulardan gelenlere yönelik benzerler oluşturma ve (ii) nâtık kuvvetten gelenlere dair benzerler oluşturma. Bunlardan ilkini insanın gürültülü bir ses duyduğunda bunu patlamaya benzetmesi ve bundan korkmasıyla örneklendirebiliriz. Gürültü sade işitme duyusuyla ilgi iken mütéhayyile buna bir tür görsellik eklemektedir. Ayrıca, bunu karanlıkta تنها bir yerde duyduğu çığırta korkunç bir şey olarak hayal etmesi veya bir koyunun kurdu gördüğünde onu kendindeki korku doğuran resimlerle eşleştirmesi gibi düşünebiliriz. Burada hayal etme doğrudan ve sadece mütéhayyilenin yaptığı bir eylemdir ama bu hayal mütéhayyilenin istek veya akıl gücünün etkisiyle oluşturduğu bir durum değil, duyu verilerinden hareketle oluşturduğu bir üründür.

Mütéhayyilenin nâtık kuvvetten kendisine gelen verilere yönelik benzerler oluşturmaları ise farklı bir çalışmada da ele aldığımız gibi vahiy, nübüvvet, kehânet ve rüya gibi olgularla ilgilidir (Yıldırım, 2022). Burada kendisine daha üst bir kaynaktan gelen verilere mütéhayyile tarafından kendisinde bulunan resimlerden hareketle benzerler tayin edilir. Bu sayede, gayri maddi bir yapıda olan bu veriler bir yönden maddi bir boyuta taşınır. Buna göre, mütéhayyile bu işlemlerin ilkinde duyulardan gelenleri maddi eklentilerinden soyutlarken ikincisinde ise nâtık kuvvetten gelen, ileri derecede soyutlanmış gayri maddi verileri bir derece maddileştirmektedir. Öyleyse mütéhayyilenin işlevi sadece soyutlama değil, bir anlamda da maddileştirme. Bu maddileştirme gayri maddi verilerin zihnin çalışma şartları uyarınca anlaşılır ve idrak edilebilir kılınmasına hizmet etmektedir.

Öyleyse bu ikinci işlem, bazen mütéhayyilenin altında bulunan güçten bazen de üstünde bulunan güçten gelen verilerle ilgilidir. Bu durumların her ikisinde de mütéhayyile kendi dışından gelenleri kendinde bulunanlarla birleştirmektedir. İlk durumda ise sadece kendinde bulunanlardan hareketle yeni şeyler üretmekteydi. Fârâbî, bu durumları da “bilme” olarak değerlendirmektedir.

Fârâbî'nin mütéhayyileyi bilginin bir kaynağı olarak kabul etmesi başka bir yönden de önemlidir. Muhtemelen Fârâbî mütéhayyileyi insani nefis söz konusu olduğunda bir bilgi kaynağı olarak ifade ederken onun



mantıktaki beş sanattan biri olan şiir sanatında, bir diğer ifadeyle şiirsel kıyaslardaki kullanımını da dikkate almaktadır. Nitekim şiirsel kıyaslar temelde mütehayyile gücünün ürettiği benzetmelerle yapılır. Her ne kadar da Aristoteles'in kendisi şiiri doğrudan mantıkla ilgili görmese de *Poetika*'nın daha sonraki dönemlerde başta Afrodisiyalı İskender olmak üzere şarihler tarafından *Organon*'a dâhil edildiğini ve Fârâbî'nin de bu geleneği takip ettirdiğini biliyoruz. Aristoteles'in kendisinin şiiri bir taklit sanatı olarak görmesinin yanında (Aristotle, 1997, ss. 45-47) İslam dünyasındaki Fârâbî'den sonraki dönemdeki filozoflar da onu muhayyelât türünden önermelerden kurulmuş bir kıyas olarak kabul etmeye devam ettirmişlerdir (Ebherî, 2017, s. 60; Kâtibî, 2017, s. 187). Mütehayyilenin Fârâbî tarafından bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinde yukarıdaki durum da etkili olmuş gibi görünmektedir. Ayrıca, az aşağıda da görülebileceği gibi, mütehayyilenin bilgiyle, dolayısıyla da mantık ilmiyle ilişkisi sadece bununla da sınırlı değildir.

Fârâbî'nin mütehayyileye yüklediği bir diğer işlev de onun dolaylı bir şekilde gerçekleştirdiği bir fiildir. Bu fiil, insan zihninin en temel kuralları olarak kabul edilen ve insanın her türlü bilişsel eyleminde kendilerini bilerek veya bilmeyerek kullandığı ilkelerle ilgilidir. Bu ilkelere mantığın veya zihnin temel ilkeleri denilmektedir. Fârâbî'nin mütehayyileye bu eylem konusunda verdiği rolü aracılık olarak ifade edebiliriz. Ona göre, Faal Akıl insanın nâtik nefsinin bir tür etkiyle kuvveden fiile çıkardığında insanın mütehayyilesinde daha önceden duyusallar olarak saklanan şeyler bundan etkilenir ve bunlar nâtik kuvvette akledilirler olarak ortaya çıkarlar. İşte bunlar bütün insanların ortaklaşa sahip oldukları ilk akledilirlerdir. Bunlar, “Bütün parçadan büyüktür”, “aynı şeyle eşit ölçülere sahip olan farklı şeyler bir birine eşittir” gibi ilkelerdir (Fârâbî, 2021, s. 165). Bu durumu şöyle izah edebiliriz: Mütehayyile öncelikle kendisine ortak duyu aracılığıyla duyu organlarından gelen verileri alır. Bu verilerde büyük ve küçük nesnelere ait resimler bulunur ancak mütehayyile bu verileri almakla birlikte bunlar arasında bir değerlendirme veya çıkarım yaparak tümel yargılara ulaşmaz. Bu durumu büyük ve küçük nesnelere algılayan ancak henüz temyiz gücüne erişmemiş olan bir bebeğin durumuna benzetebiliriz. İnsan bilfiil akıl seviyesine eriştiğinde ise bu güç sayesinde daha önceden mütehayyilesinde depoladığı veriler üzerinde örtük bir şekilde işlem-



ler yapar. Nitekim akletmek, nesnelere ve olaylar arasında bağlar kurmak ve çıkarım yapmaktır. Bu işlem neticesinde mütéhayyilenin önceden beri dışardan aldığı veriler arasında ilişkiler kurulmakta ve buradan hareketle bazı çıkarımlara ve genel yargılara ulaşılmaktadır. Bu çıkarımlar çocuğun temyiz gücüne erişmesiyle ortaya çıkmaya başlayan hemen her normal akıl düzeyindeki insanın sahip olduğu hükümlerdir. Bu yönüyle de insan aklının ve mantığın en temel ve en genel ilkeleridir.

Fârâbî'nin mütéhayyile gücüne atfettiği işlemlere bakıldığında onun bu gücü sadece edilgen olarak değil, aynı zamanda etken bir güç olarak tasarladığını görürüz. Bu gücün edilgen olması kendi zâtı itibariyle bilfiil hale gelemeyip Faal Akıl'dan gelen etkiyle bilfiilleşmesindedir. Bu, mütéhayyilenin hiçbir tasarrufta bulunmayıp sadece bir "ortam" ya da "mahal" olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda onun ortak duyudan kendisine gelen verileri resimler şeklinde saklaması edilgen yönünü gösterirken; kendisinde muhafaza ettiği resimler üzerinde tasarrufta bulunması, faydalı ve zararlı olanı belirlemesi, taklitler oluşturması ise ona verilen etken rolle ilgilidir.

Fârâbî'nin mütéhayyileye yüklediği işlemlere bir bütün olarak bakarsak bunların (i) ortak duyudan kendisine gelen resimleri saklama, (ii) bu resimler üzerinde tasarrufta bulunma, (iii) faydalı ve zararlıyı, lezzet ve acı vereniyi ayırma (iv) nâtık kuvvet üzerinden gelen verilere uygun resimler tayin etme, (v) nâtık kuvvetten geleni bir derece maddileştirme ve (vi) bilme olduğunu görürüz. Ayrıca bunlara ilaveten insan zihninin temel ilkeleri olan ilk makullerin meydana gelmesinde de bu gücün dolaylı bir rolü vardır. Bu şekilde Fârâbî mütéhayyilenin çalışma alanını oldukça genişletmektedir. Nitekim Fârâbî'de hayvani nefis söz konusu olduğunda mütéhayyile gücü bu nefsin en üst seviyedeki gücüne karşılık gelmekte ve bu nefsin gerçekleştirdiği zihni eylemlerin en ileri sorumlusu ve hâkim güç konumunda bulunmaktadır. Hatta bu güç hayvanlara ait bir akıl gibidir (İbn Rüşd, 1997, s. 224). Fârâbî, insani nefis söz konusu olduğunda da mütéhayyileyi duyusal varlıklar arasında merkezi bir konuma yerleştirmektedir. Bu sayede duyusal varlıklar zihnin kendileri hakkında işlem yapabilecekleri bilginin hammaddelerine dönüşürken, akledilirler de yine insan zihni tarafından anlaşılabilir somut verilere yaklaştırılmaktadır. Fârâblı filozofun rüya, kehânet, nübüvvet ve vahye dair görüşleri de mü-



tehayyile gücünün anahtar bir role sahip olduğu teori üzerinden açıklanmaktadır (Yıldırım, 2022).

Fârâbî'nin felsefesinde mütehayyile gücünün anlam ve eylemlerini gördükten sonra şimdi İbn Sînâ felsefesinde bu güce yüklenen işlevleri ve bu gücün ne tür bir dönüşüme uğradığını incelemeye geçebiliriz.

İbn Sînâ'da Mütehayyile Gücü

Mütehayyile ilk önce hayvani nefiste ortaya çıkan bir güç olduğundan, İbn Sînâ'da bu gücü incelemeye onun hayvani nefsin kuvvetlerine dair şemadaki yerinin tespitiyle başlamak isabetli olacaktır.

İbn Sînâ hayvani nefsin kuvvetlerini öncelikle (1) hareket ettiren ve (2) idrak eden şeklinde iki temel gruba ayırır (İbn Sînâ, 1959, s. 41, 1982, s. 197, 2013, s. 426, 2020, s. 34). Bu ayırım hayvani nefiste ortaya çıkan bütün filler genel bir şekilde dikkate alınarak yapılmış gibi görünmektedir. Bundan dolayı bu ayırım hayvani nefsin iki temel özelliğine karşılık gelmektedir. Daha sonra da bu iki temel kuvvet hayvani nefsin hareketleri dikkate alınarak alt şubelere ayrılmaktadır.

Hayvani nefsin hareket ettiren gücü kendi içerisinde iki alt kısma ayrılır: (1.1) Hareketi doğuran kısım ve (1.2) fail olarak hareketi yapan kısım. Hareketi doğuran kısım aynı zamanda harekete yönelik arzu ve istek uyandıran kısım olup ikiye ayrılır: (1.1.1) Şehvâni güç ve (1.1.2) öfke gücü. Fail olarak hareketi yapan kısım (yani 1.2) ise sınırlarda ve kaslarda ortaya çıkan kuvvettir (İbn Sînâ, 1959, s. 41, 1982, s. 197, 2013, s. 426, 2020, s. 34).

Hayvani nefsin iki temel gücünden diğeri olan idrak edici kuvvet de öncelikle (2.1) dış idrakler ve (2.2) iç idrakler olarak ikiye ayrılır. Dışardan idrak eden kuvvetler beş veya sekiz duyu organıdır (İbn Sînâ, 1959, s. 41, 2020, s. 34). Beş temel dış duyuya karşı İbn Sînâ beş de temel iç duyu saymaktadır. İbn Sînâ'nın metinlerinde karşımıza çıkan beş iç duyu şunlardır: (2.2.1) Ortak duyu, (2.2.2) hayal ve musavvire, (2.2.3) mütehayyile, (2.2.4) vehim ve (2.2.5) hafıza (İbn Sînâ, 1959, ss. 44-45, 1982, ss. 201-202, 2020, s. 40). Bu iç duyuların bir kısmı duyusalların sûretlerini bir kısmı da duyusalların manalarını idrak ederken yine bunların bir kısmı duyusalların sûretlerini, bir kısmı da manalarını saklamaktadır (İbn Sînâ, 1959, ss. 43-45, 1982, ss. 200-202, 2013, s. 436, 2020, ss. 36-42).



Yukarıda ortaya koyulan genel şemadan da görüldüğü gibi, İbn Sînâ'nın iç duylara dair tablosu Fârâbî'nin tablosundan farklıdır. (1) Fârâbî'nin tablosunda yer almayan bazı güçler burada karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın tablosu çok daha ayrıntılıdır. (2) Ayrıca birazdan daha da detaylandırılacağı gibi, nefsin güçlerinin isimlerinin benzeştiği yerde bunlara yüklenen görevler iki tabloda farklılaşmaktadır. Bu da nefsin güçlerine atfedilen eylemlerin her iki filozofta farklılaştığını göstermektedir.

Şimdi, öncelikle yukarıdaki durumların ilkinin ele almaya çalışalım. İbn Sînâ'nın hayvani nefsin kuvvetleri ve idraklerine dair şemasında ilk dikkat çekenlerden noktalardan birisi burada Fârâbî'nin şemasından farklı olarak "hayal ve musavvire gücü" ve "vehim gücü" olarak iki ayrı güce yer verilmesidir. Bu durum aynı zamanda çalışmamızın odağını oluşturan mütéhayyile gücünün incelenmesiyle yakından ilgilidir.

Musavvire ve hayal gücü İbn Sînâ'nın iç duylara dair şemasında ortak duyuadan hemen sonraya yerleştirilir. Ortak duyu beynin ön boşluğunda yer alırken bu gücün ön boşluğun arka kısmında yer aldığı kabul edilir. Bu gücün temel işlevi İbn Sînâ'ya göre, ortak duyunun dış duylar aracılığıyla edindiği sûretleri (İbn Sînâ, 1959, s. 44, 1982, s. 201, 2005, s. 112, 2020, s. 40) ve müfekkire gücünün bu sûretleri kullanarak oluşturduğu yeni sûretleri saklamaktır (İbn Sînâ, 1959, ss. 169-170). Bu güç sayesinde canlı varlık iyi ve kötü olan şeyi tekrar tekrar öğrenmek zorunda kalmaz (İbn Sînâ, 2013, s. 440). Bunu şöyle anlayabiliriz: Bir canlı ateşle karşılaştığı zaman önce onun sûretini, daha sonra vehim gücü aracılığıyla da onun yakıcı olduğu anlamını idrak eder. Musavvire ve hayal gücü ateşin sûretini, hafıza ise onun zararlı olduğu manasını saklar. Bu sayede, hafıza kuvvetine sahip olan bir canlı ateşle ikinci kez karşılaştığı zaman kendinde bulunan ateş sûretini dıştaki ateşle birleştirir ve yeniden tecrübe etmeye ihtiyaç duymadan ateşten kaçınır.

Yukarıdaki durumların ikincisine gelince; İbn Sînâ'nın iç duylar şemasında hayal ve musavvireden sonra mütéhayyile gücü gelmektedir. O, mütéhayyile gücüne nefsin diğer iç kuvvetlerinde bulunmayan bir özellik atfeder. Bu güç ait olduğu nefsin türüne göre farklı eylemleri gerçekleştirir. Bundan dolayı da insani nefiste bulunduğu müfekkire, hayvani nefiste bulunduğu ise mütéhayyile olarak isimlendirilir (İbn Sînâ, 1959,



s. 45, 1982, ss. 201-202, 2020, s. 40). İnsani nefsin ve hayvani nefsin ortak olarak sahip oldukları diğer nefsanî güçlerde türlerinin farklı olmasından dolayı bu güçlerin eylemlerinde farklılaşma kabul edilmekle birlikte, bu noktada yeni bir isimlendirmeye gidilmezken mütehayyile gücünde türsel farklılık özel ve ayrı bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun sahip olduğu bu özellik bilhassa insani nefse ait bilgi teorisi ve bunun içerisinde nübüvvet ve kehânet teorilerinin izah edilmesinde ona ayrıcalıklı bir konum kazandıracaktır. Bu ayrım aynı zamanda ilerde de görebileceğimiz gibi hayvani nefisle ortak olunmasına rağmen niçin hayvanlara ait bir bilgi veya nübüvvetten söz edilemeyeceğinin açıklanmasında da temel açıklama noktalarımızdan biri olacaktır (Yıldırım, 2022).

Mütehayyile gücünün hayvani nefis ve insani nefiste bulunduğu farklı fonksiyonlar icra etmesi her iki filozofta da bulunurken, bunun insani nefiste Fârâbî’de karşılaşmadığımız bir kavramlaştırmayla “müfekkire” olarak isimlendirilmesi İbn Sînâ’nın dehâsının sonucu olarak görünmektedir. Ancak muhtemelen İbn Sînâ’ya bu ayrımı ve isimlendirmeyi ilham eden Fârâbî’nin yukarıda gördüğümüz mütehayyileye yüklemek durumunda kaldığı bilme işlemiydi. Orada Fârâbî insani nefis söz konusu olduğunda mütehayyileye nâtik nefisle ilişkisinden dolayı hayvani nefisten farklı olarak bilme özelliği veriyordu. Sadece insani nefisteki mütehayyile için geçerli olduğunu vurguladığımız bu duruma yönelik Fârâbî farklı bir kavramsallaştırma yapmazken İbn Sînâ, Fârâbî’nin de farkında olduğu bu ayrımı alarak onu yeni bir isimle ve farklı bir nefsanî kuvvet olarak öne çıkarmaktadır.

Mütehayyile veya bir diğer ismiyle müfekkire gücünün konumu beyin ortasındaki boşluk olarak kabul edilir. İbn Sînâ’nın ibarelerinde mütehayyileye dair iki temel eylem öne çıkmaktadır: (1) Hayal gücü ve hafızada saklı olan sûretleri irade doğrultusunda birleştirip ayırma (İbn Sînâ, 1959, s. 44, 1982, ss. 201-202, 2013, s. 438, 2020, s. 40) ve (2) duyulardan gelen sûretleri vehimden gelen manalarla birleştirip ayırma (İbn Sînâ, 2005, s. 112). Bazı araştırmacılar tarafından mütehayyileye üçüncü bir eylem olarak eklenen “tikeller hakkında ‘şöyledir’ ya da ‘değildir’ şeklin yargıda bulunma”yı (bk. (Akkanat, 2016, s. 186) Fârâbî özelinde doğru kabul edebiliriz ancak İbn Sînâ için bu geçerli değildir (İbn Sînâ, 1952, ss. 166-167). Bu maddeler bize mütehayyilenin temel işlevi gereği hem du-



yumsananların deposuyla yani, sûretlerle hem de manaların deposuyla yani, manalarla ilişki hâlinde olduğunu ve bu sayede sürekli olarak yeni sûretler üretmeye hazır olduğunu söylemektedir. Mütéhayyileye atfedilen bu eylemlere baktığımızda bu gücün günümüzde “yaratıcılık” olarak ifade edilen özelliğe karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

İbn Sînâ bu şekilde, dış duyular aracılığıyla iç duyulara ulaşan sûretleri saklayan güçle bunlar üzerinde işlem yapan gücü ayırmaktadır. Daha önceden Fârâbî bu her iki işlemi de mütéhayyile gücüne veriyordu. İbn Sînâ ise bu eylemlerin tek bir güce atfedilemeyeceğini benimsediğinden dolayı bu ayrımı gitmektedir (Akkanat, 2016, s. 168). İbn Sînâ'nın bu konudaki argümanı suyun üzerine yazılan yazı ve çizgileri kabul etmesi ama bunları saklayamamasıdır. Ona göre suda kabul edicilik özelliği olduğundan bu şekilleri kabul etmektedir ancak bunları saklayacak bir güç bulunmadığından bunlar hemen kaybolup gitmektedirler (İbn Sînâ, 1959, s. 44, 1982, s. 201, 2020, s. 40). İbn Sînâ, “bir şey zâtı itibariyle neyi gerektiriyorsa özsel olarak sadece o fiile sahip olur” şeklinde bir ilkeden hareket ediyor gibi görünmektedir. Birden bir çıkar ilkesiyle de yakından ilgili olan bu durum nefsin kuvvetleriyle ilgili olarak “farklı fiiller farklı güçlerdir” (İbn Sînâ, 1959, s. 252; Fazlur Rahman, 1963, s. 610; Black, 1993, s. 219, 2000, s. 59) ifadesiyle karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın mütéhayyileye verdiği bir diğer özellik Fârâbî'de de karşımıza çıkan benzerini oluşturmadır (*muhâkât*). Bu özellik bilhassa nübüvet, rüya ve kehânet teorilerinde ona merkezi bir rol yüklemektedir (Yıldırım, 2022). Mütéhayyile bu özelliği sayesinde kendisine idrak ve mizaçtan gelen bütün verilerin benzerlerini oluşturur. Çok hızlı bir şekilde bir şeyden o şeyin benzerine veya zıddına hareket eder (İbn Sînâ, 2005, s. 198).

Şu ana kadar ortaya koyduklarımızdan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mütéhayyileye yükledikleri işlevlere dair farklılıklar önemli ölçüde belirginleşmeye başladı. Kavramsal olarak Fârâbî'nin daha çok “resm” İbn Sînâ'nın ise sûret kavramını kullanmasını bir kenara bırakıp doğrudan bu güce yüklenen işlevlere odaklandığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız:

Yukarıda İbn Sînâ mütéhayyile gücünü hayvani nefse ve insani nefse yönelik olarak farklı işlevlere sahip olmasından dolayı farklı şekillerde isimlendirerek (mütéhayyile ve müfekkire ayrımını kastediyorum)



Fârâbî'nin bu güce dair görüşlerinde farklılaşmıştı. Burada ise Fârâbî'nin daha önce mütehayyileye verdiğini gördüğümüz sûretleri saklama işini "hayal ve musavvire" diye isimlendirdiği ayrı bir kuvvet daha ihdas ederek ona tahsis etmektedir. Fârâbî'de ise hayal ve musavvire gücü bulunmamakta, dış duyudan gelenler ortak duyuda soyutlanıp ayrıştırılmakta ve bunlar mütehayyilede saklanmaktaydılar. Ancak her iki filozof da mütehayyile gücünün sûretler üzerinde tasarrufta bulunmasını ortak olarak kabul etmektedir. İki filozofun ortaklaştığı bu noktada İbn Sînâ mütehayyilenin bu işlemi irade doğrultusunda yaptığını söyleyerek Fârâbî'nin açık bıraktığı bir yere ekleme yapmaktadır (Black, 2000). Nitekim Fârâbî, mütehayyilenin sûretler üzerindeki tasarrufunu hangi etkiler altında yaptığına dair bir açıklamada bulunmamaktadır.

Mütehayyilenin manalar üzerinde işlem yapması konusunda Fârâbî'nin görüşleri nettir. O, manaların hem idrak edilmesi hem de sûretlerle birleştirilmesi eylemini mütehayyile gücüne yüklemektedir. İbn Sînâ ise mütehayyileyi *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *Dânişnâme-i Âlâi* gibi eserlerinde sadece hayal gücündeki sûretler üzerinde işlem yapan bir güç olarak tasarlarken son dönem eserleri arasında yer alan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta onu kendisine gelen sûretlerle vehimle algılanan manaları birleştirip ayrıştıran bir güç olarak kabul etmektedir (İbn Sînâ, 2005, s. 112; Akkanat, 2016, s. 183). Bu durum mütehayyileyi manalarla da ilişkisi olan bir güç haline getirmektedir. İbn Sînâ'da manaların idraki konusundaysa yeni bir güç denkleme gerecektir.

Musavvire ve mütehayyileyi bir birinden ayıran İbn Sînâ iç idrak güçleri konusunda bundan daha ileri bir adım atarak Fârâbî'de bulunmayan vehim gücünü ihdas eder. Fârâbî ile ilgili kısımda da görüldüğü gibi, o, hayvani nefsin en üst idrak gücü olarak mütehayyileyi kabul ediyordu. Hatta bu gücün hayvanlar için bir tür akıl gibi olduğunu söylemiştik. Nitekim daha sonra İbn Rüşd de Aristoteles'te bu gücü yorumlarken bunun akıl konumunda olduğunu söylemektedir (İbn Rüşd, 1997, s. 224). Fârâbî, idrak edilenlerde faydalı ve zararlının idrakini, bir diğer ifadeyle de buradaki yargı yetkisini bazen mütehayyileye bazen de akli nefse vermekteydi. İbn Sînâ ise burada farklılaşarak net bir şekilde bu eylemi vehim gücüne atfetmektedir. Şimdi, İbn Sînâ'da mütehayyileden ayrı bir güç olarak ihdas edilen vehim gücünü incelemeye geçmeden önce, yukarıda Fârâbî'nin



faydalı ve zararlının idrakini bazen mütéhayyileye bazen de akla atfetmesi sorununu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Fârâbî ile ilgili kısımda bu meselenin incelenmesini havale ettiğimiz yer burasıdır.

Söz konusu bu durum öyle görünüyor ki, Fârâbî'nin sistemi içerisinde kabul ettiği ama kavramsallaştırarak ayırmadığı insani ve hayvani nefis türlerinin eylemleri arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Fârâbî de insani nefis söz konusu olduğunda bütün bilişsel eylemleri aklın kontrolüne vermektedir. Bundan dolayı da insani nefsin teorik ve pratik bütün eylemleri akli gücün etkisindedir ve insan zihninin bu her iki yönü “akıl” olarak kabul edilir. Bu nedenle hayvani nefis söz konusu olduğunda bu eylemler mütéhayyileye atfedilirken insani nefis söz konusu olduğunda ise akıl gücüne atfedilmektedir. Aslında Fârâbî'nin bu eylemleri bazen akla atfederken kast ettiği şey insani nefisteki mütéhayyiledir. Çünkü insani nefsin bilişsel bütün eylemleri en nihayetinde aklın etkisi altındadır ve bundan dolayı da mütéhayyileye ait olan bu eylem akla atfedilmektedir. Ancak Fârâbî insani nefisle hayvani nefsin eylemleri ve bu eylemlere kaynaklık eden güçler konusunda farklı kavramsallaştırmalara gitmemektedir. *Es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki durumu böyle açıklayabiliriz. İbn Sînâ ise Fârâbî sisteminde mevcut olan bu yönü daha da belirginleştirerek onlara kavramsal düzeyde bir varlık bahşetmektedir. Şimdi İbn Sînâ'da vehim gücünün incelenmesine geçebiliriz.

Vehim, hayvani nefse ait bir güçtür. İbn Sînâ'nın vehim gücünü ihdas etmesini yukarıda musavvire ve mütéhayyile gücünün ayrılması konusunda yaptığımız gibi “farklı fiiller farklı güçlerdir” ilkesine dayandırabiliriz. Duyusalların sûretlerinin saklanması ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunulması ayrı fiiller olduğundan ayrı güçler tarafından yapılması gerekli görüldüğü gibi, idrak edilen sûretlerdeki manaların onların maddi yönlerinden çıkarılıp alınması da ayrı bir eylemdir. Bundan dolayı da burada ayrı bir nefsanî kuvvete ihtiyaç bulunmaktadır. İbn Sînâ bu nefsanî kuvveti “vehim gücü” olarak isimlendirir. Vehim gücü hem maddi duyusallardaki gayri maddi olan manaların idrak edilmesinde hem de mütéhayyilenin tasarrufuyla oluşan yeni terkipler üzerinde eylemde bulunmaktır (İbn Sînâ, 1959, s. 45, 1982, s. 202, 2005, s. 112, 2020, s. 40). Yani, onlardaki faydalı ve zararlı şeyleri idrak etmektedir. Vehim gücünün hem birinci hem de ikinci derecedeki sûretlerde örtük olarak bulunan manaları idrak



etmesini İbn Sînâ görünmeyen görülmeleri olarak da ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2013, s. 440).

İbn Sînâ'nın vehim gücü ve onun diğer güçlerle olan ilişkisine dair ifadelerine baktığımızda bunu hayvani nefsin en üstün gücü olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ona göre bu güç hâkim bir güçtür. Bu niteliğinden dolayı vehim İbn Sînâ'da hayvani nefse ait en temel yargı ögesi olarak da kabul edilmiştir (İbn Sînâ, 2021, s. 327; Black, 2000, s. 61, 1993). Fârâbî'de ise hayvani güçlerin en üst seviyesinde mütehayyile gücü bulunmakta ve hâkim güç olarak nitelendirilmekteydi.

Şimdiye kadar ortaya konulanlar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hem nefsin iç duyularına dair şemada hem de bu iç duyular içerisinde mütehayyile gücünün eylemleri hakkında nasıl farklılaştıklarını göstermektedir. Bu farklılaşmanın sebebi İbn Sînâ'nın "her bir filin kendine özgü bir güçle olması gerektiği" şeklindeki ilkesine gösterdiği sadakat olarak görünmektedir. Bu ilkeden hareketle nefsin iç idrakleri farklı güçlere ayrılmakta, bu da Fârâbî'nin görüşlerinden farklılaşmayı getirmektedir. Ancak her iki filozofun konu özelinde ayrışmaları bununla sınırlı değildir. İbn Sînâ'da mütehayyile gücünün eylemleri farklı bir yönden daha ayrışmaktadır. Bu yön az yukarıda sadece işaret etmekle yetindiğimiz türsel farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Şimdi bu yönü belirginleştirmeye çalışacağım.

İnsani nefis ve hayvani nefis idrakler söz konusu olduğunda ortak duyu organları ve iç idraklere sahip olmakla birlikte bunlar her iki tür nefiste aynı sonuçları doğurmamaktadır. Her ne kadar ifade edilirken insanda bitkisel ve hayvani nefse ait güçler bulunduğu söylene de bununla bu güçlerin insani nefiste bitkisel ve hayvani nefistekiyle aynı sonuçları doğurdukları kast edilmemektedir. Bu durum mütehayyile gücü için de geçerlidir.

Bu incelemede şu öncelikle ifade edilmelidir ki, insanda hayvani nefse ait olan arzu gücü ve hayvani nefse ait olan mütehayyile, mütevehhime ve hafıza gücü bulunduğu söylendiğinde bunun anlamı insanda hayvani ve insani olmak üzere iki ayrı nefsin bulunduğu değildir. İnsani nefis bu güçlere yani, hayvani nefsin güçlerine sahip olmakla birlikte tek bir nefistir (İbn Sînâ, 1959, ss. 250-262, 2005, s. 109, 2020, ss. 120-122). Bunun nasıl tek bir nefis olduğu ve bu konudaki farklı teorilerin incelenmesi müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Biz burada insani nefsin sahip olduğu hem



bitkisel nefse ait olan beslenme, büyüme ve üreme hem de hayvani nefse ait olan arzu gücü, mütéhayyile, mütevehhime, hafıza ve de diğerlerinden farklı olarak sahip olduğu akletme gücüyle birlikte insani nefis olarak tek bir nefis olduğunu ifade ederek incelememize devam edeceğiz.

İnsani nefsi diğer nefislerden tür olarak farklılaştıran onda bulunan akletme gücüdür. İnsanda ahlâkın ortaya çıkmasının nedeni de bu farklı güçlerle birlikte akletme gücünün onda bulunmasıdır. Bu güç sayesinde hayvani nefse ait olan istek gücü insani nefiste bulunduğu farklı sonuçlar doğurmaktadır. Arzu gücü, hayvani nefiste bulunduğu biyolojik canlılığın ve türün devamı yönünde doğrudan hedefini gerçekleştirilmeye odaklanırken insani nefisteyse akli güçle birlikte bulunduğundan dolayı arzu gücü adına hesapsız bir kendini gerçekleştirme ortaya çıkamamaktadır. Burada akli güçten dolayı utanma, hayâ, üzüme, ağlama, gülme gibi durumlar ve ahlâki ve hukuki önermeler meydana gelir. Oysaki gayri nâtık bir canlı arzu gücü doğrultusunda hareket ettiğinde onun hayvani nefsinde bu durumlar ortaya çıkmaz. Bu söylediklerimiz mütéhayyile ve mütevehhime gücü için de geçerlidir. Mütéhayyile gücü hayvani nefiste sadece sûretleri birleştirme ve ayırıştırma ve de sûretlerle mânâları birleştirip ayırıştırma fonksiyonuna sahiptir. Ancak insani nefis söz konusu olduğunda akli güç burada etkin olduğundan mütéhayyile gücü sayesinde ortaya farklı sanat dalları çıkmaktadır. Akli güç hayalde muhafaza edilen sûretleri mütéhayyile gücünün etkisiyle ve kendi rehberliğiyle bir araya getirmekte veya ayırıştırmakta, bundan dolayı da hayvani nefiste ortaya çıkmayan edebi veya görsel sanatlar insani nefis düzeyinde varlığa kavuşmaktadır. Benzer şekilde, mütevehhime gücü de insani nefis söz konusu olduğunda sadece faydalı ve zararlı olanı ayırmakla kalmamakta, bu verileri nâtık nefis kendi zâtı itibarıyla değerlendirerek buradan pratik alanla ilgili önermelere ulaşmaktadır. “Yalan kötüdür” veya “adalet güzeldir” şeklindeki önermelerin kaynağı akleden nefsin mütevehhimeden aldığı bu verilerdir.

Mütevehhimeye ait olarak bahsettiğimiz bu son özellik, aynı zamanda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın farklılaştığı bir diğer noktaya karşılık gelmektedir. Nitekim Fârâbî'yle ilgili kısımda görüldüğü gibi, o, mantığın temel ilkelerinin oluşumunu mütéhayyilede muhafaza edilen resimlerde bulunan akledilir yönlerin bilfiil hâle gelen akıldan etkilenmesine ve bu resimlerin



akleden kuvvette ilkeler şeklinde ortaya çıkmasına bağlıyordu (Fârâbî, 2021, s. 165). Fârâblı filozof mütehayyileye zihnin temel önermelerinin meydana gelmesi konusunda bu şekilde aracı bir rol yüklerken maddi varlıklardaki gayri maddi olan iyi ve kötü gibi yönlerin idrakini de mütehayyileye bağlıyordu (Fârâbî, 2020, s. 22). Buharalı filozof ise bu noktada hem iyi ve kötünün idrakinde hem de ahlâk alanındaki temel önermelere ulaşmada devreye yardımcı bir güç olarak vehim gücünü almaktadır. Bu sayede Fârâbî’de ahlâk alanında mütehayyile önemli bir güç iken İbn Sînâ’da ise aynı alanda vehim gücü öne çıkmaktadır. Bu noktada vehim gücünün hayvanlarda bulunduğu haliyle, yani akli kuvvet bulunmaksızın tümel önermelere ulaşmasının mümkün olmadığı konusunda Akkanat’ın çözümlenmeleri oldukça değerlidir (Akkanat, 2016, ss. 202-208).

İbn Sînâ ve Fârâbî’nin mütehayyile gücünün eylemleri konusunda farklılaştıkları bir diğer nokta da tasavvurların oluşumuyla ilgilidir. Tasavvurları insan zihninin bilgiye ulaşmasındaki ilk soyutlama adımı olarak ifade edebiliriz. Aynı zamanda kavramlara karşılık gelen tasavvurlar insanın düşünme eyleminin de temel malzemeleridir. Bu itibarla onlar tasdikle birlikte mantığın iki temel alanından biri olarak kabul edilir. Duyusalların insan zihninde bıraktığı izler olan tasavvurların oluşumu Fârâbî’nin nefsin güçlerine dair şeması içerisinde mütehayyile gücüne atfedilir. Mütehayyilede saklı olarak bulunan resimlerdeki tasavvura konu olan yönler akletme gücü bilfiil hâle gelip bu resimler üzerinde etkin olduğunda ortaya çıkar. İbn Sînâ’da ise Fârâbî’nin mütehayyileye yüklediği işlevler ihdas edilen yeni nefsanî kuvvetler olan “tasavvur ve hayal”, “mütehayyile” ve “vehim” ile paylaşıldığından tasavvurun oluşumu da bundan etkilenmektedir. İbn Sînâ’ya göre tasavvurun oluşumunda vehim ve hayal güçleri etkindir (İbn Sînâ, 1982, ss. 220-221, 2020, s. 85, 2020, s. 134). Hayal gücü bu sûretleri muhafaza ederken vehim de bunlardaki manaları soyutlayarak almaktadır.

Mütehayyilenin çeşitli derecelerdeki nübüvvetle ilişkisi konusunda her iki filozofun teorilerinin genel anlamda benzer olduğu görülmektedir (İbn Sînâ, 1959, ss. 169-182, 2020, ss. 136-143). Hatta Fârâbî mütehayyileyi geniş bir alanda işlevde bulunan nefsanî bir güç olarak konumlandırmasına rağmen nübüvvet söz konusu olduğunda daha ziyade onun sûretler üzerinde işlemde bulunması özelliğini öne çıkarmaktadır ki, bu İbn Sînâ’nın hayal ve vehmi ayrı birer güç olarak ihdas ettikten sonra doğrudan müte-



hayyileye ait bir eylem olarak kabul ettiği şeydir (İbn Sînâ, 1959, s. 173, 2005, ss. 195-199, 2020, ss. 136-142). Buradan hareketle de her iki filozofun nübüvvet teorilerinde mütéhayyilenin etkin ve benzer bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. İki filozofun teorileri arasındaki farklılıklar mütéhayyilenin kendisine üst bir kaynak olan nâtık kuvvet aracılığıyla gelenlere tayin ettiği resimleri bulduğu yerle ilgilidir. Fârâbî'de bu resimler mütéhayyilede saklandığı için mütéhayyile kendisinde bulunan resimlerden hareketle benzerler tayin ederken İbn Sînâ da ise bu resimler musavvire ve hayal gücünde saklı olduğu için mütéhayyile buradaki resimleri kullanır.

Sonuç

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın canlı varlığa ait nefsin güçleri şeması karşılaştırıldığında Fârâbî'de mütéhayyile gücünün oldukça geniş bir işlev ve eylem alanına sahipken Sînâ'da ise hayal ve mutasavvire ile vehim gücü olmak üzere iki yeni nefساني güç daha ihdas edilerek bu eylemler toplamda üç nefساني kuvvete paylaştırılmaktadır.

Mütéhayyile gücü Fârâbî'de hem sûretler hem manalarla ilişkili iken İbn Sînâ'nın eserlerinde ise son dönem çalışmalarından olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* hariç sadece sûretlerle ilişkili bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî'nin atfettiği eylemler dikkate alındığında mütéhayyile bir yönüyle edilgen, bir yönüyle de etken bir güçtür. İbn Sînâ'nın ifadeleri ise bizi mütéhayyileyi etken bir güç olarak konumlandırmaya götürmektedir (Akkanat, 2016, s. 167). Bu durum, Fârâbî'nin mütéhayyileye verdiği edilgenlik yönü olan resimleri alıp saklama özelliğinin İbn Sînâ tarafından kendisinin ihdas ettiği hayal ve musavvire gücüne verilmesinin sonucudur. İbn Sînâ'nın bu müdahalesi mütéhayyileyi etken ve edilgen olmak üzere iki tabiatlı bir güç olmaktan çıkarmaktadır.

Nefsin türü farklılaştıkça her iki filozofun nefsin güçlerine dair şemasında ortak olarak görülen güçlerin fonksiyonları değişmektedir. Bu durum mütéhayyile için de geçerlidir. Fârâbî'nin mütéhayyileye insani nefis söz konusu olduğundan hayvani nefistekinden farklı bilme özelliği yüklemesi bundan dolayıdır. Ancak o, bu gücün iki farklı nefisteki işlevlerine



yönelik ayrı kavramsallaştırmaya gitmemektedir. İbn Sînâ ise mütehayyile gücünün insani nefiste bulunduğunda sahip olduğu farklılığı göz önüne alarak onu “müfekkire gücü” olarak isimlendirmektedir.

Her iki filozofun da ifadelerini göz önüne alarak mütehayyile gücünün fiillerini (i) doğrudan fiiller ve (ii) aracılık ettiği fiiller şeklinde ikiye ayırabiliriz. Fârâbî'nin şemasına göre bu gücün doğrudan fiilleri: Ortak duygudan gelen resimleri saklamak, bu resimler üzerinde tasarrufta bulunmak, bu resimlerdeki faydalı ve zararlı gibi manaları idrak etmek, altında ve üstünde bulunan güçlerden gelen verileri kendisinde saklı olan resimlerle birleştirmektir. Bu şemaya göre mütehayyilenin aracı eylemleri de bilme, mantığın temel ilkelerinin oluşumu, nübüvvet, kehânet ve rüya gibi durumlarla ilgilidir.

İbn Sînâ'nın şemasında ise mütehayyilenin doğrudan eylemleri; hayal gücünde saklı duran sûretler üzerinde tasarrufta bulunma ve bu sûretlerle hafızadaki manalar arasında ilişkiler kurmaktır. Bu gücün aracılık ettiği eylemler ise düşünme (*tefekkiir*) (İbn Sînâ, 2005, s. 113) ve nübüvvet, kehânet ve rüya gibi durumlarda ortaya çıkan eylemlerdir.

Mütehayyile gücü hem hayvani hem de insani nefse ait olmakla birlikte, bu gücün her iki tür nefisteki fiilleri aynı değildir. Bu farklılaşmayı meydana getiren temel unsur insani nefiste akletme gücünün devreye girmesidir. İnsani nefiste mütehayyilenin eylemleri büyük oranda akılla ilişkilenmekte ve o aracı bir güç pozisyonuna girmektedir.

Mütehayyile Fârâbî'de hayvani nefsin en üstün gücüdür ve hayvanlara ait birçok zihni eylemin en üst seviyede sorumlusu olarak kabul edilmektedir. Bu durum mütehayyileyi hayvani nefiste hâkim bir güç konumuna çıkarmaktadır. Bundan dolayı da hayvanlarda bir tür akıl gibi fonksiyon icra etmektedir. İbn Sînâ'da ise mütehayyilenin etkinlik alanı öncesine yerleştirilen hayal ve musavvire gücü ile sınırlandırılırken bu gücün üstünde de vehim gücü ihdas edilerek hayvani nefsin zihinsel eylemlerinden sorumlu en ileri güç olma pozisyonu ortadan kaldırılmaktadır. Bundan dolayı da mütehayyile nefsin diğer güçleri arasında hâkim güç olma özelliğini kaybetmekte ve önemli ölçüde aracı bir güç haline gelmektedir. Bunun sonucu olarak da İbn Sînâ'nın şemasında hayvanlar için bir tür akıl ya da yönetici bir güç belirlemek gerekirse bu kesinlikle vehim gücüdür.



Kaynaklar

- Akkanat, H. (2016). *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller (İbn Sina Ekseni Bir Çözümleme)*. Karahan Kitabevi.
- Akkanat, H. (2019). *Aristoteles Psikolojisinde Rub ve Yetileri*. 2(2), 1-25.
- Aristoteles. (1980). *Fî'n-Nefs: Aristütâlis* (A. Bedevî, Ed.; İshak b. Huneyn, Çev.; 2. bs). Vekâletü'l-Matbûât.
- Aristoteles. (2000). *Hayvanların Hareketi Üzerine* (H. N. Erkızan, Çev.). Bulut Yayınları.
- Aristoteles (?). (2017). *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi* (Ö. Türker, Ed.; C. Şenel, Çev.). TÜBA.
- Aristotle. (1907). *Aristotle De Anima* (R. D. Hicks, Çev.). At The University Press.
- Aristotle. (1997). *Aristotle's Poetics* (J. Baxter & P. Atherton, Ed.; G. Whalley, Çev.). McGill-Queen's University Press.
- Az, M. A. (2017). *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Otto.
- Az, M. A. (2021). *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*. Klasik.
- Black, D. L. (1993). Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 32(2), 219-258.
- Black, D. L. (2000). Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. *Topoi*, 19(1), 59-75.
- Durusoy, A. (2005). İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 125-141.
- Ebherî, E. (2017). *İsâgûci ve Şerhi: Tabkik, Çeviri ve Şerh* (F. Özpilavcı, Çev.). Litera.
- Fârâbî, E. N. (1971). *Fusûlün Münteze'a* (F. M. Neccâr, Ed.). Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, E. N. (2020). *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri* (Y. Aydın, Çev.). Litera.
- Fârâbî, E. N. (2021). *El-Medînetü'l-fâzıla* (Y. Aydın, Çev.; 3. bs). Litera.
- Fazlur Rahman. (1963). İbn Sina. İçinde M. M. Sharif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy* (2. bs, C. 1). Otto Harrassowitz.
- İbn Rüşd. (2013). *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi* (M. Macit, Ed.; A. Arkan, Çev.; 2. bs). Litera.
- İbn Rüşd, E.-V. M. (1997). *Eş-Şerhu'l-Kebîr li-Kitâb'in-Nefs li-Aristû* (İ. el-Garbî, Ed.). el-Mecmaü't-Tunisi li'l-Ulum ve'l-Adab ve'l-Fünun [Beytül-Hikme].
- İbn Sinâ, E. A. (1952). Mebhasü 'ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyyeti. İçinde *Abvâlü'n-Nefs* (ss. 145-178). İsa el-Bâbî el-Halebî.



- İbn Sînâ, E. A. (1959). *Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ* (Fazlur Rahman, Ed.). Oxford University Press.
- İbn Sînâ, E. A. (1982). *Kitâbü'n-Necât*. Dâru'l-Âfâki'l-Cedide.
- İbn Sînâ, E. A. (2005). *İşaretler ve Tembimler* (A. Durusoy, Çev.). Litera.
- İbn Sînâ, E. A. (2013). *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı* (G. Deniz, Ed.; M. Demirkol, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Sînâ, E. A. (2020). *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında* (Ö. A. Yıldırım, Çev.). Litera.
- İbn Sînâ, E. A. (2021). *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs* (E. Altaş, Ed.; M. Z. Tiryaki, Çev.). Tüba: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Kâtibi, el-K. (2017). *Şemsiyye Risâlesi* (F. Özpilavcı, Çev.). Litera.
- Kindî, Y. b. İ. (1950). Fî Mâhiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ. İçinde A. Ebû Rîde (Ed.), *Resâ'ilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* (ss. 283-292). Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Kocakaplan, N. (2020). Platon'dan Plotinos'a Phantasia Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(1), 257-276.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Ross, W. D. (1923). *Aristotle*. Methuen and Co. Ltd.
- Sev, Y. G. (2019). Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine. *Meta Zihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2(2), 255-265.
- Yıldırım, Ö. A. (2022). Fârâbî'de Vahiy ve Nübüvvet: İlahi Manaların İnsani Kelimelere Dönüşmesinde Mütehayyile Gücünün Rolü. İçinde C. Kalkan (Ed.), *Mabiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı* (ss. 413-432). Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları.



Öz: Canlı varlığın iç duyularından biri olarak kabul edilen mütéhayyile gücü duyum ve akletme arasına yerleştirilir. Genel olarak bu güç Aristoteles'in fantazyaya olarak ifade ettiği güce karşılık gelirken İslam felsefesi içerisinde "musavvire", "vehim", "muhayyile", "mütéhayyile" ve "ortak duyu" olarak ifade edilmiştir. Bu çalışmada İslam düşünce tarihinin iki büyük filozofu Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bu güce dair görüşlerini incelenmeye çalışılacağı. Her iki filozofun da nefsin güçlerine dair şemalarında yer alan ve "mütéhayyile" olarak ifade edilen bu güce Fârâbî'nin atfettiği eylemlerle İbn Sînâ'nın atfettiği eylemler önemli ölçüde değişmektedir. Çalışmada bu farklılıkların öne çıkarılması, bunların nedenleri ve sonuçlarının ele alınması ve bu gücün geçirdiği dönüşümün ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, İbn Sînâ, Fârâbî, mütéhayyile gücü, fantazyaya, vehim.



Biyolojide Metafizik Yeni Arayışlar ve Epistemolojik Yansımaları

New Metaphysical Quests and Their Epistemological Reflections in Biology

ESRA KARTAL SOYSAL 

Marmara University

Received: 09.03.2023 | Accepted: 18.05.2023

Abstract: This article argues that the journey of modern biology, originating with “Darwinian evolution” and reaching its peak with the “modern synthesis” (genetics), has been renewed in the past three decades with the “extended evolutionary synthesis” (epigenetics) and this journey necessitates the assumptions of process metaphysics rather than the ones of thing metaphysics. Furthermore, this shift in metaphysics has implications for epistemological assumptions. Additionally, the article will demonstrate that the correlational concept of information based on process metaphysics, which is well-suited to the gene understanding of the extended evolutionary synthesis, may have a higher degree of resolution. Finally, the epistemic validity of the advice expected to be provided by predictive genetic tests will be questioned as one of the practical areas of reflection of this change in epistemology.

Keywords: Thing metaphysics, process metaphysics, gene, epigenetics, correlational information, philosophy of biology.



Giriş

Kayıtlı felsefe tarihi, birbirinden ayrılabilirliği şüpheli “varlık” (*being*) ile “oluş” (*becoming*) ideleri arasındaki yer kapma mücadelesinin bir arenası olarak da okunabilir. Yunan felsefe tarihinde *varlık* kavramı bir şeyin değişmeyen özüne, içsel doğasına atıfta bulunurken, *oluş* kavramı değişim veya gelişme sürecini imler. Adlandırmalar ve kavramlar değişse de tartışma bu iki kutbun “sabitlik” (*stability*) ve “değişim” (*change*) iddiaları üzerinden şekillenmiştir. 19. yüzyıl Avrupa’sında gün yüzüne çıksa da evrim, ne Darwin’le başlamış ne onunla bitmiş bir değişim argümanıdır. Türlerin sabitliği idesinden türlerin değişkenliği idesine geçişi ortaya koyan Darwin, önceki evrim tezlerinden farklı olarak mezkur değişim fenomenine bir mekanizma (doğal seçilim) önermiştir. Genetik ise bilhassa erken tarihinde değişim argümanından sapma sergilemiş, sabitlik görüşlerine yakınsamıştır. Genetiğin değişim fenomeni etrafında yeniden örgütlenmesi ise epigenetik eliyle gerçekleşmektedir (Kartal Soysal, 2020). Erken döneminde Darvinci evrim teorisini Mendel’in kalıtım yasalarıyla birleştiren genetiğin “modern sentez”i (*modern synthesis*) halen baskın paradigma olmaya devam etse de, epigenetik etkisiyle oluşmaya başlayan “genişletilmiş evrimsel sentez” (*extended evolutionary synthesis*) değişimi eksene alarak daha fazla sorunu çözmeye taliptir.

Bilim felsefecilerinin ana uğraşı olan epistemoloji, varlığını peşinen kabul ettiği şeylerin kendilerine değil bilgilerine yönelirken, evrenin en temel düzeyde *neliğini* anlamaya çalışan metafizik, bilimsel çabanın varoluş, varlık ve gerçeklik hakkındaki derin soruları ele almakta yetersiz olduğunu iddia eder. Kant sonrasında bilimsel çaba ile metafizik yorumlayışın yolları kesin olarak ayrılmış, ancak aynı hızla bu ayrışmaya itirazlar yükselmeye başlamıştır. Bilimin metafizik sorulara da cevap vermesi gerektiğini düşünen biyoloji felsefecileri itiraz edenler arasında yer alır. Bilim evren hakkındaki gerçekleri keşfetmeyi amaçladığına göre, gerçekliğin kendisi, yani metafizik ile ilgili bir şeyler söylemesinin beklenmesi şartı sayılmaz. Zira bilim insanları da çoğunlukla metafizik bir çerçeveye ihtiyaç duyar ve böylesi bir çerçevede iş görür.

Batı metafiziği genel manada “özcü” (*essentialist*) paradigmaya yaslanır. Bu metafizik dünyayı atomlardan, doğal türlerden, galaksilerden olu-



şan bir *şeyler*¹ dünyası olarak görür. *Şeyler*, varoluşun paradigmatik modu, evrenin temel yapı taşlarıdır. Var olan, bir *şey* olarak var olur. *Şey* belli bir öze² sahiptir, yani *onu o yapan* tanımlayıcı nitelikleri ve mekânsal-zamansal sınırları vardır (Vieira, 2017). *Şey* metafiziği, istikrarı açıklamak uğruna ve değişimin bilgisinden uzaklaşmak pahasına sabiteler, yani özler –Platon için idealar, Aristoteles için formlar– aramıştır. Tümeller (türler) bu sorunla baş etmenin klasik yolu sayılmışsa da değişim fenomeni, özcü metafizik için yinelenen bir sorun teşkil etmiştir. Türlerin değişmez sayıldığı bu metafizik türü, 18. yüzyılın ikinci yarısına değin varlığını korumuş, ancak bilimsel çalışmalar bundan sonra *şey* metafiziği yerine *süreç* metafiziğinin lehine sonuçlar üretmiştir. İlk elde, türleri değişmez ve ebedi kabul eden Aristotelesçi özcü paradigma, evrim teorisi eliyle yanlışlanmıştır.

Bu makalede “Darvinci evrim”e eklenen genetiğin “modern sentez”inin ve onu takip eden ve tamamlayan epigenetiğin “genişletilmiş evrimsel sentez”inin ışığında yol alan biyolojinin, artık özcü *şey* metafiziğinin kabulleri yerine, *süreç* metafiziğinin kabullerine uyarlanarak açıklanabileceği iddia edilmektedir. Gen kavramının bir yandan hala muamma olma özelliğini sürdürürken diğer yandan ilişkisel (*relational*), etkileşimsel (*interaccional*) ve bağıntısal (*correlational*) bir kavram olma yolunda ilerlemesinden ve genetiğe dair başlıca epistemolojik söylemin *şeyi* (geni) esas alan natüralist, determinist ve indirgemeci bir örgüyle kurulmuş olmasından dolayı *süreç* metafiziğinin epistemolojik düzleme de nüfuz etmesi beklenir. *Şeyin* bilgisinden *sürecin* bilgisine bu geçişte “bağıntısal bilgi”, açıklama gücü yüksek epistemik bir kavram olmaya adaydır. Bu makalede

¹ *Şeyler*: *Özler, maddeler, tözler, nesnelere*: Felsefi gelenek *sürecin* karşısına *şeyi* değil, *maddeyi/tözü* (*substance*) koymuştur. Dupré gerçekleriyle birlikte bu terminolojik soruna kendi çözümünü *sürecin* karşısına *şeyi* yerleştirerek önerir. Biz de onun seçimini kullanmayı tercih ediyoruz. Onun için *şey*, nispeten bağımsız ve süreklidir, olabildiğince açık sınırlara sahiptir ve başka *şeyler* içerebilir de onlarla örtüşmez. *Şey*, aynı zamanda bilgi konusudur. Daha da önemlisi *şey*, varsayılan durumu durağanlık (*stasis*) olan bir varlıktır. Eğer başka bir *şey* onunla etkileşime girince onu değiştirirse esas bu değişim açıklama gerektirir (Dupré, 2021).

² *Öz*: *Şeyin* sürekli varlığı için gerekli ve yeterli olan özellikler, *şeyin* belirli bir türe ait olmasını ve ait olmaya devam etmesini sağlayan özellikler.



ayrıca genetiğin pratik uygulamalarından biri olan öngörücü (*predictive*) genetik testler sonucunda hastaya verilen tavsiyenin de epistemik geçerliliği ve yeterliliği gözden geçirilmektedir.

1. Şeylikten Süreçliğe Metafizik Değişim

Şey metafiziğinde esas olan *durağanlık* iken açıklama gerektiren, *değişimdir*. Süreç metafiziğinde ise norm *değişimdir*, *istikrar* anlaşılmayı ve açıklanmayı gerektiren fenomendir. Öyleyse iki metafizik türünün odak noktaları tümüyle farklıdır. Peki biyolojik olgu ve olaylar hangi metafizik yaklaşımla daha büyük oranda açıklanabilir? Başka bir ifadeyle gerçeklik, zaman içinde *bir şekilde* değişen sabit (kalıcı) *şeyler*den mi oluşur yoksa o *şeyler*, insan algısının ele avuca sığmaz, katları açılan *süreçlerin* akışından çekip çıkardığı değişken (geçici) şekiller midir (Dupré, 2017)? Biyolojide *şeyleri* birbirinden ayırık ve kalıcı yakalamak zorsa da kimyada, mesela periyodik tabloda, atom numaralarıyla ayırt edilebilen kimyasal elementler sabit görünürler. Buna mukabil çağdaş fizik *şeyimsi* (*thing/matter/substance-like*) olmaktan ziyade *süreçimsi* (*process-like*) yapıya yakın görünmektedir. Fakat canlılar dünyasının *şeyin* metafiziğine uyumlu olduğunu söylemek zordur.

Biyoloji *şey* metafiziğiyle tutarlı görünmez, zira Batı felsefi geleneğinde *şeyin* en az iki temel belirlenimi vardır. *Şey*, öncelikle kendi kendine yeterlidir; varlığı yalnızca özüne, tanımlayıcı özelliklerine bağlıdır. İkinci olarak *şeyin* varsayılan durumu *durağanlıktır* (*stasis*); açıklama gerektiren, bir *şeyin* –değişmemesi değil– değişmesidir. Oysa yaşam bu iki belirlenime de uymaz. Öncelikle canlı sistemlerin beslenme, nefes alma, fotosentez vb. yoluyla çevrelerinden enerji çekme zorundalıkları, onların kendilerine yeterli oldukları iddiasını yanlışlar. Durağanlık ise ölüm demek olduğundan canlı sistemlerde bu kriter de karşılanmaz. Dahası, tüm hücre, organ ve organizmalar yaşam döngülerinin farklı aşamalarında çok farklı özelliklere sahip olabilirler. *Şey* metafiziği, *şeyin* varlığını durdurmaksızın temel özelliklerinin nasıl köklü değişimlere uğrayabileceği konusunu çelişkisiz açıklayamaz. Öte yandan *süreç*, değişmeden –kendiyile ayrı– kalan bir *şey* üzerinden değil, *şeyi* devam ettiren faaliyetler arasındaki nedensel bağlantılar üzerinden yapılır; mesela larvadan pupaya ve pupadan yetişkine geçişleri yönetir. *Süreç* bakış açısından hücreler, organlar, organizmalar,



dinamik bir biyolojik faaliyet akışındaki geçici girdaplardır (Dupré, 2017, ss. 5-7). John Dupré ve Daniel Nicholson'a göre:

Biyolojik dünya, *şeylerin* yapısal bir hiyerarşisi olarak değil, farklı zaman çizelgelerinde durağanlaşan dinamik bir süreç hiyerarşisi olarak organize edildiğinde oldukça farklı görünür. Biyolojik hiyerarşide hiçbir seviyede, sabit sınırları olan varlıklar ve sabit bir özellik repertuarı bulmuyoruz. Bunun yerine, hem organizmalar hem de parçaları, iç içe madde ve enerji akışlarının zarif bir şekilde düzenlenmiş kümeleridir. (Dupré & Nicholson, 2018, s. 27).

Bu biyolojiye haslık yüzünden canlılar dünyasını, *şeylerden* (*özlerden*) ziyade dinamik, etkileşen, geçici olarak genişletilmiş *süreç* hiyerarşileri açısından tanımlamak yerinde olacaktır (Jablonka & Lamb, 2020, s. 65). *Süreç* metafiziği, dünyaya bir dizi durağan, birbiriyle ilgisiz öge (*şey*) olarak bakmak yerine dünyayı oluşturan *süreçleri* incelemenin gereğini iddia eder. Çünkü temel olan *şeyler* değil, *süreçlerdir*. Özcü *şey* metafiziği gerçekliğin en temel yapı taşlarını bulmak için *şeyleri* arama eğilimindeyken, *süreç* felsefesi bunu yetersiz bulur, zira bu felsefi bakışta *süreçler şeylere* indirgenemezdir (Vieira, 2017).

Batı felsefesindeki belki de en eski tartışma, bir *değişim* dünyasında yaşadığımızı düşünenler ile dünyada temelde *istikrar* görenler arasındadır. Parmenides, Demokritus, Platon, Aristoteles, Aquinas, Descartes, Kant, Brentano, Strawson gibi *şeyleri* metafiziksel olarak daha temel olarak görenler Batı felsefesinde çoğunluğu oluşturmuştur. Heraklitos, Bergson, Whitehead, Rescher ve Dupré gibi *süreçleri* maddelerden daha temel olarak görenler ise azınlıktadır (Simons, 2018, s. 50). Parmenides'in iddiası, değişim her yerde açıktan gözlenebildiği için *prima facie* irrasyonel görünse de, atomcularınki daha rasyonel bir kısıya bürünmüştür. Atomculuğa göre tek gerçek değişiklik, evrenin gerçek bileşenleri olan ebedi ve özünde değişmeyen atomların yeniden düzenlenmeleri ve farklılaşan mekansal ilişkileridir. Yunan felsefesine ait atomcu görüş 17. yüzyıldan itibaren bilimsel düşünceye hükmetmeye başlamıştır. Bu dönüş Dupré ve Nicholson'a göre biyoloji için büyük bir kayıptır, zira yaşam bilimlerinin araştırılması için daha uygun olan Heraklitçi yaklaşımdır (Dupré & Nicholson, 2018). Heraklitos'un nehrine kişi iki kez giremez, çünkü ikincide ne nehir aynı nehir, ne kişi aynı kişidir. Buradaki "aynı" ile kastedilen sayısal



(*numerical*) bir özdeşlikten ziyade nitel (*qualitative*) bir özdeşliktir. Kişi dün olduğu kişiyle tam olarak aynı kiloda değildir, cilt hücreleri yenilenmiştir, yeni anılar edinmiştir; aynı şey nehir için de geçerlidir (Dupré, 2021, ss. 14-16).

Öyleyse *şey* için zaman içindeki kalıcılık sorunu ne anlama gelir? İnsanlar ve nehirler için sürekli değişim argümanı kolayca kabul edilebilir olsa da sandalye gibi daha stabil görünen varlıkların değişimini temellendirmek daha zordur. Kalıcılık sorusu için önce *sürecin* ne olduğu bilinmelidir. *Süreç* ya sadece bir değişim dizisidir ya da değişime uğramadan kalamayan bir madde/*şey* düzenlenmesidir. İnsanın insan olmaya devam etmesi için kalbin atması, hemoglobin moleküllerinin oksijen taşıması, DNA'nın eşlenmesi, metabolik reaksiyonların sürmesi gibi çok sayıda faaliyet gerekir. Hiçbir faaliyetin gerçekleşmediği bir insan ya ölmüştür ya da dondurulmuştur. Süreç ontolojisine göre kalıcı *şeyler*, altta akan faaliyetlerle korunan yapılarıdır (Dupré, 2021, s. 17). “Süreç ontologlarının gözünden kalıcı *şeyler*, bir süreç denizindeki istikrar (*stability*) örüntülerinden fazlası değildir.” (Rescher, 2006). Öyleyse *süreçler*, ontolojik olarak *şeyler*den önceliklidir.

Bir *sürecin* kalıcılığı ise farklı bir sorundur (Meincke, 2019). Tanım gereği, öncelikle hiçbir *süreç* değişmeden kalmaz. Ancak süreç sürekliliğine, değişimden önceki ve sonraki iki aşama karşılaştırılarak ve ilgili cihazlardan benzer olup olmadıkları görülerek karar verilmemelidir. Bu aşamalar arasında da nedensel süreklilik, doğru ilişkiler türünden kurulmalıdır. Bir yumurta ile kurbağanın aynı hayvanın yaşam döngüsünün aşamaları olduğunu ortaya koyan doğru türdeki nedensel tarih “zamaniçinde özdeşlik” (*genidentity*)³ olarak adlandırılır (Pradeu, 2018). “Zamaniçinde özdeşlik” çeşitli zamanlarda aşamaları olması itibarıyla birden çok varlıktan oluşan *şeyin* bir andan diğerine oluşumunun altında yatan varoluşsal ilişkidir.

³ *Genidentity* görüşü, David Hull tarafından anlamca önceden de ortaya konan, ilk olarak Kurt Lewin tarafından ad verilen ve daha sonra Hans Reichenbach tarafından detaylandırılan bir görüştür. *Genidentity* terimi Türkçe literatürde ilk kez bu makalenin yazarı tarafından “zamaniçinde özdeşlik” şeklinde tercüme edilmektedir.



Şeylerin özdeşliği daima ya hep ya hiç sorusu eşliğinde tartışılırken *süreçlerin* özdeşliği çok daha az belirlenmiştir. Zayıf nehir kollarının nihayetinde büyük nehirlerle katılan parçalar oluşu, *süreç* anlayışına örnektir. Bu durumda, büyük bir nehre akan bir kol, ayrı bir varlık olmak için ne kadar büyük olmalıdır? Ya da nehrin göl olmak için ne kadar genişlemesi gerekir? Bir nehir ile kolu veya akan bir nehir ile göl arasındaki sınırlar tam olarak nerededir? Sınır sorularının cevapları çoğunlukla belirsizdir. Birbirine bağlı süreçleri farklı bireylere bölme işlemi, nesnel gerçeklerle nadiren tam olarak belirlenir (Dupré, 2021, s. 17). Ancak bu olgu, zorunlu olarak bireylerin olmadığı sonucuna götürmez. Bu tür belirsiz sınırlara organizmalarda çokça rastlanır, dolayısıyla organizmaların *şeylerden* ziyade *süreçler* olarak daha iyi anlaşılacağı rahatlıkla öne sürülebilir.

Şey metafiziğine son dönemde en ziyade önem verenlerden David Wiggins'in çerçevesi canlılar dünyasını tanımlamak için münasip görünmemektedir. Bir organizmanın elbette maddi parçaları vardır; ancak bu onun zamansal parçalara da sahip olmasını engellemez. Wiggins'e göre çeşitli aşamalar bir organizmanın yaşam tarihine aittir, organizmanın kendisine ait değildir. Oysa *süreç* metafiziği, bir organizma ile çeşitli aşamalardan oluşan yaşam öyküsü arasındaki ayrımı peşinen reddeder. Organizma, kendi yaşam öyküsüdür ve bu nedenle, yaşam döngüsünün herhangi bir aşamasında bütünüyle mevcut olduğunu iddia etmek (Wiggins, 2016) yanıltıcıdır. Diğer bir deyişle *şey* metafiziği, bir *maddenin* (organizmanın) herhangi bir zamanda bütünüyle mevcut olduğu fikrini öne sürmesiyle en başından itibaren *süreç* metafiziğini dışlar (Dupré, 2021, s. 18). Öyleyse yaşam sistemlerini tanımlamak için en uygun görünen *süreç* metafiziği, modern biyolojinin yolculuğu içinde temellendirilmelidir.

2. Süreç Metafiziğini Gereksinen Genetik

Bu makalede modern biyolojinin evrimle birleşen ve genişleyen kolu olan genetiğin de *süreç* metafiziğine gereksindiği iddia edilmektedir. Öncelikle genetikte *şey* metafiziğinin kabulleri artık yetersiz ve hatta kimi zaman geçersizdir, çünkü gen hala bir muammadır ve dahi buna rağmen ilişkisel, etkileşimsel yönelimlerle genişlemektedir.



2.1. Gen Muamması

Genin ne olduğu (dolayısıyla ne olmadığı) hala tam olarak bilinmemektedir. Genin tarihinin tümüyle ele alınması son derece karmaşık bir meseledir (Burian, 2004, s. 131). Peki bilim insanları ve filozoflar gen terimini kullandıklarında neyi kastederler? İlk bakışta genler de basit veya karmaşık, sürekli veya süreksiz DNA dizileridir. DNA belirli bir yapıya sahip bir moleküldür. Bu yapının da genetik alfabe denen baz dizilerinden oluştuğu söylenir. Sözlükler, ansiklopediler, ders kitapları anlaşılır ve açık görünen tanımlar sunar. Ancak gerçekte kavram anlaşılmaz (*opaque*) kalır (Vieth, 2010, s. 109).

Gen kavramı, proteinler, lipitler ve karbonhidratlar gibi biyokimyasal varlıkların aksine, fiziksel bir varlık olarak değil, teorik biyolojide bir tür yer tutucu (*placeholder*) olarak doğmuştur. Oluşum (*genesis*) sözcüğüyle apaçık etimolojik bağın ima ettiği üzere bir *gen olmaklık*, kendisinden başka şeylerin doğmasını imler. Kavram, bir maddeye isim koyma niyetiyle değil, biyolojik formun nesiller arasındaki iletiminden sorumlu olduğu düşünülen ama bilinmeyen bir *şeye* (*o şey her ne ise*) atıfta bulunmak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır (Moss, 2003, s. 2).

DNA'nın yapısıyla ilgili bir gerçek varsa da genin ne olduğuyla ilgili tek bir gerçek yoktur. Gen kavramının referans potansiyeli geniştir. Öncelikle, biyologlardan ya da genetikçilerden oluşan tek bir topluluk yoktur. Farklı meşru çıkarılara sahip –farklı fenotiplerle uğraşan– uzmanlaşmış alt topluluklar vardır. Gen üzerine yapılan en erken araştırmalardan bazılarına imza atan Thomas Morgan ve ekibi için gen, tipik olarak, etkinleştirildiğinde veya devre dışı bırakıldığında belirli bir işlevi yerine getiren veya karakteristik bir etkiye neden olan bir kromozom segmentini ifade eder. Ancak bu –neredeyse somut olarak fehm edilen– segment, bir kromozomun ne kadarına tekabül etmektedir ve hangi işlevleri veya etkileri haizdir? Hangi kromozomun hangi parçasının hangi genleri içerdiğini belirlemek için çok emek harcanacaktır (Burian, 2004, ss. 137–142).

Pratik⁴ ve teorik terimleri birbirinden ayırmak bilim felsefecileri arasında yaygın bir tavidir. Örneğin, bir gazın “basıncı” ve “sıcaklığı” pratik terimlerdir. Anlamları, onları ilişkilendiren deneysel yasalara (örneğin

⁴ Deneysel, gözlemsel, operasyonel.



Boyle yasası) bağlı değildir. Teorik terimler ise farklı bir statüye sahiptir; anlamları gözlemsel prosedürlerle belirlenmez. “Kütle” veya “kuvvet”, fizikteki teorik terimlerin klasik örnekleridir. Teorik terimler, karmaşık bir simgesel yapıyla bağlantılı olarak anlaşılabilir. Bu nedenle anlamları, içinde gördükleri soyut ifadelerden oluşan bir ağa bağlıdır. Teorik terimler, iki karakteristik özellik sayesinde kolayca tanınabilir. İlk olarak, belirli bir zamanda, birçok farklı alana uygulanmalarıyla deyim yerindeyse teorik *düğümler*dir. İkinci olarak, anlamları zaman içinde, birbirini takip eden teorik çerçevelerin işlevleriyle değişir (Gayon, 2007, ss. 81–82).

Gen, teorik bir terimdir. Tüm teorik terimler gibi, birçok farklı araştırma alanı tarafından kullanılır ve anlamı da zaman içinde önemli ölçüde değişmiştir. Fakat bu, genin pratik bir tanımının var olmadığı anlamına gelmez. Gen tam da teorik bir terim olduğu ve soyut bir kavrama atıfta bulunduğu için adeta bir somutlaştırma çabasıyla onun, Mendel birimi, mutasyon birimi, rekombinasyon birimi, işlev birimi, sistron, protein kodlayan DNA dizisi veya düzenleyici/ operatör/ destekleyici rol oynayan DNA dizisi gibi pek çok pratik ayırıcı tanımı yapılmıştır. Her biri kromozomun farklı bölümlerini seçer veya genler için farklı özdeşlik kriterleri kullanır. 1980’lerde bu ayırıcı tanımlar da genişlemeye başlar. Şu anda ise biyoloji, Crick’in 1979’da “bölünmüş genler”le (*split genes*) ilgili makalesinde söylediği yerde sayılır: “Bu makale boyunca, gen kelimesini kasten gevşek bir anlamda kullandım, çünkü şu anda kesin bir tanım prematüre olacaktır.” (Crick, 1979, s. 270).

Öyleyse geni tanımlamak hassas bir sorundur, zira genler hakkında sorulabilecek *nerede, ne, ne zaman ve nasıl, kaç tane* gibi evrensel bilişsel soruların cevapları belirsizliğe mahkumdur. Modern moleküler biyologlar arasında, genlerin gerçekte organizmanın *neresinde* olduğu konusunda tereddüt sergilendiği gözlenir. 20. yüzyılın ilk yarısının genetikçilerine göre gen kelimesi kalıtsal materyalle sınırlandırılmalıydı. Modern moleküler genetik ise kalıttan büyük ölçüde ayrılmıştır. Bu önemli kavramsal ayrışma, gen adına büyük bir kafa karışıklığı yaratmıştır. *Genler nelerden*



oluşur ve yapıları nasıldır? Belirli bir genin uzamsal sınırları⁵ sorusu, genin moleküler tanımının ortaya çıkardığı en büyük zorluklardan biridir. Tekrarlanan (*repeated*), çakışan (*overlapping*) ve yuvalanmış (*nested*) genler gibi sıra dışı fenomenler (Barış, 2022, s.44), bir genin bileşenlerinin ve yapısının tam olarak ne olduğunu söylemenin zorluğunu artırır. Bir hücrenin ya da organizmanın yaşamında bir şeye *ne zaman* gen denebilir? Genetikçiyi, bir geni yalnızca uzamsal terimlerle değil zamana göre de düşünmeye zorlayan birçok süreç artık bilinmektedir. Zira gen bir kromozom üzerinde kalıcı olarak bulunmaz, çoğunlukla gelişimsel bir sürecin parçasıdır. Modern biyologlar genlerin *kaç tane* olduğu konusunda da kararsızdır. Örneğin, genin geleneksel tanımına göre insanlar yaklaşık 20-23 bin⁶ gene mi yoksa içerilen yaklaşık 500.000 farklı türde ökaryotik hücrenin de genleri de hesaba katılarak on kat fazlasına mı sahiptir (Gayon, 2007, ss. 88-91)?

Tüm bu belirsizlikler, genin teorik çerçevesinin ne kadar değiştiğini göstermektedir. Bu değişim içinde genin hala teorik bir kavram mı, yoksa teorik açıdan bir tutarlılığı olmayan sadece pragmatik açıdan kullanışlı bir kelime mi olduğu tartışmalıdır. Görünen o ki, gen kavramı artık klasik genetiğin altın çağında olduğu gibi teorik bir kavram değildir. Genin genel veya birleşik bir kavramını oluşturmak mümkün görünmemektedir. En iyi ihtimalle gen kavramı, birçok olası yapı ve sürecin belirsiz, ayırıcı bir listesidir.

2.2. Gen Genişlemektedir

Genin ne olduğu hala tam olarak bilinmese de o öte yandan ilişkisel ve etkileşimsel bir *süreç* bağlamına doğru genişlemektedir. Nicholson and Dupré'nin ileri sürdüğü *süreç* anlayışı, epigenetiğin kurucusu Conrad Waddington'un fikirlerini bağlamsallaştıran en iyi felsefi ve tarihsel açıklamalar içinde yer alır (Nicholson & Dupré, 2018). Çağdaş homoloji (kökendezlik) çalışmaları, bir fenotipin evrimsel kalıcılığının aynı malzeme

⁵ Bir gen sadece bir şey mi (örneğin, bir kodlama dizisi mi, süresiz bir ekson ve intron dizisi mi?), yoksa bu eksonların promotörleri, iç veya dış düzenleyici bölgeler ve genellikle kodlama dizilerinden çok uzak olan güçlendiriciler ile değişken bir ilişki yani *süreç* midir?

⁶ Kaynakta bu rakam 30-40 bin olarak geçmektedir, ancak günümüzde artık insandaki gen sayısının yaklaşık 20-23 bin civarında olduğu kabul edilmektedir.



girdilerine (örn. genler), aynı gelişimsel mekanizmalara veya aynı iletim sistemlerine sahip olmaya bağlı olmadığını göstermiştir. Bir soyda kalıcı olan, bileşenleri sürekli olarak dönen, dinamik bir etkileşim sistemidir. Bugün, 21. yüzyılın başlarında, organikçilerin vitalizm ile canlı dünyanın mekanik açıklamaları arasında kendilerine bir yol bulmaya çalışmaları gibi, çok sayıda biyoloji felsefecisi, canlılar dünyasını şeylik (madde/töz) açısından değil dinamik, etkileşen, geçici olarak genişletilmiş süreç hiyerarşileri açısından tanımlamanın, daha gerçekçi ve iyi bir rehber olduğunu savunmaktadır (Jablonka & Lamb, 2020, s. 65).

Genler bir bireyin doğal özelliklerini, yani *varlığını* (genetik) temsil ederken, onların zaman içinde nasıl ve ne ölçüde ifade edileceği veya düzenleneceği ise bireyin *oluş* (epigenetik) sürecini temsil eder. Epigenetiğin katkısıyla şekillenen genişletilmiş evrimsel sentezde, genetik merkezli oluşmuş modern sentezden farklı olarak kalıtımı açıklamak için genlerden fazlasına ihtiyaç duyulmaktadır. Evrimin birimi nadiren tek bir gendir. Edinilmiş özelliklerin kalıtımı (yumuşak kalıtım) deneysel olarak olası bir olgudur. Gelişimsel plastisite, evrimin önemli bir itici gücü sayılır. Sıçramalı evrim mümkündür; üretken fiziko-kimyasal süreçler ve gelişimsel sapmalar, evrimsel değişim oranlarını açıklamak için önemlidir. Evrim, çoklu ve birbiriyle etkileşen seçim düzeylerini içerir (Jablonka & Lamb, 2020, ss. 70-71). Epigenetikle birlikte moleküler biyolojinin sadece DNA'dan proteinlere aktığı yönündeki santral dogmasının aksine, DNA ile hücrenin geri kalanının etkileşim içinde olduğu giderek daha açık hale gelmiştir. Öyleyse gelişimsel plastisite, gelişimsel sapma, niş inşası ve çoklu kalıtım sistemleri gibi yeni fenomenler, gen merkezli (şey metafiziği) modern sentezden gelişim merkezli (süreç metafiziği) bu yeni senteze geçmeyi sağlamaktadır (Laland *ve ark.*, 2014, 2015).

Genişletilmiş sentezin dili adeta organikçilerin yeniden canlandırılan, güncellenen dilidir. Bazıları onu modern sentezin bir genişlemesi, bazıları da devrimsel bir geçiş addeder. Genişletilmiş sentezin en radikal savunularından Denis Noble, ekonomi, sosyoloji, siyaset bilimi ve felsefe gibi disiplinlerdeki tüm alanların gen merkezli bir evrimsel perspektifi benimsemişine ve bu perspektifteki değişimin insanlık anlayışımızı ve günlük yaşamlarımızı etkileyecek muazzam sonuçları olacağına dikkat çekmiştir (Noble, 2015; 2017). Psikolojik ve fizyolojik streslerin nesiller arası etkileri



olduğuna; insanın sosyal statüsünün, zihinsel ve fiziksel sağlığının, kalıtımın tüm boyutlarından etkilendiğine ve kendi kendini idame ettirecek kadar sağlam ama aynı zamanda kırılğan, karmaşık bir sosyal ve ekolojik etkileşimler ağının ortasında yaşandığına dair artan bir farkındalık vardır. Tüm bu sosyal ve psikolojik etkiler de *süreç* yaklaşımının isabetini desteklemektedir. Muteber epigenetik uzmanları Eva Jablonka ve Marion Lamb'a göre genişletilmiş sentez çevresindeki fikir birliği de günden güne büyümektedir (Jablonka & Lamb, 2020, ss. 74-76).

İşte bir yandan gen hala bir muamma olmasına rağmen diğer yandan da genişlediği, yeniden tanımlandığı ve *şey* metafiziğinin sınırlarının ötesine geçtiği için biyolojinin önemli bir kolu olan genetik de *süreç* metafiziğini gereksinmektedir. Zira Darvinci evrimle kapıdan tasfiye edilen *özcülük* (*şey* metafiziği), genetik paradigmanın erken döneminde sisteme bacadan yeniden girmiştir. Özcüler genetiğin organizmalar arasındaki farklılıklara anahtar sunacağını ummuşlardır. Ancak bu umut, çok geçmeden hayal kırıklığına uğratır. Öyle ki Darvinci evrim dahi, yeterince geniş bir perspektiften bakılırsa türler arasında keskin ayrımlar olmadığını söylemiştir. Bir mantar ile kelebek ilkece kesintisiz bir atalar dizisinin ilk ortak atasına kadar geri götürülebilirse aralarında keskin sınırlar olmadığı görülecektir. Keskin sınırlar yoksa, sınırları tanımlayan özler de yoktur (Dupré, 2017).

Bugünkü genetik bilgisiyle bakıldığında kurbağayı kurbağa yapan “öz” (artık öze “doğa” denir) ile kara kurbağasını kara kurbağası yapan “öz” arasında aşılabilir bir uçurum yoktur. Bu ayrım, doğal dünyanın sakinleri arasında pragmatik, dolayısıyla başka şekillerde de yapılabilecek bir ayrımdır. Türlerle özler yüklenemeyeceği gibi organizmalara ve onların gen gibi parçalarına da yüklenemez. Mesela “yer değiştirebilir öğeler”in (*transposable elements*) keşfi özcü gen anlayışını hatırı sayılır şekilde geride bırakmıştır. Natüralist bir metafizik için bu yeni keşifler, öz/doğa meselesine bakışı kökten değiştirecek güçtedir. Bilime dayalı natüralist metafizik, form ve işleve dayalı sabit özler olan *şeyleri* aramak yerine, herhangi bir *şeyliğin* geçici olduğu, çok daha dinamik bir resme gidilmesi gerektiğini iddia eder (Dupré, 2017).

Genetik sonrası epigenetikle varılan genişletilmiş sentezin, ilkelerini benimsediği *süreç* metafiziği epistemolojiyle birlikte pratik meselelere



uygulanmayı beklemektedir. *Şeylerin* neden özdeşliklerini (*identity*) kaybetmeden değiştiklerini açıklamak için özcü filozoflar değişim boyunca aynı kalan *özleri* varsaymışlardır. Theseus'un gemisi paradoksunun da gösterdiği gibi, aynı kalan çekirdeğin ne olabileceğini tespit etmek kolay değildir. Bir gemi uzun bir yolculuğa çıkar ve yol boyunca eskisinin yerine yeni kalaslar, çürüyenlerin yerine yeni kürekler konulması gibi hayati onarımlardan geçer. *Özcü* filozoflar için maddi olarak tamamen yenilenmiş olmasına rağmen geminin öncekiyle aynı gemi olması bir paradoks iken *süreç* filozofları için bu değişim, özdeşliğin zorunlu bir parçasıdır. *Süreç* metafiziğinde özdeşlik, bir şeyin kendisiyle sabit bir eşdeğerliği olmaktan çıkar. Özdeşlik olsa olsa program niteliğinde bir gelişimdir (Rescher, 2009). Yani bir *süreçin* özdeşliği, programının yapısal özdeşliğidir ve bu programın determinist olmasına gerek yoktur (Vieira, 2017).

Dünyaya bir *süreçler* çeşitliliği olarak bakmanın bilimsel ve felsefi avantajlarının yanında pratik faydaları da çoktur. *Süreç* felsefesi bizi daha uzun sürelere, bulanık sınırlara ve bağlantılı ilişkilere bakmaya davet eder. Program niteliğinde, ancak determinist olmayan bir *süreç* olarak genetik özdeşlik de, küçük, tekrar eden değişikliklerle yeniliği memnuniyetle karşılar. Bu metafizik varsayımlar altında, anlamlı bir yaşam, gerçek özü aramaktan ziyade onun sınırlarını genişletmeyi dert ediniz (Vieira, 2017).

3. Süreç Metafiziğinin Tetiklediği Epistemolojik Değişim

Son zamanlarda yaşamın *süreç* görüşünü savunan biyolog ve biyoloji felsefecileri, sürekli değişim ile karakterize edilen *süreçleri* ve durağanlık/sabitlik ile karakterize edilen *şeyleri* iki önemli soru eşliğinde sorgularlar:

1. *Şeyler* ve *süreçler* arasında ne tür ilişkiler mümkündür? Hem *şeyleri* hem de *süreçleri* canlılar dünyasını tanımlayan kategoriler olarak saymak mümkün müdür, yoksa bu iki kategori uyumsuz mudur?
2. *Şeyler* ve *süreçler* ile ilgili bir "öncelik" iddia edilebilir mi ve eğer edilebilirse bu iddianın gerekçeleri nelerdir? Zira önemli bir mesele de *şeylerin* mi *süreçlerin* mi önce geldiğini belirlemektir. İki çeşit öncelik iddia edilebilir: Ontolojik öncelik iddiası (biyolojik dünya aslında *süreçlerden* oluşur ve *şeyler süreçlerin* sadece kısmi ve geçici durağanlıklarıdır); ya da



epistemolojik öncelik iddiası (İnsan aklı için biyolojik dünyayı anlamanın en iyi yolu, *süreçler* yoluyla ona erişim sağlamaktır) (Simons, 2018, s. 96).

Bu görüşüne göre *süreç* görüşünün başlıca meselelerinden biri, bir sürecin nasıl tanımlanacağı ve zaman içinde nasıl takip edileceği sorusudur. Mezkur “zamaniçinde özdeşlik” idesi, süreç görünümünü açıklığa kavuşturmaya adaydır (Dupré, 2012; Baptiste & Dupré, 2013; Dupré, 2014). Bir *şeyin* zaman içindeki özdeşliğinin, iyi tanımlanmış bir dizi sürekli ilişki durumu tarafından verildiğini söyleyen ve yaşam dünyasında artzamanlı (*diachronic*) özdeşlik sorununu ele almaya yardımcı olan “zamaniçinde özdeşlik”, süreç yaklaşımının esasen ontoloji yerine epistemoloji odaklı olduğunu, temel iddiasının da “öncelik” olduğunu vurgular. Öncelik iddiasının içeriği ise şöyledir: Biyolojide *şey* ve *süreç* kavramlarının her ikisi de gereklidir, ancak *süreçler şeylere* önceliklidir. Başka deyişle *süreçler* önce gelir ve *şeyleri* tanımlamayı mümkün kılar (Simons, 2018, ss. 96–112).

Çok katmanlı “zamaniçinde özdeşlik” görüşü, öncelikle *süreçlere* epistemolojik yaklaşımın önemini vurgular. Süreç savunucularının genellikle ontolojik terimlerle düşünmesine (Baptiste & Dupré, 2013) mukabil epistemolojik yaklaşımda amaç, daha mütevazı bir şekilde süreç yaklaşımının biyologların pratik çalışmalarında nasıl bir fark yaratabileceğini göstermektir (Dupré & Guttinger, 2016). “Zamaniçinde özdeşlik” idesinin görevi, süreç felsefesi gözünden *şeylerin* hangi tempoda nasıl değiştiğini ve ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiklerini incelemektir. Böyle bir perspektif içinde değişim birincildir; düzenlilikler ve tekdüzelikler gibi görünürde değişimin yokluğu durumları ise ikincildir. Öyleyse, görünürdeki istikrar (*stability*), sürekli değişen süreçler açısından açıklanmalıdır (Simons, 2018, s. 109). Zira dünyayla ilgili esas dikkat çeken, *şeylerin* ne kadar değiştiğinden ziyade herhangi bir süre boyunca istikrarı nasıl sağladıklarıdır. Girdapların zaman içinde –geçici de olsa– durağan görünüm varlıklarını açıklamak, biyolojinin temel görevlerindedir (Dupré, 2017).

“Zamaniçinde özdeşlik” görüşü, ikinci olarak *süreç* yaklaşımının temel iddiasının “öncelik” sorunu olduğuna işaret eder ve nihayetinde *şeylerin süreçlerden* sonra geldiğini veya onlardan türetildiğini savunur. Başka bir



ifadeyle, süreç perspektifi *süreçlerden bireylere (şeylere)*⁷ gitmektedir (Simons, 2018, ss. 108-109). *Botryllus schlosseri*⁸ örneğinde belirgin şekilde görüleceği üzere başlangıç noktası, nerede başlayıp nerede bittiği bilinmeyen *bireyler (şeyler)* olamaz. Öyleyse, *şeyin (bireyin)* nerede olduğunu ve sınırlarının ne olduğunu söyleyen bilimsel olarak iyi tanımlanmış *süreçler* ile başlanmalıdır. *Botryllus schlosseri* örneği, diğer türlerdeki canlıların *bi-reyselliğini (şeyliğini)* düşünmek için de iyi bir modeldir. Canlıları tanımlamak için algı ve sezgilere güvenilemeyeceği için, canlıları tanımlayarak başlamak ve sonrasında onlarda hangi süreçlerin meydana geldiği sorusuya devam etmek isabetsizdir.

Öyleyse “zamaniçinde özdeşlik” görüşü “biyolojik birey” kavramına da şüpheyle yaklaşır. Süreç görüşüne göre, biyolojik varlıklar (genler, kromozomlar, hücreler, dokular, organizmalar, yaşam döngüleri vb.) farklı zaman çizelgelerinde geçici kararlılık modelleri olarak kabul edilmelidir. Az-çok iyi bir yaşam birliği anlamında bireysel organizma varsayılabilir, ancak sağduyu düzeyinde biyolojik birey kavramına, simbiyozun her yerdeki varlığını gösteren son çalışmalarla meydan okunmaktadır. Organizmalar sadece çevrelerine değil, simbiyoz yoluyla birbirlerine de bağlıdır. İnsan bağırsağında ve cildinde trilyonlarca mikrobiyal hücre yaşar. Bağırsak bakterilerinin sindirim, bağışıklık sistemi ve hatta gelişim için hayati olduğu, beyin ve sinir sistemi üzerinde de doğrudan etkileri olduğu giderek daha açık hale gelmektedir. Bu bulgular, bir canlının kendi kendine yeterli olduğunu iddia etmeyi imkansız kıldığı gibi canlının nerede başlayıp nerede bittiğini (sınırlarını) belirlemeyi de zorlaştırır (Dupré, 2017).

Scott Gilbert ve Alfred Tauber de bireyi, metabolizması konakçı ve mikrobiyomu arasında paylaşılan ve sınırları akışta olan, gözenekli ve bulanık bir holobiont, kompozit bir organizma ve ekosistem olarak görür. Gelişimsel-ekolojik nişini sürekli olarak inşa eden multigenomik holobiont da biyolojik bireysellik kavramını sorunlu hale getirir (Gilbert &

⁷ Canlılarda, özellikle popülasyon düzeyinde “şey”, türün “birey”i anlamına gelir. “Birey” terimi kullanıldığında “şey-süreç” karşıtlığındaki “şey” mefhumu kastedilmektedir.

⁸ *Botryllus schlosseri*, kolonyal bir ascidian tunikattır. Her biri merkezi bir kanal açıklığına sahip, göze çarpan yıldız şekilli örüntülerle düzenlenmiş, 2-4 mm parçaları olan, düz veya etli kolonilerdir.



Tauber, 2016). Ayrıca tüm bireylerin (organizmaların) sahip olduğu *genetik ve epigenetik özdeşlikleri* yanında bağışıklık sistemi temelli simbiyotik ilişkileri ve ekolojik-gelişimsel niş inşasını içeren *ekolojik özdeşliği* vardır. Ek olarak, bazıları (nöral hayvanlar) *sinirsel özdeşliğe* sahiptir, içlerinden bazısına da öznel deneyim bahşedilmiştir, dolayısıyla *psikolojik özdeşliklere* sahiptirler. Ve daha az sayıdaki (insanda sembolik olarak inşa edilen) *kültürel özdeşlikler* de oluşur. Bireyselliğin tanımlayıcı bir özelliği olan özdeşlik, alt ve üst sistemler arasındaki yanal, yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya etkileşimlerle iç içe geçmiş bir ilişkiler ağı olarak görülebilir (Jablonka & Lamb, 2020, ss. 65-67). Bu durumda ise *şey* metafiziğine dayanan gen (*şey*) merkezli epistemoloji işlevsiz hale gelir ve bu epistemik duruşun *süreç* metafiziğinin kabulleri nezaretinde güncellenmesi gerekir.

3.1. Şeyin Bilgisinden Bağıntısız Sürecin Bilgisine

İnsan kromozomunda tekrarlanan belirli bir DNA dizisi, bir kişinin Huntington hastalığının orta yaşta yıkıcı nörolojik bozulma yaratacağı – neredeyse– kesin bilgisini taşır. Benzer şekilde, kişinin arterlerindeki yağlı besin birikintileri ani ölüm olasılığı hakkında bilgi taşır. Klasik monogenik hastalıklar, tek bir gendeki hatanın/hataların neden olduğu hastalıklardır. Ancak “Huntington geni” diye bir şey yoktur, çünkü Huntington geni olacak spesifik bir fiziksel yapı yoktur. Hemen hemen her hastalık geni, olası bir hatalar setinden meydana geldiği için genin belki de soyut bir nesne olarak tasavvur edilmesi daha doğru olur (Dupré, 2005, ss. 201-208). Öyleyse genlerin taşıdığı bilginin benzersizliğinin ne olduğu açık değildir.

Biyolojide bilgi, ontogenezden (*birey oluş*) ziyade filogenezde (*soyuluş*) aranır. Zira biyolojinin temel meselesi formun çoğaltılmasıdır, başka ifadeyle organizmaların soylarından yeni organizmalar üretme yeteneğidir. DNA'nın benzersiz özelliği de kendi kendini çoğaltma kapasitesi olduğu için genler, bilgi depoları, kodlar, mavi kopyalar, metinler, planlar, programlar, tarifler, talimatlar veya aktif nedensel failer olarak yorumlanmıştır. Genetik paradigmanın erken döneminde bağlamdan bağımsız bilgi olarak tasavvur edilen (bilhassa “genetik program” ile birlikte) tüm bu metaforlar, gen kavramının hala bir muamma olduğu vasatta yanlıcıdır. Maddenin canlı varlıkları nasıl organize ettiğini (eğer böyle bir şey varsa) açıklamak, tüm Batı felsefe-bilim geleneğinin en temel ve zorlu soruların-



dan biridir. DNA dizilerinin kendi kendine yeten bir anlam taşıdığı, varlıklarının da bir şekilde ontolojik, zamansal ve nedensel olarak organizmadan önce geldiği varsayılmıştır. Epistemolojik olarak sağladığı retorik ve mecazi kaynakların yardımıyla şey metafiziğine dayanan gen kavramı, basit fiziksel madde ile organize biyotik form arasındaki köprü olarak tasavvur edilmiştir (Moss, 2003, ss. 2-3).

Ancak “genetik program” metaforuna dayanan üç temel epistemolojik yaklaşım, epigenetik paradigma sonrasında geçersizdir. Öncelikle, DNA’dan proteine tek yönlü bilgi akışını vaz eden santral dogma adım yanlışlanmıştır. Epigenetikle artık hücredeki diğer elementlerin DNA’yı etkileyen geçici veya kalıcı değişiklikler yapabileceği iyi bilinmektedir. Fakat genetik biliminin eğilimleri kültürel yorum kalıplarımıza nüfuz etmiştir (Kegley, 1998). Mesela nicedir kişiler “genetik olarak” yorumlanmaktadır. Zira program metaforu “natüralist”tir. Kültürel fenomenleri bilimsel fenomenler olarak yeniden tanımlamaya yönelik natüralist eğilimler, kültürel açıdan zengin ve çeşitli fenomenleri, bir doğa bilimi varlığına indirger.⁹ Örneğin bazı aile üyeleri normalden sık şekilde geniş bir ses aralığına sahiptir (Baharloo, 1998). Bazı ailelerde görülen bu ses aralığı genişliği sıklığı, genetik bir özellik için bir kanıt sayılabilirse müzikalite için genetik bir test yapılması düşünülebilir. Oysa ses aralığı genişliği müzikalite için ne gerekli ne de yeterlidir. Müzikalite, ses aralığı genişliğine indirgenemeyecek kadar karmaşık bir yetenektir.

İkinci olarak, “determinist” olan program metaforu geçersizdir. Kültürel olarak, fenotipi belirlemek için genlere nedensel bir güç atfetme eğilimi hakimdir. Oysa bilimsel olarak genlerin aktif olduğunu söylemek, bir organizmanın çok karmaşık nedensel bağlamında belirli bir rol oynadıklarını söylemekten öteye geçmez. İnsan yaşamı için biyolojik olanı, sosyal, kültürel ve çevresel olandan soyutlamak mümkün ve makul değildir. Ancak çoğu zaman fizyoloji ve psikolojinin açıklayıcı ilkeleri olarak genleri tekelleştirmeye yönelik determinist eğilimler ile genler, inşa edici bir zanaatkar olarak değerlendirilir. Örneğin genetik nedensellik, ses aralığı genişliğine ulaşmanın tek yolu değildir. Eğitim, bu özelliğe ulaşmanın

⁹ “Sevdiğim kişiyi bana çekici gördüğümü için değil, bağışıklık sistemlerimizin birleşmesi iyi (üremede başarılı) yavrular üreteceği için seviyorum” natüralist bir ifadedir.



genetik-olmayan bir nedendir. Öngörücü genetik testler, genler ve fenotipler arasında doğrudan nedensel bağlantılar varsayar. Fakat çoğu durumda, genlerden fenotipe giden doğrudan yol, genlerin nedensel kesin rolleri hakkındaki bilgi eksikliğimizden kaynaklanan ve determinizmi teşvik eden bir kısayoldur (Vieth, 2010, s. 107-108). Oysa genetik determinizm son 50 yılda üst üste darbeler almıştır. Genişletilmiş evrimsel sentez sayesinde gelişimin tümüyle determinist bir süreç olmadığı anlaşılmıştır. Hatta genetik programın yürüttüğü iddia edilen zaman uzunluğu, sürecin teleolojik olarak düşünülmesini neredeyse zorunlu hale getirmiştir (Dupré, 2005, s. 206-207).

Son olarak, “indirgemeci” olan program metaforu geçersizdir. Genişletilmiş evrimsel senteze kadar geçen sürede karmaşık biyolojik ve kültürel gerçekleri basit nedensel bağlantılara indirgeme eğilimi hakimdir. Genlerin hayatın konserini yönettiğini öne sürmek onları bu temele indirgemektir. Günümüzde genetik araştırmalar, nedensel bağlantılara ilişkin bir içgörü ortaya koymaktadır. Belirli bir genetik özellik, protein düzeyinde ve fizyolojide değişikliklere neden olur. Mesela şiddetli, geç ortaya çıkan ve ölümcül bir hastalık olan Huntington hastalığının nedeni budur. Genlerin pek çok hastalığın en azından bir boyutunu oluşturduğunu ve bazılarının nesilden nesle aktarıldığını kabul etmekte kimse zorlanmaz. Ancak modern sentezle birlikte bu düzenliliklerin nedensel temelini tekdüze olduğu ve tutarlı bir şekilde tek bir maddi temele (*gene, şeye*) dayandığı ima ve iddia edilmiştir. Buna mukabil genişletilmiş evrimsel sentez eliyle biyolojik açıklamalarda genlerin karmaşık bir nedensel süreçler ağında yalnızca bir etken olduğu görülmüştür (Stotz, Bostanci, & Griffiths, 2006). Bu ağın basit bir hiyerarşik düzeni yoktur (Vieth, 2010, s. 108).

Şey metafiziği, indirgemeci anlayışı motive ederek bilimsel çalışmayı körüklemiştir. Ancak biyolojik açıklamanın kimyasal ve fiziksel açıklamalara tümüyle indirgenmesi mümkün değildir (Dupré, 2012, ss. 128-142). Bilim insanlarının indirgemeci yöntemleri kullanmasının ürünü olarak bilimin kesin kazanımları olmuştur. Zira her şey aynı anda incelenemez ve bilim, bütünün iyi tanımlanmış parçalarına derinlemesine nüfuz ederek gelişmiştir. Ancak indirgemeci açıklamalar yalnızca belirli koşullar altında başarılı olabilir. İlk olarak, parçaların ilgili zaman ölçeklerinde sabit olma-



sı gerekir, ne var ki biyolojide böylesi örnekler yok denecek kadar azdır. İkincisi, mekanik bir açıklama belirli bir bağlam içinde uygulanabilir. Pratikte ise bu hükmü laboratuvar ortamında tam olarak gerçekleştirmek kolay değilken doğada gerçekleştirmek imkansızdır; zira doğada hiçbir şey etrafında olup bitenden bağımsız değildir. Mesela bir kalp, ancak ve ancak, sürekli değişen bir sahneye uygun şekilde tepki vererek ve eşlik ederek, sabit şekilde atmayı başarır (Dupré, 2017).

Görüldüğü üzere natüralist, determinist ve indirgemeci genetik program metaforu, epistemolojik olarak gerekçelendirilme şansını yitirmiştir. Zira gen ne sadece natüralist, ne sadece determinist, ne sadece indirgemeci bilgi düzeylerinden seslenir. Biyolojik bilginin bağlamı olsa olsa evrim, genetik, epigenetik, iletişim teorisi ve bilişsel sinirbilim arasındaki ağ olabilir. Jablonka ve Lamb'e göre Claude Shannon'ın "bağıntısal (*correlational*) bilgi kavramı", aranan –süreç metafiziğinin kabullerine uygun– sağlam epistemolojik temeli sağlamaya kabildir. Shannon'ın bilgi kavramını tahkim etmenin yolu, belirsizliği azaltmaktır. Belirsizlik, bir sistemin, içinde var olabileceği durumların sayısını ölçer (Shannon, 1948). Örneğin belirli bir gen, gelişmekte olan bir fenotip ile ilgili belirsizliği azaltırken, belirli bir iletişim ipucu, göndericinin durumu ile ilgili belirsizliği azaltır. Belirli bir nöral sinyalleme modeli ise alıcı bir nöron veya bir kasın tepkisi ile ilgili belirsizliği azaltır. Fakat tüm biyolojik sistemlerde, belirsizliğin azalması nihayetinde alıcıya bağlıdır (Jablonka, 2002). Alıcı, kaynaktan gelen biyotik/abiyotik girdiyi işlemeli veya yorumlamalıdır. Nasıl ki kör bir köstebek tarafından kara bulutlar yağmurun habercisi olarak yorumlanmazsa, bir çiçeğin üzerindeki ultraviyole desen de bir fare için bilgi değeri taşımaz. Oysa aynı ultraviyole desen bir arı için bilgidir. Bir kaynağın kendinde bir bilgi değeri yoktur. Öyleyse bilgi zaman içinde bir şebekede üretilir ve iletilir (Jablonka & Lamb, 2020, ss. 67–69).

3.2. Öngörücü Genetik Teste Dayalı Tavsiyenin Epistemik Geçersizliği

Bilimsel açıklamanın yönünü özcü şeylerden ele avuca sığmaz süreçlere kaydıran süreç metafiziğinin uygulamalı bilimin (genetiğin) epistemolojisi üzerinde derin etkileri vardır. Mesela hasta insan, bir mekanizma olarak görüldüğünde, bilim insanları hastalığın nedenlerini çoğunlukla genlerde aramaya meyillidir. Ancak aslolan değişim olduğunda hastalık beklenen



durum olurken açıklanması gereken, organizmanın hastalıktan kaçınma konusundaki üstün eğilimi olur (Dupré, 2017).

Biyolojik dünyayı bir *süreç* metafiziğine dayanarak tasarlamak pratikte nasıl bir fark yaratır sorusunun cevaplarından biri şu olsa gerektir: *Süreç* metafiziğinin kabulleri, genetik testlerin yapılış ve yorumlanış şekillerini farklılaştırır. Öngörücü genetik testler vasıtasıyla hekim hastaya tavsiye verir. Bu tavsiye rasyonel olmalıdır, ancak bunun önünde engeller vardır. Zira genetik test sonucunun epistemolojik statüsü ile tavsiyenin rasyonelliği ilişkilidir. Birinci engel, bilim felsefesi açısından gen kavramındaki belirsizlik ve tutarsızlıktır. Gen kavramı aynı anda soyut ve somut görünüşleriyle, betimleyici ve normatif kullanımlarıyla belirsizdir. Bu yüzden hastaya verilen tavsiyenin epistemolojik durumu havada kalabilmektedir.

Ayrıca öngörücü bir genetik test, bilimsel araştırmaya dayalı olarak kişinin genetik bilgisini ortaya çıkarmak için tasarlanmıştır. Genetik özelliklerin tanımlanması ve yorumu, büyük ölçüde *şey* metafiziğine dayanan natüralist, determinist, indirgemeci öncüllerden hareket ettiği için irrasyonellik içerebilmektedir. Zira öngörücü genetik testler, genotipler ile fenotipler arasında tek yönlü hiyerarşik ilişkiler ve ayrıca genler ile fizyolojik süreçler arasında doğrudan nedensel ilişkiler varsaydıkları için epistemolojik açıdan sorgulanmaya değerdir (Vieth, 2010). Söz konusu genetik nedensellik ilişkisi belirsiz olduğundan, bireysel bir karara yönlendiren tavsiye de ilkece belirsiz ve bilim felsefesi açısından temelsizdir. Fizyolojinin eşzamanlı veya artzamanlı soyut yönleri ve ilişkileri de öngörücü genetik test kavramının birer parçası değildir. Bilgi bağlamdan bağımsız değildir; bilakis bir bağlam içinde inşa edilmelidir. Ve genetik söz konusu olduğunda bu bağlam genişletilmiş evrimsel sentezle birlikte evrim, kalıtım, gelişim, sinirbilimin karşılıklı etkileşimlerinden doğar. Öyleyse öngörücü genetik testlerin nedensel önerileri, yalnızca monogenik hastalıklar söz konusu olduğunda tamamıyla meşrudur. Bunun dışındaki etkileşimsel durumlar için *süreç* metafiziğinin ilkelerine ve gereklerine göre düzenlenmeyen öngörücü genetik testler epistemolojik olarak sorunlar içermektedir.



Sonuç

Biyolojik dünyaya, yapısal bir *şeyler* hiyerarşisi olarak değil de, zamansal akış içinde yakalanan, durağanlık görünümünde, geçici ve fakat dinamik bir *süreç* olarak bakıldığında, biyoloji bilimini ele almak için kendilerinden yola çıkılan metafizik ve ona bağlı epistemolojik kabuller değişmek zorundadır. Genel olarak biyoloji, özelde ise genetik, *şeyin* metafiziğini aşır iç içe geçmiş ve birbirine bağlı dinamik bir *süreç* metafiziğine doğru yol almaktadır. Bu makalede modern biyolojinin Darvinci evrimden modern senteze, oradan da genişletilmiş evrimsel senteze kat ettiği yolun artık durağanlığı merkezine alan *şey* metafiziğinden, değişimi merkezine alan *süreç* metafiziğine geçişi gerektirdiği iddia edilmiştir.

Gen kavramının hala tatmin edici şekilde tanımlanmaktan uzak olduğu bir vasatta onunla ilgili açıklama denemeleri ve metaforlar çoğu zaman yanlış anlaşılmalara teşnedir. Genin kapsamı biyologlar tarafından teorik amaçlar için kullanıldığında açık görünse de kavramın göreceli netliği, uygulamada kaybolur. Ancak deneysel şekilde desteklenen bir *şey* vardır ki, gen kavramı özellikle epigenetik çalışmalarla birlikte ilişkisel ve etkileşimsel bağlamlarda genişlemektedir. Fakat genişleyen bu kapsama, *şey* metafiziğinin bir uzantısı olarak geni (*şeyi*) merkeze alan natüralist, determinist, indirgemeci epistemolojik açıklama modelleri cevap verememektedir. Öyleyse metafizik değişim epistemolojik değişimi de zorunlu kılar.

“Zaman içinde özdeşlik” görüşü gibi örnek yaklaşımlara göre *süreç* yaklaşımı epistemoloji merkezlidir. Ayrıca *süreçler şeyleri* önceler ve onları tanımlar. Öyleyse genişletilmiş evrimsel sentezle gen resminin değiştiği bir bağlamda *süreç* metafiziğine dayalı bağıntısal bilgi kavramı, epistemolojik sorunları çözmek için kullanışlı bir aday olabilir. Öyleyse *şeyliğe* (*gene*) dayalı natüralist, determinist, indirgemeci açıklamalar temelinde tavsiye veren öngörücü genetik testlerin epistemolojik olarak *-süreç* metafiziğinin ve bağıntısal bilginin ilkelerine ve gereklerine göre düzenlenmedikleri sürece- geçerlilikleri sorgulanmalıdır. Uygulamada pratik bir irrasyonellik kaynağı olan biyolojideki teorik (metafizik ve epistemolojik) tutarsızlık giderilmelidir.



Kaynaklar

- Bapteste, E. & Dupré, J. (2013). Towards a Processual Microbial Ontology. *Biology & Philosophy*, 28, 379-404.
- Baharloo, S., et al. (1998). Absolute Pitch: An Approach For Identification of Genetic and Nongenetic Components. *American Journal of Human Genetics*, 62, 224-231.
- Bariş, M. (2022). *Umut ve Kaygı Arasında: Genetik Bir Müdahale/ Biyoetik Bir Çözümleme*. İstanbul: Betim Kitaplığı
- Burian, R. M. (2004). On Conceptual Change in Biology: The Case of the Gene. *The Epistemology of Development, Evolution, and Genetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 126-144.
- Crick, F. (1979). Split Genes and RNA Splicing. *Science*, 204, 264-270.
- Dupré, J. (2005). Are There Genes? *Philosophy, Biology and Life*. (Ed. A. O'Hear). Cambridge: Cambridge University Press, 193-210.
- Dupré, J. (2012). *Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Dupré, J. (2014). Animalism and the Persistence of Human Organisms. *Southern Journal of Philosophy*, 52, 6-23.
- Dupré, J. (2017). Metaphysics of Metamorphosis, *Aeon Essays*, November 30.
- Dupré, J. (2021). *The Metaphysics of Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dupré, J. & Guttinger, S. (2016). Viruses as Living Processes. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 59, 109-116.
- Dupré, J. & Nicholson, D. J. (2018). A Manifesto For a Processual Philosophy of Biology. *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. (Ed. D. J. Nicholson & J. Dupré). Oxford: Oxford University Press, 3-45.
- Gayon, J. (2007). The Concept of the Gene in Contemporary Biology: Continuity or



- Dissolution? *The Influence of Genetics on Contemporary Thinking (Logic, Epistemology, and the Unity of Science Vol. 6.* (Ed. A. Fagot-Largeault, S. Rahman & J. M. Torres). Dordrecht: Springer, 81–96.
- Gilbert, S. F. & Tauber, A. I. (2016). Rethinking Individuality: The Dialectics of The Holobiont. *Biology & Philosophy*, 31, 839–853.
- Jablonka, E. (2002). Information: Its Interpretation, Its Inheritance, and Its Sharing. *Philosophy of Science*, 69(4), 578–605.
- Jablonka, E. & Lamb M. J. (2020). *Inheritance Systems and the Extended Synthesis (Elements in the Philosophy of Biology)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kartal Soysal, E. (2020). *Gen Ötesi-İnsan Somrası: Epigenetik Felsefesine Giriş*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Kegley, J. A. K. (1998). Genetic Information and Genetic Essentialism. Will We Betray Science, The Individual, and The Community? *Genetic Knowledge, Human Values and Responsibility*. (Ed. J. A. K. Kegley). Lexington: ICUS, 41–66.
- Laland, K., Uller, T., Feldman, M. et al. (2014). Does Evolutionary Theory Need a Rethink? Yes, Urgently. *Nature*, 514 (7521), 161–164.
- Laland, K. N., Uller, T., Feldman, M. W. et al. (2015). The Extended Evolutionary Synthesis: Its Structure, Assumptions and Predictions. *Proceedings of the Royal Society B*, 282 (1813), 20151019.
- Meincke, A. S. (2019). The Disappearance of Change: Towards a Process Account of Persistence, *International Journal of Philosophical Studies*, 27(1), 12–30.
- Moss, L. (2003). *What Genes Can't Do*, Cambridge and London: The MIT Press.
- Nicholson, D. J. & Dupré, J. (2018). *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Noble, D. (2015). *Yaşamın Müziği*, çev. Esra Kartal Soysal, İstanbul: Papersense Yayınları.



- Noble, D. (2017). *Dance to the Tune of Life: Biological Relativity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pradeu, T. (2018). Genidentity and Biological Processes. *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. (Ed. D. J. Nicholson & J. Dupré). Oxford: Oxford University Press, 96–112.
- Rescher, N. (2006). *Process Ontological Deliberations*. Frankfurt: Ontos.
- Rescher, N. (2009). *Ideas in Process: A Study on the Development of Philosophical Concept*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Shannon, C. (1948). The Mathematical Theory of Communication. *Bell System Technical Journal*, 27, 379–423.
- Simons, P. (2018). Processes and Precipitates. *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. (Ed. D. J. Nicholson & J. Dupré). Oxford: Oxford University Press, 49–60.
- Stotz, K. C., Bostanci, A. & Griffiths, P. E. (2006). Tracking the Shift to “Postgenomics.” *Community Genetics*, 9, 190–196.
- Wiggins, D. (2016). Activity, Process, Continuant, Substance, Organism. *Philosophy*, 91, 269–280.
- Vieira, C. (2017). Which is More Fundamental: Processes or Things, *Aeon Essays*, November 6.
- Vieth, A. (2010). Conceptual and Ethical Problems in The Epistemology of Genetic Information, *New Genetics and Society*, 29(1), 103–116.



Öz: Bu makalede, öncelikle, “Darvinci evrim” ile başlayan, “modern sentez” (genetik) ile zirvesine ulaşan, son otuz yıldır “genişletilmiş evrimsel sentez” (epigenetik) ile yenilenen modern biyolojinin yolculuğunun şey metafiziğinden ziyade süreç metafiziğinin kabullerini gerektirdiği ve metafizikteki bu değişimin epistemolojik kabulleri de etkilediği iddia edilecektir. İkinci olarak, genişletilmiş evrimsel sentezin gen anlayışına göre süreç metafiziğine dayalı bağıntısal bilgi kavramının daha yüksek bir çözüm değeri taşıyabileceği ortaya konacaktır. Son olarak, epistemolojideki bu değişimin pratik yansıma alanlarından biri olarak da öngörücü genetik analizlerin vermesi beklenen tavsiyenin epistemik geçerliliği sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şey metafiziği, süreç metafiziği, gen, epigenetik, bağıntısal bilgi, biyoloji felsefesi.



Beden Üzerine Tıbbî ve Felsefî Bir Analiz

A Medical and Philosophical Analysis on the Body

ŞAHİN EFİL 

İnönü University

Received: 17.03.2023 | Accepted: 30.06.2023

Abstract: The knowledge and experience of physicians about the body was very limited since the anatomical examination of the body was not allowed in classical cultures. The abolition of the dissection prohibition and Descartes' re-drawing attention to the body is very critical in terms of its examination. Moreover, with the advancement of science and technique, the development of medicine and medical instruments has allowed the body to be studied more closely and in more detail. While the soul became the subject of philosophy in the classical period, later the body became the subject of philosophy as well. In modern medicine, the body has revealed itself as a mere fact and a mechanical system, a dilemma has emerged in the form of the body, which is the subject of medical science, and the body that the patient experiences. Thus, the body has become an important problem in clinical medicine. The main subject of the article is to deal with the body from a medical and philosophical point of view. Its purpose is to go back to the main concerns and thoughts behind these questions and problems, to analyze and discuss the body with its medical and philosophical dimensions, and to question the body understanding of clinical medicine. Thus, this study focuses on interconnected questions such as how the body turns into a problem in medicine in the modern era, what are the thoughts that make it a problem, and how we should face these thoughts. In addition, in this study, we aim at to reach the following conclusion: The body is a reality that does not remain as a 'thing-in-itself' as predicted by positivism, dualism and clinical medicine, but always exceeds the sum of its own existence and overflows itself.

Keywords: Body, medicine, philosophy, phenomenon and event.



Giriş

Klasik tıpta ruh ve beden tıbbın ilgi alanına girerken, klasik felsefede ise bedenden ziyade ruh felsefenin konusu olmuştur. Post-modern felsefede ise, Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Maurice Merleau-Ponty gibi filozoflar, klasik felsefeden farklı olarak bedeni çeşitli boyutlarıyla felsefi olarak tartışmaya açmış ve analiz etmişlerdir. Böylece beden sadece tıbbın konusu olmaktan çıkmış, aynı zamanda felsefesinin de ilgi alanına girmeye başlamıştır. Öyleyse çağımızda felsefenin ruhun yanı sıra bedeni de konu edindiği ve yavaş yavaş bir beden felsefesinin oluşmaya başladığı söylenebilir. Hem sağlık ve hastalık bakımından hem de bir bilinç varlığı olarak insan için bedenin önemi ve değeri her şeyin üstündedir. Buna rağmen 20. yüzyıla değin bedenin ne olduğu üzerinde pek durulmamış, sadece onun nasıl çalıştığı merak edilmiş ve daha çok onun çalışma tarzına odaklanılmıştır (Esenyel, 2016, s. 7). Bu çalışma, ‘klasik tıpta beden nasıl anlaşılmış ve yorumlanmıştır?’ gibi bir sorunun peşine düşmez. Çünkü bedenin tıpta ciddi bir soruna dönüşmesi daha çok modern dönemde vuku bulmuştur. Burada akla bazı önemli sorular gelmektedir: Doktorun beden anlayışına odaklanan ve hastanın beden tecrübesini ciddiye almayan bir tıbbî yaklaşım mazur görülebilir mi? Kaldı ki, bazı filozofların doktorun bilimsel incelemeye konu ettiği bedene nesnel beden, hastanın acı ve ağrı tecrübesine işaret eden bedene ise öznel beden adını vermiş olmaları, doktor ile hasta arasında ilişkinin sorunlu olduğunu ve orada ciddi bir gerilim bulunduğunu göstermektedir. Buna göre doktor, öznel beden, hasta ise nesnel beden karşısında birer yabancı durumundadır. Bu iki beden anlayışı arasındaki uçurum (fark), gerilim ve yabancılaşma sorunu nasıl aşılabilir? Bedeni, salt olgusal ve mekanik bir gerçeklik gibi tasarlamak, gerçek insan bedeni ile ne kadar bağdaşmaktadır? Bu durumda ‘beden tıbbî ve felsefî olarak nasıl yorumlanabilir? Böylece bu çalışma modern dönemde bedenin tıpta nasıl soruna dönüştüğü, onu sorun haline getiren şeylerin ne olduğu ve bu düşüncelerle nasıl yüzleşmemiz gerektiği gibi birbirine bağlı sorulara odaklanmaktadır. Buna göre modern tıpta bedenin ne anlama geldiği ve onun nasıl yorumlanacağı kritik bir soru ve sorun haline gelmektedir. Klinik “tıpta beden, anatomik ve fizyolojik olarak hastalıkla ilişkilendirildiği ve bu açılardan gözlemlenebilen, bilimsel olarak analiz edilebilen ve anlaşılabilen belirli bir tür malzeme nesnesi



olarak görüldüğü için bedenin fenomenolojik araştırması tıp için özellikle önemlidir” (Güzeloğlu, 2022, s. 157). Anladığımız kadarıyla tıp tarihinde bedenin ‘*beden*’ olduğunun fark edilmesinde, anatomik ve fizyolojik olarak incelenmesinde ve tanınmasında iki temel husus belirleyici olmuştur: Bunlardan biri, uzun bir tarihi geçmişe sahip olan teşrih (otopsi, diseksiyon, anatomik inceleme) yasağının kalkması ve bedenin anatomik incelemeye açık hale gelmesi, diğeri de modern çağda Descartes’ın bedene yeniden dikkat çekmesi ve onun varlığını vurgulamasıdır. Bu gerçeği klasik dönemde ilk defa fark eden ve tıbbın gündemine getiren hekimlerin başında Hipokrat gelmektedir. Onun sağlık ve hastalık hususunda fiziksel dünyaya, özellikle bedene odaklanması belli ölçüde bedenin ön plana çıkmasına yol açmıştır (İbnBahtîşu, 2014, s. 52). Ancak neredeyse klasik kültürlerin hemen hepsinde var olan teşrih yasağı bedenin varlığını unutturmuş, tanınmasını asırlarca engellemiş ve geciktirmiştir. Tıbbın ve hekimlerin bedeni gerçek anlamda tanımaya başlaması bu yasağın kalkmasıyla gerçekleşmiştir (Bynum, 2014, s. 47). Teşrih yasağı klasik dönemde bazı dini ve kültürel gerekçelere bağlı olarak açığa çıkmış ve savunulmuştur. Burada Tanrı’nın yarattığı insana veya onun bedenine müdahale etmenin gerçekte Tanrı’ya karşı çıkmakla (günah) eşdeğer olarak algılanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Teşrih yasağına rağmen antik dönemde ve Orta Çağ’da hekimlerin insan anatomisiyle ilgili az da olsa bazı önemli bilgi ve tecrübelerle sahip oldukları bilinmektedir. Örneğin Galen’in insan anatomisi hakkında daha gerçekçi bilgi ve deneyimler elde etmek ve bedeni yakından tanımak için hayvan anatomisi üzerinde uzun yıllar çalıştığı ve bu konuda birçok deney yaptığı bilinmektedir. Ancak bu husus, onun beden konusunda bazı kritik bilgi ve tecrübeler elde etmesine imkan verse de insan anatomisi hususunda yanıltıcı bilgilerin açığa çıkmasına da yol açmıştır. Çünkü insan anatomisi ile hayvan anatomisi arasında belli bir benzerlik olsa da temelde onlar önemli ölçüde birbirinden farklıdır (Conforti, 2014, s. 501-502)¹.

Modern dönemde ise, her ne kadar beden teşrihinin temel hedefi, bedenin tıbbî bakımdan araştırılması olsa da beden Rönesans’ı somutlaş-

¹ Örneğin Galen’in insanın alt çene kemiğinin iki kısımdan oluştuğuna dair tespitinin XIII. yüzyılda Mısır’da yaşanan korkunç sefalet sırasında ölmüş, ancak gömülmemiş sayısız insan iskeleti üzerinde yapılan gözlemlerde yanlış olduğu fark edilmiştir.



tırma ve ispat etme çabasının bir uzantısı olarak düşünülmüştür. Ayrıca bu araştırmalar geliştikçe birçok anatomi atlası sanatla anatomi arasındaki ilişkiyi ve birliği de güçlendirmiştir (Porter, 2016, s. 65-84). Böylece bedenin teşrih edilmesi, tıbbın yanı sıra sanatta, bilim ve düşüncede yaratıcılığın ve farklılığın bir sembolüne dönüşmüştür. Bununla birlikte Descartes'ın ruh ve bedeni farklı birer töz (cevher) olarak kabul etmesi (Descartes, 1996, s. 187), ruh ve beden ayrımı, insanın mekanik bir varlık olarak telakki edilmesi gibi önemli sorunları beraberinde getirir de aslında bedenin başlı başına bir töz olması, bedenin '*beden*' olduğunu ortaya koyan ve bedene yeniden dikkat çeken oldukça kritik bir yaklaşımdır. Bu bakımdan onun bize yeniden hatırlattığı ve fark ettirdiği en önemli husus ruhtan ziyade bedenin kendisi olmuştur. Böylece Descartes, klasik dönemde varlığı pek kabul edilmeyen ve daha ziyade ruha (indirgenen) feda edilen bedeni yeniden tıp ve felsefenin gündemine getirmiş ve farklı bir beden anlayışının açığa çıkmasına yol açmıştır. Bu, mekanik beden veya mekanik insan anlayışıdır. James A. Marcum'un işaret ettiği üzere mekanik beden anlayışının oluşmasında Descartes ve Newton gibi isimler oldukça etkili olmuştur. İlk mekanik beden anlayışıyla, diğeri ise mekanik dünya görüşü ile modern tıbbın mekanik beden anlayışının (tasvir) oluşmasında çok önemli bir rol oynamıştır (Marcum, 2004, s. 36-37). Bilindiği gibi klinik tıbbın temel ilgi alanı, konusu ve nesnesi bedendir. Bir insanın ruhanî (gayri maddî) bir varlık olduğu ve bedenin ortadan kalktığı düşünüldüğünde tıp bilimi ve pratiğinin ilgileneceği bir nesne ve temel bir konu da kalmaz (Güzeloğlu, 2022, s. 157). Teşhis ve tedaviye dönük bütün araştırmalar, tıbbî ölçümler, deney ve gözlemler beden üzerinde ve bedenden hareketle yapılmaktadır. Bu yüzden, beden, insanın kendisi kadar tıp için de son derece önemli ve vazgeçilmez bir gerçekliktir. Hipokrat'ın "dikey açıklama modelinden yatay açıklama modeline geçiş yapmış olması" (Jouanna & Magdelaine, 2021, s. 29-30) beden söz konusu olduğunda tıbbî düşüncenin kaderini geri dönülmez bir biçimde etkilemiş ve belirlemiştir.

Dikey açıklama, Hipokrat öncesi tıp pratiğinde neredeyse bütün hastalıkların ortaya çıkışının tanrılar ve demonlar gibi gayri maddî güçlerin etkisiyle açıklandığına işaret etmektedir. Yatay açıklama ise, temelde bedene ve bedenin içinde yaşadığı fiziksel dünyaya gönderme yapmaktadır.



dır. Metaforik olarak söyleyecek olursak yatay açıklama, Hipokrat için tıbbın gökyüzünden yeryüzüne indirilmesi anlamına gelmektedir. Her iki açıklama tarzı birbirine tamamen zıt ve birbirinden oldukça farklı bir teşhis ve tedavi anlayışını öngörmektedir. Hipokrat, sağlık ve hastalığın temel nedenlerini, teşhis ve tedavi yöntemlerini gayri maddî güçlerde değil, bedende ve bedeni kuşatan fiziksel dünyada aramıştır. Bu yüzden, Hipokrat “bedenin gizemleriyle karşılaştığında onları iyice anlamak için zekasını, duyarlarını ve mantığını üst düzeyde kullanmıştır” (Jouanna & Magdelaine, 2021, s. 20). Bu da bedenin mahiyetini, nasıl bir yapıya sahip olduğunu ve bedenin ‘*beden*’ olduğunu fark etmek için makul yollardan biridir. Teşrihin önemi ve vazgeçilmez değeri bu anlayışın bir devamı olarak da görülebilir. Zira “teşrihle birlikte başlayan ve insan bedeninin derinlerine inen keşif yolculuğu Batı tıbbını benzersiz kılan bir şeydir. Bu yolculuk, sağlık ve hastalıkla ilgili kilit bilgilerin bedenin her bir noktasının didik didik edilmesiyle elde edilebileceğine yönelik inancı daha da güçlendirmiştir” (Porter, 2018, s. 66-67). Hem teşrih yasağının kalkması hem de modern dönemde bilim ve tekniğin ilerlemesine paralel olarak tıbbî aletlerin gelişmesiyle birlikte hekimler beden hakkında daha fazla bilgi ve deneyim kazanmıştır. Böylece tıpta insan anatomisi hakkında önemli ölçüde *kurgusal bilgiler* yerine deney ve gözleme dayalı *gerçek bilgiler*’in kullanılmaya başlandığı söylenebilir.

Beden, ruh gibi deney, gözlem ve ölçüm aletlerine direnç gösteren bir şey değil, aksine bu bilimsel yöntemlere açık olan bir gerçekliktir. Bedeni anatomik açıdan inceleyerek bilimsel sonuçlar çıkaran tıp, bedenin kapsamlı ve tartışmasız bir tasvirini yaptığını varsaymaktadır. Dahası, klinik tıp ruhsal hastalıklardan ziyade bedene ve bedensel hastalıklara odaklanmış, hastanelerdeki kliniklerin neredeyse tamamı buna göre teşekkül etmiştir. Bu şekilde beden ve bedensel hastalıklar klinik tıbbın merkezi ve aslı konusu haline gelmiştir. Böylece “modern teknolojinin desteği ile tıp ilmi” insan “bedenini küresel düzeyde anlamı tespit ve teşhir edilebilecek bir mekanizmaya...dönüştürmüştür” (Tatar, 2008, s. 183). Bu durumda doğal olarak beklenmesi gereken şey, bedenin hiç sorun teşkil etmeyen veya en az sorun yaratan bir olgu olmasıdır. Bu beklentiye rağmen beden bugün klinik tıpta açığa çıkan en çetin sorunların başında gelmektedir. Burada akla gelen önemli sorulardan biri şudur: Beden her türden klinik



incelemeye imkân vermesine rağmen tıpta önemli bir soruna nasıl dönüşmektedir? Onu soruna dönüştüren şey nedir? Hekimler ve hastalar bedeni nasıl algılamaktadır? Onların beden anlayışları arasında bir fark var mıdır? Beden, hekimlerin zihinsel dünyasında nasıl bir soruna dönüşmektedir? Hekimlerin çoğu, beden deney, gözlem ve ölçüm aletleriyle nesnel olarak ortaya konabildiği için tıbbın bedeni tasvir etme biçiminde veya kendi beden algılarında herhangi bir sorun olmadığını varsaymıştır. Oysa gerçekte hekimin tasvir ettiği beden ile hastanın tecrübe ettiği beden arasında ciddi bir fark ve önemli bir uçurum olduğu görülmektedir. Bu da ortada önemli bir sorun olduğu anlamına gelmektedir. Buna göre,

“Klinik tıp, tıp fiziği yani materyalist-pozitivist perspektif içinde, kendisine yalnızca matematiksel olarak ölçülebilirliği ve kanıta dayalı teşhis-tedavi yöntemlerini kriter olarak kabul edince, hasta bedeni kaçınılmaz olarak kendi içinde parçalara ayrılabilir bir mekanik ilişkiler ağı olarak görülmeye başlanmıştır. Bu, hasta bedeninin hastanın kendi benliğinden ve hayat tarzından bağımsız yaşayan bir şey olarak ele alınması anlamına gelmektedir. Böylece hastanın yaşadığı, tecrübe ettiği, benliğini kendisinden hareketle algıladığı beden (lived body) ile doktorun analiz ettiği, matematiksel ölçüm konusu haline getirdiği beden (living body) birbirinden oldukça farklıdır. Kısacası hastanın rahatsızlık (illness) perspektifinden algıladığı beden ile doktorun hastalık (disease) perspektifinden ele aldığı beden arasında ciddi bir ayırım ortaya çıkmaya başlamıştır. Artık doktoru ilgilendiren şey, hastanın dünyasının bir parçası olarak var olan beden değil, kendi analiz yöntemleri karşısında bir nesne ya da pasif bir varlık olarak duran bedendir” (Tatar, 2014, s. 134).

Klinik tıpta beden, salt olgusal (fiziksel) bir realite gibi kabul edilerek onun gerçekliğini açığa çıkaran anlam dünyası (beden dışı) tamamen göz ardı edilmektedir. Oysa bazı araştırmacıların haklı olarak vurguladığı gibi hasta kendi bedenini doku, hücre ve bedensel organlardan teşekkül eden *bilimsel bir nesne* gibi algılamaz (Leder, 1994). Çünkü insan, tıp bilimine konu olduğu kadar toplum, tarih, kültür ve felsefe gibi sosyal bilimlere de konu olan bir varlıktır. Onun benliği, kişiliği, kimliği ve dünya görüşü tıptan ziyade içinde yaşadığı toplumun tarih ve kültürü içinde biçimlenir. Bütün bunlar hastanın beden anlayışının şekillenmesinde ve bedenin *beden* olduğunun fark edilmesinde oldukça kritik bir rol oynamaktadır.



Bu açıklama ve analizler, hekimlerin klinik tıbbın beden tasvirine (tasavvur) aşına olmalarına rağmen hastanın beden tecrübesi ve anlayışı karşısında birer yabancı durumunda olduklarını göstermektedir. Bu durumda klinik tıbbın beden tasvirinin hastanın beden anlayışından oldukça farklı bir biçimde açığa çıktığı, *beden* ve *beden dışı* şeklinde bir ayrıma gidildiği görülmektedir. Buna göre,

“Tıp, açıkça dile getirmemekle birlikte insanı, *beden* ve *beden dışı* diye ikiye ayırmak suretiyle sadece bedenle ilgilenip beden dışını asla bedene ait bir gerçeklik olarak görmemektedir. Tıp için hasta, bedenden ibarettir ve beden de derinin (cilt) kuşattığı sınırlı bölgeyi ifade etmektedir. Burada sadece derinin kapladığı beden hastaya aittir. Beden dışı ise, beden (bedeni kaplayan cildin) bittiği sınıra, toplum, tarih ve kültürün başladığı noktaya işaret etmektedir. Hiçbir hasta, kendi varlığını *beden* ve *beden dışı* diye ikiye ayırmaz; bunları ayrılmaz bir birliktelik ve bütünlük olarak görür. *Burada beden kadar beden dışı da hastanın kendi varlığına aittir*” (Efil, 2020, s. 182).²

Tıp, insanı (önemli ölçüde Descartes felsefesinin etkisiyle) ruh ve beden olarak birbirinden yalıtılmış atomik parçalara ayırdığı gibi bedeni de kendi içinde iç ve dış diye sunî ayrımlara tabi tutmaktadır. Bu ayrımın ne olduğunu daha açık hale getirmek için Edmund Husserl ve Martin Heidegger gibi filozoflara referansta bulunmakta yarar vardır. Husserl, nesnel beden ve canlı beden olmak üzere iki beden ayrımı üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki *objektif bedeni* ve diğeri de *sübjektif bedeni* ifade etmektedir (Smith A. D., 2007, s. 5). Husserl, burada hekim ve hastanın birbirinden oldukça farklı bir biçimde algıladıkları beden anlayışlarına işaret ediyor görülmektedir. *Nesnel* (objektif) *beden* hekimin algıladığı ve tasvir ettiği beden iken, *öznel* (sübjektif, canlı) *beden* ise hastanın tecrübe etmek suretiyle idrak ettiği bedendir. Daha doğrusu, “canlı beden, deneyime sahip olan, dünya ile etkileşim içinde bulunan ve hastalığı bizzat yaşayan bedendir” (Güzeloğlu, 2022, s. 158). Öznel bedeninin ne olduğuna ve nasıl açığa çıktığına işaretlerle Heidegger, hastanın algıladığı bedene *ekstatik beden* adını vermektedir. Ekstatik beden, yaşantı yolu ile insanın doğrudan tecrübe ettiği bedendir. O, derinin dışına taşan, insanın içinde yaşadığı dünyada

² Pasajdaki vurgu bize aittir.



zaman, mekân, olaylar ve günlük pratiklerle etkileşim halinde olan bedene işaret etmektedir. Kısacası ekstatik beden, birbirinden oldukça farklı unsurlarla birlikte örülmeekte olan bedendir (Aho, 2008, s. 251). Bu durumda tıp, tamamıyla nesnel bedeni esas alırken, öznel bedeni yok saymaktadır. Çünkü klinik tıp, hastanın tecrübe ettiği bedeni kendi bilimsel kriterlerine direnç gösterdiği için anlamsız ve gereksiz bir gerçeklik olarak görmektedir. Aslında bu şekilde hareket etmekle tıp bize kendisinin pozitif (teknik) bir bilim olduğunu yeniden hatırlatmaktadır. Bu durumda hastanın doğrudan tecrübe ettiği öznel beden, tıbbın bilimsel olarak açıklayabileceği bir husus değildir. Burada akla gelen kritik soru şudur: *Tıbbın nesneleştirdiği nesnel beden mi yoksa hastanın tecrübe ettiği öznel (canlı) beden mi daha gerçektir? Bunlardan hangisi insana ve hayata daha fazla dokunmaktadır? Hangi beden anlayışı hastanın dünyasında gerçekçi bir yere ve değere sahiptir?* Hekimlerin böyle bir soruyu sorabilmeleri ve bu sorunun kendilerine anlamlı gelebilmesi için hekimin beden anlayışı yanında hastaya özgü bir beden anlayışının da olduğunu fark etmeleri gerekir. Diğer bir deyişle onların tıpta birbirinden farklı iki beden anlayışının var olduğunu göz önünde bulundurmaları ve daha çok hastanın beden anlayışına odaklanmaları ve onu anlamaya çalışmaları, kendi beden tasavvurlarını sorgulamaları ve derin analizlere tabi tutmaları şarttır. Bunun için her şeyden önce onların tıbbî ve felsefî sorunlar hakkında bir *'farkındalık bilinci'*ne sahip olmaları da oldukça kritik bir husustur. Bu tür soruların ve sorunların hekimler tarafından fark edilmesinde felsefe önemli bir rol oynamaktadır.

Hekimlerin tasvir ettiği beden mutlak bilimsel nesnellik şeklinde kendini ele verirken, hastanın tecrübe ettiği ve algıladığı beden ise daha ziyade öznel ve belli bir esneklik çerçevesinde açığa çıkmaktadır. *'Olgu'* ve *'hadise'* kavramları üzerinden hekim ve hastanın beden anlayışlarını açıklamak ve analiz etmek, sorunun daha iyi anlaşılmasına ve analiz edilmesine imkân verecektir. Bu kavramlar, hem beden kendi varlığının hem de onun kendi dışına taşan boyutunun fark edilmesi ve anlaşılması için önemli ve açıklayıcı görünmektedir. Ancak bunun için önce bu iki temel kavramın neye işaret ettiğine açıklık getirmek gerekmektedir. *Olgu*, “dayandığı unsurların toplamını kendi anlamı olarak kabul eden şeydir.” *Hadise* (olay) ise, “olgu’dan farklı olarak birtakım unsurlara dayanmakla birlikte bu unsurlara indirgenemeyen ve dayandığı unsurların toplamını



aşacak bir anlam alanına sahiptir” (Tatar, 2009, s. 71-72). Nispeten kapalı görünen bu tanımların daha açık ve daha anlaşılabilir hale getirilmesinde yarar vardır. Çünkü hekim ve hastanın beden anlayışlarının olgu ve hadise kavramlarıyla, bu kavramların işaret ettiği gerçeklikle nasıl bir bağlantı içinde olduğunu açığa çıkarmak buna bağlıdır. Olgu,

“deney, gözlem ve ölçüm aletleriyle test edilebilir ve nesnel bir biçimde ortaya konabilir olan şeylere gönderme yapmaktadır. Olguda daha çok elle tutulabilir, gözle görülebilir, dokunulabilir ve test edilebilir olana, dolayısıyla bütünüyle somut bir gerçekliğe, bir nesneye veya nesneleştirilen bir şeye işaret edilmektedir. Bu bakımdan, olgunun anlamı, kendi dışında ve ötesinde değil, tamamen kendisindedir” (Efil, 2020, s. 177).

Anlamını bu şekilde ele veren olgu kavramını açıklayacak ve ona örnek teşkil edecek olan şey, klinik tıbbın tasvir ettiği bedendir. Buna göre tıp için beden, deney ve gözleme tabi tutulacak, ölçüm yöntemleriyle nesnel olarak belirlenebilecek ve açığa çıkarılabilecek bir olgudan başka bir şey değildir. Dolayısıyla tıbbın (hekimin) tasvir ettiği bedenin tam olarak olguya karşılık geldiği söylenebilir. Hadise ise,

“olgu ile ortak bir zemine sahip olmakla birlikte ondan daha geniş ve farklı, kendi dışında ve ötesinde bir anlam dünyasına işaret etmektedir. Olgunun aksine burada her şeyi belirleyebilmek ve nesnel bir biçimde ortaya koyabilmek mümkün değildir. Olguda sadece tasvir etme söz konusu olup anlam diye bir şey yok iken, hadise ise daha çok bir şeyin anlamına, onun anlamını oluşturan ve ele veren bir anlam dünyasına, dolayısıyla onun tarihsel ve kültürel boyutlarına dikkat kesilmektedir” (Efil, 2020, s. 177).

Hastanın tecrübe ettiği ve bu tecrübeden hareketle idrak ettiği beden ise tam olarak hadise kavramına işaret ettiği için bu kavram üzerinden açıklanabilecek bir içeriğe sahiptir. Buna göre hadise olarak beden, daha ziyade bedeni saran cildin (derinin) bittiği noktadan başlayarak toplum, tarih ve kültür gibi unsurlarla şekillenen, anlam kazanan ve bir anlam dünyası içinde kendini ele veren bir gerçekliktir. Böyle bir beden anlayışı, yani öznel beden, doğal olarak bilimselliğe direnmekte ve onun anlamı nesnel bedenin ötesine sarmaktadır. Oysa bedenin ne anlama geldiği gibi kritik bir soru tıbbın ilgi alanına girmediği gibi pozitif ve teknik bir bilim olması nedeniyle onun bedenin anlam ve önemini açığa çıkaracak bir gücü



de yoktur. Ancak bu durum, buraya kadar incelemeye ve analiz etmeye çalıştığımız beden sorunu dikkate alındığında tıp için ciddi bir mazeret teşkil etmemektedir. Hekimler, kendileri ile hastanın iki farklı beden anlayışına sahip oldukları gerçeğinin farkında mıdır veya ne kadar farkındadırlar? Görebildiğimiz kadarıyla bu noktada genelde bir farkındalık söz konusu değildir. Kaldı ki, bedenın nesnel beden ve öznel beden biçimindeki ayrımının farkına varıldığını düşünsek bile tıbbın kendi bilimsel kriterleriyle çalıştığı için öznel beden anlayışını ciddiye alabileceğini düşünmek mümkün değildir. Pozitivist ve düalist felsefelerin, mutlak bilimsellik arzusunun altında uzun yıllar tıp eğitimi almış olan hekimlerin bilincinde bu noktada önemli bir dönüşüm beklemek oldukça zordur.

Bedenin olgu ve hadise kavramlarından ve onların işaret ettiği gerçeklikten hareketle temellendirmeye ve açıklamaya çalıştığımız birbirine bağlı iki farklı boyutunun açığa çıktığı söylenebilir. Ancak bedenın nesnel beden (iç beden) ve öznel beden (dış beden) gibi ayrımlara tabi tutulması, gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Zira gerçekte beden fiziksel boyutunun yanı sıra tarihsel ve kültürel boyutlarıyla bir bütündür ve onları birbirinden ayırmak doğru değildir. Ne var ki, tıpta hekim ve hastanın beden anlayışlarının birbirinden oldukça farklı oluşu, ister istemez böyle bir ayrımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Gerisinde bilim ve teknikte açığa çıkan gelişmelerin, pozitivism ve düalizm gibi felsefelerin rol oynadığı nesnel beden anlayışının bugün modern tıpta somut bir biçimde yansımaları görmek mümkündür.

“Burada hekimin analiz ettiği ve üzerinde ölçüm yaptığı beden, ‘olgu’ya karşılık gelirken, hastanın tecrübe ettiği ve kendi dünyasının aslı bir parçası olan beden ise, daha çok bir ‘hadise’ olarak kendini ele vermektedir. Kısacası hekim için beden sadece orada duran bir olgu (nesne) iken, hasta için ise beden sadece orada duran değil, aynı zamanda oranın ötesine sarkan bir hadisedir. Bunun daha felsefi açıklaması şudur: Hekimin incelediği ve ölçtüğü beden, anlamını, sadece kendisini oluşturan unsurların (organların) toplamı olarak ele verirken, hastanın algıladığı beden ise, kendisini meydana getiren unsurlara dayanan, ancak onlara asla indirgenemeyen, dolayısıyla bu unsurların toplamını aşan bir anlam dünyasına işaret etmektedir” (Efil, 2020, s. 181).



Konumuzla bağlantılı olan bir başka nokta da bedeninin insan bilinciy-
le oldukça sıkı ve yakın bir ilişki içinde olmasıdır. Beden zamansal ve
mekansal boyuta sahip olan bir gerçekliktir. Bunun bir başka anlamı şur-
dur: “İnsan zamansal” ve mekânsal “bir varlıktır. O, daima bir yerde ve
zamandaki varlık olarak yaşar” (Tatar, 2021, s. 1019). Bu durumda insan,
ruhuyla değil, tam tersine bedeni sayesinde zaman ve mekânla kayıtlı bir
varlık haline gelir, dünyada kendine bir yer (mekân) açar (Leder, 1994).
İnsanın böyle bir varlık olmasının gerisinde onun bedeni vardır. O, bedeni
sayesinde olgu ve hadiseleri anlar ve yorumlar, içinde yaşadığı dünyada bir
varlık tarzı olarak kendini ele verir. Nitekim Husserl’e göre ‘Ben’(leri)
algılayabilmek, başka bedenleri algılamaktan geçmektedir. Beden, insanın
dünyaya açılma organıdır ve içinde yaşadığımız yaşam dünyası ile kurulan
bütün ilişkiler ağı, beden üzerinden gerçekleştirilir (Bozbuğa, 2021, s. 128).
Aksi takdirde İbn Sina’nın ‘uçan adam metaforu’nda vurguladığı gibi be-
den olmaksızın insanın salt ruhsal bir varlık olarak akli bir çaba ile olgu ve
olayları algılaması ve yorumlaması mümkün değildir. O, bu metaforla
beden olmaksızın ruhun var olabileceğini, varlığını sürdürebileceğini ve
dünyada olup biten hemen her şeyi algılayabileceğini savunur. İbn Sina’ya
göre insanı ‘*insan*’ yapan şey beden değil, ruhun kendisidir veya insanın
gayrı maddî bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla beden insanın varlığına ait
olan (dahil) bir şey değildir (İbnSina, 2010, s. 295, 298). Oysa bedeninin
olmadığı yerde insanın gerçek varlığı söz konusu olmadığı gibi herhangi
bir şeyi anlaması ve yorumlaması da mümkün değildir. Görebildiğimiz
kadarıyla insan kendi varlığını ve başka şeyleri, İbn Sina’nın işaret ettiği
gibi ruhundan değil, tam tersine bedeninden hareketle anlar, fark eder ve
yorumlar. Nitekim Ponty’nin işaret ettiği gibi hekim hastayı kendi bede-
ninden hareketle algılar ve ona kendi bedeniyle dokunur. Bedenimiz za-
manda ve mekânda ikamet eden bir gerçekliktir. (Ponty, 2016, s. 202).
Hastanın hastalığı hem hastanın hem de hekimin deneyimi üzerinden
anlaşılabilir. Ponty için beden bu dünyada var olmanın bir aracıdır. Bu
durumda bir bedene sahip olmak, yaşayan bir varlık için belirli bir me-
kanda bir diğeriyle birbirine sarmalanmış olmak demektir (Güzeloğlu,
2022, s. 159). İnsanın bedeni onun dünya içindeki varlığıdır. İnsanın tec-
rübe ettiği kanlı ve canlı beden onun bireyselliğinin taşıyıcısıdır. ‘Ben’
denilen şey, bir bilincin bir bedende vücut bulmasıdır. Bu yüzden beden



salt bir nesne olarak değil, aynı zamanda bir özne olarak da düşünülebilir. Bedensiz bir bilinç söz konusu değildir. Nerede bilinç sahibi bir insan varsa, orada o bilincin varlık bulduğu bir beden vardır (Esenyel, 2016, s. 1, 8). Buna göre bilinç, her zaman bedenli bir bilinçtir (Sugiyama, 2010, s. 89) veya bedenden hareketle oluşan bir realitedir. Bilinç daima bedene eşlik eden ve onun aslı bir parçası olarak kendini ele veren bir gerçekliktir. Bedenim neredeyse bir bilinç varlığı olarak 'ben' de oradayım. Tersinden söylersek "ben neredeysem, bedenim de oradadır" (Yıldırım & Demir, 2018, s. 56). Daha açık bir ifadeyle "ben nerede olursam olayım" dini, kültürü, tarihi, sanatı, tıbbı, felsefeyi, dünyayı, bütün olgu ve hadiseleri "daima kendi bedenimden hareketle anlarım ve yorumlarım. Bedenim neredeyse ben" hemen her şeyi "oradan hareketle algılarım. Bütün düşüncemin zemininde bedenim vardır" (Tatar, 2022). Bu durumda insanın bedeni ile benliği (kendisi) arasında hiçbir mesafe (uçurum, açıklık) yoktur. Benlik bilinci ile beden iç içe geçmiş, birbirinden ayrılmayan ve biri diğerini tamamlayan bütünsel bir gerçekliktir. İnsanın benliği ile bedeni birbirine örülmüştür veya onlar tek bir yapıda açığa çıkan bir örüntüdür. Husserl'e göre "beden bir 'yönelme merkezi'dir. Ona göre, neyi algıyorsam algılayayım ve nereye gidersem gideyim, her şeyi hep bedenimle olan ilişkisi bakımından denerim. Şöyle ki; 'yukarı', 'aşağı', 'sağ' ve 'sol' vb. gibi bütün boyutlar hep esas olan bedenime göre bir anlam kazanırlar" (Husserl, 1973, s. 83; Güzelöğlü, 2022, s. 158-159)³. İnsan bilincinin pek çok şeyi anlama ve yorumlama hadisesinin beden üzerinden gerçekleştiğine ilişkin bir başka kritik örnek şudur: "Bu fincandaki kahveye uzandığımda, onu bedenimle ilişkili olarak algılarım; onu görür, ona uzanır ve onu kavrarım; daima bedenimi merkeze alan uzaysal bir bağlam içinde yerleştirilmiş olarak onu deneyimlerim" (Smith D. W., 2010, s. 276). Dolayısıyla bedenden hareketle oluşan (bedensel) tecrübe ve bu tecrübeye eşlik eden bilinç, hastanın kendisi kadar tıp için de oldukça önemlidir. Onun göz ardı edilmesi, bedenin veya hastanın, dolayısıyla insanın ciddiye alınmaması demektir. Ponty'nin deyişiyle "organizmada kalp neyse dünyada kişiye has beden de odur" (Ponty, 2016, s. 279). Bir yandan pozitivist ve düalist felsefeler, bir yandan da bilim ve teknikte açığa çıkan gelişmeler, klinik tıbbın bedeni olguya indirgeyen ve oldukça sorunlu görünen nesnel beden anlayışının

³ (Husserl, 1973, s. 83'den aktaran ve çeviren Güzelöğlü, 2022, s. 158-159).



gerisinde yatan bilimsel ve felsefi düşüncelerdir. Klinik tıp için insan, ruhsal bir varlık olmaktan ziyade bedensel bir varlık olarak görünmektedir. Bu beden anlayışının oluşmasında ve güçlenmesinde düalizm kadar pozitivistizmin de önemli bir rol oynadığını vurgulamak gerekir. Çünkü tıp başta olmak üzere bugün biyoloji, fizik ve kimya gibi pozitif bilimler, tamamen pozitivistizmin mantığına göre çalışmaktadır (Sayar, 2012, s. 60, 63). Klinik tıbbın bedeni nasıl pozitivist felsefe doğrultusunda tasvir ettiğine biraz daha yakından bakacak olursak söylediklerimiz daha iyi anlaşılacaktır. Burada pozitivistizm kelimesinin fiil halini gösteren '*posit*'in anlamına dikkat çekmekte yarar vardır. *Posit*, İngilizce'de konumlandırmak, yerleştirmek ve karşımıza koymak demektir. Pozitivistizm, ister teknik ve bilimsel bir *olgu*, isterse sosyal, tarihsel ve kültürel bir *hadise* olsun, hemen her şeyi insan bilinci karşısında konumlandırmak veya objeye dönüştürmek suretiyle inceleme, tasvir etme ve anlama cihetine giden felsefi bir düşüncedir (Ayer, 1984). Bir şeyi konumlandırmak veya onu insan bilinci karşısında bir obje gibi ele almak, onu kendi bağlamından sökerek veya o şeyin oluşumuna yol açan ve onun gerisinde bulunan temel kaygı ve düşünceleri dikkate almaksızın onu anlamaya çalışmaktır. Bu da ister istemez anlaşılması gereken düşüncenin üzerini örten ve onun anlaşılmasına imkan vermeyen veya yanlış anlamaya zemin hazırlayan oldukça önemli bir husustur. Buna göre pozitivist mantık, ne olursa olsun -ister olgu ve isterse hadise olsun- bir şeyi anlarken onu tarih ve kültür gibi kritik hususlardan yalıtarak bir '*boşlukta*' anlamaya çalışır. Böyle bir yaklaşım tarzı, bir yandan düşüncenin arka planını göz ardı ettiği için onu (düşünceyi) karanlıkta bırakmakta, anlaşılacak istenen şeyin (beden) anlaşılmasını zorlaştırmakta hatta imkânsız hale getirmekte, bir yandan da o şeyi objeye (nesne) dönüştürmektedir. Konumlandırma kelimesi, işaret parmağı ile '*işte o*' diye gösterilebilen, tıpkı bir müzede sergilenen çeşitli nesnelere gibi orada bir yerde sabit duran ve değişmeyen bir şeye (nesne) işaret etmektedir. Aralarında önemli farklılıklar olsa da pozitivistizm için geçerli olan bu açıklama ve yorumların önemli ölçüde Descartes felsefesi için de geçerli olduğunu vurgulamamız gerekir. Oysa "beden kendisini oluşturan parçalarına indirgenemediği gibi sadece parçalarından hareketle de açıklanamaz" (Marcum, 2004, s. 36) ve anlaşılabilir. Çünkü daha önce vurguladığımız gibi beden, sosyal, tarihsel ve kültürel boyutlarıyla kendi maddi varlığının



ötesine taşan bir gerçekliktir. Ancak pozitivism, hemen her şeyi ‘görülen’ veya ‘gösterilen’ bir şey gibi telakki ettiği için ruh ile beden arasındaki farkı ortadan kaldırdığı gibi beden ile beden dışı arasında da köklü bir ayrıma gitmektedir. O, beden dışını, yani bedenin tarihsel ve kültürel boyutunu yok sayarak tamamen bedene odaklanan ve onu salt bir olgu olarak kabul eden bir düşünce biçimidir. Tıbbın bedeni bir *olgu* olarak tasvir etmesi, burada işaret edilen pozitivist ve düalist felsefelerin mantığına oldukça uygun düşmektedir. Buna göre tıp, hastayı kişiliğinden, kimliğinden, tarih ve kültürden yalıtılmak suretiyle objektif (bilimsel, nesnel) bir beden anlayışına ulaştığını varsaymaktadır. Bu anlayış, doğal olarak bütün bedenleri aynılaştırmakta ve onlar arasındaki farkı da tamamen ortadan kaldırmaktadır. Burada ‘farkı’ fark etmemizi sağlayan kritik nokta, hastanın beden anlayışı (öznel beden) ve bu anlayışın oluşumuna yol açan tarihsel ve kültürel hadisedir. Diğer bir deyişle bu beden anlayışının oluşmasında hastanın kişisel beden tecrübesi kadar bu tecrübenin toplum, tarih ve kültür içinde şekillenmesi de kritik bir rol oynamaktadır. Beden, anlamını ve biricikliğini kendinden ziyade kendi dışındaki anlam dünyasından kazanmaktadır. Bu şekilde bedenin olgu ve hadise boyutlarına işaret ederek özellikle onun tarihsel ve kültürel noktalarına dikkat çekmekteyiz. Burada karşımıza hastanın beden tecrübesi ve bu tecrübenin yansıması olan öznel beden anlayışı çıkmaktadır.

Klinik tıpta bedene nasıl bakıldığını, özellikle pozitivist ve düalist felsefelerin burada kendini nasıl ele verdiğini anlamamıza ve yorumlamamıza imkân veren en kritik hususlardan biri kadavra örneğidir. Kadavra, hayatî fonksiyonlarını tamamen yitirmiş, tıbbî eğitim ve araştırmalarda inceleme yapmak amacıyla kullanılan ölü bedendir (Kürkçüoğlu, 2021, s. 646). Bu durumda kadavra, cansız, kansız ve ruhsuz bir bedeni temsil etmektedir. Artık burada anatomik inceleme yapılırken ağrı ve acı hissetmeden, hekimlere ve tıp öğrencilerine direnç gösteren bedensel ve ruhsal bir varlık yoktur. Kadavra, deney, gözlem ve her türlü bilimsel incelemeye açık olduğu için o ancak bu yöntemlerle ortaya konulabilir. Bu bakımdan, anatomide “kadavra yalnızca bir nesnedir” (Erbay & Diğerleri, 2015, s. 66) veya nesneleştirilmiş bedendir. Zaten tıpta bilimsel yöntem, tıpkı kadavra gibi canlı bedeni de bir nesneye dönüştürerek deney, gözlem ve ölçüme tabi tutmaktadır. Bu örneği vermemizin nedeni, hem pozitivismin ve



düalizmin klinik tıpta açığa çıkan beden anlayışını nasıl derinden etkilediğine, hem de klinik tıbbın kadavraya bakışı ile canlı bedene bakış tarzı arasında neredeyse hiçbir farkın olmadığına işaret etmektedir. Her iki durumda da tıp, bedeni hekimin bilinci karşısında bir objeye dönüştürmektedir. Klinik tıbbın ve hekimlerin bedeni nasıl tasvir ettiklerini anlamak ve fark etmek için kadavra açıklayıcı olduğu kadar kritik bir örnektir.

Klinik tıpta beden hususuna açıklık getirebilecek bir başka örnek de psikiyatride karşımıza çıkmaktadır. O da psikiyatristlerin genelde ruhu tıpkı bir beden gibi incelemeleri ve tasvir etmeleridir. Fritjof Capra'nın belirttiğine göre, klasik tıpta hastalıklar, ruh ve beden bir bütün olarak dikkate alınarak tedavi edilirken, modern tıpta ise ruh ve beden arasında keskin bir ayrıma gidilerek tamamen bedene odaklanan bir tedavi anlayışı öne çıkmıştır (Capra, 2012, s. 147). Bu durum klinik tıpta ruhun göz ardı edilmesi, bedene indirgenmesi veya ruhun bir '*beden*' olarak kendini ele vermesi gibi ciddi bir soruna yol açmıştır. Eğer yanılmıyorsak, tıbbın bir alt dalı olan psikiyatride bedene dönüşen veya *nesnel beden* olarak kendini ele veren bir ruh anlayışı söz konusudur. Tıpkı tıpta olduğu gibi psikiyatri de ruha (ve ruhsal hastalıklara) önemli ölçüde pozitivist ve düalist bir mantıkla baktığı için burada bu felsefelerin ciddi bir etkisi söz konusudur. Anladığımız kadarıyla psikiyatrye hakim olan temel bakış tarzı, önemli ölçüde ruh ile bedeni bir ve aynı şeymiş gibi telakki etmektedir. Bu durumda ruh, bedene indirgendiği için ya da daha farklı bir ifadeyle psikiyatride sadece beden veya bedene dönüşen ruh olduğu için ruh-beden arasında bir fark olduğunu söylemek de anlamlı değildir. Öyleyse psikiyatride ruhun, *kendinde şey* olarak değil de daha ziyade bedene indirgenen veya kendini beden olarak ifşa eden bir olgu olarak ele alınması söz konusudur. Böylece psikiyatride ruh, varlığı kabul edilmeyen yahut tartışmalı hale gelen bir gerçekliğe dönüşmüştür. Şöyle ki,

İnsanın ruhsal rahatsızlıklarını kendine konu edinen psikiyatri, ruh ve ruhsal hastalıkları bağlamından sökerek nesneleştirmekte veya onu hekimin karşısında duran bir obje gibi ele almaktadır. Bu durumda ruh, '*ruh*' olarak kalamamakta ve bütünüyle bedene, dolayısıyla maddî olana indirgenmektedir. Burada tıbbın bedene bakışı ile psikiyatrinin ruhu ele alma tarzı arasında ciddi bir benzerlik ve ortak bir nokta olduğu görülmektedir. Psikiyatri, tıbbî aletler ruhsal hastalıkları ölçebildiği ve sayısal



rakamlara dökülebildiği kadar ruh veya ruhsal hastalıklar hakkında konuşabilmektedir. Buna göre psikiyatri ruhu, ruh olarak değil, maddî olana, bedene indirgeyebildiği veya olguya dönüştürebildiği ölçüde ona dokunabildiğini ve onun hakkında konuşabildiğini düşünmektedir. Oysa ruh, psikiyatristin dokunuşuna ve somutlaştırma çabalarına direnç gösteren bir hadisedir (Efil, 2020, s. 179).

Burada daha çok bilimsel kriterlerle kendini ele verdiği varsayılan ve nesnel bedene dönüşen bir *ruh* tasavvuru söz konusudur. Tıpkı tıbbın nesnel beden algısı gibi psikiyatri de ruhu bir hadise olmaktan çok olgusal bir gerçeklik olarak kabul etmiş görünmektedir. Bu durumda beden algısında olduğu gibi psikiyatristin ruh anlayışı ile hastanın ruh anlayışı da birbirinden oldukça farklıdır. Çünkü hastanın ruhu bedene indirgeme gibi bir çabası yoktur. Bu durum kaçınılmaz olarak ruhsal hastalıklara bakışta da farklılığa yol açacaktır. Hekim ile hastanın ruh ve bedeni birbirinden oldukça farklı bir biçimde algılamaları, ister istemez sağlık ve hastalık anlayışlarına da yansiyacak ve bu noktada fark yaratacaktır. Diğer bir deyişle ruh ve beden konusunda açığa çıkan anlayışlar, sağlık ve hastalık gibi hususlara farklı bakabilmeyi beraberinde getirmektedir. İşin doğrusu, tıp alanında beden olgu kadar hadiseye de imkân veren bir gerçekliktir. Bu açıklama kısmen ruh için de geçerli görünmektedir. Bu bağlamda beden, nesnel ve öznel boyutlara sahip olan bütünsel bir gerçekliktir.

Burada akla şöyle kritik bir soru gelmektedir: İnsanın kendi bedenini en çok hissettiği, önemseddiği ve bedeninin ‘*beden*’ olduğunu fark ettiği durumlar daha çok ne zaman açığa çıkar? Hemen belirtelim ki, insan kendi bedenini ancak hastalık veya elemin tecrübesi esnasında fark etmektedir. “Bedenin kendisini en çok hatırlattığı ve insanın asla görmezden gelemediği husus hastalık esnasında gerçekleşir. Bu bakımdan, beden asıl gücünü insan hastalandığında gösterir ve her şeyi tehdit etmeye başlar. Ancak sağlık, öylesine mucizevî bir şeydir ki, bedeni unutma durumudur. Sağlıklı iken kimse kendi bedenini değil, bedeninin dışındaki şeyleri, yani yapacaklarını düşünür” (Tatar, 2020). Hasta olduğumuzda bedenimiz bütün dikkatleri kendi üzerine çeken bir varlığa dönüşür, hayatın merkezine oturur ve her şeyi belirlemeye başlar. Böylesi bir durumda hasta için bedenden daha önemli ve daha anlamlı bir şey yoktur. Çünkü hasta beden, gezme ve görme biçimimizi, uyku düzenimizi, ötekiyle iletişim kur-



ma tarzımızı, bütün davranışlarımızı ve düşünce dünyamızı derinden etkiler ve yeniden biçimlendirir. Fredrik Svenaeus'ın dediği gibi,

“Başım ağrıdığımda, nefes darlığı çektüğimde ve midem bulandığında, bütün algılama tarzım dönüşüme uğrar. Bu durum dünyadaki şeylerin benim için anlam kazanma tarzını derinden etkiler. Fiziksel acı (ağrı), içinde yaşadığımız dünyanın tipik olarak daralmasına ve yapısının değişmesine yol açar. Bu durumda ister istemez acı çeken ve başka şeyleri görmemizi (algılamamızı) imkansız hale getiren *bedene odaklanmak zorunda kalırız*. Böylece acı çeken insan, çevresindeki şeyleri daha farklı bir biçimde algılamaya başlar” (Svenaeus, 2014, s. 409).

Hastalık ve onun insana dayattığı beden, dini, sanatı, edebiyatı, toplumu, tarihi ve kültürü, dünyaya bakışımızı ve hayat tarzımızı köklü bir değişime uğratar. Bu durum, özellikle kronik ve ölümcül hastalıklar söz konusu olduğunda çok daha belirleyici ve önemli hale gelir. İnsan bunu daha ziyade *'sağlıklı beden imgesi'*nden hareketle gerçekleştirmeye çalışır. Bu nedenle insan hasta olduğu anda bedenine dikkat kesilir ve sadece beden konuşur. Böylece hastalık, kendisinden ziyade sağlığa veya sağlıklı bedene dikkat çeker. Burada hastalıklı beden yerini sağlıklı beden imgesine bırakır. Çünkü hasta, kendi hastalıklı bedenine radikal bir tepki göstererek onun varlığını hiçbir şekilde kabullenmek istemez. Hastalık, bu hususu hastaya dayattığı için sağlıklı beden kendi varlığını sürekli ifşa etmeyi sürdürür. Bu durum ya hasta iyileşinceye değin devam eder ya da iyileşme söz konusu olmazsa ölüncüye değin beden kendi varlığını hayatın merkezi haline getirmeyi sürdürür.

Sonuç

Sonuçta, beden, antik dönemden itibaren tıbbın üzerinde durduğu temel konudur. Onun varlığını sürdürmesi önemli ölçüde bedene bağlıdır. Birincisi, tıp tarihinde bedenın anlam ve öneminin fark edilmeye başlamasında ve onun kendini daha açık bir biçimde ele vermesinde iki temel husus belirleyici olmuştur. Bunlardan biri teşrih yaşağının kalkmasıyla birlikte bedenın anatomik olarak incelenmesi, diğeri de modern çağda Descartes'ın bedene yeniden dikkat çekmesidir. Tıbbın, deney, gözlem ve ölçüm aletleriyle tasvir ettiğii, hekimlerin algıladığı nesnel beden, varlığını kendi toplamı olarak görürken, hastanın tecrübe ettiğii öznel beden ise varlığını kendi toplamının ötesinde görür. Buna göre hekimlerin tıbbi



kriterlere göre tasvir ettiği nesnel beden '*olgu*'ya karşılık gelirken, hastanın öznel beden tecrübesi de bir '*hadise*' olarak kendini ele vermektedir. Olgu, kendi varlığının toplamına işaret ederken, hadise ise hem kendi varlığının toplamına hem de onun ötesine sarkan bir dünyaya gönderme yapmaktadır. Burada beden kadavra örneğinde olduğu gibi kendisini oluşturan organların toplamı değil, aynı zamanda tarihsel ve kültürel bir boyuta da sahiptir. Sağlık ve hastalığa bakışta, tedavinin olumlu sonuçlanmasında ve hekim-hasta ilişkisinin güven duygusuna dayalı bir biçimde devam etmesinde hastanın beden tecrübesi büyük bir rol oynamaktadır.

İkincisi, klinik tıbbın tasavvur ettiği nesnel beden anlayışının gerisinde bilim ve teknikteki gelişmelerin yanı sıra pozitivizm ve düalizm gibi felsefi düşünceler yatmaktadır. Bu faktörler, modern tıbbın ve hekimlerin beden algısının oluşmasında ciddi bir rol oynamış ve onları derinden etkilemiştir. Böylece onlar, nesnel beden ile öznel beden arasındaki mesafenin (fark) iyice açılmasına ve bunlar arasında ciddi bir gerilimin açığa çıkmasına yol açmıştır. Öznel beden anlayışının gerisinde ise, hastanın bizzat yaşadığı beden tecrübesi bulunmaktadır. Kısacası burada bir yandan salt epistemik olarak oluşan ve bütün bedenleri aynılaştırılan nesnel beden anlayışı, diğer yandan da ontolojik (varoluşsal) olarak hastanın bireysel beden tecrübesi söz konusudur. Burada sorulması gereken temel sorudur: Bu beden anlayışlarından hangisi daha gerçektir? Onlardan hangisi insana ve hayata daha çok dokunmaktadır?

Üçüncüsü, psikiyatristlerin ruhu ve ruhsal hastalıkları ele alma biçimi önemli ölçüde klinik tıbbın bedeni ele alma tarzına benzemektedir. Psikiyatri, ruhu ve ruhsal hastalıkları, deney ve gözlem yoluyla ölçüme tabi tutmaktadır. Burada temel sorun, psikiyatrinin deney ve gözlem yöntemini kullanması değil, ruhsal hastalıkları bedensel hastalıklar ve ruhu da bir '*beden*' gibi telakki etmesidir. Böylece psikiyatride ruh adeta kendini bir '*beden*' olarak ele vermiş veya bedene indirgenmiş görünmektedir.

Dördüncüsü, oysa beden '*olgu*'dan ziyade bir '*hadise*' olarak kendini ele veren bir gerçekliktir. Bu bakımdan insanın bir şeyleri anlaması, yorumlaması ve bir bilinç varlığı olarak kendini ele vermesi ancak beden üzerinden veya beden sayesinde mümkün olmaktadır. Beden, insan benliğinin merkezi ve daima ona eşlik eden bir realitedir. Bu yüzden, ben nerede isem, bedenim de oradadır. Bedenim nerede ise ben de oradayım.



Beşincisi, sağlıklı iken hiç kimse kendi bedenini düşünmez. Bedenin insana konuşmaya başladığı ve kendi varlığını bütün boyutlarıyla hissettirdiği durumlar daha ziyade hastalık esnasında açığa çıkar. Sağlık, bedeni unutmama; hastalık ise onu yeniden hatırlama ve hayatın merkezinde konumlandırma durumudur. Bu yüzden, klinik tıbbın bedeni daha kapsamlı ve daha derin bir biçimde ele alabilmesi ve analiz edebilmesi için nesnel beden kadar öznel beden anlayışına da dikkat kesilmesi, özellikle hastanın beden tecrübesine ve buna bağlı olarak oluşan beden anlayışına odaklanması büyük bir önem taşımaktadır. Burada beden konusunda tıbbî ve felsefî olarak vurgulanması gereken temel husus şudur: *Beden, pozitivism, düalizm ve klinik tıbbın öngördüğü gibi 'kendinde şey' olarak kalmayan, daima kendi varlığının toplamını aşan ve kendi dışına taştan bir gerçekliktir. Kısacası, beden hem kendi varlığının toplamına hem de bu toplamın ötesine işaret eder.*

Kaynaklar

- Aho, K. (2008). Medicalizing mental health . *Journal of Medical Humanities*, (29), 243-259.
- Ayer, A. J. (1984). *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.).Metis Yayınları.
- Bozbuğa, M. (2021). *Tıp Praksisinin Felsefî Temellendirilmesi*. (Doktora Tezi).İstanbul Üniversitesi.
- Bynum, W. (2014). *Tıp Tarihi*. (N. Gökçeoğlu, Çev.).Dost Kitabevi.
- Capra, F. (2012). *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*. (M. Armağan, Çev.).İnsan Yayınları.
- Conforti, M. (2014). Süryani geleneğinde ve arap dilinde antik kültür ve Galenos (L. T. Basmacı, Çev.). *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar ve Müslümanlar*. içinde (U. Eco, Ed.).Alfa Basım.
- Descartes, R. (1996). *Söylem, Kurallar ve Meditasyonlar*. (A. Yardımlı, Çev.).İdea Yayınları.
- Efil, Ş. (2020). Modern tıpta ölüm algısı ve eleştirisi üzerine. *Felsefe Dünyası*, 2(72), 172-197.
- Erbay, H., & Diğerleri. (2015). Tıp fakültesi öğrencilerinin kadavra algısı ve eğitimde kadavra kullanımına yönelik yaklaşımlar. *Türkiye Bioetik Dergisi*, 1(2), 63-72.



- Esenyel, M. Z. (2016). *Fenomonolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty*. (Doktora Tezi).Uludağ Üniversitesi.
- Güzeloğlu, T. (2022). *20. Yüzyıl Tıp Tarihinde Hasta-Hekim İlişkisinin Fenomenolojik Analizi*. (Doktora Tezi).Uludağ Üniveristesi.
- Husserl, E. (1973). *Cartesian Meditations*. (D. Cairn, Çev.).Impression.
- İbnBahtışu. (2014). *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*. (A. Coşkun, Çev.).Litera Yayıncılık.
- İbnSina. (2010). Var olma bilinci herşeyden önce gelir. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* . içinde (M. Kaya, Çev.).Klasik Yayınları.
- Jouanna, J., & Magdelaine, C. (2021). Sunuş. Hippokrates içinde, *Hippokrates Külliyyatı*. (N. Nirven, Çev.).Pinhan Yayıncılık.
- Kürkçüoğlu, A. (2021). Beden bağıışı ve anatomi eğitimindeki önemi. *Kırıkkale Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 3(23), 645-655.
- Leder, D. (1994). Toward a hermeneutical bioethics: A matter of principle? *Ferment in US Bioethics*. içinde (E. DuBose&R. Hamel&L. O'Connell, Eds.).Trinity Press International.
- Marcum, J. A. (2004). Mechanized bodies or embodied persons? Alternative models of the patient's body in modern medicine. *Interdisciplinary Perspectives on Health, Illness and Disease*, 35-50.
- Ponty, M. M. (2016). *Algının Fenomenolojisi*. (E. Sarıkartal&E. Hacımuratoğlu, Çev.).İthaki Yayınları.
- Porter, R. (2018). *Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi*. (G. Koca, Çev.).Metis Yayınları.
- Sayar, K. (2012). *Hüzün Hastalığı*. Timaş Yayınları.
- Smith, A. D. (2007). The Flesh of perception: Mereau-Ponty and Husserl. *Reading Mereau-Ponty* . içinde (T. Baldwin, Ed.).Routledge.
- Smith, D. W. (2010). *Husserl*. (S. Bayazıt, Çev.).Alfa Yayınları.
- Sugiyama, C. A. (2010). Antropolojide beden sorunsalına bedenleşme teorisine doktorların katkısı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, (24), 69-93.
- Svenaesus, F. (2014). The Phenomenology of suffering in medicine and bioethics. *Theoretical Medicine and Bioethics*, (35), 407-420.



- Tatar, B. (2008). *Çağdaş Sorunlar-Spekülatif Düşünceler*. Etüt Yayınları.
- Tatar, B. (2009). *İslam Düşüncesine Giriş*. Dem Yayınları.
- Tatar, B. (2014). *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İsam Yayınları.
- Tatar, B. (2020, Şubat 22). *İslam düşüncesinin temel meseleleri*.
<https://www.youtube.com/watch?v=xI8fgYIeFzA> adresinden alındı
- Tatar, B. (2021). Kur'an ve sünnet bütünlüğü üzerine felsefi bir analiz. *Diyanet İlmî Dergi*, 57(4), 1007-117.
- Tatar, B. (2022, Ağustos 6). *İslam düşüncesinin mahiyeti ve özgünlüğü üzerine*.
<https://www.youtube.com/watch?v=DIVUMb6RHP0> adresinden alındı
- Yıldırım, A., & Demir, B. (2018). *Beden, Tıp ve Felsefe*. Notabene Yayınları.

Öz: Klasik kültürlerde bedenin anatomik açıdan incelenmesine izin verilmediği için hekimlerin beden hakkındaki bilgi ve tecrübeleri oldukça sınırlı kalmıştır. Teşrih yaşağının kalkması ve Descartes'ın bedene yeniden dikkat çekmesi onun incelenmesi bakımından oldukça kritiktir. Dahası, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle birlikte tıbbın ve tıbbî aletlerin gelişme kaydetmesi, bedenin daha yakından ve daha detaylı bir biçimde incelenmesine imkan vermiştir. Klasik dönemde ruh felsefeye konu olurken, daha sonra beden de felsefenin ilgi alanına girmiştir. Modern tıpta ise, beden salt bir olgu ve mekanik bir sistem olarak kendini ele vermiş, tıp bilimine konu olan beden ve hastanın tecrübe ettiği beden şeklinde bir ikileme ortaya çıkmıştır. Böylece beden klinik tıpta önemli bir soruna dönüşmüştür. Makalenin temel konusu, bedeni tıbbî ve felsefî açıdan ele almaktır. Amacı ise, bu sorular ve sorunların gerisinde yer alan temel kaygı ve düşüncelere geri gitmek, bedeni tıbbî ve felsefî boyutlarıyla birlikte analiz etmek, tartışmak ve klinik tıbbın beden anlayışını sorgulamaktır. Böylece bu çalışma, modern dönemde bedenin tıpta nasıl soruna dönüştüğü, onu sorun haline getiren düşüncelerin ne olduğu ve bu düşüncelerle nasıl yüzleşmemiz gerektiği gibi birbirine bağlı sorulara odaklanmaktadır. Ayrıca bu çalışmada şöyle bir sonuca ulaşmayı hedefliyoruz: Beden, pozitivizm, dualizm ve klinik tıbbın öngördüğü gibi 'kendinde şey' olarak kalmayan, daima kendi varlığının toplamını aşan ve kendi dışına taşan bir gerçekliktir.

Anahtar Kelimeler: Beden, tıp, felsefe, olgu ve hadise.



Ontolojik Olarak Teknik: Heidegger'de Teknik Ontolojinin Kuruluşu

Ontology of Technique: Establishment of Technical Ontology by Heidegger

HÜSEYİN AYDOĞDU 
Erzurum Technical University

Received: 26.03.2022 | Accepted: 30.06.2023

Abstract: This study is intended to analyze the establishment of technical ontology by Heidegger. Heidegger, discusses the answer to the question, "What is Being?", in particular, on the basis of the concept of technique. According to him, the real meaning of the concept of technique had been forgotten from Aristotle to his time. Thereupon, Heidegger focuses on the issue of technique in the second period of his philosophy. In his opinion, technique is not man's production of various tools and equipment based on the data obtained through the sciences, on the contrary, it is the unveiling of technical Being, revealing the existing. Unlike the ancient technique, the modern one does not reveal the secret of Being; rather it either covers Being or veils the area between people and Being. Heidegger defines revealing the secret as truth. His definition of technique has six characters: substitution, residence, arrangement, storage, framing and turning. In Heidegger, the revealing style of Being is framing. At the same time, framing has a structure and discourse that attack and challenge Being via human beings. The only way to eliminate the adverse condition caused by framing is the return that takes place all of a sudden thanks to merely reasoning. This is because Being and people belong to one another. Therefore, according to Heidegger, technique is a way of Being to reveal itself, and the technical ontology is a special philosophy through which the essence of Being is revealed based on the concept of technique.

Keywords: Heidegger, being, technique, ancient technique, modern technique, characteristics of technique, technical ontology.



1. Giriş ya da Varlığa Giden Yol Olarak Teknik

Aristoteles'ten 19. yüzyılın son çeyreğine kadar "Teknoloji nedir?" sorusu, Heidegger'in ifadesiyle bir benzetme yapacak olursak "Varlık nedir?" sorusu gibi, adeta unutulmuştur. Bu dönemde teknik, felsefi bir araştırmadan daha çok insanın maddi çevresini denetlemek ve geliştirmek amacıyla geliştirdiği araç-gereçlerin, aygıtların ve makinelerin üretim süreci veya insanın sırf bir yapıp etmesi olarak ele alınmıştır. Ernst Kapp'ın 1877'de *Bir Teknoloji Felsefesinin Unsurları* adlı yapıtını yayımlanmasıyla teknoloji problemi yaklaşık 22 asır sonra tekrar gündeme geldi. Bu yapıtta Kapp, insanı teknolojik bir unsur, teknolojiyi de tüm kültürün temeli olarak gösterdi. Bunun üzerine teknoloji problemi özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra her zamankinden daha çok önem ve aciliyet kazandı (Ruin, 2017, 55). Bu süreci bizzat yaşayan ve yakından takip eden Heidegger, adeta Varlık gibi unutulmuş olan teknoloji probleminin gündeme gelmesini ve onların fenomenolojik ontoloji ya da kendi deyimiyle fundamental ontoloji ekseninde sorgulanmasının kaçınılmaz olduğunu gördü. Çünkü savaş sadece daha önce görülmemiş boyutlarda insani, kültürel, fiziksel ve ekonomik bir yıkıma neden olmadı, aynı zamanda teknolojinin ne kadar hadsizleştiğini ve duyarsızlaştığını da gösterdi. Savaştan sonra tüm dünyayı yeniden imar ve inşa etmek için her geçen gün kontrolsüz bir sanayileşme başta Avrupa olmak üzere tüm dünyayı esareti altına aldı. Bu da tekniğin ve teknolojinin anlamının sorgulanmasını kaçınılmaz kıldı.

Heidegger, 1950'lerden itibaren modern teknik ile çerçevelenmiş bir dünyanın metafiziğini reddetti. Klasik tekniğin olduğu bir dünyayı modern tekniğin olduğu bir dünyaya, dolayısıyla kırsal yaşamı şehir yaşamına tercih etti. Şehir yaşamını varlık ve varoluş açısından yıkıcı buldu. Varoluşu kendi yasasına bırakmak ve toprağa kök salmak, yani Varlığın sesini duymak ve ona cevap vermek için küçük bir kayak kulübesinde uzun bir süre yaşamayı bir görev bildi (Heidegger, 2014: 421, 424). Varlığın çobanı olmayı efendisi olmaya yeğledi. Ama tekniğin olmadığı bir dünyanın mümkün olamayacağını da gördü. İnsan tekniği ne kadar eleştirirse eleştirsin en sonunda teknik dünyada yaşamaya mahkumdur. Çünkü verili dünya olarak bildiğimiz şey bize teknik aracılığıyla teslim edilmektedir. Varlık kendisini bize teknik aracılığıyla göstermektedir (Lingis, 2017: 117). Gerçi bu Heidegger'in fark ettiği yeni bir bilgi değildir. Aksine bu, Antik



Çağ'dan beri bilinen bir şeydir. O zaman problemin kaynağı nedir? Problemin kaynağı teknik dünya veya teknoloji değil, modern tekniktir. Teknik, insan varoluşunun özsel bir biçimi olmasına karşın, modern teknik bunu unutturmuştur. Zamanının en önemli probleminin modern tekniğe dayalı teknoloji olduğunu Heidegger, 1976'da ölmeden kısa bir süre önce, "Amerika'daki meslektaşlarına ve dostlarına son sözlerinde, eğer varlığın unutulmuşluğuna mukavemet edip mukabil harekette bulunacaksak, teknolojiyi sükûnetle düşünmenin en önemli vazife olduğunu" ilan etmeliyiz diyerek seslenir (Ruin, 2017: 57). Hayatının son 25-30 yılını tekniğe ilişkin soruşturmaya veren Heidegger'in derdi, tekniği değiştirmek, dönüştürmek veya onu tamamıyla ne kabul etmek ne de reddetmektir. Aksine insanın en derin özü itibarıyla mukadder kılındığı Varlığın gizinin açılmasını teknik aracılığıyla göstermektir. Ayrıca bununla insanın varoluşunun sorgulamasının yolunu açmak ve tekniğin öznenin önüne geçmesini engellemektir. Fakat bu kolay değildir, fenomenolojik bir tavır gerektirmektedir.

Modern tekniğin özü insanın varoluşunu büyük bir tehlikeye atmıştır. Artık, insanlık teknik bir tehdit altındadır ve her zamankinden daha çok mutsuzdur. Çünkü yaşamını kolaylaştırdığı sandığı işlevsel nesnelere tarafından kuşatılmış tarihsellikten yoksun bir dünyada yaşamaktadır. Nesnelere ontik, epistemik ve ahlâkî değil, hazzaya dayalı bir ilişki kurmaktadır. Bu da insanı bir yandan canlı tecrübeden, Varlığın doğasından koparmaktadır, öte yandan da nesnelere bağımlı hale getirmektedir. Bu süreçte nesnelere ayrılma korkusu da insanı sürekli tedirginlik ve endişe içerisinde tutmaktadır. İnsan ve uygarlık, artık teknolojinin karşı konulmaz üstün gücünün insafına kalmış şaşkın ve savunmasız bir kurbandır (Lovitt, 2017: 167).

Heidegger'in teknik kavramını soruşturmasının üç nedeni vardır. Birincisi "Varlık nedir?" sorusunun cevabını açıklığa kavuşturmadır, yani Varlığa giden bir yol inşa etmektir. Modern felsefe ve modern teknoloji Antik dönemde açılan yolun üstünü örtmüştür. Bu süreçte Varlığa giden yol, düşünme yoludur. Düşünme yollarının tümü en son da Varlıkta son bulur ve teknolojik çerçevelemenin içselliğinden teknolojinin özünün deneyimine doğru ilerler. Eğer teknolojik olanı kendi sınırları içerisinde fark etmemiz ve onunla özgür bir ilişki kurmamız gerekiyorsa teknoloji-



nin özünü tecrübe etmeliyiz (Heidegger, 1998a: 43-44). Bu açıdan teknolojiye ilişkin sorgulama aslında “Varlık nedir?” veya “Hakikat nedir?” sorularına verilen cevaptır. Heidegger, hakikate/Varlığa sebeplilik (illiyet) ve teknik sözcüğü üzerinden ilerler. Ona göre Varlık kendisini öncelikle teknik üzerinden gizini-açarak gösterir. Varlığın kendisini gizlemesi bir korkudan ya da kıskançlıktan dolayı değil, kendisinin bilinmesi ve tanınması arzusundan dolayıdır. Zaten Varlık kendisini saklarken de aynı zamanda gizini-açar, fark edilmesini ister. Her gizini-açma “bir saklanmadır. Ve her ifşa etme sırla dolu olarak gerçekleşir.” (Lovitt, 2017: 82, 98). Heidegger'de Varlık tam bir doluluk içindedir, O'nda aşırı bolluk veya sürekli taşma yoktur. İnsan, töz metafiziğinde de yapıldığı gibi, ne yaparsa yapsın tam doluluk ve parlaklık olan bir varlık alanına ulaşamaz. Bu durum karşısında bize düşen görev, Varlığın gizini açabilecek tekniğe yönelmektir. Bu sebeple Heidegger, kadim bir soru olan “Varlık nedir?” sorusunun cevabını töz metafiziğinden ya da Kartezyen ontolojiden hareketle değil, bilinen ve görülen bir nesneden hareketle soruşturmuştur. Zira Varlık kendini ilkin teknik olarak göstermektedir.

İkincisi modern teknolojinin insanı topraktan koparması, köksüzleştirilmesi, dönüştürmesi ve sömürmesidir. Modern teknoloji yalnızca dünyanın bütün kaynaklarını sömürüp dönüştürmedi, aynı zamanda dünyanın varlığını da dönüştürdü (Lingis, 2017: 113). Modern teknoloji tabiatı tahakkümü altına alarak sömürdü. Bu bir anlamda doğaya ve Varlığa meydan okumaktır. Zaten modern teknolojinin özü teknolojik bir şey ya da mitolojik bir soyutlama değil, bir makine teknolojisidir. Üstelik bu insanın kendi eliyle gerçekleşmektedir. Bu açıdan teknoloji, “uzuv-uzantısı”dır (Lovitt, 2017: 92. Ayrıca bk. Ruin, 2017: 66). Artık, insan elinin yerini teknoloji almıştır. İnsan eliyle yapamadığı işleri tasarlayıp ürettiği araç ve gereçler vasıtasıyla yapmaktadır. Bu durumdan duyduğu endişeyi Heidegger, *Der Spiegel Dergisi*'yle yaptığı ve ölümünden sonra yayınlanmasını istediği bir söyleşide şöyle ifade eder:

“Her şey işliyor. Acayip olan, tastamam bu; her şeyin işlemesi ve bu işleyişin, bizi, işleyişi daha da artırmaya iteklemesi ve teknolojinin insanları topraktan koparması ve köksüzleştirilmesi. Endişe duyup duymadığınızı bilmiyorum; ama ben, her halükârda, aydan dünyaya gelmiş resimleri gördüğümde endişeleniyorum. Atom bombasına ihtiyacımız yok. İnsanın



köksüzleşmesi zaten gerçekleşmiş. Bize kalan tek şey, katıksız teknolojik ilişkiler. İnsanın yaşadığı yerde artık toprak yok.” (Heidegger: 2002b: 258).

Üçüncü ise Üçüncü Dünya Savaşı'nın çıkacağına dair korkudur. Avrupa'nın ve insanlığın geleceğini merak eden Heidegger'e göre Üçüncü Dünya Savaşı olağan anlamda olmasa bile modern teknolojiden dolayı çıkacaktır. Yani Üçüncü Dünya Savaşı, İkinci Dünya Savaşı'nda en kötü sonuçlarının gözlemlendiği yıkıcı, yakıcı ve zehirleyici silahlar aracılığıyla değil, teknolojik ürünler üzerinden yapılacaktır. Bu da teknolojiyi insanın hizmetkârı yerine efendisi haline dönüştürecektir (Pöggeler, 2002: 164-165; Ruin, 2017: 55). Heidegger, Üçüncü Dünya Savaşı'nın kimyasal, biyolojik ve nükleer silahlardan ziyade teknolojik ürünler üzerinden yapılacağını öngörerek tekniği soruşturmaya girişir ve “Niçin tekniği soruşturuyorsunuz” sorusuna cevap olarak, “biz tekniği, onun özüyle bağıntımızı aydınlığa çıkarmak için soruşturuyoruz”, der (Heidegger, 1998a: 66). O zaman “tekniğe ilişkin soru, gizini-açmanın ve gizinden-çıkmanın, hakikatin mevcudiyete-çıkmasının ve gizinden-çıkmanın, hakikatin mevcudiyete-çıkmasının olageldiği takım-yıldıza ilişkin sorudur.” (Heidegger, 1998a: 79).

Heidegger'in teknik kavramını soruşturmaya girişmesinin bu üç nedeninde görüldüğü gibi onun ontolojisinde Varlık, kendisini teknik aracılığıyla görünüşe çıkarmaktadır. Bunu anlamak ise ancak töz metafiziğinden fundamental ontolojiye geçişle mümkün olur. Heidegger klasik anlamda bir ontolog değildir. O, Aristoteles'ten beri mantıksal düzlemde kalınarak ve kavramlara başvurularak yapılan “tözcü”, “kaderci”, “determinist” ve “mekanist” bir ontoloji kurmaz. Çünkü başta insan olmak üzere hiçbir varlık belirlenmiş değildir. O zaman varlık nedir? Ona göre varlık ne mutlak, sonsuz ve birdir ne de verilmiş veya belirlenmiş bir şeydir. Varlık, asla ve asla neden-sonuç ilişkisi içinde varlığa gelmez. “Varlık, kendi özünün gizliliğinden çıkıp sarsılmaz bir biçimde kendi zaman aralığına doğru olup biter. ... Varlık, hep bir varolanın varlığıdır.” (Heidegger, 1998b: 54. Ayrıca bk. 2008: 9). Varlık, varolanların Varlığıdır, olagelme ve süregelmenin tarzıdır. Ayrıca Varlık, insan gibi sonludur ve çokluğu temsil eder. O, her şeyde hüküm sürer, varolan her şeyde, onların tikelliği içerisinde ama aşkın olarak bulunur. Varlık hem içkindir hem de aşkındır.



Varlık, dünyada kendisi-için ve kendisinde olageldiği üzere açığa çıkar, gizini-açar. Bu ise bir anlık değil, süreklidir. Varlık daima olagelme, kendisini yeniden açma edimindedir. Heidegger, varolan denildiği zaman tinsel veya belli özelliklere sahip bir şey değil, fizik dünyada her an algıladığımız insan, kuş, kedi, köpek, ağaç, masa, sandalye, ev, otomobil, yıldız, güneş gibi nesnelere kast eder. O, Varlığı ne yaşamdan, canlı tecrübeden ayrı düşünür ne de nesnelere/Varlığı Nicolai Hartmann'da olduğu gibi kategorik bir sınıflandırmaya tabi tutar. Heidegger, Varlığa töz metafiziği veya yeni ontolojiyle de ulaşmaz. Çünkü, “metafizik, Varolanı Varolan olarak sorguladığı için Varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez. ... [Ayrıca] Metafizik, Varolanı hep Varolan olarak tasarım adığı için Varlığın kendisi üzerinde düşünemez” (Heidegger, 1994: 8). Bu doğrultuda Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* adlı metinde, teknik ile Varlık, dolaşısıyla Varlık ile hakikat arasındaki ilişkiyi “yaşam”dan hareketle ortaya koyar. Heidegger, başta bu yazısı olmak üzere birçok yazısında modern insanın teknolojinin egemenliği altında sahici olmayan, hayatın ve Varlığın doğasına aykırı bir hayat sürdürdüğünü söyler. İnsan eskisinden daha çok becerikli ve teknisyen olmasına, daima yeni aletler tasarlayıp üretmesine rağmen, gerçekte Varlık ile yüzleşmemiştir. Çünkü ürettiği aletlerle kendisi ve Varlık arasına aşılmaz duvarlar örmüştür. İnsan aletlerle her şeye, Varlığa biçim ve düzen vererek, bir yandan doğayı ve Varlığı denetim altına almaktadır, diğer yandan da Varlığı kendi bilinç yapısına göre biçimlendirmektedir. Bu faaliyetleriyle modern insan kendini özgürleştirememekte, aksine her geçen gün daha çok teknolojiye bağımlı hale gelmektedir. İnsan her geçen gün “her yerde özgürlükten yoksun ve tekniğe bağlanmış halde” yaşamaktadır. “Herkes tekniğe teslim olmuş, tekniğin özü karşısında büsbütün körleşmiş durumdadır” (Heidegger, 1998a: 44).

2. Heidegger'de Ontolojik Bir Açılım ya da Görünüşe Çıkan Şey Olarak Teknik

Heidegger'in ontolojisi Batı metafiziğiyle bir hesaplaşma içerisinde ortaya çıkıp gelişmiştir. O, teknik kavramı üzerine düşüncelerini de büyük ölçüde bu hesaplaşma içerisinde ortaya koymuştur. Heidegger teknik üzerine sorgulamayı Antik Yunan felsefesinin kavramları üzerinden yapar. Çünkü Yunanlılar, modern felsefesinin özneyi merkeze koyan tavrına tamamen yabancıdırlar. Saf bilme kaygısıyla nesneye, doğaya ve yaşama



yönelmişlerdir. Yunanlılarda varolan her şey, “mevcut-olan”dır. Mevcut-olan, “mevcut-olmayan”dan çıkmıştır ve bu bir meydana getirmedir. Her meydana getirme ise teknikte olduğu gibi, “bir var-olanın mevcut olmayıştan mevcudiyete bir adım atması; yani açığa çıkması, gizinden sıyrılması” ile Varlığın doğruluğunun ortaya çıkmasıdır (Aktok, 2021a: 224). Mevcut-olmayanla mevcut-olana çıkma ise *poiesis*’tir. Heidegger, Platon’dan hareketle mevcut-olan şeyi görünüşe çıkaran duruma *poiesis* der. Platon’da da *poiesis*, mevcut olmayan şeyden mevcut-olmaya geçen ve giden her şeydir, ontik-epistemik olarak öne-çıkmadır. Ayrıca *poiesis*, çok kapsamlı bir eylem olup, “yokluk’tan varlık’a geçiş”i ifade eder (Platon, 2000: 205 b-c. Krş. Heidegger, 1998a: 50). Bu anlamda *Poiesis*, yaratmadır, örneğin her sanatın yaptığı bir *poiesis*’tir. *Poiesis* aracılığıyla varlık kendini sanatta ve doğada açığa çıkarır. Heidegger’e göre doğada başta kendisi olmak üzere her şey, tüm erimi içerisinde açığa çıkma çabası ve gayreti içerisinde. Açığa-çıkma/çıkarma, yalnızca el becerisine dayalı bir imalât ya da sanatsal-şiişsel olarak görünüşe ve tasvire çıkarma değil, aynı zamanda Varlığın görünüş alanına çıkmasıdır. Bu açıdan *poiesis*, *physis*’ten farklı değildir. *Physis* de en yüksek anlamda *poiesis*’tir, “Çünkü *physis* sayesinde mevcut-olan şeyde açığa-çıkma için bir patlayıp açılma vardır; örneğin bir çiçeğin kendi içinde (*on he auto*) patlayıp çiçeklenmesi gibi. Buna karşılık zanaat-kâr veya sanatçı tarafından açığa-çıkartılmış olan şey, örneğin gümüş kâse, açığa-çıkarmaya ait patlayıp açılmayı, kendi içinde değil, fakat bir başka şey içinde (*en alloi*), yeni zanaatkâr sanatçıda bulur.” (Heidegger, 1998a: 51).

Bu her şeyden önce *physis*’te, yani şeyin kendi içerisinde patlayıp çıkar. İşte teknik, bu öne çıkmanın bir formudur. Buna göre *poiesis*, *physis* ve *teknik* olarak iki biçimde ortaya çıkıyor. *Physis* doğa, teknik ise yapıp-etmedir (Aktok, 2021b: 1028).

“Teknik nedir?” sorusunun cevabını çağından hareketle değil, Antik Yunan felsefesinden hareketle tartışan Heidegger’e göre teknik, en basit tanımla Varlığın “gizini-açma”sıdır. Gizini-açma, açığa-çıkma, mevcut olmayıştan mevcudiyete getirme, karanlıktan aydınlığa çıkarma veya bir şeyin gizinden sıyrılmasıdır. Heidegger, “gizini-açma” ifadesini Herakleitos’tan esinlenerek kullanır. O, Herakleitos’un “doğa saklanmayı sever” ya da başka bir deyişle “*physis* kendisini gizlemeyi sever” ifadesine birçok



kez atfı yapar (Heidegger, 2006: 83. Fragman. Ayrıca bk. Herakleitos, 2005: 123). Heidegger, “gizini-açma” deyiimiyle dünyanın/Varlığın kendisini gizlemesini değil, bir çiçeğin tomurcuğunu açması gibi, dünya olmağın içerdığı mevcudiyete-çıkmanın kendini-gizlemesini kasteder. Zaten Herakleitos'ta da varlık/dünya/doğa, spontane mevcudiyete-çıkma anlamında değil, şeylerin dünyada görünüşe çıkması anlamına gelir. Bu sebeple teknik, “her şeyden önce kendisini gizleyen entitelerin varolmaları, yani gizlenmeleri ve görünüşe çıkmaları olayıdır.” (Zimmerman, 2011: 393-394). Bu noktada Heidegger, Parmenides'in “düşünme/kavrama ile varlık/oluş arasında karşılıklı bir ilişki vardır” ifadesine de dikkat çeker. Heidegger, bunun için *noein* kavramını, “kavrama, yakalama, işitme, dinleme” anlamlarında değil, özellikle “düşünme” anlamında yorumlar. Kavramak/yakalamak, kendi kendini sunarak görünüşe çıkan şeyi kendi haline bırakmaktır. Buna göre *noein*, *physis*'i kavrar. Mevcudiyete çıkma yani gizini-açma ile insanî varoluş arasında karşılıklı ilişki vardır. Mevcudiyet, insanî varoluşu kendi vuku bulunuşunun talepkârı olarak talep eder. Kavrama/düşünme insan sahip olan vuku bulmadır. Bu yüzden hakikat eşyada apaçık ortadadır. Eğer hakikatte bir gizlenmişlik olduğu söyleniyorsa, bu moderniteden dolayısıyla araşsal akıldan kaynaklanmaktadır. Akılda bir sınırlılık yoktur, ama araşsal akıl daima modernitenin verilerinden beslenmesinden dolayı hakikati dolayısıyla da Varlığı sınırlayarak anlaşılmaz kılmakta ve gizini-açmasını engellemektedir.

Teknik sözcüğünün Varlığın “gizini-açma”sı anlamına geldiği onu çözümlediğimizde de görülmektedir. Teknik, Grekçe kökenli bir sözcüktür. Grekçede teknik, birincisi el becerisine dayalı etkinlikler ve hüneler (zanaat); ikincisi ise zihin sanatları ve güzel sanatlar (sanat) olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Terim olarak ise teknik, “varolanları açığa çıkarma tarzı”dır (Heidegger, 1998a: 53; 2002a: 68). Örneğin Aristoteles, teknik kavramını *Nikomakhos'a Etik*'te yaratmayla ilgili akli bir nitelik anlamında kullanmıştır. Çünkü sanat eylemle değil, yaratmayla ilgilidir. Ayrıca Aristoteles aynı yapıtta ruhun hakikate ulaştığı beş yoldan birinin teknik olduğunu belirtir. Bu beş yol; teknik (tekhne), ilmi bilgi (episteme), basiret (phronesis), bilgelik (sophia) ve akıldır (nous) (Aristoteles, 1997: 1140a 5-15, 1139b 15). Antik Çağ'da Yunanlılar yalnızca imalât ürünlerine değil, aynı zamanda hem Varlığın gizini-açmasına hem de güzel sanatların



poiesis'ine teknik adını vermişlerdir. Bundan dolayı "imal-edilmiş-olan" tekniğin gerçek anlamı öne-çıkarma, açığa-çıkarmadır. Bu ise hem *poiesis* hem de *physis*'tir. Bu durumda teknik *poetik* bir şeydir. Heidegger'de teknik, yalnızca *poiesis* ve *physis* içerikli el becerisi ve sanatlar değil, ayrıca bir işi yapmaktan anlıyor olmak, yani usta olma anlamında bilme anlamına da gelir. Buna göre teknik, Varlığın "açık olmayan durumundan açık olan duruma, mevcut olmayan durumdan mevcut olana, gizemli olandan açık olana yükselme tarzıdır." (Çüçen, 2000: 137). Böylece teknik kavramı Thales'ten Platon'a kadar episteme ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır.

Teknik gizi-açığa çıkarıcı bir bilme etkinliğidir ve kökensele olarak Varlığa bağlıdır. Teknik ile episteme, Bilme'nin farklı iki adıdır. Her ikisi de bir şeyi kendisiyle birlikte aynı şeyde ikamet etme, onunla birlikte usta olma anlamında bilme anlamına gelir. Bu nedenle teknik ile episteme teori karşısında pratik olanı önceler. "Onlar bir şeyde bütünüyle yurdunda olmak, bir şeyi anlamak ve bir şeyde yeterli olmak anlamlarına gelirler. Böyle bir Bilme, açılma sağlar. Açılma olarak Bilme, gizini-açmadır" (Heidegger, 1998a: 53, 79-80). Teknik, imal etmek değil, bir gizini-açma tarzı olarak Varlığın kendisini göstermesine aittir. Yani teknik, bir kadının çocuk "doğurma"daki, "onları dünyaya getirmedeki" gibi üretmeyi ve doğurmayı içeren anlamda bir sözcüktür. Heidegger'e göre ev ya da gemi inşa eden, sadaka toplama kâsesi yapan herkes, vesile-olmanın dört tarzının perspektiflerine göre ortaya çıkması gereken şeyin gizini-açar. Bu, geminin ya da evin görünüşünü ve içeriğini tamamlayan şey olarak tasarlanan bitmiş bakışla önceden birleştirebilir ve bu bir araya getirmeden hareketle inşa tarzını belirler. Bu nedenle teknikte belirleyici olan şey hiçbir şekilde yapılıştta ve manipölasyonda ya da araç olarak kullanımında ikamet etmez, aksine daha önce bahsedilen gizini-açmada ikamet eder. O zaman teknik, imal edici bir şey olarak açığa-çıkaran bir şey değil, gizini-açma olarak bir meydana getirmedir, bir öne çıkarmadır, yani bir doğurmadır (Heidegger, 1998a: 53-54). Bundan dolayı Heidegger'de teknik, çocuğun annesinden kopmaması gibi, Varlıktan kopmayı ifade etmez. Ama Aristoteles'le birlikte durum değişmiştir. O, episteme ile teknik arasında onların neyin gizini-açtıkları ve nasıl açtıkları bakımından bir ayırım yapar. Bu ayırım modern felsefenin etkisiyle episteme ile tekniği birbirinden ayırır-



rıp koparmıştır. Bir ev, bir gemi inşa eden veya bir sadaka toplama kâsesi yapan bir kişi, “vesile-olmanın dört tarzının perspektiflerine göre öne-çıkarmış-durumda-olan-şeyin (*das Her-vor-zu-bringende*) gizini açar. Bu gizini-açma, geminin veya evin görünümünü ve maddesini, [tamama ermiş olarak bakış altına getirilen bitmiş şey], önceden bir araya toplar ve bu biraraya toplamadan hareketle o şeyin kuruluşunun tarzını belirler. Bu yüzden tekhne’de belirleyici olan şey, yapmada, elle işlemede veya araç kullanmada değil, ama daha çok yukarıda anılan gizini-açmada yatar. Tekhne, imal etme olarak değil, gizini-açma olarak bir öne-çıkmadır.” (Heidegger, 1998a: 53-54. Krş. Aristoteles, 1997: 1139a-1139b).

Böylece Antik Yunanlılar teknik anlayışlarında Varlığın ve doğanın ne üstünü örterlerdi ne de onları özneye indirgerlerdi. Aksine Varlığı açıkça bilinir kılarlardı, açığa çıkması için gereken ne ise onu büyük bir hayret ve hayranlıkla yaparlardı. Çünkü onlar için felsefe merak ve hayretten doğmuştu. Bu bir anlamda Varlığa giden yoldu. Bunun sonucu olarak hem bilim ve felsefelerinde hem de icat etmiş oldukları ürünlerde gerçeği kurgulamazlardı, aksine onun ne olduğunu keşfetmeye çalışırlardı. Antik Yunanlılar için teknik bir araç değil, amaçtır; insanî bir etkinliktir. Bundan ötürü teknik, gizini-açmanın bir tarzıdır ya da bir sırrı ifşa etmedir. Başka bir deyişle teknik, gizini-açmanın (Entbergen) ve gizlilikten-çıkışmış-olmanın (Unver-borgenheit) vuku bulduğu, yani *aletheia*’nın, Hakikat’in olup bittiği alanda vücut bulup sürdüğü şeydir. Gizini-açma ise mevcudiyet kazanmaktır. Yalnız, Heidegger’de “bir şeyi gizini-açmaya bırakma” olarak tanımlanan üretim (yapma) ile çiçeğin açmasındaki gibi bir şeyin doğuşu olarak üretim arasında fark vardır. Biri otantik açığa-çıkarma, diğeri ise teknik olarak gizini-açmadır (Zimmerman, 2011: 385). Modern teknik antik tekniğin aksine otantik değil, yapaydır. Otantik üretim, teknik bir malzemeyi özel bir forma sokmak için “güç” kullanan bir “fail”in işi değildir. Tam tersine otantik üretim entitelerin kendilerini, kendilerine göre açığa-çıkarmalarıdır. Bu Dasein’in varlığının varoluşundan ve O’nun endişe ve kaygı durumlarından bağımsız değildir, onlarla uyumlu olmaktır. O zaman otantik olarak varolmak, kendisinin, başkalarının ve şeylerin endişesini taşımaktadır. Bu durumda modern tekniğin yıkıcı boyutunu ortadan kaldıracak olan Dasein’dir. Bu kapasiteden yoksun kalma, yani “bu kapasiteye yabancılaşma, “gayri-insanileşmenin” en kötü türüdür



ve insanlar ve insan-olmayan varlıklar aleyhine çok dehşet verici suçlara yol açar.” (Zimmerman, 2011: 395–396). Böylece Heidegger’de otantik üretim ya da teknik, mevcudiyete çıkmayı ürün vermeyi mümkün kılan açığa-çıkarcı vesile oluş olarak özetlenebilir. Tekniğin bu iki boyutu (zanaat ve sanat) yani mevcudiyet kazanma ve ürün verme *poiesis*’in sanat ve üretim olarak çifte doğasına karşılık gelir. Fakat *poiesis* yalnızca sanat eseri ve üretimle değil, aynı zamanda *physis*’le de ilgilidir. O hâlde teknik, önümüzde bulunan veya dünyaya verili olan birdenbire ortaya çıkıp kimi zaman böyle kimi zaman şöyle görülebilen şeyin sırrını açığa-çıkarcı. Ama teknik yoktan yaratmadan (ibda) veya bir vasıta ihtimali olmazdan evvel bir sırrın açığa vurulmasından farklıdır. O zaman tekniğin bir sonucu olan teknoloji, “*aletheia*’nın, hakikatin vuku bulduğu alanda vücuda-huzura gelmedir.” (Lovitt, 2017: 87).

Tekniği bir araç olarak tasarladığımız zaman, sürekli bir şeyler üzerinde hâkim olmaya çalışırız. Bu tavırla da “tekniğin özünün hızla dışına düşeriz.” (Heidegger, 1998a: 44, 78). Oysa Antik Yunanlılar teknik ile hakikat arasında doğrudan bir ilişki kurmuşlardı. Bu yanlış bir tavır değil; çünkü teknik ile hakikat, dolayısıyla Doğru-olan (*Richtiges*) ile Hakikat-olan (*Wahre*) arasında doğrudan bir ilişki vardır. Heidegger, hakikat-olanı Doğru-olan aracılığıyla arar. Otantik antik teknik doğru-olan olmasına karşın, modern teknik doğru-olan değildir. Heidegger’de doğruluk (*Richtigkeit*), özne ile nesnenin tam uyuşmasıdır. Bu açıdan Heidegger’de teknik, özsel olarak bilmenin alanında olup ontolojik doğruluğa giden yolun başlangıcıdır. Ontolojik doğruluk, varolan ile bağlantının kurulduğu akli zemin olup, “ancak/ve yalnızca olmağın örtüsünün kaldırılması varolanın açığa çıkarılmasını olanaklı kılar.” (Heidegger, 2019: 13). Böylece ontolojik doğruluk, teknik vasıtasıyla daha kökten bir doğruluk zemininde varolarak aşkın doğruluğu devre dışı bırakır. Hakikat ise hem “bir şeyin kendi özü içerisinde örtüsünü açarak vukua gelmesi [hem de] insanın bunun farkında olması”dır (Heidegger, 1998a: 46, 5 Nolu Dipnot). Bu bağlamda Heidegger’de hakikat, “öz”ün bir bilgisi değil, bir şeyin vukua gelmesi, bir şeyin gizinden çıkarak olagelmesi ve insanın bunun farkına varmasıdır. Teknik, Varlığın gizini-açma iken, hakikat gizinden-çıkmadır. Hakikat, dolaylı olarak görülebilen bir şeydir. Gizinden-çıkma ise eşzamanlı olarak gizlenmedir. Ama gizinden-çıkma, hiçbir zaman dola-



yımsız olarak bilinecek kadar çıplak bir şekilde mevcut değildir. Buna rağmen Varlığın yönü her zaman insana doğrudur. Kendi gizini açarak insana doğru gelmektedir. Modern dönemde de bu durum değişmemiştir. Varlığın yönü yine insana doğrudur. Ama modern dönemde Varlık, modern insanın törpüleyici ve indirgeyici zihniyetinden dolayı, yani Descartes'ın düalist ontolojisi ve Aydınlanma felsefesinin indirgeyici ve törpüleyici tavrından dolayı, insanın üzerine üstü örtülü bir şekilde gelmektedir (Özlem, 1998: 28). Böylece modern insan, doğada her an görünüşe çıkan Varlıktan uzaklaştı, *Cogito*'dan aldığı güçle gerçekliği kendi içinde bulacağına inandı.

Descartes'la başlayan özne merkezîyetçiliği modern bilimi ve teknolojiyi de yönlendirdi. Bilim İlkçağ felsefesindeki var oluş serüveninin aksine "Varlık"ı/doğayı anlamayı ve anlamlandırmayı bırakarak, kendisini olguları sınıflandırmak gibi bir saplantıya, kısır bir pozitivistliğe indirgedi (Heidegger, 1998c: 45, 47). Modern bilim "Varlık" ile ilgilenmedi. O, şeylerle yalnızca onlara hâkim olmak, onları işletip teknikleştirmek ve onları tüketmek için ilgilendi. Modern bilimle nesne ortadan kalktı. Bu da özne ile nesne arasındaki bağıntı sorununu gündeme getirdi. Bu bağıntının el altında tutulması, yani nesne üzerinde her zaman kontrolün sağlanması için, modern insan Varlığa yabancılaştırıldı. Modern insan, "üretici" ve "tüketici" dışında başka bir şey görülmediğinden kendi icat ettiği tekniğe kurban edildi. Böylece modern teknik, mevcut-olanı denetlemeye çalıştı. Heidegger'e göre modern tekniğin gerçek kökeni, bu denetleme girişimindeki felsefede yatmaktadır. Oysa Antik Yunan'da teknik, "ifşa edilen şeyi, varolan şeyi, becerikli bir bilmeydi, mevcut-olmaya doğru bir öne çıkma tarzıydı, bir gizini-açma tarzıydı." (Özlem, 1998: 17). Bu durumda Heidegger'de teknik, Varlığı apaçık kılan bir düşünme biçimidir. Yalnız modern teknikte açığa-çıkarma, meydan okuma şeklindedir. Modern teknikte açığa-çıkarma hemen değil, belli bir sürecin sonucunda gerçekleşir. Bunu Heidegger, elektriğin termik santralde nasıl üretildiğiyle açıklar. Termik santralde enerji kömürden çekilip çıkarılarak elektrik enerjisine dönüştürülür. Önce doğada, toprağın altında depolanan kömür çıkartılır. Sonra kömür termik santralde büyük fırınlarda yakılarak buhar gücüyle dev tribünler çalıştırılır. Daha sonra tribünler aracılığıyla ısı enerjisinden elektrik enerjisine dönüştürülen enerji depolanır. En sonunda da depola-



nan enerji sırayla dağıtılır. Dağıtılan enerji de farklı araçlarla örneğın bir makine ile yeniden devreye sokulur (Heidegger, 1998b: 57-58).

Heidegger'e göre teknik, gerçekte ne yıkıcıdır ne de bir enstrümandır. Aksine teknik, insanî bir etkinlik olarak dünyanın tezahür etme ve gözler önüne serilme yoludur. Buna rağmen modernitede teknik, Varlığı perdeleyen ve araçsallaştıran bir özneye dönüştürülmüştür. Oysa teknik insan icadı değildir, tersine o bir varolmaya bırakılmışlıktır ve Varlığın öne çıkarılmasıdır. Teknik sadece insanın yapıp etmesi için bir vasıtaadır. Ama modern insan doğaya ve nesnelere hâkim olmak için onu araçsallaştırmıştır. Bu da hakikatin/Varlığın üzerini örtterek insanın teknik ile doğru bir ilişki kurmasını engellemiştir. Teknik gerçekte hakikatin gizini-açan doğru bir etkinliktir. O zaman problem nereden kaynaklanmaktadır? Heidegger'e göre problem teknikten değil, modern tekniğın özünden kaynaklanmaktadır. Tehlikeli olan teknik değil, modern tekniğın özüdür. Gerçekte tekniğın özü kötü ve tehlikeli değildir. Tekniğın uğursuz ruhu, kötü cinleri yoktur. Onun yalnızca özünün gizi vardır. İnsana yönelik tehdit tekniğın potansiyel olarak öldürücü makinelerinden ve aygıtlarından değil, çerçevelemenin hükümdarlığından, yani modern tekniğın meydan okumasından gelmektedir (Heidegger, 1998a: 72).

Modern teknik Varlığa dikkat etmez ve onu önemsemez, O'na karşı hayret ve merak da duymaz. Aksine hoyratça Varlığın üzerine gider, O'nu düzenler ve denetler. Ancak bu noktada Heidegger doğrudan "Tekniğın özü nedir?" diye sormaz. Çünkü tekniğın özü, teknik bir şey değil, ontiktir. Onda "tekniğın özü" ifadesindeki "öz" kavramı ile "Varlık" kavramı eş-gönderimseldir. Bundan ötürü böyle bir soru boş ve lüzumsuzdur. Tekniğın ne olduğunu anlamak için töz metafiziğine ihtiyaç yoktur. "Çünkü biz bir şeyin özünün bizatihi bir şeyin 'ne'si olduğunu bilecek tarzda eğitiliriz" (Lovitt, 2017: 78). Buna göre "tekniğın özü, teknolojik bir şey değildir" ifadesi yükseklik yüksek değildir, ağaç olmaklık bizatihi ağaç değildir şeklinde bir şeydir. Teknolojik entitelerin "varlığa gelme" ya da "bizim için olma/vuku bulma" tarzına işaret eder. O hâlde tekniğın özü "çağdaş metafiziğın özünüyle özdeştir. [Yani çağının] *ontolojik kendi kendisini-kavrayışından başka bir şey*" değildir (Thomson, 2012: 89, 115). Buradan hareketle Heidegger, tekniği, antik teknik ve modern teknik olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Her ikisinde de gizi-açma (sırrı ifşa etme) edimi ol-



masına rağmen, bunlar gizi-açmaları bakımından birbirlerinden ayrıldılar. Antik teknikte Varlığa bir müdahale yoktur ve O'nun önüne kendi gizini-açması için engeller koymaz. Oysa modern teknik, araçsal aklın bir ürünü olarak antik tekniğin aksine amaçlara bağlı bir araçtır ve Varlığı manipüle eder. Modern teknikte de antik teknikte olduğu gibi bir açığa-çıkarma olmasına karşın, bu tümüyle farklı bir yapıya sahiptir, icat ettiği her araç ve gereçle Varlığın üstünü örter. Modern teknikte sürekli olarak bir kışkırtma ve meydan okuma ruhu ve başta kendisi olmak üzere her şeye hâkim olmak anlayışı vardır. Çünkü tekniğe ve şeylere hâkim olmak insana ve Varlığa, dolayısıyla doğaya ve hayata hâkim olmaktır. Modern dönemde tekniğe hâkim olma iradesi bu kadar çok elzem hale gelmesine karşın, teknik insana yabancılaşmaz, aksine “o kadar insanın denetiminden kaçıp kurtulma tehdidinde bulunur” (Heidegger, 1998a: 44-45). Çünkü teknik yalnızca bir araç değildir, Varlığın gizini-açma edimidir. Antik teknik, modern tekniğe rağmen onun gizlediğini daima açığa çıkarır. Aslında modern teknikte de bir gizini-açma var, ama aygıtta ve aygıtın inşasındaki ilerlemeye bağımlı olduğundan Varlığın gizini-açamaz. O zaman eski teknik ile modern teknik arasındaki en önemli fark, varolanları, eski tekniğin meydana getirerek, modern tekniğin ise meydan okuyarak açığa çıkarmasıdır. Bu farkı su değirmeni ile elektronik değirmenle açıklayabiliriz. Su değirmeni bir antik teknik ürünü olup meydana getirendir. Buna karşılık elektronik değirmen ise bir modern teknik ürünü olup meydan okuyandır. O zaman modern teknikte Varlığın gizi değil, şekle dayalı yeni olan vardır. Yani Varlığın doğal seyri engellenerek yapay üretim vardır. Modern tekniğe bütünüyle hâkim olan gizini-açma, *poiesis* anlamında bir öne-çıkarmaya doğru bir açılım değildir. Aksine “modern teknikte hâkim olan gizini-açma, doğaya, onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır (Herausfordern)” (Heidegger, 1998a: 54-55, 58). Bu, önce doğada gizlenmiş enerjiyi kilit altında olmaktan kurtarmakta, sonra kilit altında kurtulan şey dönüştürülmekte, daha sonra dönüştürülen şey depolanmakta, en sonunda da depolanan şey yeri geldiğinde dağıtılmakta ve dağıtılan şey de hep yeniden devreye sokulmaktadır. Bu süreçte, “Kilit altından kurtarma, dönüştürme, depolama, dağıtma ve devreye sokma, gizini-açmanın tarzlarıdır. Fakat gizini-açma, hiçbir zaman basit bir şekil-



de bir sona ulaşamaz. Gizini-açma, belirlenimsiz olana da akıp gitmez. Gizini-açma, kendisini, kendi çok çeşitli, iç içe geçmiş yollarının gizini, onların akışlarını düzenlemek suretiyle açar. Bu düzenlemenin kendisi, kendi payına her yerde güvence altına alınmıştır. Düzenleme ve güvence altına alma, meydan okuyucu gizini-açmanın temel karakteristikleri haline bile gelmişlerdir.” (Heidegger, 1998a: 58).

Böylece modern teknik, bir toprak parçasına, bir kömüre, bir madene, bir ağaca, doğaya, dolayısıyla Varlığa meydan okur. Oysa Varlık, kendisini evrenin dışında bir yerde ya da mutlak zihinde değil, yeryüzünde bir kömür ocağında, toprakta bir maden yatağında, köylünün ekip biçtiği tarlasında ya da kırdan tomurcuğunu patlatmaya çalışan bir çiçekte gizini-açmaktadır. Ama modern teknik, ürettiği araçlarla yeryüzünde Varlığın bu gizini-açma eylemlerine, yani doğanın enerjisine karşı meydan okuyan saldırlarda bulunmaktadır. Bundan ötürü modern teknik, genelde düzen bozucu bir şeydir, onun özü Varlığın gizini-açmanın yolunu sınırlamaktır. Bu, aslında bir çerçeveleme olup modern bilimin de tavrıdır (Heidegger, 1998a: 66-67).

Modern tekniğin en önemli özelliklerinden biri her şeyi nesnelleştirme, yani el-altında-duran olarak düzenlemesidir. El-altında-olma dünya-içinde-olmaktır. Tüm nesnelere el-altında-durdukları için dünyamıza dâhil olurlar. “El-altında olan, yani başka şeyler arasında bulunan şey, ‘dünya içindedir’ demektir.” (Heidegger, 2019: 21). Dünya-içinde-olmak ifadesinin iki anlamı vardır. İlki verili-olmadır, diğeri de nesnelere teknik aracılığıyla sürekli olarak uçsuz bucaksız çoğaltılmasıdır. Modern teknik varolan her şeyin belli bir tarzda görünmesini ister. Bu amaçla her şeyi bir kader içinde ele alır. Nesnelere önünde hazır-varlık-olarak bilir ve onları kendi amacı doğrultusunda kullanır. Modern teknik nesnelere kendi özü tarafından bir düzene soktuğu, yani nesnelere daima el-altında-hazır buldukları için bunlar insanla sürekli bir ilişki içindedir. Böylece modern teknik insanı özne haline getirmiştir. Artık modern felsefeye hâkim olan “özne metafiziği”dir. Aslında öznelleştirme eylemi yeni bir şey değildir. Özne fenomeni Antik Yunanlılarda da vardı. Ama onlarda özne, insanın kendisi değil, önde-duran-şey/hazır-bulunan-şey (Hypokeimenon), yani insanın karşısına çıkan bir gerçekliktir. Antik Yunanlılar, “bugün ‘nesne’ denilen şeye ‘özne’ derlerdi. Çünkü kendileri, öne çıkan gerçekliğin bir



parçasıydılar. Modern dönemin başlangıcında Descartes'la birlikte, *hypokaimenon*'un, yani Greklerin 'özne'sinin anlamı kesin bir şekilde dönüştürüldü." (Özlem, 1998: 18). Descartes'ın düalist ontolojisi sonucu varlıkta kesin dönüştürme yaşandı, nesne ile özne yer değiştirdi. Hatırlanacağı gibi Descartes, dikkatini kendi ötesindeki bir gerçekliğe değil, bilince ve onun içerisinde mevcut-olan şeye yöneltmişti. Bunun sonucu olarak insan, kendinin-bilinci, yani özne haline geldi. Artık gerçeklik, önde-duran-şey değil, bu özneydi. Böylece Descartes'la birlikte insan, özne oldu ve o, kendi önündeki her şeyin şekillendiricisi ve garantörü haline geldi. Bunun sonucu olarak modern bilim de bir özne bilimi oldu. Hâlbuki, Antik Yunan'da bilim, Varlığın insana yönelmiş halidir. Antik Yunan'da insan, doğayı karşısına almamıştır. Doğanın içinde onunla birlikte hareket etmiştir. Oysa modern insanın tavrı bunun tam tersidir. O, doğayı ve nesneyi öznenin bir inşası olarak görmüştür. Modern insan, "şeyleri yakalar, nesneleştirir ve kendi karşısına koyup (*gegenstandlich machen*) onları kurar (*konstruieren*). Ve bunu da şeylerin tasarımını kendisine özel bir şekil vermekle yapar." (Özlem, 1998: 19). Modern insan, modern teknik aracılığıyla şeyleri daima denetim altında tutmaktadır, her şeyi öznelenştirmektedir. Modern teknik bunu ise zamanına hâkim olan bilim, teknoloji ve kültür üzerinden yapmaktadır (Bahadır, 2019: 9). Modern teknikte de Varlığın ortaya çıkışı söz konusudur, ama bu üzerinde müdahale edilmiş, kurgulanmış bir şeydir. Varlık, artık kendisini modern teknik içerisinde görünüşe çıkarmaktadır. Bu da Varlığın saf haliyle ortaya çıkmasını, görünmesini engellenmektedir, gerçekliğe kendi zihninin yapısını empoze ederek her şeyi öznelenştirmektedir. Gerçekliği kavramsallaştırıp sabitleştirmektedir.

Heidegger'de teknik, özü bakımından bilimden önce gelir ve Varlığın gizini açtığından dolayı daha temeldir. Teknikte "açığa-çıkma, gizli-olmaktan gizli-olmamaya doğru çıkıştır. Açığa-çıkma, yalnızca, gizli bir şey gizlilikten kurtulduğu ölçüde vuku bulur. Bu gizlilikten kurtulma, bizim gizini-açma [gizini-açığa-çıkartma] (*Entbergen, Entbergung*) diye adlandırdığımız şeyin içerisinde ikamet eder ve serbestçe salınır." (Heidegger, 1998a: 51-52). Heidegger, gizini-açmayı hakikat (*Wahrheit*) diye ifade eder. Her açığa-çıkma, gizini-açmadır. Açığa-çıkma ise vesile olmanın, yani nedenselliğin dört tarzını kendi içerisinde toplamaktır. Amaç ve araç, açığa-çıkmanın alanına aittirler. Araçsallık aslında tekniğin



temel karakteristiğidir. Üretime dayalı her imal etmenin imkânı, gizini-açmada saklıdır. Bu nedenle “teknik yalnızca bir araç değildir. Teknik, gizini-açmanın bir tarzıdır. Buna dikkat ettiğimiz takdirde, tekniğin özü hakkında tamamen başka bir alan bize kendini açar. Bu alan, gizini-açmanın, yani hakikat-olmanın (Wahrheit) alanıdır.” (Heidegger, 1998a: 52). O zaman Varlık, kendi gizini nasıl açınlar? Bu sorunun cevabını Heidegger, antik teknik ile modern tekniği karşılaştıarak verir. Ona göre antik teknik, her şeyin kendi olduğu şekliyle görünmesidir. Antik teknik, kendisini öncelikle dil ve doğa üzerinden açınlar. Heidegger, Varlık ile teknik arasındaki ilişkiyi, insan ile Varlık ya da söz ile şiir arasında olduğu gibi dil üzerinden kurar. Varlığın gizini dil aracılığıyla ortaya çıkması, onun adlandırılmasıyla başlar (Heidegger, 2002a: 37). Buna karşılık modern teknik, kendini kendisine özne rolünü biçerek, doğayı, yaşamı ve tarihi nesnelleştirmekle, her tür şeyi makine tekniği aracılığıyla hesaplamamakla, şeyleri kataloglamakla ve tanzim etmekle açınlar. Yalnız modern teknikteki açınlama, saf açınlama değildir. Modern teknik müdahale ederek, yani analiz ederek, hesaplayarak ve düzenleyerek açınlar. Hâlbuki teknik insanın yapıp etmesinin bir aracı değildir. Buna göre antik teknik kucaklayıcı, modern teknik ise meydan okuyucudur. Modern teknik, kendi söylemini dünyada hâkim kılmak için her şeyle mücadele eder, her şeye saldırır.

3. Heidegger’de Teknolojinin Karakterleri

Heidegger’de tekniğin; “yerine koyma”, “ikamet etme”, “düzenleme” (Einrichtung), “depolama” (Bestand), “çerçeveleme” (Ge-stell) ve “dönermeç” (kehre) olmak üzere altı karakteri vardır. Bu karakterlerden ilki olan yerine koyma, nesneyi yerli yerine koymak ve amacına uygun kullanmaktır. Yerine koyma, ayrıca Varlık ile hemhal olmak ve bahşetmektir. Varlıkta herhangi bir kesinti değil, bir süreklilik vardır. Bu da Varlığı ve O’nu temsil eden araçları yerli yerine koymaktan geçer. Zaten süregitme bir bahşetmedir. Ancak bahşedilmiş olan süregider. Başından beri köken itibarıyla asli manada süregiden bahşetmedir. Gizini-açmanın her kaderi hem nesneyi yerine koymadır hem de bir bahşetmedir. Zira, “bahşetme, ilk kez, gizini-açmış-olmanın vukua gelmesinin gerektirdiği gizini-açmadan pay almayı insana taşır. Böyle gerek duyulan ve kullanılan biri olarak insan, Hakikatin vukua gelmesine aidiyet kazanır (ona, ait olma



payı verilir). Şu veya bu şekilde gizini-açmaya yollayan bahşetme, böyle olmakla koruyucu güçtür. Çünkü koruyucu güç, insanı, kendi özünün en yüksek değerini görmesine ve bu en yüksek değere girmesine izin verir. Bu en yüksek değer, bu yeryüzünde her mevcudiyete-çıkmanın gizinden-çıkmasının ve bununla birlikte ta en baştan gizlenmesinin gözeticisi ol-mada yatar.” (Heidegger, 1998a: 77).

Bu ise tekniğin mevcudiyete çıkmasından başka bir şey değildir. Tekniğin mevcudiyete çıkması ise kendi içerisinde koruyucu gücün müm-kün ortaya çıkışıdır. Yani Varlığın gizini-açmasıdır, hakikatin gizini keş-fetmektir. Bunlar da tekniğin özünün iki anlamına, yani Varlığın gizini-açmasına ve nesnelerin dünyada görünüşe çıkmasına işaret eder. Buna göre yerine koyma, nesneyi özüne ve amacına uygun kullanmaktır. Aksi halde hızla tekniğin özünün dışına çıkarız (Heidegger, 1998a: 78). İnsan teknolojinin özüne kulak vererek hareket etmelidir. İnsan teknolojiyi asla bir araç olarak düşünüp tasarlamamalı, özü itibarıyla teknolojinin dışına düşmemelidir. Ayrıca onunla yarışır hale de gelmemelidir. Zira böyle bir tavır, insanın Varlık ile yüzleşmesini engeller. Modern teknolojiye Varlı-ğın unutulmasının nedeni, teknolojinin özünün dışına çıkılmasıdır. Mo-dern teknolojiye Varlık, bir türlü kendi gizini-açamamıştır, kendini göste-rememiştir. Modern teknolojinin sağladığı zorunlu ikamet, insanı Varlık-tan koparmıştır, yurtsuzlaştırmıştır. Yurtsuzluk, “Varlığın unutulmasının belirtisidir.” Yurtsuzluğun yaşandığı bir ortamda Varlığın hakikati düşü-nülmez ve unutulur (Heidegger, 2002a: 67; Esenyel, 2020: 143).

Tekniğin ikinci karakteri ikamet etme (oturma)'dır. İkamet etme, as-lında “irade”, “ortak yaşam”, “yerleşme”, “mevcudiyet” veya “hazır-bulunmuşluk”tur (Heidegger, 1996: 68). Bunu insanın akli, düşünen, bilen (homo sapiens) ve alet yapan (homo faber) boyutları da destekler. Bu edimlerin her biri “oturmak” ediminin sonucudur. Heidegger buradan hareketle “düşünme” ve “inşa etme”nin “oturmak”la olan ontolojik birara-dalığına dikkat çekerek “düşünme”yi ve “inşa etme”yi yerleşmenin temel öğesi, “oturmak”ı ise insanın var olmasının ontolojik bir kanıtı olarak görmüştür. Bu bağlamda “varım”, “varsın” demek dünya üzerinde yerleş-i-me geçerek “var olmak”, yani “oturmak” demektir (Heidegger, 1996: 68). Bu da aslında teknolojik bir üretimde bulunmak demektir. Heidegger'e göre ontik bir gerçeklik olan insan başka bir yerde/dünyada değil, yine



insan gibi ontik bir gerçeklik olan bu dünyada bulunur. Onu başka mekânlarda ya da evrimselleşmiş mekânlarda değil, “şurada” aramalıdır. “Böylece Dasein, dünya-içinde-varolma olarak şurada var olmaktadır.” (Heidegger, 2008: 142). Heidegger’de dünya-içinde-varolma, bir bakıma “mekân-sunma”dır, yani insanın mekânla yüzleşmesidir. Ancak mekân özünde olmadığı gibi dünya da mekân içinde değildir. “Mekân daha ziyade dünya ‘içindedir’”. İnsanın temel doğası ve yapısı dünya-içinde-varolmak olduğundan onun özünde mekânsallık vardır. “Bu nedenle de mekân dünyayı onunla birlikte tesis etmektedir.” (Heidegger, 2008: 117, 119). Böylelikle insanın dünyada bulunuşu kendi şuradalığı olarak var olduğu bir varoluşsal temel türüdür. Bu bize insanın varoluşsal-ontolojik temellerinin hiçbir zaman karanlıkta, belirsizlikte kalmadığını göstermektedir (Heidegger, 2008: 147). Bu yüzden teknolojiyle mekân dolayısıyla Varlık/şehir arasında varoluşsal-ontolojik bir bağ vardır.

Tekniğin üçüncü karakteri düzenleme (Einrichtung)’dir. Düzenleme, nesneyi Varlığın çağrısına uygun olarak ortaya koymaktır. İnsan teknolojinin peşinden koşarken bir sırrını açığa vurma tarzı olarak düzenlemeye iştirak eder. Fakat insan Varlığı düzenlerken O’nun doğasına, yasasına ve ilkelerine müdahale etmemelidir. Modern teknik bu kuralı sürekli ihmal etmektedir. Modern teknik düzenleme edimini Varlığın gizini-açma şeklinde değil, Varlığın özüne müdahale yaparak gerçekleştirmektedir. Varolanları amacına uygun olarak sürekli düzenler. Nesnelere önünde hazır-varlık-olarak nesnelleştirir. Nesnelere kendi özü tarafından bir düzene sokar. Böylece modern teknik varolan her şeyi hem amacına uygun olarak belli bir tarzda ortaya çıkarır hem de nesnelere daima düzenleme aracıyla denetim altında tutar. Bu sebeple bir düzenleyici gizini-açma olarak modern teknik, salt insan yapımı değildir. Onu yapan modern insandır. O, başta kendi özü olmak üzere her şeyin özüne müdahale eder. Bu bir anlamda meydan okumadır. Meydan okuma, “insanı, real-olanı el-altında-duran olarak düzenlemekte yoğunlaştırır.” (Heidegger, 1998a: 61). İnsan doğayı kendi tasarlamasının bir alanına düşürmeden düzenleme yapmalıdır. İnsan, dünya, varolan ve Varlık ile ilgili olan bu düzenlemeyi bir ahlâki şuurla (görev bilinci ve sorumluluk ruhuyla) gerçekleştirmelidir. Bunun böyle olmasını insandan isteyen Varlıktır. Çünkü insanın özü ile



Varlığın özü aynıdır, her ikisi de ahlâkidir. İnsan bu konuda adeta bir çoban şuuru ile hareket etmelidir (Heidegger, 1998b: 51-52).

Tekniğin dördüncü karakteri depolama (stoklama, rezerv, Bestand)'dır. Depolama, doğada herhangi bir şeyin bu veya şu yerde mevcut olmasıdır, nesnelerin kullanılabilir, işlenebilir stoklar olarak bulunmasıdır. Depolanmış şey, önceden tedarik edilecek olan şey değil, doğada varolandır. Nedenselliğin halkalarından biri olan maddi neden olarak şey, doğada Varlığın gizini-açığa çıkarmak için bir araç olarak mevcuttur. Varlık, bir ırmak, bir ısı, bir kömür, bir ağaç, bir maden olarak yeryüzünde depolanmıştır. Varlık, kendisini doğada açığa-çıkarmak için modern tekniğin yaptığı gibi etrafına sınırlar çizmemiştir. Aksine her şeyde her an gizini açmaktadır. Örneğin Varlık, kendi içerisindeki depolanmış haldeki güneş sıcaklığını serbest bırakma çağrısında bulunur ve güneş sıcaklığını serbest bırakır. Böylece güneş yeryüzünde ağaç, kömür gibi birçok şeyde depolanmış olur. "Kömürde depolanan güneş sıcaklığına, ısı için meydan okunur ve basıncıyla bir fabrikayı çalıştıran çarkları döndüren buharı serbest bırakması için bu ısı düzene sokulur." (Heidegger, 1998a: 57). Modern teknoloji bu düzeni kendi lehine bozarak doğayı sanayi için devasa bir akaryakıt deposuna, bir enerji kaynağına dönüştürür. Bu süreçte modern insan etkindir. O, dünyada her şeyi stok olarak tek boyutlu şekilde ifşa etmekte, depolamayı amacı dışında kullanmaktadır (Heidegger, 2017: 164). Bu aslında bir meydan okumadır. Bu yüzden modern teknik açısından depolama, nesnelere kullanılabilir, işlenebilir malzemeler olarak görmektir, varolanları bir mekâna hapsedmektir. Gerçekte depolama ise el-altında-duran olarak Varlığın fark edildiği bir ortamdır, yani Varlığı kendi ortamında görebilmektir. El-altında-duran şey ise öznenin bir karşıtı olarak bir nesne değildir. Aksine Varlığın kendisini bir hidroelektrik santrali, bir uçak, bir otomobil olarak açığa-çıkarmasıdır. Bir uçak pistte el-altında-duran olarak durmaktadır. Uçak kendisini ancak düzenlenebilir-olanın düzenlenmesinde bulur. Ama modern insan el-altında-duran olarak gizinin-açıldığı şeye meydan okumaktadır; kendi amaçları doğrultusunda yeniden düzenlemekte veya kökten yok edecek şekilde saldırmaktadır. Ormanların, ağaçların, bitkilerin, madenlerin, deniz ürünlerinin soyunu tüketmektedir. Çünkü modern teknik varolanları bir rezev olarak görmektedir. Bunun altında modern insanın her şeyden kâr elde etme dürtü-



sü vardır. O her şeyden yüksek kâr etme buyruğu altındadır. Bu amaçla modern insan, kitle iletişim araçları ve medyayı kullanarak varolan her şeyi yiyip yutacak bir kamuoyu oluşturmaktadır. Bu durum karşısında insan, salt el-altında-duran olmamak için antik tekniğin anlamına geri dönerek sadece bir özne olarak nesneyle bağ kurmalıdır. Ancak böyle bir tavır Varlığın gizini-açarak O'nu yapay depolanmış olmaktan kurtarır.

İnsan Varlık karşısında her zaman şaşkı halde değildir, aksine çoğu zaman gözlerini ve kulaklarını açar, derin düşünmeye dalar, yalvarır, şükran duyar ve O'nu bir santral, bir uçak, bir otomobil ya da bir ev olarak amacına uygun şekillendirmeye başlar. Sonunda insan kendini gizinden-çıkılmış-olana sokulmuş bulur, Varlığın davetine cevap vermiş olur. Artık, gizinden-çıkılmış-olanın gizinden-çıkılmış-olması, insanı kendisine tahsis edilen gizini-açma tarzlarına, ayrıca kendisine Varlık dünyasında bir varlık ve bir araştırma nesnesi olarak yaklaşması için bir çağrıdır (Heidegger, 1998a: 59-60). Depolanmanın tipik bir örneği enerji santralleridir. Hidroelektrik santralleri doğaya, Varlığa bir meydan okumadır. Bu meydan okuma doğada gizlenen enerjinin kilidinin açılması durumunda gerçekleşir. Kilidi açılan şey dönüştürülür, dönüştürülen şey depolanır. Depolanmış şey de ihtiyaç duyulduğunda dağıtılır ve dağıtılan şey yeniden kontrol altına alınır. Buna göre kilidini açma, dönüştürme, dağıtma ve istendiğinde kullanılacak şekilde kontrol altına alma Varlığın gizini-açmasının tarzlarından başka biridir. Fakat gizini-açma asla basitçe bir sona ulaşmaz. Modern teknoloji enerjiyi sudan, kömürden, uranyumdan elde eder. Sonra bu enerjiyi gelecekte kullanılmak üzere depolar ve istediği gibi dağıtır. Ama bunu yaparken Varlığa meydan okuyup onu dönüştürür. Oysa aynı işi yel değirmeni de yapmaktadır. O da rüzgârdan enerji üretmektedir, üstelik bunu ne yaşama ve Varlığa ne de çevreye müdahale ederek yapmaktadır. Yel değirmeni vasıtasıyla ortaya çıkan enerji depolanmış olsa bile, o hava akımlarına müdahale etmez. Yel değirmeni bir şekilde “rüzgârı rüzgâr olmaya” bırakır (Zimmerman, 2011: 374), Varlığın gizini-açmasına imkân verir.

Tekniğin beşinci karakteri çerçeveleme (çatı, Ge-stell)'dir. Çerçeveleme aynı zamanda modern tekniğin bir özelliğidir. Heidegger, çerçevelemeyi modern tekniğin arkasında ya da altında yatanları tanımlamak için kullanır. Heidegger'de Varlığın açığa-çıkma tarzı çerçevelemedir. O, bas-



kın ve yönlendirici bir karakterdir. Modern teknikte çerçeveleme kendini ya Varlığın doğasına doğrudan veya dolaylı olarak müdahale ederek ya da insan ile Varlık arasında bir perdeleme yaparak gösterir. Heidegger, insanın, kendi gizini-açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebine çerçeveleme der. Başka bir deyişle “çerçeveleme, modern tekniğin özünde hüküm süren ve bizzat teknik bir şey olmayan gizini-açmanın tarzı”dır (Heidegger, 1998a: 63). Buna göre çerçeveleme, düzenleme tarzı içinde gerçek olanın, gizini el-altında-duran olarak açmak için Varlığa saldıran, meydan okuyan saldırının bir araya toplayıcısıdır. Modern teknik, Varlığı olanaklı olmaktan bir an önce açığa çıkarmaya zorlar. Bu açıdan çerçeveleme, Varlığın üstünü açmanın bir tarzı olarak O'nun özgürlüğü ve kaderidir. Tekniğin özü çerçevelemedir, çerçevelemenin özü ise tehlikedir. Fakat bu sel, deprem ve yanardağ patlaması gibi bilinen tehlikelerden ziyade Varlığın yok olmayla baş başa kaldığı bir tehlikelidir. Çünkü bu hem meydan okuma şeklinde gerçekleşmektedir hem de Varlığın unutulmasına neden olmaktadır (Heidegger, 1998b: 51, 54; Çüçen, 2000: 139). Ama çerçevelemenin neden olduğu tehlike sürekli değildir. Her yerde bir tehlike olduğu kadar her yerde kurtarıcı bir güç de vardır. Bu, düşünme ve *poiesis*'tir. Tehlike hem düşünme ile özgürlüğün neden olduğu kurtarıcı güçle hem de *poiesis* ile ortadan kalkacaktır. Düşünme gücü Varlığın gereği ve katalizörü olarak kendiliğinden gelişir (Heidegger, 1998a: 73). *Poiesis* ise kendisini apaçık şekilde şiirde gördüğümüz gibi şairin düşünceden de referans olarak varlığın gizini açığa çıkarmasıdır. Heidegger'in belki de 1930'lu yıllarda başlayıp ömür boyu süren ve ikinci dönem yazılarının hemen hepsinde gözlemlenen Hölderlin'in şiirlerine yönelmesinin sebebi budur. Heidegger tüm bu yazılarında Hölderlin'den yaptığı alıntılarla Varlığın aşırı unutuluşunu, düşünmenin başıboşluğunu, kurtuluşu ve erdemliliği sık sık gündeme getirmiştir. Buradan hareketle de ikinci bir düşünme şekli olan ve köklerini Yunan mitolojisine ve Herakleitos'a kadar uzattığı şiirsel düşünmeyi başlatır ve bunu modern dünyaya kurtarıcı bir güç olarak sunar (Heidegger, 1998b: 73; 2002a: 265).

Heidegger'e göre teknolojik çerçevelemenin iki yönü vardır. Teknolojik çerçevelemenin birinci yönü, teknolojik çerçeveleme ile gerçeğin nesnelleştirilmesi arasında bir ilişki kurmaktır. Bu kendisini özellikle 17.



yüzyılın ortalarından itibaren göstermiştir. Descartes'la birlikte teknoloji kendi bütünlüğü içinde varlığın içinde varolan bir şey gibi düşünülmüştür. Bunun sonucu olarak modernite dünyayı öznel hale getirmiştir. Modernite daha önce hiç görülmediği kadar öznelciliğe ve nesnelliğe öncülük etmiştir. Modern insan araçsal akıldan aldığı güçle özneyi nesneye, nesneyi de özneye indirgemıştır, bir resim gibi dünyayı ve nesneyi düzenlemeye başlamıştır. Modern insan düzenlediği resmin içine girer, “kendisini sahneye, yani genel ve kamusal bir biçimde temsil edilenin alanına koyar.” (Rayner, 2014: 254. Krş. Heidegger, 2001: 77-78). Teknolojik çerçevelemenin ikinci yönü ise gerçeğin nesnelleştirilmesi ile güç dürtüsü arasındaki ilişkide dengenin güç lehine bozulmasıdır. Burada güç istenci bir ontolojik düzenleme ve seçim olarak devreye girer. Güç, koruma-artırmanın koşullarının güvence altına alınmasıyla ulaşılan bir şey değildir. Özünde güç, kendisini güç istenci olarak isteyen bir istenç türüdür. Güç, bir mahiyetin daha yüksek düzeydeki varoluşunun koşullarının çifte olumlamaıdır. Bu, yaşamın güçlendirilmesi ve korunmasının koşullarının olumlanması ve bu olumlamanın olumlanmasıdır. “Heidegger, bu çifte olumlamaı istenç istenci olarak adlandırır.” İstenç-istencinin kendisini düzenleme ve hesaplamasının temel görünüş biçimine ise teknoloji der (Rayner, 2014: 255). Modern dünyada teknolojik çerçeveleme, Varlığın Antik Çağ'daki anlamını ve yorumunu bazen desteklemiş olsa bile genellikle O'nun hakikatini gizlemiştir. Bu da Varlığın unutulmasına neden olmuştur. Fakat tamamıyla Varlığı gizleyememiş, yine de bir açıklık bırakmıştır. Bundan dolayı teknoloji hem açıklığın hem de insanın özünün unutulmasının saf ifadesidir (Rayner, 2014: 259).

Modern teknolojinin özü kendisini çerçevelemede gösterir. Teknolojinin özü insanın var olma hali olmasının yanında ayrıca bir çerçevelemedir. Çerçeveleme bir ortaya çıkarmadır ve insanı ihata eder. Modern insan Varlık ile bağıını çerçeveleme olarak ortaya çıkarır. Çerçeveleme hem insanları hem de şeyleri katı bir biçimlenme içerisinde kendi kodlarına ve söylemine göre şekillendirir. Çerçeveleme, öncelikle bir çağrıdır, ama sınırsız ve hesapsız bir davettir, meydan okuyucu bir taleptir. Sonra gizini açacak şekilde toplayandır. Bu talep bir araya getirdiği ve düzenlediği için çerçeveler. Davet her şeyi daima yeniden kurduğu bir kullanımın düzenlenmesi aracılığıyla bir çerçeve veya şekillenme içerisine sokar. Çerçevele-



me her şeyi bir düzenleme içerisinde bir araya toplar, çerçeveye dâhil eder ve varolanların bir el-altında-duran olarak açığa çıkmasına izin verir. Böylece teknik kendi özünde çerçevelemenin bir talebi olarak özünü sürdürür. Çerçeveleme bir sınır çizmektir. Sınır çizmek bir şeyin etrafını çevirmektir. Ama nesne, “bu sınırlarla durup kalmaz; dahası, bu sınırlardan hareketle o, üretildikten sonra ne olacaksa o olmaya başlar.” (Heidegger, 1998a: 48, 62 23 Nolu Dipnot). Burada Heidegger, çerçevelemeyi Aristoteles’in dört nedeninden *telos* ile örneklendirerek ve zamanıyla da bir ilişki kurarak açıklar. Ona göre *telos*’un “amaç” veya “erek” olarak çevrilmesi yanlıştır. *Telos*, “madde olarak ve görünüm olarak sadaka toplama kâsesinden birlikte-sorumlu olan şeylerden sorumlu” olan kişidir (Heidegger, 1998a: 48). Bu onu yapan gümüş ustasıdır. Gümüş ustası etken neden (cause efficiens) değildir. Gümüş ustası dikkatli bir şekilde düşünüp taşıyarak, şeye ve Varlığa karşı büyük bir sorumluluk ve borçluluk içinde dört nedenin üç tarzını (maddi neden/causa materialis, formel neden/causa formalis, etki neden/fâil neden/causa finalis) meydana getirir. Böylece Varlık/Hakikat, kendisini teknik aracılığıyla dört nedenin araçsallığı altında açığa çıkarır. Heidegger’e göre Aristoteles dört neden ile açıkladığı nedenselliği (Kausalitat) günümüzde çevrilen ve anlatılan anlamda kullanmamıştır. Bundan dolayı insan ile Varlık ya da teknik ile hakikat arasında biri lehine bir indirgeme ya da ikisi arasında bir perdeleme yaşanmamıştır. Aksine dört neden birbirlerine karşı büyük bir sorumluluk ruhu içerisinde hareket etmişlerdir. Hem kendilerine hem de başkalarına karşı ontik bir müdahaleye girişmemişlerdir. Bu sebeple Heidegger, Aristoteles’in *aition* terimini “neden” (cause) olarak değil, “başka bir şeye sebebiyet veren veya borçlandıran şey” olarak tercüme etmiştir. Heidegger, ayrıca bir şeyin vuku bulmasına “neden olmadan” (causing) söz etmek yerine “vesile olma/sebebiyet verme” (occasioning) deyimini kullanmıştır. Heidegger bu durumu sadaka toplama kâsesi örneği ile açıklar. Sadaka toplama kâsesi varlığa gelmesini bu dört “vesile oluşa” borçludur. Gümüş kendisinden gümüş kâsenin yapıldığı şeydir. Gümüş bir madde (*hyle*) olarak kendisinden yapılan kâseden birlikte-sorumludur. Kâse varlığını kendisinden oluştuğu gümüşe borçludur, yani medyundur. Fakat kâse varlığını yalnızca gümüşe değil, aynı zamanda bir bilezik veya yüzük görünümünde olmayıp bir kâse görünümünde olduğundan dolayı kâse-olmaklık görünümüne



(*eidos*) de borçludur. Ayrıca “hem görünümün kâse olarak içerisine sokulduğu gümüş hem de gümüşün içerisinde görüldüğü görünüm, kendi tarzlarında, sadaka toplama kâsesinden birlikte sorumludurlar”. Üçüncü sorumluluk ise kâseyi amacına uygun kullanmak olan dinsel kutsama ve sadaka toplama alanı içerisinde sınırlayan şeydir. “Bu üçüncü şeyle kâse, sadaka toplama kâsesi olarak sınırlanmış olur.” (Heidegger, 1998a: 48). O zaman sınır çizmek, bir şeyin etrafını ontik-epistemik amacına uygun çevirmektir. Böylece dört neden ya da vesile-olma, açığa-çıkma/-çıkarma içerisinde gerçekleşir. Açığa-çıkma sayesinde hem doğada kendiliğinden büyüyen şeyler hem de sanat ve el becerisi yoluyla tamamlanan her şey, herhangi bir verili zamanda kendi görünüşlerine ulaşırlar. Modern teknikte hüküm süren bu meydan okuyucu çağrılar, aslında Varlığın kendigizini-açması'nın bir tarzıdır. Varlık, bu çağrı içerisinde bir yandan varlığa gelirken, öte yandan da geri çekilir. Modern teknikteki bu ‘çerçeveleme’ ve ‘düzenlenebilirlik’ kendisini makine teknolojisinde ve modern fizikte göstermektedir. Her ikisinde de bilimlerin âlâmet-i fârikası olan nesne ortadan kalkmıştır. Nesne yerine özne ile nesne arasında akıl veya yasaya bağlı bir bağ kurulmuştur. Bu bağ özne denetimine dayalı olup, bir el-altında-durandır (Özlem, 1998: 23). Modern teknikte Varlığı ‘çerçeveleyen’ bu çağrılar, genellikle varolma kudretine sahip değildirler. Bunun sonucu modern insan çerçevelemeye değil, çerçeveleme insana sahiptir. Tekniğin özü olarak “çerçeveleme, her şeyin bir el-altında-duran olarak açığa çıkması için insana meydan okur.” (Esenyel, 2020: 146). Böylece çerçevelemenin saldırısı varolanların önüne geçer ve önüne geçtiği her şeyi hakikatsiz bırakır. Çerçevelemenin saldırısı yalnızca nesnenin önüne geçmekle kalmaz, aynı zamanda dünyayı da tanınmaz kılar (Gür, 2018: 95).

Çerçeveleme dolaylı bir şekilde gerçekleşmiş olsa bile o, Varlığın gizini-açma tarzından başka bir şey değildir. Varlık çerçevelemenin talebiyle insan ile bir ilişki içindedir. Bu ilişkinin vuku bulmasıyla Varlık aydınlanmış olur. Ama çerçeveleme bunu bir meydan okuma şeklinde yapar. Çerçeveleme, düzenleme tarzı içerisinde real-olanın gizini el-altında-duran olarak açmak için insana saldırır, meydan okur. Modern teknoloji insanı kendi yoluna koyar. Buna karşılık antik teknik, insanı gizini-açığa vuracağı bir yola yönlendirir. Bu açıdan çerçeveleme, Varlığın bir kaderidir. Fakat o bir zorlama, bir kuvvet ya da yığılmış, ölü bir geçmişin ağırlığı olan ve



bizi ve Varlığı kaçınılmaz bir son olarak bulan bir şey olarak kader değildir. “O içinde durduğumuz ve kendisiyle daha sonra bir ilişki kuramayacağımız [sırrını] ifşa etme olduğu için bizim kaderimizdir.” (Lovitt, 2017: 96). Çerçeveleme açıkça bir kader haline gelir ve modern teknoloji kendini sınırları içerisinde modern dünyaya hükmetmeye başlar. Ama Varlık kendini yine asli şekilde gösteremez. Çerçeveleme sayesinde Varlığın hakikati gizlenmiş kalır. Her şey sanki insanın yapıp etmesine aitmiş gibi mevcut olarak görünür. Bu açıdan “çerçeveleme, gizini-açmanın her tarzı gibi, kaderin bir takdirdir.” (Heidegger, 1998a: 63, 68). Böylece çerçeveleme, Varlığın bir tasarım içinde, istenen amaçlar doğrultusunda açığa çıkmasını dayatarak, Varlığın doğal açığa-çıkma imkanlarına engel olur. Fakat çerçeveleme bununla yetinmez, Varlığın başka türlü açığa çıkma olasılıklarını da ortadan kaldırır. Bununla çerçeveleme, kendi bakışını modernite ya da modern teknik adı altında tekleştirir (Gür, 2018: 95).

Heidegger, bu noktada çerçeveleme ile kader, dolayısıyla teknik ile kader arasında doğrudan bir ilişki kurar. Tekniğin özü çerçevelemede yatmasına rağmen, onun hüküm sürmesi kadere aittir. Çünkü kader Varlığın göndermesidir. Kader insanı herhangi bir verili zamanda gizini-açmanın bir yoluna soktuğu için, bu şekilde yolda olan insan, düzenleme içerisinde gizi-açılan şeyi izleme ve ona doğru yürüme ve bütün standartlarını bu temelde çıkarsama imkânının kıyasına sürekli olarak yaklaşır. Çerçeveleme, modern teknikte Varlığın bir gizini-açma şeklindedir. O her şeyden önce Varlığın geri çekilmişliğini görünüşe çıkarır. Ama bu süreçte çerçeveleme, aslında Varlığın ne olduğunu perdeler, insanı ve Varlığı birbirlerine yabancılaştırır. Çünkü modern teknikte çerçeveleme, onun özünde hüküm süren ve bizzat teknik bir şey olmayan gizini-açma şeklinde işler. Ama yine de modern teknikte çerçeveleme bir gizini-açma olarak kalır (Özlem, 1998: 29). Özellikle modern dönemde vücuda gelen her varlık bütün varlıklar üzerine yerleştirilmiş çerçeveye yerleştirilir. Bu duruma Heidegger farklı ve dikkat çekici bir örnek olarak ziraatı verir. Ona göre, “ziraat şimdi motorize hale gelmiş bir gıda sanayiidir, esas itibarıyla gaz odalarında ve istihlak kamplarında cesetlerin imali ile aynı şey, ülkelerin muhasara altına alınarak bile bile açlığa mahkûm edilmesi ile aynı şey, hidrojen bombalarının imali ile aynı şeydir.” (Bambach, 2017: 180). Çerçeveleme, mevcudiyete-gelmesinin hakikatini unutmaya insanı tuzığa



düşürür. Çerçeveleme, insanı sadece kendisiyle ve varolan her şeyle bağını içerisinde tehlikeye atmaz, aynı zamanda insanı bir düzenleme olan gizini-açma türüne sürgün eder. Onun bu düzenleyici meydan okuması insanın insan olma olanağını, yani Varlığı daha kökensel bir şekilde açığa çıkarma olanağını elden alır. Böylece, “çerçeveleme, *poiesis* anlamında mevcut olan şeye görünüşe-çıkma imkânı veren gizini-açmayı gizler. Bu diğer gizini-açma ile karşılaştırıldığında, meydan okuyucu saldırı, insanı varolan şeyle hem çatışkılı hem de katı bir şekilde düzenlenmiş bir bağını doğru sürükler. ... Bu yüzden meydan okuyucu çerçeveleme, yalnızca gizini-açmanın, öne [çıkarmanın] (*Her-vor-bringen*) önceki bir tarzını gizlemez; fakat bizzat gizini-açmanın kendisini ve onunla birlikte içerisinde gizinden-çıkmanın, yani Hakikatin vuku bulduğu şeyi de gizler.” (Heidegger, 1998a: 72).

Modern teknikte tuzağa düşürme; analiz etme, hesaplama ve düzenleme ile yapılır. Bunların her biri insanın hem kendisiyle hem de Varlık ile hakiki bağ kurmasını, Varlığın gizini-açmasını engeller. Yalnız bu durum teknikten tamamen vaz geçilmesi gerektiği anlamına gelmez. Teknik, Antik Çağ’da olduğu gibi kendi özü içerisinde yeniden tesis edilmeyi bekler. Böylece modern tekniğin hakimiyetinde gizlenen Varlık gizinden çıkacaktır. Bunun için duyarlı ve ahlâklı insana ihtiyaç vardır. Bu insan olmadan teknik tek başına Varlığı açığa çıkaramaz. İnsan düşünme aracıyla, dil aracıyla Varlığın bu gizini açıklığa çıkarır. Ama bu da kolay değildir. Çünkü insan genellikle Kartezyen ontolojinin ve Hegel metafiziğinin neden olduğu soyutlayıcı, gidimli ve açıklayıcı düşünmeyi tercih etmektedir. Buna rağmen çerçeveleme ne yaparsa yapsın Varlığın gizini-açmasını engelleyemeyecektir. Onda Varlığın hakikati, Varlığın gizinden çıkması, varolan her şeye geri döner ve varolan her şeyin içerisine girer. Bu yüzden çerçeveleme, “teknik bir şey, makine düzeninde bir şey değildir. O, varolanın el-altında-duran olarak kendisinin gizini-açma tarzıdır.” (Heidegger, 1998a: 67). Ama bu, tüm insanı yapıp etmelerin ötesinde bir yerde olup bitmemektedir. Gizini-açma ne insanın içinde ne de insan aracıyla olup bitmektedir. Aksine o, Varlığın, Hakikat’in bir içten patlaması olarak gerçekleşmektedir.

Tekniğin altıncı karakteri ise dönemeç (dönüş, kehre)’tir. Dönemeç, Varlığı kaderiyle baş başa bırakmak değil, modern tekniğin araçsallaştırdı-



ğı ve her şeyi şeyleştirdiği durum karşısında Varlığın uzattığı yardım eline cevap vermektir. Dönemeç, olagelen bir şeyin birdenbire olup bitmesidir. Bu, “çerçeveleme içinde tekniğin özü içerisindeki bir dönemeçtir. Bu, Varlığın hakikatinin, unutmaya, yani gizlenme içerisinde tuzağa düşmesidir. Varlığın hakikati, gizinden-çıkması, tam da gizini-açması anında, gizlenme içerisinde yakalanır. Ama yine de Varlığın hakikatinin gizini-açması, gizini-açma olarak gizlenir. Bu yüzden bu *unutma-ile-tuzağa-düşme* açıkça vuku bulunduğu, unutmaya içeriye, kendi kabuğuna çekilir ve bekler; yani *gizlenme* gizlenme olarak açığa çıkarılır; çünkü o bizzat eşzamanlı bir şekilde gizlenmiş olarak sergilenen şeyi gizler.” (Özlem, 1998: 30).

Çerçeveleme bir anlamda Varlığın kaderi olmasına karşın, buna teslim olunacağı anlamına gelmez. Varlık gibi teknik de beşerî bir edimin, ister olumlu isterse olumsuz anlamda olsun hâkimiyeti altına asla girmemelidir. Bu yine teknik aracılığıyla yapılacaktır. Teknik ne alt edilebilir ne de yok edilebilir bir şeydir. “İnsan varlığın efendisi” olduğuna göre insan özüne dönmekle Varlığın gizini-açabilir. Böylece “tekniğin özü, henüz gizli-olan hakikatine doğru sağalır. Bu sağalma, insan bedenindeki bir yarı iyileştiğinde gerçekleşen şeyle aynıdır.” (Heidegger, 1998b: 49). Bir anlamda zorunlu olan bu dönemeç sayesinde Varlık, bizzat kendisinden hareketle insana ulaştırmak için kendisinin gizini-açar. Çünkü insan olmaksızın Varlık, varolan her şeyin Varlığı olarak serbestçe açığa çıkamaz. Varlığın gizinden-çıkmanın bu tersine dönüşü, insana bahşedilmiş bir armağandır. Bu aynı zamanda varolan şeyi kavramadır, hattâ bizzat Varlığın kendisini kavramasıdır. Bu ani ve şimşek gibi bir çakışla gerçekleşir. “Bu, insanî bir bakış, insanî bir görüş değildir; tam tersine bu, Varlığın kendisini ifşa etmesidir. Bu bakışta insanlar kendi özlərini seyredebilecek şekilde, kendi özləri içerisinde seyredilenlerdir” (Özlem, 1998: 30). Heidegger, bizzat Varlığın içerisinde kendi gizini-açan dönemeç olan bu şimşek gibi çakmayı *Ereignis* sözcüğü ile ifade eder. *Ereignis*, olagelen bir ifşa etmedir, kendisine özgü olanın içerisine giren bir görmeye girmedir. Birden patlayan bu bakış, Varlığı kendisine geri döndürür. Bu aynı zamanda Varlığın teknikte açığa-çıkmasıdır. Bu süreçte teknik kendi özünü kendisi için bir gizini-açma olarak yeniden kurar. Varlığın ani bir dönüşle kendini ifşa etmesi, Varlık ile insanın birbirine ait olduklarının bir göstergesidir.



Varlık ve insan birbirlerine aittir. Bu açığa-çıkarma böylelikle Varlığı ve insanı birbirine emanet eder, eyleme ve düşünme örtüşür.

Heidegger'in ontolojisinde modern tekniğin, çerçevelemenin neden olduğu tehlikeyi ortadan kaldıracak olan dönemeçtir. Tehlikenin olduğu yerde çare de vardır. Tehlikenin kendisinin tehlike olarak durması da bir çaredir. Tehlikenin “özünde bir lütuf özünür ve barınır, yani varlığın unutulmasının varlığın hakikatine dönüşünün lütufu. Tehlikenin tehlike olarak durduğu yerde, yani özünde, korunmaya dönüş vardır; korunağın kendisi vardır; varlığın kurtarıcı vardır.” (Heidegger, 1998b: 53). Bunu insan kendi özü ile Varlığın özüyle tekrar bir ilişki ve bağ kurduğunda başarabilecektir. Çünkü insanın özü, Varlığın özüne aittir ve Varlığın özünü korumak üzere Varlık tarafından ihtiyaç duyulan bir öze sahip olduğundan bunu gerçekleştirebilecek bir güce, vicdana sahiptir. Bu ise öncelikle Varlığın uzattığı yardım eline cevap vermekle, yani düşünmekle olur. Düşünme, bu asli karşılama yine dil üzerinden kurulur. Düşünme eksenli bu yeni iletişim, çerçevelemenin neden olduğunu tehlikenin kalıcı olmadığını göstermektedir. Tehlikenin özünde, “bir dönüşün olanağı her zaman *gizlidir*; varlığın özünün unutulması da bu dönüşle birlikte öyle bir yön değiştirir ki, varlığın özünün hakikati, *söz konusu* dönüş sayesinde bizzat varolanın hanesine dönmeye başlar.” (Heidegger, 1998b: 51). Varlık gizli haldeki dönüşlü özüyle çareyi de getirir. O zaman çare olmak nedir? Heidegger'e göre çare olmak, “çözmek, kurtarmak, özgür kılmak, serbest bırakmak, esirgemek, güvence altına almak, korumak”tır. Çare olmak ayrıca “haklı çıkarmak”, “hakkını teslim etmek, özünü geri vermek ve bu özde korumaya almak. Esas olarak çare, korumaya alandır, korumak'tır.” (Heidegger, 1998b: 52).

Heidegger'de dönemeç düşünmenin sayesinde aniden gerçekleşir. Bu bir anlamda insanın özü ile Varlığın özünün karşılaşması, yani çakışmadır. Tehlikenin dönüşü apansızın olup biter. Apansızın aydınlanan çakma'dır. Çakma, beraberinde getirip etrafına yaydığı parlaklığına kendisini eriştirir. Tehlikenin dönüşü esnasında Varlığın hakikati çaktığında, Varlığın özü aydınlanır. Böylece Varlığın özünün hakikati dünyaya, varolanlara döner. Çakmak, aynı zamanda köken ve konu gereği bakmak demektir. Bakmakta Varlığı hem görünüşe çıkarmak hem de gizlemek vardır. “Öz, bakışın içinde ve bakış olarak, kendi kıvılcımına bürünür. Bakış, kendi



kıvılcımının ögesinin aşmış olarak, gözlediği şeyi gerisin geri bakım'a alıp gizler. Ne var ki bakma, kıvılcımda aynı zamanda kendi kaynağının gizli duran karanlığını da aydınlatılmamış olarak saklar." (Heidegger, 1998b: 54-55). Doğru bir çakışma, insanın ancak tekniğin yani Varlığın özünüyle yüzleşmesiyle gerçekleşir. Tekniğin özüne bakan, onda Varlığı görür. Varlığın görülmesiyle ya da Varlığın gizini-açmasıyla da tehlike ortadan kalkar. Böylece "teknolojinin çerçevelemesinden kurtuluş, onun yegâne hakikat açıklama aracı olmadığını görmekten geçmektedir" (Ökten, 2004: 95).

Heidegger, tekniğin bu karakterlerini hidroelektrik santralden hareketle şöyle örneklendirir. Ren nehrinin kenarına kurulmuş olan bir hidroelektrik santralını düşünelim. "Hidroelektrik santral, Ren'i, hidrolik basınç tedarik edecek (*stellen*) şekilde düzenler (*bestellen*); bu basınç da sonradan su içerisine yerleştirilen (*stelli*) türbinlerin dönmesini düzenler. Bu dönme, itiş güçleriyle elektrik akımı için bölgeler arası santrallar ve onlara bağlanmış bir kablolar şebekesi, elektriği dağıtmak üzere kurulur (*bestellen*)." (Heidegger, 1998a: 57). Böylece elektrik enerjisi düzenli bir şekilde işletilir. Heidegger'in teknik ontolojisinde Varlığın gizini-açması, bir süre sonra son bulacak bir şey değildir. Aksine sonsuza kadar devam edecektir. Bu süreçte insana düşen görev, Varlığın gizini-açan tekniği, bu gizini-açmanın nereye götürdüğünü takip etmektir. Bu, hem determinist-mekanist ontolojinin yıkılması hem de Varlığın yolda olması demektir.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak Heidegger'de teknik ontoloji, tekniğin özünün dolayısıyla Varlığın özünün, durumunun ve konumunun antik teknik ve modern teknik ayırımından hareketle sorgulanarak aydınlığa çıkarıldığı özel bir felsefedir. Antik Yunan'da *physis* ve *poiesis*'in kendini öne çıkarma tarzlarından biri olan teknik, Heidegger'de insanın bilimler sayesinde elde edilen verilerden hareketle çeşitli araç ve gereçler üretmesi değil, varolan şeyi ortaya çıkarma, açığa çıkarma, görünüşe çıkarmadır. Yani Varlığın gizini-açmasıdır, vücut bulmasıdır. Heidegger'de teknik, vücuda getirme anlamında meydana çıkarmadır. Ama modern felsefede teknik bu anlamda değil, tam tersine Aristoteles'in yanlış okunmasından kaynaklanan bir nedensellik tasarımı içerisinde ele alınarak tamamıyla nesnelleştirmeye yönelik bir araç olarak anlamlandırılıp kullanılmıştır. Modern insan tekni-



đi kullanarak doğayı fethedilecek, hükmedilecek bir nesnellik alanı olarak görmüştür. Bunun sonucu olarak modern tekniğin özü çerçevelemeye sıkışmıştır. Modern teknik varolanı açığa çıkarmak yerine, varolanı denetleyene ve belirleyene dönüştürerek varolanın üstünü örtmüştür. Hattâ Varlığı özne metafiziğinde eritip her şeyin merkezine özneyi ve onun bilgisini koyarak Varlığı insanın ürünü ve yaratısı haline getirmiştir, Varlığın nasıl olması gerektiğini belirlemiştir. Heidegger bu durum karşısında insanın hiçbir zaman modern tekniğe teslim olmamasını istemiştir. Çünkü tekniğin özü hiçbir şekilde teknik bir şey ya da her şeyin üzerinde sürekli asılı duran mitolojik bir soyutlama değildir. Tekniğin özünün teknikle ilişkili olduğunu söylemek, gidimli ve nedenselci bir düşüncedir. Bunun karşısında Antik Yunanlılarda olduğu gibi Varlığı doğrulayan bir teknik tercih edilmelidir. Böylece Heidegger'de teknik, somut ürünlerden ziyade bir şeyi takip etmek, bir yolu soruşturmamak ve Varlığa giden bir yol inşa etmektir. Heidegger bunu teknik kavramının antik ve modern anlamlarını karşılaştırarak göstermiştir. Heidegger, modern tekniğin, Varlığı eşyaya indirgemesinden dolayı, tekniğin özellikle antik dönemdeki anlamını öne çıkararak, onun bir dilden diğer dile veya bir düşünceden diğer düşünceye geçtikçe ortaya çıkan tarihsel değişimlerinin izini sürmüştür.

Heidegger'de Varlık/varolma ile düşüncenin aynı şey olması tekniğin Varlık ile özdeş olduğu anlamına gelir. Onun teknik ontolojisinde Varlık görünüşe çıkan bir şey olarak mevcudiyet kazanır. Heidegger hem modern insanın hem de Varlığın içinde bulunduğu olumsuz durumdan modern tekniği sorumlu tutmuştur. Heidegger tekniğe değil, modern tekniğin Varlığı nesnelleştirmesine ve araçsallaştırmasına karşıdır. Buna karşılık felsefi bilgi ile bilimsel bilginin teşvik ettiği düşünmeye ve tefekkür etmeye davet eden bir tekniğe tüm içtenlikle açık olmuştur. Onda teknik insanda kendinde düşünülmez olanı düşünmeye davet etmektedir. Bunun için de varoluşsal ontolojisinden hareketle bir teknik ontoloji kurmuştur. Bununla da insanın ve insanlığın teknikle gerçekte ontik zeminde ve doğru konumda yüzleşmesini istemiştir. Bu da aslında insanın özünün ne olduğunun cevabıdır.

Heidegger'in teknik ontolojisinin üç önemli sonucu vardır. Birincisi tekniğin derin köklerini, geniş nüfuz sahasını insan ve Varlık üzerinde yaratmış olduğu etkiden hareketle etken bir fenomen olduğunu göster-



mektir. İkincisi modern tekniğin insan ve Varlık üzerindeki yıkıcı etkisini mimarlıktan mühendisliğe, otomobilden silaha kadar farklı teknolojik araç gereçlerle açıklayıp görülmesini sağlamaktır. Üçüncüsü ise tekniğin ne olduğunu, yerine koyma, ikamet etme, düzenleme, stoklama, çerçeveleme ve dönemeç olmak üzere altı karakter üzerinden ortaya koymaktır. Bunların içinde çerçeveleme modern tekniğin bir karakteri olarak inşa edici değil, yıkıcı bir özelliğe sahiptir. Modern tekniğin özü çerçevelemede yatmaktadır. Çerçeveleme, daima insan eliyle Varlığa saldırmakta, O'na meydan okumakta ve O'nun gizini-açmasını engellemektedir. Çerçevelemenin neden olduğu bu olumsuz durum ancak düşünme ve özgürlük sayesinde aniden gerçekleşen dönüş ile ortadan kaldırılabilir. Tehlikenin olduğu yerde her zaman bir çare vardır. O da dönüştür, Varlığın sesine kulak vermektir. Modern tekniğe teslim olunmamalı ve tehlikenin olduğu yerde mücadeleden kaçınmamalıdır. Her zaman bir kurtuluş yolu vardır. Hölderlin'in de dediği gibi "tehlikenin olduğu yerde koruyucu güç de serpilip gelişir." (Heidegger, 1998a: 73). Modern tekniğin yıkıcılığı karşısında Heidegger, mutlak kötümserlik içerisinde değildir. Geleceğe umutla bakar. Kurtuluş yine insanın kendi elindedir. Kurtuluş bir gün en güzel örneği şairde görüldüğü gibi insanın ve Varlığın el ele vermesiyle gerçekleşecektir. Heidegger, hayatının sonuna kadar kurtuluş umudundan asla vazgeçmemiştir, onu gerekirse metafizik bir güçte bile aramıştır ve en sonunda "bizi yalnızca bir tanrı kurtarabilir" demekten kendini alkoyamamıştır (Heidegger, 2002b: 262). Heidegger, son kertede modern insandan umudunu kesmiş olsa bile metafizik bir güçten umudunu kesmemiştir.

Kaynaklar

- Aktok, Ö. (2021a). "Heidegger'i'n Tekni'ğe Yöneli'k Düşüncesi'nde Onti'k - Ontoloji'k Ayrımı: Tekni'ği'n Tekni'k - Olmayan Özü." *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, December, 205-231.
- Aktok, Ö. (2021b). "Meydana Getirme ve Meydan Okuma: Heidegger Felsefesinde Teknolojinin Geleneksel ve Modern Yüzleri." *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 11(11:3), 1027-1044. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1831>
- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Saffet Babür (ed.); 1. Baskı). Ayraç Yayınevi.



- Bahadır, M. (2019). *Theodor W. Adorno'da Kültürün Metalaşması* (1. Baskı (ed.)). Çizgi Kitabevi.
- Bambach, C. (2017). Heidegger, Teknoloji ve Yurt. In Çev. Ahmet Aydoğan (Ed.), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği* (1. Baskı, pp. 173-201). Say Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2000). *Heidegger'de Varlık ve Zaman* (2. Baskı). Asa Kitabevi.
- Esenyel, A. (2020). *Martin Heidegger -Varlığın Patikaları-* (1. Baskı). Fol Kitap.
- Gür, A. (2018). "Heidegger'de Düşünme Biçimlerinin Yazgısıyla İlişkisi Üzerine." *Kaygı*, 31, 92-108.
- Heidegger, M. (1994). *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek (ed.); 2. Baskı). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (1996). "Kentın Felsefesi / İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek." *Cogito*, 6, 67-70.
- Heidegger, M. (1998a). *Bilim Üzerine İki Ders* (Çev. Hakkı Hünler (ed.); 1. Baskı). Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (1998b). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Çev. Doğan Özlem (ed.); 1. Baskı). Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (1998c). *Teknik ve Dönüş* (Çev. Necati Aça (ed.); 1. Baskı). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (Çev. Levent Özşar (ed.); 1. Baskı). Asa Kitabevi.
- Heidegger, M. (2002a). "Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir." In Çev. Ahmet Demirhan (Ed.), *Heidegger ve Nazizim* (1. Baskı, pp. 242-270). Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002b). "'Hümanizm' Üzerine Mektup." In Çev. Ahmet Aydoğan (Ed.), *Hümanizmin Özü* (1. Baskı, pp. 37-95). İz Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2006). *Herakleitos Üzerine Dersler* (Çev. İbrahim Görener (ed.); 1. Baskı). Kesit Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (Ç. K. H. Ökten (ed.); 1. Baskı). Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2014). "Niçin Taşrada Kalıyorum?" In Der. Sadık Erol Er (Ed.), *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması* (1. Baskı, pp. 421-425).
- Heidegger, M. (2017). "Messkirch Anma Konuşması." In D. ve Ç. A. Aydoğan



- (Ed.), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği* (1. Baskı, pp. 157-172). Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2019). *Nedenin Neliği* (Ç. S. Babür (ed.); 1. Baskı). BilgeSu Yayınları.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar* (Çev. Cengiz Çakmak (ed.); 1. Baskı). Kabalıcı Yayınevi.
- Lingis, A. F. (2017). "Tekniğin Özü Üzerine." In Der. ve Çev. Ahmet Aydoğan (Ed.), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği* (1. Baskı, pp. 111-125). Say Yayınları.
- Lovitt, W. (2017). "Heidegger ile Teknoloji Üzerine Bir Konuşma". In Çev. Ahmet Aydoğan (Ed.), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği* (1. Baskı, pp. 78-108). Say Yayınları.
- Ökten, K. H. (2004). *Heidegger Kitabı* (1. Baskı). Agora Kitaplığı.
- Özlem, D. (1998). "Giriş: Heidegger ve Teknik." In Çev. Doğan Özlem (Ed.), *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (1. Baskı, pp. 9-41). Paradigma Yayınları.
- Platon. (2000). *Symposion (Şölen)* (Çev. Cenap Karakaya (ed.); 1. Baskı). Sosyal Yayınlar.
- Pöggeler, O. (2002). "Heidegger'in Siyasal Kendini Anlaması." In D. A. Demirhan (Ed.), *Heidegger ve Nazizim* (1. Baskı, pp. 258-254). Vadi Yayınları.
- Rayner, T. (2014). "Biyo-İktidar ve Teknoloji: Foucault ve Heidegger'in Düşünme Tarzı." In Der. Sadık Erol Er (Ed.), *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması* (1. Baskı, pp. 249-272). Otonom Yayıncılık.
- Ruin, H. (2017). "Heidegger'in Uzun Soluklu Meselesi: Teknoloji". In Der. ve Çev. Ahmet Aydoğan (Ed.), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği* (1. Baskı, pp. 55-72). Say Yayınları.
- Thomson, I. D. (2012). *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları* (Çev. Hüsamettin Erdem (ed.); 1. Baskı). Paradigma Yayınları.
- Zimmerman, M. (2011). *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma -Teknoloji, Politika, Sanat-* (Çev. Hüsamettin Arslan (ed.); 1. Baskı). Paradigma Yayıncılık.




Öz: Bu çalışmada, Heidegger'de teknik ontolojinin kuruluşunun incelenmesi amaçlanmıştır. Heidegger, "Varlık nedir?" sorusunun cevabını özellikle teknik kavramı üzerinden tartışır. Ona göre Aristoteles'ten zamanına kadar teknik kavramının gerçek anlamı unutulmuştur. Bunun üzerine Heidegger, felsefesinin ikinci döneminde teknik meselesine odaklanır. Onda teknik, insanın bilimler sayesinde elde edilen verilerden hareketle çeşitli araç ve gereçler üretmesi değildir, aksine Varlığın gizini-açmasıdır, varolanı görünüşe çıkarmasıdır. Antik tekniğin aksine modern teknik Varlığın gizini-açamamakta ya Varlığın üstünü örtmekte ya da insan ile Varlık arasını perdelemektedir. Heidegger, gizini-açmayı hakikat diye ifade eder. Onda tekniğin; yerine koyma, ikamet etme, düzenleme, depolama, çerçeveleme ve dönemeç olmak üzere altı karakteri vardır. Heidegger'de Varlığın açığa-çıkma tarzı çerçevelemedir. Ama aynı zamanda çerçeveleme, insan eliyle Varlığa saldıran, ona meydan okuyan bir yapıya ve söyleme sahiptir. Çerçevelemenin neden olduğu olumsuz durum ise ancak düşünme sayesinde aniden gerçekleşen dönüş ile ortadan kaldırılabılır. Çünkü Varlık ile insan birbirine aittir. Böylece Heidegger'de teknik, Varlığın gizini-açmasının bir tarzıdır, teknik ontoloji ise Varlığın özünün teknik kavramından hareketle aydınlığa çıkarıldığı özel bir felsefedir.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, varlık, teknik, antik teknik, modern teknik, tekniğin karakterleri, teknik ontoloji.



Allah'ın İnsana Dair Fiillerinde Zorunluluk-Keyfilik Çelişkisi -Mu'tezililer ile Eş'ariler Arasındaki Tartışmaya Metodolojik Bir Eleştiri-

*The Obligatory-Arbitrariness Contradiction in God's Actions About Man
-The Debate Between the Mu'tazilites and the Ash'aris a Methodological
Critique-*

MAHSUM AYTEPE 
Muş Alparslan University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 15.05.2023

Abstract: One of the main debates among the sects of creed is the problem of how to define the meaning, which is the basis for the realization of divine acts, when it comes to human actions related to religion. The Mu'tazila believed that when man does deeds in accordance with religion, God must also do actions to support this, and they reached the idea of "necessity"; The Ash'arites, on the other hand, believed that God is not obligated to anything, regardless of the reason, and adopted an approach that could be understood as "arbitrariness". In our opinion, the main reason why religious sects are positioned at two extremes on a certain issue, even if they are within the same belief paradigm, is sectarian solidarity, which is backed by political, cultural and social factors. The natural result of sectarian solidarity is the weakness shown in dealing with the provisions of the Qur'an on the subject in its entirety. In this study, firstly, the thoughts of Mu'tazilites and Ash'arites about the divine actions that take place in relation to the religious deeds of man will be briefly discussed, and then the approach of the Qur'an on this subject will be given. We think that the conceptual framework we propose to determine the approach of the Qur'an on this issue is functional in preserving the integrity that is ignored due to sectarian reflexes. We think that the conceptual framework we propose to determine the approach of the Qur'an on this issue is functional in preserving the integrity that is ignored due to sectarian reflexes.

Keywords: Aslah theory, taklif, Mu'tazila, Ash'arism, Qur'an.



Giriş

Mu'tezililer ile Eş'ariler arasındaki tartışmaların merkezinde bulunan konuların başında vücûbiyet problemi gelmektedir. Vücûbiyet probleminin temelinde aslah düşüncesi yer almaktadır. Aslah, Mu'tezile'nin adalet ilkesinde ileri sürdüğü fikirlerin doğal bir sonucunu ifade eder. Mu'tezilî adalet ilkesine göre "Allah Teâlâ kötü olan bir fiili yapmaz veya tercih etmez, kendisi için vâcip olan bir şeyi yapmaktan geri durmaz ve O'nun bütün fiilleri iyidir" (Kadı Abdülcebâr, 1996, s. 301). Bu içerikte Allah'ın bütün fiillerinin iyi olmasıyla, O'nun kendisi için vâcip olanı yapmaktan geri durmayacağı düşüncesi arasında bir ilişki kurulmuştur. Bu ilişkinin anlaşılması için Kâdî Abdülcebâr'ın fiil taksimine göz atmak yerinde olacaktır.

Kâdî Abdülcebâr'a göre iyi fiiller, yapılması ya da terk edilmesinde övgü veya yerginin söz konusu edilemediği (mübah); yapıldığında övgü olsa bile yapılmadığında yerginin olmadığı (tafaddul); yapıldığında övgünün, yapılmadığında ise yerginin hak edildiği (vâcip) fiiller şeklinde taksim edilir (Kadı Abdülcebâr, 2012a, s. VI/48-52). Aslah düşüncesi, son kategoriyle ilgili olup, yapılmadığında yergiyi gerektiren fiiller kategorisine girer. Bu düşünceye göre yapmadığı taktirde Allah için yergiyi neden olabilecek hangi fiil varsa, Allah'ın o fiili yaptığını düşünmek gerekir. Bu yaklaşımda ilahi fiillerin yergiyi konu olmaktan çıkarılmasının tek yolunun, O'nun bu fiilleri yapmaktan hiçbir şekilde kaçınmadığı esası olduğu düşünülmüştür. İşte vâciplik, bu esasın kavramsal karşılığıdır ve Allah'ın bu kategoriye giren iyi fiillerinin genel vasfıdır. Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri, Allah için vâcip olan fiillerin başında dini alanı ilgilendiren konuların geldiğinde müttefiktirler. O halde Mu'tezile'ye göre dini konularda kulları için en iyiyi (aslah) yapmak Allah için vâciptir.

Mu'tezile'nin Allah'ın insan için dinde en iyi olanı (aslah) yapmak zorunda olduğuna dair yaklaşımı, Eş'ariler tarafından reddedilmiştir. Eş'ariler beklenildiği gibi Allah'ın insana taalluk eden hiçbir fiilde zorunluluk altında olmadığını düşünmüş ve Mu'tezi'leyi sert bir dille eleştirmişlerdir (Cüveynî 1950:271-272; İbn Haldûn 1996:167). Allah'ın kul için en iyiyi yapmak zorunda olmadığına dair anlayışın, Eş'ariliğin tarih sahnesine çıkışının asıl sebebi olduğu bilinmektedir (Gazzâlî 2012:154). Hatırlanacağı üzere Eş'arî, üç kardeş (*ihve-i selâse*) meselesinde küfür üzere ölen kardeşin



itirazını haklı görmüş ve onun neden küfür üzere ölmesine rıza gösterildiğini açıklayabilecek hiçbir argümanın bulunmadığı sonucuna varmıştı. Eş'ariler'e göre inkâr edeceği bilinen insanların yaratılmış olması, Allah'ın en iyiyi yapmak zorunda olmadığını gösterir (Cüveynî 1950:295). Zorunluluk fikrini yıkmak üzere Eş'ariler'in başka delilleri de vardır. Mesela onlara göre en iyiyi yapmak Allah için vâcip görüldüğünde, Allah'ın fazlına bir alan bırakılmamış olur. Oysa Kur'an'da Allah'ın dilediğine tafaddulda bulunduğunu, dilediğinden de bunu kısıtığını gösteren pek çok ayet bulunmaktadır (Cüveynî 1950:295). Eğer Allah en iyiyi zorunlu olarak yarat saydı o zaman, Allah'a dua ve talepte bulunmanın bir manası da kalmazdı. Çünkü Allah zaten ulaşmak istediği iyiliğin en iyisine onu ulaştıracaktı (Giritli Sırrı Paşa 1292:II/220). Aynı şekilde Allah'ın fakirliği ve fakiri yaratmaması gerekirdi (İbn Haldûn 1996:167; (Şehristanî, t.y., ss. 406-407.).

Mu'tezile'nin vücûbiyet nazariyesi sadece Eş'ariler tarafından eleştirilmemiştir. Mâtürîdiler'in de bu konuda son derece sistemli eleştirileri bulunmaktadır. Ancak Mâtürîdiler'in vücûbiyet düşüncesine karşı çıkma gerekçelerinin, onları tam anlamıyla, Mu'tezile'nin bir anti tezi yapacak konuma yerleştirmedeği kanaatindeyiz. Bunun temel sebebi, Mu'tezile ile Mâtürîdiler arasında iyilik (*büsün*) – kötülük (*kubub*) konusundaki yakınlıktır. İyilik ve kötülüğün hakiki ve akli olduğuna dair yaklaşımları, onları Allah'ın yarattığı ve emrettiği her şeyde bir hikmet, maslahat ve illet olduğu sonucuna ulaştırmıştır (Taftazanî 1982:244). Bununla ilişkili olarak Mâtürîdiler hikmet sıfatını, cehalet ve sefehin zıddı olarak anladıkları ilim sıfatına dayandırdıkları için Mu'tezile'nin “adalet” ilkesine yakın bir duruş sergilemişlerdir. Ancak Mâtürîdiler, Eş'ariler'in mutlak güç ve tasarruf olarak anladıkları Allah'ın kudret sıfatının tecellilerine de bigâne kalmamışlardır. Bu durum, Mâtürîdiler'in ahlakî endişelerde Mu'tezililer'in, ontolojik endişelerde ise Eş'ariler'in argümanlarını göz ardı etmek istemediklerini gösterir.¹

¹ Mâtürîdiler'in vücûbiyet nazariyesinde, Eş'ariler gibi katıksız bir Mu'tezile karşıtlığı içinde bulduklarına dair yapılan tespitler hem bu nazariyenin hem de Mâtürîdiler'in bu konudaki düşüncelerinin yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Kanaatimizce Mâtürîdiler “teknik” düzeyde Mu'tezililer'in karşısında olsalar bile “teorik” düzeyde onlara oldukça



Mu'tezililer ile Eş'ariler'i, insanın dine taalluk eden hususlardaki tutumları söz konusu olduğunda, Allah'ın fiillerini nasıl değerlendirdiklerini mukayese edeceğimiz bu tartışmada, tarafların tutumlarını anlamaya ve gerekirse tenkit etmeye yarayacak bir ölçüte ihtiyacımızın olduğu açıktır. Bizim zorunluluk-keyfilik çelişkisi olarak sunduğumuz tartışmanın temelinde, Allah'ın insana dair fiilleri bulunduğuna göre Kur'an'ın bu yöndeki beyanları, değerlendirmelerin kriteri olarak kabul edilebilir. Bu kriterle yöneltilebilecek en güçlü eleştiri, sözünü ettiğimiz mezheplerin de aslında argümanlarını Kur'an'a dayandırmış oldukları gerçeğidir. Bunda haklılık payı olsa bile bizi, Kur'an'ın her iki tarafın doğruluk derecesini ölçmek için güçlü bir kıstas sunmaya devam ettiğini düşündüren biri psikolojik, diğeri epistemolojik iki gerekçe bulunmaktadır. Psikolojik gerekçe, Mu'tezililer ile Eş'ariler arasında güçlü bir şekilde bulunan muhalif tutumun, vücûbiyet probleminde son noktaya ulaşmış olmasıdır. Bu tutum, tepkilerin mutedil bir üslupla dile getirilmesini zorlaştırmıştır. Epistemolojik gerekçeye gelince, bunun bir yönüyle psikolojik koşullanmadan doğduğunu tahmin etmek zor değildir. Çünkü karşıtlığa koşullanma güdüsü, tutarlı düşünmenin ve Kur'an'ın bu yöndeki verilerinin makul bir epistemolojik bütünlük içinde değerlendirilebilmesinin önüne geçmiştir. Sonuç, bazı ayetlerin göz ardı edilmesi pahasına benimsenen görüşü destekleyen ayetlerin kanıt olarak seçilmesidir.

Bu çalışmanın, taraflar arasında hakkı teslim edilir bir değerlendirmeye ulaşabilmesi, hem Kur'an'ın ilgili ayetlerini bütüncül okumada, hem de bu bütüncüllüğü gölgeleyen mezhebi sınırlılıklardan sıyrılmada göstereceği başarıya bağlıdır. Neredeyse hiçbir çalışmanın bütünüyle objektif olamayacağını göz önünde bulundurmakla birlikte, bu konudaki hassasiyete bilimsel bir güvence oluşturmak adına metodolojik bir çerçeve önermeyi zaruri görüyoruz. Kur'an'ın bu temayla ilgili hükümlerini sistematik bir bütünlük içinde görmeyi kolaylaştıracağını umduğumuz çerçevenin, tarafların argümanlarını yorumlayabilmemizde işlevsel olacağını ümit etmekteyiz.

yakın düşünmektedirler. Bu durum, Mâtürîdî düşüncenin vücûbiyet nazariyesini "bağlamsızcı" bir perspektif içinde ele aldığını gösterir.



Bu aşamada Mu'tezililer ile Eş'ariler'in argümanlarını, kasıtlarını anlamamıza yardımcı olacak yeterlilikte ele alacağız. Daha sonra Kur'an'ın bütünlüğünü gözetecek bir metodolojik çerçeve önererek, tarafların ulaştıkları yargıları değerlendireceğiz.

1. Mu'tezile'de Vücûbiyetin Ahlaki Karakteri

Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri, Allah'ın dini alanda insanlar için en iyi olanı yapmak zorunda olduğu konusunda hemfikirdirler (Râvî 1986:274). Dini alandaki yükümlülüğün kurumsal karşılığı *teklif*, zorunluluğun teolojik karşılığı da *vücub 'alellab'*tır (Kâdî Abdülcebâr 2012a:XIV/35; Cüveynî 1950:288; Şehristânî 1993:1/95). Bu düşünceye göre Allah, teklife muhatap olan birisine yardım etmek zorundadır. O halde teklif hem kulun hem de Allah'ın, birbirleri için bir şeyler yapmak zorunda oldukları ve karşılıklı bağlayıcılık içine girdikleri bir olgudur.

Mu'tezile'nin teklifi, insan kadar Allah için de bağlayıcı bir olgu olarak görmesi, problemin temelini oluşturur. Çünkü bu yaklaşımda, Allah ile insan, bir şeyler yapmak zorunda olmak bakımından eşit düzeyde görülmüş ve ulûhiyete mahsus olan ayrıcalık göz ardı edilmiştir. Bu problemin farkında olan Mu'tezilî düşünürlerin, maksatlarını açıklamak üzere birtakım istidlallerde buldukları görülmektedir. Bu istidlaller içinde, bu yönde ileri sürülen diğer delillerde (Kâdî Abdülcebâr 2012b:XIII/155-156) saklı bulunan mesajları da kuşatma ve temsil etme niteliği olan "yemek" metaforu argümanını ele almamız yeterli olacaktır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, yemek metaforunu şöyle açıklar:

"Başkasını yemeğe davet eden birisinin arzusu, davetine icabet edilmesidir. Davetçi, davet ettiği kişiye yumuşak davranıp başa kakmadığında davetine olumlu yanıt verileceğini bildiği halde böyle yapmazsa, yemeğin yenmesini engelleyen bir konumda olmuş olur. Zira fiili seçmesini sağlayacak şeye mâni olmak, teklif ettiği ve istediği o fiilin kendisine mâni olmak gibidir. Bu nedenle Allah'ın, sayesinde kişinin inanmayacağı bir şeyi yapması kötü, sayesinde kişinin iman edeceği bir şeyi yapması da vâcip olmalıdır." (Kâdî Abdülcebâr 2012b:13/155-156)

Ebû Hâşim'in dile getirdiği, Kâdî Abdülcebâr'ın da itibar ettiği bu misal, 1. teklifin amacı, 2. amacın gerektirdiği vasıtalar ve 3. teklifin sonucuyla ilgili oldukça önemli imalar barındırmaktadır. Mu'tezile'nin Allah'a



zorunluluk yükleyen inancı doğrudan bu imalarla ilişkilidir ve ancak bunların izah edilmesiyle anlaşılabilir bir çerçeveye sahiptir.

1. Teklifte bulunmanın amacı, mükellefi yararlandırmaktır (*Yemek yedirmek*).

Mu'tezile'ye göre bu aşamada bir zorunluluktan bahsedilemez. Daha açık bir ifadeyle, nasıl ki yemek daveti, dışarıdan birisinin baskısıyla değil, doğrudan davet sahibinin iyi ve cömert oluşuyla ilgili olarak gündeme gelmişse, benzer şekilde hiç kimse Allah'ın insanları yaratması (*ibtidâü'l-balk*) ve teklifi başlatması (*ibtidâü't-teklif*) konusunda bir zorunlulukla karşı karşıya olduğunu söyleyemez (Kâdi Abdülcebâr 2012a:XIV/65). Bu, doğrudan O'nun irade ve inayetiyle ilgilidir.

Bize göre Allah'ın insanları yaratıp teklifte bulunduğu bu aşama, ontolojik kategoriyi ifade eder. Ontolojik kategoride zorunlu varlık olan Allah ile mümkün varlık kategorisinde yer alan insanın varlık statüleri arasındaki kapatılamaz ontolojik fark gözetilmiştir. Bunun sonucu olarak Mu'tezile bu aşamada Allah için bir zorunluluktan söz edilemeyeceğini kabul etmiştir.

2. Amacın hâsıl olması, mükellefin akıl ve iradeyle donatılmasına, vahiy ve peygamber gönderilmesine bağlıdır (*Misafirperver olmak, amaca uygun bir tutum içinde olmak*).

Nasıl ki davet sahibi, başkalarını yemeğe çağırma konusunda başta hiçbir zorlama altında olmadığı halde, davette bulunduktan sonra kendisini bağlamış ve bunun gereğini yerine getirme sorumluluğuna girmişse, benzer şekilde Allah da teklifte bulunduğu andan itibaren artık bunun gereğini yapma hususunda kendisini bağlamış olur. Bu, doğrudan O'nun adalet ve rahmetiyle ilgilidir.

Bize göre Allah'ın teklifte bulunduktan sonra bunun gereğini yapma sorumluluğuna girdiğini gösteren bu aşama, ahlaki kategoriyi ifade eder. Ahlaki kategoride küllî iradeye sahip olan Allah ile cüz'î iradeye sahip insan arasında, sonucu insan için ödül veya ceza ile neticelenecek bir tür sözleşme söz konusudur. Ahlakî kategorideki bu aşamanın kavramsal karşılığı lütuftur. Zira lütuf, Allah'ın kişinin inanmasını sağlayacak ya da onu inanmaya yaklaştıracak şeyi yapmasıdır (Kâdi Abdülcebâr 2012b:XIII/35;Kâdi Abdülcebâr 1185:II/719). Lütuf zoru basitleştirmeye



ve itaate motive etmeye dönük işleviyle (Elkaisy-Friemuth 2006:62; Abrahamov 2010:81.), Allah'ın sadece yasaları dayatmadığını, ama aynı zamanda insanların buna uymalarını sağlamak için onlara yardım ettiğini gösterir (Elkaisy-Friemuth 2006:65).

3. Sonuçta verilen yargı, vâcip oluşturmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kişinin teklifte başarılı olmasını sağlaması gerekir (vâcip).

Dolayısıyla Mu'tezile'nin Allah'a zorunluluk yüklediği aşama bu aşamadır (Kâdi Abdülcebâr 2012b:XIII/168). Ancak burada dikkate değer husus şudur: Mu'tezile'nin zorunluluk yargısı, isimlendirme düzeyindedir ve mevcut bir durumun saptanmasıyla ilgilidir. Yani harici bir icbar yerine Allah Teâlâ bizatihi kendi kendisini ahlaki bir kayıtla bağlamıştır. Mesele cari duruma bir ad konulmasından ibarettir. Teftâzânî de Mu'tezilî vücûbiyet düşüncesinin esasında bir isimlendirmeden ibaret olduğunu tahmin ettiğini söyleyerek kastettiğimiz manayı ima eder (Teftâzânî, 2019, s. 596). İşte problemin bu yönü, birçok araştırmacının gözünden kaçmıştır.

Görüldüğü gibi Mu'tezile Allah'ın insanlar için dinde en iyi olanı yapması gerektiğini ifade ederken ontolojik değil ahlaki bir kategoride fikir yürütmüştür. Zorunluluğun kaynağı Allah'tır ve bu hükmün verilmesi, Allah'ın kendisi için uygun gördüğü bir duruma ad konulmasından ibarettir. Mesele izah ettiğimiz şekilde olsa bile herhangi bir Müslümanın dini hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak şu soruların anlamını koruduğunu ifade etmek mümkündür: Ahlaki bir kategori olsa bile Mu'tezile'nin Allah'ın bazı fiilleri "zorunlu" olarak yaptığını düşünmesi mazur görülebilir mi? Kur'an'da, Allah Teâlâ'nın, teklife dair bir konuda "yapmak zorunda olduğu" eylemlerinin bulunduğunu gösteren açık bir ifade olmadığı halde, zorunluluğu O'na atfetmek ne kadar doğrudur? Doğrusu, Müslümanların ulûhiyet tasavvuru açısından haklı yönleri olan bu soruları, Mu'tezilî düşünce sistematigi içinde kalarak, beklentilere uygun şekilde yanıtlamak mümkün görünmemektedir. Bunun temel sebebi, Mu'tezilî ulemanın dini hassasiyetlerinde zafiyet olması değil, onların düşünce sistemlerinin bu sonucu zorunlu olarak doğurmuş olmasıdır (Kâdi Abdülcebâr 2012a:XIV/65).²

² Bunun için Mu'tezile'nin Allah'ın fiilleri ve vâcip kavramına yükledikleri anlama bakmakta yarar vardır.



Bu aşamada Eş'arîliğin vücûbiyet düşüncesine ve bu bağlamda Mu'tezile'ye yönelttikleri eleştirilere bakabiliriz.

2. Eş'arîlikte Keyfiliğin Ontolojik Karakteri

Eş'arîler, gerekçe ne olursa olsun Allah için bir şeyi zorunlu görmenin kabul edilemeyeceği düşüncesindedirler. "Ulûhiyet vücûbiyet kabul etmez" cümlesiyle formüle edilen bu düşüncenin özünde, Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği esası bulunur. Söz konusu teklif bile olsa kul için en iyiyi yapmayı şart koşturmak mümkün değildir. Dolayısıyla onların Allah'ın teklife taalluk eden konularda kul için en iyiyi yapmak zorunda olmadığına dair delillerinin, temelde Allah'ın kudret sıfatına verdikleri önemle ilgili olduğu söylenebilir.

Eş'arîler'in özetlediğimiz argümanları, Allah'ın kudret sıfatına dair hassasiyetlerini göstermesi bakımından anlamlı görünebilir. Ancak bu argümanların tamamlayıcısı mahiyetinde olan ve Mu'tezile'ye karşı muhalif duruşu belirginleştirmek üzere dile getirilen bazı düşünceler, tartışılmayı hak etmektedir. Bunun için bir örnek vermek yerinde olacaktır.

En iyiyi yaratmanın Allah için zorunlu olmadığını ifade eden Gazzâlî'ye göre Allah kullarını güç yetirebilecekleri işler kadar güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabilir (Gazalî, 2012, s. 149.). Allah suç işlemekten uzak olan bir canlıya acı çektirmeye kadir olduğu gibi bundan dolayı ona mükâfat vermesi de zorunlu değildir (Gazalî, 2012, s. 152.); (Cüveynî, 1950, s. 272.). Allah Teâlâ kullarını mükellef tuttuğunda ve onlar da O'na itaat ettiklerinde, O'nun kullarına mükâfat verme zorunluluğu yoktur. O, dilerse onlara mükâfat verir dilerse de cezalandırır. O'nun için kâfirlerin tümünü bağışlamanın ve müminlerin tamamını cezalandırmanın bir önemi yoktur (Gazalî, 2012, s. 154.).

Kuşkusuz bu ifadeleriyle Gazzâlî, Allah'ın böyle bir şeyi fiilen yaptığını söylemiş değildir. Tartışma, Allah'ın böyle yapmasının aklen caiz olup olmadığı hususuyla ilgilidir. Gazzâlî'ye göre ilahi kudreti sınırlandırmamak adına Allah'ın aklen de olsa zulüm yapabileceğini düşünmek mümkün ve gereklidir. Bu durum, paradoksal bir şekilde Gazzâlî'yi Mu'tezile'ye yaklaştırır. Çünkü akıl, Mu'tezile'nin vücûbiyet düşüncesi için hem kalkış noktasını hem de teorik düzeydeki kabulü için meşru gerekçeyi oluşturur. Dolayısıyla Gazzâlî'nin, Allah'ın mümine ceza, kafire ödül verebileceğine



dair düşüncelerini “aklı” bir zeminde öne sürmesi ile Mu'tezile'nin Allah'ın mümine ödül, kafire ceza vermesi gerektiğine dair düşüncelerini “aklı” bir zeminde savunması arasında formel olarak bir fark yoktur. Birisinde ontolojik kaygılarla “keyfilik”, diğesinde ahlaki kaygılarla “zorunluluk” savunulmaktadır. Akıl, her iki düşüncenin formel bir nitelik kazanmasında merkezi yerdedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler doğrultusunda, Mu'tezililer ile Eş'ariler'in vücûbiyet konusundaki yaklaşımlarına dair birkaç genel değerlendirme yapmak mümkündür. Buna göre;

1. Mu'tezililer ile Eş'ariler, vücûbiyet konusundaki bütün farklılıklarına rağmen aynı paradigma içinde yer almaktadırlar. Çünkü her iki mezhep de klasik dönem kelamının temel eğilimlerini barındırmaktadırlar. Klasik dönemde kelimciler, diğer din ve inançlara karşı “tevhid”i, ehl-i kible olarak kabul edilen gruplara karşı da “tenzih”i temel bir ilke olarak benimsemişlerdir. Mu'tezililer ile Eş'ariler de bu iki ilkeyi koruma gayreti içinde olmuşlardır. Hatta bu, her iki ekolün ittifak ettiği en temel çerçeve olarak da görülebilir. Bu tespitin tipik bir örneği, kelim ekollerinin, özellikle filozofların Allah'ın irade ve ihtiyarına alan bırakmayan sudurcu Tanrı anlayışına karşı ortak bir cephe oluşturmalarıdır. Bunun bir gereği olarak Mu'tezile, Allah'a vâcip olmayı “terk etmesi mümkün olsa da kesinlikle yapacağı şey” şeklinde açıklamışlardır (Teftâzânî, 2019, s. 496). Bu ifade, Allah'ın farklı bir fiili tercih etme iradesi göstermesini prensip olarak gözetmesi yönüyle tipik bir kelami tutuma işaret eder. Çünkü iradenin herhangi bir şey hakkında mümkün olabilecek seçeneklerden bir tanesine karar veren anlamına uygundur (Yıldız, 2021, s. 639). Bundan dolayı Mu'tezile'yi vücûbiyet konusunda bile filozoflardan çok Ehl-i Sünnete yakın görmek gerekir.

2. Mu'tezililer ile Eş'ariler, aynı kelami perspektif içinde düşünceler de bu çerçevenin nasıl ikmal edileceği konusundaki yorumlarla birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Konumuz bağlamında bunun basit bir örneği, yaklaşımlarının din dili açısından neden olduğu problemidir. Kanaatimizce her iki ekol de din dili açısından eleştiriye açık bir yerde bulunmaktadır. Mu'tezilî düşünce açısından doğal bir sonuç olsa bile, Allah'a zorunluluk atfetmenin genel Müslüman düşüncesi dikkate alındığında izahı zor bir durum olduğu açıktır. Benzer şekilde Allah Teâlâ'nın fiillerinin bir amaçla



illetlenmiş olmasını kabul etmeyen Eş'ariler'in (Teftâzânî, 2019, s. 598), keyfi muamelede bulunduğu izlenimi veren bir Allah tasavvurunu benimsemeleri de din dili açısından eleştiriye hak etmektedir.

3. Her iki ekolün bu konudaki yaklaşımlarında, Allah'ın adl ve kudret sıfatları arasında karşılık olduğu izlenimini edinmek yüksek bir olasılıktır. Bunun, Allah'ın zatına ve fiillerine dair yanlış kanaatlerin oluşmasına neden olabileceğini düşünmek zor değildir. Yanlış kanaatlerin karamsar bir örneği, böyle bir yaklaşımın gizli bir düalizm tehlikesi barındırmasıdır. Seneviye'nin âlemde birbirine zıt iki tanrının etkinlik gösterdiğini savunmasına benzer şekilde, insanda, birbirine zıt iki sıfatın etkinlik gösterdiğini düşündürecek tarzdaki yorumları, tevhid inancı içinde meşru görmek doğru olmasa gerektir.

4. İnsana dair fiillerinde Allah'a zorunluluk yüklemek veya O'nun bu tür fiillerde tamamen keyfi davrandığını düşündürecek sonuçlara ulaşmak, teklif açısından da problemlidir. Teklif, Mu'tezile'nin Allah'ın "adl" sıfatını, ahlaki kaygıların gölgesinde, rasyonelleştirilmiş yarar idesini esas alarak yorumlamasına; Eş'ariler'in de "kudret" sıfatını, bütünüyle Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılığı esas alarak yorumlamasına müsaade etmeyecek bir bağlama sahiptir. Denilebilir ki teklif, Allah'ın bütün sıfatlarının ilahi ilim ve hikmete uygun bir şekilde tecelli ettiği beşerî bir mahaldir. Allah'ın sıfatlarının beşerî bir mahal olan teklif bağlamında nasıl tecelli ettiğini göstermesi bakımından Kur'an'ın sunduğu çerçevenin hem yeterli hem de gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu aşamada Mu'tezile ile Eş'ariler arasında, iki ilahi sıfat arasında uyumsuzluk olduğu izlenimi verdiği için bizim çelişki olarak sunduğumuz vücûbiyet-keyfilik problemine dair görüşlerin Kur'an açısından nasıl değerlendirilebileceğine geçebiliriz.

3. Kur'an'ın Bütünleştirici (Tevhid) Karakteri

Mu'tezile'nin Allah için zorunlu gördüğü, Eş'ariler'in de itiraz ettiği fiiller, teklife taalluk eden fiiller olduğuna göre Kur'an'ın bu yöndeki beyanlarını merkeze almak gerekir. Yanıtını aradığımız sorular şunlardır: Allah Teâlâ, teklife muhatap kıldığı insan için nasıl bir çerçeve belirlemiştir? Allah'ın bu yöndeki fiillerinin çerçevesini belirleyen esaslar, zorunluluk-keyfilik çelişkisi bağlamında nasıl yorumlanabilir?



Bu soruları yanıtlamak üzere teklifin amacı, bu amacı temin etmek üzere oluşturulan koşullar ve bu koşulların Allah açısından bağlayıcılık değerini Kur'an'dan hareketle belirlemek gerektiği kanaatindeyiz.

3.1. Teklifin amacı

Kur'an'a göre insanın yaratılış gayesi Allah'a kul olmaktır (el-Zâriyat, 51/56). Kulluk, teklifin özünü ve hedefini oluşturur. İnsanın varoluşunun anlamını oluşturan kulluk, faydası yine insana dönen bir statüyü ifade eder. İnsan, kulluğunun gereği olarak sergilediği bütün düşünce ve eylemlerinde, mükâfatla karşılaşır. Aksi durumda ise cezaya muhatap olur. Teklif bu sonuç göz önünde bulundurularak vazedilmiş, yükümlülükler de bu çerçevede insana yüklenmiştir. O halde teklif, kulluk hedefine uygun yükümlülüklerin sistematik bir bütünlüğünü ifade eder.

Teklifin barındırdığı yükümlülükler, Allah ile insan arasında sözleşme (*misak*) olarak yorumlayabileceğimiz bir ilişkinin olduğunu gösterir.³ Kur'an, bu sözleşmenin esasını, Allah ile insan arasındaki Rab-kul ilişkisinin oluşturduğunu beyan eder. Sözleşmelerin doğasında taraflar arasındaki bağlayıcılık olduğuna göre, bu sözleşmenin Allah ile insanı belli koşullarda, belli türden tutumlara sevk edeceği öngörülebilir. Misak ayetine göre insanın sorumluluğu, kendisini yaratan rabbini bilmesi ve yükümlülüklerini yerine getirmesi iken, Allah Teâlâ'nın sorumluluğu ise insanı, bundan habersiz olduğunu ifade edemeyeceği koşullarla yüzleştirmektir. Allah ile kullar arasında bir tür sözleşme bulunduğu gösteren bir ayet de Bakara Suresi'nde geçmektedir.⁴ Ayrıca Allah ile İsrailoğulları arasındaki anlaşmanın hükümlerini ihtiva ettiği için Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarına Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid denilmiştir (Küçük, 1988, s. I/532-533.).

Bu aşamada sormamız gereken sorular şunlardır: Allah Teâlâ, sözleşmenin bir tarafı olarak, insanın kulluğunu yerine getirmesi için uygun koşulları yerine getirme konusunda kendisine bir zorunluluk yüklemiş midir? Kur'an'ın sözleşmenin bir tarafı olarak Allah Teâlâ'ya yüklediği sorumluluk, "zorunluluk" şeklinde anlaşılabilir mi? Daha açık bir ifadeyle,

³ Kur'an'da misak ayeti olarak bilinen A'raf Suresi'nin 172-173. ayetleri, insanın kulluk merkezli bir yaşam sürmek üzere yaratıldığını ikrar ettirmektedir.

⁴ "Ey İsrail oğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim. Yalnız benden korkun." (el-Bakara, 2/40)



Allah'ın uhdesine aldığı sorumlulukları yerine getirme konusunda mecburiyet altında olduğu düşünülebilir mi? Bu soruların cevabını bulmak üzere Allah'ın teklif bağlamında ne tür koşullar oluşturduğuna bakmak gerekir.

3.2. Teklifin koşulları

Teklifin koşulları, teklifin gerçekleşebilmesi için gerekli olan ortamı ve şartları ifade eder. Teklif ortamı, mükellef kişinin ihtiyaç duyacağı araçların veya vesilelerin bulundurulmasını gerektirir. Dolayısıyla teklifin amacına uygun vesileleri barındıran bir ortam, gerekli koşulların sağlandığına işaret sayılabilir. Allah Teâlâ'nın, teklife uygun koşulları yerine getirme konusunda, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kendisine bir zorunluluk mu yüklediği yoksa Eş'ariler'in iddia ettiği üzere keyfilik olarak anlaşılacak bir irade mi ortaya koyduğuyla ilgili problemin çözülmesi, Kur'an'ın bu yöndeki beyanlarının bütüncül şekilde değerlendirmesiyle mümkün olabilir. Bu amaca uygun olarak Kur'an'dan hareketle, teklifin koşullarını belirlemek üzere tabii koşullar ve şer'i koşullar şeklinde bir kategorileştirmenin yapılması mümkün görünmektedir.

Tabii Koşullar

Tabii koşullar, teklife taalluk eden konularla ilişkili olarak kişinin doğrudan ya da dolaylı olarak yararına sunulan doğal ortamları ifade eder. Mükellefin yükümlülüklerini yerine getirmesi için zorunlu olan doğal koşullar, teklifin başarıya ulaşmasında üstlendiği merkezi rol bakımından şer'i koşullara benzemektedir. Kevnî koşullar olarak da anlaşılacak tabii koşullar, insanın zatiyla ilgili olanlar ve bunun dışında olanlar şeklinde iki kategoride değerlendirilebilir.

İnsanın zatiyla ilgili koşullar, doğasının mükellef olmasına uygun bir yapı arz etmesiyle ilgilidir. İnsanın kulluk için yaratılması, biyolojik, duygusal, zihinsel vb. yönlerinin bu amaca uygun bir ontik yapıya kavuşturulmasını gerektirir. Allah Teâlâ, insanın var oluşuna anlam kazandıran misyonunu yerine getirebilmesi için onu buna uygun zati niteliklerle donatmıştır. Kur'an'ın fitrat kavramıyla açıklık kazandırdığı ontik temayüller, insanı diğer varlıklar içinde farklı bir konuma yerleştirir. İnsanın yaratılış amacıyla örtüşen bu konum, suret olarak *absen-i takvim* ve misyon olarak *halife* şeklinde kavramsallaştırılır. İnsanın bu misyona uygun bir yaşam sürmesi için birtakım koşulları zorunlu olarak haiz olması gerekir. Bu



bağlamda kişinin teklife ehil sayılabilmesi için kendisine yöneltilen hitabı anlayabilecek yetkinlikte ve gereğini yerine getirebilecek güçte bulunması gerekir. Zira mükellef tutmadaki amaç yükümlülüğün mükellef tarafından imtihan şartları içinde yerine getirilmesidir. Zihinsel engelliler ile çocuklar bu şartları taşımadıklarından mükellef sayılmazlar. Benzer şekilde anlayışı kısıt olanlar, uyuyanlar ve hata edenler de kendi şartları içinde değerlendirilirler (Zerkeşi, 1992, s. I/343 vd.).

Mu'tezili düşünce açısından bakıldığında her insanın teklifi anlayabilecek ve bunun gereğini yapabilecek koşullara sahip olması onun için en iyi olanıdır. Doğrusu Mu'tezile hastalık, delilik, musibet gibi durumları Allah'ın fiili olarak görmekte ve bunlara bir bedel (ivaz) verileceğini kabul etmektedir (Aslantatar & Yıldız, 2022, s. 405). Benzer şekilde irade, güç ve bilgi gibi niteliklerden yoksun insanların da sorumluluk düzeylerinin değişeceğini kabul etmektedir. Ancak yine de şahit alemdeki tecrübelerimizden hareketle söyleyebiliriz ki teklifle amaçlanan yarara ulaşma konusunda kayda değer bir problem yaşamayan insanlar daha avantajlıdır. Buna rağmen Allah Teâlâ, bazı insanlara bu imkânı vermemiş, onlar için en iyiyi yapma konusunda kendisine bir bağlayıcılık yüklememiştir.

Ancak Allah Teâlâ'nın, insanlara dilediği gibi muamele ettiğini düşünen Eş'ariler'i doğrulayacak şekilde birtakım kısıtlılıklara sahip insanların özel şartlarını dikkate almadığını gösteren bir ifade de bulunmamaktadır. Aksine bu tür insanları sorumluluk bakımından diğerleriyle eşit tutmadığına ya da bunları sorumluluktan tamamen muaf tuttuğuna dair ilahi beyanlar bulunmaktadır (el-Fetih, 48/17). Burada da adalet ilkesine uygun olarak, insanların bir mazeret ileri sürmelerine fırsat verecek koşulların oluşmaması gözetilmiştir. Akli olgunluğa ulaşmayan, köle, güçsüz, hasta ya da benzer bir kusurla muallel olanın o hususta mazur olacağını gösteren hukuki ilke, Allah'ın insana dair muamelesinde, mükellefin koşullarının belirleyici olduğunu gösterir. Bununla birlikte Allah Teâlâ kendisini herkese en iyi koşulları temin etmekle mükellef tutmadığı gibi koşulları tamamen göz ardı edecek şekilde keyfi bir muameleye tabi tutan bir ilah olarak da tanıtmamıştır. Buna göre Allah kudret, büyüklük, yücelik ve yaratıcılıkta eşsiz, mülkünde ortağı olmayan tek mutasarrıftır. Bu tasarrufla diğer varlıklar gibi insan da dâhildir. Ancak insan bu hakikatin dışında



ayrıca mükellef olmasının sağladığı avantajla, Allah'ın rahmet, lütuf ve adalet gibi sıfatlarından da nasibini alır.

İnsanın zatının dışında kalan koşullar, tabii âlemlerle ilgili ortamı ifade eder. Yaşadığımız dünya ve şahit olduğumuz evren, yükümlülüklerin en güzel surette yerine getirilebilmesine uygun olarak tasarlanmıştır (Aytepe, 2019, s. 100). Hatta tabiatın sadece teklifin icra edilmesine uygun olduğunu ifade etmek de yetersiz kalır. Tabiat, kevnî ayetler bütünü olarak Allah'a karşı yükümlülükleri gerçekleştirmeye motive edecek ayrıntılarla süslenmiştir. Düşünme, ibret alma, sevme, korkma, hayret ve hayranlık duyma gibi duyguları harekete geçirecek bir düzen ve işleyişe sahip olması, bütünü cüzlerinin ince bir tasarıma ve bilimsel bir kanuna dayanıyor olması, tabiatın adeta insanın duygusal, ruhsal ve bilişsel gelişimini takviye etmek üzere vücut bulduğunu gösterir. Dolayısıyla tabiatla, sözünü ettiğimiz düşünme ve hayranlık duyma gibi duygular temelinde iletişim kurmayan bir insanın bazı alanlarda gelişim göstermesi mümkün değildir. Bu da teklifle amaçlanan yarara ulaşmada tabiatın hayati bir rol üstlendiğini gösterir.

Tabiat, mükellef için bu denli önemli bir misyon üstlenmiş olmasına rağmen Kur'an'da Allah Teâlâ'nın, tabiatı insanın yararı için tam da bu nizama göre yaratmak zorunda olduğunu gösteren bir ifade geçmemektedir. Buna karşıt olarak Kur'an, kâinatın bir tesadüf eseri olarak yaratıldığını da kabul etmez. Her şey bir hikmete ve kanuna göre yaratılmıştır.

“Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulmedilmez” (el-Câsiye, 45/22).

“O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır” (el-Câsiye, 45/13).

“Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten indirmiş olduğu rızıkta (yağmurda) ve ölümünden sonra yeri onunla diriltmesinde, rüzgârları değişik yönlerden estirmesinde, aklını kullanan toplum için dersler vardır” (el-Câsiye, 45/5).

“Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve



şöyle derler:) *Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!"* (Âli İmrân, 3/191).

Yukarıdaki ayetler açık bir şekilde, insanın Allah'a ulaşma hususunda tabiattan kaynaklı bir mazerete sığınamayacağını göstermektedir. Tabiat, doğruya ulaşma sürecinde insanın çabasına kör kesilmediği gibi, onu bu yolda takviye etmek üzere programlanmıştır. Dolayısıyla tabiatın fitratıyla insanın fitratı arasında, hem Allah'ın varlığının işaretleri olmak bakımından hem de teklifin yükümlülüklerini yerine getirmek bakımından mana birliği vardır. Kur'an, tabiatı, insanın aklını ve vicdanını harekete geçirmek üzere içkin olduğu bu mana ile takdim ederken, Allah için zorunluktan da keyfilikten de uzak bir dil kullanmıştır.

3.2.1. Şer'i koşullar

Şer'i koşullar, Allah Teâlâ'nın insanı doğrudan hitabına muhatap aldığını gösteren koşullardır. Peygamberlerin gönderilmesi, kitapların indirilmesi ve şer'i yükümlülüklerin beyan edilmesi gibi destekler bu kapsamda görülebilir. Allah Teâlâ teklifle amaçlanan kulluğu yerine getirebilmeleri için insanlara çok sayıda peygamber göndermiştir. Peygamber ve kitap göndererek vahyini bildirmesi, bunlar olmazsa insanların teklife dair yükümlülüklerini yeterince yerine getiremeyecekleri gerçeğini tazammun eder (Draz, 2002, s. 125) . O halde şer'i koşulların oluşmasıyla teklifin başarıya ulaşması arasında doğrusal bir ilişki vardır. Şer'i koşullar oluşmadığında, mükellefin teklife dair yükümlülüklerini yerine getirmede tam olarak başarılı olamayacağı söylenebilir. Bu bilgiler doğrultusunda Mu'tezile ile Eş'ariler'in iddialarını test edebiliriz.

Öncelikle Mu'tezile'nin iddiasını dikkate alarak şu soruyu sormak mümkündür: Şer'i koşullar oluşmadığı takdirde insanların teklifte tam olarak başarılı olamayacakları sabit olduğuna göre Allah Teâlâ, her insan için bu koşulları oluşturmuş mudur? Kendisi için bu koşulların oluşturulmadığı insanlar buna rağmen sorumlu tutulmuşlar mıdır?

İnsanlık tarihine dair bilgilerimizi dikkate aldığımızda, kendisi için şer'i koşulların teşekkül etmediği pek çok insandan söz edebiliriz. Günümüzde medeniyetten ve insani gelişmişlikten mahrum bir şekilde yaşayan ilkel kabilelerin mevcut olduğu bilinmektedir. Kendilerine has birtakım inançları olsa bile, bu şekilde yaşayan insanların çoğunun semavi dinlerin



öğretileriyle tanışmadıkları açıktır. Ayrıca ilahi mesajın kesintiye uğradığı dönemde yaşayan fetret ehli insanların dini sorumluluklarıyla ilgili akaid ve kelam literatüründe geniş tartışmaların yapıldığı bilinmektedir (Gazzâlî, 1907, s. 23; Bağdâdî, 2002, s. 287; Pezdevî, 2003, 214 vd). Bu bilgiler dikkate alındığında şu sonuca ulaşılabilir: Her ne kadar peygamberin ya da ilahi vahyin cari olduğu koşullarda yaşamak mükellefler için en iyi olsa da Allah kendisine bu koşulları oluşturma zorunluluğu yüklememiştir. Fetret ehli insanların varlığı buna işaret eder. Bu durumda Mu'tezile'nin Allah'ın dinde her insana en iyiyi vermek zorunda olduğuna dair açıklamasını geçersiz olarak değerlendirmek mümkündür.

Eş'ariler'in iddialarını dikkate alarak da şu soruyu sormak mümkündür: Allah'ın ilahi mesajı bildirmediği insanlara tamamen keyfi ya da hikmetsiz bir muameleyi layık gördüğü söylenebilir mi?

Bu soruya da Kur'an'dan hareketle evet demek mümkün değildir. Nitekim Kur'an'da kendileri için bu koşulların oluşmadığı insanların bulunması durumunda, onlara azap edilmeyeceğine dair açık beyanlar bulunmaktadır.

"Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz" (el-İsrâ, 17/15).

"Kaldı ki biz öğüt vermek üzere uyarıcılar göndermeden hiçbir ülke halkını yok etmemişizdir. Biz zalim değiliz" (eş-Şuâra, 26/208-209).

Ayetlerin açık beyanı, ilahi mesajla tanışmayan insanların cezalandırılmayacakları şeklindedir. Allah'ın peygamber ve vahiyle tanışan insanlarla diğerlerini farklı bir muameleye tabi tutması, teklife ilişkin sünnetullahın koşullara tabi olarak işlediğini gösterir. Her iki koşul da ona uygun bir sünnetullah çerçevesinde işlerlik kazandığına göre burada herhangi bir keyfilikten ya da hikmetsizlikten söz edilemez.

Allah Teâlâ'nın koşullara göre işleyen bir sünnetullah çerçevesinde insanları sorumlu tuttuğunu gösteren bir husus da insanların koşullardan hareketle ileri sürdükleri mazeretlerine değer vermesidir.

"Eğer biz onları o Kur'an'dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, "Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce ayetlerine uysaydık" derlerdi" (el-Taha, 20/134).



“Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir babaneleri olmasın. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir” (en-Nisâ, 4/165).

“Kendi yaptıkları sebebiyle başlarına bir musibet gelip de “Ey Rabbimiz! Bize bir Peygamber gönderseydin de ayetlerine uysaydık ve mü'minlerden olsaydık” diyecek olmasalardı, seni peygamber olarak göndermezdik” (el-Kasâs, 28/47).

Ayetlerde, peygamberlerin gönderilmediği koşullarda yaşayan insanların muhtemel mazeretlerine hak verildiği gibi Allah'ın peygamber göndermesinin bir sebebinin de bu türden mazeretleri boşa çıkarmak olduğu açıkça dile getirilmektedir (Draz, 2002, s. 125). O halde Kur'an açısından bakıldığında şer'i koşulları her mükellef için hazırlamak zorunlu olmadığı gibi bu koşullara erişmeyen insanlara her türlü muameleyi reva görmek de kabul görmemiştir. Dolayısıyla fetret ehlinin durumu, Mu'tezilenin vücutbiyet düşüncesini yanlışladığı kadar buna karşı çıkan Eş'arî düşüncüyü de geçersiz kılar.⁵

Sonuç

İtikadi mezhepler arasındaki düşünsel farklılıklar, bazı konularda deren ayrışmalara ve hizipleşmelere neden olmuştur. Ayrışma ve hizipleşmelerin yoğunluk kazandığı hususlarda, mezheplerin mutedil düşünebilme becerisi sergilediğini ifade etmek zordur. Mutedil düşüncüyü, Kur'an'ın o husustaki hükümleri olarak kabul ettiğimizde, mezheplerin bu hükümleri yeterince göz önünde bulundurmadıkları, mutaassıp görüşlerinde ısrarcı oldukları rahatlıkla söylenebilir. İnsanın dini hayatıyla ilgili konularda ilahi fiillere egemen olan ilkenin ne olduğuna dair tartışmalar, buna örnek olarak gösterilebilir.

Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında radikal bir cepheleşmeye neden olan bu konu, Mu'tezililer ile Eş'arîler arasında zorunluluk ve keyfilik şeklinde iki farklı tutumla karşılık bulmuştur. Mu'tezile, insana dair ahlaki kaygıları gözeterek, Allah'ın insanın dini hayatını ilgilendiren konularda

⁵ Kaldı ki Allah'ın herkese dilediği muameleyi yapabileceğini düşünen Eş'arîler, fetret ehlinin sorumlu olmadığına dair meşhur düşünceleriyle çelişen bir görüntü içindedirler. Zira mülkünde mutlak tasarruf sahibi olan Allah'ın dilediği gibi hüküm verebileceğine dair Eş'arî düşüncenin, fetret ehlinin sorumlu olmayacağı konusunda bu kadar ısrarcı olmaması beklenirdi.



iyi fiillerde bulunmasını zorunlu görmektedir. Onlar, adalet ilkesinden hareketle aslah düşüncesini benimsemiş, aslahı temellendirmek için yaptıkları fiil taksimi ise onları vücûbiyet fikrine ulaştırmıştır. Böylece Mu'tezile, dini konularda en iyiyi yapmayı Allah için vâcip saymıştır. Vâcpliğin hangi çerçevede anlaşılması gerektiği konusunda verdikleri yemek örneği, Mu'tezile'nin Allah ile insan arasındaki ontolojik farkı gözettiğini, dolayısıyla meseleyi ahlaki bir çerçevede ele aldıklarını göstermektedir. Buna karşın Eş'ariler, Allah için hiçbir zorunluluk kabul etmedikleri gibi ilahi fiillerin keyfi olarak nitelenebilecek bir tasarruf içinde gerçekleşebileceğini savunmuşlardır. Vücûbiyeti, ulûhiyeti nakzedilen bir durum olarak gören Eş'ariler, Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncesini reddetmek üzere karşıt bir yaklaşım benimsemiş ve Gazzâlî'nin ifadelerinde görüldüğü şekliyle Allah'ın dini alanı ilgilendiren fiiller konusunda aklen hiçbir sınırla mukayyet olmadığını dile getirmişlerdir.

Allah'ın aynı konuda birbirine zıt iki tutum içinde bulunabileceğini tasavvur ettiği için paradoksal bir görünüm arz eden bu durumu, Kur'an bağlamında doğrulamak mümkün görünmemektedir. Kur'an'a göre Allah, insanı mükellef bir varlık olarak muhatap almış, onu ceza ya da mükâfatla sonuçlanacak bir yolun yolcusu yapmıştır. Allah Teâlâ bu yolun insan açısından mükâfatla sonuçlanması için uygun tabii ve şer'î koşullar hazırlamıştır. Bu koşullar, Allah ile insan arasında, merkezinde teklifin olduğu bir ahitleşmenin varlığına delalet eder. Allah Teâlâ, bu ahdi esas alarak kişinin teklifte başarılı olmasını temin etmek üzere tabii ve şer'î koşulları hazırlamıştır. Ancak Kur'an'da bu koşullara temas edilirken Allah'ın mecburiyet altında olduğuna dair bir imaya rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, Kur'an, teklif için gerekli koşulların kendisi için oluşmadığı kişiler söz konusu olduğunda ilahi muamelenin hiçbir esasa dayanmadığı ya da keyfi olarak gerçekleştiği şeklinde anlaşılabilir bir anlama da açık kapı bırakmamıştır. Kur'an, Allah'ın insanın uhrevi hayatı için gerekli koşulları hazırladığını, O'na herhangi bir zorunluluk yüklemeyen dile getirmiştir. Benzer şekilde Allah'ın mutlak kudret ve otorite sahibi olduğunu, fiillerinde keyfilik olduğunu ima etmeden beyan etmiştir. Netice itibarıyla, Allah'ın kudreti adaletinden, adaleti de hikmetinden ayrı düşünülemez.



Kaynaklar

- Abrahamov, B. (2010). *İslâm Kelâmı*. İnsan Yayınları.
- Aslantatar, N., & Yıldız, İ. (2022). Teodik Bireyciliğe Karşı İvaz Teorisi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 33(2), 408.
- Aytepe, M. (2019). Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5(1), 85-103.
- Bağdadî, A. (2002). *Usûlü'd-Dîn*. Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Cüveynî, İ.-H. (1950). *Kitâbu'l-İrşâd*. Maktebetü'l-Hancî.
- Draz, M. A. (2002). *Kur'an Ablakı*. İz Yayıncılık.
- Elkaisy-Friemuth, M. (2006). *God and Humans in Islamic Thought: Abd al-Jabbar, Ibn Sina and Al-Ghazali (Culture and Civilization in the Middle East)* (1. bs). <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=0ceboe89eadf5d712ab533c3f5d6a9b3>
- Gazalî, E. H. M. (1907). *Faysaliüt-Tefrikâ*. Matbaatü's-Saade.
- Gazalî, E. H. M. (2012). *El-İktisâd fî'l-İtikâd*. Klasik Yayınları.
- Giritli Sırrı Paşa. (1292). *Şerhü'l-Akâid Tercümesi* (C. 1-2).
- İbn Haldun. (1996). *Lübâbü'l-Mubassal fî Usûlü'd-Dîn*. Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye.
- Kadı Abdülcebbar, E.-H. (1185). *Müteşâbibü'l-Kur'an* (C. 1-1-2). Dârü't-Türâs.
- Kadı Abdülcebbar, E.-H. (1996). *Şerhu Usûlü'l-Hamse*. Mektebetü Vehbe.
- Kadı Abdülcebbar, E.-H. (2012a). *El-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* (C. 1-14). Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye.
- Kadı Abdülcebbar, E.-H. (2012b). *El-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* (C. 13). Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye.
- Küçük, A. (1988). Ahid. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (C. 1, ss. 532-533). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pezdevî, E.-Y. M. (2003). *Usûlü'd-Dîn*. Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Râvî, A.-S. (1986). *Sevretü'l-Akl*. Darü's-Şuûn.
- Şehristanî, E.-F. M. b. A. (t.y.). *Nihâyetü'l-İkdâm*.
- Şehristanî, E.-F. M. b. A. (1993). *El-Milel ve'n-Nihal*. Dârü'l-Ma'rife.
- Taftazanî, S. (1982). *Şerhü'l-Akâid*. Dergâh Yayınları.



’l-İslâm-Kelâm İlminin Maksatları. Türki’ye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Yıldız, İ. (2021). Mümkün En İyi Dünya ve Kötülük. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32(3), 634-641.

Zerkeşi, E. A. B. (1992). *Babru’l-Mubît*. Dârü’s-Safve.

Öz: İtikadi mezhepler arasındaki en temel tartışma konularından birisi, insanın dine taalluk eden eylemleri söz konusu olduğunda, ilahi fiillerin gerçekleşmesine esas teşkil eden mananın nasıl tanımlanacağı problemidir. İnsan, dine uygun ameller işlediğinde Allah’ın da bunu destekleyecek fiiller yapması gerektiğine inanan Mu’tezile “zorunluluk” fikrine ulaşırken, gerekçe ne olursa olsun Allah’ın hiçbir şeye mecbur olmadığına inanan Eş’ariler “keyfilik” olarak anlaşılabilir bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Kanaatimizce itikadi mezheplerin, aynı inanç paradigması içinde olsalar bile belli bir konuda iki uç noktada konumlanmalarının temel sebebi arkasında siyasi, kültürel ve sosyal faktörlerin olduğu mezhebi asabiyettir. Mezhebi asabiyetin doğal sonucu, Kur’an’ın mevzubahis konudaki hükümlerini bütünlük içinde ele almada gösterilen zafiyettir. Bu çalışmada, Mu’tezililer ile Eş’arilerin, insanın dine taalluk eden amelleriyle ilgili olarak gerçekleşen ilahi fiillere dair yaklaşımları hülasa bir şekilde ele alındıktan sonra, Kur’an’ın bu konudaki yaklaşımına yer verilecektir. Kur’an’ın bu husustaki yaklaşımını belirlemek üzere önerdiğimiz kavramsal çerçevenin, mezhebi refleksler sebebiyle göz ardı edilen bütüncülüğün korunmasında işlevsel olduğunu düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Aslah teorisi, teklif, Mu’tezile, Eş’arilik, Kur’an.



Judith Butler'ın Queer Feminizminin Felsefi Analizi

A Philosophical Analysis of Judith Butler's Queer Feminism

MEHMET FATİH IŞIK 

Muş Alparslan University

EMİN ÇELEBİ 

İnönü University

Received: 10.05.2022 | Accepted: 24.06.2023

Abstract: Judith Butler postyapısalcı feministler arasında nevi şahsına münhasır bir düşünür olarak kabul edilebilir. Bu kabulün temel gerekçelerinden birisi onun temel hak ve özgürlükleri savunma konusundaki queer perspektifidir. Bu çalışmanın temel amacı, Butler'ın queer teorisini inşa ederken yaslandığı felsefi zeminin analiz edilmesidir. Bu bağlamda çalışmanın temel iddiası, Butler'ın yapısöküm stratejisini uygulamaktan ziyade, toplumsal cinsiyet ve queer teorisinin kendisini bizzat bir yapısöküm stratejisine dönüştürmeye çalıştığı ve bunda başarılı olmadığıdır. Bu iddia, Derrida'nın différance analizi ve performatiflik kavramı üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır.

Keywords: Feminizm, Judith Butler, queer politika, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, yapısöküm.

✉ Mehmet Fatih Işık

Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

49250, Muş, Türkiye | mf.isik@alparslan.edu.tr

✉ Emin Çelebi

İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

44280, Malatya, Türkiye | emin.celebi@inonu.edu.tr



1. Giriş

Feminizm, en yalın anlamda erkek ve dişi arasındaki ikili ayrıma dayalı olarak kadınların erkeklere boyun eğmesinin bir sorun olduğu inancından toplumsal statülerine kadar çok geniş yelpazede kadınları merkeze alan bir savunu hareketi olarak tanımlanabilir. Zaman içerisinde sosyopolitik bir hareket kimliğine bürünen feminizm, her sosyo-politik hareket gibi, doğal olarak çok farklı yorum ve yaklaşımlara konu olmuş ve çeşitli biçimlerde tasnif edilmiştir. Marksist, radikal, psikanalitik, sosyalist, varoluşçu ve postmodern gibi dalgalara/yaklaşımlara ayrılan feminizmi benimseyen pek çok sosyal teorisyen, kadına dair görüşlerini yaslandıkları düşünsel-politik zeminden hareketle temellendirmeye çalışmışlardır. Diğer yaklaşımlar arasından postmodern yaklaşımın, özne, dil, birey, kimlik, alt-kimlik, evrensellik, yerellik, adalet, çoğulculuk gibi anahtar terimler etrafında problemi daha genel bir çerçevede konumlandırıp ve daha ayrıntılı bir biçimde çözümlenmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Bir yandan feminizmi spesifik bir kadın hareketi olmaktan çıkarıp daha genel bir sorunun parçası haline getirmek, bir yandan da mikro düzeydeki bir anlam sorununun genel sorunun kaynağı olduğunu saptayarak yerleşik anlamlandırma süreçlerinin iniflak ettirilmelerini temin ederek alan açmaya çalışmak gibi bir anti-yapısal durumun postmodern/postyapısal yaklaşımın ana karakteristiği olduğu söylenebilir. Queer teori ile feminizm bu ortak zeminde buluşmaktadır.

Kuşkusuz feminizm ve queer teori aynı şey değildir. Feminizm tarihsel olarak “kadın” özne kategorisine odaklanırken, queer teori radikal biçimde sabit olmayan normatif özne konumlarına odaklanarak daha genel bir hüviyeti ifade eder. Fakat yukarıda da işaret edildiği üzere problemi aynı zeminden hareketle çözümlenme girişimi, günümüzde her iki kavramın sıklıkla yan yana hatta iç içe kullanılmasına yol açmıştır. Bu noktada ister A. Jagose'nin altını çizdiği gibi “feminist kuram, en az queer kuram kadar, kendisini geçici, olumsal ve üniter olmayan zeminlerde işleyen, önceden tanımlanmış herhangi bir araştırma alanı tarafından kısıtlanmamış ve herhangi bir toplumsal yapıya bağlı olmayan geniş ve heterojen bir toplumsal eleştiri projesi” (McCann, 2016: 222-223) olarak tanımlansın ister “queer politikanın, feminizmi heteronormatif bir söylem olmaktan çıkarmaya ve daha kapsamlı bir perspektife zorladığı” (Direk,



2012:72-92) şeklinde ifade edilsin durum değişmemektedir. Çünkü feminizmin ve queer teorisinin günümüzde yüklendiği sosyo-politik misyonda bir ortaklık söz konusu olmaktadır.

Sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik vasatta özelde kadınları genelde cinsiyet temelli bütün eşitsizlikleri kendine mesele edinme noktasına gelen “feminizm”in ve bu minvalde “queer”in en önemli teorisyenlerinden biri kuşkusuz Judith Butler'dır. Butler'ın queer'i bir şemsiye terim olarak yapısöküm stratejisine bir araç kullandığı söylenebilir. Butler, farklı düşünsel muhtevalardan hareketle felsefi bir çerpe içinde postyapısal pozisyonunu inşa etmeye çalışır. Bu durum, Butler düşüncesinin özgül niteliği olarak zikredilebileceği gibi tartışmaların fitilinin ateşlendiği yer olarak da görülebilir. Butler'da Derrida'nın yapısöküm stratejisinden Foucault'nun episteme ve iktidar nosyonuna, J. L. Austin'in performatif dil yorumundan Nietzsche'nin değerlerin değersizleştirilmesi düşüncesine, sair post-modern feminist yaklaşımlarından Levinas'ın “ötekinin ahakı” nosyonuna kadar farklı zemin ve perspektiflerin izleri görülebilir. Örneğin Lois MacNay, “Foucault geleneği içinde, cinsiyet kimliğine ilişkin feminist anlayışlar üzerinde en etkili etkiye sahip olan, Judith Butler'ın toplumsal cinsiyetin performatif inşası üzerine çalışmasıdır” diye vurgularken Nealon, erken bir tarihte “Postmodern Culture” dergisinde “J. Butler kesinlikle önemli olan bir dizi çalışma üretti” diye yazar. Sosyoloji, siyaset bilimi, edebiyat, hukuk, felsefe, coğrafya, kültürel çalışmalar, kritik ırk teorisi, postkolonyal teori, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi çok geniş bir alanda Butler, düşünceleriyle söze konu edilmektedir ki Loizidou'nun da ifade ettiği gibi, bütün bunlar Butler'ın bile beklemediği çeşitlilik olarak değerlendirilebilir (Loizidou, 2007: 158). Dolayısıyla Butler hem beslendiği kaynakların çeşitliliği hem de üretilen fikirlerin çeşitli sahalarda söze konu edilmesi yönünden tartışmalara medar olması bakımından dikkat çeken bir düşünür olmuştur.

Bilgiyi belli bir amaç uğruna bu şekilde örgütlemenin felsefi olarak ne denli tutarlı olup olmadığı oldukça tartışmalıdır. Bu çalışmada spesifik olarak ele alacağımız konu, Butler'ın eklektik sayılabilecek söz konusu düşüncesinin, politik ve etik bir çerçevede teorik bir forma büründürülmesi olarak teccsüm eden queer düşüncesinin felsefi cihetten tutarlılık analizidir. Bunu yaparken önce queer teoriye dair genel bir çerçeve çizile-



cek daha sonra Butler'ın yaklaşımı özetlenecek ve ilgili yerlerde değerlendirilmeler yapılacaktır.

2. Ana Hatlarıyla Queer Teori: Tarihsel ve Kavramsal Çerçeve

Acayip, ucube, tuhaf, yamuk ve düz olmayan gibi anlamlara sahip olan queer terimi, Amerika'da 20. yüzyılın ilk dönemlerinde “argo” bir kullanım olarak gay erkeklere atfen “ibne” anlamında kullanıldı. 1990 yıllardan itibaren feminist ve LGBTTİ çevrelerinde kullanılmaya başlanan queer, o tarihten itibaren popüler hale gelerek kapsayıcı bir sosyo-politik kavrama dönüşerek hak ve adalet konsepti bağlamında dolaşıma sokuldu. Toplumda anti-erk yapıların etkinliklerini arttırmasıyla beraber kavram da buna paralel yeni anlamsal adaptasyonlar kazandı.

Queer'in cinsiyet politikasına göndermede bulunan terminolojik anlamına dair bir uzlaşıdan bahsetmek güç olsa da, en genel anlamda “uygun dışil ve erkeksi cinsel davranışların normatifliğini reddeden bir cinsellik yaklaşımı” olduğu söyleyebilir. Bu bağlamda bir şemsiye terim olarak queer'in akademisyenler ve aktivistler tarafından cinsel kimlik politikaları, cinsiyet ve cinselliği anlamaya yönelik teorik çerçevedeki eylemler için kullanıldığını görmekteyiz. Ancak kavramın sınırlarını belirleme ve pratikteki göndergesini netleştirmeye geldiğinde akademisyenler ve aktivistlerin, sürekli olarak fikir ayrılığına düştükleri görülmektedir. Örneğin Jagose, kültürel ve sosyal bağlamda kriminalize edilen ve toplumda ayrımcılığa uğrayan cinsel kimlikleri aynı çatı altında toplamak ve birleştirmek için kullanıldığını söylerken (Jagose, 2017:9); “*Epistemology of the Closet*” (Dolabın Epistemolojisi)'in yazarı olan Eve Kosofsky Sedgwick (1950-2009) söz konusu kavramı “ayrıt edilemez, tanımlanamaz, akışkan ve hareketli” olarak niteler. Kültürel ve eleştirel ırk çalışmaları konularında çalışan İngiliz Paul Gilroy (1956-....) ise “*The Black Atlantic*” (Kara Atlantik) adlı kitabında queeri, sabitlik (fixid) veya durağanlık (stasis) ile ilgili olarak değil, geçişli (transitive), çoklu ve anti-asimilasyonist olarak tanımlar. Queer ile ilgili yapılan bu tanımlamalar, queerin normatif cinsiyet algısına ve pratiğine muhalif yapı sökücü karakterini ortaya koymasının yanında kimliklerin belirsizliği ve kararsızlığını desteklediğini de gösterir (Salih, 2002:23-24).

Queer'in kimlikler karşısında takındığı tutumu düşündüğümüzde, onun zamanla açık bir politik duruş ve tutuma da evrildiğini söylemek



mümkündür. Çünkü queer politika sadece toplumsal yapı tarafından kabul edilen kimlikleri değil, aynı zamanda bu yapının dışladığı ve kabul etmediği bütün kimlikleri de tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda queer politikanın bireysel cinsel tercihleri eleştirmede, fakat bu tercihlerin kolektif grup politikaları içinde mutlaklaştırılmasına ve tekil olan kimlik anlayışlarının evrensel olarak kabul edilmesine karşı olduğu söylenebilir (Özküralpli, 2016:221-223). Cinselliğin yanı sıra queer, belirli bir cinsiyete dayalı topluluğu tanımlamak için de kullanılır. Bu, toplumun öngördüğü erkek/dişi ve eril/dişil ikiliklerinin dışında kalan insanlardan oluşan bir topluluktur. Onların cinsiyet kimlikleri ve toplumsal cinsiyeti somutlaştırma ve gerçekleştirme biçimleri, ne sabit biyolojik cinsiyet kavramıyla ne de toplumsal cinsiyet kavramlarıyla örtüşür. Queer toplulukların siyasi gündemleri olabilir; heteroseksist ana akım toplum tarafından kabul edilmek için mücadele edebilir veya heteronormatif kültüre asimilasyona direnebilirler (Barber ve Hidalgo, 2023). Dolayısıyla queer politikanın hem tekil düzlemde hem de toplumsal boyutta her tür normatifleştirmeye karşı olmanın yanı sıra söz konusu yerleşik yapıların dışında kalan marjinal bir yapıya göndermede bulunan başka bir yapısal durum olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.

Queer politika, sadece cinsel kimlik kategorilerine, dışlanma ve yok sayılma siyasetine dayanan “ben” ve “öteki” temelli liberal insan hakları söylemini değil, aynı zamanda muhtevasını yerel ve tarihsel kültürel dokudaki cinsel çokluktan alan yeni bir anlayışı politik bir zemin olarak önermektedir. Queer, hak temelli özgürlükçü kimlik siyasetinin olumlayan ve azınlıklaştıran tavrını sorgulayan, toplumda kabul edilen normlarla uzlaşan bir “benzerlik” siyaseti yerine “farklılıkların” bir tehdit değil zenginlik olduğunu savunan ve bu farklılıkları gözeten olasılıkların peşine düşen bir politik duruştur (Çakırlar ve Delice, 2012:12-16). Cinsiyet politikasından kimlik politikası düzlemine sıçrama yapan queer'in kimlikleri tekil, sabit ve benzer görme eğilimlerine itiraz ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu bağlamda queer politika, yeni ve tutarlı bir kimliği tanımlama yaklaşımı olarak değil, kimlik meselesinin sorunsallaştırıldığı yeni bir politik öznellik arayış olarak değerlendirebilir (Hall, 2003:15; Özkazanç, 2018:12). Queer politikanın oluşturduğu bu yeni politik perspektifle beraber, kendini farklı kimliklerle tanımlayanlar da kendilerini ifade etme



imkânına ve var olma mücadelesine sahip oldular. Çünkü queer politika-
nın yarattığı bu perspektif, aynı zamanda merkezileşmiş iktidarın ve ege-
men ideolojilerin güçlü bir eleştirisini kolektif bir şekilde dile getiren yeni
kültürel hareketlerin de mücadelesidir (Jagose, 2017:11-50).

Postmodern zamanlarla birlikte cinsellik ve toplumsal cinsiyetle bağ-
lantılı biyolojik ve toplumsal kavramların yaygın bir şekilde ortaya çıkışın-
dan bu yana queer, yeni bir anlam ve siyasal angajman taşıma hüviyetiyle,
heteroseksüellik ve eşcinsellik inşalarındaki tarihsel değişimden kaynak-
lanan yaygın eşitsizliklere meydan okuyan, yerleşik sınırları ve ikilikleri
zorlamaya ve bozmaya devam eden bir kavram, aktivizm ve teorileştirme
biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlama biçimini felsefi olarak nite-
lendirebiliriz. Bu bağlamda Sedgwick'in "kişinin cinsiyeti, herhangi birinin
cinselliği oluşturulmadığında (veya yekpare bir şekilde yapılamadığında)
açık olasılıklar, boşluklar, örtüşmeler, sapmalar, kaymalar ve anlam aşırı-
lıkları ağını ortaya çıkarır" biçimindeki tespiti ile Teresa de Lauretis'in
"queer'in cinselliği yeni yollarla, başka bir yerde ve başka bir şekilde yeni-
den düşünme girişimi olduğu" biçimindeki tespitleri örtüşür. Bu bağlam-
da, Roland Barthes'ın ve/veya'yı aynı zamanda bir "veya" olan "ve" olarak
tanımlamasına karşılık düşen ve/veya'nın queer mantığından bahsedebiliriz.
Erkek ya da kızken aynı zamanda erkek ve kız olmak. Barthes'a göre
ve/veya "anlamı, normu, normatifliği karıştıran"dır. Dolayısıyla tuhaf olan
boyutu budur. Çünkü Sedgwick'in terimleriyle dile getirecek olursak yek-
pare olarak ifade edilemeyen veya edilmeyecek olan şeyi tanımlamakta,
başka bir deyişle bir yanda müphem sınırlar oluşturmakta bir yandan da
yeni sınırlar inşa etmektedir (Barber ve Hidalgo, 2023).

Seidman, queer teoriyi özne tasavvurunun temelini oluşturan varsay-
ımları sorgulayarak eşcinsellik çalışmasının bir azınlığın -
lezbiyen/gey/biseksüel öznenin oluşumu- incelenmesi değil, "toplumu" bir
topluluk olarak örgütleyen bu bilgi ve sosyal pratiklerin incelenmesi ola-
rak tanımlar. Başka bir deyişle, queer teori, öznenin ilk etapta sınıflandırıl-
masına katkıda bulunan çeşitli sosyal ve bağlamsal unsurları göz önünde
bulundurarak genellikle soykütüksel yaklaşımlar yoluyla, özneyi yerinden
etmekle ilgilenir. Queer teori aynı zamanda, heteronormatif dünyayı fark-
lı görme ve bu alanda neyin hesaba katıldığını yeniden şekillendirerek
baskıcı yapılara meydan okuma olasılığını da açar. Cinselliğin normatif



anlayışlarına meydan okumak, toplumsal cinsiyetin heteronormatif yapısının sınırlarına meydan okur. Sedgwick'in ana hatlarıyla belirttiği gibi queer okuma, en iyi şekilde, arzuları ve kimliği henüz tam olarak oluşmamış bir çocuğun gözlerinden görmek olarak tanımlanabilir. Fenomenolojik bir yöntemi varsayan Sedgwick'in farklılıkları sınırların belirsiz kılma üzerine inşa etme çabasına karşın, kimi feminist ve queer teorisyenler de gerçekliğin göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade ederek özcü sayılabilecek bir tavra eğilimli görünmektedir. Örneğin Alcoff'un öne sürdüğü gibi, postmodern feminist perspektifler "yaşam deneyiminin siyasi ve bilişsel belirginliğinin devam eden gerçeğine karşı bizi kör etmemelidir" biçiminde yaklaşımlar da görmektedir. Benzer şekilde Oakley, araştırmayı kadınların yaşam deneyimi etrafında temellendirmenin "övgü dolu bir feminist amaç" olduğunu savunur. Yine Love'ın "Belirli bir cinsel kimlik biçimiyle bağlarını sürdürmeyen bir tuhaflık biçimini hayal etmek benim için zor. Duygulanım, tarihyazımı ve sosyal üzerine çalışmalarımın arkasında, yataкта ağlayan bir lezbiyen var" (McCann, 2016:224-243) biçimindeki realizme yaslanan vurgusu pek çok queer teorisyenin radikal kararsızlığa bağlılığını sürdürmesiyle bir çatışki ve de gerilim oluşturmaktadır. Özcü ve özcü olmayan yaklaşımlar olarak kodlayabileceğimiz bu ayırımın varlığını idame ettirdiğini söylemek mümkündür. Gerçekte birçok feminist ve queer teorisyenin pek çok feminist anlatı altında ortaya çıkan gizli cinsiyetçi ikilikleri, dilsel, söylemsel ve normatif vurguları yapışöküme uğratmaya matuf çabalarını görmektedir. Bu çabaların felsefi imkânı ve tutarlılığı kuşkusuz tartışmayı hak etmektedir. Bu düşünürlerin en göze çarpanlarından biri bu çalışmanın konusu olan Judith Butler'dır.

3. Butler'ın Queer Teorisi: Yapı ve Yapısızlık

Butler'ın düşüncesinin ana hatlarını saptamak kolay olsa da birçok yorumcunun işaret ettiği gibi Butler'ın feminizm yaklaşımını dolayısıyla da queer teorisini ayrıntılı bir biçimde vuzuha kavuşturmak oldukça zordur. Bu durum düşünürün felsefesinin teşekkülünde rol oynayan temel sütunların farklı olması kadar bu sütunlardan müteşekkil yapının olabildiğince müesses yapılara benzemesine izin vermeme kaygısından kaynaklanıyor gözükmektedir. Belki de bizatihi bu durumun kendisinin paradoksal bir biçimde teorileştirilmesi de arzulananmış olabilir. Bütün bu durumların



analizini yapmadan önce Butler'ın queer teorisinin ana çerçevesini ortaya koymak gerekir.

“Against Proper Objects”te Butler, “queer” kavramının belirli bir referans alanı içinde işlev gördüğü için belirli bir dereceye kadar sabit bir anlamı olduğunu kabul ederken, yine de “queer”i açık ve farklı şekillerde alıp kullanabileceğiniz akışkan bir kavram olduğu vurgusu yapar. Butler, farklı analitik alanlar olarak net bir toplumsal cinsiyet/cinsellik ayrımına karşıdır. Butler'ın bu makaledeki ana kaygısı, cinselliği teorileştirmede ve cinsel meselelerle ilgili çeşitli siyasi mücadelelerde çok yaygın olan ikili terimlerden kaçınmaktır. Bu bağlamda ona göre “queer”, dışlamaya ve iktidar analizine odaklanacak geniş bir çalışma platformunu ifade ederken aynı zamanda bu platform metodolojik ve kavramsal olarak yeni yaklaşımlara ve yeni konulara açık kalmaya devam etmelidir. Bu durumda Butler'ın queer teorisinin, toplumsal cinsiyet baskısı üzerine yapılan geleneksel feminist tartışmaların ve ayrıca cinsel kimliğe yönelik güçlü gey ve lezbiyen vurgusunun ötesinde, yeni bir cinsellik yaklaşımının parçası olarak feminist tartışmalardan daha fazla teorik içerim taşıdığını söylemek mümkündür. Klasik feminist tartışmalar, ırk, etnisite ve sınıf tartışmalarına karşı ilgisizken Butler için teorik bir kategori olarak “queer” cinsellik, ırk, sınıf ve belki de sosyal konumu oluşturan diğer bileşenlerin kesişimlerini teorileştirebilmeye imkân veren şemsiye bir terimdir (Kornak, 2015:57-58).

Queer politikanın sözü edilen amacını Butler şöyle açıklamaktadır:

“Bedenlerimizin bir anlamda bize ait olduğunu ve bedenlerimiz üzerinde özerklik talep etme hakkımız olduğunu iddia etmek önemlidir. Bu sav lezbiyen ve geylerin cinsel özgürlük hakkı talepleri için geçerli olduğu gibi, transeksüellerin ve tüm toplumsal cinsiyet aşırı kişilerin kendi kaderini tayin hakkı talebi için de aynı durum geçerlidir. Ayrıca cinsiyetlerarası insanların zorunlu tıbbi ve psikiyatrik müdahaleye maruz kalmama talebi için de geçerlidir. İster fiziksel ister sözlü olsun, ırkçı saldırılardan korumaya yönelik her talep için olduğu kadar; elbette feminizmin doğurganlık özgürlüğü talebi sömürgecilik ve işgal koşullarında, bedenleri ekonomik ve siyasi baskı altında tutulanlar için de geçerlidir (Butler, 2016:40-41).

Queer politikanın insan hakları ihlallerini temel mücadele alanı olarak gördüğünü savunan Butler, bunu da şöyle açıklamaktadır:



“Kendi haklarımızın tanınmasını istediğimiz oranda haklarımızın kamusal düzeyde tanınmasının, dikkatleri başkalarının (bu örnekler Filistin'de temel yurttaşlık haklarından mahrum yaşayan kadınların, queerlerin ve cinsel azınlıkların) haklarının gasp edilmesinden kaçırılmak üzere kullanılmasına karşı çıkmalıyız. İttifak siyaseti birlikte yaşama etiği üzerinde yükselir ve bunu gerektirir. Ama şimdilik şu kadarını söyleyeyim, eğer bir gruba hak tahsisi başkalarının temel hak ve yetkilerinin gasp edilmesi için araçsallaştırılırsa, o zaman bu grup kesinlikle, siyasal ve hukuki tanınma ve hakların verili olduğu terimleri reddetmekle yükümlüdür. Bu durum, herhangi birimizin mevcut haklardan vazgeçmemiz gerektiği değil, sadece bu hakların ancak genel bir toplumsal adalet mücadelesi içinde anlam ifade ettiği ve eğer haklar farklı farklı dağıtılsa, o zaman eşitsizliğin gey ve lezbiyen haklarının taktiksel olarak kullanılması ve meşrulaştırılması yoluyla yerleştirildiğini görmemiz anlamına geliyor” (Butler, 2018:68).

Butler bu politikayla normatifleşmiş ve değişmez olarak görülen bütün kategorilere meydan okumaktadır. Çünkü Taylor'ın da ifade ettiği üzere queer politika, cinsel ve sınıflara ayrılmış olan yaşamların kesişen ve aynı zamanda sıklıkla ihmal edilen sorunlarına odaklanmayı hedeflemektedir. Ayrıca queer politikanın tartışmalara çok yönlü ve farklı yaklaşması, başta cinsellik konusu olmak üzere bütün konuları evrenselci değerlendiren anlayışlara meydan okuduğu söylenebilir (Taylor, 2010:84-98). Özetle ifade etmek gerekirse queer politikaya, temel hak ve hürriyetleri ihtiva eden bir terim olarak cinsel kimlik yönelimleri ya da ırk gibi kamusal alanda sorun olarak görülen bileşenlere sahip olan bireylerin karşı karşıya kaldıkları abject (dışlanma) hali dil dahil olmak üzere göç ya da mültecilik gibi çeşitli ayrımcılık ve eşitsizliklere uğrayan mikro düzlemde makro düzleme kadar her tür sorun için bir tartışma ve çözüm zemini olma gibi bir işlev yüklenmiştir (Brim ve Ghaziani, 2016: 14-27; Budek, 2012:8; Direk, 2019:67-84; Sedgwick, 1993: 9'dan akt. Jagose, 2017:121).

Queer'i politik bir radikalizm olarak gören Butler, queer'in bu kapsamını ihlal edebilecek diğer çağrışımlarından endişe duyar. Öte yandan burada paradoksal bir durum ortaya çıkmış görünmektedir. Bir taraftan bir sınır tayin ederek “queer”i özsel bir pratik gibi görme, bir yandan da farklılıkları muhafaza ederek sınırları muğlak hale getirme. Butler, özselleştirilmenin, “queer” için sürekli bir tehdit olduğunun farkındadır. Ona



göre hiçbir biçimde “queer”in kimlik kategorilerinin yerini almaması, kendisi de dâhil sürekli bir eleştiri pratiği rolünü ifa etmesi gerekir. Başka bir deyişle “queer”in politik yapısökümü bu tür terimlerin kullanımını felç etmemeli ancak ideal olarak kapsamını genişletmeli, terimlerin ne pahasına ve hangi amaçla kullanıldığını düşünmemizi sağlamalı ve bu tür kategorilerin hangi iktidar ilişkileri aracılığıyla işlendiğini açığa çıkarmalıdır. Dolayısıyla Kornak (2015:65)’in da ifade ettiği üzere Butler “queer” kavramını siyasi düşünceye taşıyarak, siyasette kullanılan diğer kavramları istikrarsızlaştırmayı ve yeniden düşünmeyi amaçlamakta, böylece çoğulcu demokrasi için bir mücadele aygıtı olarak konumlandırmaktadır. Ona göre “queer” yalnızca bir kimlik de değildir.

Ayrıca şu hususu vurgulamak gerekir ki, Butler’ın queer teorisinin neliğine dair yorumcular arasında bir ittifaktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Örneğin Kornak’a göre Sara Salih, Butler’ın “queer” terimini kullanmasının temelinde onun öznellik kavramsallaştırmasının yattığını iddia ederken kendisi, Salih’in temsil ettiği yaklaşımdan farklı olarak “queer”in Butler tarafından özellikle ırk, etnik köken ve sınıfın toplumsal cinsiyet ve cinsellik ile kesişimlerini vurgulamak için kullandığını ileri sürmektedir. Ona göre Butler, çalışması boyunca hiçbir “queer” teorisi önermez ve “queer” yazılarında merkezi bir terim değildir, ancak bu terim, sınıf veya ırk gibi diğer konuları siyasallaştırmada önemli bir rol oynar. Kornak (2015:52-73) düşünürün *Bodies that Matter* başlıklı eserinden şu pasajı aktararak görüşünü destekler:

“Kimlik kategorilerini seferber eden siyasi söylemler, siyasi bir hedefin hizmetinde kimlikler geliştirme eğiliminde olsalar da, kimliksizleşmenin ısrarı, demokratik mücadelenin yeniden eklenmesi için eşit derecede önemli olabilir. Gerçekten de, hem feminist hem de queer siyasetin harekete geçirilmesi, tam da cinsel farklılığın somutlaştırıldığı düzenleyici normlarla özdeşleşmemenin altını çizen pratikler yoluyla olabilir.”

İddiamız odur ki bütün bu farklı yorumlamaların temelinde Butler’ın düşüncesini inşa ederken farklı postmodern düşünce kaynaklarını kendi arzuladığı adalet ve hakikat hedefi doğrultusunda bir araya getirme çabası yatmaktadır. Butler’ın düşünce kaynaklarına göz attığımızda bu durum kendiliğinden görülür.



Cinsellik, iktidar ve söylem arasında kurduğu ilişki bağlamında Foucault'nun izinden giden Butler, toplumsal cinsiyetin yalnızca yasalarla değil, aynı zamanda normlarla da düzenlendiğini bir kez daha öne sürer. Foucault, cinsiyet regülasyonunu tarihsel olarak konumlandırılabilir bir disipliner iktidar pratiği olarak anlar. Butler ek olarak “toplumsal cinsiyeti yöneten düzenleyici aygıtın kendisinin toplumsal cinsiyete özgü olduğunu” öne sürer (Loizidou, 2007:151). Toplumsal cinsiyetin bir regülasyon olduğunu kabul etmede Foucault ile ittifak eden Butler, felsefi olarak iktidar ve söylemin normu üretmenin ne anlama geldiği hususunda Foucault ile ayrıştığını ifade eder:

“Foucault'nun tabiiyet ve düzenleme konusundaki en az iki uyarısını hatırlamak önemlidir: (1) düzenleyici güç yalnızca önceden var olan bir özne üzerinde hareket etmez, aynı zamanda bu özneyi şekillendirir ve oluşturur; ayrıca her hukuksal iktidar biçiminin kendi üretici etkisi vardır; ve (2) bir düzenlemeye tabi olmak, aynı zamanda onun tarafından öznelleşmek, yani tam olarak düzenlenerek bir özne olarak var olmaktır. Bu ikinci nokta, toplumsal cinsiyet öznesini oluşturan düzenleyici söylemlerin, tam da söz konusu özneyi gerektiren ve teşvik eden söylemler olması bakımından birinci noktadan sonra gelir. Belirli türde düzenlemeler, toplumsal cinsiyetin düzenlenmesi olarak tanımlanan daha genel bir düzenleyici gücün örnekleri olarak anlaşılabilir. Burada bazı açılardan Foucault ile farklılaşıyorum. Çünkü Foucaultcu bilgelik, düzenleyici gücün belirli geniş tarihsel özelliklere sahip olduğu ve toplumsal cinsiyet ve diğer türden sosyal ve kültürel normlar üzerinde faaliyet gösterdiği anlayışına dayanıyor gibi görünüyorsa, o zaman toplumsal cinsiyet, iktidarın daha geniş bir düzenleyici işleyişinin bir örneğinden başka bir şey değilmiş gibi ortaya çıkar. Toplumsal cinsiyetin düzenleyici güce tabi kılınmasına karşı, toplumsal cinsiyeti yöneten düzenleyici aygıtın kendisinin toplumsal cinsiyete özgü olduğunu iddia ediyorum (Butler, 2004:41).

Foucault'nın öznenin merkezsizliği, iktidarın her yerdeliği, söylemin oluşturucu ve düzenleyici gücü nosyonlarıyla postyapısasal bir paradigmaya yakın olduğu söylenebilir ve bu vurgular özcü birçok yaklaşımın sorgulanmasına öncülük etmiştir. Butler da bu noktalardan ziyadesiyle istifade etmiştir. Ancak Butler'ın Foucault'dan kendisini ayırdığı noktanın radikal bir yapı sökülme stratejisine sahip olduğu da unutulmamalıdır. Çünkü ona



göre toplumsal cinsiyetin düzenlenmesinin, düzenleyici gücün paradigması değildir, daha ziyade toplumsal cinsiyet, kendi ayırt edici düzenleyici ve disiplinler rejimini gerektirmekte ve kurmaktadır. Başka bir deyişle toplumsal cinsiyetin kendisi bizatihi regülasyonların ve normların tesis edicisi durumuna gelmektedir. Butler söz konusu radikal yapısöküm hareketinde o kadar titiz davranır ki cinsiyet teriminin normatifliğinin dahi kadınlık ve erkekliğe dair normatif görüşler olduğunu söylemekle tam olarak aynı şey olmadığını söyler. Ona göre cinsiyet tam olarak ne kişinin “olduğu” ne de tam olarak “sahip olduğu” şey değildir. Toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyetin varsaydığı hormonal, kromozomal, psikik ve edimsel ara formlarla birlikte eril ve dişil üretiminin ve normalleştirilmesinin gerçekleştiği aygıttır. Dolayısıyla Butler’a göre cinsiyetin her zaman ve münhasıran “eril” ve “dişil” matrisi anlamına geldiğini varsaymak, tam da bu tutarlı ikilinin üretiminin olumsal olduğunu kabul etmek demektir ki zaten kaçınılması gereken ve de bedel gerektiren nokta burasıdır. Bu yüzden ikiliğe uymayan cinsiyeti, en normatif örneği kadar cinsiyetin bir parçası varsayar. Ona göre toplumsal cinsiyet tanımını onun normatif ifadesi ile birleştirmek, istemeden de olsa normun toplumsal cinsiyet tanımını kısıtlama gücünü yeniden sağlamaktır. Toplumsal cinsiyetin eril/dişil, erkek/kadın, erkek/dişil ile birleştirilmesi, toplumsal cinsiyet kavramının engellemeye çalıştığı doğallaştırmayı gerçekleştirmektedir. O halde köklü bir çözüm bulmak gerekir ki o da bu tür terimlerin yapıbozuma uğratıldığı ve doğallıktan çıkarıldığı bir aygıtta dönüştürülmesidir. Daha açık bir ifadeyle normu tesis etmeye çalışan aygıtın kendisi, aynı zamanda bu kurumun altını oymak için de işlevsel olabilir. Böylece, toplumsal cinsiyet alanını anlamının yegâne yolu olarak erkek ve kadın ikilisinde ısrar eden kısıtlayıcı bir toplumsal cinsiyet söylemi, hegemonik örneği doğallaştıran ve onun kesintiye uğratılmasının düşünülebilirliğini engelleyen düzenleyici bir iktidar işlevi gerçekleştirir (Butler, 2004:42-43).

Butler’ın söz konusu toplumsal cinsiyet stratejisi, adeta bizi Derrida’nın *différance* kavramı ile yüzleştirmekte hatta sanki bu kavramın harf değişimiyle tekrar canlandırıldığı hissini bizde uyandırmaktadır. Daha önce Butler’ın akademideki genel postmodern dönüş sırasında ortaya çıkan postmodernizm ile feminist yaklaşımlar arasındaki kesişmenin bir örneği olduğunu söylemiştik. Sair yaklaşımlardan farklı olarak Butler,



özneliği anlamak için deneyime dayalı bir yaklaşım yerine özneliğin başkalarını ve kendimizi tanımlamak için kullanılan terimlerden doğduğunu savunur. Butler, öznenin nasıl algılandığını şekillendirebilecek maddi koşullara ve diğer yapılara odaklanmak yerine, dil yoluyla özneliğe çağırıldığımızı iddia eder. Tanımlayıcı terimler genellikle dar, dışlayıcı ve sınırlayıcı olsa da (potansiyel olarak şiddetli bir şekilde), bu aynı zamanda özne olarak tanınmamızı sağlayan dilin kendisidir. Adeta Derrida'nın logosentrizm eleştirisini dile uyarlayan Butler, özneliğin sabitliğini ve dilden önce bir öznenin var olmasını kabul etmez. Yukarıda ifade edildiği üzere toplumsal cinsiyet kavramı kendi kendini yapısökümüne uğratma bakımından anlamın sürekli olarak farklılaştığı ve ertelendiğini tazammun eden Derrida'nın *différance* kavramıyla aynı düzleme oturtulmaya çalışılır (McCann, 2016:230). Butler'ın asıl kaygısının belirleme ve hükmetme arasındaki özdeşlikten olabildiğince kaçınma olduğu açıktır. Her ne kadar Butler bu kaygısında haklı ise de aşağıda toplumsal cinsiyet kavramının *différance* ile aynı düzlemde ele alınabilme imkânının tartışılması gerektiğini düşünüyoruz. Aşağıda bu noktayı tekrar ele alacağımızı ifade edip düşünürün düşüncesinin diğer felsefi sütunlarına geçebiliriz.

Butler için cinsiyet kimliğinin istikrarlı veya tutarlı bir anlamlandırma değil, somutlaştırılmış toplumsal normların bir ürünü olduğunu söyledik. Dilde tesis edilmiş bir cinsiyetin diğer bir özelliği performatif olmasıdır. Butler burada dil-anlam ve realite ilişkisini ustaca sayılabilecek bir biçimde performatiflik çerçevesinde eleştirir. Butler'a göre hiç kimse toplumsal cinsiyetinin performatifliğinden dolayı suçlanamayacağı gibi, hiç kimsenin yaşamı da kırılma tehdi ile karşı karşıya kalmamalıdır (Butler, 2018:49-54).

Butler performatifliğe ilişkin görüşlerinde Foucault'nun yanı sıra John Langshaw Austin (1911-1960)'nin "*Söz Eylem Kuramı*"ndan ilham alır. Ancak bu noktada Austin'in "söylemek, yapmaktır" biçimindeki edimsel dil anlayışını kabul ettiğini söylemekle bu anlayışı tasdik ettiğini söylemenin arası ayırt edilmelidir. Tıpkı toplumsal cinsiyetin varlığını kabul etmekle tasdik etmenin farklı oluşu gibi. Tam bu noktada Butler, performatif söz edimlerini ve tüm söz edimlerinin kurmaca olduğunu söyleyen Man'ı anımsar. Söylem, öznenin oluşturuca niteliğidir ancak söylem tarihsel olduğu ve dolayısıyla istikrarsız olduğu için süreksizlikler içerebilir.



Burada Butler'ın bir yandan anlamın süreksizliği ile müesses olanı yıkmaya çalışırken aynı zamanda queer'in "performatiflik içinde güç ve karışıklım, istikrar ve değişkenliğin statüsüne ilişkin soruyu gündeme getiren bir çağrı olarak ortaya çıktığını" iddia etmesini, Butler'ın bir anlamda kendi "cinsiyet performatifliği" kavramıyla bağlantılı olarak kendi "queer" kullanımını yaratmayı hedeflemesi anlamına geldiğini ve bu durumun bir iç çelişki oluşturduğu iddia edilebilir (Kornak, 2015:64).

Hannah McCann'ın da işaret ettiği gibi, Butler, toplumsal cinsiyete dayalı anlamları yeniden kaydetme riskini vurgulamakta çok dikkatli olsa da, feminizmin içeriden bir tür refleksif eleştirisi olarak yapısökümcü projesine "feminist" adını vermesini de savunuyor. Bu nedenle Butler, "hareket için daha demokratik ve kapsayıcı bir yaşamı" teşvik etmek amacıyla yaklaşımını feminist olarak etiketler. Halley, Butler'ın bütünleştirici yaklaşımını eleştirerek, onun feminist bir pankarta çok fazla bağlı olduğunu ve bu nedenle cinsiyetçi ikilikleri güçlendirmeye yatkın olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, Butler'ın *Cinsiyet Belası* adlı çalışması ve onu takip eden diğer bütün çalışmaları cinsiyetin temellerine meydan okumaya devam ettiği için, bu tür indirgeyici bir değerlendirmeye aktif bir şekilde direndiğini de yukarıda ifade ettik. Burada konuyu müşkül hale getiren husus, Butler'ın kavramları yaşanmış deneyimle bağlantılı olarak sorgulamasıdır. Drag, interseksüalite ve transgender kimliği gibi kavramları tartışan düşünürün, queer bakış açısıyla, marjinal kesimler bağlamında tartışmasının çoğunu yaşanabilirlik konusuna odaklaması (McCann, 2016:232) doğal olarak onun her ne kadar kaçınsa da özcü bir pozisyonu savunma görüntüsü veriyor.

Gerçekte performansın özünde yapısal bir karakter vardır. Örneğin queer'e dair festivaller, kültürel kodlar ve pratikler yoluyla da belirli muhalif yaşam tarzlarını teşvik etme gayesi bir yönüyle yerleşik kodları bozsa da bunun yerine ikame edilen yeni pratik, tam da özsel bir yapı olarak karşımıza çıkar. En önemli performans etkinliği olan festivaller, kolektif kimliklerini inşa etme girişimlerinde, yalnızca "kimin ait olduğunu" (dışsal) değil, aynı zamanda "kişinin ne ölçüde ait olduğunu" (içsel) da inşa eden sınırlar tayin ederler. Muñoz, performansların "egemen kamusal alanda toksik hale getirilen ancak [...] yeniden yapılandırılan (yine de temizlenmemiş) kimlikleri prova ettiğini, böylece yeni hayal edilen benlik



ve toplumsal nosyonlarını sunduğunu” iddia etmekte oldukça haklıdır. Özetlemek gerekirse, habitus, kültürel sermaye ve kimliksizleştirme, queer aktörlerin belirli kültürel pratikleri tanıtarak ve teşvik ederek festivallerin kolektif kimliğini oluşturma ve etkileşim yollarını tanımlayabilen araçlar olarak yeni yapılar inşa ederler. Aktörlerin bu pratiklerle ilişkileri, queer kimliğin ne olması gerektiğine ve onun kimlik karşıtı somutlaşmasının nasıl olması gerektiğine dair anlatılar üretiyor. İlginç bir biçimde queer teori, queer festivallerinin ideolojik ilham kaynağı olarak görülüyor (Eleftheriadis, 2018: 99-103,122).

Her ne kadar yapılara dirense de ve felsefi zeminini orada bulsa da (Moore, 2013:258-260)'un da gerçekçi bir biçimde ifade ettiği üzere yapılara direnme arayışlarında bile, “queer” özellikle bazı bedenlerin ve siyasi çıkarların queer hareketlerde görünür kılınma biçimleriyle ilgili olduğu için, yapının bir kez daha yeniden yapılandırıldığı ve işlevselleştirildiği başka bir yapı olarak zuhur eder ve hatta bu gereklidir. Çünkü ona göre yapılar, aslında bazı queerlerin hayatlarının refahını destekleyen bu iktidar biçimlerini ortadan kaldırmaya çalışan bir tür “yapısızlık”ın “zorbalığına” karşı korunmak için gereklidir. Benzer şekilde, Lane R. Mandlis, trans bireylerin, toplumsal cinsiyet ikililerinin toplumsal olarak inşa edilmiş doğasına dair refleksif bir farkındalıkla, eleştirel bir öznelci pozisyon da alabileceklerini savunur. Hakeza Ann Oakley, bazı yerleşik kategorik zeminlerin hayati önem taşıdığını radikal bir biçimde savunur: “Ne feministler ne de sosyal bilimciler olarak fenomenolojik bir bataklığa düşemeyiz” (McCann, 2016:224-243).

Yukarıda da ifade edildiği üzere Butler'ın ana stratejisi toplumsal cinsiyeti/queer'i özsel bir durum olarak kodlamamak üzerinedir. Hatta queer'in heteroseksüel meseleleri teorileştirmeye bir tepki, toplumsal cinsiyete dair yerleşik algıyı, hetero ve homoseksüalite arasındaki sınırı bozmaya yönelik bir çağrı olduğu açıktır. Ancak Butler her ne kadar yapı-sökücü bir strateji ile queer politikaya felsefi bir dayanak oluşturmaya çalışsa da bunun pratik zorluğu ortadadır. Peki bu zorlukların felsefi nedeni ne olabilir? Bu soru bize göre çok temel bir analizi gerekli kılmaktadır.

Butler'ın toplumsal cinsiyete dair temel analizini Derrida'nın *différance*'ını modelleyerek yaptığına yukarıda, konuya tekrar dönmek



üzere, işaret etmiştik. Butler'ın analizini değerlendirebilmek için *différance*'ın ne olduğunu kısaca hatırlayalım. *Différance*'ın Derrida tarafından kasıtlı olarak *différence*'ın yanlış yazılmasıdır. Derrida'nın buradaki temel hedefi felsefesinin temel konusu olan batı metafiziğinin ikili karşıtlıklar üzerinden hakikati iskaladığını ortaya koymaktır. Logosentrik olarak kodlanan söz konusu metafizik, söz-yazı ikiliğinde sözü önceleyerek hakikati gizler. Dolayısıyla kasıtlı yanlış yazılmasına rağmen sözde bu yanlışlığın ortaya çıkmaması, farklılıkların ve de hakikatin gizlenmesi anlamına gelir. Dolayısıyla yazı ihmal edilmiştir ve hakikatin sonsuz göndergeler sistematiği içinde farklılaştığı ve kendini ertelediği gerçeği de görülmemiştir. İşte bu noktada Fransızca *différer* kelimesinin hem "ertelemek" (*defer*) hem de "farklı olmak" (*differ*) anlamına geldiği gerçeğinin ifadesi olarak *différance* iş başındadır. Dolayısıyla *différance*, sözde farklılığın görülmemesi, yanlışlığın yazıda ortaya çıkması, hakikatin tek biçimliliğe sahip olmaması ve sürekli ertelenmesinin ifadesi olmanın yanı sıra bütün bu söylenenlerin bizatihi kendisinde *tecessüm* etmesi itibarıyla kendini yapı-sökümüne uğratması hakikaten dahice bir buluştur ve adeta Derrida'nın düşüncelerinin analitik bir kavramıdır. Bu stratejiyi uygulamaya çalışan Butler'ın aynı şeyi toplumsal cinsiyet üzerinden yapmaya çalıştığını daha önce ifade ettik. Burada önemli bir iç tutarlılık sorunu ile karşılaşılacağı açıktır. Çünkü toplumsal cinsiyet olarak çevirdiğimiz *gender* sözcüğünün bütün bu imaları kendi içinde taşınması ve özcü olmayan bir doğaya sahip olan analitik bir terim olması söz konusu değildir. Bilakis *gender* sözcüğü göndergesi olan bir terim olup somut bir duruma işaret etmektedir. Böyle bir terimin terim olmak bakımından sair terimlerden ayrılabilir bir karakteristiği yoktur. Butler'ın bütün çabasına rağmen toplumsal cinsiyet meselesini Derrida'ya yaklaşım ekseninde felsefi bir tutarlılık içerisinde sonuna kadar götürmekte zorlanmasının en temel sebebi budur.

Butler'ın queer teorisine dair değerlendirmemiz gereken diğer bir kavram ise performatifliktir. Burada da yukarıdaki güçlüğe benzer bir güçlükle karşılaştığımızı ifade etmeliyiz. Sözün edimselliğinin ifadesi olarak performatiflik, öznenin toplumsal normlar çerçevesinde bir pratiği olarak *tecessüm* eder. Normatif olarak bütün performe etmeler, gerçekte inşa edilmiş yapılar olmak bakımından kurmacadılar ve yapı-sökümüne uğratılmalıdır. Genel anlamda fenomenolojik bir yaklaşım benimsene-



cek olursa burada bir tutarlılıktan bahsedilebilir. Bu durumda da queerin veya toplumsal cinsiyetin fenomenolojik görüntüsünün ne olduğu açığa kavuşturulmalıdır. Butler böyle bir pratik sunmamaktadır. Butler daha ziyade spesifik bir meseleyi şemsiye bir terim altına sokmakla bir hak ve özgürlük zemini oluşturmaya çalışmaktadır. Kuşkusuz herkes böyle girişim ve iddiada bulunabilir. Burada bir problem yoktur ancak mesele bir teori inşa etmekse ve bu teoriyi felsefi bir düzlemde kurgulamaksa öncelikle bir teoria etkinliğinin kavramsal koşulları sağlanmalıdır. Olgusal düzlemde pratize edilen bir meseleyi, kendi olgusal bağlamından kurtarmaya çalışarak bağlam oluşturuvcu bir hüviyete büründürmeye çalışmak, özeli geliştirilmesi gibi tersten bir durum oluşturmaktadır. Çünkü işaret edilen bir durum işaret edilen durumun kaynaklandığı zemin olarak geliştirilmektedir. Dolayısıyla temelde hedeflenen yapısızlık, yapıyı oluşturan performanslar ile pratize edildiği taktirde çelişkiler kaçınılmaz olmaktadır. Bu yüzden olsa gerek, yapısöküm girişimlerinin yapıldığı yerlerde bile tutarlı toplumsal cinsiyet kavramlarına bağlı kalmak gibi bir zorunluluk her daim kendini dayatmaktadır.

Bütün bu gerekçelerin, Butler'ın düşüncesini inşa ederken başvurduğu sair felsefi dayanaklar için de geçerli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü mesele yöntem değildir, mesele yöntemin uygulandığı spesifik konunun spesifikliğini unutarak bizatihi yöntemin kendisine dönüştürme stratejisinin yanlışlığıdır. Evvela yapısöküm, Derrida tarafından bir yöntem olarak dahi tanımlanmaz. Burada Derrida için temel kaygı, göndergenin sabitliğine düşmenin yol açacağı çelişkili durumdur. Bu yüzden bu makalenin temel itirazı Butler'ın etkisinde kaldığı düşünürlerin söylediklerine veya söylediklerinin spesifik bir konuya tatbik edilmesine değildir. Çünkü Butler böyle bir izlenim veremekteyse de böyle yapmamaktadır. Aksine Butler söylenenleri kopyalayarak kendi zihnindeki bir kurguya uyarlayıp kendi kurgusunu yöntem yerine ikame etmeye çalışmaktadır.

4. Sonuç

Bu çalışmada Butler'ın queer bir feminist olarak görüşlerinin felsefi değerlendirilmesi yapıldı. Öncelikle feminizm ve queer arasındaki ilişkiye dair bir giriş yapıldı. Queer'in kavramsal ve tarihsel serencamı kısaca özetlendikten sonra Butler'ın queer teorisinin feminizmi ile kesiştiği ifade edilerek toplumsal cinsiyet ve queerin Butler düşüncesindeki konumu



analiz edildi. Bu çerçevede her tür cinsiyetin belli bir yorumdan ibaret olduğunu savunan Butler, kadınlık ya da erkekliğin olduğumuz bir şey değil, aksine sürekli yapıbozuma uğrayan ve performatif bir yapıdan ibaret olduğunu söyler.

Butler, queer politikayı farklı cinsel kimlik eğilimleri olan bireyler için bir var olma olanağı ortaya koyan siyasi bir perspektifle incelemesinin yanı sıra, her ne sebeple olursa olsun sahip oldukları özelliklerden dolayı dışlanan ve ayrımcılığa uğrayan her azınlık grubunu kollayan ve onların yaşam hakları için mücadele eden politik bir duruş ya da kavrayış olarak ele alır. Dolayısıyla Butler için queer politika; başta cinsiyetle ilgili yaşanan krizler olmak üzere sosyal, siyasal ve kültürel alanda yaşanan daha makro düzeydeki sorunlar için de önemli alternatif sunan bir politik duruş olarak düşünülür.

Butler için queer politika, bütün eşitsizlikleri felsefi olarak yapı sökümüne uğratabilecek bir stratejidir. Butler, söz konusu postyapısalcı kurgusunu, başta Foucault ve Derrida olmak üzere birçok postmodern düşünürü borçludur. Bu bağlamda postyapısalcılığın anahtar terimlerinden olan *différance* ve performatif kavramlarının etkisiyle oluşturmaya çalıştığı queer teori ve toplumsal cinsiyet çözümlemesi tutarlı değildir. Çünkü bu çalışmanın temel savına göre Butler, anlamın ve hakikatin ele geçirilemezliğini ifade eden *différance*'ı, spesifik ve de somut bir konuya uyarlamakta ziyade, çerçevesi belli olan queer gibi bir meseleyi yine aynı çerçevedeki terminolojinin sınırlarına mahkum kalarak çerçeve dışına çıkarmanın zemini haline getirmeye çalışmış ve bu çabasında başarılı olamamıştır. Aynı döngü, performatiflik için de geçerlidir.

Kaynaklar

- Barber, K., & Hidalgo, D. A. (2023). Queer. In *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/queer-sexual-politics>
- Brim, M., & Ghaziani, A. (2016). Introduction: Queer Methods. *Women's Studies Quarterly*, 44(3/4), 14-27.
- Budek, A. (2012). *Queer-Forming Trans or Trans-forming Queer? -On Judith Butlers Account of Sex and Gender and Transgender Subjectivity*. Central European University.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Routledge.
- Butler, J. (2016). *Kırılgan Hayat. (Çev. Başak Ertürk)*. (3. Baskı). Metis Yayınları.



- Butler, J. (2018). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Çev. Başak Ertür). Metis Yayınları.
- Çakırlar, C. ve Delice, S. (2012). Yerel ile Küresel Arasında Türkiye'de Cinsellik, Kültür ve Toplumsallık. Cüneyt Çakırlar- Serkan Delice (Ed.), *Cinsellik Muamması* (ss. 11-34). Metis Yayınları.
- Direk, Z. (2012). Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı. C. Ç.-S. Delici (Ed.), *Cinsellik Muamması* (ss. 72-92). Metis Yayınları.
- Direk, Z. (2019). *Cinsiyetli Olmak*. Yapı Kredi Yayınları.
- Eleftheriadis, K. (2018). *Queer Festivals*. Amsterdam University Press.
<https://doi.org/10.2307/1.ctv5nph43>
- Jagose, A. (2017). *Queer Teori Bir Giriş*. (Çev. Ali Toprak). Nota Bene Yayınları.
- Kornak, J. (2015). Judith Butler's Queer Conceptual Politics. *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 18(1), 52-73.
<https://doi.org/10.7227/R.18.1.4>
- Loizidou, E. (2007). *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*. Routledge.
- McCann, H. (2016). Epistemology of the Subject: Queer Theory's Challenge to Feminist Sociology. *Women's Studies Quarterly*, 44(3/4), 224-243.
- Moore, D. L. (2013). Structurelessness, Structure, and Queer Movements. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 41(3-4), 257-260. <https://doi.org/10.1353/wsq.2013.0087>
- Özkazanç, Z. (2018). *Feminizm ve Queer Kuram*. Dipnot Yayınları.
- Özküralpli, İ. (2016). Queer Teori. F. Saygılıgil (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (pp. 211-227). Dipnot Yayınları.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. Routledge.
- Taylor, Y. (2010). The 'Outness' of Queer: Class and Sexual Intersections. In K. B. ve C. J. Nash (Ed.), *Queer Methods and Methodologies Intersecting Queer Theories and Social Science Research* (ss. 84-98). Ashgate Publishing.



Öz: Judith Butler postyapısalcı feministler arasında nevi şahsına münhasır bir düşünür olarak kabul edilebilir. Bu kabulün temel gerekçelerinden birisi onun temel hak ve özgürlükleri savunma konusundaki queer perspektifidir. Bu çalışmanın temel amacı, Butler'ın queer teorisini inşa ederken yaslandığı felsefi zeminin analiz edilmesidir. Bu bağlamda çalışmanın temel iddiası, Butler'ın yapısöküm stratejisini uygulamaktan ziyade, toplumsal cinsiyet ve queer teorisinin kendisini bizatihi bir yapısöküm stratejisine dönüştürmeye çalıştığı ve bunda başarılı olmadığıdır. Bu iddia, Derrida'nın différance analizi ve performatiflik kavramı üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Judith Butler, queer politika, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, yapısöküm.



The Politics of Emancipation in Frantz Fanon

Frantz Fanon'da Özgürleşme Siyaseti

ZELİHA DIŞCI 

Uşak University

Received: 16.08.2022 | Accepted: 05.06.2023

Abstract: According to this study, which aims to reveal the dimensions of emancipation in Fanon's thought, politics based on conflict is the primary way of emancipation and it is precisely for this reason that Fanon's thought deserves directly to be called the politics of emancipation. Making dissensus or, as in Fanon, being conscious of contradictions and carrying out activities aiming at the universal to overcome them constitute the content of the politics of emancipation. To construct the politics of emancipation, firstly, it is necessary to comprehend the way of work of the colonial world. The colonial world operates through the behaviors of the exploiter and the exploited. But, since those to be emancipated are the exploited, the blacks as the other who constitute the majority of the colonial world, Fanon focuses on the experiences of the blacks in particular and colonial people in general. Fanon, who sees emancipation primarily as the emancipation of the exploited, also expands emancipation to a real emancipation plane where the position of master and subject no longer exists in the world, and universal equality is embodied. So, it is possible to say that the Fanonist emancipation politics points to a very comprehensive field from the emancipation of the exploited, that is, of the particular, to the emancipation of the whole world, that is, the universal, the whole humanity. Starting from these ideas, the first part of this study focuses on the logic of the colonial world, the concepts, elements, and experiences on which this logic is based. In the second part, regarding the idea that emancipation means removing the relationship of the exploited (slave, black person) with the exploiter (master, white person) from being the relationship between master and slave, and putting an

✉ Zeliha Dişci

Uşak Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fak., Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, 64200, Uşak, Türkiye | zelihadisci@gmail.com



end to slavery, the study touches upon the politics of emancipation that is visible by interrupting the working of the colonial world. In the last part, it mentions how this disruptive activity is considered together with violence by Fanon. From the point of the politics of emancipation, the study draws attention to the fact that violence is not functionalized on its own, but in terms of emancipation, in terms of a new humanity to be achieved as a result of this struggle. For this study, which deals with the dimensions of emancipation in Fanon's thought, disruptive activities in the emancipation process and thus counter-violence, which stands out as one of these activities based on conflict, is the primary way of emancipation politics. For these reasons, Fanon's thought, which includes emancipation ways clearly, deserves to be interpreted today as a thought of emancipation politics as much as a political thought.

Keywords: Fanon, politics, emancipation, equality, counter-violence.



Introduction

The modern era that announced itself with the slogan of “equality, freedom, fraternity” continues to be shaped by opposition from those (slaves, workers, women, and immigrants) who have suffered because of the political limitations of this slogan. The colonial condition is one of the places where the deep contradiction between the discourse and practices of the given system is visible. Fanon, who lived in the suffering caused by the colonial system, was born in Martinique, where class contradiction lived together with relations of exploitation and domination. He had the opportunity to grasp the dilemma of the people on the island thanks to the education he received, the books he read, and the encounters in daily life. This understanding is followed by the French experiences idealized by the blacks on the island, then the African experiences and the emergence of his thoughts on emancipation as a possibility to overcome contradictions. The thought of Fanon, who is black and also a bourgeois, has at least two aspects in that it includes a vision of transcending the given while relying on a critical analysis of the given.

Fanon’s time is the time of colonialism, and the primary thing to do in this world is to help human, who marks her/his life with the power to act and change the given, to reach the freedom that allows them to embody this power. Because for the exploited, to live is just not to die. Life has no more meaning than this (Mbembe, 2011, s.11). Emancipation under colonial conditions is the awakening of the souls of people who have surrendered their minds and body to the domination of colonial powers. The awakening of the souls depends on starting to question instead of simply repeating the roles that maintain the given conditions. Politics shows its face while the contradictions and disagreements become visible through questioning. The staging of emancipatory activities that end current practices constitutes the content of politics. Therefore, we can say that the awakening of the souls and their politicization are the same things in Fanon. According to this study, which aims to reveal the dimensions of emancipation in Fanon’s thought, politics based on conflict is the



primary way of emancipation and it is precisely for this reason that Fanon's thought deserves directly to be called the politics of emancipation.¹

To construct the politics of emancipation against remaining in the position of the object or exploited, firstly, it is necessary to comprehend the way of work of the colonial world. The colonial world operates through the behaviors of the exploiter and the exploited. But, since those to be emancipated in the politics of emancipation are the exploited, the blacks as the other who constitute the majority of the colonial world, Fanon focuses on the experiences of blacks in particular and colonial people in general. Fanon, who sees emancipation primarily as the emancipation of the exploited, also expands emancipation to a real emancipation plane where the position of master and subject no longer exists in the world, and universal equality is embodied. The liberation of the exploited from colonial power is not a guarantee of freedom. The real guarantee is to become conscious of the universal humanity and to act accordingly, which will not fill the vacant master position, and thus will not engage in activities based on inequality and racism, and will ensure reaching the position of absolute equality. In other words, the Fanonist emancipation politics points to a very comprehensive field from the emancipation of the exploited, that is, of the particular, to the emancipation of the whole world, to the universal, to the whole humanity. To this scope to be realized, colonial practices and all kinds of violence underlying these practices must come to an end, and the alienation of the black that allows these practices to survive must be eliminated. Starting from the idea that Fanon generates his emancipation politics, which follows a course from the liberation of the particular, that is, the liberation of the black, to the universal, that is, to the liberation of all, from the colonial world and the comprehension of the experiences there, the first part of this study focuses on the logic of the colonial world, the concepts, elements and experiences on which the logic of the colonial world is based. In the second part, regarding the idea that emancipation means removing the relationship of the exploited (slave, black person) with the exploiter (master, white person) from being the relationship between master and

¹ As Adele Jinadu said, "Underlying Fanon's political philosophy is the view of colonized man as liberated man" (1973, s.256).



slave, and putting an end to slavery, the study touches upon the politics of emancipation that is visible by interrupting the working of the colonial world. In the last part, it mentions how this disruptive activity is considered together with violence by Fanon. From the point of view of the politics of emancipation, it draws attention to the fact that violence is not functionalized on its own, but in terms of emancipation, in terms of a new humanity to be achieved as a result of this struggle.

The Colonial World: Counting Logic, Working, and Elements

Exploitation, which is a very basic concept in terms of Marxism, is the use of the labor of those who own nothing but their labor and the appropriation of the value they create by those who own the means of production. In exploitation, which is based on inequality of power, the stronger exploits all the resources of the weaker for its benefit. This one-sided use situation is called “colonialism” when a state uses other states, societies, and people in these areas and every other resource for its benefit. In the case of colony, the exploiting country is active, the subject, while the exploited country is passive, object. The passivity of the exploited is embodied in slavery, which is a natural consequence of their inability to make decisions about themselves.

For Fanon, it is necessary to be conscious of the functioning of the given situation to get rid of the subordinating results of colonialism, political and economic domination, that is, to engage in a struggle for the politics of emancipation (Cherki, 2002, s.10). In addition to being exposed to colonial practices, Fanon’s works put forward ideas on how emancipation can be possible by getting rid of these practices. They allow us to determine the logic of the colonial world and the elements of this logic. The domination of the colonial Western countries over the exploited is one-sided. The world of the colonialist whites, who subjugate the colonial countries and the blacks there, is the only place of reference in every sense (political, economic, linguistic, cultural, etc.) (Cherki, 2006, s.26). The unilateral domination of colonialist countries, which have cultural, political, and economic dimensions, is justified by not counting the exploited country and the people there as human beings. They are just “other.” As a result of this view, which separates people who are already equaled from each other, and which has discrimination and racism at its core, the



state of not being counted as human beings and the violence they are subjugated for this cause is reinforced.

Exclusion from Counting and the Black Alienation

The colonialist sees itself as the representative of good and the exploited other as the representative of evil in the colonial logic/situation, which is based on absolute humiliation and exclusion and so not counting the word of the different. The colonialist view reads existence and all the possibilities of further existence through its existence. This view, which makes it impossible to imagine the independence of the exploited, has devastating effects on the subjects: The other, who grasps and experiences that it is viewed as the other, as an inferior object, *res* or thing, first feel the shame of being demoted to the sub-subject position, that is, the desubjective attitude and practices. This shame is accompanied by a hatred for the dullness of the look upon itself (Cherki, 2002, s.14). While the other, whom colonial self sees as nonexistent, deserves humiliation and oppression for this reason; the more it is humiliated and oppressed, the more the principle that it lacks existence is strengthened. The colonist, that is, the self possesses the existence has the right to speak and decide what it can do to other beings and people, while those who are deprived of existence are excluded from all kinds of speaking, contracting, and decision-making activities due to this very deprivation (Cherki, 2002, s.15). Being excluded from the right to speak makes the humiliation and oppression of the other natural.

The exclusion of the colonial people from the rights works together with the humiliation of everything that constitutes their life, from their language, religious beliefs to the color of their skin. The other, humiliated by the colonial power, is deprived of existence in all respects. It loses its ego and dignity. This loss is very deep. Since the constitution of human existence requires the other, the sense of selfness of the person who is imprisoned in the status of absence and humiliation weakens and its self-esteem disappears (Forsythe, 1970, s.3). This absence feeds the false consciousness of the other, triggers the black as the other in colonial countries to become more obsessed with the colonial power and to weave its whole life around the life dynamics of the colonial power. "The positive energy spent in focusing on the Other is in direct proportion to the nega-



tive energy spent in trying to escape from and deny its very self" (Hudis, 2015, s.33). The life of the colonized, who escapes from its self and leads a life under the control of the other, ceases to be its own life. Since the direct connection with its own existence and life is broken, the colonized person exhibits an alienated existence. If the hegemony of Europe comes first among the basic elements of the settled world, the situation of the people in colonial countries is decisive in the continuation of this hegemony. For Fanon, who marked the basic feature of the people of the colonial world as "alienation", alienation is the loss of personality of the colonial subject and the subject's inability to problematize its own existence (Cherki, 2006, s.87). Analyzing this helplessness of the colonial people in *Balck Skin, White Masks* (2008), Fanon does not reduce the field of alienation to economic relations purely but draws attention to the close connection between politics, culture, and alienation.

The alienation is an economic, that is, a structural problem, as well as a psychic event due to obsession with the other and rejection of the self. The alienated worker, who has fallen into mental depression, is not uncomfortable with being a slave in this way. The working class, which stands out as the main subject of the revolution in capitalist countries because it has nothing to lose, becomes a class that has a lot to lose in colonial countries. The working class which is the instrument of operation of the colonial apparatus is an indispensable part of the colonial people. Tram drivers, taxi drivers, miners, dockers, translators, nurses constitute the working class in a colony country (Fanon, 2002, s.108). Alongside the working class, nationalist parties that emerged in colonial countries act as a cover for the functioning of the colonial apparatus. The alienated working class of the colonial countries, which has much to lose is a supporter of the nationalist parties. Both the working class and nationalist parties have a privileged place in the colonial system because of their functional position. These privileges allow Fanon to identify them as the "bourgeois" fraction of the colonial people (Fanon, 2002, s.108). Nationalist political parties appeal to city-dwellers. Because technicians, manual workers, intellectuals, and shop owners generally live in cities. These segments lead a relatively civilized, technically advanced, and comfortable life compared to that of colonial people (Fanon, 2002, s.108).



Tradition is backward and it is necessary to clash with what is called national heritage for these segments that cling to what is Western. These parts, embodying the alienated existence, mediate both the economic exploitation of the colonialists and the transformation of the cultural, social, and political conditions that reproduce the conditions of exploitation. This feature makes urban people unreliable. Because, in the face of all kinds of practices experienced by the exploited, the urban working class tries to gain the character of the bourgeoisie and to benefit from all the blessings of the colonial system. The life it leads indicates that it has succeeded in this effort.

The affirmative relationship of alienated, exploited blacks with those who exercised European, white colonial power becomes negative with people like them. Observing that the black treat people like it differently than it does with whites, Fanon says, “the black man who arrives in France changes...” (2008, s.13). As cruise ships bound for France move away from their homeland, the presence of black colonial people on board begins to be pruned. It tries to think, speak and live like white. This transformation continues when it returns to its homeland. The black person who reaches the land by ship reflects its alienation as soon as it gets off the ship. It speaks French and does not fully understand its native language. As a person who knows, it takes a critical attitude towards its hometown. This is a personality change (Fanon, 2008, s.14). A black person who speaks French but has a strong accent despite everything, and therefore cannot be fully French/white, cannot become a black person by becoming a stranger to the life and customs of its homeland as well. As it chooses to approach the whiteness that represents the good, the inferiority complex intensifies. This feeling manifests itself in dressing like a European, adopting European etiquette, transferring concepts from the European language to the native language, and executing lifestyles as if it was European (Fanon, 2008, s.14). In this way, the black who comes close to white/Europe tries to differentiate itself from other blacks and establish its superiority. For example, the Antilleans tend to separate themselves from Africans, as they imagine themselves to be more developed than Africans. The superiority feelings arising from development, which implies being closer to white, is valid everywhere from everyday life to insti-



tutions (Fanon, 2008, s.15). While those of European descent despise the native soldiers, the ones from the Antilles treat African, for example, Senegalese soldiers in the same way. The fact that the Antillean black sees itself as superior to other blacks lies behind this attitude. Although Antillean, who despise other blacks, is a colony, and that's exactly why the European white tries to imprison them in a subhuman position and animalize, instead of seeing its animality position against whites, it separates itself from other blacks and applies the same point of view to them: It sees no problem in animalizing African blacks (Fanon, 2008, s.15). By speaking French, living, and thinking like a European, an Antillean tries to show that it is less wild and animalistic. Adopted European values are indicators of development and civilization. The black, who is deceived by the world of White, experiences its alienation intensely.

The alienated black person's self, who enters into two different relationships with the black and the white people, is split. The division in the self shows itself with the difference in the behavior of the black person. It behaves differently depending on whether the other person is black or white. Fanon relates the division in the black person's self and thus in its behavior directly to the colonial yoke and reads this as a result of it (Fanon, 2006, s.3). The black person, whose different behavior towards black makes it more black, tries to relate to white more and lead a white life. It can be seen as a reflection of this acceptance that the whitening of an Antillean black goes through the level of mastery of the French Language (Fanon, 2006, s.3). A language carries the world and culture of those who have that language with it. A language is a cultural tool; the more a person who wants to be white takes care of it, the whiter it becomes (Fanon, 2008, s.25; 2006, s.3). The superiority gained by speaking the colonist's language continues for those who have seen the colonist's country or the closest place to it. The black, who has seen the metropolis, is almost a demigod among those like it (Fanon, 2008, s.19; 2006, s.4). An Antillean who sees the metropolis becomes the owner of manners, while those who do not see it become the owner of the title of bad owners. An Antillean living in France and returning to its country no longer sees itself as the same person, nor do others see it that way. It is almost white. The state of being truly human, that is, being considered a human being, that white



represents depends on the way of thinking, speaking, and living like a white person. The colonial nation is also the carrier of humanity and civilization. The colonized people come face to face with the culture and language of the colonial country. Being like the colonial country that represents the highest point of civilization and being human, that is, being human and being civilized are the same thing. As the colonized man adopts the cultural standards of the colonial country, it gets rid of its animal status and rises (Fanon, 2006, s.4). To get rid of savagery is to turn white. How much a black person turns white is an observable issue from every aspect of her/his life, from the language s(h)e uses to the education s(h)e receives. Although whitening is interpreted as civilization, acculturation, and humanization, for the blacks and the whites, in reality, from Fanon's side, this situation is nothing more than a consolidation of black alienation.

The alienation experience of the native people in colonial countries makes Fanon's approach to the concept of class different from Marxist class discussions. Yes, the classes are formed in the colonial countries as well. But the functions performed by the classes in question differ, and the nations themselves suffer from a deep class division. When we look at the classes that are divided among themselves and fall into the conflict of interest, besides the bourgeoisie, the privileged urban proletariat, the lumpenproletariat of the slums, and the rural masses, that is, the peasants, whom Fanon has equipped with revolutionary power, stand out (Sartre, 2002, s.20). The continued backwardness of the colonial countries, whose economic development was deliberately hindered by the colonizers, is guaranteed by the continuity of this division of a country within itself. The classes divided by different interests cannot come together and form alliances (Sartre, 2002, s.20). As Fanon points out, drawing attention to how exploitative relations transformed class relations in the colonial world, the bourgeoisie that exploits workers in the West still regards them as human beings. In addition to counting them as human beings, they see the workers as a right holder subject who sells their labor freely. Based on capitalism, there is a business contract between the worker and the employer, that is, the owner of the capital and the propertyless. However, the main thing in colonialism is not free labor. On the cont-



rary, the assumption that the colonizer and the exploited were previously unequal, and that the exploited were subhuman, is fundamental. Thanks to this assumption, there is no problem in forcing the exploited to work. In this situation, where oppression rather than contract prevails, the colonial peoples who are forced to work are equivalent to the “advanced monkey”, that is, the animal deprived of rights and law. This equivalence makes it natural for the colonists to treat them as beasts of burden (Sartre, 2002, s. 23-4).²

The police and army, as well as the workers in the colonial country, stand out as areas that enable contact between the colonial power and the people. Their constant presence enables the colonizers to interfere with the exploited and fixes them in their places. These institutions, which embody pure violence, function to keep colonial violence alive both in the homes and minds of the exploited (Fanon, 2002, s.41). Coercive and oppressive control of colonial geography is accompanied by control through geographical distinctions. Here, on the one hand, there is the territory inhabited by the colonial Europeans, and on the other, there is another region where the colonial people live, strictly separate from other regions. The colonial settlement, besieged by civilized living conditions, is the territory of white people, foreigners. The native settlement, where the colonial people live, is the village of black slaves where civilization has not visited, people live in bed conditions (Fanon, 2002, s.42). The world of the native is a destructive space devoid of value, morality. Black has no culture, civilization, or history (Fanon, 2002, s.45; 2008, s.21). This distinction between settlements is in harmony with distinctions such as white-black, West-East, civilized-barbarian, those that replace being, self, and human, and those that do not. The world of the colonizer, created with the aforementioned distinctions, becomes the object of desire for the exploited. The exploited people living in the settlement of the exploited people, which is characterized by poverty, in the face of the colonial settlement defined by wealth, live by dreaming of owning everything that

² Due to the slavery operating in the colonial countries, Fanon thinks that Marxist dialectical line from capitalism to communism is not valid here. The colonizers are the occupying powers as foreigners, and the bourgeois phase is completely dysfunctional in the undeveloped colonial countries (Forsythe, 1970, s.7).



the colonialists have (Fanon, 2002, s.43). Here, the places where these dreams -which find their meaning through “possession”- wander, reveal the dimensions of the alienation among the exploited people. They want to leave their current situation behind by owing what the colonizer has.

The separation of people from one another lies behind any division that operates within the colonial world itself. The human species or race that people belong to is the most basic factor in separating people from each other. It determines both the economic structure and the superstructure at the same time. There is a vicious circle here: “You are rich because you are white, you are white because you are rich” (Fanon, 2002, s.43; 2004, s.5). This circle, in which one counts as a human is a winner in every way, is desired by the black person who always loses. To reach the world it desires, it wants to be the white person who symbolizes that world. In terms of Fanon, who reads black’s becoming white, thus owning everything in the world that white signifies, as a psychological issue as well as an economic one, when viewed from the world of the alienated black, the only destiny of black is whiteness. This alienation of the black is as much a structural (socio-cultural, political, and economic) problem as it is individual. By becoming white, black people think that they will both attain individual wealth and be socially accepted (Fanon, 2008, s.4). The black consciousness is affected by both the economic processes in which it is involved and the sense of inferiority that white supremacy awakens and engraves in its skin. But no matter how hard it tries to become white, the black can never quite “own” it. Black hotels remain segregated, black nature is preserved in the cinema. Every attempt it makes to show that it has the same level of intelligence and knowledge as white fails. The demonstration of equality becomes the justification for exclusion from the white world.

The Colonial Violence

Every practice that the exploited embodied on itself, from the color of its skin to its lifestyle, is violent actually because it is based on the denial of its own self. In this respect, we can say that the colonial world is a world of exploitation through violence as well as alienation. The only way for the European to make themselves human is to create slaves and freaks. With its invented native status, “this fraud” has no difficulty in



maintaining its existence (Sartre, 2002, s.32). Although it is a minority, the West carries humanity, that is, universal. For the Westerners, the blacks are undeveloped. This underdevelopment shows itself even in the individual assessment of the blacks. A white doctor who encounters the black sees it as a small child and establishes a dialogue accordingly: s(h)e starts “smirking, whispering, patronizing, cozening” (Fanon, 2008, s.19). And when those same whites meet the black on the street, they do not hesitate to send it to the object position by reacting it as “dirty nigger” or “look, a Negro” (Fanon, 2008, s.82). The placement of people in the colonial countries in the object position continues in the form of the colonialists’ interpretation of the veil that women put on their heads, as well as their skin. For example, in Algeria, the veiling of women is the same as being humiliated and forced to stay away from worldly life. Since the woman who is forced to wear the veil is an object subject to the compulsion of religion and men, the colonial power has no difficulty in assigning the role of defending and liberating her (Fanon, 2006, s.101). The colonialists who aim at the veil of the veiled woman use her poverty and try to reach women through various aids. They interpret the veil as a yoke placed on women’s existence and call on women to negate this. Removing the veil, which is a religious and essentially cultural part, thus means realizing cultural destruction and increasing their poverty by dividing the exploited within themselves for the colonialists (Fanon, 2006, s.102). The colonialists, who try to transform women through the discourse against the veil, ensure that the values of the colonial countries enter the colonial country thanks to the transformation of women while aiming to gain power over men through the liberation of women from men (Fanon, 2006, s.102). In this respect, the colonial view that confines the exploited to a subhuman position contains deep violence. Colonization of a people means “the death and burial of its local cultural originality” (Fanon, 2006, s.4). It is necessary to keep the other/the exploited weak to imprison it in the animal condition. An openly violent colonial attitude includes the psychological force as well as a concrete force: “Beating is never enough, pressure has to be brought by undernourishing him” (Sartre, 2004, s.1). The exploited deserves this from the colonial point of view, which exposes the colonized to the two sides of violence that points to ways of ta-



ming, because the colonized is “lazy, sly and thieving, who lives on nothing and understands only the language of violence” (Sartre, 2004, s.I).

The colonial violence, which fixes and ceases the exploited people in their place, constantly tries to dehumanize the exploited. Thinking that this effort is not purely economic, Fanon sees colonialism from outside the economic relations and deals with its political, social, and cultural aspects. Because colonial violence, besides targeting economic relations, appears as a destructive force on the traditions, language, and culture of the exploited (Sartre, 2002, s.23). The colonial power tries to replace them with its own, thereby strengthening the organic link between the exploited and the colonial power. The language spoken by the exploited is one of the areas where cultural violence appears. Language is a field of force in which people show their dominance. In terms of counting the colonized as human beings, it is important which language they speak and how they speak:

The colonized is elevated above his jungle status in proportion to his adoption of the mother country’s cultural standards. He becomes whiter as he renounces his blackness, his jungle. In the French colonial army, and particularly in the Senegalese regiments, the black officers serve first of all as interpreters. They are used to convey the master’s order to their fellows, and they too enjoy a certain position of honor (Fanon, 2008, s.9).

To speak the colonist’s language means to stop being native and come closer to being white. The world of whites is separated from that of the exploited in terms of cultural and social elements, as well as elements of coercion and oppression. Pointing out that the colonial world is divided into two by a line of separation represented by “borders, barracks and police stations”, Fanon points out that an atmosphere of obedience and prohibition prevails around the exploited person, from education to working life (Fanon, 2002, s.42).

The colonial powers are strangers to the native people: although the rulers in the exploited world are alien to the native people, they are somebodies who come from elsewhere and are unlike the “others.” But this strangeness does not deprive them of existence. On the contrary, they have the opportunity to transfer the wealth of the colonial world to themselves, thanks to the cannon and rifle they have. The colonial power,



which has the opportunity to keep the exploited in this position and to appropriate them with its extra power, still cannot escape from appearing as a foreigner. The fact that the distance between the native and the colonial power is never closed shows itself with the increase in violence against the natives. We see one of the most important examples of colonial violence in France's relations with Algeria which is a French colony. France wanted to establish the city militias in Algeria, which increased the level of violence both in France and Algeria towards the end of the 1950s, against the Algerians who embarked on the liberation movement from France and took part in local activities in this direction. France, which invested more in military power in the face of the UN's peace-building suggestions, "hands over civilian power to the military and military power to the civilians. The circle is sealed. In the middle, the Algerian, disarmed, starved, hounded, jostled, struck, lynched and soon to be shot because he is a suspect" (Fanon, 2004, s.48). In Algeria, all French are the police forces and are tasked with hunting down suspects. The whole of Europe is behind them. Europeans do not feel any responsibility or discomfort from the violence that Algerians are subjected to. Because the voice of Algeria, which is made up of non-humans and animals, cannot be heard, even if does. Its voice, like a *phone*, is devoid of meaning. The West, the owner of *logos*, is the only party with the right to speak and dispose of. As others deprived of existence and speech, the colonial people are not exempt from violence for this reason, and they easily become the object of all kinds of violence. The magnitude of the violence in question is evident in Fanon's definition of South Africa: "What is South Africa? A boiler into which thirteen million blacks are clubbed and penned in by two and half million whites" (Fanon, 2008, s.64).

One of the most important reasons for the widespread existence of violence in colonial countries is that the colonists do not belong to the place they exploited, and another is that the enormous wealth obtained lives side by side with great misery. The army and police are at the base of the regime in colonial countries because of the "danger of loss" that is forcibly encompassed by the gap between living conditions divided into two around existence and non-existence. But both of them are under the consultancy of foreign experts. In the colonial country, they wield power



in proportion to the size of the gap between the rich and the miserable. Again, as the severity of income inequality in the country increases, the cooperation of the bourgeoisie in cooperation with the colonial powers intensifies:

The national bourgeoisie sells itself increasingly openly to the major foreign companies. Foreigners grab concessions through kickbacks, scandals abound, ministers get rich, their wives become floozies, member of the legislature line their pockets, and everybody, down to police officers and customs officials, joins hands in this huge caravan of corruption (Fanon, 2004, s.117).

Distinguishing the bourgeoisie in Europe from the bourgeoisie in the underdeveloped countries in terms of quality, Fanon attributes a more progressive and positive role to the European bourgeoisie because it shares its prosperity to some extent with the society in which it lives. It has succeeded in the accumulation of capital and has increased the level of national welfare. However, the bourgeoisie in the underdeveloped countries is not as dynamic and educated as it, and does nothing but collect the crumbs of the former colonial power. It could not complete its capital accumulation and acts with the logic of a ravenous small shopkeeper (Fanon, 2004, s.119). It confiscates everything and completely turns its back on the people. It takes its power not from the people but the cooperation with the colonialists (Fanon, 2004, s.120-1). The corrupt colonial bourgeoisie living in colonial cities lacks the money that makes the real bourgeoisie a bourgeoisie. It also lacks the administrative dynamism and intellectual breadth, which are the other essential features of being a bourgeoisie. This makes it a bourgeoisie of civil servants (Fanon, 2004, s.122). Thanks to its cooperation with the colonizers, it gains strength from the position it occupies. It uses this power in the domination that accompanies the domination of the colonists.

The colonial powers find the guarantee of the collapse of colonial society as a whole in the downfall of the natives individually. At the individual level, the woman comes first as the object of violence because of the multiple functions she has. For the colonial powers, besides the local bourgeoisie and the working class, who cooperated with them in the conquest of the native lands, the importance of women is great. The nati-



ve women become the object of colonial violence individually as well as in their country. The conquest of their country is tantamount to the conquest of their own. Women are often imagined by colonial powers as a space of poverty and deprivation. Based on this image, they are exposed to double violence because they are both native and female: thus, appropriation, rape, and murder become normal for women (Fanon, 2006, s.107).

The violence of the colonists in colonial countries, besides appearing as naked violence, continues to operate symbolically from the wing of racism. The distinction between white and black that dominates the colonial world is one of the clearest examples of this. While white means justice and truth, black symbolizes evil and ugliness:

In Europe, the black man is the symbol of Evil... The torturer is the black man, Satan is black, one talks of shadows, when one is dirty one is black –whether one is thinking of physical dirtiness or of mortal dirtiness... and, on the other side, the bright look of innocence, the white dove of peace, magical, heavenly light. A magnificent blond child –how much peace there is in that phrase, how much joy, and above all how much hope! There is no comparison with a magnificent black child (Fanon, 2008, s.146).

In the face of the beauty and goodness that white signifies, the evil of black makes it the object of all kinds of violence. In this respect, there is no difference between colonial racism and racism in general. Just as Jews cannot be human for those who are anti-Semitic, similarly, the natives cannot be human for colonists. Fanon, who did not hide his astonishment at the fact that this impossibility continued after Hitler's death, points out how Hitler continued to live actually in the lynching of blacks in America, the forced labor and murder of blacks in Algeria and Africa (Fanon, 2008, s.66-7). Behind these practices, there is a racist perspective that separates humans from non-humans. The racism that the colonial world is exposed to is colonial racism. The representatives of European civilization are responsible for colonial racism (Fanon, 2008, s.67). The fact that the racism that the colonial world was exposed to needs the existence of Europe and its glance removes racism from being a natural element. Observing the relations between and within societies, Fanon points out that racism is the result of certain social relations while



showing the connection with culture (Hudis, 2015, s.4). The blackness and the whiteness produced by the racist view are an objectified product of colonial domination. The blackness is the production and reproduction element of the colonized subject (Haddour, 2006, s.xi). There is the feeling of superiority of the whites in the face of the inferiority of the blacks, whose blackness is sufficient for them to be seen as the slaves of the whites. Racism underlies these two different feelings. “It is the racist who creates the humiliated” (Fanon, 2008, s.69). “It is because the Negro belongs to an ‘inferior’ race that he seeks to be like the superior race” (Fanon, 2008, s.167). Racism is the absence of the humanitarian minimum. When there is no humanitarian minimum, there is neither culture nor people. That’s why the strike of seventy-five thousand black miners in 1946 removes the strike from a right for them. The state police can force them back to work with rifles and bayonets. Those who do not return are killed. Similarly, the black workers who work as serfs on the white farms cannot leave the farm without their master’s permission. The price of leaving is being brought by the force and whipped by the police (Fanon, 2008, s.142). The Act for Native Administration promulgated in South Africa includes the possibility of coding all Africans as ‘dangerous’ and making them objects of violence (Fanon, 2008, s.142).

Despite all the possibilities that the colonial power has and operates, colonial violence hides its own contradiction, which implicitly includes its end. The colonizer, who must ultimately kill in order to continue to loot what it has plundered, can never destroy it completely. Because if it destroys, that is, kills, then it will lose its power. This is why colonial violence kills, but cannot commit genocide; enslave, but not animalize absolutely. This prevents it from being the absolute ruler of the places and people it exploits, causing it to lose control (Sartre, 2002, s.24). The colonial power, forgetting that it is human, constantly tries to shape the exploited economically, socially, politically, and culturally. It believes that it can tame the exploited by conditioning their reflexes. The colonialist’s shaping policies, the violence contained in these policies actually leave a mark on the people who are subjected to it. These marks are also a motivating force that enables the exploited to establish their own consciousness, identity, and character. In this respect, the politics of emancipation



in the world of exploitation, although it seems to mean getting rid of exploitation, includes the interruption of the practices that operate the colonial logic in its depth. The counting of the exploited as a human depends on this. It is conditional by their fundamental denial of that others have done to them (Sartre, 2002, s.25). A struggle based on a moment of complete disorder when the order established by practices is interrupted only allows the objectified, humiliated person to regain its humanity (Cherki, 2006, s.173). As pointed out by Jean-Paul Sartre, the exploited, that is, slaves become human by the colonist and by opposing the colonist who wants to turn them into beasts of burden (2002, s.24). The violence involved in the practices that keep the exploited in a subhuman position, necessarily calls for counter-violence on the way to being human and emancipation. The violence of the colonist necessarily invokes the violence of the exploited.

Breaking the Vicious Circle

Human has a way of being directed towards other people. While the elements such as alienation and racism in the colonial world are the product of the colonial situation, which indicates a certain form of social relationship, the colonized human should be considered as a product of the same conditions. From the point of view of Fanon, who accepts that human beings exist together with other beings, “we want to touch the other, feel the other, discover each other” (Hudis, 2015, s.5). But in the colonial world, the common existence of man is destroyed: racism, which is the manifestation of the colonial order’s one-dimensional, archetypal black human understanding, imprisons people in their whiteness or blackness, falsifies intersubjectivity while imprisoning people in their whiteness or blackness (Hudis, 2015, s.5). Fanon, who thinks that this falsification that brings to think and live as imposed by the colonial power is not an unchangeable destiny, grows the conditions of emancipation from the same destruction.

While emancipation, which Fanon thinks concerning the other, means interrupting the colonial world and not getting used to being treated as racialized objects, it rises from knowing to begin to see the other as it is (Hudis, 2015, s.5). The first thing, that makes a person who it is, is the way it looks at the other. According to this idea, which emerged with



Fanon's influence from Sartre and Hegel, the form of interaction with others determines human existence (Fanon, 2008, s.168; Hudis, 2015, s.30). The other person's perspective or glance defines the person. Man establishes his own existence in contact with every feature that defines him. When someone else does not know me or is hesitant about getting to know me, that person is actually against me (Fanon, 2008, s.170). The glance that appears in the colonial situation is that of the colonist. When the colonist looks at the colonial world, what it sees is nothing more than the black people, that is, being that is reduced to its blackness (Adkins, 2013, s.700). As a result of this perspective, the black and the white contrast is strengthened, while the lower position of black deepens. The blackness from the eyes of the colonist is always the carrier of negative traits. Pointing out that blackness is constructed depending on the colonial relationship, Fanon draws out attention to the fact that blacks exist as black only when they are associated with white (Hudis, 2015, s.31).

From the point of view of Fanon, who sees it as a priority for blacks to stop constructing themselves and their world from the point of the view of white for emancipation, the struggle for the emancipation of the black is a phased process that almost goes from monkey to human (Fanon, 2008, s.8). At its core, there are the negation of slavery and the conditions that animalize the black that nurtures it. The possibility of change lies in the behavior of the exploiter and the exploited. Pointing out that both positions are artificial fiction, Fanon also accepts that the possibility of deterioration of statuses and the construction of a new order will not automatically come to the world, especially to the exploited. In other words, people whose given situation is not destined must do something extra to change their situation: Fanon locates the beginning of this extra action in consciousness. Because of this positioning, he says his last prayer in *Black Skin, White Masks* as "Oh my body, make of me a man who always questions!" (2008, s.181).

The beginning of questioning is to doubt the given. Doubt and questioning are the conditions for one's voice. Unless they make sound and speak, people on earth have no chance to escape discrimination and camps (Sartre, 2002, s.36). As Sartre noted in his introduction to *The Wretched of the Earth*, those who do not fight must be willing to rot in



camps (2002, s.36). To doubt is to go beyond the present position, to look at it from the outside. To be liberated is to transcend artificial boundaries. A vision that can see beyond the limit is needed to cross the border. A look that can see beyond the border requires being able to stand beyond the border (Hudis, 2015, s.5). It is possible to transcend the archetypes that imprison bodies, and that the exploited, who fulfill their roles based on these archetypes, leave their alienation behind only with a positioning beyond the borders. However, this positioning, which is limited to the individual plane, is not sufficient for real emancipation. To fully embody freedom, it is necessary to consider it as a social issue as well as an individual. Because the colonial violence that blacks are exposed to works on the social plane as well as the individual. It is necessary to consider the struggle of the colonial people in two dimensions in the face of the economic, cultural, political, and social violence of the colonists. One of these dimensions, which also means getting rid of alienation, is individual and the other is social. In other words, emancipation has both individual/subjective and social/objective planes. Because black slavery is not just about individual behavior; subjective and objective planes condition each other (Fanon, 2008, s.4). We can see how the subjective and objective planes work together from the experiences of an Antillian in France when it returns to its home country. In France, an Antillian -who was humiliated as black, its language, what it spoke was not understood, internalized contempt for its own language and culture, etc. in its education process- considers itself superior to everyone when it returns to its own country. It feels as if the colonizer's power has increased as its command of language increases (Fanon, 2008, s.11). The exploited person who is black in France is treated as white in its homeland to which it returns. The better it speaks, the more it is distinguished from others and placed in a superior position. The Antillian, who cannot be white in France, is welcomed as a white person in its hometown. In both cases, however, it is neither completely black nor white. It is a point where subjective and structural incompatibility and contradiction are knotted. The Fanonian struggle for emancipation presupposes the experience of such contradictions that reveal the tension of liberties. The universal values of the West, which asserts the equality and freedom of all people, do not work



when it comes to the colonial world. What Fanon calls the tension of freedoms is the inhumane conditions on earth. Awareness of these conditions depends on one's immersion and effort to renounce:

It is through the effort to recapture the self and to scrutinize the self, it is through the lasting tension of their freedom that men will be able to create the ideal conditions of existence for a human world (Fanon, 2008, s.181).

Placing the starting point of the emancipation politics on the colonial people's questioning of the colonial world, Fanon states that what happens in this questioning is not just "a rational confrontation of points of view" (Fanon, 2004, s.41). "It is not a treatise on the universal, but the untidy affirmation of an original idea propounded as an absolute" (Fanon, 2004, s.41). The colonial people, defined by the colonizers through all kinds of deprivation, are also the authorities of evil devoid of consciousness and morality. The intensity of their deprivation increases their destructiveness.

However, the poverty and deprivation that the colonial world replaces do not reflect the truth. Because it is an artificial structure created and built by the colonial powers that equipped it with wealth. To be freed from being a colony, to get rid of the oppression and humiliation concealed by colonialism, that is, to be free, to fight against the colonial powers, first of all, the exploited must fight against themselves. Fanon, who sees the struggle against the colonial powers and the struggle of the exploited against themselves as the same thing, touches on how the classes changed roles in the colonies, unlike in the West, and how the nations were divided within themselves for this reason. In this division, besides the colonial powers, the blacks who try to exist like them in the world of these powers also play a role. Fanon considers this experience of the blacks with the concept of alienation (Sartre, 2002, s.20). The concept of alienation extends the exploitation from being a purely economic and social issue to the experiences of subjectivity in everyday life. The dimension of alienation originating from the colonizer is accompanied by the dimension originating from the exploited:

The Negro problem does not resolve itself into the problem of Negroes living among white men but rather of Negroes exploited, enslaved,



despised by a colonialist, capitalist society that is only accidentally white (Fanon, 2008, s.157) ...If there is a taint, it lies not in the “soul” of the individual but rather in that of the environment (Fanon, 2008, s.165).

Because of this togetherness, Fanon starts the struggle for emancipation from the necessity of liberating the black person’s own existence from the form of imagination, in order to get rid of the yoke of the colonialist. Black must first accept that it is a human being, but a black human (Fanon, 2008, s.2). It must get rid of the black spirit created by the hands of the whites (Fanon, 2008, s.9). Therefore, the emancipation movement should be defined as “liberation of the man of color from himself” basically (Fanon, 2008, s.2). Fanon finds the black who tries to whiten its race to have what the white person has, and the black who tries to spread the hatred of the white, equally miserable. He emphasizes that all people are equal. The way to achieve this equality is to remove people from their frames, that is, to set them free in the face of a discriminatory perspective (Fanon, 2008, s.2). The way of the black’s emancipation is hidden in leaving the illusion of being white and turning to change in the social structures (Fanon, 2008, s.74). Transcending the whitening or extinction dilemma is about becoming conscious of the possibility of self-existence. The main reason for black alienation and the desire to become white is the difficulties that society puts on people according to their skin color. Awareness of the clarification of the causes of conflict is the first step of emancipation. After awareness brought by the clarification of the reasons, the second step of the emancipation struggle is to take action against the social structures that constitute the source of the conflict (Fanon, 2008, s.74). In the emancipation that comes with individual and social struggle, the actors move from the object position which whites imprison the black people with their reaction such as “dirty nigger” or “look, a negro” to subject position. It is only possible to take a step towards establishing a human world out of the black alienation resulting from the whitening efforts and the white world it brings, only by becoming a subject. Being a subject is the same as renouncing blackness, which imitates whiteness and is the object of white.

For the questioning that underlies the renunciation of blackness and that does not occur spontaneously to take place, one must see the cont-



radictions in understanding and practices. The most fundamental contradiction in the life of the exploited other, who is exposed to the colonial world, is that they are exposed to being excluded from the universal values of the West, not being considered as human beings. The practices that vary depending on whether the beings on earth are considered human or not affect people's lives. The colonizer, who occupies the position of the master because it is counted as a human gains strength from this position and takes the opportunity to position and exploit the colonial people, whom it does not count as human, as slaves. The relationship of exploiter and exploited is that of master and slaves, depending on who counts as human. This relationship indicates a contradictory situation as well as two opposite and unequal positions. Although both parties are human, one of the parties is tried to be turned into an animal with the elements (race, color, etc.) that are functionalized along with being human. Its master practices of turning it into an animal make the slave realize that it is not a slave. The brutality and hatred of the colonialist's violence arouse anger in the slaves. In addition to their anger towards their masters, the hatred that their masters arouse in them makes slaves human (Sartre, 2002, s.26). The black shows that the colonial belief that whites are superior to blacks, has made its own world view in its acts of whitening its race, changing its color to become as white as possible. Therefore it enters the process of becoming a human with the desire to prove its existence against white and to show that it has at least as much intellectual wealth and power as it does. This desire awakened in black pushes it from the struggle to look like white to the struggle to prove its existence against white (Cherki, 2002, s.14). The act of proving one's existence involves negating rather than affirming the roles assigned to black. The condition for negation is to change the point of view, to see rape, discrimination, racism, and oppression that the black is subjected to (Fanon, 2008, s.144). The lack of this understanding, which initiates the change against the discriminatory practices it is exposed to, is that it remains on an individual, that is, a singular level. The absolute solution to the contradictions is not to be satisfied with this plane, but to turn to the universal and act accordingly (Fanon, 2008, s.153).



The meaning of living in colonial countries is not just dying. Hence Fanon points out that the only issue here is to feed people. That's why anyone can do anything. In Algeria, in this situation, people confront the French Police who apply all kinds of violence. "The French are down in the plain with the police, the army, and the tanks. On the mountain, there are only Algerians. Up above there is Heaven with the promise of a world beyond the grave; down below there are the French with their very concrete promises of prison, beatings-up, and executions" (Fanon, 2004, s.309). The destructiveness of this disproportion brings people against themselves. The person who is divided within itself becomes conscious of its own existence (self-consciousness) thanks to the mentioned encounter. It feels more hatred and anger as it sees the disproportion and incomprehensibility of the contradiction that triggers the emancipation process as overcoming alienation, and the inhumanity in practices. Thus, it begins to take action by leaving to be a zombie. Due to its hatred and conflict with its master, it engages in non-slave activities within its work activity. It sabotages the business with its laziness. It lays the foundations of great resistance to petty thefts. It may even increase the level of violence and engage in armed struggle (Sartre, 2002, s.26). But, according to Fanon, the fact that the slave performs these unexpected activities does not mean anything other than the fact that it enters the struggle to be counted as a human being, that it is a human itself. The condition of being human is to question what is given rather than accept it, and to stop being involved in inhuman conceptions and practices that are neither reasonable nor conscientious. In other words, it is the slave's finding ways to no longer remain a slave in the face of the master. By doing non-slave actions, the slave thus disrupts and interrupts the cooperation between master and slave. It learns to do this by inventing different ways of not fully fulfilling the roles expected of it before confronting its master directly. This learning process is also self-protection from alienation. In the face of colonial power, the protection of the culture of natives, for example, their dance culture, also means that they protect their own existence. Along with dance, the colonial people protect themselves from colonial alienation with religious rituals.



Clinging more to religious, cultural, or socially established values creates the content of a form of resistance as well as being protected from alienation. For instance, the “veil”, which is one of the first things seen when looking at Arab societies from the outside, is a style of dressing that represents their culture and tradition as well as their religion. The veil that stands out especially in the Algerian independence struggle is what the Algerian woman hides behind, according to the colonialists (Fanon, 1965, s.36). Since colonial France targets everything belonging to the Algerian people, the cover is also a field of war and struggle. Through the cover of women themselves, France plans to seize the women and Algeria (Fanon, 1965, s.37). Despite all the negative meaning attributed to the veil by the colonial powers, veiling becomes a meaningful part of the struggle for women who veil. In the face of the negative view of the colonizer, the veil becomes “an institution and the resistances developed by the colonized society” (Fanon, 2006, s.105). The women who do not give up the veil and the society as a whole react to the colonial power with this action. This reaction establishes the resistance that initiates the decolonization process. Even if the veil is actually against it, it is protected by gaining the meaning of a symbol of resistance. The woman, who makes herself invisible in the face of the colonial power by covering herself, gains the power to see the colonial power, thus “atrophy” the colonizer (Hudis, 2015, s.102).³ The reciprocity between the exploiting and exploited glance is interrupted here. The veil, which gains importance in the emancipation struggle because it reduces the power of the colonialist

³ Fanon, whom I pointed out as affirming the veil in terms of political subjectivity and revolution, is criticized by feminists for the image of women he drew during the Algerian revolution. Fanon, who we can say is generally labeled as a “mythist” in these criticisms, takes the sexism experienced by women beyond the scope of the revolution and hides it. For this reason, Egyptian Mervat Hatem criticizes Fanon, arguing that he imprisons women in the role of defender of tradition through their veiling and places them in a static position (Sharpley-Whiting, 1998, s.18). These criticisms directed at Fanon in terms of identifying women with the veil and placing them in the position of the representative of tradition by feminists do not see the changing attitudes of women against the veil during the revolution. This attitude places them in the position of perpetrators of the criticism made against Fanon. The white person whose worthlessness is affirmed in terms of emancipation is also a male person. The emancipation of the black existence is the emancipation of the white man as well as emancipation from the white man (Gordon, 1995, s.10).



with the interruption it creates, loses its meaning in the revolutionary action process and ceases to be a means of struggle.

In addition to the veil, the radio, which was initially rejected because it represented the colonial power, ceases to be the instrument of the enemy in the emancipation process and begins to be accepted as the voice of the exploited. The Algerians' acceptance of radio as a useful tool for revolution coincides with its ceasing to be the voice of the enemy (Gilly, 1965, s.7). The Algerian radio called Radio-Alger, which was founded by the French initially, is the radio of the colonial society controlled from Paris and represents its values. Those who own the radio also become the owners of civilization ranging from villas, cars, and refrigerators (Fanon, 1965, s.71). Civilization means joining the petty bourgeoisie and colonialism. Radio, which is a part of the colonial occupation technique for the native, does not have vital importance for the interests of the native. On the contrary, it has a negative value as it represents the colonial, the French presence. Radio, which is also an information system, is the carrier of language and message as well. That's why the natives do not listen to it. Radio-Alger is the spokesperson of the colonial world for Algerians, a French-speaking to French (Fanon, 1965, s.73-4). This negation of the radio in the colonial country changed after 1945: since the same radio played national music in 1947-48, it began to be the voice of national feelings. With the start of the newly established radio called The Voice of Fighting Algeria, the radio becomes a space where Algeria spreads its own truths in the face of the occupier's lies in the 1950s. That's why during the freedom war years, the radio became the media organ of the Algerians, and the people spread their news with it (Fanon, 1965, s.82). Radio, which is the voice of the revolution in the struggle over time, becomes a tool for people to develop loyalty to the struggle at the same time. It is the means by which people stay in touch with the revolution (Fanon, 1965, s.93). The radio announces the voice of people whose voice is not heard. Precisely because of this, it becomes a directly political field. In this way, the radio gains the meaning of being the first voice of a free nation born in the colonial world, it goes beyond a simple means of information. With the establishment of The Voice of Fighting Algeria, every Algerian feels involved in the struggle for liberation (Fanon, 1965,



s.94). Thanks to this radio, Algerians have the opportunity to discover that there are sounds other than the colonist's voice (Fanon, 1965, s.95). The old monologue of the colonial situation vanished completely in 1956 as it was shaken by the struggle. The invader's voice now lacks authority (Fanon, 1965, s.95). As it is understood from the struggle in both the veil and radio fields, the exploited embody their struggle for subjectification and emancipation by doing the opposite of what is imposed on them until they win the struggle. They show counter-will by deciding which tool to use and when from medical science to radio. Thus, they cease to be objects in the face of colonial power. In the face of the struggle carried out in this reversal process, which means that the colonial people begin to threaten the colonizer, the colonialists try to keep control of the colonial people by imposing their own values on the people. The colonial people responded to these efforts with ridicule. As it mocks, the violence of the colonizer increases and the end of this violence depends on the colonial people's open acceptance of the supremacy of their white values (Fanon, 2002, s.47).

The struggle against the colonialists of the colonial people, who are trapped in the circle of violence of the colonial power, establishes the process of decolonization. The period of decolonization is the period of emancipation from colonial values. It is the registration of the lack of value of values. Black, who could not establish a policy of liberation with its activities based on the whitening, starts to establish the freedom struggle in this period. Struggling to take what the whites offer affirms its own difference rather than trying to embody the values propagated by the masters (Fanon, 2008, s.180). It asserts itself and builds its freedom by saying no to the colonial order that humiliates it, ignores it, and can do all this because the colonial power imprisons it in a subhuman position:

Liberation does not come as a gift from anybody; it is seized by the masses with their own hands. And but seizing it they themselves are transformed; confidence in their own strength soars, and they turn their energy and their experience to the tasks of building, governing, and deciding their own lives for themselves (Gilly, 1965, s.2).



This is the climate in which the immense majority of mankind lives today in one way or another. Algeria has been, and continues to be, one of the great landmarks in this global battle (Gilly, 1965, s.2).

Witnessing and recording the role of Algeria in the struggle for emancipation in *A Dying Colonialism*, Fanon focuses on the foundations of Algerians' determination to struggle. He states that the way of freedom is not to protect the superior white values of the colonial order, but "to educate man to be actional, preserving in all his relations his respect for the basic values that constitute a human world" (Fanon, 2008, s.173). We can say that instead of turning to the particular, turning to the universal and taking actions aiming at the universal is the main focus of the Fanonist emancipation politics.

Decolonization, aimed at the universal, is based on the idea that the exploited are axiomatically equal to the colonizers. Thus, it implements the principle of equality, which stands out as a universal value in the modern age, but whose validity, in reality, is quite limited. "The famous dictum which states that all men are equal will find its illustration in the colonies only when the colonized subject states he is equal to the colonist" (Fanon, 2004, s.9). But with the realization of equality, the colony has no meaning for the colonizer. The colonizer is no longer concerned with living or staying in the colony. With the establishment of the principle of equality, which does not coincide with the interests of the colonizer, that is, with emancipation, the colonial subjects throw off the veil of alienation. It affirms that its life, its existence is the same as the life of the colonizer. Its world turns upside down when it sees that there is no difference in value between the colonist's white skin and its own black skin (Fanon, 2004, s.9). In the process of emancipation, this upheaval turns into a question of survival, simply by overcoming the conflict of interests: "It is not because the Indo-Chinese has discovered a culture of his own that he is in revolt. It is because 'quite simply' it was, in more than one way, becoming impossible for him to breathe" (Fanon, 2008, s.176). This perspective, which affirms that the existence of the colonizer has no superiority, that is, that everyone on the earth is equal, establishes the emancipation struggle of the colonial people while rising with the desire to breathe. The emergence of a perspective that will fundamentally



change their lives depends on seeing equality. From such equality derives the idea that all lives are equally valuable. The consciousness of the idea of equality in wealth and value points to the establishment of the colonial people's own existence. The colonial people who have self-consciousness thereby activate their ability to put an end to the colonial power remaining as a subject. The colonial people's affirmation of their unique worth and equality causes fear to be replaced by courage. The courage, which gives the people the power to take action because they do not attribute more value and power to the colonialist's view and existence than their own, becomes the starting point of preparing effective traps against the colonialists and liberating themselves.

Counter-Violence: A Means Limited to the Ends in the Struggle for Emancipation

The total death of the colonial people, whose death with the arrival of the colonizer, is accompanied by individual deaths through the alienation of individuals. For Fanon, who describes the liberation of the colonized from this situation in which it has become a living dead, that is, a zombie, as "reviving from the rotten corpse of the colonist", the struggle for emancipation necessarily includes the counter-violence because of the unending presence of colonial violence (Fanon, 2002, s.90). Violence is needed in order to interrupt and disrupt the original violence that feeds alination (Cherki, 2006, s.174). Contrary to the claims of Hannah Arendt, who places Fanon in the minority that glorifies violence for violence's sake (Arendt, 1970, s.65), Fanon reads violence from reality in a rational way: he tries to reach the possibility of change by considering violence together with political action (Wallerstein, 1970, s.222). Accordingly, he does not go beyond affirming violence as a tool of politics, that is, the struggle for emancipation. He performs this affirmation within the given conditions. A meaningful life, for example, for an Algerian colonized by France, is a free life rather than a life under domination, and having a weapon and being a member of the national emancipation army then becomes an option that establishes the meaning of life (Fanon, 1965, s.26).

The struggle of the colonialist and the exploited is a life and death struggle, that is, a kind of war relationship. This war relationship conti-



nues through social symbols such as the veils and the radio, as well as bare violence. If the way women dress changes, men and patriarchy will also be brought under control. For this reason, the violence in symbolic areas appears as a means of effectively eliminating the culture of the colonial country, for instance, Algeria, for the colonizers (Fanon, 1965, s.39). Colonialism, devoid of reason and ability to think, is based on such bare violence. So, only greater violence can put an end to this violence (Haddour, 2006, s.xvi). There is a source of violence in Fanon, which we can argue is not arbitrarily invoked and has no purpose in itself: The consciousness of the tension between rising universal values in the modern world and differences in practice. French, which took over its colony of Algeria with the senate decisions in 1863 and 1865, confiscated the properties of the colonized and deprived them of their citizenship status. With these decisions, the natives, who have become subject to colonial power, are excluded from the public sphere (Haddour, 2006, s.xvii). The native people are impoverished both politically and socio-economically. Their impoverishment means that they lose their jobs, face starvation, famine, and disease, that is, they can no longer breathe (Haddour, 2006, s.xviii). In this situation, which indicates the zero point of life, no tool can respond to violence other than violence. Similar to Fanon, Sartre distinguishes between colonial violence and the violence of the exploited in the preface to *The Wretched of the Earth*. While the colonial violence has an “arbitrary” character, the violence of the exploited arises from necessity, from the “effective reality” that determines the life/existence of the natives/exploited. The violence of the exploited, which is inflamed by all kinds of social, cultural, political, and military violence, does not have the same characteristics as the colonialist’s violence which confines the object position, dehumanizes, and operates to ensure the continuity of this position. On the contrary, it occurs by aiming to be counted as human and thus to break the violence of the colonialists and the arbitrariness of this violence (Haddour, 2006, s.xviii).

For certain, there are thousands of ways of resistance and struggle of the masses. For Fanon, who has been a source of great controversy regarding the place of violence in his thought, of course, there is no doubt that violence is an action that should always be condemned. But this condem-



nation has a limit: The violence of the exploited. The exploited should not hesitate to use violence to liberate themselves. Violence is necessary for the struggle for emancipation. Moreover, there is no limit to the violence deemed necessary on the path to liberation. The reason for the necessity and limitlessness pointed out by Fanon in terms of violence is that the intensity of the social and ideological hegemony served by the colonialist violence to protect the position of the bourgeoisie has increased, suffocating the feeling of liberation (Hudis, 2015, s.3). However, as Arendt points out, violence as an action has dimensions beyond control, it contains an extra arbitrariness. The possibility of getting out of control which the violence includes, causes no other arbitrator to appear on the political scene instead of war (Arendt, 1970, s.30). War, especially the war of liberation, in which the violence manifests itself with all its intensity, becomes a space in which politics continues due to this content of violence. In the face of the enslaving effect of colonial violence, the violence of the exploited can also be called emancipatory violence as it aims at emancipation. Liberating violence is a means of freeing the enslaved from their current grip, of establishing a moral, living, human world. Where oppression is sustained from above through violence, the means of struggle necessarily include violence. Such violence from above can only be repelled by violence from below (Gilly, 1965, s.3). Violence is necessary for rebirth. The realization of decolonization, that is, of revolution, depends on violence.⁴

When considered on its own, the violence that people stand against because of its destructive features gains a positive meaning for Fanon when it is considered within the struggle for the liberation of the exploited masses. First of all, violence can be a self-confidence tool that enables the masses to abandon their passive position in the face of other forces.

⁴ Unlike Sartre's absolute affirmation of violence brought forward by Fanon for its power to interrupt the colonial situation, for Arendt, violence is not the only possible form of interruption. Rather, interruption is necessarily included in every action (Arendt, 1970, s.29-30). She eliminates this necessity with the idea of action and interruption in the face of Sartre, who sees violence as a necessity in terms of revolution and emancipation, by saying "violence, like Achilles, can heal the wounds it has inflicted." According to her, if Sartre's claim were valid, revenge would be the solution to every problem of humanity (Arendt, 1970, s.20). On the contrary, violence as a tool is devoid of creative quality.



Because the alternative to violence in the colonial situation is peaceful negotiation and reconciliation. For Fanon, in conditions where colonialism besieged the colonial people both from inside and outside, and where the national bourgeoisie betrayed the native people, peaceful settlement yields nothing more than a repetition of order. It causes the masses to become even more desperate and the movement to wither away. To escape this trap, the masses must use violence as a revolutionary tool. Pointing to the unifying power of violence as well as its encouraging power, Fanon points out that counter-violence is not arbitrary violence as it emerges as a reaction to the first violence, but is a tool used on the way to emancipation. It strengthens the unity of people, the spirit of organizing and fighting. Each person is a “violence ring” in the counter-violence organization (Fanon, 2002, s.90). Colonial violence binds people together tightly. Having the opportunity to get to know each other closely, people embark on an irreversible path in the armed struggle. For this reason, people who unite in the process of counter-violence applied in the struggle for liberation, which has gained the character of a “war of emancipation”, begin to have a consciousness of “common cause, national destiny and collective history” in this process. From this consciousness, the nation-building process, which is the second step of the emancipation struggle in the form of nation-building after the emancipation war emerges.

In the emancipation process, the meaning of counter-violence in establishing the existence of native people does not remain the same in all cases. Fanon, who does not place nonviolence completely outside the politics of emancipation, draws attention to the fact that nonviolence is conceivable when the colonial power gives up violence. Affirming violence as a means of liberation by the exploited against the colonial and racist powers that inflict violence on them, Fanon thus posits violence as a means of emancipation and revolution, rather than sanctifying it on its own. For instance, it is not acceptable for a subject who is colonized and subjected to violence to use violence against another subject who is subjected to violence like itself (Hudis, 2015, s.119). The violence of the exploiter, the workers in the colonial country, or the national bourgeoisie against other people in the exploited country serves to reproduce given condi-



ons rather than emancipation and revolution. We can say that the violence, which Fanon points to and stands behind, is a tool of emancipation and a catalyst for gathering and strengthening the exploited.⁵

Fanon's politics of emancipation, which requires violence in the colonial situation, is not entirely based on pure violence. Violence, which stands out as a moment in Fanon's politics of emancipation, is only a step in the decolonization process. The emancipation process uses violence as a tool and does not turn it into an end. The aim of the politics of emancipation is freedom as well as a new humanism in terms of maintaining this condition and is based on a politics that wants to embody it. The achievement of national independence must be accompanied by the idea of humanism based on universal values (Haddour, 2006, s.xiv). Without this accompaniment, the nationalism that the colonial people will provide cannot escape from the repetition of racism and assimilation. The idea of a new humanism, which Fanon operationalized at this point, is based on the idea of global equality. The struggle for liberation from colonialism, in other words, the struggle for emancipation, basically presupposes the idea of everyone's equality and is also about making this idea work in theory and practice. To reach the new humanism is to come out of alienation that dominates the age (Hudis, 2015, s.138). It is imperative to observe the universal so that the freedom struggle does not lose its way and does not repeat the mistakes of the other social movements and get lost in the structure.

Conclusion

While everyone is included in the capitalist society, which is based on the classifications between people, the role of people in the system differs from each other. These distinctions and roles, which came to the fore with the exploitation of the proletariat by the bourgeoisie, also be-

⁵ This Fanonian point of view that violence transforms people and makes them subjects is a point that is highly questioned in the literature. According to Peter Hudis, extensive interviews with former FLN militants show that the force of violence to unite and mobilize people is short-lived. The long-term effect of violence on people is rather the dehumanization of people and the emergence of permanent disorders in those who perpetrate violence (Hudis, 2015, s.121). This information that Hudis gives about the long-term effect of violence supports Arendt's thoughts that violence excludes creativity that will bring about the new.



come visible in inter-country colonialism. Discrimination, whether within a country or between countries, has consequences that subordinate those who suffer it. Contrary to the universal principles on which it is based, the basic principle regulating the relations between the exploiters and the exploited in the capitalist world is inequality. Thanks to the assumption of inequality, the exploited are more exploited while the assets of the exploited become worthless. The worthlessness that pervades the colonial world has devastating effects on individual and social levels. Fanon's thought stands out as a thought that gained importance in the twentieth century, as it draws attention to the fact that the different degrees of these effects are not natural, but the product of the capitalist formation on which the colonial order is based. This study, which finds Fanon's thought meaningful in terms of conveying the keys of the colonial world to us, originally argued that Fanon's thought is more than just a thought that describes the given system. For this reason, while touching on the operational elements of the colonial world, it revealed how Fanon showed where and how the functioning was interrupted.

Revealing the operating elements of the given system, Fanon also conveys the individual and collective forms of resistance within this system. While drawing out attention to the concept of contradiction or disagreement as an element that makes resistance possible, we notice how the political, the politics, is hidden in his thinking. People are not automatons and do not always fulfill the roles expected of them perfectly. On the contrary, they reshape the world and everything in it, adding something of themselves to their every action. In this way, their lives gain value by getting out of the way of being in a meaningless life. This denial of the colonial world, based on the denial of this value, turns it into a scene of contradictions. Drawing attention to these contradictions, Fanon shows that the awareness of contradictions in practices enables people to take actions towards emancipation and liberation from domination. While the struggle for emancipation through questioning and the conditions of resistance begins, the stage of politics is also set. Liberating activities are acts that create disruptions to change given practices and the understandings behind them. Making dissensus or, as in Fanon, being conscious of contradictions and carrying out activities aiming at the uni-



versal to overcome them constitute the content of the politics of emancipation. In terms of this study, which deals with the dimensions of emancipation in Fanon's thought, disruptive activities in this process, and counter-violence, which stands out as one of these activities based on conflict, is the primary way of emancipation politics. For this reason, Fanon's thought, which includes these ways clearly, deserves to be interpreted today as a thought of emancipation politics as much as it is political thought.

References

- Adkins, A. V. (2013). Black/Feminist Futures: Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks. *The South Atlantic Quarterly*, 112 (4), 697-721.
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harcourt
- Cherki, A. (2002). Préface a l'édition de 2002. *Les Damnés de la terre*. Paris: La Découverte/Poche.
- Cherki, A. (2006). *Frantz Fanon: A Portrait*. (Trans. N. Benabid). New York: Cornell University Press.
- Fanon, F. (1965). *A Dying Colonialism*. (Trans. H. Chevalier). New York: Grove Press.
- Fanon, F. (2002). *Les Damnés de la terre*. Paris: La Découverte/Poche.
- Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth*. (Trans. Richard Philcox). New York: Grove Press.
- Fanon, F. (2006). *The Fanon Reader*. (Ed. A. Haddour). London: Pluto Press.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin White Masks*. (Trans. C. L. Markmann). London: Pluto Press.
- Forsythe, D. (1970). Frantz Fanon: Black Theoretician. *The Black Scholar*. 1 (5), 2-10.
- Gilly, A. (1965). Introduction. *A Dying Colonialism*. (Trans. H. Chvalier). New York: Grove Press.
- Gordon, R.L. (1995). *Fanon and the Crisis of European Man*. New York and London: Routledge.
- Haddour, A. (2006). Foreword: Postcolonial Fanonism. *The Fanon Reader*. London: Pluto Press.



- Hudis, P. (2015). *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. London: Pluto Press.
- Mbembe, A. (2011). L'universalite de Frantz Fanon. *Frantz Fanon Œuvres. Paris: La Découverte*.
- Jinadu, L. A. (1973). *Some Aspects of the Political Philosophy of Frantz Fanon. African Studies Review*. 16(2), 255-289.
- Sartre, J.P. (2002). Préface. *Les Dammés de la terre*. Paris: La Découverte/Poche.
- Sartre, J.P. (2004). Preface. *The Wretched of the Earth*. (Trans. R. Philcox). New York: Grove Press.
- Sharpley-Whiting, T. D. (1998). *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.
- Wallerstein, I. (1970). Frantz Fanon: Reason and Violence. *Berkeley Journal of Sociology*, 15, 222-231.

Öz: Fanon'un düşüncesinde özgürleşmenin boyutlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışmaya göre, uyumsuzluğa dayanan siyaset özgürleşmenin öncelikli yoludur ve tam olarak bu sebeple Fanon'un düşüncesi özgürleşme siyaseti olarak adlandırılmayı doğrudan hak eder. Uyumsuzluk çıkarmak veyahut Fanon'daki biçimiyle, çelişkilerin farkında olma ve onları aşmak üzere evrensel hedefleyen eylemlere girişme özgürleşme siyasetinin içeriğini oluşturur. Siyaseti inşa etmek için, öncelikle, kolonyal dünyanın çalışma şeklini anlamak gerekir. Kolonyal dünya sömürenin ve sömürülenin davranışları aracılığıyla işler. Fakat, özgürleşme siyasetinde özgürleşecek olanlar sömürülenler, siyahlar, kolonyal dünyanın çoğunluğunu oluşturan öteki olduğu için, Fanon, özelde siyahların ve genelde de koloni halkının deneyimlerine odaklanır. Özgürleşmeyi ilk elde sömürülenin özgürleşmesi olarak gören Fanon aynı zamanda onu gerçek bir özgürleşme düzlemine doğru genişletir. Bu düzlemde efendi ve özne konumu dünyada artık bulunmaz ve evrensel eşitlik somutlaşır. Fanoncu özgürleşme siyaseti sömürülenlerin, yani tikelin özgürleşmesinden bütün dünyanın, evrenselin, bütün insanlığın özgürleşmesine doğru çok kapsamlı bir alana yayılır. Bu fikirden hareket eden bu çalışmanın ilk kısmı, kolonyal dünyanın mantığına, bu mantığın dayandığı kavramlara, unsurlara ve deneyimlere odaklanır. İkinci kısım ise, özgürleşmenin sömürülen (köle, siyah kişi) ve sömüren (efendi, beyaz kişi) ilişkisinin efendi ve köle arasındaki ilişki olmaktan çıkarılması ve köleliğe bir son verilmesi oldu-




ğundan hareketle, kolonyal dünyanın işleme şeklinin kesintiye uğramasıyla görünür olan özgürleşme siyasetine eğilir. Çalışmanın son kısmı da bu kesintiye uğratici/yıkıcı etkinliklerin nasıl Fanon tarafından şiddet ile birlikte düşünüldüğünden bahseder. Özgürleşme siyaseti açısından şiddetin şiddet olarak değil, fakat özgürleşme adına, bu mücadelenin sonucunda erişilecek yeni bir insanlık adına işlevselleştirildiğine dikkat çeker. Fanon düşüncesinde özgürleşmenin boyutlarıyla ilgilenen bu çalışma için özgürleşme sürecindeki yıkıcı etkinlikler ve dolayısıyla çatışmaya dayanan bu etkinliklerden biri olarak beliren karşı-şiddet, özgürleşmenin öncelikli yoludur. Bu etkinlikleri açık bir şekilde kapsayan Fanon düşüncesi de bu nedenlerle günümüzde özgürleşme siyasetinin düşüncesi olmanın yanı sıra bizatihi siyasal bir düşünce olarak hak eder.

Anahtar Kelimeler: Fanon, siyaset, özgürleşme, eşitlik, karşı-şiddet.



Mustafa Çağrı Günday, *Leibniz ve Kant'ta Teodise*, Sonçağ Yayınları, 2022, s. 206.

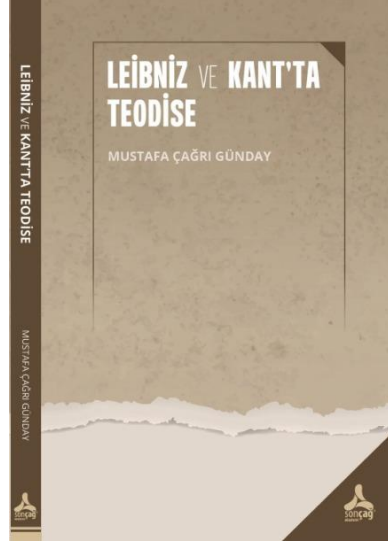
Theodicy in Leibniz and Kant by Mustafa Çağrı Günday

OSMAN BAYRAKTUTAN 
Batman University

Received: 05.05.2023 | Accepted: 30.06.2023

Teizm, deizm ve ateizm tartışmalarının hız kazandığı günümüzde Mustafa Çağrı Günday'ın *Leibniz ve Kant'ta Teodise* adlı eseri bu alanda büyük bir boşluğu doldurmaya aday önemli bir çalışmadır. Kitap; giriş, birinci ve ikinci bölüm, bir de sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Kötülük problemi, tek boyutlu bir problem değildir. Problemin boyutlarından birisi Tanrı'nın inayeti ile ilgiliyken, bir diğer boyutu ise bilginin imkânı meselesidir. Dolayısıyla kötülük problemini cevaplamaya çalışan düşünürler kendilerini, bütün ve kapsamlı bir felsefeye dayanmak zorunda hissetmişlerdir. Leibniz (öl. 1716) ve Kant (öl. 1804) için de durum farklı değildir. Leibniz, tözler öğretisini ve bunun üzerine inşa edilmiş bir evren anlayışını problemin çözümündeki anahtar olarak kullanmak istemiş, Kant ise bilgiyi üreten aklın ve ahlâki bir özne olan insanın yeterlikleri bağlamında meseleyi ele almıştır. Problemi Leibniz ve Kant'ın önüne getiren sürecin bir özetini sunmak ve bu iki büyük düşünürün meseleye nasıl yaklaştıklarını, nasıl bir düşünce sis-



✉ Osman Bayraktutan
Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
72100, Batman, Türkiye | osman.bayraktutan@batman.edu.tr

temi içerisinde konuyu değerlendirdiklerini ve zamanla, konuya dair fikirlerinde ne gibi değişiklikler olduğunu ortaya koymanın bu çalışmanın ana amacı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu çalışmada, tartışmanın tarihi ve bu meseleyi 18. yüzyıl Avrupa'sında çokça tartışılır bir hale getiren Leibniz'in felsefesi içerisindeki konumu ve ona getirilen eleştirileri ortaya koymak hedeflenmiştir. Özellikle de Leibniz'i en iyi anlamış ve ona cevaplanması en zor eleştirileri getirmiş gibi görünen Kant'ın bu konudaki fikirleri, günümüzde hâlâ tartışılmaya devam eden bu problemin kökenine ve geleceğine ışık tutar nitelikte olduğu düşünülmektedir.

Girişte (s. 7-13); sonsuz mutluluk ve kusursuzluk gibi kavramları düşünebilen insanın, içerisinde yaşadığı bu dünya ise bu vasıflardan oldukça uzaktır. İnsanın bu çaresizliği antik çağlardan beridir anlatılara konu olduğu belirtilmiştir. Bu durumun Tanrı'nın sıfatları ile birlikte ele alınması ise günümüzde kötülük problemi olarak isimlendirilen felsefi ve teolojik meselenin temelini oluşturmaktadır. Tarihte pek çok farklı kişi tarafından farklı ifadelerle tanımlanmış olsa da, kötülük probleminin içeriği pek değişmemiştir. Sorunun temelinde Tanrı'nın sıfatları ve kötülük olgusu meselelerinin olduğunu görülmektedir. Bu iki konu da tarih boyunca sadece düşünürlerin değil, halkın da ilgisini cezbetmiştir. Konunun tüm insanlığı ilgilendirecek çaptaki genişliği neticesinde felsefe, teoloji ve hatta edebiyat alanında neredeyse bu konulara ucundan da olsa değinmeden geçmiş bir yazar bulmak güçtür. Kötülük ve Tanrı'nın sıfatları meselelerinin Batı felsefesi tarihindeki köklerini aradığımızda yolumuz hiç de şaşırtıcı olmayacak şekilde antik Grek dünyasının mitolojisine çıktığını iddia etmiştir.

Batı felsefesinin içine doğduğu Yunan toplumunun Tanrı anlayışları, Homeros ve Hesiodos tarafından şekillendirilmiştir. Homeros'a göre insan, dünya üzerindeki en zavallı varlıktır ve gelecekte de bu durum asla değişmeyecektir. Homeros'un yaşadığı devir Atina'nın parlak ve ihtişamlı bir dönemidir ve Homeros'un anlatıları fanteziye dönükken, savaştan bıkkın düşmüş ve Kuzey'den ve Batı'dan gelen barbar kavimlerin istilasına uğramış Atina'nın vatandaşı Hesiodos ise yüzünü gerçekliğe dönmüş olduğunu belirtmiştir. Bir bütün olarak ele alındığında ise mitolojide tasvir edilen tanrılar ve özellikleri, kötülük probleminin tanımındaki Tanrı tasavvurunu karşılamaktan uzaktır. Onlar bu halleriyle, günümüzdeki cin ve



peri anlatılarına daha fazla benzerlik göstermektedirler. İnsan, dikkatini mitolojiden kaçırıp da dünyaya ve gökyüzüne yönelttiğinde ise mitolojinin hiçbir şeyi çözmediği kolayca görülür ve bu noktada Grek düşünürler hemen her şeye temelden başlamak durumundadırlar. Bu büyük düşünce hareketi gerçekten de hemen ilk safhasında geleneksel mitolojiye bir tepki olarak ortaya çıkmış gibidir ve bu sebeple merkezinde de Tanrı, varlık ve varoluş kavramlarının bulunması şaşırtıcı değildir. Bu düşünürlerin, Tanrı'nın sıfatları ve insanın iyiyi elde etme veya kötülükten korunma yolları üzerine sarf ettikleri çabalar hayranlık uyandırıcı bir biçimde kötülük problemi ve teodise problemini ortaya çıkarmıştır. Bu problem de müthiş bir tarih yolculuğunun ardından bu çalışmanın ana odağındaki iki büyük düşünür olan Leibniz ve Kant'ın önüne kadar gelmiştir. Leibniz'in felsefe tarihinin bu kadim problemine karşı öne sürdüğü cevaplar çağdaşları ve sonraki düşünürler tarafından genellikle yanlış anlaşılmışsa da Kant, özellikle *Eleştiri* sonrası döneminde, Leibnizci teodisenin özünü son derece doğru bir şekilde kavramış ve bu sayede de Leibnizci teodiseyi kalbinden vuran itirazlarını yöneltebilmiştir.

Birinci Bölümde (13-80); "*Felsefe Tarihinde Kötülük Problemi*" başlığı altında kötülük probleminin tarihi arka planını ele almıştır. İlk çağ filozoflarının konu hakkındaki görüşlerine yer veren yazar, Sokrates öncesi dönemdeki tanrı tasavvurları ve kötülük tanımlarını irdelemiştir. Ardından da Sokrates'ten sonra Yunan felsefesinde tanrı ve kötülük problemi hakkında bilgiler vererek karşılaştırma imkânı sunmuştur. Öncelikle Sokrates öncesindeki filozofların konu ile ilgili görüşlerine değinmiş; "âlemde kötülük vardır çünkü tüm var olanlara hak ettiklerinden fazlası, yani varoluşları verilmiştir. Anaximandros'un âlemi açıklama çabası olan bu cümleler 'sadece bir doğa tanımı değildir, bu aynı zamanda ilk felsefi teodisedir.'" diye belirtmiştir. (s.13). Xenophanes'in, "hepsini tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos, ne kadar alçaklık ve yüz karası varsa insanlarda: Çalıp çırpma, zina ve birbirini aldatma." (s.15). Parmenides'e göre; "ne iyilik ne de kötülük mevcuttur. Bunlar sadece algının yanılgılarıdır." diye nitelendirdiğini söylemiştir. Heraklit şunları der; "Tanrı için her şey güzel, iyi ve adildir, sadece insanlardır bazı şeyleri adaletsiz, bazılarını da adil bulan." (s.20).



Sokrates sonrası ise; Platon'un anlattıklarını incelediğimizde evren bu haliyle mükemmeldir; hiçbir kusur, kötülük veya adaletsizlik barındırmamaktadır. (s.36) Platon, tanıdığı en iyi ve en erdemli insan olduğunu söylediği hocası "Sokrates'i öldürmeyecek, tersine onu ve onun gibileri baş tacı edecek bir toplumun" nasıl inşa edileceğini düşünmeye tüm felsefi hayatını adamıştır diye ön görüde bulunmuştur ve *Devlet* adlı eseri bunun sonucunda ortaya çıktığını vurgulamıştır. (s.39).

Epiküros'un teodise hakkındaki şu yorumlarına yer vermiştir; İlahi varlık ya kötülüğü yok etmek ister ama edemez veya yok edebilir ama etmez veya ne yok edebilir ne de yok etmeye isteklidir. Eğer yapmak ister ama yapamazsa, o zayıftır ki bu bir tanrıya yakışmaz. Eğer yapabilir ama yapmıyorsa, gazezinden dolayı yapmıyorsa, bu da ilahi olana eşit derecede yabancı bir durumdur. Eğer hem yapmayı istemiyor ve bir de zaten yapamayacak durumdaysa öyleyse hem gazezi vardır hem de zayıftır, dolayısıyla o bir tanrı değildir. Eğer hem yapmayı istiyor hem de yapmaya muktedir ise ki bir tanrıya yakışan sadece budur, öyleyse kötülükler nereden geliyor? Ya da kötülükleri neden yok etmiyor? (s.55).

Hristiyan teologlardan Aziz Augustinus'a göre mutlak maddesel kötülük yoktur. Yaratıcıdaki değişmezlik yaratılanlarda olmadığı için bunlar bozulmaya müsaittir. Kötülüğün kendine has bir varlığı yoktur. Kötülük, iyinin olmama halidir. İyiliği reddetme veya iyiliğin bozulması sonucu kötülük meydana gelir. Örneğin, hastalık, sağlığın yokluğudur. " aslında her şey iyidir fakat çoğu yaratıcının elinden çıktığı andaki kadar iyi değildir. Yaratılan her şey doğaları gereği zamanla bozulmaktadır. (s.67).

Yazara göre İslam düşüncesinde ise kötülük problemi büyük bir sorun olmaktan çıkarılmıştır. Kötülük problemi, Müslüman âlimlerin gündemini çok meşgul eden bir problem olmamıştır. Farabi bu konuda optimisttir. (s.72). İbn-i Sina âlemin yaratılışı konusunda Plotinos ile aynı fikirdedir ancak Plotinos gibi maddeye mutlak kötülüğü atfetmez. Aziz Augustinus gibi İbn-i Sina da kötülüğün asli bir varlığı olmadığına inanır. Kötülük, iyiliğin yokluğudur der. Örnek olarak da gözleri gören biri ile gözleri hiç görmeyen birini örnek olarak verir. Sonuç olarak İbn-i Sina kötü davranışların varlığını Sokrates, platon ve Aristoteles gibi cehalete bağlar ve âlemde bir miktar kötülüğün bulunmasını İbn-i Sina iyi olarak görür.(s.73). Gazali ise bu konuda büyük bir tartışma başlatmıştır. Gaza-



li'ye göre var olan âlemden daha iyisi mümkün değildir. Gazali bu önermesiyle din dışına çıkmakla itham edilmiştir.

İkinci bölüm (s. 80-191); "*Leibniz ve Kant'ta Kötülük Problemi*" başlığını taşımakta olup bu bölümde, Leibniz ve Kant'ın konu ile ilgili görüşleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Leibniz'i en çok meşgul eden felsefi mesele bu problem olmuştur. Hayattayken yayınlanan tek kitabının adı da Teodise'dir. (s.89). Onun döneminde bu problemin tartışılmasının zemini ateizm değildir. Problem, Tanrının varlığı bağlamında değil sıfatları bağlamında tartışılmıştır. Leibniz'e göre tanrı günahların zeminidir, fakat yaratıcısı değildir. Tanrı, fiziksel nedendir ama günahdaki ahlaki neden günahkârın kendisindedir. Tanrı kötülöklere iradesiyle değil, varlığıyla neden olmaktadır. Bundan dolayı da kötülöklere tanrıyı sorumlu tutamayız. Kötülük ve günahlar evrensel düzenin ve ahengin bir parçasıdır. Bu düzen içerisinde günahları çekip çıkarmak tüm düzeni değiştirip altüst edecektir. Gazalinin önermesi Leibniz'e göre önemsiz bir çıkarımdır, üzerinde durmaz. Leibniz' in kötülük probleminde bakışı onun varlık felsefesi ve monadoloji düşüncesiyle birebir ilgilidir. (s.126). Tanrı'dan iyilik haricinden bir şey gelmeyeceğini bildiğimiz için Tanrı'nın günaha müsaade etmiş olmasının bile insanı hayrete düşürmeye yettiğini Leibniz de kabul eder. Öyleyse salt vakaya bakarak, bu tür bir müsaadenin bir tür zorunluluk sonucu olduğu hükmüne varılabilir fakat Tanrı'yı bu müsaadeyi vermeye yönelten a priori nedenleri teker teker saymak ve ispat etmek mümkün değildir. (s.114).

Yazar'a göre Kant, *Saf Akılın Sınırları Dâbilinde Din* kitabına, geleneksel düşünce olan insanlığın bir altın çağ ile başladığını ve sonrasında giderek bozulduğunu söyleyen insanın düşüşü öğretisinin karşısına, pek sezilmese de dünyada aslında iyiye ve akla doğru devamlı bir ilerleme ve gelişme olduğunu iddia eden modern görüşü yerleştirerek başlar. Kant bu tartışmadaki safını belirlerken kendi ahlâk öğretisini temel unsur olarak kullanacaktır. Leibniz'de olduğu gibi Kant'ın zihnini asıl meşgul eden kötülük, ahlâki kötülüktür. Bu kötülük ise her ne kadar duyumsanabilen eylemlerde görünse de, Kant'a göre sorunun asıl aranması gereken yer zorunlu olarak her eylemden de önce gelen, öznel ahlâk yasaları zeminidir. (s.175).



Kötülüğü, herhangi bir doğüstü güce veya ilahi bir varlığa atıfta bulunmadan tanımlaması sebebiyle de Kant, tamamen seküler bir kötülük teorisi ortaya koyan ilk kişidir. Bu teorinin temelinde ise; kökten (radikal) özgür olduğumuz, tabiatımız gereği iyiye eğilimli ve yine tabiatımız gereği kötülüğe eğilimli olmamız gibi üç ana düşünce bulunur. Kant'ın bahsettiği ilk kötülük türünde kişi, ahlâk yasasına uymak ister fakat zayıflıklarından ötürü bunu yapamaz. İkinci kötülük türünde ise kişi ahlâk yasasına uyar fakat yalnızca, örneğin zevk veya maddi çıkar gibi, bir başka gerekçeyi de ahlâk yasasına kattığında bunu yapar. Bu, Kant'a göre ilkinde göre çok daha büyük bir kötüdür çünkü ahlâk yasalarının zemini başka dürtülerle kirletilmeye başlanmıştır. Fakat bunlardan üçüncüsü olan durum Kant'ın kelimeleriyle, "özgür iradenin sevgiyle etik düzenin tersine çevrildiği, insan kalbinin yoldan çıkması" durumudur ki ancak bu noktada kişi artık kötü olarak isimlendirilir. (s.179).

Sonuç kısmında (192-197);) ise genel bir özet yapılmış yazar her iki düşünürün düşüncelerini karşılaştırmalı olarak sunmuştur. Kötülük probleminin temel unsurlarını teşkil eden; Tanrı'nın sıfatları, kötülük ve mutluluk kavramlarını filozoflar, Batı felsefesinin ilk günlerinden itibaren tartışıldığını ortaya koymuştur. Bir antik Yunan filozofuna ait en eski fragman olan Anaximandros'un satırlarının, Jaeger gibi modern düşünürlerce ilk felsefi teodise olarak nitelenmesi de problemin tarihi derinliğini göstermekte olduğunu açıklamıştır. Tanrı'nın sıfatları, kötülüğün sebepleri ve mutluluğa erişebilme yollarına dair yüzlerce yıllık felsefi tartışmaların eriştiği noktayı önünde hazır bulan Epiküros, özellikle Platon ve Aristoteles'in Tanrı tasavvurlarına karşı çıkmak için bugün kötülük problemi olarak isimlendirilen soruları ortaya atmıştır. Hristiyanlık dinindeki ahiret, hesap, ödül ve ceza inançları düğümün gevşetilmesine katkı sağlamış görünse de; kader, insanın özgür iradesi ve günah gibi kavramlar ise sorunu bir o kadar karmaşıklaştırmıştır. Hristiyan düşünürler meseleyi dinin asli konularından biri olarak ele alıp kesin bir çözüme kavuşturmayı ciddi bir görev olarak görmüşlerdir. İslam ilahiyatında ise bu sorunun bu kadar da kronik bir hale gelmediğini söylemiştir. Müslüman düşünürler arasında bu konunun neden asli bir mesele olarak görülmediğini Hristiyan ilahiyatıyla karşılaştırmalı olarak ele almak ise bir başka çalışmanın konusu olabilecek genişlikte görünmektedir.



Felsefi çalışmalarının ilk günlerinden itibaren kötülük problemine ve tözler meselesine ayrı bir önem gösteren Leibniz'in, farklı pek çok düşünce ekolünü eleştirerek itirazlarını ortaya koyduğunu söylemiş, Leibniz felsefesini daha detaylı çalışmış ve Leibnizci teodise hakkındaki tartışmaları da incelemiş olan Immanuel Kant ise Leibniz'in monadlar öğretisini ve önceden kurulmuş ahenk fikrini de kapsayan daha isabetli ve sağlam eleştiriler getirdiğini çalışmasında ortaya koymuştur. Ayrıca Kant'ın, hem imanın temellendirilmesi hususunda hem de teodise meselesinde büyük önem atfettiği bilgi teorisi ve evrensel ahlâk yasaları zemini, özgünlükleri bakımından bu tartışmaya da yeni ufuklar kazandırdığını vurgulamıştır. Kötülük probleminin unsurlarından olan kötülük ve 'insan için en yüksek iyi' gibi kavramların tam tanımlarını yapmaya çalışmış olması da Kant'ın bu probleme yaklaşımındaki farkını belirleyen önemli bir etken olduğunu göstermiştir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse "*Leibniz ve Kant'ta Teodise*" başlıklı bu çalışma; alanında yapılan önemli çalışmalardan olması, zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, yazarının konuya olan hakimiyeti, özgün yorumları ve değerlendirmeleri, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalara ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle alana ilgi duyan akademisyenler, araştırmacılar için önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

